# منتهى الدراية

## في

# توضيح الكفاية

الجزء العاشر

الفقيه المحقق سماحة آية الله

السيد محمد جعفر الجزائري المروج

تمتاز هذه الطبعة بالتحقيق وإضافة رسالتين

# منتهى الدراية

## في

# توضيح الكفاية

تأليف

الفقيه المحقق

سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام عزه

إعداد

محمد علي الموسوي المروج

الجزء العاشر

شبكة الفكر
alfeker.net

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغياث المضطرّ المستكين عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف، واللعن علىٰ أعدائهم إلىٰ يوم الدين.

# فصل[1]

## هل علىٰ القول بالترجيح يُقتصر فيه علىٰ المرجِّحات المخصوصة

### الاقتصار على المرجِّحات المنصوصة

١) الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لما هو محل الخلاف بين الأعلام من أنّه ـ بناءً علىٰ القول بلزوم الترجيح وتقييد إطلاقات التخيير بأخبار المرجِّحات ـ هل يقتصر في الترجيح علىٰ المرجِّحات المنصوصة، وفي غيرها يُرجع إلى إطلاقات التخيير ؟ أم يتعدّى إلى كل مرجِّحٍ وإن لم يكن من تلك المرجِّحات، فتقيّد إطلاقات التخيير بكل مزيةٍ. نُسِب الأوّل إلى أصحابنا المحدثين وبعض الأُصوليين، والثاني إلى جمهور الأُصوليين، ومنهم شيخنا الأعظم وبعضُ أجلة تلامذته كالمحققين الميرزا الآشتياني والميرزا الرشتي "[1]"، وممّن اقتصر علىٰ الترجيح بالمرجِّحات المنصوصة من المحدثين صاحب الحدائق، كما سيأتي.

ولا يخفىٰ أنّه لا موضوع للبحث عن التعدي عن المرجِّحات المنصوصة بناءً علىٰ إنكار أصل وجوب الترجيح كما هو مختار الماتن وغيره كالسيد الصدر،

---

«١» بحر الفوائد، ج٤ ، ص ٤٨ - ٤٩ ؛ بدائع الأفكار، ص٤٥٣

المنصوصة[1]، أو يتعدّىٰ إلى غيرها ؟

---

فالتعرّض لهذا البحث لأجل إثبات قصور أدلّة الترجيح عن إفادة التعدّي إلى كلِّ مزيةٍ، وأنّه لو قيل بوجوب الترجيح فاللازم الاقتصار علىٰ المرجِّحات المنصوصة.

ثم إنّه يمكن إثبات التعدّي بكلٍّ من الدليل الاجتهادي والأصل العملي إذا انتهىٰ الأمرُ إليه، لكن المقصود فعلاً هو الاستدلال علىٰ التعدّي بالدليل الاجتهادي الّذي اختاره الشيخ الأعظم قدس سره، ولذا استدلّ عليه بوجوهٍ ترجع إلى أخبار الترجيح.

الأوّل: أصدقية الراوي في المقبولة وأوثقيته في المرفوعة، بتقريب: أنّ في كلٍّ منهما جهتين: إحداهما: النفسيّة، ثانيتهما: الكشف والإراءة. وجعل مرجِّحيتهما من الجهة الأُولىٰ أو الثانية وإن كان محتملاً، ويكون الترجيح بهما بناءً علىٰ الجهة الأُولىٰ تعبديّاً محضاً، وبناءً علىٰ الجهة الثانية ارتكازياً، لكون الأصدقية والأوثقية موجبتين للأقربية إلى الواقع التي هي ملاك حجّية الطرق غير العلمية.

لكن الظاهر بحسب الإطلاق هو جعل الترجيح بهما من الجهة الثانية، فيكون المناط حينئذٍ في الترجيح كلّ ما يوجب القرب إلى الواقع، وإن لم يكن من المرجِّحات المنصوصة، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنىٰ.

١) المرجِّحات المنصوصة في أخبار العلاج هي الأصدقية والأورعية والأوثقية والأفقهية والأعدلية كما وردت في المقبولة والمرفوعة، وكذا الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة كما في المقبولة، وبموافقة الاحتياط كما في المرفوعة.

والمرجِّحات غير المنصوصة كثيرة:

منها: أضبطية راوي أحد الخبرين من الآخر، كما حكي عن الشيخ الترجيح بها.

ومنها: قلّة الوسائط، وهي علوُّ السند.

**قيل بالتعدّي [١]، لما [٢] في الترجيح**

---

ومنها: نقل أحد الخبرين بلفظ الإمام عليه السلام، والآخر بالمعنىٰ.

ومنها: كون لفظ أحد الخبرين فصيحاً، والآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال.

ومنها: تأكّد دلالة أحدهما بحرف التأكيد والقَسَم ونحوهما، دون الآخر.

ومنها: اعتضاد أحدهما بدليلٍ دون الآخر.

ومنها: غير ذلك.

١) القائل هو الشيخ الأعظم، ونسبه إلى جمهور المجتهدين. وأمّا المحدّثون فقد اقتصروا علىٰ المرجّحات المنصوصة، ولذا قال المحدّث البحراني قدس سره: «إنّه قد ذكر علماء الأُصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، من الأخبار المشتملة علىٰ وجوه الترجيحات» «١».

٢) تعليل للقول بالتعدّي. وهذا إشارة إلى أوّل الوجوه التي استدلّ بها علىٰ التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، وقد أوضحناه بقولنا: «الأوّل: أصدقية الراوي في المقبولة وأوثقيته في المرفوعة ... إلخ».

وقد تعرّض الشيخ لهذا الوجه بقوله: «منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلىٰ مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث إنّه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان لاعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاصّ ... إلخ» «٢».

---

«١» الحدائق الناضرة، ج١، ص٩٠، المقدمة السادسة

«٢» فرائد الأُصول، ج٤، ص٧٦

بمثل [1] الأصدقية والأوثقية ونحوهما،

---

فالتعبير «بمثل الأصدقية ... إلخ» للإشارة إلى عدم خصوصية للأصدقية، بل كلُّ مزيّةٍ فيها جهة كشف وإراءة تصلح للمرجحيّة، لكونها موجبةً للأقربية إلى الواقع، ولأقوائية مناط حجية الخبر وهو الكشف.

وبعبارة أُخرىٰ: المرجّحات المذكورة ـ في المقبولة والمرفوعة ـ للراوي هي الأوثقية والأصدقية والأعدلية والأورعية والأفقهية. وليس التعدي من المرجّحات المنصوصة إلى كل مزيةٍ مقرّبةٍ إلى الواقع مستنداً إلى الأفقهية والأعدلية، وذلك لأنّه كما يحتمل موضوعية العدالة والفقاهة في حجية الخبر كذلك يحتمل موضوعية الأعدلية والأفقهية في مقام الترجيح، فيكونان مرجّحين تعبديين، لا من حيث أقربية إخبار الأعدل إلى الواقع من إخبار العادل. وإنّما يستند التعدي إلى الترجيح بالأوثقية والأصدقية، وذلك لأنّ ملكة الصدق والوثاقة في الأوثق والأصدق تكون أشدّ ممّا في الثقة والصادق.

وعليه، يكون خبرهما أقرب إلى الواقع، فيتعدّىٰ منهما إلى كلِّ مزيةٍ توجب القرب إليه.

١) لا توجد كلمة «بمثل ونحوهما» في عبارة شيخنا الأعظم، فإنّه قدس سره اعتمد علىٰ وصفي الأصدقية والأوثقية في التعدي عن المرجّحات المنصوصة، وليس هناك وصف آخر حتىٰ يعبّر عنه بـ «مثل».

ولعلّ المصنف ألحق الأفقهية بالأصدقية والأوثقية، بأن يكون الترجيح بكثرة الفقاهة من جهة دخلها في نقل ألفاظ الرواية بالمعنىٰ، لجواز هذا النقل قطعاً، وحينئذٍ يكون أخذ الأفقهية لأجل دخلها في النقل بالمعنىٰ، لا لمجرد اطّلاعه علىٰ ما هو أجنبي عن مورد الرواية، حتىٰ تكون مرجّحاً تعبدياً.

**ممّا[١] فيه من[٢] الدلالة علىٰ أنّ المناط في الترجيح بها هو كونها[٣] موجبةً للأقربية إلى الواقع[٤] (*).**

---

١) كلمة «من» في «مما» بيانٌ لـ «و نحوهما» والمراد بـ «ما» الموصول المرجِّحات، و«فيه» ظرف مستقر متعلق بأحد أفعال العموم مثل «يكون»، وضميره راجع إلى الموصول، وأصل العبارة هكذا: «و نحوهما من المرجِّحات التي يكون فيها الكشف» فسقط لفظ «الكشف أو الإحراز» مثلاً عن العبارة.

يعني: أنّ في الأصدقية والأوثقية ونحوهما من الأُمور ـ التي فيها كشف وإراءة ـ دلالة علىٰ أنّ المناط في الترجيح بالمرجِّحات هو كونها موجبةً للأقربية إلى الواقع.

٢) بيانٌ للموصول في «لما في الترجيح» وتقريب للاستدلال بالأصدقية والأوثقية ونحوهما، وليس بياناً للموصول في «ممّا».

٣) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى «الأصدقية والأوثقية ونحوهما».

٤) المعبّر عنها في القوانين بـ «ما هو أقرب إلى الحق النّفس الأمري، لا ما هو أقرب بالصدور عن المعصوم عليه السلام ... إلخ»[١].

وقد نسب اعتبار الأقربية إلى الواقع نوعاً إلى المشهور.

والمراد بالأقربية كون احتمال مخالفة الخبر الواجد لمرجِّحٍ للواقع أقلّ من احتمال مخالفة الخبر الفاقد له للواقع، هذا.

---

(*) بنىٰ شيخنا الأعظم التعدي عن المرجِّحات المنصوصة علىٰ أحد أمرين علىٰ سبيل منع الخلوّ، فقال: «فلا بدّ للتعدي من المرجِّحات الخاصة المنصوصة من أحد أمرين، إمّا أن يستنبط من النصوص ـ ولو بمعونة الفتاوىٰ ـ وجوب العمل بكل مزيةٍ

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢، ص٢٩٣

ولما[1] في التعليل «بأنّ المشهور ممّا لا ريب فيه»

---

١) معطوف علىٰ «لما» في قوله: «لما في الترجيح» وإشارة إلى ثاني الوجوه التي استدلّ بها الشيخ علىٰ التعدّي إلى المرجّحات غير المنصوصة، وهو تعليل الأخذ

---

توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع، وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه. والحقُّ أنّ تدقيق النّظر في أخبار الترجيح يقتضي الالتزام الأوّل، كما أنّ التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي الالتزام الثاني ...»[1] ثم أخذ في الوجوه الثلاثة ـ المذكورة في المتن ـ المستفادة من الأخبار.

لكن يمكن أن يقال: بمنع كلا الأمرين.

أمّا استنباط وجوب العمل بكل مزيةٍ من أخبار الترجيح، فموقوف علىٰ قرينة تدل علىٰ عدَم خصوصيةٍ للمرجّحات المنصوصة. وهذه القرينة إن كانت هي التلويحات الواردة فيها، فسيأتي من المصنف مناقشتها. وأمّا قوله: «ولو بمعونة الفتاوىٰ» فلا يخلو من مسامحة، إذ ليست الشهرة الفتوائية جابرةً لضعف دلالة أخبار الترجيح علىٰ فرض قصورها عن إثبات التعدي إلى كلّ مزية.

وأمّا اختصاص إطلاقات التخيير بالمتكافئين من جميع الوجوه، فغير ظاهر، لما عرفت في الفصل المتقدم من أنّ بعض تلك الأخبار صدر لبيان وظيفة المتحيِّر الّذي جاءه الخبران المتعارضان، بلا استفصال عن تكافئهما وتفاضلهما، فاستظهار اختصاصها بالمتعادلين دعوىٰ عهدتها علىٰ مدّعيها. بل لا وجه لحملها علىٰ المتكافئين من ناحية المرجّحات المنصوصة خاصة أيضاً، كما التزم به المحقق الآشتياني[2] قدس سره، فإنّ تقييد تلك الإطلاقات بدليل خارجي أمر، واستظهار الاختصاص بصورة التكافؤ أمرٌ آخر.

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص٧٥

«٢» بحر الفوائد، ج٤، ص٤٨

. . . . . .

بالخبر المشهور في مقبولة ابن حنظلة بقوله ﷺ:« فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه » بتقريب: أنّ تعليل الترجيح في الخبر المشهور بعدم الريب فيه، ظاهر في نفي الريب عنه بقول مطلق ومن جميع الجهات. لكن هذا الظاهر غير مراد هنا قطعاً، لقرائن مسلّمة:

منها: عدم إفادة الشهرة الروائيّة للقطع بالصدور والدلالة والجهة، بل المقتضي لحصول هذا القطع هو الشهرة الروائيّة والفتوائية معاً، والمفروض في المقبولة شهرة الرواية خاصّة، لقوله:« مشهوران مأثوران قد رواهما الثقات ».

ومنها: أنّ السائل سأل عن حكم تعارض الخبرين، ولو كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات وكان الآخر موهوناً كذلك، لما كان مجال لفرض التعارض بينهما، ولا للسؤال عن حكم الخبرين المشهورين، فلا بدّ أن يكون الريب المنفي إضافياً لا حقيقياً، إذ يتّجه السؤال حينئذٍ عمّا هو أقرب إلى الواقع، ويكون الريب فيه أقلّ من الآخر.

ومنها: أنّ الإمام عليه السلام بعد تعليل الأخذ بالمشهور بـ « أن المجمع عليه لا ريب فيه » استند إلى خبر التثليث، وظاهره إدراج الخبر الشاذ ـ المقابل للمشهور ـ في الشبهة، لا في بيِّن الغي والحرام البيِّن، فإنّ المكلّف مجبول علىٰ عدم الأخذ بما كان هذا شأنه.

وعليه، يصير الخبر المشهور ممّا لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، لا قطعياً من جميع الجهات.

ومنها: أنّ الإمام عليه السلام حكم بترجيح أحد الحكمين بصفات الحاكم من الأصدقية ونحوها، وتقديم خبر الأصدق إنّما هو من جهة أقربيته إلى الواقع، فتقوىٰ أصالة

**مـن [١] استظهار أنّ العلة [٢] هو عـدم الريب فيـه بالإضافة إلى الخبـر الآخر، ولو كان فيه [٣] ألف ريب (*).**

---

الصدور فـي الخبر، لكون راويه أصدق مـن راوي الخبر الآخر، وبعد التكافؤ فـي الصفات رجّح الإمام عليه السلام الخبر المشهور علىٰ غيره، ومقتضىٰ الترتيب تقديم خبر الأصدق ـ ولو لم يكن مشهوراً ـ علىٰ الخبر المشهور الّذي رواه الصادق. ولو كان الخبر المشهور قطعياً من جميع الجهات، لما صحّ جعل الأصدقية موجبةً لأقربية الخبر المخالف للمشهور.

ولمّا تعذر الأخذ بظاهر التعليل فـي نفي الريب عن الخبر المشهور مـن جميع الجهات ـ بما تقدم مـن القرائن ـ فلابدّ من الأخـذ بما هو أقرب إلى المعنىٰ الحقيقي، وهو أن يكون الريب في أحدهما أقلّ من الآخر بعد اشتراكهما في أصل الريب، وأنّ الريب المنفي في الخبر المشهور هو خصوص الريب الموجود في الخبر الشاذ.

ومحصل التعليل حينئذٍ: أنّ المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قلة احتمال المخالفة للواقع فيه، وأقربية احتمال مطابقته له من احتمال مطابقة الآخر له، فيتعدّىٰ حينئذٍ من الشهرة إلى كل مزيةٍ توجب أقربية ذيها إلى الواقع من الخبر الفاقد لتلك المزية.

١) بيانٌ للموصول في قوله: « و لما في التعليل ».

٢) أي: العلّة في ترجيح المشهور علىٰ الخبر الشاذ هو عدم الريب الإضافي دون الحقيقي، فليس كلّ ريب منفيّاً عن الخبر المشهور، بل المنفي عنـه هو الريب الموجود في الشاذ.

٣) هذا الضمير و ضمير « فيه » المتقدم راجعان إلى « المشهور ».

---

(*) كما عـن الشيخ قدس سره، و لعل الداعي له إلى جعل الريب إضافياً حتىٰ يصـحّ

**ولما[1] في التعليل بأنّ الرشد في خلافهم.**

---

١) معطوف علىٰ «لما في الترجيح» وإشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها علىٰ التعدّي، وهو تعليلهم عليهم السلام في جملة من الروايات لتقديم الخبر المخالف للعامة بـ «أنّ الحق والرشد في خلافهم».

ومحصل تقريب الاستدلال به: أنّ المراد بكون الرشد في خلافهم إمّا من جهة كون الحق في مخالفتهم دائماً، وإمّا من جهة كونه في مخالفتهم غالباً، كما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله: «فإنّ هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية».

والأوّل باطل جزماً، كما هو واضح، لموافقة جملة من أحكامهم للواقع، ولذا لمّا كان هذا التعليل نظرياً لا بديهياً، بيّن عليه السلام وجهَه في رواية الأرجاني المتقدمة في الفصل السابق، من أنّ مبنىٰ دينهم علىٰ مخالفة أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين فيما يسألونه منه عليه السلام، وجعل ضدٍّ له من عند أنفسهم، ولذلك تكون مخالفتهم أمارةً نوعيةً علىٰ الحق، كما أنّ موافقتهم أمارةً نوعية علىٰ الباطل.

وعليه، فبعد بطلان الاحتمال الأوّل، فالمتعيّن هو الثاني، فمرجع التعليل حينئذٍ إلى: أنّ مخالفة العامة مرجِّحة، لكونها أقرب إلى الواقع غالباً، فكل شيءٍ

---

التعدي منه إلى كلّ ما يكون كذلك هو: أنّ نفي الريب مطلقاً صدوراً ودلالةً وجهةً ممتنع هنا، لعدم تعقل فرض الشهرة في الخبرين، مع أنّه مفروض في المقبولة والمرفوعة.

لكنه ليس كذلك، إذ المراد بنفي الريب مطلقاً نفيه من حيث الصدور، لأنّه الأثر المترتب علىٰ الشهرة من حيث الرواية. وأمّا النفي بقول مطلق ـ ومن جميع الجهات الثلاث ـ فهو أثر شهرة الخبر روايةً وفتوىً، وهذا غير الشهرة من حيث الرواية فقط، فإنّ شهرة الخبرين حينئذٍ لا مانع منها. كما أنّه لا مانع من دعوىٰ نفي الريب حقيقةً من ناحية الصدور، والتعدي إلى كلّ ما يوجب نفي الريب صدوراً.

ولا يخفىٰ [١] ما في الاستدلال بها [٢].

أمّا الأوّل [٣]، فلأنّ [ فإنّ (*) ] جعل خصوص شيءٍ

---

يوجب هذه الأقربية يكون مرجِّحاً، وإن كان غير مخالفة العامّة.

١) هـذا شروع فـي ردِّ الوجوه المذكورة التي استدلّ بها علىٰ التعدّي عـن المرجِّحات المنصوصة.

٢) الضمير راجع إلى «الوجوه» المستفادة من العبارة.

٣) أي: الوجه الأوّل الّذي تعرّض له المصنف بقوله: «لما في الترجيح بمثل الأصدقية ... إلخ» ومحصّل ما أفاده في ردّه يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أنّ الاستدلال المزبور علىٰ التعدّي مبنيّ علىٰ ظهور جعل الحجّية أو المرجِّحية ـ لشيءٍ فيه جهة كشف وإراءة ـ في كون تمام ملاك هذا الجعل هو حيثية الكشف والطريقية، حتىٰ يصحّ التعدّي عنه إلى كلّ ما فيه هذه الحيثية.

وهذا الظهور في حيِّز المنع، لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في الجعل، لا جهة الإراءة، ولا دافع لهذا الاحتمال، فاستناد التعدّي إلى هذا الوجه غير صحيح، وإلّا جاز التعدّي إلى حجّية كلّ ما يفيد الظن كالشهرة والأولوية، وهو كما ترىٰ.

وببيان آخر: لا ريب في أنّ جهة الإراءة والكشف محفوظة في أصدقية المخبر وأوثقيته، لكن احتمال دخل صنفٍ خاصّ من المرجِّح لا دافع له. فكما أنّ جعل

---

(*) كما في أكثر النسخ حتىٰ النسخة المطبوعة علىٰ النسخة الأصلية المخطوطة. لكن الأولىٰ أن يكون «فلأنّ» ـ كما فـي حاشية العلّامة الرشتي قدس سره [١] ـ ولأن يكون مطابقاً لقرينه في قوله: «و أمّا الثاني فلتوقفه، وأمّا الثالث فلاحتمال».

---

«١» شرح كفاية الأُصول، ج٢، ص٣٢٩

فيه [١] جهة الإراءة والطريقية حجّةً أو مرجِّحاً، لا دلالة [٢] فيه علىٰ أنّ الملاك فيه [٣] بتمامه جهة إراءته [٤]، بل لا إشعار [٥] فيه كما لا يخفىٰ، لاحتمال [٦] (*)

---

الحجّية لخبر الثقة لا يوجب التعدّي إلى حجيّة كلّ ما يوجب الظنّ أو الوثوق كالشهرة الفتوائية، وليس ذلك إلّا لاحتمال خصوصية في خبر الثقة، فكذا جعل المرجِّحية لخصوص الأصدقية لا يوجب التعدّي إلى كلِّ ما يوجب الأقربيةَ إلى الواقع كالأضبطية وعلوِّ السند. خصوصاً بملاحظة أنّ الترجيح يكون بالصدق المخبري لا الخبري، إذ لم يعلّق الحكم علىٰ كلِّ ما هو أوصل إلى الواقع وأطبق عليه، حتىٰ يجيء احتمال التعدّي إلى كلّ ما يوجب القرب إليه، بل عُلِّق علىٰ كون أحد الراويين أصدق من الآخر، لمداقّته بحسب اعتقاده في نقله، وحينئذٍ لا وجه للتعدّي إلى كلّ مزيّةٍ تقرِّب إلى الواقع.

١) أي: في الشيء، وقوله: «فيه جهة» صفة لقوله: «شيء».

٢) خبرُ «فإنّ جعل» وضمير «فيه» راجع إلى «جعل».

٣) أي: في جعل خصوص شيءٍ، وضمير «بتمامه» راجع إلى الملاك.

٤) أي: إراءة شيء.

٥) إضراب علىٰ قوله: «لا دلالة» يعني: لا دلالة بل ولا إشعار ـ في جعل شيءٍ مرجِّحاً أو حجّةً ـ علىٰ كون ملاك الجعل هو كشفه وطريقيته، حتىٰ يتعدّىٰ إلى كلّ كاشفٍ وطريق.

٦) الظاهر أنّه علّة لعدم الإشعار، يعني: أنّ احتمال دخل خصوصية المورد ـ كالأصدقية وغيرها ـ مانعٌ عن إشعار جعل المرجّحية بكون تمام الملاك في جعلها هو الكشف.

---

(*) هذا التعليل لا يلائم عدم الإشعار، بل يلائم الإشعار. نعم ذلك يناسب

**دخل خصوصيّته في مرجِّحيته [١] أو حجيته [٢]. لا سيّما [٣] قد ذُكر**

---

١) هذا الضمير وضميرا «خصوصيته، حجيته» راجعة إلى «شيء».

٢) لا يخفىٰ أنّ عبارته من «جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة» إلى هنا كانت راجعةً إلى الأمر الأوّل الّذي تقدم تفصيله بقولنا: «أحدهما انّ الاستدلال المزبور ... إلخ».

٣) هـذا إشارة إلى الأمر الثاني الّذي أفاده فـي ردِّ الوجه الأوّل علىٰ التعدي، وحاصله: أنّه ـ بعد تسليم الظهور ـ لا بدّ من رفع اليد عنه، لاحتفافه بما يمنعه عن الحجية.

توضيحه: أنّ الترجيح بالصفات الثلاث ـ وهي الأورعية والأفقهية والأعدلية، المذكورة مع الأصدقية والأوثقية ـ تعبدي، وليس لأجل الكشف والطريقية، وذلك

---

عدم الدلالة، حيث إنّ قوة احتمال دخـل خـصوصية المـورد تمنـع الظهـور العـرفي، ولا تمنع الإشعار.

فالأولىٰ تعليل عدم الإشعار بعدم تكفل الدليل إلّا لجعل الحكم علىٰ موضوعه. وأمّا ملاك الجعل فبيانه أجنبي عن الجعـل وشأن الجاعل، لأنّـه خارج عن حيطـة التشريع، وبيانه إخبار عن أمر خارجي أجنبي عن التشريع.

وعليه، فليس مدلول الخطاب إلّا إنشاء الحكم لموضوعه، مـن دون دلالة له علىٰ ملاكه ولا إشعار به، وفهم الملاك أحياناً بأفهامنا القاصرة لوجوه استحسانية يكون من العلة المستنبطة التي لا عبرة بها، لخروجها عن المدلول العرفي للخطاب.

إلّا أن يقال: إنّ إنشاء الحكم لموضوعه غير مانع عن الإشعار الّذي هو أجنبي عن الظهور العرفي المعتبر عند أبناء المحاورة، فإنكار الإشعار مكابرة، فالأولىٰ منع حجيته، لا إنكار أصله، الّذي وجوده كعدمه في عدم الاعتبار.

. . . . . .

لاشتراك العدالة والأعدلية والورع والأورعية في عدم الداعي إلى تعمُّد الكذب، وفي احتمال الخطأ والنسيان، فالترجيح بالأعدلية والأورعية ليس لأجل الكشف بل للتعبّد.

نعم، لو أُريد بالأورعية خصوص التورُّع في القول ـ خصوصاً فيما يتعلّق بنقل الرواية ـ كانت كالأصدقية في كونها مقرِّبةً للخبر إلى الواقع. لكن هذا الاحتمال يندفع بإطلاق «أورعهما» الظاهر في اعتبار الأورعية في جميع أفعاله وأقواله، لا خصوص ما يتعلّق بنقل الخبر، ويكون مرجِّحيتها حينئذٍ متمحّضةً في التعبد.

وكذلك الأفقهية التي هي أشدّية استنباط الحكم واستخراجه من الأدلّة، فإنّها لا تلازم الصدق، إذ ربما يكون غير الأفقه أصدق منه في كلامه، لموافقته للمشهور أو لمن هو أفقه من هذا الأفقه من الفقهاء الماضين، فالترجيح بالأفقهية أيضاً تعبّد. ووحدة السياق تقتضي كون الترجيح بالأصدقية والأوثقية أيضاً تعبّدياً، فلا يصلح أن يكون وجهاً للتعدّي عن المرجِّحات المنصوصة إلى غيرها ممّا يوجب الأقربية إلى الواقع.

فإنْ قلت: هذا الإشكال الثاني غير وارد علىٰ كلام الشيخ، لأنّه ﷺ قسّم الترجيح بصفات الراوي إلى قسمين، فمنها ما يكون تعبدياً كالأورعية، ومنها ما يكون مقرِّباً إلى الواقع، والتعدّي عن المرجِّحات المنصوصة يستند إلى القسم الثاني لا الأوّل. وعليه، فلا وجه للإيراد عليه: بأنّ بعض المرجِّحات متمحّض في التعبدية.

قلت: الظاهر ورود الإشكال علىٰ كلام الشيخ، فإنّ المرجِّحات وإن كانت علىٰ قسمين، والتعدّي مستند إلى ما يكون مقرِّباً إلى الواقع، إلّا أنّ المصنف ﷺ يدّعي احتفافَ مثل «الأصدقية» بالأورعية التي لا يحتمل فيها إلّا التعبّد، وهذا

فيها[١] ما لا يحتمل الترجيح به إلّا تعبُّداً، فافهم[٢].

---

الاحتفاف يوجب إرادةَ الترجيح التعبدي في الأصدقية والأوثقية أيضاً، ويسقط ظهور الكلام في كون تمام مناط الترجيح بهما الأقربية إلى الواقع. ولا دافع لهذا الاحتمال، إذ لا بدّ من استقرار الظهور في كون المناط هو الأقربية، حتىٰ يتعدّىٰ منهما إلى سائر المرجِّحات.

١) أي: في المرجِّحات، وضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المرجِّح. يعني: قد ذُكر في المرجِّحات مرجحاتٌ لا يحتمل الترجيح بها إلّا تعبداً، وهذا صالح لأن يكون قرينةً علىٰ إرادة الترجيح التعبدي في الأصدقية والأوثقية أيضاً.

٢) لعلّه إشارة إلى مخدوشية الرد الثاني المذكور بقوله: «لا سيما ... إلخ» ومحصّله: أنّ دعوىٰ كون الترجيح بالأورعية والأعدلية والأفقهية تعبديّاً لا تخلو من منع، لقوّة احتمال كون الترجيح بها بملاك الأقربية إلى الواقع، ضرورة أنّ الأورع ـ لبذل غاية جهده في إحراز الواقع ـ يحصل له الوثوق والاطمئنان بصدق ما ينقله، ومطابقته للواقع أكثر من الوثوق الحاصل للورع.

وكذا الأفقه، فإن أكثريّة تتبعه وممارسته ـ في مقدمات استنباط الحكم واستخراجه من الأدلّة ـ من تتبع الفقيه وممارسته، توجب الاطمئنان الكامل بمطابقة رأيه للواقع.

وكذا الأعدل، فإنّ المرتبة العليا من مراتب العدالة توجب الفحص التام الموجب لوثوقٍ بالصدق، لا يحصل ذلك الوثوق للعادل.

وبالجملة: فحملُ الترجيح بهذه الصفات الثلاث علىٰ التعبد دون الكشف والطريقية ـ حتىٰ يكون مانعاً عن صحة التمسك بالأصدقية والأوثقية علىٰ التعدي

**وأمّا الثاني[1] فلتوقفه علىٰ عدم كون الرواية المشهورة في نفسها ممّا**

---

إلى غير المرجِّحات المنصوصة ـ يكون بلا موجب.

١) أي: الوجه الثاني من وجوه التعدي إلى غير المرجِّحات المنصوصة، وهو الّذي تعرض له بقوله: «ولما في التعليل بأنّ المشهور ممّا لا ريب فيه ... إلخ».

توضيح رده: أنّه يرد عليه أوّلاً: أنّ الاستدلال المزبور ـ لإثبات التعدّي إلى المرجِّحات غير المنصوصة ـ مبنيٌّ علىٰ إرادة الريب الإضافي من قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بأن يراد بالريب المنفي في الخبر المشهور الريبُ الموجود في الخبر الشاذ، حتىٰ يصح الاستدلال به علىٰ مرجِّحية كلّ ما يوجب قلّة الريب في الرواية.

مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ الشهرة في الصدر الأوّل كانت بمعناها اللغوي وهو الظهور، دون معناها المصطلح عند المتأخرين، وذلك لأنّ اهتمام الرّواة بإكثار ضبط روايةٍ في أُصولهم وبذل الجهد في ذلك، كان موجباً للوثوق والقطع العادي بصدور تلك الرواية، بحيث صحّ نفي الريب بنحو الاستغراق العرفي عنها، ويقال: «إنّها ممّا لا ريب فيه» وهذا يوجب التعدي إلى كل ما يُوجد الوثوق بالصدور، لا إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو المطلوب. فلو سُلِّم التعدي إلى المرجِّحات غير المنصوصة كان مورده المرجِّح الصدوري، وهو أجنبي عن المدّعىٰ.

وبعبارة أُخرىٰ: لا يدور الأمر في قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بين نفي الريب حقيقةً ـ أي بقول مطلق ـ وبين نفيه بالإضافة إلى خبرٍ آخر فيه ريب أكثر، حتىٰ يكون تعذر إرادة المعنىٰ الأوّل قرينةً معيِّنةً للثاني.

والوجه في عدم الدوران: أنّ الغرض من الترجيح بالشهرة هو تقديم أحد الخبرين المتعارضين بالمرجِّح الصدوري ـ أي من ناحية سنده ـ علىٰ الخبر الآخر، فمعنىٰ قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أنّ الخبر المشهور لا ريب فيه من

. . . . . .

جهة صدوره فقط، لكون الشهرة بمعناها اللغوي وهو الظهور، فالخبر المشهور يصير ممّا لا ريب فيه من ناحية صدوره عن الإمام عليه السلام.

ولكن هذا الاشتهار لا يوجب قطعيّة دلالة الخبر وجهته، حتىٰ يصير الخبر ممّا لا ريب فيه بقول مطلق ومن جميع الجهات، فإنّ القطع بالدلالة والجهة لا يحصل بمجرد شهرة الرواية، بل لا بدّ من الشهرة العملية أيضاً، كما تقدّم بيانه في الفصل السابق. والمفروض في المقبولة والمرفوعة شهرة الرواية خاصّة بلا تكفّلٍ لحيثية الدلالة، ويتّجه حينئذٍ تعارض خبرين مشهورين، كما ادّعاه عمر بن حنظلة بقوله: «كلاهما مأثوران مشهوران». ومن المعلوم أنّه لا منافاة بين القطع بصدور خبرين وبين تنافيهما مدلولاً، لكونهما ظاهرين، ولم يقطع بصدورهما معاً لبيان الحكم الواقعي، فهما قطعيان سنداً، وظنّيان دلالةً وجهةً.

والحاصل: أنّ المراد بالريب المنفي هو ما يتعلّق بحيثية الصدور فقط، ولا مانع من إرادة عدم الريب الحقيقي العرفي في الخبر المشهور بلحاظ القطع بصدوره، ولا مجال للحمل علىٰ نفي الريب الإضافي حتىٰ يتعدّىٰ به إلى كلّ مزيةٍ توجب الأقربية.

وثانياً: أنّ الشهرة في الصدر الأوّل لمّا كانت موجبةً للقطع بالصدور، كانت مميِّزةً للحجّة عن غيرها، لا مرجِّحة لحجّةٍ علىٰ مثلها، فتخرج الشهرة عن المرجِّحية وتندرج في مميِّزات الحجّة عن اللّاحجة. وهذا خلاف المفروض، وهو كون الشهرة من مرجِّحات الخبرين المتعارضين الواجدين لشرائط الحجّية لولا التعارض.

فصار المتحصّل أوّلاً: أنّ إرادة الريب الإضافي خلاف الظاهر الّذي لا موجب لارتكابه، خصوصاً مع قرينية الشهرة علىٰ إرادة الحقيقي منه.

وثانياً: أنّ نفي الريب مطلقاً يوجب التعدّي عن الشهرة إلى كلّ ما يوجب

ممّا لاريب فيها، مع أنّ الشهرة [١] في الصدر الأوّل بين الرّواة وأصحاب الأئمة عليهم السلام موجبةٌ لكون الرواية ممّا يطمأنّ بصدورها، بحيث يصحّ أن يقال عرفاً: «إنّها [٢] ممّا لاريب فيها» [٣] كما لايخفىٰ، ولابأس [٤] بالتعدّي منه إلى

---

العلم أو الاطمئنان بالصدور، لا الأقربية إلى الواقع كما هو المدّعىٰ.

وثالثاً: أنّ عدّ الشهرة بمعناها اللغوي من مرجِّحات الخبرين المتعارضين مسامحة، بل لابدّ أن تُعدّ من مميِّزات الحجّة عن اللّاحجة.

١) هذا تمهيد لإثبات إمكان إرادة نفي الريب مطلقاً، لا الريب الإضافي الّذي هو مبنىٰ الاستدلال علىٰ التعدي، وحاصله: أنّ شرط الاستدلال عليه ـ وهو كون الريب المنفي في الخبر المشهور إضافياً ـ مفقود، لأنّ الرواية المشهورة في نفسها ممّا لاريب فيه مطلقاً ـ كما هو ظاهره ـ لما أفاده من «أنّ الشهرة في الصدور الأوّل بين الرواية ... إلخ» والمفروض أنّ الاستدلال به مبنيٌّ علىٰ عدم كون الرواية المشهورة في نفسها ممّا لاريب فيه.

وعليه، فلا وجه للتمسك به علىٰ التعدّي، لكون شهرة الرواية حينئذٍ من مميِّزات الحجّة عن اللّاحجّة.

٢) هذا الضمير وضمير «صدورها» راجعان إلى الرواية.

٣) يعني: بنحو الاستغراق العرفي، والضمير راجع إلى الروايات المستفادة من العبارة، وتأنيثه باعتبار الروايات المرادة من الموصول في «ممّا».

٤) هذا إشارة إلى: أنّ التعدّي من الشهرة الموجبة للاطمئنان بالصدور وإن كان صحيحاً، لكنّه لايجدي في إثبات المدّعىٰ، وهو التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة إلى غيرها ممّا يوجب أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، فجواز التعدّي عن الشهرة إلى غيرها ممّا يوجب أرجحيّةَ الصدور لايُثبت المدّعىٰ، وهو جواز التعدّي

مثله [١] ممّا يوجب الوثوقَ والاطمئنان بالصدور، لا إلى [٢] كلّ مزيّةٍ ولو لم توجب إلّا أقربية ذي المزية إلى الواقع، من المعارض [٣] الفاقد لها.

وأمّا الثالث [٤]، فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة،

---

إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما لا يخفىٰ. وقد مرّ آنفاً توضيحه بقولنا: «وهذا يوجب التعدي إلى كلّ ما يوجد الوثوق بالصدور ... إلخ».

١) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى «الشهرة» وكان الأولىٰ تأنيث الضميرين، إلّا أن يراد «الاشتهار» من الشهرة، والأمر في التذكير والتأنيث ـ بعد وضوح المطلب ـ سهل.

٢) معطوف علىٰ «إلى مثله» غرضه: أنّ التعدي الثابت غير مفيد، والتعدّي المفيد غير ثابت، لما مرّ من أنّ التعدي المفيد هو التعدي إلى ما يوجب الأقربيةَ إلى الواقع، وهو غير ثابت، والتعدي الثابت هو التعدي إلى ما يوجب الاطمئنان بالصدور، وذلك غير مفيد.

٣) هذا و«إلى الواقع» متعلقان بـ «أقربية» وضمير «لها» راجع إلى «المزية».

٤) أي: ثالث الوجوه التي استدل بها علىٰ التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، وهو ما أشار إليه المصنف بقوله: «و لما في التعليل بأنّ الرشد في خلافهم».

توضيح ردِّ المصنف له: أنّه يحتمل في التعليل المزبور عدة وجوه:

أحدها: أن تكون مخالفتهم معنىً اسميّاً، بأن يقال: إنّ نفس المخالفة ـ لكونها إرغاماً لأنفهم ـ مطلوبة، مع الغضّ عن غلبة إيصالها إلى الواقع، فهو نظير الأمر الوارد بمخالفة اليهود والنصارىٰ، من مثل «انّ اليهود والنصارى لا يصبغون» في

الدلالة علىٰ أنّ مخالفتهم أمر مرغوب فيه في نفسه.

ومن المعلوم أنّه علىٰ هذا الوجه لا يصحّ الاستدلال المزبور، لعدم لحاظ كشف المخالفة حينئذٍ عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع، بل في نفس مخالفتهم مصلحة أقوىٰ من مصلحة الواقع، فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدّمةً علىٰ مصلحة الواقع.

ثانيها: أنّه بعد تسليم كون مخالفتهم أمارةً غالبيّةً علىٰ أنّ الحق في خلافهم كما في المرفوعة، وعدم دلالة التعليل علىٰ مطلوبيّة نفس مخالفتهم من جهة ظهور هذا التعبير في الطريقية لا النفسيّة، لا يصلح التعليلُ للاستدلال المزبور أيضاً، لأنّ هذه المخالفة توجب الاطمئنان بوجود خللٍ في الخبر الموافق لهم، إمّا في صدوره، وإمّا في جهته. ولا مانع من التعدّي إلى مثل المخالفة من كلّ مزيّةٍ توجب الاطمئنان بوجود خللٍ في الخبر الفاقد لتلك المزيّة، لا إلى كلّ مرجِّح ولو لم يوجب إلّا الأقربية إلى الواقع من الخبر المعارض له، فتكون مخالفة العامة حينئذٍ كشهرة الرواية بين الرُّواة من مميِّزات الحجة عن اللّاحجة، لا من مرجِّحات إحدىٰ الحجتين علىٰ الأُخرىٰ التي هي محل البحث.

ثالثها: أنّه بناءً علىٰ كون التعليل «بأنّ الرُّشد في خلافهم» ناظراً إلى صدور الخبر الموافق للعامة تقيّةً، فمع الوثوق بصدور الخبرين معاً يحصل الاطمئنان لا محالة بصدور الخبر الموافق تقيّةً، وبهذا الوثوق يخرج عن موضوع دليل الحجية، فتكون مخالفة العامّة ـ علىٰ هذا الفرض ـ من مميِّزات الحجة عن اللّاحجة، فلا يصح الاستدلال بالتعليل المزبور علىٰ التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة إلى غيرها ممّا

لحُسنها [١]. ولو سلِّم [٢] أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف، فلاشبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق [٣] المعارَض بالمخالف لايخلو من الخلل صدوراً أو جهةً، ولا بأس [٤] بالتعدّي منه [٥] إلى مثله [٦]

---

يوجب الأقربية إلى الواقع، لأنّ الكلام في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين مترتب علىٰ اجتماع شرائط الحجّية من الصدور والدلالة والجهة في كلٍّ منهما، وانحصار المانع عن حجيّتهما الفعلية في التعارض. وأمّا إذا كانت موافقة العامة موجبةً لخللٍ في الصدور أو الجهة، صارت مخالفتهم مميِّزةً للحجّة عن غيرها.

١) أي: لحُسن المخالفة بمعناها الاسمي، وهذا إشارة إلى الاحتمال الأوّل.

٢) يعني: ولو سُلِّم أنّ «الرُّشد في خلافهم» يكون لغلبة الحقّ، ووجه التسليم هو ظهور الأمر «بأخذ ما وافق الكتاب وما خالف العامة» في الطريقية لا النفسيّة. وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني.

٣) يعني: الموافق للعامّة، و«المعارَض» صفة «الموافق».

٤) غرضه: أنّ التعدّي إلى غير المرجِّحات المنصوصة ـ بناءً علىٰ كون مخالفة العامّة لأجل غلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف ـ وإن كان صحيحاً، لكنه لا يفيدنا، لأنّ مقتضاه التعدّي إلى مزيّةٍ توجب أرجحيّة الصدور، لا الأقربية إلى الواقع كما هو المقصود، وقد اتّضح هذا بقولنا: «فلا مانع من التعدّي إلى مثل المخالفة من كلّ مزية ... إلخ».

٥) هذا الضمير وضمير «مثله» راجعان إلى «المخالفة» المؤوّلة إلى الخلاف.

٦) كموافقة أحد الخبرين للاحتياط دون الآخر، كما إذا دلّ أحدهما علىٰ اعتبار تثليث التسبيحات الأربع في الأخيرتين من الرباعية، والآخر علىٰ كفاية الواحدة، فيقدّم الأوّل ـ بعد تكافئهما من جميع الجهات ـ لمجرد موافقته للاحتياط.

كما مرّ آنفاً[١].

ومنه[٢] انقدح حالُ ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيّة فيه[٣]، ضرورة[٤] كمال الوثوق بصدوره كذلك[٥]، مع الوثوق بصدورهما[٦]

---

١) فـي ردِّ الاستدلال بالتعليل بـ «أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه» حيث قال في (ص ٢١):«و لا بأس بالتعـدي منه إلى مثلـه ممّا يوجب الوثوق والاطمئـنان بالصدور».

٢) أي: وممّا ذكرناه في الاحتمال الثاني، وهو غلبة الحقّ في طرف المخالف ... إلخ، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث الّذي أوضحناه بقولنا:« ثالثها: أنّه بناءً علىٰ كون التعليل ... الخ».

٣) أي: في الخبر الموافق.

٤) تعليل لقوله:« انقدح» وغرضه ﷺ أنّ الاحتمال الثالث ـ وهو كون التعليل لأجل انفتاح باب التقية ـ متّحد مع الاحتمال الثاني في اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور، وعدم شمول دليل اعتبار الخبر الواحد له، وكون مخالفة العامّة ـ بناءً علىٰ هذا الاحتمال ـ من مميِّزات الحجّة عن اللّاحجّة، كمخالفتهم بناءً علىٰ الاحتمال الثاني، وهو كون مخالفتهم لغلبـة الحقّ فـي الخبر المخالف لهم المطابق للواقـع غالباً، لا من مرجِّحات إحدىٰ الحجّتين علىٰ الأُخرىٰ ـ كما هو المقصود وظاهر الرواية من حجّية كلّ من الخبرين لولا المعارضة ـ حتىٰ يستدلّ بها علىٰ التعدّي عنها إلى غيرها ممّا يوجب الأقربيّة إلى الواقع.

٥) أي: تقيةً، وضمير «بصدوره» راجع إلى «الخبر الموافق».

٦) أي: بصدور الخبر المخالف والموافق. وهذا توطئة لبيان كون مخالفة العامّة ـ لأجـل التقية ـ مميِّزةً للحجّة عـن اللّاحجة، لا مرجِّحة لإحـدىٰ الحجّتين علىٰ

لولا القطع به [١] في الصدر الأوّل، لقلة [٢] الوسائط و معرفتها (*).

---

الأُخرىٰ.

توضيحه: أنّ صدور الروايتين لمّا كان في الصدر الأوّل موثوقاً به ـ بل مقطوعاً به ـ لقلّة الوسائط، و معرفتها، أوجب ذلك الوثوقَ بخلل في جهة صدور الموافق، وأنّه صدر تقيةً، فلا يشمله دليل الاعتبار، فتكون مخالفة العامة حينئذٍ خارجةً عن مرجّحات الخبرين، و داخلةً في مميّزات الحجة عن اللّاحجة، كما بيّنة في الفصل السابق بالنسبة إليه و إلى موافقة الكتاب.

١) أي: بصدورهما، و قوله: «لولا القطع» قيدٌ لقوله: «الوثوق».

٢) متعلق بـ «القطع» و تعليل له، و ضمير «معرفتها» راجع إلى الوسائط.

فتلخص: أنّ شيئاً من الاحتمالات الثلاثة في تعليل الإمام عليه السلام بـ: «أنّ الرشد في خلافهم» لا يُجدي في استدلال الشيخ و غيره ممّن يذهب إلى التعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، لما في الاحتمال الأوّل: من أجنبيّة حُسن المخالفة في نفسها عن التعدي إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع.

و في الاحتمال الثاني: من أنّ مقتضىٰ كون الرشد غالباً في مخالفتهم و الغيّ في موافقتهم هو الوثوق بوجود خللٍ إمّا في صدور الخبر الموافق، و إمّا في جهته، و لا مانع من التعدّي إلى كل ما يوجب ذلك، لا إلى مزيّةٍ توجب أقربية ذيها إلى الواقع.

و في الاحتمال الثالث: من أنّ الوثوق بصدور الخبرين يقتضي الاطمئنان بصدور الموافق تقيةً لا لبيان الحكم الواقعي، و التعدّي لا بدّ أن يكون إلى كل مزيةٍ توجب الوثوق بصدور الموافق تقيةً، لا إلى كلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع من الخبر المقابل له، هذا.

---

(*) قد يمنع التمسك بالتعليل المزبور للتعدي إلى المرجّحات غير المنصوصة بما

أفاده المحقق النائيني قدس سره من «عدم انطباق ضابط منصوص العلة علىٰ قوله عليه السلام: فإنّ الرشد في خلافهم، و لا يصلح أن يكون كبرىٰ كلية، لأنّ ضابط منصوص العلة هو أن تكون العلة علىٰ وجهٍ يصح إلقاؤها علىٰ المكلفين ابتداءً بلا ضمِّ المورد إليها، كما في قوله: الخمر حرام لأنّه مسكر، فإنّه يصح أن يقال: كلّ مسكر حرام بلا ذكر الخمر. و كما في قوله عليه السلام: فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه، فإنّه يصح أن يقال: خذ بكل ما لا ريب فيه.

و هذا بخلاف قوله عليه السلام: فإنّ الرشد في خلافهم، فإنّه لا يصح أن يقال: خذ بكل ما خالف العامة، لما عرفت من أنّ كثيراً من الأحكام الحقّة توافق العامة، فلا يمكن أن يرد قوله عليه السلام: فإنّ الرشد في خلافهم دستوراً كلّياً للمكلّفين، بحيث يكون بمنزلة كبرىٰ كلية، بل لا بدّ و أن يكون التعليل بذلك لبيان حكمة التشريع، و ليس من العلة المنصوصة، فلا يجوز التعدي منها إلى كل مزيةٍ مقرِّبةٍ لأحد المضمونين إلى الواقع»[1].

**لكن** يمكن أن يقال: إنّ ما عبّر به في المقبولة ـ بعد السؤال عن كون أحد الخبرين موافقاً للعامة و الآخر مخالفاً لهم، هو قوله عليه السلام: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» و هذه الجملة تنحل إلى صغرىٰ و كبرىٰ، فالصغرىٰ كون الرشاد في مخالفة العامة، و الكبرىٰ لزوم متابعة الرشاد و الحقّ. و أمّا جملة «فإنّ الرشد في خلافهم» فهي مذكورة في ديباجة الكافي.

و كيف كان، فإنّ منصوص العلة و إن كان يعتبر فيه كلّيته حتىٰ يحسن التعليل به، لكن المدّعىٰ انطباقه علىٰ المقام، لما عرفت من دلالة «فيه الرشاد» علىٰ كلّية الكبرىٰ و كونها ارتكازياً، و لا يعتبر في إفادة التعليل إلّا ظهور العبارة عرفاً فيه، و لا يلزم تصدير الكلام بلام التعليل و نحوه من الأداة. و لعل تعبير الكليني قدس سره

---

[1] «فوائد الأُصول، ج٤، ص ٧٧٧ - ٧٧٨

هذا، مع[1] ما في عدم بيان الإمام عليه السلام

---

١) لا يخفىٰ أنّ المصنف قدس سره بعد الفراغ عن أجوبة الوجوه الثلاثة المذكورة ـ التي استدلّ بها علىٰ التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ـ أورد إشكالات ثلاثة عامّة علىٰ التعدّي، وجعل كلّ واحد منها في الحاشية «١» قرينةً علىٰ الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة.

أوّلها: ظهور عدم تعرُّض الإمام عليه السلام لضابط كلّي للتعدّي ـ كأن يقول: «خذ بكل مزيّةٍ توجب الأقربيّة إلى الواقع» مع تكرُّر السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، وعدم تعرُّضه عليه السلام إلّا للمزايا الخاصّة، مع وضوح كثرة الابتلاء بالأخبار

---

استظهاره من المقبولة، لا لظفره علىٰ رواية بهذا اللفظ.

وأمّا ما أفاده المحقق النائيني قدس سره في منع كلية الكبرىٰ من الاشتراك في كثير من الأحكام، فهو غير قادح في كلّيتها، لأنّ مفروض الكلام جعل مخالفة العامة مرجّحةً لا مميِّزةً للحجة عن غيرها، ولا ريب في أنّ الرشد في خلافهم في خصوص باب التعارض، وإلّا فلا يفرض الموافق والمخالف لهم.

وعليه، فغرض الشيخ قدس سره هو أنّه في صورة موافقة أحد الخبرين للعامة يكون الخبر المخالف لهم أقرب إلى الواقع، لا أن المخالف لهم يكون قطعي الصدور، فمعنىٰ كون الرشد في خلافهم أنّ الرشد الّذي يكون في الخبر المخالف مفقود في الخبر الموافق، لاحتمال صدوره تقيةً، وهذا الاحتمال مفقود في الخبر المخالف، فيكون أقرب منه إلى الواقع.

وعلىٰ هذا تستقيم دعوىٰ كلّية العلّة، وجواز التعدي. والإشكالُ المتجه علىٰ كلام الشيخ هو ما أفاده الماتن.

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٧٣

**للكلّية كي[١] لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما[٢]**

---

المتعارضة ـ في انحصار الترجيح بالمرجّحات المنصوصة، وعدم جواز التعدّي إلى غيرها من المزايا. ولو كان المناط الترجيحَ بكلِّ مزيّةٍ كان المناسب بيان هذه الكبرىٰ الكلّيّة من أوّل الأمر، حتىٰ لا يحتاج السائل إلى تكرير السؤال، مع أنّه عليه السلام قدّم أحدَ الخبرين بصفات الرّاوي، وبعد تكافئهما قدّمه بالشهرة، وبعد قول السائل: «إنّهما مشهوران» قدّم ما وافق الكتاب وخالف العامّة، وبعد استوائهما فيهما قدّم ما يخالف ميل حكّامهم إليه، وبعد استواء الخبرين في هذه الحيثية حكم عليه السلام بالتوقّف. ومن المعلوم أنّ هذا الترتيب بين المزايا ثم الأمر بالتوقّف ظاهر جدّاً في دخل مرجّحات خاصّة في ترجيح أحد الخبرين علىٰ الآخر.

هذا بيان الإشكال الأوّل، وسيأتي الإشكالان الآخران.

١) تعليل للمنفي، إذ لو بيّن عليه السلام ضابطاً كلّيّاً في الجواب لكان السائل غنيّاً عن إعادة السؤال مراراً عن وجود المرجّحات وتساويها في الخبرين، ولم يبيّنه، مع كونه عليه السلام في مقام البيان، فالإطلاق المقامي يدلّ علىٰ انحصار الترجيح بالمرجّحات المنصوصة.

٢) معطوف علىٰ «ما» في قوله: «مع ما في» وإشارة إلى الإشكال الثاني، وتوضيحه: أنّ الأمر بالتوقُّف وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام ـ مع تساوي الخبرين في المرجّحات المذكورة في المقبولة، وعدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجّحات من كل مزيةٍ توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع ـ يدلّ علىٰ انحصار المرجّح بالمزايا المنصوصة، إذ لو كان هناك مرجّح آخر، لم يأمر عليه السلام بالتوقف وتأخير الواقعة.

وعليه، فلا وجه للتعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

وزاد في الحاشية عِدلاً للأمر بالتوقف، وهو الإرجاع إلى التخيير بعد مساواة

في أمره عليه السلام[١] بالإرجاء ـ بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة ـ من[٢] الظهور في أنّ المدار في الترجيح علىٰ المزايا المخصوصة، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّه[٣] بناءً علىٰ التعدي

---

الخبرين في المرجّحات المنصوصة، كما ورد في مرفوعة زرارة «إذن فتخيّر أحدهما».

والمقصود أنّ الأمر بالتوقف أو التخيير بعد تكافؤ المرجّحات ـ دون تفويض الترجيح بكل مزيةٍ إلى المكلّف ـ كاشف عن عدم اعتبار ما عدا المزايا المنصوصة.

١) في مقبولة ابن حنظلة المتقدمة سابقاً، التي فرض فيها التساوي في المزايا.

٢) بيان للموصول في «مع ما» وفي «و ما» وهذا الظهور إطلاقي ناشٍ من عدم بيان مرجّحٍ آخر غير المرجّحات المنصوصة في المقبولة، مع كونه عليه السلام في مقام البيان، واقتضاء المقام له من دون مانع، والسكوت في مقام البيان بيان.

وعليه، فلا وجه لما نُسب إلى المشهور واختاره الشيخ الأعظم عليه السلام من التعدي عن المزايا المنصوصة إلى غيرها.

٣) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الإشكال الثالث، ومحصّله: أنّ التعدي عن المرجّحات المنصوصة يقتضي الترجيح بكل مزيّةٍ وإن لم توجب الظنّ بالصدور أو الواقع، وعدم الاقتصار علىٰ ما يوجب أحدهما كما عن الشيخ قدس سره، حيث إنّه لم يلتزم بهذا التعميم، واقتصر علىٰ ما يورث أحدَهما.

توضيح ذلك: أنّ المرجّحات المنصوصة علىٰ أقسام أربعة:

الأوّل: ما يوجب الظن بالصدور كالأصدقية.

الثاني: ما يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع كموافقة الكتاب، وهو المسمّىٰ بالمرجّح المضموني.

الثالث: ما يوجب قرب ذيها إلى صدوره لبيان الحكم الواقعي كمخالفة العامة،

**حيث[١] كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذي المزية[٢]، ولا أقربيّته[٣]، كبعض[٤] صفات الراوي مثل[٥] الأورعيّة أو الأفقهيّة، إذا كان موجِبُهما[٦]**

---

بنـاءً علىٰ كون الترجيح بها لأجل صدور الموافق لهـم تقيةً، وهو المسمّىٰ بالمرجِّح الجهتي.

الرابع: ما يكون الترجيح به تعبداً محضاً من دون أن يوجب ظنّاً بالصدور أو المضمون أو الجهة.

ولا يخفىٰ أنّ إلغاء خصوصيات هذه المرجِّحات ـ للتعدّي إلى غيرها ـ يقتضي التعدي عن كلّ مرجِّحٍ منصوص إلى مماثله، فيتعدّىٰ مـن الأصدقية إلى مثلها ممّا يوجب الظن بالصدور، ومن موافقة الكتاب إلى مثلها ممّا يوجب الظن بالأقربية إلى الواقع، ومن الأورعية إلى مثلها ممّا لا يوجب الظن بالصدور ولا بالواقع. مع أنّ القائلين بالتعدي لا يلتزمون بهذا التعميم، بل يقتصرون فيه علىٰ ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية، ولا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء إلغاء خصوصية كلّ مرجِّحٍ منصوص تعميمَ التعدي.

١) هـذا تمهيد لبيان تعميم التعدي، ولو إلى مزيةٍ لا توجب شيئاً مـن الظن بالصدور والأقربية.

٢) أي: الظن بصدور ذي المزية.

٣) أي: أقربية ذي المزية، والمراد بها أقربيّة مضمونه إلى الواقع.

٤) مثال للمنفي، وهو «ما لا يوجب الظن».

٥) التعبير بالمثل لدرج الأعدلية في المرجِّحات التي لا توجب الظن بذي المزية ولا أقربيته.

٦) بصيغة اسم الفاعل، والمراد بموجِب الأورعية هو الوقوف عنـد الشبهات

## ممّا[1] لا يوجب الظنّ[2] أو الأقربيّة (*)

---

وعدم الاقتحام فيها، وبذل الجهد وتحمُّل المشقّة في العبادات.

والمراد بموجِب الأفقهية كثرة التتبع في المسائل الفقهية، أو المهارة في القواعد الأُصولية.

وشيءٌ من الأورعية والأفقهية ـ بهذا التقريب ـ لا يوجب الظنّ بالصدور ولا الأقربية إلى الواقع، فالترجيح بهما يكون تعبّداً محضاً.

وبالجملة: فهذان المرجِّحان ـ بناءً علىٰ التقريب المذكور ـ لا يوجبان الظنّ بالصدور والأقربية، فلابدّ من التعدي عنهما إلى ما يماثلهما من المزايا التي لا توجب الظن بشيءٍ منهما.

١) خبرُ «إذا كان».

٢) أي: الظن بالصدور، و«الأقربية» معطوف علىٰ «الصدور» المحذوف.

---

(*) كيف يمكن منع مرجِّحيتهما من حيث الظن والكشف؟ مع أنّ إيجابهما للظن دائمي أو غالبي، ضرورة أنّ الأورعية توجب شدّة الاهتمام في تشخيص الواقع ونقله، بمثابة يكون الاطمئنان الحاصل منه أشدّ بمراتب من الاطمئنان الحاصل من اهتمام الورع.

وكذا الأفقهية الموجبة لأكثرية الممارسة في مبادئ الاستنباط ـ من الروايات والقواعد والأقوال، والتدبر التام فيها ـ من ممارسة غير الأفقه، بحيث يحصل من تلك الأكثرية شدة الاطمئنان بصحة الاستنباط، ولا تحصل من غيرها.

وحصول هذا الاطمئنان من الأورعية والأفقهية ممّا لا سبيل إلى إنكاره، فكيف يصح ـ مع ترتب هذا الاطمئنان أو الظن عليهما ـ حمل الترجيح بهما علىٰ التعبد؟ والإغماض عن كونهما موجبين للاطمئنان أو الظن.

كالتورُّع [١] من الشبهات، والجهد في العبادات [٢] وكثرة التتبع في المسائل الفقهية، أو المهارة في القواعد الأُصولية [٣]، فلا وجه [٤] للاقتصار علىٰ التعدّي إلى خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربيةَ [٥]، بل إلى كلّ مزيّةٍ ولو لم تكن بموجبةٍ لأحدهما [٦] كما لا يخفىٰ (*).

---

١) هذا و«كثرة التتبع» بيانٌ لقوله: «موجبهما».

٢) هذا بالنسبة إلى الأورعية.

٣) هذا بالنسبة إلى الأفقهية.

٤) جواب «حيث كان» وجملة الشرط والجزاء خبر «انه».

٥) يعني: كما ذهب إليه القائل بالتعدي واقتصر عليه.

٦) أي: لأحد الظن أو الأقربية، يعني: لا بدّ من التعدي إلى كل مزيةٍ وإن لم تكن موجبةً لأحدهما.

---

(*) يمكن أن يدفع هذا الإشكال بأنّ التعدي إن كان مستنداً إلى إلقاء خصوصية المزايا المنصوصة وحملها علىٰ المثال، كان الإشكال في محله، لأنّ مقتضىٰ ذلك هو التعدي إلى كل مزيّةٍ وإن لم توجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، لكون بعض تلك المرجِّحات كذلك، والتعدِّي عنه إلى مثله يقتضي الذهابَ إلى الترجيح بما لا يوجب الظن بالصدور أو الأقربية.

وإن كان مستنداً إلى التعليلات، فلا يرد عليه هذا الإشكال، بداهة أنّها تقتضي الترجيح بكل مزية فيها حيثية الكشف والطريقية، دون غيرها ممّا لا يكون كذلك.

وعليه، فالمتّجه التعدّي إلى خصوص المزايا الموجبة للظن بالصدور أو الأقربية، لا إلى كلّ مزيّة وإن لم توجب ذلك.

## و توهم[1] «أنّ ما يوجب الظنّ بصدق أحد الخبرين لا يكون

---

١) هـذا إشارة إلى توهمٍ يورد على التعدي إلى ما يوجب الظـن بالصدور، ومحصله: أنّه ـ بناءً علىٰ التعدي عن المرجِّحات المنصوصة ـ يتعدّىٰ إلى ما يوجب الظن الشأني بالصدور دون الفعلي، قال شيخنا الأعظم ﷺ:« و أنت خبير بأنّ جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنىٰ الّذي ذكرناه، وهو أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين، فليس في المرجِّحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين. ولو فرض أنّ شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر، كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجية، ومخرجاً للمسألة عن التعارض، فيعدّ ذلك الشيء موهناً لا مرجِّحاً »[1].

ومحصل مرامه ﷺ: أنّه ـ بناءً علىٰ التعدّي ـ يتعدّىٰ إلى ما يوجب الظن الشأني بالصدور دون الفعلي، إذ لو كانت المزية موجبـةً للظن الفعلي به، كان ذلك موجباً للظن الفعلي بكذب المعارض الفاقد لتلك المزية، ومن المعلوم أنّ هذا الظن الفعلي بالكذب يوجب خروجه عن الحجية، ولازم ذلك خروج الظن بالصدق عن كونه مرجِّحاً لإحدى الحجتين علىٰ الأُخرىٰ، واندراجه فيما يُميِّز الحجة عـن اللّاحجة، وهذا أجنبي عن مورد البحث.

ولا يلزم هذا الإشكال لو كان المناط في التعدي إلى الظن بالصدور هو الظن الشأني، بمعنىٰ: أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين، كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وحينئذٍ لا يخرج الظن بالصدور من باب الترجيح، ولا يندرج في ما يتميّز به الحجة عن اللّاحجة.

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص ١١٦ - ١١٧

**بمرجِّح[١]، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية، للظن[٢] بكذبه حينئذٍ[٣]» فاسد[٤]،**

---

وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم بوجهين سيأتي بيانهما إن شاء الله تعالىٰ.

١) لأنّ الترجيح عبارة عن تقديم أحد المقتضيين علىٰ الآخر، فوجود مقتضي الحجية في كلا الخبرين ضروري، والمرجِّح يوجب فعليّةَ الحجية في واجده، والمفروض أنّ الظن بصدق ذي المرجِّح ينفي مقتضي الحجية في الآخر، وهو أجنبي عن تعارض الخبرين اللّذين فيهما مقتضي الحجية.

٢) تعليل لسقوط الآخر عن الحجية، وهذا السقوط هو دعوىٰ المتوهم، لأنّ الظن الفعلي بالكذب ـ كما مرّ آنفاً ـ نافٍ لمقتضي حجيته.

٣) أي: حين الظن بكذب الخبر المعارض الفاقد للمزية.

٤) خبر «و توهم» ودفع له، ومرجع هذا الدفع إلى وجهين، أحدهما يرجع إلى منع الكبرىٰ، وهو كون الظن بالكذب قادحاً في الحجية. والآخر إلى منع الصغرىٰ، وهو كون الظن بصدور ذي المزية ملازماً للظن بكذب فاقد المزيّة.

أمّا الأوّل، فتوضيحه منوط بالإشارة إلى أنّ الظن ـ المنوط به حجية خبر الواحد ـ هو النوعي أو الشخصي، إذ محتملاته ثلاثة، لأنّ حجية الخبر إمّا أن تكون من باب حصول الظن الشخصي منه، وإمّا من باب الظن النوعي منه، وعلىٰ الثاني فإمّا أن يكون الظن النوعي مقيّداً بعدم قيام ظنٍّ علىٰ خلافه من شهرةٍ أو خبرٍ آخر، وإمّا أن لا يكون مقيّداً بعدم الظن علىٰ الخلاف، فالحجة هو الخبر المفيد للظن نوعاً، سواء أكان علىٰ خلافه ظن أم لم يكن.

وهذا الأخير هو المنسوب إلى شيخنا الأعظم قدس سره، ومن المعلوم أنّه يختلف حكم الظن بصدور واجد المزيّة ـ من حيث كونه موجباً للترجيح أو لسقوط الخبر الفاقد للمزيّة عن الحجية ـ باختلاف هذه المباني.

**فإنّ الظن [١] بالكذب لا يضرُّ بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنّما يضرُّ فيما أخذ في اعتباره عدمُ الظن بخلافه [٢]،**

**ولم يُؤخذ[٣] في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهةً ذلك[٤].**

---

وعليه، نقول: أنّ الظن بكذب الخبر لا يقدح في حجيته إذا كان اعتباره من باب الظن النوعي كما عليه الشيخ، وإنّما يقدح في حجيته إذا كان اعتباره من باب الظن الشخصي أو النوعي مقيّداً بعدم الظن الشخصي علىٰ خلافه، والمفروض أنّ اعتبار الأخبار يكون من باب الظن النوعي غير المشروط بعدم الظن علىٰ خلافه.

وعلىٰ هذا، فالظن بكذب الخبر الفاقد للمزية لا يوجب سقوطَه عن الحجية. فمبنى التوهم حجية الأخبار علىٰ أحد الاحتمالين، وهما: حجيتها من باب الظن الشخصي، وحجيتها من باب الظن النوعي المقيّد بعدم قيام الظن علىٰ خلافه.

ومبنىٰ دفع التوهم هو حجية الأخبار من باب الظن النوعي المطلق، فبطلان التوهم إنّما هو لمنافاته لمبنىٰ الشيخ في حجية الأخبار.

هذا توضيح الوجه الأول، وأمّا الوجه الثاني فسيأتي.

١) يعني: فإنّ الظن الشخصي بكذب الخبر الفاقد للمزيّة لا يضرّ بحجيّته، لعدم كون المدار في حجية الخبر ـ بنظر الشيخ ـ علىٰ الظن الشخصي، ولا علىٰ الظن النوعي المقيّد بعدم ظنٍّ علىٰ خلافه، بل المدار علىٰ الظن النوعي المطلق. وهذا إشارة إلى منع الكبرىٰ، وقد أوضحناه بقولنا: «أمّا الأوّل، فتوضيحه منوط بالإشارة ... الخ».

٢) هذا الضمير وضمير «اعتباره» راجعان إلى «الظن نوعاً».

٣) يعني: والحال أنّه لم يؤخذ في اعتبار الأخبار عدم الظن بالخلاف.

٤) نائبٌ عن فاعل «يؤخذ» والمشار إليه عدم الظن بالخلاف.

هذا، مضافاً [١] إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما [٢] صدوراً، وإلّا [٣]

---

١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني وهو منع الصغرىٰ، أعني بها: ملازمة الظن بصدور ذي المزية للظن بكذب فاقدها.

وتقريبه: أنّ هـذه الملازمة تختص بما إذا علم إجمالاً بكذب أحـد الخبرين، ضرورة أنّ الظن بصدق أحدهما ـ مع هـذا العلم الإجمالي ـ يوجب لا محالة وهنَ احتمال صدور الآخر، كالظن بانطباق النجس المعلوم إجمالاً علىٰ أحـد الإناءين اللّذين عُلم إجمالاً بنجاسة أحـدهما، حيث إنّ هذا الظن يلازم مرجوحيةَ احتمال انطباقه علىٰ الإناء الآخر. وأمّا إذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، وكان كلٌّ منهما في نفسه واجداً لشرائط الحجية ـ كما هو المفروض في تعارض الخبرين ـ فالملازمة التي هي أساس الصغرىٰ ممنوعة، لإمكان صدورهما مع حمل أحدهما علىٰ التقية، أو حمل كلٍّ منهما علىٰ خلاف ظاهره.

وعليه، فلا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

ولا يخفىٰ أنّ المناسب تقديم هذا الجواب علىٰ الوجه الأوّل، بأن يقال: «بالمنع أوّلاً مـن حصول الظن بالكذب مطلقاً إذا ظنّ بصدق ذي المزيّة، لإمكان صدورهما معاً، وعدم إرادة ظهورهما. وثانياً: عدم مانعية الظن بالكذب عن حجية الخبر الفاقد للمزيّة، بناءً علىٰ حجية الأخبار من باب الظن النوعي».

٢) أي: أحد الخبرين.

٣) يعني: وإذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، وكان كلٌّ منهما مشمولاً لدليل الاعتبار ـ كما هو المفروض في تعارض الخبرين ـ فالملازمة ممنوعة كما تقدم آنفاً.

فالمتحصل: أنّه في الخبرين المتعارضين ـ المشمول كلٌّ منهما لدليل الحجية، مع

فلا يوجب [فلا يوجبه] [١] الظنُّ بصدور أحدهما، لإمكان [٢] صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما [٣] أو فيهما [٤]، أو إرادته [٥] تقيةً، كما لا يخفىٰ (*).

نعم [٦] لو كان وجه التعدي اندراجَ ذي المزية في أقوىٰ الدليلين، لوجب

---

فرض عدم العلم الإجمالي بكذب أحدهما ـ لا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

١) يعني: فلا يوجب الظّنُّ بصدور أحدهما الظّن بكذب الآخر.

وعليه، فمفعول «يوجب» محذوف قد علم من العبارة، كما في أكثر النسخ، وهو الضمير، كما في الطبعة الأخيرة.

٢) تعليل لقوله: «فلا يوجب» وضميرا «أحدهما، صدورهما» راجعان إلى الخبرين.

٣) أي: في أحد الخبرين، كما إذا ورد في خبرٍ «أكرم الأُمراء» وفي آخر «لا تكرم الأُمراء» وكان المراد من الثاني خلاف ظاهره، بأن أُريد أُمراء السُّوء.

٤) أي: في الخبرين معاً، كما في مثل «ثمن العذرة سحت» و«لا بأس ببيع العذرة» بناءً علىٰ عدم إرادة الظهور الإطلاقي في كلٍّ من الخبرين.

والحاصل: أنّ عدم إرادة الظهور في أحدهما أو كليهما لا ينافي صدورهما.

٥) معطوف علىٰ «عدم» يعني: أو مع إرادة الظهور تقيّةً، إذ في موارد التقية يكون الظاهر مراداً، لكن لا بالإرادة الجدّية، لعدم كون الداعي بيان الواقع.

٦) هذا استدراك علىٰ قوله: «ثم إنّه بناءً علىٰ التعدي ... إلخ» ومحصّله: أنّ

---

(*) لا يخفىٰ أنّ منع حصول الظن بالصدور مساوق لإنكار المرجّحات السندية الموجبة للظن بالصدور، فالأولىٰ في الجواب هو الوجه الأوّل، أعني به عدم قادحية الظن بالكذب في الحجية، بناءً علىٰ اعتبار الأخبار من باب الظن النوعي غير المشروط بعدم قيام ظنٍّ علىٰ خلافه، وإن كان في نفس هذا المبنىٰ كلام لا يسعه المقام.

**الاقتصار علىٰ ما يوجب القوّة في دليليته وفي جهة [١] إثباته وطريقيته [٢]، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك [٣]، وإن كان [٤] موجباً لقوّة مضمون ذيه [٥]**

---

وجوب التعدي إلى كلِّ مرجِّحٍ ـ وإن لم يوجب شيئاً من الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع ـ مبنيٌّ علىٰ كون الوجه في التعدّي هو الروايات المشتملة علىٰ المرجِّحات.

وأمّا إذا كان الوجه فيه الإجماع المدّعىٰ علىٰ لزوم تقديم أقوىٰ الدليلين علىٰ الآخر، بدعوىٰ مصداقية ذي المزية للقاعدة المعروفة ـ وهي أقوىٰ الدليلين ـ وصغرويته لتلك الكبرىٰ، فاللازم حينئذٍ الاقتصار علىٰ خصوص المزايا الموجبة لقوّة أحد الدليلين من حيث الدليليّة والطريقية، وعدم التعدّي إلى المزايا التي لا توجب ذلك، وإن أوجبت قوّةَ ذي المزية مضموناً، وذلك لأنّ الظاهر أو المتيقن من قاعدة «أقوى الدليلين» هو الأقوائية من حيث الدليليّة، ومن المعلوم أنّ ما يوجب قوّة المضمون وقُربه إلى الواقع لا يستلزم قوّته من حيث الدليليّة، إذ القوّة من جهة الدليليّة ترجع إلى قرب الخبر من الصدور. وأمّا قرب مضمونه إلى الواقع بسبب موافقة شهرةٍ فتوائية أو أولويّةٍ ظنية أو غيرهما له، فلا يوجب قوّةَ الخبر من حيث الصدور، بل غايته الوثوق بصدور مضمونه، وأمّا صدور نفس هذا الخبر فلا يحصل الظن به أصلاً، كما لا يخفىٰ.

١) معطوف على «دليليته» ومفسِّر له، وضمير «إثباته» راجع إلى الدليل، فهو من إضافة المصدر إلى فاعله.

٢) معطوف علىٰ «إثباته» ومفسِّر أيضاً لـ «دليليته».

٣) أي: ما لا يوجب القوةَ في الدليليّة والإثبات.

٤) أي: وإن كان ما لا يوجب القوة في الدليليّة موجباً ... الخ.

٥) الضمير راجع إلى الموصول في «ما يوجب القوة» أي: ذي الموجِب لقوة الدليلية.

**ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما [١]، فإنّ [٢] المنساق من قاعدة «أقوىٰ الدليلين» أو المتيقّن منها إنّما هو الأقوىٰ دلالةً [٣] كما لا يخفىٰ، فافهم [٤].**

---

١) كالإجماع المنقول، فإنّه كالشهرة والأولوية يوجب قوةَ مطابقة مضمون ذيها للواقع.

٢) تعليل لقوله: «لوجب الاقتصار» وقد مرّ توضيحه آنفاً بقولنا: «و ذلك لأنّ الظاهر أو المتيقن من قاعدة أقوى الدليلين ... إلخ».

٣) المراد بها الظهور، لا الدليليّة الشاملة له وللسند والجهة، لكن المراد من قوله قبل ثلاثة أسطر: «القوّة في دليليّته» هو الصدور، بقرينة قوله: «و في جهة إثباته». والعبارة لا تخلو من مسامحة، كما نبّه عليه المحقق المشكيني قدس سره أيضاً «[١]».

وعلىٰ كل حال: مورد قاعدة «أقوىٰ الدليلين» هو قوّة الظهور، لا قوة الصدور ولا الأعمِّ منهما.

٤) لعلّه إشارة إلى منع ظهوره في إرادة الأقوائية من حيث الدليليّة فقط، وإمكان دعوىٰ ظهوره في الأقوائية من جميع الجهات حتىٰ جهة المضمون.

أو إشارة إلى: أنّه يمكن أن يدّعى أنّ المتيقن من معقد الإجماع هو الترجيح بما يوجب أقوائية الدلالة والظهور، فلا يشمل ما يوجب قوّة السند.

---

«١» كفاية الأُصول، ج٢، ص٤٠١ (الحجرية)، ج٥، ص٢٠٢ (الحديثة)

# فصل[1]

## شمول أخبار العلاج لمورد الجمع العرفي

١) الغرض من عقد هذا الفصل هو البحث عن اختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين، وعدم شموله لموارد الجمع العرفي، وعدم اختصاصه بباب التعارض، وأنّه عام له ولموارد الجمع العرفي.

وبيانه: أنّه قد تقدم في الفصول السابقة أنّ لتعارض الخبرين أحكاماً:

منها: أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي سقوطهما في المدلول المطابقي ـ بناءً علىٰ الطريقية ـ ونفي الثالث بأحدهما، ووجوب الأخذ بأحدهما بناءً علىٰ السببية.

ومنها: أنّ الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية هو التخيير مطلقاً كما ذهب إليه المصنف، أو بعد فقد المرجّحات كما اختاره الأكثر.

ولا ريب في اختصاص الأصل الأوّلي ـ وهو التساقط ـ بموارد التعارض المستقر الّذي لا يكون جمع دلالي عرفي بين الخبرين. وأمّا الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية، فهل هو كالأصل الأوّلي يختص بغير موارد الجمع العرفي، فلا تخيير ولا ترجيح مع إمكان التوفيق العرفي بين الخبرين؟ أم يعمّ موارد الجمع العرفي، فيجري الترجيح والتخيير بين الخبرين ولو مع إمكان الجمع الدلالي بينهما، كما إذا ورد الأمر بغسل

قد عرفت سابقاً [١] أنّه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمُّها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من [٢] سقوط أحدهما رأساً، وسقوط [٣] كلٍّ منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح [٤] يختص أيضاً [٥]

---

الجمعة الظاهر في الوجوب، وورد الترخيص في تركه، فيه قولان:

المنسوب إلى المشهور ومختار شيخنا الأعظم هو الأوّل، والمنسوب إلى جمعٍ من الأصحاب كالشيخ في بعض كلماته والمحقق القمي والمحدث البحراني وغيرهم هو الثاني. وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك، ونقل بعض عباراتهم إن شاء الله تعالىٰ.

١) يعني: في أوّل بحث التعارض بقوله: «وعليه، فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان ... إلخ» «١».

٢) بيانٌ لـ «ما» الموصول، وهذا إشارة إلى ما ذكره في أوّل الفصل الثاني من قوله: «التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين... إلخ» وحاصله: سقوط أحدهما لا بعينه بالتعارض.

٣) معطوف علىٰ «سقوط» وهذا إشارة إلى ما ذكره في أوائل الفصل الثاني أيضاً بقوله: «إلاّ أنّه حيث كان بلا تعيين ... لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤدّاه، لعدم التعيين في الحجة أصلاً» «٢».

٤) اللّذان يستفادان من الأخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين، والتخيير مطلقاً مختار المصنف، والترجيح بين المتفاضلين مذهب المشهور.

٥) يعني: كاختصاص غير التخيير والترجيح ـ من سقوط أحدهما لا بعينه،

---

«١» منتهى الدراية، ج٩، ص٤٠٦

«٢» المصدر، ص٤٥٥

**بغير مواردها[١] أو يعمُّها[٢] ؟ قولان: أوّلهما المشهور[٣].**

**وقصارىٰ ما يقال في وجهه[٤]: إنّ الظاهر من الأخبار العلاجية ـ سؤالاً**

---

وسقوط كلٍّ منهما في خصوص مضمونه المطابقي، كما هو مقتضىٰ الأصل الأوّلي في المتعارضين ـ بغير موارد الجمع العرفي.

١) أي: موارد الجمع والتوفيق العرفي، والأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى «الجمع» أو إسقاط «مواردها» وتبديله بالضمير فقط، بأن يقال: «بغيرها» ليرجع الضمير إلى «موارد» وإن كان تأنيث الضمير باعتبار رجوعه إلى المصدر أيضاً صحيحاً.

٢) معطوف علىٰ «يختص» وضميره راجع إلى «مواردها».

٣) بل قال الشيخ: «و ما ذكرناه كأنّه ممّا لا خلاف فيه، كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين، ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأُصول وطريقتهم في الفروع»[١].

٤) أي: في وجه القول الأوّل المشهور، وهو خروج موارد التوفيق العرفي عن الأخبار العلاجية. وتوضيح هذا الوجه: أنّ الكلام يقع تارةً في تعارض النص والظاهر، وأُخرىٰ في تعارض الأظهر والظاهر.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في خروجه عن التعارض الّذي هو موضوع الأخبار العلاجية، حيث إنّه لا تحيُّر للعرف في كشف المراد عنهما بحمل الظاهر علىٰ النص. بخلاف باب التعارض، فإنّ العرف يتحيّر في استفادة المراد من المتعارضين، فلا محيص عن الرجوع في حكمهما إلى الأخبار العلاجية.

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص٨٢

وجواباً ـ هو التخيير أو الترجيح في موارد التحيُّر، ممّا لا يكاد [١] يستفاد المراد

---

وأمّا الثاني، ففيه قولان: أحدهما ـ وهو المنسوب إلى المشهور ـ خروجه عن الأخبار العلاجية، ولزوم الأخذ بالأظهر، لما أفاده في المتن من وجوه ثلاثة:

الأوّل: انصراف الأخبار العلاجية عن موارد الجمع العرفي، لأنّ موردها ـ سؤالاً وجواباً ـ هو موارد التحير، لاشتمالهما علىٰ لفظ «المتعارضين» ونحوه ممّا يوجب تحير العرف في فهم المراد. والتخيير والترجيح واردان في هذا المورد، ومن المعلوم أنّ العرف لا يتحيّر في استفادة المراد من موارد الظاهر والأظهر كالعام والخاص والمطلق والمقيد.

فالنتيجة: اختصاص الترجيح والتخيير بغير موارد الجمع العرفي.

وهذا الوجه أفاده شيخنا الأعظم قدس سره في المقام الرابع من مقامات الترجيح بقوله: «و بتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين علىٰ غير جهة التقية، وصيرورتهما كالكلام الواحد، علىٰ ما هو مقتضىٰ دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله عليه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا ... إلى آخر الرواية المتقدمة، وقوله عليه السلام: إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فرُدّوا متشابهها إلى محكمها. ولا يدخل ذلك في موارد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان ـ لو فرض صدورُهما بل اقترانُهما ـ تحيّرَ السائل فيهما، ولم يظهر المراد منهما إلاّ ببيان آخر لأحدهما أو كليهما»[١].

١) بيان لـ «موارد التحير»، ويمكن أن يكون قوله: «مما لا يكاد» للتنبيه علىٰ أنّ التحير علىٰ ضربين، فتارةً يزول بالتأمل في الخبرين بالجمع بينهما، وأُخرىٰ

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص٨١

**هناك [١] عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق [٢]، فإنّه [٣] من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.**

**ويشكل [٤]: بأنّ مساعدة العرف علىٰ الجمع والتوفيق**

---

لا يزول، بل يبقىٰ العرف متحيّراً في وظيفته، وهنا لابدّ من الترجيح أو التخيير.

١) أي: في موارد التحير التي هي مورد الأخبار العلاجية التي يستفاد منها الترجيح والتخيير.

٢) العرفي، يعني: ليس مورد أخبار العلاج ما يستفاد فيه المراد ولو بالتوفيق العرفي، الّذي هو من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

٣) أي: فإنّ التوفيق العرفي.

٤) هذا إشكال علىٰ الوجه المذكور الّذي أشار إليه بقوله: «إن الظاهر من الأخبار ... إلخ». ومحصل الإشكال: أنّ الجمع العرفي وعدم تحيُّر العرف في استفادة المراد، لا يكون قرينةً علىٰ اختصاص السؤالات ـ كقول الراوي: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان فبأيّهما نعمل ؟» ونحو ذلك ـ بغير موارد الجمع العرفي، لأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلّي التعارض ولو بدواً، وإن كان زائلاً مآلاً بالنظر العرفي الدّقي، كموارد التوفيقات العرفية، فإنّ «الظاهر والأظهر» متعارضان بدواً بمثابةٍ يصح السؤال عن حكمهما.

وبعبارة أُخرىٰ: مبنىٰ دعوىٰ المشهور هو اختصاص الأخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي من جهة تحيُّر السائل في وظيفته، ولا تحيُّر عند إمكان التوفيق الدلالي بين الخبرين إذا كان أحدهما أظهر من الآخر.

ولكن هذه الدعوىٰ ممنوعة، لأنّ السؤال عن التخيير أو الترجيح يعمُّ موارد

وارتكازه [١] في أذهانهم علىٰ وجهٍ وثيق [٢]، لا يوجب [٣] اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة [٤] السؤال بملاحظة التحيُّر في الحال [٥]، لأجل [٦] ما يتراءىٰ من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل.

---

الجمع العرفي، كشموله لموارد التعارض المستقر الّذي لا سبيل فيه للجمع بين الخبرين.

وحيث كان السؤال عن حكم كلّي التعارض، فلا فرق بين ما إذا أمكن الجمع وما إذا لم يمكن، لأنّ تمام الموضوع هو التحيُّر في الوظيفة الفعلية، وإن كان هذا التحيُّر بدوياً زائلاً بالتأمل.

لكن لمّا كان السؤال عن كلّي الخبرين المتعارضين ـ سواءٌ أمكن الجمع بينهما أم لا ـ كان السؤال عن موارد الجمع العرفي معقولاً في نفسه، فتعمُّه الأخبار العلاجية، ولا يتم مدّعىٰ المشهور.

١) معطوف علىٰ «مساعدة» وضميره راجع إلى الجمع والتوفيق.

٢) وهو التوفيق الّذي جرت عليه طريقة أبناء المحاورة، كحمل العام علىٰ الخاص.

٣) خبرُ «بأنّ مساعدة العرف» غرضه: أنّ مساعدة العرف علىٰ الجمع لا تكون قرينةً علىٰ اختصاص السؤالات في الأخبار العلاجية بغير موارد الجمع.

٤) تعليل لقوله: «لا يوجب» وبيانٌ لوجه عدم قرينية الجمع العرفي علىٰ اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع. وقد عرفت توضيحه بقولنا: «الأوّل: انّه يمكن أن يكون ... الخ».

٥) يعني: بدواً، كالمطلق والمقيد، والعام والخاص.

٦) تعليل لصحة السؤال، يعني: أنّ التعارض البدوي الموجب للتحيُّر يُصحِّح السؤال.

أو للتحيُّر[1] في الحكم واقعاً(*) وإن لم يتحيّر

---

١) معطوف علىٰ «صحة» وإشارة إلى الوجه الثاني، وتوضيحه: أنّه يمكن أن يكون السؤال ـ عن حكم مطلق التعارض ـ لأجل التحيُّر في الحكم الواقعي، وإن لم يكن تحيُّرٌ في الحكم الظاهري، للعلم به بحسب ميزان الجمع العرفي من حمل الظاهر علىٰ الأظهر ونحوه، بناءً علىٰ ما هو الصحيح من عدم رافعية القرائن المنفصلة إلّا حجية الظهور مع بقاء أصل الظهور في كلا الدليلين، فيكونان متعارضين، إذ لو كانت القرائن المنفصلة كالمتصلة رافعةً للظهور، وموجبةً لانعقاد ظهور الظاهر فيما يلائم الأظهر ـ كما قيل ـ لم يكن هنا إشكال أصلاً، لعدم ظهورين متنافيين حينئذٍ.

لكنه خلاف التحقيق، لعدم كون القرائن المنفصلة كالمتصلة في رفع الظهور، كما ثبت في محله.

وعليه، فالتحيُّر في الحكم الواقعي كافٍ في صحة السؤال عن حكم مطلق المتعارضين، وإن كان بينهما جمع عرفي.

مثلاً: إذا ورد خبران في حكم غسل الجمعة، أحدهما ظاهر في الوجوب، كقوله: «اغتسل في يوم الجمعة» والآخر أظهر في الاستحباب مثل: «ينبغي الغسل في يوم الجمعة» فإنّ قانون الجمع العرفي وإن كان مقتضياً لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، إلّا أنّ هذا الجمع يفيد الحكم الظاهري، وهو الاستحباب، وأمّا

---

(*) لكن هذا التخيير لا يصلح لأن يصير داعياً للسائل إلى السؤال، ضرورة أنّ شيئاً من المتعارضين لا يكشف عن الواقع، حيث إنّ مقتضىٰ الأخبار العلاجية هو التعبد بكونه مراداً واقعاً، لا العلم بكونه حكماً واقعياً، حتىٰ يرتفع به تحير السائل في الحكم الواقعي.

فيه [١] ظاهراً، وهو [٢] كافٍ في صحته قطعاً.

مع [٣] إمكان

---

احتمال وجوب الغُسل واقعاً فلا ينتفي بهذا التوفيق العرفي، فإذا سأل الراوي عن حكم الخبرين المتعارضين ـ مع وجود الجمع الدلالي بينهما ـ كان سؤاله معقولاً، لأنّه أراد أن يتعلم الحكم الواقعي لغسل يوم الجمعة من جواب الإمام عليه السلام.

ومع احتمال أن يكون الدّاعي للسؤال استعلام الحكم الواقعي ـ حتىٰ مع وجود الجمع العرفي ـ لا وجه لجعل الأخبار العلاجية منصرفةً عن موارد الجمع الدلالي، فإنّ التحيُّر في الحكم الواقعي لا يزول بمجرد الجمع العرفي، لاحتمال أن يكون الحكم الواقعي في الخطاب الظاهر لا الأظهر.

١) أي: في الحكم.

٢) يعني: والتحيُّر في الحكم الواقعي كافٍ في صحة السؤال.

٣) هذا إشارة إلى الوجه الثالث، ومحصّله: أنّه يمكن أن يكون عمومُ السؤال لموارد الجمع العرفي لأجل احتمال الراوي منعَ الشارع وردعَه عن الجمع العرفي، وهذا الاحتمال يوجب صحةَ السؤال عن موارد التوفيق العرفي وغيرها ممّا يتحير العرف في الجمع بين الدليلين.

فالنتيجة: أنّه لا وجه للالتزام باختصاص الترجيح والتخيير بباب تعارض الخبرين المستقر، بل يجريان في موارد الجمع العرفي أيضاً، فلو فرِض وجود مزيةٍ في العام ـ مفقودة في الخاص ـ قُدِّم علىٰ الخاص، وهكذا.

ويمكن أن يكون قوله: «مع إمكان» إشارة إلى دفع توهم، وهو: أنّ السؤال وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا حاجة إليه مع ارتفاع التحيُّر عند أبناء المحاورة.

وحاصل دفعه هو احتمال ردع الشارع عنه، وهذا كافٍ في صحة السؤال.

أن يكون [١] لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلُّ العناوين المأخوذة في الأسئلة [٢] ـ لولا كلُّها [٣] ـ

---

١) أي: يكون السؤال لأجل احتمال الردع شرعاً.

٢) كقول الراوي: «تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة» كما في حديث الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، وقوله: «يتنازعون في الحديثين المختلفين» كما في حديث أحمد بن الحسن الميثمي عنه عليه السلام، وقوله: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟» كما في سؤال محمد بن عبد الله عنه عليه السلام أيضاً، وغير ذلك من الروايات المشتملة علىٰ التعارض أو الاختلاف، فلاحظها، وقد تقدّمت جملة منها في أخبار العلاج المذكورة في الفصل الثالث.

٣) أي: لولا كلُّ العناوين. وهذا إشارة إلى الروايات المتضمنة للأمر والنهي كقول الراوي: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه» كما في رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، وغير ذلك ممّا يشتمل عليهما، إذ من الواضح أنّ الخبرين المتضمنين للأمر والنهي يكونان من مصاديق عنواني المتعارضين والمختلفين، مع إمكان الجمع العرفي بين الخبرين الآمر والناهي، لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب ونصٌّ في الجواز، والنهي ظاهر في الحرمة ونصٌّ في طلب الترك، ومقتضىٰ حمل الظاهر علىٰ النصّ الحكم بالكراهة والرخصة في الفعل، مع أنّه عليه السلام حَكَمَ بالتخيير.

وكذا الحال في مكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام «١»، فإنّ نسبة الخبر النافي للتكبير ـ لحال القيام ـ إلى الخبر المثبت للتكبير في جميع الانتقالات هي نسبة الخاصِّ إلى العامّ، ولكنّه عليه السلام حَكَمَ بالتخيير، لا بالتخصيص الّذي هو جمع عرفي.

---

«١» تقدّمت في ج٩، ص٥١٠

. . . . . .

وكذا في مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام في جواز الإتيان بنافلة الفجر في المحمل، فإنّه عليه السلام حَكَمَ بالتخيير مع وجود الجمع الدلالي بينهما بالنصوصية والظهور، لنصوصية الخبر الأوّل في جواز الإتيان بالنافلة في المحمل، وظهور الثاني في حرمة الصلاة علىٰ غير وجه الأرض، فيجمع بينهما بالحمل علىٰ الكراهة، ولو بمعنىٰ أنّه ترك الأفضل (*).

وعليه، فجميع العناوين المأخوذة في الأسئلة يعم موارد التوفيق العرفي.

فصارت النتيجة: أنّه لو أُشكل في صدق عنوان «التعارض» علىٰ موارد التوفيق

---

(*) إلّا أن يمنع هذا الاستظهار بما محصله: أمّا رواية سماعة فلا دلالة لها علىٰ كون المورد من قبيل النص والظاهر، بل ظاهرها أنّ مورد أحد الخبرين حقيقة الأمر ومورد الآخر حقيقة النهي، وهما متباينان، ولا قرينة علىٰ أنّ الأمر في أحدهما بصيغة «افعل» والنهي بصيغة «لا تفعل» ليكونا من النص والظاهر.

وعليه، فمورد السؤال فيها ممّا ليس فيه جمع دلالي بين الخبرين، وليس فيها إطلاق لصورة الجمع العرفي بينهما «١».

وأمّا المكاتبة، فظاهر السؤال: «فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك» هو طلب الواقع، لا علاج التعبد بالظاهر، وحيث كان الواقع موافقاً للظاهر من حيث كون الصلاة مستحبةً في نفسها من غير اشتراط استحبابها بإيقاعها علىٰ وجه الأرض، فلذا أجاب عليه السلام بالتوسعة، وهذه توسعة واقعية هي لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعة تعبدية بين الحجتين المتعارضتين، وليس في الجواب عنوان التسليم للخبر كي يعيِّنه في التخيير التعبدي «٢».

---

«١و٢» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٣٧

يعمُّها [١]، كما لا يخفىٰ.

ودعوىٰ [٢] «أنّ المتيقن منها [٣] غيرها» مجازفة [٤]، غايته

---

العرفي، لكفىٰ في شمول الأخبار العلاجية لها ما اشتمل من تلك الأخبار علىٰ الأمر والنهي.

١) أي: يعمُّ موارد التوفيق العرفي.

٢) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من أدلة القول المشهور، وهو عدم شمول الأخبار العلاجية للتوفيقات العرفية، ومحصّله: أنّ الأخبار العلاجية لو لم تكن ظاهرةً في غير موارد التوفيق العرفي، فلا أقلّ من كونه المتيقن، ومع هذا التيقُّن لا دليل علىٰ جريان أحكام التعارض في موارد الجمع العرفي، لوضوح توقف إطلاق الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي علىٰ عدم وجود القدر المتيقن، والمفروض أنّ موارد التحيُّر الفاقدة للجمع الدلالي بين الخبرين تكون هي القدر المتيقن من أخبار العلاج، فلا تتم مقدمات الحكمة في هذه الأخبار حتىٰ ينعقد لها إطلاق شامل لموارد الجمع العرفي.

٣) أي: من الأسئلة، وضمير «غيرها» راجع إلى موارد الجمع العرفي.

٤) خبر «ودعوىٰ» وجواب عنها، ومرجعه إلى وجهين:

أحدهما: أنّه لا مورد هنا للأخذ بالمتيقن، إذ مورده إجمال الدليل وعدم ظهوره في معنىً، والمفروض أنّ إطلاق الأخبار العلاجية ـ الشامل لموارد الجمع العرفي ـ باقٍ علىٰ حاله.

ثانيهما: أنّه ـ بعد تسليم عدم الإطلاق ـ لا مجال أيضاً للأخذ بالمتيقن، وذلك لأنّ المتيقّن المُجدي في تقييد الإطلاق إنّما هو المتيقن في مقام التخاطب، لا المتيقن بحسب الوجود الخارجي أو أُنس الذهن، كما إذا قال السيد لعبده: «اسقني ماءً»

أنّه [١] كان كذلك خارجاً، لا بحسب مقام التخاطب [٢].

وبذلك [٣] ينقدح

---

وكان الغالب بحسب الوجود في مكانهما ماء الفرات مثلاً، فالمتيقّن حينئذٍ وإن كان هو ماء الفقرات، إلّا أنّه لمّا كان ذلك بحسب الخارج ـ لا بحسب التخاطب ـ فلا يصلح لتقييد الإطلاق.

والمقام من هذا القبيل، إذ المتيقّن في مقام التخاطب إنّما يتحقّق في موردين:

الأوّل: وقوع الفرد المتيقّن من أفراد المطلق مورد السؤال، كالأمر بعتق الرقبة الواقع جواباً عن سؤال عتق الرقبة المؤمنة، فإنّ «الرقبة المؤمنة» لورودها موردَ السؤال يصير عتقُها متيقّناً.

الثاني: حكم العقل الارتكازي بتيقُّن بعض أفراد المطلق، بحيث يصحّ للمتكلم الاعتماد عليه، لكونه كالقرينة الحافّة بالكلام الموجبة لظهور اللفظ في ذلك الفرد، كجواز تقليد المجتهد المنصرف عقلاً إلى خصوص المجتهد الورِع المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه، دون غيره.

وليس المقام من قبيل هذين الموردين.

وعليه، فيكون تيقُّن غير موارد الجمع العرفي من الأخبار العلاجية خارجياً، وأجنبيّاً عن مقام التخاطب، فلا يوجب تقيُّد إطلاق أخبار العلاج بغير التوفيق العرفي.

١) أي: غاية الأمر أنّ غير موارد الجمع العرفي كان كذلك ـ أي متيقّناً خارجاً ـ لا في مقام التخاطب.

٢) الّذي هو الصالح لتقييد المطلق، لا المتيقّن مطلقاً ولو كان خارجياً، نظير ما مرّ آنفاً.

٣) أي: بالإشكال الّذي ذكره بقوله: «و يشكل بأن مساعدة العرف ... إلخ»

**وجهُ القول الثاني [١].**

---

ينقدح وجـهُ القول الثاني وهو التعميم، وإجـراء الترجيح والتخيير مطلقاً ولو فـي موارد الجمع العرفي.

ومحصّل وجه هذا القول هو: شمول إطلاق أخبار العلاج لمورد الجمع العرفي، وعدم صلاحية الانصراف إلى غير موارد الجمع العرفي لتقييد إطلاقها، لكون التيقُّن خارجياً غير مستند إلى التخاطب والانفهام من اللفظ، كما مرّ آنفاً.

١) وهو التعميم والحكم بجريان التخيير والترجيح في موارد التوفيق العرفي، وهو منسوب إلىٰ جماعةٍ، كشيخ الطائفة، والمحقق القمي، وبعض المحدِّثين.

قال الشيخ في مقدّمة الاستبصار:« و إن كان هناك ما يعارضه، فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل علىٰ أعدل الرّواة في الطريقين. وإن كانا سواء في العدالة عُمِل علىٰ أكثر الرّواة عدداً.

وإن كانا متساويين في العدالة والعدد ـ وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها ـ نُظِر، فإنْ كان متىٰ عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر علىٰ بعض الوجوه وضربٍ من التأويل، كان العمل به أولىٰ من العمل بالآخر الّذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً ... »[١].

وقال في العدّة:« و أمّا الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء:

منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها، والآخر مخالفاً لهما، فإنّه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما يخالفهما، وكذلك إن وافق

---

«١» الاستبصار، ج١ ، ص٤

. . . . . .

أحـدُهما إجماع الفرقة المحقّة، والآخـر يخالفه، وجب العمل بما يوافقـه، وترك ما يخالفهم ».

ثم رجّح بصفات الراوي ... إلى أن قال:« و إن كان الخبران يوافقان للعامة أو يخالفانها جميعاً، نُظِر في حالهما، فإن كان متىٰ عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر علىٰ وجهٍ من الوجوه وضربٍ من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الآخر الّذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأنّ الخبرين جميعاً منقولان مجمع علىٰ نقلهما ... »[١].

واستظهر شيخنا الأعظم من عبارة العُدّة شمولَ الحكم بالترجيح ثم التأويل فيهما أو في أحدهما للعام والخاص[٢]، مع أنّ ظاهر الشيخ في مسألة بناء العام علىٰ الخاص: أنّ الرجوع إلى التخيير والترجيح إنّما هو فـي تعارض العامّين دون العام والخاص « لأنّ العمل بالخاص ليس طرحاً للعام، بل حملٌ له علىٰ ما يريده الحكيم، وأنّ العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الّذي لا يجري فيه الجمع »[٣].

وهو معارض صريح لما ذكره هنا من أنّ الجمـع مـن جهـة عـدم مـا يـرجِّح أحدهما علىٰ الآخر.

وكيف كان، فظاهر العبارتين المنقولتين عن الاستبصار والعدة تقديم الترجيح علىٰ التصرف في أحد الدليلين أو كليهما، وإن اختلفتا في ترتيب المرجِّحات، ففي الاستبصار قـدّم الترجيح بصفات الراوي، وفـي العدة قدّم الترجيح بموافقة الكتاب

---

«١» عدّة الأُصول، ج١ ، ص ١٤٨

«٢» فرائد الأُصول، ج٤ ، ص٨٤

«٣» عدّة الأُصول، ج١ ، ص٣٩٤

ومخالفة العامة.

وقد تصدّىٰ بعضُ شرّاح الرسائل لبيان وجوه الفرق بين كلمات شيخ الطائفة «وأنّ مقصوده بيان بعض الصغريات، وأنّ الترتيب ملغىٰ عنده غير مقصود، ولعلّه لذا عبّر المصنف بقوله: نعم قد يظهر»[١].

ونُسب هذا القول إلى المحقق القمي في مسألة بناء العام علىٰ الخاص، حيث بيّن لتعارضهما أقساماً أربعة، وقال: «القسم الأوّل وهو ما علم اقترانهما. والحقّ فيه بناء العام علىٰ الخاص، من دون نقل خلاف إلّا عن بعض الحنفية. لنا ما مرّ مراراً من الفهم العرفي، والرجحان النّفس الأمري، والشيوع والغلبة ....

وقد يستشكل بأنّ الأخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة أو موافق الكتاب ونحو ذلك، وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك.

وفيه: أنّ المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجّحات الخارجيّة، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولىٰ من التخصيص في العام من جهة مرجّح خارجي، وهو خارج عن المتنازع»[٢].

ومحل الاستشهاد هو الجملة الأخيرة، حيث إنّه لم يتخلّص عن إشكال سلطان العلماء بأنّ بناء العام علىٰ الخاص توفيق عرفي يخرج الخبران به عن التعارض موضوعاً، بل التزم بتقديم العام علىٰ الخاص لمرجّحٍ خارجي أحياناً.

---

«١» راجع شرح العلامة السيد التنكابني على الرسائل، ج٢، ص١٠١٢

«٢» قوانين الأُصول، ج١، ص٣١٥

**اللهم إلّا أن يقال [١]: إنّ التوفيق في مثل الخاصّ والعامّ والمقيّد والمطلق**

---

وقال صاحب الحدائق: «قد اشتهر بين كثيرٍ من أصحابنا رضوان الله عليهم سيّما أكثر المتأخرين عدُّ الاستحباب والكراهة من وجوه الجمع بين الأخبار، بل الاقتصار عليه في الجمع، دون تلك القواعد المنصوصة والضوابط المخصوصة، كما لا يخفىٰ علىٰ مَن لاحظ كتب المتأخّرين ومتأخّريهم، كما نقله عنه بعضُ مشايخنا المعاصرين، فقال: إذا أمكن التوفيق بين الأخبار بحمل بعضها علىٰ المجاز كحمل النهي علىٰ الكراهة والأمر علىٰ الاستحباب وغير ذلك من ضروب التأويلات، فهو أولىٰ من حمل بعضها علىٰ التقية وإن اتّفق المخالفون علىٰ موافقته. انتهىٰ.

ولعمري أنّه محض اجتهاد ـ بل عناد ـ في مقابل نصوص سادات العباد، وجرأة علىٰ ردِّ كلامهم الصريح في المراد ...» «١».

وكذلك نسب المحقق الرشتي «٢» العمل بالمرجِّحات في مورد الجمع الدلالي إلى السيد الطباطبائي، في مسألة بطلان الصلاة بزيادة ركوع فيها أو سجدتين، من حمل أخبار بطلان الصلاة بزيادة الركعة علىٰ التقية، وعدم تقييد إطلاقها بالأخبار المفصِّلة بين الجلوس قبل الركعة وعدمه، فراجع «٣».

١) هذا إشارة إلى دفع الاحتمال الثالث ـ أعني به كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعاً ـ وهو الّذي يكون من وجوه القول بشمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي، وإشارة إلىٰ إثبات القول المشهور، وهو عدم شمول أخبار العلاج لموارد التوفيق العرفي.

---

«١» الدرر النجفية، ص٦٠ ( الحجرية )

«٢» بدائع الأفكار، ص٤١٤

«٣» رياض المسائل، ج٤، ص١٠٢

**كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وهي [١] كاشفة (*) إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا [٢]**

---

توضيح ذلك: أنّ أخبار العلاج وإن كانت عامّةً لموارد الجمع العرفي بين المتعارضين، لكنها مخصّصة بالمخصِّص القطعي الّذي يكشف عنه السيرة القطعية الثابتة ـ من زمان الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ـ علىٰ الجمع العرفي في العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، وعدم مراعاة الترجيح والتخيير بينها، فاحتمال الردع عن هذه الطريقة الّذي جُعل داعياً إلى السؤال عن حكم مطلق التعارض حتىٰ موارد التوفيق العرفي مع هذه السيرة في غير محلّه، فلا يصلح لأن يكون وجهاً للسؤال عن مطلق التعارض حتىٰ يشمل التوفيقات العرفية، كما هو مقتضىٰ القول غير المشهور.

١) يعني: والسيرة القطعية كاشفةٌ عن مخصِّصٍ يخصِّص أخبار العلاج، فيثبت حينئذٍ قول المشهور أعني به عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

٢) هذا إشارة إلى وجه القول المشهور الّذي أفاده بقوله: «وقصارىٰ ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجية ... إلخ».

---

(*) يرد عليه: أنّه مع كثرة الاهتمام والابتلاء بالمقام تقتضي العادة عدم خفاء القرينة التي تخصِّص عموم أخبار العلاج، فالقرينة اللفظية لا كاشف عنها لا من السيرة ولا غيرها، وكذا القرينة الحالية، إذ مع اختلاف المعنىٰ من وجودها وعدمها لا بدّ من إظهارها حتىٰ لا يقع المتأخرون عن ذلك الزمان في خلاف الواقع. فدعوى السيرة القطعية الكاشفة إجمالاً عن المخصِّص علىٰ كلا التقديرين غير ثابتة.

نعم، لا بأس بدعوىٰ قرينيّة هذه السيرة علىٰ اختصاص الأسئلة بما يتحير العرف في فهم المراد منه، وهو باب التعارض، دون موارد التوفيق العرفي، إذ لا يتحير العرف في فهم المراد منها، فإلحاق موارد الجمع العرفي بباب التعارض محتاج إلى الدليل.

**دعوىٰ اختصاصها [١] به، وأنّها [٢] سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج [٣] في موارد [٤] التحيُّر والاحتياج. أو دعوىٰ [٥] الإجمال وتساوي [٦] احتمال العموم مع احتمال الاختصاص. ولا ينافيها [٧] [ ولا ينافيهما ] مجرّد صحة السؤال**

---

وحاصله: أنّ تخصيص الأخبار العلاجية إنّما يصح فيما إذا كان لها عموم يشمل مواردَ التوفيق العرفي، وأمّا إذا لم يكن لها عموم، بأن يكون موضوع تلك الأخبار خصوص موارد التحيُّر، دون غيرها كموارد الجمع العرفي التي لا يتحير العرف في استفادة المراد منها، كان خروج موارد التوفيق العرفي بالتخصُّص الّذي هو خروج موضوعي، لا بالتخصيص.

لكن المصنف ﷺ منع هذا الوجه بقوله: «ويشكل بأنّ مساعدة العرف ... إلخ».

١) أي: اختصاص أخبار العلاج، وضمير «به» راجع إلى «بغير».

٢) معطوف علىٰ «اختصاصها» وضميره راجع إلى «أخبار العلاج».

٣) الأوّل راجع إلى السؤال، والثاني إلى الجواب.

٤) متعلق بـ «الاستعلاج».

٥) معطوف علىٰ «دعوىٰ اختصاصها» وحاصله: أنّ دعوىٰ التخصيص منوطة بعدم اختصاص ظهور أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، أو بعدم إجمالها الناشئ عن تساوي احتمالي العموم والاختصاص، إذ مع صحة إحدىٰ هاتين الدعويين لا مجال لدعوىٰ التخصيص، كما هو واضح.

لكن المصنف ﷺ منع هذه الدعوىٰ بقوله: «و دعوىٰ ان المتيقّن منها غيرها ... إلخ».

٦) معطوف على «الإجمال» ومفسِّر له.

٧) أي: ولا ينافي دعوىٰ الإجمال. وهذا إشارة إلى توهمٍ ودفعه.

**لما [١] لا ينافي العموم (*) ما لم يكن [٢] هناك ظهورُ [٣] أنّه [٤] لذلك، فلم يثبت [٥]**

---

أمّا التوهم فهو: أنّ صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفي تكشف عن العموم، وهو صالح للرادعية، فدعوىٰ السيرة تنافي هذا العموم.

وأمّا الدفع فمحصّله: أنّ المنافاة منوطة بظهور اللفظ في العموم حتىٰ يصلح للرّادعية، ومجرد السؤال عن مطلق التعارض لا يثبت العموم، لأنّ صحته أعم من احتمال العموم، لكفاية احتماله في صحة السؤال، واحتماله لا ينافي السيرة ولا يردعها.

هذا بناءً علىٰ ما في أكثر النسخ حتىٰ المطبوعة أخيراً المصحّحة علىٰ النسخة الأصلية المخطوطة بقلم المصنف.

ولكن في نسخة العلّامة الرشتي ﷺ: «ولا ينافيهما»[١] بتثنية الضمير الراجع إلى كلتا الدعويين ـ أي دعوىٰ الاختصاص ودعوىٰ الإجمال ـ ولا بأس به.

١) متعلق بـ «السؤال» والأولى تبديله بـ «عمّا».

٢) هذا إشارة إلى دفع التوهم المذكور بقولنا: «و أمّا الدفع فمحصّله ... إلخ».

٣) اسم «يكن» وهو مضاف إلى كلمة «أنه».

٤) أي: أنّ السؤال للعموم، يعني: ما لم يكن هناك ظهورُ كون السؤال للعموم، وهذا الظهور غير ثابت، لكون السؤال أعمّ من الظهور في العموم واحتماله.

٥) هذه نتيجة قوله: «اللهم إلّا أن يقال» ومحصّلها: أنّ أخبار العلاج إمّا

---

(*) الأولىٰ سوق العبارة هكذا: «مجرد صحة السؤال عن مطلق التعارض حتىٰ إذا كان هناك جمع عرفي، ما لم يكن ...».

---

«١» شرح كفاية الأُصول، ج٢، ص٣٣٢

بأخبار العلاج ردعٌ عمّا هو [١] عليه بناءُ العقلاء وسيرةُ [٢] العلماء من [٣] التوفيق، وحملِ [٤] الظاهر علىٰ الأظهر، والتصرّفِ فيما يكون صدورهما قرينةً عليه [٥]، فتأمّل [٦].

---

ظاهرةٌ في خصوص التعارض الموجب للتحيُّر عرفاً، أو مجملة، والمتيقّن منها غير موارد الجمع العرفي، أو عامّة لموارد الجمع العرفي أيضاً.

وعلىٰ جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفي خارجةً عن حريم تلك الأخبار إمّا تخصُّصاً كما في الأوّل، وإمّا تيقُّناً كما في الثاني، وإمّا تخصيصاً كما في الثالث، لكشف السيرة القطعية عن المخصِّص.

١) هذه الكلمة زائدة، فيكفي أن يقال: «ردعٌ عمّا عليه بناء العقلاء».

٢) معطوف علىٰ «بناء».

٣) بيانٌ للموصول في «عمّا».

٤) هذا وقوله: «و التصرف» معطوفان علىٰ «التوفيق» ومفسِّران له.

٥) أي: علىٰ التصرّف، كما إذا قال: «لا تصُم يوم عاشوراء» ثم قال: «صُم يوم عاشوراء» حيث إنّه يحمل الأوّل علىٰ الكراهة، والثاني علىٰ الرخصة.

٦) لعلّه إشارة إلى أنّه ـ بناءً علىٰ عموم أخبار العلاج ـ لا بدّ من الالتزام برادعيّته للسيرة القطعية التي عليها أبناء المحاورة في التوفيقات العرفية، كسائر السِّير القطعية المردوع عنها بعمومٍ أو إطلاق، وقطعيّتها لا تمنع عن كون أخبار العلاج رادعةً عنها.

فالأولىٰ في دفع الإشكال منع العموم، ودعوىٰ ظهور أخبار العلاج في خصوص التعارض الحقيقي، وعدم الدليل علىٰ الردع ـ عن هذه السيرة القطعية ـ الّذي هو كافٍ في إمضائها.

# فصل [1]

## قد عرفت [2] حكمَ تعارض الظاهر والأظهر،

---

### المرجّحات النوعية الدلالية

١) الغرض من عقده هو التعرّض لما قيل في تمييز الظاهر عن الأظهر ـ في الموارد التي اشتبه فيها الحال ـ وتزييفه، فالمعقود في هذا الفصل بحث صغروي، وهو إثبات الأظهر وتمييزه عن الظاهر، كما أنّ ما أفاده في أوائل التعادل والترجيح من تقدّم الأظهر علىٰ الظاهر وسائر التوفيقات العرفية، بحث كبروي.

وقد تعرّض له الشيخ الأعظم ﷺ في المقام الرابع من مقامات الترجيح المعقود لبيان المرجّحات النوعيّة الدلاليّة لأحد المتعارضين بقوله: «و لنُشِر إلى جملةٍ من هذه المرجّحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل ... ومنها: تعارض الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام، ولا إشكال في ترجيح التقييد ... إلخ» «١».

٢) يعني: في أوائل التعادل والترجيح، حيث قال: «و لا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينةً علىٰ التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر ...» «٢».

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص٩٣ و ٩٧

«٢» منتهى الدراية، ج٩، ص٤٤١

وحملَ[١] الأوّل علىٰ الآخر، فلا إشكال[٢] فيما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر وأيّهما أظهر، وقد ذُكر فيما اشتبه الحال لتمييز ذلك[٣] ما لا عبرة به[٤] أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملةٍ منها[٥] وبيان[٦] ضعفها.

**منها[٧]: ما قيل في ترجيح ظهور العموم علىٰ الإطلاق، وتقديم التقييد**

---

١) معطوف علىٰ «حكم» ومفسِّر له، فإنّ حكم تعارضهما هو حمل الظاهر علىٰ الأظهر.

٢) هـذا متفرع علىٰ ما ظهر ـ بحسب الكبرىٰ ـ مـن حكم الظاهر والأظهر، وأنّه لا إشكال فـي تقديم الأظهر فيما إذا تميّز عن الظاهر، وأمّا في موارد الاشتباه وعدم إحراز الأظهر، فقد ذكروا لتمييزه وجوهاً ضعيفة سيأتي بيانها.

٣) أي: لتمييز الأظهر.

٤) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الوجوه الضعيفة، وتذكيره باعتبار لفظ «ما» لا معناه.

٥) أي: من الوجوه التي لا عبرة بها.

٦) معطوف علىٰ «الإشارة»، وضمير «ضعفها» راجع إلى «الوجوه».

## ترجيح العموم على الإطلاق

٧) أي: من تلك الوجوه الضعيفة ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ من أنّه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص، قُدِّم الأوّل علىٰ الثاني، لوجهين:

الأوّل: أظهرية العام في العموم من المطلق في الإطلاق، لكون ظهور الأوّل تنجيزيّاً، حيث إنّه مستند إلى الوضع، والثاني تعليقيّاً، لكونه معلّقاً علىٰ مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، والعام صالح للبيانية، فعدم الأخذ بالإطلاق حينئذٍ إنّما

علىٰ التخصيص فيما دار الأمر بينهما: «من [١] كون ظهور العام في العموم تنجيزيّاً [٢]، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنّه [٣] معلّق علىٰ عدم البيان، والعامّ يصلح [٤] بياناً،

---

هو لعدم تمامية مُقتضيه، بخلاف العكس، إذ تمام المقتضي للعموم ـ وهو الوضع ـ موجود، فلا وجه لرفع اليد عنه، للزوم الدور الّذي سيجيء تقريبه إن شاء الله تعالىٰ.

مثلاً: إذا ورد «أكرم الشاعر ولا تكرم الفساق» وكان هناك شاعر فاسق، دار الأمر بين إخراجه عن وجوب إكرام الشاعر بالتقييد بغير الفاسق، وبين إخراجه عن عموم حرمة إكرام الفساق بالتخصيص، والحكم بوجوب إكرامه، فيقال: إنّ التقييد أولىٰ من التخصيص، حيث إنّ ظهور «الفسّاق» في العموم بالوضع، وظهور «الشاعر» في الإطلاق بمقدمات الحكمة التي هي غير تامة، لما عرفت من صلاحية العام للبيانيّة، لأنّ دلالة العام تنجزية لا تتوقف علىٰ غير الوضع، بخلاف دلالة الإطلاق ـ الموضوع لنفس الطبيّعة ـ علىٰ الشمول، فإنّها معلّقة علىٰ عدم البيان، لكون المولىٰ بصدد بيان مراده، فعدم تقييده إكرام الشاعر بالعدالة كاشف عن موضوعية نفس الشاعر لوجوب الإكرام ولو كان فاسقاً، ومن المعلوم انتفاء هذه المقدمة بورود البيان، وهو العام المفروض صلاحيته للبيانية علىٰ ما يراد من المطلق.

١) بيانٌ للموصول في «ما قيل» وهذا حاصل كلام الشيخ ﷺ.

٢) لاستناده إلى الوضع الّذي لم يعلّق علىٰ شيء، لكونه المقتضي التامّ للظهور.

٣) أي: ظهور المطلق في الإطلاق معلّق علىٰ عدم البيان الّذي هو جزء المقتضي للإطلاق، فظهور العام لتمامية مقتضيه ـ وهو الوضع ـ منجّز غير معلّق علىٰ شيء، بخلاف إطلاق المطلق، فإنّه معلّق علىٰ تمامية مقتضيه المنوطة بعدم البيان.

٤) لكونه تنجيزيّاً باعتبار تمامية مقتضيه وهو الوضع، كما مرّ مراراً.

**فتقديم العامّ حينئذٍ[١] لعدم[٢] تمامية مقتضي[٣] الإطلاق معه، بخلاف العكس[٤]، فإنّه[٥] موجب لتخصيصه بلا وجه إلّا[٦] علىٰ نحوٍ دائر.**

---

١) أي: حين تنجيزيته وصلاحيته للبيانية.

٢) خبرُ قوله: «فتقديم» وضمير «معه» راجع إلى «العام».

٣) بصيغة اسم الفاعل، والمراد به مقدّمات الحكمة.

فالنتيجة: أنّ ظهور العام تنجيزي والمطلق تعليقي.

٤) وهو تقديم المطلق علىٰ العامّ المستلزم لتخصيص العام ـ كالفسّاق في المثال ـ بالمطلق وهو الشاعر، وإخراج الشاعر الفاسق عن حرمة إكرام الفسّاق، فإنّ هذا التقديم لا وجه له، ضرورة أنّ هذا التخصيص منوط بتمامية المقدمات المقتضية للإطلاق، وقد عرفت عدم تماميتها.

وبعبارة أُخرىٰ: يدور الأمر بين تقديم العامّ علىٰ المطلق وبين تخصيص العامّ، وتقديم العامّ يلزمه تقيُّد المطلق لا تقييده، لفرض عدم جريان المقدّمات فيه حتىٰ يستفاد الشيوع من المطلق، فلا يراد من المطلق حينئذٍ إلّا الطبيعة المهملة. وأمّا تقديم المطلق وتخصيص العامّ به، فهو إمّا بلا ميزان وضابط، وإمّا دوري، وكلاهما باطل، فيتعيّن تقديم العامّ علىٰ المطلق.

٥) أي: فإنّ العكس ـ وهو تقديم المطلق علىٰ العامّ ـ موجِب لتخصيص العام بلا وجه، وهذا تعليل لعدم تقديم المطلق علىٰ العامّ، ومحصّله: أنّ هذا التقديم بلا وجهٍ أي اقتراح محض، وليس بميزان، لما مرّ من عدم تمامية المطلق حتىٰ يصحّ تخصيص العام به، لتوقّف تماميته علىٰ عدم البيان.

٦) استثناءٌ من «بلا وجه» يعني: أنّ هذا التخصيص يكون بلا وجه إلّا بنحو محال، وهو الدور، إذ العمل بالتعليقي ـ وهو المطلق ـ موقوف علىٰ طرح التنجيزي

ومن[١] أنّ التقييد أغلب من التخصيص».

---

وهو العام، إذ مع وجوده لا يتحقق المطلق، وطرح التنجيزي موقوف علىٰ العمل بالمطلق أي تخصيص العام بـه، فالعمل بالتعليقي منوط بطرح التنجيزي، وطرح التنجيزي منوط بالعمل بالتعليقي، وهذا دور.

١) معطوف علىٰ «من كون» وإشارة إلى الوجه الثاني من وجهي تقديم التقييد علىٰ التخصيص عند الدوران بينهما، ومحصّله: أنّ التقييد في المحاورات أكثر من التخصيص، وهذه الأكثريّة ربما توجب أظهرية العام في العموم من ظهور المطلق في الإطلاق، فتدبّر.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: «و منها: تعارض الإطلاق والعموم، فيعارض تقييد المطلق وتخصيص العام. ولا إشكال في ترجيح التقييد ـ علىٰ ما حقّقه سلطان العلماء من كونه حقيقةً ـ لأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء مقتضي الإطلاق. والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل ـ والمفروض وجود المقتضي له ـ ثبت بيان التقييد ...» إلى أن قال: «و أمّا علىٰ القول بكونه مجازاً، فالمعروف في وجـه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص. وفيه تأمّل ...»[١].

والمقصود مـن نقل عبارة الشيخ قدس سره هو: أنّ الوجهين اللّذين ذكرهما الماتن لتقديم التقييد علىٰ التخصيص ـ بحيث يكون كلٌّ منهما وجهاً علىٰ حدة ـ ليسا في كلام الشيخ وجهين مستقلّين، بل هو قدس سره اعتمد علىٰ الوجه الأوّل بناءً علىٰ مقالة سلطان العلماء، وعلىٰ الثاني بناءً علىٰ مقالة المشهور، فتفطّن.

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص ٩٧ - ٩٨

وفيه: أنّ[1] عدم البيان الّذي هو جزء

---

١) هـذا إشكال علىٰ الوجه الأوّل، وهو كون ظهور العام تنجيزيّاً وظهور المطلق تعليقيّاً.

ومبنىٰ الإشكال هو النزاع في أنّ البيان المأخوذ عدمُه في انعقاد الإطلاق هل هو البيان حال إلقاء الكلام، فإذا كان المولىٰ في مقام البيان، ولم يأتِ بالمقيِّد المتصل انعقد الإطلاق في كلامه؟ أم أنّ البيان المأخوذ عدمُه في مقدمات الحكمة هو البيان إلى الأبد، لا خصوص عدمه في حال التخاطب. ظاهر كلام الشيخ هو الثاني، ومختار المصنف هو الأوّل، وقد ناقش قدس سره كلامَ الشيخ هنا وفي بحث المطلق والمقيّد، وفي الفوائد «١».

وبعد الإشارة إلى مبنىٰ الإشكال، نقول في توضيحه:

إنّ عدم البيان الّذي هو من مقدمات الحكمة ـ التي يتوقّف عليها الإطلاق ـ إنّما هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب، لا مطلقاً حتىٰ في دليل منفصل.

وعليه، فظهور المطلق في الإطلاق معلّق علىٰ عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير الظهور في الإطلاق تنجيزيّاً كتنجيزية ظهور العام، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين، لا بين التنجيزي والتعليقي، كما أفاده الشيخ قدس سره.

نعم، اتصال العامّ بالمطلق يمنع انعقاد الظهور في الإطلاق، لكون العام بياناً في مقام التخاطب، لكنه خارج عن مفروض البحث، وهو انعقاد الظهور في كلٍّ منهما، والخلاف في تعيين الأظهر منهما.

---

«١» حاشية الرسائل، ص٣٢٩

المقتضي [١] في مقدمات الحكمة إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب، لا إلى الأبد [٢]. وأغلبية [٣] التقييد مع كثرة التخصيص [٤] بمثابة قد قيل: «ما من عام إلّا وقد خُصّ» غير مفيد [٥]، فلابدّ [٦] في كل قضيّةٍ من ملاحظة

---

١) بصيغة اسم الفاعل، والمراد به مقدمات الحكمة، فالأولىٰ إسقاط أحدهما، لإغناء كلّ منهما عن الآخر.

٢) يعني: حتىٰ لو ورد البيان منفصلاً عن المطلق بمدّةٍ مديدة، والمفروض هنا ورود العام منفصلاً عنه، وبعد استقرار الظهور في كل من العام والمطلق يتعارضان، ولا وجه لتقديم العام.

٣) هذا إشارة إلى الإشكال علىٰ الوجه الثاني، وهو كون التقييد أغلب من التخصيص، ومحصّل الإشكال وجهان:

أحدهما: منع أغلبية التقييد من التخصيص، لبلوغ التخصيص في الكثرة بمثابة قيل فيه: ما من عام إلّا وقد خُصّ.

ثانيهما: أنّ هذه الأغلبية ـ بعد تسليمها ـ غير مفيدة، لعدم كونها موجبةً للظن في مورد الشك أوّلاً، وعدم حجيته علىٰ فرض حصوله ثانياً.

٤) هذا إشارة إلى الوجه الأوّل، وهو منع أغلبية التقييد من التخصيص.

٥) خبرُ «وأغلبيّة» وهذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال، والأولىٰ أن يقال: غير مفيدة.

٦) هذا متفرع علىٰ عدم تمامية الوجهين المتقدمين اللّذين أُقيما علىٰ ترجيح ظهور العام علىٰ ظهور المطلق، وغرضه: أنّه بعد عدم ثبوت ترجيح ظهور العام علىٰ ظهور المطلق بالوجهين المذكورين، وصلاحية كلّ منهما للتصرف في الآخر، وعدم لزوم محذور الدور والتخصيص بلا وجه، لابدّ في إثبات الأظهرية في كل قضيّةٍ من

خصوصياتها[١] الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبّر[٢].

و منها[٣]: ما قيل فيما إذا دار[٤] بين التخصيص و النسخ ـ كما إذا ورد

---

ملاحظة خصوصياتها من القرائن المقالية و المقامية الموجبة لأظهرية العام أو المطلق، أو تكافئهما في الظهور.

١) أي: خصوصيات القضية، و ضمير «أحدهما» راجع إلى العام و المطلق.

٢) يمكن أن يكون إشارة إلى: أنّ عدم البيان في مقام التخاطب يتوقف عليه أصلُ ظهور المطلق في الإطلاق، و أمّا حجيته بحيث يصحّ التمسك به فهي مشروطة بعدم البيان إلى الأبد كالمخصِّص المنفصل، فإنّ العام ظاهر في العموم، و لكن حجيته في العموم منوطة بعدم ورود مخصِّص منفصل، فالعمل بالمطلق أو العام قبل ورود المقيد و المخصِّص كالعمل بالأصل قبل ورود الدليل، فكما أنّه لا مورد للعمل بالأصل بعد الظفر بالدليل، فكذلك العمل بالمطلق أو العام بعد الظفر بالمقيّد أو المخصِّص.

و لعلّ مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب في انعقاد أصل الظهور، و عدم البيان أبداً في حجيته بقاءً، لا توقف أصل الظهور عليه، فإنّه ممّا لا يظن من أحد احتماله.

## دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

٣) معطوف علىٰ قوله في (ص٦٢): «منها ما قيل في ترجيح ... إلخ» و الضمير راجع إلى ما يستفاد من قوله: «ما لا عبرة به أصلاً» من الوجوه الضعيفة التي ذُكرت لتمييز الأظهر عن الظاهر.

٤) أي: دار أمر الخاص بين كونه مخصِّصاً للعام أو منسوخاً به.

و محصل هذا الوجه في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ هو غلبة التخصيص

**عام [١] بعد [٢] حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاصُّ مخصِّصاً أو يكون العام ناسخاً، أو ورد [٣] الخاصُّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، حيث يدور بين أن يكون الخاصُّ مخصِّصاً للعام أو ناسخاً له، ورافعاً [٤]**

---

الموجبةُ لتقديمه علىٰ النسخ، وقد ذكر المصنفُ لهذا الدوران موردين.

١) هذا إشارة إلى المورد الأوّل، وحاصله: أنّه إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا قال: «أكرم زيداً الأمير» وبعد حضور زمان العمل به قال: «لا تكرم الأُمـراء» فإنّه يدور الأمـر بين مخصِّصية الخاص للعام، وناسخيـة العام للخاص.

٢) تقييد ورود العام بكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون لأجل تقوُّم النسخ بحضور وقت العمـل، إذ لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص تعيّن التخصيص، ولا يدور الأمر بينه وبين النسخ.

٣) معطوف علىٰ «ورود» وإشارة إلى المورد الثاني ـ وهو عكس السابق ـ كما إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعامّ، كقوله عليه السلام فـي ما رواه معاوية بن عمار: «العمرة واجبة علىٰ الخلق بمنزلة الحج علىٰ من استطاع» «١» وبعد العمل بهذا العام ورد «أنّ النائي لا يجب عليه العمرة المفردة، والواجب عليه هو عمرة التمتع» «٢» فيدور أمر هذا الخاص بين المخصِّصية والناسخية، فتقديم الخاص وإن كان مسلّماً، لكن الكلام في أنّه للتخصيص أو للنسخ.

٤) معطوف علىٰ «ناسخاً» ومفسِّر له، وقيل: إنّ في بعض النسخ «أو رافعاً» ولو كان كذلك فـ «أو» بمعنىٰ الواو، وضمير «له» راجع إلى العام.

---

«١» وسائل الشيعة، ج ١٠، ص٢٣٧، الباب الأوّل من أبواب العمرة، الحديث: ٨

«٢» المصدر، ص٢٤٣، الباب ٥ من أبواب العمرة، الحديث: ٤ و ٨ وغيرهما

لاستمراره ودوامه [١] ـ في وجه [٢] تقديم التخصيص علىٰ النسخ، من [٣] غلبة

---

١) هذا الضمير وضمير «لاستمراره» راجعان إلى العام.

٢) متعلق بـ «قيل» يعني: ما قيل في وجه تقديم التخصيص علىٰ النسخ.

٣) بيانٌ للموصول في قوله: «ما قيل» وحاصل البحث: أنّ الوجه في تقديم التخصيص علىٰ النسخ ـ عند الدوران بينهما ـ هو غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ثم إنّ الفرق بين النسخ والتخصيص ـ بعد وضوح وجوب العمل بالخاص المتأخر عن زمان العمل بالعامّ مطلقاً سواء أكان ناسخاً أم مخصِّصاً ـ هو أنّه بناءً علىٰ التخصيص يكون الخاصُّ كاشفاً عن كون الحكم الواقعي هو مؤدّىٰ الخاص، وأنّ العام لم يكن مراداً جدّياً من أوّل الأمر، فإنْ لم يعمل بالعامّ لم يكن عاصياً، بل متجرِّياً، لعدم عمله بما كان حجةً عليه ظاهراً وهو العام.

وبناءً علىٰ النسخ يكون العام حكماً واقعياً، فإن لم يعمل به كان عاصياً، حيث إنّ النسخ عبارة عن رفع دوام الحكم وقطع استمراره، فالعام مراد جدّي للشارع ما لم يرد ناسخ له، ومع ورود الناسخ يرتفع استمرار حكم العام، نظير الأحكام الموقّتة المرتفعة بخروج أوقاتها، بل الحكم المنسوخ منها حقيقة.

فمع فرض كون العام من الموقّتات التي يجب قضاؤها بعد خروج أوقاتها يجب قضاؤها بناءً علىٰ النسخ، لأنّ الواجب الواقعي فات عنه في وقته، فوجب عليه قضاؤه. ولا يجب قضاؤها بناءً علىٰ التخصيص، لعدم وجوب العام واقعاً.

والحاصل: أنّ غلبة التخصيص علىٰ النسخ في المحاورات تُلحِق المشكوكَ بالغالب وهو التخصيص.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقىٰ من الشارع ـ في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة ـ علىٰ ظهور العام في العموم

**التخصيص وندرة النسخ.**

**ولا يخفىٰ[1] أنّ دلالة**

---

الأفرادي، ويعبّر عن ذلك بأنّ التخصيص أولىٰ من النسخ، من غير فرقٍ بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ »"[1].

١) هذا إشكال علىٰ الوجه المزبور، وهو غلبة التخصيص علىٰ النسخ، الّذي جعله الشيخ وغيرُه وجهاً لترجيح التخصيص علىٰ النسخ في الصورتين المذكورتين في المتن.

ومحصل الإشكال هو: أنّه بناءً علىٰ الوجه الّذي ذُكر في تقديم التقييد علىٰ التخصيص ـ من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، وظهور المطلق في الإطلاق تعليقيّاً ـ يلزم تقديمُ النسخ في المقام علىٰ التخصيص، لأنّ دلالة كلّ دليلٍ علىٰ الاستمرار تكون بالإطلاق، فالدلالة علىٰ الاستمرار تعليقية، لكونها بالمقدمات، لا تنجيزية، لعدم كونها بالوضع، فإذا دلّ دليل بالوضع علىٰ قطع ذلك الاستمرار قُدِّم ذلك الدليل عليه، لكونه بالوضع قاطعاً للاستمرار، ومانعاً عن تحقق الإطلاق المنوط بعدم البيان، لكون الدليل القاطع للاستمرار بياناً.

فإذا ورد «أكرم زيداً الشاعر» وبعد حضور وقت العمل به، وَرَدَ «لا تكرم الشعراء» فإنّ دلالة الخاص علىٰ استمرار وجوب إكرام زيدٍ الشاعر تكون بالإطلاق لا بالوضع، ودلالة حرمة إكرام كل شاعرٍ من زيدٍ وغيره من الأفراد تكون بالوضع بناءً علىٰ وضع الجمع المحلّىٰ باللّام للعموم، وحيث إنّ الظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليقي يُقدّم العامّ، ويصير ناسخاً أي رافعاً لاستمرار حكم الخاص.

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص٩٤

**الخاص [١] أو العام [٢] علىٰ الاستمرار والدّوام إنّما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلىٰ الوجه العقلي [٣] في تقديم التقييد علىٰ التخصيص، كان [٤] اللازم في هذا الدوران [٥] تقديم النسخ علىٰ التخصيص**

---

وكذا الحال في عكس المثال، وهو ما إذا ورد الخاصُّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فإن مقتضىٰ تقدم الظهور التنجيزي علىٰ التعليقي ـ كما عرفت ـ هو كون الخاص ناسخاً لا مخصِّصاً.

فالمتحصل: أنّ هذا الوجه ـ أي تنجيزية الظهور وتعليقيّته ـ يقتضي كون العام ناسخاً في المثال الأوّل، وكون الخاص ناسخاً للعام في المثال الثاني.

وعليه، فلابدّ من الالتزام بالنسخ في الموردين، دون التخصيص، كما ذهب إليه الشيخ وغيره كما عرفت في عبارته المنقولة.

١) هذا في المورد الأوّل أعني به: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

٢) هذا في المورد الثاني، وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.

٣) وهو كون ظهور العام في العموم تنجيزيّاً، وظهور المطلق في الإطلاق تعليقياً، وهذا الوجه العقلي هو الّذي ذكره مرجِّحاً لتقديم التقييد علىٰ التخصيص بقوله: «من كون ظهور العام في العموم تنجيزيّاً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق ... إلخ».

٤) هذا ما يتعلق به قوله: «فعلى الوجه» يعني: فعلى الوجه العقلي كان اللازم ... إلخ.

٥) أي: في الدوران بين النسخ والتخصيص، وقد عرفت وجه اللزوم، وهو كون دلالة الدليل علىٰ الاستمرار بالإطلاق، ودلالة العام علىٰ العموم ـ الّذي هو بيانٌ لقطع استمرار الدليل المقابل له ـ بالوضع، فلابدّ حينئذٍ من تقديم النسخ علىٰ التخصيص.

**أيضاً [١]، وأنّ [٢] غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدّوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزةً في أذهان أهل المحاورة بمثابة [٣] تُعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام [٤]، وإلّا [٥] فهي وإن كانت مفيدةً للظن بالتخصيص، إلّا أنّها غير موجبة لها [٦]**

---

١) يعني: كتقديم التقييد علىٰ التخصيص، كما تقدّم في دوران الأمر بين التخصيص والتقييد.

٢) معطوف علىٰ «أن دلالة الخاص» وهذا متمِّم للجواب عن تقديم التخصيص علىٰ النسخ لأجل الغلبة.

توضيحه: أنّ غلبة التخصيص لا تُجدي في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام بالظهور الإطلاقي، إلّا إذا أوجبت أقوائية الظهور الإطلاقي في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، ولا توجب الغلبة ذلك إلّا إذا كانت مرتكزةً في أذهان العرف، بحيث تُعدّ عندهم من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة للظهور. وليست الغلبةُ كذلك، فلا يعتد بها وإن كانت مفيدةً للظن بالتخصيص، لأنّ مجرد الظن بالتخصيص لا يوجب وهناً في ظهور الكلام في العموم، ولا أقوائية ظهوره في الدوام.

٣) متعلق بقوله: «مرتكزة».

٤) بحيث توجب أظهريةَ الكلام في الاستمرار، من الظهور الوضعي للعام في العموم.

٥) أي: وإن لم تكن الغلبةُ مرتكزةً في أذهان أبناء المحاورة، فالغلبة وإن كانت حينئذٍ مفيدةً للظن بالتخصيص، لكنّها لا توجب أقوائية الظهور التي هي مناط تقديم التخصيص علىٰ النسخ.

٦) أي: لأقوائية ظهور الكلام، وضميرا «فهي، أنها» راجعان إلى الغلبة.

كما لا يخفىٰ (*).

ثمّ[١] إنّه بناءً علىٰ اعتبار عدم حضور وقت العمل[٢] في التخصيص، لئلّا[٣] يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة،

---

١) غرضه تحقيق حال الخصوصات الواردة عن أهل البيت المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بعد العمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة.

ومحصّل الإشكال فيها: أنّه بناءً علىٰ اشتراط التخصيص بورود الخاصّ قبل زمان العمل بالعامّ ـ حتىٰ لا يلزم القبح وهو تفويت الغرض بتأخير البيان عن وقت الحاجة ـ يُشكل الأمر في تلك الخصوصات، إذ لو كان ورودها بعد العمل بالعامّ يلزم هذا القبح، فلا يمكن الالتزام بمخصِّصيّة تلك الخصوصات لعمومات الكتاب والسنة، كما أنّه لا يمكن الالتزام بناسخيتها أيضاً لتلك العمومات، لاستلزامه كثرة النسخ في الشريعة الواحدة مع قلّته وكثرة التخصيص.

وببيان آخر: الخاصُّ مخصِّص إن كان قبل زمان الحاجة أي قبل العمل بالعام، وإن كان بعده فهو ناسخ وليس بمخصِّص، فلا دوران بين المخصِّصية والناسخية.

٢) أي: وقت العمل بالعام، فإنّ تخصيصه منوط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام.

٣) هذا تعليل لاعتبار كون التخصيص قبل زمان العمل بالعام، وقد مرّ آنفاً توضيحه.

---

(*) لكن المصنف ﷺ قدّم التخصيص علىٰ النسخ، حيث قال ـ في مباحث العام والخاص ـ: «إلاّ أنّ الأظهر كونه مخصِّصاً ... إلخ»[١] فلاحظ.

---

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٢٥٠

**يُشكل [١] الأمرُ في تخصيص الكتاب أو السنة [٢] بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنّها [٣] صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما [ بعموماتها ]**

---

١) خبر «انّه» يعني: ثم إنّه يشكل الأمر في تخصيص الكتاب ... إلخ.

٢) المراد بالسّنة هنا هي السنة النبوية، بقرينة صدور الخصوصات من الأئمة عليهم السلام، لا بمعنىٰ ما يقطع بكونه من الدين، كما هو المقصود من أخبار العرض علىٰ الكتاب والسنة.

٣) يعني: فإنّ الخصوصات صادرة ... إلخ، وهذا تقريب الإشكال المزبور، يعني: والمفروض أنّها صادرة بعد العمل بالعام، فلا يمكن أن تكون مخصِّصةً لعمومات الكتاب والسّنة.

والحاصل: أنّه يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقولية دوران الخاص المتأخِّر عن العام بين النسخ والتخصيص، إذ مع وروده قبل العمل بالعام يتعيّن التخصيص، وبعد العمل بالعام يتعيّن النسخ، فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أنّ أمر تلك الخصوصات دائر بين أمرين يبعد الالتزام بهما.

الأوّل: حملها علىٰ النسخ بعد انقضاء الوحي، بأن يقال: إنّ الناسخ ممّا أنشأه النبي صلى الله عليه وآله، وأخفاه لمصلحةٍ عن الناس، وأودعه عند الوصي عليه السلام ليظهره عليهم عند وجود المصلحة في إظهاره.

ووجهُ بُعده ما قيل: من ندرته، خصوصاً فيما كان إظهاره عنهم عليهم السلام لا عن النبي صلى الله عليه وآله، فتأمّل.

الثاني: حملها علىٰ التخصيص، مع الالتزام باحتفاف العام الكتابي بما يخصّصه، وعمل السابقين بالخاص لعلمهم به، لكنّه اختفىٰ، فأظهره الإمامُ عليه السلام لأهل عصره.

ووجهُ بُعده: أنّ عموم البلوىٰ بتلك الخصوصات الموجب لتوفُّر الدواعي إلى

والتزام نسخهما [ نسخها ] بها [١] ـ ولو قيل [٢] بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام ـ كما ترىٰ [٣].

فلا محيص [٤] في حلّه من أن يقال:

---

نقلها وضبطها ـ حتىٰ لا تقع الطبقات المتأخرة في خلاف الواقع ـ يوجب الاطمئنان بعدم علم أهل العصر السابق بتلك الخصوصات والقرائن الدالة عليها.

١) أي: بالخصوصات، وضميرا «بعموماتهما، نسخهما» راجعان إلى «الكتاب أو السنة» وتثنية هذين الضميرين مطابقة للنسخة المطبوعة علىٰ النسخة الأصلية المخطوطة بقلم المصنف قدس سره. وإفراد الضميرين كما في سائر النسخ ليس علىٰ ما ينبغي.

٢) هذا إشارة إلى إشكال النسخ بالروايات الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار بعد انقطاع الوحي، حيث إنّهم عليهم السلام حفّاظ الأحكام لا مشرِّعون لها حتىٰ ينسخوا شيئاً من الأحكام. ولكن دفعوا هذا الإشكال بما سيأتي بيانه.

٣) خبر «والتزام» ودفع له، وحاصل هذا الدفع: أنّ الالتزام المزبور مستلزم لكثرة النسخ حينئذٍ، وهو خلاف ما التزموا به من قلّة النسخ.

مضافاً إلى: استلزامه عدم كمال الدين في عصره صلى الله عليه وآله، والمفروض أنّه كمل ـ بحسب الآيات والروايات ـ في زمانه صلى الله عليه وآله، كما يصرّح به خطبة الغدير في حجة الوداع «١»: «يا أيُّها الناس ما من شيءٍ يقرِّبكم إلى الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه».

٤) هذا جواب الإشكال الّذي ذكره بقوله: «يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة»، توضيحه: أنّه يمكن دفع الإشكال بوجوه ثلاثة تعرّض الماتن لاثنين منها:

---

«١» الكافي، ج٢، ص٧٤، باب الطاعة والتقوىٰ، الحديث: ٢

أحدها: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصِّصية تلك الخصوصات لعمومات الكتاب والسنة كما عليه بناء الأصحاب، بتقريب: أنّ وجه القبح المزبور هو فوات الغرض من تأخير البيان، فإذا فرض انجبار فواته بمصلحةٍ في إخفاء الخصوصات، أو مفسدةٍ في إظهارها في الصدر الأوّل ـ كما اتفق ذلك في كثيرٍ من الأحكام، حيث إنّ بيانها كان بالتدريج حسب اقتضاء المصلحة ـ صحّ حينئذٍ دعوىٰ الالتزام بالتخصيص، وكون التكليف الواقعي مؤدّىٰ الخاص، إلّا أنّ السابقين عملوا بحكمهم الظاهري الّذي هو مقتضىٰ العمومات.

فحاصل هذا الوجه: مخصِّصية الخصوصات لتلك العمومات، من دون لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن تأخر بيانها عن زمان العمل بالعمومات، لما مرّ آنفاً من تدارك فوات الغرض ـ المانع عن القبح ـ بمصلحةٍ في تأخير البيان.

ثانيها ـ أي ثاني الوجوه الدافعة للإشكال ـ أنّه لا مانع من الالتزام بناسخية تلك الخصوصات، بمعنىٰ كونها ناسخةً للحكم الظاهري الثابت للعام، لا النسخ بمعناه الحقيقي، وهو رفع الحكم الثابت الفعلي الواقعي، بل ليس العام إلّا حكماً ظاهرياً من دون أن يكون حكماً فعليّاً ثابتاً واقعاً ومراداً جدّياً، بل الحكم الثابت واقعاً هو مقتضىٰ الخصوصات.

ولا بأس بإرادة النسخ بهذا المعنىٰ، بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصات (*).

---

(*) **ثالثها**: أنّ العمومات كانت مقرونةً بقرائن تدلّ علىٰ الحكم الواقعي الّذي هو مقتضىٰ الخصوصات، وكان عمل السابقين علىٰ طبق الخصوصات، لكن خفيت تلك القرائن علىٰ أهالي الأعصار المتأخرة، ولذا بيّن لهم الأئمة المعصومون صلوات الله

عليهم أجمعين تلك الخصوصات.

فمرجع هذا الوجه إلى كشف تلك الخصوصات عن عمل السابقين بمقتضياتها، وعدم عملهم بالعام، فلا يلزم النسخ، ولا تأخير البيان عن وقت الحاجة، حتىٰ يوجّه ذلك بعدم لزوم القبح من هذا التأخير لأجل المصلحة في إخفاء الخصوصات أو المفسدة في إبدائها.

لكن يبعِّد هذا الوجه ما تقدّم سابقاً من: أنّ اختفاء القرائن مع كثرة الابتلاء بها وشدّة الاهتمام بضبطها بعيد جدّاً.

وكذا يبعِّد الوجه الثاني ـ وهو نسخ الحكم الظاهري الّذي يقتضيه الأصل اللفظي أعني به أصالة العموم ـ أنّ النسخ هو رفع اليد عن الحكم الفعلي الثابت واقعاً، لا رفع اليد عن الحكم الظاهري الّذي يقتضيه الأصل اللفظي، فلا بدّ أن يراد به النسخ الحقيقي الّذي قد عرفت في التوضيح بعده.

فأوجه الوجوه الثلاثة التي ذُكِرت في دفع الإشكال هو الوجه الأوّل أعني به التخصيص، ودفع محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمصلحة الإخفاء أو مفسدة الإظهار.

وهذا الوجه هو الّذي ارتضاه الشيخ قدس سره، حيث قال: «فالأوجه هو الاحتمال الثالث» أعني به كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً» إلى أن قال: «فالحاصل: أنّ المستفاد من التتبع في الأخبار ـ والظاهر من خلوّ العمومات والمطلقات عن القرينة ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله جعل الوصي عليه السلام مبيِّناً لجميع ما أطلقه وأُطلق في كتاب الله الكريم، وأودعه علم ذلك وغيره. وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة، وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه»[1].

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص ٩٥ - ٩٦

إنّ اعتبار ذلك [١] حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أنّ ذلك [٢] فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء [٣] غير واحد من التكاليف في الصدر الأوّل، لم يكن [٤] بأسٌ بتخصيص عموماتهما [٥] بها،

---

١) أي: اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص.

٢) أي: قبح تأخير البيان يكون في غير مورد الجبران، وأمّا في مورد الجبران فلا قبح، و المراد بوقت الحاجة وقت العمل بالعام.

وعليه، فليس تأخير البيان قبيحاً ذاتياً كقبح الظلم حتىٰ لا يتغير عمّا هو عليه، بل هو كالكذب في كونه مقتضياً للقبح، ولذا يرتفع لو زوحم بما هو أهم منه كحفظ النّفس ونحوه.

٣) هذا تشبيه بالمنفي، وضمير « إبدائها » راجع إلى « الخصوصات ».

٤) جواب قوله: « حيث كان » يعني: بعد أن كان وجـهُ قبح التخصيص ـ بعد حضور وقت العام ـ تفويتَ الغرض، وكان الغرض الفائت متداركاً، فلا بأس بالالتزام بمخصِّصية الخصوصات الصادرة من الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين لعمومات الكتاب و السنة.

٥) أي: عمومات الكتاب والسنة، وضمير « بها » راجع إلى الخصوصات.

---

ويؤيِّد هذا الوجه: بيان الأحكام تدريجاً في صدر الإسلام، وعدم اقتضاء المصلحة بيانها دفعةً، حتىٰ ورد: أنّ المسلمين فـي أوّل ظهور الإسلام لم يكلّفوا إلّا بالتوحيد و اعتقاد الرسالة إلى عشر سنين.

و بالجملة: فالالتزام بوجود المصلحة في إخفاء الخصوصات كإخفاء كثيرٍ من الأحكام، ممّا يساعده النقل و الاعتبار، و الله تعالىٰ هو العالم.

واستكشافِ [١] أنّ موردها [٢] كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه [٣] ظاهراً، ولأجله [٤] لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنىٰ رفع اليد بها [٥] عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار [٦] والدوام أيضاً [٧]،

---

١) معطوف علىٰ « تخصيص عموماتها » ومفسِّر له.

٢) أي: مورد الخصوصات.

٣) أي: في حكم العام ظاهراً. يعني: لم يكن بأس باستكشاف أنّ مورد الخصوصات كان خارجاً عن حكم العام واقعاً، وإن كان داخلاً في حكمه ظاهراً بمقتضىٰ أصالة العموم.

٤) هذا بيان الوجه الثاني الّذي ذكرناه بقولنا: « ثانيها أي ثاني الوجوه الدافعة للإشكال ... إلخ » أي: ولأجل عدم البأس بمخصِّصية الخصوصات المقترن إخفاؤها بالمصلحة أو إظهارها بالمفسدة ـ مع تأخُّرها عن زمان العمل بالعمومات ـ لا مانع من الالتزام بالنسخ، بمعنىٰ رفع اليد عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت لها بالإطلاق الأزماني. والنسخ هنا يكون في الحكم الظاهري بالخصوصات التي هي أحكام واقعية، فالنسخ كما يكون في الأحكام الواقعية، كذلك يكون في الأحكام الظاهرية. لكن تسمية هذا بالنسخ خلاف الاصطلاح.

٥) أي: بالخصوصات.

٦) متعلق بـ « ظهور » والباء في « بإطلاقها » للسببية ومتعلق بـ « ظهور » أيضاً، يعني: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات في الاستمرار الثابت بسبب إطلاقها الأزماني، لما مرّ من أنّ للعام ظهوراً وضعيّاً في الأفراد، وإطلاقيّاً في الأحوال والأزمان، والخصوصات الواردة بعد العام ترفع إطلاقه الأزماني.

٧) قيدٌ للنسخ، يعني: أنّه كما لا بأس بالالتزام بتخصيص عمومات الكتاب

فتفطّن [١].

---

والسنة بتلك الروايات، كذلك لا بأس بالالتزام بناسخيّتها لتلك العمومات، بهذا المعنىٰ من النسخ.

١) لعلّه إشارة إلى ضعف الوجه الثاني وهو النسخ بالمعنىٰ المزبور، لأنّه تخصيص حقيقةً، أي: بيان للحكم الواقعي الّذي هو مؤدّىٰ الخاص، إذ المفروض أنّ العام لم يكن مراداً جدّياً ـ وحكماً واقعياً فعلياً ـ حتىٰ ينسخ بالخاص، بل كان العمل به مبنيّاً علىٰ أصالة العموم.

## فصل [1]

**لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين. وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما، فتعيُّنه [2] ربما لا يخلو من خفاء،**

---

### انقلاب النسبة

١) الغرض من عقد هذا الفصل تعيين الأظهر فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، وأنّه هل تنقلب النسبة ـ بين مثل العام والخصوصات المتعددة ـ من العموم والخصوص إلى نسبة أُخرىٰ أم لا ؟ كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

٢) أي: فتعيُّن الأظهر. ومقصوده من هذه العبارة أنّ البحث في هذا الفصل صغروي كما كان كذلك في الفصل السابق، لا كبروي، وبيانه: أنّ الأحكام المتقدمة في الفصول السابقة لتعارض الخبرين ـ كالتخيير بينهما المدلول عليه بأخبار العلاج، والاقتصار علىٰ المرجِّحات المنصوصة لو قيل بوجوب الترجيح، وغير ذلك ـ لا تختص بموارد تعارض الخبرين، بل تشمل ما إذا كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أربعة أو أزيد، بل قد يكون التعارض بين طوائف ستّ أو سبع من الأخبار، كما هو غير خفي علىٰ الممارس في الفقه الشريف. فحكمُ تعارض أكثر من دليلين ـ أيضاً ـ

هو الجمع الدلالي إن كان بينها حكومة أو أظهرية، والتخيير إن لم يكن بينها ذلك أو توفيق عرفي، سواء أكانت الأدلة متكافئة في وجوه الترجيح أم متفاضلة، بناءً علىٰ مختار المصنف من إنكار وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصة وغيرها.

فإن كان التعارض بين خبرين، فإن أمكن التوفيق العرفي بينهما، بأن كان أحدهما أظهر من الآخر فهو، وإلّا فلا بدّ من إعمال قانون التعارض من الترجيح أو التخيير بينهما.

وإن كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أكثر، فتقديم بعضها علىٰ بعض من باب الجمع الدلالي يتوقف علىٰ كون ذلك البعض أظهر من غيره، وتشخيص الأظهر هنا لا يخلو من صعوبة، ولذا عقدوا هذا البحث لمعرفته.

وعليه، فهذا الفصل يتكفّل تمييزَ الأظهر عن الظاهر، وسيظهر إن شاء الله تعالىٰ ارتباط معرفة الأقوىٰ دلالةً من المتعارضات ببحث انقلاب النسبة.

توضيح المقام: أنّ النسبة بين الأدلة الثلاثة المتعارضة أو أكثر إمّا متحدة وإمّا متعددة، فإنْ كانت متعددة فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا الفصل. وإن كانت متحدة فإمّا تبقىٰ علىٰ حالها بعد ملاحظة بعضها مع بعضها الآخر، وإمّا تنقلب إلى نسبة أُخرىٰ بعد العلاج.

مثال الأوّل: ما إذا ورد «يجب إكرام الأُمراء، ويحرم إكرام الفساق، ويستحب إكرام النحويين» فإنّ النسبة بين الأوّل وبين كلّ واحد من الآخرين عموم من وجه، سواء لوحظ مع أحدهما أم لم يلاحظ، لثبوت هذه النسبة بينها قبل لحاظه مع أحدهما وبعده، وذلك فإنّ نسبة «أكرم الأُمراء» مع «حرمة إكرام الفساق» وكذا مع «استحباب إكرام النحويين» عموم من وجه، وبعد ملاحظة «أكرم الأُمراء» مع

أحدهما تكون تلك النسبة محفوظة، لأنّ «أكرم الأُمراء» بعد ملاحظته مع «حرمة إكرام الفسّاق» تكون نسبته مع «استحباب إكرام النحويين» تلك النسبة السابقة، إذ مفاد «أكرم الأُمراء» بعد ملاحظته مع «حرمة إكرام الفسّاق» هو «وجوب إكرام الأُمراء العدول» ومن المعلوم أنّ نسبته مع «استحباب إكرام النحويين» أيضاً عموم من وجه، ومورد اجتماعهما الأمير العادل النحوي.

ولا إشكال في حكم صورة اتّحاد النسبة قبل العلاج وبعده، فإنّه يعامل مع مورد اجتماع العامين من وجه معاملة التعارض من الترجيح أو التخيير، علىٰ الخلاف في تعارض الدليلين أو الأدلة.

ومثال الثاني: ما إذا ورد «أكرم الأُمراء» ثم ورد «لا تكرم فسّاقهم» وورد أيضاً «يكره إكرام الأُمراء الكوفيين» فإنّ النسبة بين الأوّل وكلٍّ من الأخيرين عموم مطلق، لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبة بينه وبين الآخر إلى العموم من وجه، إذ النسبة بين «أكرم الأُمراء العدول» بعد ملاحظته مع «لا تكرم فسّاقهم» وبين «الأُمراء الكوفيين» عموم من وجه، لاجتماعهما في الأمير الكوفي العادل، وافتراقهما في الأمير غير الكوفي، وفي الأمير الكوفي الفاسق.

فعلىٰ تقدير صحة انقلاب النسبة تلاحظ النسبة الحادثة دون النسبة السابقة، ففي مادة الاجتماع ـ وهي في المثال: الأمير الكوفي غير الفاسق ـ يُقدّم الراجح من الدليلين ـ وهما العام المخصّص والخاص الآخر ـ علىٰ الآخر إن كان هناك راجح، وإلّا فالتخيير بينهما أو غيره من أحكام التعارض.

وعلىٰ تقدير عدم صحة الانقلاب يخصّص العام بكلٍّ من الخاصين مع الغضّ عن الآخر، إن أمكن إخراجهما عن العام، كما إذا بقي للعام بعد إخراجهما عنه مورد

كالمثال المزبور، حيث إنّه بعد إخراج «فسّاق الأُمراء» و«الأُمراء الكوفيين» عن العام وهو «وجوب إكرام الأُمراء» يبقىٰ له مورد مع الأُمراء العدول غير الكوفيين.

وإن لم يمكن إخراجهما عنه، بأنْ لم يبقَ للعام مورد، كما إذا ورد «أكرم الأُمراء، ولا تكرم فساقهم ويستحب إكرام عدول الأُمراء» فإنّه لا يمكن تخصيص العام بكليهما، لعدم بقاء موردٍ له، فلا محالة يقع التعارض بين العام وكلا الخاصين، ويجري عليهما حكم المتباينين.

وقد ينعكس الأمر، فتنقلب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق، كما إذا ورد «أكرم الأُمراء، ولا تكرم الفساق، ويكره إكرام الأُمراء الفسّاق» فإنّ النسبة بين الأوّل والثاني عموم من وجه، وبين الثاني والثالث عموم مطلق كما هو واضح، فإذا خُصِّص الثاني بالثالث وصار مفاده «حرمة إكرام الفسّاق إلّا فساق الأُمراء، فإنّهم يكره إكرامهم» انقلبت نسبة الأخص من وجه بين «أكرم الأُمراء ولا تكرم الفساق» إلى الأخصّ المطلق، إذ مفادهما حينئذٍ «وجوب إكرام الأُمراء إلّا فساقهم» هذا.

وقد تنقلب نسبة الأعم والأخص مطلقاً إلى التباين، كما إذا ورد «أكرم الأُمراء، ولا تكرم فسّاق الأُمراء، ويستحب إكرام عدول الأُمراء» فإنّ النسبة بين العام وبين كلٍّ من الخاصين عموم مطلق كما هو واضح. إلّا أنّ تخصيصه بالخاص الأوّل ـ وصيرورة مفاده بعد التخصيص وجوب إكرام الأُمراء العدول ـ أوجب انقلاب النسبة إلى التباين، لمباينة هذا المفاد مع استحباب إكرام الأُمراء العدول.

إذا عرفت معنىٰ انقلاب النسبة، وأنّ المقصود من هذا البحث تعيين الأظهر من بين الأدلّة المتعارضة، فاعلم: أنّه وقع الخلاف في أنّه هل يلاحظ نسبة كل خاص مع العام مع الغضّ عن الخاصّ الآخر ـ أي يخصّص العام بكل واحد من الخصوصات في رتبةٍ واحدة ـ أم يلاحظ نسبة العام إلى خاص، وبعد تخصيصه به يلاحظ ثانياً مع

ولذا [١] وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث [٢] توهّم أنّه إذا كان هناك

---

الخاصّ الآخر، وهكذا ؟ فيه قولان:

نُسب الأوّل إلى المشهور، والثاني إلى العلّامة النراقي ﷺ، حيث إنّه يلاحظ العام مع أحد الخصوصات، وبعد تخصيصه به يلاحظه مع سائر الخصوصات.

وقيل: أنّ استدلاله في الفقه يدور عليه.

ولكن التحقيق الّذي ذهب إليه المصنف وغيره هو الأوّل، فالمدار عند الفاضل النراقي علىٰ النسبة الحادثة، وعند غيره علىٰ النسبة السابقة الأوّليّة التي كانت بين العام وبين كل واحد من الخصوصات، فيخصّص بكل واحد منها ـ مع الغض عن الآخر ـ بتلك النسبة.

١) أي: ولخفاء الأظهر وقع بعضُ الأعلام ـ وهو الفاضل النراقي ـ في الخطأ والاشتباه.

٢) هذا تمهيد لبيان الاشتباه الّذي وقع فيه الفاضل النراقي. وقد أفاد هذا المطلب ـ فيما ظفرتُ عليه من كلماته ـ في كتابيه المناهج والعوائد، وينبغي نقل جملةٍ من كلامه للوقوف علىٰ مرامه، وللتنبيه علىٰ الغفلة في نسبة بعض الأُمور إليه، ثم توضيح ما أورده الشيخ والمصنف عليه.

قال ﷺ:« عائدة: اعلم أنّه قد حُقّق في الأُصول: أنّه إذا تعارض العام والخاصُّ المطلقان يُخصّص العام بالخاص. وإذا تعارض العامّان من وجه يرجع إلى الترجيح إذا كان، وإلّا فيحكم بالتخيير إن أمكن، وإلّا فيرجع إلى الأصل السابق عليهما. وهذا كله ظاهر إذا كان التعارض بين عامٍّ وخاصٍّ مطلقين أو من وجه.

وكثيراً ما يتعدّد أحدهما أو كلاهما ـ لا بمعنىٰ أنْ يتعدّد دليل أحد الحكمين، بأن يتحد موضوع المتعددين، لأنّه في حكم الواحد ـ بل مع تعدد الموضوع العام أو الخاص المطلق أو من وجه، كما إذا قال: أكرم العلماء وأكرم الفقهاء ولا تكرم العالم

**عامٌّ وخصوصات، وقد خُصِّص ببعضها،**

---

الفاسق. فهناك عام مطلق وخاص مطلق متخالفين، وخاص مطلق من العام ومن وجه من الخاص، والتعارض في الفقيه الفاسق.

أو قال: أكرم العلماء، وأكرم الخيّاطين، ولا تكرم الفاسق، فهناك ثلاثة عامّات من وجه، والتعارض في العالم الخياط الفاسق بين الثلاثة، وفي العالم الفاسق والخيّاط الفاسق بين كلّ اثنين.

ومن هذا القبيل: ما ورد في الالتفات عن القبلة، حيث ورد في حديثٍ: أنّ الالتفات يقطع الصلاة.

وآخر: أنّ الالتفات لا يقطع.

وثالث: أنّ الالتفات بكل البدن يقطع.

ورابعٍ: أنّ الالتفات بالاستدبار يقطع.

وخامسٍ: بأنّ الالتفات الموجب لرؤية الخلف يقطع.

ولو لوحظت المفاهيم أيضاً فيزداد المعارضات.

ففي سادسٍ: الالتفات بغير الفاحش لا يقطع.

وفي سابعٍ: الالتفات لا بكل البدن لا يقطع.

وفي ثامنٍ: الالتفات غير الموجب لرؤية الخلف لا يقطع.

ثم إجراء ما قُرِّر في الأُصول من أحكام المتعارضين بين كلٍّ متعارضين من هذه الأُمور المتعددة في صورة التعدد يحتمل أحد الوجوه الثلاثة:

الأوّل: إجراؤه بين كلٍّ اثنين من المتعارضين مع قطع النّظر عن جميع المعارضات لكلٍّ منهما من هذه الأُمور، فيُلقىٰ التعارض بين كلٍّ متعارضين منها مع قطع النّظر عن البواقي، ويُحكم بمقتضاه، ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل ذلك، كما يقال في المثال الأوّل: يعارض «لا تكرم العالم الفاسق» مع «أكرم العلماء» بالعموم المطلق،

. . . . . .

فيخصّص الثاني، ثم يعارض الأوّل مع «أكرم الفقهاء» بالعموم من وجه، فلا يحكم في الفقيه الفاسق بشيء، أو يحكم بالتخيير، ولا تعارض بين الثاني والثالث.

وإذا قال: «لا تكرم العلماء، وأكرم الفقهاء، وأكرم العدول» لا تعارض بين الثانيين، ويعارض كلٌّ منهما مع الأوّل بالعموم المطلق، فيخصّص الأوّل بغير العدول وغير الفقهاء، ويختص عدم الإكرام بالفسّاق من غير الفقهاء.

الثاني: إجراؤه بين كلٍّ اثنين منها بعد إلقاء التعارض بين كلٍّ منهما وبين سائر معارضاته، والحكم بمقتضاه، فيؤخذ كلُّ خبر مع كلٍّ من معارضاته ويعمل فيه بمقتضىٰ التعارض، ثم يعارض مع معارض آخر.

ففي المثال السابق: يُخصّص «لا تكرم العلماء» أوّلاً «بأكرم الفقهاء» لكونه أخص منه مطلقاً، ثم يعارض مع «أكرم العدول» ويكون التعارض حينئذٍ بالعموم من وجه.

الثالث: أن يعارض كلٌّ عامٍّ أو خاصٍّ مع واحدٍ من معارضاته مع ملاحظة ما لَه من سائر المعارضات، فيعمل فيه بمقتضىٰ ما يقتضيه التعارض، بمعنىٰ أنْ يلاحظه كونه ذا معارض كذائي، من غير أن يعمل بمقتضىٰ تعارضهما أوّلاً» إلى أن قال:

«ثم نقول: إنّه لا شك أنّ الأوّل باطل، لأنّ بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف الحكم معه، لا وجه للإغماض وقطع النّظر عنه.

وكذا الثاني، لأنّ تقديم إجراء قواعد بعض المعارضات تحكُّمٌ فاسد، لأنّ الكلّ قد ورد علينا دفعةً واحدة، بمعنىٰ أنّ المجموع في حكم كلامٍ واحد بالنسبة إلينا، فيجب العمل فيه بمقتضىٰ الجميع، وإجراء الكل غالباً يؤدّي إلى الدور الباطل أو التسلسل، فتعيّن الثالث، وهو الموافق للتحقيق كما لا يخفىٰ علىٰ المحقق الدّقيق».

كان[١] اللازم ملاحظة النسبة بينه[٢] (*) وبين سائر الخصوصات بعد

---

ثم طبّق هذا المبنىٰ علىٰ روايات الالتفات عن القبلة، وجَمَعَ بينها، وقال في آخر كلامه: «ولا يخفىٰ أيضاً أنّه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعياً كالإجماع، والآخر غير قطعي بعد ثبوت حجيته، لأنّ بعد ثبوت الحجية يكون حكمه حكم القطعي، فإنّه لو كان بدل قوله: وإلى الخلف يقطع، الإجماع علىٰ القطع، حينئذٍ نقول: إنّه كما أنّ الإجماع يخصّص العام المطلق كذلك الخبر الخاص، لأنّه أيضاً حجّة كالإجماع، فافهم واضبط، فإنّه من المسائل المهمّة المشكلة»[١].

وأفاد هذا المطلب في المناهج أيضاً، لكن لمّا كان كلامه في العوائد أوفىٰ بالمقصود ـ وهو أحدث تأليفاً ـ اقتصرنا عليه.

١) جواب «إذا» هذا تقريب انقلاب النسبة الّذي هو اشتباه العَلَم المتقدم بالواو في «و قد خصّص» حالية، يعني: إذا كان هناك عامٌّ وخصوصات ـ والحال أنّه قد خُصِّص ببعضها ـ كان اللازم ملاحظة النسبة المنقلبة الحادثة بسبب تخصيصه ببعضها مع سائر الخصوصات.

٢) أي: بين العام.

---

(*) الأولىٰ أن يقال: «بينه بعد تخصيصه به وبين سائر الخصوصات» إذ طرفا النسبة العام المخصّص ببعض الخصوصات، وسائر الخصوصات، فينبغي أوّلاً ذِكر الطرف الأوّل، وهو العام المخصِّص ببعض الخصوصات، حتىٰ يناسب التعبير بسائر الخصوصات، إذ المناسب ذِكر «السائر» بعد بيان شيءٍ من سنخه، كما هو المعهود من استعمال هذه الكلمة في الموارد.

---

«١» عوائد الأيّام، ص ٣٤٩ - ٣٥٣، العائدة: ٤٠، مناهج الأحكام، ص٣١٧

تخصيصه[١] به، فربما[٢] تنقلب النسبة إلى عمومٍ وخصوصٍ من وجه، فلابدّ من رعاية هذه النسبة[٣] وتقديمِ[٤] الراجح منه[٥] ومنها، أو التخيير[٦] بينه[٧] وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها[٨] عليه،

---

١) أي: تخصيص العام ببعض الخصوصات، يعني: كان اللازم ملاحظة النسبة بين العام وبين سائر الخصوصات، بعد تخصيص العام ببعض تلك الخصوصات.

٢) هذا متفرِّع علىٰ الملاحظة المزبورة، يعني: قد توجب هذه الملاحظة انقلابَ النسبة من العموم والخصوص المطلق إلى الخصوص من وجه، أو من غيره إلى غيره، كما عرفت في بيان الأمثلة، فلابدّ من مراعاة هذه النسبة الجديدة بترتيب أحكامها من الأخذ بالراجح منهما إن كان، وإلّا فالتخيير.

٣) أي: نسبة العموم والخصوص من وجه التي انقلبت إليها النسبةُ السابقة.

٤) معطوف علىٰ «رعاية» ومفسِّر لها، ولعلّ الأولىٰ إبدال الواو بالباء، بأن يقال: «بتقديم».

٥) أي: من العام المخصِّص ومن سائر الخصوصات.

٦) معطوف علىٰ «تقديم» يعني: لابدّ من رعاية هذه النسبة بتقديم الراجح من العام المخصِّص وسائر الخصوصات إن كان هناك راجح، أو التخيير بينهما إن لم يكن هناك راجح.

٧) أي: بين العام المخصّص، وضمير «بينها» راجع إلى سائر الخصوصات.

٨) معطوف علىٰ «ملاحظة» يعني: كان اللازم ملاحظة النسبة ... لا تقديمها ـ أي لا تقديم الخصوصات علىٰ العام ـ كما يقول به غير الفاضل النراقي ﷺ، إلّا إذا كانت النسبة التي كانت قبل التخصيص محفوظة بعده ولم تنقلب إلى نسبة أُخرىٰ، فإن

**إلّا إذا كانت النسبة بعده [١] علىٰ حالها [٢].**

**وفيه [٣]: أنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، و تخصيصُ العام**

---

انقلبت إليها كان اللازم مراعاة النسبة المنقلبة.

و مثال محفوظية النسبة ـ و عدم انقلابها بعد تخصيص العام بأحد الخاصين ـ ما إذا ورد «أكرم الشعراء، ولا تكرم الشعراء البصريّين، ولا تكرم الشعراء الكوفيّين» فإنّ تخصيص العام بـ «لا تكرم العلماء البصريّين» لا يوجب انقلاب نسبة العموم المطلق إلى نسبةٍ أُخرىٰ، بل هي باقية علىٰ حالها، ضرورة أنّ «أكرم الشعراء» قبل تخصيصه بـ «لا تكرم الشعراء البصريّين» كان أعمّ مطلقاً من «لا تكرم الشعراء الكوفيّين» و هذه الأعميّة باقية أيضاً بعد التخصيص به، ولم تنقلب إلى نسبةٍ أُخرىٰ، لوضوح أعمية «الشعراء غير البصريّين» من «الشعراء الكوفيّين».

هذا توضيح كلام العلّامة النراقي قدس سره، و حاصله: كون المدار في العلاج هو النسبة الحادثة، إلّا إذا كانت النسبة السابقة باقية علىٰ حالها بعد تخصيص العام بأحد الخصوصات.

١) أي: بعد تقديمها، أي تقديم الخصوصات.

٢) أي: حال النسبة، أي عدم تغيير النسبة بعد تخصيص العام ببعض الخصوصات.

٣) توضيح ما أجاب به عن كلام الفاضل النراقي ـ وفاقاً لشيخنا الأعظم في بعض كلامه قدس سره ـ هو: أنّ مركز النسبة بين الدليلين أو الأدلّة هو الظهور العرفي الثابت لهما ـ أوْ لها ـ عند أبناء المحاورة، و ظهور كلّ دليل ينسب إلى مثله من دون انثلامه بظهور دليلٍ آخر، فالظهورات محفوظة قبل ملاحظة بعضها مع الآخر و بعدها،

. . . . . .

ولا تنثلم بالقرائن المنفصلة وإن كانت قطعيةً، لأنّها لا تصادم الظهورات الناشئة من استعمال الألفاظ في معانيها، حيث إنّ هذه الظهورات تترتب قهراً علىٰ الاستعمال المزبور، بل تصادم حجيتها. نعم القرائن المتّصلة تمنع انعقاد الظهور.

فعليه: لا يرتفع ظهور العام في العموم بالمخصِّص المنفصل، بل يُخصّص بكلِّ واحدٍ من المخصِّصات، من دون انقلاب ما كان بينها قبل التخصيص من النسبة، لأنّ وجه تقديم كل خاصٍّ علىٰ عامِّه ـ وهو الأظهرية في مورد تصادق العنوانين ـ متحقق في كلّ واحد من الخصوصات، فلا وجه لتقديم أحد الخاصين في تخصيص العام به، ثم ملاحظة العام المخصّص مع الخاصِّ الثاني، لأنّ تقديم أحد الخاصين وانقلاب نسبة العام مع الخاص الآخر إمّا ترجُّح بلا مرجِّح أي معلول بلا علّة، وإمّا ترجيح بلا مرجِّح.

ففي مثل «أكرم الأُمراء، ولا تكرم فساقهم، ولا تكرم الأُمراء الكوفيين» يحكم بوجوب إكرام الأمير العادل غير الكوفي، لأنّه يبقىٰ تحت عموم «وجوب إكرام الأُمراء» بعد خروج فسّاقهم وكوفيّيهم. بخلاف انقلاب النسبة الّذي ذهب إليه الفاضل النراقي، فإنّ «الأمير العادل الكوفي» الّذي هو مورد الاجتماع يتعارض فيه «أكرم الأُمراء» المخصّص بـ «لا تكرم فساقهم» الّذي انقلبت نسبة الأخصية المطلقة مع «لا تكرم الأُمراء الكوفيين» إلى العموم من وجه.

والظاهر أنّ مبنىٰ الانقلاب هو تخيُّل انثلام الظهور بالقرائن المنفصلة كالمتصلة.

لكنه فاسد، لوضوح ترتب الظهور قهراً علىٰ مجرد الاستعمال، والقرينة المنفصلة لا تصادم هذا الظهور أصلاً، بل تصادم حجيته فقط، كما يقول به المشهور.

قال شيخنا الأعظم في ردّ مقالة الفاضل: «ويندفع بأنّ التنافي في المتعارضين

**بمخصِّص منفصل ـ ولو كان قطعياً ـ لا ينثلم [١] به ظهورُه [٢]، وإن انثلم به حجيته، ولذلك [٣] يكون بعد التخصيص حجّةً في الباقي، لأصالة عمومه [٤] بالنسبة إليه.**

---

إنّما يكون بين ظاهري الدليلين، وظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى وضعه، وإمّا أن يستند إلى قرينة المراد، وكيف كان، فلابدّ من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز المقتضي ... »[«١»].

١) خبرُ « و تخصيص » وضمير « به » راجع إلى « تخصيص ».

٢) فاعلُ « ينثلم » وضميره راجع إلى العام.

٣) يعني: ولأجل عدم انثلام الظهورات بالقرائن المنفصلة يكون ظهور العام في العموم باقياً علىٰ الحجية بعد التخصيص بالمخصِّص المنفصل بالنسبة إلى الباقي، فإنّه لو كان التخصيص رافعاً لظهوره في العموم لم يكن حجّة في الباقي، إذ مع ارتفاع الظهور لا يبقىٰ موضوع للحجية.

وبالجملة: فجريان أصالة العموم ـ التي هي من الأُصول المرادية المثبتة لكون الظواهر مرادةً للمتكلم ـ أقوىٰ شاهد علىٰ بقاء الظهور النوعي بعد التخصيص بالمنفصل.

٤) أي: لأصالة عموم العام بالنسبة إلى الباقي بعد التخصيص، وحاصله: أنّ بقاء الظهور بعد التخصيص يوجب حجيةَ العام في الباقي، لأصالة العموم، إذ جريانها منوط بوجود موضوعه وهو الظهور، فكأنّه قيل: « العام بعد تخصيصه باقٍ علىٰ ظهوره في العموم، ولذا يجري فيه أصالة العموم، فيكون العام حجّةً في الباقي ».

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص ١٠٣ - ١٠٤

**لا يقال [١]: إنّ العام بعد تخصيصه بالقطعي (*) لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً [٢]، فكيف [٣] يكون ظاهراً فيه ؟**

---

١) غرض هـذا المستشكل توجيه انقلاب النسبة بإنكار قول المصنف قدس سره: « و تخصيص العام بمخصِّصٍ منفصل و لو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره ».

و محصّله: منع ظهور العام في العموم مع تخصيصه بالمخصِّص القطعي كالإجماع، فلا يبقىٰ له ظهورٌ حتىٰ يكون حجّةً في الباقي، إذ مع قطعيّة المخصِّص لم يستعمل العام في العموم حتىٰ يحصل له ظهور فيه، و يكون حجّةً في الباقي.

و بعبارة أُخرىٰ: المخصِّص القطعي ـ كالإجماع و العقل ـ كاشف عن عدم استعمال « أكرم الأُمراء » في العموم، لكون المراد الاستعمالي هو العدول من الأُمراء. و حينئذٍ فاللازم ملاحظة النسبة بين الخاص الثاني و بين العام بعد تخصيصه بالخاص الأوّل المفروض كونه قطعياً، و تنقلب النسبة بين « أكرم الأُمراء العدول » و بين « لا تكرم الأُمراء الكوفيين » من العموم المطلق إلى العموم من وجه، و يتعارضان في المجمع و هو الأمير العادل الكوفي، فيقتضي العام المخصّص وجوب إكرامه، و يقتضي الخاصُّ الثاني حرمةَ إكرامه.

٢) القطع بعدم استعماله في العموم ناشٍ عن القطع بعدم إرادة العموم منه، و مع هذا القطع لم يستعمل فيه، للغويّة استعماله حينئذٍ في العموم.

٣) يعني: فكيف يكون العام ظاهراً في العموم مع عدم استعماله فيه ؟

---

(*) هذه الكلمة غير موجودة في عبارة الفاضل النراقي المتقدمة، بل صرّح قدس سره بعدم الفرق بين كون المخصِّص إجماعاً أو أمارة اعتبرها الشارع، و الظاهر أنّ المصنف قدس سره اعتمد علىٰ ما في كلام شيخنا الأعظم قدس سره في حكاية مطلب الفاضل، حيث قال: « و قد توهّم بعض من عاصرناه، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد

بإجماعٍ و نحوه مع الخاصِّ المطلق الآخر».

و قال أيضـاً:«و لا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيين ... و إنّما يتوهم ذلك في العام المخصّص بالإجماع، أو العقل ...»[١].

و علّق عليه المصنف في الحاشية بما محصّله: أمّا الإجماع فهو كالدليل اللفظي المنفصل غير مصادم لظهور الكلام و إن كان مانعاً عن حجيته. و أمّا العقل ففيه تفصيل، فإن كان مركوزاً في الأذهان، بحيث يعتمد أهل اللسان في محاوراتهم عليه في استعمال الألفاظ في غير ما وُضعت له، فهو كالقرينة المتصلة مانع عن انعقاد ظهور العام في ذلك الفرد المخرج. و إن لم يكن الحكم العقلي كذلك، فهو كالإجماع دليل منفصل يمنع عن حجية ظهور العام لا عن أصل ظهوره، فلا وجه لملاحظة العام مع ذلك الحكم العقلي، ثم لحاظه بعد انقلاب نسبته مع ساير الخصوصات[٢].

و هذه التعليقة و إن كانت فـي محلها، لكن أصل تفرقة الشيـخ بين الإجمـاع و العقل، و بين الأدلة اللفظية، لا أثر منه في كلام الفاضل، و لعلّ الشيخ استفادها من قوله في المناهج:«فقد يكون الخبران متعارضين بالتساوي مثلاً، و بملاحظة تخصيص أحدهما بمخصِّص آخر من إجماعٍ أو غيره يرجع التعارض إلى العموم و الخصوص المطلقين، أو من وجهٍ، أو المتباينين ...»[٣].

و لكن كلمة «غيره» لا ظهور لها فـي كلّ ما يكون قطعيـاً.

و لو سلّم، فذيل عبارة العوائد المتقدمة كافية لنفي التفصيل بين الإجماع و غيره، و هو قوله:«و لا يخفىٰ أيضاً أنّه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعياً كالإجماع، و الآخر غير قطعي بعد ثبوت حجيته».

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص١٠٣

«٢» حاشية الرسائل، ص٢٧٨

«٣» مناهج الأحكام، ص٣١٧

فإنّه يقال[1]: إنّ المعلوم عدم إرادة العموم،

---

١) هذا جواب الإشكال، ومحصّله: أنّ المخصِّص المنفصل القطعي ليس قرينةً علىٰ عدم استعمال العام في العموم حتىٰ يقال: بعدم ظهوره في العموم، بل هو قرينة علىٰ عدم إرادة المتكلم له، وعدم الإرادة لا يلازم عدم الاستعمال ولا لغوية الاستعمال، لإمكان ترتب فائدةٍ عليه، وهي إفادة قاعدة كلِّية تكون مرجعاً عند الشك في التخصيص، وهذه الفائدة المهمة تترتب علىٰ استعمال العام في العموم.

ويشهد بذلك حجية العام ـ بالاتّفاق ـ في تمام ما بقي بعد التخصيص، إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجيته في تمام الباقي، لاحتمال عدم كون المستعمل فيه تمام الباقي، بأنْ يكون هو بعض مراتب الباقي.

وبعبارة أُخرىٰ: العام ظاهر ـ بمقتضىٰ وضعه أو قرينة المراد ـ في استيعاب جميع أفراده، وحيث إنّ المخصِّص القطعي أو الظني منفصل عنه حسب الفرض،

---

وعليه، فأخذ كلمة «القطعي» هنا غير مناسب.

ثم إنّه قد يورد علىٰ الشيخ والمصنف قدّس سرّهما بعدم كفاية بقاء الظهور الاستعمالي في العام المخصّص لإنكار انقلاب النسبة بينه وبين الخاص الآخر أو غيره ممّا يعارضه، وذلك لأنّ القائل بالانقلاب يعترف أيضاً ببقاء هذا الظهور الاستعمالي، لكنه يدعي سقوطه عن الحجية الفعلية بسبب التخصيص، ومن المعلوم أنّ تعارض الدليلين أو الأدلة ليس للتنافي بين ظاهريهما أو ظهوراتها بأنفسها، بل هي بوصف كونها حجّةً بسبب شمول دليل الاعتبار للكل.

وعليه، فلا بدّ أن يجاب عن الإشكال بأنّ مقصود المصنف أيضاً ليس هو بقاء ذات الظهور ولو كان ساقطاً عن الاعتبار، بل الظهور الكاشف عن المؤدّىٰ، لكن المناط هو الحجية النوعية ـ التي هي المقصودة في باب التعارض ـ لا الفعلية، وسيأتي مزيد بيان له في التعليقة الملحقة بآخر الفصل إن شاء الله تعالىٰ.

. . . . . .

فلا ينثلم أصل ظهوره في الاستغراق، لعدم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، وإنّما يكون الخاصُّ مزاحماً لحجّية العامّ في مقدار دلالته، فيرجع إلى العامّ في غير ما أخرجه الخاص، ولا تنقلب النسبة بين العامّ بعد التخصيص وبين الخاصِّ الآخر، لبقاء ظهور العامّ علىٰ حاله، وإن لم يكن حجّةً في مدلول الخاصّ الأوّل.

ولو فرض انهدام أصل ظهور العامّ بعد التخصيص بالمخصِّص المنفصل ـ كتخصيص «أكرم الأُمراء» بـ «لا تكرم فساق الأُمراء» وصيرورة العامّ مجازاً ـ امتنع التمسّك به في الشكّ في التخصيص الزائد، لكون العامّ مجملاً حينئذٍ، وعدم كونه كاشفاً عن المراد الجدّي، لتعدّد مراتب المجاز، فيحتمل إرادة تمام الباقي بعد التخصيص أعني به إكرام الأُمراء العدول، كما يحتمل إرادة بعض المراتب، كإكرام الأُمراء العدول الكوفيين، أو إكرام الأُمراء العدول الشعراء، وحيث إنّه لا معيِّن لتمام الباقي بعد المخصِّص الأوّل، فهو مجمل لا يصحّ التمسّك به في الشكّ في التخصيص الزائد.

فإنْ قلت: أصالة عدم مخصِّص آخر محكّمة، وتدل علىٰ نفي التخصيص المشكوك فيه، ومعه لا يصير العامّ المخصّص مجملاً، بل يتعيّن المراد منه في تمام الباقي ببركة هذا الأصل.

قلت: أصالة عدم مخصِّصٍ آخر قاصرة عن إثبات إرادة تمام الباقي من العامّ، وذلك لأنّ هذا الأصل لا يعيِّن المراد من العامّ المخصّص، فإنّ إرادة تمام الباقي مترتبة علىٰ ظهور نفس العامّ في الباقي وحجّيته فيه، وحيث إنّ المفروض اقتضاء التخصيص للمجازية وتفاوت مراتب المجاز، فلا وجه لإرادة تمام الباقي من العامّ حتىٰ يلاحظ مع الخاصّ الآخر.

وقد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث العامّ والخاص، وقال في الفصل الّذي عَقَدَه

لا عدم [١] استعماله [٢] فيه لإفادة [٣] القاعدة الكلّية، فيعملَ [٤] بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلّا [٥] لم يكن وجهٌ في حجيته في تمام الباقي، لجواز [٦] استعماله حينئذٍ [٧]

---

لحجية العام بعد التخصيص بالمتصل والمنفصل ما لفظه: «و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أمّا في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنّه لا تخصيص أصلاً ... وأمّا في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه، وكون الخاصّ قرينةً عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدةً، وكون الخاصّ مانعاً عن حجية ظهوره ... » «١».

١) معطوف علىٰ « عدم ».

٢) أي: استعمال العام، وضمير « فيه » راجع إلى العموم.

٣) متعلق بـ « استعماله » يعني: لا استعماله فيه لأجل إفادة القاعدة الكلّية.

٤) بالنصب، أي: ليعمل بعموم هذه القاعدة الكلّية ما لم يعلم بتخصيصها.

٥) أي: وإن لم يكن العامّ مستعملاً في العموم لم يكن وجهٌ لحجّيته في تمام الباقي.

٦) علّة لقوله: «لم يكن وجه » وقد مرّ توضيحه بقولنا: «إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجيته في تمام الباقي ... إلخ ».

٧) أي: حين عدم استعمال العامّ في العموم، وحاصله: أنّه ـ بناءً علىٰ عدم استعمال العامّ في العموم ـ لا وجه لحجّيته في تمام الباقي بعد التخصيص، لإمكان استعماله في جميع الباقي وفي غيره من المراتب التي يجوز عند أبناء المحاورة انتهاء

---

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٤٣

**فيه و في غيره[١] من[٢] المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.**

**و أصالةُ[٣] عدم مخصِّصٍ آخر**

---

التخصيص إليها، لعدم لزوم التخصيص المستهجن، مع عدم قرينة معيِّنةٍ لمرتبةٍ من مراتب التخصيص.

١) هذا الضمير و ضمير « فيه » راجعان إلى « تمام الباقي ».

٢) بيانٌ لـ « غيره » إذ كلّ مرتبةٍ دون مرتبة تمام الباقي يمكن أن يكون هو المستعمل فيه، بعد فرض نصب قرينةٍ علىٰ عدم استعمال العامّ في العموم.

٣) هذا تعريض بشيخنا الأعظم قدس سره، حيث أثبت ظهورَ العامّ في تمام الباقي بأصالة عدم التخصيص بمخصِّصٍ آخر، فلا مانع حينئذٍ من التمسّك بالعامّ في تمام الباقي، و ملاحظة هذا العامّ المخصّص مع الخاصّ الآخر. و عليه، فلا يلزم انقلاب النسبة حتىٰ لو بنينا علىٰ صيرورة العامّ مجازاً بالتخصيص (*).

---

(*) جعل شيخنا الأعظم قدس سره مانعية الخاص القطعي عن العام مردّدةً بين فرضين، و هما: المانعية عن الظهور، و المانعية عن المراد الجدّي، و قال: إنّ الدليل اللفظي و الخاص القطعي يمنعان عن ظهور العام علىٰ حدّ سواء، ثم قال:

« و إن لوحظ ـ أي العام ـ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلّا بعد إثبات كونه تمام المراد، و هو غير معلوم إلّا بعد نفي احتمال مخصِّصٍ آخر و لو بأصالة عدمه، و إلّا فهو مجمل مردّد بين تمام المراد و بعضه، لأنّ الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم، لا معيِّنة لتمام الباقي ... »[١].

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص١٠٤

**لا يوجب [١] انعقاد ظهورٍ له، لا فيه ولا في غيره [٢] من [٣] المراتب، لعدم [٤]**

---

١) هذا ردّ كلام الشيخ، وحاصله: أنّ أصالة عدم مخصِّصٍ آخر لا توجب انعقادَ ظهور العامّ في تمام الباقي، لأنّ منشأ الظهور إمّا الوضع وإمّا القرينة، وكلاهما مفقود كما هو واضح، وليس للظهور موجب آخر. وقد تقدّم منه في العام والخاص تفصيل ذلك، كما أشرنا إلى عبارته آنفاً.

٢) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى «تمام الباقي».

٣) بيانٌ لـ «غيره» وضمير «له» راجع إلى العام.

٤) هذا وما بعده ـ ممّا عطف عليه ـ كلاهما تعليل لقوله: «لا يوجب انعقاد ظهور» والأوّل أعني به عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازية العامّ المخصّص. والثاني ـ أعني به عدم القرينة المعيِّنة ـ لوضوح أنّ شأن الخاصّ إخراج مدلوله عن

---

أمّا الشق الأوّل، فقد ناقشه جمع من أجلة تلامذته ـ كالمصنف في الحاشية ـ بأنّ الخاص المنفصل ـ سواء أكان قطعياً أم ظنياً ـ لا يتصرف في ظهور العام، بل في حجيته، فالتعبير بالمانعية عن الظهور لا يخلو من مسامحة «١».

وأمّا الشق الثاني، فالظاهر اعتراف الشيخ فيه بتوقف الأخذ بتمام الباقي من العام ـ بعد التخصيص بالقطعي ـ علىٰ إجراء أصالة عدم مخصِّصٍ آخر، وهي لا تجري في خصوص المقام، لورود المخصّص الثاني حسب الفرض.

وناقشه المصنف بأنّ أصالة عدم المخصّص من الأُصول المرادية، وهي لا تنفع لإثبات ظهور العام الاستعمالي في تمام الباقي بعد سقوط ظهوره بالمخصّص القطعي، والمفروض أنّ مدار التعارض علىٰ ملاحظة ظهورات الأدلة من جهة كاشفيتها النوعية عن المرادات، ولازم عدم جريان الأصل هو الحكم بإجمال العام.

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٧٩

الوضع ولا القرينة المعيِّنة لمرتبةٍ منها [١] كما لا يخفىٰ، لجواز [٢] إرادتها وعدم نصب قرينةٍ عليها [٣].

نعم [٤] ربما يكون عدم نصب قرينةٍ مع كون العامّ في مقام البيان [٥] قرينةً علىٰ إرادة التمام، وهو [٦] غير ظهور العامّ

---

العام، ولا يدلّ علىٰ أنّ المراد من العامّ بعد التخصيص هو تمام الباقي أم بعضه.

١) أي: من المراتب.

٢) يعني: يمكن أن يريد المتكلّم مرتبةً خاصّةً من مراتب التخصيص ولم ينصب قرينةً عليها، فلا يكون العامّ بعد التخصيص ظاهراً في شيءٍ من المراتب حتىٰ يكون حجّةً فيه.

٣) هذا الضمير وضمير «إرادتها» راجعان إلى «مرتبة».

٤) استدراك علىٰ قوله: «ولا القرينة المعيِّنة» وحاصله: أنّه قد يكون في بعض الموارد قرينةٌ خارجية علىٰ كون المراد من العامّ المخصّص هو تمام الباقي، وذلك فيما إذا تمّت مقدّمات الحكمة، من كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وعدم مانعٍ من إظهاره، فحينئذٍ يكون عدمُ نصب القرينة قرينةً علىٰ أنّ مراده تمام الباقي بعد التخصيص المعلوم، وإلّا لأخلّ بغرضه، فإنّ السكوت في مقام البيان بيان لعدم دخل شيءٍ آخر في غرضه. لكن لا يتفق هذا في جميع الموارد.

٥) هذه إحدىٰ مقدّمات الحكمة المثبتة لكون المراد تمامَ الباقي بعد التخصيص، والأولىٰ أن يقال: «مع كون المتكلم بهذا العام في مقام البيان».

٦) أي: وعدم نصب قرينةٍ ـ مع كون المتكلّم بالعامّ في مقام البيان ـ غير ظهور العام في تمام الباقي في جميع الموارد كما هو المدّعىٰ، إذ المدّعىٰ ظهور العامّ المخصّص بنفسه في تمام الباقي، لا بمعونة قرينة خارجية.

فيه[١] في كلّ مقام.

فانقدح بذلك[٢] أنّه لابدّ من تخصيص العامّ بكلِّ واحدٍ من الخصوصات مطلقاً، ولو كان[٣] بعضها مقدّماً أو قطعيّاً[٤]، ما لم يلزم[٥]

---

ولو أبدل قوله: «وهو» بـ «ولكن» ونحوه كان أدلّ علىٰ عدم تمامية ما استدركه في «نعم» في جميع الموارد.

وعلىٰ هذا، فالإشكال المتقدّم من صيرورة العام مجملاً ـ لو لم يكن حقيقةً بعد التخصيص ـ باقٍ علىٰ حاله.

١) أي: في التمام، يعني تمام الباقي.

٢) أي: بما تقدّم من قوله: «إنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمنفصل ... لا ينثلم به ظهوره ...» ظهر أنّه ... الخ.

وهذا نتيجة ما تقدم من أنّه لابدّ من ملاحظة ظاهر كلِّ دليلٍ مع ظاهر دليلٍ آخر، فلو كان هنا عامٌ وأربعةُ خصوصات مثلاً، فاللازم تخصيص ذلك العامّ بكلِّ واحدٍ منها مع الغضّ عن الآخر، ولا تنقلب النسبة التي كانت بينها قبل التخصيص إلى نسبة أُخرىٰ، كما يظهر ذلك من الأمثلة المتقدمة.

٣) بيان للإطلاق، ومحصّله: أنّه لا فرق في لزوم تخصيص العامّ بكلّ واحدٍ من الخصوصات بين تقدّم بعضها زماناً علىٰ الآخر وعدمه، وبين كون بعضها قطعياً وبعضها ظنيّاً، فإنّه بعد اجتماع شرائط الحجّية فيها يلزم تخصيص العامّ بكلِّ واحدٍ منها في عرض الآخر، لا أنْ يخصّص أوّلاً ببعضها ثم بالآخر، حتىٰ تنقلب النسبة بين العامّ المخصّص أوّلاً بذلك البعض، وبين سائر الخصوصات، ويصير المدار علىٰ النسبة الحادثة.

٤) موجباً للقطع بعدم استعمال العامّ في العموم، وعدم إرادة المتكلّم له واقعاً.

٥) راجع إلى قوله: «لابدّ من تخصيص العام» وشرطٌ له، يعني: لابدّ من

**منـه [١] محذورُ انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليـه [٢] عرفاً [٣]، ولو لم يكـن [٤]**

---

تخصيص العامّ بكلٍّ واحدٍ من الخصوصات، بشرط أن لا يلزم من تخصيصه بكلٍّ واحدٍ منها محذورُ تخصيص الأكثر، بحيث لا يبقىٰ بعده عموم عرفاً، لاستهجان هذا التخصيص وقُبحه في المحاورات وإن لم يكن مستوعباً لأفراد العامّ، فضلاً عمّا إذا كان مستوعباً لها.

فإذا ورد «أكرم الأُمراء، ولا تكرم فسّاقهم، ولا تكرم شعراءهم» وفرضنا عدم لزوم محذور تخصيص الأكثر من تخصيصه بالخاصّ الثاني ـ ولزومه من تخصيصه بالخاصّ الأوّل، لقلّة عدولهم ـ لزم حينئذٍ تخصيصُ العامّ بأحـد الخاصّين، علىٰ ما سيأتي تفصيله قريباً إن شاء الله تعالىٰ.

١) أي: من التخصيص.

٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما لا يجوز».

٣) وهو تخصيص الأكثر المستهجن وإن لم يكن مستوعباً لأفراد العامّ.

٤) الأولىٰ «ولو لم تكن» أو «مستوعباً» بدل «مستوعبة».

وكيف كان، فهذه الكلمة لا تخلو من تعريضٍ بعبارة شيخنا الأعظم، فإنّه ﷺ اشترط في تخصيص العامّ بالخصوصات عدم لزوم المحذور، وظاهره إرادة عدم بقاء موردٍ للعـامّ أصلاً، بقرينة التمثيل بقوله: «و إن لزم المحذور، مثـل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام فساق العلماء، وورد يكره إكرام عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد، فحكم ذلك كالمتباينين».

واعترض المصنف عليه في الحاشية «[١]» ـ كما في المتن ـ بعدم انحصار المحذور في خلوِّ العام عن المورد، بل إذا بقيت أفراد قليلة تحت العام، بحيث بلغ التخصيص إلى

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٧٧

مستوعبةً لأفراده [١]، فضلاً عمّا إذا كانت مستوعبةً لها، فلابدّ حينئذٍ [٢] من معاملة التباين بينه [٣] وبين مجموعها، ومن [٤] ملاحظة الترجيح بينهما [٥] وعدمه [٦]،

---

حدّ الاستهجان، امتنع تخصيص العامّ بمجموع الخصوصات، وجَرَت أحكامُ التعارض علىٰ العام وتلك المخصّصات.

١) أي: لأفراد العام.

٢) أي: فلابدّ حين لزوم المحذور المذكور من معاملة التباين، لا معاملة الأعمّ والأخصّ، بأن يخصّص العام بتلك الخصوصات. وحقّ العبارة أن تكون هكذا: «و إن لزم فلابدّ حينئذٍ ... إلخ».

٣) أي: بين العامّ، وضمير «مجموعها» راجع إلى «الخصوصات».

٤) معطوف علىٰ «من معاملة التباين» ومفسِّر له، إذ معاملة التباين عبارة عن ملاحظة الترجيح وعدمه بين المتعارضين المتباينين، فلو رجِّحت الخصوصات مع الترجيح ـ أو اختيرت بدون الترجيح ـ فلا مجال للعمل بالعامّ أصلاً، لعدم إمكان العمل بالعامّ مع استيعاب الخصوصات لأفراده، فحينئذٍ تكون الخصوصات بأجمعها كدليلٍ واحد ينافي مدلولَ العامّ. نظير منافاة «لا تكرم فسّاق الأُمراء، ويستحب إكرام عدولهم» مع «أكرم الأُمراء» فإنّ من الواضح امتناع معاملة الأعمّ والأخصّ معها، وتخصيص «أكرم الأُمراء» بهما، لعدم بقاء موردٍ له بعد تخصيصه بهما، لأنّه بمنزلة «لا تكرم الأُمراء» ومن المعلوم تعارضهما تباينياً، فلا محيص عن معاملة التعارض التبايني معهما، كسائر المتعارضات المتباينة.

٥) أي: بين العامّ والخصوصات.

٦) معطوف علىٰ «الترجيح» وضميره راجع إلى «الترجيح».

فلو رُجِّح [١] جانبها أو اختير ـ فيما لم يكن هناك ترجيح ـ فلا مجال للعمل به أصلاً. بخلاف ما لو رُجِّح طرفه أو قُدِّم تخييراً، فلا يطرح منها [٢] إلّا خصوص ما لا يلزم مع طرحه [٣] المحذورُ [٤] من [٥] التخصيص

---

١) أي: فلو رُجِّح جانبُ الخصوصات، وهذا بيان كيفية معاملة التعارض التباييني مع العامّ والخصوصات، وحاصله: أنّه لو رُجِّح جانب الخصوصات لرجحانها، أو اختيرت بدون الرجحان من باب التخيير، فيسقط العامّ عن الاعتبار، لعدم بقاء موردٍ له حتىٰ يمكن العمل به.

ولو أُخِذ بالعامّ ترجيحاً أو تخييراً، فلا تسقط به الخصوصات إلّا خصوص الخاصّ الّذي يلزم من تخصيص العامّ به محذورُ تخصيص الأكثر، كتخصيص «أكرم الأُمراء» في المثال المذكور بـ «لا تكرم فسّاقهم» لكثرة الفسّاق، بخلاف تخصيصه بالخاصّ الآخر، وهو «يستحب إكرام الأُمراء العدول» فيخصّص العامُّ به، ويطرح «لا تكرم فسّاقهم» ولا يخصّص به «أكرم الأُمراء» فإنّ مقتضىٰ لزوم تقدير الضرورات بقدرها ـ وحجّية كلّ واحد من الخصوصات بنفسه، لشمول دليل الحجّية له ـ لزومُ التخصيص ببعضها الّذي لا يلزم المحذور المزبور من التخصيص به، وطرح غيره ممّا يلزم هذا المحذور منه.

٢) أي: من الخصوصات، وضميرا «به، طرفه» راجعان إلى «العام».

٣) الضمير راجع إلى الموصول في «ما لا يلزم».

٤) فاعل «يلزم» والّلام فيه للعهد الذكري، أي: محذورُ تخصيص الأكثر، ولعلّ الأولىٰ بسلاسة العبارة أن يقال: «فلا يطرح منها إلّا خصوص ما يلزم المحذور من التخصيص به».

٥) ظرف لغو متعلّق بـ «يلزم».

**بغيره [١]، فإنّ [٢] التباين إنّما كان بينه [٣] وبين مجموعها لا جميعها [٤]، وحينئذٍ [٥]**

---

١) الضمير رجع إلى « ما » الموصول المراد به المطروح.

٢) تعليل لقوله: « فلا يطرح منها إلّا ... إلخ » ومحصّله: أنّ وجه طرح الخاصّ ـ الّذي يلزم من تخصيص العامّ به محذورُ تخصيص الأكثر ـ هو أنّ التباين إنّما كان بين العامّ وبين مجموع الخصوصات من حيث المجموع، لأنّه المعارض للعامّ، لا بينه وبين كلٍّ واحدٍ منها حتىٰ يجب طرح الجميع، فاللازم حينئذٍ طرح المجموع، وتخصيص العامّ بخاصٍّ لا يلزم من تخصيصه به المحذور المذكور، وطرح الخاصّ الّذي يلزم من التخصيص به ذلك المحذور.

٣) أي: بين العامّ وبين مجموع الخصوصات، لا بين العامّ وبين جميع الخصوصات.

٤) قد عرفت آنفاً الفرق بين المجموع والجميع، وهو أنّ أحد طرفي المعارضة العامّ، والطرف الآخر مجموع الخصوصات أي لحاظها مخصِّصاً واحداً، وليس المعارض للعامّ كلّ واحد من الخصوصات، حتىٰ يلزم طرحها أجمع علىٰ تقدير تقديم العمل بالعامّ، بل المعارض هو المجموع الّذي يتحقّق طرحه بترك العمل ببعض الخصوصات.

فلو عمل بالعامّ وخصّصه ببعض الخصوصات، صدَقَ عليه طرحُ المجموع، وإن لم يصدق عليه طرح الجميع، لأنّ الجميع عنوان مشير إلى آحاد الخصوصات، بخلاف المجموع الّذي هو عنوانٌ لعدّة أُمورٍ يكون لهيئتها الاجتماعية دخل في الحكم.

٥) يعني: وحين عدم طرح جميع الخصوصات ـ ولزوم الأخذ ببعضها وتخصيص العامّ به ـ ربما يقع التعارض بالعَرَض بين الخصوصات، كما إذا ورد « أكرم الأُمراء، لا تكرم فسّاق الأُمراء، يستحب إكرام العدول منهم » فإنّ تخصيص العامّ بهما مستلزم لعدم بقاء موردٍ له، فيقع التعارض التبايني بين العام ومجموع

**فربّما يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصّص ببعضها ترجيحاً**

---

الخاصّين، ولا بدّ من العلاج.

فإنْ طرحنا العام وعملنا بالخاصّين فهو. وإن قدّمنا العامّ لم يجز طرح الخاصّين معاً، كما لا يجوز العمل بهما.

أمّا عدم جواز طرحهما معاً، فلأنّهما حجّتان، وما يكون مزاحماً للعامّ واحدٌ منهما لا كلاهما، لأنّ منشأ عدم بقاء موردٍ للعامّ هو العمل بهما معاً، وحينئذٍ فالعامّ حجّة بمقتضىٰ أدلّة العلاج، وأحدُ الخاصّين حجّة أيضاً بمقتضىٰ الأدلّة، فيقع التعارض بالعَرَض بين نفس الخاصّين من جهة تعذُّر العمل بهما معاً، ومعنىٰ التعارض بالعَرَض هو العلم الإجمالي بعدم شمول أدلة الاعتبار لكلا الخاصين، وأنّ الحجّة منهما أحدهما لا كلاهما.

وفي مثله تصل النوبة إلى رعاية قانون التعارض، فإن كان أحدهما أقوىٰ دلالةً قُدِّم علىٰ الآخر، كما في «يستحب إكرام الأُمراء» فإنّه أظهر في الاستحباب من ظهور «لا تكرم الأُمراء» في الحرمة. وإن لم يكن لأحدهما مزيّة بقوّة الدلالة، فالحكم هو وجوب الترجيح بالمرجِّحات إن قلنا بوجوبه، أو التخيير في تخصيص العامّ بأحد الخاصّين إن لم نقل بوجوب الترجيح كما هو مختار الماتن قدس سره.

وهذا هو مقصوده من قوله: «فربما يقع التعارض بين الخصوصات».

ويشهد لما ذكرناه في توضيحه ما أفاده بقلمه الشريف في الحاشية بقوله: «ثم إنْ أُخذ بالمعارضات له ـ أي للعامّ ـ فلا مزاحمة بينها، بخلاف ما إذا أُخذ به ـ أي بالعامّ ـ فيقع التعارض، حيث لا يجوز الأخذ بها بجميعها حسب الفرض، ولا يجوز طرحها كذلك، حيث لا موجب له، إذ ليس المعارض إلّا المجموع الحاصل طرحه بطرح أحدها، لا الجميع، ولا يجوز طرح غيره، فلأجل ذا يقع بينها التنافي، وإن

أو تخييراً[١]، فلا تغفل. هذا[٢] فيما كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة[٣].

وقد ظهر منه[٤] حالُها فيما كانت النسبة بينها[٥] متعدّدةً، كما[٦] إذا ورد

---

لم يكن بينها بأنفسها، وقد أشرنا في أوّل المسألة أنّ التنافي الّذي هو موضوع التعارض أعمّ من الذاتي، فحينئذٍ لا بدّ أن يعمل بينها بقاعدة الجمع لو كان أحدها أقوىٰ دلالةً، وإلّا فبالعلاج ... »[«١»].

١) الترجيح فيما كان له مرجِّح، والتخيير فيما لم يكن له مرجِّح، أو قلنا بالتخيير مطلقاً حتىٰ مع وجود المرجّح، لكون الترجيح مستحبّاً لا واجباً.

٢) أي: ما ذكرناه ـ من ملاحظة النسبة بين الظهورات ـ يكون مورده اتّحاد النسبة بين الأدلّة المتعارضة، كما إذا كانت النسبة بينها أخصّ مطلقاً، كقوله: «أكرم الأُمراء، ولا تكرم الكوفيّين منهم، ولا تكرم البصريّين منهم» فإنّ النسبة بين كلّ واحدٍ منهما مع «أكرم الأُمراء» أخصّ مطلقاً.

٣) كالأمثلة المتقدمة، فإنّ النسبة بينها متحدة، وهي الأخصّ المطلق.

٤) أي: قد ظهر ممّا ذكرناه في المتعارضات المتحدة النسبة ـ من ملاحظة النسبة بينها قبل العلاج ـ حال المتعارضات المتعدّدة النسبة في أنّ النسبة ملحوظة بينها قبل العلاج، ولا تنقلب النسبة بينها بعد العلاج.

٥) هذا الضمير وضمير «حالها» راجعان إلى «المتعارضات».

٦) هذا بيان للمتعارضات المتعدّدة النسبة، نظير «أكرم الأُمراء، ولا تكرم فسّاقهم، ويستحب إكرام العدول» فإنّ النسبة بين الأوّلين أخصّ مطلقاً، فيخصّص الأوّل بالثاني، ونتيجة هذا التخصيص «وجوب إكرام الأُمراء العدول» والنسبة بين

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٧٨

**هناك عامّان من وجه [١] مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما [٢]، وأنّه [٣] لا بدّ من تقديم الخاصِّ علىٰ العامّ [٤] ومعاملة [٥] العموم من وجه بين العامّين [٦]**

---

الأوّل والثالث عموم من وجه، فيعامل معهما معاملة هذه النسبة في مورد الاجتماع ـ وهو الأمير العادل ـ من تقديم أحدهما علىٰ الآخر تعييناً أو تخييراً.

ولا تنقلب نسبة العموم من وجه إلى الأخصّ المطلق، بأن يخصّص «أكرم الأُمراء» بـ «لا تكرم فسّاقهم» لتكون النتيجة بعد هذا التخصيص «وجوب إكرام الأُمراء العدول»، ثم تلاحظ نسبته وهي الأخصيّة المطلقة إلى «استحباب إكرام العدول» حتىٰ يجب إكرام الأمير العادل، ويستحب إكرام العادل غير الأمير. بل تلاحظ النسبة التي كانت بينهما قبل تخصيص «أكرم الأُمراء» بـ «لا تكرم فسّاقهم» من العموم من وجه.

والحاصل: أنّ النسبة بين المتعارضات قبل العلاج لا تنقلب إلى نسبةٍ أُخرىٰ بعد العلاج، خلافاً لما سيأتي من شيخنا الأعظم من الالتزام بانقلاب النسبة في بعض موارد تعدّد نسبة المتعارضات.

١) نظير «أكرم الأُمراء، ويستحب إكرام العدول» كما مرّ آنفاً.

٢) مثل «لا تكرم الأُمراء الفسّاق» فإنّه أخصّ مطلقاً من «أكرم الأُمراء» كما تقدّم آنفاً.

٣) معطوف علىٰ «حالها» يعني: وقد ظهر أنّه لا بدّ من تقديم الخاص ... إلخ.

٤) كتقديم «لا تكرم فسّاق الأُمراء» علىٰ «أكرم الأُمراء» تخصيصاً.

٥) معطوف علىٰ «تقديم الخاصّ».

٦) كـ «أكرم الأُمراء، ويستحب إكرام العدول» في المثال المتقدّم قريباً.

**من [١] الترجيح والتخيير بينهما، وإن [٢] انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما [٣]، لما عرفت [٤] من أنّه لا وجه إلّا لملاحظة النسبة قبل**

---

١) بيان لمعاملة العموم من وجه، وضمير «بينهما» راجع إلى «العامّين».

٢) وصليّة، يعني: أنّ نسبة العموم من وجه بين العامّين وإن انقلبت إلى نسبة العموم المطلق بعد تخصيص أحد العامّين بخاصّه، لكن لا عبرة بهذا الانقلاب، والمدار في الترجيح والتخيير هو النسبة السابقة بين العامّين من وجه، فلابدّ في مورد الاجتماع من إعمال الترجيح أو التخيير.

وفي مثل هذه الصورة خالف المصنفُ شيخَنا الأعظم في التزامه بانقلاب النسبة، قال:«و إن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدّم علىٰ بعضٍ آخر منها، إمّا لأجل الدلالة كما في النصّ والظاهر، أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجِّح آخر، قُدِّم ما حقُّه التقديم، ثم لوحظ النسبة مع باقي المتعارضات، فقد تنقلب النسبة، وقد يحدث الترجيح ...»[١].

٣) كما عرفت في مثال «أكرم الأُمراء» فإنّه بعد تخصيصه بـ «لا تكرم فسّاقهم» تنقلب نسبته إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ضرورة أنّ نسبة «وجوب إكرام الأُمراء العدول» إلى «استحباب إكرام العدول» أخصّ مطلقاً. لكن لا تلاحظ هذه النسبة الحادثة، بل المدار علىٰ النسبة السابقة، وإجراء حكم التعارض في مورد الاجتماع ـ وهو الأمير العادل ـ بتقديم دليل الوجوب، أو الاستحباب إن كان فيه مزيّة، وإلّا فالتخيير.

٤) تعليل لما أفاده من ملاحظة النسبة قبل العلاج ومعاملة العموم من وجه

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص١١١

العلاج.

نعم[1] لو لم يكن الباقي

---

بين العامّين، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، كما عرفت تفصيله في المتعارضات المتحدة النسبة.

١) استدراك علىٰ قوله: «وأنّه لابدّ من تقديم الخاصّ ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح» وهذا تعريض بشيخنا الأعظم قدس سره، حيث إنّه قدّم العام كقوله: «أكرم الأُمراء» بعد تخصيصه بـ «لا تكرم فسّاقهم» علىٰ معارضه وهو «يستحب إكرام العدول» لانقلاب نسبة العموم من وجه بين «أكرم الأُمراء» وبين «يستحب إكرام العدول» بعد تخصيص «أكرم الأُمراء» بـ «لا تكرم فسّاقهم» إلى الأخصّ المطلق، لصيرورة «وجوب إكرام الأُمراء العدول» أخصّ مطلقاً من «يستحب إكرام العدول» فيخصِّصه، وتصير النتيجة بعد التخصيص: استحباب إكرام العدول، إلّا الأُمراء العدول، فإنّ إكرامهم واجب.

والسِّر في الالتزام بانقلاب النسبة هنا هو: أنّه لولاه لزم إلغاء النصّ، أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل.

وبيانه: أنّ «أكرم الأُمراء» عامّ عارضه دليلان، أحدهما بالعموم المطلق، والآخر بالعموم من وجه. ولو خصّصنا «أكرم الأُمراء» بـ «يستحب إكرام العدول» بأنْ تخرج مادّة الاجتماع ـ وهي الأمير العادل ـ عن حيِّز العامّ، وتبقىٰ تحت حكم العامّ الآخر، فإمّا أن يخصّص العامّ المخصّص ـ وهو الأمير الفاسق ـ بالخاصّ الآخر وهو «لا تكرم فسّاقهم» ويلزم لغويّة العامّ رأساً، لعدم بقاء فردٍ لـ «أكرم الأُمراء» حينئذٍ.

وإمّا أن لا يخصّص به، فيلزم طرح الخاصّ أعني به «لا تكرم فسّاقهم».

. . . . . .

ومن المعلوم بطلان كلا اللازمين، فيتعيّن تخصيص العامّ أوّلاً بخاصِّه، ثم ملاحظة النسبة مع العامّ الآخر.

وحاصل تعريض المصنف بما أفاده الشيخ هو: أنّ التعارض بين الدليلين ـ كما تقدّم في ردِّ مقالة الفاضل النراقي ـ يلاحظ دائماً بالنظر إلى ظهور الدليلين قبل علاج التعارض بين أحدهما ومعارِضه الآخر، فإنّ العلاج من قبيل رفع المانع، لا إحراز المقتضي وهو الظهور. ولا تفاوت في هذا المناط بين تساوي نسبة المتعارضات وتخالفها.

وعليه، فتقديم العامّ ـ بعد تخصيصه ـ علىٰ معارضه لا يصحّ مطلقاً كما يظهر من الشيخ، بل يتّجه في صورة واحدة، وهي: ما إذا لم يبقَ تحت العامّ المخصّص إلّا أفراد نادرة، بحيث لا يجوز تخصيصها ثانياً في مورد الاجتماع، إمّا لعدم بقاء فردٍ للعامّ المخصّص، وإمّا لقلّة أفراده، بحيث يستهجن التخصيص إلى ذلك الحدّ.

مثلاً: إذا لم يبقَ تحت «أكرم الأُمراء العدول» الّذي هو نتيجة تخصيص «أكرم الأُمراء» بـ «لا تكرم فسّاقهم» إلّا أفراد ثلاثة، والمفروض أنّهم مادّة اجتماع «أكرم الأُمراء العدول، ويستحب إكرام العدول» كان إخراج هذه الأفراد الثلاثة عن حيِّز «أكرم الأُمراء العدول» موجباً للاستهجان العرفي، بل فوقه، فلا محيص عن إبقاء هذه الأفراد تحت «أكرم الأُمراء العدول» ووجوب إكرامهم، وعدم إدراجهم في «يستحب إكرام العدول».

ووجه تقدّم العامّ المخصّص حينئذٍ علىٰ العامّ الآخر هو كون العامّ المخصّص كالنصّ في الباقي، فتقدّمه علىٰ معارضه لا يكون لانقلاب النسبة بينه وبين «يستحب إكرام العدول» حتىٰ يستند تقدُّمه إلى الترجيح أو التخيير اللّذين هما من أحكام المتعارضين، بل لأقوائية الدلالة، حيث إنّ لفظ «الأُمراء» بعد تخصيصه بـ «لا تكرم

تحته[1] بعد تخصيصه إلّا إلى ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص،

---

فسّاقهم » يصير كالنص في « الأُمراء العدول » المفروض كونهم ثلاثة، فيُقدّم لأجلها علىٰ « يستحب إكرام العدول » ويُحكم بوجوب إكرامهم لا باستحبابه.

وبالجملة: فالعامّ المخصّص ـ لقلّة أفراده ـ صار كالنصّ في مورد الاجتماع، وهو في المثال « أكرم الأُمراء العدول »، بخلاف العامّ الآخر ـ وهو يستحب إكرام العدول ـ فإنّه بمقتضىٰ عمومه ظاهر في مورد الاجتماع.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المصنف وافق شيخنا الأعظم قدس سره في المثال المتقدّم علىٰ أصل تقديم « أكرم الأُمراء » في مادّة الاجتماع علىٰ « يستحب إكرام العدول » لكن مناط التقديم عند كلٍّ منهما غير ما هو عند الآخر، فهو بنظر الشيخ مستند إلى التخصيص الناشئ من انقلاب النسبة.

وبنظر المصنف مستند إلى تقديم المباين علىٰ المباين بمناط قوّة الدلالة ـ لا التخصيص ـ لأنّ « أكرم الأُمراء » صار نصّاً في منتهىٰ مراتب التخصيص أعني به « الأمير العادل »، ويكون شمول « يستحب إكرام العدول » للأمير العادل بالظهور المستند إلى العموم، ومن المعلوم عدم رعاية قاعدة التعارض ـ من الترجيح والتخيير ـ بين النصّ والظاهر، بل يقدّم النصّ علىٰ غيره حتىٰ في المتباينين والمتعارضين بالعموم من وجه، ولا تنقلب النسبة، لما تقدّم في ردّ مقالة الفاضل النراقي من أنّ مدار التعارض علىٰ ظهور الدليل، وهو لا يتغيّر بورود المخصّص المنفصل، فإنّه يزاحم حجيّة الظهور لا أصله.

١) أي: تحت العامّ بعد تخصيصه إلّا إلى حدٍّ لا يجوز أن يتعدّىٰ عنه التخصيص، وهو البلوغ إلى درجةٍ يجوز التخصيص إليها، لكن لا يجوز تجاوز التخصيص عنها، للزوم محذور تخصيص الأكثر، أو استيعاب جميع أفراد العامّ، كما إذا كان الباقي تحت العامّ بعد التخصيص ثلاثة أشخاص مثلاً، فإنّه لا يجوز تخصيصهم ثانياً.

**أو كان[١] بعيداً جداً، لقُدِّم[٢] علىٰ العام الآخر، لا لانقلاب[٣] النسبة بينهما[٤]، بل لكونه[٥] كالنص فيه، فيقدّم[٦] علىٰ الآخر[٧] الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفىٰ (*).**

---

١) معطوف علىٰ «لا يجوز» يعني: أو كان التعدي عنه بعيداً عن المحاورات، كما إذا كان التخصيص مستلزماً لتخصيص الأكثر، وغيرَ واصلٍ إلى حدِّ الاستيعاب.

٢) جواب «لو لم يكن» والمراد بالعامِّ الآخر في المثال «يستحب إكرام العدول».

٣) يعني: لَقُدِّم العامُّ المخصّص علىٰ العام الآخر، لا لأجل انقلاب النسبة بينه وبين العام الآخر كما يقول به الشيخ ﷺ، بل لكون العام المخصّص كالنص في الباقي بعد التخصيص، ومن المعلوم تقدُّم النص أو الأظهر علىٰ الظاهر.

٤) أي: بين العام المخصّص والعام الآخر.

٥) أي: لكون العام بعد التخصيص، وضمير «فيه» راجع إلى «الباقي».

٦) يعني: فيقدّم العام المخصّص علىٰ العام الآخر الظاهر في الباقي، فإنّ دلالة «أكرم الأُمراء» بعد تخصيصه بـ «لا تكرم فسّاقهم» علىٰ مادة الاجتماع تكون كالنص، لقلّة أفراده، بخلاف «يستحب إكرام العدول» فإنّ دلالته علىٰ الباقي تكون بالظهور المستند إلى أصالة العموم. والأوّل أقوىٰ دلالةً من الثاني، فيقدّم عليه من جهة أقوائية الدلالة، لا من جهة التعيين أو التخيير اللّذين هما من أحكام المتعارضين اللّذين يكون العامّان من وجه من صغرياتهما.

٧) يعني: علىٰ العام الآخر الظاهر في الباقي بسبب عمومه، مثل «يستحب إكرام العدول» في المثال المتقدم.

---

(*) هذا ما اختاره المصنف ﷺ هنا وفي الحاشية، ووافقه في أصل إنكار

الانقلاب تلميذاه المحققان العراقي و الإصفهاني، خلافاً للمحقق الميرزا النائيني و جمع من أجلة تلامذته كسيدنا الأُستاذ قدس سره على ما حررته عنه في مجلس الدرس، حيث التزموا بانقلاب نسبة المتعارضات، بل في تقرير بحثه الشريف: كفاية أدنى تأمُّلٍ للتصديق به.

و المستفاد من كلامه ابتناء القول بالانقلاب على أُمورٍ مسلّمة:

**الأوّل**: أنّ لكل لفظ دلالات ثلاثاً:

الأُولى: الدلالة التصورية، و هي كون اللفظ بمقتضى قالبيته للمعنى موجباً لانتقال الذهن إليه بمجرد الاستماع، و هذه الدلالة لا تتوقف على إرادة المتكلم، بل تتحقق حتى مع العلم بعدم إرادته له.

الثانية: الدلالة التصديقية الاستعمالية، بمعنى ظهور الكلام فيما قاله المتكلم، و أنّه أراد تفهيم هذا المعنى المتحصل من الهيئة التركيبية، و استعمل اللفظ فيه، و هذه الدلالة تتوقف على إحراز كون المتكلم بصدد بيان مراده، و عدم احتفاف كلامه بقرينة على خلاف ظاهر الألفاظ. و لا ينافي هذا الظهور الاستعمالي وجود قرينة منفصلة على خلاف ما استقرّ للّفظ من الظهور فيه.

الثالثة: الدلالة التصديقية فيما أراد بالإرادة الجدية، و هي موضوع الحجية ببناء العقلاء، و هذه الدلالة تتوقف على عدم نصب قرينةٍ على إرادة خلاف هذا الظاهر و لو كانت منفصلة، فإنّ القرينة المنفصلة و إن لم تهدم الظهور الاستعمالي، إلّا أنّها مزاحمة لأصالة التطابق بين الإرادتين الاستعمالية و الجدّية.

**الثاني**: أنّ التعارض لا بدّ أن يلاحظ بين الحجتين، لأنّه التنافي في مقام الجعل و التشريع، فلا بدّ أن يكون كلّ منهما حجةً لولا التعارض، إذ لا معنى لمعارضة الحجة مع اللّاحجة، و المفروض إناطة الحجية بالكاشفية عن المرادات النّفس الأمرية، لا بمجرد الظهور الاستعمالي حتى لو بان عدم إرادته جدّاً.

**الثالث**: أنّ وجه تقديم الخاص على العام هو حكومة أصالة الظهور في الخاص على أصالة الظهور في العام، و هذا يقتضي قرينية كلّ حجة أخص كاشفة عن المراد

. . . . . .

الجدِّي علىٰ الحجة الأعم، و تخصيصها لها.

و نتيجة هذه المقدمات الالتزام بانقلاب النسبة فيما إذا ورد عامّان متعارضان بالتباين مثلاً، و ورد مخصِّص علىٰ أحدهما، فإنّه يقدّم علىٰ عامّه، و بعد التخصيص تنقلب النسبة من التباين إلى العموم و الخصوص المطلق.

و الوجه في الانقلاب واضح.

أمّا أصل تخصيص العام بالخاص المنافي له، فلقرينية كلّ خاص علىٰ المراد النّفس الأمري من العام، و عدم كون مجمع العنوانين محكوماً بحكم العام.

و أمّا انقلاب نسبة التباين ـ في مثل أخبار إرث الزوجة من العقار ممّا دلّ بعضها علىٰ حرمانها مطلقاً منها، و دلّ بعضها علىٰ إرثها منها كذلك، و دلّ بعضها علىٰ أنّها ترث من العقار إن كانت ذات ولد ـ فلأنّ الظهور الاستعمالي في عموم دليل الحرمان و إن لم ينثلم بورود المخصِّص المنفصل عليه، لأجل الانفصال، إلّا أنّ ظهور الكاشف عن إرادة العموم جدّاً قد ارتفع قطعاً، بعد كون المراد من العام ما عدا مقدار الخاص.

و حيث كان موضوع أصالة الظهور في الدلالة التصديقية الثانية دائراً مدار ما أراده المتكلم، لا مجرّد ما قاله ـ كما تقدم في الأمر الأوّل ـ و كان التعارض ملحوظاً بين حجتين، لا بين الحجة و اللّاحجة كما تقرّر في الأمر الثاني، و كان تقديم كل خاصٍّ علىٰ عامِّه بمناط القرينية العرفية و الجمع الدلالي كما أُشير إليه في الأمر الثالث، فلا بدّ من الالتزام بانقلاب النسبة بين المتعارضين بالتباين ـ في المثال ـ إلى نسبة العموم و الخصوص المطلق، هذا «١».

**أقول**: أمّا المقدمة الأولىٰ، فلا ريب في تماميتها.

و أمّا الثانية، فإنْ أُريد بتوقف التعارض علىٰ حجية كلٍّ منهما ـ لولا التعارض ـ الكشف النوعي عن المراد، فالمفروض تحققه في العام المخصّص بالمنفصل، لعدم انثلام

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٧٤٦ - ٧٤٧؛ أجود التقريرات، ج٢، ص٥١٨

كشفه النوعي العمومي بالتخصيص. و إن أُريد كشفه الشخصي الفعلي، فالعام المخصّص و إن لم يكن له ظهور بهذا النحو، إلّا أنّه لا سبيل للالتزام باعتبار هذا السنخ من الظهور، و ذلك لصيرورة العام مجملاً بمجرد ورود مخصِّص منفصل عليه، بحيث لا يمكن حكايته عن المراد الجدّي بأصالة العموم كما تقدم في كلام الماتن.

و أمّا المقدمة الثالثة، فاللازم البحث فيها من جهتين:

الأُولىٰ: في أنّ الجمع الدلالي بين العام و الخاص يستند إلى قرينية الخاص علىٰ المراد الجدّي من العام.

الثانية: في اطّراد هذا الملاك في جميع موارد التخصيص، سواء أكان أحد الدليلين أخصّ من الآخر ذاتاً أم عرضاً بسبب العلاج.

و الّذي صرّح به المحقق النائيني قدس سره أنّ تقديم الخاص علىٰ العام يكون لقرينيته عليه، كما أن مقتضىٰ حكمه بانقلاب النسبة ـ لتقدم كل خاص علىٰ عامِّه ـ هو التسوية في القرينية بين الخاص الذاتي و العلاجي.

**لكن** يمكن منع كلتا الجهتين:

أمّا الأُولىٰ، فدعوىٰ القرينية كما في «رأيت أسداً يرمي» ونحوه من القرائن المكتنفة بالكلام في محلها، و لذا لا تلاحظ أقوائية ظهور القرينة من ظهور ذيها، بل يقدّم الظهور الإطلاقي علىٰ الوضعي، إذ لا يستقر ظهورٌ لـ «أسد» في الحيوان المفترس إلّا بعد فراغ المتكلم من كلامه، و عدم إلحاق قرينة صارفةٍ به.

و هذا بخلاف المخصِّص المنفصل، إذ العبرة في تقديمه علىٰ العام في مجمع تصادق العنوانين هو قوة دلالة الخاص عليه بالقياس إلى العام، فمناط التخصيص هو أخصيّة الخاص المستندة إلى ذات المدلول، لا إلى حجيته.

و بعبارة أُخرىٰ: لا ريب في أنّ لسان التخصيص لسان المعارضة مع العام لا الملاءمة معه ـ كما هو الحال في الحكومة ـ و اللازم ملاحظة بناء العقلاء في تحكيم الخاص علىٰ العام مع فرض كشف كلّ منهما عن الواقع و أماريّته عليه. و الظاهر أنّ

منشأ هذا التقديم أظهرية الخاص نوعاً من العام، لا قرينيّته ـ مطلقاً ـ علىٰ ما يراد جدّاً من العام، كي يلزم تقديم الخاص حتىٰ فيما كان أضعف ظهوراً من العام.

و يشهد لما ذكرناه ما تقدم في أخبار الترجيح ـ لا أخبار طرح المخالف للكتاب و السنة ـ من الأمر بأخذ الخبر الموافق للكتاب دون المخالف له، مع وضوح صدق المخالفة هناك علىٰ ما يغاير عموم الكتاب أو إطلاقه، و من المعلوم أنّ إطلاق «المخالف» علىٰ المخصِّص المنفصل كاشف عن عدم صدق القرينية العرفية هنا، فإنّ شأن القرينة الشرح و التعرض لما يراد من ذي القرينة، لا المعارضة و المخالفة.

و المتحصل: أنّ التخصيص بالمنفصل يستند إلى الأظهرية النوعية، و لذا تأمّل شيخُنا الأعظم قدس سره في تحكيم الخاص علىٰ العام عند استوائهما في الدلالة، كما سبق بيانه في الفصل الأوّل من هذا المقصد.

و حيث كان المدار في التخصيص علىٰ ملاحظة قوة دلالة الخاص ذاتاً و أظهريته من العام، فلا وجه للحكم «بتقديم الخاص أينما وجد علىٰ العام و لو كان ظهوره مساوياً له أو أضعف منه».

و ذلك لأنّ العام المخصّص ـ في المتعارضين بالعموم من وجه مع ورود مخصِّص علىٰ أحد العامين ـ و إن كان بلحاظ حجيته أضيق دائرة في الكشف عن المراد الجدّي، إلّا أنّ قصر حجيته ببعض مدلوله غير موجب لقلب دلالته النوعية علىٰ العموم، و لا لأقوائية دلالته في مقدار حجيته، لأنّ ظهوره و دلالته في مقدار حجيته إنّما هو بعين ظهوره و دلالته علىٰ تمام مدلوله قوّةً و ضعفاً، لا بظهور آخر غيره، لوضوح كون قوة الدلالة و ضعفها ناشئاً من قالبيّة اللفظ للمعنىٰ و كونه وجهاً له، فتلك المرتبة من الدلالة الحاصلة باستعمال العام ـ في أفراده ـ مجرّداً عن القرائن المكتنفة بالكلام لا تصير أشد و أقوىٰ في الأفراد الباقية بعد ورود الدليل المخصِّص، لاستحالة انقلاب الشيء عمّا وقع عليه.

و عليه، ففرق بين الخاص الحقيقي الّذي يقدّم بقوة ظهوره علىٰ العام، و بين

الخاص العلاجي الناشئة خصوصيته من طروء حدٍّ اعتباري علىٰ بعض مدلول العام لأجل قصر الحجية عليه، فإنّ الصالح للتخصيص بمناط الأظهرية أو تقديم أقوىٰ المقتضيين المتزاحمين هو الأوّل دون الثاني.

و بعبارة أُخرىٰ: القرينة المنفصلة غير كاسرة لظهور العام في العموم، بل هي حجة علىٰ قصر كاشفيته المعتبرة علىٰ ما عدا مدلول الخاص، لكن هذا المقدار لا يقتضي التصرف في المتعارضين ما لم يكن من شؤون دلالة اللفظ. و لذا كان التعارض بين مثل «ثمن العذرة سحت، و لا بأس ببيع العذرة» مستقرّاً، مع أنّ القدر المتيقن من الأوّل عذرة ما لا يؤكل لحمه، و من الثاني عذرة ما يؤكل لحمه. إلّا أنّ هذا التيقّن لا يجعل كلّ واحد من الدليلين نصّاً فيه و ظاهراً فيما عداه، كي يجمع بينهما بالأخذ بنصّ كلٍّ منهما، و التصرف به في ظاهريهما.

نعم، لو كان القدر المتيقن في مقام التخاطب، كان مانعاً عن انعقاد الظهور الإطلاقي للكلام علىٰ ما تقرر في محله. و أمّا القدر المتيقن الخارجي فلا يوجب الانصراف و لا تقييد المطلق.

هذا ما أفاده شيخنا المحقق العراقي «١» بتوضيح منّا، و هو كافٍ لمنع مبنىٰ انقلاب النسبة. و تقديمُ الخاص علىٰ العام بالأظهرية أو بالقرينية و إن كان مبنائيّاً، إلّا أنّ الظاهر عدم خلوِّ دعوىٰ القرينية عن الغموض، و معه فاللازم ملاحظة ظهور الأدلة المتعارضة و تقديم الأقوى دلالةً علىٰ غيره.

ثم إنّه ينبغي تتميم البحث في مسألة انقلاب النسبة بالإشارة إلى ما فرّعوه عليه من بيان النسبة بين أدلة ضمان العارية، من جهة اختلافها في كون المضمون مطلق المتخذ من الذهب و الفضة ـ سواء أكان مسكوكاً أم مصوغاً أم سبيكة ـ أو هو

---

«١» نهاية الأفكار، ج٤، ص ٤١١ - ٤١٣، وكذا في حاشيته على فوائد الأُصول المطبوعة أخيراً باهتمام مركز النشر لجماعة المدرسين بحوزة قم المقدسة، ج٤، ص٧٤١

. . . . . .

خصوص المسكوك منهما، و منشأ الاختلاف كيفية الجمع الدلالي بين النصوص، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

**و كيف كان**، فالمشهور ـ بل المدّعىٰ عليه الإجماع ـ ضمان عارية الجنسين مطلقاً، خلافاً لجمع آخرين، منهم فخر المحققين «١» و الفاضل السبزواري «٢». و العلّامة الطباطبائي صاحب الرياض «٣»، حيث خصّصوا الضمان بعارية الدرهم و الدينار.

قال في الجواهر ـ بعد قول المحقق بضمان عارية الذهب و الفضة و إن لم يشترطه المعير ـ ما لفظه: «بلا خلاف أجده فيه في الدراهم و الدنانير منهما، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص. إنّما الكلام في غيرهما المصوغ و غيره الّذي هو كذلك في صريح اللمعة و المهذّب و جامع المقاصد و المسالك و الروضة و مجمع البرهان، علىٰ ما حكي عن بعضها، و في ظاهر المتن و النافع و غيرهما ممّن عبّر كعبارته، كما عن المقنع و النهاية و المبسوط وفقه الراوندي و التحرير و الإرشاد و المختلف و قواعد الشهيد، بل لعلّ ظاهر الوسيلة و التبصرة المعبّر فيهما بالثمن المراد منه مطلق الذهب و الفضة ...» «٤».

**و الأولىٰ** الاقتصار علىٰ ذكر الأخبار بمضامينها المتعددة، و استكشاف الحكم منها، لا من الإجماع المدّعىٰ، لبُعد كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن السنة مع تظافر النصوص، و هي ـ كما قيل ـ علىٰ طوائف:

**فمنها**: ما دلّ علىٰ نفي ضمان المستعير، لكون يده أمانيّة، و إطلاقه أو عمومه يشمل ما إذا كان المستعار ذهباً أو فضّةً أو غيرهما، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام:

---

«١» إيضاح الفوائد، ج٢ ، ص١٣٠

«٢» كفاية الأحكام، ص١٣٥ ( الحجرية ) ، ج١ ، ص٧١٠ ( الطبعة الحديثة )

«٣» رياض المسائل، ج٩ ، ص٤٤٨

«٤» جواهر الكلام، ج٢٧ ، ص١٨٤

. . . . . .

---

«ليس علىٰ مستعير عاريةٍ ضمان، و صاحب العارية و الوديعة مؤتمن»[١].

و الظاهر أنّ نفي الضمان في العقدين ناظر إلى اقتضائهما ذلك أوّلاً، فلا ينافيه ما سيأتي من ضمانهما بالشرط الضمني.

**و منها**: ما دلّ علىٰ ضمان العارية باشتراط الضمان علىٰ المستعير أو بكون العين المستعارة من الذهب و الفضة، كرواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله أو أبي إبراهيم عليهما السلام قال: «العارية ليس علىٰ مستعيرها ضمان، إلّا ما كان من ذهب أو فضة، فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا»[٢].

و نحوها صحيح زرارة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة ؟ فقال: جميع ما استعرته فتوىٰ فلا يلزمك تواه إلّا الذهب و الفضة، فإنّهما يلزمان، إلّا أن تشترط أنّه متىٰ توى لم يلزمك تواه، و كذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك و لزمك، و الذهب و الفضة لازم لك و إن لم يشترطا»[٣].

**و منها**: ما دلّ علىٰ ضمان العارية بالشرط أو بكون المستعار من الدنانير، كصحيح عبد الله بن سنان أو ابن مسكان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تُضمن العارية إلّا أن يكون قد اشترط فيها ضمان، إلّا الدنانير، فإنّها مضمونة و إن لم يشترط فيها ضماناً»[٤].

و لهذا الخبر عقد إثباتي و سلبي، فالأوّل يثبت الضمان في موردين: الاشتراط، و كون المستعار من الدنانير. و الثاني ـ أي العقد السلبي الناشئ من تحديد الضمان بالموردين ـ ينفي ضمان العارية عند عدم الاشتراط مهما كان المستعار. و المستثنىٰ منه

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٣٧، الباب الأوّل من كتاب العارية، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ص٢٤٠، الباب: ٢، الحديث: ٤

«٣» المصدر، ص٢٣٩، الباب الأوّل، الحديث: ٢

«٤» المصدر، الحديث الأوّل

. . . . . .

ليس خصوص الذهب و الفضة، لعدم القرينة عليه، بل هو كلُّ ما يصح إعارته للانتفاع به مع بقاء عينه.

و منها: ما دلّ علىٰ ضمان العارية بالاشتراط أو بكون المستعار من الدراهم، كخبر عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس علىٰ صاحب العارية ضمان إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم، فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط»[1].

و هذا الخبر كسابقه في انعقاد عقد سلبي له أيضاً، و الفارق بينهما في العقد الإيجابي، حيث إنّ موضوع الضمان فيه هو عارية الدراهم لا الدنانير.

و هذه المضامين الأربعة متوافقة في عدم ضمان العارية في غير الذهب و الفضة، و متخالفة بدواً في جهات:

**الأُولىٰ**: أنّ ما عدا الطائفة الأُولىٰ متفقة علىٰ ضمان العارية بالاشتراط، و الطائفة الأُولىٰ بعمومها أو إطلاقها تنفي ضمان العارية.

**الثانية**: أنّ العقد السلبي في رواية الدنانير تعارض العقد الإيجابي في رواية الدراهم، و بالعكس، فمدلول الأُولىٰ: «لا ضمان في شيءٍ من موارد العارية و إن كان من الدراهم، إلّا في موردين أحدهما الاشتراط، و الآخر عارية الدنانير».

و مدلول خبر عارية الدراهم «لا ضمان في شيءٍ من الأعيان المستعارة و لو كانت من الدنانير، إلّا بالاشتراط، أو كون المستعار من الدراهم».

**الثالثة**: أنّ العقد السلبي في خبري الدراهم و الدنانير ينفي بإطلاقه أو عمومه ضمان الذهب و الفضة غير المسكوكين كالحلي و السبائك، و هذا معارض للعقد الإيجابي في الخبر الدال علىٰ ضمان مطلق الجنسين و إن لم يكونا مسكوكين.

أمّا تعارض الطائفة الأُولىٰ مع الطوائف الثلاث المثبِتة للضمان مع الاشتراط، فهو تعارض غير مستقر، فيخصّص عموم صحيح الحلبي أو إطلاقه، و يحكم بالضمان

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٤٠، الباب الأوّل من كتاب العارية، الحديث: ٣

. . . . . .

مع الاشتراط.

**وأمّا** تعارض إطلاق العقد السلبي أو عمومه في خبري الدراهم و الدنانير مع العقد الإيجابي في الآخر، فيرتفع أيضاً، إذ يخصّص أو يقيّد ذلك العقد السلبي بنصوصية عقد الإثبات، و تصير الروايتان بمنزلة رواية واحدة دلّت علىٰ نفي الضمان في العارية إلّا مع الشرط، أو كون المستعار من الدراهم أو الدنانير.

و الكلام كله في حلّ تعارض عقد الإيجاب في ضمان الذهب و الفضة مع عموم العقد السلبي أو إطلاقه في روايتي الدراهم و الدينار، فإنّ الظاهر كون النسبة بينهما هي العموم من وجه، لدلالة العقد السلبي في الخبرين علىٰ نفي ضمان عارية مثل الكتب و الفرش، و دلالة العقد الإثباتي في رواية الذهب و الفضة علىٰ ضمان عاريتهما، و تعارضهما التبايني في مادة الاجتماع و هو عارية المصوغ من الجنسين كحليٍّ النساء و السبائك، فإنْ أمكن علاج التعارض بما سيأتي بيانه فهو، و إلّا فبعد تنافي المخصِّصات بعضها مع بعض لا بدّ من الاقتصار في تخصيص عموم نفي الضمان بقدر ما قامت الحجة عليه، و هو عارية الدراهم و الدنانير خاصة.

و قد استدلّ للمشهور بوجهين:

**أحدهما** مبني علىٰ ملاحظة كلّ واحد من الخصوصات مع عموم صحيح الحلبي، و كون النسبة العموم و الخصوص المطلق.

**و ثانيهما** مبني علىٰ كون النسبة بين المخصِّصات عموماً من وجه، لكن يتعين تقديم عقد الإيجاب في رواية الذهب و الفضة، لخصوصية في المقام.

أمّا الوجه الأول: فقد اعتمد عليه جمع من أساطين الفقه، منهم صاحب الجواهر قدس سره، حيث قال بعد ذكر جملة من الأخبار ـ و أنّ **الأقوىٰ هو الضمان في** عارية مطلق الذهب و الفضة ـ ما لفظه: «بعد ظهور اتّحاد المستثنىٰ منه في جميعها في كون المراد تعدد الإخراج من العام، فهي مخصِّصات متعددة من عام متحد، لا يقدح أخصية بعضها من بعض، إذ جميع المخصِّصات متحدة في الحكم الإيجابي الّذي هو

. . . . . .

الضمان، فلا يحمل بعضها علىٰ بعض بعد عدم التنافي بينها ... إلى أن قال: فهو بمنزلة أن يقول: أكرم الرّجال، ثم يقول: لا تكرم زيداً منهم، وأُخرىٰ: لا تكرم عمراً، وثالثةً: لا تكرم الجهّال، وفي الواقع كان زيد وعمرو من أفراد الجهّال، فإنّه لا يشك من له أدنىٰ فهم بالخطابات العرفية إرادة إخراج الجهّال من الحكم الأوّل، ولكن نصّ علىٰ زيد وعمروٍ للتأكيد ونحوه»[1].

لكنه غير ظاهر، فإنّ مقتضىٰ القاعدة وإن كان تخصيص العام بكلا الخاصين اللّذين يكون أحدهما أخص من الآخر ما لم يخرج عن الحد المتعارف، فيخصّص العموم القاضي بعدم ضمان العارية بكلٍّ من الطوائف الثلاث الأُخر، فتكون النتيجة عدم ضمان العارية إلّا في الذهب والفضة سواء أكانا مسكوكين أم مصوغين. إلّا أن في أدلة العارية خصوصية يقع بها التعارض بين عموم دليل النفي، وبين الخصوصات المستثنية للذهب والفضة والدرهم والدينار، وتلك الخصوصية اشتمال كلّ من أدلة التخصيص علىٰ عقدين إيجابي وسلبي، وقد عرفت معارضة العقد السلبي في روايتي الدرهم والدينار مع العقد الإيجابي في رواية الذهب والفضة.

فما أفاده قدس سره من تنظير أخبار الباب بمثل عموم «أكرم الرّجال» المخصّص بأُمورٍ بعضها أخص من بعض، فيخصّص العام بجميعها في مرتبة واحدة، لا يخلو من شيء، لوضوح الفرق بين المثال وأدلة العارية، بأنّ تلك الخصوصات لكل منها عقد إيجابي فحسب، فتقتضي صناعة الجمع العرفي تحكيم الكل علىٰ العام ما لم ينته الأمر إلى التخصيص المستهجن، ولكن الخصوصات في المقام متعارضة من جهة اشتمالها علىٰ العقد السلبي، ولا ريب في أنّ تقديم الخاص علىٰ عامِّه متفرِّع علىٰ حجيته الفعلية، فلا بدّ من علاج تعارض نفس الخصوصات أوّلاً، ثم تخصيص العام بالمقدار المعتبر منها.

---

«١» جواهر الكلام، ج٢٧، ص١٨٤

. . . . . .

نعم، لو كان التخصيص بمثل «في عارية الدينار ضمان» كانت الروايات والمثال من باب واحد.

بل هنا جهة افتراق أُخرىٰ، وهي: أنّ كلّاً من الخصوصات قد صدّر بنفس العام، لتكرر «لا تضمن العارية» وما بمضمونه في جميعها، فالمقام أشبه بالتخصيص بالمتصل من التخصيص بالمنفصل، مع أنّ محطّ الكلام في مسألة انقلاب النسبة ملاحظة الظهورات المستقلة بعضها عن بعض.

**الثاني**: ما أفاده بعض أعاظم العصر مد ظله من أنّ النسبة بين الخاصين ـ وهما: عقد الإثبات في ضمان عارية الذهب والفضة، وعقد السلب في روايتي ضمان النقدين ـ وإن كانت عموماً من وجه علىٰ ما تقدم تقريبه، ومقتضىٰ القاعدة تساقطهما في عارية الحليّ المصوغة من الجنسين، والرجوع إلى العام الفوق، إلّا أن في المقام خصوصية تقتضي تقديم تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدراهم والدنانير علىٰ تقييد إطلاق العقد الإيجابي في خبر ضمان الجنسين، لأنّ حمل ما يدل علىٰ ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة علىٰ خصوص النقدين حمل للمطلق علىٰ الفرد النادر، لندرة استعارة النقدين جدّاً، حيث إنّ استيفاء المنفعة المقصودة منهما غالباً يتوقف علىٰ التصرف في عينهما، والمعتبر في العارية إمكان الانتفاع به مع بقاء عينه، كما هو الحال في الوقف.

وعليه، يؤخذ بإيجاب ما يدل علىٰ ثبوت الضمان في عارية مطلق الجنسين ويخصّص به العام الفوق «[1]».

لكن يمكن أن يقال ـ بعد تسليم ندرة الوجود في عارية الدرهم والدينار ـ: إنّ مجرد الغلبة الوجودية في عارية الحليّ المصوغة لا يوجب الانصراف الصالح للتقييد، إن كان المقصود دعوىٰ انصراف إطلاق عارية الذهب والفضة إلى عارية غير المسكوك

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣، ص٣٩٨

منهما، إذ المجدي من الانصراف القابل لتقييد المطلق هو الموجب للتشكيك في الصدق، ولا ريب في أنّ صدق «الذهب والفضة» علىٰ المسكوك والحليّ المصوغة منهما علىٰ وزان واحد.

هذا ما استدلّ به للمشهور، وقد عرفت عدم وفاء كلا الوجهين بإثبات الضمان في عارية مطلق الذهب والفضة.

**وقد يقال**: انتصاراً للقول غير المشهور بأولويّة تقييد إطلاق العقد الإيجابي من تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم والدينار، وعدم وصول النوبة إلى التساقط، لما تقرر في محله من أنّه إذا دار الأمر بين تقييد المطلق الشمولي وتخصيص العام به كان الأوّل أولىٰ. وحيث إنّ شمول الذهب والفضة لحالاتهما من المسكوكية وغيرها بالإطلاق الشمولي، وعموم العقد السلبي في روايتي الدرهم والدينار بالوضع، لدلالة النكرة في سياق النفي عليه، **كان** تقييد إطلاق الذهب والفضة بالمسكوك منهما أولىٰ من تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم والدينار بغير المسكوك منهما، ونتيجة هذا التقييد في دليل ضمان عارية الذهب والفضة هي الضمان في عارية الدرهم والدينار، دون غيرهما من الحلي والسبائك.

وبه يتجه قول فخر المحققين ومَن اقتصر في ضمان العارية علىٰ الدرهم والدينار، ولا تصل النوبة إلى رعاية المرجِّحات في المجمع، كندرة أفراد أحد العامين، بعد بيانيّة العموم لما يراد من الإطلاق، ومانعيته عن تمامية مقدمات الحكمة فيه.

لكنه أيضاً لا يخلو من تأمّل، لكون التعارض في المقام بين الإطلاقين، لا بين العموم والإطلاق، فإنّ النكرة في سياق النفي وإن أفادت العموم، إلّا أنّه قد تقرّر في محله: أنّ شمول العام لحالات الأفراد مستند إلى الإطلاق، لا إلى لفظ العام، ومن المعلوم أنّ «الذهب والفضة» من أفراد العام في العقد السلبي، لكن حالاتهما الطارئة عليهما لا تستفاد من العموم بل من الإطلاق، فيقع التعارض بين هذا الإطلاق الثابت لفرد العام، وبين إطلاق الذهب والفضة في العقد الإيجابي من رواية ضمان الذهب

. . . . . .

---

و الفضة، فيتساقطان في حليّ النساء، فيرجع إمّا إلى العام الفوق القاضي بعدم الضمان في العارية مطلقاً، و إمّا إلى أصالة البراءة عنه، و إن كان الثاني أولى، لتعنون العام بقيد عدمي، و هو عدم كون العارية ـ التي لا ضمان فيها ـ من النقدين.

هذا مجمل الكلام في المسألة، و التفصيل موكول إلى الفقه الشريف.

## فصل [1]

## لا يخفىٰ أنّ المزايا المرجِّحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به

---

### رجوع جميع المرجِّحات إلى الصدور

١) الغرض من عقد هذا الفصل إرجاع جميع المرجِّحات ـ من المنصوصة وغير المنصوصة ـ إلى المرجِّح الصدوري، ونفي الترتيب بينها، وقبل توضيح المتن ينبغي بيان أمرين:

**الأوّل**: أنّ ثمرة البحث في هذا الفصل تظهر بناءً علىٰ القول بوجوب الترجيح بالمرجِّحات المنصوصة أو مطلقاً. وأمّا بناءً علىٰ مختار المصنف من إنكار أصل الترجيح وتحكيم إطلاقات التخيير، فلا تظهر ثمرة عملية للترتيب بين المرجِّحات أو رجوعها إلى مرجِّح الصدور، لفرض عدم وجوب أصل الترجيح.

**الثاني**: أنّه قد عرفت من مطاوي الأبحاث السابقة أنّ مرجِّحات أحد الخبرين المتعارضين علىٰ الآخر إمّا دلاليّة وإمّا روائيّة، فالمرجِّح الدلالي هو قوّة الدلالة كما في موارد حمل الظاهر علىٰ النصّ أو علىٰ الأظهر، وهذا السنخ من المرجِّح مقدّم رتبةً علىٰ المرجِّحات الروائيّة، لارتفاع التعارض بالجمع الدلالي والتوفيق العرفي بين الخبرين، ولا يبقىٰ معه موضوع لحكم تعارضهما من الترجيح أو التخيير.

. . . . . .

وإن تعذّر الجمع العرفي بأن كانا متكافئين في الظهور والدلالة، وصلت النوبة إلى الترجيح بمرجّحات الرواية ـ بناءً علىٰ وجوب الترجيح وعدم التمسّك بإطلاق أدلّة التخيير ـ وهي كما تقدّمت في الفصل الثالث من هذا المقصد أُمور وردت في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها، كالترجيح بصفات الراوي، وبشهرة الرواية، وبموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.

وهذه المرجّحات إمّا راجعة إلى السند، بمعنىٰ كونها موجبةً لأقربية صدور الخبر الواجد للمزيّة ـ من الشارع ـ من صدور الخبر الفاقد لها، وإمّا راجعة إلى تقوية مضمون الخبر ومدلوله، كموافقة أحد المتعارضين للكتاب، وإمّا راجعة إلى جهة الصدور كمخالفة العامّة، حيث إنّها تقوّي صدور الخبر المخالف لهم بداعي بيان الحكم الواقعي، دون الخبر الموافق لهم.

وعلىٰ هذا، فإنْ كانت المزيّة في أحد الخبرين، فلا كلام في وجوب ترجيح ذلك الخبر علىٰ الفاقد لها. وإن كانت المزيّة في كليهما، كما إذا كان الخبران مشهورين ـ كما هو مفروض سؤال ابن حنظلة ـ فلا كلام أيضاً في الترجيح بمزيّةٍ أُخرىٰ إن وُجدت. وإن كان كلّ منهما مشتملاً علىٰ مزيّةٍ غير ما اشتملت عليه الأُخرىٰ، كما إذا كان أحد الخبرين مشهوراً روايةً وموافقاً للعامّة، والخبر الآخر غير مشهور ومخالفاً للعامّة، فهل اللازم تقديم الخبر المشهور ـ رعايةً للترتيب بين المرجّح الصدوري والمضموني والجهتي ـ أم يعدّ هذان الخبران متكافئين، ويتخيّر في العمل بهما ؟ فيه أقوال:

منها: ما ذهب إليه الوحيد البهبهاني ﷺ من الترتيب بين أقسام المرجّحات، وتقديم المرجّح الجهتي ـ وهو مخالفة العامّة ـ علىٰ المرجّح الصدوري والمضموني، فلو كان راوي أحد الخبرين عدلاً وكان الخبر مخالفاً للعامّة، وراوي الآخر أعدل

. . . . . .

و كان الخبر موافقاً لهم، قُدِّم الخبر المخالف علىٰ الموافق.

ومنها: ما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ من تقديم المرجِّح الصّدوري علىٰ المرجِّح الجهتي والمضموني.

ومنها: ما ذهب إليه المصنف ﷺ هنا وفي الحاشية من إنكار أصل الترتيب بين المرجِّحات، وأنّها في عرض واحد، لرجوع المرجِّح المضموني والجهتي إلى ترجيح الصدور.

ومحصل ما أفاده لإثبات دعواه هو: أنّ الأخبار العلاجية ـ بعد سقوط أدلة حجية الخبر الواحد في كلا المتعارضين ـ تدلّ علىٰ اعتبار أحد المتعارضين تعييناً أو تخييراً، وحجيته فعلاً، فعلىٰ القول بعدم وجوب الترجيح يكون مقتضىٰ الأخبار العلاجية حجية أحد الخبرين تخييراً، ولا موضوع للبحث عن الترتيب بين أقسام المرجِّحات.

وعلىٰ القول بوجوب الترجيح يكون ذو المزية بمقتضىٰ الأخبار العلاجية ـ التي هي دليل ثانوي علىٰ حجية أحد المتعارضين ـ محكوماً بالصدور وحجةً فعلية، دون فاقد المزية، فكل مزيةٍ مقترنة بأحد المتعارضين ترجع حقيقةً إلى الصدور، سواء أكانت في السند أم الجهة أم المتن أم المضمون، فأخبارُ العلاج تشرِّع حجيةَ خصوص ذي المزيّة دون غيره.

فإنْ قلت: لا وجه لإرجاع جميع المرجِّحات إلى المرجِّح الصدوري مع فرض الترتيب الطبعي بينها، لتأخُّر الترجيح بالجهة عن أمرين:

أحدهما: إحراز صدور الكلام من الإمام عليه السلام.

والآخر: ظهوره في المعنىٰ المقصود إفهامه.

فلو لم يحرز بحجةٍ ـ من علم أو علمي ـ أنّ ما أخبر به الراوي كلام الإمام عليه السلام،

**وطرح الآخر ـ بناءً[١] علىٰ وجوب الترجيح ـ وإن كانت[٢] علىٰ أنحاء مختلفة،**

---

أو أُحرز ذلك، لكنه مجمل غير مفهوم المراد، لم يكن مجال لإجراء أصالة الجِدّ وإثبات صدوره بداعي بيان الواقع، ومعه كيف تصير مخالفة العامة من مرجِّحات السند مع تأخر موردها عنه ؟

قلت: نعم وإن كان بين المرجِّحات ترتب ذاتي طبعي، لكنه لا يكفي هذا المقدار للحكم بالترتيب بينها، بل اللازم إرجاع الجميع إلى المرجِّح السندي، وذلك لأنّ مورد الكلام هو الأخبار الظنية التي لا قطع بصدورها من الشارع، بل هي حجة تعبداً، ومعنىٰ التعبد بالصدور هو العمل بالخبر وترتيب آثاره عليه. فكما أنّه لا معنىٰ للتعبد بصدور خبرٍ أُحرز صدوره تقيةً، لوضوح أنّ البناء علىٰ صدوره مساوق لطرحه، فكذا في باب التعارض.

فإذا اشتمل أحد الخبرين علىٰ مرجِّح الصدور كالشهرة، وكان موافقاً للعامة، واشتمل الخبر الآخر علىٰ مرجِّح الجهة وهو مخالفة العامة، ولم يكن فيه مرجِّح سندي، لم يكن وجه للحكم بترجيح الخبر المشهور علىٰ غيره، لأنّ التعبد بصدوره مساوق لطرحه من جهة موافقته للعامة وسقوط أصالة الجدِّ فيه. ومن المعلوم أنّ الأمر بالمعاملة مع هذا الخبر معاملة الواقع ـ مع انحصار أثره في طرح مضمونه، للعلم بصدوره تقيةً ـ لا يخلو من شبهة التناقض، ولا مفرّ منه إلّا جعل المرجِّح الجهتي في رتبة المرجِّح الصدوري، فتقع المزاحمة بين المرجِّحين، ويتخيّر المكلّف في العمل بأيِّهما شاء.

١) قيد لقوله: «الموجبة» حيث إنّ إيجاب المرجِّحات للأخذ بالخبر الواجد لتلك المرجِّحات مبني علىٰ القول بوجوب الترجيح بها، إذ بدونه لا وجه للأخذ بذي المزيّة تعييناً.

٢) هذه الجملة إلى قوله: «إلّا أنّها موجبة» خبر قوله: «انّ المزايا».

وموارداها [١] متعدّدة، من [٢] راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومتنه ومضمونه، مثل الوثاقة والفقاهة [٣] والشهرة [٤] ومخالفة العامة [٥] والفصاحة [٦] وموافقة الكتاب والموافقة لفتوىٰ الأصحاب [٧] (*) إلى غير ذلك [٨] ممّا يوجب

---

١) أي: معروضات المزايا متعدّدة، فقد تعرض المزيّة نفسَ الخبر، وقد تعرض راويه كالوثاقة والفقاهة.

٢) بيانٌ لـ «مواردها».

٣) هذان مرجِّحان لراوي الخبر، ومثلهما العدالة ونحوها ممّا ذُكر في المقبولة.

٤) أي: الشهرة من حيث الرواية، وهي مثال لكون مورد المزيّة متنَ الخبر.

٥) مثال للمرجِّح الّذي مورده جهة الصدور. لكن عدّها من عوارض جهة الصدور ـ بمعنىٰ كون موردها جهة الصدور ـ لا يخلو من مسامحة، لأنّ جهة الصدور ليست شيئاً يعرضه مخالفة العامّة، إذ الجهة ممّا ينتزع من مضمون الخبر، فينبغي عدُّ مخالفة القوم من مرجِّحات مضمون الخبر، لا من مرجِّحات الجهة.

٦) مثال للمرجِّح الّذي مورده متن الخبر.

٧) هذا وموافقة الكتاب مثالان للمرجِّح الّذي مورده مضمون الخبر.

٨) كأضبطية الراوي، وكون تحمُّله للخبر بعد البلوغ، والنقل باللفظ في أحد

---

(*) كان الأولىٰ ذكر الفصاحة والموافقة لفتوىٰ الأصحاب بعد قوله: «خصوصاً لو قيل بالتعدي» وذلك لعدم ذكرهما في الأخبار العلاجية، وإنّما يتني عدُّهما من المزايا علىٰ التعدِّي عن المزايا المنصوصة إلى غيرها.

بل وكذا الأعدليّة والأفقهية والأصدقية المذكورة في المقبولة، وكذا الأوثقية المذكورة في المرفوعة، لأنّها وإن كانت منصوصة، لكنها من مرجِّحات الحكمين المتعارضين دون الخبرين المتعارضين، كما لا يخفىٰ.

مزيّةً في طرفٍ من أطرافه [١]، خصوصاً [٢] لو قيل بالتعدّي من المزايا المنصوصة، إلّا أنّها [٣] موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه [٤] و طرح الآخر، فإنّ [٥] أخبار العلاج دلّت علىٰ تقديم روايةٍ ذات مزيّةٍ في أحد أطرافها و نواحيها [٦]، فجميع هذه من [٧] مرجّحات السند حتىٰ [٨]

---

الخبرين، و النقل بالمعنىٰ في الآخر، فإنّها غير شهرة الرواية مثلاً نوعاً و مورداً.

١) أي: من أطراف الخبر.

٢) قيد لقوله: «و إن كانت علىٰ أنحاء مختلفة» يعني: أنّه بناءً علىٰ التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها تصير المزايا و مواردُها أكثر من المزايا المنصوصة و مواردها، كقلّة الوسائط، و قلّة التكرار في بعض الأحاديث، و كثرته كما في حديث تحف العقول، و غير ذلك من المزايا المختلفة سنخاً و مورداً.

٣) هذا راجع إلى قوله: «و إن كانت علىٰ أنحاء مختلفة» يعني: أنّ المزايا و إن كانت علىٰ أنحاء مختلفة مع اختلاف مواردها، إلّا أنّها ترجع إلى السند، و توجب قوّته و رجحانه، و سقوط الآخر عن الحجّية.

٤) أي: و ترجيح أحد السندين علىٰ الآخر.

٥) هذا تقريب كون المزايا موجبةً لتقديم أحد السندين علىٰ الآخر، و محصّله: أنّ مفاد أخبار العلاج هو تقديم رواية ـ ذات مزية ـ علىٰ رواية فاقدة لها، و المراد بالتقديم هو جعلها حجّةً و صادرةً لبيان الحكم، فالمرجّحات كلُّها ترجع إلى ترجيح السند، و معاملة الصدور مع ذيها، سواء أكان موردها راوي الخبر و متنه و غيرهما.

٦) هذا الضمير و ضمير «أطرافها» راجعان إلى «رواية».

٧) الظرف مستقرّ و خبرٌ لـ «فجميع» و المراد بـ «هذه» جميع المرجّحات.

٨) يعني: حتىٰ تعدّ موافقة الخبر للتقية ـ التي عُدّت من المرجّحات الجهتية

**موافقة (*) الخبر للتقية، فإنّها أيضاً[1] ممّا يوجب ترجيح أحد السندين وحجّيته فعلاً وطرح الآخر رأساً. وكونُها[2] في مقطوعي الصدور متمحّضةً في ترجيح**

---

المتأخرة رتبةً عن أصل الصدور ـ من المرجِّحات السندية، لأنّها توجب رجحان أحد السندين وحجيته فعلاً، وسقوط الآخر عن الحجية رأساً.

١) أي: فإنّ موافقة الخبر للتقية تكون كسائر المرجِّحات في أنّها توجب رجحان أحد السندين، وإن كان موردها الجهة.

٢) هذا إشارة إلى توهم ودفعه. أمّا التوهم فتقريبه: مقايسة المقام ـ أعني به الخبرين الظنيين سنداً ـ بالخبرين القطعيين كذلك، في كون مخالفة العامة مرجِّحة من حيث الجهة، بأن يقال: إنّ مخالفة القوم كما تكون مرجِّحةً جهتيّة في القطعيين، كذلك تكون مرجِّحةً جهتية في الظنيّين، إذ لا فرق في مرجِّحيتها من حيث الجهة بين الظنيّين والقطعيّين، لحجيتهما معاً، غاية الأمر أنّ الحجية في القطعيّين ذاتية وفي الظنيّين تعبدية. فلا موجب لجعل مخالفة العامة مرجِّحةً للصدور في الظنيين فقط، بل لابدّ أن تكون مرجِّحةً لجهة الصدور في القطعيّين أيضاً.

وأمّا دفع التوهم، فمحصّله: أنّ مقايسة الظنيين بالقطعيين غير صحيحة، لأنّها مع الفارق، ضرورة أنّ القطع الوجداني بالسند في القطعيّين يوجب حمل الموافق للعامة علىٰ التقية، فتكون مخالفة العامة مرجِّحةً لجهة الصدور لا لنفسه، إذ لم يرد من الشارع تعبد في ناحية السند مثل «صدِّق العادل». وحيث كان الصدور قطعياً، ولم يكن قابلاً لإعمال التعبد الشرعي، فلا معنىٰ لجعل مخالفة العامة ـ التي هي من المرجِّحات التعبدية ـ مرجِّحة للسند، بل يتعين كونها مرجِّحةً للجهة.

---

(*) الصواب «مخالفة الخبر للتقية» لأنّها من المرجِّحات، لا موافقة الخبر للتقية، كما لا يخفىٰ.

**الجهة لا يوجب [١] كونَها [٢] كذلك في غيرهما [٣]، ضرورة [٤] أنّه لا معنىٰ للتعبد بسند ما يتعيّن حملُه علىٰ التقيـة، فكيف [٥] يقاس علىٰ ما لا تعبُّد فيـه، للقطـع**

---

وهذا بخلاف الظنيين، فإنّ صدورهما تعبدي لا وجداني، ومن المعلوم أنّ التعبد موقوف علىٰ الأثر الشرعي، ولا أثر هنا إلّا الحمل علىٰ التقية الّذي هو عبارة أُخرىٰ عن الطرح، فلا يصح التعبد بصدور الخبر الموافق للعامة ثم حمله علىٰ التقية، بخلاف المخالف لهم، فإنّ التعبد بصدوره ممّا له الأثر، فيحكم بصدوره لمخالفته للعامة، فهذه المخالفة مرجِّحة لصدوره، بعد أن كان مقتضىٰ أدلة حجية الخبر صدور كليهما، لكن لأجل التعارض لا يمكن الحكم بصدورهما معاً، فيحكم بصدور المخالف لهم.

وبالجملة: فالمخالفة للعامّة مرجِّحة للسند في الخبر المخالف لهم، لترتب الأثر عليه.

١) خبرُ «و كونها» ودفع للتوهم المزبور، وقـد عرفته بقولنا: «وأمّا دفع التوهم ...».

٢) أي: كون مخالفة العامة مرجحةً للجهة.

٣) أي: في غير مقطوعي الصدور.

٤) تعليل لقوله: «لا يوجب» وهذا إشارة إلى عدم أثرٍ شرعي يترتب علىٰ التعبد بسنده، حتىٰ يصحّ التعبد بصدوره، إذ لا أثر لهذا التعبد إلّا الحمل علىٰ التقية الّذي هو معنىٰ الطرح، وليس هذا أثراً شرعياً يصحّح التعبد، كما تقدم توضيحه آنفاً.

٥) يعني: فكيف يقاس ما فيه التعبد ـ الموجب لحمله علىٰ التقية ـ علىٰ ما لا تعبد فيه، للقطع بصدوره الّذي لا يعقل معه التعبد؟

فالمتحصل: فساد قياس مظنوني الصدور ـ الّذين يتعبد بصدورهما ـ علىٰ مقطوعي الصدور.

بصدوره ؟

ثم [١] إنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجِّحات لو قيل بالتعدّي وإناطة الترجيح بالظنّ أو بالأقربيّة إلى الواقع، ضرورة [٢]

---

## عدم مراعاة الترتيب بين المرجِّحات

١) هذا إشارة إلى الخلاف الواقع بين الأعلام في الترتيب بين المرجِّحات علىٰ كلٍّ من المسلكين، وهما: القول بالتعدّي عن المزايا المنصوصة إلى غيرها، كما هو مختار الشيخ ﷺ، والقول بعدم التعدّي كما عليه المصنف.

وليُعلم أنّ مبنىٰ التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة هو إفادة المزايا للظنّ بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، ومبنىٰ عدم التعدّي عدم فهم إفادة المزايا لذلك وكون الترجيح بها مجرد التعبد.

فعلىٰ تقدير كون المناط في المرجِّحات إفادة الظنّ يسقط البحث عن الترتيب بين المرجِّحات، إذ لا موضوعية لشيءٍ من المرجِّحات، بل المدار علىٰ الظنّ الحاصل منها.

نعم، يتّجه البحث حينئذٍ في أنّ أيّاً منها يوجب الظنّ بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، وأيّاً منها لا يوجب ذلك، وهذا غير اعتبار الترتيب بينها.

وعلىٰ تقدير عدم كون المناط في المرجِّحات إفادة الظن ـ لعدم القطع به حتىٰ يكون من العلّة المنصوصة، بل اللازم كون الترجيح بها من باب التعبد ـ فللبحث عن اعتبار الترتيب بينها وعدمه مجال، وسيأتي التفصيل عند شرح كلام المصنف ﷺ.

٢) تعليل لعدم الوجه لمراعاة الترتيب بناءً علىٰ القول بالتعدّي، لما مرّ آنفاً من عدم دخل شيءٍ ـ من خصوصيات المزايا المنصوصة ـ في الترجيح، إذ المناط فيه هو

**أنّ قضية ذلك [١] تقديم الخبر الّذي ظنّ [٢] صدقه أو كان [٣] أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير [٤] بينهما إذا تساويا، فلا وجه [٥] لإتعاب النّفس [٦] في بيان أنّ**

---

إفادة المرجّحات للظن، سواء أكانت من المنصوصة أم غيرها.

١) أي: أنّ مقتضىٰ التعدّي.

٢) هذا إشارة إلى أنّ المناط في الترجيح بالمزايا هو الظنّ بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، من دون دخل خصوصية شيءٍ من المرجّحات في الترجيح.

٣) معطوف علىٰ «ظن» يعني: أنّ مقتضىٰ التعدّي تقديم الخبر الّذي ظُنّ صدقه أو كان أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر.

وعليه، فالأولىٰ تبديل «منهما» بـ «من الآخر». وإرجاعُ ضمير التثنية إلى الخبرين وإن كان صحيحاً أيضاً، لكنه ليس مذكوراً في العبارة أوّلاً، ويوهم أنّ هذا الخبر المظنون الصدور أو المظنون المطابقة إلى الواقع غير هذين الخبرين ثانياً.

٤) معطوف علىٰ «تقديم» يعني: أنّ مقتضىٰ التعدّي هو التخيير بين الخبرين مع تساويهما في المزايا الموجبة للظنّ الفعلي بصدورهما، لإمكان ذلك مع الظن بخللٍ في دلالتهما أو جهتهما.

٥) هذه نتيجة ما ذكره من التعدّي إلى غير المزايا المنصوصة، لكون المناط في الترجيح هو الظنّ بالصدور أو أقربيـة المضمون إلى الواقع، ضرورة أنّ المرجِّـح هو الظنّ من أيِّ سببٍ حصل، فلا وجه حينئذٍ لإتعاب النّفس في أنّ أيّها يُقدّم أو يُؤخّر، إذ المرجِّح حقيقةً هو الظن بالصدور أو الأقربية من دون دخلٍ لخصوصية المزايا.

٦) من جماعة من المحقّقين كالوحيد البهبهاني وشيخنا الأعظم وبعض تلاميذه قدس الله تعالىٰ أرواحهم الطاهرة، فإنّهم أتعبوا أنفسهم في بيان الترتيب بين المرجّحات بعد تقسيمها إلى المرجِّح الصّدوري والجهتي والمضموني، بتقديم الصدوري علىٰ الجهتي،

أيّها يُقدّم أو يُؤخّر، إلّا [١] تعيين أنّ أيّها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها [٢] مع الآخر.

وأمّا [٣] لو قيل بالاقتصار علىٰ المزايا المنصوصة

---

لتأخر جهة الصدور رتبةً عن أصل الصدور، وبتقديم المرجِّح المضموني علىٰ الجهتي.

١) استثناء من قوله: «فلا وجه لإتعاب النّفس» غرضه: توجيه ما تعرّضوا له من ترتيب المرجِّحات بعد نفي الوجه في اعتبار ترتيبها بناءً علىٰ التعدي عن المزايا المنصوصة بمناط الظن.

ومحصل توجيهه: أنّ بيان ترتيب المرجِّحات لا وجه له إلّا تعيين المزية التي توجب الظن الّذي هو مناط التعدي، في صورة تزاحم بعض المرجِّحات مع بعضها الآخر، كموافقة أحد الخبرين للشهرة ومخالفة الآخر للعامّة وهكذا، فيمكن أن يقال: إنّ مخالفة العامة في صورة المزاحمة للشهرة توجب الظن، دون الموافقة للشهرة.

٢) أي: مزاحمة بعض المرجِّحات مع البعض الآخر.

٣) معطوف علىٰ «لو قيل» والأولى أن يقال: «بخلاف ما لو قيل بالاقتصار علىٰ المزايا المنصوصة، فإنّ له وجهاً».

وكيف كان، فالغرض من هذه العبارة بيان حال ترتيب المرجِّحات ـ من حيث الاعتبار وعدمه ـ بناءً علىٰ الاقتصار علىٰ المرجِّحات المنصوصة، وعدم التعدي إلى غيرها.

وتوضيح ما أفاده هو: أنّه بناءً علىٰ عدم التعدي يمكن الالتزام بالترتيب بين المرجِّحات، استناداً إلى ذكرها بالترتيب في المقبولة والمرفوعة، حيث إنّ المذكور في المقبولة ابتداءً صفاتُ الراوي من الأعدلية والأفقهية والأصدقية والأورعية، ثم الشهرة، ثم موافقة الكتاب والسّنة، ثم مخالفة العامة. وفي المرفوعة ابتداءً الشهرة، ثم

فلَه [١] وجه، لما [٢] يتراءىٰ من ذِكرها [٣] مرتّباً في المقبولة والمرفوعة.

مع إمكان [٤] أن يقال: إنّ الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أنّ هذا مرجِّح وذاك مرجِّح [٥]، ولذا [٦] اقتصر في غير واحدٍ منها علىٰ ذِكر

---

صفات الراوي، ثم مخالفة العامة، ثم موافقة الاحتياط.

١) أي: فلاعتبار الترتيب وجهٌ.

٢) بيان لوجه الترتيب، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «حيث إنّ المذكور في المقبولة ابتداء ... إلخ».

٣) أي: ذِكر المزايا.

٤) غرضه المناقشة في الوجه الّذي أفاده ـ سنداً لاعتبار الترتيب ـ بوجهين:

الأوّل: ما أفاده بقوله: «إنّ الظاهر كونهما ... إلخ» وتوضيحه: أنّه يمكن أن يقال: إنّ الظاهر كون المقبولة والمرفوعة ـ كسائر أخبار الترجيح ـ في مقام بيان المرجِّحات، من دون نظرٍ إلى ترتيبٍ بينها، فلا يكون ذكر المرجِّحات مرتّبةً في المقبولة والمرفوعة دليلاً علىٰ اعتبار الترتيب شرعاً بينها، خصوصاً مع اختلافهما في بيان ترتيب المرجِّحات، لتقديم صفات الراوي في المقبولة علىٰ سائر المرجِّحات، وتقديم الشهرة في المرفوعة علىٰ غيرها من المزايا.

٥) يعني: من دون نظرٍ إلى اعتبار ترتيبٍ بينها واقعاً.

٦) غرضه إقامة شاهدٍ علىٰ ما ادّعاه من إمكان دعوىٰ ظهور المقبولة والمرفوعة في مقام بيان تعداد المرجِّحات، من دون نظرٍ إلى ترتيبٍ بينها، وذلك الشاهد هو عدم تعرُّض غير واحد من أخبار الترجيح إلّا لمرجِّحٍ واحد، كقول مولانا الرضا عليه السلام في خبر محمد بن عبد الله: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه».

مرجِّح واحد، وإلّا[1] لزم تقييد جميعها ـ علىٰ كثرتها ـ بما في المقبولة (*)،

---

وقول أبي عبد الله عليه السلام في خبر سماعة بن مهران: «خذ بما فيه خلاف العامة».

وغير ذلك ممّا ذكر فيه مرجِّح واحد، وهو موافقة الكتاب، كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقِسهما علىٰ كتاب الله وأحاديثنا، فإنْ أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل».

وقريب منه سائر أخبار الباب، فإنّ الاقتصار علىٰ ذِكر مرجِّح واحد ـ وعدم بيان الترتيب بين المرجِّحات في تلك الروايات ـ يشهد بعدم اعتبار الترتيب بينها.

١) أي: وإن لم يكن ظاهر المقبولة والمرفوعة بيانَ تعداد المرجِّحات فقط من دون نظرٍ إلى اعتبار الترتيب بينها ـ بل كانتا ظاهرتين في اعتبار الترتيب بينها أيضاً ـ لزم ... وهذا إشارة إلى ثاني وجهي المناقشة.

ومحصّله: أنّه إن كان ظاهر المقبولة والمرفوعة اعتبار الترتيب دون بيان تعداد المرجِّحات فقط، لزم أن يقيّد بهما سائر أخبار الترجيح ممّا لم يذكر فيه إلّا بعض المرجِّحات من واحدٍ كموافقة الكتاب، أو أزيد كموافقة الكتاب والسّنة، فإطلاقُ مرجِّحية موافقة الكتاب يقتضي الترجيح بها مطلقاً، سواء أكان الخبر الموافق له شاذّاً أم لا، وسواء أكان الخبرُ المخالف له موافقاً للشهرة أم لا.

وهذا الإطلاق يوجب اندراج صورة مزاحمة المرجِّحين في الخبرين المتعارضين ـ وإن لم يكن المرجِّحان من نوع واحد ـ في إطلاقات التخيير، فإذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامة، وقع التعارض بينهما، ويرجع إلى إطلاقات التخيير، مع أنّ موافقة الكتاب مقدّمة علىٰ مخالفة العامة في المقبولة، فإنّ عدم اعتبار

---

(*) ينبغي ذِكر المرفوعة أيضاً كما ذكرهما معاً قبل ذلك، وإن كان نظره في عدم ذكرها إلى عدم اعتبارها فهو يقتضي إهمالها قبل ذلك أيضاً.

وهو [1] بعيد جداً (*).

---

الترتيب وكون جميع المرجِّحات من حيث الترجيح في عرضٍ واحد، يقتضي مرجِّحية كلٍّ من المرجِّحات بلا قيد، ومرجعية إطلاقات التخيير عند تزاحمها.

وهذا بخلاف اعتبار الترتيب، فإنّه يقتضي اعتبار المرجِّح بشرط عدم مرجِّحٍ في رتبة سابقة عليه، ففي الفرض المزبور لا تصل النوبة إلى التعارض والرجوع إلى أدلّة التخيير، بل يقدّم الخبر الموافق للكتاب علىٰ المخالف للعامة، لتقدّمه في المقبولة علىٰ المخالف للعامّة، ولا يرجع إلى إطلاقات التخيير، بل إلى أخبار الترجيح.

والحاصل: أنّه بناءً علىٰ الترتيب يلزم كثرةُ تقييد إطلاق ما دلّ علىٰ الترجيح بمرجِّح واحد أو أكثر، وهذا التقييد الكثير بعيد.

١) أي: تقييد إطلاق الأخبار المتضمنة لمرجّحٍ واحد أو أكثر بالمقبولة والمرفوعة بعيد جداً، لاستهجان كثرة التقييد، كاستهجان كثرة التخصيص عند أبناء المحاورة، إذ جميع أخبار الترجيح ـ عدا المقبولة والمرفوعة ـ لا تتضمّن تمام المرجِّحات بل بعضها، فيلزم تقييد كلِّها.

---

(*) بل ممتنع في بعضها، مثل قولهم عليهم السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» فإنّه لا يمكن تقييده بما إذا لم يكن فيه مزية من حيث السند، وإلّا فيقدّم علىٰ معارضه الموافق للكتاب. ومن المعلوم إباء هذا الكلام عن التقييد، لأنّه بمنزلة أن يقال: «لم نقله إلّا إذا كان ذا مزيّة سندية، فحينئذٍ يقدّم علىٰ ما يوافق الكتاب».

وبشاعته غنيّة عن البيان، إذ لازم ترتيب المرجِّحات، وكون موافقة الكتاب مرجِّحةً بعد المرجِّح السندي، هو هذا المحذور الّذي لا يمكن الالتزام به، ولهذا ادّعىٰ المصنف في الأخبار العلاجية إباء بعض الأخبار عن التقييد، قال: «ثم إنّه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجِّحات، وهي آبية عنه».

**وعليه [١]، فمتىٰ وُجد في أحدهما مرجِّح، وفي الآخر آخر منها [٢]، كان [٣] المرجع هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك [٤] علىٰ الأوّل [٥]، بل لا بدّ من ملاحظة**

---

١) يعني: وبناءً علىٰ كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان المرجِّحات ـ من دون نظرٍ إلى اعتبار الترتيب والطولية بينها ـ فمتىٰ وُجد في أحد الخبرين مرجِّح كأوّل المرجِّحات المذكورة في المقبولة مثل الأفقهية وغيرها من صفات الراوي، وفي الآخر مرجِّح آخر كمخالفة العامة ونحوها ممّا يتأخر عن صفات الراوي في المقبولة، وقع التعارض بينهما، لكون المرجّحين في عرض واحد، فيرجع حينئذٍ إلى إطلاقات التخيير.

٢) أي: من المرجِّحات.

٣) جواب «فمتىٰ» يعني: فالمرجع حين التعارض هو إطلاق ما دلّ علىٰ التخيير.

٤) يعني: ولا يرجع إلى إطلاقات التخيير بناءً علىٰ كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان الترتيب بين المرجِّحات، بل يرجع إلى أخبار الترجيح.

٥) وهو البناء علىٰ الترتيب بين المرجِّحات، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة الترتيب بين المرجِّحات، وتقديم الخبر ـ الّذي يكون مرجِّحه مقدّماً رتبةً علىٰ مرجِّح الخبر

---

ثم إنّه بناءً علىٰ عرضيّة المرجِّحات وعدم الترتيب بينها، يقع التعارض بين المرجِّحات إذا كان بعضها في خبرٍ وبعضها الآخر في خبر آخر، والمرجع حينئذٍ إطلاقات التخيير. وبناءً علىٰ ترتيب المرجِّحات يرجع إلى أخبار الترجيح، ولازمه كثرة تقييد إطلاقات التخيير.

وبالجملة: يلزم قلّة تقييد إطلاقات التخيير بناءً علىٰ عدم ترتيب المرجِّحات، وكثرة تقييدها بناءً علىٰ الترتيب.

**الترتيب، إلّا [١] إذا كانا في عرضٍ واحد.**

**وانقدح بذلك [٢]: أنّ حال المرجِّح الجهتي [٣] حال سائر المرجِّحات، في أنّه [٤] لابدّ في صورة مزاحمته مع بعضها [٥] من ملاحظة أنّ أيّهما فعلاً [٦]**

---

الآخر ـ علىٰ الخبر المعارض له، ولا تصل النوبة إلى إطلاقات التخيير.

١) استثناء من قوله: «و لا كذلك علىٰ الأول ... إلخ» يعني: يلاحظ الترتيب بين المرجِّحات إذا كان بينها ترتب، وأمّا إذا كان المرجّحان في الخبرين من نوع واحد ـ ككون المرجِّح في كلٍّ منهما من صفات الراوي مثلاً ـ فإنّهما لعرضيّتهما لا ترتيب بينهما، فيقعُ التعارض بينهما، ويرجع إلى إطلاقات التخيير، كما تقدم آنفاً.

٢) أي: بما ذُكر في وجه عرضيّة المرجِّحات ـ وكون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان تعداد المرجِّحات من دون نظرٍ إلى اعتبار الترتيب بينها ـ يظهر حالُ المرجِّح الجهتي كمخالفة العامة، وكونه كسائر المرجِّحات في أنّه إذا زوحم بمرجِّحٍ آخر يلاحظ ما يكون منهما واجداً لملاك الترجيح من الظن بالصدور أو الأقربيّة إلى الواقع، فيقدم ما فيه هذا المناط علىٰ غيره، ومع التساوي وعدم هذا الملاك فيهما يرجع إلى إطلاقات التخيير.

وهذا الكلام توطئة للإيراد علىٰ الوحيد البهبهاني والشيخ قدس سرهما.

٣) كمخالفة العامة، فإنّ حالها ـ بناءً علىٰ مذهب المصنف قدس سره من عدم الترتيب بين المرجِّحات ـ حال سائر المرجِّحات في المزاحمة مع غيره من المزايا، كما مرّ آنفاً.

٤) الضمير للشأن، وضمير «مزاحمته» راجع إلى المرجح الجهتي.

٥) أي: بعض المرجِّحات، وضمير «أيّهما» راجع إلى المرجِّح الجهتي وسائر المرجِّحات.

٦) قيدٌ لـ «أيّهما» يعني: لابدّ من ملاحظة أنّ أيّ واحد من المرجِّح الجهتي

**موجب[١] للظنّ بصدق ذيه [٢] بمضمونه[٣]، أو الأقربية [٤] كذلك إلى الواقع، فيوجب[٥] ترجيحه وطرح الآخر، أو أنّه[٦] لا مزيّة لأحدهما علىٰ الآخر، كما**

---

وغيره من المرجِّحات واجد للمناط وهو الظنّ الفعلي بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فيقدّم منهما ما يوجب الظنّ المزبور علىٰ غيره.

١) الأولىٰ تقديمه علىٰ «فعلاً».

٢) أي: ذي المرجِّح.

٣) متعلق بـ «بصدق» والأولىٰ أن يقال: «للظن بصدق مضمون ذيه».

٤) معطوف علىٰ «بصدق» أي: موجب للظنّ بالصدق أو للظن بأقربية مضمونه إلى الواقع.

والحاصل: أنّ الوظيفة في مزاحمة المرجِّحات ـ بناءً علىٰ عدم اعتبار الترتيب بينها ـ هو الأخذ بذي المزية التي توجب فعلاً الظنّ بالصدور أو أقربيّة المضمون إلى الواقع وطرح الآخر، ومع التساوي وعدم كون إحدىٰ المزيّتين موجبةً للظنّ المزبور لا بدّ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

٥) يعني: فيوجب المرجِّحُ ـ الموجبُ فعلاً للظنّ بالصدور أو الأقربية ـ ترجيحَ واجد هذا المرجِّح علىٰ فاقده، وتقديمه عليه.

٦) معطوف علىٰ «أنّ أيّهما» وضميره للشأن، يعني: من ملاحظة أنّ أيّ واحدٍ من المرجِّحين موجب فعلاً للظن ... أو أنّه لا مزيّة لأحد المرجّحين من حيث إفادته للظنّ الفعلي بالصدور أو الأقربية، كما إذا كان راوي أحد الخبرين أعدل أو أفقه أو غيرهما من مرجِّحات السند مع كونه موافقاً للعامة، وكان الخبر الآخر مخالفاً للعامة، ولم يكن شيءٌ من مزايا الخبرين موجباً للظنّ الفعلي، فيرجع حينئذٍ إلى إطلاقات التخيير.

إذا كان الخبر الموافق للتقية بما لَه من المزية [١] مساوياً للخبر المخالف لها بحسب [٢] المناطين [٣]، فلابدّ حينئذٍ [٤] من التخيير بين الخبرين، فلا وجه [٥] لتقديمه علىٰ غيره [٦]، كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره، وبالغ فيه [٧] بعضُ أعاظم المعاصرين أعلىٰ الله درجته.

ولا [٨] لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلّامة أعلىٰ الله مقامه، قال:

---

١) كالمرجِّح السندي مثل الأفقهية والأعدلية ونحوهما، كما تقدم آنفاً.

٢) متعلق بـ « مساوياً » وضمير « لها » راجع إلى « التقية ».

٣) وهما الظنّ بالصدور والأقربية إلى الواقع.

٤) أي: فلابدّ حين عدم مزيّةٍ ـ لأحد المرجّحين علىٰ الآخر ـ من التخيير بين الخبرين.

٥) هذه نتيجة ما أفاده قدس سره من عدم الترتيب بين المرجِّحات، وأنّ المدار في تقديم أحد المرجّحين علىٰ الآخر علىٰ إفادة الظنّ الفعلي لا علىٰ غيرها.

وعليه، فلا وجه لتقديم المرجِّح الجهتي ـ كمخالفة العامة ـ علىٰ غيره كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره، فإنّه قدّم المرجِّح الجهتي علىٰ غيره من المرجِّحات، وتبعه بعضُ أعاظم معاصري المصنف وهو المحقق الميرزا الرشتي قدس سره مصرّاً علىٰ ذلك.

٦) هذا الضمير وضمير « تقديمه » راجعان إلى « المرجح الجهتي ».

٧) أي: في تقديم المرجِّح الجهتي علىٰ غيره من المرجِّحات.

والحاصل: أنّ هذين العَلَمين قدس سرهما يقدّمان المرجِّح الجهتي علىٰ المرجِّح السندي والمضموني.

٨) معطوف علىٰ « فلا وجه » يعني: ولا وجه لتقديم غير المرجِّح الجهتي علىٰ المرجِّح الجهتي كما هو مذهب الشيخ الأنصاري قدس سره، فإنّه قدّم المرجِّح السندي

«أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه [١] علىٰ غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناءً علىٰ تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق [٢]، لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين، بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر. وفيما نحن فيه يمكن ذلك [٣] بمقتضىٰ أدلّة الترجيح من حيث

---

والمضموني علىٰ المرجِّح الجهتي. فالمصنف ﷺ خالف هؤلاء الأعلام، وذهب إلى عرضيّة المرجِّحات طرّاً، من غير فرقٍ في ذلك بين التعدّي إلى غير المرجِّحات المنصوصة وعدمه، والاقتصار عليها، فالأقوال ثلاثة:

أحدها: تقديم المرجِّح الجهتي علىٰ غيره، وهو قول الوحيد والرشتي ﷺ.

ثانيها: تقديم غير المرجِّح الجهتي ـ وهو الصدوري ـ علىٰ الجهتي، وهو قول الشيخ وغيره.

ثالثها: عرضيّة المرجِّحات، وعدم تقديم بعضها علىٰ بعضها الآخر إلّا بأقوائية الملاك، ومع عدمها وتساويهما في الملاك يرجع إلى إطلاقات التخيير.

١) أي: تقديم الأرجح صدوراً علىٰ غير الأرجح صدوراً، وإن كان غيرُ الأرجح مخالفاً للعامة.

٢) هذا احتراز عمّا إذا كان الترجيح لقلّة الاحتمال في الخبر المخالف وكثرته في الموافق، إذ تخرج مخالفة العامة حينئذٍ عن المرجِّح الجهتي وتندرج في المرجِّح المضموني.

٣) أي: التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، فإنّ ذلك يمكن فيما نحن فيه أعني به الخبرين الظنّيين المتفاضلين.

الصدور[١].

إن قلت[٢]. إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبّدنا بصدورهما

---

١) محصل ما أفاده: أنّ المرجِّح الجهتي لمّا كان متفرّعاً علىٰ إحراز أصل الصدور ـ قطعاً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الظنّيين المتكافئين اللّذين لابدّ من الحكم بصدورهما معاً، لفرض تساويهما من حيث شمول دليل الحجّية لهما ـ فلا مورد لهذا المرجِّح الجهتي في المتفاضلين كما هو مورد البحث، لعدم شمول دليل الحجّية إلّا لخصوص ذي المرجِّح الصدوري، دون فاقده حتىٰ تلاحظ جهة صدوره.

وعليه، فيقدّم ذو المرجِّح الصدوري ـ وإن كان موافقاً للعامة ـ علىٰ غيره وإن كان مخالفاً لهم.

٢) محصّل هذا الإشكال الّذي أورده الشيخ قدس سره ـ بقوله: «فإن قلت» ـ علىٰ نفسه هو: أنّ في تقديم المرجِّح الصدوري علىٰ الجهتي محذوراً، وهو: تخصيص عموم أدلّة حجّية الخبر، حيث إنّ مقتضىٰ هذا التقديم عدمُ شمولها للخبر المخالف للعامة، فلابدّ من الالتزام بحجّية كلا الخبرين وصدورهما معاً، كما هو مقتضىٰ عموم أدلة حجّية الخبر، ثم التصرف في الخبر الموافق للعامة بحمله علىٰ التقية. نظير شمول أدلّة اعتبار الخبر للظاهر والأظهر، والتصرف في الظاهر بحمله علىٰ الأظهر.

فكما يصحّ التعبد بصدور الظاهر مع فرض عدم العمل به، للزوم حمله علىٰ الأظهر، ولا يقتضي هذا الحمل لغويّة التعبد بدليل حجية خبر الواحد، فكذا في مورد موافقة أحد الخبرين للعامة وصدوره تقيّةً، فإنّه يتعبّد بصدوره ولو لم يجز العمل بمضمونه فعلاً، لاختصاص مشروعيّته بحال التقيّة.

وعليه، فتكون مخالفة العامة نظير المرجِّح الدلالي في التقديم علىٰ المرجِّح الصدوري.

اقتضىٰ ذلك الحكمَ بصدور الموافق تقيّةً، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجِّح [١] نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً علىٰ الترجيح بحسب الصدور.

قلت [٢]: لا معنىٰ للتعبُّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن علىٰ التقية، لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة».

وقال بعد جملة من الكلام:

«فمورد هذا الترجيح [٣] تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في المتكافئين من الأخبار. وأمّا ما وجب فيه

---

١) أي: المرجِّح الجهتي، وقوله: «أضعفهما» أي: أضعف الخبرين دلالةً.

٢) هـذا دفع الإشكال، ومحصّله: عدم صحّة قياس المقام بالظاهر والأظهر، وذلك للفرق الواضح بينهما، حيث إنّه لا يرفع اليد عن الظاهر رأساً حتىٰ لا يشمله دليل الحجّية، بل يتصرف في دلالته في الجملة، كالعامّ الّذي يتصرف فيه بالخاصّ، فدليل الحجّية يشمل كلّاً من الظاهر والأظهر بلا إشكال. وهذا بخلاف المتفاضلين، فإنّ دليل الحجّيـة لا يشمل الخبر الموافق للعامّـة، إذ لا أثر لشموله له إلّا إسقاطـه ورفع اليد عنه رأسا، وهذا هو الطرح لا الحجية.

وبالجملة: فالدليلان اللذان يكون بينهما جمع عرفي يشملهما دليل الحجّية، لعدم انثلامه بالنسبة إليهما، إذ لا يلزم من شموله لهما محذور الطرح في أحدهما. بخلاف المقام ـ أعني به المتفاضلين صدوراً ـ لما عرفت من عدم تعقُّل صدورهما ثم طرح أحدهما رأساً، إذ حمل الموافق منهما للعامة علىٰ التقية إلغاءٌ له عن الاعتبار من جميع الجهات.

٣) كذا في نسخ الكتاب، وفي الرسائل: «المرجِّح».

التعبد [١] بصدور أحدهما المعيّن دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجِّح [٢] فيه [٣]، لأنّ [٤] جهة الصدور متفرّع [٥] علىٰ أصل الصدور » انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه زيد في علوِّ مقامه «[١]».

وفيه [٦]: ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ

---

١) وهو فيما إذا كان المتعارضان متفاضلين، فإنّه يجب التعبّد بأحدهما المعيّن ـ وهو ذو المزيّة الصدورية ـ بمقتضىٰ أدلّة الترجيح.

٢) أي: المرجِّح الجهتي.

٣) أي: فيما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعيّن، وحاصله: أنّه ـ بعد تفرُّع جهة الصدور علىٰ أصله ـ لا يبقىٰ مجال لإعمال المرجِّح الجهتي، بل لابدّ من إعمال المرجِّح الصدوري، والحكم بصدور ذيه، وطرح الخبر الآخر وإن كان مخالفاً للعامة.

٤) تعليل لقوله: « فلا وجه » وقد تقدّم في صدر كلامه بقوله: « لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما ... إلخ » ومقتضىٰ الفرعية لزوم إعمال مرجِّح الصدور قبل مرجِّح جهته، فلا مجال للمرجِّح الجهتي مع الصدوري، بل هذا مقدّم علىٰ ذلك.

٥) كذا في النسخ، والأولىٰ كما في الرسائل « متفرعة ».

٦) هذا جواب ما أفاده الشيخ قدس سره، وهو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: « مضافاً إلى ما عرفت » ومحصّله: ما أفاده سابقاً من أنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجِّحات، سواء قلنا بالتعدي عن المزايا المنصوصة

---

« ١» فرائد الأُصول، ج ٤، ص ١٣٦ - ١٣٨

**أنّ[1] حديث فرعيّة جهـة الصدور علىٰ أصله إنّما يفيد إذا لم يكن المرجِّح**

---

أم لم نقل، ومن المعلوم أنّ مقتضىٰ عدم الترتيب عرضيّة المرجِّحات وعدم تقدم أحدها علىٰ الآخر.

١) إشارة إلى ثاني الوجهين، ومحصّله: أنّ فرعيّة جهة الصدور علىٰ أصله إنّما تصح إن لم يكن المرجِّح الجهتي مرجِّحاً لأصل الصدور، وأمّا إذا كان كذلك، بأنْ جُعل مناط مرجّحية المرجِّح مطلقاً ـ سواء أكان مرجِّحاً صدوريّاً أم جهتياً ـ الظنّ بالصدور أو الأقربية إلىٰ الواقع، فلا فرق بينه وبين سائر المرجِّحات، لرجوعها طرّاً إلى مرجِّحات الصدور، فترتيب المرجِّحات يجدي في تقديم بعضها علىٰ بعضها الآخر إن لم ترجع إلى المرجِّح السندي.

فهذه المناقشة ترجع حقيقةً إلى منع الصغرىٰ، وهي عـدم كون ما عُـدّ من المرجِّح الجهتي مرجِّحاً للجهة، بل هو مرجِّح لأصل الصدور.

وعليه، فإذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم، وكان راويه أعدل وأفقه من راوي الآخر، قُدِّم الخبر الّذي مناطه أقوىٰ من الآخر، سواء أكان ذلك الخبر مخالفاً للعامة أم موافقاً لهم، ومع التساوي وعدم الأقوائية يرجع إلى إطلاقات التخيير.

هذا بناءً علىٰ التعدّي عن المزايا المنصوصة بمناط الظنّ.

وكذا الحال بناءً علىٰ عدم التعدّي، فإنّه علىٰ مذهب المصنف من عدم اعتبار الترتيب بينها يقع التزاحم بينها، فيرجع أيضاً إلى إطلاقات التخيير.

وعلىٰ كلّ حال، فلا ملزِم بالأخـذ بذي المرجِّح السندي وطرح ذي المرجِّح الجهتي كما أفاده الشيخ ﷺ، لعدم دليل عليه، حيث إنّ أخبار العلاج لا تدل إلّا علىٰ الترجيح بالمزيّة السندية والجهتية، ولا تدلّ علىٰ تقديم إحداهما علىٰ الأُخرىٰ عند

**الجهتي من مرجِّحات أصل الصدور، بل من مرجِّحاتها [١]. وأمّا [٢] إذا كان من مرجِّحاته [٣] بأحد المناطين، فأيُّ فرقٍ بينه [٤] وبين سائر المرجِّحات ؟ ولم يقم دليل [٥] بعدُ في الخبرين المتعارضين علىٰ وجوب التعبّد بصدور الراجح منهما من حيث غير [٦] الجهة، مع كون الآخر راجحاً بحسبها [٧]،**

---

المزاحمة، بل لا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

١) أي: من مرجِّحات جهة الصدور.

٢) إشارة إلى القول بالتعديّ، وقد تقدّم توضيحه بقولنا: «هذا بناءً علىٰ التعدي ... إلخ».

٣) أي: من مرجِّحات أصل الصدور.

٤) أي: بين مرجِّح أصل الصدور.

٥) إشارة إلى القول بالاقتصار علىٰ المرجِّحات المنصوصة وعدم التعدّي عنها إلى غيرها. وغرضه: أنّه بناءً علىٰ الاقتصار علىٰ المرجِّحات المنصوصة وعدم التعدّي عنها، لا دليل أيضاً علىٰ مذهب الشيخ من وجوب التعبّد بصدور الراجح من غير جهة الصدور ـ وهو الواجد للمرجّح الصدوري ـ علىٰ الواجد للمرجّح الجهتي، حيث إنّ أخبار العلاج لا تدلّ إلّا علىٰ «أنّ هذا مرجِّح، وذلك مرجِّح» وليس فيها دلالة علىٰ اعتبار الترتيب بينها، حتىٰ يقال: إنّ المرجِّح الصدوري مقدّم علىٰ المرجِّح الجهتي.

وبالجملة: فلا دليل علىٰ تقديم المرجِّح السندي علىٰ الجهتي، سواء قلنا بالتعدّي أم لا.

٦) وهو المرجِّح الصدوري، وضمير «منهما» راجع إلى «الخبرين».

٧) أي: بحسب الجهة، وهي كمخالفة العامة بناءً علىٰ كونها من المرجِّحات

بل هو [١] أوّل الكلام، كما لا يخفىٰ.

فلا محيص [٢] من ملاحظة الراجح من المرجّحين [٣] بحسب أحد المناطين [٤]، أو من [٥] دلالة أخبار العلاج علىٰ الترجيح بينهما [٦] مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة [٧]

---

الجهتية.

١) يعني: بل وجوب التعبد بصدور ذي المرجِّح الصدوري ـ مع كون الخبر الآخر راجحاً من حيث الجهة ـ أوّل الكلام، لما عرفت من إشكال استفادة ترتيب المرجِّحات من الأخبار.

٢) هذا ملخص ما أفاده بطوله، وحاصله: أنّه لابدّ في صورة تزاحم المرجِّحات ـ بناءً علىٰ التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة ـ من ترجيح المرجِّح الّذي فيه الظنّ بالصدور أو الأقربية إن كان، وإلّا فالرجوع إلى إطلاقات التخيير. وكذا بناءً علىٰ عدم التعدّي، فإنّ المرجع حينئذٍ أيضاً إطلاقات التخيير.

٣) وهما المرجِّح الصدوري والجهتي، و« بحسب » متعلق بـ « الراجح ».

٤) أي: الظن بالصدور والأقربية إلى الواقع، فإنّهما مناطا الترجيح بناءً علىٰ التعدي.

٥) معطوف علىٰ « من ملاحظة » يعني: لا محيص من دلالة الأخبار العلاجية. وهذا إشارة إلى صورة عدم التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة، والمفروض عدم دلالة الأخبار علىٰ حكم تزاحم المرجِّحات، فلابدّ أيضاً من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

٦) أي: بين المرجِّحين.

٧) يعني: عدم دلالة الأخبار علىٰ الترجيح بأحد المرجِّحين في صورة تزاحمهما،

ـ ولو لعدم التعرّض لهذه الصورة[١] ـ فالحكم[٢] هو إطلاق التخيير، فلا تغفل[٣].

وقد أورد بعض[٤] أعاظم تلاميذه عليه: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث

---

إمّا لأجل كونها في مقام تشريع أصل الترجيح بتلك المرجّحات، لا بصدد بيان الترتيب بينها، وإمّا لأجل عدم تعرُّضها لحكم مزاحمة خصوص المرجّح الجهتي مع غيره من المرجّحات، كمزاحمة موافقة الكتاب لمخالفة العامة، فلابدّ في صورة مزاحمة المرجّح الجهتي مع غيره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، فلاحظ الأخبار العلاجية.

١) وهي صورة مزاحمة المرجّح الصدوري والجهتي.

٢) هذا جواب «و مع عدم» واقترانه بالفاء لتضمّن ما قبله معنىٰ الشرط، يعني: ومع عدم دلالة أخبار العلاج ـ علىٰ حكم مزاحمة المرجّح الصدوري ـ فالمحكّم إطلاقات أدلّة التخيير.

٣) يعني: لا تغفل عمّا ذكرناه ـ من عدم ترتيب المرجّحات، ورجوع جميعها إلى السند ـ حتىٰ لا تقع فيما وقع غيرُ واحدٍ فيه من تخيُّل تقدّم المرجّح الصدوري علىٰ الجهتي.

٤) وهو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره. والأولىٰ نقل عبارته، ثم بيان محصّل إيراده علىٰ أُستاذه قدس سرهما، قال بعد نقل جملة من كلام الشيخ الأعظم ما لفظه: «أمّا مخالفته لصاحب الوافية رحمه الله في تقديم الصفات علىٰ الشهرة ففي محلّها ....

وأمّا موافقته في تقديمها علىٰ مخالفة العامة، فإنْ استند فيه أيضاً إلى النصّين المذكورين كما يقتضيه طريقة صاحب الوافية، فالجواب الجواب ....

وإن استند فيه إلى مقتضىٰ القاعدة ـ كما في الرسالة ـ ففيه بحث ومنع، لأنّ السؤال الّذي أورده سديد، والجواب غير مفيد، لأنّه منقوض بالمتكافئين، إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله علىٰ التقية معنىً معقولاً، لكونه إلغاءً له في المعنىٰ وطرحاً له في

الصدور، فإنّه لو لم يعقل التعبد

---

الحقيقة، فيلزم من دخوله تحت أدلّة التصديق خروجه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل علىٰ التقية في صورة التكافؤ وفقد المرجِّح ؟ بل لازم ذلك اختصاص هـذا المرجِّح بالقطعي، وعـدم جريانه في الظنّي، وهو مع وضوح فساده ـ كما سبق ـ منافٍ لمختاره من عدم اختصاصه بالقطعي.

ولعمري أنّ تقديم الصفات علىٰ مخالفة العامة من حيث القاعدة ـ لا لأجل التعبد بالأخبار كما هو بصدده ـ من غوامض العلوم التي يقصر عن إدراكها أفهامُنا.

بل الأمر في المقام دائر بين أمرين، إمّا عدم ثبوت هذا المرجِّح في الظنيّين رأساً ولو لم يكن له معارض مـن المرجِّحات، أو تقـديمه علىٰ مرجِّحات السند قطعاً، لوضوح أنّ الخبر الموافق للعامة لا يخلو في الواقع ونفس الأمر إمّا صادر عن الإمام، فيدخل تحت قوله عليه السلام: ما سمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقية، وإمّا غير صادر فلا معنىٰ للتعبد بالكاذب غير الصادر، فكيف يتعقل العمل به عند التعارض؟ ... إلى أن قال:

فاحتمال تقديم المرجِّحات السندية علىٰ مخالفة العامة ـ مع نصّ الإمام عليه السلام علىٰ طرح ما يوافقهم ـ من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدوره عن ذي مسكة فضلاً عمّن هو تال العصمة علماً وعملاً ... »[1].

ومحصّل إشكاله علىٰ الشيخ قدس سره القائل بتقدُّم المرجِّح الصدوري علىٰ الجهتي هو النقض بالمتكافئين صدوراً، كما إذا فرض تساوي رواتهما فـي العدالة والوثاقة والفقاهة مثلاً، فإنّ التعبّد بصدور الخبرين مع حمل أحدهما علىٰ التقية إن كان ممكناً،

---

«١» بدائع الأفكار، ص٤٥٧، المقام الرابع في ترتيب المرجحات

**بصدور المتخالفين من حيث[١] الصدور[٢] مع حمل أحدهما علىٰ التقية، لم يعقل[٣] التعبّد بصدورهما[٤] مع حمل أحدهما عليها[٥]،**

---

فأيُّ فرقٍ فيه بين المتكافئين سنداً ـ الّلذين صرّح الشيخ فيهما بأنّ مورد الترجيح بمخالفة العامة هو مقطوعي الصدور كالمتواترين، أو مظنوني الصدور المتكافئين سنداً ـ وبين مظنوني الصدور المتخالفين صدوراً، كما إذا كان المرجِّح الصدوري في الخبر الموافق للعامّة دون الخبر المخالف لهم، فإنّه بناءً علىٰ مذهب الشيخ ـ من اعتبار الترتيب بين المرجِّحات ـ لابدّ من تقديم الخبر الموافق للعامة حينئذٍ علىٰ الخبر المخالف لهم المشتمل علىٰ المرجِّح الجهتي، لفرض عدم وصول النوبة إليه.

وإن لم يكن التعبّد بصدور الخبرين المتكافئين ـ مع حمل أحدهما علىٰ التقية ـ ممكناً، فلا وجه للالتزام بصدورهما مع حمل أحدهما علىٰ التقية في المتخالفين أيضاً.

والحاصل: أنّه لا وجه للتفكيك بين المتكافئين صدوراً وبين المتخالفين كذلك، بالالتزام بصدور الخبرين في الأوّل وحمل أحدهما علىٰ التقية، والالتزام بصدور خصوص الراجح منهما صدوراً في الثاني. هذا تقريب إشكال الميرزا الرشتي علىٰ الشيخ ﷺ.

١) متعلق بـ «المتخالفين».

٢) يعني: من حيث وجود المرجِّح الصدوري في أحد المتخالفين صدوراً دون الآخر ـ كما هو المفروض ـ مع حمل أحدهما علىٰ التقية.

٣) جواب «لو»، وضمير «أحدهما» راجع إلى «المتخالفين».

٤) أي: بصدور المتكافئين من حيث الصدور الّلذين التزم الشيخ بصدورهما وحمل الموافق منهما للعامة علىٰ التقية، وجعلهما مورد الترجيح بالمرجّح الجهتي.

٥) أي: علىٰ التقية، وضمير «أحدهما» راجع إلى «المتكافئين».

لأنّه[١] إلغاء لأحدهما أيضاً[٢] في الحقيقة.

وفيه[٣] ما لا يخفىٰ

---

١) تعليل لعدم تعقّل التعبّد بصدور المتكافئين مع حمل أحدهما علىٰ التقيّة. ومحصّل التعليل: أنّ التعبد الّذي لا يترتب عليه أثرٌ إلّا الحمل علىٰ التقية ـ التي هي طرح الخبر وإلغاؤه ـ غير معقول، إذ يلزم من وجود التعبد عدمه. مضافاً إلى لغويّة مثل هذا التعبد.

٢) يعني: كما أنّ حمل الموافق للعامّة علىٰ التقية في المتكافئين صدوراً إلغاءٌ له حقيقةً.

٣) هذا دفع إشكال الميرزا الرشتي علىٰ الشيخ قدس سره، ومحصّل دفعه ـ كما أفاده في الحاشية «١» أيضاً ـ هو: أنّ ورود النقض المذكور علىٰ الشيخ مبنيّ علىٰ أن يكون مراده من التعبّد بالخبرين التعبّد الفعلي والحجيّة الفعلية، إذ لو كان هذا مراده فالنقض المذكور وارد عليه، ضرورة أنّ الحجّية الفعلية مفقودة في كلٍّ من المتكافئين والمتفاضلين، حيث إنّ دليلها إمّا أدلّة حجّية خبر الواحد، وإمّا أخبار العلاج. وشيءٌ منهما لا يقتضي حجّية المتعارضين فعلاً.

أمّا الأوّل، فواضح، إذ مقتضاه حجّية كلّ خبرٍ بعينه، وهذا غير ممكن في صورة التعارض.

وأمّا الثاني، فلأنّ مقتضاها حجّية أحدهما تعييناً مع المرجّح، وتخييراً مع تساويهما وتكافئهما، لا حجّية كليهما فعلاً.

وأمّا لو كان مراد الشيخ قدس سره في المتكافئين صدوراً هو تساويهما بحسب دليل

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٨٣

من [١] الغفلة، وحسبان أنّه[٢] التزم ﷺ في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار[٣] تساويهما من حيث الصدور، إمّا للعلم بصدورهما، وإمّا للتعبّد به فعلاً. مع [٤]

---

الاعتبار لا الحجّية الفعلية، فمن المعلوم أنّ التساوي من هذه الجهة ـ أي إمكان الحجّية ـ موجود في المتكافئين دون المتفاضلين، لأنّ مقتضىٰ أخبار العلاج هو حجّية خصوص ذي المزيّة تعييناً، فلا يتساوى الخبران من حيث دليل الاعتبار في المتفاضلين، ويتساويان في المتكافئين صدوراً، ولا يمكن التعبّد بصدور أحدهما دون الآخر، وعدم التعبّد بصدور الآخر، فيكونان كمقطوعي الصدور في عدم المرجِّح الصدوري، فتصل النوبة حينئذٍ إلى المرجِّح الجهتي الّذي هو متفرع علىٰ أصل الصدور كما أفاده الشيخ ﷺ، فلا مورد للنقض المذكور، للفرق الواضح بين المتكافئين صدوراً، لعدم موردٍ للترجيح الصدوري فيهما، بل لابدّ من الترجيح بالمرجِّح الجهتي، وبين المتفاضلين صدوراً، فلابدّ من تقديم ذي المرجِّح الصدوري علىٰ الآخر.

١) بيانٌ لـ « ما » الموصول، و« حسبان » معطوف علىٰ « الغفلة ».

٢) أي: أنّ الشيخ، وعليه، كان المناسب تقديم « ﷺ » علىٰ « التزم » إذ لا يناسب جعل ضمير « أنه » للشأن.

٣) متعلق بـ « التزم » غرضه: أنّ إشكال الميرزا الرشتي علىٰ الشيخ ﷺ نشأ من تخيُّل أنّ الشيخ التزم في مورد الترجيح ـ بالجهة ـ باعتبار صدورهما فعلاً المحرز بالوجدان أو التعبّد. ولذا أورد عليه النقض بأنّ الحكم بصدور الخبرين المتكافئين مع حمل أحدهما علىٰ التقية إن كان ممكناً، أمكن ذلك أيضاً في الخبرين المتخالفين صدوراً، فاللازم الحكم بصدورهما أيضاً وحمل أحدهما علىٰ التقية، مع عدم التزام الشيخ بذلك، بل التزم بترجيح ذي المرجِّح الصدوري علىٰ فاقده.

٤) هذا تنبيه علىٰ عدم صحّة التخيّل المزبور، وأنّ مراد الشيخ ﷺ من

**بداهة أنّ غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبّداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة [١] أنّ دليل حجّية الخبر [٢] لا يقتضي التعبّد فعلاً بالمتعارضين [٣]، بل ولا بأحدهما [٤]. وقضيةُ [٥] دليل العلاج ليس إلّا التعبّد**

---

التساوي من حيث الصدور تعبُّداً هو إمكان التعبّد، والحجّية الإنشائية، لا التعبد الفعلي، حتىٰ يقال: بعدم تعقُّل الحجّة الفعلية في المتعارضين مطلقاً، سواء أكانا متكافئين صدوراً أم متخالفين كذلك.

١) تعليل لكون غرض الشيخ التساوي من حيث الصدور شأناً لا فعلاً.

٢) وهي الأدلّة العامة الدالّة علىٰ حجّية خبر الواحد، فإنّها لا تقتضي حجّية كليهما ولا أحدهما، لا معيّناً، لعدم الترجيح، ولا مخيّراً، لعدم كونه فرداً للعام.

٣) أي: بالمتعارضين المتكافئين من حيث الصدور.

٤) أمّا عدم التعبّد الفعلي بالمتعارضين، فللتعارض الّذي لا يمكن معه حجّية المتعارضين فعلاً، وأمّا عدم التعبد الفعلي بأحدهما تعييناً وتخييراً فلما مرّ آنفاً.

٥) غرضه: أنّه لا دليل علىٰ التعبد الفعلي بالمتكافئين صدوراً، لأنّ الدليل علىٰ الحجّية منحصر في الأدلّة العامة القائمة علىٰ حجّية أخبار الآحاد، وفي الأخبار العلاجية. وشيءٌ منهما لا يدلُّ علىٰ حجّيتهما فعلاً.

أمّا الأدلّة العامّة، فلما مرّ آنفاً.

وأمّا الأخبار العلاجية، فلأنّها لا تقتضي إلّا حجّية أحدهما تعييناً أو تخييراً، فلا محيص عن إرادة إمكان حجّية المتكافئين صدوراً، لا فعليّتها.

فصارت النتيجة: أنّ مراد الشيخ ﷺ إمكان حجّية المتعارضين، سواء أكانا متكافئين صدوراً أم مختلفين كذلك. إلّا أنّ تفرُّع جهة الصدور علىٰ أصل الصدور وكذا الأخبار الآمرة بالترجيح بالمرجّح الصدوري أوجبا ارتفاع إمكان شمول دليل الاعتبار للمرجوح في غير المتكافئين، لوجود المرجِّح الصدوري في غير المرجوح،

بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

والعجب كلّ العجب أنّه [١] ﷺ لم يكتفِ بما أورده من النقض، حتىٰ ادّعىٰ استحالةَ تقديم الترجيح بغير هذا المرجِّح [٢] علىٰ الترجيح

---

الموجب لشمول دليل التعبّد للراجح صدوراً وإن كان موافقاً للعامّة، دون المرجوح صدوراً وإن كان مخالفاً للعامّة.

وهذا بخلاف صورة تكافؤ المتعارضين صدوراً، لبقاء إمكان شمول دليل الحجّية لهما مع الغضّ عن المرجِّح الجهتي.

وإيرادُ صاحب البدائع ﷺ مبني علىٰ اعتبار التعبّد الفعلي بصدورهما في مورد الترجيح بالمرجّح الجهتي مع تكافئهما صدوراً. وقد عرفت أنّ مراد الشيخ إمكان التعبّد بالمتعارضين، لا فعليته.

## برهان امتناع تقديم المرجِّح الصدوري على الجهتي

١) أي: أنّ بعض الأعاظم من تلامذة الشيخ لم يكتفِ.

ومحصّل ما أفاده من دعوىٰ استحالة تقديم المرجِّح السندي علىٰ الجهتي خلافاً للشيخ ـ القائل بتقدُّم الأرجح صدوراً إذا كان موافقاً للعامة علىٰ غيره وإن كان مخالفاً للعامة ـ هو القطع بعدم إمكان شمول دليل اعتبار الخبر للخبر الموافق للتقية، لدوران أمره بين عدم صدوره رأساً، وبين صدوره تقيةً.

وعلىٰ التقديرين: لا يعقل حجّيته، كعدم تعقُّل حجّية الخبر الموافق للعامة إذا كان قطعي الصدور، لامتناع التعبّد بصدور ما عُلم بصدوره وجداناً، بل صحّة التعبّد به منوطة بالشكّ في صدوره.

٢) أي: المرجِّح الجهتي، والمراد بغيره هو المرجِّح الصدوري.

به [١]، وبَرهَنَ [٢] عليه بما حاصله: «امتناع التعبّد بصدور الموافق، لدوران [٣] أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره [٤] تقيةً، ولا يعقل التعبّد به علىٰ التقديرين [٥] بداهةً، كما أنّه لا يعقل التعبّد [٦] بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظنّي الصدور [٧] أهون، لاحتمال عدم صدوره [٨]، بخلافه [٩]».

---

١) أي: بهذا المرجّح وهو المرجِّح الجهتي، وغرضه: دعوىٰ استحالة تقديم المرجِّح الصدوري علىٰ الجهتي، وهذا التقديم هو مدّعىٰ الشيخ.

٢) يعني: وبَرهَنَ المحققُ الرّشتي ﷺ علىٰ دعوىٰ هذه الاستحالة بامتناع ترجيح الأرجح صدوراً الموافق للعامة علىٰ الخبر المخالف لهم، لأنّ أمر الموافق للعامة دائر بين عدم صدوره رأساً، وبين صدوره تقيةً، وعلىٰ التقديرين لا يعقل التعبّد به كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

٣) تعليل لامتناع التعبد بصدور الموافق، وقد تقدّم توضيحه.

٤) هذا الضمير وضمائر «أمره، صدوره، به» راجعة إلى «الموافق».

٥) وهما عدم الصدور أصلاً، أو صدوره تقيةً بداهة، لعدم أثرٍ شرعي يصحُّ التعبد بلحاظه.

٦) لامتناع اجتماع الإحراز التعبدي مع الإحراز الوجداني.

٧) كما هو المفروض، إذ مورد البحث هو الخبر الظنّي الصدور الواجد للمرجِّحات الصدورية، يعني: أنّ امتناع التعبّد بصدور الظنّي أهون من امتناعه في القطعي، لما ذكره من احتمال عدم الصدور في الظنّي، وانتفائه في القطعي الصدور، فإذا رفعنا اليد عن القطعي الموافق للعامة، فرفع اليد عن الظنّي أسهل.

٨) أي: عدم صدور الظنّي الصدور.

٩) أي: بخلاف القطعي الصدور، فإنّ رفع اليد عنه ـ لقطعية صدوره وانتفاء

ثم قال [١]:« فاحتمال تقديم المرجّحات السندية علىٰ مخالفة العامّة ـ مع نصّ الإمام عليه السلام علىٰ طرح موافقهم [٢] ـ من العجائب والغرائب التي لم يُعهد صدورها من ذي مسكة، فضلاً عمّن هو تالي العصمة علماً وعملاً ».

ثم قال:« وليت شعري أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه ؟ مع أنّه في جودة النّظر يأتي بما يقرب من شقّ القمر ».

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه [٣]، ضرورة [٤] عدم دوران أمر الموافق

---

احتمال عدم الصدور فيه ـ أصعب من رفع اليد عمّا فيه احتمال عدم الصدور.

١) يعني: قال بعض الأعاظم من تلامذة الشيخ، وهو المحقق الرشتي قدس سره.

٢) كقوله عليه السلام في مصحّح عبد الرحمن بن أبي عبد الله:« فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه ».

٣) وهو امتناع التعبّد بالخبر الموافق للعامة، لأجل دوران أمره بين الاحتمالين، وهما: عدم صدوره، وصدوره للتقية.

لكنه ليس كذلك، لدورانه بين احتمالات ثلاثة، أعني بها الاحتمالين الأوّلين، واحتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي، ومن المعلوم أنّ احتمال صدور الموافق يخرج التعبّد به عمّا ادّعاه الميرزا الرشتي من الامتناع وعدم المعقولية، لكفاية احتمال الصدور في شمول أدلّة حجّية الخبر له، إذ المانع عن الشمول ـ وهو العلم بالكذب ـ مفقود مع فرض احتمال صدور الموافق، وعدم صدور الخبر المخالف المعارض له أصلاً.

٤) تعليل لوضوح فساد برهانه الّذي أقامه علىٰ عدم معقولية التعبّد بصدور الخبر الظني الموافق للعامّة، وقد مرّ توضيحه آنفاً بقولنا:« لدورانه بين احتمالات ثلاثة ».

**بين الصدور تقيّةً وعدم الصدور رأساً، لاحتمال [١] صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم [٢] صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد [٣] يحتاج في التعبّد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك [٤]**

---

١) تعليل لنفي دوران أمر الموافق بين أمرين، وإثبات دورانه بين أُمور ثلاثة.

٢) معطوف علىٰ «صدوره» يعني: ولاحتمال عدم صدور الخبر المخالف للعامة ـ المعارض للخبر الموافق لهم ـ أصلاً.

٣) غرضه من هذه العبارة: إثبات إمكان التعبّد بالخبر الموافق، في مقابل الامتناع الّذي ادّعاه المحقق الرشتي ﷺ، وحاصله: أنّ احتمال الصدور ـ المفروض وجوده ـ كافٍ في صحّة التعبد.

وبعبارة أُخرىٰ: كلام المصنف يشتمل علىٰ كبرىٰ وصغرىٰ، فالكبرىٰ هي أنّ المناط في حجّية كلِّ خبر واحد هو احتمال صدقه وكذبه، فلو علم صدق الخبر أو كذبه لم يكن مجال التعبّد بالصدور. والصغرىٰ هي أنّ الخبر الموافق للعامّة لا علم بكذبه ولا بصدقه، بل يحتمل إصابته بالواقع.

ونتيجة ذلك شمول أدلّة الاعتبار ـ من الأدلّة الأوّلية والثانوية ـ للخبر الموافق للعامة، لوجود المقتضي وفقد المانع.

٤) أي: لبيانِ الحكم الواقعي، وبهذا الاحتمال يعقل التعبّد به، وتصير احتمالاته ثلاثة.

وإنّما يدور احتمال الخبر الموافق بين الإثنين ـ وهما الصدور تقيةً وعدم الصدور رأساً ـ فيما إذا كان الخبرُ المخالف قطعياً من جميع الجهات أي الصدور والجهة والدلالة، ضرورة أنّ الظنّي الموافق يدور أمره حينئذٍ بين هذين الاحتمالين ولا ثالث لهما.

بداهةً[١].

وإنّما دار احتمال الموافق بين الإثنين[٢] إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهةً ودلالةً، ضرورة[٣] دوران معارضه[٤] حينئذٍ[٥] بين عدم صدوره وصدوره تقيّةً، وفي غير هذه الصورة[٦] كان دوران أمره بين[٧] الثلاثة[٨] لا محالة، لاحتمال[٩] صدوره[١٠] لبيان الحكم الواقعي

---

١) قيدٌ لـ « يحتاج ».

٢) كما أفاده المحقق الرشتي قدس سره، فإنّ الدوران بين الاحتمالين إنّما هو فيما إذا كان المخالف قطعيّاً صدوراً وجهةً ودلالةً.

٣) تعليل لقوله: « و إنّما دار ».

٤) وهو الخبر الموافق الّذي يعارضه الخبرُ المخالفُ القطعيُّ من جميع الجهات.

٥) أي: حين قطعيّة الخبر المخالف من جمع الجهات الثلاث.

٦) يعني: غير صورة قطعيّة الخبر المخالف من الجهات الثلاث، كما إذا كانا ظنّيين من جميع الجهات، أو كان المخالف قطعياً سنداً ودلالةً، وظنّياً جهةً، أو قطعياً سنداً، وظنّياً دلالةً وجهةً، أو قطعياً دلالةً، وظنّياً سنداً وجهةً، إلى غير ذلك من الصور المتصورة التي لا تنافي ثلاثيّة احتمالات الخبر الموافق للعامة من عدم صدوره، أو صدوره للتقية، أو لبيان الحكم الواقعي.

٧) خبر « كان » وضمير « أمره » راجع إلى « الموافق ».

٨) المتقدّمة، وهي عدم صدور الموافق، وصدوره تقيّةً، أو لبيان الحكم الواقعي.

٩) تعليل لدوران أمر الخبر الموافق بين الثلاثة المتقدّمة.

١٠) أي: صدور الموافق للعامّة لبيان الحكم الواقعي.

حينئذٍ[١] أيضاً[٢].

ومنه[٣] قد انقدح إمكانُ التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم

---

١) أي: حين عدم كون الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات.

٢) قيدٌ لـ «احتمال صدوره» يعني: أنّ احتمال صدور الموافق لبيان الحكم الواقعي موجود، كوجود احتمال عدم الصدور، وصدوره تقيّةً.

٣) أي: وممّا ذُكر ـ من تعقل التعبّد بالظنّي الموافق، ومنع ما أفاده المحقّق الرشتي من عدم تعقُّله، حيث التزم بانحصار أمر الخبر الموافق في احتمالين، وهما عدم صدوره وصدوره تقيةً ـ قد ظهر الإشكالُ في مقايسة الظنّي الموافق بالقطعي الموافق في عدم تعقّل التعبّد بالصدور، وأنّه لا وجه لمنع تعقّل التعبد في شيءٍ من الموافق القطعي والظنّي.

وذلك لوضوح كفاية احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي في الموافق القطعي في صحّة التعبد به، وشمول دليل الاعتبار له، غاية الأمر أنّ في الموافق الظنّي احتمالات ثلاثة: عدم الصدور، والصدور تقيّةً، والصدور لبيان الحكم الواقعي. وفي الموافق القطعي احتمالين: صدوره تقيّـةً، وصدوره لبيان الحكـم الواقعي. وكثرةُ الاحتمال وقلّته لا توجبان الفرق بينهما في تعقّل التعبد وعدمه.

والحاصل: أنّ البرهان الّذي أقامه الميرزا الرشتي ﷺ علىٰ عدم تعقّل التعبد بالخبر الظنّي الموافق، وقياسه بالقطعي الصدور بقوله: «كما أنّه لا يعقل التعبّد بالقطعي الصدور الموافق ... إلخ» غير سديد، لإمكان التعبّد بصدور الموافق القطعي، كما عرفت مفصّلاً (*).

---

(*) بل الظاهر أنّه لا يلزم محذورٌ من التعبد بالخبر الموافق للعامة من اللغوية أو الامتناع العقلي، وهو لزوم عدم حجيته من وجود حجيته.

**الواقعي أيضاً [١]، وإنّما لم يكن التعبّد بصدوره [٢] لذلك [٣] إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة (*)، لتعيين (**) حمله [٤] علىٰ التقية حينئذٍ [٥] لا محالة.**

---

١) يعني: كإمكان التعبّد بصدور الموافق الظنّي.

٢) أي: بصدور الموافق القطعي، غرضه: أنّ عدم تعقّل التعبّد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي، كما ذكره بقوله المتقدّم آنفاً: «كما أنّه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق» إنّما هو فيما إذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعياً سنداً ودلالةً، إذ يتعيّن حينئذٍ حملُ الموافق القطعي علىٰ التقية.

٣) أي: لبيان الحكم الواقعي.

٤) أي: حمل الموافق على التقية.

٥) أي: حين قطعيّة الخبر المخالف للعامة.

---

وجه عدم اللزوم هو: أنّ الخبر الموافق حجة شأنية يتضمن حكماً واقعياً اضطرارياً ثانوياً، والخبر المخالف يتضمّن حكماً واقعيّاً أوّليّاً، ولا تنافي بينهما في الحجية. غاية الأمر أنّ الحكم في الخبر المخالف فعلي، وفي الموافق شأني، فلا يلزم من شمول دليل حجية الخبر الموافق للعامة طرحه.

وعليه، يندرج الخبرُ المخالف الموافق في الخبرين المتعارضين اللّذين يشملهما دليل اعتبار الخبر، غاية الأمر أنّ الموافق يبيِّن الحكم الواقعي الثانوي، والمخالف يبيِّن الحكم الواقعي الأوّلي.

(*) الأولىٰ إضافة الجهة إلى الدلالة أيضاً، إذ مع ظنيّة الجهة لا يتعين حمل الموافق علىٰ التقية، لدوران أمره بين الثلاثة: عدم الصدور، والصدور تقيّةً، والصدور لبيان الحكم الواقعي، إذ من المحتمل صدور المخالف لمصلحةٍ أُخرىٰ غير بيان الواقع.

(**) كيف يتعيّن حمله علىٰ التقية مع احتمال صدوره وعدم إرادة ظاهره، لمصلحة هناك؟

ولعمري أنّ ما ذكرناه [١] أوضح من أن يخفىٰ [٢] علىٰ مثله، إلّا أنّ الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كلّ ورطة ومقام (*).

---

١) أي: أنّ ما ذكرناه ـ من ردّ ما أفاده المحقق الرشتي ـ ممّا لا ينبغي أنْ يخفىٰ علىٰ مثله، إلّا أنّ النسيان لا يفارق الإنسان، بل هو كالطبيعة الثانية له.

٢) هذا من العبارات المشهورة التي لم يظهر لها إلى الآن معنىً يصحّ الركون إليه بالنظر إلى القاعدة الأدبية من اشتراك المفضّل والمفضّل عليه في المبدأ، فإنّ هذه القاعدة لا تنطبق عليه، إذ معناه: أنّ ما ذكرناه أوضح من الخفاء، وهذا كما ترىٰ.

---

(*) الظاهر سلامة ما أفاده المحقق الرشتي عمّا أورده المصنف ﷺ عليه.

أمّا اعتراضه علىٰ كلام الشيخ ـ من تقديمه المرجع الصدوري علىٰ المرجِّح الجهتي ـ فلا يندفع بما أفاده الماتن، من دوران أمر الخبر الموافق للعامة بين احتمالات ثلاثة، وذلك بعد الإمعان في جملةٍ من كلام الميرزا الرشتي، وهو قوله:

«وتوضيح المقام: أنّ موافقة العامة إمّا هي من المرجِّحات الخارجية بناءً علىٰ غلبة الباطل في أخبارهم وأحكامهم، أو من المرجِّحات الجهتية الباعثة علىٰ حمل الكلام الصادر من الإمام علىٰ التقية، ولا إشكال في تقديمها علىٰ الصفات بناءً علىٰ الأوّل، كما هو ﷺ معترف بذلك، حيث صرّح في غير موضعٍ بأنّ المرجِّحات الخارجية مقدّمة علىٰ الصفات، وأنّ هذا المرجِّح أيضاً ـ علىٰ الوجه المذكور ـ حكمه حكم المرجِّحات الخارجية.

فانحصر تقديم الصفات عليها علىٰ الوجه الثاني، وهو غير معقول، لأنّ مورد هذا المرجِّح هو الخبر المقطوع، لاختصاص دليله به، ومقتضاه عدم العمل بموافق العامة مطلقاً قطعياً كان أو ظنياً، إذ لا فرق بينهما إلّا احتمال عدم الصدور في الثاني دون الأوّل، وبداهة العقل قاضية بأنّ احتمال عدم الصدور لو لم يكن منشأً لعدم

. . . . . .

---

التعبد، فلا يصلح منشأً للتعبد، سواء أكان راويه جامعاً للصفات المرجحة، أو كان سنده كذلك، أو لم تكن، فاحتمال تقديم المرجّحات السندية علىٰ مخالفة العامة ... إلخ».

**ومحصّله**: أنّ مخالفة العامة لا تخلو إمّا أن تكون من المرجّحات الخارجية، وإمّا من المرجّحات الداخلية.

فإن كانت كموافقة الكتاب مرجّحاً خارجياً، فالمفروض اعتراف شيخنا الأعظم بتقديمها علىٰ المرجّح الصّدوري.

وإن كانت مرجّحاً داخلياً كشهرة الرواية، فالخبر الموافق للعامة بالنظر إلى أدلة الترجيح ـ لا الأدلة الأوّلية علىٰ حجية الخبر، لعدم شمولها لحال التعارض كما مرّ ـ يدور بين عدم الصدور أصلاً والصدور لا بداعي الجدّ، وهو ساقط عن الاعتبار، لاندراجه في قوله عليه السلام: «إذا سمعت منّي ما يشبه قول الناس ففيه التقية» بعد وضوح عدم إرادة مطلق الشباهة، للاشتراك في كثير من الأحكام، وانحصار مورد الرواية بالمتعارضين.

نعم، تطرّق الاحتمالات الثلاثة ـ المذكورة في المتن ـ في الخبر الموافق للعامة إنّما يتجه بالنظر إلى الدوران الواقعي مع قطع النّظر عن أخبار الترجيح، إذ كما يحتمل عدم صدور الموافق أصلاً وصدوره تقية، كذلك يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعي، إلّا أنّ مفروض الكلام سقوط الأدلة الأوّلية، واستناد حجية أحد الخبرين تعييناً أو تخييراً إلى الأخبار العلاجية، وهي تقتضي ترجيح أصالة الجهة في الخبر المخالف للعامة علىٰ أصالة الجهة في الخبر الموافق لهم، وأنّه علىٰ تقدير صدوره واقعاً محمول علىٰ التقية، ومعه لا يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعي حتىٰ يسلم كلام الشيخ عمّا أورده المحقق الرشتي عليه.

**وأمّا** ما أفاده المصنف ـ من حمل كلام الشيخ في المتكافئين علىٰ الحجية الإنشائية لا الفعلية، لأنّه لا دليل عليها لا من الأدلة الأوّلية ولا من أدلة العلاج،

**ثم إنّ هذا[1] كلّه إنّما هو بملاحظة أنّ هذا المرجِّح[2] مرجِّح من حيث الجهة.**

---

١) المشار إليه هو ما تقدّم من الأبحاث المتعلّقة بكون مخالفة العامة مرجِّحاً جهتياً، و تقدّمها علىٰ المرجِّح الصدوري كما عن الوحيد البهبهاني، و بالعكس كما عن الشيخ، أو عدم تقدّم أحد المرجّحين علىٰ الآخر، وكون المناط في التقدّم حصول الظنّ بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، كما هو مختار المصنف ﷺ.

و غرضه: أنّ هـذه الأبحاث مبنيّة علىٰ كون مخالفة العامّـة مرجِّحاً جهتيّاً، توضيحه: أنّ في الترجيح بمخالفة العامة احتمالات قد نبّه عليها الشيخ و المصنف ﷺ.

الأوّل: كون الترجيح بها تعبّداً محضاً.

الثاني: كون الترجيح بها لحُسن مخالفتهم، بحيث لوحظت المخالفة معنىً اسميّاً.

و تقديمها علىٰ سائر المرجِّحات بناءً علىٰ هذين الاحتمالين منوط بدليل يدلّ علىٰ الترجيح بهذا المرجّح.

الثالث: كون الترجيح بها لغلبة الحقّ في الخبر المخالف لهم، فتكون المخالفة حينئذٍ من المرجِّحات المضمونية، كموافقة الكتاب و الشهرة الفتوائية.

الرابع: كون الترجيح بها لأجل الظنّ بصدور الموافق للتقية، و تكون المخالفة حينئذٍ من المرجِّحات الجهتية. و علىٰ هذا الاحتمال يجري نزاعُ تقـدّم المرجِّح الجهتي ـ المنطبق علىٰ مخالفة العامة ـ علىٰ المرجِّح الصدوري و عدمه.

٢) أي: أنّ مخالفة العامة مرجِّح من حيث الجهة، لا من حيثية أُخرىٰ، و هي كون المخالفة من المرجِّحات الدلالية الموجبة لأقوائيّة دلالة الخبر المخالف من دلالة

---

فكيف يلتزم بها الشيـخ حتىٰ ينتفض بما أورده المحقق الرشتي عليه ؟ ـ فهو حمل له علىٰ خلاف ظاهره، إذ لو كان غرضه أصل الإنشاء لم يكن إطلاق دليل الحجية بالنسبة إلى تلك المرتبة مستلزماً للخلف في المتفاضلين أيضاً.

## وأمّا[1] بما هو موجب لأقوائية

---

الموافق، ببيان: أنّ في الخبر الموافق احتمالين:

أحدهما: صدوره للتقية التي هي إرادة ظاهر الكلام من باب الكذب الّذي سوّغه الشرع لمصلحة أقوى من مفسدة الكذب.

ثانيهما: إعمال التورية فيه بإرادة الحكم الواقعي الّذي هو خلاف ظاهره بدون قرينةٍ عليه، كإرادة الوجوب من كلمة «ينبغي» بناءً علىٰ ظهورها في الندب، وإرادة الحرمة من كلمة «لا ينبغي» بناءً علىٰ ظهورها في الكراهة.

فعلى الاحتمال الأوّل: تكون مخالفة العامة من المرجِّحات الجهتية.

وعلىٰ الاحتمال الثاني ـ المؤيّد بوجود التورية إمّا بوجوبها علىٰ الإمام عليه السلام، وإمّا بأليقيّتها بشأنه عليه السلام، إذ لم يقل أحد بوجوب الكذب علىٰ الإمام تعييناً عن مصلحة في مقام التقية ـ تكون المخالفة مرجِّحاً دلاليّاً، لإيجابها ضعف دلالة الموافق وظهوره في معناه، وقوّة دلالة المخالف وظهوره، فيصير المخالف حينئذٍ أظهر من الموافق، لانسداد باب التورية فيه، وانفتاحه في الموافق، فقُدِّم علىٰ الموافق من باب تقدّم الأظهر علىٰ الظاهر.

وقد أفاد هذا في الحاشية بقوله: «و أمّا بناءً علىٰ أن يكون الترجيح بها ـ أي بمخالفة العامة ـ لأجل كشفها عن أقربية مضمون المخالف إلى الحقّ، فهي بهذه الاعتبارات من المرجِّحات المضمونية، وسيأتي من المصنف تقديمها علىٰ المرجِّحات الصدورية ...»[1].

١) معطوف علىٰ «بملاحظة» يعني: وأمّا إذا لوحظت المخالفةُ من حيث كونها موجبةً لأقوائيّة الدلالة ... إلخ، وقد تقدّم توضيحه بقولنا: «لا من حيثية أُخرىٰ،

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٨٢

**دلالة ذيه [١] من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه [٢] التقية دونه، فهو [٣] مقدّم علىٰ جميع مرجّحات الصدور، بناءً علىٰ ما هو المشهور (*) من تقدّم التوفيق ـ بحمل الظاهر علىٰ [٤] الأظهر ـ علىٰ الترجيح بها [٥].**

---

و هي كون المخالفة ... إلخ ».

١) أي: ذي المرجّح، و ضمائر « معارضه، دونه، فهو » راجعة إلى « ذيه ».

٢) أي: في المعارض، و المراد بالمعارض هو الخبر الموافق للعامة.

٣) جواب « و أمّا » يعني: و أمّا مخالفة العامة ـ بما أنّها موجبة لأقوائية ذيها ـ فهي مقدّمة علىٰ جميع مرجّحات الصدور، و لا يقدّم شيءٌ منها علىٰ المرجّح الجهتي بناءً علىٰ ما هو المشهور من تقدّم التوفيق العرفي ـ الّذي منه حمل الظاهر علىٰ الأظهر ـ علىٰ الترجيح بمرجّحات الصدور طُرّاً.

و غرضه: أنّ باب التوفيق العرفي أجنبي عن باب التعارض الّذي يجري فيه نزاع تقدم المرجّح الجهتي علىٰ الصدوري و بالعكس.

٤) متعلق بـ « بحمل »، و قوله: « بحمل » متعلق بـ « التوفيق ».

٥) أي: بمرجّحات الصدور، و قوله: « على الترجيح » متعلّق بـ « تقدم ».

---

(*) و ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى تقديم المرجّح الصدوري علىٰ المرجّح الجهتي و المضموني، فيقدّم الخبر المشهور علىٰ الخبر المخالف للعامة أو الموافق للكتاب، مستدلّاً عليه بما حاصله: أنّ استنباط الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقف علىٰ أُمور أربعة مترتبة:

الأوّل: كون الخبر صادراً عن الإمام عليه السلام.

الثاني: كونه ظاهراً في المعنىٰ.

الثالث: كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي، لا لجهةٍ أُخرىٰ من تقيةٍ و نحوها.

. . . . . .

---

الرابع: كون مضمونه تمام المراد لا جزأه.

والمتكفل لإثبات الأمر الأوّل أدلّة حجية الخبر، وللثاني العرف واللغة، وللثالث بناء العقلاء علىٰ حمل الكلام علىٰ كونه صادراً بداعي إفادة المراد النّفس الأمري، وللرابع الأُصول اللفظية العقلائية كأصالة عدم التخصيص وقرينة المجاز ونحوهما.

ولا يخفىٰ أنّ التعبد بجهة الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور، كما أنّ التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهة الصدور، بداهة أنّه لا بدّ من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعي حتىٰ يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزأه.

ولا وجه لإرجاع جميع المرجِّحات إلى الصدور، فإنّ المرجِّح الجهتي والمضموني يرجعان إلى تخصيص الأُصول العقلائية المقتضية لكون الكلام صادراً لبيان المراد، وكونه تمام المراد. والمرجِّح السندي كالشهرة يرجع إلى تخصيص أدلة حجية خبر الواحد المقتضية لصدور الخبر، فإرجاع جميع المرجِّحات إلى الصدور بمعنىٰ كونها مخصِّصة لأدلة حجية الخبر الواحد ممّا لا سبيل إليه، لاستلزامه جعل مخصِّص دليلٍ مخصِّصاً لدليل آخر، وهو كما ترىٰ.

وما أفاده صاحب الكفاية من ـ أنّه لا معنىٰ للتعبد بصدور الخبر الّذي لا بدّ من حمله علىٰ التقية، بل لا بدّ من الحكم بعدم صدور الخبر الموافق للعامة ـ فيه: أنّ الحمل علىٰ التقية علىٰ قسمين، فتارةً يكون في الخبر الموافق لهم قرائن الصدور تقيّةً وإن لم يكن له معارض، وأُخرىٰ لا يكون فيه ذلك، بحيث لو لم يكن له معارض كان حجةً ومشمولاً لأدلّة الاعتبار، كما هو مفروض البحث في تعارض الخبرين، ولم يكن مجرد موافقته للعامة موهناً له.

وما يكون مرجِّحاً لأحد الخبرين هو هذا القسم الثاني، ومن المعلوم أنّ مجرد الموافقة لهم لا يوجب عدم صدور الخبر الموافق لهم، فيقع التعارض بين الموافق للعامة

. . . . . .

و بين المخالف لهم، و من البديهي أنّ التعارض فرع شمول دليل الاعتبار، هذا «١».

و أورد عليه المحقق العراقي قدس سره بما محصّله: أنّ نفس الترتيب بين الأُمور المعتبرة في حجية الخبر تقتضي كون المرجّحات الجهتية راجعةً إلى المرجّحات السندية، و ذلك لأنّ مفروض الكلام في الخبرين المتعارضين اللّذين لا دليل ـ بعدُ ـ علىٰ حجية شيءٍ منهما بعد سقوط الأدلّة الأوّلية، بل تتوقف حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً علىٰ عنايةٍ أُخرىٰ تتكفلها أخبارُ العلاج، و من المعلوم أنّ الترجيح بمخالفة العامة و نحوه من مرجّحات الجهة يتوقف علىٰ إحراز موضوعه الّذي هو كلام الإمام عليه السلام، فإنّ المحمول علىٰ التقية كلامه عليه السلام المحرز صدوره منه، لا كلام غيره، و المفروض في باب التعارض عدم إحراز هذا الموضوع لا وجداناً و لا تعبداً، حتىٰ يرجّح الخبر المخالف للعامة علىٰ الخبر الموافق.

أمّا عدم إحراز كلام المعصوم وجداناً، فواضح.

و أمّا عدم إحرازه تعبداً، فلسقوط المتعارضين عن الحجية الفعلية، و عدم شمول عموم دليل السند ـ فعلاً ـ لواحدٍ منهما، و لا مرجّح لسند أحدهما علىٰ الآخر حتىٰ يتعبد بصدور المخالف منه عليه السلام.

و بعبارة أُخرىٰ: جعل الترجيح بمخالفة العامة في طول المرجّح السندي موقوف علىٰ إحراز صدور الخبر من الإمام عليه السلام ـ و لو تعبداً ـ حتىٰ يرجّح الخبرُ المخالف للعامة علىٰ الموافق لهم، و إحراز هذا الأمر ممتنع في المتعارضين الظنيّين، لأنّ أدلة اعتبار السند إمّا هي الأدلّة الأوّلية علىٰ حجية خبر الواحد، و إمّا الأدلة الثانوية و هي أخبار العلاج.

و شيءٌ منهما غير جارٍ في المقام.

أمّا الأدلّة الأوّلية، فلامتناع شمولها للمتعارضين، كما مرّ مراراً.

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٧٧٩ - ٧٨٢

. . . . . .

---

وأمّا الأدلّة الثانوية، فلفرض عدم مرجِّح سندي يقتضي التعبد الفعلي بصدور المخالف، حتىٰ يسند مضمونه إلى الإمام، ويحكم بترجيحه علىٰ الموافق، من جهة مرجِّحية المخالفة للعامة علىٰ الموافقة لهم.

فإن قلت: إنّ عمومات أدلة اعتبار خبر الواحد شاملة لكل واحد من الخبرين المتعارضين مع قطع النّظر عن معارضه، فتكون الحجية الاقتضائية موضوعاً للترجيح بالجهة في الخبر المخالف للعامة.

قلت: لا تجدي هذه الحجية الشأنية للتعبد الفعلي بالمرجح الجهتي، فإنّ موضوعه هو كلام الإمام عليه السلام، ولا يحرز هذا الموضوع بحجية الخبرين اقتضاءً، حتىٰ يترتب عليه أثره الّذي هو التعبد بترجيح أصالة الجهة فيه علىٰ أصالة الجهة في الخبر الآخر الموافق للعامة.

وعلىٰ فرض كفاية مجرّد اقتضاء الحجية لذلك نقول: إنّ أصالة الجهة بعد أن كانت من آثار الكلام الواقعي للإمام، لا من آثار التعبد به، فلازم الترجيح بها هو تقديم هذا المرجِّح علىٰ المرجِّح السندي، لاقتضاء دليل الترجيح بها في الخبر المخالف للعامة للعلم الإجمالي في الخبر الموافق لهم، إمّا بعدم صدوره أو بوجوب حمله علىٰ التقية، ومع هذا العلم الإجمالي لا مجال لترجيح سنده في فرض وجود مرجِّح سندي فيه «١».

وعليه، فالحقُّ ما في المتن بناءً علىٰ التعدي عن المرجِّحات المنصوصة. وأمّا بناءً علىٰ الاقتصار عليها، فالظاهر رعاية الترتيب بينها من شهرة الرواية، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة.

وإن كان المعتمد في الترجيح مصحّح عبد الرحمن، فالمرجح منحصر في موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة.

---

«١» نهاية الأفكار، ج٤، ص٤٥٠

**اللّهم [١] إلّا أن يقال: إنّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقية، إلّا أنّه [٢] حيث كان بالتأمّل والنّظر لم يوجب [٣] أن يكون**

---

١) غرضه إنكار كون مخالفة العامة موجبةً لأقوائيّة الدلالة ـ وإخراجها عن التوفيق العرفي ـ بعدم كون التورية قرينةً علىٰ إثبات أظهريّة الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق، وذلك لأنّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً في الموافق ومسدوداً في المخالف، إلّا أنّ التورية ليست جليّةً كالقرائن اللفظية أو العقلية المنسبقة إلى الأذهان بلا تأمّل ونظر، كاللوازم البيِّنة بالمعنىٰ الأخصّ التي لا يحتاج الالتفات إليها إلى إعمال نظرٍ، حتىٰ تكون قرينةً عرفية علىٰ التصرف في الخبر الموافق، وتوجب أظهرية المخالف، وتُخرج مخالفة العامة عن المرجِّحات الجهتية، وتُدرجها في المرجِّحات الدلالية.

وعلىٰ هذا، فمخالفة العامة مرجِّح جهتي لا دلالي، حتىٰ تتقدم علىٰ جميع المرجِّحات من الصدورية وغيرها.

٢) يعني: إلّا أنّ التورية حيث كانت بالتأمّل والنّظر ـ ولم تكن كالقرائن العقلية الحافّة بالكلام ـ لم توجب أظهريّة معارضه وهو الخبر المخالف للعامة، حتىٰ يتقدّم علىٰ معارضه الموافق بالأظهرية.

وبعبارة أُخرىٰ: الترجيح بالظهور مختصّ بما إذا كان اللفظ بحسب الدلالة اللفظية أظهر ولو بواسطة القرائن، لا من جهة الظهور الوضعي بالخصوص. وأمّا الاحتمالات العقلية غير المرتكزة في أذهان العرف فلا تجعل اللفظ بحسب قالبيّته للمعنىٰ أظهر من الآخر، والمفروض أنّ التورية من هذا القبيل.

٣) الأولىٰ رعاية التأنيث فيه وفي «كان» لرجوع الضمير المستتر إلى «التورية» كما أنّ الأولىٰ تأنيث ضمير «أنه» ولا يناسب جعله للشأن، فتدبّر.

**معارضه أظهر، بحيث يكون قرينةً علىٰ التصرّف عرفاً في الآخر، فتدبّر**[1].

---

١) لعلّه إشارة إلى ما قيل: من أنّ منع الأظهرية مطلقاً ـ بصِرف كون المناط ما يعدُّ قرينةً عقليةً ـ غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الأمر العقلي إلى خفيٍّ وجليّ، وصحّة اعتماد المتكلّم علىٰ قرينة عقلية في مقام التخاطب، وإن لم يفهمها المخاطب إلّا بعد الدقّة والالتفات.

# فصل [1]

## المرجّحات الخارجية

١) الغرض من عقد هذا الفصل هو بيان حكم موافقة مضمون أحد الخبرين المتعارضين للأُمور الخارجية المعبّر عنها بالمرجّحات الخارجية، وينبغي الإشارة إلى أمرين قبل توضيح المتن:

الأوّل: أنّ البحث في هذا الفصل ـ كالفصل المتقدّم ـ من فروع القول بوجوب الترجيح والتعدّي عن المرجّحات المنصوصة، وإلّا فبناءً علىٰ مختار المصنف قدس سره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير ـ سواء في المتفاضلين والمتكافئين ـ لا موضوع لعقد هذا البحث إلّا مماشاةً للقوم.

الثاني: أنّ المراد بالمرجّح الخارجي ـ كما في رسائل شيخنا الأعظم ـ هو كلّ مزيّةٍ مستقلّةٍ بنفسها، في مقابل المرجِّح الداخلي، وهي المزيّة غير المستقلة بنفسها، لقيامها بإحدىٰ الجهات المتعلّقة بالخبر.

وناقش المصنف في هذا التعريف في الحاشية بما محصّله: أنّ جميع المرجّحات غير مستقلّة بنفسها متقوّمة بما فيها، حتىٰ الكتاب والأصل العملي المعدودين من المرجّحات الخارجية، فإنّهما وإن كانا مستقلّين عن أحد الخبرين المتعارضين، لكن

المرجّح ليس نفس الكتاب والأصل، بل موافقة الخبر لكلٍّ منهما، ومن المعلوم أنّ الموافقة ليست مستقلةً، وإنّما تكون متقومة بالخبر.

نعم، منشأ الانتزاع في المرجّح الداخلي نفس الخبر، بخلافه في الخارجي، فإنّه مركّب منه ومن الخارج. إلّا أنّ هذا المقدار غير موجب للفرق بينهما بما ذُكر.

فالأولىٰ أن يعرّف المرجّح الداخلي بما كان منشأ انتزاعه (*) نفس الأُمور المتعلقة بالرواية، من صفات الراوي أو متنها أو وجه صدورها، والخارجي بخلافه «١».

ولعلّه لهذا عنون الماتن البحثَ هنا بقوله: «موافقة الخبر لما يوجب ...» ولم يفتتح الكلام بمثل ما في الرسائل من قوله: «أمّا المرجّحات الخارجية، فقد أشرنا إلى أنّها علىٰ قسمين: الأوّل: ما يكون غير معتبر بنفسه، والثاني: ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع ...» «٢».

---

(*) لا يخلو هذا التعبير عن المسامحة، إذ المرجح الداخلي ـ كصفات الراوي من الأعدلية وغيرها وفصاحة متن الرواية ـ ليس له منشأ انتزاع، بل نفسه مرجّح. فلعلّ الأولىٰ تعريف المرجّح الداخلي: بأنّه ما يتعلق بنفس الرواية من صفات راويها ومتنها ووجه صدورها.

نعم، يصح التعبير بمنشأ الانتزاع في المرجّح الخارجي، حيث إنّ المرجّح عبارة عن موافقة الخبر لما هو دليل مستقل في نفسه كالكتاب، فالمرجح ـ وهو موافقة الخبر ـ ينشأ من ذلك الدليل، فهو منشأ انتزاع المرجحية، فمرجحية الكتاب إنّما هي اعتبار منشئيته لما هو مرجّح، لا أنّه بنفسه مرجّح.

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٧٤

«٢» فرائد الأُصول، ج٤، ص١٣٩

## موافقة الخبر [١] لما يوجب الظنّ

---

إذا عرفت ما ذكرناه، قلنا في توضيح المتن: إنّ المرجِّحات الخارجية علىٰ أقسام، فإنّها إمّا غير معتبرة في نفسها، مع كونها معاضدةً لمضمون أحد الخبرين المتعارضين، لكونها في رتبته كالشهرة الفتوائية، وهي تتصوّر علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون عدم اعتبارها لأجل عدم الدليل علىٰ اعتبارها.

وثانيهما: أن يكون عدم اعتبارها لأجل قيام الدليل الخاصّ علىٰ عدم اعتبارها.

وإمّا معتبرة في نفسها، وهي تتصوّر علىٰ وجهين أيضاً:

أحدهما: أن تكون معاضدةً لمضمون أحد الخبرين كالكتاب والسّنة.

والآخر: أن لا تكون معاضدةً لمضمون أحد الخبرين، لعدم كونها في رتبته كالأصل العملي، بناءً علىٰ عدم اعتباره من باب الظنّ، وإلّا كان معاضداً له.

وعليه، فالمرجِّحات الخارجية أربعة أقسام.

١) هذا إشارة إلى أوّل أقسام المرجِّحات الخارجية، وهو الظنّ غير المعتبر لأجل عدم الدليل علىٰ اعتباره.

ومحصّل ما أفاده في الترجيح بالظنّ غير المعتبر ـ بناءً علىٰ وجوب الترجيح في الخبرين المتعارضين، وعلىٰ التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة ـ وجهان، استدلّ بهما شيخنا الأعظم.

أحدهما: كون موافقة الخبر للأمارة المزبورة مزيّةً، والمفروض ـ بناءً علىٰ القول بالتعدّي ـ وجوب الترجيح بكلّ مزيّةٍ تقرِّب واجدها إلى الواقع، أو توجب الظنّ بالصدق.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق للأمارة المذكورة في أقوىٰ الدليلين، وقد ادّعي

**بمضمونه[١] ولو نوعاً[٢] من المرجّحات في الجملة[٣] ـ بناءً[٤] علىٰ لزوم الترجيح ـ لو قيل بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة، أو قيل[٥] (*) بدخوله في القاعدة**

---

الإجماع علىٰ لزوم تقديم الأقوى منهما علىٰ غيره.

١) أي: بمضمون الخبر، والمراد بالموصول في «لما» هو الأمارة.

٢) قيدٌ لـ «الظّن» وغرضه: عدم اعتبار الظّن الفعلي في الأمارة الموافقة لأحد المتعارضين كما اعتبره بعضهم، وكفاية الظنّ النوعي كما ذهب إليه الشيخ والمصنف ﷺ، بل المصنف لم يعتبر الظنّ النوعي أيضاً، والتزم ـ بناءً علىٰ القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة ـ بالتعدّي إلى كلّ مزيةٍ وإن لم توجب الظنّ النوعي.

٣) قيدٌ لمرجّحية الظن غير المعتبر، وغرضه: أنّ مرجّحيته ليست بنحو الإطلاق، حتىٰ يكون الظنّ مطلقاً ـ حتىٰ المنهيّ عنه بالخصوص كالقياس ونحوه ـ من المرجّحات، بل مرجّحيته تكون بنحو الإيجاب الجزئي.

٤) قيدٌ لقوله: «من المرجّحات» وغرضه: أنّ الترجيح بالظنّ غير المعتبر لا بدّ أن يستند إلى دليل، وما استدلّ به أو يمكن الاستدلال به علىٰ ذلك وجوه، تقدم اثنان منها آنفاً.

٥) معطوف علىٰ «قيل» وإشارة إلى الوجه الثاني الّذي تقدّم بقولنا: «ثانيهما: اندراج الخبر الموافق للأمارة المذكورة في أقوىٰ الدليلين ... إلخ».

---

(*) مقتضىٰ هذا العطف ابتناءُ مرجّحية الظن ـ بعد البناء علىٰ لزوم الترجيح بالمرجّحات ـ علىٰ أحد أمرين: إمّا التعدّي عن المزايا المنصوصة إلى غيرها، وإمّا اندراج الخبر الموافق للظن غير المعتبر في قاعدة «أقوىٰ الدليلين».

وظاهر هذا الكلام أنّه مع المنع عن التعدي ولزوم الاقتصار علىٰ تلك المرجّحات، يصير الخبر الموافق للظن غير المعتبر من صغريات أقوىٰ الدليلين.

**المجمع عليها كما ادّعي[١]، وهي «لزوم العمل بأقوىٰ الدليلين».**

**وقد عرفت[٢] أن التعدّي محلُّ نظرٍ بل منع، وأنّ[٣] الظاهر**

---

١) قال الشيخ ﷺ عند التعرض للقسم الأوّل من المرجِّحات الخارجية ـ وهو ما لا يعتبر في نفسه، ويكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين كالشهرة في الفتوىٰ، وبيان إمكان رجوع هذا النوع إلى المرجِّح الداخلي ـ:« و من هنا يمكن أن يستدل علىٰ المطلب بالإجماع المدّعىٰ في كلام جماعةٍ علىٰ وجوب العمل بأقوىٰ الدليلين ... إلخ »[١].

٢) أي: في الفصل الرابع، حيث قال في (ص ١٤) عند تضعيف أدلة الشيخ علىٰ التعدّي:« ولا يخفىٰ ما في الاستدلال بها. أمّا الأوّل، فإنّ جعل خصوص ... إلخ ».

وهذا إشارة إلى دفع الوجه الأوّل، وهو التعدي إلى المرجِّحات غير المنصوصة، ومع المنع عن التعدي يسقط البحث عن مرجِّحية الظن غير المعتبر.

٣) معطوف علىٰ «أن التعدّي» وهذا إشارة إلى دفع الوجه الثاني الّذي أُقيم علىٰ اندراج ذي المرجِّح الخارجي في أقوى الدليلين.

وتوضيح دفعه هو: أنّه قد تقدم في (ص ٤٠) أنّ الظاهر من قاعدة «أقوىٰ

---

وهذا غريب جدّاً، إذ مع المنع عن التعدي، ولزوم الاقتصار علىٰ المرجِّحات المنصوصة، كيف يصير الخبرُ الموافق للظن ـ الّذي لا يصلح لأن يكون مرجِّحاً وفرض وجوده كعدمه ـ أقوىٰ من معارضه ؟ إلّا أن يدّعىٰ حصول الأقوائية قهراً بمجرد موافقة الخبر للظن غير المعتبر من الخبر المعارض له.

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص١٤١

من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليليّة والكشفية. وكونُ [1] مضمون [ ومضمون ] (*) أحدهما [2] مظنوناً، لأجل مساعدة أمارةٍ ظنيّة عليه، لا يوجب قوّةَ فيه من هذه الحيثية [3]، بل هو [4] علىٰ ما هو عليه، من القوة لولا مساعدتها [5] كما لا يخفىٰ.

---

الدليلين » هو الأقوائية من حيث الدليليّة والطريقية بلحاظ نفسه، لا من جهة أمرٍ خارجي يوجب الظن بمطابقة مضمونه للواقع كالشهرة الفتوائية والأولويّة الظنيّة، فإنّ ذلك لا يزيد في كشفه عن الواقع، حتىٰ يصير الخبرُ الموافق له أقوىٰ دليلاً من معارضه. نعم يوجب ذلك الأمر الخارجي غير المعتبر قوّةَ مضمون الخبر الموافق له ثبوتاً، لكنه لا يوجب القوةَ في دليليته إثباتاً وكشفاً.

١) مبتدأٌ خبرُه قوله: « لا يوجب » يعني: ومجرّدُ حصول الظن بمضمون أحد الخبرين ـ بسبب مساعدة أمارةٍ ظنيّةٍ عليه ـ لا يوجب قوّة دليليّته وكشفه، حتىٰ يصير أقوىٰ من معارضه.

٢) أي: أحد الدليلين، وضميرا « عليه، فيه » راجعان إلى « أحدهما ».

٣) يعني: حيثية الكشف والطريقية، فلا يندرج الخبرُ الموافق للأمارة غير المعتبرة في حيِّز قاعدة « أقوىٰ الدليلين ».

٤) يعني: بل أحد الدليلين الموافق للأمارة غير المعتبرة باقٍ علىٰ ما هو عليه، من القوّة، ولم تزد دليليّته بسبب مساعدة الأمارة غير المعتبرة عليه، فوجود الأمارة غير المعتبرة كعدمها.

٥) أي: لولا مساعدة الأمارة.

---

(*) لعل الأولىٰ إبدال العبارة هكذا: « و الظن بمضمون أحدهما لمساعدة أمارة غير معتبرة عليه لا يوجب قوةً في دليليّته ».

**و مطابقةُ[1] أحد الخبرين**

---

١) هذا إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه الترجيح بالأمارة غير المعتبرة، وقد أفاده الشيخ ﷺ أيضاً، وهو إرجاع هذا القسم من المرجِّحات الخارجيّة إلى المرجِّحات الداخلية، قال: «ثم الدليل علىٰ الترجيح بهذا النحو من المرجِّح ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح بكلِّ ما يوجب أقربيّةَ أحدهما إلى الواقع، و إن كان خارجاً عن الخبرين ... الخ»[1].

و محصّله: إرجاع هذا القسم من المرجِّحات الخارجية المضمونيّة إلى المرجِّحات الداخلية ـ واندراجها حينئذٍ في أخبار الترجيح بالمرجِّحات الداخلية ـ بدعوىٰ: أنّ مطابقة أحد الخبرين لما يوجب الظنّ بأقربيّته إلى الواقع تلازم حصولَ الظنّ بوجود خللٍ في الخبر الآخر، إمّا في صدوره و إمّا في جهة صدوره، فيصير مشمولاً لما فيه الريب من إحدىٰ الجهات، والخبر المطابق للأمارة مصداق لما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، فيتعيّن الأخذُ به.

---

[ ثم إنّ ما أثبتناه من قوله: «و كون مضمون» ـ كما في المطبوعة مع حاشية العلّامتين الرشتي[2] و القوجاني[3] قدّس سرّهما ـ أولىٰ ممّا في الحقائق[4] و طبعة آل البيت عليهم السلام[5] من قوله: «و مضمون أحدهما» للزوم تقدير المبتدأ حتىٰ يكون «لا يوجب» خبراً له، فتأمّل في العبارة. ]

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص١٤٠

«٢» شرح كفاية الأُصول، ج٢، ص٣٤٤

«٣» كفاية الأُصول، ج٢، ص١٢٧

«٤» حقائق الأُصول، ج٢، ص٥٩٦

«٥» كفاية الأُصول، ص٤٥٨

لها [١] لا يكون [٢] لازمه الظنّ بوجود خللٍ في الآخر، إمّا من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف [٣] ؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجّية المخالف لولا [٤] معارضة الموافق. والصدقُ [٥] واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجّية،

---

ولا يخفىٰ أنّ عبارة المتن «و مطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه ...» كما تكون إشارةً إلى الوجه الثالث المتقدم توضيحه، كذلك تكون إشكالاً علىٰ قول الشيخ الأعظم: «فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنيّة فلازمه الظن ... إلخ».

١) أي: لأمارةٍ ظنية.

٢) خبرُ «و مطابقة» وجواب عن هذا الوجه الثالث بوجهين: أحدهما صغروي، والآخر كبروي، وما أفاده بقوله: «لا يكون لازمه» إشارة إلى الوجه الأوّل.

ومحصّله: أنّ مجرّد مطابقة أحد الخبرين لأمارةٍ غير معتبرة لا تستلزم الظنّ بوجود خللٍ في الخبر الآخر، لا في صدوره ولا في جهة صدوره، كيف توجب هذه المطابقةُ الظنّ بوجود خللٍ في الخبر الآخر المعارض له؟ مع القطع بوجود جميع شرائط الحجّية في الخبر المخالف للأمارة الخارجية غير المعتبرة ـ لولا معارضته للخبر الموافق لتلك الأمارة ـ ضرورة امتناع القطع بحجيّته مع الظنّ بوجود خللٍ في صدوره أو جهته، بحيث يكون المانع عن حجّيته منحصراً في هذه المعارضة.

٣) هذا إنكار للاستلزام المزبور المدّعىٰ في كلام الشيخ قدس سره، يعني: كيف يوجب مجرّدُ المطابقة لأمارةٍ غير معتبرة الظنّ بالخلل في الخبر المعارض؟ مع القطع بوجود جميع شرائط الحجية فيه، لولا ابتلاؤه بمعارضة الخبر الموافق للأمارة غير المعتبرة، لامتناع القطع بحجّية الخبر المخالف مع الظنّ بوجود خللٍ فيه.

٤) قيد لحجّية الخبر المخالف، وغرضه: أنّه لا مانع من حجّية المخالف إلّا معارضة الخبر الموافق لأمارةٍ غير معتبرة له.

٥) إشارة إلى الإشكال الثاني الوارد علىٰ كلام الشيخ قدس سره، وهذا الإشكال

**كما لا يكاد يضرُّ بها الكذب كذلك [١]، فافهم [٢].**

**هذا [٣] حال الأمارة غير المعتبرة، لعدم الدليل علىٰ اعتبارها.**

---

كبروي، لرجوعه إلى عدم قدح الظن بالخلل ـ في الخبر المخالف ـ في حجيته بعد تسليم الاستلزام المزبور، وذلك لأنّ القدح المذكور مبني علىٰ اعتبار الصدق واقعاً في حجية الخبر، ومانعية الكذب واقعاً عن حجيّته، حتىٰ يكون الظن بكذب الآخر واقعاً موجباً للظن بخلل في حجيته.

والسِّر في ذلك أنّ حجيّة الأخبار عندهم تكون من باب الظن النوعي الّذي لا يقدح في اعتباره الظن بالخلاف، بل يكفي في الحجية احتمالُ الصدق، فلا يضرُّ معه احتمال الكذب واقعاً، ومن المعلوم أنّ مطابقة أحد الخبرين للمرجِّح المضموني لا يجعل الخبر الآخر معلوم الكذب، بل غايته حصول الظن به، وقد تقدم كراراً أنّ موضوع التعبد بأدلة الاعتبار هو غلبة الإصابة بالواقع نوعاً واحتمال الإصابة شخصاً، ولا ريب في وجود هذا المقدار في الخبر الفاقد للمزية، ولا يقتضي الظنُّ بكذبه خروجَه عن دائرة الحجية.

١) أي: واقعاً، وضمير «بها» راجع إلى «الحجية».

٢) لعلّه إشارة إلى أنّه يمكن أن يكون نظر الشيخ ﷺ إلى أنّ مطابقة أحد الخبرين لأمارةٍ غير معتبرة توجب العلم الإجمالي بوجود مرجِّحٍ واقعي صدوري أو جهتي في الخبر الموافق، فيقدّم حينئذٍ علىٰ المخالف، بناءً علىٰ القول بوجوب الترجيح والتعدي عن المزايا المنصوصة (*).

٣) أي: ما ذُكر من الأبحاث هو حال مطابقة أحد الخبرين المتعارضين للأمارة غير المعتبرة لعدم دليل علىٰ اعتبارها، فقوله: «لعدم الدليل» قيدٌ لـ «غير المعتبرة».

---

(*) لكنه بعيد جدّاً، لبُعد حصول العلم الإجمالي، بل الحاصل مجرد الاحتمال.

**أمّا[١] ما ليس بمعتبرٍ بالخصوص، لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان[٢] كغير[٣] المعتبر لعدم[٤] الدليل،**

---

١) يعني: وأمّا الأمارةُ غير المعتبرة ـ التي يكون عدم اعتبارها لقيام دليل بالخصوص عليه ـ فهو ...، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من المرجّحات الخارجية.

ومحصّل ما أفاده فيه: أنّ هذا القسم وإن كان كالأمارة غير المعتبرة ـ لأجل عدم الدليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية والأولويّة الظنية ـ في كونه مقتضياً للترجيح بناءً على التعدي عن المرجّحات المنصوصة، وعلى اندراج الخبر الموافق للأمارة غير المعتبرة بدليل خاص كالقياس في صغريات قاعدة «أقوى الدليلين».

لكن الأخبار الناهية عن تلك الأمارة كالقياس تمنع الترجيح بها، لأنّ مقتضى النهي عن استعمال تلك الأمارة عدم جواز استعمالها في الأحكام الشرعية، ومن الواضح أنّ الترجيح بها استعمالٌ لها في الحكم الشرعي الأُصولي، إذ المفروض تعيين الحجة بها، ولا فرق في حرمة استعمالها في الأحكام بين الأُصولية والفرعية، بل قد يكون خطره في المسألة الأُصولية أكثر، كما إذا اشتمل الخبرُ الموافق للقياس على جملة من الأحكام.

٢) الضمير المستتر فيه وضمير «فهو» راجعان إلى «ما ليس بمعتبر».

٣) خبر «كان» واسمه ضمير مستتر فيه، والأولى ما أثبتناه ـ وِفقاً لبعض النسخ ـ بدون أداة التعريف، لشدّة الإبهام.

٤) متعلق بـ «المعتبر» والمراد بعدم الدليل عدم الدليل الخاص، وإلّا فالدليل العام ـ أعني به أصالة عدم الحجية في كلّ أمارة لم يقم دليل على اعتبارها ـ موجود.

---

فالحق عدم الترجيح بالأمارة غير المعتبرة إلّا إذا أوجبت الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع بناءً على التعدي، وإلّا فلا.

بحسب [١] ما يقتضي الترجيح به من [٢] الأخبار بناءً علىٰ التعدّي، والقاعدةِ [٣] بناءً [٤] علىٰ دخول مظنون المضمون في أقوىٰ الدليلين، إلّا [٥] أنّ الأخبار الناهية

---

١) متعلق بـ «كان» وهذا وجه المماثلة المستفادة من قوله: «كغير المعتبر».

٢) بيانٌ لـ «ما» الموصول، وضمير «به» راجع إلى «غير المعتبر لعدم الدليل».

٣) معطوف علىٰ «الأخبار» يعني: أنّ الترجيح بأمارةٍ غير معتبرة ـ لأجل دليلٍ بالخصوص علىٰ عدم اعتبارها كالقياس ـ مبنيٌّ علىٰ أحد الأمرين المتقدّمين علىٰ سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: التعدّي عن المرجِّحات المنصوصة إلى غيرها، لاستفادته من بعض الفقرات الخاصّة من الأخبار العلاجية.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق لتلك الأمارة غير المعتبرة ـ بدليل خاصّ ـ في قاعدة أقوىٰ الدليلين المجمع عليها.

٤) قيدٌ لقوله: «و القاعدة» غرضه: أنّ صغرويّة الخبر الموافق لأمارةٍ غير معتبرة بدليل خاصّ ـ لقاعدة أقوىٰ الدليلين ـ مبنيّة علىٰ كون الظنّ بالمضمون موجباً للأقوائية.

٥) استدراك علىٰ قوله: «فهو وإن كان كغير المعتبر» وغرضه بيان الفارق بين القسم الأوّل والثاني من المرجِّحات الخارجية، وعدم كونهما بوزان واحد في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، فالترجيحُ بالقسم الأوّل أقلّ إشكالاً، إذ لا نهي عن العمل به بالخصوص. بخلاف الثاني، لوجود النهي عنه، فإنّ الأخبار الناهية عن العمل بالقياس تمنع الترجيح به وعن استعماله في الدين، فإنّ الترجيح به استعمال له في تعيين المسألة الأُصولية، وهي الحجّية، ومن المعلوم أنّ الحكم الأُصولي كالفرعي يكون من الدين، بلا تفاوتٍ بينهما.

**عن القياس و« أنّ السنة إذا قيست مُحِق الدين »[١] (*) مانعة عن الترجيح به، ضرورة[٢] أنّ استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمالٌ له في المسألة الشرعية الأُصولية، و خطرُه ليس بأقلّ[٣] من استعماله في المسألة الفرعية.**

---

١) كما في معتبرة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام « قال: إنّ السّنة لا تقاس، ألا ترىٰ أنّ المرأة تقضي صومها و لا تقضي صلاتها، يا أبان: إنّ السّنة إذا قيست محق الدين »[«١»].

٢) هذا بيان لتطبيق كبرىٰ « حرمة استعمال القياس في الدين » علىٰ ترجيح أحد المتعارضين به علىٰ الآخر، وأنّ حرمة استعماله في المسألة الأُصولية علىٰ حدٍّ حرمة استعماله في الأحكام الفرعية، من دون تفاوت بينهما أصلاً.

و علىٰ هذا، فالأولىٰ إبدال: « ضرورة » بمثل « و المفروض » لعدم كون قوله: « ضرورة أنّ استعماله » تعليلاً لقوله: « مانعة عن الترجيح به » بل هو تطبيق لدليل حرمة العمل بالقياس علىٰ المقام أعني به الترجيح.

٣) بل قد يكون خطره في المسألة الأُصولية أكثر، كما إذا كان الخبر الموافق للأمارة غير المعتبرة مشتملاً علىٰ جملة من الأحكام.

---

(*) هـذا قاصم ظهر الفقيـه، و ينبِّهه علىٰ خطرٍ عظيم، و هو سرعة الجزم بملاكات الأحكام، و الإفتاء بمقتضياتها، كما يظهر من متن هذه الرواية، لعدم إحاطة غير المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بملاكات الأحكام، و عدم إمكان حصول العلم لنا بملاكاتها إلّا ببيانهم عليهم السلام لها. و من هنا يظهر امتناع تنقيح المناط القطعي لنا.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٠

و توهم[١] أنّ حال القياس

---

١) فـي فرائد شيخنا الأعظم تَيْرُّ: «أنّ المحقق حكىٰ فـي المعارج عن بعضٍ القولَ بكون القياس مرجِّحـاً» قال الشيخ: «و مال إلى ذلك بعضُ سادة مشايخنـا المعاصرين»[١] (*).

لكن قال: «ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه».

---

(*) الظاهر أنّه السيد المجاهد، و قد نقل المحقق الآشتياني جملة من كلامه في المفاتيح، فقال بعد الترجيح بالاعتضاد بالقياس المنصوص العلّة أو الأولويّة القطعية ما لفظه: «و إن كان من القياس المستنبط العلّة الّذي ليس بحجة شرعاً، فلا يخلو إمّا أن لا يقتضي الظنّ بصدق مضمون الخبر الّذي يوافقه، أو يقتضيه.

فإن كان الأوّل، فلا إشكال في عدم صحة الترجيح بـه، للأصـل السـليم عـن المعارض، و ما سيأتي إليه الإشارة.

و إن كان الثاني، ففي صحة الترجيح به إشكال من الأصل، و عموم كثير من الأخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس، فإن الترجيح عمل به ...، و من أصالة حجية الظنّ، خصوصاً في مقام الترجيح، و فحوىٰ ما دلّ علىٰ اعتبار كثير من المرجِّحات المنصوصة، و غلبة حجية مرجِّحات ظنيّة غير منصوصة، فيلحق بها محلّ الشك، و هو محلّ البحث.

و لا يعارض ما ذكر عموم الأخبار المانعة عن العمل بالقياس، لإمكان دعوىٰ انصرافه إلى المنع من التمسك به علىٰ حكم شرعي» إلى أن قال:

«و كيف كان، فالأحوط الأخذ بالخبر الموافق له، حيث يدور الأمر بينه و بين

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص ١٤٣ - ١٤٤؛ معارج الأُصول، ص ١٨٦ - ١٨٧

**هاهنا [١] ليس في تحقق الأقوائيّة به إلّا كحاله [٢] فيما ينقّح به موضوع آخر ذو حكم ـ من دون اعتماد عليه [٣] في مسألةٍ أُصولية ولا فرعيّة ـ قياسٌ [٤] مع**

---

وكيف كان، فمحصّل التوهم: جواز الترجيح بالقياس وإثبات حجية أحد المتعارضين به، كجواز تنقيح الموضوع الخارجي به، كقياس الغليان بالشمس علىٰ الغليان بالنار، وإثبات الحرمة للمغلي بالشمس قياساً له بالمغلي بالنار، فالقياس ينقّح موضوعاً خارجياً ذا حكمٍ شرعي، وليس الموضوع الخارجي حكماً شرعياً حتىٰ يصدق علىٰ تنقيح الموضوع به: استعمالُ القياس في الدين ليكون منهيّاً عنه.

وعليه، فلا مانع من ترجيح أحد المتعارضين بالقياس.

١) أي: في مقام ترجيح أحد المتعارضين، فإن حال القياس في باب الترجيح وإثبات الأقوائية به ليس إلّا كحاله في تنقيح الموضوع الخارجي الّذي يترتب عليه حكم شرعي، من دون اعتمادٍ علىٰ القياس.

٢) هذا الضمير وضمير «به» في الموضعين راجعة إلى القياس.

٣) أي: على القياس.

٤) خبر «وتوهم» ودفعٌ له، ومحصّل الدفع: عدم صحة قياس المقام ـ وهو ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس ـ علىٰ تنقيح موضوع ذي حكمٍ بالقياس، لكونه مع الفارق، حيث إنّ تنقيح الموضوع الخارجي بالقياس ليس استعمالاً له في

---

التخيير [و] بينه وبين معارضه. وأمّا إذا وجد للمعارض مرجِّح معتبر، فإنْ كان القياس أضعف منه، فلا إشكال، وكذا إن كان مساوياً، فتأمّل.

وأمّا إذا كان القياس أقوىٰ، ففيه إشكال عظيم، فتأمل»[١].

---

«١» بحر الفوائد، ج٤، ص٦٤؛ مفاتيح الأُصول، ص٧١٦.

**الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصِّرفة [١]، فإنّ [٢] القياس المعمول فيها [٣] ليس في الدين، فيكونَ [٤] إفساده أكثر من إصلاحه (*).**

---

الدين، حتىٰ يكون إفساده أكثر من إصلاحه، كما في بعض الروايات. بخلاف ترجيح أحد الخبرين به علىٰ الآخر، فإنّه يعيِّن حجيّة أحدهما ـ الّذي لا يقتضي حجيّته لا أدلّة حجيّة الخبر، لعدم شمولها للمتعارضين معاً، ولا لأحدهما المعيّن ولا المخيّر، لما تقدم سابقاً، ولا الأخبار العلاجية الدالّة علىٰ حجيّة أحدهما تخييراً ـ إذ الحجيّة التعيينية الحاصلة بمرجِّحية القياس غير ما تقتضبه تلك الأخبار من الحجيّة التخييرية، ورفعُ اليد عن تلك الأخبار المقتضية للحجية التخييرية بالقياس من أقوىٰ أفراد استعمال القياس في الدين، مع وضوح كون الحجيّة من الأحكام الشرعية.

١) المراد بالموضوعات الصِّرفة هي الموضوعات الخارجية التي تعلّقت بها أحكام شرعية بدون أن يتصرّف الشارع في حدودها، كما عرفت في غليان العصير بالنار، فإنّ الغليان موضوع عرفي تعلّق به حكمٌ شرعي.

٢) هذا بيان الفارق، وقد مرّ توضيحه آنفاً بقولنا: «حيث إنّ تنقيح الموضوع ... إلخ».

٣) أي: في الموضوعات الخارجية الصِّرفة.

٤) يعني: حتىٰ يكون إفسادُه أكثرَ من إصلاحه.

---

(*) ولعلّ هذا التوهم نشأ من اعتقاد كون الدّين خصوصَ الأحكام الفرعية، فالمنهي عنه حينئذٍ إعمال القياس في خصوص الحكم الفرعي، ولذا قاس الحكم الأُصولي ـ أعني به الحجية ـ علىٰ الموضوع الصِّرف.

**وهـذا بخلاف المعمول في المقام [١]، فإنّه [٢] نحوُ إعمالٍ له في الدين، ضرورة [٣] أنّه [٤] لولاه لما تعيّن الخبرُ الموافق له للحجّية بعد سقوطه [٥] عن الحجّية بمقتضىٰ أدلّة الاعتبار، والتخييرِ [٦] بينه وبين**

---

١) وهو ترجيح أحد الخبرين علىٰ الآخر بالقياس.

٢) يعني: فإنّ المعمول في مقام الترجيح نحوُ إعمالٍ للقياس في الدين.

٣) بيان لكون ترجيح أحد الخبرين بالقياس إعمالاً له في الدين، وقد مرّ بيانه آنفاً.

٤) الضمير للشأن، وضميرا «لولاه، له» راجعان إلى القياس».

٥) أي: سقوط الخبر الموافق للقياس عن الحجّية بمقتضىٰ القاعدة الأوّلية، بعد قصور أدلّة اعتبار الأخبار عن شمولها لكلا المتعارضين، ولا لأحدهما المعيّن ولا المخيّر.

٦) معطوف علىٰ «سقوطه» يعني: وبعد التخيير بين الخبر الموافق للقياس وبين معارضه بمقتضىٰ الأخبار العلاجية، إذ المفروض تكافؤهما إلّا في موافقة أحدهما للقياس، فإذا تعيّن الخبرُ الموافق له للحجّية، كان ذلك إعمالاً للقياس في الدين.

والحاصل: أنّ حكم المتعارضين بمقتضىٰ القاعدة الأوّليّة هو سقوط كليهما، وبمقتضىٰ أخبار العلاج هو التخيير، فتعيين أحد الخبرين المتكافئين للحجّية ـ لأجل

---

لكن لا يخفىٰ أنّ الحكم في المقيس عليه ـ وهو تنقيح الموضوع الّذي يترتب عليه حكم شرعي باستعمال القياس فيه ـ أيضاً محلُّ منعٍ، لصدق استعماله في الدين، إذ بدون استعماله لا ينقّح الموضوع الّذي يترتب عليه الحكم الشرعي، فترتب الحكم علىٰ موضوعه منوط بتنقيحه المفروض توقفه علىٰ إعمال القياس فيه.

معارضه[١] بمقتضىٰ أدلّة العلاج، فتأمّل جيّداً.

وأمّا[٢] ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلّاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما[٣] إن كانت مخالفتُه[٤] بالمباينة الكلّية،

---

موافقته للقياس ـ عملٌ بالقياس، وخارج عن كلا الحكمين اللّذين يقتضيهما القاعدة الأوّليّة وأخبارُ العلاج.

ثم إنّ الأولىٰ إبدال «بمقتضىٰ أدلة الاعتبار» بـ «بمقتضىٰ القاعدة الأوّلية» كما لا يخفىٰ، فإنّ أدلة العلاج أيضاً من أدلة الاعتبار، لكنها دليل ثانوي، وأدلةُ حجية خبر الواحد دليل أوّلي، والأمر سهل بعد وضوحه.

١) هذا الضمير وضمير «بينه» راجعان إلى «الخبر الموافق».

٢) معطوف علىٰ «أمّا ما ليس بمعتبر» وكان الأولىٰ أن يقال: «وأمّا ما كان دليلاً مستقلّاً في نفسه، وكان معاضداً لأحد الخبرين». وهذا إشارة إلى ثالث أقسام المرجّحات الخارجية ـ أي الوجه الأوّل من وجهي القسم الثاني من المرجّح الخارجي المعتبر في نفسه ـ وهو المرجّح المعتبر المعتضد به أحد الخبرين.

ومحصل ما أفاده في هذا القسم: أنّ الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعيّة إن كانت مخالفتُه لهما بالمباينة الكلّيّة، فهذه الصورة خارجة عن الترجيح، إذ مورده كون الخبرين المتعارضين واجدين لشرائط الحجية، ومن المعلوم أنّ الخبر المخالف بهذه المخالفة لا يكون حجّةً في نفسه ولو مع عدم معارضٍ له، إذ المتيقن من الروايات الدالة علىٰ «أنّ الخبر المخالف زخرف، أو باطل، أو نحوهما» هو هذه الصورة، فالمتعيّن حينئذٍ العملُ بالخبر الموافق وطرح المخالف.

٣) الضمير راجع إلى الكتاب والسّنة.

٤) أي: مخالفة المعارض بنحو المباينة.

فهذه الصورة[١] خارجة عن مورد الترجيح، لعدم[٢] حجيّة الخبر المخالف كذلك[٣] من أصله ولو مع عدم المعارض، فإنّه[٤] المتيقّن من الأخبار الدالة علىٰ أنّه[٥] «زخرف» أو «باطل» أو أنّه «لم نقله» أو غير ذلك[٦].

---

١) أي: المخالفةُ التباينية خارجةٌ عن مورد الترجيح.

٢) تعليل لخروج هذه الصورة عن مورد الترجيح، ومحصّله: أنّ المخالفة التباينية مانعة عن الحجّية، حتى إذا لم يكن معارض للخبر المخالف للكتاب والسنّة بهذه المخالفة، بل ليس فيه اقتضاء الحجّية كما هو ظاهر ما في الأخبار، من التعبيرات كـ «زخرف، وباطل، ولم نقله» ونحو ذلك.

٣) أي: مخالفة تباينيّة، فإن المخالف كذلك ليس في نفسه حجّةً ولو لم يكن له معارض.

٤) أي: فإنّ الخبر المخالف تباينيّاً يكون هو المتيقّن من الأخبار الدالّة علىٰ «أنّ الخبر المخالف للكتاب والسنّة زخرف أو لم نقله» أو غير ذلك.

والوجه في تيقّنه أوّلاً: أنّ المخالفة بنحو العموم المطلق ليست مخالفةً عرفاً، لكون الخاصّ عندهم مبيِّناً للمراد من العامّ، وقرينةً عليه، فليست هذه المخالفة مشمولةً لتلك الأخبار، لخروجها عنها موضوعاً.

وثانياً: أنّها آبية عن التخصيص، مع العلم الإجمالي بصدور أخبارٍ مخالفة للكتاب ـ بنحو العموم المطلق ـ عنهم عليهم السلام. ولو سلّم كون مخالفة العموم المطلق مخالفةً، فالأخبار المشار إليها منصرفة عنها.

٥) هذا الضمير وضمير «لم نقُله» راجعان إلى «الخبر المخالف».

٦) مثل «اضربوه علىٰ الجدار» وقد تقدّمت هذه الأخبار مع مصادرها «١».

---

«١» لاحظ: منتهى الدراية، ج٩، ص ٥٦٥ - ٥٦٦

وإن [1] كانت مخالفته [ مخالفة ] بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها [2] وإن كانت ملاحظةَ المرجِّحات بينه[3] وبين الموافق، وتخصيص[4] الكتاب به تعييناً أو تخييراً، لو لم يكن [5] الترجيح في الموافق، بناءً [6] علىٰ جواز

---

١) معطوف علىٰ « إن كانت مخالفته » وإشارة إلى القسم الثاني، وهو المخالفة بالعموم والخصوص المطلق.

وتوضيح ما أفاده هو: أنّ مقتضىٰ قاعدة التعارض المستفادة من الأخبار العلاجيّة وإن كان هو ملاحظة المرجِّحات بين الخبر الموافق للكتاب أو السّنة، وبين الخبر المخالف، والأخذ بأرجحهما إن كان، وإلّا فالتخيير بينهما، وتخصيص الكتاب بالخبر المخالف إن أُخذ به تعييناً أو تخييراً بناءً علىٰ جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد. إلّا أنّ الأخبار المتضمنة لأخذ الموافق للكتاب من الخبرين المتعارضين تشمل صورةَ المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق بناءً علىٰ كونها من الأخبار العلاجية التي هي في مقام ترجيح إحدىٰ الحجتين علىٰ الأُخرىٰ، لا في مقام تمييز الحجة عن اللّاحجة كما استفاده المصنف سابقاً من تلك الأخبار، وأيّد هذه الاستفادة بأخبار العرض علىٰ الكتاب الدالّة علىٰ عدم حجية الخبر المخالف للكتاب من أصله ولو بدون المعارض، وسيأتي تقريب هذا التأييد عند شرح كلام المصنف.

٢) أي: في المخالفة بالعموم والخصوص المطلق.

٣) أي: بين الخبر المخالف.

٤) معطوف علىٰ « ملاحظة » وضمير « به » راجع إلى الخبر المخالف.

٥) قيد لقوله: « تخييراً » غرضه: أنّه يخصّص الكتاب بالخبر الموافق تعييناً إن كان له مرجِّح، وتخييراً إن لم يكن له مرجِّح.

٦) قيدٌ لقوله: « و تخصيص الكتاب به » إذ بدون هذا البناء لا وجه لتخصيص الكتاب به.

**تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلّا [١] أنّ الأخبار الدالّة علىٰ أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة [٢]، لو قيل [٣] بأنّها في مقام ترجيح أحدهما، لا تعيين الحجة عن اللّاحجة، كما نزّلناها عليه [٤].**

---

١) استثناءٌ من قوله: «فقضية القاعدة وإن كانت ملاحظة المرجّحات ... إلخ» ومحصّله كما تقدم آنفاً هو: أنّ قاعدة التعارض وإن كانت مقتضيةً لملاحظة الترجيح بين الخبر الموافق والمخالف للكتاب بنحو العموم المطلق كما أفاده الشيخ قدس سره، وتقديم الخبر المخالف إن كان راجحاً علىٰ الموافق، وتخصيص الكتاب به، والتخيير بين الموافق والمخالف إن كانا متكافئين، إلّا أنّ أخبار الترجيح بموافقة الكتاب تشمل هذه الصورة، فيرجّح بها الخبرُ الموافق لعموم الكتاب علىٰ المخالف لعمومه، وإن كان المخالف مع عدم المعارضة مخصِّصاً لعموم الكتاب، لأخصيته منه.

هذا بناءً علىٰ القول بكون أخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة في مقام ترجيح إحدىٰ الحجتين علىٰ الأُخرىٰ. وأمّا بناءً علىٰ كونها في مقام تمييز الحجة عن اللّاحجة، فلا مرجّح للخبر الموافق علىٰ المخالف حتىٰ يُقدّم عليه لأجل موافقته للكتاب.

٢) أي: صورة كون المخالفة بنحو العموم المطلق.

٣) قيد لقوله: «غير قاصرة» إذ مع عدم كونها في مقام الترجيح ـ بل في مقام تمييز الحجة عن اللّاحجة ـ تكون أجنبيّةً عن تعارض الحجتين الّذي هو مورد البحث.

٤) يعني: كما نزّلنا الأخبار الدالّة ـ علىٰ أخذ الموافق ـ علىٰ تعيين الحجة عن اللّاحجة، حيث قال عند الجواب عن أخبار الترجيح: «مع أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً ... إلخ» فراجع «١».

---

«١» منتهىٰ الدراية، ج٩، ص٥٦٩

ويؤيِّده [١] أخبارُ العرض علىٰ الكتاب، الدالّة علىٰ عدم حجّية المخالف من أصله، فإنّهما [٢] تفرغان عن لسان واحد، فلاوجه لحمل المخالفة في إحداهما علىٰ خلاف المخالفة في الأُخرىٰ، كما لا يخفىٰ.

اللهم [٣] إلّا أن يقال: نعم، إلّا أنّ دعوىٰ اختصاص

---

١) يعني: ويؤيِّد تنزيلَ تلك الأخبار ـ علىٰ أنّها في مقام تعيين الحجّة عن اللّاحجة ـ أخبارُ العرض علىٰ الكتاب الدالّة علىٰ عدم حجّية المخالف من أصله وإن لم يكن له معارض، للتعبير عنه بالزخرف والباطل ونحوهما.

٢) هذا وجه التأييد، توضيحه: أنّ أخبار العرض علىٰ الكتاب ـ الدالّة علىٰ عدم حجّية المخالف من أصله و«أنّه زخرف وباطل» ونحو ذلك ـ وأخبار الأخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فيهما، كيف تحمل إحداهما وهي أخبار العرض علىٰ المخالفة التباينية، والأُخرىٰ وهي أخبار العلاج علىٰ غير المخالفة التباينية؟ فإنّه مع وحدة الموضوع ـ وهي المخالفة ـ فيهما، وأنّهما تفرغان عن لسانٍ واحد، لا وجه للتفكيك بينهما، بحمل إحداهما علىٰ معنىً، والأُخرىٰ علىٰ معنىً آخر.

٣) هذا عدولٌ عمّا ذكره من تأييد وحدة معنىٰ المخالفة في الطائفتين من الأخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما» وبيان للفرق بين المخالفة التي هي من المرجِّحات، وبين المخالفة التي هي من شرائط حجّية خبر الواحد.

ومحصّل وجه العدول: أنّه لا بدّ من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين، لوجهين:

أحدهما: العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم والخصوص المطلق.

والآخر: إباء بعض أخبار العرض علىٰ الكتاب عن التخصيص.

فهذان الوجهان قرينتان علىٰ التفكيك المزبور، بحمل أخبار العرض علىٰ

هذه الطائفة [١] بما إذا كانت المخالفةُ بالمباينة ـ بقرينة [٢] القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام كثيراً، وإباء [٣] مثل «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص [٤] ـ غيرُ [٥] بعيدة.

وإن [٦] كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنّها

---

المخالفة التباينية، إذ لا معنىٰ لأن يقال: «ما خالف قول ربّنا لم نقله أو باطل إلّا ما علم صدوره»، وحمل أخبار الأخذ بالموافق وطرح المخالف علىٰ الأعمّ والأخصّ المطلقين. فما يكون من المرجّحات هو المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وما يكون مميّزاً للحجّة عن اللّاحجّة هو المخالفة التباينية.

١) وهي أخبار العرض علىٰ الكتاب، وقوله: «بما» متعلق بـ «اختصاص».

٢) متعلق بـ «اختصاص» والباء للسببية، وقوله: «بقرينة» إشارة إلى الوجه الأوّل المذكور بقولنا: «أحدهما العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم ... إلخ».

٣) معطوف علىٰ «بقرينة» وهو إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «و الآخر إباء بعض أخبار العرض علىٰ الكتاب عن التخصيص».

٤) متعلق بـ «إباء».

٥) خبر «دعوىٰ» وعليه، فإذا ورد خبرٌ يدلّ علىٰ حرمة الرِّبا بين الوالد والولد، وخبر آخر يدلّ علىٰ جوازها، والأوّل موافق للعامّ الكتابي، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وحرّم الرّبا﴾ والثاني مخالف له مخالفة العموم والخصوص المطلق، قُدِّم الموافق إن لم يكن ترجيح للمخالف، وإلّا فيقدّم المخالف ويخصّص به عموم الكتاب، ويحكم بجواز أخذ الرّبا للوالد من ولده، بناءً علىٰ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، كما لا يخفىٰ.

٦) معطوف علىٰ قوله: «إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية» توضيحه: أنّه

كالمخالفة في الصورة الأُولىٰ[١] كما لا يخفىٰ.

وأمّا[٢] الترجيح بمثل الاستصحاب ـ كما وقع في كلام غير واحدٍ من

---

إن كانت المخالفةُ للكتاب أو السنة بالعموم من وجه، فالظاهر أنّ حكمها في المجمع حكم المخالفة التباينية، لتحيُّر العرف في الجمع بين العامين في مورد اجتماعهما، وعدم تحيره في الجمع بين العام والخاصِّ المطلقين، فتندرج المخالفة بالعموم من وجه في أخبار العرض، لعدم موجبٍ لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها، كما كان لخروج مخالفة العموم والخصوص المطلق عنها وجه، وهو ما تقدم من العلم الإجمالي بصدور رواياتٍ مخالفة للكتاب مخالفة الأخصّ المطلق، ومن إباء بعض أخبار العرض عن التخصيص.

وبالجملة: تكون المخالفة بالعموم من وجه من مصاديق المخالفة عرفاً.

١) وهي المخالفة التباينيّة.

٢) هذا إشارة إلى حال القسم الرابع من أقسام المرجِّحات الخارجية، وهو الدليل المعتبر في نفسه غير المعاضد لمضمون أحد الخبرين، نظير الاستصحاب وغيره من الأُصول العملية. وتعبير المتن «بمثل الاستصحاب» يدل علىٰ عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب، وقد صرّح الشيخ قدس سره بتعميمه، حيث قال: «و لا فرق في ذلك بين الأُصول الثلاثة أعني به أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب»[١].

ومحصل ما أفاده المصنف: أنّ الأصل إن كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدِّي من المرجِّحات المنصوصة لا مجال للترجيح بالأصل.

وعلىٰ القول بالتعدي، فإنْ كان ذلك الظن موجباً للظن بالصدور أو الأقربيّة

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص١٥١

**الأصحاب ـ فالظاهر أنّه [١] لأجل اعتباره من باب الظن والطريقية عندهم، وأمّا بناءً علىٰ اعتباره [٢] تعبُّداً من باب الأخبار وظيفةً للشاك ـ كما هو المختار، كسائر الأُصول العملية التي تكون كذلك [٣] عقلاً أو نقلاً ـ**

---

إلى الواقع، فالترجيح به واضح، وإن لم يكن موجباً لأحد هذين الأمرين ـ اللّذين أُنيط بهما التعدي ـ فلا وجه للترجيح به أيضاً.

وإن كان اعتباره تعبُّداً من باب الأخبار الدالة علىٰ «أنّ الأصل وظيفة للشاك» فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين به، بداهة أنّ الأصل ليس كاشفاً عن الواقع حتىٰ يكون في رتبة الأمارة ومعاضداً لها ومقرِّباً لمضمونها إلى الواقع، كيف يمكن أن يكون كاشفاً عن الواقع؟ مع تقوم موضوعه بالشك الّذي لا يعقل فيه الكشف والطريقية.

١) أي: أنّ الترجيح لأجل اعتبار الأصل من باب الظن والطريقية.

والظاهر كونَ الظن أعم من النوعي والشخصي، إلّا أنّ الترجيح بالأوّل مشكل بناءً علىٰ استناد التعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، كما لا يخفىٰ.

٢) أي: اعتبار الأصل تعبداً ووظيفةً للشاك.

ولا يخفىٰ أنّ سوق العبارة يقتضي رجوع ضمير «اعتباره» إلى «مثل» لا إلى خصوص الاستصحاب، لكنه لمنافاته لقوله: «لأجل اعتباره من باب الظن» لعدم التزامهم بحجية أصالتي البراءة والاحتياط بمناط الظن، فلابدّ من إرجاع الضمير إلى خصوص الاستصحاب، فإنّه مورد البحث بين القدماء والمتأخرين، في استناد حجيته إلى الظن ببقاء الحالة السابقة، أو إلى الأخبار.

٣) أي: وظائف للشاك عقلاً كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو نقلاً كالبراءة

فلاوجه [١] للترجيح به أصلاً، لعدم [٢] تقوية مضمون الخبر بموافقته [٣] ولو بملاحظة دليل اعتباره [٤] كما لا يخفىٰ (*).

---

الشرعية.

١) جواب «و أمّا» وضمير «به» راجع إلى «بمثل الاستصحاب».

٢) تعليل لقوله: «فلا وجه» وقد مرّ توضيحه آنفاً بقولنا: «بداهة أنّ الأصل ليس كاشفاً ... إلخ». والأولىٰ أن يقال: «لعدم تقوّي مضمون».

٣) أي: بموافقة الخبر لمثل الاستصحاب.

٤) أي: دليل اعتبار مثل الاستصحاب، والوجه في ذلك: أنّ دليل اعتبار الأصل العملي لا يدلّ إلّا علىٰ أنّه وظيفة الشاكّ عملاً، ومن المعلوم أنّه أجنبي عن

---

(*) ثم إنّه قد ذكر الشيخ قدس سره مرجّحين آخرين للخبرين المتعارضين:

**أحدهما**: الموافقة للأصل، فيقدّم بها الخبر الموافق له ـ المسمّىٰ بالمقرِّر ـ علىٰ المخالف له المسمّىٰ بالناقل، وقال: «و الأكثر من الأُصوليين ـ منهم العلّامة قدس سره وغيره ـ علىٰ تقديم الناقل، بل حكي هذا القول عن جمهور الأُصوليين معلّلين ذلك: بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، ولا يستغنىٰ عنه بحكم العقل ... إلخ».

**ثانيهما**: ما أفاده بقوله: «و من ذلك كون أحد الخبرين متضمّناً للإباحة، والآخر مفيداً للحظر، فإنّ المشهور تقديم الحاظر علىٰ المبيح، بل يظهر من بعضهم عدم الخلاف فيه، وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل، استناداً إلى قوله صلى الله عليه وآله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، وقوله صلى الله عليه وآله: ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرامُ الحلال»[١].

---

«١» فرائد الأُصول، ج٤، ص ١٥٣ - ١٥٤

**هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد الله أوّلاً وآخراً وباطناً وظاهراً.**

---

الإحراز والكشف، فإنّ مدلول الخبر هو الحكم الواقعي، ومؤدّىٰ الأصل العملي هو الحكم الظاهري، ومن المعلوم عدم وحدة رتبة هذين الحكمين حتىٰ يتقوّىٰ مدلولُ الخبر بمؤدّىٰ الأصل.

فتحصّل من جميع ما أفاده المصنف من أوّل بحث المرجّحات الخارجية إلى هنا: أنّ الأمر الخارجي الموافق لأحد الخبرين المتعارضين إن كان أمارةً غير معتبرة ـ سواء أكان عدم اعتبارها لعدم الدليل علىٰ اعتبارها كالشهرة الفتوائية والأولويّة الظنّية، أم لقيام الدليل الخاصّ علىٰ عدم اعتبارها كالقياس ـ لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين.

وإن كان دليلاً مستقلّاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعيّة، فإنْ كان الخبرُ المعارض مخالفاً للكتاب أو السنة القطعيّة بالتباين أو العموم من وجه، قُدِّم الخبر الموافق، ويسقط المخالف عن الاعتبار رأساً، ولا يكون هذا التقديم من باب ترجيح إحدى الحجّتين علىٰ الأُخرىٰ، بل من باب تقديم الحجّة علىٰ اللّاحجة.

وإن كان مخالفاً للكتاب أو السنة بالعموم والخصوص المطلق، كانت موافقة الكتاب من المرجّحات، فإن لم يكن للخبر المخالف مرجّحٌ يوجب تقدّمه علىٰ الموافق يؤخذ بالموافق، ويطرح ذلك، وإلّا يؤخذ بالمخالف ويخصّص به عمومُ الكتاب.

# و أمّا [ أمّا ] الخاتمة[1]

## فهي فيما يتعلّق بالاجتهاد و التقليد

---

### الاجتهاد و التقليد

١) معطوف علىٰ قوله في أوّل الكتاب: «أمّا المقدّمة» فإنّه ﷺ رتّب كتابه علىٰ مقدمةٍ و مقاصد ثمانية و خاتمة، و هي الباحثة عن أحكام الاجتهاد و التقليد.

[ هذا بناءً على ما في النسخة المحشاة بحاشية العلامة المشكيني ﷺ "[1]". و أمّا بناءً على ما في أكثر النسخ من قوله: «أمّا الخاتمة» فهو عِدل لقوله: «أمّا المقدّمة» و ليس معطوفاً عليه. ]

وكيف كان، فلم يجعل المصنف البحثَ عمّا يتعلّق بالاجتهاد و التقليد من مسائل علم الأُصول، لما تقدم منه في أوّل الكتاب من تعريف هذا العلم بقوله: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل ...» "[2]". و من المعلوم خروج أحكام الاجتهاد و التقليد

---

«١» كفاية الأُصول، ج٢، ص٤٢٠ (الحجرية)، ولم تثبت «الواو» في الطبعة الحديثة، ج٥، ص٢٧٠

«٢» منتهىٰ الدراية، ج١ ، ص١٥

. . . . . .

عن مقاصد الفن، لعدم كون البحث فيها بحثاً عن الكبريات الواقعة في طريق الاستنباط كمسألة حجّية الخبر والظواهر، ولا عن الوظائف المقرّرة للشاكّ كالبراءة والاستصحاب، وإنّما هي أحكام فقهية كحرمة رجوعه إلى مجتهد آخر، وجواز تقليد العامي له، ونفوذ قضائه في المرافعات، وولايته علىٰ القُصّر، ونحوها، وهي ممّا لا تُطلب إلّا من الفقه الشريف، كسائر الأحكام الفرعية.

إلاّ أنّ الوجه في التعرُّض لأحكام الاجتهاد والتقليد هنا ـ بعد الفراغ من مقاصد علم الأُصول ـ هو: شدّة المناسبة بين الأمرين، وذلك لحصول ملكة استنباط الأحكام الفرعية لَمن أتقن مسائل علم الأُصول ومباحثه، فيقتدر على إرجاع الفروع إلى القواعد التي نقّحها في علم الأُصول، وتعيين مجاري الأُصول العملية. وحيث إنّ المجتهد موضوع للأحكام المشار إليها آنفاً، كان المناسب التعرّض لهذه الأحكام بعد دراسة هذا العلم وصيرورته عارفاً بالأدلّة وأحوالها، لما تقدّم من أنّ القدرة علىٰ الاستنباط ثمرة للعلم بالمسائل الأُصولية، ومن المعلوم عدم كون البحث عن الثمرة أجنبيّاً عن البحث عن المقاصد المنتجِة لها.

و بما ذكرناه ظهر متانةُ ما صنعه المصنف من جعل بحث الاجتهاد خاتمةَ الكتاب، وعدم جعله من المقاصد، وعدم إهماله كلّيّةً.

نعم، البحث عن التقليد وأحكامه ليس ثمرةً لعلم الأُصول، فالبحث فيها استطرادي بتبع البحث عن الاجتهاد، لترتب التقليد عليه.

# فصل[1]

## الاجتهاد لغةً[2] تحمُّل المشقة،

---

### تعريف الاجتهاد

١) تعرّض المصنفُ ﷺ لأحكام الاجتهاد في ضمن فصول، وحيث إنّ كلّاً من الاجتهاد والمجتهد موضوع لآثار عديدة، عَقَدَ هذا الفصل لتعريف الاجتهاد حتىٰ يظهر حدودُ موضوع تلك الأحكام والآثار.

٢) الاجتهاد مأخوذ من الجهد، وهو بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر، قال في اللسان: «الجهد والجهد الطاقة ... وقيل: الجهد المشقة، والجهد الطاقة ... قال ابن الأثير: قد تكرّر لفظ الجهد والجهد في الحديث، وهو بالفتح المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضّم الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأمّا في المشقة والغاية فالفتح لا غير ... إلى أن قال:

والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود. وفي حديث معاذ: اجتهد رأي الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد الطاقة ... »[1].

---

«١» لسان العرب، ج٣، ص ١٣٣ - ١٣٥

واصطلاحاً[١]

---

وعلىٰ هذا، فما في المتن من كون الاجتهاد ـ لغةً ـ بمعنىٰ تحمل المشقة مبنيٌّ علىٰ أحد أمرين، إمّا كون «الجهد» بالفتح والضم بمعنىً واحد، وإمّا اشتقاق هذه الكلمة من «الجهد» بالفتح الذي هو بمعنىٰ المشقة. وإلّا فبناءً علىٰ سائر ما قيل في معنىٰ الكلمة لا يكون «الاجتهاد» بمعنىٰ تحمل المشقة.

وعلىٰ كلٍّ، فالظاهر اعتبار كون الاجتهاد تحمُّلاً للمشقة، أو بذلاً للوسع في عملٍ فيه ثِقل وصعوبة كحمل حجرٍ ثقيل، فلا يقال: «اجتهد في حمل ورقة أو نواة».

١) ينبغي التنبيه علىٰ نكتةٍ قبل توضيح المتن، وهي: أنّ الموضوع للآثار الشرعية في الأدلة ـ كجواز الإفتاء ونفوذ القضاء ونحوهما ـ ليس هو عنوان «المجتهد» بل عنوان «العالم والفقيه والعارف بالأحكام» ونحوها، وكان المناسب حينئذٍ تعريف «الفقاهة» ونحوها، باعتبار ترتب الأحكام عليها، دون عنوان «الاجتهاد».

لكن المقصود من الجميع واحد، وهو استخراج الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

والوجه في العدول عن تلك العناوين إلى عنوان «الاجتهاد والمجتهد» أحد أمرين:

الأوّل: أنّ معرفة الأحكام الشرعية متوقفة أوّلاً علىٰ وجود ملكةٍ يقتدر بها علىٰ الاستنباط، وردّ الفروع إلى الأُصول، وثانياً علىٰ إعمال هذه القدرة بالنظر في أدلّة الفقه، وكلمة «الاجتهاد» تدل علىٰ هذين الأمرين.

وبيانه: أنّ أجمع روايةٍ دلّت علىٰ اعتبار الاجتهاد في القاضي ـ كما قيل ـ هي مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة في مباحث التعادل والترجيح، وذلك لقوله عليه السلام فيها: «ينظر إلىٰ مَن كان منكم ممّن قد روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف

أحكامنا، فليرضوا به حكماً » فاعتبر عليه السلام أُموراً ثلاثة في القاضي:

أوّلها: رواية حديثهم عليهم السلام.

وثانيها: النّظر في حلالهم وحرامهم عليهم السلام.

وثالثها: معرفة أحكامهم عليهم السلام.

وليست هذه العناوين مترادفة، بل الثاني أخص من الأوّل، والثالث أخصّ من الثاني، وذلك لأنّ القاضي وإن اعتبر فيه رواية الحديث، إلّا أنّ مجرد روايته له لا يلازم درايةَ الحكم الشرعي في الواقعة، لاجتماع الرواية مع عدم الدراية، فإنّ كثيراً من رواة الأخبار ونقلة الأحاديث لم يكونوا علماء، بل من العوامّ الذين دعتهم الحاجةُ الشخصية إلى السؤال عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين والمراجعة إليهم، وقد ورد عنهم عليهم السلام: «ربّ حامل فقهٍ وليس بفقيه، وربّ حامل فقهٍ إلى مَن هو أفقه منه»[1].

ولذا اعتبر عليه السلام في القاضي ـ مضافاً إلى رواية الحديث ـ النّظر في الحلال والحرام، إذ المقصود بالنظر فيهما التأمّل والتدبّر فيهما، فإنّ «النّظر» إذا تعدّىٰ بـ «في» دلّ علىٰ التفكر، وإذا تعدّىٰ بـ «إلى» دلّ علىٰ معنىٰ الإبصار. ومن المعلوم توقف التأمّل والتدبّر في الأحاديث ـ خصوصاً المتعارضة منها ـ علىٰ قوّةٍ يتمكن بها من تأسيس الأصل في المسألة الأُصولية ـ من التخيير واستحباب الترجيح أو وجوبه، والتعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها، وعدمه، وغير ذلك ـ فالقاضي يجب عليه النّظر في المسألة والتدبر في الروايات، فقد يؤدّي هذا النّظر إلى

---

[1] وسائل الشيعة، ج١٨، ص٦٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٣

. . . . . .

معرفة الحكم الشرعي، وقد لا يؤدّي إليها، بشهادة صحّة قول القائل: «نظرتُ في كتاب كذا وتأمّلته ولم أتحصّل معناه» فالناظر في الروايات عالم بالكبريات، لكن قد يعجز عن تطبيقها علىٰ بعض الموارد.

ولأجل لزوم معرفة القاضي بالحكم الجزئي ـ وعدم كفاية تأسيس القواعد والأُصول ـ اعتبر عليه السلام فيه معرفته بالحكم الجزئي بسبب القدرة علىٰ تطبيق الكبريات علىٰ صغرياتها.

ولعلّ الوجه في قوله عليه السلام: «و عرف أحكامنا» دون «و عَلِم أحكامنا» هو تعلّق العلم بالأحكام الكليّة، والمعرفة بالأحكام الجزئية الشخصية، لوضوح أنّ شأن القاضي فصل الخصومة وإنشاء الحكم في الواقعة الجزئية.

وعلىٰ هذا، فالاجتهاد المعتبر عندنا ـ وهو استخراج الأحكام من الكتاب والسنّة ـ يستفاد اعتباره من المقبولة ونحوها، وليس أخذ «الاجتهاد» في التعريف إلّا تبديل لفظ بلفظٍ أخصر منه وأوضح دلالةً عليه، لتوقّف هذه المعرفة غالباً علىٰ بذل الوسع وتحمّل المشقّة، فلا اثنينيّة بين عنوان الاجتهاد ومعرفة الأحكام حينئذٍ.

**الثاني**: أنّ الأصل في تعريف الاجتهاد هُم العامة بلحاظ إطلاق «المجتهد» علىٰ بعض الصحابة في مقام توجيه مخالفتهم للكتاب والسنّة، فتبعهم أصحابُنا في أصل هذا العنوان، وتصرّفوا في التعريف بما ينطبق علىٰ أُصول المذهب.

قال المحقق: «و هو ـ أي الاجتهاد ـ في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، ولأنّها تبتني علىٰ اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء أكان ذلك الدليل قياساً أو غيره ....

ـ كما عن الحاجبي «١» والعلّامة ـ «استفراغ الوسع [1] في تحصيل الظنّ بالحكم

---

فإن قيل: يلزم علىٰ هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك. لكن فيه إبهام، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس» «٢».

وعلىٰ هذا، يكون جعل العنوان «الاجتهاد» مجردَ متابعةٍ للعامة في التسمية، لا في المقصود منه، كما عرفت تصريح المحقّق به.

وكيف كان، فالمذكور في المتن تعريفان للاجتهاد:

أحدهما: ناظرٌ إلى كونه ملكة نفسانية راسخة.

وثانيهما: إلى كونه فعلاً خارجياً، وهو الاستنباط الفعلي للأحكام بالنظر في أدلّتها. وسيأتي الكلام فيهما.

١) هذا المعنىٰ للاجتهاد يكون أخصّ من المعنىٰ اللغوي علىٰ تقدير، وملزوماً له علىٰ تقدير آخر، وبيانه: أنّه بناءً علىٰ كون معنىٰ «الجهد» لغةً هو الوسع والطاقة ـ سواء أكان «الجهد» بالفتح أم بالضمّ، أو كان الاجتهاد مأخوذاً من «الجُهد» بالضمّ الّذي هو بمعنىٰ الوسع أيضاً علىٰ قول الفراء ـ يكون المعنىٰ الاصطلاحي أخصّ من اللغوي، لكون «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي» من أفراد مطلق بذل الوسع، فيكون من نقل العامّ إلى الخاصّ.

وبناءً علىٰ كون معنىٰ «الجهد» لغةً المشقّة، يكون المعنىٰ الاصطلاحي المذكور ملزوماً للمعنىٰ اللغوي، ضرورة كون استفراغ الوسع مستلزماً للمشقة، فيكون من نقل اللازم الأعمّ إلى ملزومه، كما هو واضح.

---

«١» منتهى الوصول والأمل، ص٢٠٩

«٢» معارج الأُصول، ص١٨٠

الشرعي »[١].

وعن غيرهما[٢] « ملكة يقتدر بها علىٰ استنباط

---

وعلىٰ التقديرين يكون المعنىٰ الاصطلاحي منقولاً لا مرتجلاً. ولعلّ الأنسب اشتقاقه من « الجهد » بمعنىٰ المشقّة، فالاجتهاد عبارة عن تحمّل المشقّة في تحصيل الظنّ أو الحجّة علىٰ الحكم الشرعي.

١) الموجود في القوانين نقلاً عن الحاجبي والعلّامة « استفراغ الفقيه الوسع » وكذا في المعالم «[١]».

ثم إنّ تعريف العلّامة ﷺ للاجتهاد مشتمل علىٰ تتمةٍ لم تُذكر في المتن، ففي كتابه نهاية الوصول عرّفه بقوله: « وأمّا في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعية، بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير ».

ثم قال: « و إنّما قلنا في طلب الظنّ، ليخرج الأحكام القطعية.

وقولنا: بشيءٍ من الأحكام الشرعية، ليخرج الاجتهاد في الأُمور العقلية.

وقولنا: بحيث ينتفي اللّوم عنه بسبب التقصير، ليخرج اجتهاد المقصِّر مع إمكان المزيد عليه، فإنّه لا يعدّ اجتهاداً معتبراً ».

وحكي ما يقرب منه عن كتاب التهذيب «[٢]».

وعليه، فالاجتهاد عند العلّامة ليس تحصيلاً لمطلق الظنّ بالحكم الشرعي، بل يعتبر خصوص الظنّ الّذي لا يمكن المزيد عليه بالفحص.

٢) حُكي هذا التعريف عن الشيخ البهائي ﷺ «[٣]»، والمناسبة بين هذا المعنىٰ

---

«١» معالم الأُصول، ص٢٣٢ ؛ قوانين الأُصول، ج٢ ، ص١٠٠

«٢» نهاية الوصول، ( مخطوط )، الورقة: ٢٦٤ ؛ تهذيب الوصول إلى علم الأُصول، ص١٠٠

«٣» زبدة الأُصول، ص٤٠٧

**الحكم [١] الشرعي الفرعي من الأصل [٢] فعلاً أو قوّةً قريبة [٣]».**

**ولا يخفىٰ [٤] أنّ اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة**

---

وبين المعنىٰ اللغوي هي علاقة السببية، وإذ تحمّل المشقة أو بذل الوسع سبب لحصول الملكة، وعلىٰ هذا التعريف يكون الاجتهاد من الملكات التي هي من الصفات النفسانيّة الراسخة.

١) اللام للجنس بناءً علىٰ جواز التجزّي، وللاستغراق بناءً علىٰ عدمه.

٢) أي: من الحجّة علىٰ الحكم، سواء أكانت أمارة أم أصلاً عملياً.

٣) كلاهما قيدٌ للاستنباط، يعني: أنّ الاستنباط تارةً يكون فعلياً، كما إذا استنبط الأحكام واستخرجها من أدلّتها، وأُخرىٰ يكون بالقوّة القريبة، بمعنىٰ أنّه لم يتصدِّ بعدُ للاستنباط، إمّا لفقدان بعض أسبابه، لعدم استحضار الدليل من كتب الأخبار، وإمّا لعارضٍ آخر كمرض وغيره، فإنّ الاستنباط حينئذٍ يكون بالقوّة القريبة لا بالقوّة البعيدة، وإلّا كان العامي الّذي له استعداد النيل بملكة الاستنباط مجتهداً، مع أنّه ليس كذلك.

وعليه، فالقيد الأخير يدلّ علىٰ أمرين:

أحدهما: إدراج صاحب الملكة ـ غير المستنبط بالفعل ـ في التعريف.

وثانيهما: إخراج العامي ـ وهو مَن لم تحصل له هذه الملكة أصلاً ـ عن الحدّ، فالمجتهد إمّا أن تكون استنباطاته فعليّة، وإمّا أن تكون بالقوّة القريبة من الفعل.

٤) غرضه من هذا الكلام ـ كما سبق منه في مواضع من الكتاب في مقام التعريف ـ هو الاعتذار عن اختلاف الأصحاب في تعريف الاجتهاد، بأنّ التعريفين المذكورين في المتن ليسا تعريفين حقيقيّين مبيِّنين لمطلب «ما» الحقيقية، حتىٰ يكون اختلافُ التعريفين ـ من جهة القيود المأخوذة فيهما ـ كاشفاً عن اختلاف الأصحاب

الاختلاف في حقيقته وماهيته، لوضوح [١] أنّهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ آخر، وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللُّغوي [٢] في بيان معاني الألفاظ بتبديل [٣] لفظٍ بلفظٍ آخر، ولو كان أخصّ[٤] منه مفهوماً، أو أعمّ[٥].

ومن هنا[٦] انقدح أنّه لا وقع للإيراد علىٰ تعريفاته

---

في حقيقة الاجتهاد وماهيّته كي يلزم النقض والإبرام، وإنّما يكون مقصود كلٍّ منهما تعريف الاجتهاد بمعنىٰ شرح اسمه، والإشارة إليه بما يدلّ عليه وإن لم يبيِّن ماهيّته كما هو حقّه، وحينئذٍ فلا مجال للإشكال علىٰ التعريفين وغيرهما بعدم الطرد والعكس كما في بعض المطوّلات.

١) تعليل لقوله: «ليس من جهة» وذلك لعدم داعٍ لهم إلى التصدّي لشرح ماهيّة الاجتهاد بعد تأدّي المقصود بالإشارة إليه بوجهٍ ما يميِّزه عمّا عداه في مقام بيان ما لَه من الآثار.

٢) متعلق بـ «كانوا» أي: كان الأُصوليون كاللّغويّين في مقام شرح الاسم فقط، لا بصدد التعريف الحقيقي.

٣) متعلّق بقوله: «بيان معاني الألفاظ» وبيان له.

٤) أي: ولو كان اللفظ الآخر أخصّ من اللفظ المبدّل الّذي يراد شرحه وتعريفه، كما إذا قال: «الحيوان ناطق».

٥) أي: أعمّ منه مفهوماً، كما إذا قال: «سعدانة نبت» أو «الإنسان حيوان».

٦) أي: وممّا ذكرنا من عدم كون تعريف الاجتهاد من التعريفات الحقيقية ـ بل من التعريفات اللفظية ـ ظهر عدم المجال للإيراد علىٰ تعريفات الاجتهاد بعدم الانعكاس تارةً وبعدم الاطّراد أُخرىٰ، فإنّ ورود هذه المناقشات مبنيّ علىٰ كون التعريفات

بعدم الانعكاس [١] أو الاطّراد [٢]،

---

حقيقيّة لا لفظية. لكنه قد تقدّم التنبيه في مواضع علىٰ أنّ تكثير القيود واختلاف التعبيرات شاهدان علىٰ إرادة التعريف الحقيقي.

١) الأولىٰ أن يقال: «على تعريفاته عكساً أو طرداً».

أمّا التعريف الأوّل، فأُورد عليه أوّلاً: بعدم الانعكاس، حيث إنّ استنباط الحكم من الأصل العملي كالاستصحاب والبراءة اجتهاد، مع أنّه لا يحصل من الأصل العملي ظنّ بالحكم الشرعي، فلا يشمل الحدُّ جميعَ أفراد المحدود.

وثانياً: باختصاص هذا التعريف بما إذا أدّىٰ الاجتهادُ إلى الظنّ بالحكم الشرعي، وعدم شموله لموارد إدّائه إلى القطع به، كموارد الاستلزامات العقلية، مع صدق الاجتهاد عليه قطعاً.

وثالثاً: بأنّ استفراغ الوسع ليس في جميع الفروع، لتفاوت مداركها سهولةً وصعوبةً، فاستنباط بعض الفروع لا يتوقّف علىٰ استفراغ الوسع، مع أنّه اجتهاد قطعاً.

وغير ذلك ممّا أُورد علىٰ عدم انعكاس التعريف الأوّل، فراجع الفصول للوقوف عليها «١».

٢) كالإيراد علىٰ التعريف الأوّل أيضاً أوّلاً: بأنّ استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالأحكام الأُصولية ـ كحجّية خبر الثقة والاستصحاب وغيرهما ـ يندرج في التعريف المزبور، مع أنّه ليس ذلك الاجتهاد المعهود عرفاً، إذ المقصود تعريف الاجتهاد في علم الفقه، لا مطلق ما يؤخذ من الشارع.

وثانياً: بأنّه يندرج فيه استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الظنيّة المتعلّقة بالموضوعات، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار، وغير ذلك، مع أنّه لا يعدّ

---

«١» الفصول الغروية، ص٣٨٧

**كما هو [١] الحال في تعريف جُلِّ الأشياء لولا الكلّ، ضرورة [٢] عدم الإحاطة بها بكنهها، أو بخواصِّها [٣] ـ الموجبةِ [٤] لامتيازها عمّا عداها ـ لغير علاّم الغيوب [٥]،**

---

ذلك من الاجتهاد المصطلح عرفاً.

وكالإيراد علىٰ التعريف الثاني بعدم الطّرد أيضاً، حيث إنّ «قوّة الاستنباط» ربما تتناول القوّة القريبة من الاجتهاد، مع أنّها ليست باجتهاد، إذ المقصود بقوّة الاستنباط هو الملكة الحاصلة فعلاً بدون التلبس بالاستنباط الفعلي. بخلاف القوّة القريبة من الاجتهاد، فإنّ معناها قُرب حصول الملكة، وعدم وجودها فعلاً، مع أنّ المشتغل بعلم الأُصول إن لم تحصل له الملكة القدسيّة لم يصحّ إطلاق «المجتهد» عليه قطعاً، بلغ من الفضل ما بلغ.

١) أي: كما أنّهم في مقام شرح الاسم ـ دون التعريف الحقيقي ـ في تعريف جُلِّ الأشياء، بل كلِّها.

٢) تعليل لقوله: «كما هو» يعني: أنّ الوجه في كونهم في مقام شرح الاسم في جميع الموارد ـ لا في مثل المقام أي الاجتهاد خاصّة ـ هو تعذُّر الإحاطة بحقائق الأشياء، ومن المعلوم أنّ جواب السؤال بـ «ما» الحقيقية متوقّف علىٰ معرفة كُنه الأشياء، حتىٰ يكون التعريف حقيقياً، وإلّا فالتعريف إمّا رسم وإمّا شرح الاسم.

٣) أي: بجميع خواصِّ الأشياء، بمقتضىٰ الجمع المضاف، إذ لا تتعذّر معرفة بعض الخواصّ للبشر.

٤) صفة «الإحاطة»، والضمائر من «بها إلى عداها» راجعة إلى الأشياء.

٥) الّذي هو خالقها، وذلك لاشتباه الجنس كثيراً بالعَرَض العام، والفصل بالخاصّة، كما تقدم بعضُ الكلام في بحث المشتق «١».

---

«١» راجع: منتهى الدراية، ج ١، ص ٣٤٧ وما بعدها

فافهم.

وكيف كان،[١]، فالأولىٰ تبديل «الظنّ بالحكم» بالحجّة عليه[٢]، فإنّ[٣] المناط فيه[٤] هو تحصيلها قوّةً أو فعلاً[٥]، لا الظنّ[٦]، حتىٰ عند العامّة القائلين

---

١) أي: سواء تمّ التوجيهُ المتقدّم ـ من عدم كون التعريفين المتقدّمين للاجتهاد حقيقيّين، وإنّما هما من التعريف اللفظي ـ أم لم يتمّ، لظهور التعريف في كونه حقيقياً كاشفاً عن كُنه المعرّف وواقعه لا شارحاً للاسم، فالأولىٰ تبديل «الظن بالحكم» بالحجّة عليه.

وجه الأولوية: أنّ المناط في الاجتهاد هو تحصيل الحجّة علىٰ الحكم الشرعي لا الظنّ به، لما عرفت من أنّ بعض الأحكام يستنبط من الأُصول العملية التي لا تفيد الظنّ بالحكم الواقعي.

٢) أي: علىٰ الحكم. كما أنّ الأولىٰ زيادة «الفرعي» علىٰ «الشرعي» ليخرج الاجتهاد في أُصول الفقه.

وكذا الأولىٰ تبديل «استفراغ الوسع» بالاستنباط أيضاً، وإن كان الاجتهاد في هذه الأعصار أشدّ من طول الجهاد بالنسبة إلى كثير من الأحكام، إلّا أنّ منها ما لا يتوقّف علىٰ استفراغ الوُسع وبذل الجهد.

٣) تعليل لأولويّة تبديل الظنّ بالحكم بالحجّة عليه، وقد عرفته آنفاً.

٤) أي: في الاجتهاد، وضمير «تحصيلها» راجع إلى «الحجة».

٥) قيدان للتحصيل، نظير ما تقدّم من كونهما قيدين للاستنباط في التعريف المحكي عن الزبدة، والأوّل كإقامة خبر الثقة التامّ الدلالة علىٰ حكم، والثاني كواجديّته لملكة الاستنباط بدون تصدّيه لعمليّة الاستدلال.

٦) يعني: ليس المناط في الاجتهاد تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، حتىٰ يقال في

**بحجيته مطلقاً [١] (*)، أو بعض [٢] الخاصّة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنّـه [٣] مطلقاً عندهم ـ أو عند الانسداد عنـده ـ من أفراد الحجّـة،**

---

تعريفه: «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي».

١) أي: سواء أكان باب العلم بالأحكام مفتوحاً أم منسدّاً.

٢) كالمحقّق القمّي ﷺ، القائل بحجية مطلق الظنّ عند انسداد باب العلم.

٣) أي: فإنّ الظن مطلقاً عند العامّة ـ أو في خصوص حال الانسداد عند بعض الخاصّة ـ يكون من أفراد الحجّة، فقوله: «من أفراد الحجة» خبر قوله: «فإنّه» يعني: أنّ تعبير العامّة أو الخاصّة بالظن ليس لخصوصيّةٍ فـي الظنّ، بل لكونه من أفراد الحجة، ولذا لا إشكال في كون تحصيل القطع بالحكم الشرعي من الأدلّة اجتهاداً أيضاً.

ثم إنّ مقصوده ﷺ من قوله: «فإنّه مطلقاً ...» إلى آخر الفصل هو بيان صحّة تعريف الاجتهاد بأنّه «استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة علىٰ الحكم الشرعي» إذ به يقع التصالح بين التعاريف المختلفة المذكورة في الكتب، لرجوع النزاع إلى مصاديق الحجّة، دون الكبرىٰ، وهو تحصيل الحجّة علىٰ الحكم.

وبيانه: أنّ تعريف الاجتهاد بـ «تحصيل الظن بالحكم الشرعي» قد ورد في كتب العامة كالحاجبي، والخاصّة كالعلامة، وإن كان مقصود العلّامة من الظنّ غير ما أراده الحاجبي. وأخذُ الظنّ فـي التعريف صار منشأً للإيراد عليه بعدم حجّية الظن،

---

(*) هذه النسبة لا تخلو من تأمّل، فإن المعدود حجّةً عند أكثرهم هو القياس، لا خصوص ما أفاد الظن، مضافاً إلى حكاية حرمة العمل به عن بعضهم.

نعم، لا ريب في أنّ أكثر ما يستندون إليه يفيـد الظـن المنـهي عـن العمـل بـه كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وعمل الصحابة، وغيرها.

**ولذا[1] لا شبهة في كون استفراغ الوسع**

---

وورود النهي عن متابعته في الكتاب العزيز، ولأجله عدل بعضُ العامة وجمعٌ من الخاصّة عن أخذ الظن إلى أخذ العلم في التعريف، فمن العامّة الغزالي وغيره، حيث حكي عنه تعريف الاجتهاد بأنّه «بذل المجتهد وسعه في تحصيل العلم بالحكم الشرعي» ومن الخاصّة ما تقدّم في المتن من تعريف شيخنا البهائي، إذ لم يؤخذ فيه قيد العلم ولا الظنّ.

وكذلك أورد بعضُ أصحابنا المحدّثين على الأُصوليّين بعدم العبرة بالاجتهادات الظنّية، للنهي عن متابعة الظنّ.

وعليه، فلو عرّف الاجتهاد بأنّه «تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي» كان به التخلُّص عن إشكال أخذ الظنّ في التعريف، لأنّ تحصيل الحجّة على الحكم ممّا لابدّ منه بحكم العقل عند الكلّ، وإنّما يقع الكلام في مصداق ما هو الحجّة، ومن المعلوم أنّ ما اختلف في مصداقيّته للحجّة لا يليق أخذه في التعريف حتىٰ يكون منشأً للنزاع والنقض، فأكثر العامة وإن عملوا بالظنون الحاصلة من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسيرة الصحابة ونحوها، إلّا أنّها بنظرهم حجج على الأحكام، فلا وقع للإيراد على أصل التعريف بأنّ «الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة» لأنّ هذا المعنىٰ مسلّم عند الكلّ، وإنّما يرد عليهم عدم اعتبار هذه الظنون، إذ لا دليل على حجيتها لولا الدليل على إلغائها.

وكذا الحال في نزاع المحدّثين مع الأُصوليين، لعدم كون النزاع في لزوم تحصيل الحجّة، لالتزام الكلّ به، وإنّما هو في مصداق الحجّة، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

١) غرضه الاستشهاد علىٰ أنّ أخذ الظنّ في تعريف الاجتهاد يكون لأجل كونه مصداق الحجّة، لا لموضوعيته بالخصوص في الاجتهاد، حتىٰ لا يكون الاستنباط

**في تحصيل غيره [١] من أفرادها من العلم بالحكم، أو غيره [٢] ممّا اعتبر من [٣] الطرق التعبّدية غير المفيدة للظنّ ـ ولو نوعاً [٤] ـ اجتهاداً [٥] أيضاً [٦].**

---

المؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي اجتهاداً مصطلحاً، فالمناط كلُّه تحصيل الحجّة، سواء أكان علماً أم ظنّاً أم غيرهما.

١) أي: غير الظنّ من أفراد الحجّة، وقوله: «من العلم» بيانٌ لـ «أفرادها».

٢) معطوف علىٰ «العلم بالحكم» وضميره راجع إليه، والمراد بغير العلم بالحكم هو الأُصول العملية، إذ ليس فيها جهة كشف عن الواقع لا علماً ولا ظنّاً، لكنّها ـ لاعتبارها شرعاً ـ يصحُّ الاستناد إليها في مقام العمل. فقوله: «مما اعتبر» بيان لقوله: «أو غيره».

٣) بيان للموصول في «مما اعتبر» والأولىٰ تبديله بالحجج أو الأدلّة، ضرورة عدم كون ما لا يفيد الظنّ ـ ولو نوعاً ـ طريقاً، لتقوُّم الطريقية النوعية بالكشف عن الواقع.

٤) قيدٌ لـ «الظن» أي الظنّ النوعي دون الشخصي، والتعبير بـ «لو» لبيان الفرد الخفي من الظنّ المعتبر في الطريق، لتقوُّم حجيّة كلٍّ من الطرق الظنّية بإفادتها للظن الشخصي، حتىٰ يكون ظنُّه حجّةً، إذ لا دليل علىٰ حجّية ظنٍّ نوع المجتهدين علىٰ غيرهم، فإنّ الحجّة ظنٌّ كلّ مجتهد بحكم الشارع في الواقعة.

وعليه، فمعنىٰ العبارة: أنّ استفراغ الوسع في تحصيل بعض الحجج غير المورث للظنّ حتىٰ النوعي منه ـ كالبراءة الشرعية والاستصحاب الفاقدين للكشف عن الواقع ـ يكون اجتهاداً قطعاً.

٥) خبر قوله: «كون استفراغ».

٦) يعني: كما أنّ استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي اجتهاد

ومنه [١] قد انقدح: أنّه لا وجه لتأبّي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنىٰ [٢]، فإنّه لا محيص عنه [٣] كما لا يخفىٰ. غاية الأمر له [٤] أن ينازع في حجّية بعض ما يقول الأُصولي باعتباره،

---

مصطلح، فكذا استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة غير المفيدة للظنّ.

١) أي: ومن تعريف الاجتهاد ـ بأنّه استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة علىٰ الحكم الشرعي، لا الظنّ به ـ قد ظهر أنّه لا وجه لإباء المحدِّثين عن الاجتهاد بهذا المعنىٰ، إذ لا إشكال عند جميع أصحابنا ـ من الأُصولي والمحدِّث ـ في مشروعيّة الاجتهاد بمعنىٰ استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة علىٰ الحكم الشرعي. وهذا هو واقع الاجتهاد الّذي يكون واجباً كفائيّاً، سواء أُطلق عليه لفظ «الاجتهاد» أم لا.

نعم، بناءً علىٰ تعريف الاجتهاد بـ «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم» فللمحدّث المنع والإنكار، والحكم بالبطلان، لأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً. وأمّا بناءً علىٰ تبديل «الظن بالحكم» بالحجّة عليه، فلا وجه لاستيحاش الأخباري منه.

٢) أي: بمعنىٰ استفراغ الوسع في تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي.

٣) هذا الضمير وضمير «فإنّه» راجعان إلى «الاجتهاد بهذا المعنىٰ» ويمكن أن يكون ضمير «فإنّه» للشأن.

٤) أي: يجوز للأخباري أن ينازع الأُصولي في حجّية بعض ما يقول الأُصولي باعتباره شرعاً كالبراءة الشرعية في الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النصّ، أو في حجّية ظواهر الكتاب. لكن هذا النزاع لا يرجع إلى الاختلاف في نفس الاجتهاد، بل إلى النزاع في مصداق الحجّة علىٰ الحكم، ومن المعلوم أنّ النزاع الصغروي لا يقدح في صحّة الكبرىٰ أعني بها الاجتهاد بمعنىٰ استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة علىٰ الحكم.

ويمنع [١] عنها، وهو [٢] غير ضائر بالاتفاق علىٰ صحّة الاجتهاد بذاك المعنىٰ [٣]، ضرورة [٤] أنّه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم [٥] وبين الأُصوليّين (*).

---

١) أي: أن يمنع الأخباري عن حجّية بعض ما يقول الأُصولي باعتباره.

٢) الضمير راجع إلى النزاع في بعض الصغريات، المستفاد من قوله: «أن ينازع».

٣) أي: بمعنىٰ: استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة علىٰ الحكم.

٤) تعليل لقوله: «غير ضائر» وضمير «أنه» راجع إلى النزاع، وحاصله: ما عرفت من أنّ النزاع ربما يقع بين الأخباريين، كنزاعهم في جريان البراءة في الشبهات الوجوبية، فإنّ المشهور بينهم ـ علىٰ ما حكي ـ هو جريان البراءة فيها، خلافاً لبعضهم، حيث إنّه منع عن جريانها فيها، والتزم فيها بالاحتياط، كالتزام جلّهم بل كلّهم بالاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النصّ. وكذا نزاعهم في حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، حيث أنكرها الأمين الاسترآبادي إلّا في عدم النسخ، والتزم غيرُه بجريانه في الشبهة الحكمية.

٥) يعني: كما وقع النزاع بين الأخباريين والأُصوليّين في حجّية بعض الأُمور كالبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النصّ، فإنّ الأُصوليّين ذهبوا إلى حجّيتها فيها، والأخباريّين أنكروها، وذهبوا إلى الاحتياط. وكإنكار المحدّثين حجّيةَ القطع الحاصل من غير الأدلّة السمعية، والتزام الأُصوليّين بها.

ولا يخفىٰ أنّ مثل هذا النزاع لا يسوِّغ التحزّب والتشنيع، عصمنا الله تعالىٰ من الزلّات، ووفّقنا لتحصيل الطاعات.

---

(*) ما أفاده المصنف هنا من إرجاع النزاع في تحديد الاجتهاد إلى البحث الصغروي ـ أعني به حجية بعض القواعد ـ وأولوية تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه،

. . . . . .

و إن كان متيناً، لكنه لا يكفي في دفع إشكال عدم جامعية التعريف و مانعيته، مع أنّه قدس سره بصدد بيان حدٍّ تجتمع فيه شتات المباني في مباحث الحجج. و ذلك لوضوح أنّ المقصود من هذه التعاريف تفسير الاجتهاد في الفقه بمعنىٰ استنباط الأحكام الفرعية، و من المعلوم أنّ تحديده بـ «تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي» «١» أو بما يقرب منه يناسب الاجتهاد في علم الأُصول المعدّ لتمهيد القواعد و بيان الأدلة علىٰ الأحكام.

فالباحث عن مسألة حجية خبر الثقة أو العدل ـ بإقامة الأدلة القطعية عليه من الأخبار المتواترة إجمالاً و سيرة العقلاء و غيرهما ـ يستفرغ وسعه في تحصيل الحجة ـ كخبر الثقة ـ علىٰ الحكم الشرعي، و قد عرّف علم الأُصول بأنّه: «علم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية» و المراد بالقواعد هو الحجج علىٰ الأحكام الشرعية، مع أنّ الاجتهاد في الفقه هو تحصيل الحكم الفرعي من الدليل بعد الفراغ عن إثبات دليليّته في علم الأُصول، و ليس هو تحصيل الدليل علىٰ الحكم.

ففرق واضح بين تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي الّذي يتكفله علم الأُصول، و بين تحصيل الحكم أو الوظيفة من الحجة الّذي هو شأن علم الفقه الشريف. و حيث إنّ المقصود تعريف الاجتهاد في الفقه، فلا بدّ من تحديده بوجه آخر.

و عليه، فما في تقرير بعض أعاظم العصر دامت بركاته، من كون «الاجتهاد بمعنىٰ تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي أمراً مقبولاً عند الكل، و لا استيحاش للمحدثين عن الاجتهاد بهذا المعنىٰ» «٢»، لا يخلو من خفاء، فإن المحدثين و إن اختلفوا في حجية بعض القواعد، لكن الاجتهاد عندهم ليس بمعنىٰ تحصيل الحجة علىٰ الحكم، بل تحصيل الحكم من الحجة.

---

«١» نهاية الدراية، ج١، ص٤٢

«٢» التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، ج١، ص٢٢

. . . . . .

---

هذا ما يتعلّق بتعريف المصنف و من وافقه من الأعلام.

و لا بأس بالنظر الإجمالي إلى بعض تحديدات الاجتهاد ممّا أُطلق فيها الاجتهاد علىٰ الملكة المتوقّف عليها الاستنباط، أو علىٰ فعل المجتهد أعني به عمليّة استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة.

**فمنها**: ما تقدم عن الحاجبي من أنّه «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي».

و قد عرفت في التوضيح إخلال أخذ الظن فيه، إذ لو أُريد به خصوص ما قام دليل علىٰ اعتباره، انتقض التعريف بما إذا أدّىٰ الاستنباط إلى العلم بالحكم، وبما إذا لم يحصل ظنٌّ بالواقع كما في مثل البراءة الشرعية. و لو أُريد به الأعمّ من الظن المعتبر و غيره، انتقض بما إذا حصل له ظن بالحكم من طريق غير معتبر، إذ لا عبرة به مع كونه ظنّاً بالحكم وجداناً.

و توجيه هذا التعريف «بتماميته علىٰ مذهب العامة المستدلّين بالظنون القياسية و الاستقرائية و غيرهما، حيث إنّهم يعملون بها، لكونها ظنوناً، لا لكونها معتبرةً بالخصوص» لا يخلو من شيء، فإنّ الحجة عندهم هو القياس، لا خصوص ما أفاد الظن، و لا تدور حجية بعض الأُمور عندهم مدار إفادة الظن، حتىٰ يلتئم أخذُ الظنّ في التعريف مع مبانيهم، و تحقيق هذا موكول إلى محله، و لا جدوىٰ في البحث عنه بعد فساد الأصل و الفرع.

**و لا يخفىٰ** أنّ هذا التعريف أو ما يقرب منه مذكور في بعض كتب أصحابنا أيضاً كالعلامة و صاحب المعالم قدّس سرّهما علىٰ ما تقدّم في التوضيح. و لا ريب في أنّ أخذ الظن في الحدّ يكون مجرّد موافقة لهم في اللفظ، لا في موجبات الظن بالأحكام الشرعية، فكان ديدن العامة علىٰ العمل بالاستنباطات الظنية من الأقيسة و الاستحسانات و المصالح المرسلة و نحوها، فإنّهم لانحرافهم عن باب مدينة علم الرسول و أولاده الطاهرين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين التجئوا إلى الاجتهاد بمعنىٰ الأخذ بالآراء الظنية،

. . . . . .

---

و من المعلوم بطلان هذا الاجتهاد بضرورة المذهب.

و عليه، يكون أخذ الظن في تعريف أصحابنا رضوان الله عليهم بمعنىً آخر، و هو الظن المعتبر بدليل خاص، و يشهد له استدلال العلّامة علىٰ حرمة العمل بالقياس بعموم الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم.

**و كيف كان**، فتعريف العلّامة للاجتهاد لا يخلو من مسامحة أيضاً، لتصريحه بعدم كون الاستنباط المؤدّي إلى العلم بالأحكام اجتهاداً مصطلحاً، و هو ممنوع، إذ لا وجه لإخراج العلم بالأحكام ـ المبتنية علىٰ مباحث الاستلزامات ـ عن التعريف، لصدق الاجتهاد و تحصيل الحجة علىٰ الحكم عليها قطعاً.

نعم، إن كان مراده من الأحكام القطعية ما هو معلوم بضرورة الدين أو المذهب بحيث لا حاجة فيها إلى إعمال النّظر و استفراغ الوسع، فالتقييد في محله.

مضافاً إلى: إخلال أخذ «الفقيه» في التعريف، لتوقف صدق هذا العنوان علىٰ معرفة جملة معتدٌّ بها من الأحكام، و لازمه عدم كون استفراغ الوسع في المرة الأُولىٰ و الثانية اجتهاداً، لعدم كونه فقيهاً بعدُ. مع أنّه لا ريب في صدق الاجتهاد علىٰ استفراغ الوسع في المسألة الأُولىٰ و الثانية بعد حصول ملكة الاستنباط له.

و قد أُورد علىٰ هذا الحد بوجوهٍ أُخرىٰ مذكورة في المطوّلات، لا سيّما حاشية المعالم، فلتطلب منها.

**و منها**: ما تقدم عن الشيخ البهائي قدس سره من تعريف الاجتهاد بالملكة.

لكنه أيضاً لا يخلو من تأمّل، لامتناع تعريف ما يكون من مقولةٍ بمقولة أُخرىٰ، إذ الاجتهاد «افتعال» و هو نفس استنباط الحكم من دليله، و ليس ملكةً حتىٰ يكون استخراج الأحكام من أدلتها أثراً لها، كما في مثل ملكة العدالة و السخاوة.

و استخراج الأحكام من الأدلة و إن كان منوطاً بتلك القوة التي يتمكن بها من تطبيق القواعد الكلية ـ بعد إتقانها ـ علىٰ مواردها. إلّا أنّ الموضوع للآثار الشرعية هو العارف بالأحكام، لا مجرّد من يقتدر علىٰ الاستنباط، لظهور هذه المواد المأخوذة في

. . . . . .

الهيئات في فعليّتها.

و حيث إنّك عرفت كون الاجتهاد من مقولة الفعل، و الملكة من مقولة الكيف النفساني أو غيرها، فلا وجه لتعريفه بالملكة، إذ لا معنىٰ لتعريف شيءٍ بمباينه، بعد وضوح تباين المقولات و كونها أجناساً عالية.

**و منها**: ما في مقالات شيخنا المحقق العراقي ﷺ من تعريف الاجتهاد «بأنّه تحصيل الوظيفة الفعلية العملية»[1].

و هذا التعريف سليم عن جملة من المناقشات، فعنوان «تحصيل الوظيفة» شامل لما إذا استلزم الاستنباط استفراغ الوسع و عدمه، بعد اختلاف الفروع الفقهية وضوحاً و غموضاً. كما أنّ تبديل الحكم الشرعي بـ «الوظيفة» يعم جميع موارد الاستنباط، سواء أدّىٰ إلى معرفة الحكم الواقعي أم الظاهري، الشرعي أم العقلي كالاحتياط، و التخيير، و حجية الظن الانسدادي علىٰ الحكومة.

و لعلّ الأولىٰ تعريف الاجتهاد بأنّه «إحراز المؤمِّن عقلاً أو شرعاً من أدلة الفقه» لالتئامه مع جميع المباني المتشتتة في المسائل الأُصولية، من إنكار حجية الظن رأساً، أو القول بالظنون الخاصة، أو الظن الانسدادي كشفاً أو حكومةً، و غير ذلك.

و بيانه: أنّ عنوان «إحراز المؤمّن» شامل للاجتهاد المؤدِّي إلى معرفة الحكم الواقعي و الظاهري، و تبديل «الوظيفة» بـ «المؤمِّن» أولىٰ، لشموله لموارد الأُصول العملية بناءً علىٰ إنكار الحكم الظاهري، و ظهور «الوظيفة» في الحكم مطلقاً من الواقعي و الظاهري، فلا يشمل الاجتهاد في الأُصول العملية الشرعية عند مَن يُنكر جعل الحكم الظاهري فيها.

مع أنّه لو صحّ أخذُ «الوظيفة» في التعريف، أغنىٰ ذلك عن قيد «الفعلية» لأنّ المقصود بالوظيفة هو الحكم البالغ مرتبة البعث و الزجر، لعدم كون الالتفات إلى

---

[1] مقالات الأُصول، ج٢، ص٢٠١ (الحجرية)

. . . . . .

---

الحكم الاقتضائي و الإنشائي موضوعاً لحكم العقل بلزوم تفريغ الذّمّة عنه و تحصيل المؤمّن عليه، و من المعلوم أنّ الكلام في الاجتهاد المعدود عِدلاً للاحتياط و التقليد.

كما أنّ عنوان «إحراز المؤمِّن» جامع للقول بالانسداد ـ كشفاً أو حكومةً ـ و القول بالانفتاح، لأنّ مطلوب الكل من الاجتهاد إحراز المؤمّن ـ بعد تنجز الأحكام بالعلم الإجمالي أو الاحتمال ـ مهما كانت كيفيته.

و بقيد «عقلاً» يندرج فيه الظن بالحكم الشرعي علىٰ الحكومة بناءً علىٰ الانسداد، و كذا موارد الأُصول العملية المستندة إلى حكم العقل كقاعدة القبح، و الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال، و أصالة التخيير.

و بقيد «شرعاً» يندرج في التعريف استنباط جلّ الأحكام، إذ عمدة الأدلة هي الكتاب و السنة.

و بقيد «من أدلة الفقه» يخرج الاحتياط و التقليد عن الحد، أمّا الاحتياط فلأنّه محرز عملي للواقع، و أمّا التقليد، فلوضوح أنّ إحراز العامي للمؤمِّن مستند إلى فتوىٰ مقلّده، لا إلى أدلة الفقه.

**و كيف كان**، فلا ريب في توقف استنباط الأحكام من أدلّتها علىٰ ملكة راسخة يقتدر بها علىٰ إرجاع الفروع إلى الأُصول، و هي لا تحصل إلّا بمعرفة العلوم النظرية التي يتوقف عليها الاستنباط، و الجزء الأخير لعلة حصول هذه القوّة إتقان علم الأُصول المعدّ لتحصيل الحجة علىٰ الحكم. فإذا أتقن الباحث المجدّ العلومَ النظرية الدخيلة في تحصيل الحجة، و استخرج أحكاماً من الأدلة، كانت مستنبطاته حجةً في حقه، و حرم عليه الرجوع إلى مجتهد آخر، فإنّه عارف فعلاً بالحرام و الحلال، سواء أكان عادلاً أم فاسقاً، بشهادة اشتراط العدالة في المفتي المرجع للتقليد و القاضي.

فالاجتهاد بمعنىٰ استفراغ الوسع و نحوه لا يتوقّف علىٰ قوّة قدسيّة و موهبة إلهيّة و قذف نورٍ منه تعالىٰ شأنه في قلب المستنبط، و إن كان كلّ كمال علمي و عملي منه تعالىٰ.

. . . . . .

فما في القوانين و الفصول من «اعتبار القوة القدسية» إن أُريد به مجرد ملكة الاستنباط كان في محله، لما تقدّم من استحالة الاجتهاد بدون هذه الملكة.

و إن أُريد به أمر آخر و هو إشراق الفيوضات الربانية علىٰ قلب المجتهد، فلا ريب في عدم اعتباره في أصل الاجتهاد، لحصول ملكة الاستنباط للعادل و الفاسق، و المؤمن و المنافق، بمجرّد إتقان المبادئ الدخيلة في تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي.

نعم، لا شكّ في أنّ المجتهد الموضوع لجميع الآثار ـ كنفوذ قضائه و ولايته علىٰ القصّر و الجهات و غيرهما ـ هو المجتهد العادل، بل فوق العدالة بناءً علىٰ ما هو المحتمل من رواية التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام. و حصول هذه الملكة القدسية يتوقف علىٰ الالتزام العملي بأوامر الشارع و نواهيه، و تخلية النّفس من الرذائل و تحليتها بالفضائل، و المراقبة في الخلوة و الجلوة، فإنّه لا يعزب عن علمه وساوس النّفس فضلاً عن أعمال الجوارح، و لا ريب في أنّ حصول هذه القوة القدسية في مثل هذه الأزمنة كاد أن يلحق بالمحالات، إلّا من شملته العناية الإلهية، عصمنا الله جميعاً من الخطأ و الزلل في القول و العمل.

و في ختام الكلام لا بأس بذكر أمرٍ تعرض له بعض المحققين «١»، و هو: أنّ ملكة الاجتهاد تفترق عن الملكات الخلقية كالشجاعة و السخاوة و نحوهما، بأنّ هذه الملكات تحصل من الأفعال المسانخة لآثارها، فالشجاع لا بدّ أن تتكرر منه منازلة الأبطال، و الإقدام في المخاوف حتىٰ تحصل له ملكة الشجاعة، و يصحّ إطلاق الشجاع عليه، و بعد حصولها تكون الأفعال الصادرة منه آثاراً لتلك القوة الراسخة في نفسه، و مسانخة للأفعال السابقة علىٰ حصول الملكة، فالأفعال السابقة علىٰ حصولها و اللّاحقة له متماثلة.

و هذا بخلاف ملكة الاستنباط، فإنّ حصولها منوط بإتقان مبادئ الاجتهاد

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٦٣

. . . . . .

---

خصوصاً علم الأُصول، و بعد حصول هذه الملكة تكون نتيجتها القدرة علىٰ استنباط الأحكام الفرعية، و من المعلوم مغايرة الاستنباط المتوقف علىٰ الملكة، للمبادئ التي يتوقّف حصول الملكة عليها.

و حيث كانت ملكة الاستنباط مقدمةً علىٰ نفس العمل ـ لاستحالته بلا قوّة عليه ـ تعرف إمكان انفكاكها عن الاستنباط الخارجي، فقد تحصل هذه القدرة بسبب إتقان مبادئ حصول الملكة، ولكن لا يتصدّى صاحبها لاستخراج الأحكام و معرفتها، بل يحتاط في أعماله الشخصية.

و عليه، فلا وجه لدعوىٰ الملازمة بين حصول الملكة و بين الاستنباط الفعلي بزعم «عدم انفكاكها عن سائر الملكات في توقفها علىٰ صدور أفعالٍ توجب رسوخ تلك الصفة في النّفس» و ذلك لما تقدم من الفرق بين هذه الملكة و سائر الملكات، في اختلاف سنخ الأعمال اللّاحقة و السابقة علىٰ حصولها.

# فصل[1]

## ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّ، فالاجتهاد المطلق

---

### انقسام ملكة الاجتهاد إلى مطلقة ومتجزئة

١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان انقسام الاجتهاد إلى مطلق وتجزٍّ، وذِكر أحكام كلٍّ منهما، فهنا مقامان:

**الأوّل**: فيما يتعلّق بالاجتهاد المطلق، وفيه مباحث:

أوّلها: إثبات إمكان الاجتهاد المطلق، بل وقوعه خارجاً.

ثانيها: جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام، أي: حجّية آرائه في حقّ نفسه.

ثالثها: جواز رجوع الغير إليه.

رابعها: نفوذ حكمه في المرافعات.

**الثاني**: فيما يتعلّق بالتجزّي في الاجتهاد، وفيه أيضاً مباحث:

أوّلها: في إمكانه ووقوعه خارجاً.

ثانيها: في حجّية مستنبطات المجتهد المتجزّي في حقّ نفسه.

ثالثها: جواز تقليد العامي للمجتهد المتجزّي، ونفوذ قضائه.

**هو ما يقتدر به[1] علىٰ استنباط**

---

وسيأتي تفصيل الكلام في كلّ من المقامين إن شاء الله تعالىٰ.

وقد تعرّض المصنف ﷺ قبل البحث في المقامين لتعريف الاجتهاد المطلق والمتجزي، وقال: «فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به علىٰ استنباط الأحكام الفعلية ...» وقد أخذ في التعريف أُموراً ينبغي النّظر فيها، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ بيانها.

١) هذا من الأُمور المأخوذة في التعريف، حيث جعل كلّاً من قسمي الاجتهاد بمعنىٰ الملكة التي يقتدر بها علىٰ الاستنباط، فالمقسم لكلٍّ من الإطلاق والتجزّي هو القوّة المزبورة، لا الاستخراج الفعلي للأحكام.

فإنْ قلت: هذا ربما ينافي تفسير الاجتهاد في الفصل السابق بأنّه «تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي» لظهور التعريف في أنّ الاجتهاد الموضوع للأحكام ليس هو تحصيل القوّة النظرية، بل الموضوع لها هو التلبس الفعلي بالاستنباط واستخراج الأحكام، فليس مجرد القدرة علىٰ الاستنباط اجتهاداً. ومن المعلوم أنّ المناسب للتعريف هو أن يراد بالاجتهاد المطلق استنباط جميع الأحكام الشرعية أو جملة وافية منها، بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفي، وأنْ يراد بالتجزّي في الاجتهاد استنباط جملة من الأحكام.

والحاصل: أنّ تفسير الاجتهاد بتحصيل الحجّة ـ الظاهر في موضوعية العلم الفعلي بالأحكام الشرعية ـ ينافي جعل المقسم للاجتهاد المطلق والتجزّي ملكة الاستنباط، فإنّ صاحب الملكة قد لا يتصدّى للاستنباط أصلاً، وإنّما يعمل بالاحتياط، فهل الموضوع للأحكام هو الاجتهاد بمعنىٰ الملكة ؟ أو الاجتهاد بمعنىٰ استخراج الأحكام.

قلت: لا منافاة بين ما تقدّم في الفصل السابق من تعريف الاجتهاد بتحصيل

. . . . . .

---

الحجّة، وبيـن ما صنعه هنا مـن جعل المقسَم القدرةَ علىٰ الاستنباط، وذلك لأنّ للاجتهاد معنيين يصحّ إطلاقه علىٰ كلٍّ منهما حقيقةً:

أحدهما: معناه الاسم المصدري، وهو ملكة الاستنباط، بشهادة صحّة إطلاق «المجتهد» علىٰ صاحب الملكة قطعاً ولو لم يستنبط بعـدُ حكماً واحداً، فيصحّ أن يقال: «فلان مجتهد أو بلغ رتبة الاجتهاد» مع عدم استنباطه بعدُ شيئاً من الأحكام.

ثانيهما: معناه المصدري، وهو عمليّة استخراج الأحكام من أدلّتها.

وعليه، فما صنعه المصنف ـ من تفسير الاجتهاد في الفصل السابق بتحصيل الحجة، وفي هـذا الفصل بالملكة التي هي المقسم بين الاجتهاد المطلق والمتجزّي ـ وقع في محلّه، إذ الغرض من تفسيره بالمعنى المصدري في الفصل السابق هو الاجتهاد الّذي يكون عِدلاً للتقليد والاحتياط، واللازم حينئذٍ تفسيره بمعناه المصدري الّذي هو كأخويه مؤمِّن من المؤاخذة والعقوبة، إذ المؤمِّن هو إحراز الأحكام من أدلّة الفقه.

مضافاً إلى: أنّ آثار الاجتهاد قد ترتّبت في النصّ علىٰ عنوان «العالم والفقيه والعارف بالحلال والحرام» ومن المعلوم عدم صدق هذه العناوين علىٰ واجد قوّة الاجتهاد مع عدم استنباط شيءٍ من الأحكام.

والغرض من تفسير الاجتهاد بالملكة في هذا الفصل هو البحث عن بعض أحكامه، كجواز تقليد صاحب الملكة لمجتهد آخر، وأنّ رجوعه إليه هل هو من رجوع الجاهل إلى العالم، فيشمله أدلّة جواز التقليد أم لا؟ واللازم حينئذٍ هو تفسير الاجتهاد بالملكة وقوّة الاستنباط، إذ لو انحصر الاجتهاد في خصوص معناه المصدري لم يبقَ مجال لعقد هذه المسألة، لفرض كون صاحب الملكة ـ المجرّدة عن الاستنباط الفعلي ـ غير مجتهد أي لم يستنبط شيئاً من الأحكام.

**الأحكام الفعلية [١] من أمارة معتبرة [٢]، أو أصل معتبر [٣] عقلاً [٤]**

---

ومن الواضح أنّ صاحب ملكة الاستنباط ليس كالعامي الصِّرف، فلابدّ أن يكون المقسَم في هذا الفصل هو قوّة الاستنباط حتىٰ تندرج جميع الأقسام فيه.

وعليه، فلا منافاة بين تفسير الاجتهاد بتحصيل الحجّة، وبين تقسيم الاجتهاد ـ بلحاظ قوّة الملكة وضعفها ـ إلى إطلاق وتجزٍّ، لصدقه علىٰ كلا المعنيين بلا مسامحة، وأنّ إطلاقه علىٰ كلّ من المعنيين كان بملاحظة الأثر المهم المترتّب عليه.

١) هذا قيدٌ آخر للاجتهاد، واحترز به عن القدرة علىٰ استنباط الأحكام الإنشائية وهي المرتبة الثانية من المراتب الأربع للحكم الشرعي ـ حسب مختاره ـ فإنّ الأحكام الإنشائية إمّا لا تسمّىٰ أحكاماً، لعدم وجود بعثٍ ولا زجرٍ فيها، وإمّا لا يكون استنباطها اجتهاداً عرفاً، فإنّ الاجتهاد هو استخراج الأحكام التي يترتب عليها الأثر من التحريك والزجر، وهذا يختصّ بالحكم الفعلي البالغ مرتبة البعث والزجر.

ولابدّ أن يكون المراد بالفعلي ما هو أعمّ من المطلق والمشروط، كي لا يرد عليه «أنّ استنباط الأحكام المشروطة قبل تحقق شرطها لا يصدق عليه الاجتهاد، مع أنّه اجتهاد قطعاً».

وعليه، فيشمل الاجتهاد استنباطَ الأحكام المنشأة لموضوعاتها علىٰ نحو القضايا الحقيقية، مطلقةً كانت أم مشروطة.

٢) وهي الحجّة الكاشفة ـ ولو نوعاً ـ عن الحكم الواقعي كخبر العدل.

٣) وهو ما يقابل الحجّة الكاشفة، ويعبّر عنه بالأصل العملي، كما يعبّر عن الأمارة بالدليل الاجتهادي.

٤) كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، التي هي البراءة العقلية.

أو نقلاً[١] في[٢] الموارد التي لم يظفر فيها[٣] بها. والتجزّي هو ما يقتدر به علىٰ استنباط بعض الأحكام[٤].

ثم إنّه[٥] لا إشكال في

---

١) كالاستصحاب والبراءة الشرعية.

٢) قيد لقوله: «أو أصل معتبر» يعني: أنّ الرجوع إلى الأصل إنّما يكون في صورة عدم الظفر بالدليل الاجتهادي.

٣) أي: لم يظفر ـ في الموارد ـ بالأمارة المعتبرة.

٤) سواء استنبط أم لم يستنبط بعدُ، لإطلاق الاجتهاد حقيقةً علىٰ كليهما.

## أحكام الاجتهاد المطلق

### ١ ـ إمكانه وقوعاً

٥) بعد أنْ فرغ المصنف من تعريف قسمي الاجتهاد، شرع في المقام الأوّل الباحث عمّا يتعلق بالاجتهاد المطلق، وهذا أوّل تلك المباحث.

وحاصله: أنّه لا إشكال في إمكان حصول ملكةٍ مطلقة عقلاً، بحيث تكون بمثابة من الشدّة يمكن استنباط جميع أقسام الفقه الأربعة بها، مثلاً: إذا أتقن المكلّف جميع مسائل علم الأُصول، وكذا استنبط القواعد الكلّية المحتاج إليها في أبواب المعاملات وغيرها، فلا محالة يصير قادراً علىٰ استنباط كافّة الأحكام الشرعية الواقعية والظاهرية.

وتحقُّقُ هذه الملكة ممكن عقلاً، وواقع خارجاً، ولا موجب لامتناعه العقلي، فإنّ الممتنع استفراغ الوسع في تحصيل العلم بجميع الأحكام، لاستحالته عادة أو عقلاً. وأمّا تحصيل القوّة النظرية الشديدة فهو بمكان من الإمكان.

**إمكان المطلق [1]، وحصوله للأعلام.**

---

نعم، ربما يتوهم منافاة وقوع الملكة المطلقة لما يُشاهد من تردُّد بعض الأعلام في الأحكام والتأمُّل فيها، فإنّ مقتضىٰ الاقتدار علىٰ استنباط الأحكام هو استخراج الحكم في كلّ مسألةٍ، والتردُّد في بعضها يكشف عن عدم تحقق الاجتهاد المطلق، فمثل «المحقّق» المعدود أُسطوانة الفقه، قد تردّد في كثير من الفروع، وقد حرّر بعض الأصحاب كتاباً حول تردُّداته، ومن المعلوم أنّ مثل المحقّق لو لم يكن مجتهداً مطلقاً فعلى المجتهد المطلق السلام، فكيف يدّعىٰ إمكان الاجتهاد المطلق ؟

لكن هذا توهّم فاسد، لأنّ المجتهد المطلق قادر علىٰ استنباط جميع الأحكام الشرعية، غايته أعميّة الأحكام المستنبطة من الواقعية والظاهرية، ومن المعلوم أنّ تردُّد مثل المحقّق إنّما هو في الحكم الواقعي، إمّا لأجل عدم الظفر بالدليل علىٰ الحكم الواقعي بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، وإمّا لإجمال النصّ، وإمّا لتعارضه وعدم وجود مرجِّح في البين.

وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري الفعلي فلا تردّد فيه، ففي تعارض الخبرين يعمل بأحدهما بمقتضىٰ التخيير الظاهري المجعول بأدلّة التخيير بين المتعارضين، وفي مورد فقد النصّ يحكم بالاحتياط أو البراءة. وإن كان المورد من الشكّ في المكلّف به حكم بالاشتغال العقلي بالجمع بين الأطراف فعلاً أو تركاً.

وعليه، فلا وجه للمنع من وجود الملكة المطلقة خارجاً.

١) بمعنىٰ الملكة المطلقة، إذ هي المقصودة من الاجتهاد في هذا الفصل. والمراد من القدرة علىٰ استنباط جميع الأحكام هو الأعمّ من الاستغراق الحقيقي والعرفي، فالقادر علىٰ استنباط أكثر الأحكام مجتهد مطلق، وإن لم يتمكّن من استنباط عدّةٍ قليلة منها.

وعدم [١] التمكُّن من الترجيح في المسألة وتعيين [٢] حكمها، والتردّد [٣] منهم في بعض المسائل، إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لأجل [٤] عدم دليلٍ مساعد في كلّ مسألة عليه[٥]، أو عدم [٦] الظفر به بعد الفحص عنه[٧] بالمقدار اللازم [٨]، لا لقلّة [٩] الاطّلاع

---

١) مبتدأٌ، خبره قوله: «إنّما هو» وهذا إشارة إلى توهُّم امتناع حصول الاجتهاد المطلق عادةً في الخارج، وقد تقدم تقريب التوهّم ودفعه بقولنا: «نعم ربما يتوهّم منافاة وقوع الملكة المطلقة ... إلخ».

٢) معطوف علىٰ «الترجيح» أي: عدم التمكّن من تعيين حكم المسألة.

٣) عطف تفسير لقوله: «عدم التمكن».

٤) قيدٌ لـ «عدم التمكن أو للتردد» يعني: أنّ منشأ التردُّد قد يكون فقدَ النصّ، كمسألة اعتبار كون المضاربة بالنقدين، وعدم صحّتها بغيرهما، فإنّ الدليل عليه هو الإجماع الّذي يشكل الاعتماد عليه، لكونه إجماعاً منقولاً. وقد يكون إجمال النصّ أو تعارضه.

٥) أي: على حكمها الواقعي.

٦) معطوف علىٰ «عدم دليل» والأوّل راجع إلى عدم الوجود، والثاني إلى عدم الوجدان الّذي هو أعمّ من عدم الوجود.

٧) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى دليل.

٨) وهو الّذي يحصل به اليأس عن الظفر به، فتطمئن النّفس بعدمه.

٩) معطوف علىٰ «لأجل» يعني: أنّ التردّد في الحكم الواقعي ليس لأجل قلّة الاطّلاع علىٰ مدارك الأحكام، وعدم المعرفة التامّة بها، بل إنّما هو لفقد دليلٍ علىٰ الحكم، لعدم كون المسألة معنونةً في الأخبار وكلمات الأصحاب أصلاً، كما هو

**أو قصور الباع[١]. وأمّا[٢] بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردُّد لهم[٣] أصلاً. كما لا إشكال[٤]**

---

الحال في كثير من المسائل المستحدثة في هذه الأعصار.

١) الّذي هو كناية عن عدم غزارة العلم.

٢) معطوف علىٰ «إنّما هو بالنسبة» يعني: أنّ المجتهد المطلق يتردّد أحياناً في الحكم الواقعي، ولا تردُّد له في الحكم الظاهري، بل هو معلوم له، ففي مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردّد المجتهد في الحكم الواقعي، ولكن حكمه الظاهري معلوم، وهو أخذ أحد الخبرين بمقتضىٰ أخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلي هو الظاهري المقابل للواقعي.

٣) الأولىٰ إضافة كلمة «فيه» إليه، بأن يقال: «فلا تردّد لهم فيه أصلاً».

## ٢ ـ حجّية آراء المجتهد المطلق لعمل نفسه

٤) عِدلٌ قولـه: «لا إشكال» وهذا شروع فـي الأمر الثاني من مباحث المقام الأوّل، وهو وجوب عمل المجتهد المطلق بآراء نفسه التي استنبطها من الأدلّة، وعدم جواز تقليده للغير.

وحاصله: أنّه لا إشكال في جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاده، لأنّه عالم بالأحكام عن أدلّتها المعتبرة شرعاً أو عقلاً، فيجوز له العمـل بما يستنبطه، أو الاحتياط بناءً علىٰ كونه في عَرض الاجتهاد والتقليد في مقام امتثال التكاليف الواقعية، وإلّا فيتعيّن عليه العمل باجتهاده، إذ لا يجوز تقليد غيره، ضرورة أنّ فتوىٰ الغير إن كانت مطابقةً لفتواه فلا معنىٰ للرجوع إلى ذلك الغير، وإن كانت مخالفةً لها فكذلك، لأنّه يخطِّئ الغير، فالرجوع إليه حينئذٍ يكون بحسب اعتقاده من رجوع العالم

**في جواز [١] العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به [٢].**

**وأمّا لغيره [٣] فكذا لا إشكال فيه [٤]، إذا كان المجتهد ممّـن كان باب العلم**

---

إلى الجاهل.

وعليه، فالمجتهد المطلق يحرم عليه التقليد، كما هو المرقوم في الإجازات.

١) المراد به الجواز بالمعنىٰ الأعمّ الصادق علىٰ الوجوب، لا ما يرادف الإباحة، إذ المقصود به إمّا الوجوب التعييني بناءً علىٰ طولية مراتب الإطاعة، وإمّا الوجوب التخييري بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط بناءً علىٰ عرضيّة مراتب الإطاعة.

٢) أي: بالاجتهاد المطلق.

## ٣ ـ حجية آراء المجتهد المطلق الانفتاحي على المقلّد

٣) أي: لغير من اتّصف بالاجتهاد المطلق، والمقصود بالغير هو الّذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، وإن نال من العلم مرتبة سامية. وهذا هو البحث الثالث ممّا تعرّض له في المقام الأوّل، فالمبحث الثاني كان في حجّية آراء المجتهد المطلق فـي حقّ نفسه، وهذا المبحث تعرّض المصنف فيه لحجية آراء المجتهد المطلق علىٰ غير المجتهد، وهذا في مقابل بعض الأصحاب النافي للتقليد.

وقد فصّل المصنف في هذه المسألة بين كون المجتهد انفتاحياً وانسدادياً، فالكلام يقع في موضعين:

أحدهما: في المجتهد المطلق الانفتاحي.

وثانيهما: في المجتهد المطلق الانسدادي، أي القائل بانسداد باب العلم والعلمي.

وسيأتي الكلام في الموضعين إن شاء الله تعالىٰ.

٤) أي: في جواز العمل بهذا الاجتهاد إن كان المجتهد المطلق انفتاحيّاً، وهذا إشارة إلى الموضـع الأوّل، وحاصله: أنّه لا إشكال في جواز عمل الغير برأي المجتهد

**أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له ـ علىٰ [١] ما يأتي من الأدلّة علىٰ جواز التقليد ـ بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما [٢]، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال،**

---

المطلق الانفتاحي ـ مع اجتماع سائر الشرائط ـ لما سيأتي في مباحث التقليد من الدليل علىٰ جواز تقليد الجاهل للعالم، كآية النفر والأخبار الإرجاعية، وكالمحكي عن التفسير: «فللعوام أن يقلّدوه» وغير ذلك، ومن الواضح أنّ المجتهد الانفتاحي عالم بالأحكام عن أدلّتها المعهودة.

١) متعلّق بـ «لا إشكال فيه» وهو كالتعليل له، يعني: أنّ عدم الإشكال في جواز تقليد المجتهد الانفتاحي إنّما هو بعد الفراغ عن مشروعية أصل التقليد، وعدم التشكيك في جوازه، كما حُكي عن علماء حلب من إيجاب الاجتهاد عينيّاً.

## حكم تقليد الجاهل للمجتهد الانسدادي على الحكومة

٢) أي: انسدّ علىٰ المجتهد المطلق بابُ العلم والعلمي، كما يظهر من المحقّق الميرزا القمي ﷺ، حيث أوجب العمل بالظنّ.

وهذا شروع في الموضع الثاني، ومحصّله: عدم جواز عمل العامي بفتوىٰ المجتهد الانسدادي مطلقاً، سواء أكان ذلك المجتهد قائلاً بحجّية الظنّ حكومةً أم كشفاً.

وقد استدلّ عليه بوجهين يختصّ أوّلهما بالقول بحجّية الظن علىٰ الحكومة، وثانيهما يشترك بين القول بالحكومة والكشف.

أمّا الوجه الأوّل، فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادي ـ بناءً علىٰ الحكومة ـ ليس عالماً بالأحكام، لأنّ معنىٰ الحكومة هو حجّية الظنّ في مقام إطاعة التكاليف المعلومة إجمالاً، لا كون الظنّ طريقاً إلى الأحكام الواقعية ومُثبِتاً لها، كما هو شأن الظنون الخاصّة القائمة علىٰ الأحكام، فمعنىٰ الحكومة هو جواز الاقتصار علىٰ

. . . . . .

الإطاعة الظنية، لا وجود طريقٍ ظنّي إلى الأحكام الواقعية.

وعليه، فلا تشمله أدلّة التقليد، لخروجه عن عنوان «العالم» الّذي هو موضوع تلك الأدلّة، ولا أقلّ من الشكّ في حجّية رأيه علىٰ الغير، والمرجع فيه أصالة عدم الحجية.

وأمّا الوجه الثاني، فحاصله: أنّه ـ بعد الغضّ عن عدم صدق «العالم» علىٰ المجتهد الانسدادي ـ يرد عليه إشكال آخر، وهو: أنّ مقتضىٰ مقدّمات الانسداد حجّية الظن علىٰ نفس المجتهد دون غيره، لأنّه الموضوع لها، حيث إنّ كلّ حكم تابع لموضوعه، ولا يسري إلى موضوع آخر، ومن المعلوم أنّ موضوع حجّية الظنّ الانسدادي هو المجتهد الّذي انسدّ عليه باب العلم، لتمامية مقدّمات الانسداد بالنسبة إليه دون غيره، إذ من مقدّماته بطلان التقليد والاحتياط، وبطلانهما بالنسبة إلى المجتهد الانسدادي وإن كان ثابتاً، إذ لولا إثبات بطلانهما لما صار انسدادياً، إلّا أنّ بطلانهما بالنسبة إلى الجاهل غير ثابت، لإمكان تقليد مجتهدٍ يرىٰ انفتاح باب العلم أو العلمي.

ولو فرض انحصار المجتهد في المجتهد الانسدادي، فعلىٰ الجاهل العمل بالاحتياط، إن لم يستلزم اختلال المعاش، وإلّا فعليه التبعيض في الاحتياط بحيث لا يلزم منه الاختلال، وإنْ لزم منه العُسر.

نعم، إذا تمكّن الجاهلُ من إبطال الاحتياط العسري ـ بإثبات حكومة أدلّة العسر علىٰ هذا الاحتياط الناشئ من الجهل بالأحكام، كحكومتها علىٰ نفس الأحكام الملقية في العسر ـ كان الظنّ حينئذٍ حجّةً علىٰ هذا الجاهل، كحجّيته في حق نفس المجتهد الانسدادي. لكن دون إثباته للجاهل خرط القتاد.

فإنّ [١] رجوعه [٢] إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم [٣]، بل [٤] إلى الجاهل، وأدلّة [٥] جواز التقليد إنّما دلّت علىٰ جواز رجوع غير العالم إلى العالم، كما لا يخفىٰ. وقضيّةُ [٦] مقدّمات الانسداد ليست إلّا حجّية الظنّ عليه، لا علىٰ غيره [٧]، فلا بدّ في حجّية اجتهاد مثله علىٰ غيره [٨] من التماس دليلٍ آخر

---

١) تعليل لقوله: «في غاية الإشكال» وهذا إشارة إلى أوّل الوجهين علىٰ عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي القائل بالحكومة، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «أمّا الوجه الأوّل، فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادي ... إلخ».

٢) أي: رجوع الغير ـ وهو الجاهل ـ إلى المجتهد المطلق الانسدادي.

٣) حتىٰ يكون هذا الرجوع جائزاً بمقتضىٰ أدلّة جواز التقليد.

٤) أي: بل يكون هذا الرجوع من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنّ الانسدادي يعترف بعدم علمه بالأحكام، إذ لا طريق له إليها من العلم والعلمي.

٥) أي: والحال أنّ أدلّة جواز التقليد إنّما دلّت علىٰ جواز رجوع الجاهل إلى العالم، ولم تدلّ علىٰ جواز رجوع المتحيّر في وظيفته إلى غير المتحيّر، حتىٰ يقال بجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي، لكونه غير متحيّر في وظيفته.

٦) أي: أنّ مقتضىٰ مقدّمات الانسداد ... إلخ، وهذا معطوف علىٰ «فإنّ رجوعه» وإشارة إلى ثاني الوجهين علىٰ عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي القائل بالحكومة، وقد تقدّم تقريبه بقولنا: «و أمّا الوجه الثاني فحاصله: أنّه بعد الغض ... إلخ».

٧) متعلق بـ «حجية الظن» والمراد بالغير هو الجاهل.

٨) هذا الضمير وضمائر «عليه، غيره، مثله» راجعة إلى المجتهد الّذي انسدّ عليه باب العلم والعلمي.

غير [١] دليل التقليد [٢] وغير دليل الانسداد الجاري في حقّ المجتهد، من [٣] إجماع، أو جريان مقدّمات دليل الانسداد في حقّه، بحيث تكون منتجةً لحجّية [ بحجية ] الظنّ الثابت حجّيته بمقدّماته له [٤] أيضاً.

---

١) بيانٌ لـ « دليل آخر » وذلك الدليل الآخر منحصر في دليلين مفقودين في المقام.

أحدهما: الإجماع علىٰ جواز رجوع الجاهل إلى المجتهد مطلقاً، انفتاحياً كان أم انسدادياً.

ثانيهما: جريان مقدّمات دليل انسدادٍ آخر في حقّ المقلد ـ غير ما تجري في حقّ نفس المجتهد الانسدادي ـ بأن يقال: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية موجود، وباب العلم والعلمي بها منسد، وإهمالُها غير جائز، والاحتياط باطل أو غير لازم، ولا يجوز إجراء الأُصول النافية للتكليف، وترجيح المرجوح علىٰ الراجح قبيح، فتنتج اعتبار الظنّ الحاصل بالأحكام من رأي المجتهد الانسدادي.

وكلا الوجهين ممنوع، لما سيأتي.

٢) أمّا دليل التقليد، فلدلالته علىٰ رجوع الجاهل إلى العالم خاصّة، والانسدادي غير عالم. وأمّا دليل الانسداد الجاري في حقّ المجتهد، فلاقتضائه حجيّة الظنّ لخصوص المجتهد لا كلّ أحد.

٣) بيان لقوله: « دليل آخر » يعني: أنّ ذلك الدليل الآخر لا بدّ أن يكون هو الإجماع أو مقدّمات انسداد آخر غير ما يجري في حقّ المجتهد. وقد تقدّم تقريب الوجهين.

٤) أي: للغير، يعني: كما أنّ مقتضىٰ دليل الانسداد ـ الّذي يتمسّك به المجتهد ـ هو حجّية الظنّ في عمل نفسه، كذلك يقتضي دليل الانسداد ـ الّذي يتمسّك به المقلّد ـ

**ولا مجال [١] لدعوىٰ الإجماع. ومقدّماته [٢] كذلك غير جارية في حقّه [٣]، لعدم [٤] انحصار**

---

حجّيةَ ظنِّ المجتهد للغير.

١) هذا شروع في ردّ الوجهين اللّذين قد يتمسّك بهما لإثبات حجّية ظنّ المجتهد الانسدادي القائل بالحكومة علىٰ الجاهل.

أمّا الوجه الأوّل ـ وهو الإجماع ـ فيندفع بعدم تحققه، لكون مسألة الانسداد من المسائل المستحدثة، فدعوىٰ الإجماع فيها غير مسموعة.

وأمّا الثّاني ـ وهو دليل الانسداد ـ فيندفع بعدم تمامية المقدّمات في حقّ الجاهل، لأنّ المقدّمة الرابعة من مقدّماته هي بطلان كلٍّ من التقليد والاحتياط، ومن المعلوم عدم بطلان التقليد في حقّ الجاهل إن كان هناك مجتهد انفتاحي، فلا تصل النوبة إلى حجّية الظنّ في حقّه. ولو فرض انحصارُ المجتهد في الانسدادي لم يتعيّن علىٰ العامي تقليد المجتهد الانسدادي، فإنّ التقليد وإن كان باطلاً، لعدم إمكانه حسب الفرض، إلّا أنّ بطلان الاحتياط غير معلوم، فعلى هذا الجاهل أنْ يحتاط إن لم يلزم منه اختلال النظام وإنْ لزم منه العُسر، ولو نُفي وجوب الاحتياط العسري بحكومة دليل نفي الحرج علىٰ دليل الانسداد المقتضي للاحتياط، اقتصر علىٰ الاحتياط غير المستلزم للعسر.

٢) هذا ردٌّ للوجه الثاني، وهو تمسّك العامي في جواز تقليده للانسدادي بدليل الانسداد، يعني: ومقدّمات الانسداد ـ بحيث تنتج حجّيةَ الظن للجاهل كحجّيته للمجتهد ـ غير جارية.

٣) أي: في حقّ الغير، وهو الجاهل.

٤) تعليل لقوله: «غير جارية» والوجه في عدم جريانها ما عرفته من أنّ

**المجتهد به [١]، أو عدم [٢] لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وإن [٣] لزم منه العُسر، إذا لم يكن له [٤] سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عُسره [٥].**

**نعم [٦] لو جَرَت المقدمات**

---

المقدمة الرابعة من دليل الانسداد هي «بطلان العمل بالاحتياط وتقليد العالم، والرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة» وهذه المقدمة غير ثابتة هنا.

أمّا بطلان التقليد، فيندفع بإمكانه، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادي.

وأمّا بطلان الاحتياط، فيندفع بجوازه ما لم يلزم الاختلال أو العسر.

١) أي: بالمجتهد الانسدادي.

٢) معطوف علىٰ «عدم انحصار» وهذا ردٌّ للشق الآخر، وهو بطلان الاحتياط الّذي لابدّ من إثباته في المقدمة الرابعة، وقد عرفت توضيحه، وأنّ الاحتياط لازم علىٰ هذا الجاهل ما لم يترتّب عليه محذور عقلي، وهو اختلال المعاش، أو محذور شرعي ـ وهو العسر ـ بناءً علىٰ حكومة قاعدة نفي الحرج علىٰ الاحتياط المستلزم للعسر.

٣) وصلية، يعني: يجب علىٰ الجاهل الاحتياط حتىٰ إذا استلزم العسر، إلّا أن يريح نفسه من الاحتياط العسري بنفيه بقاعدة الحرج.

٤) هذا الضمير وضميرا «منه، وجوبه» راجعة إلى الاحتياط.

٥) هذا الضمير وضمير «عمله» راجعان إلى غير المجتهد، وهو الجاهل.

٦) استدراك علىٰ قوله: «غير جارية في حقه» وهذا بيان لصورة أُخرىٰ وليس تقييداً في كلامه المتقدم من عدم جريان مقدمات الانسداد.

وحاصل ما أفاده: أنّه إذا انحصر المجتهد بالانسدادي، وكان الاحتياط مخلّاً بالمعاش، أو كان مستلزماً للعُسر مع فرض إقامة الدليل علىٰ نفي الاحتياط العسري،

كذلك [١]، بأنْ [٢] انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور [٣]، أو لزم منه العُسر مع التمكن من إبطال وجوبه [٤] حينئذٍ [٥]، كانت [٦] منتجةً لحجيته في حقه أيضاً، لكن دونه [٧] خرط القتاد. هذا [٨] علىٰ تقدير الحكومة.

وأمّا علىٰ تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال،

---

أمكن القول بجريان مقدمات الانسداد في حق الجاهل، وإثبات جواز رجوعه إلى المجتهد الانسدادي، فإنّه وإن لم يكن عالماً بالأحكام، لكنه عالم بكيفية العمل بها.

إلّا أنّ هذا الفرض في نفسه بعيد، لعدم انحصار المجتهد في عصرٍ بالانسدادي حتىٰ يبطل التقليد، بل ومع بطلانه لابدّ من الاحتياط المستلزم للعسر، إلّا مع نفي وجوبه شرعاً.

١) أي: بحيث تنتج حجيّة الظن.

٢) بيان لكون المقدمات منتجةً لحجية الظن، وانحصار المجتهد بالانسدادي، وإشارة إلى بطلان التقليد.

٣) وهو اختلال النظام، فيبطل الاحتياط حينئذٍ.

٤) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى الاحتياط.

٥) أي: حين لزوم العسر.

٦) جوابُ الشرط في قوله: «لو جرت» أي: كانت المقدمات منتجةً لحجية الظن في حق غير المجتهد، كحجيته في حق المجتهد.

٧) أي: لكن دون جريان المقدمات في هذا الفرض الأخير ـ المتقدم بقوله: «نعم ...» ـ خرط القتاد، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادي في شيءٍ من الأعصار.

٨) أي: ما تقدم من الوجهين علىٰ عدم جواز تقليد المجتهد الانسدادي إنّما هو بالنسبة إلى القائل بالحكومة. وأمّا القائل بالكشف فسيأتي الكلام فيه.

لعدم[١] مساعدة أدلّة التقليد علىٰ جواز الرجوع إلى من اختصّ حجيّة ظنّه به[٢].

---

## حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالكشف

١) مَنَعَ المصنف من رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسدادي القائل بالكشف بوجهين:

أحدهما: منعُ أصل القول بالكشف، وأنّه لو تمّت المقدّمات كانت مقتضيةً للقول بالحكومة، وقد أفاد هذا الوجه بقوله بعد أسطر: «ولو سلِّم أن قضيتها» وكان الأنسب تقديمه علىٰ الوجه الآخر.

ثانيهما: منع حجّية الظنّ ـ الحاصل للمجتهد الكشفي ـ علىٰ الجاهل، وهذا الوجه هو الوجه الثاني المتقدم في القول بالحكومة بقوله: «و قضية مقدمات الانسداد» وقد أشار إليه في المتن بقوله: «لعدم مساعدة».

وحاصله: اختصاص حجّية الظنّ ـ الثابت اعتباره بمقدّمات الانسداد ـ بمَن جَرَت في حقّه، وهو المجتهد، لأنّه الموضوع لحجّية هذا الظنّ، فلا يمكن التعدّي عنه إلى غيره.

وعليه، فلا يشمله دليل التقليد، لاختصاص حجّية هذا الظنّ بالمجتهد بمقتضىٰ دليل الانسداد، لأنّه الّذي انسدّ عليه باب العلم والعلمي، وجَرَت في حقّه المقدِّمات، وصار الظنُّ بالأحكام حجّةً عليه، ومن المعلوم أنّ هذا الدليل قاصر عن إثبات حجّية الظنّ لغير المجتهد. ودليل جواز التقليد أو وجوبه لا يجبر هذا القصور، لأنّ الدليل يثبت الحكم دون الموضوع، ضرورة أنّ الكبرىٰ لا تصلح لإثبات الصغرىٰ، كما لا يخفىٰ.

٢) الضمير راجع إلى «من الموصول» المراد به المجتهد، وضمير «ظنه» راجع

وقضية [١] مقدمات الانسداد اختصاص حجّيـة الظنّ بمَن جَرَت في حقِّه دون غيره [٢]، ولو [٣] سُلِّم أنّ قضيّتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصّة [٤] التي دلّ الدليل علىٰ اعتبارها بالخصوص، فتأمّل [٥].

---

إلى الانسداد، أي: اختصّ حجّية الظن الانسدادي بالمجتهد الانسدادي.

١) الأولىٰ أن يقال: «كما هو قضية مقدمات الانسداد» لأنّ هذه الجملة تكون في مقام إثبات الاختصاص الّذي هو علّة لعدم مساعدة أدلّة التقليد. إلّا أن يجعل الواو حالية، فتشعِر بالعليّة حينئذٍ.

٢) هذا الضمير وضمير «حقّه» راجعان إلى المجتهد.

٣) وصليّة، وهذا إشارة إلى ضعف القول بالكشف، وقد سبق في مباحث الانسداد أنّه لو فُرض تمامية مقدمات الانسداد كان مقتضاها حجّية الظنّ حكومةً، بمعنىٰ التبعيض في الاحتياط دون الكشف «١».

٤) في كونها طرقاً قائمةً علىٰ الأحكام الواقعية ومحرِزة لها، غاية الأمر أنّ الظنون الخاصّة ـ كخبر الثقة والإجماع المنقول ـ صارت حجّةً بعناوينها، والظنّ الانسدادي صار حجّةً لا بعنوان خاصّ، بل بعنوانٍ عامّ منطبق علىٰ جميع الأمارات الظنيّة.

٥) لعلّه إشارة إلى: أنّـه بعد البناء علىٰ الكشف يكون الظـنّ المطلق كالظنّ الخاصّ محرِزاً للواقع، ولا يختصّ حينئذٍ اعتبارُ كشفه بالمجتهد، بل بمقتضىٰ أدلّة التقليد يصير حجّةً في حقّ غيره أيضاً.

لكن فيه منع، ضرورة وضوح الفرق بين الظنّ الخاصّ وبين الظنّ المطلق،

---

«١» راجع منتهى الدراية، ج٥، ص ٤٩٤ وما بعدها

**إن قلت[١]: حجية الشيء شرعاً مطلقاً[٢] لا توجب القطع**

---

حيث إنّ دليل اعتبار الظن الخاص مطلق كآية النبأ، فإنّها ـ علىٰ تقدير دلالتها علىٰ حجية خبر العادل ـ لا تدل علىٰ تقيد حجيته بقيدٍ وبشخصٍ دون شخص، وهذا بخلاف الظن المطلق، فإنّ حجيته منوطة بالانسداد المتوقف علىٰ مقدماتٍ، فمَن تمّت عنده هذه المقدمات يثبت له اعتبار الظن، دون مَن لم تتم له كالعامي، لما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد عنده، فتدبّر.

١) غرض هذا المستشكل الإشكال علىٰ جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي أيضاً، بناءً علىٰ مختار المصنفِ في حجية الأمارات غير العلمية من التنجيز والتعذير، كعدم جواز الرجوع إلى الانسدادي.

وحاصل الإشكال: أنّ حجية الظنون الخاصة لا تقتضي العلمَ بالواقع حتىٰ يصدق علىٰ المجتهد الانفتاحي «العارف بالأحكام» كي يكون موضوعاً لدليل جواز التقليد، كما لا تقتضي العلمَ بالحكم الظاهري، لأنّ التحقيق عند المصنف وغيره هو عدم جعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات، غاية الأمر أنّ العقل يحكم بتنجز الواقع عند الإصابة والعذر عند عدمها، فليس في البين حكم ظاهري حتىٰ يكون المجتهد عالماً بالحكم الظاهري الفعلي.

وعليه، فالمجتهد الانفتاحي كالانسدادي غير عالم بالأحكام، فالرجوع إليه يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، ولازمه انسداد باب التقليد رأساً، فلا وجه للتفصيل في جواز الرجوع إلى المجتهد بين الانفتاحي والانسدادي، إذ لا يجوز الرجوع إليه مطلقاً بناءً علىٰ مختار المصنف في حجية الأمارات.

٢) يعني: سواء أكان في حال الانفتاح أم الانسداد، وهذا قيد لقوله: «حجية الشيء».

**بما أدّىٰ[١] إليه من الحكم ولو ظاهراً، كما مرّ تحقيقه[٢]، وأنّه[٣] ليس أثره[٤] إلّا تنجز الواقع مع الإصابة، والعذر[٥] مع عدمها، فيكون رجوعه[٦] إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً[٧] رجوعاً إلى الجاهل،**

---

١) فاعله ضمير راجع إلى «الشيء» وضمير «إليه» راجع إلى الموصول، والمعنىٰ: أنّ حجية الأمارة لا توجب القطع بالمؤدّىٰ ـ وهو الحكم الشرعي ـ لا واقعاً ولا ظاهراً، لما عرفت.

٢) متعلق بقوله: «لا توجب» وقد تقدم في أوائل بحث الأمارات التصريح به، حيث قال: «لأنّ التعبد بطريقٍ غير علمي إنّما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّىٰ إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبةً لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ ...»[١].

وهو عدول عمّا تقدم منه في مباحث القطع من دعوىٰ التنزيل وجعل الحكم الظاهري.

٣) الضمير للشأن، وهو معطوف على «تحقيقه» ومفسِّر له، وغرضه بيان معنىٰ الحجة الذاتية، وهي العلم.

٤) أي: أثر حجية الشيء، فالأولىٰ تأنيث الضمير.

٥) معطوف علىٰ «تنجز الواقع» وضمير «عدمها» راجع إلى «الإصابة».

٦) يعني: فيكون رجوع غير المجتهد إلى المجتهد الانفتاحي كرجوعه إلى المجتهد الانسدادي، في كونه من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

٧) يعني: كما إذا انسدّ عليه باب العلم والعلمي.

---

«١» منتهى الدراية، ج٥، ص٢٤

فضلاً عمّا إذا انسدّ عليه [١].

قلت [٢]:

---

١) فـي أنّه جاهل بالواقع قطعاً، لاعترافه بانسداد باب العلم والعلمي عليه، والظاهر أنّه لا حاجة إلى هذه الجملة، إذ تمام المقصود اشتراك الانفتاحي والانسدادي في الجهل بالحكم واقعاً وظاهراً.

٢) هـذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ مقتضىٰ الحجّيـة وإن كان هو التنجيز والتعذير لا جعل الحكم المماثل، إلّا أنّه فرق بين الانسدادي والانفتاحي.

أمّا بناءً علىٰ تقرير المقدّمات علىٰ الحكومة، فحيث إنّ الظنّ ليس حجّةً من قِبَل الشارع، وإنّما هي حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنيّة، فليس هذا الانسدادي عالماً بحكمٍ حتىٰ يكون رجوع الجاهل إليه رجوعاً إلى العالم.

وأمّـا بناءً علىٰ تقرير المقـدّمات علىٰ نحو الكشف، فالظـنّ المطلق بالحكم وإن كان حجّةً شرعاً، ومقتضىٰ هذه الحجّية جعل الحكم المماثل علىٰ طبق المظنون، فالمجتهد الانسدادي علىٰ الكشف عالم بالوظيفة الفعلية، لأنّ حجّية الظنّ في حقّه قطعيّة، ولازمه جواز رجوع الجاهل إليه، لكونه عالماً بالوظيفة الفعلية، إلّا أنّ المانع من جواز تقليده هو اختصاص حجّية الظنّ المطلق ـ بالحكم الشرعي ـ بمن حصل له الظنّ وهو المجتهد فقط، إذ المفروض أنّ مقدّمات الانسداد تمّت في حقّه، فهو المخاطَب بلزوم متابعة الظنّ، لا المقلِّد، لعدم التفاته إلى المقدّمات، وعدم تماميتها عنده.

وهذا بخلاف المجتهد الانفتاحي، فإنّه يستنبط الأحكام من الأمارات المعتبرة بأدلّتها الخاصّة كخبر الثقة وظواهر الألفاظ، ومن المعلوم أنّ مثل الخبر لا يختصّ حجّيته بالمجتهد، فإنّ عمدة الدليل علىٰ اعتباره بناء العقلاء الممضىٰ شرعاً، وهذا البناء لم يقيّد بالمجتهد، فخبر الثقة حجّة في حقّ المجتهد والمقلِّد علىٰ السواء، وإنّما يكون

. . . . . .

للمجتهد خصوصية الظفر بما هو حجّة عليه وعلىٰ مقلِّده، فلا قصور من هذه الحيثية في أدلّة التقليد عن شمولها لمثله. بخلاف الظنّ الانسدادي علىٰ الكشف، فإنّه حجّة علىٰ مَن حصل له الظنّ وهو المجتهد فقط.

والمتحصّل: أنّ كون الحجّية عند المصنف بمعنىٰ المنجّزية والمعذريّة ـ لا جعل الحكم المماثل ـ لا ينافي جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي، فإنّه عالم بحجّية الأمارات، والحجّية حكم أُصولي عامّ لا يختصّ بالمجتهد، والمقلد إنّما يرجع إليه لتمييز موارد قيام الحجّة عن موارد عدم قيامها. وهذا بخلاف الظنّ الانسدادي علىٰ الكشف، فإنّ الظنّ وإن كان حجّةً شرعاً، وهو عالم بالحكم الظاهري، إلّا أنّه مع ذلك لا يجوز تقليده (*).

---

(*) هذا ما أفاده المحقق الإصفهاني في تحقيق مراد المصنف قدس سره «١» بتوضيحٍ منّا.

وقد أوضح المحقق المشكيني قدس سره كلام الماتن بقوله: «و حاصله: منع كون موضوع الأدلّة العالم بالحكم الفرعي، بل مطلق العالم بالحكم فرعيّاً أو أُصوليّاً، وفي الفرض يكون الثاني محقّقاً ...» «٢».

والظاهر عدم وفاء هذا البيان بما رامه المصنف، لوجهين:

أحدهما: أنّ مجرّد علم المجتهد بالحكم الأُصولي ـ أي الحجية ـ لا يوجب أهليّته لرجوع العامي إليه ما لم تكن حجّية الأمارات شاملةً له أيضاً، إذ بدون هذه الضميمة لا ينفع العلم بالحكم الأُصولي إلّا لصحّة عمل المجتهد، ولا كلام فيه، والإشكال كلُّه في جواز رجوع العامي إليه، وهو لا يندفع إلّا بما أفاده المحقق الإصفهاني، من عدم

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٦٩

«٢» كفاية الأُصول المحشّاة بحاشيته، ج٢، ص٤٢٥ (الحجرية)، ج٥، ص٢٨٢ (الحديثة)

اختصاص أدلة حجية الأمارات بالمجتهد، بل تعمّ المقلّد أيضاً، و إن لم يكن المقلّد أهلاً للاستفادة منها.

ثانيهما: أنّ مقصود المصنف من قوله: «قلت: نعم ...» إبداء الفرق بين المجتهد الانفتاحي و الانسدادي الكشفي، و لو كان مقصوده كفاية علم المجتهد بالحكم الأُصولي في صحة رجوع العامي إليه، لا نتقض بأنّ الانسدادي ـ علىٰ الكشف ـ له الحجة الشرعية علىٰ الحكم، و مقتضاها علمه بالحكم الظاهري، و حينئذٍ فهو أولىٰ بالرجوع إليه من المجتهد الانفتاحي الّذي لا علم له بالحكم لا واقعاً و لا ظاهراً.

و لا يندفع هذا الإشكال إلّا بما تقدّم من أنّ علم الانسدادي بالحكم الظاهري مختص به، بخلاف علم الانفتاحي بحجية الحجج، فإنّه يعمّ المقلّد أيضاً.

**و كيف كان**، فقد أورد المحقق الإصفهاني علىٰ الماتن بالنقض و الحلّ، قال: «و الجواب ـ بعد النقض بالاستصحاب المتقوّم باليقين و الشك القائمين بالمجتهد، مع أنّه لم يستشكل فيه ـ هو: أنّ المقدمات تقتضي حجية الظن المتعلّق بالحكم، فإذا تعلّق الظنّ بحكم الغير، و كان علىٰ طبقه حكم مماثل مجعول، فلا مانع من شمول أدلة التقليد له. و مع تماميّة المقدمات بالإضافة إلى هذا الظن لا موجب لعدم حجيّته، و الاقتصار علىٰ الظن المتعلّق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظن به، فإن قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجةً علىٰ حكم الله تعالىٰ في حق الغير»[1].

**أقول**: يبتني هذا الإشكال علىٰ دخل مقدمات الانسداد في حجية الظن كشفاً بنحو الحيثية التعليليّة، إذ عليه يمكن تسريتها إلى المقلِّد بمعونة أدلة التقليد، و أمّا إذا كانت دخيلةً فيه بنحو الحيثية التقييدية، فاللازم الاقتصار في حجية الظن كشفاً علىٰ مَن تمّت المقدمات عنده، و لا تجدي أدلة التقليد في تسرية حجية ظنون المجتهد إلى المقلّد.

نعم [١]، إلّا أنّه [٢] عالم بموارد قيام الحجة الشرعية علىٰ الأحكام [٣] (*)، فيكون

---

١) يعني: أنّ مقتضىٰ حجية الأمارات غير العلمية عند المجتهد الانفتاحي وإن لم يكن هو العلم بالحكم ولو ظاهراً، إذ الحجية فيها كحجية القطع بمعنىٰ التنجيز والتعذير، لا بمعنىٰ جعل المماثل، إلّا أنّه يوجد فرق بين الانفتاحي والانسدادي، وهو علم الانفتاحي بموارد قيام الحجة علىٰ الأحكام، ويصدق «العارف بالأحكام» علىٰ العالم بنفس الأحكام، وعلىٰ العالم بموارد قيام الحجة علىٰ الأحكام، والمفروض أنّ الانسدادي يختص ظنه بالحكم الشرعي بنفسه، لاستناده إلى المقدمات الجارية في حقه فقط.

٢) أي: أنّ المجتهد الّذي يرىٰ انفتاح باب العلم أو العلمي عالم بالحكم الأُصولي، وهو حجية الحجج الشرعية علىٰ الأحكام، ويكون رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحي من رجوع الجاهل إلى العالم، للتوسعة في «العالم والعارف» بإرادة الأعم من العارف بنفس الحكم الفرعي كوجوب جلسة الاستراحة، ومن العارف بحجية خبر الثقة، وظواهر الألفاظ الدالة علىٰ الحكم الشرعي.

٣) والمفروض أنّ الحجة الشرعية علىٰ الأحكام لا تختص حجيتها بنفس

---

وظاهر قول المصنف قبل أسطر: «لعدم مساعدة أدلة التقليد علىٰ جواز الرجوع إلى من اختصّ حجية ظنّه به، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه، دون غيره» هو الثاني.

وعليه، فيشكل تعميم حجية هذا الظن بأدلة التقليد، لفرض دلالة المقدمات علىٰ قصر حجيته بمن قامت عنده خاصة.

نعم، في كلام المصنف تأمّل آخر سيأتي التعرّض له إن شاء الله تعالىٰ.

(*) هذا متين، إذ لا ريب في أنّ المجتهد الانفتاحي عالم بموارد قيام الحجة علىٰ

من رجوع الجاهل إلى العالم.

---

المجتهد، بل تعمّ المقلِّد. ولا بدّ من هذه التتمة حتىٰ يصحّ مقابلته بالانسدادي الكشفي الّذي يختصّ حجّية ظنّه به، ولولا هذه الضميمة المستفادة من مبنىٰ المصنّف في مسألة حجّية الخبر لا يكون الجواب وافياً بدفع الإشكال.

---

الأحكام الشرعية، إلّا أنّه لا تصل النوبة إلى هذا التوجيه بعد إطلاق «معرفة الأحكام» علىٰ استفادة الحكم الشرعي من الطرق المتعارفة، كخبر الثقة وظواهر الألفاظ، فإنّ هذا الإطلاق يشهد بأنّ المعرفة المطلوبة من مثل مقبولة عمر بن حنظلة ليست إلّا إحراز الحكم من الأمارات المتداولة بأيدينا، ففي رواية عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام قال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله» مع وضوح عدم صراحة آية نفي الحرج في بدليّة المسح علىٰ المرارة عن مسح بشرة ظاهر القدم، وإنّما هو أخذٌ بظاهر الكتاب العزيز.

وفي رواية داود بن فرقد: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» لعدم كون المقصود معرفة كلامهم المسموع منهم عليهم السلام بلا واسطة، إذ لا خصوصية في حضور مجلس المخاطبة، فالمراد الوصول إلى مغزىٰ كلامهم عليهم السلام، وهو منوط بوثاقة المخبر وظهور الهيئة التركيبية في المضمون الّذي أرادوا بيانه. فأطلق عليه السلام «معرفة الكلام» علىٰ مجرّد الاعتماد علىٰ خبر الثقة وظاهر اللفظ، ومن المعلوم أنّه لا يكون في حجية الظاهر ـ بل وفي الخبر ـ بسيرة العقلاء إنشاء حكم مماثل، حتىٰ يكون الفقيه قاطعاً بالحكم الفعلي المماثل لما أدّىٰ إليه خبر الثقة، وإنّما يكون عملهم بمثل خبر الثقة وظواهر الألفاظ لمجرّد الطريقية والكشف النوعي عن الواقع.

وعليه، فحيث إنّ المجتهد الانفتاحي يعتمد في جلّ استنباطاته علىٰ أخبار الآحاد وظواهر الألفاظ، فلا مانع من إطلاق «العارف بالاحكام» عليه حقيقةً، لا تخصيص المعرفة بموارد إحراز الواقع بالقطع، ثم تعميمه لمَن يعرف موارد الطرق علىٰ الأحكام.

. . . . . .

---

**و قد يقال**: إنّ ظاهر الخبرين المتقدّمين و غيرهما صحة إطلاق المعرفة علىٰ مطلق الحجة القاطعة للعذر، لأنّ حجية الظاهر ببناء العرف ليست بمعنىٰ جعل الحكم المماثل حتىٰ يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي الظاهـري، بل بمعنىٰ تنجز الواقع بـه، و صحة المؤاخذة علىٰ مخالفته.

و هكذا الأمر في حجية الخبر ببناء العقلاء، فإنّه ليس منهم إلّا صحة الاحتجاج به، لا جعل الحكم المماثل.

و منه يتبيّن أنّ المعرفة في قوله عليه السلام: «و عرف أحكامنا» بعد قوله عليه السلام: «روىٰ حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا» تكون باعتبار منجزية الخبر بسنده و دلالته للواقع، فهو عارف بالأحكام، لقيام الحجة سنداً و دلالةً عنده علىٰ الأحكام.

بل الظاهر مـن آية السؤال من أهل الذّكر هو الأمـر بالسؤال للعلم بالجواب، لا للعلم بالواقع، و ليس صدق العلم علىٰ الجواب إلّا باعتبار حجيته سنداً و دلالةً، فالمعلوم بالجواب هو ما سأل عنه، لا الحكم المماثل له، و لذا تكون الآية دليل حجية الفتوىٰ و الرواية.

و عليه، فالمراد بالحكم و معرفته قيام الحجة القاطعة للعذر عليه، سواء أكانت حجة من قبلهم عليهم السلام، أو من العرف، أو من العقلاء «١».

لكن يمكن أن يقال: إنّ إطلاق المعرفـة علىٰ استفادة الحكم من الخبر و الظاهر و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه ليس بمناط قطع العذر حتىٰ يتعدّىٰ منهما إلى كلّ حجة عقلية أو شرعية منجّزة للواقع أو معذّرة عنه، بل بمناط طريقيتها النوعية و الكشف الغالبي عن الواقع، فإنّ عمدة الدليل علىٰ اعتبار ظواهر الألفاظ و الخبر هي السيرة الممضاة، و من المعلوم أنّ عمل العقلاء بظاهر الكلام إنّما هو لحكايته عن المراد الجدّي عند عدم نصب قرينة علىٰ خلافه، فحيثية الكشف عن الواقع ملحوظة في عملهم

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص ٣٦٦ - ٣٦٧

**إن قلت**[1]:

---

١) هذا إشكال آخر علىٰ جواز تقليد المجتهد الانفتاحي، ومحصّله: عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الحجج الشرعية من الأمارات والأُصول، إذ المرجع فيه هو الأُصول العقلية، فليس المجتهد حينئذٍ عالماً بحكمٍ شرعي لا فرعي

---

بظاهر الكلام قطعاً، ولأجلها يصح الاحتجاج به تنجيزاً وتعذيراً، فصحة الاحتجاج به متفرعة علىٰ طريقيته للواقع، وليست مجرّدةً عنها حتىٰ يتعدّىٰ إلى كلّ حجة قاطعة للعذر.

وكذا الحال في بنائهم علىٰ العمل بخبر الثقة، فإنّه بنظرهم طريق إلى الواقع وكاشف عنه.

والأخبار الإرجاعية التي هي إمضاء لهذا البناء العقلائي وافية بهذا المعنىٰ، ففي سؤال عبد العزيز بن المهتدي عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟» يكون المقصود منه الوصول إلى نفس الأحكام الواقعية التي يخبر بها يونس عن الإمام المعصوم عليه السلام، فإنّ معالم الدين لا تنطبق علىٰ إخبار يونس بشيءٍ ليس من الدين بمجرد كونه معذِّراً عنه، للفرق بين السؤال عن معالم الدين، وبين ما يكون معذراً عنه.

وعليه، فلا سبيل للتعدي عن ظهور «عرف أحكامنا» إلى كلّ حجة قاطعة للعذر حتىٰ الظن الانسدادي علىٰ الحكومة.

نعم، لا بدّ من الأخذ بعموم «أحكامنا» بإرادة الأعم من الحكم الظاهري والواقعي، فالإفتاء بأحد الخبرين المتعارضين اعتماداً علىٰ أدلة التخيير معرفة بالحكم الظاهري، وكذا في موارد الأُصول العملية.

**والمتحصل**: أنّه كما لا حاجة إلى تكلف إرادة العلم بموارد قيام الحجة على أحكامهم من العلم بها، كذلك لا موجب لحمل المعرفة على مطلق الحجة القاطعة للعذر حتى إذا كان فاقداً لحيثية الكشف عن الواقع.

**رجوعُه [١] إليه في موارد فقد الأمارة المعتبرة عنده [٢] التي [٣] يكون المرجع فيها الأُصول العقلية، ليس إلّا الرجوع إلى الجاهل.**

**قلت [٤]:**

---

ولا أصولي، حتىٰ يكون رجوع العامي إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

وعليه، ففي مسألة رجوع العامي إلى المجتهد المطلق الانفتاحي لا بدّ من التفصيل بين الأحكام الشرعية التي يستند المجتهد فيها إلى دليل شرعي، وبين ما يستند فيها إلى حكم عقلي، بالجواز في الأوّل والمنع في الثاني، لا الحكم بالجواز في مطلق ما يفتي به الانفتاحي.

مثلاً: في موارد العلم الإجمالي، لمّا كان الاحتياط ـ بالجمع بين الأطراف فعلاً أو تركاً ـ بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فلا مورد للتقليد فيها، كالصلاة في الثوبين المشتبه طاهرُهما بمتنجسهما، وكالاجتناب عن الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما، ونحو ذلك.

١) مبتدأٌ، خبره قوله: «ليس إلاّ» يعني: أنّ رجوع غير المجتهد ـ وهو الجاهل ـ إلى المجتهد الانفتاحي في موارد الأُصول العقلية يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإن المجتهد الانفتاحي جاهل بالحكم الشرعي أيضاً، ولذا اعتمد علىٰ المنجِّز والمعذِّر العقلي.

٢) أي: عند المجتهد الانفتاحي. واللازم إضافة «الأصل الشرعي» إلى «الأمارة المعتبرة» إذ لا تصل النوبة إلى الأصل العقلي بمجرد فقد الأمارة، بل لابدّ من فقد الأصل الشرعي أيضاً من استصحابٍ وبراءة.

٣) الجملة نعتٌ لقوله: «موارد».

٤) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحي في

رجوعه [١] إليه فيها إنّما هو لأجل اطّلاعه [٢] علىٰ عدم الأمارة الشرعية فيها، وهو [٣] عاجز عن الاطّلاع علىٰ ذلك [٤]، وأمّا تعيين ما هو حكم العقل، وأنّه [٥] مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو [٦] إنّما يرجع إليه، فالمتّبع ما استقلّ به

---

موارد فقد الأمارة والأصل الشرعي ليس إلّا من جهة علم المجتهد بموارد فقد الحجّة الشرعية، لعجز الجاهل عن تمييز موارد وجود الحجّة عن موارد عدمها، وبعد اطّلاع الجاهل علىٰ تلك الموارد ـ التي ليست فيها حجّة شرعية ـ يعمل علىٰ طبق ما يستقلّ به عقله، وإن كان علىٰ خلاف ما ذهب إليه مجتهده.

مثلاً: إذا علم إجمالاً بوجوب صلاةٍ قبل صلاة العصر في يوم الجمعة، مردّدةٍ بين أربع ركعات، وركعتين وخطبتين، وفُرِض عدم استظهار وجوب إحداهما بالخصوص من الأدلّة، فإنّه بناءً علىٰ استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعية يجب الجمع بين الصلاتين، وبناءً علىٰ كفاية الموافقة الاحتمالية يكتفي بإحداهما مخيّراً بينهما، وهذه مسألة عقلية ربما يخالف المقلِّدُ مقلَّدَه فيها.

١) أي: رجوع غير المجتهد، وضمير «هو» راجع إلى «رجوع».

٢) هذا الضمير وضمير «إليه» راجعان إلى المجتهد.

٣) أي: وغير المجتهد، وضمير «فيها» في الموضعين راجع إلى «موارد».

٤) أي: على موارد فقد الأمارة.

٥) يعني: وأنّ حكم العقل مع عدم الأمارة الشرعية هو البراءة أو الاحتياط فهو ... إلخ.

٦) جوابُ «وأمّا تعيين» يعني: فالجاهل إنّما يرجع إلى ما هو حكم العقل، فالمتّبع ما استقلّ به عقلُه، ولو كان ذلك علىٰ خلاف ما استقلّ به عقلُ مجتهده، كما عرفت في مثال وجوب الموافقة القطعية وعدمه في موارد العلم الإجمالي بالتكليف.

عقلُه و لو علىٰ خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم[1] (*).

---

١) لعلّه إشارة إلى ضعف هذا الدفع، لكونه خلاف مقتضىٰ أدلّة رجوع الجاهل إلى العالم.

مضافاً إلى: أنّ الرجوع إليه في موارد فقد الحجج الشرعية ليس رجوعاً إليه في تمييز موارد فقد الحجج الشرعية، ليكون المتّبع هو ما يحكم به عقلُه، لا عقل

---

(*) فإنْ قلت: يمكن الاستدلال علىٰ جواز تقليد المجتهد الانسدادي بوجهٍ آخر، و هو عدم القول بالفصل، كما استدلّ به المصنف فيما سيأتي من نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي علىٰ الحكومة، و أيّ فارق بين المقامين ؟ فليكن دليل نفوذ حكمه دليلاً علىٰ جواز تقليده أيضاً.

قلت: فرق بين المقامين، إذ المناط في باب التقليد علىٰ ما يقتضيه سيرة العقلاء هو صدق رجوع الجاهل إلى العالم، و المفروض عدم كون الانسدادي علىٰ الحكومة عالماً، و الأدلّة اللفظية لا تدل على أزيد من هذا البناء العقلائي، و بعد فقد المناط لا معنىٰ لإلحاق غير العالم بالعالم بالإجماع المركّب.

و هذا بخلاف نفوذ الحكم، فإنّ ثبوت الولايات ـ و منها منصب القضاء ـ إنّما هو بجعل تعبّدي شرعي و لا ربط له ببناء العقلاء، و قد جعل المنصب في مثل المقبولة لعنوان «العارف بالحرام و الحلال» و هذا العنوان و إن لم يصدق علىٰ الانسدادي علىٰ الحكومة، إلّا أنّ التوسعة و التضييق في عنوان «العارف بالأحكام» بمكانٍ من الإمكان، و من المعلوم أنّ الإجماع المركّب ـ لو تمّ في نفسه ـ كان كاشفاً عن عدم موضوعية خصوص العارف بالأحكام، و أنّ الموضوع أعمّ منه و ممّن لا تحيُّر له في وظيفته.

و عليه، فالفرق بين باب التقليد و الحكومة هو كون الأوّل إمضائيّاً متوقفاً علىٰ وجود موضوعه، و الثاني تعبدياً قابلاً للتوسعة و التضييق.

**وكذلك [1] لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان**

---

المجتهد، فإنّه خلاف الضرورة والوجدان، خصوصاً إذا كان الجاهل ممّن لاحظّ له من العلم أصلاً، فالجاهل يعتمد علىٰ آراء المجتهد من أوّل رسالته العملية إلى آخرها بعنوان أنّها أحكام شرعية ووظائف فعلية، وليس تقليده منه علىٰ نحوين، أحدهما: كونه من رجوع الجاهل إلى العالم، وثانيهما: كونه من رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة بموارد فقد الأمارة، حتىٰ يتّجه ما في المتن من أنّ اللازم علىٰ المقلّد مراجعة عقله وتعيين وظيفته، وعدم حجّية حكم عقل المجتهد عليه.

وإلى: أنّه أخص من المدّعىٰ، لتوقفه علىٰ التفات العامي إلى أنّ الحكم الواقعي للمورد ممّا لا سبيل لإحرازه، لعدم النصّ، أو إجماله، أو تعارضه مع نصّ آخر، فيشكّ، فيرجع إلى القادر علىٰ تعيين ما هو حكم العقل، وأمّا مع غفلته عن حكم الواقعة، فلا موضوع للأصل في حقّه حتىٰ يرجع لتعيينه إلى المجتهد.

## ٤ ـ نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحي

١) معطوف علىٰ قوله: «كما لا إشكال في جواز العمل» يعني: كما لا خلاف ولا إشكال في جواز تقليد المجتهد المطلق الانفتاحي الّذي استنبط جملةً وافيةً من الأحكام، بحيث صدق عليه عنوان «العارف بالأحكام والفقيه في الدين» كذلك لا إشكال في نفوذ قضائه وحرمة نقض حكمه.

وهذا إشارة إلى المبحث الرابع من مباحث المقام الأوّل، والكلام هنا أيضاً في موضعين:

أحدهما: في نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحي.

وثانيهما: في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي.

**باب العلم أو العلمي له مفتوحاً.**

---

وقبل بيانهما لا بأس بتقديم أمرٍ، وهو: أنّ ثبوت منصب القضاء للمجتهد ـ وكذا ولايته علىٰ القصّر والجهات العامّة ـ خلاف الأصل الأوّلي المقتضي لعدم نفوذ حكم أحدٍ علىٰ غيره، فلابدّ لإثبات ذلك من دليل، وقد دلّ علىٰ ثبوت خصوص منصب القضاء نصوصٌ، كمعتبرة أبي خديجة: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا [ قضائنا ] فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً».

وكمقبولة عمر بن حنظلة، وفيها «ينظران إلى رجل منكم ممّن قد روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما بحكم الله استخف، وعلينا ردّ».

ودلالتهما علىٰ جعل هذا المنصب الشامخ للمجتهد ـ في الجملة ـ واضحة، بعد ظهور «عرف أحكامنا» في اعتبار أمرين:

أحدهما: كون القاضي عارفاً فعلاً بأحكامهم عليهم السلام، أخذاً بظهور «عرف» في المعرفة الفعلية، وعدم كفاية وجود المبدأ شأناً بوجود ملكة الاستنباط.

وثانيهما: اعتبار معرفة جميع أحكامهم عليهم السلام، أخذاً بظهور الجمع المضاف في العموم الحقيقي أو العرفي.

ولمّا لم يمكن التحفظ علىٰ هذين الظهورين، يقع الكلام في كيفية التصرف في ظهور المقبولة، كما سيأتي.

إذا اتضح هذا، فلنشرع في توضيح ما أفاده المصنف في الموضعين:

أمّا الموضع الأوّل ـ وهو ثبوت منصب القضاء للمجتهد المطلق الانفتاحي ـ فحاصله: أنّه لا إشكال في نفوذ حكمه في المرافعات، كعدم الإشكال في حجية فتواه علىٰ الجاهل، وذلك لأنّ هذا المجتهد الانفتاحي عالم بالأحكام الشرعية أو بموارد قيام

وأمّا إذا انسدّ عليه [١] بابهما، ففيه إشكال علىٰ الصحيح [٢] من تقرير المقدمات علىٰ نحو الحكومة، فإنّ [٣] مثله ـ كما أشرتُ آنفاً ـ ليس ممّن يعرف

---

الحجج عليها، فيشمله قوله عليه السلام: «عرف أحكامنا» وبعد فعليّة موضوع هذا المنصب ترتّبَ عليه محموله، وهو نفوذ القضاء.

وأمّا الموضع الثاني، فسيأتي.

١) أي: إذا انسدّ علىٰ المجتهد بابُ العلم والعلمي، ففي نفوذ حكمه إشكال. وهذا شروع في الموضع الثاني، واستشكل قدس سره أوّلاً في نفوذ قضائه، ثم صحّحه بوجهين اعتمد علىٰ ثانيهما، وسيأتي بيان الكل إن شاء الله تعالىٰ.

٢) لم يتعرّض المصنف في مسألة نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي للتفصيل بين الكشف والحكومة، كما تعرّض للتفصيل بينهما في مسألة جواز تقليده، واقتصر في نفوذ قضائه علىٰ الكشف بمنع أصل المبنىٰ، حيث قال: «ففيه إشكال علىٰ الصحيح» يعني: أنّ أصل القول بالكشف غير سديد، لأنّ مقدمات الانسداد ـ علىٰ فرض تماميتها في نفسها ـ تنتج حجّية الظنّ علىٰ الحكومة، مع أنّه سيظهر حكمُ قضاء الانسدادي الكشفي ممّا أفاده بناءً علىٰ الحكومة.

٣) يعني: فإنّ مثل المجتهد الّذي انسدّ عليه باب العلم والعلمي ـ بناءً علىٰ الحكومة ـ ليس ممّن يعرف الأحكام. وهذا أوّل ما أفاده حول عدم نفوذ قضائه، وهو مبني علىٰ الجمود علىٰ الظهور الأوّلي في قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «و عرف أحكامنا» لما تقدّم في صدر هذه المسألة من ظهور هذه الجملة في أمرين:

أحدهما: عدم كفاية الاقتدار علىٰ الاستنباط، ولزوم المعرفة الفعلية بالأحكام.

وثانيهما: ظهور الجمع المضاف في معرفة جلِّ الأحكام أو كلِّها.

وحيث إنّ القائل بالحكومة يعترف بانسداد باب المعرفة بالأحكام عليه، فلا موضوع لمنصب القضاء.

**الأحكام، مع أنّ معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة.**
**إلّا أنْ يدّعىٰ**[1]

---

وعليه، فهذه الدعوىٰ مبتنية علىٰ مقدّمتين:

أُولاهما: اعتراف القائل بالحكومة بجهله بالأحكام الفرعية.

ثانيتهما: إناطة منصب القضاء في المقبولة بمعرفة الأحكام فعلاً.

١) هذا شروع في إثبات نفوذ حكم المجتهد الانسدادي علىٰ الحكومة بأحد وجهين:

**الأوّل**: الإجماع المركّب، بمعنىٰ أنّ الفقهاء بين مَن يقول بنفوذ حكم المجتهد مطلقاً، سواء أكان انفتاحياً أم انسداديّاً، وبين مَن يُنكِر نفوذَ حكمه أيضاً مطلقاً، بلا تفصيل بين الانفتاحي والانسدادي.

وعليه، فالمجتهد الانسدادي علىٰ الحكومة وإن لم يكن عارفاً بالأحكام حتىٰ يشمله قوله عليه السلام: «و عرف أحكامنا» إلّا أنّ حكمه في المرافعات نافذ ببركة عدم القول بالفصل، إذ إنكار نفوذ حكمه مخالفة للإجماع المركّب، وهي كمخالفة الإجماع البسيط ممنوعة، لكونها طرحاً للدليل بلا مجوِّز.

ولكن ردّه المصنف بأنّ دعوىٰ عدم القول الفصل وإن لم تكن بعيدةً، لإمكان تحقّقها، إلّا أنّ الحجّة علىٰ الحكم هو الإجماع البسيط، وهو هنا القول بعدم الفصل، فلو كان اختلاف الأصحاب علىٰ قولين كاشفاً عن نفي القول الثالث كان حجّةً، لأوْله إلى الإجماع البسيط أعني به نفي القول الثالث. وأمّا إذا لم يكن اختلافهم علىٰ قولين كاشفاً عن الإجماع علىٰ نفي القول الثالث، فلا عبرة به، لعدم ثبوت هذا الإجماع ـ الّذي هو الحجّة ـ بمجرّد عدم الفصل في كلماتهم.

وعليه، فلا يمكن تصحيح قضاء الانسدادي بهذا الوجه.

. . . . . .

---

الوجه الثاني لنفوذ حكم الانسدادي هو: إدراجه فـي موضوع منصب القضاء، وجعله فرداً عرفيّاً لقوله عليه السلام: «و عرف أحكامنا».

وتقريبه: أنّ «أحكامنا» وإن كان جمعاً مضافاً ظاهراً في العموم واستغراق جميع الأحكام الشرعيّة كما تقدم بيانه، إلّا أنّ العارف بجملة معتدٍّ بها منها يصدق عليه أيضاً أنّه عارف بالأحكام، لا «أنّه عارف ببعض الأحكام» فإنّ هذا الخطاب كسائر الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، وهُمُ المخاطبون بها، ومن المعلوم أنّ العارف بجملةٍ وافية من الأحكام ـ مـع كثرتها وسِعتها ـ عارف بنظرهم بأحكامهم عليهم السلام.

والمجتهد الانسدادي علىٰ الحكومة وإن كان باب العلمي منسدّاً عليه، إلّا أنّه يعرف كثيراً من الأحكام، وهي موارد الإجماعات المسلّمة والأخبار المتواترة وأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية وغيرها، فإذا صدق عليه «راوي الحديث، والعارف بالأحكام» ثبتت له ولاية الحكم، فينفذ قضاؤه، وإن انسدّ عليه باب العلم بمعظم الفقه.

وبالجملة: فالمعرفة في المقبولة ظاهرة في معرفة الأحكام واستحضارها فعلاً، لا مجرّد وجود ملكة الاستنباط، كما أنّ لفظ «أحكامنا» ظاهـر بدواً فـي الجميع. ولكن لمّا كان الجمود علىٰ ظاهرهما ممتنعاً وموجباً للغوية جعل منصب القضاء، لعدم إحاطة غير المعصوم عليه السلام بجميع الأحكام معرفة فعلية، فلابدّ من التصرف في أحد هذين الظهورين لئلّا يبقىٰ الخطاب إنشاءً محضاً غير واصل إلى مرتبة الفعلية من جهة عدم الموضوع.

ويدور الأمر حينئذٍ بين التصرف فـي ظهور «المعرفة» بحملها علىٰ الملكة ولو لم يستنبط صاحبها بعدُ حكماً واحداً، والتصرف في الأحكام بحملها علىٰ جملـةٍ معتدٍّ بها منها، بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفي.

عدم القول بالفصل[١]،

---

ولمّا كان ظهورُ «المعرفة» في الإحراز الفعلي أقوىٰ من ظهور «الأحكام» في جميع الأحكام، فيتصرّف في ظاهر الثاني، وتحمل «الأحكام» علىٰ الجملة المعتدِّ بها منها.

ويؤيِّد هذا التصرف منعُ أصل ظهور الجمع في المقبولة في الاستغراق الحقيقي من أوّل الأمر، وذلك لأنّ الرّواة الذين كانوا مراجع في زمان صدور الروايات لم تكن لهم الإحاطة بجميع الأحكام قطعاً، فإنّ مثل عبد الله بن أبي يعفور رضوان الله تعالىٰ عليه الّذي لا ريب في فقاهته في الدين، وكونه مصداقاً للعارف بأحكامهم عليهم السلام، أرجعه الإمام عليه السلام إلى محمّد بن مسلم «١». وعبد الله بن أبي يعفور «ثقة ثقة، جميل في أصحابنا، كريم علىٰ أبي عبد الله عليه السلام ...» «٢».

وهل تصح دعوىٰ قصور المقبولة عن شمولها لمثل عبد الله بن أبي يعفور، من جهة عدم معرفته الفعلية بجميع الأحكام؟

والحاصل: أنّ ملاحظة تراجم الرّواة المرجوع إليهم في عصر صدور المقبولة تشهد بأنّ المراد من «العارف بالأحكام» هو العالم بجملةٍ معتدٍّ بها منها، لا غير.

نعم، لا يصدق عنوان «العارف بالأحكام» علىٰ مَن له ملكة مطلقة، ولكنه لم يستنبط شيئاً، أو استنبط جملة يسيرة غير معتدٍّ بها.

والنتيجة: نفوذ حكم المجتهد الانسدادي ـ علىٰ الحكومة ـ إذا علم بجملة وافية من الأحكام.

١) هذا أوّل الوجهين، وقد تقدم بقولنا: «الأوّل: الإجماع المركب ... إلخ».

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٣

«٢» رجال النجاشي، ص٢١٣

وهو[١] وإن كان غير بعيد، إلّا أنّه ليس بمثابةٍ يكون حجّةً علىٰ عدم الفصل[٢].

إلاّ أن يقال[٣]: بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريّات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت[٤] جملةً يعتدّ بها،

---

١) هذا الضمير وضمير «انه» راجعان إلى عدم القول بالفصل، وهذا إشارة إلى ردّ الإجماع المركّب المتقدّم بقولنا: «ولكن رده المصنف بأنّ دعوىٰ عدم القول بالفصل ... إلخ».

٢) والمفروض أنّ المطلوب هو الحجّة علىٰ عدم الفصل، ليكون دليلاً علىٰ عدم مشروعية إبداع القول الثالث.

٣) الأولىٰ إبداله بـ «أو يدّعىٰ» أو بـ «أو يقال» حتىٰ يكون معطوفاً علىٰ «أن يدّعىٰ».

وكيف كان، فهذا إشارة إلى الوجه الثاني الدالّ علىٰ صحّة نفوذ قضاء الانسدادي علىٰ الحكومة، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «الوجه الثاني لنفوذ حكم الانسدادي هو إدراجه في موضوع منصب القضاء ...».

ولا يخفىٰ أنّ الإشكال علىٰ المقبولة من ناحيتين:

إحداهما: من جهة جملة «و عرف أحكامنا».

وثانيتهما: من جهة جملة «فإذا حكم بحكمنا» وهذه الجهة الثانية سيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالىٰ، والمقصود فعلاً رفع الإشكال من الناحية الأُولىٰ.

٤) يعني: إذا كانت موارد الإجماعات وغيرها جملةً يعتدّ بها، بأن كانت الأحكام عشرة آلاف مثلاً، والأحكام المعلومة بالإجماع المحصّل ونحوه ألفاً أو ألفين، فإنّ نسبة المعلوم إلى الجميع وإن كان نسبة الخُمس أو العُشر، إلّا أنّ عدد الألف في نفسه كثير.

**وإن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه [١] يصدق عليه حينئذٍ: أنّه [٢] ممّن روىٰ حديثهم عليهم السلام، ونظر في حلالهم وحرامهم، وعرف أحكامهم عرفاً حقيقةً [٣] (*).**

**و أمّا قوله [٤] عليه السلام في المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا»**

---

وليس المراد من الجملة المعتدّ بها أكثر الأحكام، إذ لازمه كون الانسدادي انفتاحياً، ولم يلتئم مع قوله: «و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه» فإنّ المراد بالمعظم هو أكثر الأحكام الشرعية.

١) الضمير للشأن، وإن أمكن رجوعه إلى المجتهد.

٢) الجملة فاعلُ قوله: «يصدق» وضميره كضمير «عليه» راجعان إلى المجتهد الّذي انسدّ عليه باب العلم والعلمي علىٰ الحكومة.

٣) يعني: لا مسامحةً، إذ لو كان صدق «العارف بالأحكام» علىٰ هذا الانسدادي من باب مسامحتهم في مقام التطبيق، لم يكن معتبراً قطعاً.

فقوله: «حقيقةً» إشارة إلى أنّ إطلاق «العارف بالأحكام» علىٰ هذا الانسدادي يكون من باب توسعة العرف في نفس المفهوم، وعدم حصر مصداقه، مَن استنبط كلّ واحدٍ واحدٍ من الفروع.

٤) هذا إشارة إلى الجهة الثانية من الإشكال علىٰ نفوذ حكم المجتهد الانسدادي بناءً علىٰ الحكومة، وحاصلها: أنّ قوله عليه السلام في المقبولة: «عرف أحكامنا» وإن شمل

---

(*) أو يقال: إنّ ضيق المعرفة يضيِّق دائرة الأحكام، لاختصاصها بالعلم، ومن المعلوم عدم حصول العلم بجميع الأحكام لأحدٍ غير الإمام عليه السلام. وقرينيّة ضيق المحمول علىٰ تضيق الموضوع عقلية، وهي توجب إرادة خصوص الأحكام التي يمكن العلم بها، وهي قليلة، فمَن علم جملةً من الأحكام جاز له التصدي للقضاء، ولا يعتبر في نفوذ قضائه العلم بجميع الأحكام، فتأمل.

هذا الانسدادي، لكفاية معرفته بجملة وافية من الأحكام، ويثبت له منصب القضاء، إلّا أنّه يشكل ثبوت هذا المنصب له من جهة أُخرىٰ، وهي قوله عليه السلام بعد اعتبار معرفة الأحكام: «فإذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه، فإنّما بحكم الله استخف وعلينا ردّ» لظهور «بحكمنا» في كون حكم الحاكم من أحكامهم عليهم السلام، والإذعان بهذه الإضافة منوط بإحراز أنّ ما يُنشِئه الحاكم لفصل الخصومة بقوله: «حكمتُ بكذا وكذا» هو من أحكامهم عليهم السلام، فإن كان المقضيّ به من أحكامهم عليهم السلام كان قضاء الحاكم نافذاً، وإلّا فلا عبرة به.

وحيث إنّ الانسدادي ـ بل الانفتاحي علىٰ وجهٍ ـ لا علم له بأنّ ما يُنشِئه هو من أحكامهم عليهم السلام، كان قضاء الانسدادي شبهةً موضوعية لقوله عليه السلام: «فإذا حكم بحكمنا» ومن المعلوم عدم تكفّل الدليل لبيان أنّ ما في الخارج موضوع له أم لا، إذ لابدّ من إحراز موضوعيته للدليل بوجهٍ آخر كما هو واضح. وحينئذٍ لا سبيل لتصحيح حكم الانسدادي وتنفيذه.

وبالجملة: ظاهر إضافة الحكم إليهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين هو اندراج حكم الحاكم في أحكامهم عليهم السلام، وبدون معرفة الأحكام لا يقدر علىٰ أنْ يحكم بحكمهم عليهم السلام.

وعليه، فلا ينفذ حكم المجتهد الانسدادي علىٰ الحكومة. وإن أمكن دعوىٰ نفوذ قضائه بناءً علىٰ الكشف، لاقتضاء المقدّمات حجّية الظنّ شرعاً، وصيرورته عارفاً بالأحكام، لمعرفته بالحكم المماثل المجعول علىٰ طبق ما ظنّه من الحكم.

وقد دفع المصنفُ هذا الإشكال بأنّ قوله عليه السلام: «فإذا حكم بحكمنا» ليس ظاهراً في كون المقضيِّ به حكمَهم عليهم السلام، حتىٰ يشكل حكمُ الانسدادي من جهة كونه

. . . . . .

شبهةً موضوعية للمقبولة، حيث إنّ هذه الجملة تحتمل أمرين:

أحدهما: ما استظهره المتوهِّم، وقد تقدّم بيانه.

ثانيهما: أن يراد إسناد ما يحكم به المجتهد إليهم صلوات الله عليهم، لكونه منصوباً من قِبَلهم عليهم السلام، والمعنىٰ: «فإذا حكم المجتهد كان حكمه بسبب حكمنا بنيابته وانتصابه عنّا» فإنّ منصب القضاء علىٰ ما يظهر من مثل صحيح سليمان بن خالد: «اتّقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام، العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبي أو وصيِّ نبي»[1]، يختص بهما، فلا يشرع لغيرهما إلّا بإذنهما، خصوصاً أو عموماً كنوّاب الغيبة، فإنّ المأذون من قِبَلهما ينطبق عليه عنوان الوصي ولو عنايةً كوكيل الوصي، فيكون المجتهد ممّن عُهد إليه هذا المنصب، غايته أنّ عهده في طول عهد الوصي ومن فروعه، وظاهر الرواية المتقدّمة نفي الولاية العرضيّة عن غير النبي والإمام عليهما السلام، لا نفي الولاية الطولية الحاصلة بالإذن.

وحيث كان نفوذ قضاء المجتهد مستنداً إلى النصب، صحّ إسناد قضائه إليهم عليهم السلام، فكما يصحّ إسناد حكم الوالي إلى السلطان ـ وإن لم يكن السلطان حاكماً به مباشرةً، بل ولو لم يطّلع عليه أيضاً ـ فكذلك يصحّ أن يُسند قضاء الفقيه الجامع للشرائط إلى الأئمة عليهم السلام، لكونه منصوباً عنهم عليهم السلام.

وعليه، فيكون الباء في «بحكمنا» للسببية، ومن المعلوم أنّ هذا الإسناد مجازي، لفرض صدور الحكم من المجتهد الّذي هو فاعل مختار، ولا ينطبق عليه ضابط المسبب التوليدي، حتىٰ يكون إسناد حكم الفقيه إلى الإمام صحيحاً بلا عناية التسبيب، كما يصحّ إسناد الإحراق إلى الملقي في النار.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣

**فالمراد [١] أنّ مثله [٢] إذا حكم كان بحكمهم [٣] حَكَم، حيث كان منصوباً منهم،**

---

والظاهر من «حكم بحكمنا» هو هذا الاحتمال الثاني، لا الأوّل حتىٰ يشكل نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي.

والشاهد علىٰ إرادة هذا المعنىٰ الثاني هو: أنّ حكم المجتهد قد يكون في الشبهة الحكمية كنزاع الورثة في خروج منجزّات المريض من الأصل أو من الثلث، فمراجعتهم إلى القاضي إنّما هو لاستعلام الحكم الشرعي الكلّي، وهو فتواه في المسألة. وقد يكون حكم المجتهد في الشبهات الموضوعية كملكيّة دارٍ لزيد، وزوجية هندٍ لعمرو، ومن المعلوم أنّ كلّ واحد من هذه الأحكام الجزئية ليس حكماً لهم عليهم السلام، فإنّ شأنهم بيان الأحكام الكلّية علىٰ نحو القضايا الحقيقية، وأمّا خصوص مالكية زيد لهذه الدار فليس حكماً صادراً منهم عليهم السلام حتىٰ ينطبق عليه «فإذا حكم بحكمنا» بناءً علىٰ الاحتمال الأوّل.

وحينئذٍ، فإمّا أن يلتزم بالمعنىٰ الثاني، وإمّا باختلال أمر القضاء في الموضوعات الخارجية، وحيث إنّه لا سبيل للالتزام بالأخير، فلا بدّ أن يراد من «بحكمنا» نصب المجتهد للقضاء، ومنح هذا المنصب إيّاه.

١) هذا دفع التوهّم، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وقد دفع المصنف هذا الإشكال بأنّ قوله عليه السلام: فإذا حكم بحكمنا ليس ظاهراً في كون المقضي به ... إلخ».

٢) أي: مثل هذا المجتهد الانسدادي الّذي صدق عليه: أنّه حَكَم بأحكامهم عليهم السلام.

٣) يعني: أنّ نفوذ قضاء المجتهد إنّما ينشأ من حكمهم أي من نصبهم وإعطائهم هذا المنصب **الشامخ للمجتهد**، ولولا هذا النصب لم يكن قضاء المجتهد نافذاً أصلاً.

وعليه، فليس المراد من «بحكمنا» الأحكام الشرعية الفرعية، من وجوب

كيف[١] ؟ وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دارٍ لزيدٍ أو زوجية امرأةٍ له من[٢] أحكامهم، فصحّةُ[٣] إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قِبَلهم (*).

---

فعلٍ وحرمة آخر، حتىٰ يشكل بأنّ المجتهد حيث لا يعلم بمطابقة مستنبطاته وآرائه لتلك الأحكام الواقعية فلا ينفذ قضاؤه، لكونه شبهةً موضوعية لقوله عليه السلام: «فإذا حكم بحكمنا». بل المراد من «بحكمنا» بنيابته عنّا وبنصبنا إيّاه لهذا المنصب الشامخ.

١) غرضه إقامة الشاهد علىٰ أنّ المتعيّن في معنىٰ «بحكمنا» هو المعنىٰ الثاني، لا الأوّل الّذي توهّمه المتوهّم، يعني: كيف لا يكون المراد من «بحكمنا» هذا المعنىٰ الثاني ؟ والحال أنّ حكم المجتهد غالباً يكون في الموضوعات الخارجية لا الشبهات الحكمية الكلّية، حتىٰ يتوهّم إرادة الوجوب والحرمة من «بحكمنا»، لوضوح أنّه في الشبهات الموضوعية لا حكم لهم عليهم السلام حتىٰ يقضي به المجتهد، وإنّما شأنهم بيان الأحكام الكلّية خاصّة. وهل يلتزم القائل ـ بظهور «بحكمنا» في الأحكام الفرعية التي صدرت منهم عليهم السلام ـ باختصاص قضاء المجتهد بالشبهات الحكمية دون الموضوعات الخارجية ؟

٢) خبر «وليس مثل» وهو واضح، إذ لم يقل الإمام عليه السلام: «هذه الدار لزيد» حتىٰ يكون حكم المجتهد مطابقاً أو مخالفاً له.

٣) هذه نتيجة كون المقصود من «بحكمنا» هو المعنىٰ الثاني لا الأوّل، وقد عرفت توضيحه.

---

(*) لا يخلو من خفاء، فإنّ هذا المعنىٰ يقتضي إرادة نفس الحكم والقضاء من مدخول الباء، لكونه منصوباً من قِبَلهم عليهم السلام، لا إرادة المقضي به، وهو الحكم الجزئي

. . . . . .

في مورد الترافع، مع أنّ الظاهر من «بحكمنا» هو: أنّ ما يقضي به الحاكم في الواقعة لا بدّ أن يكون حكمنا حتىٰ يشمله دليل جعل المنصب.

و بعبارة أُخرىٰ: فرق بين أن يقال: «قضاء العارف بالأحكام قضاؤهم عليهم السلام، لأنّه منصوب من قِبَلهم» و أن يقال: «ما قضىٰ به المجتهد يكون منهم عليهم السلام» فإنّ كونه منهم منوط بمعرفة أحكامهم التي وقع عليها القضاء.

و الظاهر أنّ المقبولة تكون في مقام تشريع نفوذ حكم القاضي الشيعي الّذي صدر عن الموازين المقرّرة عندهم عليهم السلام في باب القضاء، بأن لا يصدر عن القياس و الاستحسانات المعوّل عليها عند العامة. و ربّما يؤيِّد هذا الاستظهار ما ذُكر بعده من الجمل لتفريع حرمة نقضه و ردّه علىٰ قوله: «فإذا حكم بحكمنا».

فمحصّله: «أنّ الراوي لحديثنا إذا عرف أحكامنا بالنظر فيها، فحكم بالموازين التي عندنا، فذلك حكمنا الّذي لا يجوز رده و الاستخفاف به» و هذا المعنىٰ ينطبق علىٰ حكم المجتهد في الشبهات الحكمية و الموضوعية.

و استشهاد المصنف «بأنّ حكم الحاكم في الشبهات الموضوعية كملكية دار لزيدٍ علىٰ أن المراد من ـ بحكمنا ـ هو أنّه منصوب من قبلنا» لا يشهد له، لالتئام هذا الكلام مع ما ذكرناه أيضاً، فإنّ المجتهد إذا حكم في شبهة موضوعية علىٰ طبق الموازين المقرّرة في كتاب القضاء، كان حكمه حكمهم عليهم السلام، لانبعاثه عن رواياتهم و موازينهم صلوات الله عليهم في باب القضاء.

هذا تمام الكلام في المجتهد المطلق الّذي استنبط جملة وافية من الأحكام.

و أمّا من لم يستنبط شيئاً، ففي ثبوت الأحكام المتقدّمة له و عدمه خلاف، لا بأس بالإشارة إلى جهتين مما يتعلق به:

**الجهة الأُولىٰ**: في جواز رجوعه إلى الغير في عمل نفسه، و المنسوب إلى المشهور العدم، و إلى السيد المجاهد في المناهل الجواز.

. . . . . .

---

و الصحيح هو الأوّل، لأنّ مقتضىٰ تنجز الأحكام الواقعية عليه بالعلم الإجمالي بها أو الاحتمال، هو لزوم الخروج عن تبعة العقوبة علىٰ مخالفة تلك التكاليف المنجزة، و لا محيص حينئذٍ عن تحصيل العلم بالمؤمِّن و هو الوظيفة العملية، و من المعلوم توقف العلم المزبور علىٰ الاجتهاد الفعلي، و عدم حصوله بمجرّد وجود الملكة، فإذا لم يجتهد فعلاً فهل يجوز أن يقلّد الغير في أعماله أم لا ؟

فعن الشيخ الأعظم قدس سره دعوىٰ الاتفاق علىٰ عدم جواز تقليد غيره، لأنّ حجية رأي الغير في حقه أوّل الكلام، و الأصل عدم الحجية، و ذلك لانصراف أدلّة حجية الرّأي علىٰ الغير عمّن له ملكة الاجتهاد. و لأنّ الجزم بالامتثال يتوقّف علىٰ اجتهاده و العمل برأي نفسه، و لا يحصل بالتقليد، لاحتمال تخطئته للغير في فتواه.

فلا يصغىٰ إلى ما قيل: «من جواز رجوعه إلى الغير، لأنّ مجرّد وجود الملكة لا يجعل المتصف بها عالماً بالأحكام، فهو بعدُ جاهل بها، فيجوز له تقليد غيره، لكونه من رجوع الجاهل إلى العالم» و ذلك لما عرفت من الشك في حجية فتوىٰ الغير بعد التمكن من العلم بالمؤمّن الواجب عقلاً تحصيله، و المفروض كون رأي الغير في حقه مشكوك المؤمِّنية.

فإنْ قيل: إنّ مقتضىٰ عدم حجية رأي الغير بالنسبة إلى واجد الملكة هو عدم حجيته لفاقدها أيضاً مع التمكن من تحصيلها ـ و لو بعد سنين ـ بالدراسات الممتدة في أزمنة متمادية، و هذا ممّا لا يلتزم به.

قلنا: إنّ القياس مع الفارق، لأنّ واجد الملكة قادر فعلاً علىٰ تحصيل العلم بالوظيفة الفعلية، بخلاف فاقدها، فإنّ إيجاب ذلك عليه مساوق لوجوب الاجتهاد عيناً، مع وضوح كونه كفائيّاً كما هو مقتضىٰ آية النفر. كما لا يشمله الأمر بالسؤال من أهل الذّكر، فإنّ المخاطب بالسؤال هو الجاهل، و ذو الملكة لا يصدق عليه الجاهل حتىٰ يطلب منه السؤال، لاحتمال كونه مخطّئاً للعالم الّذي يرجع هو إليه، بل قد لا يكون المسؤول عالماً بنظره، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل.

. . . . . .

---

والمقام نظير مَن يكون مديوناً جاهلاً بمقدار الدين، لكنه مضبوط في دفتره، بحيث إذا رجع إليه علم مقداره تفصيلاً، فهل يجوز له عقلاً أن يقتصر في معرفة مقداره علىٰ إخبار مَن يحتمل كذبه ولا يطمئن بصدقه، مع التمكن من العلم تفصيلاً بمقداره؟ فإنّ من المعلوم عدم حكم العقل بفراغ ذمته عن ذلك الدين إلّا بمراجعة الدفتر المزبور.

وإن شئت فقل: إنّ رجوعه إلى غيره إمّا من رجوع الجاهل إلى الجاهل في نظره، وإمّا من رجوع العالم إلى الجاهل، فالتمسك بأدلة التقليد علىٰ جواز رجوع واجد الملكة إلى غيره تمسُّك بالدليل في الشبهة المصداقية، إذ المفروض احتمال تخطئة واجد الملكة لغيره في الفتوىٰ، فلا يكون ذلك الغير عالماً بنظره.

ولا وجه أيضاً لاستصحاب جواز رجوعه إلى الغير الّذي كان ثابتاً قبل حصول الملكة له، وذلك لعدم حجيته في تبدل الحال الموجب للشك في بقاء الموضوع.

**الجهة الثانية**: في جواز رجوع الغير إلى صاحب الملكة قبل التصدّي للاستنباط، وعدمه.

وملخص الكلام فيها: أنّ الحق عدم الجواز، إذ لا موضوع لجواز الرجوع مع فرض عدم الاستنباط، لكون موضوعه «العالم والفقيه وأهل الذّكر» ونحوها، ولا يصدق شيءٌ منها علىٰ مَن لم يستنبط بعدُ، فإنّ الفتوىٰ جهة تقييدية في الحكم بجواز التقليد، فبدونها لا موضوع لجواز التقليد أصلاً، لظهور «الفقهاء» في رواية الاحتجاج و«عَرَف أحكامنا» في المقبولة ـ وغيرهما من العناوين ـ في الفعلية، كسائر العناوين المأخوذة في حيِّز الخطابات، فأدلّة رجوع الجاهل إلى العالم كلّها أجنبية عن رجوع الجاهل إلى واجد الملكة المجردة عن الاستنباط الفعلي، ومع الشك في عالميّته لا يجوز الرجوع إليه، لكون الشبهة مصداقية، وقد تحقق في محله عدم جواز التمسُّك بالدليل فيها.

. . . . . .

---

وأمّا إذا اجتهد في بعض الأحكام دون الجملة المعتد بها التي يصدق معها العارف بالأحكام، فهل يجوز تقليده في ذلك البعض أم لا ؟ بعد وضوح حجية رأيه في عمل نفسه.

قد يقال: إنّ السيرة العقلائية تقضي بجواز الرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ استنباط بقية الأحكام وعدمه لا دخل له بحجية ما استنبطه.

وردّت بأنّ الأدلّة اللّفظيّة رادعة عن السيرة، إذ لا يصدق عليه عنوان «الفقيه والعالم بالأحكام» إلّا بعد استنباط جملة معتدٍّ بها من الأحكام.

ونوقش في هذا الرد بأنّ الأدلة اللفظية لا مفهوم لها، وأنّها غير رادعة عن السيرة «[1]».

وأنت خبير بأنّ السيرة لم تثبت في ظرف وجود مَن استنبط كثيراً من الأحكام. ولو بني علىٰ ثبوتها فلا بدّ من رادعية الأدلة اللفظية لها، لأنّ تلك الأدلّة في مقام التحديد الموجب للمفهوم.

فدعوىٰ عدم المفهوم لها حتىٰ تكون رادعةً للسيرة غير مسموعة. وأمّا كونها في مقام التحديد، فلأنّها تبيِّن موضوع جواز الرجوع، وأنّ موضوعه هو الفقيه والعالم بالأحكام ونحوهما، ممّا لا يصدق علىٰ من استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام. ولا أقلّ من الشك في اعتبار السيرة مع هذه الأدلة اللفظية، ومن المعلوم قضاء الأصل بعدم الحجية.

فالمتحصل: أنّه لا سبيل لإثبات جواز الرجوع إلى من استنبط قليلاً من الأحكام.

ولهذا الكلام تتمة سيأتي في التعليقة المرتبطة بأحكام المتجزّي.

---

«١» التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، ج١ ( الاجتهاد والتقليد )، ص٣٢

**وأمّا التجزّي في الاجتهاد، ففيه مواضع من الكلام[١]:**

**الأوّل: في إمكانه[٢]،**

---

## أحكام التجزّي في الاجتهاد:

### ١ ـ إمكانه وقوعاً

١) قد تقدم في صدر هذا الفصل أنّ الكلام يقع في مقامين، أحدهما: في الاجتهاد المطلق، وثانيهما: في المتجزي، وقد انتهى الكلام في المقام الأوّل، فيقع البحث فعلاً في المقام الثاني، وفيه مواضع ثلاثة كما أُشير إليها ثمّةَ، أوّلها في إمكانه وامتناعه.

٢) هذا إشارة إلى الموضع الأوّل. اعلم: أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في إمكان التجزّي وعدمه، والمصنف ﷺ أثبت ذلك بوجهين:

الأوّل: شهادة الوجدان بإمكان التجزي، حيث إنّ أبواب الفقه تختلف مداركُها سهولةً وصعوبةً، فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال، وتضاربت أدلته، وتعارضت أخباره، وربّ حكمٍ كان مدركه رواية واحدة ظاهرةً الدلالة وتامة السند، ومن المعلوم أنّ الاستنباط في الأوّل أصعب منه في الثاني.

وكما تختلف نفسُ مدارك الأحكام، كذلك تختلف الأشخاص في الاطّلاع علىٰ مداركها، فبعضهم ماهر في مدرك بعض أبواب الفقه كالعبادات، لكثرة ممارسته فيها، واطّلاعه علىٰ وجوه الجمع بين أخبارها المتعارضة، وليس له مهارة في أبواب المعاملات، لتوقف استنباط أحكامها علىٰ جملةٍ من القواعد العامة التي لم تكن له قدرة وافية علىٰ تنقيحها وتعيين حدودها وموارد جريانها. وبعضهم بالعكس.

ومن المعلوم أنّ الاختلاف في الجهتين المتقدمتين ـ أعني بهما: اختلاف المدارك سهولةً وصعوبةً، واختلاف الأشخاص في الاطّلاع والمهارة في الأدلة ـ يستلزم

**وهو[١] وإن كان محلّ الخلاف بين الأعلام، إلّا أنّه لا ينبغي الارتياب فيه[٢]، حيث[٣] كان أبواب الفقه مختلفةً مدركاً،**

---

التجزي في الاجتهاد، بأن يكون الماهر في مدارك العبادات دون غيرها قادراً علىٰ استنباط أحكام العبادات فحسب، والمتضلع في المعاملات مثلاً متمكناً من استنباط أحكامها دون أحكام العبادات، ولا نعني بالتجزي إلّا القدرة علىٰ استنباط بعض الأحكام.

الثاني: حكم العقل الضروري بإمكان التجزي، لتوقف الاجتهاد المطلق عليه توقف ذي المقدمة علىٰ مقدمته الوجودية، حيث إنّ ملكة استنباط جميع الأحكام لا تحصل إلّا تدريجاً، وإلّا يلزم الطفرة، وذلك محال، فلابدّ من مسبوقية الاجتهاد المطلق بالتجزي، كما هو واضح.

وبهذا أثبت المصنفُ إمكانَ التجزّي وقوعاً، ثم تصدّىٰ لذِكر وجهين من أدلة المانعين وردّهما، وسيأتي بيانهما.

١) أي: أنّ إمكان التجزّي محل الخلاف بين الأعلام، قال في المعالم: «قد اختلف الناس في قبوله ـ أي الاجتهاد ـ للتجزية بمعنىٰ جريانه في بعض المسائل دون بعض، وذلك بأنْ يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط، فله حينئذٍ أن يجتهد فيها، أوْ لا ؟ ذهب العلّامة في التهذيب والشهيد في الذكرىٰ والدروس ووالدي ﷺ في جملة من كتبه وجمع من العامة إلى الأوّل، وصار قوم إلى الثاني»[١].

٢) أي: في إمكان التجزي، وضمير «أنه» للشأن.

٣) تعليل لقوله: «لا ينبغي» وهذا هو الوجه الأوّل المتقدّم بقولنا: «الأوّل:

---

«١» معالم الأُصول، ص٢٣٢

و المدارك[١] متفاوتة سهولةً وصعوبةً، عقليةً ونقليةً، مع[٢] اختلاف الأشخاص في الاطّلاع عليها، وفي طول[٣] الباع وقصوره بالنسبة إليها، فربّ شخصٍ كثير الاطّلاع وطويل الباع في مدرك بابٍ بمهارته[٤] في النقليات

---

شهادة الوجدان بإمكان التجزي » وقد عرفت ابتناءه علىٰ مقدّمتين:

إحداهما: اختلاف مدارك الأحكام، وعدم كونها من سنخ واحد، فبعضها عقلي، ومورده الأحكام المبتنية علىٰ قاعدة الملازمة والاستلزامات العقلية، مثل مسألة مقدّمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي، وغيرهما، وبعضها نقلي، ومورده غالب الأحكام المستنبطة من الكتاب والسنّة، وهي متفاوتة سهولةً وصعوبةً.

ثانيتهما: تفاوت الأشخاص في الاطّلاع علىٰ مدارك الأحكام كثرةً وقلّةً.

ونتيجة هاتين المقدّمتين اقتدار بعض الأشخاص علىٰ استنباط بعض الأحكام دون بعضها الآخر، وهذا هو التجزّي.

١) هذه الجملة مبيِّنة لقوله:« مختلفة مدركاً » وليست إشارة إلى أمر آخر، إذ اختلاف المدارك محصور في تفاوتها بالسهولة والصعوبة، وكون بعضها عقلياً وبعضها نقلياً، وليس غير هذين التفاوتين تفاوتاً آخر حتىٰ يكون مطويّاً في قوله:« مختلفة مدركاً » ولا يكون مندرجاً في قوله:« و المدارك متفاوتة ».

٢) هذا إشارة إلى المقدّمة الثانية التي يبتني الدليل الأوّل ـ علىٰ إمكان التجزّي ـ عليها.

٣) معطوف علىٰ « في الاطلاع » وضميرا « عليها، إليها » راجعان إلى المدارك.

٤) متعلق بـ «كثير الاطلاع » يعني: أنّ سبب كثرة اطّلاعه وطول باعه هو مهارته في النقليات، من الإحاطة بالأخبار، وتتّبعه فيها وفي أقوال الفقهاء، وتنقيح المسائل الأُصولية المتعلّقة بها من حجّية الخبر الواحد، واعتبار ظواهر الألفاظ،

أو العقليات [١]، وليس[٢] كذلك في آخر، لعدم [٣] مهارته فيها وابتنائِه [٤] عليها. وهذا [٥] بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة علىٰ الاستنباط في بعضها [٦]، لسهولة مدركه، أو لمهارة الشخص فيه [٧] مع صعوبته، مع عدم القدرة علىٰ

---

ومسألة تخصيص العامّ بالمنفصل أو المتصل، وحمل المطلق علىٰ المقيّد، وتأسيس الأصل في تعارض الخبرين، وما يتعلّق به من انقلاب النسبة إذا تعدّدت الخصوصات، وغير ذلك ممّا يتعلّق باستنباط الأحكام من الكتاب والسنّة.

١) كمسألة مقدّمة الواجب، والضِّد، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي للفساد، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ودفع الضرر المحتمل، وغير ذلك.

٢) يعني: وليس ذلك الشخص ـ الماهر في النقليات ـ كثيرَ الاطّلاع وطويلَ الباع في مدرك باب آخر.

٣) تعليل لقوله: «و ليس كذلك» أي: لعدم مهارة ذلك الشخص في العقليات أو النقليات، والمفروض ابتناء ذلك الباب علىٰ العقليات أو النقليات.

٤) معطوف علىٰ «عدم» يعني: ولابتناء ذلك الباب علىٰ النقليات أو العقليات.

٥) هذه نتيجة الدليل الأوّل، فاختلاف المدارك والأشخاص يوجب التجزّي في ملكة الاجتهاد.

٦) أي: بعض أبواب الفقه، وضمير «مدركه» راجع إلى «بعضها».

٧) أي: يكون التجزّي لأجل مهارة الشخص في مدرك بعض أبواب الفقه وإن كان ذلك المدرك صعباً. وعليه، فالتجزّي لا يكون في خصوص الأحكام التي تكون مداركها واضحة، بل قد يكون في المدارك الصعبة، فيستنبط المتجزّي الحكم الشرعي لأجل مهارته وتضلُّعه في المستند، كما إذا كانت المسألة من المعاملات المبتنية غالباً علىٰ معرفة عدّةٍ من القواعد العامّة، وقد أتقنها المتجزّي، وهو مع ذلك

**ما ليس كذلك [١]. بل يستحيل [٢] حصول اجتهاد مطلق عادةً [٣] غير مسبوق**

---

عاجز عن استنباط أحكام العبادات، من جهة كثرة أخبارها و تعارضها، وعدم تمكنه من علاجه بالجمع بينها.

١) أي: مع عدم قدرة المجتهد علىٰ استنباط بعض أبواب الفقه ممّا ليس مدركه سهلاً، مع عدم مهارته فيه.

٢) هـذا هو الوجه الثاني الدالّ علىٰ إمكان التجزي، بل يدلّ علىٰ وقوعـه خارجاً، ببيان: أنّه لا إشكال في وجود المجتهد المطلق خارجاً كما تقدم في المقام الأوّل، والمفروض أنّ وجوده متوقف علىٰ كونه متجزياً أوّلاً، ثم يقتدر تدريجاً علىٰ استنباط جميع الأحكام أو معظمها، فلابدّ من وجود المتجزّي خارجاً، ثم صيرورته مطلقاً. وقد تقدم توضيح هذا الوجه بقولنا:«الثاني حكم العقل الضروري بإمكان التجزي ...».

٣) هذا الدليل يتضمن عقدين: أحدهما إثباتي، وهو: أنّ حصول ملكة مطلقة بدون سبقها بالملكة المتجزّية محال عادي.

والثاني سلبي، وهو: أنّ حصول ملكة مطلقة غير مسبوقة بالتجزي ليس محالاً عقلياً.

أمّا العقد السلبي، فلأنّ حصول الاجتهاد المطلق غير المسبوق بالتجزي ليس من المحالات الأوّليّة، كاجتماع الضدين والمثلين والنقيضين، فإنّ المسائل الفقهية في عرض واحد، ولا تقدُّم لبعضها رتبةً علىٰ بعضٍ آخر، حتىٰ يكون التمكن مـن استنباط بعضها مقدّمةً للقدرة علىٰ استنباط بعضها الآخر، ويستحيلَ تحقق الاجتهاد المطلق بدون سبق التجزي، كاستحالة وجود ذي المقدمة بدون وجود مقدمته. مع أنّ حصول ملكةٍ مطلقة دفعةً بإفاضة ربّانية بمكانٍ من الإمكان، فإنّ الفضل بيده تعالىٰ

**بالتجزي، للزوم[1] الطفرة.**

---

يؤتيه من يشاء.

وأمّا العقد الإثباتي، فلأنّ محطّ الكلام هو الملكات الاكتسابية الحاصلة بإتقان العلوم النظرية ـ التي لها دخل في القدرة علىٰ الاستنباط ـ فلا محالة تتوقف الملكة المطلقة علىٰ حصولها متجزّئةً أوّلاً، ثم تتقوّىٰ وتشتد وتزداد تدريجاً إلى أن يتمكّن صاحبُها من استنباط جميع الأحكام أو جلِّها.

١) تعليل لقوله: «يستحيل» والطفرة قد تكون محالاً عقلياً، وقد تكون محالاً عادياً، ولا منافاة حينئذٍ بين دعوىٰ الاستحالة العاديّة وتعليلها بالطفرة.

ثم إنّ ظاهر المتن فرض لزوم الطفرة المحال بناءً علىٰ كون التفاوت بين الملكة المطلقة مع الملكة المتجزية بالشدة والضعف كالسواد الشديد مع السواد الضعيف، فالملكة من مقولة الكيف، وهي أمر بسيط ذو شدة وضعف.

ولكن الظاهر جريان محذور الطفرة حتىٰ بناءً علىٰ كون تفاوت الملكة المطلقة مع المتجزّية بالزيادة والنقصان، كما اختاره المحقق الإصفهاني ﷺ، فإنّ الزيادة أيضاً تكون بالتدريج، وإلّا لزم الطفرة عند عدم سبق الزائد بالناقص (*).

---

(*) قال ﷺ: «وأمّا أنّهما متفاوتتان بالزيادة والنقصان، فلأنّ معرفة كل علمٍ من العلوم النظرية توجب قدرةً علىٰ استنباط طائفة من الأحكام المناسبة لتلك المبادئ، كالأحكام المتوقفة علىٰ المبادئ العقلية أو المتوقفة علىٰ المبادئ اللفظية، فالقدرة الحاصلة علىٰ استنباط طائفةٍ غيرُ القدرة الحاصلة علىٰ استنباط طائفة أُخرىٰ. لا أنّ معرفة بعض المبادئ توجب اشتداد القدرة الحاصلة بسبب مبادٍ أُخر. والأقوائية كما تكون بالشدة والضعف، كذلك بالزيادة والنقص، فإنّ التشكيك غير الاشتداد. وما يختص بالشدة والضعف هو الاشتداد الّذي هو الحركة من حدٍّ إلى حدّ.

وبساطةُ الملكة [١]

---

١) تعرّض المصنف ـ بعد إثبات إمكان التجزّي ـ لوجهين من الوجوه التي استدلّ بها المانعون، هذا أوّلها، وحاصله: أنّ ملكة الاجتهاد ـ كسائر الملكات الحاصلة للنفس ـ كيف نفساني بسيط غير قابل للتجزية والتقسيم من التنصيف والتثليث وغيرهما، وإنّما القابل للتقسيم هو الكمّ، وحينئذٍ فيدور أمرُ الملكة دائماً بين الوجود والعدم، ولا يعقل أن تتحقق مبعّضةً، فلا يقال: «إنّ لفلان نصف ملكة الشجاعة» أو «نصف ملكة الاجتهاد».

وعليه، فالمتصدّي للاستنباط إمّا مجتهد مطلق وإمّا غير مجتهد أصلاً، والالتزام بإمكان وجود الملكة المتجزّية مساوق للمحال، وهو قابلية البسائط للتجزية والتقسيم، فينحصر الاقتدار علىٰ الاستنباط في فردٍ واحد وهو الاجتهاد المطلق، هذا.

وقد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: أنّ التجزي في الاجتهاد ليس بمعنىٰ قابلية ملكة الاستنباط للتنصيف أو التثليث، فإنّه غير معقول، لما تقدّم من كونها أمراً بسيطاً من الكيفيات النفسانيّة. بل المراد أنّ متعلّق القدرة في المتجزّي أضيق دائرةً من متعلّقها في المجتهد المطلق، نظير ما إذا كان هناك جوهران أسودان يكون أحدهما قليلاً يصبغ مائة ثوب، والآخر كثيراً يصبغ ألف ثوب، فإنّ كلّاً منهما جوهر تامّ، غاية الأمر أنّ المصبوغ بأحدهما أكثر أفراداً من المصبوغ بالآخر.

---

وعليه، فليس التجزّي منافياً لبساطة الملكة، بتوهم: أنّ البسيط لا يتجزّأ ولا يتبعض، فإنّ كل قدرة بسيطة، وزيادتها توجب تعدد البسيط، لا تبعض البسيط» [١] فراجع كلامه متدبراً فيه.

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص ٣٧٢ - ٣٧٣

**وعدم [١] قبولها التجزئة، لا تمنع [٢] من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكّن بها من الإحاطة بمداركه [٣]، كما [٤] إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في**

---

وعلىٰ هذا، فالمقصود بالتجزّي هو أنّ ملكة الاجتهاد تكون بمعنىٰ القدرة علىٰ الاستنباط، ومتعلّق هذه القدرة يختلف قلّةً وكثرةً، والقدرة تتعدّد بتعدّد متعلّقاتها، بعد ما عرفت من اختلاف مدارك الأحكام، وابتناء استنباط بعض الأحكام علىٰ مبادئ عقلية، وبعضها علىٰ مبادئ نقلية، وهكذا. والقدرة أمر بسيط، لكن القدرة علىٰ فعلٍ لا تستلزم القدرة علىٰ فعل آخر، كما هو الحال في التمكّن من الأفعال الخارجية، فإنّ القدرة علىٰ الأكل غير القدرة علىٰ المشي، وهما غير القدرة علىٰ التكلم.

والحاصل: أنّ بساطة الملكة لا تمنع عن حصولها بالنسبة إلى استنباط بعض أبواب الفقه، لقابليّتها للشدّة والضعف، فإنْ كانت شديدة سُمِّيت بالاجتهاد المطلق، وإن كانت ضعيفةً سُمِّيت بالتجزّي.

وعليه، فلا مانع من إمكان التجزّي من ناحية بساطة مقولة الكيف. هذا ما يتعلّق بالوجه الأوّل، وسيأتي بيان الوجه الثاني.

١) معطوف علىٰ «بساطة» ومفسّر لها، لأنّ عدم قابلية التجزئة والتقسيم من شؤون الكيفيات النفسانيّة.

٢) خبر «و بساطة» وردٌّ لأوّل الوجهين علىٰ منع التجزي في الاجتهاد. وقد عرفت توضيحه بقولنا: «و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: أنّ التجزي ...».

٣) أي: بمدارك بعض الأبواب، وضميرا «حصولها، بها» راجعان إلى الملكة.

٤) متعلّق بـ «يتمكّن» يعني: أنّه لا فرق بين المجتهد المطلق والمتجزّي بالنسبة إلى مورد قدرته علىٰ الاستنباط، فكما أنّ المجتهد المطلق محيط بجميع ما هو دخيل في

جميعها، و يقطع [١] بعدم دخل

---

استنباط حكم المسألة، فكذا المتجزّي محيط بكل ما لَه صِلة باستخراج الحكم الشرعي في المسألة التي له ملكة استنباط حكمها.

١) يستفاد من هذه العبارة ـ تلويحاً لا تصريحاً ـ الوجه الثاني علىٰ امتناع التجزي، وهو منسوب إلى بعضٍ كالعضدي، وقد حكىٰ صاحب المعالم هذا الوجه عن المانعين بقوله: «انّ كل ما يقدّر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض، ولا يحصل له ظنُّ عدمِ المانع من مقتضي ما يعلمه من الدليل» «١».

وحاصله: أنّ الحجة في حق المجتهد هو الظن بالحكم الشرعي، ولا يحصل هذا الظن للمتجزي، لقوّة احتمال دخل ما لا يعلمه ـ من أمارة أو أصل ـ في المسألة التي يجتهد فيها. وهذا بخلاف المجتهد المطلق، فإنّه يضعف هذا الاحتمال بالنسبة إليه، لإحاطته بالكل، وكونه خبيراً بجميع المقدمات التي يبتني عليها الاستنباط، فاحتمال دخل أمرٍ آخر في المسألة إمّا ضعيف وإمّا معدوم بنظره، لأنّه يتفحّص بالمقدار الموجب للاطمئنان بعدم ما لَه الدخل.

وعليه، فهذا الوجه مانع عن القول بإمكان التجزي، لا من جهة بساطة الملكة، بل من جهة توقف الاستنباط الصحيح علىٰ ملكة مطلقة يتمكّن بها من تحصيل الحجة علىٰ كلّ حكم شرعي.

وقد دفعه المصنف بأنّ عدم حصول الظن للمتجزي خلاف الفرض، لأنّ مفروض البحث هو حصول القطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب في الباب الّذي يكون له ملكة استنباطه، أو الاطمئنان بعدم دخله فيه بسبب الفحص بالمقدار اللازم،

---

«١» معالم الأُصول، ص٢٣٢

**ما في سائرها [١] به أصلاً، أو لا يعتنى [٢] باحتماله، لأجل [٣] الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله [٤] كما في الملكة المطلقة [٥]، بداهة [٦] أنّه لا يعتبر**

---

كما يحصل هذا الاطمئنان للمجتهد المطلق. وإلّا فلو فرض عدم حصول الاطمئنان بالحكم الشرعي للمتجزي، لم يكن استنباطه حجةً لا علىٰ نفسه، ولا علىٰ غيره، بل لا يصدق عليه الاستنباط أصلاً.

وهذا الجواب حكاه صاحب المعالم عن القائلين بقبول ملكة الاجتهاد للتجزية بقوله: «وأجاب الأوّلون بأنّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه، وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض» وناقش هو فيه، فراجع «١».

١) أي: عدم دخل سائر الأبواب ببعض الأبواب أصلاً، والأولى تبديل «به» بـ «فيه» خصوصاً بقرينة قوله: «ما في سائرها» وإن ورد الباء بمعنىٰ «في» أيضاً.

٢) معطوف علىٰ «يقطع» يعني: أنّ المتجزي إمّا يقطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب، وإمّا يطمئنّ بعدم دخله، ومنشأ عدم اعتناء المتجزي بعدم دخل ما في سائر الأبواب هو الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان.

٣) بيانٌ لوجه عدم الاعتناء، وقد عرفته آنفاً.

٤) أي: بعدم دخل ما في سائر الأبواب.

٥) حيث يقطع صاحبها أو يطمئن بعدم دخل استنباط حكمٍ في استنباط حكمٍ آخر.

٦) تعليل للقطع بعدم الدخل أو الاطمئنان بعدمه، وحاصله: عدم اعتبار

---

«١» معالم الأُصول، ص٢٣٣

في استنباط مسألةٍ معها [١] من الاطّلاع فعلاً علىٰ مدارك جميع المسائل، كما لا يخفىٰ.

**الثاني [٢]: في حجّية**

---

الإحاطة الفعلية بمدارك جميع المسائل في استنباط مسألة واحدة مع الملكة المطلقة، فكما يحصل الظـنُّ للمجتهد المطلق، كذلك يحصل للمتجزّي، وكما لا يعتبر ـ فـي المجتهد المطلق ـ استحضارُ مدارك جميع المسائل فعلاً في استنباط مسألةٍ، فكذلك لا يعتبر في المتجزّي.

والسِّرّ في ذلك هو: أنّ الأخبار المرويّة عن أهل بيت الوحي عليهم الصّلاة السّلام ـ التي هي عمدة مدارك الأحكام ـ قد بوّبها أربابُ الجوامع الحديثية، وربما قطّعوا روايةً واحدة علىٰ أبواب متفرّقة، لاشتمالها علىٰ أحكام متعدّدة، ومع ذلك أشار صاحبُ الوسائل إلى ما تقدّم وما يأتي من الأخبار التي لها نحو تعلُّقٍ بحكم المسألة، ومع هذا الجهد البليغ لا يظنّ بوجود روايةٍ فـي كتاب الحدود مثلاً مرتبطة بباب الطهارة ـ من دون إشارة إلى موضعها في باب الطهارة ـ حتىٰ تتّجه دعوىٰ احتمال دخل تلك الرواية بالمسألة التي تصدّىٰ المجتهد لاستنباطها.

١) أي: مع الملكة المطلقة، والظاهر زيادة كلمة «من» لأنّ «الاطلاع» نائبُ فاعل «لا يعتبر».

## ٢ ـ حجّية رأي المتجزّي لعمل نفسه

٢) هذا هو الموضع الثاني ممّا يتعلّق بالتجزّي في الاجتهاد، وهو حجّية آرائه المستنبطة من الأدلّة في حقّ نفسه، وأنّه هل يجوز العمل بها، أم عليه الاحتياط، أو الرجوع إلى مجتهد مطلق؟

**ما يؤدِّي إليه [١] علىٰ المتّصف به [٢]، وهو [٣] أيضاً محلّ الخلاف**

---

وليَكُن محلّ النزاع هنا ما إذا لم يحصل للمتجزّي القطعُ بالحكم الشرعي من استنباطه، فلو حصل له القطع بالحكم، فلا معنىٰ للنزاع في حجّيته في حقّه، لأنّ حجّية القطع ذاتية لا تقبل التصرف الشرعي.

وكيف كان، فحاصل ما أفاده المصنف فيه هو: أنّ هذه المسألة وإن كانت محلّ الخلاف، كالخلاف في أصل إمكان التجزّي، إلّا أنّ الصحيح هو حجّية آرائه لعمل نفسه، وذلك لأنّ مقتضىٰ أدلّة حجّية مدارك الأحكام ـ التي استنبطها المجتهد المتجزّي منها ـ هو حجّية رأيه، ضرورة أنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد ـ من الآيات والروايات وبناء العقلاء ـ وكذا أدلّة اعتبار الظواهر، لا تختص بالمجتهد المطلق، بل مقتضىٰ عمومها أو إطلاقها هو حجّيتها بالنسبة إلى كلّ مَن ثبت اعتبارها عنده.

وعليه، فإذا استنبط المتجزّي حلِّية شرب التتن مثلاً ـ من ظواهر الآيات أو الروايات، أو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ـ فلا وجه لعدم حجّية هذه الفتوىٰ، بعد كونها مستنبطةً من الظواهر أو حكم العقل اللّذين لا يختصّ اعتبارهما بالمجتهد المطلق. ومع فرض إحراز المتجزّي للحكم وعلمه به لا موجِب لرجوعه إلى مجتهد مطلق، لعدم كونه من رجوع الجاهل إلى العالم حتىٰ تشمله أدلّة التقليد.

١) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الحكم الشرعي.

٢) أي: المتّصف بالتجزّي في الاجتهاد، وهذا في مقابل حجّية آراء المتجزّي علىٰ الآخرين، حيث يأتي في الموضع الثالث البحث عنها، ولو قال: «على نفسه» كان أخصر وأوضح.

٣) أي: حجّيةُ آراء المتجزّي ـ كأصل إمكان التجزّي ـ محلّ الخلاف، والأولىٰ تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «حجية».

إلّا أنّ[١] قضية أدلة المدارك حجيته[٢]، لعدم اختصاصها[٣] بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة[٤] أنّ بناء العقلاء علىٰ[٥] حجية الظواهر مطلقاً، وكذا[٦] ما دلّ علىٰ حجية خبر الواحد، غايته تقييده[٧] بما إذا تمكّن من دفع معارضاته كما

---

١) استدراك علىٰ قوله: «محل الخلاف» وبيانٌ لوجه حجية آراء المتجزّي لعمل نفسه، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «و حاصل ما أفاده المصنف فيه هو ...».

٢) أي: حجية ما يؤدّي إليه استنباطُ المتجزّي. والمراد بالمدارك هو مثل خبر الواحد والإجماع المنقول وظواهر الألفاظ من الكتاب والسنة، والمراد من «أدلة» هو الوجوه المستدلّ بها علىٰ اعتبار الخبر الواحد وظواهر الألفاظ وغيرهما، وأقوىٰ تلك الوجوه هو سيرة العقلاء ـ الممضاة ـ علىٰ العمل بخبر الثقة والظواهر.

٣) يعني: لعدم اختصاص أدلة المدارك بالمجتهد المطلق، فمثل آيتي النبأ والنفر والأخبار المتواترة إجمالاً علىٰ العمل بخبر العدل ـ بل مطلق الثقة ـ وكذا بناء العقلاء، تقتضي حجيةَ الخبر الواحد علىٰ كل مَن جاءه النبأ أو جاءه الخبران المتعارضان، ومن المعلوم شمول هذا للمجتهد المتجزّي علىٰ حدّ شموله للمجتهد المطلق.

٤) تعليل لقوله: «عدم اختصاصها» والوجه في عدم الاختصاص ما عرفته من إطلاق أدلّة اعتبار الخبر الواحد والظواهر.

٥) خبر «أنّ بناء» يعني: يكون بناءُ العقلاء علىٰ حجية الظواهر مطلقاً، سواء أكان المستظهِر مجتهداً مطلقاً أم متجزّياً.

٦) معطوف علىٰ «بناء العقلاء» يعني: أنّ أدلة حجية الخبر تدل علىٰ حجيته مطلقاً، لا لخصوص المجتهد المطلق.

٧) يعني: غاية الأمر تقييد إطلاق أدلة حجية المدارك بما إذا تمكّن من دفع معارضات الخبر الواحد الّذي يعتمد عليه المتجزّي في مقام الاستنباط.

هو[١] المفروض.

**الثالث**[٢]: في جواز[٣] رجوع غير

---

وحاصله: أنّ أدلّة اعتبار الأمارات مطلقة من حيث شمولها للمجتهد المطلق والمتجزّي، لكنها مقيّدة بما إذا تمكّن المجتهد ـ الّذي جاءه الخبر ـ من الفحص عن معارضه وعن كلّ ما يزاحم حجيته، ولو ظفر بمعارضه فلابدّ من قدرته علىٰ علاج التعارض بتقديم أحدهما علىٰ الآخر، أو التخيير، فمَن لم تكن له هذه القدرة لم تكن أدلة حجية الخبر والظواهر شاملةً له، ومن المعلوم أنّ هذه القدرة جهة مشتركة بين المطلق والمتجزّي، إذ لولاها لم يكن الشخص مجتهداً ولا عارفاً بأحكامهم عليهم السلام.

١) أي: كما أنّ التمكن من دفع المعارضات هو المفروض.

## ٣ ـ رجوع المقلّد إلى المتجزّي

٢) هذا هو الموضع الثالث ممّا يتعلّق بالتجزّي في الاجتهاد، والبحث فيه في أمرين:

أحدهما: في جواز رجوع الجاهل إلى المتجزّي وتقليده إيّاه.

وثانيهما: في نفوذ قضائه في المرافعات.

٣) هذا شروع في الأمر الأوّل، وحاصله: أنّه كما كان أصل إمكان التجزّي وحجية آراء المتجزّي في حق نفسه محلّ إشكال وخلاف ـ علىٰ ما تقدم في الموضع الأوّل والثاني ـ فكذا مسألة جواز تقليد العامي من المتجزّي محل بحثٍ وإشكال، فقد يقال: بجواز رجوع العامي إليه، لشمول أدلة جواز التقليد له، فإنّ المتجزّي عالم بالأحكام الشرعية التي استنبطها من الأدلّة، وعارف بالحلال والحرام، فلابدّ من القول بجواز رجوع العامي إليه، لترتب الحكم علىٰ موضوعه الفعلي بلا ريب.

**المتّصف به [١] إليه في كلّ مسألةٍ اجتهد فيها، وهو [٢] أيضاً محلُّ الإشكال، من [٣] أنّه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمُّه [٤] أدلّةُ جواز التقليد. ومن [٥] دعوىٰ**

---

وقد يقال: بعدم جواز رجوع العامي إليه، لأنّ أدلّة جواز التقليد إمّا لبِّـيّة وإمّا لفظية، ولا إطلاق في شيءٍ منهما ليشمل جواز الرجوع إلى المتجزِّي.

أمّا الأدلة اللبيّة ـ وهي السيرة وبناء العقلاء ـ فمن الواضح أنّه لا إطلاق لها حتىٰ يتشبث به لإثبات جواز الرجوع إلى المتجزِّي.

وعليه، فلا دليل علىٰ جواز الرجوع من هذه الجهة.

وأمّا الأدلّة اللفظية الدالّة علىٰ جواز رجوع الجاهل إلى العالم، فلا إطلاق فيها أيضاً، لأنّها إرشاد إلى السيرة العقلائيّة، ويتعيّن الأخذ بالقدر المتيقّن منها، وهو رجوع الجاهل إلى المجتهد المطلق، ويكون الشكّ في جواز الرجوع إلى المتجزِّي مساوقاً للقطع بعدم جوازه.

وسيأتي ما هو الحقّ من القولين في التعليقة الآتية وفي مباحث التقليد إن شاء الله تعالىٰ.

١) أي: غير المتّصف بالتجزِّي إلى المتجزِّي.

٢) أي: جواز الرجوع محلّ إشكال، كما كان أصل إمكان التجزّي وحجّية آرائه لنفسه محلّ إشكال أيضاً.

٣) هذا وجه جواز الرجوع، وقد تقدّم بقولنا: «فقد يقال بجواز رجوع العامي إليه ... إلخ».

٤) يعني: فتعمّ أدلّةُ جواز التقليد رجوعَ الجاهل إلى المتجزِّي، كما تعمّ الرجوعَ إلى المجتهد المطلق.

٥) هذا وجه عدم جواز الرجوع، وقد تقدم بقولنا: «وقد يقال بعدم جواز رجوع العامي إليه، لأنّ أدلة جواز التقليد ... إلخ».

عدم إطلاقٍ فيها [١]، وعدم [٢] إحراز أنّ بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة علىٰ الرجوع إلى مثله [٣]

---

١) أي: في أدلة جواز التقليد، وهذا إشارة إلى منع إطلاق الأدلة اللفظية الدالّة علىٰ جواز التقليد، والعمدة منها بنظر المصنف هي الأخبار الدالة علىٰ جواز متابعة العلماء، وأنّ للعوام تقليد الفقهاء، ونحو ذلك، فإنّ المأخوذ في موضوع هذه الأخبار مثل عنوان «الفقيه والعارف بالحلال والحرام» ومن المعلوم توقف صدقه علىٰ استنباط جملةٍ معتدٍّ بها من الأحكام، فلو كان ذا ملكة مطلقة ولم يستنبط شيئاً، أو استنبط شيئاً يسيراً منها، أشكل الحكم بجواز تقليده، لعدم صدق «الفقيه» عليه. والمتجزّي أيضاً كذلك، فإنّ الشك في صدق «الفقيه» عليه كافٍ في منع الرجوع إليه.

ولا يخفىٰ أنّه لا منافاة بين ما أفاده هنا من الإشكال في عمل العامي بفتوىٰ المتجزّي، وما تقدّم في الموضع الثاني من حجية آرائه في حق نفسه.

والوجه في عدم المنافاة: أنّ موضوع أدلة جواز التقليد هو الفقيه والعالم ونحوهما، ومن المعلوم دوران الحكم مدار موضوعه، ومع فرض الشك في صدق «العالم» علىٰ المتجزّي لا سبيل للحكم بجواز الرجوع إليه، لكونه من التمسُّك بالدليل مع الشك في موضوعه. وليست هذه الأدلة ناظرةً إلى عمل المتجزّي برأي نفسه حتىٰ يتوهم حرمةُ عمله بها، بل هي ناظرة إلى عدم موضوعية المتجزّي لجواز رجوع العامي إليه، فلا تهافت بين ما أفاده هنا وفي الموضع الثاني.

٢) هذا إشارة إلى الأدلّة اللبّيّة علىٰ جواز التقليد، فإنّ عدم الإطلاق فيها أوضح من عدمه في الأدلة اللفظية.

٣) أي: مثل المتجزّي، والمراد بالمثل كلُّ مَن لم يحرز قيام السيرة علىٰ الرجوع إليه، كالمجتهد المطلق غير المستنبط لجملةٍ وافية من الأحكام.

أيضاً[١]، وستعرف[٢] إن شاء الله تعالىٰ ما هو قضية الأدلّة.

وأمّا جواز حكومته[٣] ونفوذ فصل خصومته[٤] فأشكل[٥].

---

١) كما لا يحرز جواز الرجوع إليه من ناحية الأدلة اللفظيّة، للشك في الإطلاق.

٢) في الفصل الأوّل ممّا يتعلّق بمباحث التقليد، فراجع (ص ٤٠٤).

## قضاء المتجزّي

٣) أي: حكومة المتجزّي، وهذا هو الأمر الثاني المبحوث عنه في الموضع الثالث، ولم يعقد المصنف له موضعاً مستقلّاً من البحث، وأجمل الكلام فيه، لوضوح حكمه من المباحث السابقة.

وحاصل ما أفاده فيه: أنّ نفوذ حكم المتجزّي أشد إشكالاً من حجية فتواه علىٰ غيره، لاحتمال اختصاص منصب القضاء بالمجتهد المطلق، لكونه هو العارف بجلّ الأحكام، فلا يصدق قوله عليه السلام في المقبولة: «عرف أحكامنا» إلّا علىٰ المجتهد المطلق، فلا حظّ للمتجزّي من القضاء أصلاً.

إلّا أن يقال: بما تقدم في نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانسدادي علىٰ الحكومة، من أنّه إذا عرف المتجزّي جملةً معتدّاً بها ـ من الأحكام ـ بالاجتهاد، صدق عليه أنّه ممّن عرف أحكامهم عليهم السلام، فيثبت له منصب القضاء.

٤) هذا من إضافة المصدر إلى الفاعل، وإلّا فالخصومة للمترافعين لا للمجتهد.

٥) أي: أشدّ إشكالاً من حجية فتواه علىٰ الجاهل. ووجه أشدية الإشكال: أنّ مقتضىٰ سيرة العقلاء وفطرتهم علىٰ الرجوع إلى العالم هو حجية نظر المتجزّي أيضاً كالمطلق، إذ مناط السيرة كون المرجع عالماً فيما يرجع إليه، سواء علم غيره أم لا، وهذه السيرة لا تتوقف إلّا علىٰ الإمضاء. وهذا بخلاف القضاء، فإنّ أدلة نفوذه

**نعم [١] لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملةً معتداً بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً: «إنّه ممّن عرف أحكامهم» كما مرّ [٢] في المجتهد المطلق المنسدّ عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام (*).**

---

هي الأدلّة اللفظية التي أناطت المنصب بصدق «الفقيه والعارف بالأحكام» ونحوهما.

١) هذا استدراك علىٰ قوله: «فأشكل» وغرضه إثبات جواز تصدّي المتجزّي للقضاء إذا استنبط جملةً وافية من الأحكام، أو كانت موارد الإجماعات القطعية والأخبار المتواترة بمقدارٍ توجب صدقَ الفقاهة والمعرفة.

٢) في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي بناءً علىٰ تقرير المقدمات بنحو الحكومة، حيث قال في (ص ٢٦٤): «إلّا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريّات من الدين أو المذهب ...».

---

(*) وتوضيح الكلام في هذا الموضع الثالث: أنّه قد ادّعي الإجماع علىٰ عدم جواز تقليد المتجزي، وقد أفتىٰ به جمعٌ منهم السيد الفقيه صاحب العروة، حيث قال في عداد شرائط مرجع التقليد: «و كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزّي» [١] فإن تمّ الإجماع المدّعىٰ فهو، وإلّا فمقتضيات أدلة وجوب التقليد مختلفة كما سيظهر.

وينبغي تحرير محل النزاع أوّلاً، فنقول: إنّ التجزي في الاجتهاد ـ في مقابل المطلق منه ـ لا يراد به إلّا ملكة الاستنباط، لا استخراج الأحكام فعلاً من الأدلة، فمن يتمكن من استنباط جميع الأحكام حقيقةً أو عرفاً فهو مجتهد مطلق، ومن ليس كذلك فهو متجزٌ. وللملكة المتجزية مراتب بلحاظ إتقان المبادئ النظرية الدخيلة في الاستنباط، فربّ متجزٌ يقارب المجتهد المطلق في الفضل، وربّ متجزٌ لا يقدر علىٰ

---

«١» العروة الوثقىٰ، ج١، ص٢٤، المسألة: ٢٢ من مسائل الاجتهاد والتقليد

استنباط عشر مسائل، و بين الحدّين مراتب متفاوتة جدّاً.

و ليس محل الكلام هو القادر علىٰ استخراج حكم مسألة أو مسألتين قطعاً، فإنّ العنوان المأخوذ في أدلة حجية الفتوىٰ و نفوذ القضاء ـ علىٰ ما مرّ ـ هو الفقيه و العالم بالأحكام، و هذا و إن لم يكن مرادفاً للمجتهد المطلق، كما أنّه لا يقابل المتجزّي، إذ النسبة بين الفقيه و كل من قسمي الاجتهاد هو العموم من وجه، فالفقيه مَن استخرج جملة وافية من أحكام أكثر أبواب الفقه، بحيث يصدق عليه «العالم بالأحكام» بقول مطلق، و صدقه كذلك منوط بمعرفتها بنحو الاستغراق العرفي، و هذا قد يتصادق عليه المجتهد المطلق و المتجزي، و إن كان بينهما فرق من جهة قدرة الأوّل علىٰ استنباط بقية الأحكام، و عجز الثاني عنه.

و ليكن محل الكلام هو المتجزي القادر علىٰ استنباط أحكام بابٍ أو بابين من أبواب الفقه، كمَن استخرج أحكام كتاب القضاء فقط، أو هي مع أحكام الشهادات، كما يظهر من الاستدلال بمعتبرة أبي خديجة الآتية.

إذا عرفت محلّ النزاع، فاعلم: أنّ مقتضىٰ بعض أدلّة وجوب التقليد تعيّن الرجوع إلى المجتهد المطلق، و مقتضىٰ بعضها جواز الرجوع إلى المتجزي.

و بيانه: أنّه بناءً علىٰ الانسداد و اقتضائه بطلان غير التقليد من الطرق، يجب علىٰ العامي الرجوع إلى عالمٍ مّا، لكون النتيجة جزئيّة، و المتيقن حينئذٍ هو الرجوع إلى المجتهد المطلق لا المتجزي. هذا مع الغض عمّا حُقّق في محله من أنّ نتيجة المقدمات هي التبعيض في الاحتياط، لا حجية قول الفقيه.

و بناءً علىٰ الانفتاح يكون مقتضىٰ الأدلّة اللفظية من الكتاب و السنة ـ علىٰ فرض صحة الاستدلال بها علىٰ وجوب التقليد ـ اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد، لظهور آية النفر في وجوب الحذر عقيب إنذار الفقيه، لا وجوبه عند إنذار كلّ منذر، و الفقيه هو العالم بجلّ الأحكام. و هذا ظاهر رواية التفسير أيضاً من قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه». و ظهور آية السؤال من أهل الذّكر في موضوعية

« أهل الذّكر » للحكم بوجوب السؤال منه مقدمةً للعلم ثم الاعتقاد أو العمل به.

و أمّا ظهور المقبولة « و عرف أحكامنا » في الاستغراق و عدم كفاية معرفة اليسير من أحكامهم، فقد تقدم مشروحاً.

و هكذا الحال في الأخبار الإرجاعية، فإنّها تدلّ أيضاً علىٰ اعتبار كون المرجع محيطاً بجلّ الأحكام الشرعية، و عدم كفاية العلم ببعضها، و لفظ « الفقيه و العالم » و إن لم يرد في هذه الأخبار، لكون السؤال في جملة منها عن وثاقة المرجع و أمانته في النقل، إلّا أنّ اعتبار فقاهة المرجع إمّا لكونه من المرتكزات التي قرّرها الإمام عليه السلام، و إمّا لكونه ممّا يدلّ عليه مناسبة الحكم و الموضوع، و عدم كون تمام الموضوع هو الوثاقة في نقل ألفاظ الرواية إلى السائل، بل ورد في السؤال عن وثاقة يونس بن عبد الرحمن « آخذ عنه معالم ديني » فمفروض سؤال عبد العزيز بن المهتدي أنّ يونس عالم بمعالم الدين، و من المعلوم توقف صدق « العالم بالدين » علىٰ معرفة معظم أحكامه.

و يشهد لهذا أيضاً أمرُه عليه السلام أبان بن تغلب بالجلوس في المسجد و الإفتاء، فإنّ الإفتاء في ذلك العصر و إن لم يكن بهذا الحدِّ من الصعوبة و الإعضال، إلّا أنّه ليس مجرّد قراءة ألفاظ الروايات علىٰ عوامِّ الشيعة، مع ما فيها من المتعارضات و العام و الخاصِّ، و المطلق و المقيد، و غير ذلك ممّا يتوقف استفادة الحكم الشرعي منها علىٰ إعمال نظرٍ فيها، خصوصاً و أنّ الإفتاء المأمور به لم يقيّد بباب دون باب، و هذا طبعاً منوط بالعلم بأكثر الأحكام الشرعية و بالفقاهة في الدين.

و بهذا يظهر أنّ المقصود من الإرجاع إلى رواة الأحاديث في المقبولة و غيرها ليس الإرجاع إلى مَن روىٰ صرف الوجود من أحاديثهم عليهم السلام حتىٰ يستأنس منه حجية فتوىٰ المتجزّي، كيف ؟ و المفروض في المقبولة اختلاف الحاكمين في الشبهة الحكمية، و هي الدّين أو الميراث، و من المعلوم أنّ المنصوب في هذا الموارد لفصل الخصومة و النزاع هو المجتهد المطلق، خصوصاً بقرينة « عرف أحكامنا ».

و لا إطلاق في قوله عليه السلام: «روىٰ حديثنا» و إنّما كان ذكره للتنبيه علىٰ استناد القاضي إلى روايتهم عليهم السلام، في مقابل قضاة العامة الذين أوجب انحرافُهم عن باب مدينة علم الرسول صلى الله عليه وآله استنادهم إلى غير رواياتهم عليهم السلام الموجب لوقوعهم في التّيه، و الحكم بخلاف ما أنزل الله تعالىٰ علىٰ نبيه و آل بيته المعصومين عليهم السلام.

**فالمتحصل**: أنّ الأدلّة اللفظية تقتضي اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد.

نعم، في خصوص معتبرة أبي خديجة كلام سيأتي التعرض له «إن شاء الله».

هذا كله حال الأدلة اللفظية.

و أمّا بناء العقلاء علىٰ رجوع الجاهل إلى العالم، فقيل: إنّه استقرّ علىٰ عدم الفرق في الرجوع إلى المجتهد بين المطلق و المتجزّي، لوحدة المناط و هو الخبروية، «لوضوح أنّ جاهلهم بشيءٍ يرجع إلى العالم به، و إن لم يكن له معرفة بغيره من الأُمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصّائي بالعيون مثلاً، و إن لم يكن له خبرة بغيرها من الجهات، و كذلك مَن له معرفة ببعض المسائل دون بعض و إن كان قليلاً. بل قد يقدِّمون نظر المجتهد المتجزّي علىٰ قول المجتهد المطلق عند المعارضة، كما إذا كان المتجزّي أعلم من المجتهد المطلق، لممارسته و دقته في العلوم العقلية، و كونه أقوىٰ استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل، كوجوب مقدمة الواجب و بحثي الضد و الترتب و غيرها، و إن لم يكن له قوة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها»[1].

و يدلّ علىٰ كفاية مطلق الاجتهاد في مرجع التقليد و عدم اعتبار الاجتهاد المطلق فيه معتبرةُ أبي خديجة عن الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا [ قضايانا ] فاجعلوه

---

«١» التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، ج١ ( الاجتهاد و التقليد ) ، ص٢٢٣

. . . . . .

بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[١].

و تقريبه هو ما أفاده سيّدنا الأُستاذ ﷺ بقوله: «و كونها في القضاء لا يمنع من الاستدلال بها في المقام، لأنّ منصب القضاء منصب الفتوىٰ، و لا عكس، فما دلّ علىٰ عدم اعتبار شيءٍ في القاضي يدل علىٰ عدم اعتباره في المفتي»[٢].

و عليه، تكون هذه الرواية المعتبرة إمضاءً للسيرة الجارية علىٰ جواز رجوع الجاهل إلى العالم، من دون اعتبار كونه عالماً مطلقاً.

**أقول**: لا ريب في بناء العقلاء علىٰ مراجعة الخبير المتجزّي في الجملة، و تقديم قوله ـ في ظرف المخالفة ـ علىٰ قول مَن له إحاطة بأبواب أُخرىٰ من الفنّ، و مثاله المعروف هو الطبيب الأخصّائي بالقياس إلى الطبيب العام، إذ لا شك في تقديم رأي الأوّل علىٰ الثاني عند المعارضة.

لكن التنظير به لما نحن فيه ـ من مساواة قول المتجزّي للمجتهد المطلق أو تقديم قوله عليه ـ لا يخلو من شيء، إذ مورد البحث وجود مجتهدين مثلاً، أحدهما متجزٍّ في باب القضاء، و الآخر مطلق له القدرة علىٰ استنباط تمام أبواب الفقه، و في خصوص كتاب القضاء تتوفر القدرة اللازمة لاستخراج أحكامه لكلٍّ منهما، و إن أمكن كون أحدهما أكثر مهارةً من الآخر في استنباط ذلك الباب.

و هذا بخلاف الطبيب، فإنّ الطبيب الأخصّائي ـ في عضو أو جهازٍ من أجهزة البدن ـ له الخبرة بأمراض مورد اختصاصه بما يكون الطبيب العام فاقداً لتلك الخبرة قطعاً، و في مثله يقدّم قول المتجزّي بلا شك، و أين هذا من المجتهد المطلق و المتجزّي في باب من أبواب الفقه؟ فإنّ مفروض البحث قدرة المتجزّي علىٰ استنباط أحكام مورد اجتهاده من إعمال قواعد عامة أو جمع بين المتعارضات و نحوها، كما يقتدر

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٤، الباب الأوّل من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٥

«٢» مستمسك العروة الوثقىٰ، ج١، ص٤٤

المجتهد المطلق علىٰ استنباطها.

والواقع أنّ إحراز سيرة العقلاء والمتشرعة علىٰ العمل بقول المتجزي في الأحكام الشرعية مع وجود المجتهد المطلق مشكل، خصوصاً مع ما فيها من الاهتمام الّذي ليس في الشؤون الدنيوية، فإنّ المهم في باب التقليد تحصيل المؤمِّن من العقاب المحتمل بعد العلم الإجمالي بالتكاليف الالتزامية في الشريعة المقدسة، فلو كان المتجزِّي أعلم في بابه من المطلق أمكن دعوىٰ بنائهم علىٰ مراجعته، وإلّا فمع فرض المساواة لا تخلو دعوىٰ بنائهم علىٰ الرجوع إليه من تردُّد.

**هذا كلُّه** بناءً علىٰ ثبوت صغرىٰ رجوعهم إلى المتجزِّي من أهل الخبرة في الدين، والمهم حينئذٍ إمضاء هذا البناء العملي، وقد عرفت أن سيّدنا الأُستاذ ﷾ اعتمد علىٰ ظهور معتبرة أبي خديجة في كفاية التجزّي في الاجتهاد للتصدي لمنصب القضاء، وما ثبت له ثبت للفتوىٰ أيضاً، ولا عكس.

وتحقيق هذا الأمر منوط بالنظر في جهتين:

الأُولىٰ: في ما يستفاد من متن المعتبرة.

الثانية: في النسبة بينها وبين سائر الأدلّة اللفظية الظاهرة في اعتبار الاجتهاد المطلق.

**أمّا الجهة الأُولىٰ**، فمحصّلها: أنّ هذه المشهورة رواها ثقة الإسلام الكليني بلفظ «مِن قضائنا» ورواها الشيخ ـ كما في الوسائل ـ بلفظ «من قضايانا».

وعلىٰ كلٍّ منهما، فإمّا أن تكون حرف الجر للتبعيض أو للبيان، والاستدلال بها علىٰ كفاية الاجتهاد في باب القضاء للتصدي لهذا المنصب الشامخ منوط بدلالة الرواية علىٰ كفاية معرفة جملةٍ من أحكام القضاء، إمّا بأن يقال في مدلولها: «يعلم شيئاً هو قضاؤنا» أي يعلم خصوص ما ورد عنهم عليهم السلام في باب القضاء من موازين الحكم.

وإمّا أن يقال: «يعلم شيئاً من طبيعة قضائهم عليهم السلام، ويكون حرف الجر للتبعيض، بناءً علىٰ صحته في المقام، لعدم كون الأفراد أبعاض الطبيعة.

وعلىٰ كلٍّ منهما يكفي كون القاضي مجتهداً في باب القضاء، وحيث إنّ منصب القضاء هو منصب الفتوىٰ، أمكن القول بجواز العمل بفتوىٰ المتجزّي.

**أقول**: لا بدّ من ملاحظة مدلول الرواية بناءً علىٰ كلتا النسختين، فبناءً علىٰ نسخة الكافي «من قضائنا» قد يتجه ما تقدم من نفوذ قضاء المتجزّي في كتاب القضاء، نعم لا تصدق معرفة طبيعة قضائهم عليهم السلام علىٰ معرفة مسألة أو مسألتين مثلاً، كما أنّ العارف بمسألتين من علم النحو أو الطب لا يصدق عليه أنّه نحوي أو طبيب، بل ظاهره معرفة جميع الأحكام.

وبناءً علىٰ نسخة التهذيب «من قضايانا» فقد يشكل الأمر، لأنّ الجمع المضاف من ألفاظ العموم، فتعتبر معرفة جميع الأحكام بحيث يصدق الاستغراق العرفي، ويتحد هذا المضمون مع مثل المقبولة الظاهرة في اعتبار الفقاهة والاجتهاد المطلق. ولا يجدي كون حرف الجر للتبعيض، فإنّ بعض الكثير كثير أيضاً، فإنّ علومهم عليهم السلام بحار ليس لها ساحل ولا يحيط بها بشر، فلا بدّ من كون بعضها كثيراً أيضاً، فإنّ القطرة وإن كانت بعض البحر حقيقةً، إذ كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب بعضه وإن كان قليلاً، إلّا أنّ صحة النسبة البعضية عرفاً أمر آخر غير الصدق اللغوي والدقي العقلي، فهي متقومة بكون البعض كثيراً في نفسه وبالنسبة إلينا، وقد حكي أنّه قيل لصاحب الجواهر أعلىٰ الله مقامه الشريف عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه: «عنده شيء من علم جعفر عليه السلام» مع أنّه من أعاظم الفقهاء وأعمدتهم، وممّن وفّقه الله تعالىٰ لتحرير دورة كاملة من أُمّهات المباحث الفقهية.

وعلىٰ هذا الاحتمال تكون معتبرة أبي خديجة موافقة للمقبولة ونحوها.

إلاّ أنّه قد يعوّل علىٰ نقل الكليني باعتبار أنّه أضبط في مقام النقل، وتقع المعارضة بينها وبين سائر الأدلة اللفظية، إذ الأحكام الواصلة عنهم عليهم السلام في باب الخصومات ليست بكثيرة في نفسها.

هذا بعض الكلام في الجهة الأُولىٰ.

وأمّا **الجهة الثانية**، وهي بيان النسبة بين المشهورة ـ علىٰ فرض دلالتها علىٰ كفاية معرفة أحكام القضاء وفصل المرافعات ـ والمقبولة ونحوها ممّا ظاهره اعتبار الاجتهاد المطلق، فنقول:

بناءً علىٰ ظهور المشهورة بدواً في نفوذ قضاء المتجزّي، تقع المعارضة بينها وما بمضمونها كما في صحيحته الأُخرىٰ: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً»[1]، وغيرها ممّا استدل به علىٰ كفاية التجزّي في الاجتهاد، وبين المقبولة: «وعرف أحكامنا» الظاهرة في معرفة مقدارٍ معتدٍّ به من الأحكام.

والظاهر لزوم تقييد المشهورة بالمقبولة، فإنّ معتبرة أبي خديجة وإن دلّت علىٰ كفاية العلم بشيءٍ من قضائهم عليهم السلام في جواز التصدي لهذا المنصب، إلّا أنّ مقتضىٰ قوله عليه السلام في المقبولة: «وعرف أحكامنا» عدم كفاية العلم بمطلق الشيء من قضائهم في مشروعية القضاء في المرافعات، وأنّ اللازم معرفة كثيرٍ من أحكامهم عليهم السلام، خصوصاً مع كونه عليه السلام في مقام نصب القاضي لفصل النزاع في الشبهة الحكمية التي تعارضت الروايات فيها، كما هو مفروض سؤال عمر بن حنظلة من الاختلاف في الدين والميراث، فلا يكفي في التصدي لهذا المنصب التلبس بصِرف الوجود من رواية الحديث، ما لم يبلغ مرتبة صدق «العالم والعارف بالأحكام» عليه.

هذا كله بناءً علىٰ كون المشهورة كالمقبولة ناظرةً إلى القاضي المنصوب بالنصب العام، وإلّا فبناءً علىٰ كون مفادها نصب قاضي التحكيم، فلا معارضة لها مع المقبولة، لتعدد المورد.

والإجماع علىٰ عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم عليهم السلام، ولا النّظر في جميع حلالهم وحرامهم ـ لكفاية النّظر في الجملة المعتد بها ـ وإن كان صحيحاً، كما أنّ

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦

. . . . . .

---

حمل المعرفة علىٰ الملكة خلاف ظهور المعرفة في الفعلية، و تفكيك بين فقرات الرواية يأباه سياقها، إلّا أنّ ذلك كله لا يوجب حمل «عرف أحكامنا» علىٰ الجنس الصادق علىٰ القليل و الكثير، حتىٰ يقال بكفاية التجزّي في مقام القضاء، و ذلك لأنّ تعذر إرادة الاستغراق الحقيقي من معرفة أحكامهم، و تعذر حمل المعرفة علىٰ الملكة، لا يوجبان التنزّل إلى كفاية مطلق المعرفة الفعلية ببعض الأحكام، بل يتعيّن الحمل علىٰ الجملة المعتدّ بها كما ذكرنا، فما أفاده سيدنا الأُستاذ دام ظله في المستمسك عقيب كلامه المتقدم لا يخلو من خفاء.

**و كيف كان**، فلو فرض سقوط المقبولة بالتعارض تعيّن القولُ باعتبار معرفة جملة وافية من أحكام الفقه، و عدم كفاية التجزّي في خصوص باب القضاء فضلاً عن التقليد فيه، كما ذهب بعضٌ إلى ثبوته له تمسكاً بالإطلاقات.

و الوجه فيه: أنّ منصب القضاء ـ علىٰ ما يظهر من جملة من الأخبار ـ لم يثبت بالأصالة إلّا لنبيٍّ أو وصي نبي كما في صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، فلا يشرع لغيرهما إلّا بالإذن منهما عليهما الصلاة و السّلام خصوصاً أو عموماً كنوّاب الغيبة، فإن المأذون من قِبَلهما ينطبق عليه عنوان الوصي و لو عناية كوكيل الوصي، غايته أنّ عهده في طول عهد الوصي و من فروعه. و ظاهر الصحيحة نفي الولاية العرضية عن غير النبي و الوصي صلوات الله عليهما، لا نفي الولاية الطولية الحاصلة بالإذن، و المتيقن ممّن أُذن له في القضاء هو المجتهد المطلق الجامع للشرائط، و يشك في نفوذ قضاء غيره، و الأصل الأوّلي و إن اقتضىٰ إباحته لكل مكلف، إلّا أنّ مقتضىٰ الأصل الثانوي المستفاد من النصوص عدم مشروعيته لمن لا أهليّة له.

هذا بعض الكلام في قضاء المتجزّي، و قد عرفت أنّ الأقوىٰ عدم ثبوت هذا المنصب لمطلق مراتب التجزّي، لإناطته بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و هو ممّا يتوقف علىٰ استخراج الكثير من أبواب الفقه الشريف، و لذلك لا يثبت للمجتهد المطلق الّذي لم يستنبط الجملة المعتد بها.

. . . . . .

---

وأمّا مسألة تقليد المتجزِّي وحجية فتواه علىٰ غيره، فقد عرفت استدلال سيدنا الأُستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ عليه «بأنّ منصب القضاء منصب للفتوىٰ، ولا عكس» والحكم في الأصل ـ أعني به جواز تصدي المتجزِّي لمنصب القضاء ـ وإن لم يكن واضحاً عندنا، إلّا أنّه علىٰ فرض تسليمه لم يتضح لنا التلازم بين منصب القضاء والفتوىٰ دون العكس، فإنّ كلّاً منهما لكونه نيابة عن المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ يتوقف علىٰ الإذن الخاص أو العام، مع ما بين أحكام البابين من تفاوت.

وعليه، يكون الأحوط ـ لو لم يكن أقوىٰ ـ اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد، والله أعلم بحقيقة الحال.

# فصل [1]

## لا يخفىٰ احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة [2]

---

### مبادئ الاجتهاد

١) الغرض من عقد هذا الفصل الإشارة إلى مبادئ الاجتهاد ـ في الفقه الشريف ـ أعني بها العلوم التي يتوقف عليها، وقد اختلفت كلماتهم في حصرها، فعدّها بعضهم ستة، وبعضهم اثني عشر علماً، وهي اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والأُصول والكلام والمنطق والتفسير، والعلم بأحاديث الأحكام، وبمواقع الإجماع، والرّجال، والرياضي الشامل للحساب والهندسة والهيئة.

وأضاف بعضهم إليها أُموراً آخر كعدم كونه بحّاثاً وجريّاً علىٰ الفتوىٰ ومستبداً بالرأي، وغير ذلك ممّا هو مذكور في المطولات.

وربما يجمع بين القولين الأوّلين، بتوقف حصول الملكة علىٰ الستة، والاستنباط الفعلي علىٰ اثني عشر علماً، وكماله علىٰ أُمور أُخرىٰ.

ولكن المصنف ﷺ اقتصر هنا علىٰ دخل خصوص العلوم العربية في الجملة، والتفسير كذلك، وعلم الأُصول، وسيأتي.

٢) هذا الاحتياج ممّا لا إشكال فيه، لتوقُّف الاجتهاد علىٰ العلوم العربية توقُّفَ

في الجملة[1]

---

ذي المقدمة علىٰ مقدماته الوجودية، لكون عمدة أدلة الفقه ـ وهي الكتاب والسنة ـ عربية.

والمراد بالعلوم العربية العلوم التي يكون موضوعها الألفاظ العربية من حيثيات مختلفة، وهي علم اللغة والنحو والصرف والبلاغة والعروض.

أمّا توقّف الاستنباط علىٰ معرفة علم اللغة فواضح، للزوم إحراز معاني المفردات الواردة في الأدلّة، كلفظ الصعيد، والغسل، والمسح، والمفازة، والكعب، والكفّ، واليد، والآنية، والغناء، ونحوها من الألفاظ التي تعلّق بها حكم شرعي.

وأمّا توقفه علىٰ علم النحو، فلأنّه يعرف به معانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات، فيلزم معرفة الفاعل والمفعول والحال والمبتدأ والخبر، ونحوها ممّا يوجب اختلاف حركة الكلمة فيها اختلاف معانيها. ولا يلزم التبحر في جميع مباحثه ممّا لا دخل له في الاستنباط، كمسألة «الإخبار بالذي» والفرق بين عطف البيان والبدل، والمسألة الزنبورية.

وأمّا توفقه علىٰ علم الصرف، فلأنّه تعرف به الهيئات المختلفة الطارئة علىٰ المادة، وتصاريفها الموجبة لاعتوار المعاني المتشتتة عليها بالمضيِّ والاستقبال والأمر وغيرها.

وأمّا علم البلاغة، فليس له دخل بتلك بالمثابة، وإن كان بعض مباحثه كمبحث الإنشاء والإخبار والقصر ونحوهما مفيداً. وتكثر فائدته لو قيل بترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالأفصحيّة.

وأمّا علم العروض الباحث عن القوافي والأوزان، فلا دخل له أصلاً في الاجتهاد.

١) قيدُ لـ «معرفة» يعني: أنّ الاجتهاد في الفقه يتوقف علىٰ معرفة عدّةٍ من

ولو [١] بأن يقدر علىٰ معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد [٢] في المسألة بالرجوع إلى ما دوّن فيه، ومعرفة [٣] التفسير كذلك [٤].

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأُصول [٥]، ضرورة أنّه ما من مسألةٍ

---

مباحث العلوم العربية، لا علىٰ معرفتها بتمامها، فتوقّف الاجتهاد علىٰ معرفة بعض مباحث علم اللغة والنحو والصرف واضح، دون توقفه علىٰ معرفة علم العروض، وجملة أُخرىٰ من مباحث النحو.

١) قيدٌ للمعرفة أيضاً، يعني: أنّ تلك المباحث ـ التي يتوقف عليها الاستنباط من اللغة وجملة من مسائل النحو والصرف ـ لا يلزم علىٰ المجتهد معرفتها بالفعل وإيداعها في صدره، بل يكفي ملكة الاقتدار عليها بمراجعة الكتب المدوّنة فيها.

٢) أي: الاجتهاد الفعلي، وهو استنباط الأحكام عن أدلتها.

٣) معطوف علىٰ «معرفة العلوم العربية». ووجه الحاجة إلى معرفة التفسير في الجملة هو معرفة آيات الأحكام التي هي خمس مائة آية علىٰ ما قيل، وقد صنّف غير واحد من الأصحاب كتباً في هذا الموضوع. ولا بدّ للفقيه من مراجعة هذه الآيات وما ورد فيها من تخصيص وتقييد وبيان، كي لا يتسرّع إلى الأخذ بظاهر الآية، أو بظاهر الرواية التي قد تخالف الآية بوجهٍ من الوجوه.

٤) يعني: في الجملة، ولو بأن يقدر علىٰ معرفته بالرجوع إلى كتب التفسير.

٥) لا ريب في ما أفاده ﷺ. ولا يخفىٰ أنّ توقف استنباط الأحكام الفرعية علىٰ علم الأُصول أشدّ بكثير من توقفه علىٰ سائر العلوم، فإنّ ملكة الاجتهاد لا تحصل إلّا بإتقان مسائل هذا العلم وصيرورته ذا رأي في أكثر مسائله.

ووجه الحاجة إليه في الاستنباط الفعلي هو ما أشار إليه في المتن من ابتناء أكثر المسائل الفقهية عليه، فإنّ أكثر الفقه يستنبط من أخبار الآحاد، وبعضها من ظواهر

**إلّا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدةٍ أو قواعد برهن عليها في الأُصول، أو برهن عليها مقدّمةً في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الأخباري[1].**

---

الكتاب والإجماع والأخبار المتواترة. ولابدّ من علم الأُصول في إثبات حجية خبر الثقة أو العدل أو الموثوق به، وكذا ظهور الكتاب بل مطلق الألفاظ، لأنّه متكفل لإثبات الحجية. وكذا نحتاج إليه في مسألة تعارض الروايات لأجل العلاج وإثبات حجية واحدٍ من المتعارضين تعييناً أو تخييراً.

وكذا في مسألة حجية الاستصحاب والإجماع، وحكم تعارض الاستصحابين، وتشخيص سببية أحد الشكين للآخر، وحكومة أصله علىٰ الأصل الجاري في الشك المسببي، وجريانه في التدريجيات.

وكذا مباحث الاستلزامات، كمسألة وجود التلازم بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها وعدمه، واقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، وجواز الترتب في تزاحم الضدين وعدمه، وجواز اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ ذي عنوانين.

وكذا يحتاج إلى علم الأُصول لمعرفة ما يحقّق صغرىٰ الظهور كباب المفاهيم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، إلى غير ذلك من المسائل الأُصولية المحتاج إليها في استنباط الأحكام الفرعية. ومع هذه الحاجة الشديدة إلى علم الأُصول أورد أصحابنا المحدثون علىٰ الاحتياج إلى هذا العلم وجوهاً ضعيفة وشكوكاً، واهية تعرّض في المتن لبعضها مع اندفاعه.

١) فإنّهم ـ حذراً من تصنيف كتاب مستقل في علم الأُصول ـ تعرّضوا بإيجاز لجملةٍ من مباحث هذا العلم في مقدمة كتبهم الفقهية، كصاحب الحدائق، حيث أودع عدّةً من مسائل العلم في المقدمة.

ولو كان المقصود من عدم تأليف كتابٍ في علمٍ أنّ تأليفه يحسب بدعةً عندهم،

**وتدوينُ[١] تلك القواعد المحتاج إليها علىٰ حدة[٢] لا يوجب كونها بدعةً[٣]، وعدمُ[٤] تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك،**

---

ورد عليهم: أنّه لا فرق في صدق البدعة بين إيداع مطالبه في كتاب مستقلّ، أو في مقدّمة كتاب فقهي.

١) مبتدأٌ خبره «لا يوجب» وهذا إشارة إلى أوّل الشكوك الواهية التي أبداها بعض المحدّثين، وحاصله: أنّ تدوين كتاب في علم الأُصول بدعة، لأنّه حدث بعد عصر الأئمّة عليهم السلام، ونقطع بأنّ قدماءنا وحاملي أخبارنا لم يكونوا عالمين بها، وقد كانوا يتديّنون بدين أئمتهم عليهم السلام، ويعملون بأخبارهم، ومع ذلك قرّرهم أئمتهم علىٰ ذلك، فاستمرّ ذلك إلى زمان ابن أبي عقيل وابن جنيد، ثم حدث بينهم علم الأُصول. فهو بدعة وضلالة.

ويكفي في ردِّ هذه الدعوىٰ ما أشار إليه في المتن، من أنّ عدم تدوين علم الأُصول في عصر الحضور وتدوينه بعده ليس بدعةً، وإلّا لكان تدوين كثير من العلوم كالتفسير والتجويد والنحو والصرف وغير ذلك بدعة، فهل يرضىٰ المحدِّث أن يتخيّل أنّ أميرالمؤمنين صلوات الله وسلامه عليه لمّا أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوين علم النحو وتأسيسه أمره بتأسيس بدعة؟ ولم يكن شيءٌ من قواعده ثابتة؟ فإنّ الالتزام بذلك في غاية البشاعة، إذ من المسلّم وجود قواعد النحو قبل أمره صلوات الله عليه إيّاه بتدوين النحو، غاية الأمر أنّها لم تكن مدوّنة قبله.

٢) قيدٌ لقوله: «و تدوين تلك القواعد» أي: تدوين تلك القواعد علىٰ حدة، لا في مقدّمة كتاب فقهي.

٣) كما زعمها أصحابنا المحدّثون.

٤) مبتدأٌ خبره «لا يوجب» وهو تتمّة للتوهّم المزبور وليس توهّماً آخر، ولو قال في تقرير هذه الشبهة: «وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها علىٰ حدة، مع عدم

وإلّا[1] كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة[2]: لا محيص لأحدٍ في استنباط الأحكام الفرعية من أدلّتها

---

تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب بدعة» كان أخصر وأبين للمطلب، والأمر سهل.

١) هذا هو الجواب النقضي عن شبهة المحدّثين، يعني: وإن كان تدوينُ هذه القواعد في كتابٍ في زمن الغيبة بدعةً، لكان تدوين الفقه بدعةً أيضاً، مع أنّ المحدّثين بذلوا الجهد في الفقه وألّفوا فيه، أفهل كان تأليف كتاب فقهي استدلالي بدعةً بمجرّد أنّه لم يكن في عصر الحضور؟ أو هل يكون العمل بالقواعد النحوية بدعةً لمجرّد أنّ تدوينها كان في عصر الغيبة، وإن كانت القواعد معمولاً بها حتىٰ قبل ظهور الإسلام؟

وبالجملة: أنّ مقصود المحدّثين من دعوىٰ «كون علم الأُصول بدعةً» إمّا أن يكون لعدم توقف استخراج الأحكام الفرعية عليه، وإمّا لمنع تسمية هذه القواعد بعلم الأُصول، وإمّا لعدم صحّة تدوينها بعنوان علمٍ مستقل.

والكلّ واضح البطلان:

أمّا الأوّل، فلما عرفت من توقف استنباط جلِّ الأحكام علىٰ الأُصول، وهذا في الجملة ممّا يعترف به المحدّث، لأنّه يتعرّض لشيءٍ من مباحثه في مفتتح الفقه ومدخله.

وأمّا الثاني، فلأنّه نزاع لفظي لا يليق بأهل الفضل، بعد كون المسمّىٰ محتاجاً إليه عند الكلّ.

وأمّا الثالث، فلأنّ تدوينها في كتاب مستقلّ لا يجعل علم الأُصول بدعةً، وإلّا كان تدوينها في مقدّمة كتاب الفقه بدعة أيضاً، مع أنّه لا يكون كلّ بدعة حراماً، أعاذنا الله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا.

٢) هذه خلاصة ما أفاده بقوله: «و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأُصول» إلى هنا.

إلّا [١] الرجوع إلى ما بنىٰ عليه [٢] في المسائل الأُصولية، وبدونه [٣] لا يكاد يتمكّن من استنباطٍ واجتهادٍ، مجتهداً [٤] كان أو أخباريّاً.

نعم [٥] يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة

---

١) متعلق بـ «لا محيص» يعني: لا مناص للمجتهد إلّا مراجعة مبانيه في مسائل علم الأُصول.

٢) الضمير راجع إلى الموصول المراد به القواعد الممهّدة للاستنباط، المبحوث عنها في علم الأُصول.

٣) أي: وبدون الرجوع إلى القواعد الأُصولية لا يكاد يتمكّن من الاستنباط.

٤) أي: سواء أكان المتصدّي للاستنباط أُصولياً أم أخبارياً، فكما يتوقّف استنباط الأُصولي من الكتاب والسنة علىٰ إثبات ظهور هيئة «افعل» في الوجوب وإثبات حجّية الظاهر للعموم لا لخصوص المخاطبين، فكذلك يتوقّف استنباط الأخباري علىٰ ذلك.

وهكذا سائر المباحث الأُصولية.

٥) استدراك علىٰ قوله: «ما من مسألة إلّا ويحتاج ...» وحاصله: أنّ الحاجة إلى علم الأُصول في استنباط الأحكام وإن كانت مسلّمة، لما عرفت، إلّا أنّ هذا الاحتياج ذو مراتب، تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والمسائل والأزمنة،

فإن كان مدرك المسألة واضحاً جدّاً بأن كان روايةً صحيحة سنداً وواضحة دلالةً، كانت القاعدة الأُصولية المحتاج إليها في هذه المسألة هي حجّية الخبر والظهور.

وإن كان مدرك المسألة ممّا فيه إعضال وإشكال، كانت القواعد الأُصولية المحتاج إليها أزيد، كما في مسألة ضمان عارية الذهب والفضة، فإنّ الأخبار فيها علىٰ طوائف، يتوقّف استنباط الحكم فيها علىٰ ملاحظة الظاهر منها والأظهر، والعام

والأشخاص، ضرورة[١] خفّة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأوّل، وعدم حاجته إلى كثيرٍ ممّا يحتاج إليه في الأزمنة اللّاحقة، ممّا لا يكاد يُحقّق[٢] ويختار عادةً

---

والخاصّ، ومسألة انقلاب النسبة وعدمه، وهكذا.

وقد تكون الحاجة إلى علم الأُصول ـ شدّةً أو ضعفاً ـ بلحاظ الأزمنة، ففي الصدر الأوّل حيث كان الرّواة في عصر الحضور، كان استنباط الأحكام فيه أسهل وأخفّ مؤونة من عصرنا، خصوصاً لأجلّائهم، وهذا بخلاف العصور المتأخرة، للزوم الفحص عن المخصّص والمقيّد والمعارض ممّا يتوقّف عليه الاجتهاد فعلاً، ولم يكن الاجتهاد في الصدر الأوّل محتاجاً إليه. ولزوم الفحص من جهة أنّ ما استظهره من الخبر هل يوافق ما استفاده الأصحاب ؟ وهل يكون في مورده إجماع قطعي أو شهرة كذلك أم لا ؟ وكلّ هذه الأُمور لم يكن في عصر الحضور.

وقد تختلف مراتب الحاجة إلى علم الأُصول بنظر الأشخاص المتصدِّين للاستنباط، فربما كان بعضهم سريع القطع بحكمٍ يستنبطه، ولا يتخيّل معارَضة مدركه بأمر آخر، فلا يحتاج إلى إعمال قواعد أُصولية، بخلاف مجتهد آخر بطيء الجزم بما يستنبطه من الأحكام، فهو محتاج جدّاً إلى إعمال قواعد أُصولية فيه.

١) تعليل وبيان لقوله: «نعم يختلف» واقتصر المصنف علىٰ تقريب مراتب الحاجة إلى علم الأُصول بلحاظ قُرب عهد الاستنباط بعصر الحضور وبُعده عنه، وقد عرفت آنفاً مراتب الحاجة بلحاظ المسائل والأشخاص أيضاً. والمقصود من هذا كلّه أنّ الحاجة إلى علم الأُصول موجبةً جزئيةً مسلّمة، ولا وجه لإنكارها، وإنّما الكلام في مقدار الاحتياج إليه، وهو يختلف باختلاف الأشخاص، والصحيح أنّ جلّ ما دوِّن في كتب الأُصول المتأخّرة دخيل في الاستنباط.

٢) بصيغة المجهول، يعني: لا يمكن أن يختار المجتهد رأياً أو يُحقِّق حكماً إلّا

**إلّا بالرجوع إلى ما دُوّن فيه من الكتب الأُصولية (*).**

---

بالاستعانة من القواعد الأُصولية.

---

(*) كما يلـزم الاطّلاع علىٰ شيءٍ مـن المباحث المنطقية كشرائط البرهان، وكيفية تراكيب البراهين، وامتيازها عن سائر مواد الأقسية من الصناعات الخمس من الجدل والخطابة والشعر والسفسطة، لتوقف استنباط الأحكام من مآخذها علىٰ الاستدلال، وذلك لا يتم إلّا بالمنطق، بل هو من مبادئ علم الأُصول أيضاً، لأنّه من العلوم النظرية التي يكثر فيها الاختلاف، فلا بدّ من معرفة مواد الأقيسة لتمييز البرهان عمّا يكون مصادرةً علىٰ المطلوب أو مغالطة.

ومما يتوقف عليه الاستنباط علم الرّجال، لأنّ عمدة أدلة الأحكام الشرعية لمّا كانت أخبار الآحاد، لعدم وفاء الأخبار المتواترة والإجماعات القطعية بجلّ الفقه، فاللازم إحراز صدورها بوجهٍ حتىٰ يصح الاستناد إليها في الاستنباط، وإلّا كان الاستناد إلى غير الحجة، وكان الإفتاء حينئذٍ بغير علم. وحيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بصدورها غير متيسِّر، فلا بدّ من تحصيل الوثوق بصدورها، وهو منوط بالاطّلاع علىٰ تراجم رجال السند ومعرفة حالهم، وأنّهم متحرِّزون عن الكذب في المقال أوْ لا، فلا محيص عن التحرِّي عمّا يوجب الوثوق بصدور الرواية من وثاقة الراوي أو عمل المشهور بها أو غير ذلك من موجبات الوثوق بالصدور، وما لم يحصل هذا الوثوق لا يصح الاستناد إلى الرواية.

وعلىٰ هذا، فتكون الحجة هي الخبر الموثوق الصدور وإن لم يكن مخبره ثقةً، فنحتاج إلى علم الرّجال لتشخيص خبر الثقة عن غيره، كما نحتاج إلى مراجعة كلمات الأصحاب للاطّلاع علىٰ أنّهم أعرضوا عنه أم لا، حيث إنّ إعراضهم إمّا رافع للوثوق بصدوره أو لإرادة ظاهره، فيعلم إجمالاً باختلال أصالة الظهور أو الصدور فيه، ومع هذا العلم لا وجه لحجية الخبر والاعتماد عليه.

نعم، إذا أعرض الأصحاب عن خبـرٍ معتبـر سنداً مع العلم بوجه إعراضهم،

. . . . . .

كانت العبرة بذلك الوجه لا بنفس الإعراض، كما إذا علم أنّهم أعرضوا عن الخبر لزعمهم ضعف سنده، لوقوع رجلٍ فيه حسبوه ضعيفاً، أو زعموا اعتبار عدالة الراوي في حجية خبره، أو كون الراوي إماميّـاً، أو غير ذلك ممّا يعتبر عندهم فـي حجية الخبـر ولا يعتبـر عندنا، أو زعموا معارضة الخبر المعرَض عنـه لخبر آخر فأخذوا بأحـدهما وتركوا الآخر لمجرد الأخذ بأخبار التخيير، لا لخللٍ في الخبر الّذي لم يعوّلوا عليه، أو غير ذلك، فإنّ هذا الإعراض لا يكون كاسراً لسورة حجية الخبر المعرَض عنه، مع الوثوق بصدوره من ناحية سنده.

والإعراض الموهن لحجية السند والرافع للوثوق بصدوره هو ما إذا لم يعلم وجه الإعراض، مع فرض موافقة المشهور لهذا المجتهد في شرائط حجية الخبر.

**فالمتحصل**: أنّ المجتهد لا يستغني عن علم الرّجال، فلا بدّ من الخوض فيه حتىٰ يظهر له أنّ إعراضهم عن خبرٍ هل هو لأجل المبنىٰ الّذي لا يكون صحيحاً عنده أم لخللٍ فيه لم يظهر له. كما أنّ عملهم بخبرٍ ضعيف هل هو لتوثيق الراوي أم لاحتفافه بقرائن تدل علىٰ صحته، فإذا ثبت أنّ إعراضهم لم يكن من ناحية ضعف السند، أو أنّ عملهم بخبرٍ ضعيف لم يكن لتوثيق السند ـ مـع فرض عدم موافقتنا لهم في ذلك ـ لم يكن إعراضهم كاسراً ولا عملهم جابراً.

ومع ما عرفت: مـن أنّ المناط عندنا هو الوثوق بالصدور ـ خبريّاً كان أم مخبريّاً ـ تعرف مسيس الحاجـة إلى علم الرّجال لتحقيق صغرىٰ خبر العـدل والثقـة والحسن والقوي.

ولكن ذهب جمعٌ إلى الاستغناء عنه وعدم توقف الاستنباط عليه، لوجوه:

منها: دعوىٰ قطعية أخبار الكتـب الأربعـة، لقـرائن زعمـوا وفاءهـا بإثبـات دعواهم.

ومنها: كفاية حصول الظن بالصدور من عمل علمائنا بكل ما حصل لهم الظن بأنّه مراد المعصوم عليه السلام.

. . . . . .

و منها: غير ذلك.

و لكن الكل مخدوش، و نقتصر من الكلام بإرجاع الطالب العزيز إلى ما أفاده بعض أجلة العصر لإبطال هذه الدعاوي «١»، و ضرورة المراجعة إلى علم الرّجال في مقام الاستنباط.

«١» معجم رجال الحديث، ج١ ، المدخل، ص ١٩ - ٣٦

# فصل [1]

## اتّفقت الكلمة علىٰ التخطئة

---

### التخطئة و التصويب

١) الغرض من عقد هذا الفصل التعرّض لما نُسب إلى جماعةٍ من المخالفين من القول بأنّ كلّ مجتهد مصيب، وأنّه لا حكم في الواقع سوىٰ ما يؤدّي إليه رأي المجتهد، ثم المناقشة فيه وإثبات التخطئة. وقبل الخوض في المقصود نبّه علىٰ أمر متسالم عليه، وهو التخطئة في العقليات، وسيأتي بيانه.

ولا بأس بالإشارة أوّلاً إلى محلّ النزاع وموارد البحث والخلاف في مسألة التخطئة والتصويب، فنقول:

تقدّم في الفصل الأوّل من مباحث الاجتهاد أنّ جماعةً من العامّة عرّفوه بأنّه «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي» وإنْ ورد هذا التعريف في كلمات جمع من أصحابنا، كما سبق توضيحه، إلّا أنّ الفارق بيننا وبينهم في مدارك الأحكام وما يوجب الظنّ بها، فأصحابنا يستندون إلى الكتاب والسنّة، وأولئك يستندون إليها وإلى طرق ظنية أُخرىٰ.

وفرّقوا بين الظنّ الحاصل من الكتاب والسنّة، وغيره، فقالوا بالتخطئة في

الأوّل كما التزموا بها في العقليات، واختلفوا في الظنّ بالحكم المستند إلى مثل القياس، فقال جمع منهم بالتخطئة، وآخرون بالتصويب.

قال الآمدي: «المسألة الظنية من الفقهيات إمّا أن يكون فيها نصّ أوْ لا يكون. فإنْ لم يكن فيها نصّ، فقد اختلفوا فيها، فقال قوم: كلّ مجتهد فيها مصيب، وأنّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظنّ المجتهد، فحكم الله في حقّ كلّ مجتهد ما أدّىٰ إليه اجتهاده وغلب علىٰ ظنّه، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبّائي وابنه. وقال آخرون: المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ، لأنّ الحكم في كلّ واقعةٍ لا يكون إلّا معيّناً، لأنّ الطالب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر».

وقال ابن حزم: «ذهبت طائفة إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب، وأن كلّ مفتٍ محقٌّ في فتياه علىٰ تضادّه».

وقال الغزالي: «انّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالىٰ علىٰ كلّ مجتهد ما غلب علىٰ ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي. وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً، وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الّذي لم يؤمر بإصابته، بمعنىٰ أنّه أدّىٰ ما كلّف، فأصاب ما عليه».

ثم أطال الكلام في بيان مختاره وبيان الفارق بين ما لا نصّ فيه وما فيه النصّ، فراجع «١».

---

«١» نقلت هذه الكلمات من كتاب أُصول الفقه المقارن للعلامة السيد محمد تقي الحكيم، ص ٦١٧ وغيرها

في العقليّات[1]، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً،

---

والحاصل: أنّ الناظر في كلماتهم يظهر له أنّهم مختلفون في التصويب، فبعضهم ينكره رأساً، وبعضهم يلتزم به في ما لا نصّ فيه. وعليه، فنسبة التصويب إلى المخالفين مطلقاً أو إلى الأشاعرة خاصّة دون المعتزلة لا تخلو من شيء.

١) لأنّ التصويب فيها مساوق لجواز اجتماع النقيضين أو الضدّين، وبيانه: أنّ المراد من العقليات هي الأُمور النّفس الأمرية المتحققة في صقع الواقع التي لا يتوقّف تحقّقها علىٰ اعتبار معتبِر وفرض فارض، سواء تحقّقت في وعاء الخارج كالجواهر والأعراض، أم لم تتحقّق فيه، بل كانت ثابتة في وعائها المناسب لها، كاستحالة اجتماع الضدين والنقيضين وإمكان الممكن وغيرها، فهذه أُمور واقعية لا يتوقّف تحقّقها علىٰ اعتبار الشارع أو العقلاء، وإن لم توجد في الخارج في نفسه أو في غيره كما هو حال الجواهر والأعراض.

والوجه في اتّفاق كلمتهم علىٰ التخطئة في هذه الأُمور العقلية هو استلزام القول بالتصويب فيها لاجتماع الضدّين أو النقيضين. مثلاً: إذا أدرك عقلُ زيد إمكانَ إعادة المعدوم، وأدرك عقلُ عمروٍ استحالتها، أو أدرك عقل رجل قبح الكذب الضار، وعقل آخر عدم قبحه مطلقاً، بل فيما كان المتضرّر هو المؤمن، أو أدرك عقل أحدهما حسن الصدق النافع، وآخر قيّده بشيءٍ مثلاً، فلو قيل بالتصويب فيها لزم اجتماع الضدّين بل النقيضين، وهو محال، إذ الواقع إمّا أن يكون ظرفاً لاستحالة إعادة المعدوم وإمّا لإمكانها، لبداهة امتناع أن يقال: إنّ إعادة المعدوم ممكنة ومستحيلة، فالتخطئة في هذا السنخ من العقليات ممّا لا بدّ منه.

ولا فرق في ذلك بين الحكم العقلي الّذي موضوعه حكم شرعي كحُسن الإطاعة وقبح المعصية، وبين غيره ممّا تقدّم كاستحالة إعادة المعدوم وإمكانها،

و أنّ[١] له تبارك و تعالىٰ في كلّ مسألةٍ حكم يؤدّي إليه الاجتهادُ تارةً[٢] و إلى غيره أُخرىٰ.

و قال مخالفونا بالتصويب، و أنّ[٣] له تعالىٰ أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدّي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالىٰ.

---

لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدّين أو النقيضين.

و ليُعلم أنّ مورد الاتّفاق علىٰ التخطئة في العقليات هو الأحكام العقلية التي تقع طرقاً إلى استكشاف الواقعيات، كالملازمة بين وجوب المقدّمة و ذيها، فإنّ هذه الملازمة أمر واقعي يدركها العقل تارةً و لا يدركها أُخرىٰ، وكذا استحالة شيءٍ واقعاً أو مصلحته أو مفسدته كذلك.

و أمّا الأحكام العقلية غير الطريقية التي لا واقع لها، و يكون إدراك العقل مقوِّماً لحكمه، فلا محيص عن الالتزام بالتصويب فيها، ضرورة أنّ الحُسن العقلي حينئذٍ ليس إلّا ملاءمة الشيء لدىٰ القوّة العاقلة، كملاءمة الشيء لدىٰ سائر القوىٰ من الذائقة و الشامّة و اللّامسة. كما أنّ القبح العقلي عبارة عن منافرته لدىٰ القوة العاقلة كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم، و من المعلوم عدم تطرق الخطأ في الأُمور الوجدانية المتقوِّمة بإدراكات العقل.

١) عطف تفسير لـ « التخطئة ».

٢) متعلّق بـ « يؤدي » و ضميرا « إليه، غيره » راجعان إلى « حكم ».

٣) عطف تفسير لـ « التصويب » و بيان لما يعتقده المخالفون، لكنك عرفت اختلاف كلماتهم في المسألة، و تفصيلهم بين الظنّ الحاصل من الكتاب و السنة و الحاصل من سائر الأدلّة.

**ولا يخفىٰ أنّه [1] لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلّا إذا كان لها**

---

١) الضمير للشأن، شرع المصنف من هنا في مناقشة التصويب ـ بناءً علىٰ حجّية الأمارات بالسببية والموضوعية ـ وما يحتمل في معناه ثبوتاً وفي نفس الأمر، وذكَرَ وجوهاً ثلاثة يكون التصويب في أوّلها معقولاً في نفسه وباطلاً بلحاظ الأدلّة النقليّة، وفي ثانيها محالاً، وفي ثالثها صحيحاً لا بدّ من الالتزام به.

وقبل بيان الوجوه الثلاثة نبّه علىٰ أمرٍ يكون هو المعيار في بطلان التصويب المنسوب إلى العامّة وصحّته، فقال ما محصّله: إنّ الاجتهاد هو استفراغ الوسع وبذل الجهد لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، وهذا المعنىٰ في نفسه متوقّف علىٰ وجود حكمٍ في الواقع يتفحّص عنه المجتهد ليحصل له الظنّ به. ولو لم يكن في الواقع شيءٌ، وكان نفس حكميّة الحكم متوقّفةً علىٰ اجتهاد المجتهد واستنباطه فعمّا يبحث؟ وفي ما ذا يستفرغ وسعه؟ وقد ورد في كلام بعضهم: أنّ الطلب يقتضي وجود مطلوب حتىٰ تصل إليه اليد تارةً، وتقصر عن تناوله أُخرىٰ.

وعليه، فلو كان المراد بالتصويب خلوّ صفحة الواقع عن جميع مراتب الحكم حتىٰ الاقتضاء والإنشاء، ومع ذلك توقّف الحكم علىٰ قيام ظن المجتهد به، فهو محال، لاستحالة الفحص عن العدم البحت، واستلزم الدّور المحال، لتوقّف الاجتهاد علىٰ الحكم، وتوقّف الحكم علىٰ الظنّ به.

وبعد وضوح هذا الضابط الكلّي ـ الّذي هو من القضايا التي معها قياساتها ـ تعرّض المصنفُ للاحتمالات الثلاثة في التصويب وحكمِ كلٍّ منها:

الأوّل: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكامٍ في الواقع بعدد آراء المجتهدين، وحاصله: أنّ الشارع الأقدس لمّا كان عالماً بما يؤدّي إليه آراءُ المجتهدين، فقد أنشأ أحكاماً في الواقع ـ بعدد آرائهم ـ قبل إدّاء اجتهاداتهم إليها،

حكم واقعاً،

---

لعلمه تعالىٰ بآرائهم، وأنّ حكم كلّ واحد منها هو الّذي أدّىٰ إليه ظنّ المجتهد واقعاً، إذ المجعول في حقّه أزلاً هو المطابق لما أدّىٰ إليه ظنّه.

وأورد المصنف علىٰ التصويب بهذا المعنىٰ ـ علىٰ فرض إرادته ـ بأنّه وإن كان معقولاً في نفسه، لكن لا سبيل للالتزام به، لوجهين:

أحدهما: تواتر الأخبار علىٰ أنّ له تبارك وتعالىٰ في كلّ واقعة حكماً واحداً يشترك فيه الكلّ، سواء أدّىٰ إليه اجتهادُ المجتهد أم لا، وليس للواقعة الواحدة أحكام متعدّدة حتىٰ يتّجه التصويب بهذا المعنىٰ. ومن المعلوم أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم بالواقع.

والظاهر أنّ مقصود المصنف وغيره ممّن ادّعىٰ هذا التواتر هو أخبار الوقوف والاحتياط الدالّة علىٰ وجودِ حكم واقعي لكلّ مسألة، وأنّ الأمر بالاحتياط إنّما هو لأجل التحفظ عليه وعدم الابتلاء بمخالفته.

ثانيهما: إجماع أصحابنا علىٰ وحدة الحكم الواقعي المشترك بين الكلّ، والإجماع حجّة.

وعليه، فلو أُريد بالتصويب الاحتمال الأوّل كان ممكناً ثبوتاً وباطلاً إثباتاً، لوجهين.

**الثاني**: أن يكون معنىٰ التصويب الالتزام بإنشاء أحكامٍ علىٰ طبق الآراء بعدَ أن أدّت إليها الاجتهادات، ففتاوى المجتهدين مطابقة لتلك الإنشاءات.

ومرجع هذا الوجه إلى كون رأي المجتهد موضوعاً لحدوث حكمٍ واقعاً، فلا حكم في الواقع غير ما أدّت إليه الأمارة القائمة عند المجتهد، فالأحكام تابعة لآراء المجتهدين، ولا حكم قبل حدوث الرّأي لهم.

والفرق بين هذا التصويب الأشعري وبين سابقه هو: أنّ الإنشاءات في الأوّل تكون قبل الاجتهادات، وفي الثاني تكون بعدها.

وردّه المصنف بأنّه غير معقول، لاستلزامه الدور، وهو توقّف الإنشاء علىٰ الاجتهاد، وتوقّف الاجتهاد عليه.

أمّا توقّفه علىٰ الاجتهاد، فلأنّ المفروض ترتب الإنشاءات الواقعية علىٰ اجتهادات المجتهدين، وكون اجتهاداتهم بالنسبة إلى الإنشاءات الواقعية كالموضوع بالنسبة إلى الحكم في الترتب.

وأمّا توقف الاجتهاد علىٰ تلك الأحكام الإنشائية، فلأنّ الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، ومن المعلوم تأخر الظنّ ـ كالعلم ـ عمّا يتعلّق به، تأخُّر العرض عن معروضه، فالاجتهاد المؤدِّي إلى الظنّ بالحكم لابدّ وأن يتأخّر رتبةً عن ذلك الحكم، وإلّا فلا يصدق حدُّ «الاجتهاد» علىٰ الاجتهاد الموجب لوجود الحكم قبله.

وبالجملة: فتعريف العامّة الاجتهاد بما تقدّم آنفاً ينافي ذهابهم إلى التصويب بهذا المعنىٰ المستحيل.

الثالث: أن يكون المراد من التصويب التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، لا جميع مراتب الحكم، وبيانه: أنّ للحكم الواقعي في كلّ واقعةٍ مراتب أربع: الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز. ولَه تعالىٰ في الواقع أحكاماً مجعولة علىٰ حسب ما فيها من المصالح المقتضية لجعلها، وهي التي قامت الأمارات عليها، وتلك الأحكام إنشائية.

فإن أصابت الأماراتُ القائمة عليها الموجبة لظنِّ المجتهد بها صارت فعلية.

وإن أخطأت صار الحكم الفعلي مؤدّىٰ الأمارة، لحدوث مصلحةٍ في مؤدّاها بسبب قيام الأمارة عليه، تكون تلك المصلحة أقوىٰ من مصلحة الحكم الإنشائي،

**حتىٰ [١] صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلّته [٢]، وتعيينه**

---

فيكون الحكم الفعلي علىٰ طبق الأمارة، لحصول الكسر والانكسار في الملاك الواقعي الثابت في الفعل كشرب الخمر، بعد حدوث مصلحةٍ في العمل بالأمارة.

وهذا نظير الأحكام الثانوية الفعلية المترتبة علىٰ العناوين الثانوية، ويبقىٰ الحكم الواقعي الأوّلي علىٰ إنشائيته، فمَن لم تقم عنده أمارة علىٰ الحكم لم يكن حكم فعلي في حقّه، وبه يتعدّد الحكم الفعلي بعدد آراء المجتهدين.

وحكمُ هذا التصويب المعتزلي هو: أنّه معقول في نفسه، بناءً علىٰ موضوعية رأي المجتهد، وسببية كلّ أمارة لحدوث مصلحة في مؤدّاها توجب تغيّر الحكم الواقعي، إذ لا مانع من توقّف فعلية الأحكام الواقعية علىٰ قيام الأمارة علىٰ طبقها، ومن اختصاص تلك الأحكام ببعض المكلّفين دون بعض، نظير اختصاص أحكام النساء بهنّ، وعدم اشتراك الرّجال فيها معهن.

والذي يرد علىٰ هذا المعنىٰ للتصويب أُمور عمدتها أمران:

أحدهما: بطلان أصل المبنىٰ، للإجماع علىٰ عدم كون الأمارة حجّةً من باب السببية، حتىٰ تكون مغيِّرة للواقع، كما يتغيّر بطروء عنوان ثانوي كالضرر والخوف والاضطرار.

ثانيهما: ما ادّعي من تواتر الأخبار علىٰ اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين بها.

١) أي: حتىٰ يصحّ أن يقال: المجتهد صار بصدد استنباط ذلك الحكم الواقعي والإفتاء به في مرحلة الظاهر، ولولا وجود حكمٍ في الواقع لاستحال التصدّي لاستنباطه واستخراجه، كما مرّ بيانه.

٢) هذا الضمير و ضميرا «استنباطه، تعيينه» راجعة إلى «حكمٍ واقعاً».

بحسبها[١] ظاهراً.

فلو كان[٢] غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكامٍ في الواقع بعدد الآراء ـ بأن[٣] تكون الأحكام المؤدّي[٤] إليها الاجتهاداتُ أحكاماً واقعيةً[٥] كما هي ظاهرية ـ فهو[٦] وإن كان خطأً من جهة تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار علىٰ أنّ نَه تبارك وتعالىٰ في كلّ واقعةٍ حكماً يشترك فيه

---

١) أي: بحسب أدلّته.

٢) هذا شروع في أقسام التصويب بناءً علىٰ سببية الاجتهاد وسائر الأمارات، وهذا هو الاحتمال الأوّل، وقد تقدم تقريبه في (ص ٣١٦) بقولنا: «الأوّل: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع ... إلخ».

٣) بيانٌ لقوله: «إنشاء أحكام».

٤) بصيغة اسم الفاعل، وفاعلها «الاجتهادات» والأولى أن يقال: «المؤدِّية» بالتأنيث.

٥) أمّا كونها أحكاماً واقعية، فلأنّه مقتضىٰ التصويب أي إصابة كلّ اجتهاد بالواقع، وأمّا كونها ظاهريةً، فلأنّها أحكام مجعولة عند الجهل بالواقع والشكّ فيه، ومن المعلوم أنّ الحكم المجعول في مورد الشكّ كما في الأمارة، أو في موضع الشكّ كما في الأصل العملي، يكون حكماً ظاهرياً.

٦) أي: فالالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء وإن كان خطأً، وهذا جزاء لقوله: «فلو كان» وردّ للاحتمال الأوّل، وقد تقدّم بيانه بقولنا: «وأورد المصنف علىٰ هذا المعنىٰ للتصويب ...».

**الكل [١]، إلّا أنّه [٢] غير محال.**

**ولو كان غرضهم منه [٣] الالتزامَ بإنشاء الأحكام علىٰ وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو [٤] ممّا لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص [٥] عمّا لا يكون له عين ولا أثر؟ أو يُستظهَر [٦] من الآية أو الخبر؟ إلّا أن يراد [٧] التصويب بالنسبة إلى**

---

١) من غير فرقٍ بين مَن أدّى إليه ظنه ومَن لم يؤدّ إليه ظنه.

٢) متعلّق بـ « و إن كان خطأ » أي: إلّا أنّ الالتزام بإنشاء أحكامٍ بعدد الآراء غير محال، لعدم استلزامه الدور، وإنّما يكون خطأً من جهة التواتر والإجماع علىٰ اشتراك الأحكام.

٣) أي: من التصويب، وهذا بيان للاحتمال الثاني المتقدم بقولنا: « الثاني أن يكون معنىٰ التصويب الالتزام بإنشاء أحكامٍ علىٰ طبق الآراء ... إلخ ».

٤) أي: فالالتزام بإنشاء الأحكام علىٰ وِفق الآراء بعد الاجتهاد ممّا لا يعقل، وهذا جزاء قوله: « ولو كان غرضهم منه » وردٌّ للاحتمال الثاني بأنّه محال، وقد تقدّم توضيحه في (ص ٣١٨) بقولنا: « و رده المصنف بأنّه غير معقول ... إلخ ».

٥) هذا إشارة إلى وجه عدم المعقولية، وحاصله: أنّه ـ بناءً علىٰ توقف الأحكام علىٰ اجتهادات المجتهدين ـ كيف يمكن التفحص عن الحكم الّذي لا يكون له عين ولا أثر قبل الاجتهاد ؟

٦) معطوف علىٰ « يتفحص » يعني: كيف يُستظهَر ـ من الآية أو الخبر ـ الحكمُ الّذي ليس له عين ولا أثر ؟

٧) ظاهر العبارة ـ بمقتضىٰ السياق ـ أنّه استدراك علىٰ استحالة الاحتمال الثاني للتصويب المتقدم بيانه، فكأنه قال: « ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام علىٰ وفق آراء الأعلام ... فهو ممّا لا يكاد يعقل. ولو كان غرضهم منه

**الحكم الفعلي، وأنّ[١] المجتهد وإن كان يتفحّص عمّا هو الحكم واقعاً وإنشاءً[٢]، إلّا[٣] أنّ ما أدّىٰ إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقةً، وهو[٤] ممّا يختلف باختلاف الآراء ضرورةً، ولا يشترك[٥] فيه الجاهل والعالم بداهةً، وما يشتركان فيه ليس بحكمٍ حقيقةً[٦] بل إنشاءً، فلا استحالة في التصويب**

---

الالتزام بأحكام فعلية علىٰ وفق آراء المجتهدين ... فلا استحالة في التصويب بهذا المعنىٰ ...» وهذا لا بأس به، فإنّ المحال هو التصويب في ناحية الحكم الإنشائي دون الفعلي. لكنه مبني علىٰ مبنىٰ غير سديد، وهو حجّية الأمارة علىٰ السببية والموضوعية.

وكان الأولىٰ بحفظ السياق وإفهام المقصود ـ وهو بيان القسم الثالث للتصويب ـ أن يقال: «و لو كان غرضهم التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي ...».

١) معطوف علىٰ «التصويب» وبيان له.

٢) المراد بهما في المقام واحد، إذ الحكم الواقعي الّذي يتفحّص عنه المجتهد ليس إلّا إنشائياً حسب الفرض.

٣) متعلّق بقوله: «وإن كان» فالحكم الواقعي قبل الاجتهاد إنشائي، وبعده فعلي.

٤) أي: الحكم الفعلي الّذي يتعيّن العمل به ـ وهو ما أدّىٰ إليه رأي المجتهد ـ يختلف باختلاف آراء المجتهدين، فلكلّ واحدٍ منهم حكم فعلي يخصّه، ولكن الحكم الإنشائي واحد.

٥) إذ الحكم المشترك بين العالم والجاهل هو الإنشائي فقط.

٦) إذ الحكم الحقيقي هو الفعلي البالغ مرتبة البعث والزجر، حيث يتنجّز بوصوله بنحوٍ من الأنحاء، وأمّا الإنشائي فليس له إطاعة وعصيان.

بهذا المعنىٰ [١]، بل لا محيص عنه [٢] في الجملة [٣] بناءً علىٰ اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفىٰ (*). وربما يشير إليه [٤] ما اشتهرت بيننا: أنّ ظنّية الطريق لا تنافي قطعية الحكم.

---

١) أي: بمعنىٰ تبعية الحكم الفعلي لرأي المجتهد، واشتراك الكلّ في الحكم الإنشائي.

٢) أي: عن التصويب بهذا المعنىٰ.

٣) كالموقّتات مطلقاً، أو إذا انكشف الخلاف، أو بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها.

أو يراد بقوله: «في الجملة» الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم في حال الانسداد دون الانفتاح.

٤) أي: يشير إلى التصويب في الفعلية ما اشتهرت ... إلخ. ووجه الإشارة: أنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعية الحكم الّذي هو مؤدّىٰ الأمارة، لاستلزام موضوعية الأمارة القطع بكون مؤداها حكماً فعلياً، كما لا يخفىٰ.

والتعبيرُ بـ «ربما يشير» دون «ربما يدل عليه» إنّما هو لاحتمال عدم إرادة القطع بالحكم الظاهري النفسي، بل إرادة القطع بالحجّية، فكون الطريق ظنّياً لا ينافي القطع بحجّيته، وأين هذا القطع من القطع بالحكم الظاهري النفسي الّذي هو المبحوث عنه في المقام؟

---

(*) لا يخفىٰ أنّه اختلفت كلمات المصنف في أنّ الحكم المشترك بين الجاهل والعالم هل هو إنشائي أم فعلي تعليقي؟ فيظهر من حاشيته علىٰ الرسائل في مقام منع التصويب أنّه إنشائي، قال: «وكما يكون بالإجماع ـ بل الضرورة من المذهب ـ في كل واقعة حكم يشترك فيه الأُمّة لا يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوىٰ

. . . . . .

الإجماع بل الضرورة علىٰ عدم كونه فعليّاً بالنسبة إلى كل مَن يشترك فيه، بمعنىٰ أن يكون بالفعل بعثاً أو زجراً أو ترخيصاً، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال، فربما يصير كذلك في حق واحد في زمان أو حال دون آخر، كما أنّه بالبداهة كذلك في المرتبة الرابعة»[1].

و كذا كلامه في بحث الإجزاء، لكنه ناظر إلى حجية الأخبار من باب الطريقية لا الموضوعية، كما أراد هنا توجيه التصويب به، قال: «فإنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلّا الحكم الإنشائي ... و إنّما المنفي فيها ليس إلّا الحكم الفعلي البعثي، و هو منفي في غير موارد الإصابة».

و لكنه في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري من الكفاية التزم بأنّ الحكم الواقعي المشترك بين من قامت عنده الأمارة و من لم تقم عنده هو الفعلي من جهة، و المختص بالعالم هو الفعلي من جميع الجهات، حيث قال: «فانقدح بما ذكرنا أنّه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأُصول و الأمارات فعلياً»، و أفاد نحوه في الأمر الرابع من مباحث القطع، و في أوّل بحث الاشتغال، فلاحظ.

و اختار المحقق الإصفهاني قدس سره أنّ الصحيح هو الجمع بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات، و أنّ الجمع بحمل الأحكام الواقعية علىٰ مرتبة الإنشاء لا يخلو من محذور «و ذلك لأنّ الإنشاء بلا داعٍ محال، و الإنشاء بداعٍ آخر ـ غير جعل الداعي ـ ليس من مقولة الحكم، و لا يترقب منه الفعلية البعثية و الزجرية، بل فعلية ذلك الإنشاء فعليّة ما يدعو إليه من إرشاد أو امتحان أو جعل القانون، فلا محالة لا بدّ من أن يكون الإنشاء المترقب منه البعث و الزجر هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، و هو الفعلي من قِبَل المولىٰ. و المراد من الفعلي من وجه في مقابل ما إذا وصل، فإنّه فعلي بقول مطلق، و ذلك لأنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي قبل وصوله ـ بنحوٍ من أنحاء الوصول ـ

---

«١» حاشية الرسائل، ص٣٦

يستحيل أن يكون في نفسه صالحاً للدعوة، و إن بلغ من القوة ما بلغ، فهو عقلاً متقيد بالوصول »[1].

و هذا هو مبناه المتكرر في كلماته من أنّ فعلية الحكم متوقفة علىٰ وصوله، لتوقف الانبعاث عنه عليه، و هذا هو مرتبة التنجز بنظر المصنف و غيره.

و ما أفاده ﷺ و إن كان متيناً، فإنّ الإنشاءات لمّا كانت منبعثةً عن المصالح و المفاسد الواقعية، فلا بدّ أن تكون بداعي جعل الداعي و لو بعد تحقق شرط فعليّته، فالأولىٰ القول بالفعلية من وجهٍ، و الفعلية من جميع الجهات.

إلّا أنّ توجيه الفعلية بما أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ لا يخلو من شيء، فإنّ الحكم الّذي يتوقف فعليّته التامة علىٰ وصوله بأحد أنحاء الوصول يكون العلم به دخيلاً في نفس الملاك و متمّماً له، لا أنّه تامّ المصلحة من قِبل المولىٰ حتىٰ يتوقف تنجزه خاصة علىٰ الوصول.

**و بالجملة**: فرق بين الفعلي من وجه و من جميع الجهات بنظر المصنف و المحقق الإصفهاني، فلا يكون بيانه ﷺ توجيهاً لكلام الماتن بعد تصريحه بدخل العلم بالحكم الفعلي التعليقي في بلوغه الفعليّة التامّة و التنجز معاً، فلاحظ كلمات المصنف في التنبيه الرابع من مباحث القطع، و في أوائل التعبد بالأمارات، و أوّل بحث الاشتغال، هذا بعض ما يتعلّق بالقسم الثالث من أقسام التصويب.

**و لا بأس** بالنظر الإجمالي إلى القسمين الأوّلين منه، و إن لم يستحقّا البحث، بعد قيام الإجماع و التواتر علىٰ بطلانه.

**أمّا الأوّل** ـ و هو إنشاء أحكام بعدد آراء المجتهدين بعد إدّائها، و هو أحد الوجهين بنظر المصنف في التصويب المعتزلي ـ فيكفي في بطلانه في نفسه مخالفته لمبناهم في التحسين و التقبيح العقليين، إذ مع الالتزام بكون الملاكات أُموراً واقعية لا اعتبارية

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص ٣٧٩ - ٣٨٠

. . . . . .

كيف يفرض القائل بهذا التصويب جعلَ أحكامٍ متضادة لفعل واحد لمجرد اختلاف آراء المجتهدين ؟ و المفروض فعلية كل واحدٍ منها لإدّاء رأي المجتهد إليه، فمثل شرب الخمر ممّا فيه المفسدة الملزمة المقتضية لإنشاء الحرمة كي ينزجر عنها المكلفون كيف يُنشأ له الأحكام الخمسة ؟ و هل تتمشّىٰ الإرادة و الكراهة الجدّيتان في المبادئ العالية ؟ و هل المفسدة الذاتيّة المعترف بها تصير اعتبارية حتىٰ تتغير باختلاف الآراء ؟

و عليه، فأصل هذا النحو من التصويب لا يمكن الإذعان به بناءً علىٰ مبنى العدلية، حتىٰ تصل النوبة إلى إبطاله بالإجماع و الأخبار المتواترة.

و هذا بخلاف الوجه الثالث، إذ المفروض أنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل إنشائي، لأنّ قيام الأمارة علىٰ الخلاف يزاحم الملاك الواقعي و يمنع فعليّته، و لا مزاحم للمصلحة و المفسدة الواقعيتين المقتضيتين لإنشاء الأحكام. هذا مع الغض عن الإشكال المتقدم عن المحقق الإصفهاني.

و ما أفاده المصنف في تقريره من كون الأحكام واقعية و ظاهرية لا يخلو من شيء، لتعدد الحكمين رتبةً و وجوداً، فكيف يكون كل منهما فعليّاً ؟

**و أمّا الثاني** ـ و هو التصويب الأشعري ـ فقد عرفت استحالته، لبرهان الدور و الخلف.

و للمحقق الإصفهاني ﷺ إيراد آخر عليه بعد مناقشته في المحذورين المتقدمين، قال: «و أمّا بالإضافة إلى الملتفت إلى أنّه لا حكم قبل العلم و الظنّ، ففيه محذور، فإنّ من يعتقد أنّه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم ؟ لأنّه من اجتماع النقيضين، و جعل الحكم المبني عليه محال، لأنّ المبني علىٰ المحال محال»[1].

و محصّله: أنّ التصويب بمعنىٰ تبعية جعل الحكم للاعتقاد محال، لترتبه علىٰ اجتماع النقيضين المستحيل، حيث إنّ هذا القائل إمّا لا يعتقد بالحكم لا علماً و لا ظنّاً،

---

«١» نهاية الدراية، ج٣، ص٣٧٧

. . . . . .

---

وإمّا يعتقد بعدم الحكم قبل الاعتقاد. فعلىٰ الأوّل لا موضوع للحكم ـ وهو الاعتقاد بالحكم ـ كما لا حكم أيضاً تبعاً له، ولا كلام علىٰ هذا الفرض.

وعلىٰ الثاني ـ وهو فرض الالتفات إلى أنّه لا حكم قبل الاعتقاد ـ ففي تحقق الاعتقاد بالحكم محذور، وذلك لأنّه مع اعتقاده بعدم الحكم كيف يعتقد بنفس الحكم، إذ المفروض أنّ موضوع جعل الحكم هو الاعتقاد بالحكم، والمفروض أيضاً أنّه يعتقد بعدم الحكم، لتأخر رتبة الحكم عن الاعتقاد بالحكم، وتبعيته للاعتقاد.

وعليه، فمع اعتقاده بعدم الحكم ـ لالتفاته إلى تأخر الحكم عن الاعتقاد به ـ كيف يعتقد بنفس الحكم؟ وهل هو إلّا اجتماع النقيضين؟

وبتقرير آخر: مفروض الكلام في هذا التصويب تبعية الحكم للاعتقاد، فلا حكم في ظرف الاعتقاد بالعدم، لكون الحكم وليداً للاعتقاد بالحكم ومترتباً عليه، فقبل الاعتقاد بنفس الحكم يعتقد بعدم الحكم، فكيف يحصل الاعتقاد بالحكم في ظرف الاعتقاد بعدم الحكم؟ لأنّهما اعتقادان متناقضان، هذا.

وهذا البيان ـ مع دقته في نفسه ـ يمكن أن يجاب عنه بعدم لزوم محذور اجتماع النقيضين في هذا التصويب، لتعدد متعلق الاعتقاد، فإنّ الحكم الّذي يعتقد بعدمه قبل الفحص في الأمارات هو الحكم الواقعي، لخلوّ صفحة التشريع عنه بحسب اعتقاده. ولكن الحكم الّذي يعتقد بوجوده بعد قيام الأمارة عنده هو الحكم الحاصل بجعل الشارع عند إدّاء الأمارة ورأي المجتهد إليه، وحينئذٍ يغاير اعتقاد وجود الحكم اعتقاد عدمه، لتعدد نفس الحكمين.

وعلىٰ كلٍّ يكفي لردّ هذا التصويب محذور الدور والخُلف، علىٰ ما تقدم.

ولا يخفىٰ أنّهما لا يردان علىٰ التصويب بالمعنىٰ الأوّل. فما أفاده المحقق المتقدم قدس سره من ورود المحاذير الثلاثة علىٰ كلا التصويبين لا يخلو من شيء.

وحيث إنّك قد عرفت بطلان جميع أنحاء التصويب، فالحقُّ مع ما عليه الأصحاب قدس سرهم من القول بالطريقية، وعدم كون قيام الأمارة مغيِّراً للواقع، وأنّ الأمارة

**نعم [١] بناءً علىٰ اعتبارها من باب الطريقية، كما هو كذلك [٢]، فمؤدّيات الطرق والأمارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقيّة نفسيّة [٣]، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقيّة [٤].**

---

١) استدراك علىٰ قوله: «بل لا محيص عنه في الجملة» يعني: أنّ ما تقدم من لابديّة الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم إنّما يتجه بناءً علىٰ حجية الأخبار من باب الموضوعية. وأمّا بناءً علىٰ اعتبارها من باب الطريقية ـ كما هو المختار ـ فلا سبيل إلى التصويب بهذا المعنىٰ، كما لا سبيل للتصويب بمعنىٰ آخر.

فالتصويب بمعانيه الثلاثة المزبورة ممّا لا يمكن الالتزام به، لبطلان الوجه الأوّل بالأخبار المتواترة والإجماع، والثاني بالاستحالة، والثالث بعدم كون مؤدّيات الأمارات أحكاماً ظاهرية نفسية.

٢) يعني: كما أنّ الحق هو حجية الأخبار من باب الطريقية لا الموضوعية. وقد تقدم الكلام في معنىٰ الحكم الطريقي والحجية في أوائل بحث الأمارات غير العلمية، فراجع «١».

٣) أي: ناشئة من المصالح والمفاسد في المتعلقات، بل هي أحكام ظاهرية طريقية.

٤) كما نُسب إلى الشيخ ﷺ، وتقدم كلامه أيضاً في أوائل بحث الأمارات.

---

تنجز الواقع عند الإصابة وتعذّر عنه عند المخالفة. واختلاف العالم والجاهل إنّما يكون في مرتبة التنجز علىٰ المشهور، وفي الفعلية التامة علىٰ مختار المحقق الإصفهاني وإن لم يخلُ عن كلامٍ سبق التنبيه عليه في مباحث أصالة البراءة.

---

«١» منتهىٰ الدراية، ج٥، ص٢٧.

و قد مرّ غير مرّة [١] إمكان منع كونها أحكاماً كذلك [٢] أيضاً [٣]، و أنّ [٤] قضية حجيتها ليس إلّا تنجز [ تنجيز ] مؤدّياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون [٥] حكم أصلاً إلّا الحكم الواقعي، فيصير [٦] منجّزاً فيما قام عليه حجةٌ من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجّزٍ ـ بل غير فعلي [٧] ـ فيما لم تكن

---

والمراد بالحكم الطريقي هو وجوب الأخذ بالأمارة لمصلحةٍ في سلوكها كالتسهيل علىٰ المكلّف، من دون كون مؤدّاها ـ علىٰ فرض خطئها ـ حكماً نفسياً ظاهرياً، فإنّه علىٰ تقدير الالتزام بجعل الحكم الطريقي في الأمارات لا يمكن الذهاب إلى التصويب في الفعلية، لأنّ مرادهم بالتصويب التصويب في الحكم النفسي الفعلي دون الطريقي.

١) تقدم التنبيه عليه في أوّل بحث الأمارات وفي ثاني تنبيهات الاستصحاب"[١]"، من أنّ حجية الأمارات ـ كحجية القطع ـ بمعنىٰ التنجيز والتعذير، لا وجوب العمل بها طريقياً.

٢) يعني: أحكاماً طريقية ناشئة من مصلحةٍ في تطبيق العمل علىٰ الطريق.

٣) يعني: كمنع كونها أحكاماً نفسية.

٤) معطوف علىٰ «إمكان» وضمير «حجيتها» راجع إلى الأمارات.

٥) هذه نتيجة كون الحجية بمعنىٰ التنجيز والتعذير.

٦) هذا متفرع علىٰ قوله: «فلا يكون» يعني: فيصير الحكم الواقعي منجزاً تارةً، وغير منجّزٍ أُخرىٰ.

٧) أي: إنشائي. والإضراب عن «غير منجز» لأجل أنّ عدم تنجز الحكم الواقعي لا يستلزم إنشائيّته، لإمكان كونه فعلياً تعليقياً غير حتمي، كما جمع هو قدس سره

---

«١» راجع: منتهىٰ الدراية، ج٥، ص ٢٤ و٢٥، و ج٨، ص٣٨٥

**هناك حجّة مصيبة[١]، فتأمّل جيِّداً[٢].**

---

بين الحكمين الواقعي والظاهري بحمل الواقعي علىٰ الفعلي التعليقي، والظاهري علىٰ الفعلي الحتمي، وكأنّه ﷺ عدل عن ذلك الّذي اختاره في مواضع من الكتاب وحاشية الرسائل إلى كون الحكم الواقعي ـ في جميع موارد خطأ الأمارة أو فقدها ـ باقياً علىٰ مرتبة الإنشاء.

ولعلّ الوجه فيه: أنّ الحكم الفعلي ـ ولو من وجه ـ يمتنع اجتماعه مع حكمٍ فعلي آخر، لأنّه إمّا من اجتماع المثلين أو الضدّين، وكلاهما محال، فلا يحتمل الموضوع الواحد إلّا حكماً فعلياً واحداً، وذلك بعد الكسر والانكسار في الدواعي وهي الملاكات، واندكاك بعضها في بعض.

١) سواء لم تكن هناك حجّة أصلاً، كما في موارد فقد النصّ، أم كانت ولكن لم تكن مصيبة.

٢) لكن قيل: إنّ ظاهر كلمات أصحاب التصويب نفي أصل الحكم قبل الاجتهاد، لا نفي تعيينيّته مع وجود أصله، وهذا يرجع إلى أحد الوجهين الأوّلين.

# فصل [1]

## إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق

---

### تبدّل رأي المجتهد

١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان حكم الأعمال الواقعة علىٰ طبق اجتهادٍ سابق قد تبدّل برأي آخر يخالفه، أو زال الرّأي الأوّل و تردّد المجتهدُ في حكم المسألة بدون حصول رأي آخر له، و ينبغي التنبيه علىٰ أمرين قبل توضيح المتن:

**الأوّل**: أنّ النسبة بين هذه المسألة و مسألة الإجزاء المتقدّمة في مباحث الأوامر هي العموم من وجه، إذ القول بإجزاء الأمر الظاهري هناك مختصّ بوجود الأمر الظاهري و الطلب ظاهراً، فيقال: إنّ موافقة المأمور به بالأمر الظاهري هل تُجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا ؟ فموضوع مسألة الإجزاء وجود الطلب و امتثاله لا غير.

و موضوع هذه المسألة تبدُّل رأي المجتهد بما يخالفه، أعمّ من كونه في الواجبات والمحرّمات والعقود والإيقاعات والأحكام، فيقال: إنّ العمل السابق المطابق لرأي المجتهد هل يُبنىٰ علىٰ صحّته و ترتب آثاره عليه مع فرض تبدّل رأيه أم لا ؟

هذا وجه أخصيّة مسألة الإجزاء من هذه المسألة.

. . . . . .

وأمّا وجه أعميّتها منها، فهو جريان بحث الإجزاء في الشبهات الحكمية كالصلاة مع الطهارة الترابية، والشبهات الموضوعية، كما إذا عمل بالاستصحاب في الشبهة الموضوعية، فبان الخلاف. ولكن البحث في مسألة اضمحلال رأي المجتهد مخصوص بالشبهات الحكمية.

والمجمع لكلا البحثين هو الأمر الظاهري بالعبادة، فإنّه محل الكلام في كل منهما.

وعليه، فهذه المسألة ليست من جزئيات مسألة الإجزاء، كما زعمه بعض الأُصوليين، لما عرفت من وجود جهة الافتراق بين المسألتين.

الثاني: أنّ هذه المسألة لا تبتني علىٰ مسألة جواز بناء المجتهد علىٰ رأيه السابق وعدم جوازه، مطلقاً أو علىٰ تفصيل، بأن يقال: إنّه بناءً علىٰ عدم جواز بنائه عليه، ووجوب النّظر في أدلّة مسألةٍ واحدة كلّما احتمل ظفره بشيءٍ لم يطّلع عليه سابقاً، اتّجه البحث في صحة الأعمال السابقة الواقعة علىٰ طبق الاجتهاد السابق، وعدم صحتها.

وأمّا بناءً علىٰ جواز البناء علىٰ الاجتهاد السابق، لما في تجديد النّظر من العسر والحرج، فلا يبقىٰ موضوع لاضمحلال الرّأي السابق حتىٰ يبحث عن حكمه من مضيٍّ آثاره أو نقضها.

وجه عدم ابتناء هذه المسألة علىٰ مسألة وجوب تجديد النّظر وعدمه هو: تحقق موضوع مسألتنا هذه حتىٰ بناءً علىٰ عدم وجوب تجديد النّظر، إذ قد ينتفي الرّأيُ السابق بواسطة الظفر بحجةٍ لم يظفر عليها سابقاً قصوراً لا تقصيراً، أو استظهار معنىً آخر من رواية بعد مذاكرته مع أقرانه، فتبدل رأيُه ولو بأن يتردّد في نظره

**بتبدُّل [١] الرّأي الأوّل بالآخر [٢]، أو بزواله [٣] بدونه، فلا شبهة [٤] في عدم العبرة**

---

السابق، وما أكثر عدول الفقهاء عن آرائهم، فالمحكي أنّ العلّامة ﷺ تُعدُّ آراؤه في كثير من المسائل الخلافية بعدد كتبه.

ولا يخفىٰ أنّ موضوع البحث هو ما إذا صحّ إطلاق الاجتهاد علىٰ الرّأي السابق، بأنْ كان بعد استفراغ الوُسع بما يحصل معه الاطمئنان بالحكم الشرعي بالفحص عن الأخبار، والنّظر في المتعارضات والمخصّصات، وغير ذلك ممّا لابدّ منه للفقيه. وإلّا فلو لم يكن فحصه في الأدلة مورِثاً للاطمئنان بحكم الشارع ـ أو موجباً للظن به بناءً علىٰ حجية الظنون الاجتهادية ـ لما صحّ إطلاق تبدل الرّأي علىٰ اجتهاده الثاني، بل اللازم أن يقال: يجب عليه الاجتهاد فعلاً واستنباط الحكم من أدلة الفقه.

وحيث اتّضح محلّ النزاع في هذه المسألة، فنقول: إنّ المصنف ﷺ حكم بلزوم تطبيق الأعمال اللّاحقة علىٰ الاجتهاد الثاني بلا إشكال، وبالنسبة إلى الأعمال اللّاحقة فصّل بين القول بطريقية الأمارات وموضوعيتها، وذكَرَ للمسألة صوراً أربع سيأتي بيانها إن شاء الله تعالىٰ.

١) متعلق بـ « اضمحلال ».

٢) أي: بالرأي الآخر، وهو الرّأي اللّاحق.

٣) أي: بزوال الرّأي الأوّل بدون تبدُّله برأيٍ آخر، لعدم حصول رأيٍ له بعدُ، كما إذا زال اجتهاده السابق لشبهةٍ ألقيت عليه، وبقي متردداً في حكم المسألة.

٤) جزاء « إذا اضمحل » وبيان حكم الاضمحلال، والوجه في عدم العبرة بذلك الرّأي الأوّل هو سقوطه عن الحجية، فيكون تطبيق الأعمال اللّاحقة علىٰ الاجتهاد السابق تطبيقاً لها علىٰ غير الحجة، فلا يمكن الاكتفاء بها في نظر العقل حتىٰ إذا كانت مطابقةً للواقع، إذ لابدّ من حجةٍ يستند إليها حين العمل حتىٰ يحصل الأمن

**به في الأعمال اللّاحقة، ولزوم [١] اتّباع الاجتهاد اللّاحق مطلقاً [٢] أو الاحتياط فيها [٣].**

**وأمّا الأعمال السابقة [٤] الواقعة**

---

من عقوبة المولىٰ.

وعليه، فلا بدّ من تطبيقها علىٰ الفتوىٰ الثانية أو الاحتياط إن أمكن.

١) معطوف علىٰ «عدم العبرة» يعني: لا شبهة في لزوم متابعة الرّأي الثاني إذا استنبط حكم المسألة مرّةً أُخرىٰ، أو الاحتياط إن كان متردِّداً بعدُ.

٢) يعني: سواء أكان الاجتهادان قطعيّين أم ظنّيين أم مختلفين، وسواء أكان مورد تبدّل الرّأي في الموضوعات أم في الأحكام.

٣) أي: الاحتياط في الأعمال اللّاحقة إن لم يحصل له رأي بعدُ.

٤) هذا شروع في بيان صور المسألة بالنسبة إلى حكم الأعمال السابقة علىٰ زوال الرّأي الأوّل.

**الصورة الأُولىٰ**: أن يكون الاجتهاد الأوّل موجباً للقطع بالحكم، ثم زال وتبدّل برأي آخر. ومقتضىٰ القاعدة حينئذٍ ترتيب آثار البطلان علىٰ الأعمال اللّاحقة المخالفة للاجتهاد الأوّل، فإن كانت عبادةً كالصلاة التي أتىٰ بها بدون جلسة الاستراحة مثلاً ـ وأفتىٰ لاحقاً بوجوبها ـ وجبت إعادتها.

وإن كانت معاملةً، وكان العوضان أو أحدهما موجوداً، بحيث يكون أحدهما أو كلاهما مورداً للابتلاء فعلاً ـ كما إذا اشترىٰ لحم حيوانٍ قُطع اثنان من أوداجه، وكانت فتواه الأُولىٰ كفاية قطعهما في التذكية، وكان ذلك اللحم موجوداً حال فتواه الثانية، وهي عدم كفاية قطعهما ولزوم فري الأوداج الأربعة في التذكية ـ **فاللازم** ترتيب آثار البطلان علىٰ تلك المعاملة.

. . . . . .

هذا إجمال الصورة الأُولىٰ، والمستفاد من المتن اعتبار أُمور فيها:

الأوّل: ثبوت الرّأي الأوّل بالقطع، لا بحجّة شرعية من أمارة ـ بناءً علىٰ الالتزام بالحكم الظاهري في الأمارات ـ أو أصل عملي، فإنّ حجّية القطع حيث إنّها ذاتية غير قابلة للجعل، فلا حكم شرعاً في مورده، غايته أنّ القاطع معذور في مخالفة الواقع، فلا مجال للقول بصحّة الأعمال السابقة التي هي آثار الاجتهاد المفيد للقطع، لفرض انكشاف الخلاف وكون الحكم الشرعي مخالفاً لقطعه، ولا حكم مماثل مجعول حتىٰ يدّعى الإجزاء اعتماداً علىٰ ذلك الأمر الظاهري.

الثاني: يعتبر أن يكون الرّأي الأوّل المقطوع به مخالفاً للاحتياط، بأن كان رأيه عدمَ وجوب جلسة الاستراحة، أو كفاية فري الودجين في التذكية، أو صحّة العقد بالفارسي، ووقع العمل علىٰ طبق هذا الرّأي، وإلّا فلو عمل بمقتضىٰ الاحتياط ـ لا بما يقتضيه الرّأي ـ كان صحيحاً بلا شبهة.

كما أنّه إذا كانت الفتوىٰ الأُولىٰ مطابقة للاحتياط ووقع العمل علىٰ طبقها، لم يبقَ مجال للبحث، لفرض حصول عملٍ واجدٍ لما يحتمل دخلُه في صحّته، وفاقدٍ لما يحتمل مانعيّته عنها، كما إذا أفتىٰ أوّلاً باعتبار العربية في العقد، ثم عدل إلى كفاية العقد بالفارسية، فعقد بالعربية سابقاً عملاً بالاجتهاد، أو كان رأيه كفاية العقد بالفارسي، ولكنه لم يعمل بمقتضاه وعقد بالعربية، فإنّ العمل لأجل مطابقته للاحتياط صحيح علىٰ كلٍّ حال.

الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الّذي هو مورد تبدُّل الرّأي أو زواله ـ ممّا له أثر يختلف عن أثره بعد العدول، توضيحه: أنّ الأعمال السابقة إمّا أن تكون قابلةً للتدارك، وإمّا غير قابلة له.

ومثال الأوّل ما إذا أتىٰ بالصلاة في الوقت علىٰ طبق الاجتهاد الأوّل فاقدةً

علىٰ وفقه [١] المختلُّ [٢] فيها [٣] ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد [٤]، فلا بدّ

---

لجزءٍ، لاعتقاده عدم جزئيّته، وتبدّل رأيُه قبل خروج الوقت، واعتقد بجزئيته، كما إذا اعتقد بكفاية التسبيحات الأربع في الأخيرتين مرّةً واحدة، ثم عدل إلى اعتبار الثلاث. أو عقد بالفارسية علىٰ امرأةٍ وتزوّج بها، ثم تبدل رأيُه إلى اعتبار العربية فيه، مع كون المرأة المعقودة في حبالته.

ففي هذا الفرض يقع الكلام في جواز ترتيب آثار الصحة علىٰ العقد السابق بعد تبدُّل رأيه، وعدم جوازه، وأنّه لابدّ من ترتيب الأثر علىٰ طبق الاجتهاد اللّاحق، فيجب عليه إعادة الصلاة وتجديد العقد علىٰ المرأة.

ومثال الثاني: ما إذا صلّىٰ صلاة العيد جماعةً، ثم عدل إلى عدم مشروعيتها كذلك، ولكن انقضىٰ زمان أدائها، والمفروض عدم القضاء فيها، فإنّه لا يترتّب علىٰ هذا العدول أثر أصلاً، وحكم صلاة عيدٍ آخر تكليف مستقل لا ربط له بالسابق.

وكذا إذا عقد علىٰ امرأةٍ بالفارسية، ثم عدل إلى اعتبار العربية في العقد، لكن ماتت المرأة قبل العدول أو طلّقها، وهكذا، فإنّه لا يترتب أثر علىٰ هذا العدول.

هذا ما يتعلّق بالصورة الأُولىٰ.

١) أي: علىٰ وفق الاجتهاد الأوّل، وهذه الجملة تدلّ علىٰ الأمر الثاني ممّا يعتبر في الصورة الأولى أعني به عدم كون العمل الصادر علىٰ مقتضىٰ الاجتهاد الأوّل موافقاً للاحتياط، فإذا كان ذلك العمل فاقداً لبعض ما يعتبر دخله في صحته كان مورداً لهذا البحث، والحكم ببطلانه.

٢) صفة للأعمال.

٣) هذا الضمير وضمير «صحتها» راجعان إلى الأعمال السابقة.

٤) أي: الاجتهاد اللّاحق، وقوله: «في صحتها، بحسب» متعلقان بـ «اعتبر».

**من معاملة البطلان معها [١] فيما لم ينهض دليل علىٰ صحة العمل فيما إذا اختل [٢] فيه لعذر،**

---

١) أي: مع الأعمال السابقة، وقوله: «فيما لم ينهض» متعلّق بـ «معاملة».

٢) أي: إذا اختلّ ما اعتبر في صحتها، وضمير «فيه» راجع إلى الموصول في «فيما إذا» والأولىٰ إسقاط «فيما» إذ المراد بالموصول هو العمل المذكور في العبارة، ويرجع إليه ضمير «فيه»، فالأولىٰ سوق العبارة هكذا: «فيما لم ينهض دليل علىٰ صحة العمل إذا اختل فيه» والمراد بالعذر هو الاجتهاد السابق.

وحاصل المقصود هو تقييد الحكم ببطلان الأعمال السابقة، ببيان: أنّ مقتضىٰ القاعدة عدم حجية الفتوىٰ الأُولىٰ، ولزوم ترتيب آثار البطلان عليها، إلّا إذا قام دليل من الخارج علىٰ عدم وجوب الإعادة، وقد وردت أدلّة ثلاثة علىٰ عدم وجوب الإعادة:

أحدها: في خصوص الصلاة، وهو حديث «لا تعاد» النافي لوجوب إعادة الصلاة فيما كان الخلل فيها من غير الأُمور الخمسة المستثناة، لكن بشرط أن يكون الخلل عن عذرٍ كنسيان وخطأ، والمفروض شموله للمقام، لكون الاجتهاد خطأً.

ثانيها: حديث رفع التسعة وغيره، لأنّ منها «رفع الخطأ» ومدلوله رفع حكم الفعل إذا وقع خطأً، وهذا شامل للصلاة وغيرها، مثلاً وجوب جلسة الاستراحة ممّا أخطأ المكلّف فيه لخطأ اجتهاده، فيشك في وجوبها، ومقتضىٰ «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها، فلا تجب إعادة الصلاة لأجل الإخلال الخطئي بها.

ثالثها: الإجماع علىٰ إجزاء العبادات السابقة الواقعة بمقتضىٰ الاجتهاد الأوّل المنكشف خطؤه.

وعليه، فهذه الأدلّة توجب رفع اليد عمّا تقتضيه القاعدة الأوّليّة من وجوب إعادة الأعمال السابقة القابلة للتدارك.

كما نهض في الصلاة وغيرها [١]، مثل [٢] «لا تعاد» [٣] وحديث الرفع [٤]، بل الإجماع علىٰ الإجزاء في العبادات.

وذلك [٥] فيما كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع

---

١) أي: غير الصلاة من سائر العبادات، كما إذا أدّىٰ اجتهادُه السابق إلى تحقّق الغروب باستتار القرص، فأفطر قبل ذهاب الحمرة، ثم تبدّل رأيه واختار اعتبار ذهاب الحمرة في تحقّق الليل، فإنّه لا يجب قضاء الصوم.

٢) التعبير بالمثل لأجل عدم خصوصيةٍ في حديث «لا تعاد» في الدلالة علىٰ عدم بطلان الصلاة بالإخلال بغير الخمسة، مثل ما دلّ علىٰ بطلانها بالزيادة العمدية وعدم بطلانها بالزيادة والنقيصة السهويّتين.

وعلىٰ كلٍّ لابدّ من فرض دلالة الحديث علىٰ الإخلال الخطئي، حتىٰ يصلح للاستدلال به هنا علىٰ عدم بطلان الصلاة المأتيِّ بها علىٰ طبق الاجتهاد السابق.

٣) وهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال: القراءة سنّة والتشهد سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة»[١].

٤) مورد الاستدلال هو «رفع الخطأ أو ما أخطئوا» الوارد في عدّة روايات.

٥) مبتدأٌ خبرُه «واضح» أي: ومعاملة البطلان واضحة في الصورة الأُولىٰ المتقدّمة، وهي ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مفيداً للقطع بالحكم الشرعي، ثم تبيّن خطؤه. وقد تقدّم بيان هذه الجهة بقولنا: «الأوّل: ثبوت الرّأي الأوّل بالقطع لا بحجّة شرعية ... إلخ».

---

«١» وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٢٤، الباب الأوّل من أبواب قواطع الصلاة، الحديث: ٤

**بالحكم [١] وقد اضمحلّ واضح، بداهة أنّه [٢] لا حكم معه [٣] شرعاً، غايته [٤] المعذوريّة في المخالفة عقلاً.**

**وكذلك [٥] فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه**

---

١) أي: والحال أنّه قد اضمحلّ الاجتهاد الأوّل.

٢) الضمير للشأن، وهذا تعليل لبطلان الأعمال السابقة في الصورة الأُولىٰ، في غير العبادات التي عرفت ورود الدليل الثانوي المقتضي للإجزاء وعدم الإعادة فيها.

وحاصل التعليل: أنّه لا وجه لتوهُّم الإجزاء، إذ بعد انكشاف الخلاف لا أمرَ حقيقةً ولا ظاهراً.

أمّا عدم الأمر واقعاً، فلأجل انكشاف الخلاف.

وأمّا عدم الأمر ظاهراً، فلأنّ لزوم متابعة القطع حكم عقلي ومن شؤون حجيّته الذاتيّة، فلا أمر من الشارع بمتابعته حتىٰ يتحقّق أمر ظاهري يقتضي سلوكُه الإجزاء عن الواقع، وإنّما يتّجه هذا في الأمارات بناءً علىٰ كون حجّيتها بمعنىٰ وجوب العمل بها طريقياً أو إنشاء الحكم المماثل. ولو كانت حجّيتها بمعنىٰ اعتبار حجّية القطع لها من حيث التنجيز والتعذير، كانت كالقطع في عدم وجود الأمر الظاهري في موردها.

وعلىٰ كلٍّ فالقطع السابق وإن أوجب زوالُه بطلانَ العمل المطابق له، إلّا أنّه موجب لمعذورية العامل به، وعدم مؤاخذته علىٰ مخالفة الواقع.

٣) أي: لا حكم شرعي مع القطع.

٤) أي: غاية ما في القطع هو المعذورية العقلية في المخالفة، من دون حكمٍ ظاهري فيه أصلاً.

٥) معطوف علىٰ قوله: «فيما كان بحسب» يعني: وكذلك لابدّ من معاملة

. . . . . .

البطلان فيما إذا ثبت الاجتهاد السابق بأمارة معتبرة ثم تبيّن خطؤها.

وهذا إشارة إلى الصورة الثانية من صور تبدل الرّأي.

وبيانها: أنّ الاجتهاد الأوّل إذا كان موجباً للظن بالحكم الشرعي ـ الناشئ من أمارات معتبرة غير علمية ـ فمقتضاه كالصورة الأُولىٰ هو بطلان الأعمال السابقة، لكن لا علىٰ جميع المباني في حجية الأمارات، بل بناءً علىٰ مبنيين:

أحدهما: حجيتها من باب الطريقية الصرفة بلا جعل حكمٍ تكليفي في موردها.

وثانيهما: حجيتها من باب الطريقية مع الالتزام بجعل أحكام طريقية لها.

فبناءً علىٰ كلٍّ من هذين المسلكين في حجية الأمارات تشترك الأمارة غير العلميّة مع القطع في بطلان الأعمال السابقة، في غير العبادات التي قامت أدلة علىٰ الإجزاء فيها.

والوجه في البطلان: أمّا بناءً علىٰ الطريقية المحضة، فلوضوح عدم حكم تكليفي ظاهري مماثل للواقع حتىٰ يندرج في إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي.

وأمّا بناءً علىٰ جعل أحكام طريقية، فلأنّ الحكم الطريقي الناشئ عن مصلحةٍ في سلوك الأمارة لا يمسّ كرامةَ الواقع، ولا يجبر مصلحته، فالواقع باقٍ علىٰ حاله، وتجب موافقته بعد خطأ الاجتهاد الأوّل.

ولا فرق في الحكم ببطلان الأعمال السابقة بين تعلق الاجتهاد الأوّل بنفس الحكم كوجوب صلاة الجمعة تخييراً، ثم رجوعه إلى وجوبها تعييناً، وبين تعلقه بمتعلق الحكم، كما إذا أفتىٰ بكون الصلاة مركّبةً من تسعة أجزاء، ثم رجع إلى أنّها عشرة أجزاء مثلاً.

والوجه في عدم الفرق بينهما هو: وحدة كيفية اعتبار الأمارة علىٰ الحكم

**بحسبه [١]، وقد ظهر خلافه بالظفر [٢] بالمقيِّد أو المخصِّص [٣] أو قرينة المجاز [٤] أو المعارض [٥]، بناءً [٦] علىٰ ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب**

---

و متعلقه، إذ بناءً علىٰ الطريقية المحضة في الأمارات لا حكم أصلاً إلّا الحكم الواقعي، ولا موضوع إلّا ما هو الموضوع واقعاً، من غير تبدُّلٍ فيهما بقيام الأمارة علىٰ الخلاف.

١) أي: بحسب الاجتهاد الأوّل، وضميرا «عليه، خلافه» راجعان إلى الحكم.

٢) متعلق بـ «ظهر» يعني: يكون الظفر بالمقيد أو المخصّص باعثاً علىٰ اضمحلال الاجتهاد الأوّل. مثلاً كان رأيه السابق موضوعية مطلق الالتزام النفساني في باب النذر ـ ولو بدون التلفظ به ـ لوجوب الوفاء به، ثم تبدّل رأيه ـ للظفر بالمقيد ـ إلى اشتراطه بالتلفظ به، وأنّه لا يجب ترتيب الأثر علىٰ النذر ما لم يتلفظ بالصيغة المعتبرة فيه.

٣) كما إذا أفتىٰ بوجوب صلاة الجمعة تعييناً، ثم ظفر بما يدلّ علىٰ وجوبها تخييراً في عصر الغيبة، وكون وجوبها تعييناً مختصّاً بعصر الحضور.

٤) كما إذا خصّ الحكم بتطهير الآنية بالظروف الصغار المعدة للأكل والشرب التي يسهل تناولها ونقلها من مكان إلى آخر، ثم ظفر علىٰ قرينة المجاز، واستقرّ رأيه علىٰ إلحاق القدور الكبار ونحوها بالآنية، وإن لم يصدق عليها الإناء عرفاً.

٥) وهو كثير في أبواب الفقه، كما إذا أفتىٰ بإباحة الخُمس للشيعة استناداً إلى نصوصٍ، ثم ظفر بما يعارضها ممّا يدل علىٰ وجوب أداء الخمس، ولزوم حمل إباحة الخمس علىٰ معنىً آخر.

٦) قيد لقوله: «وكذلك فيما كان هناك طريق» يعني: أنّ الحكم ـ في هذه الصورة الثانية ـ بالبطلان منوط بالقول بطريقية الأمارات، لا الموضوعية وجعل

**الطريقية، قيل [١] بأنّ قضيّة اعتبارها إنشاء أحكام طريقية أم لا، علىٰ [٢] ما مرّ**

---

الحكم المماثل، وقد عرفت توضيحه.

١) أي: سواء قيل بإنشاء أحكام طريقية أم لا، والاحتمالات علىٰ القول بالطريقية ثلاثة:

أوّلها: القول بالطريقية المحضة، حيث لا تتضمّن أدلّة اعتبار الأمارة إنشاء حكم ظاهري أصلاً، فتكون حجّية الأمارة كحجّية القطع في تنجيز الواقع وإيصاله إلى المكلّف، أو التعذير عنه، لا غير.

ثانيها: أنّ تتضمّن أدلّة اعتبار الأمارة إنشاءً طلبيّاً بداعي تنجيز الواقع أو التعذير عنه، فالشارع وإن قال: «صدّق العادل» إلّا أنّ مفاد هذا الإنشاء تنجيز الواقع ونفي العذر عمّن خالفه بعد إخبار الثقة.

وعلىٰ هذا الاحتمال لا حكم ظاهري أيضاً، كالاحتمال الأوّل، فالمؤدّىٰ هو الواقع عند المصادفة، وحكم صوري عند المخالفة، فالحجّية هنا كما في الصورة الأُولىٰ بمعنىٰ التنجيز والتعذير.

ثالثها: أنّ تتضمّن أدلّة اعتبار الأمارة إنشاءً طلبياً بداعي جعل الداعي بعنوان إيصال الواقع، فلا محالة يكون مقصوراً علىٰ صورة مصادفة الواقع، فالواصل إلى المكلّف بالأمارة ليس هو الواقع بل عنوانه، ولذا لا حكم ظاهري في صورة المخالفة حتىٰ يشترك مع القول بالموضوعية، فإنّ الحكم المماثل بناءً علىٰ القول بالموضوعية يكون في كلتا حالتي موافقة الواقع ومخالفته «١».

٢) متعلّق بقوله: «لا» في قوله: «أم لا» إذ مختار المصنف في حجّية الأمارات هو الطريقية المحضة، وكونها كالحجة الذاتيّة من دون جعل حكم ظاهري. نعم كان

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٨٩

**منّا غير مرة، من [١] غير فرق بين تعلّقه [٢] بالأحكام أو بمتعلّقاتها، ضرورة [٣] أنّ كيفيّة اعتبارها فيهما علىٰ نهج واحد [٤].**

---

مبناه في مباحث القطع تنزيل الأمارة منزلته، لكنه عدل عنه في أوائل بحث الأمارات، وأنكر التعبد الشرعي فيها، وتقدّم في الفصل السابق نقلُ بعض كلامه، فراجع.

١) متعلّق بقوله: «وكذلك فيما كان» يعني: لا فرق في بطلان الأعمال السابقة بين تعلُّق الاجتهاد بنفس الحكم أو بمتعلّقه، لوحدة المناط فيهما، وقد تقدّم توضيحه بقولنا: «و بيانها: أنّ الاجتهاد الأوّل إذا كان موجباً للظن بالحكم الشرعي ... إلخ».

٢) أي: تعلّق الاجتهاد الأوّل بالأحكام كوجوب صلاة الجمعة، أو بالمتعلّقات كالصلاة بدون جلسة الاستراحة، والعقد بالفارسية، والتذكية بفري الودجين، وغير ذلك.

٣) تعليل لعدم الفرق، وقد عرفت توضيحه، ومحصّله وحدة المناط.

٤) خبرُ «أن كيفية» أي: أنّ اعتبار الطريقية في الأحكام ومتعلّقاتها يكون علىٰ نهج واحد. وهـذا الكلام تمهيد لردّ ما يستفاد مـن ظاهر عبارة الفصول من التفصيل في وجوب إعادة الأعمال السابقة بين المتعلّقات وبين الأحكام، بوجوبها في الأحكام دون المتعلّقات.

فإنْ كان اجتهاده متعلّقاً بالأحكام كوجوب صلاة الجمعة، ونجاسة عرق الجنب من الحرام فلاقاه شيءٌ، وجبت إعادة الأعمال السابقة الواقعة علىٰ طبقه.

وإن كان اجتهاده متعلّقاً بالموضوعات ـ ككون أجزاء الصلاة عشرة، وكون العقد بالفارسية مؤثّراً ونحوهما ـ لم تجب إعادة الأعمال التي أتىٰ بها علىٰ وفقه. هذا ما استظهره المصنف من كلام الفصول.

وهو لا يخلو مـن إجمال كما يقف عليه مـن لاحظـه، وسـيأتي نقـلُ عبارتـه

ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما[١] كما في الفصول[٢]

---

للوقوف علىٰ مرامه، وقد حكي أنّ الشيخ الأعظم قدس سره استوضح المراد من صاحب الفصول بتوسط السيّد العلّامة الزاهد الربّاني الحاج السيّد علي الجزائري قدس سره، ولم يحصل له من بيانه ما يرفع الإجمال «١»، بل قيل: إنّه تردّد في مضمون عبارة نفسه، إلّا أنّه قال: «ما كتبته سابقاً صحيح».

١) أي: بين الأحكام ومتعلقاتها.

٢) قال فيها: «فصل: إذا رجع المجتهد عن الفتوىٰ انتقضت في حقه بالنسبة إلى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعاً، وهو موضع وفاق. ولا فرق في ذلك بين أن يكون رجوعه عن القطعي إلى الظنّي، أو من الظني إلى القطعي، أو من أحدهما إلى مثله ... وأمّا بالنسبة إلى مواردها الخاصة التي بنىٰ عليها قبل رجوعه عليها، فإنْ قطع ببطلانها واقعاً، فالظاهر وجوب التعويل علىٰ مقتضىٰ قطعه فيها بعد الرجوع، عملاً بإطلاق ما دلّ علىٰ ثبوت الحكم المقطوع به، فإنّ الأحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية، فيترتب عليه آثاره الوضعيّة ما لم تكن مشروطة بالعلم. ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره.

وكذا لو قطع ببطلان دليله واقعاً وإن لم يقطع ببطلان نفس الحكم، كما لو زعم حجية القياس، فأفتىٰ بمقتضاه، ثم قطع ببطلانه ... إلى أن قال:

وإن لم يقطع ببطلانها ولا ببطلانه، فإن كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها شرعاً أخذُها بمقتضىٰ الفتوى، فالظاهر بقاؤها علىٰ مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، إذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين، لعدم

---

«١» حكاه العلامة الرشتي عن شيخه المحقق الميرزا الآشتياني، شرح كفاية الأُصول، ج٢، ص٣٧٥

. . . . . .

---

دليل عليه.

ولئلّا يؤدّي إلى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة، لعدم وقوف المجتهد غالباً علىٰ رأيٍ واحد، فيؤدّي إلى الاختلال فيما يبني فيه عليها من الأعمال.

ولئلّا يرتفع الوثوق في العمل من حيث إنّ الرجوع في حقه محتمل، وهو منافٍ للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها ... إلى أن قال:

ولأصالة بقاء آثار الواقعة، إذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد، ولا قطع بارتفاعها بعده، إذ لا دليل علىٰ تأثير الاجتهاد المتأخر فيها ... إلى أن قال:

وبالجملة: فحكم رجوع المجتهد في الفتوىٰ فيما مرّ حكمُ النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه، وبقاء آثار موارده المتقدمة إن كان لها آثار.

وعلىٰ ما قرّرنا، فلو بنىٰ علىٰ عدم جزئية شيءٍ للعبادة أو عدم شرطيّته، فأتىٰ بها علىٰ الوجه الّذي بنى عليه، ثم رجع، بنىٰ علىٰ صحة ما أتىٰ به، حتىٰ أنّها لو كانت صلاة وبنى فيها علىٰ عدم وجوب السورة، ثم رجع بعد تجاوز المحلّ، بنىٰ علىٰ صحتها من جهة جميع ذلك. أو بنىٰ علىٰ صحتها في شعر الأرانب والثعالب، ثم رجع ولو في الأثناء إذا نزعها قبل الرجوع ... فلا يلزمه الاستئناف.

وكذلك القول في بقية مباحث العبادات والمعاملات وساير العقود والإيقاعات، فلو عقد أو أوقع بصيغة يرىٰ صحتها، ثم رجع، بنىٰ علىٰ صحتها واستصحب أحكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية، وغير ذلك.

ومن هذا الباب حكم الحاكم، والظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ...». إلى أن قال:

«ولو كانت الواقعة ممّا لا يتعين أخذها بمقتضىٰ الفتوىٰ، فالظاهر تغيُّر الحكم

« و أنّ[1] المتعلّقات لا تتحمّل اجتهادين، بخلاف الأحكام »

---

بتغيّر الاجتهاد، كما لو بنىٰ علىٰ حلّية حيوانٍ فذكّاه، ثم رجع، بنىٰ علىٰ تحريم المذكّىٰ منه ... إلى أن قال:

لأنّ ذلك كلّه رجوع عن حكم الموضوع، وهو لا يثبت بالاجتهاد علىٰ الإطلاق، بل ما دام باقياً علىٰ اجتهاده، فإذا رجع ارتفع، كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ » انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه «[1]».

وليكُن ما أفاده علىٰ ذُكرٍ منك لتحقيق ما يستفاد من كلامه من أوّله إلى منتهاه. ولو فرض أنّ مقصوده ما استظهره المصنف منه من التفصيل بين الأحكام ومتعلّقاتها ـ بالإجزاء إذا كان الاجتهاد السابق متعلّقاً بمتعلّقات الأحكام، وبعدم الإجزاء إذا كان متعلّقاً بنفس الحكم الشرعي ـ فقد استدلّ عليه بوجوه أربعة أشار الماتن إلى اثنين منها.

١) معطوف علىٰ «التفصيل» وبيان له، وهو إشارة إلى أوّل أدلّة صاحب الفصول علىٰ مدّعاه، وقد تقدم في كلامه المنقول بقوله: «فإن كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها أخذها بمقتضىٰ الفتوىٰ، فالظاهر بقاؤها علىٰ مقتضاها السابق ... إذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين».

ومحصّل هذا الاستدلال: أنّ الوقائع التي هي محطّ الفتوىٰ لا تتحمّل اجتهادين ولو بحسب زمانين، لأنّ فيها واقعاً محفوظاً لا يتغيّر باجتهاد المجتهدين. بخلاف الأحكام، فإنّها تتحمّل اجتهادين، لكثرة موارد عدول المجتهد عن رأيٍ إلى آخر.

هذا توضيح كلام الفصول علىٰ ما استظهره المصنف منه، وله تقريب آخر

---

«١» الفصول الغروية، ص ٤٠٩ - ٤١٠

إلّا [١] حسبان أنّ الأحكام قابلة للتغيّر والتبدّل، بخلاف المتعلّقات والموضوعات [٢].

وأنت خبير بأنّ الواقع واحد فيهما [٣]، وقد عُيِّن أوّلاً بما [٤] ظهر خطؤه ثانياً.

---

نذكره في التعليقة.

١) متعلّق بقوله: «و لم يعلم وجه ...» وهذا إشارة إلى أوّل أدلّة صاحب الفصول. وقد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل هذا الاستدلال: أنّ الوقائع ... إلخ».

٢) الظاهر أنّ المراد بهما هنا واحد، وهو ما يتعلّق به الحكم الشرعي تكليفياً أم وضعياً، كالصلاة والعقد وفري الأوداج الأربعة بشرائطه، وغير ذلك.

٣) أي: في الأحكام والمتعلّقات، وهذا إشكال المصنف علىٰ عبارة الفصول، ومحصّله: بطلان الفرق بين الموضوع والحكم بما أفاده الفصول، وذلك لأنّ الواقع في كلٍّ من الموضوع والحكم واحد، إذ مفروض الكلام هو اعتبار الأمارات غير العلمية علىٰ الطريقية لا الموضوعية ـ التي توجب حدوث ملاك في نفس المؤدّىٰ بقيام الأمارة ـ حتىٰ تختلف الأحكام باختلاف الآراء والاجتهادات.

ومقتضىٰ الطريقية هو وجوب إعادة الأعمال السابقة علىٰ طبق الاجتهاد الثاني مطلقاً، سواء أكان الاجتهاد متعلّقاً بالموضوع أم بالحكم، فإذا انكشف خطأ الاجتهاد المتعلّق بالموضوع وجب ترتيب آثار البطلان علىٰ الأعمال السابقة، كانكشاف خطأ الاجتهاد المتعلّق بالحكم، كما لا يخفىٰ.

٤) الباء للسببية أو الظرفية، والمعنىٰ علىٰ الأوّل: أنّ الواقع عُيِّن باجتهادٍ ظهر خطؤه، وعلىٰ الثاني: أنّ الواقع عُيِّن في حكمٍ أو متعلّق حكمٍ، وقد ظهر خطؤه. والأمر سهل.

ولزومُ [١] العسر والحرج والهرج والمرج [٢] المخلّ بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل[٣] بعدم صحة العقود [٤] والإيقاعات [٥] والعبادات الواقعة علىٰ طبق الاجتهاد الأوّل، الفاسدة [٦] بحسب [٧] الاجتهاد الثاني، ووجوب [٨] العمل علىٰ طبق الثاني،

---

١) مبتدأٌ خبره «لا يكون»، وهذا إشارة إلى دليل ثانٍ اعتمد عليه المحقق الشيخ محمّد حسين الإصفهاني صاحب الفصول، وقد تقدّم فيما نقلناه عنه بقوله: «ولئلّا يؤدّي إلى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة ...».

وحاصله: أنّ البناء علىٰ بطلان الأعمال السابقة ولزوم إعادتها ـ إن كانت عبادةً ـ يوجب العسر المخلّ بالنظام، ويبعث علىٰ المخاصمة بين الأنام، وهذا محذور عقلي باطل عقلاً وشرعاً، وكلّ ما يوجب ذلك باطل أيضاً، فلابدّ من البناء علىٰ صحة الأعمال السابقة حتىٰ لا يلزم هذا المحذور العقلي.

٢) هاتان الكلمتان غير مذكورتين في كلام الفصول، وإنّما المذكور فيه خصوص العسر والحرج.

٣) قيدٌ لـ «لزوم العسر والحرج» والمعنىٰ واضح.

٤) كما إذا اشترىٰ داراً بعقد فارسي، وآجرها، وتزوّج بامرأة بالفارسية، فلو بنىٰ علىٰ بطلان هذه العقود والآثار المترتبة عليها لزم اختلال النظام قطعاً.

٥) كما لو طلّق زوجته بالفارسية، وتزوّجها رجل آخر، ومضت مدّة مديدة، فإنّ الالتزام ببطلان ما وقع علىٰ طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

٦) هذا و«الواقعة» صفتان لـ «العقود والإيقاعات والعبادات».

٧) متعلق بـ «الفاسدة».

٨) معطوف علىٰ قوله: «بعدم صحة العقود» يعني: أنّ العسر يلزم لو قيل بعدم

من [١] عدم ترتيب الأثر علىٰ المعاملة و[ أو ] إعادة [٢] العبادة، لا يكون [٣] إلّا

---

صحة العقود، وبوجوب العمل علىٰ طبق الاجتهاد الثاني.

١) بيان للعمل علىٰ طبق الاجتهاد الثاني.

٢) معطوف علىٰ «عدم ترتيب» أي: من إعادة العبادة.

٣) خبرُ «ولزوم» كما تقدم التنبيه عليه، وإشكالٌ علىٰ دليل صاحب الفصول، وهو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ الدليل أخصّ من المدّعىٰ، لأنّ العُسر لا يلزم دائماً، بل يلزم أحياناً، لانحصار وجوب الإعادة بما إذا لم تكن الفتوىٰ الأُولىٰ مطابقةً للاحتياط، وإلّا فلا وجه للإعادة، كما إذا صلّى مع جلسة الاستراحة وعدم لبس وبر الأرنب، أو عقد بالعربية، أو تزوّج بامرأةٍ أجنبيّة لم يكن بينهما رضاع ناشر للحرمة قطعاً، وغير ذلك.

ولو لم تكن الفتوىٰ السابقة موافقةً للاحتياط، فرجع عنها إلى ما يوافق الاحتياط، وكان زمان العمل بتلك الفتوىٰ قصيراً، أو الأعمال الواقعة علىٰ طبقها قليلة، أو كان المكلّف فارغ البال ومتعوِّداً علىٰ العبادات، لم تكن الإعادة حينئذٍ عسرية، ومن المقرّر في محله كون العسر الرافع للتكليف شخصياً لا نوعياً.

فعلىٰ تقدير لزوم الحرج لابدّ من الاقتصار علىٰ مورده، ولا وجه للالتزام بعدم وجوب الإعادة عليه إذا لم يلزم منها حرج ولا عسر. وحيث كان أصل العسر فرضيّاً وتقديريّاً، فمعلوله وهو عدم بطلان الأعمال السابقة فرضي أيضاً.

ثانيهما: أنّ ما أفاده الفصول من لزوم العسر والحرج ـ لو قيل ببطلان الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات ـ منقوض بالالتزام ببطلان الاجتهاد في الأحكام، لعدم اختصاص العسر والحرج ـ اللازمين من إعادة الأعمال السابقة ـ بما إذا كان

أحياناً. وأدلّةُ[١] نفي العسر لا ينفي إلّا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً[٢]. مع[٣] عدم اختصاص ذلك بالمتعلّقات، ولزومِ[٤] العسر في الأحكام كذلك[٥] أيضاً[٦] لو قيل بلزوم ترتيب الأثر علىٰ طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة،

---

الاجتهاد السابق في المتعلّقات، للزومه من إعادتها في تبدّل الاجتهاد المتعلّق بالأحكام أيضاً، كما إذا أفتىٰ بوجوب صلاة الجمعة، فرجع إلى حرمتها، أو أفتىٰ بوجوب القصر في المسافة التلفيقية، فرجع إلى وجوب التمام أو الجمع بينهما، وغير ذلك، فإنّ الحكم بإعادتها أداءً أو قضاءً مستلزم للعسر والحرج المنفيّين في الشريعة.

والحاصل: أنّه لا وجه للحكم بعدم العبرة في تبدُّل الرّأي في متعلّقات الأحكام، بدعوىٰ «لزوم العسر لو قيل ببطلان الأعمال السابقة» فإنّه منقوض بحكمه ببطلانها في تبدل الرّأي في نفس الأحكام.

١) هذا تقريب للوجه الأوّل من الإشكال علىٰ صاحب الفصول، وحاصله ـ كما تقدم ـ أنّ أدلّة نفي العسر والحرج تنفي العسر والحرج الفعليّين، فكلُّ موردٍ لزم فيه عسر ارتفع التكليف به، وكلُّ موردٍ لم يلزم فيه عسر فلا وجه لارتفاع التكليف الأوّلي فيه، وهذا معنىٰ أخصيّة الدليل من المدّعىٰ أي نفي الإعادة مطلقاً.

٢) أي: العسر الشخصي، ولا عبرة بالعسر النوعي.

٣) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الإشكال، وهو النقض بما التزم به من بطلان الأعمال السابقة في تبدّل الاجتهاد في الحكم.

٤) معطوف علىٰ «عدم» ومبيِّن له، أي: مع لزوم العسر في الأحكام.

٥) أي: المخلّ بالنظام، والأولىٰ تقديمه علىٰ «في الأحكام».

٦) أي: كالمتعلّقات.

وباب الهرج والمرج[١] ينسدّ بالحكومة وفصل الخصومة.

وبالجملة[٢]: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلّقاتها، بتحمُّل[٣] الاجتهادين وعدم التحمُّل بيِّناً[٤] ولا مبيّناً، بما يرجع إلى محصّل في كلامه، زيد

---

١) قد عرفت أنّ صاحب الفصول لم يذكرهما. وعلىٰ فرض الاستدلال بلزومهما يجاب عنه بعدم لزومهما، لانسداد بابهما بالحكومة، فإنّ حكم القاضي نافذ علىٰ المتخاصمين، وقاطع للجدال والخصومة، فلا يلزم من ترتيب آثار البطلان علىٰ الأعمال السابقة العُسر الموجب للمخاصمة بين الأنام.

مثلاً: إذا قلّد الورثةُ في مقدار الحبوة، وأفتىٰ المجتهد بأنّها ثلاثة أشياء، ثم عدل عن رأيه إلى أنّها أربعة أشياء، فللولد الأكبر مطالبة سائر الورثة بالشيء الرابع، ولو نازعوه رَفَعَ أمرهم إلى الحاكم الشرعي ليحكم بينهم بما يراه.

٢) هذا حاصل ما أورده المصنف علىٰ الوجه الأوّل من كلام الفصول، وكان المناسب التعرّض له قبل بيان الوجه الثاني أعني به نفي العسر والحرج.

وكيف كان، فحاصل هذه الجملة هو: أنّ كلام الفصول ـ من عدم تحمّل المتعلّق لاجتهادين، وتحمّل الحكم لهما ـ مجمل في نفسه، إذ المفروض أنّ صاحب الفصول كغيره من الأصحاب يقول بحجّية الأمارات علىٰ الطريقية دون السببية، ومن المعلوم عدم الفرق في تبدّل الرّأي بين تعلّقه بالحكم وبمتعلّقه.

٣) هذا و« عدم التحمل » متعلقان بـ « التفاوت » وبيان له.

٤) خبرُ « لا يكون » و« بما » متعلّق بـ « مبيّناً » والفرق بين البيِّن والمبيّن هو: أنّ كلام صاحب الفصول ليس بنفسه واضح المراد، ولم يوضحه أيضاً أحد من معاصريه أو غيرهم من الأعلام حتىٰ يرتفع الإجمال عنه.

وعليه، فكلمة « بيِّن » بصيغة الصفة المشبّهة، و« مبيّن » بصيغة اسم المفعول.

في علوّ مقامه، فراجع و تأمّل (*).

---

(*) ما أفاده ﷺ من الإشكال علىٰ الوجهين المتقدمين في عبارة الفصول متين، إلّا أنّ الكلام في صحة النسبة، و تمامية ما استظهره المصنف منها من التفصيل بين الحكم و متعلقه، و قد نفىٰ سيدُنا الفقيه صاحب الوسيلة ﷺ هذا الاستظهار، و استفاد هو من عبارة الفصول التفصيلَ بين العقود و الإيقاعات و العبادات، ممّا يتوقف وقوعه صحيحاً علىٰ الاستناد بحجة، فتجزي، و بين غيرها من الأحكام التي لا يتوقف وقوعه صحيحاً علىٰ الاستناد بحجةٍ، فلا تجزي «١».

و ينبغي البحث في مقامين:

أحدهما: فيما يمكن أن يستظهر من كلام صاحب الفصول.

وثانيهما: في تحقيق أدلته علىٰ مدعاه.

**أمّا المقام الأوّل**، فمحصّله: أنّه لا يخلو كلا الاستظهارين المتقدمين من تأمّل.

أمّا التفصيل بين الأحكام و متعلّقاتها، فلأنّه يردّه عموم عنوان كلامه، و هو قوله: «فإنْ كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها شرعاً أخذُها بمقتضىٰ الفتوىٰ، فالظاهر بقاؤها علىٰ مقتضاها السابق» و قوله: «و لو كانت الواقعة ممّا لا يتعيّن أخذها بمقتضىٰ الفتوىٰ، فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد» و ليس هذا موهِماً للتفصيل بين الحكم و المتعلق كما قيل.

مضافاً إلى تصريحه قبل سطرين من هذا الكلام ـ في بيان موارد العدول عن رأي إلى آخر ـ بعدم الفرق بين الحكم و متعلقه بقوله: «و لا فرق في ذلك بين الحكم و غيره».

و أمّا التفصيل بين العبادات و العقود و الإيقاعات، و بين الأحكام ـ كما استظهره سيّدُنا الفقيه الإصفهاني ـ فهو و إن كان مقتضىٰ الأمثلة التي ذكرها صاحب الفصول لكلٍّ من القسمين، إلّا أنّ عموم العنوان لا يلائمه.

---

«١» منتهى الوصول، ص ٣٧٢ - ٣٧٤

. . . . . .

---

وتحقيق مراد صاحب الفصول من التفصيل منوط بالنظر في تقسيم الوقائع إلى ما يتعيّن أخذُه بمقتضىٰ الفتوىٰ، وما لا يتعيّن أخذه بمقتضاها، وقد فُسِّر بوجهين:

**الأوّل**: ما أفاده سيدنا الفقيه صاحب الوسيلة من: أنّ الأعمال الصادرة من المكلفين علىٰ قسمين، قسم يتوقّف صحته علىٰ الاستناد إلى حجّةٍ من اجتهاد أو تقليد أو احتياط، وذلك كالعبادات والعقود والإيقاعات. وقسمٌ لا يتوقف وقوعه علىٰ الاستناد إلى حجة، بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعاً لحكم شرعي يترتب عليه، كقطع حلقوم حيوانٍ قابل للتذكية، فإنّ هذا القطع يتحقق كيف ما كان، لكنه يكون موضوعاً للحكم بالتذكية عند مَن تكون التذكية بنظره قطع الحلقوم، ولا يكون موضوعاً لها عند من يعتبر فيها قطع الأوداج الأربعة «١».

**الثاني**: ما أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ ببيان أبسط، وهو: «أنّ المراد ممّا وقع في العنوان من تعين الوقوع شرعاً بأخذه بمقتضىٰ الفتوىٰ وعدم تعينه بأخذه بها: أنّ الواقعة التي لا بقاء لها لا تقع صحيحةً إلّا بمقتضىٰ الفتوىٰ، فهذا الوجود الوحداني لا يقع شرعاً إلّا صحيحاً علىٰ الفرض، فلا ينقلب.

بخلاف ما لَه بقاء، فإنّه لا يتعيّن، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرّأي.

وليس المراد أنّ وقوعه شرعاً لا يكون منوطاً بالفتوىٰ ليحمل علىٰ إرادة الموضوعات الواقعية، بل عدم تعيّن وقوعها وتمحضها في الصحة، بل لها تعيُّن آخر بتجدد الرّأي، وإلّا فلو فرض عدم تبدل الرّأي فيها وقعت صحيحةً نافذة» «٢».

**أقول**: الظاهر أنّ البيان الثاني أقرب إلى مقصود صاحب الفصول من البيان الأوّل، فإن ظاهر عنوان الفصول وإن كان موافقاً للاستظهار الأوّل، إلّا أنّ قوله بعده: «كما لو بنىٰ علىٰ حلّية حيوان، فذكّاه ثم رجع، بنىٰ علىٰ تحريم المذكّىٰ منه»

---

«١» منتهى الوصول، ص٣٧٣

«٢» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٩٤

. . . . . .

---

يدل علىٰ لزوم الاستناد في كلا القسمين إلى حجةٍ، ثم يرجع عنها.

وعليه، فيكون الفارق بين القسمين في بقاء مصب الرّأي ومتعلق الحكم تارةً وانتفائه أُخرىٰ.

والفرق بينهما كما أفاده المحقق الإصفهاني هو: أنّ الأوّل ما لا ينقضي بانقضاء الزمان، بل له بقاءٌ وإن تغير حكمُه، كالحيوان الّذي بنى علىٰ حلّيته فذكّاه، فإنّه باقٍ، والمفروض أنّ حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة. وأمّا التذكية فهي مبنيّة علىٰ حليته، وهو علىٰ الفرض فعلاً محرّم.

وكعرق الجنب من الحرام وملاقيه، فإنّهما موضوعان مرّ عليهما الزمان مرّتين، وحكمهما فعلاً النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر؟

وكالمرأة المرتضعة بعشر رضعات، فإنّها باقية، وحكمها فعلاً الحرمة.

والثاني: ما ينقضي بانقضاء الزمان، وليس للزمان عليه مرور، كالصلاة بلا سورة، أو الواقعة في شعر الأرانب والثعالب، أو الواقعة فيما بنىٰ علىٰ طهارته. وكذا العقد الفارسي والإيقاع كذلك مثلاً، فحيث لا بقاء لها، بل لها ثبوت واحد، وهي علىٰ الفرض وقعت صحيحةً، فلا دليل علىٰ انقلابها فاسدةً بعد فرض وقوعها صحيحة. وهذا معنىٰ أنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين.

والفرق بين العقد الفارسي والعقد علىٰ المرتضعة بعشر رضعات هو: أنّ محطّ الفتوىٰ هو العقد في الأوّل، وقد مضى صحيحاً، فلا ينقلب فاسداً، ومحطّ الفتوىٰ في الثاني هي المرأة المرتضعة ـ إذ النقص فيها لا في العقد ـ ومصبّ الرّأي باقٍ فعلاً، والمفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء أمد حكمها الأوّل، فهي بالإضافة إلى الرّأي الثاني موضوع آخر.

وهذا البيان المستفاد من عبارة صاحب الفصول يشهد بعدم كون مقصوده من الاستدلال علىٰ مدعاه «بعدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين» التفصيل بين الأحكام والمتعلقات حتىٰ يرد عليه ما في المتن من عدم الفرق في هذه الجهة بين الأحكام

و متعلّقاتها علىٰ الطريقية. فإنّ الإيراد و إن كان صحيحاً في نفسه، إذ لا تفاوت بين الاجتهاد في الحكم و الموضوع علىٰ الطريقية، إلّا أنّ صاحب الفصول لم يقصد به هذا التفصيل، و إنّما يقصد به التفرقة بين نفس الوقائع من حيث بقاء المتعلق في عمود الزمان و عدمه. هذا مجمل الكلام في المقام الأوّل.

**و أمّا المقام الثاني**، فنقول فيه: إنّ أدلة صاحب الفصول علىٰ هذا التفصيل لا تخلو من نظر.

أمّا الأوّل ـ و هو عدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين ـ فهو مجمل جدّاً، فإنّه بناءً علىٰ الطريقية في الأمارات ـ كما هو مختاره أيضاً ـ ينكشف فساد الأعمال التي رتّبها علىٰ الاجتهاد الأوّل، غايته كونه معذوراً في مخالفة الواقع. نعم بناءً علىٰ موضوعية قيام الأمارة لحدوث مصلحةٍ في مقابل الواقع يتجه ترتيب آثار الصحة علىٰ الأعمال السابقة المطابقة للرأي المعدول عنه.

و أمّا قياس تبدل الاجتهاد بباب النسخ فليس بشيء، لكونه مع الفارق، إذ في النسخ يرتفع الحكم الواقعي المنسوخ من حين ورود الناسخ، و لا يمسّ كرامةَ حال قبل وروده، فامتثال الحكم المنسوخ قبل زمان الناسخ إطاعة لما هو حكمه واقعاً لا ظاهراً، و من حين ورود الناسخ تتبدل الوظيفة الواقعية بغيرها.

و لا يجري هذا الكلام في تبدل الاجتهاد، فلو أفتىٰ باعتبار خمس عشرة رضعة في نشر التحريم، و تزوّج امرأةً ارتضعت معه عشر رضعات، ثم رجع إلى نشر الحرمة بعشر رضعات، لزم ترتيب آثار البطلان من حين وقوع العقد لا من حين العدول.

و كذا الحال في العقد بالفارسي، فإنّ العقد و إن لم يكن له بقاء، إلّا أنّ نفس العدول عنه إلى اعتبار العربية يوجب الحكم ببطلان ما بنىٰ عليه، إلّا مع قيام الدليل علىٰ الإجزاء، ولذا لم يظهر الفارق بين العقد الفارسي و بين العقد علىٰ المرتضعة بعشر رضعات في الحكم بإجزاء الأوّل دون الثاني، فإنّ العقد و إن تصرّم، إلّا أنّ المعقود عليه بذلك العقد الفاسد باقٍ حسب الفرض، فهو كالمرتضعة بعشر رضعات

وأمّا بناءً [١] علىٰ اعتبارها [٢] من باب السببية والموضوعية، فلا محيص

---

١) معطوف علىٰ قوله في (ص ٣٤١): «بناء علىٰ ما هو التحقيق» والأولىٰ حذف «أمّا».

٢) أي: اعتبار الأمارات، وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة من صور مسألة اضمحلال الرّأي، وحاصلها: أنّ الاجتهاد الأوّل إن كان مستنداً إلى الأمارات غير العلمية ـ وبنينا علىٰ اعتبارها من باب السببية ـ فلابدّ من الالتزام بصحّة الأعمال السابقة الواقعة علىٰ طبق الاجتهاد السابق، سواء أكانت عبادة أم معاملة، إذ بناءً علىٰ الموضوعية يكون مؤدّىٰ الأمارة حكماً حقيقةً، ويصير تبدّل الرّأي من صغريات تبدّل الموضوع، كصيرورة المسافر حاضراً، إذ المفروض حدوث مصلحةٍ في نفس قيام الأمارة توجب العمل بها، فلا تكليف بالواقع حتىٰ يبحث عن لزوم تداركه

---

في الحكم.

وأمّا الثاني ـ وهو لزوم العسر والحرج ـ فقد تقدم جوابه في المتن بأنّه أخص من المدّعىٰ.

وأمّا الثالث ـ وهو وثوق المقلّد في مقام العمل بفتوىٰ المجتهد ـ ففيه: أنّه وجه استحساني كما صرّح به بعده، لوضوح لزوم تبعية المقلد لفتوىٰ المجتهد، واحتمال عدوله عنها لا يكفي في ترك العمل بها، لمخالفته لأصالة عدم العدول.

وأمّا الرابع ـ وهو استصحاب آثار الواقعة ـ ففيه ما لا يخفىٰ، إذ لا مجال له مع الدليل الحاكم مخالفاً كان أم موافقاً، والمفروض اقتضاء طريقية الأمارات لعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، فإنّ المأتي به سابقاً لم يكن هو الواقع بل تخيل الواقع، ولا عبرة به.

هذا، وفي كلامه مناقشات أُخرىٰ تعرض لها سيّدنا الفقيه الإصفهاني قدس سره، فراجع تقرير بحثه الشريف.

**عن القول بصحّة العمل علىٰ طبق الاجتهاد الأوّل، عبادةً كان أو معاملةً، وكونِ[١] مؤدّاه ـ ما لم يضمحلّ ـ حكماً حقيقةً[٢].**

**وكذلك[٣] الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرىٰ الاستصحاب**

---

واستيفاء مصلحته عند قيام أمارةٍ أُخرىٰ وعدم لزومه، لكون تبدّل الرّأي من قبيل تبدّل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخلاف، إذ المفروض عدم اعتبار الأمارة لأجل طريقيتها للواقع، بل للمصلحة في العمل بها. فإنّ مصلحة الصلاة واقعاً ليست مطلوبة، وإنّما المطلوب هو ما قامت عليه الأمارة.

وكذا في العقد بالفارسية، فإنّ مصلحة العقد الفارسي كانت إلى زمان قيام أمارةٍ أُخرىٰ علىٰ اعتبار العربية فيه، فيجب العقد بالعربية للآثار المستقبلة، لا بالنسبة إلى ما مضىٰ.

١) معطوف علىٰ «صحة» أي: لا محيص عن القول بكون مؤدّىٰ الاجتهاد الأوّل حكماً حقيقةً، وإذا اضمحلّ كان الحكم الحقيقي هو الثاني.

٢) سيأتي في آخر هذا الفصل منافاة الحكم بصحّة العمل مطلقاً لما تقدم في بحث الإجزاء، فانتظر.

٣) معطوف علىٰ «لا محيص عن القول بصحة العمل» يعني: كالقول باعتبار الأمارات من باب السببية في صحّة الأعمال السابقة، يكون الحال إذا كان ... الخ، وهو إشارة إلى الصورة الرابعة، وهي ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مستنداً إلى أصلٍ عملي تعبدي، لا إلى دليل اجتهادي، ولا إلى قطعٍ بالحكم الواقعي، كما كان ذلك في الصور الثلاث المتقدمة.

وحاصل ما أفاده: أنّ الاجتهاد السابق إن كان مستنداً إلى الاستصحاب أو البراءة النقليّة، وقد ظهر خطؤه في الاجتهاد الثاني ـ لظفره بدليلٍ علىٰ الخلاف ـ

**أو البراءة النقليّة، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل علىٰ الخلاف، فإنّه عمل بما هو وظيفته علىٰ تلك الحال، وقد مرّ في بحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك** [1].

---

فمقتضىٰ القاعدة صحة الأعمال السابقة، لكونها مطابقةً لوظيفته في تلك الحال، والمفروض إجزاء الحكم الظاهري، كما تقدم في بحث الإجزاء.

وعليه، فالصورة الرابعة كالصورة الثالثة في صحة الأعمال السابقة، وعدم وجوب إعادتها.

١) لا يخفىٰ ـ علىٰ المراجِع إلى بحث الإجزاء ـ أنّ بين كلاميه في المقامين نحوُ اختلافٍ ربما يشكل الجمع بينهما.

توضيحه: أنّه في الصورة الثالثة والرابعة من مسألة اضمحلال الرّأي حَكَمَ بالإجزاء والمضي علىٰ الأعمال السابقة، وعدم نقضها، ولكنه في مسألة إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري فصّل بين الأوامر الظاهرية المتعلقة بموضوعات الأحكام بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف، وبين الأوامر الظاهرية الجارية في نفس الأحكام الشرعية، وحَكَمَ ﷺ في القسم الأوّل بإجزاء الأوامر الظاهرية في موردين:

أحدهما: ما يثبت بالأُصول الشرعية كالاستصحاب، وقاعدتي الحل والطهارة.

وثانيهما: ما يثبت بالأمارات بناءً علىٰ السببية، بشرط الوفاء بتمام الغرض أو بمعظمه مع عدم إمكان استيفاء ما يبقىٰ من المصلحة، أو عدم وجوب استيفائه مع إمكانه. وحَكَمَ بعدم الإجزاء بناءً علىٰ حجية الأمارات علىٰ الطريقية.

وحَكَمَ ﷺ في القسم الثاني بعدم الإجزاء مطلقاً إلّا في صورة واحدة، قال: «فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك. ولا ينافي هذا بقاء الظهر علىٰ ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفىٰ، إلّا أن

يقوم دليل بالخصوص علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد » «١».

هذا ما أفاده في مسألة الإجزاء.

وقد ظهر وجهُ منافاة تحقيقه في بحث الإجزاء لما في المقام، فإنّ فتوىٰ المجتهد إن كانت طريقاً لإثبات أصل الحكم، كان حكمه هنا بالإجزاء في الصورتين الأخيرتين منافياً لما أفاده في عبارته المتقدمة من عدم الإجزاء مطلقاً عند انكشاف الخلاف. وإن كان شاملاً لموارد الإفتاء بقاعدة الطهارة ونحوها ممّا يجري في متعلق الحكم، كان منافياً لما أفاده في القسم الأوّل بالإطلاق والتقييد، إذ حكمه بالإجزاء في الأمارات علىٰ الموضوعية كان مشروطاً بأحد أُمور ثلاثة، إمّا كون الفاقد للجزء أو الشرط وافياً بتمام الغرض القائم بالواجد، وإمّا عدم إمكان استيفاء ما يبقىٰ من المصلحة علىٰ تقدير عدم الوفاء بتمامها، وإمّا عدم وجوب استيفائه مع إمكانه.

ولكن الظاهر أنّ فتوىٰ المجتهد ترتبط بإثبات نفس الحكم الشرعي غالباً، ويبقىٰ توجيهُ الجمع بين ما أفاده هنا وما أحاله علىٰ بحث الإجزاء، وهو أعلم بما قال. ولولا هذه الحوالة لاحتمل عدولُه عمّا سبق في بحث الإجزاء.

---

«١» راجع: منتهى الدراية، ج٢، ص١٠٤

# فصل[1]

## في التقليد[2] ، وهو

---

### أحكام التقليد

١) تقدّم في أوّل بحث الاجتهاد والتقليد أنّ البحث عن أحكام الاجتهاد كخاتمةٍ لعلم الأُصول لا يخلو من مناسبة، ولكن البحث هنا عن شؤون التقليد استطرادي، ومحلّها الفقه الشريف، ولذا اقتصر المصنف علىٰ التعرض لأُمورٍ ثلاثة، ولم يستقصِ مباحثه ومسائله.

أوّلها: أدلّة وجوب التقليد علىٰ العامي.

ثانيها: وجوب تقليد الأعلم.

ثالثها: تقليد الميت.

وهذا الفصل معقود لبيان معنىٰ التقليد والأدلّة علىٰ جوازه.

٢) وهو في اللغة بمعنىٰ تعليق القلادة في العنق، قال ابن منظور:« ... ومنه التقليد في الدِّين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد البُدن: أن يجعل في عنقها شعار يعلم

. . . . . .

به أنّها هدي ... وتقلّد الأمر: احتمله، وكذلك تقلّد السيف ... »[١].

وفي المصباح: « قلّدت المرأة تقليداً جعلتُ القلادة في عنقها »[٢].

وقال العلّامة الطريحي: « وقلّدته قلادة: جعلتها في عنقه، وفي حديث الخلافة: فقلّدها رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً عليه السلام، أي ألزمه بها، أي: جعلها في رقبته، وولاّه أمرها ... والتقليد في اصطلاح أهل العلم: قبول قول الغير من غير دليلٍ، سمّي بذلك، لأنّ المقلّد يجعل ما يعتقده من قول الغير من حقٍّ وباطل قلادةً في عنق مَن قلّده »[٣].

وعلىٰ هذا، فلفظ التقليد يتعدّىٰ إلى مفعولين: أحدهما القلادة أو ما هو بمنزلتها من الأُمور الحقيقية أو الاعتبارية، والآخر ذو القلادة.

ومنه تقليد السيف أي جعل السيف قلادة، فجاعلُ السيف في العنق مقلِّد ـ بالكسر ـ ومَن يُعلّق السيفُ في عنقه ـ مقلّد ـ بالفتح، وما به التقليد هو السيف، فالمفعول الأوّل هو المقلّد بالفتح، والمفعول الثاني هو القلادة كالسيف.

هذا بحسب اللغة، وقريب منه معناه العرفي، فمعنىٰ « قلّد زيد عمراً » هو محاكاته في فعله وقوله، وأن يأتي به بالكيفية الخاصّة التي يأتي بها زيد. ويعبّر عن هذا التقليد في الفارسية بـ « أدا در آوردن ». وعُرِّف في اصطلاح الفقهاء بأُمور سيأتي بيانها.

---

« ١» لسان العرب، ج٣ ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧

« ٢» المصباح المنير، ص٥١٢

« ٣» مجمع البحرين، ج٣ ، ص١٣٢

## أخذُ[١] قول الغير

---

وعلىٰ كلٍّ، فلمّا لم يكن في العمل بفتوىٰ المجتهد قلادة خارجية ولا مقلِّد بالكسر وبالفتح، فلابدّ أن يكون استعماله في المقام ونحوه من باب الاستعارة، والمناسب لهذا المعنىٰ اللغوي هنا أحد أمرين:

الأوّل: جعل فتوىٰ العالم للجاهل بمنزلة القلادة في عنقه، فالجاهل مقلّد بالكسر وبالفتح باعتبارين، فمن حيث جعل فتوىٰ العالم في عنق نفسه مقلِّد بالكسر، ومن حيث صيرورة الفتوىٰ قلادةً في عنقه مقلّد بالفتح.

الثاني: أن يجعل الجاهل دينَه قلادةً في عنق العالم في الفرعيات، ويحمِّله مسؤولية أعماله عبادةً كانت أو معاملة أو غيرهما. فالجاهل مقلِّد بالكسر، لكونه جاعلاً للقلادة ـ وهي الدين ـ والمجتهد مقلّد بالفتح، لصيرورته ذا قلادة بجعل الجاهل.

١) اعلم: أنّ تعريف التقليد بالأخذ أو بالعمل أو بالقبول أو بغيرها، يكون تارةً بلحاظ تعيين مدلول هذا اللفظ الوارد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام «فللعوام أن يقلِّدوه»[١] إذ بناءً علىٰ صدوره لابدّ من البحث في مدلوله، وكذا في خبر أبي بصير في حكاية قول أم خالد العبدية لأبي عبد الله عليه السلام في حرمة شرب قطرةٍ من النبيذ للعلاج: «قد قلّدتك ديني»[٢].

وأُخرىٰ بلحاظ ما يقتضيه أدلة جواز التقليد من الفطرة والكتاب والسنة، وأنّها تدل علىٰ مشروعية التقليد بمعنىٰ العمل أو بمعنىٰ الأخذ أو بمعنىً آخر.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩٤، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٠

«٢» المصدر، ج١٧، ص٢٧٥، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث: ٢

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّهم اختلفوا في تعريف التقليد وعرّفوه بعناوين عديدة:

أوّلها: أخذ قول الغير ورأيه ... تعبداً بدون مطالبة دليل علىٰ رأيه، كما في المتن وفاقاً لجمع.

ثانيها: قبول قول الغير بلا حجة، كما عن الغزالي وغيره.

ثالثها: الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معيّن وإن لم يعمل بعدُ، كما في العروة الوثقى «١» واختاره جمع.

رابعها: العمل المستند إلى فتوىٰ مجتهد، أو «تطبيق العمل علىٰ فتواه» أو نحوهما.

خامسها: تبعية الغير، حُكي عن رسالة الشيخ الأعظم ﷺ في الاجتهاد والتقليد. وعن الشيخ الحائري اليزدي ﷺ في تعليقته علىٰ العروة: «أنه متابعة المجتهد في العمل، بأن يكون معتمداً علىٰ رأيه في العمل» «٢».

واقتصر المصنف ﷺ علىٰ التعرض للمعنىٰ الأوّل والرابع، فاختار تعريفَه بالأخذ، وناقش في تفسيره بالعمل، كما سيأتي.

والمراد بالأخذ هو القبول لا العمل كما هو المراد بقوله تعالىٰ: ﴿ ويأخذ الصدقات ﴾ علىٰ ما في التفسير. ويؤيِّده ـ بل يشهد به ـ تصريح بعضهم في تفسير التقليد بقبول قول الغير، وهذا احتراز عمّا إذا تعلّم قول الغير لاطّلاعه عليه أو لغيره من الجهات، لا من جهة قبوله له.

وعليه، فالمراد بالأخذ والقبول هو ما يكون مقدمةً للعمل، ولذا يكون أخص

---

«١و٢» العروة الوثقىٰ، ج١، ص١٥، المسألة: ٨

ورأيه[1] للعمل به

---

من الالتزام، لإمكانه قبل أخذ فتوىٰ المجتهد، فإنّ الالتزام هو الفعل النفساني، بمعنىٰ عقد القلب علىٰ العمل بفتاوىٰ مجتهدٍ وإن لم ينتهِ إلى العمل، كما إذا مات المجتهد أو سقط عن أهلية المرجعية لهرم أو كثرة نسيان مثلاً. وليس المراد بالأخذ عند الماتن هو العمل، لأنّه ﷺ جعله مقابلاً للعمل، فما في كلام سيّدنا الأُستاذ ﷺ «من أنّ الأخذ في هذه التعريفات بمعنىٰ الفعل»[1] لم يظهر له وجه.

١) معطوف علىٰ «قول الغير» ومفسِّر له، وهذا إشارة إلى دفع ما قد يتوهّم من أنّ القول هو اللفظ الصادر من المجتهد، ولا يشمل رأيَه إذا لم يخبِر به لفظاً.

وحاصل الدفع: أنّ المراد من القول هو الرّأي، سواء أخبر به لفظاً أم كتباً أم غيرهما.

وإطلاق القولُ علىٰ هذا المعنىٰ شائع في المحاورات، كما يقال: «وجوب صلاة الجمعة أو وجوب جلسة الاستراحة أو وجوب السورة مثلاً قول فلان» كما يقال: «رأيه». قال في الفصول: «وينبغي أن يراد بقوله، فتواه في الحكم الشرعي، فلو أبدله به لكان أولىٰ»[2].

ثم إنّ رأي المجتهد وإن كان مستنداً إلى الأدلّة المعهودة، إلّا أنّه ـ لما فيه من إعمال حدسٍ ونظر ـ يختلف عن موارد الإخبار عن الأُمور الحسيّة، ولذلك يخرج بقوله: «رأي الغير» الأخذُ بقول الراوي والشاهد، وحكم الحاكم في بعض الموضوعات، وأخذ الأعمىٰ بقول الغير في موضوع الحكم الشرعي كمعرفة الوقت

---

«١» مستمسك العروة الوثقىٰ، ج١، ص١٢

«٢» الفصول الغروية، ص٤١١

في [١] الفرعيات، أو للالتزام [٢] به في الاعتقاديّات [٣] تعبّداً، بلا مطالبة [٤] دليل

---

والقبلة، فإنّ شيئاً من ذلك لا يسمّىٰ تقليداً اصطلاحاً، وإن أُطلق علىٰ الأخير في ألسنة الفقهاء.

١) متعلّق بـ «العمل» وهو متعلق بـ «أخذ» يعني: أنّ التقليد هو أخذ فتوىٰ الفقيه لأجل العمل بها في الفرعيّات التي تتعلّق بأعمال الجوارح، كما أنّ أخذ رأي الغير للالتزام به ـ في الأُمور الاعتقادية ـ يكون تقليداً لذلك الغير.

٢) معطوف علىٰ «العمل» وضمير «به» راجع إلى قول الغير.

٣) المراد بها الأُمور الاعتقادية التي لا يكون المطلوب فيها المعرفة، وإلّا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته، كالتوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد.

٤) هذا و«تعبداً» بمعنىً واحد، وكلّ منهما قيدٌ لـ «أخذ قول الغير» وأحدهما مغنٍ عن الآخر، وقوله: «بلا مطالبة» ظرف مستقرّ، وهو منصوب علىٰ الحالية، يعني: أنّ التقليد هو الأخذ حال كونه حاصلاً بغير مطالبة دليل علىٰ الرّأي، بأن يقبل فتوىٰ الغير من دون مطالبة دليلٍ علىٰ تلك الفتوىٰ، بحيث لو سأله أحدٌ عن وجه هذا الالتزام علّله بأنّه قول المجتهد، من دون أن يستند إلى حجّةٍ علىٰ خصوص هذا الرّأي وإن استند إلى دليلٍ يدلّ علىٰ اعتبار قول المفتي في حقّ العامي، وأنّه حكم الله في حقّه ولو ظاهراً، فالمقلِّد لا حجّة له علىٰ القول ولَه الحجّة علىٰ الأخـذ بالقول، وهي أدلّة جواز التقليد.

وعليه، فيخرج بهذا القيد الأخير الأخذُ بقول المعصوم عليه السلام، لأنّ برهان العصمة حجّة علىٰ صحّة قوله، ومطابقة إخباره لما في اللوح المحفوظ، وكذا أخذ الفقيه المتأخّر برأي الفقيه المتقدّم عصرُه عليه إنّما هو لمساعدة دليله لا للتعبد.

علىٰ رأيه [١].

**ولا يخفىٰ أنّه [٢] لا وجه لتفسيره بنفس العمل،**

---

١) وبناءً علىٰ هذا ـ أي كون التقليد هو الالتزام النفساني ـ تكون المناسبة بين المعنىٰ اللغوي والاصطلاحي واضحة، حيث إنّ العامي يجعل فتوىٰ المجتهد كالقلادة في عنقه، وهذا هو الوجه الأوّل من الوجهين المتقدمين لبيان المناسبة والاستعارة.

٢) الضمير للشأن، وهذا شروع في إبطال تعريف التقليد بالعمل بفتوىٰ مجتهد، وقد عرّفه بذلك جمعٌ منهم صاحب المعالم، حيث قال: «و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ... »[١].

ومنهم الآمدي[٢] من أنّه: «عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ».

بل في القوانين: «أنّ مراد الجميع العمل، حيث نسب تعريفه بالعمل بقول الغير إلى العضدي وغيره، مع أنّ العضدي عرّفه بالأخذ »[٣].

وعن العلّامة في النهاية أيضاً: «أن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة ».

والوجه في اختيار هذا المعنىٰ شدة مناسبته مع معناه اللغوي وملاءمته له، لأنّ قلادة دين الجاهل لا تجعل علىٰ عنق المجتهد إلّا بالعمل برأيه، إذ تحمل مسؤولية أعمال العامي يتوقف علىٰ العمل برأيه، وسيأتي التفصيل في التعليقة إن شاء الله تعالىٰ.

---

«١» معالم الأُصول، ص٢٣٦

«٢» في احكام الأحكام، بنقل أُصول الفقه المقارن للعلامة السيد محمد تقي الحكيم، ص٦٣٩

«٣» قوانين الأُصول، ج٢ ، ص١٦٠

ضرورة [1] سبقه عليه،

---

ولكن المصنف وفاقاً لصاحب الفصول وغيره جَعَلَه بمعنىٰ الأخذ والالتزام، لما يرد علىٰ تفسيره بالعمل من وجهين أشار إلى أحدهما في المتن، وهو سبق التقليد علىٰ العمل.

وحاصله: أنّ التقليد إن كان عبارةً عن نفس العمل المستند إلى فتوىٰ المجتهد ـ دون الأخذ ـ لزم صدور أوّل الأعمال بلا تقليد، مع أنّ اللازم وقوع العمل عن تقليد، وهذا يتوقف علىٰ تقدم التقليد رتبةً علىٰ العمل، فإنّه يقابل الاجتهاد، فكما أنّ الاجتهاد سابق علىٰ العمل، إذ المجتهد يستنبط الحكم المتعلق بعمل نفسه ثم يعمل به، فكذا التقليد لا بدّ أن يتقدّم علىٰ العمل، فالاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، والتقليد أخذ الحكم عن الغير، لا عن مدركه، وحينئذٍ يقال: إنّ العمل الكذائي وقع عن تقليد أو عن اجتهاد، فلا مناص من تقدُّمهما علىٰ العمل.

ولو كان تحقُّق التقليد ـ خارجاً ـ متوقفاً علىٰ العمل برأي المجتهد، لزم صدور أوّل الأعمال من غير تقليد، إذ المفروض عدم كونه مسبوقاً بالتقليد الّذي هو العمل، مع أنّ صحة العمل منوطة بصدوره عن تقليد، كالعمل الصادر عن اجتهادٍ متقدّم علىٰ العمل، فلابدّ للعامي أوّلاً من التقليد أي الأخذ ثم العمل، ليكون عمله عن حجة. وعليه، يبطل تفسيره بالعمل (*).

١) أي: ضرورة سبق التقليد علىٰ العمل، وهذا تعليل لقوله: «لا وجه» وقد عرفت توضيحه.

---

(*) ويترتب علىٰ كون التقليد العمل المستند إلى فتوىٰ مجتهدٍ أمران:

**الأوّل**: عدم صدق التقليد فيما لم يتفق له العمل، بناءً علىٰ عدم جواز الرجوع عن مجتهدٍ إلى مساويه بعد التقليد، فيجوز الرجوع إلى الثاني، لعدم تحقق العمل المستند

و إلّا[1] كان

---

١) أي: و إن لم يتقدّم التقليد علىٰ العمل ـ و كان التقليد بمعنىٰ العمل لا الأخذ ـ كان العمل الأوّل واقعاً بلا تقليد، و مثله غير محكوم عليه بالصحّة.

قال في الفصول: «واعلم أنّه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوعُ العمل بمقتضاه، لأنّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقاً عليه»[1] (*).

---

إلى فتوىٰ الأوّل حتىٰ يحرم العدول عنه.

**الثاني**: عدم صدق البقاء علىٰ تقليد الميت فيما لم يتفق له العمل في حياة مجتهده، فلا يجوز له العمل بفتواه بعد موته، بناءً علىٰ جواز تقليد الميت بقاءً، إذ المفروض عدم العمل به في حال حياته حتىٰ يصدق عليه التقليد البقائي، و يصير موضوعاً لجواز البقاء. بخلاف ما إذا كان التقليد الالتزام، فإنّه لا يجوز العدول إلى المساوي، و يجوز البقاء علىٰ تقليد الميت، لتحقق التقليد في الصورتين.

و أنت خبير بأنّ مفهوم التقليد واحد في جميع الموارد، و لا داعي إلى التفكيك بين الموارد، و جعل التقليد في بعضها العمل، و في بعضها الآخر الالتزام كمسألتي البقاء و العدول من الحي إلى الحي، كما مرّ.

(*) ظاهر العبارة كما أوضحناها أنّ محذور تفسير التقليد بالعمل هو وقوع أوّل الأعمال بلا تقليد، و هو ممّا لا يلتزم به.

و قد يجعل المانع من تفسيره بالعمل محذور الدور «ضرورة سبق كلّ متوقف عليه علىٰ ما يتوقف عليه، فلو توقفت صحّة العمل علىٰ التقليد لم يعقل أن يكون هو بنفسه محقّقاً لعنوان التقليد، و إلّا لزم توقف الشيء علىٰ ما ينتزع عنه المتأخر عنه، و هو محال»[2].

---

«١» الفصول الغروية، ص٤١١

«٢» منتهى الوصول، ص٣٨٤

بلا تقليد (*) فافهم[1].

---

١) لعلّه إشارة إلى: أنّه لا دليل علىٰ اعتبار أزيد من تطبيق العمل علىٰ فتوىٰ المجتهد في تحقق التقليد، فإنّ أدلته لا تدلّ علىٰ أزيد من ذلك، لأنّه يحصل بهذا النحو الأمنُ من تبعة التكليف المنجّز. نعم لا بدّ في التقليد بهذا المعنىٰ من تعلم الفتوىٰ قبل الشروع في العمل ليتحقق العمل بمطابقته للرأي، فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جداً.

ولزومُ كون العمل عن تقليد، لا يدل علىٰ اعتبار سبق التقليد علىٰ العمل، بل يدل علىٰ اعتبار التقليد في صحة العمل عقلاً أي الاكتفاء به في نظره، وأمّا كونه قبل العمل فلا، ألا ترىٰ أنّه يصح أن يقال: «إنّ المأمور به هو الصلاة عن ستر واستقبال وطمأنينة وغيرها من شرائط الصحة» مع أنّها مقارنة للصلاة، ومعتبرة فيها حين تحقق الأجزاء، كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلى «أنّ العمل عن تقليد» لم يرد في آية ولا رواية، حتىٰ يلزم الأخذ بظاهره بعد تسليم الظهور.

---

وهذا وإن كان وجهاً للقائل بالالتزام، إلّا أنّ الظاهر من تعليل الماتن بقوله: «و إلّا لكان بلا تقليد» النّظر إلى محذور خلوّ العمل الأوّل عن تقليد، لا هذا، وإلّا كان عليه أن ينبه عليه بقوله: «و إلّا لدار» أو ما يقرب منه، فتأمل في الكلام حقه.

(*) والوجه الثاني ما أفاده بقوله: «و لئلّا يلزم الدور في العبادات، من حيث إنّ وقوعها يتوقّف على قصد القربة، وهو يتوقف علىٰ العلم بكونها عبادةً، فلو توقف العلمُ بكونها عبادةً علىٰ وقوعها كان دوراً».

والوجهان المزبوران أوجبا اقتراحه مبنىٰ الالتزام، فإنّه قدس سره وإن عرّفه بالأخذ، لكنه في حكم التقليد في أُصول الدين قال: «و معنىٰ الأخذ بقوله هنا الالتزام به».

. . . . . .

و لعلّ هذا منشأ تفسير الماتن له بالأخذ في الفرعيات، و بالالتزام في الاعتقاديات.

إلّا أنّ الظاهر إرادة صاحب الفصول معنىً جامعاً للأخذ و هو الالتزام، سواء في الفروع و الأُصول، إذ لا يراد بالأخذ العمل، للزوم محذورين من جعل التقليد بمعنىٰ العمل، فالمراد به هو القبول، و ذلك أمر نفساني.

**و كيف كان**، ففي كلا الوجهين ما لا يخفىٰ.

**أمّا** الأوّل، فبما تقدم في توضيح المتن من أنّه لا دليل علىٰ اعتبار تقدم التقليد علىٰ العمل حتىٰ يقع عن تقليد.

و ببيان آخر: أنّ التقليد ـ بناءً علىٰ كونه العمل المستند إلى فتوىٰ الفقيه كما سيأتي بيانه ـ يتوقف علىٰ الاستناد إلى فتوىٰ المفتي، كتوقف صحة عمل المجتهد علىٰ الاستناد إلى رأيه، فتعلُّم الفتوىٰ ممّا يتوقف عليه التقليد قطعاً، إلّا أنّ هذا العلم له دخل مقدِّمي في العلم بتحقق التقليد، لا في نفسه، إذ هو العمل المستند إلى رأي الغير، أو تطبيق العمل علىٰ رأيه، و حينئذٍ فلا موجب لانبعاث العمل عن عنوان التقليد، حتىٰ يلزمه السبق، بل التقليد وصف مقارن للعمل و لونٌ له.

و الاستناد في لزوم تقدم التقليد زماناً علىٰ نفس العمل إلى تقابله مع الاجتهاد، لتقدم الاستنباط علىٰ العمل علىٰ طبقه، فليكن التقليد كذلك، فيه: «أنّه لا تقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، و لا السلب و الإيجاب، فإنّ الاجتهاد تحصيل الحكم من مدركه، و ليس عدمه المقابل له تقليداً، لأنّ مَن لم يحصِّل الحكم من مدركه ليس مقلّداً مع عدم العمل أو عدم الأخذ للعمل».

و كذا لا تقابل بينهما بتقابل التضاد «نظراً إلى أنّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير لا عن مدركه. إذ فيه: أنّ الأخذ بمعنىٰ الالتزام و العمل ـ الّذي هو مورد النزاع في التقليد ـ أجنبي عن حقيقة الاجتهاد، إذ ليس معنىٰ الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم و لا عمله به.

و الأخذ بمعنىٰ التعلم الراجع إلى تحصيل العلم بالحكم و إن كان مشتركاً بين

. . . . . .

المجتهد و المقلّد، و الأخذ عن مدرك و عن الغير متقابلان، إلّا أنّه لا دليل علىٰ أنّ الاجتهاد و التقليد متقابلان حتىٰ يتعيّن كون التقليد بمعنىٰ التعلم تحقيقاً للتقابل، بل التقليد في مقابل كلّ من الاجتهاد و الاحتياط، مع أنّ الاحتياط عنوان للعمل، فالتقابل حقيقةً يكون بين العمل استناداً إلى المدرك، أو إلى رأي الغير، أو بنحو يوافق الواقع»[1].

و أمّا الثاني ـ و هو شبهة الدور في العبادات ـ فيردّه: أنّ التقليد و إن كان متوقفاً علىٰ العمل، لكن العلم بكونها عبادةً لا يتوقف علىٰ وقوعها، بل علىٰ قيام الدليل علىٰ عباديتها و لو كان فتوىٰ المجتهد.

و عليه، فليس العلم بعبادية الفعل متوقفاً علىٰ وقوعها خارجاً حتىٰ يلزم الدور، بل يتوقف علىٰ الحجة علىٰ العبادية، و هي مثل فتوىٰ الفقيه الجامع للشرائط، و لا يترتب محذور علىٰ كون التقليد هو العمل المستند إلى فتوىٰ المجتهد حتىٰ نلتجئ إلى تفسيره بالالتزام أو الأخذ.

هذا ما يتعلّق بما أفاده صاحب الفصول من وجهين علىٰ كون التقليد بمعنىٰ الالتزام و الأخذ مطلقاً.

**و قد يقال**: بامتناع كونه بمعنىٰ العمل عند اختلاف المجتهدين في الفتوىٰ، كاختلافهم في غسل الجمعة علىٰ الوجوب و الاستحباب، فلو كان التقليد هو العمل امتنع أن يقع علىٰ صفة الوجوب أو الندب، لأنّ وقوعه علىٰ صفة الوجوب متوقف علىٰ التقليد، فلو كان التقليد هو نفس العمل، توقفَ وقوع العمل علىٰ وقوع العمل، و هو محال.

و الجواب عنه ما أفاده سيدنا الأُستاذ قدس سره من أنّه «إذا اختلف المجتهدون في الفتوىٰ، فلمّا امتنع أن يكون الجميع حجّة، للتكاذب الموجب للتناقض، و لا واحد

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٧٩

. . . . . .

معيّن، لأنّه بلا مرجِّح، و لا التساقط و الرجوع إلى غير الفتوى، لأنّه خلاف الإجماع و السيرة، تعيّن أن يكون الحجة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدمةً لتحصيل الحجة، وليس الاختيار إلّا الالتزام بالعمل علىٰ طبق إحدىٰ الفتويين أو الفتاوىٰ بعينها، و حينئذٍ يكون الالتزام مقدمة للتقليد لا أنّه عينه »[١].

و المناقشة فيه « بأن الحجة التخييرية ـ بأيٍّ معنىً فُسِّرت ـ لا معنىٰ لها، و أنّ الوظيفة عند تعارض الفتاوى الموجب لسقوطها هو الاحتياط، إذ لا توقف للتقليد علىٰ الالتزام، فضلاً عن أن يكون نفس الالتزام »[٢] غير ظاهرة، فإنّ الكلام في مقدمية الاختيار و الالتزام للتقليد الّذي هو بمعنىٰ العمل، و هذا الالتزام ممّا لا بدّ منه بناءً علىٰ كون الحجة في حق العامي عند تعدد المجتهدين هي صرف الوجود من الفتوى، سواء اختلفوا في الرّأي أم اتّفقوا عليه.

و أمّا بناءً علىٰ إنكار الحجية التخييرية، و تعيّن الاحتياط علىٰ العامي في ظرف اختلاف المجتهدين، فعدم وجوب الاختيار ليس لعدم توقف التقليد ـ بمعنىٰ العمل ـ عليه، بل لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع، لتصريح المعترض بانتقال الوظيفة إلى الاحتياط، و لا تقليد لأحدهما حتىٰ يبحث عن اعتبار الاختيار و عدمه فيه.

و إن شئت فقل: إنّ مقدمية الالتزام للتقليد تدور مدار صدق عنوان التقليد المتقوم بوجود رأي متصف بالحجية شرعاً، فلو كان الواجب هو الاحتياط دون التقليد، كان عدم دخل الالتزام لأجل انتفاء موضوعه.

و عليه، فالالتزام و إن كان متمِّماً للحجية، إلّا أنّه أجنبي عن التقليد و خارج عن حريمه، فهو حينئذٍ بمنزلة تعلم الفتوىٰ في كونه من مبادئ التقليد، لتوقف الاستناد في مقام العمل علىٰ إحراز رأي المجتهد.

---

«١» مستمسك العروة الوثقىٰ، ج١ ، ص ١٣ - ١٤

«٢» التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، ج١ ( الاجتهاد والتقليد ) ، ص٨١

**وقد تحصّل**: أنّه لا داعي إلى جعل التقليد بمعنىٰ الالتزام، لشبهة الدور، أو صدور أوّل الأعمال لا عن تقليد. وكذا تعريفه بالأخذ إن كان المراد به الالتزام للعمل به، أو قبوله كذلك، بعد اعتراف صاحب الفصول بأنّ معناه اللغوي هو العمل، حيث قال بعد تقرير شبهة الدور في العبادات: «وقول العلّامة في النهاية: ـ بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة ـ بيان لمعناه اللغوي، كما يظهر من ذيل كلامه، وإطلاقه علىٰ هذا شائع في العرف العام» فهو معترف بعدم كون الأخذ والالتزام معنىً لغوياً ولا عرفياً للتقليد.

والمناسب له جعل المعنىٰ الاصطلاحي نفس العمل بقول الغير، لأنّ قلادة دين الجاهل لا تجعل علىٰ عنق المجتهد إلّا بالعمل برأيه، إذ تحمُّله لمسؤولية أعمال العامي تتوقف علىٰ العمل، فالتقليد في الأحكام كالتقليد في الموضوعات منوط بالعمل، فكما أنّ الأعمىٰ ـ العامل بإخبار البصير بالوقت والقبلة ـ لا ينطبق عليه عنوان المقلّد إلّا إذا طبّق عمله علىٰ قوله، لا بمجرد الالتزام به وإن لم ينتهِ إلى العمل، فكذلك الحال في التقليد في الأحكام.

ولا داعي إلى رفع اليد عن المعنىٰ اللغوي مع كمال ملاءمته لما نحن فيه، لو لم يكن المقام من مصاديقه. ولو شك في النقل عن اللغوي والعرفي العامي إلى الالتزام ونحوه، فأصالة عدم النقل تقضي بالعدم.

وعليه، فلا بدّ من الأخذ بمعناه اللغوي الّذي هو أيضاً معنىً عرفي، لشهادة موارد استعماله في الأخبار بكون التقليد هو العمل.

فمنها: معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرّأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرّأي من مسألة فأجابه، فلمّا سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال

. . . . . .

أبو عبد الله عليه السلام: هو في عنقه، قال أو لم يقل، و كلُّ مفتٍ ضامن»[١].

و منها: ما دلّ علىٰ أنّ من أفتىٰ بغير علم فعليه وزر من عمل به، كمعتبرة أبي عبيدة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتىٰ الناس بغير علم و لا هدىً من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وِزر من عمل بفتياه»[٢].

و منها: ما ورد في الحج من أنّ كفارة تقليم الأظافر علىٰ من أفتىٰ به، لا علىٰ المباشر، مثل رواية اسحاق الصيرفي، قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: إنّ رجلاً أحرم فقلّم أظفاره، و كانت له إصبع عليلة، فترك ظفرها لم يقصّه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم، فقصّه فأدماه، فقال: علىٰ الّذي أفتىٰ شاة»[٣].

و دلالة هـذه الأخبار علىٰ كون المناط في تحمل مسؤولية الغير هو العمل بفتياه ـ لا مجرد أخذها مقدمةً للعمل أو التزامه بها ـ واضحة.

و علىٰ هذا المعنىٰ جرىٰ الاصطلاح في العرفيات، مثل قوله: «قلدتك الدعاء و الزيارة» أي: جعلتُ عليك الدعاء لي و الزيارة عنّي.

**و المتحصل**: أنّـه لا داعي إلى العدول عن معنىٰ التقليد لغـةً و عرفاً إلى الالتزام بالعمل، بل هو نفس العمل، لكونه أنسب بمعناه اللغوي، فيكون التقليد صبغةً و لوناً للعمل، لا تعلُّماً للفتوىٰ، و لا التزاماً بها، و لا مجرد موافقة العمل لها قهراً و صدفةً، لفقدان معنىٰ مصدر باب التفعيل فيه، فالتقليد بمعناه المصدري هو تطبيق العمل علىٰ رأي الغير، لا مطلق المطابقة له و لو تصادفاً.

و الظاهر أنّ مقصود جمعٍ ممّن فسّروه بالأخذ تارةً و القبول أُخرىٰ هو العمل أيضاً، لشيوع إطلاقهما عليه، كما في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين في قوله عليه السلام: «بأيِّهما أخذت من باب التسليم وسعك» و «الأخذ بما اشتهر بين أصحابك و بقول

---

«١و٢» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٦١، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي

«٣» المصدر، ج٩، ص٢٩٤، الباب ١٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام، الحديث الأوّل

. . . . . .

---

الأفقه و الأصدق و الأوثق من الحاكمين» كما في المقبولة، و ما ورد في الرجوع إلى بعض أجلة الأصحاب.

و كذا الحال في لفظ القبول، كقوله عليه السلام في المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه ...» فإنّ القبول هو العمل بالحكم، في مقابل الردّ الّذي هو ترك العمل به و فرضه كالعدم، مثلاً: إذا حكم الحاكم بكون يوم الجمعة أوّل شوال و لم يفطر الناس فيه اعتماداً عليه، فقد نقضوا حكمه، فقبول الحكم هو الإفطار استناداً إليه، لا إلى السفر و نحوه، فالإفطار المستند إلى السفر أجنبي عن الحكم و نقض له، و لذا يشكل قصر الصلاة فيه، لكون هذا السفر مصداقاً للسفر المحرّم.

و عليه، فلا ينبغي إنكار ظهور القبول ـ كالأخذ ـ في العمل.

و لو سلّمنا عدم ظهورهما فيه و كونهما أعم من الالتزام و العمل، فاللازم إرادة خصوص العمل منهما، حملاً للظاهر علىٰ النص أو الأظهر، و هو العمل الّذي فُسِّر به التقليد، أو حملاً للمطلق علىٰ المقيد، بعد التنافي المتحقق لأجل قبوله للزيادة و النقيصة.

هذا كله ما يتعلق بمفهوم التقليد مع الغض عن الأدلة علىٰ جوازه أو وجوبه. و إن كان مثل سيرة العقلاء علىٰ رجوع الجاهل إلى العالم مقتضياً لكونه بمعنىٰ العمل، إذ ليس بناؤهم علىٰ الالتزام القلبي بقول أهل الخبرة، و لعلّه سيأتي التعرض له.

**و ممّا ذكرنا** ظهر الغموض في بعض الكلمات.

**فمنها**: تفسير التقليد بالالتزام كما في العروة و الوسيلة. مع أنّ سيّدنا الفقيه الإصفهاني قدس سره قد أجاب عن شبهة الدور، و صرّح مقرر بحثه الشريف بأنّ التقليد هو العمل المستند و نحوه «[1]»، فلاحظ، فالتقرير لا يخلو من تهافت مع الفتوىٰ، فتدبّر.

**و منها**: تفصيل شيخنا المحقق العراقي قدس سره من جعل حقيقة التقليد عرفاً الالتزام بقول المجتهد. إلاّ أن متعلق الوجوب في حق العامي هو العمل بقوله، فالالتزام لأجل

---

«١» منتهىٰ الوصول، ص٣٨٥

صدق التقليد علىٰ غير المستطيع بمجرّد التزامه بالعمل بفتاوىٰ مجتهده إذا استطاع، والعمل لأجل أنّ المطلوب هنا ـ كما في باب الخبر ـ وجوب المعاملة مع الفتوىٰ معاملة الواقع عملاً «١».

وهو لا يخلو من شيءٍ، بعد ما عرفت من موارد الاستعمالات ـ لغةً وعرفاً وروايةً ـ من كونه بمعنىٰ العمل، وليس متعلق الأمر معنىً آخر من التزام ونحوه.

ومنها: ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أنّ التقليد بمعنىٰ الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوي «٢».

وقد عرفت أنّ التقليد بمعنىٰ العمل أوفق بمعناه اللغوي من الأخذ للعمل.

ومنها: ما في بعض الحواشي من توجيه تفسيره بالالتزام بأنّ المقلّد وهو العامي يجعل فتاوىٰ مجتهده في عنق نفسه ويلتزم بها، ويصح حينئذٍ إطلاق التقليد عليه، كما يصح في «قلّدتُ السيف» فالمقلّد ـ بالكسر وبالفتح ـ شخص واحد باعتبارين، والسيف ما به التقليد، والمقلّد ـ بالفتح ـ هو العنق، ومعناه «التزمت السيف أي جعلته لازماً لي».

ويندفع هذا بما تقدم من جريان الاصطلاح علىٰ تسمية المجتهد مقلّداً ـ بالفتح ـ وهذا يناسب العمل بفتواه حتىٰ يتحمل مسؤوليتها، وقد اعتبروا فيه أُموراً كالعدالة والرجولية ونحوهما، وهذا لا يلتئم مع التزام العامي بفتاوىٰ المجتهد.

ففرق بين تقليد السيف والدّين، حيث إنّه يصح في الأوّل اتحاد المقلّد بالفتح والكسر، بخلاف الثاني، لاعتبار التعدد فيه.

وفي ختام البحث لا بأس بالتنبيه علىٰ أمرٍ، وهو: أنّ التقليد ـ كالإيقاع ـ يتحقق بفعل العامي فقط، من دون حاجة إلى قبول المجتهد، بل ومع عدم رضاه

---

«١» مقالات الأُصول، ج٢، ص٢٠٥ (الحجرية)، نهاية الأفكار، ج٤، ص ٤٨٤ - ٤٨٥

«٢» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٤٧

**ثم إنّه لا يذهب عليك**[1]

---

## أدلة جواز التقليد

١) هذا شروع في المقصود الأصلي من عقد هذا الفصل أعني به إثبات جواز

---

بذلك، فهو كالإيتمام يتحقق ببناء المأموم ولو مع عدم رضىٰ المؤتم به بذلك. والوجه في ذلك إطلاق أدلة رجوع الجاهل إلى العالم.

وعليه، فليس التقليد من باب البيعة المتقومة برضا الطرفين.

ودعوىٰ «توقف التقليد علىٰ قبول المجتهد، لأنّ ثقل تكليف المقلِّد وتبعاته علىٰ ذمته، فله قبول هـذا الثقل وردّه، فيكون التقليـد كالعقد فـي توقفه علىٰ إيجاب وقبول، فكأنّ المقلِّد ـ بالكسر ـ موجب، لأنّه جاعل قلادة دينه علىٰ رقبـة المجتهد، وهو يقبل هذا الجعل» غير مسموعة، إذ لم يثبت ثقل علىٰ المجتهد غير ما عليه من بذل الوسع والطاقة في استنباط الحكم، ومسؤوليته إنّما هي من تقصيره في مقدمات الاستنباط، وإلّا فبَعد بذل الجهد واستقرار رأيه علىٰ أمرٍ لا تكون عليه مسؤولية أُخرىٰ، سواء عمل العامي بفتواه أم لا، بل كثرة العمـل بفتواه توجب مزيد الأجـر والثواب كما في الروايات.

وعليه، فلا معنىٰ لاعتبار رضا المجتهد في جواز التقليد، إذ الواجب عليه ليس إلّا استنباط الحكم الشرعي علىٰ النحو المألوف بين الأعلام والإخبار به، وليس وجوب التقليد أو جوازه مشروطاً برضاه، ولو شك في شرطيته فإطلاق أدلة التقليد يدفعه.

والحاصل: أنّ وظيفة المجتهد استنباط الحكم، ووظيفة العامي العمل به بمقتضىٰ أدلة التقليد، من دون اشتراطه برضاء المجتهد، فلو نهىٰ عن التقليد كان نهياً عن المعروف، وهو حرام. والمراد بضمان المفتي في بعض الروايات هو ضمانه لصحة الاستنباط ورعاية موازينه المقرّرة عند أهله، ولم يثبت لضمانه معنىً آخر.

. . . . . .

رجوع العامي إلى المجتهد في إحراز الأحكام الشرعية وامتثالها، وينبغي قبل توضيح المتن التنبيه علىٰ أمرٍ يثبت به لزوم البحث عن جواز التقليد.

ومحصّله: أنّ كلّ مكلّف التفت إلى وجود الشريعة يذعن بتنجّز أحكام إلزامية فيها يجب الخروج عن عهدتها وعدم إهمالها.

ولا ريب في انحصار طرق إطاعتها في الاجتهاد والتقليد والاحتياط، لا الظنّ، الّذي لا يحصل بالعمل به الأمن من العقاب المحتمل.

أمّا الاجتهاد، فلاقتضائه العلم بأداء الوظيفة، يوجب الأمن من خطر العقاب.

وأمّا الاحتياط فكذلك، لأنّه محرز للواقع عملاً.

وحيث إنّ موضوع الكلام هو المكلّف الجاهل الّذي لا معنىٰ لإيجاب الاجتهاد عليه، لعدم كون وجوبه عينياً تعيينياً، ولا الاحتياط، لعدم إحراز جوازه ولا كيفيته بعدُ، فيتعيّن عليه التقليد أي قبول قول الغير تعبداً.

لكن لا بدّ من إقامة الدليل عليه بنحوٍ يقطع بحجّية فتوىٰ المجتهد في حقّه، إذ لو لم يقطع بجواز التقليد كان تحت خطر العقوبة المحتملة، فإن الأصل الأوّلي يقتضي عدم حجّية رأي شخصٍ علىٰ آخر، فالخروج عنه منوط بدليل قطعي، والمقصود فعلاً بيان هذا الدليل.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ البحث في مسألة جواز التقليد يكون في مقامين:

أحدهما: في الحجّة التي يمكن للعامي ـ الّذي لاحظّ له من العلم ـ الاعتماد عليها.

وثانيهما: في الحجّة التي يستدلّ بها المجتهد علىٰ أنّ العامي يجوز له التقليد، ولا يتعيّن عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

. . . . . .

---

أمّا المقام الأوّل، فقد أفاد المصنف فيه: أنّ جواز رجوع الجاهل إلى العالم أمر بديهي جبلي فطري، ومن المعلوم أنّ حكم الفطرة كافٍ لحمل العامي علىٰ العمل بفتوىٰ المجتهد ومتابعته له. بل سيأتي تصريحه ﷺ بأنّ هذا الوجه هو العمدة من الوجوه التي استدلّ بها الأصحاب ﷺ علىٰ جواز عمل العامي بفتوىٰ المجتهد، في مقابل من قال ببطلان التقليد، وعدم جواز الاقتصار عليه في مقام الامتثال، كما سيأتي نقلُ بعض كلماتهم.

وتوضيح ما أفاده من أنّ العامي يقطع بجواز رجوعه إلى الفقيه هو: أنّ فطرة العامي تُدرِك جواز متابعة المجتهد في الأحكام الشرعية، إذ لو لم يستقلّ عقل كلّ عاقل به، فإمّا أن يعتمد العامي في مسألة جواز التقليد علىٰ الأدلّة الآتية التي يستدلّ بها المجتهد علىٰ جوازه، وإمّا أن يعتمد علىٰ فتوىٰ الفقيه: «بأنّ العامي يجوز له التقليد في عباداته ومعاملاته».

وكلاهما باطل. أمّا الأوّل، فلمحذور الخلف، وأمّا الثاني فللدور أو التسلسل.

أمّا محذور الخلف، فلأنّ مفروض الكلام في هذه المسألة هو مطلق الجاهل حتىٰ الأُمّي الّذي لاحظّ له من العلم، ومثله عاجز عن الاستدلال والنّظر.

وعليه، ففرض اقتدار العامي علىٰ إقامة الدليل الشرعي علىٰ جواز التقليد يكون خلاف الفرض. نعم، لا بأس به في بعض المقلّدين القادر علىٰ إحراز حكم المسألة بالدليل الشرعي.

وأمّا محذور الدور أو التسلسل، فلانحصار طريق العمل بجواز التقليد ـ للعامي العاجز عن الاستدلال عليه ـ في الرجوع إلى المجتهد، وهو ممنوع أيضاً، لأنّ فتاوىٰ المجتهد ما لم يحرز حجّيتها، تكون مشكوكة الاعتبار، ومن هذه الفتاوىٰ المشكوكة

أنّ جواز [١] التقليد

---

فتواه « بجواز تقليد العامي من المجتهد ».

وحينئذٍ، فإن ثبت جواز الرجوع إلى الفقيه في جميع الأحكام بنفس فتواه « بجواز رجوع الجاهل إلى الفقيه » لزم تقدم الشيء علىٰ نفسه، فإنّ علىٰ العامي إحراز جواز التقليد أوّلاً، ثم الرجوع إلى فتاوىٰ المجتهد من أوّل الفقه إلى آخره، فلو توقّفَ علمُ العامي بجواز تقليد الفقيه علىٰ تقليده له في مسألة جواز التقليد كان دوراً باطلاً.

وإن ثبت جوازُ الرجوع إلى مجتهد معيّنٍ بفتوىٰ فقيهٍ آخر بجواز رجوع العامي إلى المجتهد، فتقليد المجتهد الأوّل وإن لم يكن دورياً، إلّا أنّ فيه محذور التسلسل، لأنّ جواز الرجوع إلى المجتهد الثاني لابدّ أن يكون بحجة معتبرة، فإن كانت هي فتوىٰ نفسه بجواز التقليد عاد محذور الدور، وإن كانت فتوىٰ مجتهد ثالثٍ بجواز التقليد لزم التسلسل، لأنّ جواز الرجوع إلى المجتهد الثالث يتوقّف علىٰ تقليدٍ مجتهد رابع في مسألة جواز التقليد، وهكذا.

وحيث تعذّر استدلالُ العامي علىٰ جواز الرجوع إلى الفقيه ـ لمحذور الخلف علىٰ تقديرٍ، والدور علىٰ تقديرٍ آخر، والتسلسل علىٰ تقدير ثالث ـ فلا مناص من الالتزام بأحد أمرين، إمّا إنكار علم العامي بجواز رجوعه إلى المجتهد، وهو مساوق لإنكار البديهي، وإمّا تسليم أنّ جواز التقليد في الجملة يكون من المستقلّات العقلية والضرورات الفطرية، وهو المطلوب.

هذا توضيح المقام الأوّل. وأمّا المقام الثاني فسيأتي.

١) بمعناه الأعم الشامل للوجوب في مقابل القول بحرمة التقليد، والقائل بالحرمة طائفتان:

إحداهما: بعضُ قدماء الأصحاب وفقهاء حلب، علىٰ ما أفاده الشهيد قدس سره.

**ورجوع [١] الجاهل إلى العالم في الجملة [٢] يكون بديهيّاً جبلّيّاً فطريّاً لا يحتاج إلى دليل، وإلّا [٣] لزم سدُّ باب العلم به [٤] علىٰ العامي مطلقاً [٥]**

---

وثانيتهما: جمعٌ مـن أصحابنا المحدثين. وسيأتي نقل بعض عبائرهم فـي (ص ٤١٧ - ٤١٨).

١) معطوف علىٰ «التقليد» ومفسِّر له.

٢) قيدٌ لأصل كون رجوع الجاهل إلى العالم بديهيّاً غنيّاً عن الطلب والكسب بالمقدمات، والمقصود بقوله: «في الجملة» إثبات فطريّة جواز رجوع الجاهل إلى العالم في ظرف اجتماع الشرائط في المجتهد، فلا يكون الرجوع إلى الفاسق أو المتجزي أو الصبي فطرياً بديهياً.

ولا يخفىٰ أنّ اعتبار بعض الشرائط فـي مرجع التقليد كطهارة المولد والذكورة ونحوهما أجنبي عن مقتضىٰ الفطرة، بل اعتبار هذه الخصوصيّات والمزايا فيه تعبّدي.

ولا منافاة بين كون أصل جواز التقليد فطرياً، وبين كون اعتبار هذه الشرائط فيه تعبدياً.

٣) أي: وإن لم يكن جوازُ التقليد بديهياً جبلياً فطرياً ـ بل كان نظرياً منوطاً بالاستدلال ـ لزم أن ينسدّ علىٰ العامي بابُ العلم بجواز التقليد، لعجزه عن استفادة جوازه من الكتاب والسّنة حسب الفرض، وإنكارُ علم العامي بجواز التقليد إنكارٌ للبديهي.

٤) أي: بجواز التقليد.

٥) يعني: سواء أكان العامي أُمّيّاً لاحظّ له من العلم أصلاً، أم كان له نصيب من العلم، لكن لم يكن له ملكة الاستنباط، أو كانت له ولكن في غير مسألة جواز التقليد، أو كان ذا ملكةٍ في خصوص مسألة جواز التقليد، لكن لم يكن اجتهاده فيها

غالباً[١]، لعجزه[٢] عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنةً، ولا يجوز التقليد فيه[٣] أيضاً[٤]، وإلّا[٥]

---

موجباً للقطع بجوازه، لإمكان أن يكون له ملكة استنباط جواز التقليد بنحوٍ لا يوجب القطع به، فلو حصل له القطع بجواز التقليد لم يلزم انسداد باب العلم بجواز التقليد علىٰ غير المجتهد، ولذا قيّده بقوله: «غالباً».

١) قيدٌ لقوله: «انسداد باب العلم» يعني: أنّ محذور انسداد باب العلم بجواز التقليد علىٰ العامي ـ لو لم يكن بديهياً ضرورياً ـ إنّما هو بالنسبة إلى غالب أفراد الجاهلين، فلا ينافيه حصول العلم بجواز الرجوع إلى العالم لبعض الأفراد، وهو مَن له ملكة استنباط حكم جواز التقليد مع إدّاء اجتهاده إلى القطع بجوازه لا إلى الظنّ به.

٢) أي: لعجز العامي غالباً، وهذا تعليل لقوله: «لزم انسداد باب العلم به» وبيان له، وقد عرفت توضيحه.

٣) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى جواز التقليد.

٤) يعني: لا يجوز التقليد والتعبد بجوازه في مسألة جواز التقليد، كما تعذّر علىٰ العامي تحصيل المعرفة التفصيلية من الكتاب والسنّة بجواز التقليد. والوجه في التعذّر محذور الدور أو التسلسل.

٥) يعني: وإن جاز التقليدُ في نفس التقليد لزم الدور أو التسلسل، لأنّ مسألة «جواز رجوع العامي إلى المجتهد» تكون من جملة المسائل، ولو لم تكن ضروريةً فطريّةً، فلابدّ من أن يثبت جوازُ الرجوع إلى المجتهد في جميع المسائل من أوّل الفقه إلى آخره ـ ومن جملتها مسألة جواز التقليد ـ بفتواه بجواز التقليد، أو بفتوىٰ غيره به. فإنْ ثبت الجواز بفتوىٰ المجتهد الأوّل، لزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه، وهو الدور.

وإن ثبت الجواز بفتوىٰ مجتهدٍ آخر بجواز التقليد، نقلنا الكلام إلى جواز

لدار أو تسلسل (*).

---

تقليده في خصوص مسألة جواز التقليد، فإن كان بفتوىٰ نفسه لزم الدور، وإن كان بفتوىٰ مجتهدٍ ثالث لزم الدور أو التسلسل.

فالمتحصل: أنّه بعد استحالة كون جواز التقليد تقليدياً، ومن تعذُّر معرفة أغلب المكلّفين بجواز التقليد بالأدلّة من الكتاب والسّنة، يتعيّن القولُ بأنّ أصل مسألة جواز التقليد ثابت بالضرورة والبداهة والفطرة، ولولا ذلك لزم انسدادُ باب العلم بجواز التقليد علىٰ العامي، مع أنّه غير منسدٍّ عليه قطعاً، لأنّه مجبول علىٰ الرجوع إلى المجتهد.

---

(*) ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: في مستند العامي الحامل له علىٰ التقليد والعمل برأي المفتي.

ثانيهما: في تمامية ما أفاده الماتن من كون جواز التقليد بديهياً جبلياً فطرياً.

**أمّا** الأمر الأوّل، فيحتمل فيه أحد أُمور ثلاثة، فإمّا أن يكون مستند العامي في هذا الأمر الارتكازي دليل انسدادٍ يُجريه في حق نفسه، وإمّا أن يكون مستنده إلقاء احتمال الخلاف في قول أهل الخبرة، وإمّا أن يكون الفطرة والجبلّة التي أودعها فيها بارئهم جلّ وعلا هو الموجب لجريهم عليه طبعاً وإذعانهم بالحكم، بلا التفات منهم إلى وجه عملهم.

ذَهَب جمع منهم المحقق القمي وسيدنا الفقيه الإصفهاني صاحب الوسيلة وغيرهما إلى أنّ مناط استقلال العقل بجواز الرجوع إلى المجتهد هو الانسداد.

فتعرّض الميرزا القمي ـ بعد دعوىٰ الإجماع والضرورة علىٰ حجية ظن المجتهد ـ لإشكال بعض الأصحاب، ثم أجاب عنه إلى أن قال في توجيه دعوىٰ الضرورة: «وأمّا ثانياً، فبإمكان إرادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط أعني بقاء التكليف، وانسداد

. . . . . .

باب العلم، و قبح تكليف ما لا يطاق »[١].

و قال مقرر بحث سيدنا الفقيه الإصفهاني في توضيح المتن:« و هذا الدليل يرجع إلى دليل انسدادٍ يُجريه المقلّد بسبب ارتكازه، بلا علمٍ منه لكيفية بسط مقدماته، و ضمِّ بعضها إلى بعض لكي يستنتج، كما يصنعه أهل النّظر و الاستدلال، لكنها مغروسة في ذهنه مرتكزة عنده بجبلّته، بحيث لو سُئل عن آحادها عنه يصدّق تصديقاً فطرياً بصحته. و تقريره علىٰ وجه الصناعة أنّه مركّب من مقدمات:

الأُولىٰ: أنّ الشارع ما جعلنا بالنسبة إلى أحكامه مهملين كالبهائم.

الثانية: تحقق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثة: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد، من الرجوع إلى الوظائف، و بطلان الاحتياط و عسريته.

و بعد تمامية تلك المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم ... »[٢].

و جعل شيخنا الأعظم قدس سره حكم العقل بجواز التقليد بلحاظ دليل الانسداد[٣] فراجع.

و كذا المحقق الإصفهاني قدس سره فإنّه بعد أن ناقش في اقتضاء الفطرة ـ بالمعنى الّذي استظهره من المتن و أشكل عليه بما سيأتي بيانه ـ جعل مستند العامي في جواز التقليد هو الانسداد، و قرّر المقدمات بنحوٍ يستكشف منها أنّ الشارع جعل فتوىٰ المجتهد طريقاً للعامي.

و ما أفادوه و إن كان حقّاً، فإنّ لانسداد باب العلم و سائر المقدمات حيثية تعليلية في إذعان عقله بلزوم الرجوع إلى الفقيه، و لولاها لما استقل عقله به.

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢ ، ص١٦٠

«٢» منتهىٰ الوصول، ص٣٨٦

«٣» رسالة الاجتهاد و التقليد، ص٤٨

. . . . . .

إلّا أنّه يشكل الاعتماد عليه بما أوردوه علىٰ التمسك بالانسداد الكبير، فإنّ العامي كيف يستقل عقله بجواز التقليد ما لم يتمكن من إبطال العمل بالاحتياط مطلقاً حتىٰ إذا لم يكن مستلزماً للعسر ؟ فلا وجه لاستكشاف خطابٍ بجواز التقليد عقلاً ـ كما يظهر من تقرير الشيخ الأعظم للمقدمات ـ أو شرعاً كما هو صريح كلام المحقق الإصفهاني في المقام «١» لو التفت العامي إلى أنّ في العمل بالفتوى وترك الاحتياط قد تفوت المصالح الواقعية اللازمة الاستيفاء، ولا سبيل لإحراز عدم إرادة الشارع العمل بالاحتياط من العامي إلّا بالتقليد، أو استعلام كونه ضرورياً في هذه الأعصار، لاتّفاق أرباب النّظر علىٰ عدم وجوب الاحتياط عليه.

لكن لو وصلت النوبة إلى هذه الضرورة جاز له التقليد، من جهة كونه ضرورياً في هذه الأزمنة، فقاطبة الفقهاء يقولون بجواز عمل العامي بفتوىٰ المجتهد. وحيث كان هذا الحكم ضرورياً كان اعتماد العامي عليه في إقناع النّفس بالتقليد وإلزامها به سليماً عن شبهة الدور التي جعلها الماتن تالياً فاسداً لعدم بداهة التقليد.

هذا مضافاً إلى: أنّ في التمسك بالانسداد إشكالاً آخر نبّه عليه بعض الأجلّة «٢» وهو كونه أخصّ من المدّعىٰ، إذ لو كان للعامي ظن بالحكم بخلاف فتوىٰ المجتهد، لم يقتضِ دليلُ الانسداد قبول رأي المجتهد تعبداً، بل اللازم مراعاة مراتب الظنّ، وعلىٰ فرض التساقط فاللازم الاحتياط، مع أنّ القائل بجواز التقليد ـ بمناط الانسداد ـ يقول به مطلقاً.

وعليه، يكون نفس بناء العقلاء علىٰ الرجوع إلى فتوىٰ المجتهد، وعدم اعتنائهم بظنونهم الحاصلة لهم أحياناً علىٰ خلاف رأيه ـ من غير نكيرٍ من أحد ـ كاشفاً عن أنّ

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٤٠٠

«٢» هذا الاشكال أورده العلامة الجليل الشيخ محمد تقي البروجردي في رسالة الاجتهاد والتقليد المطبوعة مع تقريرات المحقق العراقي، نهاية الأفكار، ج٤، ص٤٨٧

الحامل لهم علىٰ التقليد هو الأمر الجبلي الفطري السليم، القاضي بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

و أمّا احتمال كون العمل بقول أهل الخبرة لأجل إلقاء احتمال الخلاف، نظير ما نُسب إلى شيخنا الأعظم في التعبد بالأمارات، ففيه: أنّه فرض نادر، و لا سبيل لحمل تقليد عامّة المكلفين عليه، فإنّ إلقاء احتمال الخلاف منوط بالغفلة عن كثرة الاختلاف الواقعة بين فتاوىٰ الفقهاء، إذ مع الالتفات إليها ـ و لو إجمالاً ـ لا معنىٰ لإلقاء احتمال الخلاف فيها.

هذا بعض الكلام في الأمر الأوّل، و الظاهر أنّ العامي الغافل عن كل شيءٍ يرىٰ في ارتكاز نفسه الرجوع إلى المجتهد بما أنّه من أهل الخبرة بالأحكام الشرعية و الوظائف العملية، و كفىٰ بهذا الارتكاز حاملاً له علىٰ التقليد.

**و أمّا الأمر الثاني**، فنقول فيه: إنّه أورد المحقق الإصفهاني ﷺ علىٰ المتن بعدم كون جواز التقليد فطرياً بديهياً جبلياً، و ذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ المقصود بالفطري إمّا أن يكون القضية الفطرية المعدودة في كتاب البرهان من القضايا الست البديهية، و إمّا أن يكون الفطري بمعنىٰ الجبلّة و الطبع، كما يقال: الإنسان مفطور علىٰ كذا أي مجبول عليه.

و علىٰ كلّ من المعنيين لا يكون جواز التقليد فطرياً.

أمّا علىٰ الأوّل، فلأنّ القضية الفطرية هي التي يكون قياسها معها، كقولهم: «الأربعة زوج» فإنّها قضية فطرية، لاستغنائها ـ كسائر البديهيات ـ عن الاستدلال، بل العقل يذعن بزوجية الأربعة بمجرد التفاته إلى «انقسامها بمتساويين، و كلٌّ منقسم بمتساويين زوج» و من المعلوم أنّ الفطري بهذا المعنىٰ هو كون العلم نوراً و كمالاً للعاقلة في مقابل الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم.

و أمّا علىٰ الثاني، فلأنّ الفطري الجبلي لكل إنسانٍ هو شوق النّفس إلى رفع

نقص الجهل، وكمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء. نعم ثبوت الشوق إلى رفع الجهل وجداني، لا جبلي ولا فطري.

وعليه، فرفع الجهل بعلم العالم جبلي، لكنه أجنبي عن التقليد المبحوث عنه وهو أخذ قول الغير تعبداً. ومجرّد دعوة الجبلّة والطبع إلى رفع الجهل لا يجدي في جعل التقليد ـ بمعنىٰ الانقياد للعالم تعبداً ـ جبلّياً ولو لم يحصل العلم بالواقع.

وعليه، فلا لزوم التقليد فطري بأحد المعنيين، كما لا يكون جبلياً، ولا نفس التقليد فطري.

الثاني: أنّ الجمع بين البداهة والفطرة والجبلّة لإثبات جواز التقليد لا يخلو من شيء، فإنّ الفطري بالمعنى الأوّل وإن كان يناسب البداهة، لكون القضايا الفطريّة من أقسام البديهيات، لكنه لا يناسب الجبلّي، لمقابلة الفطري بالمعنى الأوّل مع الجبلّي كما عرفت. والفطري بالمعنى الثاني وإن كان مناسباً للجبلّة، لأنّهما بمعنىً واحد، لكنه لا يناسب البداهة، إذ ليست الجبليات من أقسام البديهيات الستّ.

هذا ما أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ بتوضيح منّا، وقال في آخر كلامه: «ولقد خرجنا بذلك عن مرحلة الأدب، والله تعالىٰ مقيل العثرات»[1].

والظاهر ورود ما أفاده علىٰ المتن، بناءً علىٰ إرادة الفطري بأحد المعنيين المتقدمين.

لكن يمكن أن يكون مقصود المصنف من الفطرة والبداهة غير ما هو مصطلح أهل الميزان، بل هو الحكم العقلي المستقل المغروس في نفس كلّ عاقل وشاعر، فالحكم الفطري حينئذٍ هو الحكم الارتكازي الراسخ في نفوس العقلاء، كسائر أعمالهم المنبعثة عن ارتكازياتهم، كالعمل بخبر الثقة وظاهر الكلام ونحوهما من موارد السير العقلائية التي لا منشأ لها إلّا الارتكاز.

وتعبير المصنف بالحكم الفطري والعقلي وإن تكرّر منه هنا وفي مسألة تقليد

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٣٩٩

. . . . . .

---

الميت الآتية، إلّا أنّ قوله في مناقشة الإجماع علىٰ جواز التقليد بقوله: «بأنّه من الأُمور الفطرية الارتكازية» ربّما يستفاد منه أن مقصوده من قوله: «بديهياً جبلياً فطرياً» هو رسوخ مسألة جواز رجوع الجاهل إلى العالم في النفوس بحيث لا يحتاج إلى إمعان النّظر وإقامة الدليل، بل الالتفات إلى تلك المقدمات البديهية الضرورية كافٍ في إذعان العقل بجواز التقليد، ويكون ارتكاز كل واحد من العقلاء هو منشأ انعقاد سيرهم علىٰ قبول قول الفقيه تعبداً وبلا مطالبة حجة عليه.

ولعلّه لأجل هذا الحكم الفطري الارتكازي أهمل المصنف ﷺ هنا الاستدلال ببناء العقلاء علىٰ جواز التقليد، مع أنّه جعله من أدلته في تقليد المتجزي، حيث قال: «وعدم إحراز أنّ بناء العقلاء وسيرة المتشرعة علىٰ الرجوع إلى مثله» ولا بدّ أن يكون قوله: «من الأُمور الفطرية الارتكازية» قرينةً علىٰ مراده من البديهي الجبلي الفطري، كما أنّه إشارة إلى دلالة بناء العقلاء علىٰ رجوع العامي إلى المجتهد.

والحاصل: أنّ المستفاد من مجموع كلمات المصنف الإشارة إلى دليلين علىٰ جواز التقليد:

أحدهما: حكم العقل المستقل، وهو الّذي عبّر عنه صاحب القوانين ببديهة العقل، لكنه قال بذلك بتوسيط مقدمات الانسداد.

ثانيهما: بناء العقلاء، إذ الرجوع إلى العارف والخبير من الارتكازيات المغروسة في نفوسهم.

ولو نوقش في الوجه الأوّل أمكن الاعتماد علىٰ السيرة العقلائية بضميمة تقرير الشارع لها، فإنّه بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم في كيفية إيصال أحكامه إلى المكلفين، وعدم إبداع طريقة أُخرىٰ لذلك. وسيأتي في الاستدلال بالأخبار ما يدل علىٰ الإمضاء.

هذا لو قلنا بتوقف اعتبار هذه السيرة علىٰ الإمضاء، ولو قيل بعدم توقفه عليه، لفرض رسوخها في النفوس، وإنّما يتوقف الردع عنها علىٰ التصريح به، فالأمر أوضح، كما لا يخفىٰ.

. . . . . .

---

ثم إنّ في عبارة المتن تأمّلاً آخر، وهو: أنّ ظاهر قوله:«ان جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً وفطرياً» دعوىٰ شهادة الفطرة بجواز التقليد في الأحكام الشرعية، ويكون قوله:«في الجملة» إشارة إلى اجتماع الشرائط في المجتهد، كما ذكرناه في التوضيح تبعاً لبعض أعاظم المحشين.

وهذا لا يخلو من شيء، فإنّ ارتكاز العقلاء وفطرتهم ليس قبول قول الغير تعبداً أي فيما لم يحصل لهم وثوق بما يقول، ومن المعلوم أنّ أساس التقليد في الأحكام الشرعية ـ خصوصاً مع التفات العامي إلى اختلاف الفقهاء في الفتاوىٰ ـ علىٰ قبولها تعبداً، وإنّما يعمل بها لكونها حجةً منجِّزة أو معذِّرة، وحينئذٍ ينهدم أساس الاستدلال بالفطرة.

وأمّا إرادة حصول الوثوق من قوله:«في الجملة» فهو حمل له علىٰ مورد نادر.

وإن كان مقصوده ﷺ إدراج المقام في الكبرىٰ الكلية، وهي رجوع الجاهل بكل شيءٍ إلى العارف به، فهذه الكبرىٰ وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّها تختص بموارد إفادة إخبار العالم الوثوق والاطمئنان، إذ لا تعبد في عمل العقلاء بما هم عقلاء، ولذا تراهم يعملون بخبر الثقة ولا يعتنون بخبر العدل لولا الوثوق به.

وحيث إنّ أصل التقليد في الأحكام مبني علىٰ قبول فتوىٰ المجتهد تعبداً، فإدراجه تحت كبرىٰ الرجوع إلى العالم لا يخلو من شيء.

نعم لا بأس بهذا الاستدلال في الجملة أي بالنسبة إلى الجاهل الغافل عن اختلاف الفقهاء في الفتوىٰ، فإنّه لا يبعد حصول الاطمئنان له برأيه، بل القطع بالواقع أحياناً.

وبهذا يشكل الفرار عن محذور الدور الّذي أفاده الماتن بما قد يقال: من درج المقام في كبرىٰ سيرة العقلاء علىٰ الرجوع إلى أهل الخبرة، للفرق بين البابين.

والظاهر انحصار الطريق في كون مسألة جواز التقليد في هذه الأزمنة من الضروريات التي لا حاجة فيها إلى التقليد ولا الاستدلال، حتىٰ يتجه هذا البحث العريض.

**بل هذه[١] هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه[٢] قابل للمناقشة، لبُعد[٣]**

---

١) أي: الجبلّةُ تكون عمدة أدلّة جواز التقليد، لأنّ أغلب ما عداها من الأدلّة قابل للمناقشة. وهذا شروع في المقام الثاني، وهو الوجوه التي اعتمد عليها المجتهدون في إثبات جواز التقليد، والمذكور منها في المتن أُمور، وهي خمسة، ثلاثة منها لبيّة، وهي الإجماع وضرورة الدين وسيرة المتشرعة، واثنان منها لفظية، وهما الآيات والأخبار، وسيأتي الكلام في كلٍّ منها إن شاء الله تعالىٰ.

٢) الضمير بقرينة «أدلته» يرجع إلى دليل الفطرة والجبلة. والتعبير بالأغلب لما سيظهر من المناقشة في دلالة غير الأخبار علىٰ جواز التقليد.

٣) تعليل لقوله: «قابل للمناقشة» وأشار ﷺ إلى كل واحد من الأدلة مع مناقشته، فتعرّض أوّلاً للإجماع، وقد ادّعاه جمع من القدماء والمتأخرين، ونقتصر علىٰ ذكر بعض كلماتهم.

قال السيّد ﷺ: «و الّذي يدلّ علىٰ حُسن تقليد العامي للمفتي: أنّه لا خلاف بين الأُمّة قديماً وحديثاً في وجوب رجوع العامي إلى المفتي، وأنّه يلزمه قبول قوله، لأنّه، غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، ومَن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع»[١].

وقال شيخ الطائفة ﷺ ـ في الفصل الّذي عقده لذكر صفات المفتي والمستفتي وبيان أحكامهما ـ ما لفظه: «والّذي نذهب إليه أنّه يجوز للعامي الّذي لا يقدر علىٰ البحث والتفتيش تقليد العالم. يدلّ على ذلك: أنّي وجدتُ عامّة الطائفة من عهد أميرالمؤمنين عليه السلام إلىٰ زماننا هذا يرجعون إلى علمائهم، ويستفتونهم في الأحكام وفي العبادات، ويفتونهم العلماءُ فيها، ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به. وما سمعنا

---

«١» الذريعة إلى أُصول الشيعة، ص٧٩٧، القسم الثاني

**تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة،**

---

أحداً منهم قال لمستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرتُ، وحتىٰ تعلم كما علمتُ، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم. وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام، ولم يُحكَ عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير علىٰ أحدٍ من هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوِّبونهم في ذلك، فمَن خالف في ذلك كان مخالفاً لما المعلوم خلافه ... الخ »[١].

وقال المحقق: « يجوز للعامي العمل بفتوىٰ العالم في الأحكام الشرعية ... لنا: اتفاق علماء الأعصار علىٰ الإذن للعوام في العمل بفتوىٰ العلماء من غير تناكر، وقد ثبت أنّ إجماع أهل كلّ عصر حجة »[٢].

ونحوه كلام العلّامة في المبادئ والشهيد في الذكرىٰ، وغيرهما في غيرهما، فراجع.

وقد اعتمد الشيخ عليه في الحكم بجواز التقليد، حيث قال بعد الإشارة إلى الأدلة: « لكن العمدة من هذه الأدلة الإجماع والسنة »[٣].

ولكن المصنف قدس سره ناقش فيه ـ كما ناقش في نظائره كالإجماع علىٰ حجية الخبر والبراءة والاستصحاب ـ بما حاصله: أنّ الإجماع إمّا محصّل وإمّا منقول.

أمّا الأوّل ـ وهو المحصّل ـ فلا سبيل لدعواه في هذه المسألة، بحيث يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام الّذي هو المناط في حجيته، وذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه الآخر في المسألة، مثل كون مسألة جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الأُمور الفطرية الارتكازية، ومن المعلوم أنّ العبرة حينئذٍ بنفس هذا

---

« ١» عدة الأُصول، ج ٢ ، ص ٧٣٠

« ٢» معارج الأُصول، ص ١٩٧

« ٣» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ٤٨

ممّا[١] يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه[٢] من الأُمور الفطرية الارتكازية[٣].

---

الحكم الضروري الفطري لا بالاتفاق المستند إليه.

وأمّا الثاني ـ أعني به الإجماع المنقول ـ فلما يرد عليه من وجهين:

أحدهما: امتناع تحقق أصل الإجماع التعبدي في مسألة جواز التقليد، مع وجود حكم العقل المستقل برجوع الجاهل إلى العالم، فإذا امتنع تحصيلُ الإجماع التعبدي في مسألةٍ، فلا تصل النوبة إلى البحث عن حجية المنقول منه وعدمها، لأنّ حجية الإجماع المنقول متفرّعة علىٰ أصل تحقق الاتّفاق الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ومع احتمال استناد المجمعين إلى مقتضىٰ الفطرة والارتكاز لا يبقىٰ وثوق بدخول رأي المعصوم عليه السلام في جملة الآراء.

ثانيهما: أنّه لو فرض تحقق الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لمدّعي الإجماع كالسيد والشيخ وغيرهما ـ ولم يحتمل مدركيته ـ أشكل اعتمادنا عليه، لكونه بالنسبة إلينا إجماعاً منقولاً، وقد تقرر في الأُصول عدم حجيته في شيءٍ من الموارد.

وبهذا سقط الاستدلال بالوجه الأوّل ـ وهو الإجماع ـ علىٰ جواز التقليد.

١) بيان لـ «مثل» وغرضه منع الإجماع المحصّل الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل والارتكاز برجوع الجاهل إلى العالم.

٢) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى جواز التقليد، والأولى إبدال «فيه» بـ «به».

٣) كما هو حال الإجماع علىٰ العمل بخبر الثقة، وعلىٰ البراءة في ما لا نصّ فيه، استناداً في الأوّل إلى ارتكاز العقلاء علىٰ العمل بما يثقون به، وفي الثاني إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم عدم كاشفية هذا النحو من اتّفاق العلماء عن رأي المعصوم عليه السلام.

والمنقول منه [١] غير حجّةٍ في مثلها [٢] ـ ولو قيل [٣] بحجيتها في غيرها [٤] ـ لوهنه [٥] بذلك.

ومنه [٦] قد انقدح إمكانُ القدح في دعوىٰ كونه من ضروريّات الدّين،

---

١) أي: من الاجماع.

٢) أي: في مثل هذه المسألة ممّا يكون للفطرة فيها دخل، وهذا إشارة إلى أوّل الوجهين الواردين علىٰ الاستدلال بالإجماع المنقول في المقام، وهو نفس الإشكال الوارد علىٰ الإجماع المحصل.

٣) هذا إشارة إلى الوجه الثاني ممّا يرد علىٰ الإجماع المنقول، وهو عدم حجيته مطلقاً.

٤) أي: حجية الاجماع المنقول في غير هذه المسألة، والأولىٰ تذكير ضمير «حجيتها».

٥) تعليل لقوله: «غير حجة» وحاصله كما تقدم: أنّ الإجماع المنقول موهون هنا باحتمال مدركيته، فالمشار إليه في «بذلك» هو قوله: «ما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأُمور الفطرية».

٦) أي: ومن أنّ الإجماع القولي قابل للمناقشة، ظهر حالُ الاستدلال علىٰ جواز التقليد بكونه من ضروريّات الدين. ولم أظفر علىٰ مَن استدلّ به علىٰ جواز التقليد في مقابل الاستدلال بالإجماع المتقدم والسيرة الآتية.

نعم، تعرّض له في القوانين ـ في ردِّ من أنكر ضرورة العمل بظن المجتهد ـ بقوله: «فبإمكان إرادة ضرورة الدين، بتقريب ما ذكرنا أخيراً في الإجماع، بدعوىٰ أنّ هذه الطريقة المستمرة أفادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة» «١».

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢، ص١٦٠

**لاحتمال [١] أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته [٢] لا من ضرورياته.**

**وكذا القدح [٣] في دعوىٰ سيرة المتدينين.**

---

وكيف كان، فهو إشارة إلى دليل ثانٍ علىٰ جواز التقليد لو تمّ. ولكن ناقش المصنف فيه باحتمال كونه من ضروريات العقل وفطرياًته، لا من ضروريات الدين التي هي ما يعلم كونها من الدين بداهةً، كوجوب الصلاة والصوم والحج، وكثير من الأحكام التي يخرج منكِرُ واحدٍ منها عن ربقة الإسلام، لأوْل إنكاره له إلى إنكار الرسالة. واحتمال كون التقليد من ضروريات العقل كافٍ في منع كونه من ضروريات الدين، لأنّ عملهم به يستند إلى فطرتهم، لا إلى تديُّنهم بشريعة الإسلام.

١) تعليل لقوله: «إمكان القدح» وقد تقدم توضيحه آنفاً.

٢) أي: من فطريات العقل، لا من ضروريات الدين.

٣) معطوف علىٰ «القدح» يعني: وكذا ظهر إمكان القدح في الإجماع العملي، وهو سيرة المتدينين علىٰ رجوع جاهلهم بالأحكام الشرعية إلى عالمهم بها.

وهـذا إشارة إلى الوجـه الثالث مـن أدلة جواز التقليد، قال فـي الفصول: «وجريان طريقة السلف عليه من غير نكير» [١].

وحاصله: استقرار سيرة المتدينين علىٰ رجوع الجاهل إلى العالم في الأحكام الشرعية، وهي سيرة ممضاة بتقرير الأئمة المعصومين عليهم السلام، علىٰ ما سيظهر من بعض الأخبار الآتية، بل ربما يدّعىٰ وجودُها في زمن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أنّ عدم الردع وإن كان كافياً لموضوعية مثل هـذه السيرة للحكم بالحجية والاعتبار، إلّا أنّ المدّعىٰ كونها ممضاةً بتقرير المعصوم، وهي حينئـذٍ أقوىٰ حجّـة علىٰ جواز التقليد.

---

«١» الفصول الغروية، ص٤١١

وأمّا الآيات[1]، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال علىٰ

---

ولكن ناقش المصنف في الاستدلال بسيرة المتدينين صغرويّاً بما تقدّم في الإجماع والضرورة الدينية، من: أنّه يمكن أن يكون سيرتهم لأجل فطريّة التقليد وجبليّته لهم، لا لأجل تدينهم، حتىٰ يكون عدم الردع دليلاً علىٰ إمضائها.

وعليه، فليست سيرتهم هذه حجةً تعبديةً علىٰ جواز التقليد، لجريان هذه السيرة بين جميع متشرعة المسلمين، ولا اختصاص لها بالمتدينين من الإماميّة، بل الظاهر عدم اختصاصها بالمسلمين أيضاً، فإنّ عوام اليهود والنصارىٰ يرجعون إلى الأحبار والقسيسين لمعرفة أحكام شرعيهما. وليس هذا الرجوع والأخذ لأجل خصوصيةٍ في الأُمور الدينية، بل للسيرة المرتكزة علىٰ رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا ما يتعلّق بالأدلّة اللبيّة، وسيأتي الكلام في الأدلّة اللفظية، وهي الآيات والأخبار.

١) هذا بيان للأدلة اللفظية المستدل بها علىٰ جواز رجوع العامي إلى المجتهد وهي الكتاب والسنة، أمّا الكتاب، فهو آيتا النفر والسؤال، وأمّا السنة فطوائف من الأخبار المتواترة إجمالاً.

واختار المصنف ﷺ دلالةَ السنة علىٰ جواز التقليد، وناقش في دلالة الآيتين بوجهٍ مشترك، وخصّ آيةَ السؤال بمناقشة ثانية، وسيأتي بيان الكل إن شاء الله تعالىٰ، بعد تقريب الاستدلال بهما، فنقول وبه نستعين:

أمّا آية النفر، فقد تقدم في بحث الخبر الواحد تقريب الاستدلال بها علىٰ حجيته بوجوه أربعة تعرّض لثلاثة منها في المتن، ولرابعها في حاشية الرسائل، فراجع هناك.

وتقريب الاستدلال بالآية الشريفة علىٰ حجية الفتوىٰ يتضح ببيان أمرين:

. . . . . .

الأوّل: أنّ كلمة «لولا» التحضيضية الداخلة علىٰ الفعل الماضي تدل علىٰ التوبيخ علىٰ ترك الفعل، فهي إن لم تدل علىٰ وجوب ذلك الفعل بالوضع، فلا أقل من دلالتها عليه بالإطلاق، كما هو أحد الأقوال في دلالة صيغة «افعل» علىٰ الوجوب عند عدم الترخيص في الترك، وحينئذٍ فهنا وجوبات مترتبة، وهي النفر والتفقه والإنذار والتحذر.

الثاني: أنّ هذه الآية أدلّ علىٰ حجية فتوىٰ الفقيه من دلالتها علىٰ حجية الخبر، لظهورها في موضوعية الفقاهة ودخلها في الحجية، مع أنّ المناط في قبول الخبر إمّا هو العدالة أو الوثاقة، سواء أكان الراوي عالماً بشيءٍ من أحكام الدين أم لا، وقد ورد عنهم عليهم السلام: «... فربّ حامل فقهٍ غير فقيه، وربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه» كما في صحيح ابن أبي يعفور أو موثّقه «١».

وعليه، فحجية قول المنذر الفقيه لا تنطبق إلّا علىٰ المفتي.

وبعد بيان هذين الأمرين نقول: إنّ الآية المباركة تدل علىٰ وجوب النفر وعلىٰ وجوب التفقه والإنذار اللّذين هما غاية تدعو إلى الأمر بالنفر، وتدل علىٰ عدم كون وجوبهما نفسياً، بل لمحبوبية التحذر والعمل، فالمستفاد من الآية المباركة وجوب التحذر عقيب إنذار الفقيه مطلقاً، سواء أوجب الإنذار حصولَ العلم للمنذَر أم لا. والمراد بالحذر هو العمل، لا الخوف النفساني فقط، ومعناه التحفظ عن الوقوع في المخاوف والمهالك، فإنّ فتوىٰ الفقيه بالحكم الإلزامي إخبار عن ترتب العقاب على مخالفته مطابقةً أو التزاماً، لما فيه من اقتضاء الخوف واحتمال الضرر عادةً، ولا يكون

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٦٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٣

إخبار الفقيه مقتضياً للخوف إلّا إذا كان حجّةً، إذ لولا حجيته كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مؤمِّناً، فتسمية إخبار المجتهد إنذاراً إنّما هو لاقتضائه الخوف عادةً، ولا مؤمِّن منه إلّا العمل بما أنذر به الفقيه، وهو معنىٰ حجية فتواه علىٰ العامي.

وأمّا آية السؤال، فتقريب دلالتها علىٰ حجيـة الفتوىٰ منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أنّ المطلوب فـي هذه الآية الشريفة وجوب السؤال علىٰ العامي الجاهل حتىٰ يعلم بالجواب، لا بأمرٍ زائدٍ عليه أعني به نفس الواقع، فلا يعتبر في وجوب السؤال ـ مقدّمةً لحصول العلم ـ إلّا العلم بنفس الجواب، وهذا ينطبق علىٰ قبول حجية فتوىٰ الفقيه تعبداً للعمل بها.

ثانيهما: أنّ إرجاع عوام أهل الكتاب إلى علمائهم فـي هذه الآية الشريفـة ـ بناءً علىٰ ظهورها السياقي ـ يكون جارياً مجرىٰ الطريقة العقلائية من إرجاع الجاهل إلى العالم، ولا خصوصية لعلماء أهل الكتاب حتىٰ يدّعىٰ أجنبية الآية عن باب التقليد.

وبوضوح الأمرين تعرف دلالة هذه الكريمة علىٰ حجية فتوىٰ المجتهد، لأنّ الأمر بالسؤال يدل علىٰ وجوب السؤال عند الجهل، ووجوبه يدل علىٰ وجوب القبول بالملازمة، وإلّا يلزم لغوية السؤال، ومن المعلوم أنّ السؤال مقدمة للعمل، فكأنّه قيل: «اسألوا أهل الذّكر حتىٰ تعلموا بما يجيبون» إذ لا أثر للسؤال نفسه لكونه لغواً، فلا مصحِّح للأمر به إن لم يكن مقدمةً للعمل، والرجوعُ إلى العالم هو التقليد.

وليعلم أنّ صاحب القوانين ﷺ استدلّ بهاتين الآيتين علىٰ جواز التقليد، وتبعه غيره، فقال فـي جملة كلامه: «فإنّ آية النفر تدل علىٰ أنّ البعيدين عن ساحة

جوازه[١]، لقوّة[٢] احتمال أن يكون الإرجاعُ لتحصيل العلم، لا الأخذ [ للأخذ ]

---

الشارع ومَن يقوم مقامه لا بدّ أن يحصِّلوا حكمهم النّفس الأمري بالأخذ عن النافرين إمّا علماً أو ظنّاً».

وقال في ردِّ مقالة بعض الأصحاب ـ من وجوب الاستدلال علىٰ العوام ـ ما لفظه: «و يدل عليه ـ أي علىٰ عدم وجوب النّظر والاستدلال ـ غيرُ الإجماع الّذي ادعاه الشهيد في الذكرىٰ أيضاً: عمومُ قوله تعالىٰ: فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون»[«١»].

١) أي: جواز التقليد.

٢) تعليل لقوله: «فلعدم» وهذا الاحتمال القوي جَعَلَه المصنفُ في باب الخبر الواحد ظاهرَ الآيتين. والمفاد واحد، فإنّ الظاهر أيضاً لا ينتفي معه الاحتمال الموهوم.

وكيف كان، فهذه المناقشة مشتركة الورود علىٰ الاستدلال بكلٍّ من آيتي النفر والسؤال، وقد تقدّمت في بحث حجية الخبر، وحاصلها ـ أمّا في آية النفر ـ فهو: أنّ إنذار النافرين يوجب العلم بالحق، فيكون عمل المنذَرين عملاً بعلمهم الناشئ من كثرة إنذار المنذِرين. وهذا المعنىٰ أجنبي عن مسألة جواز التقليد، لأنّ المطلوب فيها قبول رأي المجتهد تعبداً.

وبعبارة أُخرىٰ: تكون الآية الشريفة مسوقةً لبيان وجوب النفر مقدمةً للتفقه في الدين، وأنّه لا يجب علىٰ عامّة المكلّفين النفرُ إلى المدينة المنوّرة لتلقّي معالم الدين من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، فإنّ هذا النفير العام قد يترتب عليه اختلالُ نظام المعاش،

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢، ١٦١

تعبداً[1] (*).

---

بل يجب النفر علىٰ طائفةٍ من كل فرقةٍ للتفقه في الدين، ويكفي نفرُ هذه الطائفة عن نفر غيرهم من المكلفين، ولكن ليتحذّر المتخلفون بإنذار المتفقّهين إذا رجعوا إليهم.

وحيث كانت الآية مسوقةً لبيان وجوب النفر كفايةً، فلا إطلاق فيها من ناحية الإنذار حتىٰ يقتضي وجوبَ تحذّر المتخلّفين بإنذار المتفقهين مطلقاً حتىٰ إذا لم يحصل لهم علمٌ بأنّ ما يخبرونه هو معالم الدّين واقعاً، ومن المعلوم أنّ القدر المتيقن من وجوب التحذر هو صورة حصول العلم لهم، أي إذا كان إنذار المتفقّه موجباً للعلم بمعالم الدّين.

وأمّا في آية السؤال، فلظهورها أيضاً في كون إرجاع العوام إلى العلماء لأجل حصول العلم بالواقع، لقوله تعالىٰ: ﴿ إن كنتم لا تعلمون ﴾ فالسؤال سبب للعلم به ومقدمة له، وليست الآية ظاهرةً في الأخذ بقول أهل العلم تعبداً، كما هو المدّعىٰ في باب التقليد.

وعليه، فلا تنطبق الآيتان علىٰ ما هو المبحوث عنه في المقام، وهو الأخذ بقول الغير تعبداً.

١) كما هو المطلوب في باب التقليد، لعدم إناطته بإحراز مطابقة فتوىٰ المجتهد للواقع أصلاً.

---

(*) أورد المحقق الإصفهاني ﷺ علىٰ الاستدلال بآية النفر علىٰ حجية فتوىٰ الفقيه بـ «انّ التفقه إن كان موقوفاً علىٰ إعمال النّظر، كانت الآية دليلاً علىٰ حجية الفتوىٰ. وإن لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسماع من المعصوم عليه السلام تفقهاً، فلا دلالة لها علىٰ حجية الفتوىٰ، بل علىٰ حجية خبر الفقيه، والإنذار بحكاية ما سمعوه من الإمام عليه السلام من بيان ترتب العقاب علىٰ شيءٍ فعلاً أو تركاً ممّا لا ينبغي

الريب فيه. بل كان في الصدر الأوّل الإفتاء و القضاء بنقل الخبر »"[١]".

لكن يمكن أن يقال: إنّ التفقه المأمور به ـ بناءً علىٰ أن يكون المراد به العلم بالأحكام الشرعية، كما هو مبنىٰ الاستدلال بهذه الآية علىٰ حجية فتاوىٰ الفقهاء ـ معناه تحصيل العلم بالأحكام، و هذا العلم يحصل للنافرين بسماع معالم الدين من المعصوم عليه السلام، كما أنّه بالنسبة للمختلفين يكون طريق علمهم بالأحكام سماعها من النافرين، و بالنسبة إلى غيرهم ممّن لم يكن في عصر الحضور يكون طريق علمهم بالأحكام الفحص عنها في الكتاب و السنة، و هذا هو الاجتهاد الّذي لم يكن التفقه في الصدر الأوّل متوقّفاً عليه، بل كان بسماع الحديث، لكن لا خصوصية في السماع، بل اللازم التفقه في الدين بمعنىٰ تحصيل العلم بالشريعة، و هو معنىً عام قابل للانطباق علىٰ كلٍّ من سماع الآية و الحديث، و من العلم به عن الاجتهاد و النّظر في الأدلة.

نعم، لا ريب في تفاوت معرفة الأحكام في عصر الحضور مع معرفتها في أمثال زماننا سهولةً و صعوبةً، فإنّ التفقه في الصدر الأوّل كان بسماع الحديث من دون توقفه علىٰ شيءٍ من العلوم حتىٰ علم اللغة، لكونهم من أهل اللسان. و هذا بخلاف الأعصار المتأخرة، لتوقف التفقه في الدين علىٰ مقدمات كثيرة. لكنه لا يوجب اختلافاً في معنىٰ الاجتهاد و التفقه.

**لكن** قد يشكل الاستدلال بهذه الكريمة علىٰ حجية الفتوىٰ بامتناع إرادة القبول تعبداً، لوجهين:

أحدهما: استناد الأئمة الطاهرين عليهم السلام إليها في مسألة وجوب الفحص عن الإمام، بعدَ أن حدث بالإمام حدث، و من المعلوم مطلوبية العلم بإمامة الإمام اللّاحق، لئلّا يندرج في قوله عليه السلام: « من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية »

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص ٤٠١ - ٤٠٢

. . . . . .

والروايات كثيرة مذكورة ذيل الآية الشريفة في تفسير البرهان، ونقتصر علىٰ ذكر واحدة منها تبركاً، وهي ما رواه عن ثقة الإسلام عن محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا أحدث علىٰ الإمام حدث كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عزّ وجل: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون؟ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الّذين ينتظرونهم في عذر حتىٰ يرجع إليهم أصحابُهم»[1].

ثانيهما: أنّ المأمور به في الآية الشريفة هو التفقه في الدين، وليس التفقه فيها إحراز الأحكام الشرعية الإلزامية خاصة، فإنّ تعريف الفقه بالعلم بالأحكام الفرعية اصطلاح من الأصحاب، وإلّا فللتفقه في الدين معنىً أوسع من معرفة الحلال والحرام، وقد أُطلق في الأخبار «الفقه الأكبر» علىٰ طور آخر من المباحث، فالفقه بمعنىٰ «العلم بالأحكام» شيء من التفقه في الدين، وليس بتمامه، لأنّ المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد والسنن والأخلاق وغيرها كلّها من الدين، وقد أمر سبحانه وتعالىٰ بالتفقه بهذا المعنىٰ الواسع.

ويشهد له الخبر المتقدم المتضمن لاستدلال الإمام الصادق عليه السلام بالآية المباركة علىٰ وجوب الفحص عن الإمام، وعدم كون العباد في سعةٍ من ترك الطلب والفحص عنه عليه السلام.

وعليه، نقول: إنّ وجوب قبول إنذار الفقيه تعبداً لا يلتئم مع الأمر بالتفقه بهذا المعنىٰ، لفرض اعتبار العلم بالأصول الاعتقادية، وعدم كفاية إنذار المتفقه في وجوب قبولها ولو لم يفدِ اليقين.

ولا بدّ من التصرف إمّا في إطلاق «الفقه» بإرادة معناه المصطلح عند الفقهاء، حتىٰ يتجه الاستدلال بها علىٰ حجية الفتوى، لوجوب قبول العامي لها، سواء حصل

---

«١» تفسير البرهان، ج٢، ص١٧١

مع [١] أنّ المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها [٢]، أو أهل بيت العصمة الأطهار، كما

---

١) هـذه المناقشة مختصة بآية السؤال، ولم يذكرها فـي بحث حجية الخبـر، وحاصلها: أنّه لو سلّمنا دلالةَ ظاهر الآية علىٰ وجوب قبول قول العالم تعبداً، فمع ذلك لا يمكن الاستدلال بآية السؤال هنا لمانعٍ آخر، وهو: أنّ المراد بأهل الذّكر ليس مطلق العالم بنحو الكبرىٰ الكلّية حتىٰ ينطبق علىٰ المجتهد والفقيه، بل المقصود منه إمّا علماء أهل الكتاب كما هو مقتضىٰ سياق الآية ـ علىٰ ما أُفيد ـ ومورد السؤال في الآية هو النبوة التي تجب المعرفة بها لا القبول تعبداً، فلا ربط له بالفروع التي هي مورد البحث. وإمّا الأئمة الأطهار عليهم الصلاة والسّلام، كما ورد في النص المستفيض، ومن المعلوم أنّ السؤال منهم رافع لداء الجهل حقيقةً.

وعلىٰ كلا التقديرين لا دلالة للآية المباركة علىٰ التقليد المبحوث عنه في المقام أعني به أخذ فتوىٰ الغير تعبداً في الفروع.

٢) هذا الاستظهار لا بدّ أن يكون من جهة إطلاق «الذِّكر» علىٰ التوراة في قوله تعالىٰ: ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذّكر ﴾ وأهلُ الذّكر حينئذٍ هم أحبار اليهود، أو لزعم أنّ المخاطبين هم عوام اليهود، فالشاهد عليه هو السياق.

---

له العلم بالواقع أم لا. وإمّا في وجوب التحذر بحمله علىٰ التحذر عند حصول العلم، والتصرف في الفقه بإخراج الأحكام الفرعية التي لا يتوقف إذعانها والعمل بها علىٰ معرفتها، لوضوح امتناع إرادة الوجوب الإرشادي والمولوي من «يحذرون» فيكون الأوّل لموارد اعتبار العلم، والثاني للقبول التعبدي.

ولو لم يكن التصرف في الحذر أولىٰ من التصرف في التفقه فلا أقل من الإجمال، وتسقط دلالة الآية علىٰ اعتبار فتوىٰ المجتهد تعبداً.

فُسِّر به[1] في الأخبار[2].

---

١) أي: بأهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام.

٢) المستفيضة، ومعها لا وجه لإرادة أحبار اليهود من أهل الذّكر، مع أنّ الذّكر أُطلق في بعض الآيات الشريفة علىٰ نفس القرآن تارةً، وعلىٰ شخص الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أُخرىٰ، فمن الأخبار المبيِّنة للمراد من الآية ما رواه ابن بابويه، قال: «حدّثنا علي بن الحسين بن شاذويه المؤدب، وجعفر بن محمّد بن مسرور، قالا: حدثنا محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن الريان بن الصلت، قال: حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون، وقد اجتمع إليه في مجلسه جماعةٌ من علماء العراق وخراسان، وذكر الحديث، إلى أن قال فيه الرضا عليه السلام: نحن أهل الذّكر الّذين قال الله في كتابه: فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون، فنحن أهل الذّكر، فاسألونا إن كنتم لا تعلمون.

فقالت العلماء: إنّما عنىٰ بذلك اليهود والنصارى.

فقال أبو الحسن: سبحان الله، وهل يجوز ذلك؟ إذاً يدعونا إلى دينهم، ويقولون هو أفضل من دين الإسلام.

فقال المأمون: فهل عندك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟

فقال: نعم، الذّكر رسولُ الله صلى الله عليه وآله، ونحن أهله، وذلك بيّن في كتاب الله تعالىٰ حيث يقول في سورة الطلاق: فاتقوا الله يا أُولي الألباب، الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكراً رسولاً يتلو عليكم آيات الله مبيّنات، فالذِّكر رسول الله ونحن أهله» ونحوها غيرها «[1]».

---

«١» راجع تفسير البرهان، ج٣، ص٣٧١

**نعم [١] لا بأس بدلالة الأخبار عليه [٢] بالمطابقة أو الملازمة، حيث [٣] دلّ بعضها علىٰ وجوب اتّباع قول العلماء [٤]،**

---

١) هـذا إشارة إلى ثاني الأدلة اللفظية المستدل بها علىٰ جواز التقليـد، واستدراك علىٰ قوله: «بل هـذه هي العمدة فـي أدلته» وحاصل العبارة بعد ضمّ الاستدراك إلى هذه الجملة هو: أنّ العمدة في أدلة جواز التقليد أمران:

أحدهما: بداهته وجبليته وفطريته.

وثانيهما: الأخبار المتواترة إجمالاً.

والفرق بينهما: أنّ الأوّل دليل العامي علىٰ إلزام نفسه بالرجوع إلى المجتهد، والثاني دليل المجتهد في حكمه بجواز التقليد في حق العامي.

٢) أي: علىٰ جواز التقليد. قال شيخنا الأعظم فـي عدٍّ أدلة جواز التقليد: «والسنة المتواترة الواردة في الإذن في الإفتاء والاستفتاء عموماً وخصوصاً، منطوقاً ومفهوماً» «١».

٣) بيان لدلالة الأخبار علىٰ جواز التقليد بالمطابقة أو الالتزام، والمستفاد من المتن أنّ المصنف ﷺ جعل هذه النصوص المختلفة طوائف أربع، اثنتان منها تدلّان علىٰ المدّعىٰ بالمطابقة، واثنتان منها بالالتزام.

٤) مثل ما ورد في بيان وظيفة عوامّ الشيعة الإمامية في عصر الغيبة بلسان عام، وهي روايات:

منها: التوقيع المبارك الصادر من الناحية المقدسة إلى إسحاق بن يعقوب، كما رواه الشيخ في كتاب الغيبة، وفيه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله» «٢»، فإنّ الأمر بالرجوع إلى رواة

---

«١» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٤٨

«٢» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٩

حديثهم عليهم السلام يدل علىٰ وجوب اتّباع قول العلماء، وحرمة ردِّه.

وبيانه: أنّ في أداة التعريف في كلمة «الحوادث» احتمالين:

الأوّل: أن تكون للاستغراق، فالمقصود هو الإرجاع إلى رواة أحاديثهم في كلّ ما يصحّ أن يرجع إليهم، ومن المعلوم شمول هذا العنوان لكلٍّ من الشبهة الحكمية الكلية كوجوب جلسة الاستراحة وحرمة العصير العنبي، وللشبهة الموضوعية، بلحاظ حكمها الكلّي، أو بلحاظ حكمها الجزئي لو فرض الاختلاف والتشاجر فيه.

الثاني: أن يكون اللّام للعهد إلى خصوص الحوادث التي سألها إسحاقُ بن يعقوب من الناحية المقدسة، وعليه، يكون إرجاعه عليه السلام إيّاه إلى رواة الأحاديث في شبهات معيّنة ووقائع محدودة، ولا يستفاد من نفس هذا الإرجاع حجية أقوال العلماء في حق العوام مطلقاً.

لكن التعليل بقوله عليه السلام: «فإنّهم حجتي عليكم» وافٍ بإثبات عموم حجية أقوال العلماء، لدلالته علىٰ حجية أقوالهم في جميع ما ينبغي الرجوع فيه إلى الإمام المعصوم عليه السلام لمعرفته، سواء أكان مورد الرجوع السؤال عن حكم إلهي كلّي أم جزئي لفصل خصومة، أم غيرهما، بل حمل التوقيع علىٰ مورد الترافع والقضاء خاصة لا يخلو من بُعد، فإنّ الاحتياج إلى الفتوىٰ أكثر من القضاء قطعاً.

فإنْ قلت: هذا التوقيع الشريف إنّما يدلّ علىٰ اعتبار روايات رواة أحاديثهم، ولا يدل علىٰ حجية آرائهم، والمجدي في المقام إثبات اعتبار آراء الفقهاء، لا نقلهم للروايات خاصة.

قلت: بناءً علىٰ ما ذكرناه من عموم «الحوادث» ـ بنفسه أو بمقتضىٰ التعليل ـ للسؤال عن الشبهة الحكمية، يدلُّ التوقيع علىٰ حجية فتاوىٰ الفقهاء أيضاً، كما يدلّ

علىٰ حجية رواياتهم، وذلك لأنّ الحادثة المسؤول عن حكمها ربما لا تكون منصوصةً حتىٰ يجيب الفقيهُ السائلَ بقراءة ألفاظ الرواية، فلابدّ أن يشمل هذا التوقيع حجيةَ جواب رواة الأحاديث مطلقاً، سواء أكان الجواب بقراءة نصّ الحديث أم كان بالاجتهاد وإعمال النّظر.

ولعلّ النكتة في التعبير بـ «رواة أحاديثنا» دون التعبير بـ «العلماء والفقهاء» هي التنبيه علىٰ أنّ علماء الفرقة المحقّة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في مقابل الأئمة المعصومين عليهم السلام الّذين هم خزنة علمه تعالىٰ، لأنّ علماء الشيعة لا يستندون في فتاواهم إلى القياس والاستحسان ونحوهما ممّا يستند إليه المخالفون، وإنّما يعتمدون في فتاواهم علىٰ الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام بطرقٍ معتبرة، ويفرّعون علىٰ الأُصول المتلقاة منهم عليهم السلام.

وعليه، فليس المقصود إرجاع عوام الشيعة إلى خصوص رواياتهم وأحاديثهم حتىٰ يقتصر فيه علىٰ حجية ما يرويه رواة الأحاديث، بل المقصود الإرجاع إلى أشخاص الرّواة، ومن المعلوم انطباقه علىٰ الفقهاء والمجتهدين في عصر الغيبة.

ومنها: خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه ـ يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب إليهما: فهمتُ ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما علىٰ كلِّ مسنٍّ في حبّنا، وكلِّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالىٰ»[1].

والمقصود بالمسنِّ في حبِّهم وكثير القدم في أمرهم عليهم السلام هو الّذي تفقّه عندهم، وظاهر الأمر بالرجوع إلى مثله قبول قوله والعمل به، سواء أكان جواب هذا الفقيه

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١١٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٥

. . . . . .

بقراءة لفظ الحديث الصادر عنهم عليهم السلام، أم باجتهاده بالجمع بين خبرين أحدهما ظاهر والآخر أظهر مثلاً، أو بتطبيق قاعدة كلية متلقاة منهم عليهم السلام علىٰ مورد السؤال، أو غير ذلك.

والمدّعىٰ أنّه ليس في هذه الرواية قرينة علىٰ الإرجاع إلى رواية كلِّ مسنٍّ في حبِّهم وكلِّ كثير القدم في أمرهم عليهم السلام، حتىٰ تختص هذه الرواية بحجية خبر الإمامي العدل مثلاً، لوضوح الفرق بين الإرجاع إلى الفقيه بما هو فقيه في الدين، والإرجاع إلى الفقيه بما هو راوٍ لحديثهم، كما في مثل قوله عليه السلام: «أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» إذ لا منافاة بين الأمرين كي يحمل أحدهما علىٰ الآخر.

ومنها: خبر علي بن سويد السائي، قال: «كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأمّا ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذتَ دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا علىٰ كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة ...»[1].

ودلالته علىٰ المدّعىٰ واضحة، فإنّ الشيعي الّذي يجب أخذ معالم الدين منه هو الفقيه المتمسّك بالكتاب والسنة، ولا يعمل بالرأي والقياس والاستحسان، والأمر بأخذ معالم الدين من هذا الفقيه الإمامي ـ المستفاد من النهي عن الأخذ عن غير الإمامي ـ ملازم لوجوب القبول، وهذا هو التقليد المبحوث عنه.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٢

. . . . . .

هذا ما دلّ علىٰ وجوب متابعة العلماء بلسان العموم، وظاهر المتن «دلّ بعضها علىٰ وجوب اتباع قول العلماء» إرادة هذه الأخبار من الطائفة الأُولىٰ الدالة علىٰ وجوب اتباع العلماء بلسان العموم.

لكن يدلّ علىٰ هذا المضمون الأخبارُ الحاكية للإرجاع إلى أقوال أشخاصٍ معيّنين من فقهاء الرّواة، لا إلى رواياتهم حتىٰ يقال بدلالتها علىٰ حجية ما يرويه الثقة خاصة.

فمنها: صحيح أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول مَن أقبل؟ فقال: العمري ثقتي، فما أدّىٰ إليك فعنّي يؤدّي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له وأطِع، فإنّه الثقة المأمون. قال: وسألت أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»[1].

والسائل ـ وهو أحمد بن إسحاق القمي ـ وإن كان من أجلّة صحابتهم عليهم السلام، لكن لا ينافي ذلك استعلامه من الإمام المعصوم عمّن يصلح للإفتاء وأخذ معالم الدين منه، وظاهر الجواب أنّهما عليهما السلام أرجعاه إلى العمري وابنه.

ولا يخفىٰ أنّ قوله عليه السلام: «فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان» لا يختص بنقل الأحاديث، بل يعمّ الفتوىٰ أيضاً، فإنّ الإفتاء المستند إلى أحاديثهم عليهم السلام يصدق عليه أنّه أداء عنهم.

وعليه، فلا تكون كلمة «عنّي يؤدّي» قرينةً علىٰ إرادة توثيق العمري، كي

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤

. . . . . .

يختص مدلول هذه الصحيحة بحجية خبر الثقة، كما ذكرناه في بحث حجية الخبر «١».

ومنها: صحيح شعيب العقرقوفي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل ؟ قال عليه السلام: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير» «٢».

ومنها: خبر يونس بن يعقوب: «كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال: أما لكم من مفزع ؟ أمّا لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري» «٣».

وظاهر المفزع والمستراح هو الّذي يرجع إليه في معرفة الأحكام الشرعية.

ومنها: خبر علي بن المسيب: «قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلِّ وقت، فممّن آخذ معالم ديني ؟ فقال عليه السلام: من زكريا بن آدم المأمون علىٰ الدين والدنيا. قال ابن المسيب: فلما انصرفت قدِمتُ علىٰ زكريا بن آدم فسألته عمّا احتجتُ إليه» «٤».

و ظاهر الأمر بالأخذ من زكريا هو وجوب العمل بما يقوله، سواء أكان قوله متنَ الحديث، أم فتوىٰ مستفادة من جمع بين حديثين، أو من تطبيق قاعدة كلِّية علىٰ مورد السؤال.

ومنها: خبر عبد العزيز بن المهتدي: «سألت الرضا عليه السلام، فقلت: إنّي لا ألقاك في كلّ وقت، فممّن آخذ معالم ديني ؟ فقال: خُذ عن يونس بن عبد الرحمن» «٥».

---

«١» راجع منتهى الدراية، ج٥ ، ص٣٣١

«٢» وسائل الشيعة، ج١٨ ، ص١٠٣ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٥

«٣» المصدر، ص١٠٥ ، الحديث: ٢٤

«٤» المصدر، ص١٠٦ ، الحديث: ٢٧

«٥» المصدر، ص١٠٧ ، الحديث: ٣٤

وبعضها [١] علىٰ أنّ للعوام تقليد العلماء، وبعضها [٢] علىٰ جواز الإفتاء مفهوماً،

---

ومنها: خبر أبي تراب الروياني، قال: سمعت أبا حماد الرازي يقول:« دخلتُ علىٰ علي بن محمّد عليهما السلام بسرّ من رأىٰ، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام فأجابني فيها، فلمّا ودّعته قال لي: يا حماد إذا أشكل عليك شيءٌ من أمر دينك بناحيتك فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسني، واقرئه منّي السلام »«١».

ومنها: غير ذلك، كإرجاع عبد الله بن أبي يعفور إلى محمّد بن مسلم «٢»، وغيره إلى غيره، ممّا ظاهره الإرجاع إلى الأقوال والآراء، ولا أقل من دلالة إطلاقها علىٰ حجية آرائهم كحجية رواياتهم.

هذه عدة من أخبار الطائفة الأُولىٰ المشار إليها في المتن.

١) معطوف علىٰ « بعضها » في قوله:« دل بعضها » أي: ودلّ بعض الأخبار على ...، وهذا إشارة إلى الطائفة الثانية، وهي ما يدلّ علىٰ جواز التقليد بالمطابقة أيضاً، كرواية التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام:« فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلِّدوه »«٣».

ودلالتها بالمطابقة علىٰ جواز التقليد واضحة، لقوله عليه السلام:« فللعوام أن يقلِّدوه » فإنّ « اللّام » نصٌّ في إفادة أصل الجواز.

٢) معطوف علىٰ قوله:« بعضها » وهذا إشارة إلى الطائفة الثالثة، وهي ما يدل بالمنطوق علىٰ النهي عن الإفتاء بغير علم، ويدل بالمفهوم علىٰ جواز الإفتاء بالعلم، ومن المعلوم أنّ جواز الإفتاء ملازم عرفاً لجواز التقليد، كمعتبرة أبي عبيدة الحذّاء

---

«١» مستدرك الوسائل، ج١٧، ص٣٢١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٢

«٢» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٣

«٣» المصدر، ص٩٤، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٠

**مثل ما دلّ علىٰ المنع عن الفتوىٰ بغير علمٍ، أو منطوقاً[1]، مثل ما دلّ علىٰ**

---

عن أبي جعفر عليه السلام: «من أفتىٰ الناس بغير علمٍ ولا هدىً من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب، ولحقه وزرُ من عمل بفتياه»[1].

وكخبر مفضّل، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرّجال، أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بغير علم»[2].

وكخبر إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن أفتىٰ الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض»[3].

ونحوُها غيرُها ممّا يتضمّن معنىٰ الشرط، ومن المعلوم دلالة مفهوم الجملة الشرطية علىٰ جواز الإفتاء استناداً إلى الحجج الشرعية، والأُصول المأثورة عن النبي والأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

١) معطوف علىٰ قوله: «مفهوماً» أي: ويدل منطوقُ بعض الأخبار علىٰ جواز الإفتاء، حيث يدلّ بالملازمة علىٰ جواز التقليد أي: عمل العامي بفتوىٰ الفقيه.

ولا يخفىٰ أنّ تعبير المصنف قدس سره بـ «مثل ما دلّ» للتنبيه علىٰ عدم انحصار هذه الطائفة الرابعة بما ورد في شأن أبان ـ كما سيأتي نقله ـ من إظهار محبّة الإمام المعصوم عليه السلام بتصدّي أمثال أبان لمقام الإفتاء، بل ما دلّ علىٰ تقرير الإمام عليه السلام أصل الفتوىٰ في الأحكام الشرعية علىٰ النهج الصحيح يكون دالّاً بالمطابقة علىٰ جواز الإفتاء، الملازم لجواز التقليد.

نعم، لا ريب في أنّ إظهاره عليه السلام المحبة من إفتاء أبان بن تغلب أوضح دلالةً

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ص١٠، الحديث: ٢

«٣» المصدر، ص١٦، الحديث: ٣٢

**إظهاره عليه السلام المحبّة لأن يُرىٰ في أصحابه مَن يفتي الناس بالحلال والحرام.**

---

علىٰ جواز الإفتاء، لكن لا ينحصر الدال عليه بالمطابقة فيه كما عرفت، ولذا صدّر المصنف كلامه هنا بقوله: «مثل ما دلّ» ولم يرد نحوه في الطوائف الثلاث المتقدمة.

وكيف كان، فلا بأس بذكر بعض الأخبار. أمّا ما دلّ علىٰ مطلوبية الإفتاء فروايات:

منها: ما في رجال النجاشي في ترجمة أبان بن تغلب: «وقال له أبو جعفر عليه السلام: اجلس في مسجد المدينة، وأفتِ الناس، فإنّي أُحبُّ أن يُرىٰ في شيعتي مثلك»[1].

ومنها: ما رواه معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع، فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردتُ أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد، فيجيء الرّجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرّجل أعرفه بمودّتكم وحُبّكم، فأُخبره بما جاء عنكم، ويجيئني الرّجل لا أعرفه ولا أدري مَن هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأُدخل قولَكم فيما بين ذلك. فقال عليه السلام لي: اصنع كذا، فإنّي كذا أصنع»[2].

ولا يخفىٰ ظهور الجملة الأخيرة في مطلوبية الإفتاء بمعالم الدين وبيان الأحكام الشرعية، حتىٰ لو كان متوقفاً علىٰ ذكر آراء أئمة الضلال، فإنّ المهمّ بنظر الإمام المعصوم عليه السلام بيان الأحكام الواقعية وإقامة الحجة علىٰ العباد، لئلّا يعتذروا عن مخالفة الواقع بعدم وصوله إليهم.

---

«١» رجال النجاشي، ص١٠

«٢» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٦

. . . . . .

ومنها: ما رواه عبد السّلام بن صالح الهروي، قال:« سمعت الرضا عليه السلام يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، فقلت: وكيف يُحيي أمركم ؟ قال عليه السلام: يتعلم علومنا ويعلِّمها الناس » الحديث "[1]". ودلالته علىٰ المطلوب واضحة، فإنّ دعاءه عليه السلام لمن أحيا أمرهم دليل علىٰ مطلوبية التعليم المنطبق علىٰ بيان الأحكام الفرعية أيضاً، فيدل علىٰ وجوب القبول، لئلّا يلزم لغوية مطلوبية التعليم.

وأمّا ما دلّ علىٰ تقرير الأئمة المعصومين عليهم السلام للإفتاء بالأحكام الشرعية، فكمرفوعة إبراهيم بن هاشم:« سألت امرأةٌ أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إنّي كنت أقعد من نفاسي عشرين يوماً حتىٰ أفتوني بثمانية عشر يوماً، فقال عليه السلام: ولِمَ أفتوكِ بثمانية عشر يوماً ؟ فقال رجل: للحديث الّذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال صلى الله عليه وآله وسلم: لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمّد بن أبي بكر. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أتىٰ بها ثمانية عشر يوماً، ولو سألته قبل ذلك لأمَرَها أن تغتسل وتفعل ما تفعله المستحاضة » "[2]".

وظاهره تقريره عليه السلام لأصل التقليد وأخذ الحكم من العارف به، لكنه عليه السلام خطّأ فتوىٰ ذلك الرّجل الّذي أفتىٰ بالنفاس مدة ثمانية عشر يوماً اعتماداً علىٰ قصة أسماء بنت عميس.

وكخبر علي بن أسباط:« قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بُدّاً من معرفته، وليس في البلد الّذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك ؟ فقال عليه السلام: ائتِ فقيهَ

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨ ، ص١٠٢ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١١

«٢» المصدر، ج٢ ، ص٦١٣ ، الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث: ٧

**لا يقال[1]: إنّ مجرّد إظهار الفتوىٰ للغير لا يدلُّ**

---

البلد، فاستفته عن أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخُذ بخلافه، فإنّ الحق فيه »[1].

لظهوره في استقرار سيرة الشيعة في عصر الحضور علىٰ الاستفتاء من فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام وعملهم بما يفتونهم، ولم يردع عليه السلام عن هذه السيرة، وإنّما أرشد السائل إلى طريق معرفة الحكم عند تعذر الوصول إلى فقهاء الشيعة.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه في تقريب دلالة الطائفتين الثالثة والرابعة ـ بالملازمة ـ علىٰ جواز التقليد: أنّ جواز الإفتاء عن علم وحجة ـ الّذي هو مدلول مفهوم بعضها ومنطوق بعضها الآخر ـ يكون لغواً في حق السائل، لو لم يجب العمل برأي المفتي تعبداً. وتقييد جواز التقليد بما إذا حصل العلم بالواقع من فتوىٰ المجتهد حملٌ للمطلق علىٰ الفرد النادر مع عدم القرينة عليه.

وعليه، فلو نوقش في حكم العقل بجواز التقليد فيما لم يحصل علم بالواقع، كانت الدلالة الالتزامية في الأخبار المتقدمة كافيةً لإثبات وجوب قبول فتوىٰ المفتي تعبداً.

١) هذا إشكال علىٰ دلالة الطائفتين الأخيرتين علىٰ جواز التقليد، وذلك بمنع الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وأخذ الفتوىٰ تعبداً، لتوقف الاستدلال علىٰ تسليم الملازمة المزبورة، وهي غير مسلّمة، لاحتمال أن تكون هـذه الأخبار نظير الآيات والأخبار الآمرة ببيان الحق وإظهاره، حيث لا دلالة فيها علىٰ وجوب القبول تعبداً، إذ المقصود فيها إظهـار الحق كثيراً، حتىٰ يحصل العلـم للمخاطبين بواسطة كثـرة المظهِرين للحق والواقع.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٣

علىٰ جواز أخذه واتّباعه[١].

فإنّه يقال[٢]: إنّ الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتّباعه

---

وهذا الإشكال نظير ما أفاده المصنف في آيتي النفر والسؤال، من عدم دلالتهما علىٰ وجوب القبول تعبداً، والقدر المتيقن هو حصول العلم من إخبار جماعة من النافرين، لا وجوب التحذر من إنذار كلّ واحد من المتفقهين، هذا.

١) هذا الضمير وضمير «أخذه» راجعان إلى الفتوىٰ، فالأولىٰ تأنيثهما.

٢) هذا جواب الإشكال، وحاصله: وضوح الفرق بين الفتوىٰ وبين إظهار الحق، حيث إنّ الحق يكون غالباً ممّا يمكن العلم به كالنّبوة والإمامة، فإنّ كثرة عدد المظهِرين توجب العلم بالواقع غالباً، وهذا بخلاف الأحكام الفرعية التي هي مورد الفتوىٰ، لعدم حصول العلم به منها، لغلبة كون الفتاوىٰ ظنيةً، فلو اعتبر في وجوب متابعة الفتاوىٰ العلم بمطابقتها للواقع، لزم لغويّة الأمر بالإفتاء وإظهار المحبّة بالنسبة إلى المفتي، فلابدّ أن تكون الفتوىٰ حجةً علىٰ العامي تعبداً، لا لإيجابها العلم بالواقع (*).

---

(*) وبتقريرٍ آخر أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ: «انّ الإظهار والظهور كالإيجاد والوجود متّحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل أن يكون له إطلاق لصورة عدم العلم، لأنّ عدم الظهور لا ينفكّ عن عدم الإظهار.

ومنه يعلم أنّه لا موقع لدلالة الاقتضاء علىٰ وجوب القبول تعبداً، لأنّ الواجب - وهو الإظهار - لا يتحقق إلّا مع الظهور الّذي لا يبقىٰ معه مجال للقبول تعبداً، بخلاف إظهار الفتوىٰ، فإنّه يلازم ظهور الفتوىٰ المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقىٰ مجال التعبد بالقبول. ومن الواضح أنّ الإفتاء بمفهومه لا يقتضي إلّا إظهار الفتوىٰ، لا الواقع، ولم يتقيّد وجوبه بغايةٍ مخصوصة، وهي إظهار الواقع به حتىٰ يكون بمنزلة

واضحة، وهـذا غير وجوب إظهار الحق والواقـع[١]، حيث[٢] لا ملازمة بينـه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمّل[٣].

---

١) في عدم وجوب القبول تعبداً، بل يدور وجوب القبول مدار العلم بالواقع.

٢) تعليل لعدم وجوب القبول تعبداً فـي مورد إظهار الحق كالإمامـة، يعني: لا ملازمة بين وجوب إظهار الحق وبين وجوب أخذه تعبداً، لإمكان حصول العلم بسبب كثرة عدد المظهِرين للحق والواقع، وهذا بخلاف الفتوىٰ، فإنّها لا تفيد العلم بالواقع غالباً، فلو أُنيط وجوبُ قبولها بما إذا أوجبت القطع بالواقع، لزم لغوية الأمر بالإفتاء، لقلّة موارد إفادته للعلم، وكثرة موارد إفادته للظن.

٣) كي لا تتوهم أنّ مدلول الأخبار الدالة علىٰ اعتبار الفتوىٰ هو مدلول آيتي النفر والسؤال، حيث يكون ظاهرهما إرجاع الجاهل إلى العالم لتحصيل العلم بالواقع، لا لقبول قوله تعبداً.

---

إيجاب إظهار الواقع ... »"[١].

وهذا البيان ناظر إلى الفرق الموضوعي بين إظهار الحق وإظهار الفتوىٰ، من جهة أنّ المتعلّق في الأوّل ظهور الحق، وهذا يتوقف علىٰ حصول العلم بالواقع للمخاطب، ولا إطلاق له لصورة عدم العلم به. وأنّ المتعلّق في الثاني مجرّد إظهار الفتوى، وإظهارها لا ينفك عن ظهورها، ولم يتوقّف وجوب القبول في أدلة اعتبار الفتوىٰ علىٰ إفادة العلم بمطابقتها للواقع، حتىٰ تكون المسألتان من باب واحد.

ومنه يظهر عدم الحاجة إلى بيان الملازمة العرفية بين جواز الفتوىٰ ووجوب القبول لئلّا تلزم لغوية الإفتاء، لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر نفس الفتوى، فيجب قبولها مطلقاً، سواء حصل العلم بالواقع أم لم يحصل.

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٤٠٣

**وهذه الأخبار [١] علىٰ اختلاف مضامينها وتعدّد أسانيدها، لا يبعد دعوىٰ القطع بصدور بعضها، فيكون [٢] دليلاً قاطعاً علىٰ جواز التقليد وإن لم يكن كلّ واحدٍ منها بحجّة [٣]، فيكون [٤]**

---

١) مبتدأٌ، خبره «لا يبعد» وغرضه من هذا الكلام ـ بعد الإشارة إلى طوائف أربع من الأخبار ـ دعوىٰ تواتر الأخبار إجمالاً علىٰ حجّية فتوىٰ المجتهد علىٰ الجاهل، وهي وإن لم تكن متواترةً لفظاً لاختلاف ألفاظها، ولا معنىً، لاختلاف مضامينها، لكنّها متواترة إجمالاً، فهي روايات متعدّدة، لتعدّد أسانيدها وطرقها، وأسناد جملة منها معتبرة، وينطبق عليها اصطلاح التواتر الإجمالي الّذي ادّعاه المصنف في بحث الخبر الواحد وقاعدة نفى الضرر.

وحكم هذا النوع من التواتر الأخذ بما هو أخصّها مضموناً من الجميع، لدلالة الكلّ علىٰ ذلك الأخصّ، ويمكن أن يكون هذا الأخصّ حجّية فتوىٰ الفقيه العادل.

٢) هذه نتيجة القطع إجمالاً بصدور بعض الأخبار المتقدّمة، وثبوت أصل جواز التقليد.

٣) أي: قطعيّة، ولا منافاة بين عدم القطع بحجّية واحدٍ منها بالخصوص، وبين القطع بحجّية بعضها إجمالاً، لدلالة الكلّ علىٰ مضمون ذلك البعض.

٤) هذه نتيجة القطع بدليلية بعض الأخبار علىٰ جواز التقليد، وكون جواز التقليد قطعياً، وهذا شروع في ردّ أدلّة عدم جواز التقليد، وتقدّم ذيل قول المصنف: «أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة ...» أنّ القائلين بحرمة التقليد طائفتان، فقهاء حلب والمحدّثون.

أمّا الطائفة الأُولىٰ، فمنهم السيد أبو المكارم ابن زهرة، حيث قال في الغنية: «فصل: لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي، لأنّ التقليد قبيح، ولأنّ الطائفة مجمِعة علىٰ

. . . . . .

أنّه لا يجوز العمل إلّا بعلم، وليس لأحدٍ أن يقول: قيام الدليل ـ وهو إجماع الطائفة علىٰ وجوب رجوع العامي إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه ـ يؤمِّنه من الإقدام علىٰ قبيح، ويقتضي إسناد عمله إلى علم.

لأنّا لا نسلّم إجماعها علىٰ العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، وهو موضع الخلاف، بل إنّما أُمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط، فأمّا العمل بقوله تقليداً فلا.

فإن قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟

قلنا: الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم علىٰ يقينٍ يتبيّن صحّة ذلك ... »[١].

وأمّا الطائفة الثانية، فمنهم المحدّث الجليل صاحب الوسائل في مواضع من كلماته، فمنها: قوله في باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السلام فيما يقول برأيه ـ بعد نقل رواية التفسير المشتملة علىٰ قوله عليه السلام: « فللعوام أن يقلِّدوه » ـ ما لفظه: « أقول: التقليد المرخّص فيه هنا إنّما هو قبول الرواية، لا قبول الرّأي والاجتهاد والظنّ، وهذا واضح، وذلك لا خلاف فيه ... »[٢].

ومنها: قوله بعد بيان جملة من الآيات الناهية عن متابعة ما وراء العلم: « يستفاد من هذه الآيات الشريفة جملة من المطالب التي تواترت بها الأحاديث .... ورابعها: عدم جواز التقليد مطلقاً، وليس له أيضاً مخصِّص صريح يعتدُّ به ... »[٣].

وأمّا أدلّتهم علىٰ حرمة التقليد، فوجوه ثلاثة:

---

« ١» الجوامع الفقهية، ص٤٨٥ و٤٨٦ ( الحجرية )

« ٢» وسائل الشيعة، ج١٨ ، ص٩٥

« ٣» الفوائد الطوسية، ص٣٢٤ ، الفائدة: ٧٥

. . . . . .

---

**الأوّل**: العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم كتاباً و سنةً.

أمّا الكتاب، فكقوله تعالىٰ: ﴿ ولا تقفُ ما ليس لك به علم ﴾[١]، و قوله تعالىٰ: ﴿ و إنّما يأمركم بالسوء و الفحشاء و أن تقولوا علىٰ الله ما لا تعلمون ﴾[٢]، و قوله تعالىٰ: ﴿ و ما لهم به من علم إن يتبعون إلّا الظن ﴾[٣].

و حيث إنّ فتوىٰ الفقيه لا تفيد العلم بالحكم الواقعي فيحرم قبولها و العمل بها.

و أمّا السنّة، فكخبر هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله علىٰ خلقه ؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون، و يكفُّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه»[٤].

و نحوها غيرها ممّا يدلّ علىٰ حرمة متابعة غير العلم[٥]، و يندرج في عمومه فتوىٰ المجتهد.

**الثاني**: ما يدلّ علىٰ ذمّ التقليد من الكتاب و السنّة.

أمّا الكتاب، فكقوله تعالىٰ: ﴿ قالوا إنّا وجدنا آباءنا علىٰ أُمّة، و إنّا علىٰ آثارهم مقتدون ﴾[٦]، وكقوله تعالىٰ: ﴿ و إذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون ﴾[٧].

---

«١» الإسراء، الآية: ٣٦

«٢» البقرة، الآية: ١٦٩

«٣» النجم، الآية: ٢٨

«٤» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤

«٥» المصدر، الحديث: ١ و ٢ و ٣ و ٩ و غيرها

«٦» الزخرف، الآية: ٢٣

«٧» البقرة، الآية: ١٧٠

مخصِّصاً لما دلّ علىٰ عـدم جواز اتّباع غير العلم[1]،

---

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة علىٰ ذمّ التقليد.

وأمّا السنة، فكخبر الحسن بن إسحاق عن الرضا عن آبائه عليهم الصلاة والسّلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من دان بغير سماعٍ ألزمه الله البتة إلى الفناء»[1].

بتقريب: أنّ التقليد والتعبّد برأي المجتهد تديّنٌ بغير سماع من النبي أو الوصي، ومصير هذا التدين إلى الفناء، فلابدّ من الاستدلال أو قراءة متن الرواية للعامي، كما ادّعاه بعض المانعين.

**الثالث**: قياس المسائل الفرعية بالأُصول الاعتقادية، بتقريب: أنّ المسائل الاعتقادية مع غموضها ـ لاحتياجها إلى براهين عقليه، ومن إبطال الدور والتسلسل وغيرهما ممّا يعجز عنه العامي غالباً ـ لم يشرّع فيها التقليد والأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد في المسائل الفرعية التي لا تكون بذلك الغموض لابدّ وأن يكون أولىٰ، فيثبت بالأولويّة عدم جواز التقليد في الفروع.

هذه أدلّة حرمة التقليد، وستأتي المناقشة فيها.

١) هذا إشارة إلى الدليل الأوّل، كما أنّ قوله: «و الذم» إشارة إلى الدليل الثاني، وأجاب عنهما بوجه مشترك، وخصّ الدليل الثاني بمناقشة أُخرىٰ.

أمّا الوجه المشترك، فقد أشار إليه بقوله: «فيكون مخصِّصاً» وتوضيحه: أنّ فتوىٰ الفقيه وإن لم تكن مفيدةً للعلم بالحكم الواقعي ـ لكثرة آراء الفقهاء في مسألة واحدة ـ وغايته إفادتها للظنّ بالواقع، إلّا أنّ أدلّة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ـ من الفطرة والأخبار القطعية ـ مقدّمة علىٰ هذه العمومات الناهية عن متابعة غير العلم، وعلىٰ الأدلّة الذامّة علىٰ التقليد، لكون النسبة بينهما العموم والخصوص

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٩٢، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٤

والذمّ[١] علىٰ التقليد من[٢] الآيات والروايات.

قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿ ولا تقفُ ما ليس لك به علم ﴾[٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿ قالوا إنّا وجدنا آباءنا علىٰ أُمّة، وإنّا علىٰ آثارهم مقتدون ﴾[٤].

مع احتمال[٥] أنّ الذمّ إنّما كان علىٰ تقليدهم للجاهل، أو في الأُصول

---

المطلق، ومقتضىٰ حمل العامّ علىٰ الخاصّ ـ الّذي هو من أوضح الجموع العرفية ـ تخصيص تلك العمومات بأدلّة التقليد، فالمتحصّل حينئذٍ جواز التقليد بلا إشكال.

وأمّا الوجه المختصّ بالدليل الثاني، فهو: أنّ الأدلّة الذّامة علىٰ التقليد ليس لها عموم ـ من أوّل الأمر ـ ليشمل التقليد في الفروع كي يلزم تخصيصها بأدلّة جواز التقليد. والوجه في عدم عمومها له: أنّ المحتمل قويّاً ـ بحيث يصادم الظهور الإطلاقي ـ ورودها في موارد خاصّة، وهي التقليد في الاعتقاديات كالنّبوّة، أو تقليد الجاهل، ولا ريب في صحّة الذمّ في هذين الموردين، وورود الذمّ فيهما لو لم يكن قرينةً صارفة لعموم ما دلّ علىٰ ذمّ التقليد إلى خصوص الموردين، فلا أقلّ من صلاحيته للقرينية ومنع الإطلاق.

١) معطوف علىٰ «عدم» أي: لما دلّ علىٰ الذم علىٰ التقليد.

٢) بيان للموصول في «لما دل» واقتصر المصنف علىٰ ذكر آيةٍ واحدة لكلٍّ من المضمونين، ولم يذكر الروايات، وقد عرفتها.

٣) هذه الآية من العمومات الناهية عن متابعة غير العلم، سواء أكان في الأحكام الفرعية أم غيرها.

٤) هذه الآية من العمومات الذّامة علىٰ مطلق متابعة الغير، سواء في الأحكام الفرعية وغيرها.

٥) هذا هو الوجه المختصّ بالدليل الثاني، ومقصود المصنف من إبداء هذا

**الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين**[1].

---

الاحتمال المصادم للظهور ـ لا مطلق الاحتمال، وإلّا فهو موجود في كلّ ظاهر ـ دعوىٰ خروج تقليد الجاهل للمجتهد عن أدلّة الذمّ علىٰ التقليد تخصُّصاً، ولا حاجة إلى الجواب الأوّل، وهو تخصيص العموم.

والوجه في هذا التخصُّص: أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل بالأحكام الفرعية إلى العالم بها، ومن المعلوم أنّ الذّم علىٰ تقليد الجاهل للجاهل، أو الذمّ علىٰ رجوع الجاهل بالاعتقاديات إلى العالم بها، أجنبي عن المقام، لتعدد الموضوع الموجب لتعدّد الحكم.

والحاصل: أنّ التقليد الّذي يتوافق الشرع والعقل علىٰ مذموميته هو الاتّباع والانقياد لكلّ أحد، فإنّ الإنسان أشرف مقاماً وأجلّ شأناً من أنّ يميل مع كلّ ريح تذهب به يميناً وشمالاً، فإنّ له عقلاً يرشده إلى الخير والصلاح، فالاتّباع المطلق مذموم وقبيح عقلاً وشرعاً، ولا كلام فيه.

ولكن التقليد المبحوث عنه في المقام خارج عن أطار هذا الانقياد المذموم، وذلك لأنّه بمعنىٰ رجوع الجاهل إلى العالم، وهو ممّا استقرّت عليه سيرة العقلاء في جميع أُمورهم وشؤونهم مرّ الدهور والأعوام، استناداً إلى استقلال عقل كلّ واحدٍ منهم ببداهته. ومع هذه الجهة المرجِّحة لا تكون متابعة قول أهل الخبرة مذمومةً بنظر العقل قطعاً، بل هي أمر ممدوح مستحسن. وبهذا ظهر اختلاف التقليد المذموم والممدوح موضوعاً.

١) ولا يقين بالواقع في المقام وهو التقليد في الفروع. أو كان الذّم عن التقليد لأجل عدم اجتماع الشرائط، لأخذ بعض العلماء الرّشوة ومتابعته الهوىٰ، وهو أجنبي أيضاً عن المدّعىٰ أعني به رجوع الجاهل بالأحكام الفرعية إلى الفقيه العادل.

**وأمّا قياس [١] المسائل الفرعيّة علىٰ الأُصول الاعتقادية، في [٢] أنّه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها [٣]، كذلك لا يجوز فيها [٤] بالطريق الأولى، لسهولتها، فباطل [٥] (*).**

---

١) هذا إشارة إلى الدليل الثالث علىٰ حرمة التقليد في الفروع، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «الثالث: قياس المسائل الفرعية ... إلخ».

٢) متعلق بـ «قياس» وبيان له، وضمير «أنّه» للشأن.

٣) هـذا الضمير وضمير «فيها» المتقـدّم راجعان إلى الأُصول الاعتقادية. ووجه الغموض فيها بالنسبة إلى العامي هو عجزه غالباً عن التصديق بموادّ الأقيسة، وأنّها من البديهيات أو المشهورات أو غيرهما، وعن الفرق بين البرهان والخطابة والجدل، وغير ذلك ممّا يتوقّف علىٰ البحث والنّظر.

٤) أي: لا يجوز التقليد في المسائل الفرعية بالأولويّة القطعية، لسهولة المسائل الفرعية بالنسبة إلى الاعتقاديات، فإذا حرم التقليد في الاعتقاديات مع ما فيها من الغموض، حرم التقليد في الفروع بالأولويّة، لسهولتها.

٥) جواب قوله: «و أمّا قياس» وردّ للدليل الثالث علىٰ حرمة التقليد في حقّ العامي.

وأفاد في منع القياس وجهين:

أحدهما: أنّ العمل بالقياس باطل في الشريعة، فلا يمكن جعله دليلاً.

ثانيهما: أنّ القياس هنا مع الفارق، لكون المسائل الاعتقادية التي يجب تحصيل

---

(*) ليس المدّعىٰ مجرد قياس الفرعيات علىٰ الأُصول الاعتقادية حتىٰ يمنع عنه بأنّه قياس، بل المدّعىٰ أولوية حرمة التقليد في الفروع من حرمته في الأُصول، فلا بدّ من منع هذه الأولوية، لا الاقتصار علىٰ بطلان القياس.

. . . . . .

العلم فيها معدودة، وليست كثيرةً حتىٰ يصعب تحصيلُ اليقين فيها، فالواجب معرفة الأُصول الخمسة الاعتقادية، دون كثير من خصوصياتها، كما تقدّم في أواخر مباحث الظن"[1]. وهذا بخلاف المسائل الفرعية، فإنّها ممّا لا تحصى كثرةً، ولا يتيسّر الاجتهاد فعلاً في جميعها إلّا للأوحدي في كليّاتها وقواعدها، مع عدم تمكّن كلِّ مَن له ملكة مطلقة من ردِّ جميع الجزئيات إلى أُصولها، ولذا تراهم يتردّدون في كون بعض الفروع من جزئيات القاعدة الكذائية أو غيرها من القواعد الأُخر، كما هو واضح جدّاً.

---

فالأولىٰ أن يقال: إن أُريد بالتقليد الممنوع في أُصول الدين التعبد برأي المجتهد فيها فهو في محله، لكن لا مجال لمقايسة التقليد في الفروع عليه، لفرض قيام الدليل علىٰ جواز التقليد ـ بمعنىٰ التعبد ـ في الفروع، وقيام الدليل علىٰ عدم كفايته في الأُصول.

وأولوية الأُصول من الفروع ممنوعة، إذ المعتبر من الدليل في الأُصول الاعتقادية ليس هو الدليل العقلي النظري الّذي يعتمد عليه الفلاسفة والمتكلمون كبرهان الصدّيقين، كي يكون عامّة المكلفين قاصرين عن إقامته، بل هو مطلق الدليل ولو علىٰ نحو الإجمال، حتىٰ مع العجز عن بسط مقدماته بالنحو المقرّر في علم الميزان، ومثله ميسور لكل أحد حتىٰ العجائز والصبيان. وهذا بخلاف الاجتهاد في الفروع، فإنّه بذل الوسع في تحصيل الحجة علىٰ الحكم، وهو عند أهله أشق من طول الجهاد.

وإن أُريد بالتقليد الممنوع في أُصول الدين اتّباع قول الغير فيما إذا اطمأنّ به وحصل الوثوق بقوله، فأصل هذا المنع في غير محله، لكفاية الاطمئنان بالمعارف الحقّة ولو لم يكن مستنداً إلى الاستدلال المنتج للعلم القطعي به.

---

«١» منتهىٰ الدراية، ج٦، ص١٥

**مع أنّه [١] مع الفارق، ضرورة [٢] أنّ الأُصول الاعتقادية [٣] مسائل معدودة، بخلافها [٤]، فإنّها [٥] ممّا لا تعدّ ولا تحصىٰ، ولا يكاد يتيسّر (*) من**

---

١) أي: أنّ القياس، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني لردِّ القياس، المتقدّم بقولنا: « ثانيهما: أن القياس هنا مع الفارق ... إلخ ».

٢) هذا بيان الفارق بين المسائل الاعتقادية والعملية.

٣) التي يجب فيها تحصيل المعرفة بها، لا مطلق المسائل الاعتقادية، فإنّها كثيرة في نفسها.

٤) هذا الضمير وضمير « فإنّها » راجعان إلى المسائل الفرعية.

٥) تعليل لقوله: « بخلافها » ووجه كثرة المسائل الفرعية واضح، فإنّ في الصلاة وحدها أربعة آلاف مسألة كما قيل. وحديثُ زرارة في أحكام الحجّ وسؤاله عنها من الإمامين الهمامين عليهما السلام طوال أربعين عاماً معروف «[١]». أضِف إلى ذلك كثيراً من المسائل المستحدثة في هذه الأعصار، والتي ستحدث بعدُ بتبع حدوث موضوعاتها، وليست معنونةً في النصوص، وإنّما يكون استنباط أحكامها علىٰ عهدة الفقهاء. ومعه كيف يقاس حرمة التقليد في الفروع بحرمته في الأُصول ؟ مع أنّ الفقهاء لا يتمكّنون من الإحاطة بجزئيات الأحكام الفرعية، فضلاً عن العامي الّذي لاحظّ له من العلم، فكيف يتّجه إلزامه بالبحث والنّظر حتىٰ يعمل برأيه ؟

---

(*) لا تقتضي قاعدةُ نفي العسر والحرج رفع وجوب الاجتهاد عن العامي مطلقاً، بل تقتضي التبعيض في مراتبه. لكن لا تصل النوبة إليه بعد السيرة الممضاة بالأخبار المتقدمة.

---

«١» وسائل الشيعة، ج٨، ص٧، الباب الأوّل من أبواب وجوب الحج و شرائطه، الحديث: ١٢

الاجتهاد فيها فعلاً طولَ[١] العمر إلّا للأوحدي في كلّياتها[٢]، كما لا يخفىٰ.

---

١) ظرف لقوله: «يتيسر الاجتهاد فعلاً» أي: أنّ الفقيه إذا صرف طولَ عمره في استنباط الأحكام الفرعية لما تمكّن من الاجتهاد في جميع جزئيات المسائل، بل غايته التوفيق لاستنباط كلّياتها، فمثل صاحب الجواهر وإن منحه الله موهبةً عظمىٰ وهي تأليف دورة كاملة من الفقه الشريف في مدّة خمس وعشرين سنة، إلّا أنّ كثيراً من جزئيّات المسائل غير معنونة في ذلك الكتاب الشريف، كما لا يخفىٰ علىٰ المراجع إلى هذا الكنز العظيم من الجواهر.

٢) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان إلى «المسائل الفرعيّة».

# فصل[1]

## إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء

---

### تقليد الأعلم

١) الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن شرطية الأعلمية وعدمها في مرجع التقليد، وموضوع هذه المسألة هو علم العامي باختلاف الفقهاء في العلم والفقاهة، وفي الفتوىٰ، إذ لو كان الفقهاء متساوين في الفضيلة أو متوافقين في الفتوىٰ ـ مع اختلافهم في الفقاهة ـ كان خارجاً عن موضوع البحث.

فيعتبر في موضوع مسألة تقليد الأعلم أمران:

أحدهما: علم المقلِّد باختلاف الفقهاء في الفضيلة.

والآخر: اختلافهم في الفتوىٰ، إذ مع التساوي في الفقاهة والاختلاف في الفتوىٰ يتخيّر العامي ـ كما عن المشهور ـ في تقليد أيِّهما شاء، علىٰ إشكالٍ فيه. ومع اتّفاقهم في الفتوىٰ لا أثر لوجوب تقليد الأعلم لو قيل به، إذ تكون حينئذٍ فتاواهم المتوافقة كالروايات المتطابقة علىٰ حكمٍ من الأحكام، في كون الدليل هو الجامع بينها، وفي عدم وجوب الاستناد إلى واحدة منها بالخصوص.

**في الفتوىٰ[١] مع اختلافهم في العلم والفقاهة[٢]، فلابدّ[٣] من الرجوع إلى الأفضل**

---

هذا موضوع البحث في المتن، وللمسألة صور أُخرىٰ لم يتعرّض لها المصنف، وهي كثيرة تتفرع علىٰ العلم الإجمالي باختلاف الفقهاء في الفضيلة والفتوىٰ، والشكّ في كلٍّ منهما، وعلىٰ العلم التفصيلي باختلافهم في الفضيلة والشكّ في توافقهم في الفتوى، وغير ذلك، ولعلّنا نتعرّض لبيان أحكامها في التعليقة.

وكيف كان، فالمصنف جعل البحث في هذه المسألة في مقامين:

أحدهما: في الجاهل العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضىٰ الأدلّة في مسألة تقليد الأعلم.

وثانيهما: في القادر علىٰ الاجتهاد في هذه المسألة، وسيأتي.

١) هذا إشارة إلى الأمر الأوّل ممّا يعتبر في وجوب تقليد الأعلم، وقد تقدّم بقولنا: «أحدهما علم المقلد باختلاف الفقهاء ...».

٢) هذا إشارة إلى الأمر الثاني ممّا يعتبر في وجوب تقليد الأعلم، وقد مر آنفاً بقولنا: «والآخر اختلافهم في الفتوىٰ ... إلخ».

٣) هذا إشارة إلى المقام الأوّل، وهو بيان وظيفة العامي الملتفت إلى اختلاف الفقهاء في الفضيلة والفتوىٰ.

وحاصل ما أفاده فيه: أنّه يتعيّن علىٰ العامي العاجز عن استنباط حكم هذه المسألة متابعةُ ما يُدركه عقلُه، ولا يخلو الأمر من صورتين:

إحداهما: أن يحتمل دخل خصوصية الأعلمية في مرجع التقليد.

وثانيتهما: أن يستقلّ عقلُه بعدم دخلها فيه، ومساواة الفاضل للمفضول في حجّية فتوىٰ كلّ منهما.

ففي الأُولىٰ: يتعيّن علىٰ العامي الرجوع في الأحكام الفرعية إلى خصوص

الأعلم، لكون المقام من صغريات التعيين والتخيير في الحجّية، ومن المقرّر في محلّه أنّ المرجع فيها قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم الأخذ بما يقطع بحجّيته، وهو فتوىٰ الأعلم، للقطع بحجّيته تعييناً أو تخييراً بينها وبين فتوىٰ المفضول، فيعلم بجواز تقليد الأعلم، ويشكّ في اعتبار فتوىٰ المفضول، والأصل عدم اعتبارها، لأنّ احتمال العقاب معها موجود، ولا دافع له، فلا يجوز عقلاً العملُ بها والاعتماد عليها. بخلاف فتوىٰ الأعلم، فإنّ حجّيتها القطعية تدفع الاحتمال المزبور، للقطع بفراغ ذمّته معها عمّا اشتغلت به من التكليف، فيكون تقليد الأعلم كأصل التقليد عقلياً وخارجاً عمّا يتطرّق إليه التقليد شرعاً، كبعض خصوصيّاته مثل الإيمان والعدالة.

وفي الصورة الثانية ـ وهي استقلال عقل العامي بطريقيّة كلٍّ من فتوىٰ الفاضل والمفضول إلى الواقع ـ لا يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، لتحقّق مناط جواز التقليد ـ وهي الفقاهة في الدين ـ في كلتا الفتويين، فيجوز له تقليد المفضول ابتداءً أو بالاستناد إلى فتوىٰ الأعلم إذا كانت فتواه في خصوص مسألة تقليد الأعلم عدم وجوبه.

هذا ما أفاده المصنف قدس سره بالنسبة إلى وظيفة العامي عند علمه باختلاف الفقهاء في الفتوىٰ والفضيلة.

والمتحصّل من كلامه صور ثلاث، قد حَكَم في واحدةٍ منها ـ وهي احتمال دخل الأعلمية في جواز التقليد ـ بتعيّن الرجوع إلى الأعلم، وفي اثنتين منها بجواز تقليد المفضول:

إحداهما: استقلال عقله بعدم اعتبار أعلمية الفقيه في التقليد، فيرجع إلى أيّهما شاء.

**إذا احتمل تعيُّنه [١]، للقطع بحجّيته [٢] والشكّ**

---

ثانيتهما: احتمال دخل الأعلمية فيه، فرَجَعَ إلى الأعلم، ولكن كانت فتواه في المسألة عدم وجوب تقليد الأعلم، فقلّده العامي في خصوص هذه المسألة، ورجع في الأحكام الفرعية إلى المفضول.

وقد ورد حكم هذه الصور الثلاث في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره فقال المقرّر في الموضع الأوّل من بحث تقليد الأعلم: «و قبل الخوض ينبغي رسم أمرين: أحدهما: أنّه لا يعقل الخلاف في رجوع العامي غير البالغ رتبة الاجتهاد في هذه الواقعة إلى الأعلم والأفضل، بل لا بدّ أن يكون الخلاف في مقتضىٰ الأدلة الشرعية.

وتوضيحه: أنّ المقلِّد إمّا أن يكون ملتفتاً إلى الخلاف في هذه الواقعة أوّلا، وعلىٰ الأوّل، فإمّا أن يستقلّ عقله بالتساوي، فلا كلام أيضاً، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه. وإمّا أن يكون متردّداً كغيرها من الوقائع المشكوك فيها، فإذا حاول استعلامَ حال هذه الواقعة بالتقليد، فلا يعقل لرجوعه إلى غير الأعلم علىٰ وجه التقليد وجهٌ، لأنّ استعلام حال هذه الواقعة من غير الأعلم لعلّه غير مفيد، إذ لم يثبت جوازه بعد.

وإن كان الاعتماد في الاستعلام المذكور هو قول غير الأعلم فهو دور.

نعم، المجتهد إنّما يجوز له الإفتاء بما ظنّه من الأدلّة الشرعية جوازاً أو منعاً ...، ولو بنىٰ علىٰ الجواز يفتي به لو راجعه المقلّد» [١].

١) أي: إذا احتمل المقلِّد تعيُّنَ الرجوع إلى الأفضل. وهذا إشارة إلى الصورة الأُولىٰ من الصور الثلاث.

٢) هذا الضمير وضمير «غيره» راجعان إلى «فتوىٰ الأفضل» فالأولىٰ تأنيثهما.

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٥٢٦ - ٥٢٧

في حجّية غيره[١]، ولا وجه لرجوعه[٢] إلى الغير في تقليده إلّا علىٰ نحوٍ دائر[٣].

نعم[٤] لا بأس برجوعه[٥] إليه إذا استقلّ عقلُه بالتساوي[٦] وجواز الرجوع إليه[٧] أيضاً[٨]،

---

١) قال المصنف في مسألة الدوران بين المحذورين: «ولا يذهب عليك أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما علىٰ التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوىٰ استقلاله بتعيُّنه»[١].

٢) أي: لرجوع المقلّد إلى غير الأفضل في تقليد غير الأفضل.

٣) لتوقّف جواز تقليد المفضول علىٰ حجّية فتاواه، وتوقّف حجيّتها علىٰ حكم العقل بالتخيير بين فتويي الفاضل والمفضول، وحكمه بالتخيير يتوقّف علىٰ حجّية فتوىٰ المفضول، إذ لا معنىٰ للتخيير بين الحجّة واللّاحجة.

وعليه، فحجّية فتوىٰ المفضول تتوقّف علىٰ التخيير بينهما، والتخيير يتوقّف علىٰ حجّية آراء المفضول، وهذا هو الدور المستحيل.

٤) استدراك علىٰ قوله: «ولا وجه لرجوعه إلى الغير» وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة بقولنا: «وفي الصورة الثانية وهي استقلال عقل العامي ... إلخ».

٥) أي: برجوع المقلِّد إلى غير الأفضل إذا استقلّ عقلُ المقلّد بالتساوي.

٦) هذا في مقابل احتمال تعيُّن تقليد الأعلم.

٧) أي: إلى غير الأفضل.

٨) أي: كجواز الرجوع إلى الأفضل، والمراد بالجواز هو الأعمّ الصادق علىٰ الوجوب.

---

«١» راجع: منتهىٰ الدراية، ج٦، ص٥٣٨

أو جوّز [١] له الأفضلُ بعد رجوعه إليه [٢]. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيّة الأدلّة في هذه المسألة [٣].

وأمّا غيره [٤]، فقد اختلفوا في جواز تقليد [ تقديم ] المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز [٥]، والمعروف بين الأصحاب

---

١) معطوف علىٰ «استقلّ» وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة المتقدمة بقولنا: «ثانيتهما: احتمال دخل الأعلمية فيه، فرجع إلى الأعلم ... إلخ».

وحاصل هذه الصورة الثالثة: أنّ المقلِّد يرجع في خصوص مسألة تقليد الأعلم إلى الأفضل القائل بعدم اعتبار الأعلمية في مرجع التقليد، وهي مسألة أُصولية، ويرجع في الفروع إلى المفضول.

٢) أي: إلى الأفضل، وضميرا «له، رجوعه» راجعان إلى المقلِّد.

٣) أي: مسألة تقليد الأفضل. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

٤) أي: غير المقلِّد العاجز عن معرفة مقتضىٰ الأدلّة. وهذا شروع في المقام الثاني، وهو ما يستفيده المجتهد القادر علىٰ استنباط حكم مسألة تقليد الأعلم.

وحاصل ما أفاده فيه: أنّ هذه المسألة ذات قولين:

أحدهما: عدم جواز تقليد المفضول، وتعيُّن تقليد الأفضل، وهذا هو المشهور، بل المدّعىٰ عليه الإجماع.

ثانيهما: جواز تقليد المفضول، وعدم وجوب تقليد الأعلم تعييناً، وهو خيرة جماعة منهم صاحبا القوانين والفصول.

والمصنف ﷺ اختار مذهب المشهور، واستدلّ عليه بالأصل، وسيأتي بيانه.

٥) قال المحقّق القمي ـ بعد منع أقربية قول الأعلم ـ ما لفظه: «فحينئذٍ فالقول بوجوب تقديم قول الأعلم للمقلِّد علىٰ الإطلاق لا يتمّ. ودعوىٰ الإجماع في أمثال

ـ علىٰ ما قيل [١] ـ عدمه [٢].

---

هذه المسائل ـ مع أنّها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها ـ يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه إلى أنّه أقرب وآكد وأرجح »[«١»].

وقال في الفصول ـ بعد المناقشة في أدلّة وجوب تقليد الأعلم ـ:« فالقول بالجواز إذن أوضح، وإن كان المنع أحوط »[«٢»].

١) القائل شيخُنا الأعظم قدس سره، قال مقرّر بحثه الشريف:« إذا اختلف الأحياء في العلم والفضيلة، فمع علم المقلِّد بالاختلاف على وجه التفصيل، هل يجب الأخذُ والعمل بفتوىٰ الفاضل، أو يجوز العملُ بفتوىٰ المفضول أيضاً ؟ قولان: المعروف بين أصحابنا وجماعةٍ من العامة هو الأوّل ... الخ »[«٣»].

٢) أي: عدم الجواز، قال السيد المرتضى قدس سره:« وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض وأورع أو أدين فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيّراً، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدّم في العلم والدين، وهو أولى، لأنّ الثقة منها أقرب وأوكد، والأُصول بذلك كلُّها شاهدة »[«٤»].

وقال المحقق:« و إن كان أحدهم أرجح في العلم والعدالة وجب العمل بفتواه. وإن اتّفق اثنان أحدهما أعلم والآخر أكثر عدالة وورعاً، قُدِّم الأعلم، لأنّ الفتوىٰ تستفاد من العلم لا من الورع، والقدر الّذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوىٰ بما

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢ ، ص٢٤٦

«٢» الفصول الغروية، ص٤٢٤

«٣» مطارح الأنظار، ج٢ ، ص٥٢٥

«٤» الذريعة إلى أُصول الشيعة، ص٨٠١

وهو الأقوىٰ، للأصل [١]، وعدم دليلٍ علىٰ خلافه [٢].

---

لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر» «١».

وقال صاحب العالم: «و إن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعضٍ تعيّنَ عليه تقليده، وهو قول أصحابنا الّذين وصل إلينا كلامهم. وحجتهم عليه: أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب وأوكد» «٢».

١) يعني: أصالة عدم حجية قول المفضول عند معارضته لقول الفاضل، لصيرورة قول المفضول مشكوك الحجية، فيشمله عموم الأدلة الناهية عن متابعة ما وراء العلم، ولكن قول الفاضل معلوم الحجية إمّا تعييناً وإمّا تخييراً، ومن المعلوم كفاية الشك في الحجية في عدم جواز ترتيب آثار الحجة عليه.

وعن شيخنا الأعظم: «ان الظاهر من كلٍّ مَن تعرض للمسألة ووصل كلامه إلينا: أنّ الأصل مع المانعين. وتقريره: أنّه لا شك أنّ العمل بقول الغير ومطابقة العمل بقوله ـ وهو المعبّر عنه بالتقليد ـ عمل بما وراء العلم ... فيبقىٰ متابعة المفضول في حرمة العمل بما وراء العلم» «٣».

٢) أي: خلاف أصل التعيين، إذ لو كان دليل علىٰ خلاف أصالة التعيين، فإن كان مثلَ الإطلاق من الأدلة الاجتهادية، فهو وارد علىٰ أصالة التعيين.

وإن كان أصلاً عملياً كأصالة التخيير أو استصحابه، لزم ملاحظة النسبة بينهما.

وسيظهر عدم وجود معارضٍ لأصالة التعيين التي عوّل عليها المصنف وغيرُه.

---

«١» معارج الأُصول، ص٢٠١

«٢» معالم الدين، ص٢٤١

«٣» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٢٧

## ولا إطلاق في أدلة التقليد[١]

---

١) هذا بيان لقوله: «و عدم دليلٍ علىٰ خلافه» وإشارة إلى ما استدلّ به علىٰ جواز تقليد المفضول من الوجوه التي لو تمّت لكانت حاكمةً علىٰ أصالة عدم حجية فتوىٰ المفضول.

والوجوه المشار إليها في المتن ثلاثة، يكون مفاد الأوّلين منها عدم وجوب تقليد الأعلم بعنوان أوّلي، ومفاد الثالث الاعتراف باقتضاء الأدلة الأوّلية لوجوب تقليد الأعلم، لكن الدليل الثانوي يقتضي جواز تقليد المفضول. ويأتي تقريب الكل إن شاء الله تعالىٰ.

أمّا الدليل الأوّل فهو: أنّ مقتضىٰ إطلاق الأدلة اللفظية علىٰ جواز التقليد ـ من الآيات والروايات ـ هو حجية قول العالم مطلقاً وإن كان مفضولاً، فيجوز تقليد غير الأعلم أيضاً، قال في الفصول: «والأصل مدفوع بعموم آيات المقام وروايات، فإنّ المستفاد منها عدم تعيين الأفضل، فيتخيّر بين تقليده وتقليد المفضول»[١].

وتقريب إطلاق الأدلة اللفظية هو: أنّ آيتي النفر والسؤال دلّتا علىٰ حجية إنذار الفقيه في الدين وقول العالم، ولا ريب في إناطة الحجية بصدق عنواني «الفقيه والعالم» سواء أكان الفقهاء والعلماء متساوين في الفضيلة أم مختلفين فيها.

وكذا الروايات المتقدمة في الفصل السابق المتضمنة لحجية الفتوىٰ عن علمٍ، وللإرجاع إلى الفقهاء ورواة الأحاديث بعنوانٍ عام، كقوله عليه السلام: «و أمّا من كان من الفقهاء ... فللعوام أن يقلّدوه» و«فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجتي عليكم» و«فاصمدا في دينكما علىٰ كلّ مسنّ في حبّنا وكثير القدم في أمرنا» ونحوها.

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٣

. . . . . .

و تقريب دلالتها: أنّها و إن كانت ظاهرةً في الحجية التعيينيّة لا التخييرية التي هي مورد البحث، فهي تدل علىٰ أنّ قول كلّ واحد من الفقهاء و رواة الأحاديث حجة تعييناً، لا تخييراً بينه و بين غيره من أقوال الفقهاء، إذ الحجية التخييرية كالوجوب التخييري منوطة بمؤونة زائدة ثبوتاً و إثباتاً، لكنها تُصرف عن ظاهرها في صورة تعارض الفتويين إلى إرادة الحجية التخييرية، و ذلك لشيوع الاختلاف في الفتوىٰ، كشيوع التفاوت في العلم و الفضيلة، لندرة توافق جمعٍ من المجتهدين في الفتوىٰ و في الفضيلة.

و مع هذه الغلبة لم يقيِّدوا عليهم السلام الرجوعَ إلى الفقيه بما إذا لم تكن فتواه مخالفة لفتوىٰ غيره من الفقهاء، كما لم يقيِّدوا عليهم السلام الرجوعَ إلى الفقيه بما إذا تعذّر الرجوع إلى الأفقه، مع العلم العادي بعدم تساويهم في الفقاهة.

و عليه، فهذه قرينة قطعية علىٰ إطلاق الأدلّة، وكون فتوىٰ المفضول كفتوىٰ الفاضل في الحجية و الاعتبار، و إن كانتا متخالفتين.

و الحاصل: أنّه ـ بعد الاعتراف بدلالة جملة من الأدلة اللفظية علىٰ حجية فتوىٰ الفقيه علىٰ العامي ـ لا بدّ من الالتزام بدلالة إطلاقها علىٰ التخيير بين المتفقين في الفتوىٰ و المختلفين فيها، سواء أكانوا متساوين في الفضيلة أم لا.

و لا سبيل لحمل الإطلاقات المتقدمة علىٰ فرض توافقهم في الفضيلة و الفتوىٰ، لندرة هذا الفرد، و شيوع الاختلاف في العلم و الرّأي، فالحمل المزبور مساوق لإنكار أصل دلالة الأدلة اللّفظية علىٰ حجية الفتوىٰ، و هو خلاف الفرض، هذا.

و قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالإطلاق بوجهين:

أحدهما: أنّ هذه الأدلة اللفظية ليست في مقام تشريع جواز التقليد، بحيث يكون جوازه من الأحكام الشرعية، لقوّة احتمال كون السؤال عن أهل العلم لأجل

ـ بعد الغضّ عن نهوضها[1] علىٰ مشروعية

---

صيرورتهم عالمين بسبب السؤال، لا لأجل الأخـذ بقول أهل العلم تعبـداً، كما هو المطلوب في المقام.

ثانيهما: أنّه ـ بعد تسليم دلالة الأدلة اللّفظية علىٰ تشريع التقليد وحجية قول الغير تعبداً ـ لا إطلاق فيها حتىٰ تدلّ به علىٰ جواز تقليد المفضول، وعدم اعتبار الأعلميّة في التقليد، بل هي فـي مقام أصل التشريع من دون تكفُّلها للخصوصيات، ومع الإهمال لا مجال للاستدلال، لعدم إطلاقٍ أحوالي حتىٰ يدلّ علىٰ جواز تقليد العالم في كلِّ حال، حتىٰ حال معارضة فتوىٰ الأفضل لفتواه.

فهذه الأدلة مـن جهة الإهمال تكون نظيـر قول الرّجـل لولده: « إذا مرضت فراجع الطبيب » فإنّـه قاصر عن بيان وظيفة الولد عنـد تعارض آراء الأطبّاء فـي تشخيص المرض وعلاجه. فلو فرض وجوب الرجوع إلى أحد الأطبّاء عند تضارب آرائهم، كان متوقفاً علىٰ وجود دليل آخر.

ثم إنّ هذين الوجهين قد نبّه عليهما شيخنا الأعظم بقوله: « وأمّا الإطلاقات المذكورة، فيها ـ بعد الغضّ عن النّظر في دلالة كثيرٍ منها علىٰ حجية الفتوىٰ ـ أنّ إطلاقها موهون بوجهين: أحـدهما: عـدم إفادتها إلّا لحجية قول المفتي فـي نفسه لو خُلِّي وطبعه، كما هو الشأن في دليل حجية كلّ أمارة. وأمّا حكم صورة التعارض فلا بدّ فيه من الرجوع إلى العقل أو النقل ... »[1].

١) أي: نهوض الإطلاقات علىٰ مشروعية أصل جواز التقليد. وهذا إشارة إلى المناقشة الأُولىٰ في التمسك بالإطلاقات اللفظية، وقد تقدم بقولنا: « أحدهما: أن هذه الأدلة اللّفظية ليست ... إلخ ».

---

[1] رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٧٨

أصله (*) ـ لوضوح [1]

---

١) تعليل لقوله: «لا إطلاق» وإشارة إلى المناقشة الثانية في الاستدلال بإطلاق الأدلة اللفظية علىٰ تخيير العامي في الرجوع إلى الفاضل والمفضول، وقد تقدم بقولنا: «ثانيهما: انّه بعد تسليم دلالة الأدلّة اللفظية ... إلخ».

---

(*) إن كان مقصوده ﷺ من منع نهوض الأدلّة اللفظية منع خصوص دلالة آيتي النفر والسؤال ـ دون الأخبار الدالة علىٰ حجية الفتوىٰ، كما سيأتي في الفصل الآتي إن شاء الله تعالىٰ، حيث أجاب عن الاستدلال بالآيات بوجهٍ وعن الروايات بآخر ـ فما أفاده متين، فيكون المناقشة في دلالة الآيتين مقصورة علىٰ أجنبيتهما عن باب قبول فتوىٰ المجتهد تعبداً.

وإن كان مقصوده منعَ دلالة الآيات والروايات معاً، فما أفاده لا يخلو من غموض، لمنافاته مع تصريحه في الفصل السابق بدلالة الأخبار بطوائفها العديدة علىٰ جواز التقليد.

وأمّا توجيه هذا المنع بما أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ من «أنّ الإفتاء في الصدر الأوّل في مقام نشر الأحكام كان بنقل الروايات، لا بإظهار الرّأي والنّظر ... فالإطلاقات غير متكفلة لحال الفتوىٰ حتىٰ يتمسك بإطلاقها، وإليه يؤول الجواب الأوّل في المتن ... لكنه بالتقريب المزبور، لا بما أفاده عند المناقشة في دلالتها علىٰ لزوم التقليد أو جوازه ...» [1]، فلا يخلو من غموض، فإنّه ﷺ معترف بمخالفة استظهاره من تلك الروايات لما استظهره الماتن منها، فإنّ المصنف اعتمد عليها في حجية الفتوىٰ شرعاً، ومعه كيف يكون مبنىٰ الإشكال في الاستدلال بها ما استفاده المحقق الإصفهاني منها.

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٤٠٨

**أنّها [١] إنّما تكون بصددِ بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كلّ حال [٢]، من غير تعرضٍ أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو [٣] شأن الطرق**

---

١) أي: أنّ أدلة التقليد إنّما تكون في مقام جعل الحجية الاقتضائية لا الفعلية حتىٰ يؤخذ بإطلاق الحجية الفعلية لكلٍّ من فتويي الفاضل والمفضول المتخالفين حسب الفرض، فأدلة التقليد تدلّ علىٰ حجية فتوىٰ المجتهد بنحو الإهمال، بلا نظرٍ إلى الطوارئ والخصوصيات من تخالف الفتاوىٰ وتعارضها، واختلاف الفقهاء في الفضيلة.

٢) حتىٰ حال تعارض الفتاوى واختلاف أربابها في الفضيلة.

٣) يعني: كما أنّ عدم الإطلاق الأحوالي شأن سائر الأمارات، حيث إنّ أدلّة اعتبارها تكون في مقام تشريع الحجية لها، لا في مقام اعتبارها في كلِّ حال حتىٰ في حال المعارضة، فأدلّة اعتبار التقليد كأدلة سائر الأمارات ليس فيها إطلاق أحوالي حتىٰ يتمسك به في حال التعارض، فأدلة حجية الخبر الواحد مثلاً ناظرة إلى اعتبار خبر الثقة أو العادل في الجملة، بمعنىٰ عدم تكفلها لحال المعارضة بخبر ثقةٍ آخر، ولذا تصل النوبة حال تعارض الخبرين إلى الأخبار العلاجية لتعيين الوظيفة، وإلّا فالأصل الأوّلي في تعارض الطرق هو التساقط.

وعليه، فإذا لم تكن الإطلاقات في مقام بيان حجية فتوىٰ الفقيه في حال

---

مضافاً إلى ما في قوله: «لا بما أفاده عند المناقشة فيها» فإنّ المصنف إنّما منع ـ في الاستدلال علىٰ جواز التقليد ـ من دلالة آيتي النفر والسؤال، واعترف بدلالة الأخبار عليه، فلم يتقدم مناقشة في دلالة الأخبار من المصنف حتىٰ يكون قوله في المتن: «بعد الغض عن نهوضها» إشارة إلى مناقشة أُخرىٰ استظهرها المحقق الإصفهاني، لا المناقشة المتقدمة من المصنّف.

ولعلّ الأولىٰ الاعتراف بعدم الوقوف علىٰ مقصوده، والله أعلم بحقيقة الحال.

والأمارات علىٰ ما لا يخفىٰ.

ودعوىٰ [1] السيرة علىٰ الأخذ بفتوىٰ أحد المخالفين في الفتوىٰ من دون

---

معارضتها بفتوىٰ أُخرىٰ، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، وهو ما ذكرناه من أصالة التعيين عند دوران الحجية بين التعيين والتخيير.

هذا ما يتعلّق بالدليل اللفظي، ويأتي الكلام في الدليل اللبي إن شاء الله تعالىٰ.

١) مبتدأٌ خبره «ممنوعة» وهو معطوف علىٰ «لا إطلاق» وهذا إشارة إلى الدليل الثاني علىٰ حجية فتوىٰ المفضول عند مخالفتها لفتوىٰ الفاضل.

وحاصله: أنّ سيرة المتشرعة جارية علىٰ الرجوع إلى كل مجتهدٍ من دون فحصٍ عن أعلميّته، مع وضوح اختلاف مراتب العلماء في العلم والفقاهة كاختلافهم في الآراء والفتاوىٰ، فلو كان تقليد الأعلم واجباً عندهم لزم الفحص عن وجوده، لا العمل بفتوىٰ كل مَن بلغ مرتبة الفقاهة. وهذه السيرة المتشرعية حجة، لاتصالها بعصر أصحاب الأئمة عليهم السلام وإمضائها من قِبَلهم، فإنّ رجوع الجاهلين إلى الفقهاء من أصحاب الأئمة مع اختلافهم في الفضيلة كان متداولاً ومعمولاً به، ولم يصل إلينا ردعٌ ومنعٌ عن سيرتهم.

وهذه السيرة وردت في كلمات شيخنا الأعظم تارةً بعنوان التأييد، كما في رسالته المعمولة في الاجتهاد والتقليد، حيث قال بعد الاستدلال بإطلاقات الأدلة اللفظية: «إلى غير ذلك من الأخبار المؤيّدة باستمرار سيرة العوام من زمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذه، من الرجوع إلى كلّ مجتهد من دون تفحص عن مجتهد آخر أعلم منه»[1].

وأُخرىٰ بعنوان الدليل، كما في الموضعين من تقريرات بحثه الشريف، فقال في الموضع الأوّل: «الثالث: دعوىٰ استقرار سيرة أصحاب الأئمة علىٰ الأخذ بفتاوى

---

«١» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٧٨

**فحصٍ عن [ علىٰ ] أعلميته [١] مع العلم [٢] بأعلمية أحدهما**

---

أرباب النّظر والاجتهاد من دون فحص عن الأعلمية ... » «[١]» فراجع.

وناقش المصنف ـ وفاقاً لشيخنا الأعظم ـ في هذه السيرة المدّعاة بمنعها، وعدم تحقق صغرىٰ لعمل المتشرعة في المقام، بل الأمر بالعكس، لاستقرار سيرتهم علىٰ خلافها، لبناء الجاهلين في مقام التقليد علىٰ الفحص عن الأعلم عند تضارب الآراء، كما هو واضح بملاحظة سائر الموارد، مثلاً: إذا راجع المريضُ طبيباً فعيّن له دواءً لمرضه، وخالفه طبيب آخر أبصر منه، فإنّ المريض لا يعتمد علىٰ الدواء الّذي وصفه الطبيب الأوّل، بل يرجع للعلاج إلى الطبيب الّذي يكون أكثر خبرةً بعلم الطب من الأوّل. ومع الشك في إطلاق هذه السيرة يؤخذ بالمتيقن منها، وهو صورة عدم علم العامي بمخالفة فتوىٰ المفضول لفتوىٰ الفاضل.

قال شيخنا الأعظم ﷺ بعد المناقشة في الإطلاقات: « و ممّا ذكرنا يعلم الجواب عن السيرة المدّعاة، فإنّها محمولة علىٰ صورة عدم العلم بالاختلاف، بل اعتقاد الاتفاق، ولذا لو منعت الناس عن الرجوع إلى غير الأعلم ـ بل عن الرجوع إلى غير المجتهد ـ اعتذروا بأنّ الشرع واحد، وحكم الله لا يختلف، ولذا يرجع العوام إلى غير المجتهدين معتذرين بأنّ حكم الله واحد » «[٢]».

١) أي: أعلمية أحد المخالَفين، وضمير « أحدهما » راجع إلى المخالفين في الفتوىٰ.

٢) كما هو مفروض البحث في هذه المسألة، علىٰ ما نبّه عليه بقوله: « إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوىٰ مع اختلافهم في العلم والفقاهة ».

---

« ١» مطارح الأنظار، ج ٢ ، ص ٥٣٥

« ٢» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ٧٩

ممنوعة [١].

ولا عُسر [٢] في تقليد الأعلم،

---

١) قد عرفت وجه المنع بقولنا: «و ناقش المصنف وفاقاً لشيخنا الأعظم في هذه السيرة ... إلخ».

٢) معطوف علىٰ «لا إطلاق» وإشارة إلى ثالث الأدلة علىٰ تخيير العامي بين تقليد الفاضل والمفضول، وقد جعله في الفصول في عداد الأدلة فقال: «مع ما في تعيين الأفضل من الضيق القريب من الحرج» «١».

وعدّه شيخنا الأعظم في موضعين من التقريرات من أدلتهم «٢»، ولكنه في رسالة الاجتهاد والتقليد جعل هذا الوجه من المؤيّدات، حيث قال بعد تأييد إطلاقات الأخبار بالسيرة ما لفظه: «و بلزوم الحرج في الاقتصار علىٰ تقليد الأعلم، لتعسّر تشخيص الأعلم مفهوماً ومصداقاً، وتعسُّر تحصيل فتاواه» «٣».

وكيف كان، فمحصل هذا الدليل هو التمسك بقاعدة نفي العسر والحرج في الشريعة، وبيانه: أنّه لو لم يتمّ الاستدلال بإطلاق الأدلة اللفظية، ولا بسيرة المتشرعة علىٰ جواز الرجوع إلى المفضول، وتعيّنَ الرجوع إلى الفاضل، إمّا لأصالة التعيين في الحجية، وإمّا للأدلة الآتية، قلنا: إنّه لابدّ من رفع اليد عن وجوب تقليد الأعلم لدليل ثانوي، وهو: أنّ في وجوب الاقتصار علىٰ تقليد الأعلم حرجاً عظيماً، وهو منفي في الشريعة المقدسة.

ووجه العسر أمران:

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٤

«٢» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٥٣٥ و ٦٦١

«٣» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٧٩

. . . . . .

أحدهما: أنّ جميع المكلّفين ليسوا في بلد المجتهد الفاضل حتىٰ يسهل لهم الرجوع إليه في كل مسألة، فلابدّ لهم من شدِّ الرحال من البلاد البعيدة للوصول إلى الأعلم والسؤال منه، ومن المعلوم إنّ هذا يوجب العسر الشديد علىٰ المقلّدين، بل علىٰ المجتهد نفسه أيضاً، لو لم يكن متعذراً.

ثانيهما: أنّ وجوب تقليد الأعلم متوقف علىٰ تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين في البلاد، ومن المعلوم أنّ تشخيص الأعلم مفهوماً ومصداقاً من التكاليف العسرية، خصوصاً تمييز المصداق، لتعارض البينات، واختلاف أهل الخبرة ممّا يوجب تحيّر عوام المؤمنين في تكليفهم.

وحيث كان منشأ هذا الحرج إلزام الشارع بالرجوع إلى خصوص الأعلم، كان مقتضىٰ حكومة قاعدة نفي العسر والحرج علىٰ الأدلّة الأوّليّة عدم وجوبه، فيثبت حينئذٍ جواز تقليد المفضول، وهو المطلوب.

وليُعلم أنّ الوجه المزبور ـ وهو التمسك بقاعدة نفي العسر ـ لمّا كان متضمناً لبيان العسر من جهتين، أمكن جعله دليلين:

أحدهما: العُسر في أصل معرفةِ الأعلم من بين الفقهاء.

والثاني: تعسُّر الوصول إلى فتاواه علىٰ المؤمنين الّذين ليسوا في بلده، فضلاً عن سكّان القرىٰ والبوادي.

ولكن لأجل كون الجامع بين هاتين الجهتين هو التمسّك بالدليل الثانوي أعني به قاعدة نفي العسر، أدرجنا كلتا الجهتين تحت عنوان واحد، وهو لزوم العسر والحرج، والأمر سهل بعد وضوح المطلب.

وكيف كان، فقد أجاب المصنف عن كلتا الجهتين، أمّا عن تعسر الوصول إلى

. . . . . .

فتاوىٰ الأعلم، فبأنّه لا عُسر في تعلُّم فتاواه، لسهولته بأخـذ رسالته، أو السؤال عمّن يحيط بفتاوىٰ المجتهدين وينقلها للمقلِّدين، وهذا في عصرنا الحاضر في غاية السهولة، ولا حرج فيه أصلاً، بل كان الأمر كذلك في الأعصار السابقة أيضاً التي لم تكن فيها وسائل الإعلام والمواصلات علىٰ ما هو عليه في عصرنا الحاضر.

وهذا الجواب هو ما أفاده شيخنا الأعظم «١»، والأصل فيه كلام الفصول، حيث قال: «و قد يخصّ المنع ـ أي المنع من تقليد المفضول ـ ببلد الأفضل. ووجهه غير ظاهر، لإمكان الاطّلاع علىٰ فتاوىٰ غير الحاضر بالرجوع إلى النَقَلَة عنه وإلى كتبه التي حرّرها لبيان فتاواه» «٢».

وأمّا تعسُّر معرفة الأعلم وتشخيصه، فبوجهين:

الأوّل: أنّ تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد، فكما يرجع في تشخيص أصله إلى أهل الخبرة، فكذلك يرجع إليهم في تشخيص الأعلم.

والحاصل: أنّ مؤونة تشخيص الأعلم في الفقه لا تزيد علىٰ مؤونة تشخيص الأعلم في سائر العلوم والصناعات، فكما يرجع في تمييز الأعلم في الطب وغيره من العلوم إلى أهل الخبرة، فكذلك في المقام، بإضافة البيّنة، لو لم تكن معارضةً بمثلها.

الثاني: أنّ الاستدلال بنفي العسر أخصّ من المدّعىٰ، وهو عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً سواء لزم منه العسر أم لا، ووجه الأخصية: أنّ دليل نفي العُسر لا ينفي التكليف إلّا في حال الحرج، إذ لا حرج علىٰ جميع المكلفين، فحينئذٍ يرتفع وجوب تقليد الأعلم عن خصوص مَن كان تقليده عليه حرجياً، دون مـن لا يستلزم تقليد

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٦٦١

«٢» الفصول الغروية، ص ٤٢٤

**لا عليه [١] لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلّديه [٢]،**

---

الأعلم حرجاً عليه.

ثم إنّ هـذين الوجهين مذكوران فـي كلمات الشيخ، ففي الموضـع الأوّل من التقريرات: «وأمّا لزوم الحـرج، فإن أُريد لزومـه فـي تشخيص موضوعه، ففيه: أنّ تشخيص الأعلم ليس بأخفى من تشخيص نفس الاجتهاد ... وإن أُريد لزومه من حيث الانحصار، ففيه: أنّ الواجب حينئذٍ الرجوع إلى الأعلم فيما لا يلزم منه العسر ...»[١].

١) هذا تقريب عـدم العُسر وبطلان الاستدلال بقاعـدة نفي الحـرج، أي: لا عُسر فـي وجوب تقليد الأعلم، لا علىٰ نفس الأعلم، ولا علىٰ مقلّديه.

أمّا عـدم العسر علىٰ نفس الأعلـم، فلأنّه يجمع فتاواه فـي رسالته العمليـة وينشرها في البلاد، حتىٰ يتمكن كل واحد مـن المكلّفين من معرفة آرائه. ولو كان الواجب علىٰ الأعلم الإجابة عن أسئلة آحاد المقلّدين فرداً فرداً كان ذلك متعسّراً، بل متعذراً، لكن لم يتوهّم أحدٌ وجوبه علىٰ الأعلم، بل يكفي ضبط فتاواه في رسالة ونشرها.

وأمّا عدم العسر علىٰ المقلِّدين، فلأنّهم يطّلعون علىٰ فتاوىٰ مرجعهم بالرجوع إلى ما في الرسالة. ولا يجب عليهم شدّ الرحال للحضور في بلد الأعلم لمجرّد الإحاطة بفتاواه بالسماع منه.

٢) معطوف علىٰ «عليه» والأولىٰ تبديل لام الجارة بـ «على» بأن يقـال: «ولا علىٰ مقلديه»، وضمائر «فتاواه، رسائله، كتبه، مقلديه» راجعة إلى الأعلم.

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٣٩

لذلك [١] أيضاً [٢]. وليس [٣] تشخيص الأعلمية بأشكل [٤] من تشخيص أصل الاجتهاد. مع أنّ [٥] قضية نفي العُسر الاقتصار علىٰ موضع العُسر،

---

١) المشار إليه هو: أخذ فتاوىٰ الأعلم من رسائله وكتبه.

٢) أي: كما لا عُسر علىٰ نفس الأعلم، كذلك لا عُسر علىٰ المقلّدين، لتمكنهم من الإحاطة بفتاوى الأعلم بالرجوع إلى رسالته، والأولىٰ تقديم «أيضاً» علىٰ «لذلك».

٣) هذا إشارة إلى ثاني موجبات العسر. وقد اعتمد عليه صاحب الفصول فيما سبق من كلامه، وتقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما: أنّ وجوب تقليد الأعلم يتوقف علىٰ تشخيصه ...» كما تقدم جوابه بقولنا: «وأمّا تعسر معرفة الأعلم وتشخيصه فيندفع بوجهين، الأوّل: انّ تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد ... إلخ».

٤) مقتضىٰ الصناعة العربية تبديله بـ «أشد إشكالاً» ونحوه، لعدم صوغ «أفعل» التفضيل من غير الثلاثي. وكلمة «أشكل» هنا غير مأخوذة من الثلاثي المجرد من «شكل» لكونه بمعنىً آخر غير الإيراد والإشكال، بل هي مصوغة من الثلاثي المزيد فيه من باب «الإفعال»، وقد قال ابن مالك في صيغة التعجب:

«وصُغهما من ذي ثلاثٍ صرِّفا ... قابل فضل تمّ غير ذي انتفا»

وقال في «أفعل التفضيل»:

«صغ من مصوغٍ منه للتعجب ... أفعل للتفضيل وأب الّذ أُبي»

٥) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الجهة الثانية من الاستدلال بقاعدة نفي العُسر علىٰ سقوط وجوب تقليد الأعلم، وقد تقدم الجواب عنه بقولنا: «الثاني: أنّ الاستدلال بنفي العسر أخصّ من المدّعىٰ ...» فلا يسقط عن الجميع، بل لا يسقط عن شخص واحد أيضاً إذا كان العُسر في الاطّلاع علىٰ بعض فتاوىٰ الأعلم دون

**فيجب[١] فيما لا يلزم منه العسر، فتأمّل جيِّداً.**

**وقد استدلّ للمنع أيضاً[٢] بوجوه[٣]:**

**أحدها: نقل الإجماع علىٰ تعين تقليد الأفضل[٤].**

---

بعض، لوجوب تقليده فيما لا عُسر فيه، فإنّ الضرورات تتقدر بقدرها.

١) هذه نتيجة الأخصية، يعني: فيجب تقليد الأعلم إذا لم يستلزم الفحص عنه وعن فتاواه مشقةً وحرجاً.

هذا تمام الكلام في أدلة التخيير بين تقليد المفضول والفاضل، وقد عرفت عدم تماميتها.

## أدلة وجوب تقليد الأعلم

٢) أي: كما استدل بأصالة التعيين عند دوران الحجة بين التعيين والتخيير، وهذا شروع في الاستدلال علىٰ وجوب تقليد الأعلم بوجوهٍ اعتمد عليها الأصحاب، وهي لا تخلو من المناقشة بنظر المصنف.

٣) أُخرىٰ ثلاثة غير أصالة عدم حجية قول المفضول، واستدلّ بهذه الوجوه الثلاثة جمعٌ منهم شيخنا الأعظم، كما يظهر من رسالته في الاجتهاد والتقليد، ومن تقريرات بحثه، وسيمرّ عليك بعض عباراته.

٤) قال شيخنا الأعظم ﷺ: «و قد اعترف الشهيد الثاني ﷺ في منية المريد بأنّه لا يعلم في ذلك خلافاً. ونحوه غيره. بل صرّح المحقق الثاني ﷺ في مسألة تقليد الميّت بالإجماع علىٰ تعيُّن تقليد الأعلم. ومثله المعتضد بالشهرة المحققة ينبغي أن يكون هو الحجة بعد الأصل ...»[١].

---

«١» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٧١، ومطارح الأنظار، ج٢، ص ٥٢٦ و٥٤٠

**ثانيها: الأخبار[١] الدالة علىٰ ترجيحه[٢] مع المعارضة[٣]، كما في المقبولة[٤]**

---

١) قال شيخنا الأعظم قدس سره: «و يدل عليه ـ أي علىٰ وجوب تقليد الأعلم ـ مقبولةُ عمر بن حنظلة و رواية داود بن الحصين و رواية موسى بن أكيل»[١].

وكذا ورد في موضعين من تقريرات بحثه الشريف[٢].

٢) أي: ترجيح تقليد الأفضل و متابعة رأيه عند معارضته برأي المفضول.

٣) فإذا لم تكن معارضةٌ بينهما جاز تقليد أيِّهما شاء.

٤) مورد الاستدلال بها قوله عليه السلام ـ في جواب سؤال عمر بن حنظلة: فإنْ كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ ـ: «الحكم ما حكم به أعدلُهما و أفقهُهما و أصدقُهما في الحديث و أورعُهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر»[٣].

وأمّا صدر المقبولة، فاستدل به علىٰ جواز تقليد المفضول، وهو قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجلٍ روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا و حرامنا، وعرف أحكامنا».

و تقريب دلالة المقبولة علىٰ حجية قول الأعلم خاصة يتضح ببيان أمرين:

أحدهما: أنّ مورد سؤال عمر بن حنظلة شبهة حكمية، بقرينة اختلاف الحاكمين لأجل اختلاف أحاديثهم عليهما السلام في حكم المسألة، ولذا أرشد عليه السلام السائلَ إلى ترجيح أحد الحاكمين علىٰ الآخر بالأفقهية والأصدقية، ثم إلى الترجيح بمرجِّحات الخبرين المتعارضين. و حينئذٍ يتقيّد إطلاق قوله عليه السلام: «رجل روىٰ حديثنا» ـ الشامل للفاضل و المفضول، سواء اتفقا في الحكم أم اختلفا فيه ـ بقوله عليه السلام بعده: «الحكم ما

---

«١» رسالة الاجتهاد و التقليد، ص٧١

«٢» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٥٤٢ و٦٦٢

«٣» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل

وغيرها[1]،

---

حكم به أعدلُهما وأفقهُهما وأصدقُهما في الحديث ...» ويتعيّن الرجوع إلى أعلم القضاة لفصل الخصومة.

ثانيهما: أن بابي الفتوىٰ والحكومة متحدان حكماً، للإجماع المركّب، فإذا وجب الترافع إلى الأعلم لفصل الخصومة، وجب الرجوع إلى الأعلم لأخذ الفتوىٰ أيضاً.

وبتمامية الأمرين يتجه الاستدلال بالمقبولة وما بمضمونها علىٰ وجوب تقليد الأعلم، فإنّ الإمام عليه السلام قدّم قولَ الأفقه علىٰ غيره عند العلم بالمعارضة والمخالفة. هذا توضيح المتن.

ولا يخفىٰ أنّ تقريب الاستدلال بهذه الأخبار في كلمات شيخنا الأعظم يكون بوجهين:

أحدهما: تلازم بابي القضاء والفتوىٰ، للإجماع المركب.

وثانيهما: شمول نفس كلمة «الحكم» في المقبولة للفتوىٰ، وعدم اختصاصه بالحكم المصطلح عندنا، وهو الإنشاء لفصل الخصومة «[1]»، وهذا لم يتعرض له المصنف في المتن، وسيأتي في التعليقة.

١) أي: غير المقبولة ممّا يدلّ علىٰ لزوم تنفيذ حكم الأفقه عند معارضته لحكم الفقيه، وذلك كخبر داود بن حصين عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلين اتفقا علىٰ عدلين جعلاهما بينهما في حكمٍ وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيِّهما يمضي الحكم؟ قال عليه السلام: ينظر إلى أفقههما، وأعلمهما بأحاديثنا، وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر» «[2]».

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٤٣٤ و٥٤٣ و٦٦٤

«٢» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٠

أو علىٰ [١] اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه [٢] المنقول

---

وخبر موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام: «سُئل عن رجل يكون بينه وبين أخٍ له منازعة في حقّ، فيتّفقان علىٰ رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما.

قال: وكيف يختلفان؟

قال: حكم كلّ واحدٍ منهما للّذي اختاره الخصمان.

فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضى حكمه»[١].

ودلالتهما علىٰ المطلوب واضحة، كما مرّ في المقبولة.

١) معطوف علىٰ «على ترجيحه» ومقصوده: أنّ الأخبار التي استدلّ بها القائلون بوجوب تقليد الأعلم يكون بعضُها ناظراً إلى فرض مخالفة فتوىٰ المفضول لفتوىٰ الفاضل، وهي المقبولة وخبرا داود وموسىٰ، بناءً علىٰ وحدة بابي الفتوىٰ والقضاء في هذه الجهة.

ويكون بعضُها ناظراً إلى لزوم المراجعة إلى الأفضل في باب القضاء وفصل الخصومة، سواء أكان الآخر مخالفاً له أم لا، وهو ظاهر المروي عن مولانا أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين في عهده إلى مالك الأشتر.

٢) أي: كما دلّ علىٰ اختياره للحكم، بمعنىٰ لزوم اختيار الأعلم لفصل الخصومة.

ولا يخفىٰ أنّ الشيخ الأعظم قدس سره لم يذكر هذا في رسالة الاجتهاد والتقليد في عداد الأخبار الدالّة علىٰ وجوب تقليد الأعلم، ولكن مقرّر بحثه الشريف عدّه من

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٨٨، الحديث: ٤٥

عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»[١].

**ثالثها**[٢]: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره جزماً،

---

هذه الأخبار، ثم قال: «نعم لو كان ولا بدّ من المناقشة، فليناقش في الرواية المنقولة في نهج البلاغة، فإنّ الظاهر من مساقها الاستحباب»[٢].

١) ونظيره في الدلالة على حجّية قول الأعلم خاصّة ـ كما قيل ـ ما ورد من الذمّ على مَن يدعو الناس إلى نفسه وفي المصر من هو أفضل منه، كالمروي عن أبي عبد الله عليه السلام: «فقال: يا عمرو اتّق الله، وأنتم أيُّها الرهط فاتّقوا الله، فإنّ أبي حدّثني وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ختّال متكلّف»[٣].

٢) أي: ثالث الوجوه المستدلّ بها على تعيّن تقليد الأعلم هو الدليل الاعتباري المؤلّف من صغرىٰ وكبرىٰ.

أمّا الصغرىٰ، فهي: أنّ فتوىٰ الفقيه إنّما اعتبرت لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعية، وفتوىٰ الأعلم أقرب إلى الواقع، لسعة إحاطته ووفور اطّلاعه على ما لا يطّلع عليه غيرُه من المزايا والخصوصيات الدخيلة في جودة استنباطه.

وأمّا الكبرىٰ، فهي: استقلال العقل بتقديم أقرب الطرق إلى الواقع عند المعارضة، فإنّ المفروض حجّية الأمارات ـ التي منها الفتوىٰ ـ على الطريقية، ولا نقول بالسببيّة.

ونتيجة المقدّمتين: أنّه يمتنع الحكم باشتراك فتوىٰ الفاضل والمفضول في ملاك

---

«١» نهج البلاغة، الكتاب ٥٣ من رسائله عليه السلام

«٢» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٤٤

«٣» وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٩، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث: ٣

**فيجب الأخذ به[١] عند المعارضة عقلاً[٢].**

**ولا يخفىٰ ضعفها[٣].**

---

الحجية ـ وهو الطريقية ـ حتىٰ يشتركا في جواز التقليد، فإنّ اشتراكهما فيه مساوق للتسوية بين رأي الجاهل بالخصوصية ـ الموجودة في الأعلم ـ ورأي العالم بها، وهو كما ترىٰ.

ثم إنّ هذا الوجه ـ كسابقيه ـ استدلّ به الشيخ الأعظم في الرسالة والتقريرات، وأطال الكلام في التقريرات في الذّب عنه، خصوصاً في الموضع الثاني منها، وسيأتي التعرض له في التعليقة. وأصل الاستدلال موجود في كلمات الأصحاب قدمائهم ومتأخّريهم.

قال في التقريرات: «و أمّا الدليل الاعتباري العقلي فهو: أنّ الظن الحاصل من قول الأعلم أقوىٰ من قول غيره، فيجب العمل به عيناً، لأنّ العدول من أقوىٰ الأمارتين إلى أضعفهما غير جائز. أمّا الصغرىٰ فوجدانية، لأنّ لزيادة العلم تأثيراً آخر في إصابة الواقع.

وأمّا الكبرىٰ، فمع إمكان دعوىٰ الاتفاق عليها ـ كما يظهر من تتبع أقوال العلماء في تعارض الأخبار ـ يشهد بها بداهة العقل»[١].

١) هذا الضمير وضمير «غيره» راجعان إلى «قول الأفضل».

٢) قيدٌ لقوله: «يجب» وهذا إشارة إلى كبرىٰ القياس، وإن كان بلسان النتيجة، فكأنّ الكبرىٰ مطويّة فيه.

٣) أي: الوجوه الثلاثة المتقدمة.

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٦٦٧، ولاحظ ص٥٤٤

**أمّا الأوّل [١]، فلقوّة احتمال أن يكون وجهُ القول بالتعيين للكلِّ أو الجلِّ هو الأصل [٢]، فلا مجال [٣] لتحصيل الإجماع [٤] مع الظفر بالاتفاق [٥]،**

---

١) وهو الإجماع، وناقش المصنف فيه بما تقدم في نظائره من وجهين:

أحدهما: أنّ الظاهر اعتماد أكثر المجمعين ـ بل كلهم ـ علىٰ أصالة التعيين في دوران الحجية بين التعيين والتخيير، ومعه يكون الإجماع مدركيّاً أو محتملَ المدركية، ومن المعلوم أنّ قول المعصوم عليه السلام ـ الّذي هو مناط حجية الإجماع ـ لا يستكشف بهذا الاتفاق.

ثانيهما: أنّ هذا الإجماع ـ الّذي ادّعاه جمعٌ ـ ليس محصّلاً بالنسبة إلينا، بل هو إجماع منقول بغير التواتر، فلا يكون حجةً، لما تقدم في بحث الإجماع المنقول بخبر الواحد من عدم الدليل علىٰ حجيته.

٢) أي: أصالة التعيينية في الحجج.

٣) متفرع علىٰ احتمال مدركيّة الإجماع علىٰ فرض اتّفاق جميع الأصحاب.

٤) أي: للإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم، وإلّا فنفس اتفاق العلماء لا بدّ أن يكون مفروض التحقق حتىٰ تصح دعوىٰ الإجماع.

٥) وأمّا مع عدم الظفر بالإجماع أو الظفر بالقائلين بجواز تقليد المفضول، فلا موضوع للبحث عن حجية الإجماع هنا، قال في الفصول: «ويشكل بمنع الإجماع، لا سيّما بعد تصريح جماعة بالجواز»[١].

وقد تقدّم في (ص ٤٣٣) كلامُ السيد في الذريعة من أنّ المسألة خلافية، فلا وجه لنسبة دعوىٰ الإجماع إلى السيد، كما عزاه إليه في التقريرات ظهوراً تارةً وصراحةً أُخرىٰ، قال المقرر في الموضع الثاني بعد دعوىٰ اتفاق مَن تقدم عنه ـ أي

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٣

فيكون[١] نقلُه موهوناً، مع عدم حجّية نقله[٢]

---

على الشهيد الثاني ـ ظاهراً على تعيين الفاضل ... إلى أن قال:« وادّعىٰ علىٰ ذلك الإجماع صريحاً المحققُ الثاني في محكيّ حاشية الشرائع، وكذا علم الهدى في محكيّ الذريعة، بناءً علىٰ أنّ ـ عندنا ـ صريح من مثله في دعوىٰ الإجماع »«١».

وفي المستمسك:« و عن ظاهر السيد من الذريعة كونه من المسلّمات عند الشيعة »«٢».

ولم يظهر منشأ هذه الصراحة أو الظهور بعد صراحة قول السيد:« فقد اختلفوا » في نفى الإجماع. ولو أراد به ما يعمّ العامة، لم يكن له ظهور في اتفاق الخاصّة علىٰ تقليد الأعلم.

وممّا يوهن الإجماع أيضاً عدم تعرض الشيخ وأبي المكارم ابن زهرة لشرط الأفضلية في عداد شرائط المفتي، فراجع العدّة والغنية.

١) متفرّع علىٰ قوله:« فلا مجال » يعني: إذا لم يكن تحصيل الإجماع التعبّدي ممكناً، فلا عبرة بالمنقول منه، فإنّ حجّية المنقول متفرعة علىٰ إمكان تحقّق الإجماع المحصّل الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

٢) أي: نقل الاجماع، لكن في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره:« ولا وجه للوسوسة بعدم حجّية الإجماع المنقول في المقام كما عرفت. والتعليل الفاسد في كلام المجمعين ليس بضائر، بعد الاتفاق الكاشف، مع ما تعرف من صحّة التعليل أيضا »«٣».

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢ ، ص ٦٣٩ و ٦٤١

«٢» مستمسك العروة الوثقىٰ، ج١ ، ص٢٦

«٣» مطارح الأنظار، ج٢ ، ص٥٤٢

**و لو مع عدم وهنه[١].**

**وأمّا الثاني[٢]، فلأنّ الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة، لأجل رفع**

---

١) لعدم حجّية الإجماع المنقول بالخبر الواحد في شيءٍ من الموارد، ولو مع عدم وهنه بالاحتمال المزبور في الإجماع المحصّل، وهو احتمال استناد الجلّ أو الكلّ إلى الأصل المزبور أي أصالة التعيينيّة.

٢) معطوف علىٰ «أمّا الأوّل» وهذا جواب عن الاحتجاج بالأخبار ـ كالمقبولة ـ علىٰ لزوم تقليد الأعلم من باب الملازمة بين بابي القضاء والفتوى. وحاصله: منع الملازمة بين القضاء والإفتاء في ترجيح الأفضل عند المعارضة، لوضوح الفرق بينهما.

وبيانه: أنّ مورد الترجيح في المقبولة بالأفقهية وغيرها من الصفات هو الحاكمان اللّذان اختلفا في الحكم، ومن المعلوم أنّ فصل الخصومات ممّا لا بدّ منه، لأنّه الغرض من تشريع القضاء، ولا يلائمه الحكم بالتخيير، لعدم كونه قاطعاً للدعوىٰ، بل موجباً لاستمرارها وبقاء الترافع بحاله، لأنّ كلّ واحد من المترافعين يرجع إلى الحاكم الّذي يوافق ميله ويخالف ميل الآخر، وهذا موجب لبقاء النزاع والتشاجر لا لارتفاعه.

وعليه، ففي مورد الحكومة لابدّ من الرجوع إلى أحدهما المعيّن، وهو إمّا الفاضل وإمّا المفضول، ولا ريب أنّ الأوّل أولىٰ.

وهذا بخلاف المقام، فإنّه لا مانع من كون العامي مخيّراً في العمل بين الفتويين المتعارضتين.

وبعد اختلاف مناط بابي القضاء والإفتاء، لا وجه لتسرية حكم القضاء إلى الفتوىٰ.

فالنتيجه: أنّ الاستدلال بالمقبولة وما بمضمونها علىٰ وجوب تقليد الأعلم

**الخصومة ـ التي لا تكاد ترتفع إلّا به [١] ـ لا يستلزم [٢] الترجيح في مقام الفتوىٰ، كما لا يخفىٰ.**

---

شرعاً في غير محله، لتوقفه علىٰ التعدي عن القضاء إلى الفتوىٰ، وهو بلا وجه.

١) أي: إلّا بترجيح أحد الحاكمين علىٰ الآخر بالأفقهية ونحوها من الصفات.

٢) خبرُ «أنّ الترجيح» وقد عرفت وجهَ عدم الاستلزام. قال في الفصول: «والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم، فلا تدلّ علىٰ عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة، فضلاً عن دلالته علىٰ عدم الاعتداد بفتواه مطلقاً، فإنّ الحكم المذكور في الرواية غير الفتوىٰ، كما يشهد به سياقها»[١].

وناقش شيخنا الأعظم فيه بما سيأتي بيانه في التعليقة إن شاء الله تعالىٰ.

هذا ما يتعلق بالمقبولة ونحوها ممّا ورد في اعتبار الأفقهية في باب القضاء.

وأمّا ما ورد في عهد مولانا أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، فهو غير ناظر إلى اعتبار الأفقهية، بل المراد بالأفضل معنىً آخر بيّنه عليه السلام بعد هذه الجملة، فلاحظ خطابه عليه السلام لمالك رضوان الله عليه: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممّن لا تضيق به الأُمور، ولا تحكمه الخصوم، ولا يتمادىٰ في الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحقِّ إذا عرفه، ولا تُشرِف نفسه علىٰ الطمع، ولا يكتفي بأدنىٰ فهمٍ دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرُّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم علىٰ تكشُّف الأُمور، وأصرمهم عند اتّضاح الحكم، ممّن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء»[٢].

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٣

«٢» نهج البلاغة، ص٤٣٤، الكتاب ٥٣ من رسائله عليه السلام

**و أمّا الثالث [١]، فممنوع صغرىً و كبرىً.**

**أمّا الصغرىٰ [٢]، فلأجل أنّ فتوىٰ غير الأفضل ربما يكون أقرب**

---

١) معطوف علىٰ «أمّا الأوّل» والمراد بالثالث هو قوله:« ثالثها: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً».

٢) وهي أقربيّة فتوىٰ الأفضل من المفضول إلى الواقع، وحاصله: منع هذه الأقربيّة بقول مطلق. وقد صدر هـذا المنع الصغروي عن جماعةٍ من المحققين كالنراقي والقمي وصاحبي المفاتيح والفصول، وقـد سبقهم علىٰ ذلك الشهيد الثاني كما فـي تقريرات الشيخ «١»، فعن المسالك:« وفيه نظر، لمنع كون الظن بقول الأعلم مطلقاً أقوىٰ» «٢».

وفي الفصول:« مع أنّها ـ أي قوة الظن ـ في فتوىٰ الأفضل ممنوعة، فإنّ المقلد قد يقف علىٰ مدارك الفريقين، فيترجّح في نظره فتوىٰ المفضول» «٣».

ووجهه: أنّه ربما تكون فتوىٰ المفضول موافقةً لرأي الميّت الّذي هو أفضل من أفضل الأحياء، كما إذا فرضنا أنّ الأعلم الحي أفتىٰ بكفاية التسبيحات الأربع مرّةً واحدة، وقال المفضول باعتبار تثليثها، وكان هـذا فتوىٰ الميّت الأعلم مـن الأحياء والأموات أيضاً، فإنّ هذه الموافقة توجب أقربية فتوىٰ المفضول إلى الواقع من فتوىٰ الفاضل الحي.

وعليه، فليس قول الأفضل أقرب إلى الواقع من قول المفضول علىٰ الإطلاق،

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢ ، ص٦٦٨ ، ولاحظ: القوانين، ج٢ ، ص ٢٤٦- ٢٤٧ ؛ مناهج الأحكام والأُصول، ص٣٠٠ ؛ مفاتيح الأُصول، ص٦٢٦

«٢» مسالك الأفهام، ج١٣ ، ص٣٤٤

«٣» الفصول الغروية، ص٤٢٤

من فتواه [١]، لموافقتها [٢] لفتوىٰ من هو أفضل منه ممّن [٣] مات.

ولا يصغىٰ [٤] إلى أنّ فتوىٰ الأفضل

---

فهذا الوجه أخصّ من المدّعىٰ الّذي هو وجوب تقليد الأعلم مطلقاً، من دون تفاوت بين كون قول المفضول موافقاً لمن هو أفضل من الجميع أحياءً وأمواتاً حتىٰ هذا الأعلم الحيّ، وبين كونه موافقاً لقول المشهور، مع مخالفة فتوىٰ الأعلم له.

١) أي: من فتوىٰ الأفضل.

٢) أي: لموافقة فتوىٰ غير الأفضل.

٣) بيانٌ لـ «مَن هو أفضل» وضمير «منه» راجع إلى الأفضل.

٤) الغرض من هذه الدعوىٰ ردّ ما أفاده المصنف في منع الصغرىٰ، وإثبات أقربيّة قول الأفضل حتىٰ في صورة موافقة فتوىٰ الأفضل الميّت لفتوىٰ المفضول الحيّ، بأن يقال: إنّ المراد بأقربية فتوىٰ الأعلم إلى الواقع ليس هو الأقربيّة الفعلية حتىٰ يقال: إنّ فتوىٰ المفضول ـ الموافقة للاحتياط أو للمشهور أو للأعلم من الأموات ـ تكون أقرب فعلاً إلى الواقع بالإضافة إلى فتوىٰ الأعلم المخالفة للاحتياط أو للمشهور. بل المراد هو الأقربيّة من حيث نفسه أي الأقربية الاقتضائية، بمعنىٰ أنّ شأن الأعلم أن تكون فتواه أقرب نوعاً إلى الواقع من فتوىٰ غيره، حتىٰ إذا لم تكن في بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو للمشهور.

ففتوىٰ المفضول إنّما تصير أقرب إلى الواقع من فتوىٰ الأفضل لأجل قرينة خارجية، وهي موافقتها للمشهور أو للاحتياط أو لفتوىٰ الأعلم الميّت، وليست أقرب إلى الواقع في نفسها.

فالمتحصّل: أنّ موافقة قول المفضول للمشهور أو للأفضل الميّت لا توجب أقربيّته من قول الأفضل الحيّ. وعليه، فقول الأفضل مقدّم علىٰ قول المفضول

أقرب في نفسه [١]، فإنّه [٢] لو سُلِّم [٣]

---

وإن كان موافقاً للمشهور ونحوه ممّا مرّ آنفاً.

والمصنف دفع هذه الدعوىٰ بوجهين:

أحدهما: أنّه لا دليل علىٰ تقييد الأقربية بما ذُكر ـ من كون قول الأعلم أقرب نوعاً إلى الواقع، دون فتوىٰ المفضول التي قد تكون أقرب بمعونة قرينة خارجية، وهي موافقة المشهور ونحوها ـ لأنّ حجيّة الفتوىٰ كسائر الأمارات تكون من باب الطريقية لا الموضوعية، سواء أكانت الأقربية باقتضاء ذاته أم بقرينة خارجية كموافقة المشهور أو فتوىٰ الأعلم الميّت أو نحوهما.

ثانيهما: أنّه بعد تسليم التقييد المزبور نقول: إنّه لا يجدي المستدلّ، لأنّ الأقربية ـ المقيّدة بحصولها من موافقة الطريق لأمارة أُخرىٰ ـ ليست بصغرىٰ للكبرىٰ المدّعاة من حكم العقل بلزوم تقديم الأقرب علىٰ غيره، ضرورة أنّ العقل لا يرىٰ تفاوتاً في تقديم الأقرب علىٰ غيره بين كون الأقربية ناشئةً من خصوصية في ذات الأمارة، وبين كونها ناشئةً من الخارج، كقول المفضول الّذي يصير أقرب من قول الفاضل لأجل موافقة المشهور له مثلاً.

هذا ما يتعلّق بمنع الصغرىٰ، وأمّا منع الكبرىٰ فسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

١) أي: أقرب نوعاً وبحسب اقتضائه، لأنّ الأفضل أجود استنباطاً، ولَه زيادة بصيرةٍ بمدرك المسألة تؤثّر في إصابة الواقع، كما اعترف به المولىٰ الأردبيلي ﷺ علىٰ ما في التقريرات «١».

٢) **الضمير للشأن، وهو تعليل لقوله:** «ولا يصغىٰ».

٣) **إشارة إلى الوجه الأوّل المتقدم** بقولنا: «أحدهما: أنّه لا دليل ... الخ».

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٦٦٨، ولاحظ: مجمع الفائدة والبرهان، ج١٢، ص٢١

أنّه [١] كذلك [٢]، إلّا [٣] أنّه [٤] ليس بصغرى لما ادّعي عقلاً من الكبرىٰ، بداهة [٥] أنّ العقل لا يرىٰ تفاوتاً بين أن يكون الأقربية في الأمارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لأمارةٍ أُخرىٰ، كما لا يخفىٰ.

وأمّا الكبرىٰ [٦]، فلأنّ ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو علىٰ نحو الطريقية [٧]، لم يعلم

---

١) أي: أنّ فتوىٰ الأفضل، فالأولىٰ تأنيث الضمير.

٢) أي: أقرب في نفسه وباقتضاء ذاته، أي بقرينة داخلية.

٣) متعلق بقوله: «لو سلِّم» واستدراك عليه، وإشارة إلى الوجه الثاني لردِّ الدعوى، وقد عرفته بقولنا: «ثانيهما أنّه بعد تسليم التقييد المزبور نقول ... إلخ».

٤) أي: إلّا أنّ كونه أقرب باقتضاء نفسه ليس بصغرىٰ للكبرىٰ المتقدمة.

٥) تعليل لقوله: «ليس بصغرى» وبيانٌ له.

٦) معطوف علىٰ «أمّا الصغرىٰ» وإشارة إلى منع كبرىٰ الدليل الثالث، وحاصله: أنّ كبرىٰ «ترجيح العقل ما هو أقرب إلى الواقع» ممنوعةً كما كانت الصغرىٰ ممنوعة، وذلك لعدم إحراز كون تمام الملاك في حجية قول الغير ـ حتىٰ علىٰ الطريقية ـ هو القرب إلى الواقع، فلعلّ قول الفاضل والمفضول سيّان في الملاك وهو الفقاهة، وعرفان الأحكام، ونحوهما من العناوين المأخوذة في الأدلة اللفظية، وليس لقول الفاضل مزيّة علىٰ قول المفضول. فهما كالخبرين المتعارضين المتكافئين في المرجِّحات المنصوصة مع كون أحدهما أقرب إلى الواقع، من جهة اشتماله علىٰ بعض المرجِّحات غير المنصوصة، فإنّ إطلاقات التخيير هي المرجع هناك، كما أنّ الحجة في باب الفتويين المتعارضتين ـ علىٰ ما قيل ـ هي الإجماع علىٰ التخيير وعدم التساقط.

٧) إذ علىٰ الموضوعية يكون تمام المناط في حجية فتوىٰ المجتهد حدوث مصلحة

أنّه [١] القرب من الواقع [٢]، فلعلّه يكون ما [٣] هو في الأفضل وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم [٤] لو كان تمام الملاك هو القُرب، كما إذا كان حجةً بنظر العقل،

---

في المؤدّىٰ أجنبية عن مصلحة الواقع، ولذا لا تأثير للقُرب إلى الواقع في المصلحة الحادثة، وإنّما ينطبق عليه قانون باب التزاحم.

١) أي: أنّ الملاك.

٢) فربما كان الملاك في حجية الفتوىٰ علىٰ الطريقية هو الإيصال الغالبي إلى الواقع، وهذا الملاك موجود في فتوىٰ المفضول أيضاً، بل يمكن رجحان قول المفضول وكونه أزيد إيصالاً، كما عرفت.

والحاصل: أنّه بناءً علىٰ كون الأدلة الشرعية في مقام جعل الحجية للفتوىٰ، تكون هي والروايات المتعارضة والبيِّنتان المتعارضتان من باب واحد، فكما لا تكون الأقربية مرجِّحةً لإحدىٰ الروايتين، ولذا قد تتعارض الصحيحة مع الموثقة، ولا لإحدىٰ البينتين، كما إذا كانت إحداهما أوثق من الأُخرىٰ، مع كون حجية الأمارات من باب الطريقية إلى الواقع المقتضية لكون الأصل الأوّلي فيهما هو التساقط، كذلك لا تكون الأقربية مرجِّحةً لإحدىٰ الفتويين المتعارضتين علىٰ الأُخرىٰ، بعد صدق عنوان «الفقيه والعالم» علىٰ كلٍّ من الفاضل والمفضول علىٰ نسق واحد.

٣) المراد بالموصول هو الملاك.

٤) استدراك علىٰ قوله: «لم يعلم أنّه القرب من الواقع» وغرضه: تسليم أقربية فتوىٰ الأعلم نوعاً إلى الواقع من فتوىٰ المفضول، إذا كان طريقية فتوىٰ المجتهد في حق العامي بحكم العقل من جهة انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية عليه، فإنّه بناءً عليه يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، لكون المناط حينئذٍ هو القرب إلى الواقع، ولا يكفي

لتعيّن الأقرب [١] قطعاً [٢]، فافهم [٣] (*).

---

الاقتصار علىٰ مطلق الفقاهة في الدِّين عند المعارضة.

١) وهو فتوىٰ الأعلم.

٢) كما في حجّية الظنّ بناءً علىٰ الانسداد، فإنّ الاعتماد عليه ـ دون الشكّ والوهم ـ إنّما هو بمناط أقربيته إلى الواقع.

٣) لعلّه إشارة إلى عدم إحراز كون تمام الملاك في حجية الفتوىٰ هو القُرب إلى الواقع حتىٰ يتعيّن العمل بفتوىٰ الأعلم، لاحتمال كون الملاك في الحجية هو غلبة الإيصال المشتركة بين الفاضل والمفضول، كما يحتمل كونه الأقربية، ومع عدم الجزم بدوران الحجية مدار الأقربيّة لا وجه لتعيُّن الرجوع إلى الأعلم، وترك قول المفضول رأساً، فالتعيين يتوقّف علىٰ دليلٍ آخر غير الأقربية.

أو إشارة إلى ما أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ بقوله: «إن أُريد أنّ القرب إلى الواقع لا دخل له أصلاً، فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الأقربية إلى الواقع في أمارةٍ خاصّة من بين سائر الأمارات. وإن أُريد أنّ القرب إلى الواقع بعض الملاك، وأنّ هناك خصوصية أُخرىٰ تعبّدية، فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوىٰ الأفضل وإن كانت مساويةً لفتوىٰ غيره في تلك الخصوصية التعبّدية، إلّا أنّها أقوىٰ من غيرها من حيث القرب الّذي هو بعض الملاك، فإنّ الأرجح لا يجب أن يكون أقوىٰ من غيره من جميع الجهات، بل إذا كان أرجح من جهةٍ، فهو بقول مطلق أرجح من غيره» [١].

---

(*) لا يخفىٰ أنّ في مسألة تقليد الأعلم مباحث مهمّة لا يسعنا التعرض لها في

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٤١٣

. . . . . .

---

هذا الوجيزة، وقد تعرّضنا لها في شرح تقليد العروة الوثقى، ونذكر بعضها هنا بنحو الاختصار، فتقول وبه نستعين:

إنّه ينبغي قبل ذكر أدلة المجوّزين والمانعين تأسيس الأصل في المسألة، حتىٰ يرجع إليه علىٰ تقدير عدم تمامية أدلّة الطرفين.

## تأسيس الأصل

لا إشكال في أنّ كلّاً من التقليد وأخويه طريق إلى امتثال الأحكام الفعلية الإلزامية المنجزة بالعلم الإجمالي وسقوطها، ومؤمّن من العقوبة، كالقواعد الجارية في وادي الفراغ كقاعدتي التجاوز والفراغ، ومن المعلوم أنّ المؤمِّن العقلي ـ بناءً علىٰ عدم ثبوت مؤمِّنية فتوىٰ المفضول لا ارتكازاً ولا شرعاً ولا عقلاً ـ منحصر في العمل بفتوىٰ الأفضل أو الاحتياط، لكون كلٍّ منهما مؤمِّناً عقلاً من العقوبة، فإنّ الاحتياط محرز عملي للواقع، وفتوىٰ الأعلم حجة عليه قطعاً بعد البناء علىٰ جواز أصل التقليد، فإنّ فتوىٰ الأعلم حينئذٍ معلومة الحجية إمّا تعييناً بناءً علىٰ وجوب تقليد الأعلم، وإمّا تخييراً بناءً علىٰ عدم وجوبه تعييناً، فأصالة التعيينية محكّمة، ومقتضاها وجوب تقليد الأعلم، وعدم الاكتفاء في سقوط التكليف الإلزامي بالعمل بقول المفضول، لكونه إطاعةً احتمالية لم ينهض علىٰ جواز الاكتفاء بها دليل.

وهذا الأصل ـ أي أصالة التعيينية ـ مرجع مطلقاً، أي سواء أكان الشاك في اعتبار قول المفضول نفس المجتهد أم العامي، لأنّ مرجع الشك في الفراغ وبراءة الذّمّة هو قاعدة الاشتغال المقتضية للزوم العمل بفتوىٰ الأفضل.

والإشكالُ في أصالة التعيينية تارةً بما عن المحقق القمي ﷺ في القوانين من قوله: «لا يقال: إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، خرج الأقوىٰ بالإجماع، ولا دليل علىٰ العمل بالأضعف، لأنّا نقول: قد بيّنا سابقاً أنّه لا أصل لهذا الأصل، فلا نعيد.

. . . . . .

---

و اشتغال الذّمّة أيضاً لم يثبت إلّا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الأدون، و الأصل عدم لزوم الزيادة »[1].

و أُخرىٰ: بمعارضة هذا الأصل بالاحتياط في المسألة الفرعية، كما إذا أفتىٰ المفضول بما يوافق الاحتياط ـ كوجوب جلسة الاستراحة ـ علىٰ خلاف فتوىٰ الأفضل بعدم وجوبها.

**مندفع**، إذ في الإشكال الأوّل: أنّ إنكار حرمة العمل بالظن إن كان لأجل عدم الدليل علىٰ حرمة العمل به، ففيه منع واضح، لدلالة الآيات و الروايات الناهية عن العمل بالظن بوضوحٍ علىٰ ذلك.

و إن كان لأجل الأصل الثانوي المستنتج من دليل الانسداد القاضي باعتبار الظن و جواز العمل به، ففيه: أنّ دليل الانسداد يجري في حق مَن تمّت له مقدماته، و ليس العامي ممّن تمت له مقدمات الانسداد، فلا يجري في حقه، إذ من مقدماته انسداد باب العلمي أي الظن الخاص، و ذلك غير منسدّ علىٰ العامي، لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا إشكال في حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج، و من المعلوم أنّ الخارج قطعاً هو فتوىٰ الأفضل. و خروج فتوىٰ المفضول مشكوك فيه، فيبقى تحت أصالة حرمة العمل بالظن.

**لا يقال**: إنّ مقتضىٰ إطلاق دليل التخصيص ـ و هو ما دلّ علىٰ جواز التقليد ـ خروج فتوىٰ الفقيه مطلقاً ـ سواء أكان فاضلاً أم مفضولاً ـ عن عموم حرمة العمل بالظن، و مقتضىٰ هذا الإطلاق جواز العمل بفتوىٰ المفضول.

**فإنّه يقال**: إنّ أدلة التقليد لا تشمل الفتويين المتعارضتين، فمقتضىٰ القاعدة تساقطهما. إلّا أنّ الإجماع المدّعىٰ علىٰ عدم تساقطهما يقتضي لزوم الأخذ بإحداهما. و حينئذٍ فإنْ كان المجتهدان متساويين في الفضيلة، حكم العقل بالتخيير بين الفتويين.

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢، ص٢٤٧

. . . . . .

---

و إن كانا متفاضلين فيها حكم العقل بلزوم الأخـذ بفتوىٰ الأفضـل، دون التخيير، لفقدان ملاكه، و هو التساوي.

و بالجملة: فلا دليل علىٰ التخيير بين فتويي الفاضل و المفضول، لا من العقل، لتقبيحه الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح، و لا من النقل، لعدم شمول أدلة التقليد للفتويين المتعارضتين، كما مرّ آنفاً.

**و في الإشكال الثاني**: أنّ أصالة التعيينيّة التي هي جارية في المسألة الأُصولية حاكمة علىٰ الاحتياط الجاري في المسألة الفقهية، لأنّهما كالشك السببي و المسببي، حيث إنّ الأصل الجاري في المسألة الأُصولية يزيل الشك في المسألة الفقهية.

و بالجملة: فشيءٌ من الإشكالين المزبورين لا يوجب الخدشة في أصالة التعيينية الموجبة لتعيّن العمل بفتوىٰ الأفضل، و الله العالم.

**إذا** اتضح الأصل الّذي يعوّل عليه في المسألة، فيقع الكلام فـي أدلّة المانعين و المجوّزين.

**اعلم**: أنّ المسألة ذات قولين:

**أحدهما**: تعيُّن تقليد الأفضل، وعدم جواز تقليد المفضول، و هذا القول هو المعروف بين الأصحاب و جماعة من العامة، و في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره: «بل هو قول من وصل إلينا كلامه من الأُصوليين كما عن النهاية. و في المعالم: هو قول الأصحاب الّذين وصـل إلينا كلامهم. و صـرّح بدعوىٰ الاجمـاع المحقق الثاني قدس سره. و يظهر من السيد في الذريعة كونه من مسلّمات الشيعة»[1].

**و ثانيهما**: الجواز، أي التخيير بيـن الفاضل و المفضول، وعـدم تعيّن تقليد الفاضل، و هو المنسوب في التقريرات المشار إليها «إلى جماعة ممّن تأخر عن الشهيد الثاني قدس سره، تبعاً للحاجبي و العضدي و القاضي و جماعة من الأُصوليّين و الفقهاء، فيما

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٢٦

. . . . . .

حكي عنهم، و صار إليه جملة من متأخري أصحابنا حتىٰ صار في هذا الزمان قولاً معتدّاً به. و الأقرب ما هو المعروف بين أصحابنا»[1].

**و كيف كان**، ففي المسألة قولان:

الأوّل: جواز تقليد المفضول كما عليه جماعة، و الثاني: المنع، كما عليه المشهور، فهنا مبحثان أحدهما في المنع، و الآخر في الجواز.

**أمّا الأوّل**، فمحصّله: أنّه قد استدلّ علىٰ القول بالجواز تارةً بالأصل، و أُخرىٰ بالدليل، فيقع الكلام في مقامين.

**المقام الأوّل**: في بيان تمسكهم بالأصل، و قد ذكروا في تقريبه وجوهاً:

**الأوّل**: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين في العلم، ثم صار أحدهما أفضل من الآخر، و يتم في غير هذا المورد بالإجماع المركّب.

و فيه: أنّه لا مجال هنا للتخيير لا واقعاً و لا ظاهراً.

أمّا الأوّل، فواضح، لعدم جعل التخيير الواقعي بين الفتويين اللتين هما طريقان إلى الواقع، و ليس فيهما ملاك إلّا الطريقية، و عليه، فالمجعول واقعاً إحداهما أو ثالث.

و أمّا الثاني، فلعدم جريان الاستصحاب فيه، إذ مناط التخيير في حال تساوي المجتهدين ـ و هو القطع بعدم المرجِّح ـ مفقود في صورة أفضلية أحدهما من الآخر، و ذلك لاحتمال مرجِّحية الأعلمية، و معه لا يحكم العقل بالتساوي، لارتفاع مناط حكمه.

و إن شئت فقل: إنّ موضوع التخيير كان تساوي المجتهدين في العلم، و قد ارتفع التساوي، لصيرورة أحدهما أعلم من الآخر، و قد قرّر في محله عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصفٍ من أوصاف الموضوع، لكونه موجباً للشك في بقاء الموضوع مع احتمال دخل الزائل فيه، و مع الشك في بقاء الموضوع لا يجري

---

[1] مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٢٦

. . . . . .

---

الاستصحاب كالعلم بارتفاعه.

**وتوهم** أنّ هذا الإشكال متجه علىٰ الاستصحاب إن كان المستصحب هو التخيير، وأمّا إذا كان ذلك جواز الرجوع إلى المفضول قبل أعلميّة الآخر منه مع كون موضوعه الاجتهاد والعدالة ـ اللّذين هما باقيان بعد حصول الأعلمية قطعاً ـ فلا إشكال في بقاء جواز الرجوع إليه، لتبعية الحكم لموضوعه حدوثاً وبقاءً، من دون حاجة إلى الاستصحاب، للقطع ببقاء الموضوع المترتّب عليه القطع ببقاء حكمه.

**فاسد**، لأنّ المراد بهذا الجواز ليس هو الإباحة بالمعنى الأخص التي هي من الأحكام الخمسة التكليفية، بل المراد بالجواز هو الوجوب التخييري بتطبيق العمل علىٰ إحدىٰ الفتويين، وتسمية هذا الوجوب بالجواز إنّما هي للرخصة في تركه إلى بدل، فلا يندفع الإشكال بهذا التوهم، هذا.

**الثاني**: أصالة البراءة عن وجوب تقليد خصوص الأعلم، لكونه كلفةً زائدة، فيكون مخيّراً في العمل بإحدىٰ الفتويين، حيث إنّ إيجاب العمل بفتوىٰ خصوص الأفضل يوجب الضيق علىٰ العامي، فينفىٰ بأصالة البراءة. نظير الشك في أنّ الواجب عتق مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة، مع عدم إطلاق دليلٍ ينفي اعتبار هذه الخصوصية، كما إذا كان لبيّاً أو لفظياً مجملاً، فإنّه ينفىٰ التكليف بهذه الخصوصية بأصل البراءة.

وبالجملة: فالمقام من صغريات التعيين والتخيير التي تجري فيها البراءة عن التعيينيّة، هذا.

وفيه: منع صغرويّة المقام لكبرىٰ التعيين والتخيير التي تجري فيها البراءة.

وتوضيح ذلك منوط بالإشارة إلى أقسام التخيير حتىٰ يتضح حال المقام، فنقول:

**القسم الأوّل**: التخيير العقلي الثابت في تعلق التكليف بطبيعةٍ ذات أفراد، فإنّ التخيير بين أفرادها يكون بحكم العقل، والشك في هذا التخيير ينشأ من احتمال دخل

. . . . . .

---

خصوصية بعض الأفراد في الحكم بحيث يختصّ حكم الطبيعة به، دون غيره من الأفراد، كاحتمال دخل الإيمان في وجوب عتق الرقبة. فإن كان لدليل الحكم المتعلّق بالطبيعة إطلاق، يدفع به احتمال دخل خصوصية الإيمان في الحكم، و يثبت به إطلاق الحكم لجميع أفراد الطبيعة علىٰ حدٍّ سواء. و إن لم يكن لدليل الحكم إطلاق، يدفع الشك في دخل خصوصية الإيمان بأصل البراءة، لأنّ قيديّة الإيمان ممّا تناله يد التشريع، و في رفعها منّة، فتجري فيها البراءة، و بها يرتفع الشك في التعيينية.

**القسم الثاني**: التخيير الشرعي الّذي يتكفّله الخطاب كخصال الكفارة، فإنّ التخيير فيها شرعي واقعي، و ليس للعقل فيه دخل أصلاً، فإذا شكّ في وجوب إحداها جرت فيها البراءة.

**القسم الثالث**: التخيير العقلي الثابت في باب التزاحم، فإنّ الواجبين المتزاحمين ـ كإنقاذ الغريقين و إطفاء الحريقين ـ يشتمل كل منهما علىٰ مصلحة موجبة لجعل الوجوب لكل واحد منهما تعييناً، إلّا أنّ عدم قدرة المكلّف علىٰ امتثالهما معاً أوجب حكم العقل بالتخيير بينهما مع تساوي ملاكيهما، و بتعيين أحدهما مع أهمية ملاكه من ملاك الآخر.

و مرجع الشك في التعيين و التخيير في هذا القسم إلى الشك في ترجيح أحد المتزاحمين علىٰ الآخر و عدمه، فالتخيير حينئذٍ عقلي عارضي ناشٍ من التزاحم في مقام الامتثال، مع عدم مزاحمتهما في مقام الجعل، و ليس هنا مورد للبراءة، إذ المفروض العلم بوجوب المتزاحمين واقعاً.

**القسم الرابع**: التخيير بين فعل شيءٍ و تركه، لدوران حكمه بين الوجوب و الحرمة مع عدم مرجّح لأحدهما، فإن التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين ليس شرعياً و لا عقلياً.

أمّا عدم كونه شرعياً فواضح، إذ حكم الفعل واقعاً واحد معيّن، و هو الوجوب أو الحرمة.

و أمّا عدم كونه عقلياً، فلعدم ملاكٍ في كلٍّ من الفعل و الترك حتىٰ يحكم العقل ـ حفظاً لأحد الملاكين ـ بالتخيير كما في الواجبين المتزاحمين. فالتخيير في هذا القسم تكويني، حيث إنّ المكلف بحسب طبعه إمّا فاعل و إمّا تارك، و لا تجري البراءة في هذا القسم أيضاً، لعدم الشك في الحكم.

و الحاصل: أنّ التخيير إمّا عقلي، و إمّا شرعي، و إمّا تكويني، و الأوّل يكون في موردين:

أحدهما: أفراد الكلي المتعلق للحكم الشرعي كالرقبة.

و الآخر: الواجبان المتزاحمان الواجد كلّ منهما لملاك الوجوب التعييني.

و الثاني يكون فيما قام الدليل الشرعي علىٰ التخيير بين شيئين أو أشياء كالخصال.

و الثالث يكون في دوران الأمر بين المحذورين.

ثم إنّه بعد الإحاطة بأقسام التخيير الأربعة يظهر مغايرتها للتخيير بين الفتويين المتعارضتين، حيث إنّه ـ بعد عدم شمول إطلاقات التقليد للفتاوىٰ المتعارضة، و قيام الإجماع علىٰ عدم تساقطها ـ يحكم العقل بالتخيير بينها مع التساوي في العلم، و بالتعيين مع المزيّة، لكونه إطاعةً ظنّية، بخلاف الأخذ بفتوىٰ المفضول، فإنّ الإطاعة فيه احتماليّة، فلو عمل بفتوىٰ المفضول مع التمكن من العمل بفتوىٰ الأفضل فقد أخلّ بمراتب الإطاعة، إذ العقل لا يتنزّل عن المرتبة السابقة إلى اللّاحقة إلّا بالتعذر.

فعلىٰ هذا، لا يتنزّل العقل عن العمل بفتوىٰ الأفضل مع التمكن، و منه لا يعدّ الأخذ بفتوىٰ المفضول إطاعةً موجبةً للإجزاء، فتعيّنُ العمل بفتوىٰ الأفضل يكون بحكم العقل من باب الإطاعة، و رعاية ما فيها من المراتب، و لا يكون بحكم الشرع حتىٰ تجري فيه البراءة. بخلاف تعيُّن بعض أفراد المطلق كالرقبة، فإنّ تعيّن المؤمنة مثلاً يكون بحكم الشارع، فإذا شكّ في هذا التعين جرت فيه أصالة البراءة. و كذا تجري البراءة في الشك في وجوب الصوم أو العتق، لكونه شكّاً في التكليف.

. . . . . .

---

**وأمّا** عدم جريان البراءة في تعين أحد الواجبين المتزاحمين كإنقاذ الغريقين فيما إذا كان أحدهما عالماً والآخر جاهلاً، وشكّ في رجحان إنقاذ العالم، فإنّما هو لعدم كون الشك في وجوبه التعييني حتىٰ يُنفىٰ بالأصل، إذ المفروض وجوب إنقاذ كل منهما تعييناً كما هو مقتضىٰ ملاك كلٍّ منهما، بل الشك في بقاء التخيير بين المتزاحمين مع فرض مرجِّح في أحدهما، فالعقل حينئذٍ لا يحكم بالتخيير، لإناطة هذا الحكم بتساويهما، ومع وجود مزيّة في أحدهما يرتفع التساوي، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالتخيير.

**وكذا** الحال في دوران الأمر بين المحذورين، فيما إذا اقترن أحد الاحتمالين من الوجوب أو الحرمة بما يحتمل مرجِّحيته كالشهرة مثلاً، فإنّ العقل لا يحكم حينئذٍ بالتخيير، لأنّ الأخذ بالاحتمال الموهوم إطاعة احتمالية، وبالاحتمال المقرون بما يحتمل مرجِّحيته إطاعة ظنية، وهذا يقدّم عقلاً علىٰ الإطاعة الاحتمالية.

**والحاصل**: أنّ الشك في التعيينية في المزاحمين وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس شكّاً في الحكم الشرعي حتىٰ تجري فيه البراءة، وفي تعيّن أحد أفراد الطبيعة المتعلّقة للحكم كالرقبة يكون شكّاً في التكليف، فتجري فيه البراءة.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الشك في التعيينية في المقام ـ وهو الشك في تعين الأخذ بفتوىٰ الأعلم ـ ليس من موارد أصالة البراءة، لعدم كون الشك في ثبوت التكليف، بل في سقوطه وامتثاله الّذي هو مجرىٰ قاعدة الاشتغال، فلا وجه لجعل ما نحن فيه من صغريات التعيين والتخيير التي تجري فيها البراءة.

**الثالث** من وجوه تقرير الأصل هو: أنّه **لمّا كان** مناط تقديم فتوىٰ الأفضل علىٰ غيره مرجِّحية الأعلمية، ومن المعلوم أنّ المرجحية كالحجية توقيفية، ومع الشك فيها يجري الأصل في عدمها المقتضي للتخيير بين الفتويين، إذ المفروض حجية قول المفضول ذاتاً، لشمول دليل حجية الفتوىٰ لها، **كانت** النتيجة حجية قول المفضول كالفاضل، هذا.

وفيه: أنّ الأصل عدم حجية فتوىٰ المفضول، لما تقدم من أنّ المتيقن خروجه عن عموم ما دلّ علىٰ حرمة العمل بالظن هو قول الأفضل، لتعينه بنظر العقل في مقام الإطاعة و تفريغ الذّمّة، دون قول المفضول، لأنّ العمل به إطاعة احتمالية لا يكتفىٰ بها في حصول الامتثال.

**ودعوىٰ** خروج فتوىٰ المفضول أيضاً عن عموم حرمة العمل بالظن، لأنّه مقتضىٰ حكومة إطلاق دليل الخاص علىٰ عموم العام، فالنتيجة التخيير بين الفتويين، **غير مسموعة**، لأنّ أدلّة التقليد لا تشمل الفتويين المتعارضتين حتىٰ يكون إطلاقها حاكماً علىٰ عموم أدلة حرمة العمل بالظن، و إنّما الدليل علىٰ اعتبارهما هو ما ادعي من الإجماع علىٰ عدم سقوطهما، و العقل حينئذٍ يحكم بالتخيير مع تساوي المجتهدين في العلم، و بالترجيح مع تفاضلهما، فلا دليل لا عقلاً و لا نقلاً علىٰ حجية فتوىٰ المفضول المخالفة لفتوىٰ الأفضل.

أمّا الأوّل، فلقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح.

و أمّا الثاني، فلما مرّ آنفاً من سقوط أدلة التقليد، و عدم شمولها للمتعارضين.

و أمّا ما ذكره المستدل ـ من توقيفية المرجحية كالحجية، و مع الشك فيها يجري الأصل في عدمها ـ ففيه: أنّه متجه في التخيير الشرعي الثابت بالدليل كالتخيير بين الخبرين المتعارضين، ضرورة أنّ رفع اليد عن الحجية ـ و هي دليل التخيير الشرعي ـ لا مسوِّغ له إلّا الدليل، فإنّ إطلاق دليل التخيير حجة، و هو ينفي كلّ مشكوك المرجحية، و لا نرفع اليد عن هذا الإطلاق إلّا بما دلّ الدليل علىٰ مرجِّحيته الموجبة لتقيد إطلاق أدلة التخيير. و هذا بخلاف التخيير العقلي، فإنّ ملاكه هو التساوي المفقود فيما إذا كان لأحد المتعارضين مزيّة، و إن لم تثبت مرجِّحيته شرعاً.

فصارت النتيجة: أنّ الأصل في المسألة عدم حجية قول المفضول، و أنّ شيئاً من الوجوه التي قرّر بها الأصل لا يجدي في إثبات جواز تقليد المفضول في صورة معارضة فتواه لفتوىٰ الأفضل، بل الأصل كما تقدّم يقتضي عدم الجواز، و الله العالم.

. . . . . .

---

**المقام الثاني**: في استدلال المجوّزين لتقليد المفضول مع معارضة فتواه لفتوىٰ الأفضل بالأدلّة الاجتهادية، و هي كثيرة:

**الأوّل**: إطلاقات أدلة مشروعية التقليد من الآيات و الروايات، بتقريب: أنّها و إن كانت ظاهرةً في حجية كلّ واحدة من الفتاوىٰ تعييناً بنحو العام الاستغراقي، لكن لا بدّ من صرفها في تعارض الفتويين إلى الحجية التخييرية بقرينتين خارجية و عقلية.

أمّا الخارجية، فهي كثرة الاختلاف في الفتاوىٰ مع التفاوت في العلم و الفضيلة، و ندرة الاتفاق بين جمع كثيرٍ من المجتهدين في الفتوىٰ، حيث إنّه مع هذه الكثرة من الاختلاف في الفتوىٰ لم يقيّد الأئمة المعصومون عليهم السلام حجيةَ قول الفقيه بعدم مخالفته لفتوىٰ غيره من الفقهاء. فهذه قرينة قطعية علىٰ إطلاق أدلة التقليد الّذي مقتضاه حجية فتوىٰ كلٍّ من الفاضل و المفضول، سواء أكانتا متوافقتين أم متخالفتين، و سواء علم بتوافقهما و تخالفهما أم لا، و سواء علم بتساوي المجتهدين في العلم أم لا، فإنّ الإطلاق المزبور يقتضي هذا التعميم.

و أمّا القرينة العقلية، فهي أنّ القاعدة في الدليلين المتعارضين تقتضي الجمع بينهما مهما أمكن، و عدم طرحهما رأساً، و هذا الجمع ينتج التخيير بينهما.

توضيحه: أنّه إذا ورد دليل علىٰ وجوب القصر في المسافة التلفيقية و إن كان الذهاب أقلّ من أربعة فراسخ، و دليل آخر علىٰ وجوب الإتمام فيها، فلا سبيل إلى طرح كليهما، و الحكم بعدم وجوب شيءٍ من صلاتي التمام و القصر، بل لا بدّ من الأخذ بأحدهما تخييراً، بأن يقيّد إطلاق كلّ من الدليلين بالآخر، فيقال: يجب إتمام الصلاة إلّا مع الإتيان بالصلاة المقصورة، و كذا تجب المقصورة إلّا مع الإتيان بالتامّة، فالنتيجة الوجوب التخييري بينهما.

و بالجملة: فمع إمكان الجمع بين المتعارضين بتقييد الإطلاق فيهما لا وجه لطرحهما.

ففي المقام يقيّد إطلاق حجية فتوىٰ كلٍّ من الفاضل و المفضول، و يقال: إنّ

فتوىٰ كلٍّ منهما حجة في ظرف عدم الأخذ بالأُخرىٰ، ففتوىٰ المفضول حجة في ظرف عدم الأخذ بفتوىٰ الأفضل، و بالعكس، و هذا معنىٰ التخيير، هذا.

**و أنت خبير** بما في كلتا القرينتين.

**إذ في الأُولىٰ أوّلاً**: منع غلبة الاختلاف في الفتوىٰ بين المفتين في تلك الأعصار، مع تمكنهم من الرجوع إلى الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و أخـذ الأحكام و مداركها منهم عليهم السلام. و غلبة الاختلاف في الفتاوي إنّما حدثت في الأعصار المتأخرة عن زمانهم عليهم السلام، لضياع جملة من كتب الحديث، و غيره من الحوادث.

و عليه، فإطلاقات حجية الفتاوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين، فأصالة عدم الحجية تقتضي عدم حجيتهما معاً.

**و ثانياً**: منع صلاحية الغلبة ـ بعد تسليمها ـ لصرف الإطلاقات عن ظاهرها من الحجية التعيينية إلى التخييرية الشاملة لصورة اختلاف الفتاوىٰ، و ذلك لقصور أدلّة اعتبار الفتاوىٰ كالروايات عن شمولها للفتاوىٰ المتعارضة، حتىٰ تصل النوبة إلى صرفها عن الحجية التعيينية إلى التخييرية، فهي لا تدل علىٰ اعتبار كلتا الفتويين المتعارضتيـن و لا واحدة معيّنة منهما، لعدم الترجيح، و لا مخيّرة منهما، لعدم فرديّتها لدليل حجية الفتاوىٰ. فإثبات حجية إحداهما منوط بدليل آخر كالإجماع المدّعىٰ علىٰ عدم سقوط كلتا الفتويين المتعارضتين، كإثبات حجية أحد الخبرين المتعارضين بالأخبار العلاجية، هذا.

**و في الثانية** ـ و هي القرينة العقلية ـ أنّ قياس تعارض الفتويين بموارد الجمع العرفي في غير محله، لعدم التعارض فيها مع إمكان الجمع بينها عرفاً، و عدم تحيرهم في تشخيص المراد منها، ففرق واضح بين الفتويين اللتين تكون إحداهما وجوب السورة مثلاً و الأُخرىٰ عدمه، و بين قوله: «من أفطر متعمّداً في شهر رمضان فعليه صوم شهرين متتابعين» و قوله: «من أفطر فعليه إطعام ستين مسكيناً» فإنّه لا يمكن الجمع بين وجوب السورة و عدمه مع هذا التعارض التناقضي. بخلاف مسألة تعمّد الإفطار، فإنّ

لكلٍّ من هذين الكلامين نصّاً وظاهراً، والعرف يجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كلّ منهما في التعيينية بنص الآخر، فإنّ ما يدلّ علىٰ «وجوب إطعام ستين مسكيناً» نصٌّ في وجوب الإطعام وظاهر في تعيّنه وعدم وجوب عِدلٍ له، ويرفع اليد عن هذا الظاهر بنصٍّ ما يدلّ علىٰ وجوب صوم شهرين، وبالعكس، ويكون نتيجة هذا الجمع وجوب كلٍّ من الإطعام والصوم تخييراً، لأنّ مقتضىٰ ارتفاع ظهور كلٍّ منهما في التعيينية بنص الآخر هو التخيير بين الصوم والإطعام.

**فالمتحصل**: أنّ إطلاقات أدلة التقليد لا تدلّ علىٰ المدّعىٰ وهو التخيير بين الفتويين المتعارضتين، بل هي ساقطة عن الاعتبار، فلا بدّ في إثبات حجية إحدىٰ الفتويين تخييراً من التماس دليل آخر، فالاستدلال بتلك الإطلاقات علىٰ جواز تقليد غير الأعلم مع الاختلاف في الفتوىٰ في غير محله.

**الثاني**: أنّ وجوب تقليد الأعلم عسر علىٰ المكلّفين، لتعسُّر تشخيص مفهومه ومصداقه، وكذا تعسّر تعلم فتاواه علىٰ أهالي البلدان فضلاً عن سكّان القرىٰ والبوادي، وكلُّ حكم عسري مرفوع، فوجوب تقليد الأعلم مرفوع، فيجوز تقليد المفضول مع مخالفة فتواه لفتوىٰ الأعلم، هذا.

وفيه: أنّه لا يلزم الحرج في شيء ممّا ذكر. أمّا من ناحية المفهوم، فلأنّ مفهوم الأعلم من المفاهيم العرفية، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ، وكذا مصداقه، فإنّه لا يزيد مؤونة تشخيصه علىٰ مؤونة تشخيص مفهومه في سائر الموارد، كالأعلم في علم الطب وغيره من العلوم، فكما يتحقق تشخيصه هناك بالعلم والاطمئنان والشياع، فكذلك يحصل ذلك هنا بها بإضافة البيِّنة إليها.

وأمّا من ناحية تعلّم فتاواه، فلإمكان ذلك بأخذ رسالته أو السؤال عمّن يحيط بفتاوىٰ المجتهدين وينقلها لمقلّديهم.

والحاصل: أنّه لا يلزم حرج في شيءٍ من هذه المراحل الثلاث أصلاً، خصوصاً بعد ملاحظة اختصاص وجوب الرجوع إلى الأعلم بالمسائل التي علم بمخالفة فتوىٰ

. . . . . .

---

المفضول لفتوىٰ الأفضل فيها، و من المعلوم انتفاء الحرج في العلم بموارد الخلاف، هذا.

مضافاً إلى: أنّه أخصّ من المدّعىٰ، إذ لا حرج علىٰ الكل في تقليد الأعلم، بل يختص الحرج ببعض المكلفين.

**الثالث**: استقرار سيرة المتشرعة علىٰ الرجوع إلى كل مجتهدٍ من دون فحص عن أعلميّته، مع اختلاف العلماء في الفقاهة و الفتوىٰ، فعدم فحصهم دليل علىٰ عدم وجوب تقليد الأعلم.

و فيه: أنّ دعوىٰ السيرة في غير صورة العلم بالمخالفة غير بعيدة. لكنه أجنبي عن المدّعىٰ، و هو استقرار السيرة علىٰ عدم الفحص في صورة العلم بالمخالفة، فإنّ دعوىٰ السيرة في هذه الصورة ممنوعة جدّاً، بل السيرة علىٰ خلافه، لما نرىٰ من عدم استعمال المريض دواء الطبيب الّذي خالفه في ذلك طبيبٌ أعلم منه، فإنّ المريض يترك ذلك الدواء و يستعمل دواء الطبيب الأعلم.

و بالجملة: فالمتيقن من السيرة هو صورة عدم العلم بالمخالفة، و هي أجنبية عن صورة العلم بالمخالفة التي هي مورد البحث.

**الرابع**: إرجاع الأئمة المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين جماعةً من العوام إلى عدة من أصحابهم، كزرارة و يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم و زكريا بن آدم وغيرهم مع حضور الإمام عليه السلام، فإنّ تقليد الأعلم لو كان واجباً و لم تكن فتوىٰ المفضول حجةً لم يكن وجهٌ للإرجاع إلى هؤلاء، إذ المفروض وجود الأعلم ـ و هو الإمام عليه السلام ـ بينهم، فحجية فتاواهم مع وجوده عليه السلام فيهم تدلّ علىٰ حجية فتوىٰ المفضول مع وجود الأفضل، هذا.

**و فيه أوّلاً**: أنّه لا إطلاق في أدلّة الإرجاع إلى جملة من الأصحاب، و إنّما هو إرجاع في موارد إلى أشخاص معينين، فلا إطلاق في البين حتىٰ يتمسك به لإثبات حجية فتوىٰ المفضول و إن كانت مخالفةً لفتوىٰ الأفضل.

**و ثانياً**: أنّا نقطع بخروج صورة العلم بالمخالفة عن مورد الروايات الإرجاعية،

. . . . . .

ضرورة أنّهم عليهم السلام لا يرجعون شيعتهم إلى الأشخاص الّذين يفتون بخلاف قولهم صلوات الله عليهم، لكونه إرجاعاً إلى الباطل الّذي يحرم اتّباعه.

فالمتحصل: أنّ الاستدلال بالأخبار الإرجاعية على حجية فتوىٰ المفضول مع العلم بمخالفتها لفتوىٰ الأفضل غير سديد.

**الخامس**: ما عن المحقق القمي قدس سره، من أنّ دليل الانسداد يقتضي وجوب الأخذ بقول العالم مطلقاً، من غير فرق بين الأعلم وغيره، لوجود المناط ـ وهو الظنّ ـ في كليهما.

وفيه أوّلاً: عدم تمامية دليل الانسداد، إذ من مقدماته انسداد باب العلمي، وقد ثبت في محله انفتاحه.

وثانياً: ـ بعد تسليم تمامية مقدماته ـ أنّ النتيجة حجية قول خصوص الأعلم، لأقربيته إلى الواقع، كما سيأتي في أدلة المانعين إن شاء الله تعالىٰ.

**السادس**: أنّه إذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والّذين لا يعلمون﴾[1]، ونفي الاستواء يستلزم حجية فتوىٰ المفضول، إذ لو لم تكن حجةً كان المجتهد المفضول مساوياً للجاهل، والمفروض أنّه بمقتضىٰ الآية الشريفة ليس مساوياً للجاهل.

وفيه: أنّ الآية الشريفة علىٰ خلاف المطلوب أدلّ، لأنّ المفضول جاهل في مقدار من العلم الّذي يكون الأفضل واجداً له، فلو جاز تقليد المفضول لزم تساويهما، وهذا خلاف ما دلّت عليه الآية الشريفة من نفي استوائهما.

وقد نوقش فيه بأنّ المراد نفي المساواة بين العالم المطلق والجاهل المطلق، لا نفي المساواة بين العالم بالكل والجاهل بالبعض كالمفضول بالنسبة إلى الفاضل، فلم يثبت نفي المساواة بينهما حتىٰ تدلّ الآية المباركة علىٰ عدم حجية فتوىٰ المفضول، فيجوز

---

«١» الزمر، الآية: ٩

. . . . . .

---

تساوي الفاضل و المفضول في حجية قوليهما، إذ المنفي في الآية الشريفة تساوي العالم و الجاهل المطلقين، لا تساوي العالم المطلق و الجاهل بالبعض، فلا تكون الآية دليلاً علىٰ عدم جواز تقليد المفضول كما هو المقصود من المناقشة.

لكن الإنصاف اندفاع هذه المناقشة، لأنّ الحمل علىٰ العالم و الجاهل المطلقين حمل علىٰ الفرض المعدوم أو النادر، فلا يمكن تنزيل الآية علىٰ نفي المساواة بينهما، بل لا بدّ من حملها علىٰ العالم و الجاهل الإضافيّين، فيتم الجواب المزبور، و هو دلالة الآية علىٰ نفي التساوي بين العالم و الجاهل الإضافيين، فإنّ المفضول جاهل بالنسبة إلى الأفضل، فنفي التساوي بينهما يقتضي حجية قول الأفضل، و عدم حجية قول المفضول.

**السابع**: ما أشار إليه صاحب الفصول قدس سره من: أنّ تقليد المفضول لو لم يكن جائزاً لما جاز لمعاصري الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين تقليد أصحابهم، بل كان عليهم أخذ الأحكام من الأئمة عليهم السلام دون أصحابهم، و من المسلّم رجوع عوام الشيعة في زمان حضورهم عليهم السلام إلى الصحابة في مسائل الحلال و الحرام، و استقرار سيرهم علىٰ ذلك «١»، و يشهد بذلك رواية أبان بن تغلب و غيره من الأخبار الإرجاعية المتقدمة في الفصل المتقدم (ص ٤٠٤ إلى ٤١٢).

و فيه: أنّ رجوع عوام الشيعة إلى الصحابة في الجملة قطعي و لا يعتريه ريب، لكنه مع ذلك لا يجدي في إثبات جواز تقليد المفضول مع العلم بالاختلاف، ضرورة أنّه يعلم ببطلان الفتوىٰ المخالفة للإمام عليه السلام، و عدم صحة الأخذ بها.

و بالجملة: فهذه السيرة لا تصلح لإثبات جواز تقليد المفضول مع مخالفتها لفتوى الأفضل، كما هو مورد البحث.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ شيئاً من الوجوه المتقدمة لا يثبت جواز تقليد المفضول مع العلم بمخالفة فتواه لفتوىٰ الأفضل.

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٤

. . . . . .

## أدلة وجوب تقليد الأعلم:

**وأمّا المبحث الثاني**، فتفصيله: أنّه قد استدل علىٰ عدم جواز تقليد المفضول مع العلم بالمخالفة بوجوه:

**الأوّل**: «الإجماعات المنقولة صريحاً في كلام المحقق الثاني قدس سره، كما حكاه المحقق الأردبيلي قدس سره أيضاً عن بعضهم، وظاهراً في كلام الشهيد الثاني قدس سره، المؤيّد بنقل عدم الخلاف عند أصحابنا، كما يظهر من السيد في الذريعة والبهائي، حيث قال: وتقليد الأفضل معيّن عندنا. وفي المعالم وهو قول الأصحاب الّذين وصل إلينا كلامهم، المعاضدة بالشهرة المحققة بين الأصحاب، وهو الحجة في مثل المقام الملحق بالفرعيات»[1].

وفيه أوّلاً: أنّه لا إجماع في المسألة، لما مرّ آنفاً من كون المسألة ذات قولين.

وثانياً: أنّه ـ بعد تسليم الاتفاق ـ لايمكن الاعتماد عليه، لقوة احتمال مدركيته، لاستدلال المجمعين عليه ببعض الوجوه التي سيأتي التعرض لها إن شاء الله تعالىٰ، فلا نطمئن بكونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

**الثاني**: الروايات الدالة علىٰ ترجيح الأعلم علىٰ غيره:

**منها**: مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة قدس سرهم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما ... إلى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم، فقال: الحكمُ ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٤١

ما حكم به الآخر »[١].

تقريب الاستدلال بها: أنّها دلّت علىٰ وجوب تقديم الأفقه علىٰ غيره.

وقد أُورد علىٰ الاستدلال بها بوجوه:

**أحدها**: ضعف سند الرواية بعمر بن حنظلة، لعدم ورود توثيقٍ ولا جرح في حقه، فيكون مجهولاً، فيشكل الاعتماد علىٰ روايته.

لكن قد سبق في بحث الأخبار العلاجية الإشارة إلى مستند القوم في قبول روايته، والمعتمد من تلك الوجوه توصيفها بالمقبولة، فلاحظ ما ذكرناه هناك[٢].

إلاّ أنّ الإشكال في دلالة المقبولة علىٰ المدّعىٰ، وهو تقديم فتوىٰ الأفضل علىٰ فتوىٰ المفضول عند المعارضة، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

**ثانيها**: أنّ مورد الترجيح في المقبولة بالأفقهية وغيرها من الصفات هو الحَكَمان اللذان اختلفا في الحكم، ومن المعلوم توقّف فصل الخصومة ـ الّذي لا بدّ منه ـ علىٰ ترجيح أحد الحكمين علىٰ الآخر، إذ الحكم بالتخيير لا يقطع الخصومة، بل يوجب بقاءها واستمرارها. بخلاف المقام، فإنّ التخيير بين الفتويين لا محذور فيه، فلا وجه للتعدّي عن مورد الرواية ـ وهو الحكم ـ إلى ما نحن فيه من تعارض الفتويين، مع وضوح الفرق بينهما.

والحاصل: أنّ مورد الرواية هو القضاء، دون الفتوىٰ، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفىٰ.

**ثالثها**: أنّ الأعلمية المرجحة للقاضي في باب القضاء غير الأعلمية المرجحة للمفتي في باب الفتوىٰ، وذلك لأنّ الأعلمية في باب القضاء إضافية، لكونها ملحوظةً بالإضافة إلى حاكم آخر، لا إلى كل مجتهد، لا حقيقيّة. وفي باب الفتوىٰ حقيقية

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل

«٢» راجع: منتهى الدراية، ج٩، ص٥٩٩

. . . . . .

لا إضافية، لأنّ الأعلمية في باب الفتوىٰ ملحوظة بالإضافة إلى جميع الفقهاء، فإذا كان فقيهان في بلد، و كان أحدهما أفقه من الآخر، تعيّن ذلك الأفقه للقضاء، و إن كان مَن في بلدٍ آخر أفقه منه. بخلاف الفتوىٰ، فإنّه إذا كان مَن في بلد آخر أفقه تعيّن ذلك للمرجعية. ففرق واضح بين الأعلمية المعتبرة في باب القضاء، و بين الأعلمية المعتبرة في باب الفتوىٰ، فإنّها في الأوّل إضافية، و في الثاني حقيقية أي مطلقة.

فالمتحصل: أنّه لا وجه للتعدي من الأعلمية المرجِّحة لأحد الحاكمين إلى الأعلمية المرجِّحة لأحد المجتهدين في مقام الفتوىٰ.

و ممّا ذكرنا يظهر غموض ما في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره، من أنّه يتم المطلوب ـ و هو مرجّحية الأعلمية في باب الفتوىٰ كباب القضاء ـ بالإجماع المركّب، حيث إنّه لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الأعلم و تقليده «١».

وجه الغموض ما مرّ آنفاً: من كون الأعلمية في باب القضاء مضافة، و في باب الفتوىٰ مطلقة، و المجدي هو القول بعدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.

و منها: ما عن مولانا أميرالمؤمنين صلوات الله و سلامه عليه في عهده لمالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» «٢».

و منها: ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام: «في رجلين اتفقا علىٰ عدلين جعلاهما بينهما في حكمٍ وقع بينهما خلاف، و اختلف العدلان بينهما، عن قول أيِّهما يمضي الحكم؟ قال عليه السلام: ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا» «٣».

و تقريب الاستدلال بمثل هذه الروايات واضح، لدلالتها علىٰ تقديم قول الأفقه و الأعلم علىٰ غيره، مع التصريح في رواية داوود بتقديم قوله عند العلم بالمعارضة

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٥٤٣ و ٦٦٣

«٢» نهج البلاغة، الكتاب ٥٣ من رسائله عليه السلام

«٣» وسائل الشيعة، ج١٢، ص٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٠

. . . . . .

---

و الاختلاف.

و فيه: ما عرفت من مغايرة الأعلمية في باب القضاء للأعلمية في باب الفتوىٰ، فالتعدي من الأوّل إلى الثاني في غير محله، و ليس المراد بقوله عليه السلام: «أفضل رعيتك» الأعلمية، بل معنىً آخر تقدّم بيانه في التوضيح (ص ٤٥٠) فلاحظ.

و منها: ما عن البحار نقلاً عن كتاب الاختصاص، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من تعلّم علماً ليماري به السفهاء، أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه، يقول: أنا رئيسكم، فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»»[1].

و منها: ما عن البحار أيضاً عن مولانا الإمام الجواد عليه الصلاة و السّلام: «انّه قال مخاطباً عمّه: يا عمّ أنّه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه، فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم، و في الأُمّة من هو أعلم منك؟».

و في كلتا الروايتين أوّلاً: ضعف السند.

و ثانياً: ضعف الدلالة، لأنّ ظاهرهما هو التصدّي للخلافة التي هي منصب شامخ إلهي لا تحصل لأحدٍ بإتعاب النّفس، بل هي موهبة إلهيّة لا يتقمصها إلّا من شملته العناية الرّبانيّة. و الإمام عليه السلام رَدَع عمّه عن التصدي للخلافة، بأنّ الخليفة لا بدّ أن يكون أعلم من جميع الأُمّة ليقتدر علىٰ حلّ جميع مشاكلهم، و تعليم مسائلهم، و قضاء حوائجهم، و جلب مصالحهم، و دفع مفاسدهم.

و لو كان المراد إفتاء الفقيه لزم منه عدم جواز الإفتاء للمفضول أصلاً، لانحصار جواز الإفتاء بمن هو أعلم من جميع الأُمّة. و هذا كما ترىٰ، لوضوح حجية فتوىٰ المفضول ما لم يعارضها فتوىٰ الأفضل.

فتلخص: أنّه لا سبيل إلى الاستدلال بالروايات علىٰ وجوب تقليد الأعلم تعييناً.

---

«١» بحار الأنوار، ج٢، ص١١٠، الباب ١٥ من كتاب العلم، الحديث: ١٦

. . . . . .

---

**الوجه الثالث** من الوجوه المحتج بها علىٰ وجوب تقليد الأعلم تعييناً عند التعارض: أنّ فتوىٰ الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوىٰ غيره. وقد تقدّم في التوضيح (ص ٤٥١ - ٤٦١) تقريب الاستدلال به، والإشكال الصغروي والكبروي عليه.

وكان علىٰ المصنف ﷺ الّذي وافق جماعةً من المحققين الذين تقدم ذكرهم في منع الصغرىٰ ـ وهي أقربية فتوىٰ الأفضل مطلقاً من فتوىٰ المفضول ـ أن يناقش فيما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ من صحة الصغرىٰ المذكورة، وبطلان ما أفادوه من منع صحتها، ضرورة توقف تسليم الإشكال الصغروي علىٰ ردّ ما أُفيد في صحتها، وإلّا فلا بدّ من الاعتراف بصحتها.

وكيف كان، فلا بأس بالإشارة إلى ما عن الشيخ ﷺ في التقريرات من تصحيح الصغرىٰ، وهي أقربية فتوىٰ الأفضل من فتوىٰ المفضول، وإن كانت موافقةً للمشهور أو للاحتياط أو لفتوىٰ أعلم الأحياء والأموات.

ومحصّل ما في التقريرات بطوله هو: أنّ مَن منع الصغرىٰ إن أراد بذلك إثبات التسوية بين الأعلم والعالم من حيث الظن في حدِّ ذاتهما مع الغض عن الأُمور الخارجية، ففيه: أنّه خلاف الضرورة والوجدان، إذ لا ينبغي الارتياب في أنّ لزيادة العلم والبصيرة بمدارك المسألة ومعارضاتها وغير ذلك زيادة تأثير في إصابة الواقع كما اعترف به المحقق الأردبيلي ﷺ.

وإن أراد أنّ قول المفضول ـ لانضمام بعض الظنون المستندة إلى الأُمور الخارجية إليه ـ يصير الظن الناشئ منه أقوىٰ من الظن الحاصل من قول الأعلم أو مساوياً له، ففيه: أنّ الظنون الحاصلة للمقلد بملاحظة الأُمور الخارجية ممّا لا عبرة به أصلاً، بناءً علىٰ كون التقليد من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بالأدلّة الشرعية، وذلك لوجوه:

**الأوّل**: عدم الدليل علىٰ اعتبار هذه الظنون في مقام تقوية الأمارة وترجيحها علىٰ معارضها، بعد اقتضاء الأصل عدم اعتبارها، فإنّ قوّة الأمارة لا تحصل إلّا بمرجح

. . . . . .

---

داخلي كالأعلمية و الأورعية و الأوثقية و نحوها، أو بمرجح خارجي كتعاضدها بمثلها أو بأقواها من الأمارات المعتبرة الثابتة حجيتها بدليل قاطع. و شيء من هذين السببين لقوة الأمارة غير موجود في المقام.

أمّا الأوّل، فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصلة بمرجح داخلي.

و أمّا الثاني، فلأنّه لا أثر للمرجح الخارجي كالشهرة الموافقة لفتوىٰ المفضول، إذ من المعلوم أنّ وظيفة المقلد هي التقليد دون العمل بمطلق الظن حتىٰ يترجّح ظن المقلد المتعاضد بالشهرة أو غيرها، فمن أين يحصل ظن قوي يتكافأ قوةً الظن الموجود في قول الأعلم.

و أمّا ما ذكره النراقي و القمي قدس سرهما من أنّ موافقة قول المفضول لقول المجتهد الآخر ربما توجب قوةَ الظن الحاصل من قوله، ففيه: أنّه إن كان فيهم مَن يكون أعلم ممّن فرض أعلميته من هذا العالم أوّلاً، تعيّن عليه تقليده، و إلّا فلا أثر لهذه الموافقة، لوضوح الفرق بين توافق أقوال المجتهدين، و بين تعاضد الأخبار في الترجيح علىٰ المعارض، و ذلك لاختلاف مناط القوة و الضعف في كلٍّ منهما، إذ المدار في قوة الأقوال حسن نظر أربابها و مهارتهم في تمييز الصواب و الخطأ في الأُمور الاجتهادية، و المدار في قوّة الرواية تحرّز الرّاوي عن الكذب، فتوافق المفضولين في الرّأي لا يوجب الظن، لأنّ هذا التوافق يحصل من أمر حدسي، و هو تقارب أنظارهم و توافق أفهامهم في اجتهاد حكمٍ من الأحكام. و الظن الحاصل من أُمور حدسيّة لا يعبأ به، فالظن الشأني الثابت في قول الأعلم لا معارض له.

و من هنا يتضح الفرق بين تعاضد الأخبار و توافق الأقوال، فإنّ الأوّل يوجب تقديم الخبر ـ المتعاضد بأخبارٍ ـ علىٰ الخبر المخالف له، بخلاف الثاني، فإنّ وجود المعاضد و عدمه سيّان في وجوب الأخذ بقول غيرهما إذا كان أقوىٰ.

لا يقال: إنّ ما ذكرته هنا ينافي ما تقدم من أنّ الأصل في التخييرات العقليّة

. . . . . .

---

الأخذ بكل ما يحتمل كونه مرجِّحاً، فلا وجه لعدم الأخذ بما يحتمل كونه مرجِّحاً لقول المفضول.

فإنّه يقال: ما ذكرناه من الأخذ بمحتمل المرجحية ـ وإن لم يقم دليل علىٰ مرجِّحيته ـ إنّما هو في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لا بين المتباينين، كما في المقام.

لا يقال: بناء الأصحاب في التعادل والترجيح علىٰ ترجيح الأخبار بالمرجِّحات الخارجية التي لم يقم دليل علىٰ حجيتها إذا لم تكن ممّا قام الدليل الخاص علىٰ عدم حجيتها كالقياس، وقول المجتهد أيضاً طريق ظني للمقلد، فما الفارق بينهما ؟

فإنّه يقال أوّلاً: انّ ترجيح الأخبار بمطلق المرجِّحات من الداخلية والخارجية ـ علىٰ القول به ـ يستفاد من أخبار الترجيح، ومن المعلوم فقدان مثل هذه الأخبار في المقام.

وثانياً: انّ حجية الأخبار إنّما هي لأجل إفادتها الظن في نظر العاملين بها، وهم المجتهدون، وحيث اعتبر نظرهم في جعل الطريق الظني، اعتبر نظرهم أيضاً في طلب المرجِّحات عند التعارض.

وأمّا حجية أقوال العلماء للعوام، فليست لأجل إفادتها الظن في نظر القاصرين وهُم العوام، بل لأجل غلبة مصادفتها للواقع نوعاً، فلا وجه لاعتبار نظرهم في طلب المرجِّحات.

والحاصل: أنّ الشارع لمّا وجد العوام قاصري النّظر في الأُمور العلمية، جعل لهم أقوال العلماء طريقاً تعبدياً باعتبار ما فيها من غلبة المطابقة للواقع، وأمرهم بالرجوع إليهم، من غير النّظر والفحص عن شيء، فكأنّه صار نظرهم عند الشارع ساقطاً عن الاعتبار في جميع المقامات.

**الوجه الثاني**: من وجوه عدم اعتبار ظنون المقلّد الحاصلة من غير الطريق الشرعي المعيّن له هو: أنّ تلك الظنون ممّا لا يكاد ينضبط بضابط، فربما يحصل له الظن من قول

. . . . . .

عامي آخر، أو من الرمل و الجفر و النجوم و نحوها، و ربما يترجّح في نظرهم المفضول بملاحظة حسبه و نسبه و اشتهاره بين العوام، و لا سبيل إلى الاعتماد علىٰ كلّ ظن حاصل من غير الطريق الشرعي، لأدائه إلى مفاسد عظيمة في هذا الدين، فلا بدّ من المنع عن الاعتماد عليها مطلقاً.

فالنتيجة: أنّ الظن الموجود في طرف الأعلم لا يعارضه شيءٌ من الظنون الداخلية، لأنّ الكلام إنّما هو بعد فرض تساوي الفاضل و المفضول في جميع الجهات غير الفضل، فيجب اتّباعه بحكم العقل القاطع بوجوب العمل بأقوىٰ الأمارتين.

**الوجه الثالث**: إمكان دعوىٰ الاتفاق علىٰ سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجة الاعتبار في جميع المقامات حتىٰ الترجيح. نعم مقتضىٰ الأصل الّذي أسّسه المحقق القمي قدس سره هو كون المقلد كالمجتهد في الأخذ بكل أمارة، و لكنه لم نظفر بمن وافقه في ذلك، إذ كلّ مَن جوّز التقليد جعله من الظنون الخاصة.

هذا محصّل ما في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره «١».

و في كلماته مواضع لا تخلو من غموض، نتعرض لاثنين منها:

**الأوّل**: قوله في الوجه الأوّل علىٰ عدم حجية الظنون الحاصلة للمقلد بملاحظة الأُمور الخارجية: «أمّا الأوّل فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصلة بمرجح داخلي».

وجه الغموض: أنّه ربما ينافي ما سيذكره بعد ذلك من قوله: «نعم يمكن المناقشة في الصغرىٰ بوجهٍ آخر، لأنّ قول المفضول ربما يكون مفيداً للظن الأقوىٰ من حيث الأُمور الداخلية، مثل أن يكون قوة الظنّ مستندةً إلى فحصه و بذل جهده زيادةً عمّا يعتبر في اجتهاد المجتهدين من الفحص» فإنّ هذا الكلام لا يلائم ما أفاده قُبيل هذا

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٦٧٠ - ٦٧٤

. . . . . .

---

بقوله: «كالأعلمية و الأورعية و الأوثقية، و نحوها من المرجّحات الداخلية، و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» فإنّ هذه العبارة تدلّ علىٰ نفي المرجّح الداخلي الموجب لحصول الظن القوي من قول المفضول.

و مقصود من قال بحصول هذا الظن بقول المفضول المساوي للظن الحاصل من قول الأفضل أو الأرجح منه هو الظن الحاصل من مرجّح داخلي أو خارجي. فنفي المرجّح الداخلي بقوله: «و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» ينافي ما أثبته بقوله: «نعم يمكن المناقشة في الصغرىٰ».

و لعلّ وجه عدم تعرض المصنف لردّ ما أفاده الشيخ قدس سره هو اعتراف الشيخ بعد كلام طويل بعدم صحة الصغرىٰ بقوله: «نعم يمكن المناقشة في الصغرىٰ ... إلخ».

**الثاني**: قوله في الوجه الثالث: «إمكان دعوىٰ الاتفاق علىٰ سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجة الاعتبار في جميع المقامات حتىٰ الترجيح» إذ فيه: أنّه كيف يمكن دعوىٰ هذا الاتفاق مع بنائهم علىٰ تقديم مظنون الأعلمية في التقليد ؟

إلّا أن يقال: انّ ظنّ غير العامي يوجب التقديم، دون ظن العامي، فإنّ وجوده و عدمه سيّان.

لكن فيه: أنّ مطلق الظن معتبر عقلاً في دوران الحجة بين التعيين و التخيير، و المفروض أنّ حجية فتوىٰ الأعلم من صغريات كبرىٰ التعيين و التخيير، كما أشرنا إليه سابقاً، و إن كانت النسبة بين نفس فتويي الأعلم و العالم هي التباين كطهارة الغسالة و نجاستها.

**الوجه الرابع**: ما عن كشف اللثام و شرح الزبدة للفاضل الصالح من: أنّ تقليد المفضول مع وجود الفاضل يستلزم ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، و هو قبيح عقلاً، فيتعيّن تقليد الفاضل «١».

---

«١» حكاه عنهما في مفاتيح الأُصول، ص٦٢٦ ، و انظر كشف اللثام، ج١٠ ، ص٨ ( الحديثة ) و شرح الزبدة، ص٢٦١ ( مخطوط )

. . . . . .

وفيه أوّلاً: أنّه لو تمّ هذا الوجه كان دليلاً علىٰ الكبرىٰ المتقدمة، وهي كون قول الأعلم أرجح وأقرب إلى الواقع من قول المفضول.

وثانياً: أنّه أخص من المدّعىٰ الّذي هو تقديم فتوىٰ الأعلم علىٰ فتوىٰ المفضول مطلقاً، سواء أكان الظنّان متساويين أم كان الحاصل من فتوىٰ المفضول أرجح، وهذا الدليل لا يشمل هاتين الصورتين، لاختصاصه بصورة أرجحية الظن الحاصل من فتوىٰ الأفضل من الظن الحاصل من فتوىٰ المفضول.

إلّا أن يقال: بسقوط الظنون الخارجية الحاصلة للمقلد عن الاعتبار، كموافقة فتوىٰ المفضول للمشهور، أو الميّت الأعلم من هذا الحي الأعلم، أو الاحتياط، الموجبة لأرجحية فتوىٰ المفضول من فتوىٰ الفاضل، لوجوهٍ تقدمت آنفاً في الوجه الثالث، فلاحظها.

**الوجه الخامس**: ما عن العلّامة في النهاية من: أنّ الأعلم له مزيّة ورجحان علىٰ المفضول، فيقدّم كما قدِّم في الصلاة «١».

وفيه أوّلاً: أنّ تنظيره بالصلاة يدل علىٰ استحباب تقديم قول الأعلم علىٰ غيره، كتقديم ذي المزية علىٰ فاقدها في الإمامة لأجل النص.

وثانياً: أنّ نظر المستدل إن كان إلى الأخذ بأقوىٰ الأمارتين، ففيه: أنّ مقتضىٰ القاعدة الأوّلية في تعارض الأمارتين بناءً علىٰ الطريقية هو التساقط، لا ترجيح إحداهما علىٰ الأُخرىٰ، ولذا لا يقدّم أوثق البينتين علىٰ الأُخرىٰ، وتقديم ذي المزية في الخبرين المتعارضين إنّما هو بالدليل الثانوي، وهو الأخبار العلاجية.

وثالثاً: أنّ هذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث الّذي تقدم منعه صغرىً وكبرىً، لانحلاله إلى صغرىٰ، وهي كون فتوىٰ الأعلم ذات مزية ورجحان، وكبرىٰ وهي تقدم كلّ ذي مزية علىٰ فاقدها.

---

«١» حكاه عنه في مطارح الأنظار، ج٢، ص٦٧٨، ولاحظ: نهاية الوصول، ص ٤٤٧ (مخطوط)

. . . . . .

---

**الوجه السادس**: بناءُ العقلاء علىٰ الرجوع إلى الأعلم عند مخالفة فتوىٰ المفضول له، فإنّه بعد البناء علىٰ عدم وجوب الاحتياط علىٰ العامي، قد استقرّت السيرة العقلائية علىٰ الرجوع إلى الأعلم، وعدم العمل بفتوىٰ المفضول، كما هو كذلك في غير الأحكام الشرعية من العلوم والفنون، ولم يردع الشارع عن هذه السيرة مع كونها بمنظره ومرأىً منه، وعدم الردع في مثل المقام دليل الإمضاء.

وهذا الوجه أمتن الوجوه وأقواها، ثم الأصل الّذي قد تقدم أنّ مقتضاه وجوب الأخذ بفتوىٰ الأعلم تعييناً.

**لا يقال**: إنّ الأصل في دوران الأمر بين الحجية التعيينية والتخييرية يقتضي التخييرية، قياساً علىٰ دوران الأمر بينهما في الأحكام، كما إذا دار حكم صلاة الجمعة مثلاً بين الوجوب التعييني والتخييري، فإنّه يدفع احتمال وجوبها التعييني بأصالة البراءة، إذ المعلوم وجوب الجامع دون الخصوصية، لكونها مشكوكة.

وكذا الحال في المقام، فإنّ المعلوم هو الحجية الجامعة بين التعيينية والتخييرية، إذ خصوصية إحداهما مشكوكة، فتجري فيها البراءة، ومقتضىٰ جريانها هو التخيير بين الأخذ بفتوىٰ الأفضل والفاضل.

**فإنّه يقال**: إنّ الحجة تارةً تكون منجِّزةً للواقع، بحيث لو لم تقم علىٰ الواقع كان المرجع في صورة الشك فيه الأصل النافي له كأصالتي البراءة والطهارة ونحوهما، كما إذا فرض قيام الدليل علىٰ حرمة شرب التتن، بحيث لو لم يقم هذا الدليل علىٰ حرمته كان المرجع في الشك فيه أصالة البراءة، وهذا الدليل القائم علىٰ الحرمة حجة منجّزة، إذ لا منجّز للواقع إلّا هذا الدليل، فلو لم يكن في الواقع حرمة لم يكن هذا الدليل معذّراً له، إذ لم يفت بهذا الدليل شيء من الواقع حتىٰ يكون معذّراً له.

وأُخرىٰ: تكون معذّرة، كما إذا تنجّز الواقع قبل نهوض هذه الحجة عليه بعلم إجمالي كبير، كعلمه بأنّ في الشريعة أحكاماً إلزامية يجب الخروج عن عهدتها عقلاً، أو بعلم إجمالي صغير في بعض الموارد، كالعلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر

. . . . . .

---

يوم الجمعة، فإذا قام دليل علىٰ وجوب صلاة الجمعة مثلاً، وكان الواجب واقعاً صلاة الظهر، كان هذا الدليل حجةً معذّرةً، لكونه موجباً للعذر عن فوت الواقع، وليس حجةً منجّزة، إذ المفروض تنجزه بمنجز سابق.

إذا عرفت هذين القسمين من الحجة، فاعلم: أنّ الحجج القائمة علىٰ الأحكام الواقعية ـ ومنها فتاوىٰ المجتهدين ـ معذّرة فقط، لتنجزها قبل قيام هذه الحجج بالعلم الإجمالي الكبير، فإذا دار أمر هذه الحجة بين التعيينية والتخييرية، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة، لكون الشك في الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

فالنتيجة: الأخذ بما يقطع معه ببراءة الذّمّة، وهو في المقام العمل بفتوىٰ الأعلم.

نعم، في دوران الحجة التنجيزية بين التعيينية والتخييرية يرجع في تعيينيتها إلى البراءة، لكون الشك في تعلق الطلب بالخصوصية، وهو مجرىٰ البراءة، كالشك في تعلق الطلب بالمطلق كعتق الرقبة، أو بالمقيّد كعتق خصوص المؤمنة، فتنفىٰ الخصوصية بالإطلاق إن كان، وإلّا فبأصالة البراءة.

**فالمتحصل**: أنّ وجوب تقليد الأعلم إمّا يكون من باب الاحتياط أي قاعدة الاشتغال، بناءً علىٰ عدم تمامية الأدلة الاجتهادية القائمة علىٰ وجوب تقليد الأعلم تعييناً، وإمّا يكون حكماً اجتهاديّاً بناءً علىٰ تمامية السيرة العقلائية علىٰ وجوب تقليده كذلك، كما عرفت أنّها أقوىٰ الأدلة وأمتنها.

## تكملة:

اعلم: أنّ فتويي الأفضل والفاضل تارةً متوافقتان، كوجوب تثليث التسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، وأُخرىٰ متخالفتان، كوجوب التسبيحات مرّةً عند الأفضل، وثلاث مرّات عند الفاضل. والمقلّد تارةً يعلم بالموافقة، وأُخرىٰ يعلم بالمخالفة، وثالثةً لا يعلم شيئاً من الموافقة والمخالفة، بل يحتمل كلّاً منهما.

**فإن كان** عالماً بالموافقة، فليس هذا مورد النزاع في وجوب تقليد الأعلم وعدمه، لأنّ حجية فتوىٰ الفقيه تكون بنحو صِرف الوجود، ومع اتفاق الفتويين يكون الجامع بينهما حجةً، نظير الخبرين القائمين علىٰ حكم واحد، فكما أنّه لا يجب علىٰ المجتهد أن يستند إلى أحدهما بعينه في استنباط الحكم، بل يكفيه الاستناد في ذلك إلى الجامع بينهما، فكذا في الفتويين المتوافقتين بالنسبة إلى العامي.

وعليه، فالبحث عن موافقة الفتويين قليل الجدوىٰ.

**وإن كان** المقلِّد عالماً بمخالفة الفتويين في المسائل المبتلىٰ بها، كإفتاء أحدهما بوجوب السورة، والآخر بعدمه، وبطهارة الغسالة ونجاستها، واعتبار العربية في العقد وعدمه، وهكذا، فالمعروف في هذا الفرض ـ بل المدّعىٰ عليه الإجماع ـ هو وجوب تقليد الأعلم عليه، وقد اختاره الشيخ الأعظم قدس سره، كما تقدم في صدر المسألة.

**ولعلّ** الأولىٰ التفصيل بين موافقة فتوىٰ المفضول للاحتياط أو لمن هو أعلم من الأحياء والأموات أو للمشهور بين الأصحاب، وعدم موافقتها لذلك، بوجوب العمل بفتوىٰ المفضول في الصورة الأُولىٰ، إلّا بناءً علىٰ سقوط حجية فتوىٰ الميّت من جميع الجهات حتىٰ من جهة المرجحية، فتبقى الموافقة للاحتياط مرجِّحةً أو موجبةً لعرضية فتويي الفاضل والمفضول، لكون الاحتياط مؤمِّناً، بل لا يبعد حينئذٍ أن يكون بناء العقلاء علىٰ تقديم فتوىٰ المفضول علىٰ فتوىٰ الفاضل، فيصير التقديم اجتهاديّاً لا احتياطياً.

**وإن كان** المقلد جاهلاً بمخالفة الفتويين في المسائل الابتلائية، بأن يحتمل كلّاً من الموافقة والمخالفة، فينبغي لتوضيح حكمه التعرض لجهتين:

إحداهما: ما يقتضيه الأصل العملي.

وثانيتهما: ما يقتضيه الدليل الاجتهادي.

**أمّا الجهة الأُولىٰ**، فمحصل الكلام فيها: أنّ مقتضىٰ ما تقدّم من تنجز الأحكام الواقعية بالعلم الإجمالي ـ وكون حجية فتاوىٰ المجتهدين من باب التعذير دون التنجيز ـ

. . . . . .

---

هو معذّرية فتوىٰ الأعلم قطعاً، دون فتوىٰ المفضول، للشك في معذّريتها الموجب لعدم حكم العقل بالاجتزاء بها في فراغ الذمّة و سقوط التكليف، بل حكمه بذلك مختص بالعمل بفتوىٰ الأعلم، فهي حجة تعيينية لا تخييرية.

و ليس المقام من دوران الأمر بين المطلق و المقيد، حتىٰ يجري الأصل في عدم وجوب المقيد كما تقدم مفصّلاً في (ص ٤٨٩).

**و أمّا الجهة الثانية**، فملخص البحث فيها: أنّه قيل بعدم الجواز، استناداً إلى ما استدلّوا به علىٰ عدم الجواز في صورة العلم بالمخالفة في الفتوىٰ، من عدم شمول الأدلة ـ من الإجماع و الأقربية و مقبولة ابن حنظلة و غير ذلك ـ لفتوى المفضول.

لكن فيه ما لا يخفىٰ، لأنّ عدم شمول الأدلّة لصورة العلم بالمخالفة إنّما هو للتعارض المانع عن شمولها للمتعارضين، بخلاف صورة الجهل بالمخالفة، لعدم العلم بالتعارض.

نعم، بناءً علىٰ شرطية أعلمية المرجع في جواز التقليد اتّجه الاستدلال المزبور، إذ لا بدّ حينئذٍ في جواز تقليد المجتهد من إحراز أعلميته، و مع الشك فيها لا يجوز تقليده. لكن استفادة شرطية الأعلمية من الأدلّة في غاية الإشكال، إذ المستفاد منها اعتبار عدم مخالفة فتواه لفتوى من هو أفضل منه، لوضوح شمول دليل الاعتبار لفتوىٰ المفضول كشموله لفتوىٰ الأفضل، و المانع عن حجيتها الفعلية هي المخالفة لفتوىٰ الأفضل.

فالمتحصل: جواز تقليد المجتهد في صورة عدم العلم بمخالفة فتواه لفتوى من هو أعلم منه.

و هنا أبحاث كثيرة لا يسعنا التعرّض لها، من أراد الوقوف عليها فليراجع ما علّقناه علىٰ تقليد العروة الوثقىٰ.

**و ينبغي التنبيه على أُمور:**

**الأوّل**: أنّه بعد فرض تمامية أدلة المجوِّزين، هل يجوز للعامي تقليد المفضول بدون

. . . . . .

---

الرجوع إلى الأفضل أم لا ؟ لأنّ هذه المسألة من المسائل الخلافية التي لا بدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد، فلا بدّ للعامي العاجز عن الاجتهاد في هذه المسألة من الرجوع فيها إلى الأفضل، فإنْ أفتىٰ بجواز تقليد المفضول جاز له تقليده، وإلّا فالرجوع إليه تشبث بمشكوك الحجية.

نعم، إذا رجع إلى المفضول غفلةً عن كون المسألة خلافية، وكانت فتواه موافقةً لفتوىٰ الأفضل، أو كانت فتوىٰ الأفضل جواز تقليد المفضول، صحّ عمله، بل يصح أيضاً مع الالتفات إلى الخلاف في مسألة وجوب تقليد الأعلم، وتمشّىٰ قصد القربة منه ـ ولو رجاءً ـ مع المطابقة المزبورة، لموافقة عمله في هذه الصور للحجة.

**الثاني**: أنّه إذا كان المفضول أوثق من الأفضل في الفتوىٰ بحسب الأُمور الراجعة إلى الاستنباط، نظير كونه أكثر فحصاً من الأفضل، وأبذل جهداً منه، فهل يتعيّن حينئذٍ أيضاً تقليد الأفضل أم يتخير ؟ وجوه:

من مزاحمة الزيادة العلمية للأوثقية، فيتخير.

ومن وجود الوثوق المعتبر في الاجتهاد في الأعلم، وعدم ثبوت مرجّحية أزيد منه، فيتعين العمل بقول الأعلم.

ومن أنّ الأوثقية في الفتوىٰ توجب الأقربية إلى الواقع، فيتعيّن العمل بقول المفضول.

والأوجه هو الثاني، لأنّ زيادة الفحص إن كانت دخيلةً في الاستنباط، وكان الأعلم فاقداً لها، فلا يجوز تقليده، لتقصيره في الاستنباط، وهو خلاف الفرض.

وإن لم تكن دخيلةً في الاستنباط، فوجودها وعدمها سيّان، ولا تزاحم الأعلمية.

وإن شئت فقل: إنّ مرجّحية الأعلمية معلومة، ومرجّحية الأوثقية مشكوكة، ولا وجه لرفع اليد عن المعلوم بالمشكوك.

نعم، بناءً علىٰ كون مناط تقديم فتوىٰ الأعلم علىٰ فتوىٰ المفضول أقربيتها إلى

. . . . . .

---

الواقع من فتوىٰ غيره، وكون الأوثقية في الفتوىٰ موجبةً للأقربية، تقدّم فتوىٰ المفضول. لكنه غير ثابت.

**الثالث**: إذا أفتىٰ الأعلم بعدم جواز تقليد المفضول، فلا إشكال في عدم جواز تقليده، وإذا أفتىٰ بجواز تقليده، فالظاهر جواز تقليده، ولكن في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره حكاية عدم جوازه عن بعض معاصريه «١». ولم يظهر له وجه وجيه.

فإن كان نظره في ذلك إلى: أنّه يلزم من وجود تقليد الأعلم عدمه، ففيه: أنّ مورد التقليد مسألة أُصولية، وهي حجية فتوىٰ المفضول، وليس مورده نفس الفروع الفقهية حتىٰ يلزم ذلك، كإفتاء الأعلم بوجوب تثليث التسبيحات الأربع، وإفتاء المفضول بوجوبها مرّةً واحدة، فهذا التقليد نظير التقليد في مسألة البقاء علىٰ تقليد الميّت، في أنّ مورد تقليد الحي هناك أيضاً حجية قول الميت، لا نفس الأحكام الفرعية.

وإن كان نظره إلى: أنّ الرجوع إلى المفضول خلاف حكم العقل بلزوم الرجوع إلى الأعلم، ففيه: أنّ هذا الحكم العقلي إنّما هو لأجل مؤمِّنية فتوىٰ الأفضل من العقوبة، ومن المعلوم مؤمِّنية فتواه مطلقاً وإن كانت هي حجية فتوىٰ المفضول.

واحتمال كون ملاك حكم العقل أقربية فتوىٰ الأفضل، وهو ينافي حجية فتوىٰ المفضول، مندفع أوّلاً: بأنّه لم يثبت كون الأقربية ملاك حكم العقل بالحجية، وثانياً ـ بعد تسليمه ـ لا طريق إلى إحرازها في خصوص المقام.

فالمتحصل: جواز تقليد المفضول إذا أفتىٰ الأفضلُ بجوازه.

**الرابع**: إذا قلّد أحد المجتهدين المتساويين، أو قلّد أعلم الموجودين، ثم صار غيره أعلم، فهل يجب العدول إلى هذا الأعلم، أم يجب البقاء علىٰ تقليد الأوّل، أم يتخير بينهما؟ وجوهٌ:

فعن الشيخ قدس سره في التقريرات ابتناء المسألة علىٰ جواز العدول وعدمه، فعلىٰ

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٥٥

. . . . . .

---

الأوّل يجب العدول، لوجود المقتضي وهو الأعلمية، وعدم المانع، إذ لا مانع منه إلّا احتمال حرمة العدول، والمفروض جوازه، فيجري فيه ما يدلّ علىٰ وجوب تقليد الأعلم.

وعلىٰ الثاني يشكل الأمر، لتعارض أدلّة الطرفين، فيحكم بالتخيير بينهما.

لكن الأقوىٰ الرجوع إلى الأعلم، لوجهين:

أحدهما: أنّ الدليل المعتدّ به علىٰ حرمة العدول ـ وهو الإجماع المحكي عن العلّامة والعميدي ـ لمّا كان لبيّاً، والمتيقن منه غير المقام، فلا يصلح للمنع عن العدول، فيجب الرجوع إلى الأعلم بلا مانع. ولا مجال لاستصحاب حرمة العدول أيضاً، لاحتمال دخل التساوي في موضوع الحرمة، وهو يوجب الشك في بقاء الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، نظير احتمال دخل الحياة في جواز التقليد المانع عن جريان استصحاب جواز البقاء علىٰ تقليد الميت.

ثانيهما: كون المقام من صغريات التعيين والتخيير في الحجية المعذّرية، وقد عرفت أنّ مؤمِّنية فتوىٰ الأفضل ومعذّريتها قطعية، بخلاف فتوىٰ المفضول، فإنّها مشكوكة الحجية والمعذرية.

والحاصل: أنّه يجب العدول إلى تقليد من صار أعلم ممّن قلّده، إذ بناءً علىٰ وجوب تقليد الأعلم، لا فرق في وجوبه بين الحدوث والبقاء.

وقد تبيّن ممّا ذكرنا: أنّه إذا قلّد المفضول لتعذر الوصول إلى الأفضل، ثم تمكّن منه، وجب العدول إليه، من غير فرقٍ فيه بين ما عمل به من المسائل وما لم يعمل به منها.

ثم إنّ هذا كله بناءً علىٰ وجوب تقليد الأعلم بحسب الدليل الاجتهادي.

وأمّا بناءً علىٰ كونه أحوط، فالظاهر وجوب الأخذ بالاحتياط في المسألة الفقهية، وذلك لسقوط الاحتياطين في المسألة الأُصولية.

توضيحه: أنّ جواز العدول مخالف للاحتياط، للقول بحرمته، وجواز البقاء

أيضاً مخالف للاحتياط، للقول بعدم جوازه، فكلٌّ من جواز البقاء والعدول مخالف للاحتياط، فيسقط الاحتياطان، وتصل النوبة إلى الاحتياط في المسألة الفقهية إن أمكن، كوجوب التسبيحات الأربع ثلاثاً ومرّةً واحدة، وإلّا كما إذا دار الأمر بين المحذورين ـ كدوران حكم الاستعاذة مثلاً بين الوجوب والحرمة ـ فهو مخيّر بين العدول والبقاء.

**الخامس**: إذا تعارضت الأعلمية والأورعية، ففي التخيير بينهما أو تقديم الأعلم أو الأورع ؟ وجوه، أقواها الثاني، وذلك لأنّ الأورعية إن كانت في الاستنباط، بأن لا يكون سريع الجزم بالحكم، بل كان بطيئاً متثبّتاً، فمرجعه إلى الأوثقية في الفتوىٰ، وقد تقدم في التنبيه الثاني حكمه وهو الترجيح بالأعلمية.

وإن كانت في العمل، بأن يكون تاركاً للشبهات والمكروهات، وفاعلاً للمندوبات، فلا دخل لهذه الأورعية في حجية الفتوىٰ التي لا تتوقف إلّا علىٰ العدالة، ومعرفة ما لَه دخل في الاستنباط.

**السادس**: هل العبرة في الأفقه بكونه أفقه في جميع المسائل الشرعية أو غالبها، أم يكفي كونه أفقه ولو في المسألة التي يرجع فيها ؟ وجهان، ففي الفصول: «أظهرهما في كلامهم الأوّل، وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثاني، وعلىٰ تقديره، فالظاهر تعيين الأفقه في البعض بالنسبة إلى البعض الّذي هو أفقه فيه، حتىٰ أنّه لو كان أحدهما أفضل في بعض العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الأُصول والرّجال، فلا يبعد إلحاقه بالأفقه من هذه الجهة، لما فيه من مزيد بصيرةٍ في الفقه.

ولو كان الآخر أفضل منه في علم آخر من تلك العلوم، لم يبعد الترجيح بزيادة الأفضلية، ويكون ما فيه الأفضلية أدخل في الفقه، كالأُصول بالنسبة إلى النحو والصرف .... والتحقيق: أنّ المرجع في ذلك كله إلى ما يعدّ صاحبه أفقه عرفاً، وضبطه علىٰ وجه يستغنىٰ معه من الرجوع إليه متعذر علىٰ الظاهر»[1].

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٤

. . . . . .

---

**أقول**: إن كان المستند في وجوب تقليد الأعلم الأدلة اللفظية المشتملة علىٰ ألفاظ «الأفقه و الأفضل و الأعلم» فحيث إنّه ليس لهذه الألفاظ حقيقة شرعية، كان المنساق منها عرفاً هو الأفقهية في جميع المسائل أو أكثرها.

و عليه، فيخرج عن موضوع أدلة وجوب تقليد الأعلم المجتهدان اللذان يكون أحدهما أعلم من الآخر في العبادات مثلاً، و الآخر أعلم من صاحبه في المعاملات، إذ ليس واحد منهما أعلم في جميع المسائل أو أكثرها من الآخر حتىٰ ينطبق عليه عنوان الأعلم، و تشمله أدلّة وجوب تقليده، فالعامي مخيّر في تقليد أيّهما شاء، و إن كان الأحوط التبعيض في التقليد، بأن يقلّد كلّاً منهما فيما هو أعلم فيه من الآخر.

و إن كان المستند في وجوب تقليد الأعلم بناء العقلاء و الأصل العقلي ـ أعني به أصالة التعيينية في الحجية المعذرية ـ كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الّذي يكون أعلم من غيره في المسائل الابتلائية و لو مسألة واحدة، فضلاً عن أعلميته في باب من أبواب الفقه كالعبادات أو المعاملات، للعلم بحجية فتواه تعييناً أو تخييراً، بخلاف فتوىٰ غيره، فإنّها مشكوكة الحجية، فلا يكتفىٰ بها عقلاً في مقام الامتثال.

**السابع**: أنّ المراد بالأعلم هل هو أقدر من غيره علىٰ تنقيح القواعد التي يستنبط منها الأحكام الفرعيّة كالقواعد الأُصولية، فإذا كان أحد المجتهدين أكثر اقتداراً من غيره علىٰ تشييد القواعد الأُصولية، فهو أعلم ممّن لا يكون مثله في الاقتدار المزبور ؟

أم المراد بالأعلم من يحصل له الجزم بالحكم، بأن يستنبط الحكم من الأدلّة بنحو الجزم و اليقين، بخلاف غيره ممّن يستنبطه من تلك الأدلة بنحو الظن، فكيفية الاستنباط لا تختلف، و الاختلاف إنّما هو في الإدراك، لأنّه في أحدهما قطعي و في الآخر ظنّي.

أم المراد بالأعلم من هو أسرع استنباطاً من غيره، كما إذا فرض أنّ الأعلم يستنبط حكم مسألةٍ في نصف ساعة، و غيره يستنبطه في ساعة مثلاً، فالمراد بالأعلم حينئذٍ هو أسرع استنباطاً من غيره.

. . . . . .

أم المراد به من هو أكثر استنباطاً من غيره، كما إذا فرض أنّه استنبط حكم ألف مسألة، وغيره استنبط حكم تسعمائة مسألة، فمن استنبط الألف فهو أعلم ممّن استنبط أقل من ذلك، فالمدار في الأعلمية حينئذٍ علىٰ أكثرية عدد الأحكام المستنبطة فعلاً.

أم المراد به من يكون أشدّ مهارةً من غيره في تطبيق الكبريات علىٰ صغرياتها، وتشخيص موارد الأُصول، حتىٰ لا يجري أصل البراءة مثلاً في مورد قاعدة الاشتغال وبالعكس، ولا يجري الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، وهكذا.

لا سبيل إلى ما عدا الأخير.

**إذ في الأوّل**: أنّ المدار في الاجتهاد إنّما هو علىٰ الاستنباط الفعلي من الأدلة، دون تشييد المباني وتنقيح القواعد مع عدم الاقتدار علىٰ تطبيقها علىٰ الفروع، فإنّه اجتهاد في مقدمات الاستنباط، وليس اجتهاداً في نفس الفروع، فالأُصولي الّذي يستفرغ وُسعه في تحرير القواعد الأُصولية وتهذيبها ـ ولكنه قاصر عن تطبيقها علىٰ الفروع ـ ليس بأعلم ممّن يقدر علىٰ التطبيق المزبور وإن لم يكن مثله في تحرير القواعد الأُصولية.

**وفي الثاني**: أنّ الجزم بالحكم المستنبط ليس مناطاً للأعلمية، بل المناط هو القدرة علىٰ إقامة الحجة علىٰ الحكم، فمن اقتدر علىٰ إقامة الحجة علىٰ الحكم دون غيره فهو أعلم، سواء حصل له الجزم بالحكم أم الظن به، فلا عبرة بشدة الانكشاف وضعفه.

**وفي الثالث**: أنّه لا عبرة بأسرعية الاستنباط، مع فرض تساويهما في كيفيته واستخراج الفروع من الأُصول، إذ لا دخل لسرعة الاستنباط لا عقلاً ولا ببناء العقلاء في أمر التقليد.

**وفي الرابع**: أنّ كثرة عدد الأحكام المستنبطة ليست مناطاً للأعلمية، مع فرض كون غيره أجود استنباطاً منه، وإن كان عدد ما استنبطه من الأحكام قليلاً، فإنّ مجرد كثرة الاستنباط مع أجوديّة استنباط غيره لا توجب العذر والأمن من العقوبة عقلاً

بحيث يحكم بالإجزاء، بل الموجب لهما في نظره هو الأجودية.

فالمتعيّن هو الاحتمال الأخير، فإنّ الأعلم في سائر الفنون أيضاً مَن يكون أشدّ مهارةً في تطبيق الكبريات علىٰ صغرياتها، فإنّ الطبيب الأعلم من سائر الأطبّاء عند العرف مَن هو أشدّ مهارةً في تطبيق القواعد والكليات الطبية علىٰ صغرياتها، لا من هو أعلم بالكلّيات مع قصوره عن تطبيقها علىٰ مصاديقها، فإنّ الناس لا يرجع إلى طبيبٍ لا يقدر علىٰ تشخيص المرض ولو مع كونه أعلم من غيره في كليّات الطب.

وهذا المعنىٰ يراد في المقام أيضاً، لكونه مؤمِّناً من العقاب بنظر العقل والعقلاء، دون غيره من المعاني المحتملة في الأعلم.

ولعلّ ما عن الشيخ الأعظم تَيْتُرُّ يرجع إلى هذا المعنىٰ الّذي جعلناه متعيناً، قال في التقريرات: «الأعلم من كان أقوىٰ ملكةً وأشدّ استنباطاً بحسب القواعد المقررة، ونعني به مَن أجاد في فهم الأخبار مطابقةً والتزاماً، إشارةً وتلويحاً، وفي فهم أنواع التعارض، وتميز بعضها عن بعض، وفي الجمع بينهما بإعمال القواعد المقررة لذلك، مراعياً للتقريبات العرفية ونكاتها، وفي تشخيص مظان الأُصول اللفظية والعملية، وهكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد. وأمّا أكثر الاستنباط وزيادة الاستخراج الفعلي ممّا لا مدخلية له»[1].

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٦٧٩

## فصل[1]

## اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب

---

### تقليد الميت

١) الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لشرطية الحياة في مرجع التقليد وعدمها، علىٰ تفصيل سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وليعلم أنّ موضوع الكلام في هذه المسألة ـ بالنظر إلى أدلة الأقوال ـ هو المجتهد القادر علىٰ استعلام حكم جواز تقليد الميت وعدم جوازه، وأمّا العاجز عن استنباطه فهو كالعاجز عن استنباط حكم تقليد الأعلم من الأدلة، حيث إنّ وظيفته الرجوع إلى ما يستقل به عقله، فإمّا أن يقطع بتساوي الميت والحي في حجية الفتوى، وإمّا أن يقطع بتعيّن الرجوع إلى الحي، لدخل الحياة بنظره في مرجع التقليد. وإمّا أن يتردد في دخل الحياة وعدمه فيه، كما إذا تردّد في دخل أفضليته من سائر المجتهدين في مرجعيته.

فعلىٰ الأوّل يجوز تقليد الميت. وعلىٰ الثاني والثالث يجب الرجوع إلى الحي في الأحكام الفرعية، ولو كانت فتواه في مسألة تقليد الميت الجواز، جاز للعامي التعويل علىٰ هذه الفتوىٰ والعمل في الفرعيات بفتوىٰ الميت، لاتصافها بالحجية حينئذٍ بفتوىٰ الحي.

**الاشتراط[١]، وبين العامّة عدمه[٢]، وهو[٣] خيرة الأخباريّين وبعض المجتهدين**

---

١) يعني: مطلقاً، في مقابل التفصيل بين التقليد الابتدائي والاستمراري، فالمسألة كانت ذات قولين، وهما: الجواز مطلقاً والعدم كذلك.

قال شيخنا الأعظم ﷺ: «ومن جملة الشرائط حياة المجتهد، فلا يجوز تقليد الميّت علىٰ المعروف بين أصحابنا، بل في كلام جماعة دعوىٰ الاتفاق أو الإجماع عليه»[١].

٢) أي: عدم الاشتراط، لاقتصارهم علىٰ تبعية أئمتهم الأربعة، وهو يدلّ علىٰ عدم أهلية غيرهم للتقليد، مضافاً إلى دلالته علىٰ حجّية آراء الأموات.

٣) أي: عدم الاشتراط يكون مختار أصحابنا المحدّثين[٢] وبعض الأُصولين كالمحقق القمي ﷺ[٣]. ولو كان في المسألة إجماع علىٰ عدم الجواز لم يقدح فيه مخالفة المحدّثين والمحقّق القمي.

أمّا عدم قدح مخالفة المحدثين فيه، فلأنّ التقليد المعتبر عندهم هو أخذ الرواية من المجتهد، لا الفتوىٰ التي هي إخبار عن أحكام الله تعالىٰ بحسب الاعتقاد الناشئ من الخبر أو غيره، من مقدّمات نظريّة توجب إذعانه بالحكم الشرعي، ومن المعلوم أنّه لا يعتبر في جواز العمل بالرواية حياة الراوي، بل يعتبر فيها شروط أُخرىٰ كالضبط والقدرة علىٰ النقل بالمعنى وغيرهما.

وعلىٰ هذا، لا يكون تجويز الرجوع إلى الأموات ـ كفتاوىٰ ابن بابويه ونحوها ـ مخالفة للاتفاق الّذي ادّعاه جمع من الفقهاء الأُصوليين علىٰ حرمة الرجوع

---

«١» رسالة الاجتهاد والتقليد، ص٥٨، ونحوه في مطارح الأنظار، ج٢، ص٤٣٧ و٥٦٠

«٢» لاحظ: الفوائد المدنية، ص١٤٩ (الحجرية)

«٣» قوانين الأُصول، ج٢، ص٢٧٠

من أصحابنا، وربما نقل تفاصيل[1]:

---

إلى الأموات، فإنّ المقصود منه حرمة الرجوع إلى فتاواهم لا إلى رواياتهم، فلو التزم المحدّثون بأنّ التقليد هو العمل بفتوىٰ المجتهد لا أخذ الرواية منه، لقالوا بعدم حجية أقوال الأموات، كما يقوله أصحابنا اعتماداً علىٰ أصالة عدم الحجية ونحوها.

وأمّا عدم قدح مخالفة المحقّق القمّي، فلأنّه ﷺ جعل مبنىٰ الجواز انسداد باب العلم، ووصول النوبة إلى كفاية الظنّ بالحكم الشرعي، سواء حصل من رأي الميِّت أم الحيّ، إذ المفروض حصول الظنّ بالحكم الواقعي بفتوىٰ كلّ منهما.

وحيث إنّ أصل المبنىٰ باطل عند غيره ـ لانفتاح باب العلمي ـ لم ينفع دليل الانسداد لإثبات حجّية آراء الأموات، ولازمه الاقتصار علىٰ فتاوىٰ الأحياء.

١) ثلاثة، كما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم ﷺ:

أحدها: ما حكي عن الفاضل التوني.

وثانيها: ما حكي عن المحقق الأردبيلي والعلّامة.

وثالثها: التفصيل المذكور في المتن، حكاه السيد صدر الدين في شرح الوافية عن بعض معاصريه، وهو الّذي قال به المتأخّرون من المجوِّزين لتقليد الأموات مع بعض القيود والتفاصيل.

قال الشيخ ـ بعد حكاية الجواز مطلقاً عن المحدّثين، ومنهم سيدنا الجدّ المحدّث الجزائري ﷺ ـ ما لفظه: «و وافقهم التوني إذا كان المجتهد ممّن لا يفتي إلّا بمنطوقات الأدلّة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة كالصدوقين. وإن كان يفتي بالمداليل الالتزامية غير البيِّنة، فمنع عن تقليده حيّاً كان أو ميّتاً. وذهب الأردبيلي والعلّامة فيما حكي عنهما إلى الجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً أو في ذلك الزمان، والفاضل القمي ﷺ أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوىٰ، سواء حصل من قول الميّت أو الحيّ، فهو

منها: التفصيل بين البدوي، فيشترط، والاستمراري فلا يشترط [١].

والمختار ما هو المعروف من الأصحاب [٢]، للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه [٣]، ولا مخرج عن هذا الأصل إلّا ما استدلّ به المجوّز علىٰ الجواز من وجوه ضعيفة:

---

من المجوِّزين مطلقاً ... » «١».

وبناءً علىٰ جواز التقليد الاستمراري توجد تفاصيل، سيأتي التعرض لها في التعليقة.

١) حكىٰ في تقريرات شيخنا الأعظم عبارةَ السيد الصدر هكذا: « و مال بعض المتأخرين إلى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الّذي قلّده في حياته، وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً بعد موته. وهو قريب » «٢».

٢) وهو اشتراط الحياة في مرجع التقليد مطلقاً، بلا فرقٍ بين البدوي والاستمراري، وغيره من التفصيليين.

٣) أي: جواز تقليد الميت، والمراد بهذا الأصل هو أصالة عدم الحجية الجارية في جميع موارد الشك في الحجية، وتقريب الاستدلال بهذا الأصل كما تقدم في مسألة تقليد الأعلم، فلا حاجة إلى الإعادة.

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٦٣.

«٢» المصدر، ص٥٠٥.

منها: استصحاب[1] جواز تقليده

---

## أدلة جواز تقليد الميت

### ١ ـ استصحاب جواز التقليد

١) ينبغي تقديم أمرٍ قبل توضيح المتن، وهو: أنّ هذا الاستصحاب يمكن تقريره بوجوهٍ، يجري بعضها في كلٍّ من التقليد البدوي والاستمراري، ويجري بعضها في التقليد الابتدائي خاصة، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

قال شيخنا الأعظم في تقرير الاستصحاب: «و تقريره من وجوه، فإنّه تارةً يراد انسحاب الحكم المستفتىٰ فيه، وأُخرىٰ يراد انسحاب حكم المستفتي، وثالثة يراد انسحاب حكم المفتي.

فعلىٰ الأخير يقال: إنّ المجتهد الفلاني كان ممّن يجوز الأخذ بفتواه، والعمل مطابقاً لأقواله، وقد شكّ بعد الموت أنّه هل يجوز اتّباع أقواله أوْلا، فيستصحب. كما أنّه يستصحب ذلك عند تغيُّر حالاته من المرض والصحة والشباب والشيب ونحوها.

وعلىٰ الثاني يقال: إنّه للمقلّد الفلاني كان الأخذ بفتوىٰ المجتهد الفلاني، ونشكّ في ذلك، فنستصحب حكمها.

وعلىٰ الأوّل يقال: إنّ هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوىٰ المجتهد الفلاني، ونشكّ ذلك، فنستصحب حكمها.

إلى غير ذلك من وجوه تقريراته، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ المكتوب في الرسالة الفلانية كان جائزَ العمل، فنستصحب جواز العمل به بعد الموت»[1].

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٤٦٢ - ٤٦٣، ونحوه في ص٥٦٨.

. . . . . .

ولا يخفىٰ أنّ صاحب الفصول قرّر الاستصحاب تارةً في حكم المفتي، وأُخرىٰ في الحكم المستفتىٰ فيه، وتعرّض للأوّل بتقريبين في التقليد الابتدائي، وناقش فيه بأنّه لا يمكن تسريته إلى المعدومين في حياة المجتهد، إذ فيه شبهة التعليق. وتعرّض للثاني في التقليد البقائي وارتضاه. ولم يتعرّض لاستصحاب حكم المستفتي. ولعلّه لاتّحاده حكماً مع حكم المفتي.

قال في الفصول: «حجّة القول بجواز تقليد الميت أُمور، منها: الأصل، ومرجعه إلى استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحياة، وهذا قد يعتبر وصفاً للمفتي، نظراً إلىٰ كونه ممّن ثبت جواز تقليده حال الحياة، فيستصحب. وقد يعتبر وصفاً لقوله، نظراً إلى كونه ممّا ثبت جواز التقليد فيه حال الحياة، فيستصحب. وحيث إنّ الوصف الأوّل من عوارض النّفس، والثاني من عوارض القول القائم بها، لم يلزم من انعدام الحياة انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب»[1].

ثم ناقش فيه بما أشرنا إليه.

وهذه العبارة كما ترىٰ ظاهرةٌ في جعل المستصحب حكم المفتي باعتبارين:

أحدهما: كونه جائز التقليد.

وثانيهما: جواز متابعة رأيه. ولم يتعرّض لاستصحاب حكم المستفتي.

وقال بعد جملة من كلامه: «واعلم أنّ ما قرّرناه من المنع من تقليد الميّت إنّما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر، وإليه ينصرف إطلاق كلام المانعين. وأمّا استدامة تقليده المنعقد حال حياته إلى حال موته، فالحقُّ ثبوتها وفاقاً لجماعة،

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢١

. . . . . .

للأصل، لثبوت الحكم المقلّد فيه قبل موته، فيستصحب إلى ما بعده »[١].

وهذا هو الحكم المستفتىٰ فيه.

وكيف كان، فتعرّضُ المصنف ﷺ للاستصحاب في التقليد الابتدائي ناظر إلى فرض المستصحب جواز التقليد الثابت في حقّ العامي المستفتي، وإن كان يجري أيضاً في تقريره الآخر، وهو استصحاب حكم المفتي أعني به حجّية رأيه، لكونه فقيهاً جامعاً للشرائط.

وأمّا جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الفرعية التي أفتىٰ بها المجتهد، فقد تعرّض له المصنف في التقليد البقائي وفاقاً لصاحب الفصول.

إذا اتضح ما ذكرناه، فنقول في توضيح المتن: إنّ جواز تقليد المجتهد حال حياته كان قطعيّاً لهذا العامي، وبعد موته يشكّ في ارتفاع هذا الجواز، فيستصحب، ويكون المقام من قبيل الشكّ في رافعية الموجود، ضرورة أنّ الشكّ نشأ من الموت.

ثم إنّ هذا الاستصحاب يكون تنجيزياً تارةً وتعليقياً أُخرىٰ، فإنْ كان الجاهل مُدرِكاً للمجتهد الميّت ـ مع كونه مكلّفاً، لكنه لم يقلّده ـ كان استصحاب جواز تقليده تنجيزيّاً، لفرض أنّ هذا العامي كان مكلّفاً بالتقليد، وكان هذا المجتهد في حال حياته جامعاً لشرائط المرجعية في الفتوىٰ.

وإن كان الجاهلُ المدرِك للمجتهد غيرَ مكلّف بالتكاليف الشرعية، لكونه صبيّاً أو مجنوناً في عصر المجتهد، كان استصحاب جواز تقليده تعليقياً.

قال شيخنا الأعظم ﷺ:« وربما استدلّ عليه ـ أي علىٰ جواز تقليد الميت ـ بعضُ من انتصره بوجوهٍ، أقواها وجوهٌ، أحدها: الاستصحاب، لأنّ المجتهد في حال

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٢

في حالِ حياته [١]

و لا يذهب عليك أنّه [٢]

---

حياته كان جائز التقليد، و لا دليل علىٰ ارتفاع الجواز بالموت، فيستصحب » «١».

١) هذا الضمير و ضمير « تقليده » راجعان إلى المفتي.

٢) الضمير للشأن، و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب، و قد أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بقوله: « من عدم جريانه فيما يحتمل مدخليّة وصف في عنوان الحكم كالحياة فيما نحن فيه » «٢».

و توضيحه: أنّه قد تقرّر في آخر بحث الاستصحاب اعتبارُ بقاء الموضوع أي معروض المستصحب، إذ بدونه لا يصدق « إبقاء ما كان » و لا « نقض ما علم سابقاً » علىٰ رفع اليد عنه، فإذا علم بعدالة زيد ثم شك في بقاء عدالة عمروٍ، كان أجنبيّاً عن الاستصحاب.

و عليه، فإذا علم بارتفاع الموضوع أو شكّ في بقائه، لم يجرِ الاستصحاب، لعدم صدق « نقض اليقين بالشك » في الأوّل، و الشك في صدقه في الثاني.

و في المقام يكون موضوع جواز التقليد وكذا حجية نظره هو الرّأي، لقيامهما به، و الرّأي متقوّم بالحياة، لكون الرّأي هو الإدراك القطعي أو الظني الحاصل للمجتهد من النّظر في الأدلة، و موطن هذا الإدراك هو الذهن الّذي يكون من القوىٰ الجسمانية التي تذهب بالموت، بل بالمرض أيضاً، فمع انتفاء الحياة ينتفي الرّأي الّذي هو موضوع المستصحب. و لاريب في اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب بالنظر العرفي الّذي يبنىٰ عليه في باب الاستصحاب و نحوه.

---

« ١» رسالة الاجتهاد و التقليد، ص٦٠

« ٢» المصدر، ص٦١

. . . . . .

---

نعم، بناءً على النّظر العقلي الدّقّي يكون الرّأي متقوّماً بالنفس الناطقة الباقية بعد الموت، لأنّها من المجردات، وليست جسماً حتىٰ يتطرق إليها البوار والفناء، فهي روحانية البقاء، وإن كانت جسمانية الحدوث.

فإن قلت: إنّ منع تقليد الميت ـ لعدم بقاء الرّأي بالنظر العرفي ـ غير سديد، لأنّه ينافي صحة استصحاب بعض الأحكام الثابتة للمجتهد في حال حياته كطهارة بدنه ونحوها.

وجه المنافاة: أنّ الموت لو كان موجباً لانعدام الشخص، وصيرورة الميت والحي حقيقتين متغايرتين، لم يجز أيضاً استصحابُ جواز نظر زوجته إليه مثلاً، لأنّ جواز النّظر إلى الزوج منوط بوجوده، فلو صار حقيقةً أُخرىٰ حرم علىٰ الزوجة النّظر إليه. وحيث إنّ جواز نظر الزوجة إلى زوجها الميّت من المسلّمات، كشف ذلك عن عدم مغايرة الميت للحي بحيث يعدّان حقيقتين متغايرتين، وأنّهما حقيقة واحدة وموضوع واحد، ويكون الموت والحياة من الحالات المتبادلة علىٰ هذا الإنسان الخاص، لا من مقوّمات الموضوع حتىٰ ينتفي بالموت حقيقةً.

وعليه، فلا بدّ من تجويز تقليد الميت بقاء.

قلت: لا منافاة بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت، وبين جواز نظر زوجته إليه، وذلك لأنّ الأحكام الشرعية المتعلقة بالمكلّف تكون علىٰ قسمين:

أحدهما: أن تكون ثابتةً للشخص باعتبار إدراكاته.

ثانيهما: أن تكون ثابتةً له باعتبار بدنه وجسمه.

فإن كان الحكم من القسم الأوّل لم يجز استصحابه بعد الموت، وترتيب أثره عليه، لأنّ الرّأي بنظر العرف ينعدم بالموت، فلا معنىٰ لاستصحاب جواز تقليده مع عدم موضوعه.

**لا مجال له [١]، لعدم [٢] بقاء موضوعه [٣] عرفاً [٤]، لعدم [٥] بقاء الرّأي معه، فإنّه [٦] متقوّم بالحياة بنظر العرف ـ وإن لم يكن كذلك [٧] واقعاً ـ حيث [٨] إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميّت ورأيه.**

---

وإن كان الحكم من القسم الثاني جاز استصحابه، لبقاء موضوعه ـ وهو الجسم ـ بعد الموت.

والحاصل: أنّ الحاكم ببقاء الموضوع وارتفاعه في باب الاستصحاب لمّا كان هو العرف، فلابدّ من الرجوع إليه لمعرفة أنّ الموضوع باقٍ أم لا، والمفروض أنّ العرف يحكم في بعض الموارد بكون الموت والحياة من الحالات المتبادلة علىٰ موضوع واحد كالعنبية والزبيبية العارضتين علىٰ جسمٍ واحد، فيستصحب حكم هذا الجسم. ويحكم في بعض الموارد بأنّ الحياة مقوِّمة للموضوع كما في المقام، إذ لا بقاء للرأي بعد الموت، فلا معنىٰ لاستصحاب جواز تقليده.

١) أي: لاستصحاب جواز تقليد الميّت.

٢) تعليل لقوله: «لا مجال».

٣) أي: موضوع جواز التقليد، والمراد بالموضوع هو الرّأي، فإنّه حيثية تقييدية في مرجع التقليد.

٤) قيدٌ لـ «عدم بقاء» يعني: أنّ عدم بقاء الرّأي يكون بنظر العرف، لا بنظر العقل.

٥) تعليل لقوله: «لعدم بقاء» وضمير «معه» راجع إلى الموت.

٦) أي: فإنّ الرّأي الّذي هو موضوع جواز التقليد متقوّم بالحياة بنظر العرف.

٧) أي: وإن لم يكن الرّأي متقوّماً بالحياة بنظر العقل، فـ «واقعاً» يعني عقلاً.

٨) تعليل لقوله: «فإنّه متقوم بالحياة» وضمير «أهله» راجع إلى العرف.

ولا ينافي ذلك [١] صحّةُ استصحاب بعض أحكام حياته، كطهارته ونجاسته، وجواز نظر زوجته إليه [٢]، فإنّ [٣] ذلك إنّما يكون فيما لا يتقوّم بحياته عرفاً، بحسبان [٤] بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل [٥] أن يكون

---

١) أي: ولا ينافي عدمَ بقاء الرّأي بالموت صحّةُ استصحاب ...، وهذا إشارة إلى توهّم مقايسة استصحاب بقاء الرّأي باستصحاب طهارته ونجاسته، وقد عرفته بقولنا: «فإن قلت: إنّ منع تقليد الميت لعدم بقاء الرّأي بالنظر العرفي ... إلخ».

٢) الضمائر من «حياته» إلى هنا راجعة إلى المفتي، والمقصود من استصحاب طهارته ما إذا كان بدنه طاهراً من الخبث قبل الموت، فشكّ في إصابة قذارة به ـ غير النجاسة الناشئة من الموت ـ فإنّه يصحّ استصحاب تلك الطهارة إن كان لها أثر شرعي، كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غَسله بالأغسال الثلاثة.

٣) أي: فإنّ صحّة استصحاب بعض أحكام حال حياته إنّما يكون في الأحكام غير المتقومة عرفاً بالرأي والإدراكات، وهذا تعليل لقوله: «ولا ينافي» ودفع للتوهّم المزبور، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «قلت: لا منافاة بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت ... إلخ».

ثم إنّ هذا الوهم وجوابه مذكوران في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره «١».

٤) أي: باعتقاد العرف بقاء موضوع الحكم بجواز نظر زوجته إليه بعد الموت، وعدم اعتقادهم بقاء الرّأي بعد الموت، ومن المعلوم أنّ المناط في بقاء معروض المستصحب هو العرف، لا العقل، ولا الموضوع الدليلي.

٥) يعني: يحتمل دخل الحياة عقلاً في عروض هذه الأحكام، فإنّ الزوجية عارضة على الزوج الحيّ، فلابدّ من دوران أحكام الزوجية ـ كجواز النّظر ـ مدار

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٤٦٦

**للحياة دخل في عروضه [١] واقعاً. وبقاءُ [٢] الرّأي لابدّ منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا [٣] لايجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرّأي أو ارتفع لمرض أو هرمٍ**

---

الزوج حال حياته، ولازمه عدم جواز الاستصحاب حتىٰ في مثل جواز نظر الزوجة ـ إلى زوجها الميِّت ـ بمجرد الموت. إلّا أنّ المصحِّح لهذا الاستصحاب هو بقاء الموضوع بنظر العرف، وأنّ جسد الزوج بعد زهوق الروح هو عين جسبده قبل زهوق الروح، وأنّ عروض الزوجية حال الحياة كافٍ في بقائها وبقاء أحكامها حال الممات.

١) أي: عروض ما لا يتقوّم بحياة المفتي، كطهارته ونجاسته غير المتقومتين بالحياة.

٢) الواو للحالية، أي: والحال أنّ بقاء الرّأي لابدّ منه في جواز التقليد، لكون الرّأي موضوعاً له. وغرضه أنّ بقاء التقليد لايمكن قياسه بجواز نظر الزوجة إلى زوجها ـ بعد موته ـ بالاستصحاب، للفرق بينهما بأنّ الجواز في النّظر متقوّم بالجسد الباقي بعد الموت إلى مدةٍ، بخلاف الرّأي، فإنّه يزول بالموت، والمفروض موضوعية الرّأي لجواز التقليد.

٣) أي: ولأجل لزوم بقاء الرّأي ولابديّته في جواز التقليد قطعاً، لايجوز التقليد في موارد تبدُّل الرّأي، وغرضه إقامة الشاهد علىٰ اعتبار بقاء الرّأي في جواز التقليد، وافتراق المقام بنظر العرف عن الأحكام المتعلقة بالجسد، سواء أكان مع الروح أم بدونه. وقد ذكر المصنف موردين قام الإجماع علىٰ بطلان التقليد وحرمته فيهما، مع أنّ المجتهد حيٌّ يرزق.

الأوّل: ما إذا تبدل رأيه، كما إذا كان قائلاً بكفاية تسبيحة واحدة في الركعتين الأخيرتين، ثم عدل إلى اعتبار التثليث، فإنّه لايجوز للمقلد العمل بالرأي الأوّل، لمجرّد أنّه رأي استنبطه من الأدلّة، بل عليه الرجوع إلى الرّأي الثاني، وأنّ النظر

إجماعاً[١].

وبالجملة[٢]: يكون انتفاء الرّأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه[٣]، ويكون حشره في القيامة إنّما هو من باب إعادة المعدوم[٤]

---

الأوّل قد انعدم، والمدار في التقليد هو الرّأي الفعلي.

الثاني: ما إذا ارتفع فيه رأي المجتهد لمرضٍ أو هرمٍ ملازم للنسيان ونحوه من عوارض أيام المشيب، فإنّه لا يجوز للمقلد العمل بالرأي السابق، بل عليه الاحتياط أو العدول إلى مجتهد آخر.

وفرقُ ارتفاع الرّأي مع تبدُّله هو حدوث رأي آخر في التبدل، وهو كثير في المجتهد، فإنّ كثرة اشتغاله وشدّة قوة استنباطه ربما توجب مزيد بصيرة له بالأدلّة، فيستظهر منها ثانياً غير ما استنبطه أوّلاً. وهذا بخلاف ارتفاع الرّأي، فإنّه يضمحلّ الرّأي بالنسيان من دون استنباطٍ آخر يوجب تأكد الرّأي الأوّل أو تبدله برأي آخر.

والحاصل: أنّه لو لم يكن للرأي دخل موضوعي في جواز التقليد، لم يكن وجه لارتفاعه بارتفاع الرّأي أو تبدله، وعليه، فلا موضوع لتقليد الميت.

١) قيد لقوله: «لا يجوز التقليد».

٢) هذا إلى قوله: «لا يقال» تقرير آخر لما أفاده بقوله: «و لا يذهب عليك أنّه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... إلى قوله: إجماعاً».

٣) أي: موضوع الرّأي الّذي هو موضوع جواز التقليد، والمراد بالموضوع هو الحياة.

٤) وامتناع إعادته عند بعضٍ من القضايا الضرورية كما في منظومة الحكيم السبزواري رحمه الله «١»، وهي محل بحث عندهم، وعلىٰ كلٍّ لا يرتبط المعاد الجسماني به.

---

«١» شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص٤٨ (الحجرية)

**وإن لم يكن [١] كذلك حقيقةً، لبقاء موضوعه، وهو**

---

قال المحقق الطوسي قدس سره في مسألة صحّة العدم علىٰ العالم: «و الإمكان يُعطي جواز العدم، والسمع دلّ عليه. ويتأوّل في المكلّف بالتفريق كما في قصّة إبراهيم عليه السلام» «١».

وعلىٰ هذا، فيصدق هلاك المكلف بتفرُّق أجزائه، ويكون إعادته بتأليفها، كما في سؤال إبراهيم على نبيّنا وآله وعليه السّلام عن كيفية إحياء الموتىٰ في دار الآخرة، وأمره تعالىٰ إيّاه بأخذ أربعة من الطير، وتقطيعها، وتفريق أجزائها، ومزج بعض الأجزاء ببعض، ووضعها علىٰ الجبال، ثم أمره بدعائها إليه، فميّز الله تعالىٰ أجزاء كل طيرٍ عن الآخر، وجمع أجزاء كلّ طيرٍ حتىٰ كملت البنية التي كانت عليها أوّلاً، ثم أحياها.

هذا، مضافاً إلى بقاء الأجزاء الأصلية التي لا تتلاشىٰ بالموت، ولا يعرض عليها الخراب.

١) أي: وإن لم يكن الرّأيُ منتفياً بالموت حقيقةً، لأنّ الرّأي لا يكون متقوّماً بالحياة في نظر العقل، بل هو متقوّم في نظره بالنفس الناطقة الباقية التي لا تفنىٰ بالموت، لأنّها من المجرّدات، قال سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم: «ما خُلقتم للفناء، بل خُلقتم للبقاء» «٢»، وليس الموت إلّا الانتقال من دار إلى دار، ومن نشأةٍ دنيوية إلى نشأةٍ أُخرىٰ برزخية، كما قال جلّ وعلا: ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ «٣».

وعلىٰ هذا، فموضوع الرّأي وهو النّفس الناطقة باقٍ، ولا يرتفع بالموت،

---

«١» شرح تجريد الاعتقاد للعلامة، ص٣١٦- ٣١٧ ، نشر مكتبة المصطفوي، قم المقدسة

«٢» بحار الأنوار، ج٦ ، ص٢٤٩ ، الحديث: ٨٧

«٣» المؤمنون، الآية: ١٠٠

**النّفس الناطقة [1] الباقية حال الموت، لتجرده. وقد عرفت في باب الاستصحاب**

---

ومقتضاه جواز تقليد الميت.

إلّا أنّ المرجع في تشخيص موضوع الاستصحاب هو العرف، لا العقل. وقد عرفت أنّ موضوع الرّأي عرفاً هو الحياة، فلا مجال لاستصحاب جواز التقليد بعد الموت أصلاً.

١) قال العلّامة ﷺ في تعريفها: «فإنّ الجوهر إمّا أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادّة، وهو المسمّىٰ بالعقل، أو مفارقاً في ذاته لا في فعله، وهو النّفس الناطقة، فإنّها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها، لاحتياجها إلى الآلة في التأثير» [1].

فالنفس في أوّل حدوثها بحدوث الجسم ـ بمقتضىٰ كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء ـ إنسان طبيعي يحتاج إلى مادّة جسمانية تدبّرها، فهي حينئذٍ عقل هيولاني وبالقوّة، فإذا خرجت من القوّة إلى الفعل وأدركت الكلّيات صارت عقلاً بالفعل، وهي في هذه المرحلة غير مرهونة بمادّة، وتكون خارجةً عن المواد ودار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

وعلىٰ هذا، فمدركات المجتهد وآراؤه إن كانت كلّيةً، فهي قائمة بالعاقلة المجرّدة عن المادّة. وإن كانت جزئيةً أو كليةً منبعثة عن مدارك جزئية ـ من آية خاصّة أو رواية مخصوصة ـ لا قيام لهما إلّا بالخيال أو الوهم المدركين للصور الجزئية والمعاني الجزئية، فكذلك، لاتحاد الملكات مع النّفس، لما تقرّر في محله من أنّ قوىٰ النّفس الباطنية من شؤون النّفس ومراتبها، فإنّها في بساطتها كلّ القوى. هذا مجمل الكلام.

وان شئت التفصيل فراجع ما أفاده المحقق الإصفهاني ﷺ في المقام مبنيّاً علىٰ

---

«١» كشف المراد، ص١٠٠

أنّ المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي [١] بقاء النّفس عقلاً في صحّة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه [٢]، وحسبان [٣] أهله أنّها غير باقية، وإنّما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها [٤]، فتأمّل [٥] جيّداً.

لا يقال [٦]: نعم، الاعتقاد والرّأي وإن كان يزول بالموت، لانعدام

---

كلام صدر المتألهين «١».

والمقصود من هذا الموجز إثبات بقاء آراء المجتهد بعد الموت لتجرّدها، والمانع عن الاستصحاب إنّما هو اعتبار النّظر العرفي فيه لا العقلي.

١) هذا متفرع علىٰ قوله: «ان المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف».

٢) أي: علىٰ بقاء النّفس، لأنّ العرف يعتقدون بفناء الإنسان بجميع شؤونه، لأنّ الهلاك الحقيقي لكلّ شيءٍ يقتضي انعدامه بتمام شؤونه، لا بوار الجسد وبقاء النّفس.

٣) معطوف علىٰ «عدم» يعني: ومع حسبان أهل العرف. ثم إنّ الإيجاز الّذي يراعيه المصنف ﷺ رعاية كاملة يقتضي حذف «أهله» والاقتصار علىٰ «و حسبانه».

٤) هذا الضمير وضمير «أنّها» راجعان إلى النّفس.

٥) الظاهر أنّ الأمر بالتأمّل لأجل الإمعان في المسألة، وعدم خلط الأنظار العرفية الساذجة بأنظار أهل المعقول حتىٰ لو كانت ملتئمة مع الخطابات الشرعية، فلا يقصد من الأمر بالتأمّل القدح في اعتراضه علىٰ الاستدلال بالاستصحاب.

٦) غرض المستشكل تسليم زوال الرّأي بارتفاع الحياة، لتقوّمه بها، لكن مع ذلك يمكن إثبات جواز تقليد الميّت، بدعوىٰ كفاية حدوث الرّأي حال الحياة في

---

«١» نهاية الدراية، ج٦، ص٤١٧

**موضوعه [١]، إلّا أنّ حدوثه [٢] في حال حياته كافٍ في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية [٣].**

**فإنّه يقال [٤]: لا شبهة في أنّه لا بدّ**

---

جواز تقليده حال موته، كما هو الحال في الرواية، حيث إنّ حياة الراوي ليست شرطا مطلقاً ـ حدوثاً وبقاءً ـ في جواز نقل الرواية عنه، بل حياته حال نقل الرواية كافية في جواز نقلها بعد موته، فليكُن جواز التقليد كذلك أيضاً، يعني: أنّ حدوث الرّأي في حال الحياة علّة محدثة ومبقية لجواز تقليده بعد موته، بلا حاجة إلى وجود الرّأي الفعلي حتىٰ نحتاج في إثباته إلى الاستصحاب.

١) أي: موضوع الرّأي. والجملة من قوله: «الاعتقاد» إلى هنا بيان لقوله: «نعم» والاختصار يقتضي الاقتصار علىٰ كلمة «نعم» بأن يقال: «نعم، إلّا أن حدوث الرّأي ...».

٢) أي: حدوث الرّأي بالاستنباط كافٍ ... إلخ.

٣) حيث لا يعتبر في صحة الرواية وجوازها حياةُ الراوي.

٤) هذا جواب الإشكال، وحاصله: أنّ قياس التقليد علىٰ نقل الرواية مع الفارق، وتوضيحه: أنّ رواية الأحاديث لا تتوقّف إلّا علىٰ الحياة آناً مّا، بخلاف جواز التقليد، لكون الرّأي والاعتقاد جهةً تقييدية لجواز رجوع العامي إلى المجتهد، ومن المعلوم أنّ كلّ حكمٍ تابع لموضوعه وجوداً وعدماً، وإلّا لم يكن موضوعاً، وهذا خلف. ولذا لو زال الرّأي بجنون أو هرم أو مرض، أو تبدّل بالرأي الآخر، لما جاز تقليده قطعاً، لا ابتداءً ولا بقاءً، فإنّ بطلان التقليد بالجنون وغيره من العوارض ليس لدليل تعبدي، بل من جهة اعتبار بقاء الرّأي في جواز التقليد.

ومع هذا الترتب كيف يدّعىٰ كفاية حدوث الرّأي في حال الحياة لجواز التقليد

في جوازه [١] من بقاء الرّأي والاعتقاد، ولذا [٢] لو زال بجنون أو تبدّل [وتبدُّلٍ] ونحوهما لما جاز [٣] قطعاً [٤]، كما أُشير إليه [٥] آنفاً.

هذا [٦] بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأمّا الاستمراري، فربما يقال: بأنّه [٧] قضيّـة استصحاب الأحكام التي

---

إلى الأبد ؟ فإنّه مساوق لبقاء الحكم بدون موضوع، وهو في الاستحالة كبقاء المعلول بلا علّة.

١) أي: جواز التقليد.

٢) أي: ولأجل اشتراط جواز التقليد ببقاء الرأي، لو زال الرأي ... الخ.

٣) أي: لما جاز التقليد.

٤) مع أنّ النّفس الحيوانية باقية، وإنّما الخلل في الناطقة العاقلة التي هي أوّل ما خلق الله، فإذا لم يجز التقليد لمجرّد زوال الرّأي مع بقاء موضوعه، فعدم جوازه بانعدام موضوعه أولىٰ.

٥) أي: إلى عدم جواز التقليد.

٦) أي: ما ذكرناه إلى هنا كان بالنسبة إلى تقليد الميّت ابتداءً، وقد عرفت عدم الدليل عليه لا من الاستصحاب ولا من باب قياسه بالرواية.

٧) أي: بأنّ عدم اشتراط الحياة في التقليد الاستمراري هو مقتضىٰ استصحاب الأحكام التي قلّده العامي فيها. وهذا الاستصحاب هو انسحاب الحكم المستفتىٰ فيه إلى ما بعد موته.

أمّا استصحاب حكم المستفتي ـ أعني به أنّه كان للعامي أن يقلّد هذا الميّت، وكذا استصحاب حكم المفتي أعني به أنّ المجتهد كان ممّن يجوز الاعتماد علىٰ قوله ـ فقد تقدّم في التقليد الابتدائي منعه، لعدم بقاء الموضوع. وما أفاده هناك كان موافقاً

**قلّده فيها**[1]،

---

لما في تقريرات شيخنا الأعظم.

وأمّا استصحاب الحكم المستفتىٰ فيه الّذي حكاه الماتن عن القائلين بجواز التقليد البقائي، فقد تقدّم حكايته عن الفصول.

وتقريبه أن يقال: إنّ الأحكام التي قلّده فيها ـ من وجوب صلاة الجمعة، وجلسة الاستراحة، وجزئية السورة، وحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه، ونجاسة عرق الجنب من الحرام، وصحة البيع المعاطاتي، وغير ذلك ـ كانت معلومةً في زمان حياة المجتهد، وصارت مشكوكة البقاء بعد موته، فتستصحب، فيقال: إنّ وجوب جلسة الاستراحة باقٍ علىٰ حاله، وكذا غيره.

فإن قلت: إنّ هذه الأحكام الفرعية لا يمكن استصحابها، كعدم إمكان استصحاب جواز التقليد، لأنّ منشأ حدوث هذه الأحكام هو الرّأي المفروض زواله بالموت، ولا معنىٰ لاستصحاب نفس الحكم مع انعدام موضوعه المقوّم له عرفاً.

وعليه، يشترك هذا التقرير مع التقريرين المتقدّمين في عدم جريان الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

قلت: إنّ الرّأي وإن كان له دخل في حدوث الأحكام ـ في نظر المجتهد ـ بالضرورة، إلّا أنّ دخله في وجودها يكون بنحو الواسطة في الثبوت، لأنّ الرّأي علّة لعروض الأحكام ـ كالوجوب ـ لموضوعاتها كصلاة الجمعة وجلسة الاستراحة، من دون دخلٍ موضوعي للرأي في ثبوت الأحكام، حتىٰ يكون مقوِّماً لموضوع الحكم، كي يرتفع الحكم بانتفاء الرّأي.

هذا تقريب استصحاب الأحكام الفرعية، وسيأتي بيان مناقشة المصنف فيه.

١) أي: في الأحكام، فإن كان التقليد عبارةً عن نفس العمل، فالمستصحب

فإنّ رأيه [١] وإن كان مناطاً لعروضها وحدوثها [٢]، إلّا أنّه [٣] عرفاً من أسباب العروض لا من مقوّمات الموضوع والمعروض.

ولكنّه لا يخفىٰ أنّه [٤] لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً،

---

خصوص الأحكام التي عمل بها في زمان حياة المجتهد. وإن كان عبارةً عن مجرد الالتزام فالمستصحب جميع الأحكام، إلّا إذا التزم بالعمل ببعض فتاواه، فيختصّ حينئذٍ مجرىٰ الاستصحاب بذلك البعض.

١) أي: فإنّ رأي المفتي. وهذا إشارة إلى وهمٍ تقدّم بيانه بقولنا: «فإن قلت: أنّ هذه الأحكام الفرعية ... إلخ».

٢) هذا الضمير وضمير «لعروضها» راجعان إلى الأحكام.

٣) أي: إلّا أنّ الرّأي من أسباب العروض، وهذا إشارة إلى دفع الوهم المزبور، وقد تقدّم بقولنا: «قلت: إنّ الرّأي وإن كان له دخل في حدوث الأحكام ... إلخ».

٤) هذا الضمير وضمير «لكنه» للشأن، وهذا جواب الاستدلال باستصحاب بقاء الأحكام الفرعية علىٰ جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت، وقد أجاب عنه بوجوه ثلاثة هذا أوّلها، ومحصّله: انتفاء ركن اليقين بالحدوث في الأحكام التقليديّة حتىٰ يجري فيها الاستصحاب.

توضيحه: أنّ جواز التقليد وحجّية الرّأي والفتوىٰ إمّا أن يكون حكماً عقلياً مستقلّاً كما سبق بيانه في أوّل فصول التقليد بقوله: «انّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل» وإمّا أن يكون حكماً شرعيّاً، وهو لا يخلو من أحد وجهين، كما أشار إليه في المتن:

أحدهما: أن يكون مفادها الطريقية المحضة، وهي المنجزية والمعذرية، فكما

. . . . . .

أنّ القطع طريق وحجّة علىٰ الواقع عقلاً، فكذا الأمارة غير العلميّة تكون حجّةً شرعيةً أي منجِّزةً للواقع ومعذّرة عنه.

وعلىٰ هذا، لا تقتضي أدلّة اعتبار الأمارة إنشاء حكمٍ ظاهري مماثل للمؤدّىٰ، حتىٰ يكون الحكم الفعلي في حقّ مَن قامت الأمارة عنده هذا الحكم المماثل، لا نفس الحكم الواقعي.

وثانيهما: أن يكون مفادها جعل حكمٍ مماثل للمؤدّىٰ، فأدلّة الإفتاء والاستفتاء تقتضي إنشاء حكمٍ فعلي في حقّ المقلد، مماثلٍ لما أفتىٰ به المفتي.

فهذه احتمالات ثلاثة.

فعلىٰ الأوّل: لا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعية التي قلّده فيها حال حياته، وذلك لعدم اليقين السابق بثبوت هذه الأحكام في الشريعة، فإنّ حكم العقل بمتابعة العامي لفتوىٰ الفقيه يكون منجِّزاً لتلك الأحكام علىٰ تقدير إصابة الفتوىٰ للواقع، ومعذِّراً عنها علىٰ تقدير الخطأ، فلا يقتضي قبولُ فتوىٰ المجتهد التعبدَ بحكمٍ شرعي ظاهري في مقابل الحكم الواقعي المجعول لفعل المكلّف، حتىٰ يكون اليقين بذلك الحكم الظاهري مصحِّحاً لاستصحابه بعد موت المفتي.

نعم، يجري الاستصحاب في الأحكام التي أفتىٰ المجتهد بها بناءً علىٰ ما أفاده المصنف من التوسعة في دائرة الاستصحاب، بعدم اعتبار خصوص اليقين بالثبوت، وكفاية اليقين التقديري، وسيأتي مزيد توضيحٍ له إن شاء الله تعالىٰ.

وهذا الكلام يجري في الاحتمال الثاني أعني به كون جواز التقليد حكماً شرعياً، لكن لا مجال للاستصحاب من جهة كون الحجّية بمعنىٰ المنجزّية والمعذّرية، لا جعل حكم ظاهري شرعي.

فإنّ[١] جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضيّة الفطرة كما عرفت[٢] فواضح[٣]، فإنّه[٤] لا يقتضي أزيد من تنجّز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح.

---

وبناءً علىٰ الثالث وهو الالتزام بجعل المماثل، يجري الاستصحاب، لأنّ المستصحب ـ كحرمة العصير العنبي ووجوب جلسة الاستراحة ونحوهما ممّا أفتىٰ به الفقيه ـ حكمٌ فعلي شرعي ظاهري تيقّنَ المكلّف بجعله شرعاً، وشكّ في بقائه بعد موت المفتي، فيستصحب.

لكن ناقش المصنف في هذا الاستصحاب بما تقدّم في التقليد الابتدائي من أنّ هذه الأحكام الفرعية متقوِّمة بالرأي، والمفروض زواله عند الموت بنظر العرف، فلا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعية التي قلّده العامي فيها.

هذا محصّل ما أفاده، وفي كلامه نقاط يأتي بيانها في تطبيق المتن.

١) تعليل لقوله: «لا يقين بالحكم» وهذا إشارة إلى نفي الحكم الشرعي، وأنّ فتاوىٰ المجتهد كلّها منجِّزات للأحكام الواقعية أو معذِّرات عنها، فليست فتاوىٰ الفقيه أحكاماً واقعية، لعدم إحراز مطابقتها للواقع، ولا ظاهرية، لعدم الالتزام بالحكم الظاهري الشرعي في مؤدّيات الأمارات، بل العقل يحكم بمتابعة فتوىٰ المجتهد، لأنّها أقرب إلى الواقع ـ في حقّ العامي ـ من غيره، وحيث إنّه لم يكن يقين بالحكم الشرعي، فلا يجري فيه الاستصحاب، لانهدام أوّل ركنيه.

٢) في الفصل الأوّل من مباحث التقليد، حيث قال: «انّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً» فراجع (ص ٣٨٠).

٣) يعني: فإنّ عدم جريان الاستصحاب فيه واضح، لاختلال أوّل أركانه، وهو اليقين بالحدوث.

٤) أي: فإنّ حكم العقل بجواز التقليد لا يقتضي إلّا التنجيز والتعذير.

**وإن كان[١] بالنقل فكذلك، علىٰ ما هو التحقيق من أنّ قضيّة الحجّية شرعاً ليست إلّا ذلك[٢]، لا[٣] إنشاء أحكام شرعية علىٰ طبق مؤدّاها، فلا مجال[٤] لاستصحاب ما قلّده، لعدم[٥] القطع به سابقاً،**

---

١) معطوف علىٰ «إن كان بحكم العقل» يعني: إن كان جوازُ التقليد بالنقل ـ كالأخبار المتواترة إجمالاً علىٰ جواز رجوع العامي إلى الفقيه الجامع للشرائط ـ فجواز التقليد يكون أيضاً بمعنىٰ منجِّزية فتوىٰ المجتهد ومعذِّريتها، ففتوىٰ الفقيه كسائر الأمارات المعتبرة شرعاً، حيث إنّ معنىٰ حجّيتها كونها كالقطع في التنجيز والتعذير والتجرّي والانقياد، وليس مفاد أدلّة اعتبارها إنشاء أحكام فعلية مماثلة لمؤدّياتها حتىٰ يكون اليقين السابق بتلك الأحكام الظاهرية والشك اللّاحق في بقائها مورداً للاستصحاب.

٢) أي: التنجيز والتعذير، يعني: أنّ مقتضىٰ الحجّية الشرعية ومفاد قول الشارع: «خبر الواحد حجة، وفتوىٰ الفقيه حجّة» ونحوهما هو أنّهما منجِّزان للواقع في ظرف الإصابة، فيستحق العبد المؤاخذة لو خالف التكليف الإلزامي، وأنّهما معذِّران للمكلّف في ظرف الخطأ إذا عمل المكلّف بهما، وأنّ فوت الواقع عنه لا يوجب ذمّاً ولا لوماً. وقد تقدمت عبارة المصنف الصريحة في هذا المعنىٰ في مواضع، منها بحث التخطئة والتصويب من مباحث الاجتهاد، فراجع (ص ٣٢٩).

٣) معطوف علىٰ قوله: «قضية الحجية شرعاً» يعني: ليس مقتضىٰ الحجّية الشرعيّة إنشاء أحكام ظاهرية حتىٰ يقال: إنّها معلومة سابقاً، فتستصحب إذا شكّ في ارتفاعها بموت المفتي.

٤) هذا متفرّع علىٰ قوله: «ان قضية الحجّية شرعاً ليست إلّا ذلك».

٥) تعليل لقوله: «فلا مجال» والوجه في عدم المجال هو عدم القطع بالحكم

إلّا علىٰ ما تكلّفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب[1]، فراجع.

---

الشرعي الفعلي في موارد فتاوىٰ المجتهد، لانحصار الحكم ـ بناءً علىٰ مسلك التنجيز والتعذير ـ في الحكم الواقعي، وهو غير مقطوع به في فتوىٰ المجتهد، لاحتمال خطئها وعدم إصابتها للواقع، وإذا لم يكن يقينٌ بثبوت الحكم الواقعي ـ كوجوب جلسة الاستراحة ـ فلا موضوع للاستصحاب المتقوِّم باليقين والشّك.

١) يعني: في التنبيه الثاني، حيث قال في آخر كلامه: «و لكن الظاهر أنّه ـ أي اليقين بالثبوت ـ أُخذ كشفاً عنه و مرآةً لثبوته، ليكون التعبد في بقائه ...»[1].

وحاصله: أنّ اليقين في الاستصحاب أُخذ طريقاً ومرآةً، وأدلّة الاستصحاب في مقام جعل بقاء شيءٍ علىٰ تقدير ثبوته، لا بقائه علىٰ تقدير العلم بثبوته، حتىٰ يشكل جريانه هنا بعدم اليقين بالحدوث.

وعليه، فمؤدّىٰ الأمارة ـ كخبر الثقة وفتوىٰ الفقيه ـ لمّا كان وجوبَ صلاة الجمعة مثلاً، فهو باقٍ علىٰ حاله علىٰ تقدير ثبوته واقعاً، فيكفي في صحّة الاستصحاب الشكُّ في بقاء شيءٍ علىٰ تقدير حدوثه.

وفي المقام نقول: إنّ وجوب صلاة الجمعة مثلاً ـ الّذي أفتىٰ به المجتهد وقلّده العامي فيه ـ باقٍ علىٰ حاله بعد الموت علىٰ تقدير ثبوته، وكذا سائر الأحكام الفرعية.

والمتحصّل: أنّه لا بأس بجريان الاستصحاب في الأحكام الفرعية الثابتة بالاجتهاد لموضوعاتها، فإنّ الاجتهاد أمارة علىٰ تلك الأحكام، فعلى تقدير ثبوتها يشكّ في بقائها بعد الموت، فتُستصحَب علىٰ تقدير ثبوتها.

---

«١» منتهى الدراية، ج٨، ص٣٨٨

**ولا دليل[1] علىٰ حجية رأيه السابق في اللّاحق.**

**وأمّا[2] بناءً علىٰ ما هو المعروف بينهم، من كون قضيّة الحجّية الشرعية**

---

١) هذه الجملة ترتبط ظاهراً بقوله:« وإن كان بالنقل، فكذلك علىٰ ما هو التحقيق ... فلا مجال لاستصحاب ما قلّده » ويكون المقصود من قوله:« ولا دليل » الإشارة إلى منع تقريبٍ آخر لجواز البقاء علىٰ تقليد الميّت.

أمّا تقريب أصل جواز البقاء فهو: أنّ استصحاب الأحكام الفرعية وإن لم يكن صالحاً لإثبات جواز البقاء، لعدم اليقين بالثبوت. إلّا أنّ إطلاق دليل حجّية رأي المجتهد ـ كما سيأتي بيانه ـ لحال موته كافٍ في إثبات جواز تقليده بعده.

وأمّا تقريب منعه فهو: أنّه لا إطلاق في أدلّة حجّية الفتوىٰ ليؤخذ به علىٰ حجّية فتواه بعد موته، لما سيأتي في الوجه الآتي، وهو الاستدلال بالإطلاقات.

وعلىٰ هذا، كان ترك هذه الجملة هنا أولىٰ، إذ المقصود الاستدلال بالاستصحاب، فلو فرض وجود إطلاق في أدلّة الإفتاء والاستفتاء لَما وصلت النوبة إلى التمسّك باستصحاب الأحكام الفرعية. ولعلّنا لم نقف علىٰ مراده من كلامه، زيد في علوٍّ مقامه.

٢) معطوف علىٰ قوله:« كذلك » في قوله:« وإن كان بالنقل فكذلك » يعني: إن كان جوازُ التقليد وحجّية فتوىٰ الفقيه ثابتاً بالأدلّة النقليّة، فبناءً علىٰ كون مفاد الحجّية الشرعية إنشاء الحكم المماثل، فالاستصحاب وإن كان يجري ظاهراً، لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء. إلّا أنّه بعد التأمل في المرتكزات العرفية لا يجري أيضاً، كما لا يجري فيما إذا كانت الحجّية الشرعية بمعنىٰ التنجيز والتعذير.

والوجه في جريانه هنا هو: أنّ الرّأي بالنظر العرفي البدوي علّة لعروض الحكم الظاهري ـ كالوجوب ـ علىٰ موضوعه كجلسة الاستراحة، فيقال:« إنّ جلسة الاستراحة واجبة علىٰ المقلِّد قطعاً، لأنّ رأي المجتهد أدّىٰ إليه » فالرأي حيثية تعليلية

**جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية [١] أو الوضعيّة شرعاً في [٢] الظاهر، فلاستصحاب [٣] ما قلّده من الأحكام وإن كان مجال (*)، بدعوىٰ [٤]**

---

لعروض الحكم علىٰ موضوعه، لا حيثية تقييدية، فلو زال الرّأي بالموت، لم يقدح في بقاء نفس الوجوب علىٰ معروضه أعني به جلسة الاستراحة.

وأمّا وجه عدم جريان الاستصحاب فيه، فسيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

١) كوجوب جلسة الاستراحة، وحرمة العصير الزبيبي كالعنبي، ونحوهما. والأحكام الوضعيّة كحصول التذكية بفري الودجين أو بغير الحديد، والملكية بالمعاطاة، وغير ذلك.

٢) متعلّق بـ «جعل مثل» أي: دلالة أدلّة حجّية الفتوىٰ علىٰ جعل الحكم الظاهري الشرعي المماثل لما أفتىٰ به المجتهد.

٣) جزاء قوله: «وأمّا بناءً» وقد تقدّم تقريب جريان الاستصحاب آنفاً.

٤) متعلّق بـ «مجال» وبيان له.

---

(*) ما أفاده ﷺ من تمامية ركن اليقين بالحدوث بناءً علىٰ الالتزام بجعل المماثل لا يخلو من شيء، تقدّم التعرض له في ثاني تنبيهات الاستصحاب، ومحصّله: أنّ الحكم الظاهري المماثل المجعول إن كان فعليّاً مطلقاً، سواء أصابت الأمارة أم أخطأت، فالعلم بالحكم الفعلي وإن كان حاصلاً وموجباً لصحة استصحابه بعد الموت بلا إشكال، لكنه مساوق للتصويب الّذي لا نقول به.

وإن كان فعليّاً مقيّداً بصورة الإصابة ـ لا مطلقاً ـ فهو وإن كان حكماً ظاهرياً مماثلاً للواقع، ومنجِّزاً له علىٰ تقدير الإصابة، لكنه حيث لا يعلم مطابقته للواقع، فلا يقين بأصل حدوثه كي يستصحب.

وعليه، فالقائل بطريقية الأمارات ـ ومنها فتوىٰ الفقيه ـ لا يجديه القول بالحكم المماثل في تصحيح جريان الاستصحاب، إذ لا تفاوت بين مبنىٰ الطريقية المحضة وبين

**بقاء الموضوع عرفاً، لأجل [١] كون الرّأي عند أهل [٢] العرف من أسباب العروض [٣]، لا من مقوِّمات المعروض [٤].**

---

١) بيانٌ لقوله: «بقاء الموضوع عرفاً».

٢) هذه كلمة مستغنىً عنها، لكفاية «العرف» في الدلالة علىٰ المقصود.

٣) العروض هنا بمعنىٰ الثبوت، لا بمعناه المصطلح المقابل للواسطة الثبوتية والإثباتية، فالمعنىٰ: أنّ الرّأي يكون من الوسائط الثبوتية، لكونه سبباً لعروض الأحكام علىٰ موضوعاتها، إذ لا تتصف صلاة الجمعة بالوجوب الفعلي الظاهري المقطوع به إلّا بعد إدّاء استنباط المجتهد إليه، ولولاه لما كانت صلاة الجمعة واجبةً بالوجوب الفعلي الظاهري. لكن هذا الرّأي ليس مقوِّماً للحكم، فلو زال بالموت أو بآفة أُخرىٰ كالنسيان والجنون، كان الحكم باقياً، إلّا مع الدليل التعبّدي علىٰ عدم جواز عمل المقلّد بالرأي الزائل بالهرم والمرض ونحوهما.

٣) وهو الحكم الشرعي الظاهري المماثل لما أفتىٰ به المجتهد، كالوجوب المحمول على صلاة الجمعة وجلسة الاستراحة. ولو كان الرّأي مقوِّماً لنفس الحكم بحيث كان الحكم دائراً مداره حدوثاً وبقاءً، كان زائلاً بالموت، ولكن المفروض أنّ الحكم يتقوم بنفس موضوعه وهو صلاة الجمعة وجلسة الاستراحة، لا بالرأي، وإنّما يكون الرّأي

---

هذا المسلك، فإن تمّ توجيهه المذكور في التنبيه الثاني لاستصحاب مؤدّيات الأمارات، جرىٰ الاستصحاب في الحكم المستفتىٰ فيه، سواء أكانت الحجة الشرعية بمعنىٰ التنجيز أم بمعنىٰ جعل المماثل، وإلّا فلا.

وكان المناسب التعرض في التوضيح لوجهي جعل المماثل، استيفاءً لشقوق المسألة، لكن حيث إنّ المصنف أجمل الكلام ولم يفصِّل بين الوجهين، تعرّضنا له في التعليقة.

إلّا أنّ الإنصاف عدم كون الدعوىٰ [1] خاليةً عن الجزاف،

---

علّةً لعروض الوجوب علىٰ صلاة الجمعة، وهو يبقىٰ حتىٰ عند زوال الرّأي بالموت، ولو شكّ في بقائه وتبدّله برأيٍ آخر في تلك النشأة جرىٰ الاستصحاب.

١) أي: دعوىٰ «كون الرّأي من أسباب العروض لا من مقوّمات المعروض» وهذا جواب الاستدلال بالاستصحاب علىٰ تقدير كون المستصحب نفس الأحكام الفرعية التي أفتىٰ الفقيهُ بها.

ومحصل ما أفاده: أنّ كون الرّأي من أسباب العروض خاصّة ممنوع، لكونه دخيلاً في الأحكام الفرعية ـ كالأُصولية ـ بنظر العرف قطعاً أو احتمالاً، فكما أنّ حجّية الحجج كخبر العدل والاستصحاب ونحوهما متقوّمة بالإحراز، بحيث يكون الشكّ في الإثبات مساوقاً للقطع بعدم حجّيتها، فكذلك الأحكام الفرعية، فإنّها أحكام لموضوعاتها بحسب رأي المجتهد، لا مطلقاً، حتىٰ يكون تبدّل الرّأي موجباً لارتفاع الحكم عن موضوعه، بل يكون من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، إذ ليس الموضوع صلاة الجمعة مطلقاً، بل الموضوع صلاة الجمعة التي أدّىٰ استنباط الفقيه إلى وجوبها، والمفروض زوال هذا الرّأي، فيزول الحكم بزواله.

ومن المعلوم أنّ احتمال دخل الرّأي في موضوع الأحكام الفرعية ـ كالقطع بدخله ـ في عدم جواز إجراء الاستصحاب معه، لأنّ القطع ببقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب، ومع احتمال الدخل لا يبقىٰ قطعٌ ببقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب في الأحكام الفرعية الظاهرية التي أفتىٰ الفقيه بها.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ مفاد أدلّة التقليد وإن كان إنشاء حكمٍ مماثل لما أفتىٰ به المجتهد، وهذا الحكم المماثل الظاهري فعلي بلا ريب، والمقلّد لذلك المجتهد يصير قاطعاً بالحكم الفعلي، إلّا أنّ قطعه بوجوب صلاة الجمعة مثلاً ـ وبعدم وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة ـ ليس بقولٍ مطلق، فإنّ المقلّد عالم بوجوب الجمعة في رأي

**فإنّه [١] من المحتمل ـ لولا المقطوع [٢] ـ أنّ الأحكام التقليدية [٣] عندهم أيضاً [٤] ليست أحكاماً لموضوعاتها بقولٍ مطلق،**

---

مجتهده، لفرض اقتضاء أدلّة التقليد جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكماً فعلياً، ومن المعلوم أنّ هذا الحكم الفعلي يتقوّم بالرأي، فما دام الرّأي باقياً يكون المقلِّد عالماً بالحكم الفعلي المماثل، وإذا زال الرّأي بالموت ـ بنظر العرف وإن كان باقياً عقلاً ـ لم يكن المقلّد عالماً بالحكم الفعلي، ولا معنىٰ للاستصحاب حينئذٍ.

١) الضمير للشأن، وهذا تعليل وبيان لكون الدعوىٰ المزبورة جزافيةً، وقد تعرّض لهذا المطلب شيخُنا الأعظم قدس سره في التقريرات بقوله: «انّ في مجاري الأدلّة الظنية حكمان، حكم واقعي تعلّق بـه ظنّ المجتهد ثابتاً للأشياء الواقعية كالخمر والعصير ونحوهما، من غير مدخلية ظنّ المجتهد فيها، وإلّا لزم التصويب. وحكم ظاهري قطعي، جاء من الدليل الدال علىٰ اعتبار ذلك الظن ... إلخ» [١].

٢) الأولىٰ أن يقال: «المقطوع به». والترديد بين الاحتمال والقطع لا يخلُّ بالمقصود، وهو عدم جريان الاستصحاب، فإنّ اللازم في جريانه إحراز بقاء الموضوع، وبدونه لا يجري، سواء علم بارتفاعه أم شكّ فيه.

٣) وهي الأحكام الفرعيّة التي تكون مورد التقليد، سواء أكانت تكليفيةً كوجوب صلاة الجمعة، أم وضعيةً كالملكية الحاصلة بالمعاطاة، والزوجية الحاصلة بالعقد الفارسي.

٤) يعني: كالأحكام الأُصولية كالحجّية، فإنّ الرّأي كما يكون موضوعاً لجواز التقليد، فكذلك يكون موضوعاً للأحكام التقليدية الفرعية ـ قطعاً أو احتمالاً ـ وقد عرفت كفاية احتمال الدخل الموضوعي في منع جريان الاستصحاب.

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٥٨٧

بحيث [١] عُـدّ [٢] من ارتفاع الحكم عندهم مـن موضوعه، بسبب تبدُّل الرّأي ونحوه، بل إنّما [٣] كانت أحكاماً لها [٤] بحسب رأيه [٥]، بحيث عُدّ [٦] من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل [٧]. ومجرّد احتمال ذلك [٨] يكفي في عدم صحّة استصحابها، لاعتبار [٩] إحراز بقاء الموضوع ولو [١٠] عرفاً، فتأمّل جيِّداً.

---

١) بيانٌ لـ «قول مطلق» ومعنىٰ كون الأحكام التقليدية أحكاماً لموضوعاتها بقولٍ مطلق بنظر العرف هو: ما تقدّم من كون موضوع وجوب صلاة الجمعة نفس الصلاة، والوجوب عارض عليها بواسطة الرّأي، فإذا زال الرّأي بمرض ونحوه بقي الوجوب الفعلي بحاله، لكون الرّأي واسطةً للعروض، لا مقوِّماً للمعروض.

٢) أي: عُدّ ارتفاعُ الحكم ارتفاعاً للحكم عن موضوعه.

٣) معطوف علىٰ «ليست» يعني: أنّ الأحكام التقليدية كالأُصولية إنّما كانت أحكاماً بحسب رأي المفتي، في أنّ الرّأي مقوِّم للموضوع.

٤) أي: لموضوعات الأحكام التقليدية.

٥) أي: رأي المفتي.

٦) أي: عُدّ ارتفاعُ الحكم انتفاءً للحكم بانتفاء موضوعه.

٧) أي: عند تبدُّل رأي المجتهد برأي آخر.

٨) أي: ومجرّدُ احتمال كون الأحكام التقليديـة أحكاماً لموضوعاتها بحسب رأيه، يكفي لمنع جريان الاستصحاب، فلا حاجة إلى القطع به.

٩) تعليـل لكفايـة مجـرّد الاحتمـال في عـدم صـحّة جريـان الاستـصحاب، وحاصله: أنّ اعتبار إحراز بقاء الموضوع كافٍ في عدم جريانه.

١٠) لا حاجة إلى كلمة «ولو» لما تحقّق فـي خاتمة الاستصحاب من كون المناط بقاء الموضوع العرفي، لا الدليلي ولا العقلي، فالأولىٰ إسقاطها.

**هذا كلّه مع إمكان [١] دعوىٰ أنّه إذا لم يجز البقاء علىٰ التقليد بعد زوال الرّأي بسبب الهرم أو المرض إجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحوٍ أولىٰ قطعاً، فتأمّل [٢].**

---

١) هذا إشكال آخر علىٰ التمسك باستصحاب الأحكام التقليدية لجواز البقاء علىٰ تقليد الميت، حيث كان الوجه السابق ناظراً إلى عدم إحراز بقاء الموضوع بالموت، لاحتمال كون الرّأي من المقوِّمات لا من أسباب العروض، أو دعوىٰ القطع عرفاً بتقوم الحكم بالرأي.

وهـذا الوجه ناظر إلى دعوىٰ القطـع بارتفاع الرّأي بالموت شرعاً بمعونـة الأولويّة القطعيّة، ومن المعلوم أنّه مع القطع بحكم الشارع بزوال الرّأي بالموت لا يبقىٰ مجال للاستصحاب، حتىٰ لو فرض اتّحاد مسلك العرف مع العقل ببقاء الرّأي، لبقاء النّفس الناطقة.

وكيف كان، فحاصل هذا الوجه الّذي أشار إليه في التقليد الابتدائي أيضاً هو: دعوىٰ الأولويّة القطعية علىٰ عـدم جواز البقاء علىٰ تقليد الميت، ببيان: أنّ عدم جواز البقاء علىٰ تقليد المفتي بعد زوال الرّأي بالهرم أو المرض، يستلزم عدمه في حال الموت بالأولوية، لأنّ الموت يُلحقه بالجمادات، بخلاف المرض والهرم، فإنّهما لا يوجبان ذلك، لأنّ النّفس لا زالت مدبِّرة لشؤون البدن، لكن حصل اختلالٌ في بعض القِوىٰ، والموت يوجب تعطيل كلّ القوىٰ.

٢) لعلّه إشارة إلى منع الأولوية، حيث إنّ الموت يوجب تجرُّد النّفس الناطقة عن ظلمة المادة وغشاوتها، فتنكشف لديها الحقائق، بخلاف المرض والهرم، فإنّ النّفس الناطقة لتعلُّقها بالبدن العنصري واشتغالها بتدبيره، لا تتمكن من توسيط القوىٰ الحسّاسة الجسمانية لإدراك الحقائق، فإذا فارقت النّفس الناطقة والقوّة العاقلة هذا

. . . . . .

البدن وانقطعت علقتها عنها، أدركت الأشياء علىٰ الوجه الأتم، إذ لا مانع لها من الإدراك حينئذٍ.

أو إشارة إلى ما حكي عن المحقق القوچاني، وهو: أنّ للعرف حيثيتين يختلف بهما أنظارهم:

إحداهما: كونهم من أهل العرف مع قطع النّظر عن تدينهم بشريعة.

وثانيتهما: كونهم متدينين بشريعة من الشرائع السماويّة.

وما أُفيد من انتفاء الرّأي بالموت عرفاً إنّما هو بالنظر إلى الحيثية الأُولىٰ، لا الحيثيّة الثانية، فإنّهم ـ بعد أن أخبر النبي ﷺ ببقاء النّفس ـ قد فهموا بقاءها، وهم يخطِّئون نظرَهم الأوّل، ويعتقدون بقاءها. وحينئذٍ يكون الرّأي المتقوّم بالنفس مشكوك البقاء، لأنّه إن كان مخالفاً للواقع فقد ارتفع بالموت، وإن كان مطابقاً له فهو باقٍ، فيستصحب، ويثبت المطلوب، وهو جواز البقاء علىٰ تقليد الميت.

أو إشارة إلى غير ذلك ممّا لعلّه سيأتي في التعليقة.

وقد تحصّل من مجموع ما أفاده المصنف من المناقشة في الاستدلال بالاستصحاب علىٰ جواز التقليد الاستمراري وجوهٌ ثلاثة:

أوّلها: اختلال ركن اليقين بالحدوث، لأنّ جواز التقليد حكم عقلي ليس فيه جعل حكم ظاهري، بل هو منجّز علىٰ تقدير الإصابة، ومعذِّر علىٰ تقدير الخطأ كالعلم.

ثانيها: أنّه لو التزمنا بما ذهب إليه المشهور في حجية الأمارات ـ من جعل أحكام مماثلة لمؤدّياتها ـ منعنا الاستصحاب بوجهٍ آخر، وهو: أنّ الحكم الفعلي الظاهري يتقوم بالرأي المفروض زواله بالموت، ولا أقلّ من احتمال دخل الرّأي في هذا الحكم الفعلي حدوثاً وبقاءً. ولا مجال لاستصحاب الحكم مع احتمال انتفاء

**ومنها[1]: إطلاق الآيات الدالة علىٰ التقليد.**

---

موضوعه، فضلاً عن القطع بالانتفاء.

ثالثها: أنّ الأولويّة القطعية دلّت علىٰ انتفاء الرّأي بالموت بنظر الشارع، للإجماع علىٰ بطلان تقليد الفقيه المبتلىٰ بآفةِ كثرة النسيان والمرض المزيل للرأي.

هذا تمام كلام المصنف فيما يتعلّق بالتمسّك بالاستصحاب لإثبات جواز التقليد الابتدائي والبقائي. وسيأتي الكلام في سائر الوجوه إن شاء الله تعالى.

## ٢ ـ إطلاق الأدلة اللفظية

١) معطوف علىٰ قوله: «منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته» وظاهر العطف يقتضي كون هذا الوجه من الوجوه الضعيفة المستدل بها علىٰ التفصيل بين تقليد الميت ابتداءً واستدامةً، مع أنّ التمسك بالإطلاقات دليل القول بجواز تقليد الميت مطلقاً ولو ابتداءً.

وتقريب الاستدلال هو: أنّ آية النفر تدل ـ بإطلاقها ـ علىٰ وجوب الحذر بإنذار المنذِر، سواء بقي حيّاً إلى زمان عمل المنذَر أم لا، قال في التقريرات: «لو فرضنا أنّ المجتهد قد أنذر في حال حياته، ولم يتّبعه المقلّد عصياناً، ثم بدا لَه بعد موته اتّباعه، فهل ترىٰ عدمَ صدق الإنذار في مثله؟ وليس ذلك من التقليد الاستمراري، بل هو تقليد بدوي، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوىٰ في حال الحياة، وعدم العمل بها أيضاً ...»[1] (*).

---

(*) إلّا علىٰ القول بكون التقليد مجرّد الالتزام، إذ التقليد حينئذٍ استمراري لا بدوي.

---

[1] مطارح الأنظار، ج٢، ص٤٧٠

**وفيه: ـ مضافاً إلى ما أشرنا إليه[1] من عدم دلالتها عليه[2] ـ**

---

وأمّا آية السؤال، فتدلُّ علىٰ صدق السؤال علىٰ مراجعة كتب الأموات، وتدلّ أيضاً علىٰ وجوب القبول إذا سأل، ومات المسؤول بعد الجواب، لئلّا يلغو وجوب السؤال.

وأمّا آية الكتمان، فتدلّ أيضاً علىٰ وجوب الإظهار وحرمة الكتمان، وهو يلازم وجوبَ القبول، سواء بقي مَن أظهر الحق حيّاً أم مات.

وناقش المصنف في الاستدلال بإطلاقات الكتاب بما سبق في الاستدلال بها علىٰ أصل جواز التقليد، وجواز تقليد المفضول من وجهين:

الأوّل: عدم دلالة هذه الآيات علىٰ جواز التقليد شرعاً، لاحتمال إرادة تحصيل العلم مقدّمةً للعمل، لا العمل بقول أهل العلم تعبداً، كما هو المطلوب في باب التقليد.

الثاني: أنّه لا إطلاق فيها حتىٰ يتمسّك بها لإثبات جواز تقليد الميت، لكون الآيات مسوقةً لبيان أصل مشروعية التقليد، فهي مهملة من هذه الجهة، ومن المعلوم أنّ استفادة الإطلاق منوطة بكون المتكلّم في مقام بيان مرامه من الجهة التي يراد التمسك بإطلاق كلامه لها.

١) يعني: في الفصل الأوّل من مباحث التقليد، حيث قال في (ص ٣٩٥): «وأمّا الآيات، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال علىٰ جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبداً ...».

والمقصود من عدم الدلالة عليه إنكار أصل ارتباط الآيات بباب التقليد، لا نفي دلالتها علىٰ جواز تقليد الميت، كما هو واضح.

٢) أي: على التقليد.

منعُ[١] إطلاقها علىٰ تقدير دلالتها[٢]، وإنّما هو[٣] مسوق لبيان أصل تشريعه[٤] كما لا يخفىٰ.

ومنه[٥] انقدح حالُ إطلاق ما دلّ من الروايات علىٰ التقليد. مع

---

١) مبتدأٌ مؤخّر، خبرُه «فيه» المقدّم، وهذا إشارة إلى المناقشة الثانية في التمسك بإطلاق الآيات، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «الثاني: أنّه لا إطلاق فيها حتىٰ يتمسك بها لإثبات ... إلخ».

٢) الضمائر في «دلالتها» في الموضعين، وفي «إطلاقها» راجعة إلى الآيات.

٣) الأولىٰ أن يقال: «هي مسوقة» لئلّا يتوهم رجوع الضمير إلى الإطلاق، فإنّه ﷺ بصدد منع الإطلاق لا تقريره وتثبيته، والأمر سهل بعد وضوح المطلب.

٤) أي: تشريع التقليد، وليست في مقام بيان شرائط المفتي والمستفتي حتىٰ يتمسّك بالإطلاق لرفضها.

٥) يعني: ومن كون الآيات المباركات مسوقةً لبيان أصل تشريع التقليد ـ في مقابل من يقول بوجوب الاجتهاد عيناً علىٰ عامّة المكلّفين، أو بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالأحكام ـ ظهر حالُ إطلاق الأخبار الدالّة علىٰ جواز التقليد بطوائفها المتعددة، فإنّها كالآيات مهملة من هذه الحيثية، لعدم كونها في مقام بيان ما لَه دخل في التقليد من شرائط المرجع، وما يصح التقليد فيه، وغير ذلك، حتىٰ يكون الإطلاق نافياً لكلِّ ما شكّ في اعتباره في تحقق التقليد.

وما أفاده المصنف حول الأخبار فيه جهة اشتراك مع الآيات وجهة افتراق.

أمّا جهة الاشتراك، فهي ما عرفت من دلالة الأخبار علىٰ جواز التقليد في الجملة، كالآيات بناءً علىٰ دلالتها علىٰ مشروعية أصل التقليد، وقد تقدم تفصيل ذلك في الفصل الأوّل من مباحث التقليد.

**إمكان[١] دعوىٰ الانسباق إلى حال الحياة فيها[٢].**

**ومنها[٣]: دعوىٰ أنّه لا دليل علىٰ التقليد إلّا دليل الانسداد،**

---

وأمّا جهة الافتراق، فهي أنّه يمكن دعوىٰ ظهور الأخبار المتقدمة في اعتبار الحياة في المفتي، فهي أدلّ علىٰ شرطية الحياة من الدلالة علىٰ جواز تقليد الميت، وذلك فإنّ مثل «مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه، ورواة أحاديثهم، وكل مسنٍّ في حبِّهم» ونحوها من العناوين الواردة في الروايات المتقدمة، منصرفة إلى الأحياء من العلماء، لأنّ ظهور العناوين المشتقة كقوله عليه السلام: «صائناً لنفسه» في مَن يكون متصفاً فعلاً بالصفات المذكورة ـ لا مَن كان متصفاً في زمانٍ بصيانة نفسه مع خروجه حين التقليد عن أهلية الاتصاف بها للموت ـ ممّا لا مساغ لإنكاره، فإنّها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل أو تواضع له» فهل يحتمل أحدٌ أن يراد بالفقيه مطلق الفقيه، سواء أكان حيّاً أم ميِّتاً؟

وعلىٰ هذا، فروايات باب الإفتاء والاستفتاء تكون دليلاً بظهورها الإطلاقي علىٰ اعتبار الحياة في جواز التقليد، ويتوقّف شمولها للميِّت علىٰ مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، فكيف يتمسك بإطلاقها علىٰ مشروعية تقليد الميِّت؟

١) هذا جهة افتراق الأخبار ـ الدالة علىٰ جواز التقليد ـ عن الآيات المستدل بها عليه، وقد تقدّم توضيحه بقولنا: «وأمّا جهة الافتراق فهي أنّه ... إلخ».

٢) أي: في الروايات.

### ٣ ـ دليل الانسداد

٣) يعني: ومن الوجوه الضعيفة ـ المستدلّ بها علىٰ جواز تقليد الميّت مطلقاً ابتداءً واستمراراً ـ دليل الانسداد الّذي اعتمد عليه المحقق القمي قدس سره، قال في القانون

**وقضيته[1] جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفىٰ.**

---

المصدّر بقوله: «لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله» ما لفظه: «فالحق أن يقال: نحن مكلّفون في أمثال زماننا. وسبيل العلم بالأحكام منسد، والتكليف بما لا يطاق قبيح، فليس علينا إلّا تحصيل الظّنّ بحكم الله الواقعي، فإذا تعيّن المظنون فهو، وإن تردّد بين أُمور، فالمكلّف به هو أحدها» إلى أن قال:

«والحاصل: أنّه ـ أي العامي ـ مكلّف بما ظهر عنده وترجّح في نظره أنّ قوله هو حكم الله في نفس الأمر، إمّا بالخصوص، وإمّا بكونه أحد الأُمور المظنون كون واحد منها حكم الله في نفس الأمر. والحياة بمجرّدها لا يوجب الظن له بكون حكم الله في نفس الأمر هو ما قاله الحي.

وكذلك الأعلميّة إذا لم ينحصر الأمر في الأعلم، كما أشرنا سابقاً.

فالمعيار هو ما حصل ـ الرجحان، فقد يحصل ذلك في الحي، وقد يحصل في الميّت»[1].

ومقتضىٰ هذا الكلام تعيّنُ الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع، سواء أكان قول الحي أم قول الميّت.

وناقش المصنف فيه بمنع أصل المبنىٰ، وعدم وصول النوبة إلى دليل الانسداد، لأنّ باب التقليد مفتوح للعامي، لما تقدم في الفصل الأوّل من دلالة الفطرة والأخبار علىٰ مشروعيّة التقليد في حق العامي. كما أنّ مقتضىٰ أصالة التعيين تعيُّن الرجوع إلى الحي، فهذا الوجه ساقط.

١) يعني: ومقتضىٰ دليل الانسداد جواز تقليد الميّت كالحي، لأنّ المدار علىٰ الظن، سواء حصل من قول الحي أم الميّت.

---

«١» قوانين الأُصول، ج٢، ص٢٦٧

وفيه: أنّه لا يكاد تصل النوبة إليه [١]، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها [٢]: دعوىٰ السيرة علىٰ البقاء، فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام

---

١) أي: إلى دليل الانسداد، لأنّ من مقدّماته انسداد باب العلم والعلمي، والمفروض انفتاح باب التقليد ـ أي حجية الفتوىٰ ـ علىٰ العامي، فلا موضوع لدليل الانسداد حتىٰ يقال: باشتراك الميّت للحي في إفادة فتواه للظن بالواقع، وكون الحجة علىٰ المقلِّد هو هذا الظن من أيِّهما حصل.

## ٤ ـ سيرة المتشرعة

٢) أي: ومن الوجوه الضعيفة المستدلّ بها علىٰ التفصيل بين التقليد الابتدائي والبقائي هو السيرة المستمرة إلى زمن المعصومين عليهم السلام علىٰ العمل بفتاوىٰ المجتهدين وآرائهم بعد موتهم.

قال في التقريرات: «ومنها: السيرة، فإنّ جريان عادة السلف والخلف علىٰ بقاء تقليد المجتهدين بعد موتهم أمر معلوم لا ينبغي أن ينكر، وإلّا لوصل إلينا العدول، لتوفُّر الدواعي من كثرة ابتلاء الناس بموت المجتهدين، ولم يعهد إلى الآن من أهالي أعصار الأئمة العدول إلى تقليد الحي بعد موت المجتهد» [١].

ثم أجاب عنه بما سيأتي.

وناقش المصنف فيه بما حاصله: أنّ محلّ الكلام هو أخذ قول الغير وفتواه تعبداً، ولم تثبت السيرة علىٰ بقاء الأخذ به بعد موت المجتهد. وعملُ أصحاب الأئمة

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٦٢٩

**عدم رجوعهم عمّا أخذوه تقليداً بعد موت المفتي.**

**وفيه: منع السيرة فيما هو محلّ الكلام[١].**

---

المعصومين عليهم السلام بالروايات الواصلة إليهم من الرّواة أجنبي عن السيرة المدّعاة علىٰ البقاء علىٰ تقليد الميّت، إذ الأصحاب كانوا يأخذون الروايات من الرّواة للعمل بظواهرها من دون دخلٍ لرأي الناقل فيه أصلاً، ومن المعلوم عدم كون هذا من التقليد المصطلح المبحوث عنه.

وتوضيحه ـ كما في تقريرات الشيخ الأعظم ـ هو: «أنّ الناس في زمن الأئمة عليهم السلام كانوا بين أصناف ثلاثة، فمنهم من كان يأخذ معالم دينه من الإمام بلا واسطة، ومنهم من كان يأخذ بروايات الموثّقين من أصحابهم، وبفتاواهم التي هي بمنزلة الرواية ويجتهد فيها. ومنهم من كان يأخذ منهم الفتوىٰ ويعمل بها تعبُّداً.

ونحن ندّعي أنّ أغلب الناس ـ لو لم يكن كلهم ـ كانوا بين القسمين الأوّلين، وإن كان الثاني منهما أغلب، لسهولة الاجتهاد في ذلك الزمان، وإمكان تحصيل العلم أو الظن المعتمد. وأيّ دليل علىٰ أنّ الفرقة الثالثة قد استمرّوا علىٰ تقليد مجتهديهم بعد موتهم، وعَلِمَه الإمام ولم يردعهم؟

مضافاً إلى: أنّ تقليد هؤلاء أيضاً ربما يفارق تقليد عوامنا لعلمائنا، من حيث إنّ ذلك التقليد كان أخذاً من الواسطة، فلا يقاس به الأخذ ممّن يفتي بظنونه الاجتهادية من دون الاستناد إلى السماع عن الإمام، لأنّ الأخذ ممّن سمع عن الإمام أو ممّن سمع عن المجتهد من عدول زماننا ليس من التقليد له في شيء»[١].

١) وهو التقليد بمعنىٰ الأخذ بآراء الفقيه، لا الأخذ برواية الحكم عن

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٦٢٩ - ٦٣٠

وأصحابُهم [١] عليهم السلام إنّما لم يرجعوا عمّا أخذوه من الأحكام لأجل أنّهم [٢] غالباً إنّما كانوا يأخذونها ممّن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد [٣]، أو معها [٤]، من دون دخل رأي الناقل فيه [٥] أصلاً. وهو [٦] ليس بتقليد كما لا يخفىٰ،

---

الإمام عليه السلام، فإنّ السيرة علىٰ العمل بما يحكيه المجتهد عن الإمام ـ حتىٰ بعد موته ـ ثابتة، لكنّها أجنبية عن التقليد المتداول في هذه الأعصار.

١) هذا بيان الفرق بين التقليد في زماننا والتقليد في عصر الحضور، والسيرة الممضاة بتقريرهم عليهم السلام هي العمل برواية الرّواة بعد حياتهم، لا العمل بآرائهم الظنية.

٢) أي: أنّ الأصحاب المعاصرين للأئمّة عليهم السلام غالباً كانوا يأخذون الأحكام من رواة الأحاديث بلا واسطةٍ، إذا كان الراوي سمع قول الإمام مشافهةً، أو مع واسطة إذا سمعه الراوي بواسطة راوٍ آخر.

وعلىٰ كلٍّ ـ أي سواء نقل الراوي قول الإمام إلى السائل بلا واسطة أو مع واسطة ـ لم يكن في جوابه للسائل إعمال نظر غالباً، لاقتصار الرّواة علىٰ نقل نفس الأحكام، إمّا بعين ألفاظ المعصوم وإمّا بالمعنىٰ.

٣) كأغلب الرّواة المعاصرين للأئمة عليهم السلام، والحاضرين في بلد سكناهم كالمدينة المنوّرة والكوفة وسامراء وطوس.

٤) كالشيعة المتفرقين في البلاد، فإنّهم كانوا يأخذون الأحكام من الرّواة. وكبعض أجلّة الرّواة ممّن كان لا يحضر مجلس الإمام المعصوم إجلالاً له، وإنّما كان يقف علىٰ الباب ينتظر خروج الأصحاب حتىٰ يسألهم عمّا حدّثهم الإمام عليه السلام، وهذا طور آخر من معرفة الإمام المعصوم عليه السلام بمقام نورانيته، وكونه فاعل ما به الوجود.

٥) أي: في الأخذ.

٦) أي: وأخذُ الأحكام من الرّواة ـ الّذين لا دخل لنظرهم في الحكم أصلاً ـ

ولم يعلم [١] إلى الآن حالُ مَن تعبّدَ بقول غيره ورأيه، أنّه [٢] كان قد رجع أوْ لم يرجع بعد موته.

[ ومنها [٣]: غير ذلك ممّا لا يليق أن يسطر أو يذكر ].

---

ليس بتقليد اصطلاحي، حتىٰ تكون سيرةُ المعاصرين للأئمة عليهم السلام علىٰ العمل بالأحكام التي رواها زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرُهما بعد موتهم دليلاً علىٰ جواز العمل بآراء الفقهاء بعد موتهم.

١) هذا إشارة إلى عدم إحراز السيرة في البقاء علىٰ تقليد الأموات، وقد تقدم في عبارة التقريرات بعنوان الفرقة الثالثة من عوامّ الشيعة، وهُم الذين كانوا يأخذون الفتوىٰ من فقهاء الرّواة، فإنّه لم يظهر لنا عملهم بتلك الفتاوىٰ بعد موت الفقهاء حتىٰ تكون سيرتهم هذه حجةً علينا.

٢) بيانٌ لـ « حالُ مَن تعبّد » أي: لم يعلم رجوعُه بعدَ موته وعدمُ رجوعه، حتىٰ نتمسك بسيرتهم علىٰ عدم رجوعهم.

## ٥ ـ وجوه أُخرىٰ على جواز تقليد الميّت

٣) أي: ومن الوجوه الضعيفة المستدل بها علىٰ جواز تقليد الميّت وجوه أُخرىٰ ـ غير الوجوه المتقدمة ـ ممّا لا يليق بالتعرض والجواب عنه، وفي النسخة المطبوعة أخيراً المصحّحة علىٰ النسخة الأصلية أنّ المصنف شطب هذه الجملة.

لكن لا بأس بذكر بعض الوجوه تبعاً لما في تقريرات شيخنا الأعظم وغيرها:

فمنها: أنّ قول المجتهد مفيد للظن، فيجب العمل به، لما دلّ علىٰ حجية الظن.

ومنها: أنّه إذا علم بأنّ الاستفتاء من المجتهد إنّما هو لأجل كونه مخبراً عن أحكامه تعالىٰ شأنه، علمنا بعدم دخل حياة المجتهد في ذلك أصلاً.

. . . . . .

ومنها: أنّ المجتهد إذا غاب، فلا إشكال في جواز العمل بقوله، وعدم سقوط رأيه عن الحجية، فكذا إذا مات.

ومنها: أنّ العمل بقول أنبياء بني إسرائيل على نبيّنا وآله وعليهم السّلام بعد موتهم كان جائزاً قطعاً، فكذا علماؤنا، لعموم المنزلة فيما أُرسل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «علماء أُمتي كأنبياء بني إسرائيل».

ومنها: ما يستظهر منه جواز الرجوع إلى فتوىٰ الميّت بخصوصه، مثل ما روي عن الإمام العسكري عليه السلام في كتب بني فضال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا» «١» فإنّ الأمر بعدم اتباع ما رأوا ـ ولو كان بعد موتهم ـ يشير إلى جواز الأخذ بما يراه غيرُ بني فضّال بعد موته، وإلّا لم يكن وجهٌ لاختصاصهم بالحكم، فمفهوم قوله عليه السلام هو حجية قول الفقيه السليم العقيدة، وجواز أخذ رأيه بعد موته.

ومنها: أنّ دليل التقليد هو لزوم العسر والحرج علىٰ الجاهل، وهو يقتضي جواز تقليد الميِّت كالحي، لاندفاع محذور العسر بكلٍّ منهما.

ومنها: أنّ تقرير الإمام عليه السلام ـ المستفاد من بعض الأخبار ـ يدلّ علىٰ جواز تقليد الميِّت، مثل ما رواه أحمد بن خلف، قال: «كنت مريضاً، فدخل عليّ أبو جعفر عليه السلام يعودني في مرضي، فإذا عند رأسي كتاب يوم وليلة، فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتىٰ أتىٰ عليه من أوّله إلى آخره، وجعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس» «٢»، فإنّ هذا تقرير منه عليه السلام لجواز تقليد يونس بعد موته.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٧٩

«٢» المصدر، ص٧١، الحديث: ٧٤

. . . . . .

وهذا كتصريح مولانا العسكري عليه السلام بأنّ «ما في كتاب يونس ديني ودين آبائي» كما رواه داود بن القاسم الجعفري، قال: «أدخلت كتاب يوم وليلة الّذي ألّفه يونس بن عبد الرحمن علىٰ أبي الحسن العسكري عليه السلام، فنظر فيه وتصفّحه كلّه، ثم قال: هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كلُّه»[1].

ومنها: تصريح ابن بابويه قدس سره بجواز العمل بما في كتاب «من لا يحضره الفقيه» مع نقله لكثيرٍ من فتاوىٰ أبيه، فهذا كالصريح في تجويزه العمل بفتاوىٰ أبيه بعد موته، فلاحظ كلامه متدبِّراً فيه.

ومنها: أنّ ما دلّ من الروايات علىٰ عدم تغيُّر أحكام الله تعالىٰ بمرور الدهور وبمضيِّ الأعوام والشهور، كقوله عليه السلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» يدلّ علىٰ جواز تقليد الميّت، فإنّ موت المجتهد لو كان مؤثِّراً في عدم جواز الأخذ بفتواه، كان ذلك موجباً لتحريم ما أحل الله وتحليل ما حرّم الله، وهل هذا إلّا مضحكة للنسوان وملعبة للصبيان»[2]؟

ومنها: ما أفاده سيّدنا الجد في محكي منبع الحياة من تقرير دلالة العقل بقوله: «إن قضيّة المنع صحة إحدىٰ صلاتي المقلّد، وبطلان الأُخرىٰ إذا مات المجتهد بين الصلاتين.

ولازم هذا أن يكون شريكاً للشارع في الأحكام الشرعية. وهذا لا ينطبق علىٰ أُصولنا، لأنّ علماءنا يحكون كلام الشارع ويعملون به، فلا تفاوت في اتّباع أقوالهم بين حياتهم وموتهم. وإنّما يناسب هذا لو كان صادراً من رأيه، كما كان

---

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٧٥

«٢» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ و ٦٠٩

. . . . . .

الكوفي كذلك، حيث قال في مسجد الكوفة: قال عليٌّ كذا، وأنا أقول كذا »"[١]".

وهذه الوجوه علىٰ تقدير تماميتها والإغماض عمّا فيها من المناقشات أدلة علىٰ عدم اشتراط الحياة في المجتهد وجواز تقليد الميّت مطلقاً، من غير تفاوت بين الابتدائي والاستمراري، كما لا يخفىٰ (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ مسألة اشتراط الحياة في مرجع التقليد كانت ذات قولين عند القدماء، وهما اشتراطها فيه مطلقاً، من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائي والاستمراري، وعدم اشتراطها فيه كذلك.

وأمّا القول بالتفصيل بين الابتدائي والاستمراري باشتراطها في الأوّل وعدمه في الثاني، فهو لم يكن مصرّحاً به في كلمات القدماء، وإنّما حدث لبعض المتأخرين من الأُصوليّين كصاحب الفصول، بزعم أنّ التقليد الاستمراري غير مندرج تحت إطلاق كلمات المانعين، لاختصاصها بالتقليد الابتدائي.

لكنّه ليس كذلك، لوضوح صدق تقليد الميت علىٰ الاستمراري كصدقه علىٰ الابتدائي بوزان واحد، فإن كان هذا وجه الاختصاص فلا وجه له، وإن كان غيره، فلا بدّ من بيانه حتىٰ ينظر فيه.

**وكيف كان**، فالمشهور بينهم شهرة دعت جماعةً من أجلّاء الأصحاب ـ كما في التقريرات ـ إلى نفي الخلاف، أو دعوىٰ الإجماع عليه هو الاشتراط، فعن شرح الألفية للمحقق الثاني: « لا يجوز الأخذ عن الميّت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإمامية »"[٢]".

« ١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٤٦١، حكاه السيد الصدر في شرح الوافية عن منبع الحياة

« ٢» رسائل المحقق الكركي قدس سره، ج٣، ص١٧٦ (الطبعة الأُولىٰ)، حياة المحقق الكركي وآثاره، ج٧، ص٢٥٣

و إن شئت الوقوف علىٰ كلمات الأصحاب في هذا الباب، فراجع تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره.

لكن دعوىٰ عدم ثبوت كون هذا الإجماع من الإجماعات التعبدية الكاشفة ـ لاحتمال مدركيّته ـ غير بعيدة.

و عليه، فلا بدّ في تحقيق المقام من التكلم فيما تقتضيه الأدلّة من اشتراط الحياة و عدمه، فنقول و به نستعين:

إنّه ينبغي البحث في مقامات ثلاثة:

**الأوّل**: في الأدلّة اللفظية.

و **الثاني**: في الدليل العقلي.

و **الثالث**: في الأصل العملي.

**أمّا المقام الأوّل**، فملخص الكلام فيه: أنّه يحتمل في الأدلّة اللفظية من الكتاب و السنة وجوه:

الأوّل: دلالتها علىٰ اعتبار الحياة مطلقاً، من غير فرق فيه بين التقليد البدوي و الاستمراري.

الثاني: دلالتها علىٰ عدم اعتبارها كذلك.

الثالث: دلالتها علىٰ اعتبارها في الجملة، أي إهمالها بالنسبة إلى كيفية شرطية الحياة.

**فعلىٰ الأوّل**: لا إشكال في عدم جواز تقليد المجتهد الميّت مطلقاً، لا ابتداءً و لا استدامةً، فإذا قلّد مجتهداً مدّةً، ثم مات ذلك المجتهد، بطل تقليده، و وجب عليه العدول إلى الحي، إذ المفروض انتفاء الحياة التي هي شرط جواز التقليد.

و **على الثّاني**: يجوز له تقليد الميّت مطلقاً أي ابتداءً و استدامةً كما عن العامة.

و أصحابنا المحدّثين إن أرادوا التقليد عند الأُصوليين، فيجوز للعامي في هذا العصر أن يقلّد الشيخ الطوسي قدس سره مثلاً ابتداءً، كما يجوز له البقاء علىٰ تقليد من مات

. . . . . .

---

من المجتهدين، فإنّ نفس الدليل الدالّ علىٰ عدم اعتبار الحياة في جواز تقليد المجتهد يدلُّ علىٰ جواز البقاء علىٰ تقليد المجتهد الّذي مات، بعد أن قلّده العامي مدّةً، من دون حاجةٍ إلى التماس دليل آخر من أصل أو غيره.

و إن أرادوا نقل الروايات، فليسوا مخالفين للمجتهدين، ضرورة أنّ نقل الرواية عن الراوي ليس مشروطاً بحياة الرّاوي عند المجتهدين أيضاً.

**و على الثالث**: ـ و هو دلالة الأدلّة علىٰ شرطية الحياة في الجملة ـ يشك في حجية فتوىٰ المجتهد بعد وفاته، إذ المتيقّن خروجه عن دليل حرمة العمل بغير العلم هو فتوىٰ الحي، و أمّا فتوىٰ الميِّت ـ و لو استدامةً ـ فهي مشكوكة الحجية، و مقتضىٰ الأصل عدم حجيتها.

لا يقال: إنّ مقتضىٰ استصحاب حجيتها الثابتة حال حياة المجتهد هو حجيتها بعد مماته.

فإنّه يقال: إنّ الشك في حجية الفتوىٰ بعد وفات المجتهد لّما كان مسبّباً عن الشك في كيفية شرطية الحياة، من كونها شرطاً لخصوص التقليد الابتدائي أو الأعم منه و من التقليد الاستمراري، جرىٰ استصحاب شرطيّتها، و معه لا مجال لاستصحاب حجية الفتوىٰ، لعدم شكٍّ فيها، إذ مقتضىٰ حكومة الأصل السببي علىٰ المسببي عدم حجيتها.

و من هنا ظهر: أنّه بناءً علىٰ هذا الاحتمال الثالث ـ الّذي يجري فيه استصحاب شرطية الحياة الّذي هو متمِّم دلالة دليل شرطيّتها ـ لا يجري استصحاب حجية الرّأي، أو نفس الحكم، كوجوب تثليث التسبيحات الأربع و غيره، لأنّ الشك فيها مسببي، إذ لا منشأ له إلّا الشك في شرطية الحياة، و بعد ثبوت شرطيّتها لجواز التقليد مطلقاً، سواء أكان ابتدائياً أم استمرارياً، بسبب جريان الاستصحاب في الشرطية، لا يبقىٰ شك في الحجية، لإحراز عدم الحجية بالأصل.

هذا كله مع الغض عن مرجعية العام مع إجمال المخصِّص مفهوماً، و إلّا

. . . . . .

---

فلا تصل النوبة إلى استصحاب الشرطية، لدلالة نفس عموم النهي عن العمل بغير العلم علىٰ عدم حجية قول الميت.

هذا ما يقتضيه مقام الثبوت.

## دلالة الأدلة اللفظية على اعتبار الحياة مطلقاً

**وأمّا مقام الإثبات**، فلا ينبغي الارتياب في ظهور أدلة التقليد كرواية الإحتجاج ـ بناءً علىٰ اعتبارها ـ في اعتبار الحياة في جواز التقليد، فإنّ ظهور «و أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ...» في الفقيه المتصف فعلاً ـ حين التقليد ـ بهذه الصفات ممّا لا ينكر، وليس ذلك إلّا الحي، فإنّ صيانة النّفس وغيرها من الصفات ظاهرة في اعتبار الحياة في المتصف بها حين التقليد، لأنّ الميّت الّذي هو جماد لا يعقل أن يتصف بها.

مضافاً إلى ظهور ترتب الجزاء ـ وهو «فللعوام أن يقلّدوه» ـ علىٰ الشرط وهو «وأمّا من كان من الفقهاء ... إلخ» في كون موضوع جواز التقليد هو المتصف بتلك الصفات فعلاً، وليس ذلك إلّا المجتهد الحي.

فالمتحصل: أنّه لا بدّ أن يكون رجوع العامي إلى مجتهدٍ واجد لتلك الصفات حين رجوعه إليه.

بل هو ظاهر في اعتبار الحياة في التقليد مطلقاً أي: ما دام العامي يقلّده، من غير فرق بين الابتدائي والاستمراري.

وكذا الأخبار الإرجاعية، فإنّ المأمور بالإفتاء للناس ومرجعهم من ناحية الإمام عليه السلام، كأبان والأسدي وزكريّا بن آدم وأضرابهم، نفس الأشخاص الّذين هم أحياء، لا رواياتهم، والإرجاع إلى الحي لا يدلّ علىٰ اعتبار قوله بعد موته، بل هو يتوقّف علىٰ دليل آخر.

والحاصل: أنّ ظاهر الأدلة اللّفظية ـ أو متيقنها ـ كون موضوع جواز التقليد هو المجتهد الحي، فموضوعية المجتهد الميّت له محتاجة إلى الدليل.

و إن شئت الوقوف علىٰ جميع طوائف الأدلة من الآيات و الروايات، و تقريب الاستدلال بها علىٰ التقليد، و المناقشات التي أوردوها علىٰ الاحتجاج بها، فراجع تقريرات شيخنا الأعظم قدّس سرّه و جزاه الله تعالى عن العلم و أهله خير الجزاء «١».

و إن أبيت عن ظهور الأدلّة في اعتبار الحياة في كلٍّ من التقليد الابتدائي و البقائي، و سلّمت ظهورها في خصوص الابتدائي، فلا مانع من جريان استصحاب شرطيّة الحياة بعد الموت، و معه لا يجري استصحاب حجية الفتوىٰ، كما أُشير إليه سابقاً، هذا.

و أمّا توهم دلالتها علىٰ عدم اعتبار الحياة مطلقاً لا في التقليد البدوي و لا في البقائي، فلا وجه له أصلاً، لقصور الأدلّة عن الدلالة علىٰ ذلك.

و غاية ما يمكن دعواه هي عدم دلالتها علىٰ اعتبار الحياة و عدمه، و إهمالها من هذه الجهة.

و علىٰ فرض دلالتها علىٰ ذلك، لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة، لتكرّر دعوىٰ الاتفاق في كلماتهم علىٰ اعتبار الحياة الكاشف عن إعراضهم عن تلك الدلالة.

و يتلوه في الضعف دعوىٰ إهمال الأدلة، و عدم دلالتها إلّا علىٰ موضوعية المجتهد لجواز التقليد، من دون تعرّضٍ لدخل الحياة فيه و عدمه.

مع أنّ الإهمال ـ بعد تسليمه ـ لا يجدي في إثبات حجية قول المجتهد بعد موته، لأنّه مع الإهمال لا بدّ من الأخذ في مقام تخصيص العام بالقدر المتيقّن من المخصِّص، و هو قول المجتهد الحي الّذي ادّعي الاتفاق عليه، و البناء علىٰ بقاء تقليد الميِّت مطلقاً ـ من البدوي و البقائي ـ تحت عموم النهي عن العمل بغير العلم، و مع هذا العموم ـ الّذي هو دليل لفظي اجتهادي ـ لا تصل النوبة إلى استصحاب الحجية، أو الحكم الفرعي، أو غيرهما أصلاً، كما لا يخفىٰ.

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص ٤٦٩ - ٤٨٧ و ٥٩٣ - ٦١٥

**ويظهر** ممّا ذكرنا عدم الحاجة في عدم جواز تقليد الميّت إلى دليل خاص عليه، وإنّما المحتاج إلى الدليل هو جواز تقليده و حجية رأيه.

فصار المتحصل ممّا ذكرنا: أنّ المستفاد من الأدلّة اللفظية ـ سواء أكان هو اعتبار الحياة مطلقاً أو في خصوص التقليد البدوي، أم كان ذلك موضوعية المجتهد لجواز التقليد مع الإهمال من حيث اعتبار الحياة فيه و عدمه ـ هو: عدم جواز الاكتفاء بتقليد الميّت في فراغ الذمّة، من غير فرق فيه بين ابتداء التقليد و استمراره. و عدم المجال لإجراء الاستصحاب بتقاريبه المختلفة المتقدمة لتصحيح العمل المستند إلى فتوىٰ الميّت، إمّا لعموم ما دلّ علىٰ حرمة العمل بغير العلم، و إمّا لاستصحاب شرطيّة الحياة الحاكم علىٰ استصحاب الحجية، أو نفس الحكم الشرعي الفرعي، أو غيرهما كما مرّ آنفاً.

**و أمّا المقام الثاني** ـ و هو الدليل العقلي الّذي احتجّ به المحقق القمي قدس سره علىٰ مختاره من جواز تقليد الميّت أو وجوبه ـ فتقريبه: أنّ قول الميّت مفيد للظن، و كلّ ما يفيد الظن فهو حجة في حق المقلّد.

أمّا الصغرىٰ، فوجدانية.

و أمّا الكبرىٰ، فلدليل الانسداد المؤلّف من أُمور:

أحدها: بقاء التكاليف.

ثانيها: انسداد باب العلم بها في حق المقلّد.

ثالثها: فقدان الظن الخاص، لأنّ الدليل علىٰ جواز الأخذ بقول المجتهد تعبّداً مفقود، إذ الأدلة اللفظية من الكتاب و السنة غير واضحة الدلالة، لما فيها من المناقشات، و علىٰ فرض التسليم لا يحصل منها إلّا الظن المعلوم عدم حجيته في إثبات الطريق الشرعي، و الأدلّة اللبية من الإجماع و الضرورة و السيرة غير ثابتة، لأنّ السلف المعاصرين للإمام عليه السلام كان باب العلم لهم مفتوحاً، و كانوا يعملون به، و الإجماع موهون بخلاف جملة من الأصحاب كفقهاء الحلب و الأخباريين. فلا مناص للعامي إلّا

. . . . . .

---

الاعتماد علىٰ الظن كالمجتهد، لأنّ الاقتصار علىٰ القدر المعلوم من الضرورة و الإجماع من التكاليف يوجب الخروج عن الدين، لكونه في غاية القلّة، و إلزام الاحتياط يستلزم العسر و الحرج، هذا ما حكي في التقريرات عن المحقق القمي قدس سره[1].

و فيه أوّلاً: أنّ هذا الدليل مبني علىٰ دليل الانسداد، و قد ثبت في محله عدم تماميته.

و ثانياً ـ بعد تسليمه ـ: أنّ مقتضىٰ هذا الدليل حجية قول الميّت إذا كان الظن الحاصل منه أقوىٰ من الظن الحاصل من قول الحي، فالدليل أخص من المدّعىٰ الّذي هو حجية قول الميّت مطلقاً، بل مقتضىٰ هذا الدليل حجية كل ظنٍّ يكون أقوىٰ من الظن الحاصل من قول الميّت و إن حصل من الأسباب غير المتعارفة، إذ مقتضىٰ دليل الانسداد حجية كلّ ظن قوي، و إن لم يحصل من قول الميّت.

و ثالثاً: أنّ لازم هذا الدليل وجوب العمل بالظن علىٰ العامي، و من المعلوم أنّ الظن الحاصل من فتوىٰ المعظم بعدم جواز تقليد الميّت و من الإجماعات و الشهرة و الأخبار و الآيات، مانع من حصول الظن الشخصي من قول الميّت في خصوص المسألة الفرعية، فيلزم أن يكون هذا الدليل ـ بناءً علىٰ ما اشتهر عند الأُصوليّين من تقدم الظن المانع علىٰ الظن الممنوع عند التعارض و إن كان أضعف من الظن الممنوع ـ دليلاً علىٰ عدم حجية فتوىٰ الميّت، فينتج نقيض المطلوب.

و رابعاً: أنّ دوران الحجية مدار ظن العامي أجنبي عن المدّعىٰ، و هو حجية قول الميّت في باب التقليد تعبداً، لا في خصوص ما كان للعامي مفيداً للظن.

**فالمتحصّل**: أنّ هذا الدليل العقلي لا يجدي في إثبات جواز تقليد الميّت أصلاً.

**و أمّا المقام الثالث** ـ و هو الأصل العملي الّذي قد يتمسّك به لجواز تقليد الميّت ـ فملخص الكلام فيه: أنّه ـ بناءً علىٰ ما قيل من قصور الأدلّة الاجتهادية عن إثبات

---

«١» مطارح الأنظار، ج٢، ص٤٥٥؛ قوانين الأُصول، ج٢، ص٢٧٠

. . . . . .

إطلاق الحياة في جواز التقليد، و وصول النوبة إلى الأصل العملي ـ يكون الأصل في المقام استصحاب شرطية الحياة، و معه لا يجري استصحاب الحجية و غيرها ممّا ذُكر في المقام، لحكومة استصحاب الشرطية عليه، لما مرّت الإشارة إليه من تسبّب الشك في الحجية و نحوها عن الشك في شرطية الحياة، إذ مع فرض ثبوت شرطيتها في ابتداء التقليد، لكونه ظاهر أدلته أو متيقّنها الخارج عن عموم حرمة العمل بغير العلم. و مع الغض عن شمول دليل حرمة العمل بغير العلم للتقليد الّذي هو دليل اجتهادي، لخروج التقليد في الجملة عن حيِّز عموم دليل الحرمة، يحرز باستصحاب شرطيتها عدم حجية قول الميّت.

و معه لا يبقىٰ شك في الحجية حتىٰ يجري فيها الاستصحاب.

لكنه مع ذلك لا بأس بالتعرض إجمالاً لما أفادوه من جريان الاستصحاب تبعاً لهم، فنقول و به نستعين: إنّ الكلام يقع في مقامين:

**أحدهما**: الاستصحاب الّذي يراد به إثبات جواز تقليد الميّت ابتداءً.

**ثانيهما**: إثبات جواز تقليده بقاءً.

**أمّا المقام الأوّل**، فتقريبه: أنّ الاستصحاب يقرر بوجوه:

**الأوّل**: إجراؤه في نفس الحكم الشرعي، بأن يقال: إنّ وجوب تثليث التسبيحات الأربع في الأخيرتين كان فتوىٰ شيخ الطائفة مثلاً، و بعد وفاته يشك في بقاء هذا الوجوب، فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزي.

**الثاني**: إجراؤه في حكم المستفتي، بأن يقال: إنّ جواز أخذ فتوىٰ المجتهد في زمان حياته و العمل بها للعامي كان معلوماً، و بعد وفاته يشك في بقائه، فيستصحب.

و هذا الاستصحاب تنجيزي أيضاً إذا أدرك العامي حياةَ المجتهد واجداً لشرائط التكليف، و تعليقي إذا لم يدركه كذلك، بأن صار مكلّفاً بعد موت ذلك المجتهد.

**الثالث**: إجراؤه في حكم المفتي، بأن يقال: إنّ ذلك المجتهد الميّت كان حال حياته جائزَ التقليد، و بعد وفاته يشك في بقاء هذا الجواز، فيستصحب. و هذا

---

الاستصحاب أيضاً تنجيزي، كما لا يخفىٰ.

**الرابع**: إجراؤه في الظن بالحكم، بأن يقال: إنّ الظن بالحكم الشرعي الحاصل للمجتهد حال حياته يشك في بقائه بعد وفاته، فيستصحب استصحاباً تنجيزيّاً.

فإنّ هذه الاستصحابات ـ علىٰ تقدير سلامتها ـ تنتج جواز تقليد الميّت ابتداءً.

لكنها غير سليمة من الإشكال، لما ثبت في محله من عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان منشأ الشك زوال وصفٍ من أوصاف الموضوع، مع احتمال دخله في الحكم، إذ مع هذا الاحتمال يرجع الشك إلى الشك في بقاء الموضوع، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب فيه، كعدم جريانه في العلم بارتفاع الموضوع.

ففي المقام: لمّا كانت الحياة ممّا يحتمل دخله في الأحكام المذكورة، إذ لم يقم دليل علىٰ عدم دخل الحياة فيها، لما مرّ سابقاً من عدم إطلاقٍ في أدلة التقليد يشمل حياة المجتهد ومماته، لصلاحية الإجماعات المدّعاة علىٰ عدم جواز تقليد الميّت لمنع انعقاد الإطلاق في أدلته أوّلاً. ولعدم تعرّض شيءٍ من الأدلّة لشروط التقليد ثانياً، فإنّه أيضاً يكشف عن الإهمال، وعدم كونها في مقام البيان من جميع الجهات، **فلا ينعقد** لها إطلاق، بل ظاهرها أو متيقّنها اختصاص جواز التقليد بمَن له الرّأي حين رجوع العامي إليه، وليس ذلك إلّا المجتهد الحي، إذ الميّت جماد لا رأي له، كما لا يخفىٰ.

وعليه، فلا مجال لدعوىٰ حكومة إطلاق الدليل المقيّد ـ أعني به أدلّة التقليد ـ علىٰ إطلاق ما دلّ علىٰ حرمة العمل بغير العلم، حتىٰ يقال: بجواز تقليد المجتهد مطلقاً سواء أكان حيّاً أم ميّتاً.

**وكيف كان**، فنفس احتمال الدخل كافٍ في المنع عن جريان الاستصحاب.

**وببيان أخصر**: لا مجال لجريان الاستصحاب أصلاً، لأنّه إن ثبت دخل الحياة في تلك الأحكام، فيعلم بارتفاعها بعد الموت، وإن ثبت عدم دخلها فيها فيعلم ببقائها بعد الموت، كالعلم بوجودها حال الحياة. ففي هاتين الصورتين لا مجال للاستصحاب، لوجود العلم فيهما.

وإن لم يثبت شيءٌ من الدخل وعدمه للحياة، فلا يجري أيضاً، لكون الشك حينئذٍ في بقاء الموضوع.

**وممّا ذكرنا** في وجه عدم جريان الاستصحاب ـ من رجوع الشك فيه إلى الشك في بقاء الموضوع ـ يظهر: أنّه لا أثر للبحث عن بقاء الظن بالحكم للمجتهد بعد موته وعدمه، بأن يقال في وجه بقائه كما عن صاحب الفصول ﷺ: إنّ الموت يوجب تكامل الظن، وانكشاف حقائق الأُمور بعد الموت «[1]».

ويقال في وجه عدم بقائه وزواله بالموت: إنّ الظن قائم بالذهن المتقوّم بتركيب الأخلاط الأربعة التي تترتب عليها آثار كسرعة الانتقال، والإدراك، وجودة الذهن التي هي من آثار الصفراء، وكالبلادة وسوء الفهم وبطء الانتقال التي هي من آثار البلغم، وهكذا، والموت يفني هذه الأخلاط كلّها، فلا يبقىٰ محلٌّ للإدراك الّذي هو من آثار بعض الأخلاط.

وبالجملة: يزول الظن بزوال الحياة.

توضيح وجه عدم الأثر للبحث عن بقاء الظن وعدمه بعد الموت هو: أنّه مع احتمال شرطية الحياة في جواز تقليد المجتهد، لا وجه للاستصحاب حتىٰ مع العلم ببقاء الظن بعد الموت، لأنّه مع احتمال شرطية الحياة يشك في بقاء الموضوع بعد الموت، ومع هذا الشك لا يجري الاستصحاب.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال ـ بعد الغض عن احتمال شرطية الحياة ـ إنّ أدلة التقليد قاصرة عن شمولها للظن الحاصل من الكشف والشهود، لظهور أدلته ـ ولو انصرافاً ـ في الظن الكسبي الحاصل من الأدلة المعهودة، كما يؤيِّده تعريف الفقه «بأنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» دون الظن الكشفي الحاصل من المكاشفة والشهود، فإنّه ليس موضوعاً لأدلة التقليد. ولو شك في حجية الظن

---

«١» الفصول الغروية، ص٤٢٠

. . . . . .

الكشفي، فمقتضىٰ الأصل عدمها، لعدم دليلٍ علىٰ حجيته، بعد ما مرّ آنفاً من قصور شمول أدلة التقليد للظن الكشفي. هذا بعض الكلام في المقام الأوّل.

**وأمّا المقام الثاني، فمحصّله**: أنّ الاستصحاب يقرّر بوجوه عديدة:

أحدها: جريانه في الأمر الارتكازي العقلائي، وهو رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا شكّ في بقاء هذا الأمر العقلائي بعد موت العالم، فلا مانع من استصحابه.

ثانيها: جريانه في الحكم الشرعي الأُصولي، وهي حجية رأي المجتهد حال حياته، فيجري استصحاب الحجية بعد مماته.

ثالثها: جريانه في الحكم الشرعي الظاهري، كوجوب السورة مثلاً ظاهراً بمقتضىٰ رأي المجتهد حال حياته، فيستصحب هذا الوجوب بعد مماته.

رابعها: جريانه في الحكم الشرعي الفرعي الواقعي، بأن يقال: إنّ السورة كانت واجبةً واقعاً حال حياة المجتهد، وبعد وفاته يشك في بقائه، فيستصحب وجوبها.

خامسها: جريانه في نفس الرّأي، بأن يقال: إنّ بقاء الرّأي بعد الموت مشكوك فيه، لاحتمال ارتفاعه، فيستصحب.

سادسها: جريانه في عدم تبدُّل رأيه، لاحتمال عدوله بعد الموت، لانكشاف خطئها، فيستصحب عدم عدوله عن رأيه الّذي حصل له حال حياته.

**والجواب العام** عن الاستصحاب بجميع تقاريبه المتقدمة: ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصفٍ من أوصاف الموضوع، فيما إذا احتمل دخله في موضوعيته، لأنّه مع هذا الاحتمال لا يحرز بقاءُ الموضوع، واتحادُ القضية المتيقنة والمشكوكة الّذي هو مقوّم الاستصحاب. وقد مرّ أنّ الحياة لو لم تكن شرطيّتها معلومةً، فلا أقلّ من كونها محتملة، ومع هذا الاحتمال لا يجري الاستصحاب بشيءٍ من تقاريبه المذكورة، لعدم إحراز ما هو مقوِّمه من وحدة القضيتين، هذا.

**وأمّا** الجواب المختص بكل من التقريبات المذكورة، فبيانه: أنّ:

. . . . . .

---

**في التقريب الأوّل أوّلاً**: منع صدق الرجوع إلى العالم علىٰ الرجوع إلى المجتهد الميّت، و ذلك لما مرّ من أنّ الميّت لا رأي له حتىٰ يتبعه العامي، إذ ليس الرجوع إلى المجتهد كالرجوع إلى الأموات من الأطبّاء مثلاً، لأنّ المناط في الرجوع إليهم، بعد كثرة الممارسة الموجبة للقطع بإصابة معالجاتهم للواقع أو الاطمئنان بها هو هذا القطع أو الاطمئنان، لا مجرّد رأيه، لعدم بناء العقلاء علىٰ العمل بالظن أو الشك.

و هذا المناط مفقود في العامي، إذ ليس مناط رجوعه إلى المجتهد علمه أو اطمئنانه بإصابة رأيه للواقع، بل علىٰ العامي العمل برأيه تعبداً، من دون إناطة بعلمه أو اطمئنانه بمطابقة رأيه للواقع، فموضوع جواز التقليد نفس الرّأي من دون اعتبار علم العامي أو ظنّه بإصابته للواقع.

**و ثانياً** ـ بعد تسليمه ـ: أنّ هـذا الأمر الارتكازي العقلائي ليس أثـرا شرعياً و لا موضوعاً له حتىٰ يجري فيه الاستصحاب.

أمّا الأوّل، فواضح.

و أمّا الثاني، فلأنّ الأثر المترتب عليـه ـ و هو التنجيـز أو التعـذير ـ أثر عقلي لا شرعي.

**و في التقريب الثاني أوّلاً**: أنّ الحجية ـ بعـد تسليم كونها حكماً مجعولاً شرعياً ـ لا موضوع لها هنا، لفناء موضوعها ـ و هو الرّأي ـ بالموت، كما تقدّم سابقاً.

و دعوىٰ كفاية حدوث الرّأي في الحجية حدوثاً و بقاءً، و إن كانت ممكنة، لكنها ليست من شأن الاستصحاب المتقوّم ببقاء موضوعه، بل إثبات هذه الدعوىٰ منوط بقيام دليل اجتهادي عليه، و هو مفقود، إذ لو كان هناك دليل علىٰ ذلك لكان الرّأي الزائل حجةً علىٰ نفس المجتهد، مع أنّه ليس كذلك مع زوال الرّأي بهرم أو مرض.

**و ثانياً** ـ بعد تسليم بقاء الرّأي بعد الموت ـ أنّ مقتضىٰ عموم ما دلّ علىٰ حرمة العمل بالظن علىٰ ما ثبت في محله، من مرجعية العام فيما عدا القدر المتيقن من المخصِّص المجمل، هو عـدم جواز تقليد الميّت، إذ المفروض أنّ المتيقن مـن المخصِّص

ـ أي ما دلّ علىٰ مشروعية التقليد ـ هو تقليد خصوص المجتهد الحي. وأمّا تقليد الميّت ـ بعد تسليم بقاء رأيه بعد الموت ـ فهو باقٍ تحت عموم دليل الحرمة، فالدليل الاجتهادي يقتضي حرمة تقليد الميّت، ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

**وثالثاً** ـ بعد الغض عن ذلك ـ: أنّه لا يجري استصحاب الحجية أيضاً، لأنّه محكوم باستصحاب شرطية الحياة، لتسبُّب الشك في الحجية عن الشك في شرطية الحياة، وحكومة الأصل السببي علىٰ الأصل المسببي من الواضحات. إلّا أنّه مع عموم النهي عن العمل بالظن لا تصل النوبة إلى استصحاب شرطية الحياة أيضاً، كما أشرنا إليه غير مرّة في الأبحاث السابقة، فجريانه منوط بالغض عن هذا العموم وإن كان موافقاً له كما هو شأن الحكومة.

**وفي التقريب الثالث**: أنّ الحكم الظاهري متقوّم في الأدلّة الظنية التي تكون حجيتها بعناية التعبد ـ لا باقتضاء ذاتها كالقطع ـ بوجود الظن الّذي هو كحدّ الوسط في سائر الأقيسة، وإن كان الظن ملحوظاً فيها بنحو الطريقية لإثبات متعلقه، بحيث يكون واسطةً في الإثبات دون الثبوت، فإنّ جميع الأمارات غير العلمية القائمة علىٰ الأحكام الشرعية كذلك، فإذا ظنّ المجتهد من خبر الواحد مثلاً بوجوب السورة، فلا يمكن استصحاب وجوبها بعد وفاته، لارتفاع الظن بوجوبها بالموت، كما تقدم سابقاً، إلّا إذا قام دليل علىٰ كون الظن في حال الحياة علّةً للحجية حدوثاً وبقاءً. ولكن لم نظفر إلى الآن بهذا الدليل.

هذا مع الغض عن طريقية الأمارات غير العلمية، إذ مع النّظر إليها لا حكم أصلاً، إذ لا يترتّب علىٰ الطريقية إلّا التنجيز مع الإصابة والتعذير مع الخطأ.

**وفي التقريب الرابع** ـ بعد البناء علىٰ جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية ـ: أنّ الركن الأوّل المعتبر في الاستصحاب وهو اليقين السابق مفقود هنا، لأنّ الدليل الدال علىٰ الحكم ـ كوجوب السورة ـ ليس هو العلم حتىٰ يحرز به الواقع، ويكون معلوماً كي يجري فيه الاستصحاب عند الشك في بقائه، بل هو حكم ظاهري مستند

إلى دليل تعبدي متقوّم بالظن الّذي قد انعدم بالموت، فالإشكال علىٰ الاستصحاب بتقريبه الرابع إنّما هو من ناحية اختلال الركن الأوّل و هو اليقين بالحدوث.

**و في التقريب الخامس أوّلاً**: أنّ الرّأي ليس إلّا ما استنبطه المجتهد و استخرجه من أدلّة الفقه من الاعتقاد بوجوب شيءٍ أو حرمته، و قد مرّ آنفاً زوال هذا الاعتقاد بالموت، و المنكشف بعد الموت من العلم بالوفاق أو الخلاف ليس ناشئاً من الاجتهاد في الأدلّة، بل هو علم آخر ناشٍ من المكاشفة، و ذلك ليس موضوعاً لجواز التقليد، لما تقدم من أنّ موضوعه هو الاعتقاد الناشئ من الاجتهاد في أدلّة الفقه، و لذا لا يكون العلم الحاصل بالرمل و الجفر مثلاً موضوعاً لجواز التقليد.

**و من هنا** يظهر فساد توهم كون الاستصحاب في المقام من القسم الثاني من ثالث أقسام استصحاب الكلي، ببيان: أنّه يحتمل حدوث فرد مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم الزوال، فيستصحب الكلي الجامع بينهما.

توضيح وجه الفساد: ما تقـدّم من كون الأثر الشرعي هنا مترتّبـاً علىٰ الفرد، و هو خصوص الاعتقاد الناشئ عن الاجتهاد فـي الأدلّة المعهودة، دون كلّي الاعتقاد و إن كان ناشئاً من الكشف و الشهود، فيندرج هذا الاستصحاب في استصحاب الموضوعات التي لا أثر لها، و يكون أجنبياً عن استصحاب الكلي.

**و ثانياً** ـ بعد تسليم بقاء الرّأي بعد الموت، لبقاء موضوعه و هي النّفس الناطقة، و إن كان خلاف الفهم العرفي الّذي هو المعتبر في تشخيص موضوع الاستصحاب، إذ الموضوع بنظرهم هو الحياة، دون النّفس الناطقة التي هي موضوع الرّأي بالنظر العقلي ـ: أنّ شرطية الحياة الثابتة بعموم دليل حرمة العمل بالظن أو بالأصل ـ و هو استصحاب الشرطية ـ تمنع حجية رأي الميّت، فلا يجدي استصحاب الرّأي، بل القطع به، إذ الموضوع لجواز التقليد حينئذٍ هو رأي المجتهد الحي، فمع القطع ببقاء الرّأي بعد الموت ـ فضلاً عن استصحابه ـ لا يجوز البقاء علىٰ تقليد الميّت إلّا بعد إلغاء شرطية الحياة.

. . . . . .

---

**و في التقريب السادس أوّلاً**: أنّ مورد العدول و تبدل الرّأي هو المجتهد الحي، لأنّه هو الّذي يحتمل تبدل اجتهاده الأوّل باجتهاد ثانوي موجب لعدوله عمّا اجتهد فيه أوّلاً، و هذا أجنبي عن المجتهد الميّت، ضرورة أنّه ليس له اجتهاد ثانٍ في أدلة الفقه. و إن حصل له علم في تلك النشأة، فليس ذلك ناشئاً من الاجتهاد في أدلة الفقه، بل هو ناشٍ من المكاشفة، و ليس هذا العلم موضوعاً لأدلة جواز التقليد حتىٰ يكون استصحابه ذا أثر، إذ مع فرض العلم بتبدل رأيه في تلك النشأة البرزخية لا يترتّب عليه أثر شرعي فضلاً عن الشك في التبدُّل.

و ثانياً: أنّ استصحاب عدم العدول لا يجدي في إثبات جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت إلّا بعد إثبات عدم شرطية الحياة، إذ مع فرض شرطيتها لا أثر لاستصحاب عدم العدول عن رأيه الأوّل، كما لا يخفىٰ.

و ثالثاً: أنّه لا مجال لاستصحاب بقاء الرّأي، للعلم بزواله و تبدُّله بالعلم بالوفاق أو الخلاف الحاصل بعد الموت بالمكاشفة، فلا شك في البقاء حتىٰ يجري فيه الاستصحاب.

**فتلخّص** من جميع ما ذكرناه في تقليد الميّت: أنّ الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقاً، من غير فرقٍ فيه بين التقليد الابتدائي و الاستمراري.

**تذنيب**:

لا يخفىٰ أنّ التقليد الاستمراري صار عند متأخري المتأخرين ذا أقوال و تفاصيل لا بأس بالإشارة إليها.

**منها**: عدم الجواز مطلقاً، و هو المشهور كما في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره و قد عرفت أنّه مقتضىٰ القواعد، و مختار جمع من المعاصرين كالسيدين الفقيهين السيد البروجردي قبل مهاجرته إلى بلدة قم المقدسة، و أُستاذنا الشاهرودي قدس سرهما.

**و منها**: الجواز مطلقاً أي في جميع المسائل، لا في خصوص المسائل التي عمل

. . . . . .

---

بها، فإنّه بعد تحقق التقليد بسبب العمل بفتوىٰ المجتهد الحي في بعض المسائل يجوز للعامي البقاء علىٰ تقليده بعد وفاته في كلّ مسألة و إن لم يعمل بها في زمان حياة ذلك المجتهد كما في تحرير الوسيلة: في المسألة (١٣) من مسائل التقليد: «نعم يجوز البقاء علىٰ تقليده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل، مطلقاً و لو في المسائل التي لم يعمل بها علىٰ الظاهر»[١].

و إطلاقُ هذه العبارة يشمل صورتي أعلمية الميّت من الأحياء، و أعلميّة الأحياء من الميّت، و صورة التساوي في العلم. و التقييد بـ «بعد تحققه بالعمل» إشارة إلى: أنّ التقليد عنده هو العمل، لا الالتزام، أو التعلم بقصد العمل، فهو من قبيل الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع.

**أقول**: ـ بعد الغض عن إشكالات جواز أصل تقليد الميّت ـ إنّ فيه إشكالين:

**أحدهما**: أنّ مقتضىٰ ما أفاده (في المسألة: ٥) بقوله: «يجب تقليد الأعلم مع الإمكان علىٰ الأحوط» لزوم تقييد جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت بعدم أعلمية أحد الأحياء منه، و إلّا وجب العدول إلى ذلك الحي الأعلم، لا أنّه يجوز العدول إليه علىٰ الأحوط الاستحبابي. كما أنّه إذا كان الميّت أعلم الأحياء وجب البقاء، لا أنّه يجوز البقاء، ضرورة أنّه بعد البناء علىٰ إلغاء شرطية الحياة في التقليد ـ و علىٰ جواز تقليد الميّت كتقليد الحي ـ لا بدّ من مراعاة الأعلمية، بأن يقال: وجب البقاء إن كان الميّت أعلم من الأحياء، و وجب العدول إن كان الحي أعلم من الميّت.

**ثانيهما**: أنّ مقتضىٰ كون التقليد هو العمل ـ لا الالتزام و لا التعلم بقصد العمل ـ هو الاقتصار علىٰ ما يصدق عليه البقاء، و ليس ذلك إلّا خصوص المسائل التي عمل بها في زمان حياة المجتهد، لصدق التقليد عليها، دون غيرها ممّا لم يعمل بها، و صدق التقليد في جميع المسائل ـ مع عدم تحققه حقيقةً إلّا في بعضها ـ من المسامحة في

---

«١» تحرير الوسيلة، ج١، ٧

. . . . . .

التطبيق التي لا عبرة بها، و يكون التقليد فيما لم يعمل به حال حياة المجتهد من التقليد الابتدائي للميّت الّذي هو قائل بعدم جوازه، لا من التقليد البقائي الّذي هو موضوع البحث.

نعم، بناءً علىٰ كون التقليد هو الالتزام دون العمل، يكون صدقه في جميع المسائل علىٰ نحو الحقيقة، كما لا يخفىٰ.

**و منها**: ما في وسيلة سيّدنا الفقيه الأعظم قدس سره: «نعم يجوز البقاء علىٰ تقليده في المسائل التي عمل بها في زمان حياته، أو الرجوع إلى الحي الأعلم، و الرجوع أحوط»[1].

**أقول**: الظاهر أنّ وجه تقييد جواز البقاء بالعمل ليس لأجل تحقق التقليد في تلك المسائل التي عمل بها، إذ التقليد عنده قدس سره ليس هو العمل، بل الالتزام، لقوله قدس سره في المسألة الثانية: «التقليد المصحِّح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوىٰ مجتهدٍ معيّن، و يتحقق بأخذ المسائل منه للعمل بها و إن لم يعمل بعدُ بها».

فلعلّ وجه هذا التقييد هو: أنّ متمِّم حجية الفتاوىٰ هو العمل بها، بحيث تتوقف حجيتها علىٰ العامي ـ و صيرورتها أحكاماً له ـ علىٰ العمل، فالفتاوي التي لم يعمل بها ليست أحكاماً للعامي، حتىٰ يجوز العمل بها بعد وفات المجتهد.

فإن كان كذلك لزم منه الدور، لتوقف حجية الفتوىٰ علىٰ الجاهل علىٰ العمل بها، و توقف صحة العمل و إجزاؤه علىٰ حجية الفتوىٰ، إذ لا بدّ في الإجزاء من كون العمل مستنداً إلى الحجة.

و إن كان للتقييد وجه آخر، فلم يظهر إلى الآن حتىٰ ننظر فيه، هذا.

**و أمّا** التخيير بين البقاء و الرجوع إلى الحي الأعلم مطلقاً، فلا يلائم مبناه من وجوب تقليد الأعلم، حيث إنّه إن كان الميّت أعلم من الحي وجب البقاء، و إن كان الحي أعلم منه وجب الرجوع إليه.

---

«١» وسيلة النجاة، ص٣ ( الحجرية )

إلّا أن يراد بقوله ﷺ: «أو الرجوع إلى الحي الأعلم» أعلم الأحياء فقط مع كونه مساوياً للميِّت في العلم. لكنه خلاف الظاهر.

فالتخيير حينئذٍ منحصر بصورة واحدة، وهي تساوي الحيِّ والميِّت في الفضيلة، إذ بعد إلغاء شرطية الحياة في التقليد الاستمراري لا بدّ من مراعاة شرطية الأعلمية فيه، إذ لا وجه لإهمالها مع إطلاق شرطيتها للحدوث والبقاء.

**ومنها**: ما أفاده سيّدنا الفقيه الحكيم ﷺ في المنهاج بقوله: «إذا قلّد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحي وجب البقاء علىٰ تقليده فيما عمل به من المسائل وفيما لم يعمل. وإن كان الحي أعلم وجب العدول إليه. وإن تساويا في العلم تخيّر بين العدول والبقاء، والعدول أولىٰ، والأخذ بأحوط القولين أحوط استحباباً»[1].

**أقول**: ويتوجّه عليه ـ مضافاً إلى ما تقدّم من إشكالات تقليد الميِّت ـ إشكالات:

**الأوّل**: أنّ تعميم جواز البقاء لجميع المسائل ممّا عمل بها في زمان حياة المجتهد وممّا لم يعمل بها، مبني علىٰ كون التقليد هو الالتزام أو التعلم للعمل حتىٰ يتحقق التقليد في جميع المسائل، ويكون التقليد فيها بعد وفات المجتهد تقليداً بقائيّاً. لكنّ التقليد عنده ﷺ هو العمل اعتماداً علىٰ فتوىٰ المجتهد، كما صرّح بذلك في المسألة الرابعة.

وعليه، فيكون عملُه ـ في غير المسائل التي عمل بها برأي المجتهد حال حياته ـ تقليداً ابتدائيّاً للميِّت لا بقائيّاً، وهو ﷺ لا يجوِّزه، كما صرّح به في المسألة الخامسة بقوله: «فلا يجوز تقليد الميّت ابتداءً» فلا بدّ من الاقتصار في جواز البقاء علىٰ خصوص المسائل التي عمل بها في زمان حياة المجتهد.

نعم، بناءً علىٰ إلغاء شرطية الحياة لأحكام التقليد ـ وجعل الموت كالعدم ـ يتّجه القول بجواز البقاء في جميع المسائل، سواء أكان الميّت أعلم من الحي أم مساوياً

---

«١» منهاج الصالحين، ج١، ص٣ (الطبعة الخامسة عشر عام ١٣٨٩)

. . . . . .

---

له، لأنّ الميِّت حينئذٍ كالحيِّ. إلّا أنّ صدق البقاء لا يخلو من مسامحة.

**الثاني**: أنّ التخيير مع التساوي إن كان مستنداً إلى استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع إلى الميّت، فهو مبني علىٰ جريان الاستصحاب مع زوال حالٍ من حالات الموضوع، فإنّ ذلك التخيير كان ثابتاً بين المجتهدين حال حياتهما، فلا يجري الاستصحاب مع تغيُّر وصف من أوصاف الموضوع، هذا.

مضافاً إلى: أنّ التخيير إنّما هو لرفع التحيُّر، وبعد الأخذ بقول الميّت يرتفع التحيّر، فلا مورد للاستصحاب، كما لا يخفىٰ.

**الثالث**: أنّ جعل العدول إلى الحي أولىٰ لا يلائم القول بحرمة العدول عن الميّت، بل مع الغضّ عن القول بحرمته نقول: إنّ مورد البحث من صغريات العدول عن مجتهدٍ إلى مثله في العلم والفضيلة بعد إلغاء شرطية الحياة، وكون المجتهد الميّت كالحي في أحكام التقليد. والظاهر أنّ جلّ الأصحاب لا يجوِّزون العدول إلّا إلى الأعلم، فمع تساوي الميّت والحي في العلم كيف يكون العدول إلى الحي أحوط ؟ مع أنّ الأكثر لا يجوِّزون العدول إلى المساوي.

نعم، الاحتياط في المسألة هو العمل بأحوط القولين مع الإمكان مطلقاً، سواء أكان الميّت أعلم من الحي أم العكس أم كانا متساويين.

**ومنها**: ما عن السيّد الفقيه القمي قدس سره في تعليقته علىٰ العروة: «بل الأقوىٰ الرجوع إلى الحي في جميع المسائل إلّا فيما يعلمه فعلاً من فتاوىٰ الميّت التي توافق الاحتياط، فيعمل بها، ولا يلزم الفحص عنها مع عدم العلم فعلاً»[1].

والظاهر أنّ مراده بقوله: «مع عدم العلم فعلاً» أي: عدم العلم بموافقة تلك الفتاوىٰ لفتاوىٰ المجتهد الحي، إذ مع موافقتها للاحتياط لا وجه للزوم الفحص، إذ

---

«١» العروة الوثقىٰ، ج١، ص٣ ( الطبعة المحشّاة بحواشي السيد الاصفهاني والسيد القمي والسيد البروجردي والمحقق العراقي قدس سرهم )

. . . . . .

لزومه إنّما هو للعلم بالعدول إلى الحي، و إحراز فتاواه لتطبيق عمله عليها.

**أقول**: الظاهر أنّه قدس سره من منكري جواز البقاء مطلقاً لا من المفصّلين، و أنّ الاستثناء في قوله:«إلاّ فيما يعلمه فعلاً» منقطع، إذ العمل بفتاوىٰ الميّت المطابقة للاحتياط ليس تقليداً بقائيّاً للميّت، بل هو عمل بالاحتياط الّذي هو مقابل التقليد و قسيمه، و لذا يصح العمل بتلك الفتاوى مطلقاً و إن لم يكن عاملاً بها في زمان حياة المجتهد، فلا يرد عليه إشكالات البقاء علىٰ تقليد الميّت، لمغايرة العمل الاحتياطي للعمل التقليدي البقائي.

**و منها**: ما عن سيّدنا المحقق الخوئي دامت بركاته في حاشية العروة:«بل الأقوىٰ وجوبه فيما تعيّن تقليد الميّت علىٰ تقدير حياته»[1].

و في مسائله المنتخبة:«المسألة ١٤: الأقوىٰ جواز البقاء علىٰ تقليد الميّت في المسائل التي تعلّمها العامي من فتاواه حال حكايته و لم ينسها، و إن لم يكن قد عمل بها، بل الأظهر وجوبه إذا كان المجتهد الميّت أعلم من المجتهد الحي»[2].

و في المنهاج:«مسألة ٧: إذا قلّد مجتهداً فمات، فإن كان أعلم من الحي وجب البقاء علىٰ تقليده، فيما إذا كان ذاكراً لما تعلّمه من المسائل. و إن كان الحي أعلم، وجب العدول إليه مع العلم بالمخالفة بينهما و لو إجمالاً. و إن تساويا في العلم أو لم يحرز الأعلم منهما جاز له البقاء في المسائل التي تعلّمها و لم ينسها، ما لم يعلم بمخالفة فتوىٰ الحي لفتوىٰ الميّت، و إلّا وجب الأخذ بأحوط القولين. و أمّا المسائل التي لم يتعلّمها أو تعلّمها ثم نسيها، فإنّه يجب أن يرجع فيها إلى الحي»[3].

---

«١» التعليقة على العروة الوثقىٰ، ص٣ ( الطبعة الحجرية المحشاة بحواشي السيد الاصفهاني والسيد القمي و السيد البروجردي والمحقق العراقي قدس سرهم )

«٢» المسائل المنتخبة، ص٦

«٣» منهاج الصالحين، ج١، ص٦

. . . . . .

و محصل ما يستفاد من هذه العبارات: أنّه دامت بركاته من القائلين بالبقاء وجوباً في صورة أعلميّة الميّت من الأحياء، و جوازاً في صورة التساوي بشرط تعلم الفتاوىٰ حال حياة المجتهد و عدم نسيانها، من غير فرقٍ في وجوب البقاء و جوازه بين المسائل التي عمل بها في زمان حياة المجتهد، و بين المسائل التي لم يعمل بها في زمان حياته.

**أقول**: يتوجه عليه **أوّلاً**: ما تقدم من إشكالات أصل تقليد الميّت.

**و ثانياً**: أنّ اعتبار تعلم فتاوىٰ المجتهد حال حياته و عدم نسيانه لها، إن كان وجهُه توقف عنوان التقليد علىٰ تعلُّمها، فهو خلاف ما صرّح دامت بركاته به في مسائل تقليد المنهاج: «المسألة ٤: التقليد هو العمل اعتماداً علىٰ فتوىٰ المجتهد ... إلخ»[1]. فالتعلم خارج عن حقيقة التقليد الّذي هو العمل و مقدّمة له، لتوقف تطبيق العمل علىٰ رأي المجتهد علىٰ العلم به غالباً، و من المعلوم خروج المقدمة عن حقيقة ذيها.

و إن كان وجه إناطة حجية الفتوىٰ علىٰ العامي بتعلمها، بحيث يكون تعلّمه لها متمِّماً لحجيتها، فهو و إن كان ممكناً، إذ لا محذور في إناطة حجية الفتوىٰ علىٰ العامي بعلمه بها، كإناطة المانعية بالعلم بعدم المأكولية، لكنّه لا دليل عليه لا عقلاً و لا نقلاً، فإنّ وجوب البقاء علىٰ تقليد الميّت إنّما هو لصغرويّته لكبرى وجوب تقليد الأعلم، و لذا يجب العمل بفتاواه التي لم يعمل بها حال حياته. و من المعلوم أنّ حجية فتوىٰ الأعلم ليست مشروطةً بتعلُّم العامي لها، بل حجيتها تقتضي لزوم تعلمها و الفحص عنها. و لو شك في شرطية التعلم لحجية الفتوىٰ علىٰ الجاهل يرجع في نفي شرطيّته إلى إطلاق أدلة التقليد.

**و الحاصل**: أنّه لم يثبت شرطية التعلم لا في نفس التقليد الاستمراري و لا في حجية الفتوىٰ علىٰ العامي. و عمدة الكلام في مسألة البقاء علىٰ تقليد الميّت إنّما هي

---

«١» منهاج الصالحين، ج١، ص٦

. . . . . .

في مانعية الموت عن تقليده بقاءً وعدمها، وبعد البناء علىٰ عدم مانعيته يكون وزان تقليد الميّت الأعلم وزان تقليد الحي الأعلم في عدم الاشتراط بالتعلّم.

وإن كان وجهُه ما نسب إليه دام بقاؤه في تقريرات بحثه الشريف من أنّ «الصحيح اعتبار الذّكر في البقاء، وذلك لأنّ بالنسيان ينعدم أخذه السابق ورجوعه إلى الميّت قبل موته»[1].

فإن كان المراد بانعدام أخذه السابق ارتفاع العلم بالفتوىٰ، فهو من الواضحات. لكنه غير ضائر ببقاء التقليد، ضرورة أنّه أجنبي عن التقليد الّذي هو عنده نفس العمل بفتوىٰ المجتهد، ولازم ذلك أن يكون سؤال العامي عن مسألةٍ قلّد فيها المجتهدَ الحي سنين عديدة ـ ونسي فتواه في تلك المسألة ـ تقليداً جديداً، وهو كما ترىٰ.

وإن كان المراد بانعدام أخذه السابق انعدام العمل بفتوىٰ الميّت، فمن الواضح أنّ نسيان الفتوىٰ ـ وهي الحكم ـ لا يرفع العمل الّذي هو التقليد.

وإن كان وجهُه عدم صدق السؤال عن «أهل الذّكر» علىٰ الرجوع إلى المجتهد الميّت مع نسيان فتواه، ومقتضىٰ آية السؤال هو اعتبار صدق هذا العنوان في الرجوع إلى أهل الذّكر، وهذا العنوان صادق مع العلم بالفتوىٰ الحاصل له في زمان حياة المجتهد وعدم نسيانها.

**فيتوجه عليه أوّلاً**: أنّ المقصود من الأمر بسؤال أهل الذّكر إثبات حجية أقوال أهل العلم، من دون اعتبار سبق السؤال عنهم، ولذا تكون أقوالهم حجّةً وإن لم تكن مسبوقةً به.

وعليه، فذكر السؤال للتنبيه علىٰ أمرٍ متعارف في التعلم من دون خصوصية فيه.

**وثانياً**: أنّ الدليل ليس منحصراً بآية السؤال، ومقتضىٰ سائر أدلة التقليد هو

---

«١» التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، ج١ ( الاجتهاد والتقليد )، ص١١٢ ، طبع النجف الأشرف

. . . . . .

---

لزوم التعلم للعمل، سواء حصل بسؤال أهل الذّكر، أم بمراجعة كتبهم، أم بالاستماع من الثقات الناقلين لآرائهم. ولا وجه لتقييد سائر الأدلة بآية السؤال، لكونهما من المثبتين اللّذين لا تنافي بينهما.

وثالثاً: أنّ ظاهر الأمر بالسؤال هو الأمر بتحصيل العلم، لا العمل بقول الغير تعبداً، كما هو المقصود في باب التقليد، كأنّه قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿ أيّها الناس إن كنتم جاهلين فاسألوا أهل العلم حتىٰ تعلموا ﴾ فالآية أجنبية عن مورد التقليد، هذا.

مضافاً إلى ما في بعض التفاسير من أنّ المراد بأهل الذّكر هم الأئمة الطاهرون صلوات الله عليهم أجمعين.

هذا، بعض الأبحاث المتعلقة بتقليد الميّت، وقد عرفت أنّ الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقاً من الابتدائي والاستمراري بتفاصيله المتقدمة، والله تعالىٰ هو الهادي إلى الصواب.

هـذا آخر ما ساعـدنا التوفيق له مـن توضيح كفاية شيـخ مشايخنا المحقق الخراساني أعلىٰ الله مقامه، وقد فرغ من تأليفه مؤلِّفه العبد الفاني محمّد جعفر بن محمّد علي الموسوي الجزائري المدعوّ بالمروّج، في النجف الأشرف علىٰ من حلّ به في كل آن أفضل الصلوات والتّحف، في الساعة الخامسة والنصف من الليلة السادسة من شهر رجب الأصب من شهور السّنة الثانية والسّتين بعد الألف والثلاثمائة هجرية علىٰ هاجرها أفضل الصلاة والتحية، وإن كنتُ قد أعدتُ النّظر فيه حين إعداد كلِّ واحد من الأجزاء للطبع، فأسقطتُ بعض الجمل التوضيحية وأضفتُ إليه التعاليق التي هي غالباً أجنبية عن شرح مرام الماتن ﷺ.

وأسأله سبحانه وتعالىٰ أن ينفع به إخواننا المتّقين من المجدّين في تحصيل علوم الدين، ويجعله وسيلةً لنجاتي يوم الدين، وأرجو من الطلّاب الكرام كثّرهم الله تعالىٰ وأيّدهم لأداء وظائفهم أن لا ينسوني من الدعوات، سيّما عقيب الصلوات، في حياتي وبعد الممات. والحمد لله علىٰ آلائه، والصلاة والسّلام علىٰ سيّد أنبيائه محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين، واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أجمعين.

# قاعدة

# التجاوز والفراغ

« بسم الله الرّحمن الرّحيم، وبه نستعين »

الحمد لله المتجاوز عن السيئات، والمتفضل علينا بإبدالها بالحسنات، والصلاة والسلام علىٰ أشرف البريّات نبيِّنا محمّد وآله الأئمة المعصومين الذين بولايتهم تقبل العبادات.

أمّا بعد، فهذه رسالة وجيزة تتضمن بعض القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدتي التجاوز والفراغ، وهي تشتمل على مقدمة ومقاصد.

**أمّا المقدمة**، ففي بيان أُمور:

**الأوّل**: أنّ القاعدة الجارية في عمل النفس تسمّىٰ بقاعدة الفراغ والتجاوز، والجارية في عمل الغير تسمّىٰ بقاعدة الصحة، وهذه القاعدة تجري بعد العمل، كما إذا شكّ في صحّة عقد أو إيقاع بعد وقوعه، وفي أثنائه، كما إذا شكّ في صحّة الإيجاب قبل تحقّق القبول. بخلاف قاعدة الفراغ، فإنّها تجري بعد الفراغ عن العمل على ما قيل، لكنه لا يخلو من تأمل، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالىٰ.

**الثاني**: أنّ القواعد على قسمين:

أحدهما: ما يجري في الشبهات الحكمية، كقاعدتي الضرر والحرج، وقاعدة اليد وغيرها من القواعد المجعولة شرعاً، الجارية في الشبهات الحكمية مطلقاً من التكليفية والوضعية كالضمان.

ثانيهما: ما يجري في الشبهات الموضوعية، كقاعدتي التجاوز والفراغ، وأصالة الصحّة، والقرعة، وقاعدة الفراش، وأصالة الحريّة.

**الثالث**: أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ من القواعد الفقهية، وليستا من المسائل الأُصولية، ولا من المسائل الفقهية، لعدم انطباق ضابطيهما على هاتين القاعدتين.

أمّا المسألة الأُصولية، فلأنّ ضابطها ـ وهو كون المسألة دليلاً على الكبرى التي بضم الصغرىٰ إليها تنتج حكماً فرعياً كلياً، كحجية الخبر التي هي دليل كبرىٰ القياس المنتج لحكمٍ كلي فرعي كوجوب جلسة الاستراحة المستنتج من قياس مؤلّف من صغرىٰ، وهي «هذا ما دل على وجوبه خبر الواحد» وكبرىٰ، وهي «كل ما دل خبر الواحد على وجوبه واجب» لكون الخبر حجةً، فينتج وجوب جلسة الاستراحة، إذ لو لم تكن حجية الخبر لم تصح الكبرىٰ المذكورة ـ **لا ينطبق** على قاعدتي التجاوز والفراغ، إذ لا ينتج ضم الصغرىٰ اليهما إلّا حكماً جزئياً، فيقال في الشك في الركوع مثلاً بعد التجاوز عن محله: «هذا ما شكّ فيه بعد تجاوز محله، وكلُّ ما شكّ فيه بعد تجاوز محله يُبنىٰ على وقوعه» فينتج عدم الاعتناء بالشك في وقوع هذا الركوع والبناء على تحققه.

نظير قاعدتي الحل والطهارة، فيقال هذا الشيء مشكوك الحل والحرمة، أو مشكوك الطهارة والنجاسة، وكل شيءٍ كان كذلك طاهر أو حلال، فهذا الشيء طاهر أو حلال. وهذه النتيجة ليست حكماً كلياً فرعياً. بخلاف حجية الخبر ـ كما عرفت ـ فإنّها دليل كبرىٰ القياس الذي تكون نتيجته حكماً فرعياً كلياً، هذا.

وأمّا عدم انطباق ضابط المسألة الفقهية على قاعدتي التجاوز والفراغ، فوجهه: أنّ ضابطها ـ وهو تشريع الحكم لطبيعة كلية ذات أفراد، كتشريع الحرمة لطبيعة الخمر والميتة، والحلية للماء والحنطة، ونحو ذلك، فيقال: هذا المائع خمر، وكل خمر حرام، فهذا المائع حرام، والنتيجة جزئية ـ **لا ينطبق** على قاعدتي التجاوز والفراغ، لأنّ المجعول فيهما وهو البناء على وجود المشكوك فيه أو صحته **مجعول لما** يكون تحته طبائع متشتتة كالركوع والسجود والتشهد وغيرها. **نظير قاعدة** «ما

يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» في شموله لموضوعات متعددة كالإجارة والبيع وغيرهما، فموضوع القاعدة الفقهية أوسع من موضوع المسألة الفقهية. فالفرق بينهما إنّما هو بسعة الموضوع وضيقه، لكنه ليس فرقاً جوهرياً.

فالمتحصل: أنّ هاتين القاعدتين من القواعد الفقهية، وليستا من المسائل الأُصولية والفقهية، بل هما من نتائج المسألة الأُصولية، لكونهما نتيجةً لحجية الخبر الدال عليهما.

**الرابع**: أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ من الأُصول العملية، لا الأمارات غير العلمية، وذلك لأنّ المعتبر في الأمارة أمران:

أحدهما: كونها كاشفةً عن الواقع كشفاً ناقصاً.

ثانيهما: جعل الحجية لها شرعاً لأجل كشفها وإحرازها الناقص. فلو لم تكن الحجية ناظرةً إلى جهة كشفها لا تكون أمارة، بل أصلاً عملياً. غاية الأمر أنّها تكون حينئذٍ أصلاً تنزيلياً.

وأمّا الأصل، فالمعتبر فيه أن يكون موضوعه المأخوذ في لسان دليله هو الشك أو عدم العلم، أو غيرهما مما يدل على سترة الواقع، وإن كان فيه كشف ناقص، إلّا أنّه غير ملحوظ في مرحلة التشريع وجعل الحجية له، غاية الأمر أنّهما من الأُصول التنزيلية، لدلالتهما على البناء على أحد طرفي الشك ـ وهو وجود المشكوك فيه ـ على أنّه هو الواقع، كما في الاستصحاب.

ومن هنا يظهر وجه كون قاعدتي التجاوز والفراغ من الأُصول لا من الأمارات، وذلك لأنّ موضوعهما هو الشك، كما ينادي بذلك النصوص التي استدل بها على اعتبارهما، وستمرّ عليك إن شاء الله تعالىٰ.

لا يقال: إنّ مثل قوله عليه السلام في بعض تلك النصوص: «بلىٰ قد ركعت» في خبر الفضيل بن يسار، وكذا قوله عليه السلام في خبر بكير بن أعين: «هو حين يتوضأ أذكر منه

حين يشكّ» وكذا قوله عليه السلام:«وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» ظاهر في وجود الركوع وغيره وإخبار بتحققه، وهذا يلائم الأمارة الكاشفة عن الواقع، فلوحظت حيثية الكشف في اعتبارها، فتكون القاعدتان من الأمارات دون الأُصول.

فإنّه يقال: إنّ مثل «بلىٰ قد ركع» سيق لبيان حكم الشكّ في الإتيان، لا لبيان وجود المشكوك فيه حتى يكون دليلاً على الأمارية، كيف ؟ وقد أُخذ الشكّ في تحقّقه، ولا يعقل أن يكون الشكّ كاشفاً ومحرزاً. فنفس الشكّ المأخوذ في موضوع القاعدتين أقوىٰ قرينة على إرادة حكم الشكّ في الإتيان من مثل قوله عليه السلام:«بلىٰ قد ركع» وغيره، لا إرادة إيجاد المشكوك فيه، حتى يكون ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه كي يدّعىٰ أماريتهما.

والغرض من الأذكرية والأقربية إلى الحقّ المذكورتين في خبري الفضيل وبكير بن أعين هو الإشارة إلى نكتة التشريع، لا جعل الطريقية. والمستفاد من النصوص هو التعبّد بوجود المشكوك فيه، في ظرف الشكّ فيه، فالشكّ مفروض الوجود في القاعدتين، لكن مع عدم الاعتناء به، كعدم الاعتناء به مع فرض وجوده في الاستصحاب، فعدم الاعتناء بالشكّ لا يدلّ على الأمارية كما في الاستصحاب على ما أشرنا إليه، بل هذا عين مفاد الأصل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا من كون موضوع القاعدتين هو الشكّ: أنّ التشبث بأصالة عدم الغفلة لإثبات أماريتها ضعيف، لعدم بناء العقلاء على العمل بالشكّ، وإنّما تجري عندهم في غير صورة الشكّ.

وعليه، فالقول بكونهما من الأمارات كما عن بعض أعاظم العصر دامت أيّامه وإفاضاته علىٰ ما في تقرير بحثه الشريف «[1]»، تمسّكاً بما عرفت من ظهور مثل «بلىٰ

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣، ص٢٦٣

قد ركعت » في الإخبار عن وجود المشكوك فيه، لا في تشريع حكم الشكّ في وجوده ضعيف.

مضافاً إلى: أنّ الإخبار عن وجود المشكوك فيه تكويناً ليس وظيفة الشارع من حيث إنّه شارع أوّلاً، ومن المسلّم عدم كونه دائماً مطابقاً للواقع ثانياً. فالمراد بمثل قوله عليه السلام: « بلىٰ قد ركعت » هو ترتيب حكم الوقوع على المشكوك فيه، من حيث عدم وجوب التدارك أو القضاء على الشاك، فالمراد وجود المشكوك فيه تشريعاً لا تكويناً.

ولو فرض شكٌّ في كون قاعدتي التجاوز والفراغ من الأمارات أو الأُصول العملية، وكانت الثمرة بين الأصل والأمارة حجية الأمارة في إثبات لوازمها دون الأصل العملي، إذ لا يترتب عليه لوازمه. فمقتضىٰ القاعدة عدم ترتب اللوازم على هاتين القاعدتين، لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى حجيتها في إثبات لوازمها، وأصالة عدم الحجية المسلّم جريانها في الشكّ في الحجية تقتضي عدم ترتب اللوازم عليها.

وعليه، فالثابت بهاتين القاعدتين هو نفس المؤدّىٰ دون لوازمها، كما لايخفىٰ.

**الخامس**: أنّ القواعد الجارية في الشبهات ـ سواء كانت حكمية كأصالتي الحِلّ والطهارة الجاريتين في الشبهات الناشئة من فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه، كشرب التتن الذي يكون الجهل بحكمه لفقد الحجة المعتبرة عليه، أم موضوعية، كاشتباه حكم المائع المردّد بين الخمر والخل ـ لا تكون مقيِّدةً للأحكام الواقعية، لعدم كونها في رتبتها، ضرورة أنّ الشكّ في الحكم ليس في عرض الواقع، وإنّما هو في طوله. فالأحكام الثابتة في الشبهات مطلقاً أحكام ظاهرية غير صالحة لتقييد الواقعيات.

هذا في الأحكام الثابتة لعنوان الشك ونحوه، كعدم العلم والجهل بالواقع.

وأمّا الأحكام الثابتة لعناوين أُخر غير الشك والجهل كالضرر والحرج

والإكراه، ونحوها من العناوين الثانوية الطارئة على العناوين الأوّلية، كصيرورة الوضوء مثلاً ضررياً أو حرجياً، فهي أحكام واقعية ثانوية تقيد الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأوّلية، فوجوب الوضوء يقيّد بعدم الضرر والحرج، وهكذا سائر الأحكام.

فالمتحصل: أنّ عناوين الشك والجهل وعدم العلم للأحكام لا تقيِّد الواقع ولاتغيره، بخلاف سائر العناوين، فإنّها تقيد الواقع، ولذا تسمّىٰ أحكامها أحكاماً واقعية ثانوية.

وعليه، فقاعدتا التجاوز والفراغ، وأصالة الصحة، وقاعدة الفراش، وأصالة الحرية، ونحوها من القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية، تختص بما إذا لم يؤخذ العلم دخيلاً في موضوعية تلك الموضوعات لأحكامها، كما إذا فرض جعل الحرمة للخمر المعلوم لا نفس الخمر، وكجعل المانعية للنجاسة الخبثية المعلومة، ولما علم بعدم مأكوليته من الحيوانات، إذ لا حاجة الى إجراء القاعدة في الحلية، بل نفس الشك في خمرية المائع كافٍ في حليته، للقطع بعدم موضوعه، المستلزم للعلم بعدم حرمته، لفرض عدم تمامية موضوعه.

وكذا الجارية في الشبهات الحكمية كأصالة البراءة، وقاعدتي الحل والطهارة الجارية في الشبهات الحكمية، لا تقيّد الواقع أصلاً، وإلّا يلزم التصويب المحال، للزوم وجود الحكم وعدمه حال العلم به، اذ مقتضىٰ موضوعية العلم تقدمه على الحكم كتقدم سائر الموضوعات على أحكامها، ففي رتبة العلم يكون الحكم معدوماً، وحيث إنّ العلم من الصفات الحقيقية ذوات الإضافة يكون متأخراً عن الحكم، ومعدوماً في رتبته، فالحكم معدوم في رتبة العلم، لتقدمه الموضوعي على الحكم، وموجود، لكونه متعلق العلم ومعروضه.

والحاصل: أنّ الحكم قبل العلم به موجود، لكونه معروضاً للعلم، ومعدوم،

لفرض موضوعية العلم له، وكل موضوعٍ مقدّم رتبةً على حكمه، وليس هذا إلّا التناقض.

ثم إنّ الاكتفاء بالعمل الذي جرت فيه قاعدة التجاوز أو الفراغ هل هو من باب القناعة في مقام الامتثال أي الاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية، كما عليه المحقق النائيني قدس سره ؟ أم من باب جعل البدل مادام الشك موجوداً كما عليه سيدنا الأُستاد الشاهرودي قدس سره.

**أقول**: الظاهر أنّ الاكتفاء يكون من باب الترخيص في ترك الواقع لمصلحة في الترخيص، جابرة لما يفوت من المصلحة على تقدير ترك المشكوك فيه واقعاً.

ولعلّ هذا ظاهر نصوص الباب، فإنّ مثل قولهم عليهم السلام :« بلىٰ قد ركع » ظاهر في الاكتفاء باحتمال وجود المشكوك فيه الناقض لعدمه، وعدم لزوم العلم بوجوده، غايته أنّ الحكم بالترخيص في الترك محدود بعدم انكشاف الخلاف. ولعلّ هذا مراد المحققين الميرزا وسيدنا الأُستاد.

وكيف كان، فهذه المعاني الثلاثة محتملة ثبوتاً، ولا يبعد أن يكون الظاهر منها إثباتاً هوما ذكرناه من الترخيص في الترك، كما أنّ الظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على تلك المعاني، لبُعد القول بالاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية حتى بعد انكشاف الخلاف.

**المقصد الأوّل**: في النصوص التي استدل بها على قاعدتي التجاوز والفراغ.

**منها**: ما ورد في الوضوء، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال:« إذا كنت قاعداً علىٰ وضوئك، فلم تدرِ أغَسَلتَ ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّىٰ الله، ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أُخرىٰ في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّىٰ الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه.

فإن شككتَ (*) في مسح رأسك، فأصبت في لحيتك بللاً، فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك. فإن لم تصب بللاً، فلا تنقض الوضوء بالشكّ، وامضِ في صلاتك. وإن تيقّنت أنّك لم تتم وضوءك، فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء» الحديث «١».

وكموثقة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» «٢».

وكمرسل أبي يحيى الواسطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت جعلت فداك

---

(*) يحتمل أن يكون متفرعاً على قوله عليه السلام: «إذا كنت قاعداً على وضوئك» بأن يكون وجود البلل كاشفاً عن كونه في حال الوضوء، لا على قوله عليه السلام: «فإذا قمت من الوضوء ... الخ» ضرورة أنّه مع الدخول في غير الوضوء لا يعتني بالشك، ولو مع وجود البلل في اللحية.

إلّا أن يقال: إنّ البلل أمارة على عدم تمامية الوضوء، والأمارة مقدمة على قاعدة التجاوز، بخلاف صورة الجفاف، فإنّه لا أمارة على عدم تمامية الوضوء، فتجري فيه قاعدة التجاوز.

وعلى هذا، يكون قوله عليه السلام: «فإنْ شككت في مسح رأسك» تفصيلاً في صورة الفراغ عن الوضوء والدخول في الصلاة، كما يشهد بذلك قوله عليه السلام: «وامض في صلاتك».

فالمتحصل: أنّه مع بقاء البلل في اللحية وعدم فوات الموالاة، يجب مسح الرأس بالبلل، لكون بقاء البلل أمارة على نقصان الوضوء، كقيام البينة على نقصانها.

---

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، الحديث: ٢

أغسل وجهي ثم أغسل يدي، و يشكّكني الشيطان أنّي لم أغسل ذراعي و يدي، قال: إذا وجدت برد الماء على ذراعيك فلا تعد »"[١]".

وكخبر محمد بن مسلم، قال:« قلت لأبي عبدالله عليه السلام:رجل شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، قال: يمضي على صلاته و لا يعيد »"[٢]".

وكموثقة بكير بن أعين قال:« قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضّأ، قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك »"[٣]".

وكخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام:« في رجل نسى أن يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلاة، فقال: إن كان استيقن ذلك انصرف، فمسح على رأسه و على رجليه و استقبل الصلاة، و إن شكّ، فلم يدرِ مَسَحَ أو لم يمسح، فليتناول من لحيته إن كانت مبتلّة، وليمسح على رأسه، و إن كان أمامه ماء فليتناول منه فليمسح به رأسه »"[٤]".

ومنها: ما ورد في الصلاة، كصحيح زرارة، قال:« قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة، قال عليه السلام: يمضي.

قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبّر، قال عليه السلام: يمضي.

قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرأ، قال عليه السلام: يمضي.

قلت: شكّ في القراءة و قد ركع، قال عليه السلام: يمضي.

قلت: شك في الركوع و قد سجد، قال عليه السلام: يمضي على صلاته.

ثم قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيءٍ ثم دخلت في غيره، فشككت،

---

«١» وسائل الشيعة، ج١ ، ص٣٣١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث: ٤

«٢» المصدر، الحديث: ٥

«٣» المصدر، الحديث: ٧

«٤» المصدر، ص٣٣٢ ، الحديث: ٨

فليس بشيء »[١].

وكموثّقة اسماعيل بن جابر، قال:« قال أبو جعفر عليه السلام: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيءٍ شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره، فليمض عليه »[٢].

وكصحيح حماد بن عثمان، قال:« قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد، فما أدري ركعت أم لا ؟ قال عليه السلام: إمض »[٣].

ومثله صحيحه الآخر عنه عليه السلام، إلّا أن فيه :«قد ركعت إمضه»[٤].

وكصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال:« سألته عن رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع.

قال: يمضي في صلاته »[٥].

وكموثّقة عبدالرحمان بن أبي عبد الله، قال:« قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوىٰ إلى السجود، فلم يدرِ أركع أم لم يركع ؟

قال: قد ركع »[٦].

وكصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام « في رجل شكّ ـ بعد ما سجد ـ أنّه لم يركع.

---

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل، رواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد عن البزنطي، عن حماد بن عيسىٰ، عن حرير، عن زرارة.

«٢» المصدر، ج٤ ، ص٩٣٧ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث: ٤

«٣» المصدر، ص٩٣٦ ، الحديث الأوّل

«٤» المصدر، الحديث: ٢

«٥» المصدر، ص٩٣٧ ، الحديث: ٥

«٦» المصدر، الحديث: ٦

فقال: يمضي في صلاته حتى يستيقن »الحديث «[١]».

وغير ذلك من الروايات الواردة في الشكّ في أجزاء الصلاة، الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ مع التجاوز عن محل المشكوك فيه.

ومنها: ما ورد في الصلاة والطهور، كموثقة محمد بن مسلم، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً، فامضه ولا إعادة عليك فيه »«[٢]».

ومنها: ما ورد بلسان العموم، كموثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كلّما شككت فيه مما قد مضىٰ فامضه كما هو »«[٣]».

ثم إنّه بعد الإحاطة بنصوص الباب، يقع الكلام في مواضع:

الأوّل: أنّ بعض تلك النصوص صريح أو ظاهر في كون الشكّ في أصل وجود المشكوك فيه بمفاد «كان» التامة، كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «فشككت في بعض ما سمّىٰ الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه ».

وكذا غيره مما تعلّق الشك به، فإنّ الشكّ في الشيء ـ كالعلم والظنّ به ـ ظاهر في وجوده، لا وصفه وهو الصحة.

وكذا ما في صحيحة زرارة المتقدمة في نصوص الشكّ في أجزاء الصلاة من الشكّ في التكبير وهو في القراءة، وإن كان ظاهر قوله عليه السلام فيها: «إذا خرجت من شيء » هو الخروج عن نفس المشكوك فيه المترتب على الدخول فيه المنطبق على قاعدة الفراغ، لتمحض الشكّ حينئذٍ في صحّته لا في وجوده، إلّا أنّ الشكّ في الأمثلة المذكورة فيها ـ وهو الشكّ في الوجود لا في الصحّة ـ قرينة على إرادة الخروج من

---

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث: ٧

«٢» المصدر، ج١، ص٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث: ٦

«٣» المصدر، ج٥، ص ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث: ٣

المحلّ المقرّر شرعاً لفعل المشكوك فيه لينطبق على الأمثلة.

وكذا قول حماد في صحيحيه المتقدمين: «فلا أدري ركعت أم لا».

وكذا ما في صحيح محمد بن مسلم: «إنّه لم يركع».

وكذا في موثقة عبدالرحمان: «فلم يدرِ أركع أم لم يركع».

وبعض تلك النصوص ظاهر في الشكّ في صحّة الموجود، كقوله عليه السلام في موثقة محمد بن مسلم «كلّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك» فإنّ المضيّ على الشيء والتجاوز عنه ظاهر في نفس وجود الشيء، إذ لا يصدق المضيّ عليه إلّا مع وجود ذلك الشيء، لا المضيّ على محلّه حتى ينطبق على قاعدة التجاوز، فهذه الموثقة ظاهرة في قاعدة الفراغ.

وكذا قوله عليه السلام في الموثقة الأُخرىٰ لمحمد بن مسلم: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضىٰ» فإنّ المضيّ على نفس الشيء ـ لا على محلّه ـ يستلزم وجوده، والشكّ في الشيء الموجود بعد المضيّ عنه عبارة أُخرىٰ عن الشكّ في وصفه أعني الصحّة، وهو مجرىٰ قاعدة الفراغ.

وبالجملة: نصوص الباب بعضها ظاهر بل نصّ في الشكّ في الوجود بمفاد «كان» التامة أعني حيثية التجاوز عن المحلّ المقرّر للمشكوك فيه، وهو مورد تشريع قاعدة التجاوز، وبعضها ـ وهو ما اشتمل على المضيّ على الشيء المشكوك فيه ـ ظاهر في الشكّ في وصف الموجود، وهو حيثية التجاوز عن نفس المشكوك فيه لا عن محلّه، وهذه الحيثية ملحوظة في تشريع قاعدة الفراغ.

ومقتضىٰ ظهور النصوص في كلتا الحيثيتين وهما التجاوز والفراغ هو مشروعية كلتا القاعدتين، للشكّ في كلا الوجودين أي المحمولي والنعتي.

ومع ظهور الدليل إثباتاً في مجعولية كلتيهما لا يبقىٰ مجال للبحث الثبوتي والإثباتي عن الجامع بين القاعدتين، وعن كون الكبرىٰ المجعولة فيهما واحدة

أو متعدّدة، فإنّ ظاهر كلام المولىٰ ـ وهو تعدد المجعول في القاعدتين ـ حجّة، ولا وجه لإرجاع إحداهما إلى الأُخرىٰ.

فالحقّ تعددهما وعدم اندراجهما تحت جامع واحد حتى يلتزم بوحدتهما، فإنّه لا ينبغي الارتياب في تعددهما ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا الأوّل، فلأنّ مفهوم الشكّ في نفس الوجود مغاير لمفهوم الشكّ في صحّة الموجود.

وأمّا الثاني، فلما عرفت من دلالة بعض النصوص على الشكّ في أصل الوجود، وبعضها على الشك في وصف الموجود وهو الصحة.

وقد ظهر مما ذكرناه من تغاير القاعدتين: أنّ النسبة بينهما هي التباين، لأنّ الشكّ في الوجود المحمولي مباين للشك في الوجود النعتي، ولا يصدق أحدهما على الآخر، فإنّ الشكّ في وجود الركوع مباين للشكّ في صحّته، لأنّها تكون مع العلم بوجود الركوع، ويمتنع اجتماع العلم بوجود شيءٍ مع الجهل به، كما هو واضح.

فما في تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة ﷺ من قول المقرّر: «الظاهر أنّ بينهما عموماً من وجه، لتصادقهما معاً بعد الفراغ عن المركّب الذي شكّ في وجود بعض أجزائه وشرائطه مما تجاوز محله، حيث إنّ نفس الجزء أو الشرط المشكوك في أصل الوجود مجرىٰ لقاعدة التجاوز، وفي أصل العمل الذي شكّ في إتيان جزئه أوشرطه يكون في الشك في صحة الموجود» إلى أن قال:

«وتفارق قاعدة التجاوز عن الفراغ فيما إذا شك في وجود جزء أو شرط تجاوز محلّه قبل أن يفرغ عن العمل وتفارق قاعدة الفراغ عن التجاوز فيما لو شكّ بعد الفراغ عن العمل في كون المأتي به واجداً للوصف المعتبر في صحّته، كالترتيب والموالاة بناءً على خروجهما عن أجزاء الصلاة، وكونهما من الأوصاف المعتبرة في

صحّتها »[1].

لا يخلو من الغموض، لأنّ مباينة العلم بوجود الجزء والشكّ في صحّته ـ الذي هو مجرىٰ قاعدة الفراغ ـ للشكّ في أصل وجوده الذي هو مجرىٰ قاعدة التجاوز، من الواضحات، ومع هـذه المباينة يمتنع لحاظهما أيضاً في جعل واحد وتشريع كبرىٰ واحدة لكلتا القاعدتين.

هذا، مع أنّ المراد باجتماع العامّين من وجه في مورد هو مصداقية ذلك المورد لهما، كما في مصداقية العالم الهاشمي لـ «أكرم العلماء وأكرم الهاشميين»، والمثال المذكور ليس كذلك، إذ ليس مورد قاعـدة التجاوز ـ وهو الشكّ فـي وجود جزءٍ كالركوع مثلاً ـ مورداً لقاعدة الفراغ أيضاً حتى يكون مورد اجتماع القاعدتين، إذ مورد قاعدة الفراغ في المثال هو نفس المركّب كالصلاة بعد الفراغ عنها لا الركوع، فلم تتصادق القاعدتان على مورد واحد ومصداق فاردٍ.

الموضع الثاني: قد ظهر ممّا ذكرناه من تعدّد القاعدتين وعدم جامع بينهما أنّه لا وجه لما قيل في الجمع بينهما:

تارةً كما عن الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ المجعول في قاعدة الفراغ أيضاً هو البناء على وجود الصحيح، فمورد التعبّد فيها هو مفاد «كان» التامة، فلا فرق بين القاعدتين من هذه الجهة[2]، إذ فيه:

أوّلاً: أنّه خلاف ظاهر النصوص المتقدّمة من تعدّد القاعدتين.

وثانياً: أنّ الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ في المعنىٰ الحقيقي والمجازي. هكذا قيل.

لكن الأولىٰ أن يقال: إنّ الجمع بين القاعدتين يستلزم وجود إسنادين حقيقي

---

«١» منتهىٰ الوصول، ص ٢٣٦ - ٢٣٧

«٢» فرائد الأُصول، ج٣، ص٣٤٢

ومجازي، لأنّ التجاوز الحقيقي الذي يكون في قاعدة الفراغ هو التجاوز عن نفس الشيء المشكوك فيه كالركوع، لا عن محله، بخلاف التجاوز في قاعدة التجاوز، لأنه تجاوزعن محلّ المشكوك فيه. وهذا إسناد مجازي، لاحتياجه إلى تقدير المحلّ وهو خلاف الأصل، نظير إسناد الجريان إلى النهر والميزاب، والحركة إلى جالس السفينة.

وثالثاً: أنّ المطلوب في قاعدة الفراغ هو إثبات صحّة الموجود، ووجود الصحيح لا يثبت صحّة الموجود إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّ إثبات الفرد بالأصل الجاري فيالكلي من أوضح أفراد الأصل المثبت.

وأُخرىٰ: من إرادة مطلق الشك الشامل لكلا القسمين أي الوجود بمفاد «كان» التامّة والناقصة، وإن لم يكن بينهما جامع ذاتاً، لكن لا مانع من تحقّق جامعٍ بينهما من ناحية متعلِّقهما ـ بالكسر ـ وهو الشك، لا من ناحية متعلّقهما ـ بالفتح ـ وهو الوجود المحمولي والنعتي، فإنّ صحة تقسيم الشك إلى هذين الوجودين أقوىٰ شاهدٍ على وجود هذا الجامع، لوضوح ضرورية وجود المقسم بوحدته في كلّ واحد من القسمين.

هذا، وذلك لما فيه: من أنّ المراد وجود الجامع بين الجعلين، بحيث يتعلّق الجعلالشرعي به، وليس المراد الجامع الصوري اللفظي كلفظ الشكّ، ضرورة أنّ الجعل تعلّق بكلّ واحد من المتعلقين أي الوجودين، لا نفس الشك من حيث هو وبلا شرطٍ.

فالمتحصل: أنّه لا جامع بين القاعدتين حتى نلتزم بوحدتهما، إذ الشكّ المطلق ليس مورداً للاعتبار الشرعيحتى يكون جامعاً بين القاعدتين.

الموضع الثالث: أنّ مقتضىٰ إطلاق بعض النصوص المتقدمة ـ كموثقتي ابن مسلم المتقدمتين الظاهرتين في قاعدة الفراغ، وكقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «يازرارة إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشككت فليس بشيء» وفي موثقة اسماعيل بن جابر «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»

الظاهرين فـي قاعدة التجاوز، فإنّ «الغير» أعمّ مـن أجزاء العمل المركّب وغيرها، فتجري القاعدتان في أثناء المركّب وبعد الفراغ عنه ـ جريانُ كلٍّ من قاعدتي التجاوز والفراغ في أثناء العمل وبعده.

كما إذا شكّ في وجود الركوع أو صحّته وهو في السجود، فتجري قاعدة التجاوز في أصل الوجود، وقاعدة الفراغ في صحّـة الموجود، أو شكّ في الركوع وجوداً أو صحّةً بعد الفراغ عن الصلاة، فإنّ قاعدة التجاوز تجري في الأوّل، وقاعدة الفراغ في الثاني، إذ المراد بالفراغ فـي قاعدته هو الفراغ عن الشيء المشكوك فيـه، لا خصوص الفراغ عن المركّب حتى يختصّ مورد قاعدة الفراغ بما بعد الفراغ عن تمام الفعل المركّب كالصلاة، كما يقتضيه ظاهر عبارة الكفاية، حيث قال ﷺ فيها: «تذنيب لا يخفىٰ أنّ مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه»[1].

إذ لا موجب لحمل الفراغ على الفراغ عن تمام العمل المركّب حتى لا تجري في صحّة جزء المركّب حال اشتغاله بإيجاد المركّب، إلّا التشكيك في إطلاق كلمة «في غيره» في صحيحة زرارة وغيرها لغير أجزاء المركّب مما هو أجنبي عن أجزائه، ولزوم كون ذلك الغير مثل الجزء المشكوك فيه في الجزئية لذلك المركّب. لكن هـذا التشكيك في غير محلّه.

كما تجري قاعدة التجاوز في إتيان نفس المركّب، كالشكّ في فعل الصلاة بعد الوقت، إلّا أنّها تسمّىٰ حينئذٍ بقاعدة الحيلولة، ولا تجري في فعلها في الوقت، لعدم صدق التجاوز عن محلّها، إذ المفروض حدوث الشكّ في المحلّ، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال، أو استصحاب عدم الإتيان بالصلاة.

---

«١» منتهىٰ الدراية، ج٩، ص ٣٥٣ و٣٥٤

وتوضيح الكلام في جريان القاعدتين في حالتي الاشتغال بالعمل وبعد الفراغ عنه هو: أنّ لفظ «في غيره» في صحيحة زرارة وموثقتي ابن أبي يعفور واسماعيل بن جابر المتقدّمات مطلق، يشمل «الغير» الذي يكون من أجزاء المركّب وأجنبياً عنها.

ودعوىٰ انصرافه إلى خصوص ما إذا كان من الأجزاء كما أشرنا إليه آنفاً، غير مسموعة، لكونه بدوياً لا يصلح لتقييد المطلق.

وعليه، فلو شكّ في وجود جزءٍ من أجزاء العمل المركّب، أو في صحّته بعد الفراغ عن المركّب، جرت قاعدة التجاوز في الأوّل بمقتضىٰ إطلاق «غيره» المذكور في الروايات المتقدمة، وقاعدة الفراغ في الثاني بمقتضىٰ المضيّ المذكور في موثّقتي محمد بن مسلم، المتقدمتين، لصدق المضيّ على الجزء المشكوك صحّةً في حالتي الاشتغال بالعمل المركّب والفراغ عنه.

**فالمتحصل**: أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ تجريان في أثناء العمل المركّب وبعد الفراغ عنه، ولا تختص قاعدة التجاوز بحال الاشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بما بعد الفراغ عنه، كما هو ظاهر الكفاية على ما تقدم آنفاً.

نعم، جريان قاعدة الفراغ في نفس العمل المركّب بعد الفراغ عنه ـ لا في جزئه ـ منوط بما إذا كان الشكّ في صحته ناشئاً من احتمال خللٍ في بعض شرائط صحّة المركّب، كالاستقبال ونحوه مما يرجع إلى أوصاف الأجزاء، لا ناشئاً من الشكّ في وجود جزءٍ من أجزاء المركّب، لجريان قاعدة التجاوز فيه في الشكّ السببي، دون قاعدة الفراغ الجارية في الشكّ المسببي، إذ المراد بالشيء المذكور في النصوص ولو بقرينة ما ذُكر فيها من الأذان والإقامة وغيرهما هو ما يكون بنظر العرف ـ الذي هو المخاطب بالخطابات الشرعية ـ موجوداً خارجياً كأجزاء المركّب، من الركوع والسجود ونحوهما، لا موجوداً اعتبارياً، إذ ما يفهمه العرف من الخطابات الملقاة إليهم حجّة، و«الشيء» بنظرهم هو الموجود العيني، كما في مثل «كلّ شيء حلال

أو طاهر » فإنّ المراد به الموجود العيني الخارجي كالماء واللّحم والخلّ ونحوها، دون الإضافات والتقيّدات التي ليست هي من سنخ الموجودات العينية التي لها ما يحاذيها في الخارج، بل من الإضافات التي هي من الأُمور الاعتبارية التي لاتطلق عليها « الأشياء » عرفاً وإن أُطلقت عليها عقلاً، ولا أقلّ من انصراف « الشيء » عنها عرفاً.

وعليه، فليس وصف الجزء ـ كتقيد الركوع بالطهارة والاستقبال والطمأنينة ونحوها من الشرائط ـ شيئاً عرفاً حتى يجري فيه قاعدة التجاوز، كجريانها في نفس الأجزاء، بل لامحيص عن جريان قاعدة الفراغ في نفس المركّب، وإثبات صحّته أي تقيّده واقترانه بما هوشرط له كالطهارة والاستقبال ونحوهما.

وبالجملة: فكلّ من قاعدتي التجاوز والفراغ تجري في حال الاشتغال بالعمل وبعد الفراغ عنه، وهما قاعدتان يجري كلّ منهما في مورده، فإنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في وجود الجزء، ومورد قاعدة الفراغ هو الشكّ في صحّته، لاحتمال فقدان شرطه أو وجود مانعه، سواء طرأ الشكّان في الأثناء أم بعد الفراغ عن العمل المركّب، لما عرفت من أنّ المراد بالفراغ هو الفراغ عن الجزء المشكوك فيه، لا خصوص الفراغ عن المركّب.

وقد ظهر مما ذكرنا من تعدّد القاعدتين وعدم اتحادهما: أنّ ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من « لزوم تعدّد لحاظ الجزء تارةً بالاستقلالِ فيقاعدة التجاوز، وبالتبع في قاعدة الفراغ، لجريانها في صحّة الكلّ، كالصلاة بعد الفراغ عنه، وتعلّق اللحاظ الاستقلالي والتبعي بشيء واحد ممتنع » متّجه بناءً على وحدة القاعدتين، لا على ما قدّمناه من تعددهما في الجعل واللحاظ.

هذا، مضافاً إلى المنع عن لحاظ الكلّ في قاعدة الفراغ، بل الملحوظ فيها هو الفراغ عن الجزء المشكوك في صحّته، لا الفراغ عن الكلّ، حتى يستلزم اجتماع اللحاظين الاستقلالي والتبعي في الجزء. وحصولُ الشكّ في صحّة الجزء أحياناً بعد

الفراغ عن العمل المركّب غيرُ اعتبار الفراغ عن المركّب في جريان قاعدة الفراغ فيه.

ولا يخفىٰ أنّ ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ ـ من لزوم اللحاظين في الجزء وهما الاستقلالي والتبعي ـ هو ثاني الإشكالات التي أوردها على الشيخ الأعظم ﷺ القائل بوحدة القاعدتين «١»، ورجوعهما إلى الشك في وجود الصحيح بمفاد «كان» التامة.

وهذا الإشكال يوجب الالتزام بتعدد القاعدتين، لكنه مع ذلك قال: «ولكن الإنصاف أنّ القول بتعدد الكبرىٰ المجعولة الشرعية بعيد غايته» «٢»، وإن أردت الوقوف على تفصيل ما أفاده فراجع التقريرات.

وما دفع به إشكال اجتماع اللحاظين: من أنّ لكبرىٰ عدم الاعتناء بالشيء المشكوك فيه بعد التجاوز عنه صغريين:

إحداهما: وجدانية تكوينية، وهي الشك في الكل بعد الفراغ عنه، من غير فرق في ذلك بين الصلاة وغيرها.

والأُخرىٰ: تعبدية تنزيلية، وهي الشك في الجزء في خصوص الصلاة.

قال: «والذي يدل على هذا التنزيل رواية زرارة واسماعيل بن جابر» إلى آخر ما أفاده ﷺ.

لا يدفع الإشكال وهو اجتماع اللحاظين، ضرورة أنّ هذا الاجتماع ناشٍ من وحدة الكبرىٰ ووحدة التشريع، والصغرىٰ التنزيلية إنّما تكون بنفس جعل الكبرىٰ الواحدة، بخلاف الالتزام بتعدد الكبرىٰ، كما قلنا بأنّه لا يستلزم اجتماع اللحاظين أصلاً، لأنّ لكلٍّ من الشكّ في الوجود وصحة الموجود جعلاً مستقلاً.

وبالجملة: ما أفاده من التنزيل وإن كان ممكناً ثبوتاً، لكنه لا يساعده دليل

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٦٢٢

«٢» المصدر، ص٦٢٣

إثباتاً، لانحصار الدليل في النصوص المتقدمة.

**الموضع الرابع**: قد يقال بعدم الحاجة إلى تشريع قاعدة الفراغ، وإغناء قاعدة التجاوز عنها، وذلك لأنّ منشأ الشكّ في صحّة العمل كالصلاة مثلاً هو الشكّ في وجود جزءٍ أو شرط منه، ومع جريان قاعدة التجاوز فيه لا يبقىٰ مجال لجريان قاعدة الفراغ فيه، لماثبت في محلّه من حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

وعليه، فليس هنا قاعدتان، بل قاعدة واحدة وهي قاعدة التجاوز.

لكن فيه: أنّه ليس تسبب الشكّ في صحّة الموجود ـ التي هي مجرىٰ قاعدة الفراغ ـ عن الشكّ في وجود الجزء الذي هو مجرىٰ قاعدة التجاوز دائماً ومنحصراً فيه، إذ قد يكون الشكّ في صحّة الموجود ناشئاً من الشكّ في التقييد واقتران جزء المركّب بما هو شرط صحّته كالطمأنينة والاستقبال، وقد عرفت آنفاً عدم جريان قاعدة التجاوز في التقيّدات، واقتران الأجزاء بما هو شرط صحّتها كالطمأنينة والاستقبال، حيث إنّ التقيّدات أُمور اعتبارية لا يجري فيها إلّا قاعدة الفراغ، لكون الشكّ فيها شكّاً في صحّة الموجود، لا في أصل الوجود حتى يجري فيها قاعدة التجاوز، فلا محيص عن جريان قاعدة الفراغ فيها.

فالنتيجة: أنّ الشكّ في صحّة العمل إن كان منشؤه الشكّ في وجود بعض الأجزاء، جرت قاعدة التجاوز في الجزء المشكوك فيه، ويثبت بها صحّة العمل المركّب، ولا حاجة حينئذٍ إلى جريان قاعدة الفراغ، بل يلغو إجراؤها.

وإن كان منشأ الشكّ في صحّة العمل المركّب هو الشكّ في اقتران جزءٍ من أجزائه بشرط صحّته كالطمأنينة، جرت قاعدة الفراغ في المركّب. فقياس المقام بمسألة غسل الثوب المتنجس بماءٍ مستصحب الطهارة أو الإطلاق في غير محلّه.

**الموضع الخامس**: أنّه هل تختصّ قاعدة التجاوز بباب الصلاة؟ أم تعمّ جميع الأعمال المركّبة التي اعتبر فيها الترتيب، فهي قاعدة مضروبة لكلّ عملٍ مركّب

كالصلاة والحجّ والطهارات الثلاث، وقد خرج الوضوء عن عموم قاعدة التجاوز بالإجماع وغيره، فيه وجهان، بل قولان:

اختار أوّلهما جمع من المحققين، كالمحقق صاحب الكفاية ﷺ «١»، والفقيه الوجيه الهمداني صاحب مصباح الفقيه ﷺ «٢»، لاحتمال كون عموم عدم الاعتناء بالشكّ مع التجاوز عنه في مقام إعطاء قاعدةٍ كلية في خصوص الصلاة، فعموم «الشيء والكل» في الروايات المذكورة ناظر إلى قاعدة كلية في خصوص الشكّ في أجزاء الصلاة.

وعلى هذا، يكون خروج الوضوء والغسل والتيمم عن عموم هذه القاعدة بالتخصص، ولا يحتاج خروجها إلى مخصص، لعدم شمول دليل قاعدة التجاوز لها حتى يكون خروجها عنه بالتخصيص.

والمفروض أنّ مقتضىٰ القاعدة الأوّلية من الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال هو لزوم الاعتناء بفعل المشكوك فيه، وقد خرجت الصلاة عن حيِّز القاعدة الأوّلية بقاعدة التجاوز.

واختار ثانيهما ـ وهو التعميم، وعدم اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة ـ جمع من المحققين أيضاً كشيخنا الأعظم ﷺ وسيدنا الأُستاذ في مستمسكه والسيد الخوئي وغيرهم «٣»، وذلك لعموم دليل قاعدة التجاوز، كقوله عليه السلام في موثّقة ابن جابر المتقدمة: «كلّ شيءٍ شكّ فيه ممّا قد جاوزه ... الخ» وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «إذا خرجت من شيءٍ ثم دخلت في غيره، فشككت، فليس بشيء» فإنّ عموم لفظ «الشيء والكل» الدال على الاستيعاب يشمل الصلاة وغيرها،

---

«١» حاشية الرسائل، ص٢٣٨

«٢» حاشية الرسائل، ص ٤٥٥ و ٤٥٨

«٣» لاحظ: فرائد الأُصول، ج٣، ص٣٣٤؛ مستمسك العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٥١٥؛ مصباح الأُصول، ج٣، ص ٢٨١ - ٢٨٢

وخصوصية المورد في بعضها الوارد في الصلاة لا تخصّص الوارد، فالعبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

فما استظهره المحقق النائيني ﷺ من الأدلّة من اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة استناداً إلى وجهين:

أحدهما: أنّ لفظ «شيء» نكرة، وإطلاقه منوط بمقدّمات الحكمة التي منها عدم القدر المتيقّن من التخاطب، والمفروض وجوده في المقام، وهو الشكّ في الأذان بعد الدخول في الإقامة، إلى آخر ما ذُكر في الصحيحة من الأمثلة، والشكّ في الركوع بعد الدخول في السجدة في الموثقة، ومع وجود القدر المتيقّن لا ينعقد الإطلاق.

وثانيهما: أنّ لفظ «كلّ» في موثقة ابن جابر «كلّ شيء ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» وإن كان عامّاً، إلّا أنّ عمومه تابع لما يراد من مدخوله، كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ، والمراد من الموثّقة المتضمنة للشكّ في الركوع بعد الدخول في السجدة هو أجزاء خصوص الصلاة، فلفظ «كلّ» يشمل جميع أجزاء الصلاة، فقاعدة التجاوز تختصّ بأجزائها ولا تعمّ سائر المركّبات.

والحاصل: أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب مانع عن التمسّك بالصحيحة والموثقة، فتختصّ قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة بلحاظ شيئية كلّ واحدٍ من الأجزاء قبل التركيب «١».

**لا يمكن المساعدة عليه، إذ فيه:**

أوّلاً: ما عرفت، من عدم مخصّصية المورد لعموم الوارد، وتيقّن المورد لا يصلح لتخصيص العامّ الوارد فيه، وإلّا لم يسلم شيءٌ من العمومات من التخصيص بمورده، وهذا كما ترىٰ. واحتمال التخصيص بالمورد كاحتمال التخصيص بمخصّص آخر

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٦٢٦

مدفوع بأصالة العموم. وتيقن المورد يكون من قبيل المتيقّن الخارجي الذي لا يصلح للتقييد كأُنس الذهن، نظير أُنس ذهن الكوفي بماء الفرات إذا قيل له: «توضأ بالماء أو سبِّل الماء» فإنّ أُنس ذهنه بماء الفرات يوجب تيقنه من سائر المياه، لكنه ليس معيِّناً لموضوع الحكم وموجباً لتقيد إطلاق الحكم عند التخاطب، فإنّ المورد لا يقيّد إطلاق الحكم ولا يخصّص عمومه، فإنّ المراد إن كان خصوص المتيقّن الخارجي الذي هو مورد العام، كان بيان حكم المورد الخاصّ بلسان العموم أو الإطلاق مستهجناً.

وثانياً: أنّ عموم «كل» الذي يدل وضعاً على العموم وإن كان موضوعاً لعموم ما يراد من مدخوله، إلّا أنّ إرادة خصوص الصلاة من مدخوله ـ وهو شيء ـ أوّل الكلام، بل ربما يكون عمومه الوضعي قرينةً على إرادة كلّ شيء منه، سواء أكان صلاةً أم غيرها.

فصار المتحصل: أنّ قاعدة التجاوز كقاعدة الفراغ تجري في الصلاة وغيرها.

وهذا هو الأقوىٰ، إذ لو بُني على تخصيص المورد لعموم الوارد فلازمه الاقتصار على خصوص الأمثلة المذكورة في السؤال، وعدم التعدي عنها إلى غيرها من موارد الشكّ في أجزاء الصلاة، وهذا كما ترىٰ.

وعن الجواهر: أنّها قاعدة محكّمة في الصلاة وغيرها من الحجّ والعمرة وغيرهما «[1]».

وعليه، فهذه القاعدة تجري في الغسل والتيمم، كجريانها في الصلاة وغيرها.

وإلحاقهما بالوضوء في عدم جريانها فيهما، استناداً إلى الشهرة المحقّقة على الإلحاق في الغسل، مشكل، لعدم كفاية الشهرة على فرض تحققها فضلاً عن الشكّ فيها

---

«١» جواهر الكلام، ج٢، ص٣٥٥

لدعوىٰ صاحب الجواهر قدس سره عدم العثور على القائل بالإلحاق عدا سيّد الرياض قدس سره «١».

ولعلّ منشأ دعوىٰ الشهرة ما في بعض عبارات الأصحاب كالمحقّق وغيره من ذكر لفظ «الطهارة» «٢» الشاملة للوضوء وغيره. لكن الظاهر إرادة خصوص الوضوء من الطهارة، لذكرهم ذلك في بابه.

هذا، مع أنّ في كون التيمّم من الطهارات إشكالاً وخلافاً.

وكيف كان، فلم يثبت خروج غير الوضوء من الغسل والتيمّم عن عموم قاعدة التجاوز، فالحقّ جريانها فيها.

وأمّا نفس الوضوء، فخروجه عن عموم قاعدة التجاوز يمكن أن يكون بالتخصّص لا التخصيص، بأن يقال: إنّ الغسلتين والمسحتين محصِّلتان للمأمور به أعني به الطهارة التي هي أمر بسيط، وليستا مأموراً بهما حتى يكون الوضوء المركّب من أجزاءٍ مأموراً به، ويستند خروجه إلى التخصيص، بل الوضوء حينئذٍ محصِّل لأمر بسيط هو متعلّق الأمر، وقد ثبت في محلّه عدم جريان قاعدة التجاوز وغيرها من الأُصول النافية في الشكّ في المحصِّل.

كما يمكن أن يكون خروج الوضوء عن عموم القاعدة بتقييد «الغير» الذي يشترط جريان قاعدة التجاوز بالدخول فيه، بأن يقال: إنّ المراد بالغير في موثّقة ابن أبي يعفور المتقدمة «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره» ليس هو الغير المترتب على الجزء المشكوك فيه بلا واسطة، بأن يكون ضمير «غيره» راجعاً إلى «شيء» وهو الجزء المشكوك فيه، والمراد بالغير ليس هو الجزء المترتب على الجزء المشكوك فيه بلا فصل، بل المراد به العمل المترتب على تمام الوضوء كالصلاة

---

«١» رياض المسائل، ج١، ص٢٧٧

«٢» شرائع الإسلام، ج١، ص٢٤ (طبع النجف الأشرف)

والطواف.

وعليه، فقاعدة التجاوز لا تجري في أثناء الوضوء وتجري بعد الفراغ عنه، فإذا شكّ في جزءٍ من أجزاء الوضوء وهو في الصلاة مثلاً، جرت فيه قاعدة التجاوز بلا إشكال.

هذا إذا كان ضمير «غيره» راجعاً إلى الجزء المشكوك فيه.

وأمّا إذا كان الضمير راجعاً إلى الوضوء أو إلى «شيء» بعد إرادة الوضوء منه ـ بجعل كلمة «من» بيانية، بأن تبيّن أنّ المراد بـ «شيء» هو الوضوء، ليكون المتحصل منه عدم اعتبار الشك في وجود الوضوء بعد الدخول في غيره كالصلاة مثلاً ـ كان ذلك دليلاً على جريان قاعدة التجاوز بعد الفراغ عن الوضوء والدخول في غيره.

وهذا مما لا إشكال فيه، لكنه ليس حينئذٍ دليلاً على عدم جريانها في أثناء الوضوء، بل الدليل عليه هو ما ادّعي من الإجماع على عدم جريان القاعدة في أثنائه، والنص وهو صحيح زرارة المتقدمة المشتمل على قوله عليه السلام: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدرِ أغسَلتَ ذراعيك أم لا، فأعد عليهما ... الخ».

وأمّا موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة، فالضمير في «غيره» إن رجع إلى «شيء» وأُريد به جزءٌ من الوضوء، كان معارضاً لصحيحة زرارة المتقدمة، لدلالتها على لزوم الاعتناء بالشكّ في وجود بعض أجزاء الوضوء مادام مشتغلاً بالوضوء، والموثقة ـ بناءً على رجوع ضمير «غيره» إلى «شيء» ـ تدل على عدم الاعتناء بالشكّ المزبور، وتُقدّم الصحيحة على الموثقة للإجماع، كما قيل.

لكن الظاهر عدم التعارض، لأنّ الموثقة إمّا مجملة، لإجمال مرجع ضمير «غيره» وإمّا ظاهرة بناءً على رجوعه إلى «شيء»، وإرادة جزءٍ من أجزاء الوضوء من «شيء» ليكون مخصّله عدم الاعتناء بالشك في أثناء الوضوء.

وعلى التقديرين لا تعارض، إذ بناءً على الإجمال تكون صحيحة زرارة مبيِّنةً له ورافعةً لإجماله، وبناءً على الظهور المذكور تكون صَحيحة زرارة لصراحتها أو أظهريّتها مقدّمةً على الموثقة، كتقدّم النصّ والأظهر على الظاهر في سائر الموارد.

وأمّا بناءً على رجوع ضمير «غيره» إلى «شيء» وجعل كلمة «من» بيانية، بأن يراد بـ «شيء» نفس الوضوء، ليصير معناه عدم الاعتناء بالشكّ في وجود الوضوء بعد الدخول في غيره كالصلاة والطواف، فهو أجنبي عن مفاد الصحيحة، إذ الموثقة حينئذٍ تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء بعد الدخول في غيره، ولا تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الأثناء حتى تعارض صحيحة زرارة، بل تكون الموثقة حينئذٍ على طبق القاعدة، وهي عدم الاعتناء بالشكّ في وجود شيءٍ بعد التجاوز عنه، إذ لا فرق في مورد قاعدة التجاوز بين كونه جزء المركّب وتمامه، فإنّ المرجع في كليهما قاعدة التجاوز.

والحاصل: أنّه لا تعارض بين صحيحة زرارة الدالة على الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء، وبين موثقة ابن يعفور الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء، لما مرّ من أنّ الموثّقة إمّا مجملة وإمّا ظاهرة في كون الشكّ بعد الوضوء أو في أثنائه.

فعلى الأوّل والثاني لا تعارض، إذ المجمل لا يعارض المبيّن، بل يرتفع إجماله بالمبيّن.

وكذا المعنى الثاني، لأنّ الشكّ في وجود المركّب بعد المضيّ عليه والدخول في غيره أجنبي عن الشكّ في الأثناء الذي هو مورد التعارض بين الصحيحة والموثّقة المذكورتين.

وأمّا المعنى الثالث وهو الشكّ في الأثناء الذي هو مركز التعارض، فلتقديم الصحيحة على الموثقة بالنصوصية أو الأظهرية، كما مرّ آنفاً.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنّ الوضوء خارج عن عموم قاعدة التجاوز

بالتخصيص، إذا كان الشكّ في جزءٍ من الوضوء حال الاشتغال بالوضوء، لا بعد الوضوء مع الدخول في عمل آخر، فإذا شكّ في جزءٍ من أجزاء الوضوء بعد الفراغ عنه والدخول في عملٍ آخر جرت فيه قاعدة التجاوز. هذا تمام الكلام في الوضوء.

وأمّا الغسل وكذا التيمم مطلقاً سواء كان بدلاً عن الغسل أم الوضوء، فلا دليل على خروجهما عن عموم دليل قاعدة التجاوز، إذ لا إجماع على الإلحاق حتىٰ نعتمد عليه، والبدلية عن الوضوء بنفسها لا تقتضي الإلحاق بالوضوء، فعموم دليل قاعدة التجاوز محكّم في كلّ من الغسل والتيمم، قال في العروة: «مسألة ٤٧: التيمم الذي هو بدل عن الوضوء لا يلحقه حكمه في الاعتناء بالشكّ إذا كان في الأثناء، وكذا الغسل والتيمم بدله»[١].

وعليه، فدعوىٰ شيخنا الأعظم ﷺ «الشهرة المحقّقة على إلحاق الغسل بالوضوء»[٢] ـ بعد تسليمها ـ غيرُ كافية في الإلحاق، لعدم حجية الشهرة.

مضافاً إلى مناقشة شيخنا صاحب الجواهر ﷺ فيها، حيث إنّه ادّعىٰ «عدم العثور على القائل به عدا الفاضل في الرياض، وأنّ منشأ الوهم في دعوى الشهرة ما في بعض عبارات الأصحاب كالمحقق وغيره من ذِكر لفظ (الطهارة) الشاملة للوضوء وغيره، مع أنّ الظاهر إرادة الوضوء منه، لذِكرهم ذلك في بابه»[٣].

وبالجملة: فلم يظهر دليل معتبر على إلحاق الغسل والتيمم بالوضوء، فتجري فيهما قاعدة التجاوز كجريانها في الصلاة.

الموضع السادس: أنّ المراد بالمحل الذي يكون التجاوز عنه مورداً لقاعدة

---

«١» العروة الوثقىٰ، ج١، ص٤٥٤، مسائل الشك في الوضوء، المسألة: ٤٧

«٢» فرائد الأُصول، ج٣، ص٣٣٨

«٣» جواهر الكلام، ج٢، ص٣٥٥

التجاوز هو المحلّ الشرعي، وذلك لأنّ جاعل ماهيةٍ مركّبة من أجزاء مرتّبة بترتيب خاصّ بجعل محلٍّ خاص لكلّ واحد من تلك الأجزاء، كجعل محلّ القراءة في الصلاة بين تكبيرة الإحرام والركوع، وجعل محلّ الركوع بين القراءة والسجدة، وهكذا، إذا حكم بعد جعل هذه الماهية بحكمٍ كلّي، كأن يقول:« إذا شككت في جزءٍ من أجزاء هذا المركّب بعد مضيّ محلّه، فابن على إتيانه ولا تعتنِ بشكّك » لا يفهم العرف من هذا الكلام إلّا المحلّ الذي جعله جاعل الماهية محلّاً لذلك الجزء، فإنّ المتبادر منه هو المحلّ الجعلي دون المحلّ العادي لشخصٍ أو نوعٍ، فإنّ العادة الحاصلة بالعمل لا تجعل المحلّ العادي محلّاً شرعاً لذلك الشيء، جزءًا كان كالركوع والسجود ونحوهما، أو كلّاً كالصلاة.

فمن صارت عادته إتيان صلاة الظهر أوّل الزوال إذا شكّ يوماً بعد ساعتين من الزوال في إتيانها أوّل الوقت، فهل يجري حينئذٍ قاعدة التجاوز في صلاة الظهر ؟ لا يظنّ من أحدٍ إجراء القاعدة، بل لا يجري فيها إلّا قاعدة الاشتغال الحاكمة بلزوم الإتيان بها، وليس ذلك إلّا لكون محلّ الصلاة هو ما قرّره الشارع من الدلوك إلى الغروب، دون ما اعتاده من الوقت.

والحاصل: أنّ المحلّ بقول مطلق هو ما جعله جاعل الماهية محلّاً له، لا ما صار عادةً، فدعوىٰ « إطلاق الأدلّة الشامل للمحلّ العادي » في غير محلّها، والبحث عن المحلّ العادي ينبغي أن يقع في محلّ مجموع المركّب كالصلاة، دون أجزائها التي دلّ دليل التشريع على محالّها، وإن كانت كلماتهم في بحث المحلّ العادي مطلقة.

الموضع السابع: أنّ الدخول في غير المشكوك فيه محقِّق عقلاً لعنوان التجاوز الذي هو موضوع قاعدة التجاوز، إذ التجاوز عن الجزء الذي شكّ في وجوده المحمولي يراد به التجاوز عن محلّه، دون الشكّ في وجوده النعتي الذي هو مجرىٰ قاعدة الفراغ، إذ الدخول في الغير ـ بناءً على اعتباره فيها ـ شرط تعبدي لا عقلي،

كما سيأتي تفصيله، ولا يصدق هذا التجاوز إلّا بالدخول في الغير، فاعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز عقلي لا تعبدي، لكونه مقدمةً وجودية للتجاوز عن محلّ المشكوك فيه، وإلّا لصَدقَ عليه الشك في المحل.

وهذا التوقف العقلي يوجب حمل «المضي» ـ المجرّد عن اعتبار الدخول في الغير في بعض روايات الباب ـ على الدخول في الغير، لتوقف صدق «المضيِّ عن محلّ المشكوك فيه» على الدخول في الغير.

فما في أُصول المحقق السيد الخميني ﷺ من «أنّ الدخول في الغير غير دخيل في موضوع الحكم، وأنّ تمام الموضوع للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ هو أنّ المكلّف الذاكر يأتي بوظيفته حين اشتغاله بالعمل، فإذا تجاوز عن المحل يتحقق موضوع القاعدة، دخل في الغير أم لا، ولا يكون الدخول في الغير دخيلاً في الحكم حتى فيما كان محقِّقاً للتجاوز.

وبعد التنبيه بما ذكرناه، لا يفهم القيدية من قوله في صحيحتي زرارة واسماعيل بن جابر «دخلت» أو «دخل في غيره» فيكون ذِكر الدخول في الغير لتحقق التجاوز نوعاً به، لا لدخالته في موضوع الحكم»[١]، غير ظاهر، إذ يتوجه عليه:

أوّلاً: أنّ الأذكرية حين العمل ليست دخيلةً في الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز عن محل المشكوك فيه، بل هي نكتة الجعل، كما صرّح هو بذلك قبل أسطر، حيث قال: «بل نكتة الجعل أنّ الإنسان لمّا كان حين العمل أقرب إلى الحقّ وأذكر في إتيان العمل على وجهه، تعبّد الشارع بالبناء على إتيان العمل المشكوك فيه في محلّه، وأنّ الفاعل لم يتجاوز عن المحل إلّا وقد أتىٰ بما هو وظيفته»[٢].

وقال في موضع آخر: «و لعل مثل قوله وهو حين يتوضأ أذكر منه حيث

---

«١و٢» الرسائل، ص ٣٠٠، طبع المطبعة العلمية بقم

يشكّ، إشارة إلى نكتة التشريع لا تأسيس الطريقية »"[١]".

وثانياً: أنّ موضوعية الأذكرية تقتضي أمارية قاعدة التجاوز، وعدم كونها من الأُصول العملية، مع أنّه التزم بكونها من الأُصول، حيث قال:« فالذي يستفاد من مجموع الأدلّة أنّ قاعدة الفراغ أصل تعبدي محرز، لكن في موضوع خاصّ بالنسبة إلى الأمر المتجاوز عنه لا مطلقاً »"[٢]".

وثالثاً: أنّه لم يظهر المراد من قوله:« فإذا تجاوز عن المحلّ يتحقّق موضوع القاعدة، دخل في الغير أم لا » إذ التجاوز عن محلّ المشكوك فيه لا يتصوّر إلّا بالدخول في الغير، مثلاً: إذا شكّ في وجود الركوع، فلا يتحقّق التجاوز عن محلّه الذي يكون قبل السجود إلّا بالدخول في السجود، لأنّه ما لم يدخل في السجدة لا يصدق التجاوز عن محلّ الركوع، بل يصدق عليه بقاء محلّ الركوع.

ورابعاً: أنّ إلغاء قيدية الدخول في الغير خلاف ظاهر العناوين المأخوذة في الخطابات، لأنّ ظاهرها هو القيدية والدخل في الموضوع.

وبالجملة: فالدخول في الغير دخيل ثبوتاً وإثباتاً في موضوع قاعدة التجاوز، بل دخله فيه عقلي كما مرّ، لعدم تعقل التجاوز عن محلّ المشكوك فيه إلّا بالدخول في غير المشكوك فيه.

إذا عرفت توقف التجاوز في قاعدته على الدخول في الغير، فيقع الكلام فيما يراد من ذلك الغير وأنّه مطلق الغير، سواء أكان من الأجزاء المستقلّة بالعنوان كالتكبير والقراءة والركوع والسجود، وغيرها من الأجزاء المستقلّة واجبةً كانت أو مستحبةً كالقنوت، أم من غيرها كالهويّ والنهوض، وكجزء الجزء كآيات القراءة،

---

«١» الرسائل، ص ٣٠٨

«٢» المصدر، ص ٣٠٩

كما إذا شكّ في الآية الأُولىٰ مثلاً من سورة الفاتحة وهو في الآية الثانية أو الثالثة منها، بل كلماتها، كما إذا شكّ في كلمة «مالك» وهو يقرأ «يوم‌الدين» أو خصوص الأجزاء المستقلّة بالتبويب كالركوع والسجود ونحوهما، وجوه، بل أقوال:

**أحدها**: ما عن المحقق النائيني ﷺ من: أنّ المراد بالغير خصوص الأجزاء الصلاتية المستقلّة بالتبويب كالركوع والسجود والتشهد ونحوها، لبنائه ﷺ على اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة، لإرجاعها إلى قاعدة الفراغ، بدعوىٰ اختصاص قاعدة الفراغ بالشكّ في الكلّ، وأنّ جريانها ـ أي قاعدة الفراغ ـ في الأجزاء المستقلّة في باب الصلاة إنما هو لدليل خاص يدل على تنزيل الجزء منزلة الكلّ.

فمحصّل وجهه حينئذٍ: أنّ إطلاق «الشيء» على أجزاء الصلاة لمّا كان بالعناية والتنزيل، إذ الشيء حقيقةً هو الكل أعني الصلاة، وإطلاقه على أجزائها يكون بالعناية، فلابد من الاقتصار على الأجزاء التي أُطلق عليها الشيء تنزيلاً، وليست هي إلّا الأجزاء المبوبة المذكورة في صحيحة زرارة، فلا تجري قاعدة التجاوز في غيرها.

وفيه أوّلاً: أنّ إرجاع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ غير سديد، لما مرّ سابقاً من تغاير القاعدتين وتعددهما ثبوتاً وإثباتاً.

وثانياً: أنّ شيئية كلّ جزءٍ ليست بالعناية والتنزيل حتى يقتضي في جريان القاعدة على خصوص الأجزاء التي أُطلق عليها الشيء في الأدلّة، بل كلّ جزءٍ شيءٌ حقيقةً لا تنزيلاً. ودعوىٰ التنزيل صحيحة في أجزاء المركّبات الحقيقية التي تنقلب صورها النوعية، لا في مثل الصلاة من المركّبات الاعتبارية التي لا يخلُّ التركيب بشيئية أجزائها.

وعليه، فإطلاق «الشيء» على كل واحد من أجزاء المركّب الاعتباري إطلاق حقيقي، كإطلاقه علىٰ نفس المركّب، فقاعدة التجاوز تجري في أجزاء الصلاة

وغيرها من المركّبات الاعتبارية بلا عناية.

وثالثاً: بعد تسليم المبنىٰ في دليل التنزيل هو إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «يازرارة إذا خرجت من شيءٍ ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء» وعموم قوله عليه السلام في موثق اسماعيل بن جابر المتقدمة: «كلّ شيءٍ شكّ فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» ومن المعلوم أنّ الإطلاق والعموم يقتضيان عدم اختصاص القاعدة بالأجزاء المستقلّة بالتبويب.

نعم، لا تجري قاعدة التجاوز في الشكّ في كلمةٍ بعدالدخول في كلمة أُخرىٰ من كلام واحد، فضلاً عمّا إذا شكّ في حرفٍ من كلمةٍ بعد الدخول في حرف آخر منها، وذلك لعدم صدق التجاوز والمضيّ عرفاً، وإن صدقا بالدقّة العقلية، حيث إنّ المدار على الصدق العرفي، لتوجّه الخطابات إلى العرف.

ورابعاً: أنّ محلّ الكلام هو عموم الغير المترتب على المشكوك فيه، لا نفس المشكوك فيه، حتى يقال: إنّ المراد بالشيء خصوص الأجزاء المستقلّة بالتبويب، لأنّها هي التي أُطلق عليها «الشيء» عنايةً وتنزيلاً. فالمراد بالغير غير ذلك الجزء الذي أُطلق عليه الشيء، سواء كان ذلك الغير جزءًا مستقلاً بالتبويب، أم مقدّمةً للجزء كالنهوض والهويّ، أم جزءًا للجزء كآيةٍ من آيات الفاتحة، بل كلمة من كلمات آية، فالغير عام يشمل الجميع، لكنه من العمومات القابلة للتخصيص، لا من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص.

فصار المتحصل: أنّ المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه في جريان قاعدة التجاوز هو كلّ ما يصدق عليه مفهوم «غير الجزء» المشكوك في وجوده، فيشمل الجزءَ وجزءَ الجزء ومقدّمته، بل المستحب الذي يكون ظرفه الواجب كالقنوت في الصلاة، كما في العروة «[1]».

---

«١» العروة الوثقىٰ، ج٣، ص٢٣٥ (فصل في الشك، المسألة: ١٠)

نعم، لا يصدق التجاوز عرفاً عن كلمة كلفظ «مالك» وهو متلفظ بكلمة «الدين» وإن صدق عليه التجاوز عقلاً، كما مرّ آنفاً.

ثانيها: ما أفاد السيد المحقق الخوئي دامت أيامه الشريفة من: أنّ المراد بالغير جميع الأجزاء من المستقلّة وغيرها حتى جزء الجزء، إلّا إذا لم يكن بنظر العرف شيئاً، كما إذا شكّ في كلمة بعد الدخول في كلمة أُخرىٰ من آية واحدة، فإنّه لا يصدق الشيء عرفاً على كلمة وإن صدق عليها عقلاً، لكن المدار على الصدق العرفي.

لكنه دام ظله استثنىٰ الدخول في المستحب، كما إذا شكّ في القراءة بعد الدخول في القنوت، استناداً إلى امتناع اجتماع الجزئية والاستحباب.

توضيحه: أنّ الإهمال الثبوتي غير مقصود، لأنّ الطبيعة المأمور بها إمّا مطلقة بالنسبة إلى الخصوصيات، وإمّا مقيّدة بها بنحو دخول القيد والتقييد كليهما في المأمور به، أو بنحو دخول التقيد فقط في المأمور به وخروج القيد عنه، فالقنوت إذا لم تكن الصلاة مقيّدةً بوجوده وعدمه كان خارجاً عن ماهية الصلاة المأمور بها وغير معدود جزءًا منها. وحيث إنّ جريان قاعدة التجاوز منوط بصدق التجاوز والمضيّ والخروج عن محلّ المشكوك فيه، ولا يصدق ذلك إلّا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير كالقراءة بالنسبة إلى الركوع، فلا تجري القاعدة فيما إذا شكّ في القراءة وهو في القنوت «١».

أقول: ما أفاده من امتناع اجتماع الجزئية والاستحباب، بحيث يكون شيء واحد جزء الواجب ومستحباً، وكذا امتناع الإهمال الثبوتي، من الواضحات، إلّا أنّ اعتبار جزئية الغير الذي يكون الدخول فيه معتبراً في جريان قاعدة التجاوز أوّل الكلام، لأنّ إطلاق الغير يدفع احتمال اعتبار جزئيته، ويثبت كفاية تأخّر محلّه شرعاً

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣، ص ٣٠٠ - ٣٠١

عن محلّ الجزء المشكوك فيه فـي صدق «الغير» عليه، وإن لم يكن مـن أجزاء الواجب، بل مستحباً نفسياً ظرفه الواجب، فإنّ تأخّـر محلّه شرعاً عن محل الجزء المشكوك فيه كافٍ في صدق الدخول في الغير الذي أُنيط به جريان قاعدة التجاوز، فإنّ جملةً مـن النصوص تدلّ على أنّ القنوت فـي كلّ صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع، كما في صحيح زرارة «١»، وعلى أنّ القنوت قبل الركوع وبعد القراءة كما في موثقة سماعة، وغير ذلك مـن الروايات الدالّة على أنّ القنوت قبل الركوع وبعد القراءة، فراجع الوسائل.

والحاصل: أنّه دام تأييده لا يجري قاعدة التجاوز فيما إذا شكّ في جزءٍ ودخل في أمرٍ مستحب كالقنوت والاستعاذة، لعدم كون المستحب جزءًا وكذا المقدّمات كالنهوض والهوي، فإذا شكّ في الركوع حال الهوي إلى السجود أو في السجود حال النهوض إلى القيام، فاختار فيها ـ وفاقاً لجماعة منهم المحقق النائيني قدس سره ـ عدم جريان قاعدة التجاوز، لعدم صدق عنوان التجاوز والخروج عن الشيء عند الدخول في المقدمات «لعدم كونهامن الأجزاء، إذ لم يدلّ دليل على كون الهوي أو النهوض معتبراً في الصلاة حتى يعدّ جزءًا مترتباً على الجزء المشكوك فيه، ويصدق عليه الدخول في الغير، بل لا يعقل كونهما من الأجزاء وتعلّق الأمر الضمني بهما، إذ بعد الأمر بالسجود يكون الهويُّ حاصلاً لا محالة، لامتناع الطفرة.

وعلى تقدير إمكانها في نفسها، لا تكون مقدورةً للمكلّف، فيكون الأمر به لغواً، وكذا النهوض، لأنّه ممّا لابدّ منه بعد الأمـر بالقيام، لامتناع الطفرة، أو عدم كونها مقدورةً للمكلّف، فلا حاجة إلى الأمر به بعد الأمر بالقيام» «٢».

---

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٩٠٠، الباب ٣ من أبواب القنوت، الحديث: ١ و٣، روىٰ الرواية الثالثة محمد بن الحسن باسناده الصحيح عن الحسين بن سعيد، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة.
«٢» مصباح الأُصول، ج٣، ص ٣٠١ - ٣٠٢

أقول: ما أفاده ـ من عدم صدق التجاوز عن المحل على الدخول في المقدمات، لعدم كونها من الأجزاء الواجبة ـ مبني على اعتبار كون الغير من الأجزاء الواجبة المترتبة على المشكوك فيه، ومن المعلوم أنّ مجرد ذِكر أشياء خاصة في النصوص كالركوع والسجود وغيرهما ممّا يترتب على المشكوك فيه من القراءة والركوع، لا يدل على دخل هذه الخصوصيات في تحديد الغير، بل ذُكرت هي توطئةً لضرب قاعدة كلِّية، وإلّا لم يكن من موارد قاعدة التجاوز الشك في السجدة حال الاشتغال بالتشهد، أو الشك في التشهد حال القيام والاشتغال بالتسبيحات، مع أنّ ذلك مشمول لقاعدة التجاوز قطعاً.

فإطلاق «الغير» كما يشمل التشهد مثلاً بالنسبة إلى الشك في السجدة، مع أنّه لم يذكر في صحيحة زرارة، كذلك يشمل المقدمات كالاستعاذة والهوي والنهوض، إذ المراد بالغير هو ما لا يجتمع مع ترك المشكوك فيه مع الالتفات والذُّكر كالانتصاب بعد الركوع، فإنّه لا يجتمع مع ترك الركوع مع الالتفات. بخلاف قراءة آية من القرآن ونحوها، وكالانحناء لقتل العقرب مثلاً، فإنّها تجتمع مع ترك الركوع عمداً، والاشتغال بها مع الذُّكر والالتفات، ولا يوجب ذلك تجاوزه عن محل الركوع، ولا دخوله في الغير الذي لا يجتمع معه.

وعلى هذا، فالدخول في الغير إذا كان في أثناء الصلاة لا يتحقق عقلاً إلّا بالدخول فيما يترتب عليه، إمّا شرعاً كالسجود بالنسبة إلى الركوع، وطبعاً كالهوي لامتناع الطفرة. وإذا كان في آخر الصلاة فلا يجب كون الغير مترتباً شرعاً أو عقلاً على المشكوك فيه، بل يكفي في ذلك الدخولُ في مطلق الغير مما لا يجتمع مع ترك التسليمة مع التذكر، من غير فرق فيه بين ترتبه شرعاً عليه كالتعقيب، وبين مطلق ما لا يجتمع مع ترك التسليم في حال التذكر والالتفات كفعل منافيات الصلاة مطلقاً، فإنّ التجاوز مستلزم عقلاً للدخول في الغير الذي لا يجتمع مع ترك التسليم في حال

الالتفات.

وبالجملة: فبَعد إلغاء خصوصيات الفروض المذكورة في صحيح زرارة وغيره وحملها على المثال، لا يبقىٰ مجال لاحتمال دخل خصوصيةٍ من تلك الخصوصيات في جريان قاعدة التجاوز، فلابد حينئذٍ أن يراد بالغير ما لا يجتمع وجوده مع ترك المشكوك فيه في حال التفات الفاعل، وهذا التعدي تعميم للمورد لا تخصيص له حتى يورد عليه بالاستهجان، كما لا يخفىٰ.

فصار المتحصل مما ذكرنا: عدمُ اعتبار خصوصيةٍ في الغير الذي أُنيط بالدخول فيه جريانُ قاعدة التجاوز، وأنّه إذا كان الشك في أثناء الصلاة فالمراد بالغير ما يترتب علىٰالمشكوك فيه شرعاً أو طبعاً. وإذا كان في آخر الصلاة، فالمراد به كل ما لا يجامع ترك التسليمة مع الالتفات والتذكر، كمنافيات الصلاة.

فما أفاده سيدنا الجليل الخوئي «من امتناع تعلق الأمر بالمقدمات كالهوي والنهوض، لتوقف الأجزاء عليها عقلاً» صحيح، إلّا أنّه لا يتوقف غيريتها المنوطة بها قاعدة التجاوز على الأمر المولوي بها، حتى يقال بامتناع تعلقه بها، لكونها من المقدمات الوجودية التي يتوقف عليها عقلاً وجودُ الواجب الذي يتحقق به الامتثال اللازم عقلاً.

**ثالثها**: ما أفاده المحققان الشيخ الاصفهاني «١» والسيد الخميني «٢» قدّس سرّهما من: أنّ المراد بالغير مطلق ما يغاير المشكوك فيه وجوداً وغيرَ ممكن الاجتماع معه في آنٍ واحد، سواء أكان من الأجزاء أم من مقدماتها أم من المستحبات النفسية التي يكون ظرفها الصلاة مثلاً.

---

«١» نهاية الدراية ج٣، ص ٣٠٩ (الحجرية)

«٢» الرسائل، ص ٣٠٠

وهذا هو الأصح، لما مرّ من عدم دليلٍ على تعين الأجزاء، فإنّ إطلاق الغير في النصوص ممّا لا مانع من الأخذ به كما تقدم سابقاً. ومقتضىٰ إطلاقه هو إرادة كل ما يغاير المشكوك فيه وجوداً وإن كان من المستحبات كالقنوت، أو من مقدمات الأجزاء كالهوي والنهوض، معصدق الغير عليه عرفاً.

وعليه، فما أفتىٰ به صاحب المدارك قدس سره «من عدم لزوم الإتيان بالركوع فيما إذا عرض الشك فيه حال الهوي إلى السجود» «١»، يكون مطابقاً لقاعدة التجاوز، ويدل عليه أيضاً صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل أهوىٰ إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال عليه السلام: قد ركع» «٢».

كما أنّ ما أفتىٰ به ـ من لزوم الاعتناء بالشك تبعاً للمشهور على ما قيل واستناداً إلى موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود، فشكّ قبل أن يستوي جالساً، فلم يدرِ أسَجدَ أم لم يسجد ؟ قال: يسجد.

قلت: فرجلٌ نهض من سجوده، فشكّ قبل أن يستوي قائماً، فلم يدرِ أسَجدَ أم لم يسجد ؟

قال عليه السلام: يسجد» «٣» ـ يكون على خلاف قاعدة التجاوز ومخصِّصاً لعمومها الذي هو كسائر العمومات القابلة للتخصيص.

فاعتراض صاحب الحدائق على سيد المدارك «بأنّ فتواه بمضمون الروايتين قول بالمتناقضين» «٤» غير سديد، وذلك لعدم الاتحاد، إذ مورد أحدهما الهوي إلى

---

«١» مدارك الأحكام، ج٤، ص٢٤٧

«٢» وسائل الشيعة، ج٤، ص٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث: ٦

«٣» المصدر، ص٩٧٢، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث: ٦

«٤» الحدائق الناضرة، ج٩، ص١٧٧

السجود، ومورد الآخر النهوض إلى القيام، وتغايرهما واضح.

ولعلّ منشأ توهم التناقض هو أخذ الجامع منهما أعني به كونهما من المقدمات، فهما حينئذٍ على سواء في كفاية الدخول فيها وعدمها، من غير تفصيل بين المقدمات، وقد عرفت إرادة مطلق الغير من المقدمات وغيرها، لكن هذا الإطلاق أو العام قابل للتقييد أو التخصيص.

فالمتحصل: أنّ تفصيل صاحب المدارك وجيه، واعتراض صاحب الحدائق غير وارد عليه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ الدخول في الغير قيد توضيحي، لأنّه مقوِّم لتحقّق عنوان التجاوز الذي هو موضوع قاعدته، فدخله في قاعدة التجاوز تقوُّمي لا تعبدي، وهذا مما لاينبغي الإشكال فيه.

إنّما الكلام في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ وعدمه، وينبغي البحث هنا في مقامين:

الأوّل: في أنّه هل يكون في الأدلّة إطلاق يشمل موارد عدم الدخول في الغير أم لا؟

الثاني: في أنّه على تقدير الإطلاق المزبور هل يكون هناك ما يصلح لتقييده أم لا؟

فالمقام الأوّل متكفل للبحث عن وجود المقتضي للإطلاق وعدمه، والمقام الثاني متكفل لوجود المانع وعدمه.

أمّا المقام الأوّل، فقد ذهب غيرُ واحدٍ فيه إلى عدم الإطلاق في الأدلة.

إمّا لانصرافها إلى الأفراد الغالبة، وهي الشكّ في الشيء مع الدخول في غيره، وهذا الانصراف مانع عن انقعاد الإطلاق الشامل لموارد الشك قبل الدخول في الغير.

وإمّا لتوقف الإطلاق على تمامية مقدمات الحكمة، والمفروض عدم تماميتها،

لما مرّ من كلام الكفاية من وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وهو الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة، إلى آخر الفروض المذكورة في صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمتين.

وإمّا لما أفاده المحقق النائيني ﷺ: من اختصاص شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعة بما إذا كانت متساوية الصدق بالنسبة إليها، دون ما إذا كانت مختلفة الصدق بالنسبة إلى أفرادها، كصدق الحيوان على الإنسان، فإنّ صدقه عليه لا يخلو من خفاءٍ بنظر العرف، مع أنّه من أنواع الحيوان الذي هو جسم ذو حياة. ولخفاء هذا الصدق بنظرهم لا تشمله الأدلة على مانعية شعر الحيوان الذي لا يؤكل لحمه للصلاة، ولا يعدّ الإنسان نفسه مشمولةً لتلك الأدلة، ولذا تجوز الصلاة في شعر الإنسان مع كونه حيواناً لا يؤكل لحمه.

والمقام من هذا القبيل، لخفاء صدق «المضيّ» على المضيِّ المجرد عن الدخول في الغير، فليس مشمولاً لأدلة قاعدة الفراغ.

وعليه، فتختص القاعدة بالمضيِّ المقيّد بالدخول في الغير.

لكن هذه الوجوه غير وجيهة، ولا تصلح لمنع إطلاق الأدلة.

إذ في أوّلها:

أوّلاً: أنّ مجرد ندرة بعض أفراد الطبيعة لا يمنع عن شمول الإطلاق له، بعد فرض فرديته للطبيعة على حدٍّ سائر الأفراد، كصدق الإنسان على إنسانٍ طويل أو قصير أو ذي أصابع كثيرة، أو غير ذلك مما يخالف مقتضىٰ الخلقة الأصلية.

وثانياً: أنّ غلبة أفراد الدخول في الغير ممنوعة.

وثالثاً: أنّ صلاحية غلبة الوجود للتقييد ـ بعد تسليم هذه الغلبة ـ ممنوعة كما ثبت في محلّه.

وبالجملة: ندرة الوجود لا توجب تقيد المطلق بالأفراد الغالبة، وخروج

الأفراد النادرة عن حيِّز الحكم الوارد على الطبيعة.

وفي ثانيها: أنّ تيقّن مورد السؤال لا يوجب تقيّد الحكم المتعلّق بالطبيعة، وإلّا لم يصحّ التمسّك في شيءٍ من الموارد بالإطلاقات، مع صحّته قطعاً، كما في عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه تمسّكاً بما دلّ على عدم جواز الصلاة فيها، مع كون مورد السؤال خصوص الثعالب والفنك والسنجاب، فإنّ خصوصية مورد السؤال لا تصلح لتقييد إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعة.

وعليه، فالمعوّل هو إطلاق الحكم من دون تقييده بالمورد.

وفي ثالثها: أنّ مجرد التشكيك غير مانع عن شمول الإطلاق لجميع الأفراد إلّا إذا أوجب الظهور بالنسبة إلى بعض الأفراد، والخفاء بالإضافة إلى بعضها الآخر، كما في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنّه ظاهر في غير الإنسان من أنواع الحيوان، وليس ظاهراً في الإنسان، فيختصّ عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل بغير الإنسان، لظهور الحيوان عرفاً في غير الإنسان، وإن كان بحسب المعنىٰ اللغوي شاملاً للإنسان. بخلاف ما إذا أوجب التشكيك ظاهراً أو أظهر، فإنّ الأظهرية لا توجب اختصاص الحكم بما يكون أظهر كالمقام، فإنّ صدق «المضي» على المضيِّ مع الدخول في الغير أظهر من صدقه على المضيِّ بدون الدخول.

فصارت نتيجة البحث في المقام الأوّل وجودُ مقتضي الإطلاق في أدلّة قاعدة الفراغ الشامل لموارد عدم الدخول في الغير. هذا تمام الكلام في مقتضي الإطلاق.

وأمّا المقام الثاني: وهو البحث عن وجود المانع لإطلاق الأدلّة وعدمه، فمحصّله: أنّه قد يقال بأنّ هناك وجوهاً تقيِّد إطلاق أدلّة قاعدة الفراغ.

منها: صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدّمتان، حيث إنّ عدم الاعتناء بالشكّ فيهما قُيِّد بالدخول في الغير.

وفيه: أنّهما من أدلّة قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ، وقد عرفت سابقاً أنّ

الدخول في الغير في قاعدة التجاوز مقوِّم لموضوعها، وأنّه قيد توضيحي لا احترازي. بخلاف قاعدة الفراغ، فإنّ اعتبار الدخول في الغير فيها على فرض ثبوته يكون بالتعبد، لوضوح حصول الفراغ والمضيِّ بدون الدخول في الغير.

ومنها: قوله عليه السلام في موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيءٍ لم تجزه».

بتقريب: أنّ موردها قاعدة الفراغ، لوضوح عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء، للإجماع والنصّ، والمفروض أنّ المذكور فيه هو الدخول في الغير، فجريان قاعدة الفراغ فيه مشروط بالدخول في الغير.

وفيه أوّلاً: أنّه إن كان ضمير «غيره» راجعاً إلى «شيء» أي جزءٍ من الوضوء، بأن يراد به عدم الاعتناء بالشكّ في ذلك الجزء مع عروض الشكّ في أثناء الوضوء، فهو غير معمول به. وإن كان راجعاً إلى «شيء» وأُريد به نفس الوضوء، بأن يكون الشكّ في نفس الوضوء بعد الدخول في غيره، فينطبق على قاعدة التجاوز، لكون الشكّ في وجود الوضوء بمفاد «كان» التامة، ويكون الدخول في الغير حينئذٍ على طبق القاعدة.

وثانياً: أنّه ـ بعد تسليم دلالة الموثقة على اعتبار الدخول في الغير ـ لا تصلح أيضاً لتقييد الإطلاقات في جميع موارد قاعدة الفراغ، لاختصاص الموثقة بالوضوء، فيعمل بها في خصوص الوضوء، دون سائر موارد قاعدة الفراغ، لبقاء إطلاق الأدلّة على حاله.

ومنها: صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في الوضوء، بدعوىٰ أنّ مفاد قوله عليه السلام: «فإذا قمتَ من الوضوء وفرغت منه وقد صرت إلى حال أُخرىٰ في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّىٰ الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء

عليك فيه » الحديث، هو اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ.

وفيه: أنّ الصحيحة أجنبية عن قاعدة الفراغ، ويكون موردها الشك في أصل وجود بعض أجزاء الوضوء الذي هو مورد قاعدة التجاوز، لا في صحته التي هي مورد قاعدة الفراغ.

ولعلّ منشأ زعم كون مورد الصحيحة مورداً لقاعدة الفراغ هو قوله عليه السلام: « وفرغت منه ». لكنه اشتباه، فإنّ الغرض من الفراغ هو بيان مورد قاعدة التجاوز التي تجري في الشك في أصل الوجود، كما هو المفروض في الرواية أيضاً.

وبالجملة: فالصحيحة تتكفل فرضين:

أحدهما: الشك في وجود شيءٍ من أجزاء الوضوء وهو في الوضوء، وحكمه الاعتناء بالشك، والإتيان بالمشكوك فيه وما بعده، حفظاً للترتيب.

والآخر: هذه الصورة، لكن بعد الفراغ عن الوضوء والانتقال إلى حالة أُخرىٰ، وحكمه عدم الاعتناء بالشك والبناء على إتيان المشكوك فيه.

فالصحيحة تدل على عدم جريان قاعدة التجاوز في أثناء الوضوء، وجريانها فيه بعد الفراغ عنه. وعلى التقديرين لا ربط لها بقاعدة الفراغ التي موردها الشك في صحة المأتي به.

فالاستدلال بهذه الصحيحة لتقييد إطلاق أدلة قاعدة الفراغ وإثبات تقيدها بالدخول في الغير، غير وجيه.

ويظهر من هذا البيان غموضُ ما في تقريرات بعض أعاظم العصر في المقام من قول المقرر: « والجواب عنها أوّلاً: عدم تمامية دلالتها في نفسها على اعتبار الدخول في الغير، لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: ( ما دمت في حال الوضوء ) أنّ الميزان في عدم الاعتناء بالشك إنما هو الفراغ من الوضوء، فيكون ذِكر الدخول في الغير المستفاد من قوله عليه السلام: ( و قد صِرت إلى حالٍ أُخرىٰ ) من باب كونه من أوضح أفراد الفراغ، أو

الفرد الغالب منه، لا من باب كونه موضوعاً للحكم، وإلّا لزم التدافع بين الصدر والذيل فيما إذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه وقبل الدخول في الغير، إذ مقتضىٰ مفهوم ( ما دمت في حال الوضوء ... ) عدم الاعتناء بهذا الشك، ومقتضى قوله عليه السلام: و قد صرت إلى حال أُخرىٰ ...، هو الاعتناء به. لعدم الدخول في الغير، فيستكشف من ذلك أنّ قوله عليه السلام:( فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه ) بيان لمفهوم قوله عليه السلام:( ما دمت في حال الوضوء ) وذكر قوله عليه السلام:( وقد صرت إلى حال أُخرىٰ ) إنّما هو لتوضيح المفهوم بذِكر أوضح الأفراد أو الفرد الغالب »"[1].

وجه الغموض:

أوّلاً: أنّ مورد الصحيحة ـ وهو الشك في وجود بعض أجزاء الوضوء كما مرّ آنفاً ـ تجري فيه قاعدة التجاوز لا قاعدة الفراغ، وقد تقدم أنّ الدخول في الغير مقوِّم للتجاوز الذي هو موضوع لقاعدته، والنكتة في ذِكر الدخول في الغير إنّما هي للتنبيه على أنّ الوضوء لوحظ شيئاً واحداً في جريان قاعدة التجاوز، فما لم يدخل في حالة أُخرىٰ من صلاة أو غيرها، لا يصدق التجاوز عن الوضوء، فليس التعرض للدخول في الغير لبيان أظهر الأفراد أو الفرد الغالب، بل لبيان تحقق موضوع التجاوز.

وثانياً: أنّه ـ بعد تسليم كون مورد الصحيحة من موارد قاعدة الفراغ ـ لا تدافع بين الصدر والذيل، ببيان: أنّ مقتضىٰ قوله عليه السلام:« ما دمت في حال الوضوء » كون الميزان في عدم الاعتناء بالشك هو الفراغ من الوضوء، وأنّ الدخول في الغير المستفاد من قوله عليه السلام:« وقد صِرتَ إلىٰ حال أُخرىٰ » لا موضوعية له، بل يكون لبيان أوضح أفراد الفراغ أو الفرد الغالب منه، إذ لو كان له موضوعية لزم التدافع بين الصدر ـ وهو قوله عليه السلام:« ما دمت في حال الوضوء » إذ مقتضىٰ مفهومه عدم الاعتناء

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣ ، ص ٢٨٧ و٢٨٨

بالشكّ في صحّة الوضوء بعد الفراغ منه وقبل الدخول في الغير ـ والذيل، وهو «قد صِرت في حال أُخرىٰ» إذ مقتضاه الاعتناء بالشكّ لعدم الدخول في الغير، فالشكّ في صحّة الوضوء بعد الفراغ منه وقبل الدخول في الغير مورد للاعتناء بالشكّ وعدم الاعتناء به.

توضيح وجه عدم التدافع هو: أنّ التدافع مبنيعلى إطلاق مفهوم «ما دمت في حال الوضوء» بأن يكون المفهوم عدم الاعتناء بالشكّ بمجرد الفراغ، من دون دخلٍ للدخول في الغير فيه.

وأمّا بناءً على تقييد المفهوم بالدخول في الغير فلا تدافع أصلاً، نظير تقييد إطلاق مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء» الشامل لتنجّس الماء القليل بمجرد ملاقاة النجاسة مطلقاً وإن كان ذا مادّة، لكنه قيِّد بما دلّ على عدم انفعال الماء القليل إذا كان له مادّة.

وعليه، فالشكّ في الصحّة والفساد بعد الفراغ عن الوضوء وقبل الدخول في الغير محكوم بالاعتناء، فلا مانع من الالتزام بموضوعية الدخول في الغير في قاعدة الفراغ.

لكن هـذا مبني على كون مورد هـذه الصحيحة قاعدة الفراغ، وقد عرفت أجنبيتها عن هذه القاعدة، وأنّ موردها قاعدة التجاوز التي يكون اعتبار الدخول في الغير فيها بديهيّاً.

فالمتحصّل: أنّ اعتبار الدخول فـي الغير في قاعـدة الفراغ على تقدير ثبوته تعبدي، ولم يثبت بعدُ. فالحقُّ عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ، وكفاية الفراغ والمضيّ فيها، والله العالم.

ثم إنّه ينبغي تذييل مباحث الموضع السابع بذكر الفرع المعروف، وهو جريان القاعدتين في الجزء الأخير من الصلاة وعدمه، فنقول وبه نستعين:

إنّه إذا شكّ المصلّي في الجزء الأخير من الصلاة وهو التسليم، فله صور:

**الأُولىٰ**: أن يكون الشكّ في التسليم حال الاشتغال بالتعقيب، وحينئذٍ:

فإن كان الشكّ في وجود التسليم، جَرَت فيه قاعدة التجاوز، لكون الشكّ في وجوده مع التجاوز عن محلّه الذي هو قبل التعقيب بحسب الجعل الشرعي، ولا يتوقّف جريانها على إحراز الفراغ عن الصلاة المنوط بإحراز التسليم، إذ المدار في جريانها على التجاوز عن محلّ المشكوك فيه، المنوط بالدخول في غيره، وكلٌّ ذلك حاصل في المقام.

وإن كان الشكّ في صحّة التسليم وفساده جرت فيه قاعدة الفراغ، لتحقّق موضوعها وهو الشكّ في صحّة العمل ـ وهو التسليم ـ بعد الفراغ عنه، والإتيان به.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في جريان كلتا القاعدتين في الشكّ في التسليم وجوداً وصفةً، وعدم كون التعقيب من أجزاء الصلاة لا يقدح في جريان قاعدة التجاوز في التسليم، وذلك لكفاية كونه من توابع الصلاة ولواحقها أوّلاً، وعدم اعتبار كون الغير من أجزاء الصلاة وملحقاتها ثانياً، لما مرّ من أنّ المراد بالغير ما لا يجامع ترك المشكوك فيه مع التذكّر والالتفات، فإنّ المصلّي الملتفت لا يسجد تاركاً للركوع، بل يسجد بعد إتيان الركوع.

فما اختاره المحقق النائيني ﷺ «من جريان قاعدةالتجاوز في الجزء الأخير من الصلاة وهو التسليم مع الاشتغال بالتعقيب، مستشهداً على ذلك بصحيحة زرارة المتقدّمة الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ في الأذان مع الدخول في الإقامة، بدعوىٰ: أنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في الأذان مع الدخول في الإقامة يُشرف الفقيه على القطع بعدم الاعتناء بالشكّ في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب، لعدم الفرق بين الإقامة والتعقيب، لخروج كليهما عن حقيقة الصلاة»[1].

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٦٢٨ و٦٢٩

في غاية المتانة، لما مرّ من أنّ إطلاق الغير ـ بعد إلغاء خصوصيات الفروض المذكورة في صحيح زرارة من الشك في الأذان في أثناء الإقامة والشك فيهما بعد التكبير، إلى آخر تلك الفروض ـ يقتضي التعدي عن كلٍّ من المشكوك فيه والغير الذي يدخل الشاك فيه، بأن يراد بالمشكوك فيه ما يعم المشكوكات المذكورة في صحيحة زرارة وغيرها كالشك في السجود وهو في التشهد، وبالغير ما لا يجامع ترك المشكوك فيه مع التذكر. غاية الأمر أنّ الغير في الشك في أثناء الصلاة هو من أجزاء الصلاة طبعاً، وفيما بعدها هو شيءٌ آخر كالتعقيب.

ولا يرد عليه مناقشة سيدنا المحقق الخوئي دامت إفاداته الشريفة بما حاصله: عدم الملازمة بين المقامين في جريان قاعدة التجاوز، لإناطة التجاوز بمضيِّ المحلّ، وهو لا يصدق إلّا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعي سابقاً على الغير الذي وقع الشك بعد الدخول فيه، مع تأخر محل ذلك الغير عن المشكوك فيه. وهذا المعنىٰ موجود في الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة، لتقدم الأذان بحسب الجعل الشرعي على الإقامة، بحيث لو لم يأتِ بالإقامة بعد الأذان لم يأتِ بوظيفته الاستحبابية المتعلقة بالأذان.

وكذا محل الإقامة مؤخّر عن الأذان، بمعنىٰ أنّ أفضل أفراد الإقامة هي الإقامة الواقعة بعد الأذان، وإن كانت مستحبةً في نفسها ولو بدون الأذان، فيكون الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة شكّاً فيه بعد مضيِّ المحل والتجاوز عنه.

وهذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، فإنّ التعقيب وإن اعتبر بحسب الجعل الشرعي مؤخّراً عن التسليم، إلّا أنّه لم يعتبر مقدّماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنّه لايعتبر في التسليم وقوعه قبل تسبيح الزهراء عليها السلام مثلاً.

ومثل التسليم والتعقيب مثل صلاة الظهر والعصر، فإنّ صلاة العصر قد اعتبرت في الشريعة المقدسة مؤخّرةً عن صلاة الظهر، إلّا أنّ صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم

على صلاة العصر، كما هو مذكور في محله.

فلا يكون الشك في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب شكّاً بعد مضي المحل، لبقاء محل التدارك، ولذا مَن تذكّر حال التعقيب أنّه لم يأتِ بالتسليم يجب عليه التدارك، ولم يلزم منه إخلال أصلاً، ولا شيء عليه حتى سجدة السهو، إلى آخر ما أفاده أدام الله تعالى أيامه «١».

وفيه مواقع للنظر:

منها: قوله: «وهو لا يصدق إلّا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعي ...الخ».

إذ فيه ما تقدم: من أنّ المراد بالغير ـ بعد وضوح عدم حقيقةٍ شرعية له، وعدم تحديد الشرع له بحدودٍ، وإيكاله إلى العرف ـ هو مطلق ما لا يجتمع وجوده مع ترك المشكوك فيه للشخص الملتفت المريد لإيجاد العمل المركّب على النحو الذي أُمر به، سواءٌ صرِّح في لسان الدليل بالتقدم والتأخر كالتعقيب الذي صرِّح بتأخره عن الصلاة أم لا، كأن يقال: إنّ الاستدبار لا يجوز في الصلاة أو يمنع عن صحتها، فإذا استدبر فيها بطلت الصلاة، فالاستدبار غير أجزاء الصلاة، ولا يأتي به المصلِّي الملتفت إلّا بعد الصلاة، فيصدق الغير على الاستدبار.

ومنها: قوله: «فإنّ التعقيب وإن اعتبر بحسب الجعل الشرعي مؤخراً عن التسليم، إلّا أنّه لم يعتبر مقدّماً على التعقيب ... الخ».

إذ فيه: أنّه لا معنىٰ لجعل التعقيب مؤخّراً عن التسليم إلّا اعتبار تقدم التسليم عليه، وكون تقديم التعقيب عليه مانعاً عن صحته.

وبعبارة أُخرىٰ: هذا الجعل يشرِّع محلّ التعقيب ويجعله مؤخّراً عن التسليم.

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣، ص ٢٩٤ و٢٩٥

ومنها: قولـه:« ومثل التسليم والتعقيب مثل صلاة الظهـر والعصر ... إلى قوله: إلّا أنّ صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم ».

إذ فيه: أنّ بعض النصوص دلّ على اعتبار كون صلاة الظهر قبل العصر، مثل ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالىٰ:﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾ قال:« إنّ الله افترض أربع صلوات أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أوّل وقتهما عند زوال الشمس إلى غروب الشمس، إلّا أنّ هذه قبل هذه » الحديث«١»، وقريب منه غيره.

ولم نظفر بنصٍّ يصـرِّح بتقدّم الأذان على الإقامـة، لكنه ينفهم ذلك مـن النصوص، كصحيحة زرارة المتقدّمة في الشكّ في الأذان مع الدخول في الإقامة، إلى آخر الفروض المذكورة فيها.

وكقول أبي عبد الله عليه السلام في ما رواه عمّار الساباطي: « إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذِّن وأقِم »«٢» الحديث.

وما رواه عبد الله بن مسكان، قال:« رأيت أبا عبد الله عليه السلام أذّن وأقام، من غير أن يفصل بينهما بجلوس »«٣».

وأمّا نصوص تأخّر التعقيب عن الفرائض، فهي أظهر من روايات تقديم الأذان على الإقامة، كقول أبي الحسن عليه السلام فيما رواه إبراهيم بن مهزم في قراءة آية الكرسي: « ومن قرأها في دبر كلّ فريضة لم يضرُّه ذو حمّة »«٤».

---

«١» وسائل الشيعة، ج٣ ، ص١١٥ ، الباب ١٠ من أبواب أوقات الصلوات الخمس، الحديث: ٤

«٢» وسائل الشيعة، ج٤ ، ص٦٣١ ، الحديث: ٤

«٣» المصدر، ص٦٣٢ ، الحديث: ٩

«٤» المصدر، ص ١٠٤٢ ، الباب ٢٣ من أبواب التعقيب، الحديث: ٢

وقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «أقلُّ ما يجزيك من الدعاء بعد الفريضة أن تقول: اللهم إني أسألك عافيتك في أُموري كلِّها، وأعوذ بك من خزي الدنيا وعذاب الآخرة»[1]، وقريب من ذلك جملة من النصوص.

ومنها: «قوله فلا يكون الشكّ في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب شكّاً بعد مضيّ المحلّ، لبقاء محلّ التدارك، ولذا من تذكر ... الخ».

إذ فيه: أنّه قد ظهر من نصوص التعقيب أنّ محلّ التعقيب بعد التسليم، فيكون الشكّ في التسليم حال الاشتغال بالتعقيب شكّاً بعد مضيّ المحلّ، ولا يكون وجوب تدارك التسليم مع العلم بتركه حين الاشتغال بالتعقيب دليلاً على بقاء المحلّ حتى يقال: إنّ الشكّ ليس شكّاً بعد مضيّ المحلّ، وذلك لأنّ المراد بالمحلّ في قاعدة التجاوز هو المحلّ الشكّي دون المحلّ السهوي، ومن المعلوم أنّ التعقيب محلّ شكّي للتسليم دون السهوي، بمعنىٰ أنّه إذا علم حال الاشتغال بالتعقيب ـ وعدم فعل المنافي ـ بترك التسليم وجب تداركه، لبقاء محلّه السهوي، كما هو واضح.

فصار المتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ وزان التعقيب والتسليم وزان الأذان والإقامة، بل قد عرفت أقوائية دلالة النصوص على تقدّم التسليم على التعقيب من دلالتها على تقدّم الأذان على الإقامة، فالشكّ في التسليم وجوداً وصفةً حال الاشتغال بالتعقيب شكّ بعد تجاوز المحلّ، فتجري فيه قاعدة التجاوز والفراغ.

**الصورة الثانية**: أن يكون الشكّ في التسليم بعد فعل ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً، كالحدث والاستدبار والفعل الماحي لصورة الصلاة كالوثبة ونحوها.

**فإن كان الشكّ في وجود التسليم**، فالظاهر جريان قاعدة التجاوز فيه، لأنّ مقتضىٰ تشريع مانعية المنافي لصحّة الصلاة مع جعل التسليم آخر أجزائها هو كون

---

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص ١٠٤٣، الباب ٢٤ من أبواب التعقيب، الحديث الأوّل

محل التسليم قبل فعل المنافي، فالشك وقع في التسليم بعد الدخول في الغير، وهو مجرىٰ قاعدة التجاوز، وقد مرّ سابقاً عدم اعتبار جزئية الغير للعمل المركّب، بل المراد به مطلق ما يغاير المشكوك فيه، بحيث لا يجتمع مع ترك المشكوك فيه للذاكر الباني على إيجاد ذلك العمل المركّب على الوجه المقرّر في قانون التشريع.

نعم، بناءً على اعتبار كون الغير جزءًا للمركّب، لا تجري قاعدة التجاوز في الجزء الأخير، إذ لا جزء للمركّب بعد التسليم. كما لا وجه حينئذٍ لجريان قاعدة الفراغ أيضاً، حتى يستشكل فيه بعدم إحراز الفراغ الذي هو موضوع القاعدة، ويجاب عنه بكفاية الإتيان بمعظم الأجزاء، لكون موردها هو الشك في صحة الموجود.

مع ما في كلٍّ من الإشكال ودفعه من المناقشة، لما مرّ سابقاً من أنّ المراد بالفراغ هو الفراغ عن الجزء المشكوك فيه، لا الفراغ عن العمل المركّب حتى يلزم إحرازه، ويكون التمسك بالقاعدة بدون إحراز الفراغ من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

وكيف كان، فيترتب على صدق الغير على فعل المنافي صحة صلاة مَن نام في السجود، وبعد الاستيقاظ شكّ في أنّ نومه هل كان في سجدة الصلاة حتى تبطل الصلاة ؟ أم كان في سجدة الشكر حتى تصح صلاته، لتماميتها وسلامتها بالتسليم، فالشك يكون في تحقق التشهد والتسليم.

توضيح وجه الصحة: أنّه بناءً على ما ذكرناه ـ من صدق الغير على فعل المنافي ـ تجري قاعدة التجاوز في التشهد والتسليم، لكون الشك فيهما بعد الدخول في الغير، وهو النوم المانع عن صحة الصلاة.

وإن كان الشك في صحة التسليم، فلا ينبغي الإشكال في جريان قاعدة الفراغ فيه، وإن لم يصدق الغير على المنافي، وذلك لما تقدم من عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ. وكذا الحال في المنافي العمدي دون السهوي، لكون محل التسليم بحسب التشريع قبل المنافي، فتجري القاعدتان في الشك في أصل وجود التسليم

وصحته.

قال السيد قدس سره في العروة: «مسألة: إذا شك في التسليم، فإن كان بعد الدخول في صلاة أُخرىٰ أو في التعقيب أو بعد الإتيان بالمنافيات، لم يلتفت، وإن كان قبل ذلك أتىٰ به»[1].

**الصورة الثالثة**: أن يكون الشك في التسليم حال السكوت غير الماحي لصورة الصلاة، مع عدم الإتيان بالمنافي قبله.

فإن كان الشك في أصل التسليم، فلا تجري فيه قاعدة التجاوز، لبقاء محله، حيث إنّه لم يتجاوز عن محله بالدخول في غيره، فيجب عليه التسليم، لقاعدة الاشتغال.

وإن كان الشك في صحة التسليم وفساده مع الإتيان به، جرت فيه قاعدة الفراغ، إذ المفروض تحقق الفراغ عنه بالإتيان به، وعدم اشتراط جريانها بالدخول في الغير، كما تقدم سابقاً.

ثم إنّ ما ذكرناه من جريان قاعدتي التجاوز والفراغ في الصلاة يجري أيضاً في سائر المركّبات كالوضوء والغسل والتيمم، من غير فرق بين أجزائها حتىٰ الجزء الأخير منها إلّا الوضوء، لعدم جريان قاعدة التجاوز في أثنائها. وأمّا بعد الفراغ عنه مع الشك في بعض أجزائه، فتجري فيه قاعدة التجاوز، كما هو صريح قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أُخرىٰ في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّىٰ الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه» الحديث.

نعم، بناءً على اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة كما عن المحقق النائيني قدس سره

---

«١» العروة الوثقىٰ، ج٣، ص٢٣٩ (أحكام الشكوك، المسألة: ١٤)

لا تجري في غير الصلاة، لكنّك قد عرفت عدم قصورٍ في الأدلّة عن شمولها لغير الصلاة.

فالحقُّ جريانها في كلّ عمل مركّبٍ مرتّب، صلاةً كان أم غيرها، عبادةً كان أم معاملة. كما أنّه بناءً على عدم اعتبار الترتيب في الغسل ـ كما قيل ـ لا تجري قاعدة التجاوز عن محلّ الطرف اليمين إذا شكّ في غسله حال اشتغاله بغسل الجانب الأيسر.

الموضع الثامن: الغرض من بيان هذا الموضع تمييز الشكّ الذي هو موضوع قاعدتي التجاوز والفراغ، وأنّ كلّ شكٍّ ليس موضوعاً لهما.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ من القواعد الجارية في وادي الفراغ، بمعنىٰ تعرّضهما لحيثية الانطباق وجعل المأتيّ به من صغريات متعلّق الخطاب، فينبغي لتوضيح مورد القاعدتين من بيان مقدّمة، وهي:

أنّ المكلف إمّا عالم بالموضوع والحكم، كالمسافر العالم بالسفر وحكمه من القصر، والشاكّ في أنّه صلّىٰ قصراً أو تماماً، بحيث يستند عدم الإتيان بالقصر إلى الغفلة.

وإمّا جاهل بهما، كالجاهل بكلٍّ من السفر وحكمه، والشاكّ في أنّه أتىٰ قصراً تصادفاً أوْ لا؟

وإمّا جاهل بالموضوع وعالم بالحكم، كالجاهل بأنّ ما قطعه ثمانية فراسخ، مع العلم بأنّه يوجب القصر، وشاكٌّ في أنّه هل أتىٰ قصراً اتّفاقاً أم لا؟

وإمّا جاهل بالحكم وعالم بالموضوع، كالعالم بأنّه قطع ثمانية فراسخ، والجاهل بحكمه وهو القصر، والشاكّ في أنّه هل أتىٰ قصراً تصادفاً أم لا؟

وصورة العمل في جميع هذه الفروض إمّا محفوظة وإمّا غير محفوظة.

إذا تمهّدت هذه المقدمة، فليعلم: أنّ الظاهر من نصوص الباب أنّ الشكّ في صحة العمل وفساده إنّما يكون مورداً لقاعدة الفراغ إذا كان المكلّف ملتفتاً حين

الشروع في العمل إلى جميع ما يعتبر فيه جزءًا وشرطاً ومانعاً، ومريداً لإتيانه على وجهه المقرّر في عالم التشريع، وبعد العمل عرض له الشكّ في أنّه هل ترك منه شيئاً غفلةً ونسياناً أم لا ؟ وذلك لأنّ مقتضىٰ الأذكريّة أوالأقربية إلى الحقّ هو تصحيح العمل من ناحية فعل المكلّف، لأنّ الأذكريّة حين العمل إنّما هي بالنسبة إلى الفعل الصادر منه، لا بالنسبة إلى ما لم يصدر منه ولم يرتبط به، كالحكم الشرعي الذي هو أجنبي عن فعله.

فالشكّ في صحّة العمل إن كان ناشئاً من احتمال ترك جزءٍ أو شرطٍ غفلةً ونسياناً، فقاعدة الفراغ تصحّحه وتجعله مصداقاً لما تعلّق به الخطاب، كما إذا صلّىٰ مدّةً من عمره بلا سورة، ولا يدري أنّه استند في ترك السورة إلى فتوىٰ من ذهب إلى عدم وجوبها، أم لم يستند إليها وصلّىٰ كذلك بلا تقليد. وكما إذا صلّىٰ المسافر تماماً ولا يدري أنّه نوىٰ الإقامة أوْ لا، ونظائرهما مما يرجع إلى أمر اختياري للمكلّف. فالقاعدة تجري في كلّ موردٍ يرجع الشكّ فيه إلى ما يصدر من المكلّف اختياراً.

وإن كان ناشئاً من شبهة موضوعية، كإتيان الصلاة إلى جهةٍ شكّ بعد الفراغ في كون القبلة فيها، لا تجري فيه قاعدة الفراغ، لكون الشكّ في الصحّة إنّما هو لأجل أمرٍ لا يستند إلى فعل المكلّف، بل إلى أمرٍ غير اختياري، وهو كون الكعبة المعظّمة في الجهة التي صلّىٰ إليها، ولم يكن المصلّي حين العمل أذكر منه حين ما يشكّ بالنسبة إلى كون الكعبة في تلك الجهة، بل حاله من حيث الالتفات وعدمه حين الاشتغال بالصلاة وبعد الفراغ عنها على حدٍّ سواء.

وكذا الحال في من اغتسل للجنابة، ثم شكّ في أنّه كان جنباً حتى يصحّ غسله أم لا.

وكذا لو شكّ بعد الفراغ عن الصلاة في أنّ صلاته وقعت قبل دخول الوقت

أو بعده.

أو شكّ بعد الوضوء في أنّه توضّأ بالماء المطلق أو المضاف.

وإن كان الشك في الصحة ناشئاً من الشبهة الحكمية، كمن صلّىٰ بلا سورةٍ أو لابساً لما لا يؤكل مع الجهل بجزئية السورة ومانعية لبس ما لا يؤكل لحمه، فلا تجري فيه أيضاً قاعدة الفراغ، لعدم كون الشك مستنداً إلى الغفلة والنسيان، بل إلى أمر غير اختياري للمكلّف وهوحكم الشارع. فلو فرض انطباق متعلق الخطاب عليه كان ذلك مجرد الاتفاق والتصادف.

فصارت النتيجة: أنّ الشك الموضوع لقاعدتي التجاوز والفراغ هو الشك الناشئ عن احتمال ترك جزءٍ أو شرط غفلةً ونسياناً، لما عرفت من كون الأذكرية صالحةً لتقييد الإطلاقات وتخصيص العمومات، كقوله عليه السلام في موثقة محمد بن مسلم المتقدمة: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فامضه كما هو» فمقتضىٰ أصالة عدم الغفلة ـ التي هي أصل عقلائي ولم يردع عنها الشارع ـ هو انسداد باب احتمال النقص الناشئ من الغفلة والنسيان، دون احتمال النقص الناشئ من جهة أُخرىٰ كالشبهة الحكمية والموضوعية.

وخلاصة المقال: إنّ الشك في الصحة وانطباق الواقع على المأتي به يتصور على وجوه:

**الوجه الأوّل**: أن يشك في الصحة وعدمها لاحتمال ترك جزءٍ أو شرط نسياناً، مع علمه بجميع ما لَه دخل في العمل شطراً أو شرطاً، وقد عرفت أنّ هذا الوجه هو المتيقن من موارد قاعدة التجاوز والفراغ.

**الوجه الثاني**: أن يشك في صحة العمل وفساده مع عدم علمه حين الشروع بما لَه دخل في صحته، بحيث لو التفت حال العمل لكان أيضاً شاكّاً في صحته ومطابقته للواقع، كمَن صلّىٰ إلى جهةٍ لم يحرز كون القبلة فيها، وبعد الصلاة التفت إلى حاله،

واحتمل كون القبلة فيها.

وكالجاهل المقصر العامل مدّةً بلا تقليد، ثم احتمل بعد ذلك موافقة أعماله للواقع، أو لطريقه، وهي الفتوىٰ التي كانت حجةً عليه، أو تكون حجة عليه فعلاً.

والظاهر عدم جريان القاعدة في هذا الوجه، سواء أكانت صورة العمل محفوظةً، كما إذا علم بأنّه صلّىٰ إلى هذه الجهة، أو صلّىٰ الجاهل غير المقلد مدّةً بلا سورة، أو علم بأنّه لم يحرّك الخاتم في يده حال الوضوء، مع احتمال وصول الماء إلى البشرة المستورة تحته من باب الاتفاق. أم لم تكن صورة العمل وكيفية وقوعه محفوظةً بعد الفراغ عن العمل، كما إذا يعلم الجهة التي صلّىٰ إليها، أو لم يعلم أنّه حرّك الخاتم في يده أو لم يحرّكه، أو لم يعلم كيفية الصلوات التي صلّاها بدون التقليد، وغير ذلك من الأمثلة.

وجه عدم جريان القاعدة في كلتا صورتي محفوظية صورة العمل وعدمها هو: أنّ المكلّف في كلتا الصورتين لجهله بما لَه دخل في العمل جزءًا أو شرطاً، لم يكن مريداً لإيجاد العمل على النحو المقرر في قانون التشريع، حتى يكون حين العمل أذكر، والمفروض أنّ مقتضىٰ النص وبناء العقلاء هو اعتبار الأذكرية حين العمل، والمفروض فقدانها في كلتا الصورتين، فانطباق متعلق التكليف على المأتي به على تقديره يكون في كلتا الصورتين من باب التصادف والاتفاق، ومستند إلى أمر غير اختياري للمكلف، وهذا خارج عن حيِّز أصالة عدم الغفلة التي هي أساس قاعدتي التجاوز والفراغ.

فهذا الوجه الثاني بكلا شقّيه ـ وهما محفوظية صورة العمل وعدمها ـ لا تجري فيه قاعدة الفراغ، وتجري فيه قاعدة الاشتغال.

نعم، مع الغض عمّا في النصوص من الأذكرية والأقربية إلى الحق، وحملهما على حكمة التشريع دون الدخل في نفس التشريع، والبناء على جعل القاعدتين

تعبداً لتصحيح العمل مطلقاً وإن كانت مطابقةً للواقع بمجرد التصادف، وفي جميع موارد الشكّ في الصحّة والفساد وإن كان الشكّ أجنبياً عن غفلة المكلّف ونسيانه، كما إذا كان احتمال ترك جزءٍ أو شرط مستنداً إلى الجهل بما يعتبر شرعاً في العمل، لابدّ من الالتزام بجريان القاعدتين مطلقاً، من غير فرقٍ بين محفوظية كيفية العمل وعدمها، لأنّ عموم مثل «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فامضه كما هو» يشمل كلتا الصورتين، لأنّهما حينئذٍ قاعدتان مجعولتان لتصحيح كلّ عملٍ شكّ في صحّته، من غير فرقٍ بين مناشئ الشكّ في الصحّة.

لكنّه على تقدير عمومية القاعدتين، لا وجه للتفكيك بين صورتي محفوظية كيفية وقوع العمل وعدمها كما عن المحقق النائيني قدس سره، فإنّه أجرىٰ قاعدة الفراغ في صورة عدم محفوظية كيفية وقوع العمل «تمسّكاً بإطلاق (كلّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك فامضه كما هو) ومنع كون الأذكرية علّةً بحيث يدور الحكم مدارها، ونفي البُعد عن كونها حكمة التشريع، لكون الغالب أذكرية المكلّف حين العمل من زمان الشكّ، فلا يستفاد من هذا التعليل كبرىٰ كلية»[1].

ووجه عدم التفكيك بين صورتي محفوظية كيفية العمل وعدمها هو: أنّه بناءً على الأخذ بإطلاق «كلّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» وحمل الأذكرية على الحكمة التي لا اطّراد ولا انعكاس فيها، وكون المدار على إطلاق الحكم، فلا بدّ من إجراء القاعدة في كلتا الصورتين، وعدم التفكيك بينهما، حيث إنّ المدار على إطلاق تشريع القاعدة لكلٍّ من محفوظية صورة العمل وعدمها، وتصحيح المأتيّ به على كلا التقديرين.

وبالجملة: فالأذكرية إن كانت علّةً موجبةً لدوران الحكم مدارها وجوداً

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٦٥٠

وعدماً، فلا وجه لإجراء القاعدة في شيءٍ من الصورتين، لانتفاء الأذكرية في كلتيهما وإن كانت حكمةً، فلابد من إجراء القاعدة في كلٍّ منهما، إذ المفروض إطلاق حجّية القاعدة وعدم تقيّدها بالأذكرية حين العمل.

وبالجملة: فالتفصيل بين الصورتين ـ بإجراء القاعدة في صورة عدم محفوظية كيفية وقوع العمل، وعدم إجرائها في صورة محفوظيّتها ـ غيرُ ظاهر الوجه، إذ لا يبعد أن يقال: إنّ الظاهر دخل الأذكرية في تشريع القاعدتين، خصوصاً بملاحظة أنّ وظيفة الشارع من حيث الشارعية بيان الأحكام دون بيان الملاكات الذي هو إخبار عن أُمور خارجية.

ولا ينافي اعتبار الأذكريّة في تشريع القاعدتين كونهما من الأُصول العملية دون الأمارات، إذ لا يستلزم اعتبار الأذكريّة فيها أمارية القاعدتين، كما يظهر من تقريرات بعض أعاظم العصر«١»، لأنّه نظير اليقين في باب الاستصحاب، فإنّ الموضوع هناك أيضاً هو الشكّ المسبوق باليقين بالحدوث، ومن المعلوم أنّه مع اعتبار اليقين بالحدوث لا يخرج الاستصحاب عن الأصل العملي إلى الأمارة.

وجه عدم المنافاة: أنّ موضوع القاعدتين في الأدلّة وإن كان هو الشكّ، لكن هذا التشريع منوط بعلم المكلّف حين العمل بجميع ما لَه دخل في العمل جزءًا وشرطاً، وإرادة إيجاده على النحو المقرّر في وعاء التشريع، وانحصار منشأ الشكّ في الصحّة وانطباق الواقع عليه بنقص جزءٍ أو شرط منه غفلةً ونسياناً، لا جهلاً وتعمّداً.

وعليه، فلا يمكن تصحيح أعمال الجاهل المقصِّر الذي لم يقلِّد مدّةً من الزمان بقاعدة الفراغ، من غير فرق في ذلك بين محفوظية صورة العمل كما إذا علم بإتيان صلواته في تلك المدّة بلا سورة أو بلا جلسة الاستراحة مثلاً، وعدم محفوظيتها، لأنّ

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣، ص ٢٦٣ و٢٦٤

الشك في كلتا الصورتين غيرمسبوق بالأذكرية حين العمل.

نعم، يمكن تصحيح أعماله في صور محفوظية كيفيتها، كعلمه بإتيان الصلوات بلا سورة، فيما إذا كانت مطابقةً لفتوىٰ من وجب عليه تقليده حين العمل أو فعلاً، مع تمشّي قصد القربة، وإن لم يصدق عليه التقليد، وذلك لأنّه ليس شرطاً في صحة العمل، وإنّما هو شرط عقلي لرفع المؤاخذة.

فتلخص ممّا تقدم أُمور:

**الأوّل**: أنّ الشك الموضوع لقاعدتي التجاوز والفراغ هو خصوص الشك المسبوق بالأذكرية حين العمل، حتى يتمحض الشك في مطابقة المأتي به للمأمور به في ترك جزءٍ أو شرط غفلةً ونسياناً، لا جهلاً، فليس كل شكٍّ موضوعاً لهاتين القاعدتين.

وعليه، فالشك في الصحة الناشئ من الشبهة الحكمية والموضوعية ليس موضوعاً لقاعدتي التجاوز والفراغ.

**الثاني**: أنّ تصحيح أعمال الجاهل المقصِّر التارك للتقليد بقاعدتي التجاوز والفراغ مشكل، سواء أكانت صور الأعمال محفوظة أم لا، لأنّ المطابقة للواقع مع فرض الجهل بأجزائها وشرائطها إنّما تكون بالتصادف، لا لأجل الغفلة والنسيان.

نعم، ما كان من تلك الأعمال مطابقاً لفتوىٰ من يرجع إليه، وتمشّىٰ منه قصد القربة، صحّ ولا يحتاج إلى الإعادة. وأمّا ما لا يطابقها أو لا يعلم مطابقته لفتواه، فتصحيحه بالقاعدة مشكل جداً.

**الثالث**: أنّ الأذكرية المعتبرة في القاعدتين لا تستلزم أماريتهما، لأنّ موضوعها هو الشك، وكلُّ ما كان كذلك فهو أصل عملي، نظير الشك الموضوع في الاستصحاب مع اعتبار كونه مسبوقاً باليقين. فمجرد سبق الشك باليقين أو الأذكرية لا يوجب

الأمارية.

نعم، إلغاء الشك تشريعاً يوجب كون قاعدتي التجاوز والفراغ من الأُصول المحرزة.

**الرابع**: أنّ اعتبار الأذكرية حين العمل يقتضي عدم جريان القاعدتين في صورة العلم بالغفلة حين العمل، إذ المطابقة مع الواقع حينئذٍ تكون من باب التصادف، فإذا شرع في الصلاة غافلاً عن جزئية السورة، وبعد الصلاة شكّ في ارتفاع تلك الغفلة في أثناء الصلاة وتبدلها بالتذكر حتىٰ يأتي بالسورة، وعدم ارتفاع تلك الغفلة حتى يترك السورة، فجريان القاعدة في السورة حينئذٍ مشكل، لأنّها تجري لدفع احتمال حدوث الغفلة، فمع العلم بالغفلة لا معنىٰ لجريان القاعدة.

**الوجه الثالث**: أن يشك بعد الفراغ عن العمل في صحته وفساده مع التفاته إلى عدم جواز الدخول في العمل، لكونه شاكّاً في وجود شرط صحته، كما إذا كان مستصحب الحدث، لكن غفل عن حاله وصلّىٰ، وبعد الصلاة تنبّه.

فإذا احتمل التوضؤ قبل الصلاة بعد عروض الشك في الطهارة، جرت قاعدة الفراغ في الصلاة، كجريانها فيما إذا علم بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة أنّه توضأ قبل الصلاة وصلّىٰ.

وإن لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث، فلا تجري فيه قاعدة الفراغ، لجريان استصحاب الحدث فيه قبل العمل، ومعه لا تجري قاعدة الفراغ، لأنّ حكومتها إنّما هي على الاستصحاب الجاري بعد الفراغ عن العمل، لا الجاري قبل العمل، لأنّه مع هذا الاستصحاب دخل في الصلاة كمَن علم بالحدث وصلّىٰ، فلا وجه لتصحيح صلاته بقاعدة الفراغ المحكومة هنا بالاستصحاب.

**الوجه الرابع**: أن يشك بعد العمل في صحته وفساده مع كونه شاكّاً قبل العمل في وجود شرط الصحة وعدمه، ولكن كان دخوله في الصلاة جائزاً، إمّا لاستصحاب

الطهارة، وإمّا لقيام البيّنة عليها، فصلّىٰ، وبعد الصلاة ارتفعت الحجّة المسوِّغة للدخول في الصلاة، لظهور فسق الشاهدين، أو لحصول الشكّ الساري في عدالتهما، أو لانتقاض اليقين بالطهارة باليقين بالحدث.

ولا تجري قاعدة الفراغ هنا، لزوال السبب المجوِّز للدخول في الصلاة الموجب لكون انطباق المأمور به على المأتيّ به على تقديره من باب التصادف، فإنّ الشبهة في أمثال المقام تندرج في الشبهة الموضوعية التي لا تجري فيها قاعدتا التجاوز والفراغ كما تقدّم، فإنّ قيام البيّنة على الطهارة كقيامها على كون القبلة في جهةٍ خاصّة، فإنْ انكشف خطؤها سقطت عن الحجّية، وعن جواز الاستناد إليها في الامتثال وسقوط التكليف، فالمرجع حينئذٍ قاعدة الاشتغال ولزوم الاستيناف.

**الوجه الخامس**: أن يشكّ بعد الفراغ عن العمل في صحّته وفساده لأجل احتمال ترك جزءٍ أو شرط منه عمداً.

قد ذهب المحقق النائيني ﷺ إلى عدم جريان قاعدتي التجاوز والفراغ فيه، استناداً إلى أنّ ظاهر قوله عليه السلام في موثّقة اسماعيل بن جابر المتقدّمة: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» وفي موثّقة ابن بكير المتقدمة «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» وغير ذلك، هو اختصاص القاعدتين بصورة احتمال ترك جزءٍ أو شرط غفلةً ونسياناً، خصوصاً بملاحظة الأذكريّة التي تضمّنها بعض النصوص المتقدمة، حيث إنّ مقابل الأذكريّة ـ التي هي من الذُّكر ـ هو النسيان، لا العمد.

وبالجملة: القاعدة تنفي احتمال الترك عن غفلة ونسيان لا عن تعمّدٍ والتفات.

وعليه، فلا يصغىٰ إلى دعوىٰ عموم القاعدة لصورة الشكّ في ترك الجزء أو الشرط عن عمدٍ، لصلاحية الأذكريّة لمنع العموم المزبور»[1].

---

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٦٥٢ و٦٥٣

هذا، لكن سيدنا الأُستاد الفقيه الشاهرودي ﷺ على ما حرّرته عنه تقريراً لدرسه الشريف يقول:« إنّه يمكن أن يقال: بشمول القاعدة لهذه الصورة بالأولوية، لأنّ احتمال الترك العمدي أبعد بمراتب من احتمال الترك غفلةً، لمنافاة إرادة الإتيان بالعمل تماماً وعلى الوجه المقرّر شرعاً لتعمّد الترك عادةً، فاحتماله في غاية الضعف. بخلاف الترك الناشئ عن الغفلة، فإنّ احتماله قريب جدّاً، لكونه من الأُمور الطبيعية للإنسان، فالقول بجريان القاعدة في صورة احتمال الترك العمدي غير بعيد »[١].

**أقول**: بناءً على كون قاعدتي التجاوز والفراغ من الأُصول العقلائية المستندة إلى أصالة عدم الغفلة التي هي أصل عقلائي، والشارع أمضاها لرجوعهما إلى هذا الأصل العقلائي، وتنبّه الأذكريّة المذكورة في النصوص على إمضائية القاعدتين وعدم تأسيسيّتهما، ولا أقلّ من كون الأذكريّة صالحةً لمنع عموم دليل القاعدتين، لاحتمال الترك العمدي، **فيختصّ** اعتبارهما ظهوراً أو تيقّناً باحتمال الترك النسياني، ولا يعمّ مطلق الترك ولو تعمّداً، فإنّه خلاف سيرة العقلاء في البناء على أصالة عدم الغفلة.

نعم، بناءً على كونهما تعبديّتين مجعولتين لتصحيح العمل مطلقاً من أيِّ منشأ للشك في الصحّة، كان لما أفاده ﷺ وجهٌ.

**المقصد الثاني**: في جريان قاعدتي التجاوز والفراغ في الشروط، وعدمه:

إعلم أنّ الشروط على قسمين:

أحدهما: أن يكون شرطاً عقلياً ومقوِّماً لشيءٍ، كالموالاة المعتبرة بين حروف كلمة أو بين كلمات آيةٍ، بحيث لا يصدق عنوان الكلمة على الحروف المنفصلة، وكالعناوين المتقوّمة بالقصد، كعنوان الظهرية والعصرية والوضوء والغسل والتيمّم، فإنّ تعنون الصلاة بالظهرية مثلاً وكذا الغَسل ـ بالفتح ـ بعنوان الغُسل والوضوء،

---

«١» نتائج الأفكار ( مخطوط )

وكذا استعمال التراب بكيفية خاصة بعنوان التيمم، إنّما يكون بالقصد.

ثانيهما: أن يكون شرطاً شرعياً، وهو:

قد يعتبر شرطاً لصحة الكل المأمور به مطلقاً أي في أجزائه والأعدام المتخللة بينها، كالطهارة الحدثية والاستقبال للصلاة، وهذا النحو من الشرط يتصور على وجهين:

الأوّل: أن يكون له محلٌّ معيّن شرعاً كالوضوء، على ما يستفاد من ظاهر الآية المباركة من أنّ محل الوضوء قبل الصلاة، وكصلاة الظهر التي تقدُّمها شرط لصحة صلاة العصر، فيكون محلُّها قبل صلاة العصر.

الثاني: أن لا يكون له محل شرعي كالستر والاستقبال.

وقد يعتبر شرطاً لصحة الجزء كالجهر والإخفات بناءً على كونهما شرطين للقراءة، لا للصلاة في حال القراءة.

وعلى جميع التقادير: تارةً يكون للشرط وجود مستقل كالوضوء.

وأُخرىٰ لا يكون كذلك.

إذا عرفت أقسام الشرط، فينبغي قبل التعرض لأحكامها التنبيه على أمرٍ، وهو: أنّ المحكيعن بعض الأصحاب كسيد المدارك وكاشف اللثام: لزوم الاعتناء بالشك في الشرط ولو كان بعد الفراغ عن المشروط، ولم يلتزما بجريان القاعدة في الشروط، فأوجبا إعادة المشروط.

وهذا غريب، مع وضوح دلالة بعض النصوص على عدم إعادة الصلاة بعد الفراغ عنها إذا شك في الوضوء، مع أنّ في العمومات بأنحائها المتشتتة ـ من المختصة بالصلاة، والعامة لها وللطهور، والعامة لكل عملٍ شكّ فيه ممّا قد مضىٰ، كما في موثقة محمد بن مسلم المتقدمة ـ كفاية في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في الشروط، كجريانهما في الأجزاء، فينبغي أن يكون جريان قاعدتي التجاوز والفراغ في الشروط

في الجملة من الواضحات:

وكيف كان، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: وهو كون الشرط عقلياً مقوِّماً لشيءٍ كالموالاة بين حروف كلمة أو بين كلمات آية بحيث لا تعدّ مع فقدها كلمة أو آية، فلا تجري فيه قاعدة الفراغ، لأنّها تجري في صحة الموجود الذي فرغ عنه، والمفروض عدم إحراز الوجود هنا حتى يكون الشك راجعاً إلى الإخلال بشرط في شيءٍ موجود قد فرغ عنه، فلا بد من جريان قاعدة التجاوز فيه، لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في أصل الوجود بمفاد «كان» التامة، حيث إنّ الموالاة في حروف كلمةٍ مقوِّمةٌ لوجود الكلمة، فالشك في الموالاة يوجب الشك في وجودها، فتجري فيها قاعدة التجاوز.

نعم، الموالاة بين الآيات شرط شرعي لا عقلي، لعدم توقف وجود عنوان الآية على الموالاة بين الآيات.

وعلى ما ذكرناه ـ من توقف وجود العناوين القصدية على القصد، كتوقف وجود الكلمة على الموالاة بين حروفها ـ لا تجري قاعدة التجاوز فيما إذا شك في أنّ ما بيده ظهر أو عصر، مع علمه بإتيان الظهر.

وجه عدم الجريان: أنّ العناوين القصدية كالفصول للماهيات المتأصلة، فكما أنّ الجنس لا يتحصل بدون الفصل، فكذلك الصلوات التي هي متباينات حقيقةً ومتشابهات صورةً بدون قصد عناوينها، ولذا لو أتىٰ بركعتين عاريتين عن قصد فريضة الصبح أو نافلته، لم يقع شيءٌ منهما، لامتناع وجود الجنس مجرّداً عن الفصل.

وعليه، فمثل عنوان الظهرية فصل مقوِّم لجنس الصلاة، فما لم يقصد عنوان الظهرية مثلاً لا توجد صلاة، ومن المعلوم أنّ قاعدة التجاوز تجري في الصلاة، فلا بد من إحراز صلاتية ما بيده في جريان قاعدة التجاوز.

وتوهم تصحيح الصلاة عصراً:

تارةً بإجراء قاعدة التجاوز، بأن يقال: إنّ نيّة الخلاف حين القيام إلى الصلاة مشكوك فيها، ومقتضىٰ قاعدة التجاوز وقوعها بنيّة صحيحة، وهي نيّة العصر، فعليه إتمامها عصراً.

وأُخرىٰ: بظاهر الحال، حيث إنّ علمه بإتيان الظهر وبنائه على فعل العصر يقتضي أن ينوي صلاة العصر، فإنّ من كان حاله كذلك لا ينوي إلّا ما يقتضيه وظيفته، لا ما هو خارج عن وظيفته.

مدفوع بكلا شقيّه:

أمّا أوّلهما، فبأنّه ليست النيّة من الأجزاء التي لها محالّ معيّنة حتىٰ يقال: إنّه مع تجاوز محلّها تجري فيها القاعدة كجريانها في سائر الموارد، بل النيّة على ما مرّ آنفاً ـ من كونها كالفصول المنوِّعة للماهية ـ منطبقة على تمام الأجزاء انطباق العنوان على المعنون والطبيعي على فرده.

وعليه، فمحلُّ النيّة مجموع الأجزاء، لا خصوص الابتداء وزمان الشروع في الصلاة حتى يصدق التجاوز عنه وتجري فيها قاعدة التجاوز، إذ لا طوليّة ولا تقدّم ولا تأخّر للأجزاء حال انطباق العنوان عليها، بل هي في عرض واحد ينطبق عليها العنوان.

ولا تجري في النيّة قاعدة الفراغ أيضاً، لأنّ مورد القاعدة ـ وهو الشكّ في صحّة الموجود ـ منتفٍ هنا، إذ لا بدّ من وجود نيّة الظهر مثلاً، والشكّ في صحّة تلك النية حتى تجري فيها قاعدة الفراغ، والمفروض عدم إحراز عنوان الظهر حتى يشكّ في صحّة نيّته كي تجري فيها قاعدة الفراغ.

وأمّا ثانيهما، فبأنّ ظاهر الحال إن رجع إلى إحدىٰ قاعدتي التجاوز والفراغ، فقد تقدّم الكلام فيه، وإلّا فلا دليل على اعتباره هنا، لعدم خروجه عن الظنّ الذي لا يغني من الحق شيئاً.

وتوهّم جريان قاعدة الفراغ في النيّة، لدورانها بين نيّةٍ صحيحة إن كانت نيّة العصر، ونيّةٍ فاسدة إن كانت نيّة الظهر، وقاعدة الفراغ تُثبت صحّتها وهي نيّة العصر، فاسد، لعدم ثبوت عصريّة ما بيده بقاعدة الفراغ إلّا بناءً على حجّية الأصل المثبت، إذ لازم صحّة النيّة كون ما بيده صلاة العصر.

ويمكن أن يقرّر بوجهٍ آخر، وهو أنّ جريان القاعدة موقوف علىصلاتية ما بيده، وصلاتيته متوقّفة على جريان القاعدة، وهذا دور.

فصار المتحصّل: عدم جريان شيءٍ من قاعدتي التجاوز والفراغ في نفس الشرط العقلي.

وأمّا الشرط الشرعي، فله صور، لأنّه إمّا شرط لمجموع الأجزاء والأكوان المتخلّلة بينها، أو لخصوص الأجزاء، أو لجزءٍ خاصّ.

وعلى التقادير: إمّا يعرض الشكّ في الشرط بعد الفراغ من العمل المركّب، وإمّا يعرض في الأثناء.

وعلى التقادير: إمّا يكون للشرط محلٌّ مقرّر شرعي، وإمّا لا يكون له محلّ كذلك.

فإن كان الشكّ بعد الفراغ جرت فيه قاعدة الفراغ مطلقاً، سواء كان الشرط شرطاً للمجموع كالاستقبال والطهارة الحدثية، أم لخصوص الأجزاء كالاستقرار والطهارة الخبثية، أم لجزءٍ خاصّ كالقراءة بناءً على كون الجهر والإخفات شرطين لها لا للصلاة في حال القراءة. وسواء كان للشرط محلّ شرعي كالوضوء، أم لا كالاستقبال والستر، إذ محلّهما عقلاً قبل الصلاة لا شرعاً.

والوجه في جريان القاعدة هو صدق الشكّ في الشيء أي في صحّة المشروط بعد الفراغ عنه. وإن كان الأظهر جريان قاعدة التجاوز في نفس الشرط، للشكّ في وجوده المحمولي، ومعه لا تصل النوبةإلى قاعدة الفراغ، لمحكوميّتها بقاعدة التجاوز الجارية في الشكّ السببي، كما لا يخفىٰ.

والحاصل: أنّ الشك في الشرط الشرعي بعد الفراغ من العمل المركّب مورد قاعدة التجاوز، وإن لم يكن الشرط من الجواهر، كالجهر والإخفات اللذين هما من كيفيات الكلام، لكنهما من مصاديق «الشيء» الذي تضمنته النصوص، وصار مدار جريان القاعدة على صدقه، فلا مانع من إثبات وجود الشرط بقاعدة التجاوز مطلقاً، من غير فرقٍ في جريان القاعدة بين أنحاء الشرط من كونه شرطاً للمجموع أو الأجزاء فقط، دون الأكوان المتخللة، أو بعض الأجزاء خاصة، فيما إذا كان الشك في الشرط حادثاً بعد الفراغ من العمل.

نعم، بناءً على التشكيك في صدق «الشيء» على بعض الشرائط كالجهر والإخفات، أو انصرافه عنه عرفاً بحيث لم ينسبق إلى أذهان العرف، فلا محيص حينئذٍ عن إجراء قاعدة الفراغ في المشروط كالقراءة، لكون الشك في صحته وفساده، هذا.

وإن كان الشك في الشرط في أثناء العمل، فهو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون للشرط المشكوك فيه محل شرعي، كالوضوء الذي محلُّه قبل الصلاة، على ما هو ظاهر الآية الشريفة وغيرها مما يوجب الطهارة الحدثية، ولو حُمِلت الآية الشريفة على الإرشاد إلىٰ شرطية الوضوء كما عن بعض الأجلّة، إذ لا منافاة بين الإرشاد وبين الدلالة على كون محلٍّ هذا الشرط قبل الصلاة، على ما هو مقتضىٰ «الفاء» الدال على الترتيب وتأخر الصلاة عن الوضوء، وكصلاة الظهر التي هي قبل صلاة العصر، على ما هو ظاهر ـ بل صريح ـ قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه».

والظاهر جريان قاعدة التجاوز في نفس الشرط، لكون الشك في وجوده المحمولي، فوزان الشك في الطهارة الحدثية وزان الشك في الأجزاء، كالركوع الذي هو جزءٌ في نفسه وشرط لما عداه من الأجزاء، كما هو مقتضىٰ ارتباطية بعض الواجبات كالصلاة مثلاً.

وعليه، فلا تجري قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة، بدعوىٰ كون الشك في

صحتها مع العلم بوجودها، وذلك لجريان قاعدة التجاوز في نفس الوضوء مثلاً التي هي أصل جارٍ في الشك السببي، ومعه لا يجري الأصل في الشك المسببي وهو الشك في صحة الأجزاء الماضية.

وكذا الحال في الشك في صلاة الظهر وهو في صلاة العصر، فإنّه لا مانع من إجراء قاعدة التجاوز في الظهر، ومعها لا تجري قاعدة الفراغ فيها، لتسبب الشك في الصحة عن الشك في أصل الوجود الذي تجري فيه قاعدة التجاوز.

وفي إثبات قاعدة التجاوز للشرط مطلقاً حتى بالنسبة إلىٰ غير الصلاة مما يشترط فيه الطهارة وعدمه كلام سيأتي في الموضع العاشر إن شاء الله تعالى [*].

ثانيهما: أن لا يكون للشرط المشكوك فيه محلٌّ مقرّر سرعاً قبل العمل، بأن كان شرطاً مقارناً للعمل المركّب، وهو على نحوين:

الأوّل: أن يكون الشخص محرِزاً للشرط فعلاً، وشاكّاً في تحققه سابقاً بالنسبة إلى الأجزاء الماضية، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز في الشرط، فيحرز بها شرط الأجزاء السابقة تعبداً، كما أُحرز ذلك بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة وجداناً، فيصح العمل ولا يحتاج إلى الإعادة.

من غير فرق في صحة العمل في هذه الصورة بين كون الشرط شرطاً لخصوص الأجزاء كالنية، كما إذا كان محرزاً للنية فعلاً في الركعة الثانية وشاكّاً فيها بالإضافة إلى الركعة الأُولىٰ. وبين كون الشرط شرطاً لمجموع العمل من الأجزاء والأكوان المتخللة بينها، كالاستبقال الذي هو محرز فعلاً، ومشكوك فيه بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، فإنّ العمل في كلا نحوي الشك في الشرط صحيح، لإحراز الشرط في

---

[*] لم يتعرض قدس سره في ما بقي من هاتين القاعدتين لموضعٍ عاشر، ولكن تقدم التعميم في الموضع الخامس في (ص ٥٩١) وسيأتي بعض الشيء في المقصد الثالث، فلاحظ (ص ٦٣٨).

الأجزاء السابقة تعبّداً بقاعدة الفراغ، أو بقاعدة التجاوز الجارية في نفس الشرط كما هو الأظهر، وإحرازه في الأجزاء اللاحقة وجداناً، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أن يكون حين اشتغاله بالجزء شاكّاً فعلاً في تحقّق الشرط فيه وفي الأجزاء السابقة أيضاً، ولا يجدي هنا جريان قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة، لفرض جريان قاعدة الاشتغال فيما اشتغل به فعلاً من الجزء، لكون الشكّ فيه قبل تجاوز محلّه، ومقتضىٰ قاعدة الاشتغال الاعتناء بالشكّ ولزوم الاستيناف.

من غير فرق في هذا الحكم بين كونالشرط المشكوك فيه شرطاً للمجموع من الأجزاء والأعدام المتخلّلة بينها، وشرطاً لخصوص الأجزاء، لأنّه مع الشكّ لا يحرز الشرط في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً، والمفروض أنّه شرط للأجزاء، سواء كان شرطاً للأكوان المتخللة أيضاً أم لا، هذا ما قيل «[1]».

لكن الظاهر أنّه مع كون الشرط شرطاً لخصوص الأجزاء، لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة، وكفاية إعادة الجزء الذي هو مشغول به مع الشرط، وعدم لزوم استيناف العمل إن لم يلزم من إعادة الجزء محذور كزيادة ركن.

كما لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في شرط الأجزاء السابقة في صورة عروض الشكّ في صحّتها حال الأكوان المتخلّلة قبل اشتغاله بإتيان جزءٍ، وذلك لكون الشكّ في صحّة الشيء بعد التجاوز عنه، فيأتي ببقية الأجزاء ويكتفي بذلك، ولا يلزم الاستيناف.

هذا فيما إذا كان الشرط شرطاً للأجزاء فقط كالنيّة، فتجري قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة، وتحرز بها النيّة في تلك الأجزاء، ويجدّد النيّة في الأجزاء اللاحقة. وعدم إحراز النيّة في بعض الأكوان المتخلّلة بين الأجزاء غيرُ قادح في الحكم بالصحّة، إذ المفروض اعتبار النيّة في خصوص الأجزاء لا في المجموع.

---

«١» مصباح الأُصول، ج٣، ص٣١٣

وأمّا إذا كان الشرط شرطاً للمجموع كالاستقبال، فلا تجري قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة مع الشكّ في تحقّقه فعلاً، وفرض العلم بشرطيته حتى في الأكوان المتخلّلة. فمع عدم إحرازه في بعض الأكوان لا يمكن تصحيح العمل، بل اللازم استينافه، فيفترق حكم شرط المجموع عن حكم شرط الأجزاء، حيث إنّه تجري القاعدة في الأجزاء السابقة بناءً على الثاني دون الأوّل، إلّا مع إحراز الشرط فعلاً، وتمحّض الشكّ في وجوده في الأجزاء السابقة.

فتلخّص ممّا تقدم أنّ الشرط إمّا محرز فعلاً، وإمّا مشكوك فيه كذلك.

فعلىٰ الأوّل: تجري قاعدة التجاوز في الأجزاء السابقة، سواء أكان الإحراز حال الإتيان بالأجزاء أم في الأكوان المتخلّلة بينها، وسواء كانت شرطية الشرط للمجموع أم لخصوص الأجزاء، لأنّ الشرط حينئذٍ محرز في جميع أجزاء العمل، أمّا في السابقة فبقاعدة الفراغ، وأمّا في اللاحقة فبالوجدان.

وعلى الثاني ـ وهو كون الشرط مشكوكاً فيه فعلاً ـ يبطل العمل:

إن كان الشرط شرطاً للمجموع، سواء عرض الشكّ حال الاشتغال بجزءٍ من الأجزاء، أو حال الأكوان المتخلّلة، لخلوّ بعض المركّب من الشرط، فلا تجري فيه قاعدة الفراغ.

وإن كان الشرط شرطاً لخصوص الأجزاء:

فإن كان عروض الشكّ في الأكوان جرت قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة، وجدّد الشرط للأجزاء اللاحقة، وصحّ العمل، ولا يحتاج إلى الاستيناف.

وإن كان عروض الشكّ في حال الاشتغال بالأجزاء، فإن لم يلزم من تجديد الشرط للأجزاء اللاحقة محذورٌ من زيادة ركن مثلاً، جدّده، وجرت قاعدة الفراغ في الأجزاء السابقة، وصحّ العمل واجتزئ به، وإن لزم من تجديده للأجزاء اللاحقة محذورٌ بطل العمل، فلا محيص عن استينافه.

**المقصد الثالث**: قد ظهر من مطاوي الأبحاث السابقة كون قاعدتي التجاوز والفراغ من الأُصول العملية، لأنّ موضوعهما الشك، ومؤدّاهما هو التعبد بالوجود في ظرف الشك، وكلُّ ما كان كذلك فهو أصل لا أمارة.

وقد ظهر أيضاً: أنّهما من الأُصول المحرِزة، لدلالة غير واحدٍ من نصوص الباب على وقوع المشكوك فيه، والبناء على وجوده.

وهل يترتب على وجود المشكوك فيه الثابت بقاعدة التجاوز: جميع آثار وجوده ؟ نظير ترتيب جميع الآثار المترتبة على الوجود الثابت بالاستصحاب كالوضوء، فإنّه إذا ثبت بالاستصحاب جاز ترتيب جميع الآثار الشرعية المترتبة على وجود الوضوء واقعاً عليه، فإذا أجرىٰ قاعدة التجاوز أو الفراغ في صلاة الظهر مَن يصلِّي صلاة العصر وهو شاك في فعل الظهر. أو أجرىٰ إحدىٰ هاتين القاعدتين في الوضوء مَن يصلِّي وهو شاك في الوضوء، فلايجب عليه الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ من العصر، وتجديد الوضوء بعد إتمام الصلاة لمايشترط فيه الطهارة، أم لا، فيجب عليه صلاة الظهر والوضوء لما يأتي به من المشروط بالطهارة. فيه وجهان:

من أنّ مقتضىٰ محرزية قاعدتي التجاوز والفراغ هو ترتيب جميع آثار الوجود كالاستصحاب على ما تقدم آنفاً، ففي المثالين المتقدمين لايجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الإتيان بصلاة العصر وإن كان الوقت باقياً، وكذا لايجب تحصيل الوضوء بعد إتمام الصلاة لسائر ما يشترط فيه الطهارة.

ومن أنّ محرزية القاعدتين إنّما تكون في موضوعٍ خاص، وليست محرزيتهما كمحرزية الاستصحاب مطلقةً حتى يترتب عليها مطلق الآثار، نظير ترتب القِران بين السورتين إذا شكّ حال القنوت في السورة وأتىٰ بها.

اختار هذا الوجه الثاني شيخنا الأعظم قدس سره، حيث قال: «لا إشكال في أنّ معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل

لا مطلقاً »[1].

وبالجملة: بعد البناء على محرزية القاعدتين، يقع الكلام في أنّ إحرازهما مطلق، بمعنىٰ أنّه يوجب ترتب جميع آثار الوجود عليهما، أو حيثي لا يترتب عليهما إلّا أثرخاص يناسب الموضوع، وهو حيثية التجاوز.

الحقُّ أن يقال: إنّ ظاهر نصوص الباب أنّ القاعدتين المزبورتين أصلان تعبديان محرِزان، لكن لا مطلقاً، بل في خصوص الشيء الذي تحقق التجاوز عنه، فحيثية التجاوز والمضي ملحوظة فيهما على نحو الجهة التقييدية، فقاعدة التجاوز أو الفراغ الجارية في الوضوء إذا شكّ فيه في أثناء الصلاة، أو في الظهر إذا شك فيها في أثناء صلاة العصر، تُثبت الوضوء لخصوص ما بيده من الصلاة، لأنّ التجاوز عن محله يضاف إلى هذه الصلاة، لا إلى سائر الأُمور المشروطة بالطهارة، إذ لا يصدق التجاوز عن المحل إلّا بالنسبة إلى ما بيده، دون غيره ممّا يشترط فيه الطهارة، لبقاء محل الوضوء بالنسبة إلى غير ما بيده، فلا يثبت بالقاعدة الجارية في الوضوء مطلق آثار وجود الوضوء حتى يجوز إتيان سائر الأُمورالمشروطة بالطهارة به، بل يثبت بها وجود الوضوء بالنسبة إلى خصوص ما تجاوز عنه وهو ما بيده، لأنّ محل الوضوء بالنسبة إليه قد مضىٰ، وأمّا محله بالنسبة إلى ما لم يأتِ به بعدُ من المشروطات بالطهارة فهو باقٍ، ولم يتحقق التجاوز عنه، فلا وجه لعدم تجديد الوضوء لها.

وكذا الحال في ثبوت صلاة الظهر إذا شك فيها في أثناء صلاة العصر، فإنّ وجودها من حيث شرطيتها لصحة العصر يثبت بالقاعدة، لأنّ صلاة الظهر من حيث شرطيتها للعصر قد مضىٰ محلها، لأنّ محلّها من هذه الحيثية قبل صلاة العصر، فلا يثبت بالقاعدة وجود الظهرمن سائر الحيثيات، كعدم وجوب الإتيان بها مع الشك فيها في

---

«١» فرائد الأُصول، ج٣، ص٣٤٠

الوقت، بل يجب الإتيان بها بعد الفراغ من العصر.

فالمتحصّل: أنّ كلّ واحدة من قاعدتي التجاوز والفراغ أصل عملي محرز حيثي، فتفترقان عن الاستصحاب الذي هو أصل محرِز مطلق.

**المقصد الرابع**: أنّ ما يستفاد من القاعدتين المقتضيتين للمضيِّ والتعبّد بالوجود هل هو على نحو العزيمة أم على نحو الرخصة ؟

فعلى الأوّل: لا يمكن الاحتياط بإتيان المشكوك فيه بعد البناء على وجوده بمقتضىٰ القاعدة، وذلك لانقلاب الحكم الواقعي، وعدم احتمال بقائه حتى يكون احتماله منشأً للاحتياط، نظير انقلابه في الشكوك الصحيحة في الركعات، فإنّ الحكم الواقعي باتصال الركعات ينقلب بالشكّ فيها إلى انفصالها، ولذا لا يجوز للشاكّ بين الثلاث والأربع مثلاً إبطال الصلاة وترك العمل بوظيفة الشكّ واستيناف الصلاة، بل يجب عليه العمل بوظيفة الشكّ.

وعلى الثاني: يمكن الاحتياط إن لم يلزم محذور، كما إذا شكّ في الركوع بعد السجدتين، فإنّ الاحتياط بإتيان الركوع مستلزم لزيادة ركن أعني السجدتين.

والظاهر هو الثاني، لأنّ عدم الاعتناء بالشكّ والبناء على وجود المشكوك فيه تعبّداً ـ مع اقتضاء قاعدة الاشتغال لزوم الإتيان بالمشكوك فيه ـ حكم امتناني، نظير قاعدة الحرج وأصالة البراءة، فاحتمال بقاء الواقع يوجب حسن الاحتياط وفعل المشكوك فيه رجاءً ما لم يلزم منه محذور، كما عرفت.

لكن لشيخنا المحقق العراقي قدس سره كلاماً لا بأس بنقله، ومحصّله: أنّ ظاهرحكم الشارع في مورد قاعدة التجاوز بالمضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ هو العزيمة، ومع هذا الحكم العزيمي لا يبقىٰ موضوع للاحتياط، لأنّه احتمال وجود الواقع، وحكم الشارع بوجوب المضيّ دافع لهذا الاحتمال.

وعلى هذا، فلو أتىٰ بالمشكوك فيه صدق عليه الزيادة العمدية المبطلة"[1]، هذا.

ولا يخفىٰ أنّ ما أفاده ﷺ لا يخلو من غموض، لأنّ حجية الأصل لا تزيد عن حجية الأمارة، فإنّ مفاد الحجية مطلقاً لزوم الإتيان بالمؤدّىٰ وتطبيق العمل عليه، لا نفي رجحان رعاية احتمال خلاف المؤدّىٰ حتى يُنفىٰ موضوع الاحتياط. فلو قامت أمارة معتبرة كخبر الثقة على عدم جزئية السورة مثلاً للصلاة، فليس مقتضاها نفي رجحان رعاية المحتمل الآخر الذي يمكن أن يكون هو الواقع، بل مقتضاها عدم وجوب الإتيان به، فاحتمال مطلوبية السورة واقعاً باقٍ، وهو موضوع لحسن الاحتياط عقلاً.

وبالجملة: فمجرد الحجية لا ينافي الاحتياط بإتيان المحتمل الآخر.

هذا، مضافاً إلى ما مرّ آنفاً من: أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ كقاعدتي العسر والحرج من القواعد الامتنانية الرافعة للأحكام الإلزامية، فالمرفوع هو الإلزام فقط، لأنّه الملقي في الكلفة والمشقة دون نفس المصلحة والرجحان، إذ رفعهما خلاف الامتنان.

وعليه، فالإتيان بالمشكوك فيه في قاعدتي التجاوز والفراغ رجاءً واحتياطاً ليس من الزيادة العمدية المبطلة، إلّا أن يلزم من الاحتياط محذور كزيادة ركن، على ما تقدم سابقاً.

**المقصد الخامس**: قد تقدم سابقاً أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ مما يجري في مقام الامتثال وإسقاط التكليف بجعل المأتي به مصداقاً لمتعلق الخطاب، ولذا لا تجريان في الشبهات الحكمية، ولا تجتمعان مع الأُصول الجارية فيها كأصالة البراءة، حتى يتكلم في نسبتهما مع كل أصلٍ يجري في الشبهة الحكمية، فلابد من التعرض لنسبتهما مع

---

«١» نهاية الأفكار، ج٤، ص٣٢٣

الأصل الجاري في موردهما كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال، فإنّ استصحاب العدم في مورد قاعدة التجاوز، وقاعدة الاشتغال في مورد قاعدة الفراغ، لا يجريان مع هاتين القاعدتين، إمّا لحكومتهما عليهما بناءً على أمارية القاعدتين، بتقريب: أنّ موضوع الاستصحاب ـ وهو الشكّ في البقاء ـ يرتفع بالبناء على انقلاب العدم بالوجود تعبّداً الذي هو مفاد قاعدة التجاوز.

لكنّه مشكل، لأنّ مفاد الاستصحاب بقاء العدم على عدمه، ومؤدّىٰ القاعدة عدم بقائه على عدمه، وهذا معنىٰ التعارض، حيث إنّهما واردان في موضوع واحد، يحكم أحدهما ببقائه، والآخر بارتفاعه.

نعم، لو كان لسان قاعدة التجاوز نفي الشكّ، كان للحكومة وجه، نظير «لا شكّ لكثير الشكّ».

وإمّا للغوية تشريعهما إن لم تُقدّما على الاستصحاب وقاعدة الاشتغال، لكونهما في مورد القاعدتين دائماً.

ويمكن أن يكون وجه التقديم تخصيص الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بهاتين القاعدتين، فتدبّر.

هذا بعض الكلام في قاعدتي التجاوز والفراغ، ونرجو من فضله سبحانه وتعالىٰ أن يوفّقنا لتحرير البعض الآخر منه عاجلاً.

## الكلام في أصالة الصحة في عمل الغير

و تنقيح البحث فيها منوط ببيان أُمور:

**الأوّل**: أنّ الغرض من هذا الأصل هو تصحيح عمل الغير، بخلاف قاعدتي التجاوز والفراغ، فإنّ موردهما تصحيح عمل نفس الشاكّ، والأوّل يسمّىٰ بأصالة الصحّة، وهاتان بقاعدة التجاوز والفراغ، وهما أيضاً من الأُصول المصحِّحة للأعمال، إلّا أنّ المصحِّح لعمل الشاكّ نفسه هو إحدىٰ هاتين القاعدتين، ولعمل الغير هو أصالة الصحّة.

**الثاني**: أنّ هذا الأصل لمّا كان متكفّلاً لإحراز الأثر و ترتيبه، فلابدّ في إجرائه من إحراز موضوع ذلك الأثر، ولا يمكن إحرازه بنفس هذا الأصل المتكفّل للحكم، نظير امتناع إحراز عالمية شخصٍ لوجوب إكرامه مثلاً بخطاب «أكرم العلماء».

وعليه، فإذا صدر عقد من شخص ولانعلم أنّه بيع أو صلح أو هبة، أو ارتمس في الماء ولا ندري أنّه قصد البيع أو غيره، أو قصد الغُسل أو التنظيف أو التبريد، أو صلّىٰ ولم يعلم أنّه صلّىٰ عن الغير نيابةً عنه أو أدّىٰ فريضة نفسه، فلا يمكن إحراز البيع مثلاً أو الغُسل أو نيابته في الصلاة عن الغير بأصالة الصحّة، بل لابدّ من إحراز العنوان المتصف بالصحّة والفساد اللذين هما حكمان وضعيّان، والشكّ في صحّته حتى يجري الأصل فيه ويحرز به صحّته، وهذا من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى إقامة برهان.

**الثالث**: الظاهر عدم اختصاص هذا الأصل بالشكّ بعد الفراغ من العمل، بل يجري في الأثناء أيضاً، فإذا شككنا في أثناء العقد في صحّة الإيجاب قبل تحقّق

القبول، فلا مانع من إجراء هذا الأصل فيه وضمّ القبول إليه، ثم ترتيب أثر ذلك العقد عليه.

فكما أنّ الأصل يثبت بعد الفراغ صحة العمل والأثر الفعلي المترتب عليه كالنقل والانتقال المترتبين على البيع، فكذلك يثبت صحة جزء العمل بمعنىٰ قابليته لانضمام الجزء الآخر إليه، فإنّ صحة كل شيءٍ بحسبه، ولم يثبت اختصاص بناء العقلاء وسيرتهم بإجراء هذا الأصل بالشك بعد الفراغ عن العمل المركّب، فإنّ الاتصاف بالصحة والفساد لا يختص بتمام العمل، ضرورة اتصاف جزئه بهما أيضاً، غاية الأمر أنّ صحة الجزء تأهلية، كما عرفت آنفاً.

ودعوىٰ اختصاص الأصل بإحراز الأثر الفعلي أعني الصحة الفعلية المترتبة على تمامية العمل ـ كما قيل ـ خالية عن البينة.

وعليه، فلو أحرم للعمرة أو الحج، وشكّ في صحة إحرامه، جرىٰ أصل الصحة في إحرامه، لا في عمرته أو حجه حتى يقال: إنّه لا يجري في أثناء العمل كجريانه في الإحرام لإثبات صحة تمام العمرة أو الحج، فإنّ ذلك مما لا يمكن أن يلتزم به أحد.

فأثر جريان هذا الأصل في إحرامه هو صحته التأهلية، بمعنىٰ صحة الإتيان بسائر أعمال الحج أو العمرة بهذا الإحرام، وعدم وجوب إعادته، فلو شكّت المرأة في صحة إحرام زوجها أو طوافه أو عملٍ آخر من مناسك الحج أو العمرة، فلا مانع من إجرائها أصالة الصحة في ذلك، وتمكينها له بعد إتمام المناسك.

وكذا لو شكّ الرجل في صحة إحرام زوجته أو غيره من مناسكها، فإنّه يبني على صحتها بأصالة الصحة، وبعد إتمام مناسكها يجوز أن يواقعها.

وعليه، فموضوع أصالة الصحة هو العمل الصادر عن الغير، سواء أكان ذلك تمام العمل المركّب أم جزأه، لكون كل منهما ذا أثر يصح جريان الأصل فيه بلحاظه.

فوزان جريان أصالة الصحة في جزء العمل وزان جريانها في الكل بعد الفراغ. والفرق بينهما ليس إلّا في كون الأثر الثابت بأصالة الصحة في الثاني فعلياً وفي الأوّل شأنيّاً، فإذا غسّل الميت الغسل الأوّل وأعرض الغاسل عن غسليه الآخرين، وتصدّىٰ شخص آخر لهما، فهل يعيد الغسل الأوّل ويغسّل الميت ثلاثة أغسال، أم يبني عليه ويغسّله غسلين ؟ لا ينبغي الارتياب في أنّه يبني عليه ويغسّله غسلين، وليس ذلك إلّا لتصحيح الغسل الأوّل بأصالة الصحة. ونظائر ذلك كثيرة جدّاً.

**الرابع**: المراد بالصحة المحمول عليها فعل الغير بأصالة الصحة هي الصحة الواقعية، لا الصحة عند الفاعل أو عند الحامل، وذلك لما مرّت الإشارة إليه من أنّ أصالة الصحة كقاعدتي التجاوز والفراغ من القواعد المحرزة لمصداقية المأتي به للكلي المتعلق للحكم التكليفي أو الوضعي، من غير دخل لاعتقاد أحدٍ من الفاعل والحامل في ذلك، لأنّ الاعتقاد طريق إلى إحراز مصداقية ما وقع في الخارج لذلك الكلي، ولا موضوعية للاعتقاد أصلاً فإنّه قد يصيب وقد يخطئ، فلا يدور الأثر المترتب على أصالة الصحة مدار اعتقاد الفاعل أو الحامل، بل يدور مدار الصحة الواقعية، فإنّ لفظ الصحة كغيره من الألفاظ الموضوعة للمعاني الواقعية من دون تعلق العلم والاعتقاد والجهل بها، ولا نعني بالصحة الواقعية إلّا انطباق ذلك الكلي عليه.

وهذا من غير فرقٍ بين كون دليل أصالة الصحة الآيات والروايات والإجماعات والسيرة العقلائية على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالىٰ، والمراد بالواقع هو المجعول الذي جعله من بيده الاعتبار من الشارع أو العقلاء، والأثر مترتب على ذلك الواقع لا على اعتقاد الفاعل أو الحامل، فإذا اعتقد المصلي استناداً إلى الاستصحاب بأنّه على وضوء، واعتقد غيره بانتقاض وضوئه وأنّه محدث، فهل يجوز له أن يأتم به في صلاته التي يصليها باستصحاب الوضوء ؟

لا ينبغي الإشكال في عدم جواز الايتمام به، لعلمه ببطلان صلاته واقعاً، وإن

كانت صحيحةً ظاهراً عند الإمام.

وبالجملة: المراد بالصحّة في أصالة الصحّة في عمل الغير وفي قاعدة الفراغ الجارية في عمل نفس الشاكّ واحد، ومن المعلوم أنّ المراد بها هناك هو الصحّة الواقعية.

وعليه، فلا وجه لاحتمال إرادة الصحّة عند الفاعل، كما نسب إلى المحقق القمي قدس سره، فإنّ أصالة الصحّة لا تزيد على العلم الوجداني بالصحّة، فإذا علم العامل بصحّة عمله وكان غيره عالماً بفساده، لا يجوز له ترتيب الأثر عليه، كما مرّ في مثال استصحاب الإمام للوضوء، أو الاعتقاد الجازم به مع علم غيره بمحدّثيته، فإنّه لا يجوز لذلك الغير الايتمام به [١].

---

[١] هذا آخر ما برز من قلمه الشريف، وكان آملاً إكمال مباحث هذه القاعدة، ولكن المنيّة حالت دون أُمنيّته. جزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء، وحشره مع أجداده الطاهرين، صلوات الله عليهم أجمعين.

# الفهرس الموضوعي

**الفصل الرابع: الاقتصار على المرجحات المنصوصة والتعدّي عنها ..... ٥**

استدل الشيخ وغيره على التعدي بوجوه ..... ٧

الأوّل: مرجحية الأوثقية والأصدقية في المقبولة ..... ٨

الثاني: التعليل فيها بأن المشهور مما لا ريب فيه ..... ١٠

الثالث: التعليل فيها بأن الرشد في خلافهم ..... ١٣

رد الوجوه المتقدمة ..... ١٤

وجوه استدل بها المصنف على لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة ..... ٢٨

على القول بالتعدي، هل يقتصر على ما يفيد الظن بالصدور أو الواقع أم يتعدىٰ إلى كل مزية ؟ ..... ٣٠

المراد بالظن ـ في التعدي إلى ما يوجب الظن بالصدور ـ هو الظن الشأني لا الفعلي ..... ٣٤

**الفصل الخامس: اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض المستقر ..... ٤١**

الاستدلال على مسلك المشهور من الاختصاص ..... ٤٣

مناقشة المصنف في الاستدلال ..... ٤٥

القول بعموم الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي ..... ٥٢

إثبات الاختصاص بموارد التعارض المستقر ببيان المصنف ..... ٥٦

**الفصل السادس: المرجحات النوعية الدلالية ..... ٦١**

١ ـ ترجيح العموم على الإطلاق عند الدوران بين التخصيص والتقييد ..... ٦٢

كلام الشيخ في ترجيح العموم على الإطلاق، ومناقشة المصنف فيه ..... ٦٢
٢ ـ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ..... ٦٨
إيراد المصنف على تقديم التخصيص على النسخ بمناط الغلبة ..... ٧١
تحقيق حال الخصوصات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بعد العمل بعمومات الكتاب والسنة ..... ٧٤

**الفصل السابع: انقلاب النسبة وعدمه ..... ٨٢**

المطلوب في هذا البحث معرفة الظاهر والأظهر عند وقوع التعارض بين أكثر من دليلين ..... ٨٢
تقرير كلام الفاضل النراقي في انقلاب النسبة بين المتعارضات ..... ٨٦
إيراد المصنف على مقالة الفاضل النراقي إذا اتّحدت نسبة المتعارضات ..... ٩١
عدم قرينية الخاصّ القطعي على عدم استعمال العام في العموم ..... ٩٦
إشكال المصنف على الشيخ في إثبات ظهور العام بأصالة عدم مخصص آخر ... ١٠٠
لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات ما لم يلزم محذور الاستهجان... ١٠٢
وقوع التعارض التبايني بين العام ومجموع الخصوصات لا جميعها ..... ١٠٦
إذا تعددت النسبة بين المتعارضات فهل يقال بانقلابها أم لا ؟ ..... ١٠٨
مسلك شيخنا الأعظم في ما إذا ورد عامان وخاص، ونظر المصنف فيه ..... ١١١
تحقيق بحث انقلاب النسبة، مختار المحقق النائيني ..... ١١٥
مناقشة المحقق العراقي في كلام المحقق النائيني ..... ١١٧
مسألة ضمان عارية الذهب والفضة ..... ١١٩
التعارض بين أخبار ضمان عارية الذهب والفضة، وحلّه بما أفاده المشهور ..... ١٢٣
حلّ التعارض ببيان بعض أعاظم العصر ..... ١٢٥

الانتصار للقول غير المشهور والنّظر فيه ..... ١٢٦

**الفصل الثامن: رجوع جميع المرجحات إلى الصدور ..... ١٢٨**

الأقوال في الترتيب بين المرجحات ..... ١٢٩
مختار المصنف في رجوع مرجّح الجهة والمضمون إلى مرجّح الصدور ..... ١٣٣
عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة ١٣٦
تحقيق حال الترتيب بين المرجحات بناءً على الاقتصار على المرجحات المنصوصة ..... ١٣٨
كلام شيخنا الأعظم في تقديم المرجح الصدوري على الجهتي ..... ١٤٦
مناقشة المصنف في بيان الشيخ الأعظم ..... ١٤٩
إيراد المحقق الرشتي على مختار الشيخ ونظر المصنف فيه ..... ١٥٣
برهان المحقق الرشتي على امتناع تقديم المرجح الصدوري على الجهتي ..... ١٦٠
نقاش المصنف في دليل المحقق الرشتي ..... ١٦١
محتملات مرجحية مخالفة العامة ..... ١٦٨
مختار المحقق النائيني في الترتيب بين المرجحات ونظر المحقق العراقي فيه ..... ١٧٠

**الفصل التاسع: الترجيح بالمرجحات الخارجية ..... ١٧٦**

المرجحات الخارجية على أربعة أقسام ..... ١٧٨
القسم الأوّل: الظن غير المعتبر من جهة عدم الدليل على اعتباره ..... ١٧٨
القسم الثاني: الظن غير المعتبر للدليل على عدم اعتباره كالقياس ..... ١٨٥
القسم الثالث: الأمارة المعتبرة في نفسها كالكتاب ..... ١٩٢
مخالفة أحد الخبرين للكتاب بنحو العموم المطلق ..... ١٩٤

التفكيك في المخالفة في أخبار العرض على الكتاب والترجيح بموافقته .. ١٩٦
المخالفة للكتاب بنحو العموم من وجه ..... ١٩٧
القسم الرابع: الأصل العملي المعتبر في نفسه ..... ١٩٨

## الخاتمة: في مباحث الاجتهاد والتقليد

وفيها فصول:

متانة جعل أحكام الاجتهاد خاتمة لمقاصد علم الأُصول ..... ٢٠٣

**الفصل الأوّل: تعريف الاجتهاد ..... ٢٠٥**

دلالة المقبولة على اعتبار الاجتهاد في الحاكم الشرعي ..... ٢٠٦
تعريف الاجتهاد في كلام العلامة وغيره ..... ٢٠٩
توجيه المصنف لاختلاف الأصحاب في تعريف الاجتهاد بإرادة التعريف اللفظي. ٢١١
الاجتهاد عند الكل استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ..... ٢١٩
النزاع في تعريف الاجتهاد لفظي أو معنوي ..... ٢٢١
تعريف المحقق العراقي للاجتهاد ..... ٢٢٤
افتراق ملكة الاجتهاد عن الملكات الخلقية ..... ٢٢٦

**الفصل الثاني: الإطلاق والتجزي في ملكة الاجتهاد ..... ٢٢٨**

**أحكام الاجتهاد المطلق ..... ٢٣٢**
١ ـ إمكان وقوعه خارجاً ..... ٢٣٢
٢ ـ حجية آراء المجتهد المطلق لعلم نفسه ..... ٢٣٥
٣ ـ حجية آراء المجتهد المطلق الانفتاحي على المقلّد ..... ٢٣٦

حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالحكومة ..... ٢٣٧
حكم انحصار المجتهد في الانسدادي القائل بالحكومة ..... ٢٤٢
حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالكشف ..... ٢٤٤
المجتهد الانفتاحي عالم بموارد قيام الحجة على الأحكام، دون الانسدادي ٢٥١
٤ ـ نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحي ..... ٢٥٨
حكم قضاء المجتهد الانسدادي القائل بالحكومة ..... ٢٦٠
تصحيح نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي على الحكومة بوجهين ..... ٢٦١
في معنى قوله عليه السلام في المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا» ..... ٢٦٥
حكم المجتهد المطلق غير المستنبط لجملة وافية من الأحكام..... ٢٧٠
**أحكام التجزي في الاجتهاد** ..... **٢٧٤**
١ ـ إمكان وقوعه خارجاً..... ٢٧٤
اختلاف الإطلاق والتجزي بالزيادة والنقصان أو بالشدة والضعف ..... ٢٧٩
٢ ـ حجية رأي المتجزي لعمل نفسه ..... ٢٨٤
٣ ـ رجوع العامي إلى المتجزّي فيما استنبطه من الأحكام ..... ٢٨٧
٤ ـ قضاء المتجزي ..... ٢٩٠
التحقيق في جواز الرجوع إلى المتجزي وعدمه ..... ٢٩٢
النسبة بين مشهورة أبي خديجة والمقبولة ..... ٢٩٨

**الفصل الثالث: مبادئ الاجتهاد** ..... **٣٠١**

توقف الاجتهاد على علم الأُصول..... ٣٠٣
الحاجة إلى علم الرجال ..... ٣٠٩

**الفصل الرابع: التخطئة والتصويب ..... ٣١٢**

الاتفاق على التخطئة في مدركات العقل ..... ٣١٤
الاختلاف في التخطئة والتصويب في الشرعيات ..... ٣١٤
أقسام التصويب ..... ٣١٦
بطلان القسم الأوّل بالأخبار المتواترة والإجماع ..... ٣١٧
استحالة القسم الثاني عقلاً ..... ٣١٨
بطلان التصويب في ناحية الحكم الفعلي، لابتنائه على القول بالسببية ..... ٣١٩
معنىٰ عدم منافاة ظنية الطريق لقطعية الحكم ..... ٣٢٣
المراد من الحكم الفعلي المختص بالعالم ..... ٣٢٤
تحقيق التصويب الأشعري والمعتزلي ..... ٣٢٥
معقولية التصويب في مراتب الحكم ..... ٣٢٨

**الفصل الخامس: تبدل رأي المجتهد ..... ٣٣١**

لزوم العمل على طبق الرّأي اللاحق ..... ٣٣٤
**صور المسألة في حكم الأعمال الواقعة على وفق الرّأي السابق ..... ٣٣٤**
**الصورة الأُولىٰ: القطع سابقاً بالحكم الشرعي ..... ٣٣٤**
**الصورة الثانية: قيام أمارة معتبرة على الحكم السابق ..... ٣٣٩**
تفصيل صاحب الفصول بين تعلق الاجتهاد السابق بالحكم ومتعلقه ..... ٣٤٤
استدلال صاحب الفصول بتحمل الحكم لاجتهادين دون المتعلّق ..... ٣٤٨
تحقيق مراد صاحب الفصول ..... ٣٥٢
استظهار السيد الفقيه الاصفهاني من عبارة الفصول ..... ٣٥٣
استظهار المحقق الاصفهاني من كلام الفصول ..... ٣٥٣

ملاحظة أدلة صاحب الفصول على مختاره ..... ٣٥٥
**الصورة الثالثة: إجزاء الأعمال السابقة عند التبدل بناءً على السببية ..... ٣٥٦**
**الصورة الرابعة: استناد الرّأي السابق إلى أصل عملي ..... ٣٥٧**

**الفصل السادس في التقليد وبعض أحكامه ..... ٣٦٠**

تعريف التقليد بالالتزام ..... ٣٦٣
الإيراد على تفسير التقليد بالعمل بلزوم سبقه على العمل وبالدور ..... ٣٦٦
النّظر في الوجهين المزبورين ..... ٣٧٠
التقليد بمعنىٰ العمل سواء اتفق المجتهدون في الفتوىٰ أم اختلفوا فيها ..... ٣٧١
دلالة الأخبار على كون التقليد هو العمل لا الالتزام ..... ٣٧٣
التقليد كالإيقاع لا يتوقف على رضىٰ المجتهد بالعمل بفتواه ..... ٣٧٦
**أدلة جواز التقليد ..... ٣٧٧**
١ ـ الفطرة ..... ٣٧٩
الملاك في الدليل الفطري هو الانسداد ..... ٣٨٤
مناقشة المحقق الاصفهاني في الاستدلال بالفطرة على جواز التقليد ..... ٣٨٦
٢ ـ الإجماع على جواز التقليد ..... ٣٩٠
٣ ـ جواز التقليد من ضروريات الدين ..... ٣٩٣
٣ ـ سيرة المتشرعة علىٰ جواز التقليد ..... ٣٩٤
٤ ـ آيتا النفر والسؤال ..... ٣٩٥
عدم دلالة آية النفر والسؤال على لزوم العمل بقول المتفقه تعبداً ..... ٣٩٨
المراد بأهل الذّكر أهل الكتاب أو الأئمة المعصومون عليهم السلام ..... ٤٠٢
٥ ـ الأخبار الدالة بطوائفها على جواز التقليد ..... ٤٠٤

الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء ووجوب القبول تعبداً ..... ٤١٥
الفرق بين مسألة إظهار الحق وإظهار الفتوى ..... ٤١٥
انطباق ضابط التواتر الإجمالي على هذه الأخبار ..... ٤١٧
كلمات القائلين بحرمة التقليد على العامي وبيان أدلتهم ..... ٤١٧
قياس المسائل الفرعية على الأُصول الاعتقادية وبطلانه ..... ٤٢٣

**الفصل السابع: تقليد الأعلم ..... ٤٢٧**

تحرير محل النزاع ..... ٤٢٧
الاستدلال على اعتبار الأعلمية بأصالة التعيين في الحجية ..... ٤٣٠
جواز رجوع العامي إلى المفضول إذا أفتىٰ الأعلم بجواز تقليده ..... ٤٣١
اختلاف الأصحاب على قولين ..... ٤٣٢
أدلة جواز تقليد المفضول والمناقشة فيها ..... ٤٣٥
أدلة اعتبار الأعلمية في مرجع التقليد غير الأصل العملي والمناقشة فيها ..... ٤٤٧
تحقيق مسألة تقليد الأعلم ..... ٤٦٣
تأسيس الأصل ..... ٤٦٣
الإشكال على أصالة التعيينية في الحجية وجوابه ..... ٤٦٣
**أدلة جواز تقليد المفضول ..... ٤٦٦**
**القسم الأوّل: الأصل العملي، وتقريره بوجوه: ..... ٤٦٦**
أ: الاستصحاب ..... ٤٦٦
ب: أصالة البراءة ..... ٤٦٧
أقسام التعيين والتخيير ..... ٤٦٧
ج: أصالة عدم مرجحية الأعلمية ..... ٤٧٠

القسم الثاني: الأدلة الاجتهادية ..... ٤٧٢
أ: إطلاقات أدلة التقليد ..... ٤٧٢
ب: استلزام وجوب تقليد الأعلم للعسر ..... ٤٧٤
ج: سيرة المتشرعة على الرجوع إلى كل فقيه وان لم يكن أعلم من غيره
..... ٤٧٥
د: الروايات الإرجاعية ..... ٤٧٥
هـ: دليل الانسداد ..... ٤٧٦
و: التمسك بآية نفي مساواة العالم للجاهل ..... ٤٧٦
ز: جواز تقليد عوام الشيعة الأصحاب الأئمة عليهم السلام ..... ٤٧٧
أدلة وجوب تقليد الأعلم ..... ٤٧٨
أ: الإجماعات المنقولة والخدشة فيها ..... ٤٧٨
ب: الأخبار ..... ٤٧٨
المناقشة في الاستدلال بالمقبولة ..... ٤٧٩
قصور أخبار أُخرىٰ كعهد مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام عن إثبات اعتبار الأعلمية
..... ٤٨٠
ج: أقربية فتوى الأعلم إلى الواقع من فتوى غيره ..... ٤٨٢
تصحيح الصغرى ـ وهي الأقربية ـ في تقريرات الشيخ بوجوه ثلاثة ..... ٤٨٢
د: قبح ترجيح المرجوح على الراجح ..... ٤٨٦
هـ: الأعلمية مزيّة تقتضي تقديم الأعلم على غيره ..... ٤٨٧
و: سيرة العقلاء على الرجوع إلى الأعلم، وهي المعتمد من الأدلة ..... ٤٨٨
توافق فتوىٰ الأفضل والفاضل واختلافهما ..... ٤٨٩

## تنبيهات المسألة

١ ـ عدم جواز الرجوع إلى المفضول ابتداء ..... ٤٩١
٢ ـ تعين تقليد الأعلم وإن كان المفضول أوثق استنباطاً منه ..... ٤٩٢
٣ ـ جواز تقليد المفضول اعتماداً على فتوىٰ الأعلم به ..... ٤٩٣
٤ ـ تقليد أحد المتساويين في الفضيلة ثم صيرورة أحدهما أعلم ..... ٤٩٣
٥ ـ تقديم الأعلم عند تعارض الأعلمية والأورعية ..... ٤٩٥
٦ ـ العبرة بالأفقهية في كل مسألة لا في جميع المسائل ..... ٤٩٥
٧ ـ الأعلم هو الأجود استنباطاً ..... ٤٩٦

**الفصل الثامن: تقليد الميّت ..... ٤٩٩**

اعتماد المصنف في اعتبار الحياة مطلقاً إلى أصالة عدم الحجية ..... ٥٠٢
**أدلة جواز تقليد الميّت ..... ٥٠٣**
أ: استصحاب جواز تقليده الثابت حال حياته ..... ٥٠٣
مناقشة المصنف في الاستصحاب بعدم إحراز بقاء الموضوع ..... ٥٠٦
عدم التنافي بين جواز استصحاب بعض أحكام المجتهد وبين منع جواز تقليده ..... ٥٠٩
استصحاب بقاء نفس الأحكام الفرعية التي أفتى المجتهد بها حال حياته والخدشة فيه ..... ٥١٤
رأي المجتهد علة محدثة ومبقية للأحكام الفرعية المفتىٰ بها ..... ٥٢٧
ب: إطلاق الأدلة اللفظية، والنّظر فيه ..... ٥٣١
ج: دليل الانسداد والإيراد عليه ..... ٥٣٤
د: سيرة المتشرعة على جواز البقاء، ومنع التمسك بها ..... ٥٣٦

هـ: وجوه ضعيفة أُخرىٰ على جواز تقليد الميت ..... ٥٣٩
**تحقيق المسألة ..... ٥٤٢**
محتملات الأدلة اللفظية ..... ٥٤٣
دلالة الأدلة اللفظية على اعتبار الحياة مطلقاً ..... ٥٤٥
جريان استصحاب شرطية الحياة على تقدير ظهور الأدلة اللفظية في اعتبار الحياة في التقليد الابتدائي..... ٥٤٦
دليل الانسداد يقتضي اعتبار الحياة مطلقاً..... ٥٤٧
اقتضاء الأصل العملي اعتبار الحياة مطلقاً..... ٥٤٨
تفصيل الكلام في الاستصحاب في التقليد الابتدائي بوجوه..... ٥٤٩
تقريب الاستصحاب في التقليد البقائي بوجوه والخدشة في جميعها ..... ٥٥٢
تذنيب: الأقوال في التقليد البقائي ..... ٥٥٦
١ ـ عدم الجواز مطلقاً ..... ٥٥٦
٢ ـ جواز البقاء مطلقاً ..... ٥٥٦
٣ ـ التفصيل بين ما عمل بها وما لم يعمل ..... ٥٥٨
٤ ـ التفصيل بين أعلمية الميت من الحي وعدمها ..... ٥٥٩
٥ ـ التفصيل بين ما يعلمها المقلد مما توافق الاحتياط وعدمه ..... ٥٦٠
٦ ـ التفصيل بين تذكر فتاوىٰ الميت وعدمه ..... ٥٦١

## رسالة في قاعدتي التجاوز والفراغ

وهي تشتمل على مقدمة ومقاصد

**المقدمة في بيان أُمور ..... ٥٦٩**
الأوّل: القاعدتان جاريتان في عمل النفس لا في عمل الغير ..... ٥٦٩

الثاني: القاعدتان جاريتان في الشبهات الموضوعية ..... ٥٦٩
الثالث: القاعدتان من القواعد الفقهية ..... ٥٧٠
الرابع: القاعدتان من الأُصول العملية لا الأمارات ..... ٥٧١
الخامس: اختصاص القاعدتين بما لم يؤخذ العلم دخيلاً في الموضوع .... ٥٧٣
**المقصد الأوّل: النصوص المستدلة بها على القاعدتين ..... ٥٧٥**
الكلام في مواضع ..... ٥٧٩
الموضع الأوّل: ظهور بعض النصوص في أصل وجود المشكوك وبعضها في صحة الموجود ..... ٥٧٩
لا مجال للبحث عن الجامع بين القاعدتين بعد تباين مفادهما ..... ٥٨١
ما أفاده السيد الاصفهاني قدس سره من أنّ النسبة بينهما عموم من وجه .... ٥٨١
الموضع الثاني: ما أفاده الشيخ الأعظم وغيره من الجمع بين القاعدتين .. ٥٨٢
الموضع الثالث: جريان القاعدتين حال الاشتغال بالعمل وبعد الفراغ منه ٥٨٣
إناطة جريان القاعدة الفراغ بكون منشأ الشك في الصحة اختلال الشرط لا وجود جزء منه ..... ٥٨٥
كلام المحقق النائيني ..... ٥٨٦
الموضع الرابع: ما أُفيد من إغناء قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ، و النظر فيه ..... ٥٨٨
الموضع الخامس: اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة، أو شمولها لسائر المركبات ..... ٥٨٨
كلام المحقق النائيني من اختصاص أدلة القاعدة بالصلاة ..... ٥٩٠
الأقوىٰ جريان القاعدتين في غير الصلاة أيضاً ..... ٥٩١
خروج الوضوء عن عموم قاعدة التجاوز تخصصاً أو تخصيصاً ..... ٥٩٢

الموضع السادس: المراد بالمحل المتجاوز عنه هو المحل الشرعي ..... ٥٩٥
الموضع السابع: الدخول في «الغير» محقق للتجاوز عقلاً، لا تعبداً ..... ٥٩٦
ما أُفيد من اعتبار الدخول في الغير تعبداً، والنظر فيه ..... ٥٩٧
الأقوال في المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه ..... ٥٩٨
أ: إرادة خصوص الأجزاء ..... ٥٩٩
ب: إرادة الأعم من الجزء المستقل وغيره .... ..... ٦٠١
ج: إرادة مطلق ما يغاير المشكوك فيه وجوداً ..... ٦٠٤
اختيار القول الثالث ..... ٦٠٥
هل تناط قاعدة الفراغ الدخول في «الغير» أم لا ؟ وفيه مقامان ..... ٦٠٦
الأوّل: وجود المقتضي وهو إطلاق الأدلة ..... ٦٠٦
الثاني: ما ادّعي مانعيته عن الإطلاق، والنظر فيه ..... ٦٠٨
جريان القاعدتين في الجزء الأخير من الصلاة، وللمسألة صور ..... ٦١٢
الأُولىٰ: الشك في التسليم، أثناء التعقيب ..... ٦١٣
الثانية: الشك في التسليم، بعد فعل المنافي عمداً أو سهواً ..... ٦١٧
الثالثة: الشك في التسليم، حال السكوت غير الماحي لصورة الصلاة .. ٦١٩
الموضع الثامن: تمييز الشك الموضوع في القاعدتين ..... ٦٢٠
اعتبار الالتفات حال الشروع في العمل ..... ٦٢٠
وجوه الشك في الصحة ..... ٦٢٢
الوجه الأوّل: الشك في الصحة لاحتمال ترك جزء أو شرط ..... ٦٢٢
الوجه الثاني: الشك في الصحة مع الجهل حال الشروع بما له دخل في صحة العمل ..... ٦٢٢
الوجه الثالث: الشك بعد الفراغ مع الالتفات إلى عدم جواز الدخول في العمل ..... ٦٢٧

الوجه الرابع: الشك بعد الفراغ في الصحة مع الشك قبل العمل في وجود شرط الصحة ..... ٦٢٧
الوجه الخامس: الشك بعد الفراغ لاحتمال ترك جزءٍ أو شرطٍ عمداً .. ٦٢٨
**المقصد الثاني: في جريان القاعدتين في الشروط، وهي علىٰ أقسام ..... ٦٢٩**
القسم الأوّل: الشرط العقلي المقوِّم للمشروط ..... ٦٢٩
القسم الثاني: الشرط الشرعي، وله أقسام ..... ٦٣٠
**المقصد الثالث: القاعدتان أصلان عمليّان محرِزان ..... ٦٣٨**
اعتبار المضيّ على نحو الجهة التقييدية ..... ٦٣٩
**المقصد الرابع: المضيُّ على المشكوك فيه عزيمة أو رخصة ..... ٦٤٠**
ما أفاده المحقق العراقي من كون المضي عزيمة ..... ٦٤٠
**المقصد الخامس: نسبة القاعدتين مع الاستصحاب والاشتغال ..... ٦٤١**

## أصالة الصحة في عمل الغير

**ويبحث فيها عن أُمور:**

الأوّل: الغرض من هذا الأصل تصحيح عمل الغير ..... ٦٤٣
الثاني: اعتبار إحراز موضوع الأثر ..... ٦٤٣
الثالث: عدم اختصاص أصل الصحة في الشك بعد الفراغ ..... ٦٤٣
الرابع: المراد بالصحة هي الصحة الواقعية لا الاعتقادية ..... ٦٤٥
**الفهرس ..... ٦٤٩**