

الاعتماد

في
مسائل التقليد والاجتهاد

الاعتماد على

في

مسائل التقليد والأجتهاد

الجزء الأول

العلامة المحقق
السيد جعفر مرتضى العاملي



مركز نشر و ترجمه مؤلفات العلامة المحقق
آية الله السيد جعفر مرتضى العاملي

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ . ق



تقديم:

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين، من الأولين والآخرين، إلى قيام
يوم الدين.

وبعد..

فقد وفق الله تعالى في هذه السنة ١٤٣٤هـ. ق لمراجعة أدلة مسائل
الإجتهد والتقليد وفق متن العروة الوثقى لكي أتذكر بها مع عدد من
طلاب حوزة الإمام علي بن أبي طالب «عليه السلام» في بيروت، وبالرغم
من الصوارف الكثيرة التي تفرض نفسها، فقد أمكن تدوين حصيلة هذه
المراجعة.

فعسى أن يجد فيها من يهيمه الاطلاع على دلائل هذه المسائل بعض ما
ينفع ويجدي ويلحقني بسببه مثوبة أنا بأمس الحاجة إليها.

ولا أدعي أنني استوفيت الكلام، واستقصيت البحث في هذه المسائل.
بل أدعي أن ما أقدمه للقارئ الكريم لا يعدو كونه خطوة على الطريق

الطويل، لا بد أن تتبعها خطوات على طريق حصص الحق، وتشبيده، وتزييف الباطل وتفنيده.

كما أنني لا أدعي أنني مصيب في كل ما قلته وقررت في هذا الكتاب، فأنا أعترف بأنني كثير الزلل والخطأ والخلل، في القول وفي العمل. إلا أن يعصم الله تعالى بلطف منه، وكفى بالله عاصماً ومعيناً. فهو المسدد للرشاد، والهادي إلى الصواب والسداد.

من أجل ذلك أقول لإخواني الأكارم: رحم الله عبداً أهدي إلي عيوبي، ودلني على مواضع خطأي..

وسأكون له من الشاكرين، بل ومن الداعين له بالتوفيق والتأييد..
وفقنا الله وإياكم لكل خير، ودفع عن الإسلام وأهله كيد الخائنين، ومكر الماكرين من أعداء الدين وأعداء أهل الدين.. إنه ولي قدير، وبالإجابة حري وجدير..

بيروت - السبت ٣٠ شوال سنة ١٣٤٣ هـ.ق.

جعفر مرتضى الحسيني العاملي

مسألة رقم [١]: يجب^(١)..

(١) هذه المسألة تشتمل على العديد من الأمور التي تحتاج إلى بيان، ونحن نجملها ضمن العناوين التالية:

المسألة من المبادي:

هذه المسألة ليست من المسائل الفقهية، بل هي من مبادئ علم الفقه، لأن الفقيه يبحث فيها عن الأحكام الشرعية، وهي التي يقلد فيها العامي العالم الفقيه.. وهذه المسألة عقلية لا تقليد فيها.

وإنما ذكرت في كتب الفقه لأحد سببين، إما استطراداً، أو لأن هناك من قال: بأن الوجوب شرعي، أو قال: إنه شرعي وعقلي.. فافتضى ذلك البحث فيها، والتنبيه على ما هو الحق فيها أنها ليست مسألة شرعية، وإنما هي عقلية وحسب، والأوامر الشرعية إنما هي إرشاد إلى حكم العقل.. فالمراد بالوجوب في كلام صاحب العروة ليس الوجوب الشرعي بالمعنى الفقهي، بل المراد مطلق اللزوم والتحتم.

الوجوب عقلي، لا شرعي:

قال في التنقيح: «هل هذا الوجوب شرعي (نفسي، أو طريقي، أو غيري)، أو عقلي؟!»!

الصحيح: أنه عقلي.. لأن العقل يدرك أن في ارتكاب المحرم، وترك الواجب، من دون استناد إلى الحجة استحقاقاً للعقاب..

كما أن في ارتكاب المشتبهات احتمال العقاب، لتنجز الأحكام الواقعية على المكلفين بالعلم الإجمالي، (فلا تجري البراءة بقسميها: العقلية والنقلية، ولا يجري استصحاب عدم التكليف للعلم الإجمالي بوجود تكاليف. ولو انحل العلم الإجمالي بالظفر بقسم من الأحكام لم تجر الأصول النافية قبل الفحص) أو بالاحتمال كما يأتي تفصيله، فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب، وهذا يحصل بأحد الأمور الثلاثة.

فإن المجتهد إما أن يعمل على طبق ما قطع به بالوجدان، كما في القطعيات والضروريات وهو قليل، وإما أن يعمل على طبق ما قطع بحجته من الأمارات والأصول، كما أن المقلد يستند إلى فتوى المجتهد وهو حجة عليه على ما يأتي في موره. وأما العامل بالاحتياط فهو يأتي بعمل يسبب القطع بعدم استحقاقه العقاب. إذاً وجوب الأمور الثلاثة عقلي، بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

ويترتب عليه بطلان عمل المكلف التارك للاجتهد والتقليد والاحتياط^(١).

ونقول:

لا بد من لفت النظر أولاً إلى أن المراد بالوجوب العقلي: إدراك العقل أن لا خلاص من العقاب إلا بسلوك أحد هذه الطرق التي هي إما الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط. ولا يوجد حكم إلزامي أولي، لا للعقل، ولا للشرع.

(١) راجع: التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ١ و ٢.

وبعدما تقدم نقول:

إن ما ذكره صاحب التنقيح «قدس سره» لا يخلو من بعض التساؤلات.

فأولاً: إن هذا الوجوب العقلي إنما هو في صورة الالتفات، وتنجز التكليف.

أما الغافل، فلا يجب عليه شيء من ذلك.. لأنه لا يحتمل وجود تكليف منجز في حقه، فلا احتمال للضرر عنده.

إلا إن كان المراد بالمكلف هو المكلف بالفعل، وليس المراد كل من وضع عليه قلم التكليف، ليقال بشموله للغافل.

ثانياً: إن هذا الدليل لا يجري إذا احتمل المكلف وجود حكم إلزامي غير منجز في حقه، لأنه لا يحتمل الضرر في مخالفته في هذا المورد أيضاً. كما في أحكام الحج في غير أشهر الحج، وأحكام الصلاة قبل حضور وقتها، وأحكام صوم شهر رمضان قبل حضور وقته.

ثالثاً: إن الدليل أخص من الدعوى، لأن احتمال الضرر والعقاب خاص بالأحكام الإلزامية من الوجوب والحرمة. أما المباحات والمستحبات والمكروهات، سواء أكانت مما يعتبر فيه قصد القرية، أو لا يعتبر فيه ذلك، فلا يحتمل الضرر في فعلها وتركها.. كما أن هذا الدليل لا يشمل جميع المعاملات التي لا يحتمل الضرر فيها. مع أن العبارة تقول: إن هذا الوجوب ثابت في العبادات والمعاملات مطلقاً.

كما أنه سيأتي في المسألة رقم [٦]: أن الضروريات من الأحكام لا يجب فيها اجتهد ولا تقليد، ولا احتياط.

رابعاً: إن كان المراد أن كل مكلف مخير - فعلاً - بين هذه الأمور الثلاثة، فيرد عليه: أن مورد هذه المسألة فرد نادر، فإن المجتهد لا يجوز له أن يقلد، والعامي العالم بتكليفه بالعلم الإجمالي - إن لم يكن مقلداً فعلاً - يجب عليه الإحتياط، والمقلد فعلاً لا يجب عليه الاجتهاد ولا الاحتياط.

ويجاب عن هذا:

أولاً: إن الكلام إنما هو عن المكلف لا بشرط، أي من حيث هو بغض النظر عن تلبسه بأية حالة من الحالات، فإن التكليف الذي يتوجه إليه هو التخيير بين هذه الثلاثة.

أو يقال: إن مراد السيد «رحمه الله» في العروة: أن المكلف في مقام العمل لا يخلو من أحد هذه الثلاثة: الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط.

خامساً: قد يقال: إن مورد الإجتهد والتقليد هو تحصيل العلم بالحكم ومورد الاحتياط، هو تحصيل العلم بالامثال. أي أن الإجتهد والتقليد ليسا في عرض الإحتياط، لأنها إنما يوجبان الحصول على الحجة على الحكم، وبعدها يأتي دور الامثال، فقد يبادر إليه، وقد لا يبادر. أما الاحتياط، فهو في مرحلة الامثال، ويتحقق بالامثال نفسه، فنتيجة الاجتهاد والتقليد هي العلم بالتكليف.. أما نتيجة الاحتياط، فهي سقوط التكليف.

فيجاب: إن مقصود السيد صاحب العروة «رحمه الله»: هو إرجاع الثلاثة إلى مقام العمل، أي أن متعلق الوجوب في الاجتهاد والتقليد، والاحتياط هو العمل. بمعنى: أن المكلف في مقام العمل لا يخلو من واحد من هذه الثلاثة: إما أن يكون مجتهداً، أو محتاطاً، أو مقلداً.

فالاحتياط عنوان لنفس العمل، وكذا التقليد، فإنه العمل طبق الفتوى. أما الاجتهاد، فالمراد أن المجتهد يعمل طبق ما أدى إليه نظره، لأن نفس الاجتهاد ليس هو المعيار، بل العمل وفق الاجتهاد.. فعبارة الماتن لا تخلو من حزازة، لأنه قال: «أن يكون مجتهداً» مع أن الأولى أن يقول: «يعمل طبق اجتهاده إن كان مجتهداً».

وقد أجاب بعض الفضلاء من الإخوة الأكارم بقوله: قد يقال: إن المتبادر عرفاً من القيد، وهو قوله: «في عباداته ومعاملاته» هو العمل، لأن معنى وجوب أن يكون كذا في العبادة أو المعاملة هو لزوم كونه كذلك في مقام الإتيان بها. والمتحصل: أنه يجب في مقام العمل عبادة كان أو معاملة أن يكون العامل مجتهداً الخ.. أي عاملاً على طبق فتوى اجتهاده. ويؤيده: إضافة بعض - كما يأتي - قوله: «وفي جميع أفعاله وتروكه». فتدبر.

ولعلك تقول:

إن العمل بالاحتياط مقدم على الاجتهاد والتقليد، لأنه يحرز الواقع بصورة يقينية. أما الاجتهاد والتقليد، فقد يخطئان الواقع. والامثال القطعي مقدم على الظني.

وهذه شبهة مقابل بديهة، لما يلي:

أولاً: لأن المعيار هو قيام الدليل على الأمانة وثبوت حجيتها، فإذا ثبتت حجيتها لا يبقى فرق بين الامتثالين بنظر العقل.

ولكننا لا ننكر حسن الاحتياط في مورد الأمانة، وفي مورد الوظيفة الشرعية، فإن الشاك بطهارة ثوبه وإن كان يستصحب طهارته، ولكنه لو احتاط وصلّى به بعد تطهيره لكان أحسن بنظر العقل والعقلاء.

ثانياً: قد يجاب أيضاً: بأن الاحتياط قد يوجب العسر والخرج، وهما منفيان في الشريعة. أو اختلال النظام، وهو مبغوض في الشريعة.

ولكنه جواب غير سديد، لما يلي:

ألف: لأن هذا لا يدفع حقيقة أن الاجتهاد قد يخطئ الواقع، لأن الأمانة ظنية، وكذلك الأصل أو القاعدة.

ب: قد يقال: إن غاية ما يوجب العسر والخرج هو إسقاط العمل بالاحتياط حين يؤدي الاحتياط إليهما، أما قبل ذلك فاللازم هو تقديم الاحتياط. ورفع العسر والخرج إنما هو تفضل من الشارع، وهو لا ينفي كون الاحتياط يقيني الإصابة، فيقدم على ما هو ظني.

دليل العقل بتقريب آخر:

قال الشيخ الإشتهااردي «رحمه الله»: «فالعقل يحكم - لأجل الوصول إلى المصلحة الواقعيّة، أو لأجل عدم الوقوع في المفسدة الواقعيّة - بوجوب

أحدهما الذي لا يخلو الواقع عنه، فلو تركها أجمع يبتلى بأحدهما» انتهى^(١).
يريد أن ترك الاجتهاد والتقليد والاحتياط يوجب فوات المصلحة
الواقعية، والوقوع في المفسدة الواقعية.

وليس مراده: أن العقل يحكم بلزوم جلب المنافع لكي يناقش فيه: بأن
هذا غير مسلم..

بل مراده: أن المصلحة الواقعية الملزمة، التي يوجب تضييعها العقوبة
يحكم العقل بلزوم الوصول إليها.. ليأمن من العقاب والضرر، وهذا هو
نفس ما تقدم عن السيد الخوئي «رحمه الله».

ثم قال الإشتهاledi «رحمه الله»:

«فأما وجوب أحد الثلاثة، فأوضح من أن يبين أو يبرهن عليه، بعد
بداهة حكم العقل بأن رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور التي يتوقف
شكر المنعم عليه، لأن رجوعه إليه سبب معرفة المنعم، التي هي سبب
شكره الواجب عقلاً.

فأما لزوم شكره، فلحكمه بلزوم التذلل والتخضع لكل من يحسن إلى
الإنسان الخ..»^(٢).

ونلاحظ:

(١) مدارك العروة للشيخ علي پناه الإشتهاledi ج ١ ص ٤٣.

(٢) مدارك العروة للشيخ علي پناه الإشتهاledi ج ١ ص ٤٣.

أولاً: قوله: «بأن رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور التي يتوقف شكر المنعم عليه».

نقول فيه: هناك مراحل مترتبة لا بد أن يمر بها ويعرفها قبل ذلك، فإن شكر المنعم يتوقف على معرفة المنعم، ومعرفته تعالى إنما تكون بالدلائل العقلية، والتدبر في آثاره، وغير ذلك. ولا تكون بالتقليد، ولا بالاحتياط.

كما أن شكره يحتاج إلى معرفة رسله، ومعرفتهم لا تكون بالاجتهاد والتقليد والاحتياط في الأحكام، بل تكون بالوقوف على دلائلهم ومعجزاتهم، وملاحظة ما جاؤا به والتدبر فيه، وظهور صحته لهم من خلال موافقته للعقول السليمة، والفطرة المستقيمة، وغير ذلك.. وبعد هذا نصل إلى مرحلة الشكر العملي.

ويتوقف الشكر العملي أيضاً على معرفة ما به يكون الشكر، وطرائقه، وكيفيات العبادات التي يرضاها المنعم، ومعرفة ما يسخطه حتى لا يقع في المعاصي.. فيحتاج العامي في ذلك إلى سؤال العالم.

ثانياً: لقد قال: إن الدلالة على المنعم تكون برجوع الجاهل إلى العالم، وهذا غير مقبول، فإنه من التقليد في الاعتقادات التي هي من الأمور العقلية، والتقليد إنما يكون في مسائل الفقه. وهو المبحوث عنه هنا.

ثالثاً: لو سلمنا صحة هذا التقليد، وحصول هذه الدلالة، فهي إنما تثبت صحة التقليد، والأخذ من العالم، ولا تثبت صحة الاحتياط.

رابعاً: إن هذا يختص بالإحكام الإلزامية، دون المستحبات والمباحات.

خامساً: إن شكر المنعم حسن عند العقل، لكن ليس كل حسن عند العقل

يحتّم اعتماد الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط.. وهذه الحتمية تجعل الكلام منحصرًا في الواجبات والمحرمات. مع أن الكلام أعم من ذلك. وإنما يجب ذلك إذا كان تركه موجباً للتعنون بعنوان قبيح، مثل الكفران ونحوه.. لا مطلقاً. سادساً: إن رجوع الجاهل إلى العالم يوجب معرفة أغراض المنعم، ولا يوجب معرفة نفس المنعم، كما أن معرفة المنعم مقدمة لشكره. بل هي تمكّن من شكره.

سابعاً: إن العقل لا يحكم بلزوم التخشع والتذلل، فإن التخشع والتذلل للبشر المحسنين لا يجب عقلاً.. فلا معنى لتعميم هذه القاعدة.

الوجوب فطري وعقلي:

وقد جمع في المستمسك بين دليلي الفطرة، والعقل، فقال «رحمه الله»: «إن هذا الوجوب فطري. واستدل عليه بما تقدم من لزوم دفع الضرر المحتمل، ثم قال: «وعقلي بمناط وجوب شكر المنعم. ولأجل ذلك اختص بصورة احتمال التكليف المنجز، فمع الغفلة عن التكليف، أو احتمال التكليف غير الإلزامي، أو الإلزامي غير المنجز، لم يجب شيء من ذلك، لعدم احتمال الضرر في تركها، ولا هو مما ينافي الشكر الواجب»^(١).

ويلاحظ ما يلي: إننا نشير قبل أي شيء إلى الفرق بين الفطري والعقلي: فإن الحكم بوجوب شكر المنعم مختص بذوي العقول، ومبني على مسألة

(١) مستمسك العروة للسيد محسن الحكيم ج ١ ص ٦.

التحسين والتقييح العقلين. أما دفع الضرر المحتمل، فلا يختص بالعقلاء، بل الشاة أيضاً تحذر وتهرب من الذئب حين تراه. كما أنه ليس في دفع الضرر المحتمل تحسين وتقييح عقليان، بل هو حكم فطري جبلي.

وبعدما تقدم نقول:

أولاً: إن وجوب شكر المنعم إنما يثبت أن على عاتق العبد تكليفاً، ولكنه لا يثبت وجوب تحصيل الطريق إليه، كما أنه لا يدل على وجوب العلم بامثاله.

ثانياً: صرح في المستمسك نفسه: بأن هذا الدليل أخص من المدعى أيضاً، لأنه إنما يثبت الوجوب التخييري بين هذه الثلاثة في خصوص الحكم الإلزامي المنجز، كما تقدم. فلو لم يكن إلزامياً، أو كان إلزامياً، ولم يكن منجزاً لم يجب شيء من هذه الثلاثة.

ثالثاً: هناك فرق بين إدراك العقل لحسن الشكر، وبين إدراكه لوجوبه.. والصحيح هو الأول. وهو لا يلزم الوجوب والإلزام. إلا في بعض الصور، وهو ما إذا استلزم عدم شكره ظهور عنوان قبيح هو الكفران، أو الخروج عن زي العبودية.

رابعاً: إن الاستدلال الذي ذكره بعضهم على لزوم شكر المنعم بحكم العقل: استناداً إلى أن ترك شكر المنعم قبيح عقلاً، من حيث إنه يجعل المكلف في معرض زوال النعمة عنه، ونزول النعمة به - إن هذا الاستدلال - يؤول إلى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل.. فلا يوجد دليان، بل دليل

واحد، إلا إن دليل وجوب الشكر أخص من دليل دفع الضرر.
يضاف إلى ذلك: أنه ليس كل ترك شكر يوجب زوال النعمة، وحلول
النعمة. بل بعضه يوجب حجب النعمة المستجدة.

إلا أن يقال: إن حكم العقل بوجوب شكر المنعم ليس لأجل أن عدم
شكره من موجبات زوال النعمة، وحلول النعمة.. بل هو لقبح كفران
النعمة، والخروج عن زي العبودية. كما ذكرناه آنفاً. وكلاهما عنوان قبيح في
ذاته، قد يلحق بعض مفردات ترك الشكر.

خامساً: إن وجوب شكر المنعم يتوقف على إدراك المنعم، فإذا عرف به
تحرك بطبعه وجبلته ليكون في موضع الشاكر، لأن المفروض - حسب قوله - أن
وجوبه فطري جبلي طبعي، كتتحرك الشاة حين ترى الذئب، وكالتقام الطفل
ثدي أمه.. ولا ربط لهذا بوجود تكاليف، ولا في كونها إلزامية، أو منجزة. فإنه
إذا احتاج إلى معرفة ذلك كله صار الوجوب عقلياً، لأن الوجوب العقلي هو
الذي يتوقف على إدراك المقدمات.. مع أن الوجوب الفطري لا يحتاج حتى إلى
عقل وإدراك، فضلاً عن المعرفة بوجود تشريع أو غير ذلك من المقدمات.

سادساً: قد يتوهم: أن مجرد حكم العقل بحسن الشكر كاف في تحتم
الشكر ووجوبه.

ويجاب: بأن مجرد كون شكر المنعم حسناً، لا يقتضي وجوب الإتيان
به، لأنه قد لا يصل إلى حد الإلزام.. لأن ذلك يقتضي انقلاب المستحبات
إلى واجبات والمكروهات إلى محرمات، لأن فعل المستحب يحبه المولى، فهو

من الشكر الحسن، وكذلك اجتناب المكروه له..

بل إن كل الأوامر والنواهي الإرشادية تصبح لازمة الإجراء، لأن ذلك يحبه المولى، فهو من مفردات الشكر الحسن بنظر العقل.

بل لو كان يجب امتثال جميع الموارد التي يتحقق فيها حسن شكر المنعم للزم الحكم بوجوب ذلك حتى في الشبهات البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنه من موارد هذا الشكر الحسن أيضاً!!

سابعاً: إذا كان المراد بالحكم الفطري هو ما يندفع إليه الإنسان بحسب جبلته وفطرته وطبعه، وما عنده من شعور بالحاجة، كاندفاع الطفل إلى ثدي أمه، واندفاع البهيمة لحماية نفسها من عدوها.. فهو بهذا المعنى الذي لا يحتاج فيه إلى إدراك، ولا إلى عقل، لا يجتمع ولا يتلاءم مع كونه حكماً عقلياً بملاك وجوب شكر المنعم الذي يحتاج إلى مقدمات، وإدراكات طولية كإثبات الصانع، وبعثة الأنبياء .. و.. الخ..

النسبة بين مستندي: الفطري، والعقلي:

وإذا لاحظنا مستند الوجوب الفطري، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل، ومستند الوجوب العقلي، وهو وجوب شكر المنعم، فنجد:

أن وجوب دفع الضرر مختص بالأحكام الإلزامية. إذا لا يحتمل الضرر فيما عداها. ووجوب شكر المنعم يشمل الأحكام الإلزامية وغيرها. فإن كل نعمة تستدعي شكراً، فيحكم العقل بلزوم أدائه.

غير أنه لا يشمل المكروهات الإرشادية، التي ليس فيها تكليف، بل

يراد بها الإرشاد إلى ما في المورد من أمور غير محبة للمكلف. وإن كان الإرشاد نفسه يعد تفضلاً من المرشد يستحق الشكر عليه. وقد تقدم بعض الكلام حول هذا الموضوع، فلا نعيد.

الوجوب الفطري:

قال السيد عبد الأعلى السبزواري «رحمه الله»: «هذا الوجوب فطري يجده كل عاقل من نفسه بعد علمه بأنه ليس كالبهائم وبعد احتمال العقاب في ترك التعرض له». فيجب تحصيل المؤمن الأمن من العقاب، وهذا يحصل إما بتحصيل الحجة على الأمن، كما في الاجتهاد والتقليد، وإما بإحراز الواقع بواسطة الإحتياط.

ثم ذكر: «أن كلاً من الاجتهاد، والتقليد، والإحتياط، من الطرق المتعارفة الفطرية لدرك الواقع.

ويكفي في اعتبار تلك الطريق عدم ثبوت الردع عنها، فكيف بورود التقرير بآيات النفر، والسؤال، وغيرهما من الأخبار المتواترة في الجملة^(١)، والجميع إرشاد إلى حكم الفطرة كما هو واضح^(٢).

وقال السيد الحكيم «رحمه الله»: «الوجوب التخيري المذكور من قبيل وجوب الإطاعة، فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث إن في

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من صفات القاضي.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام للسيد عبد الأعلى السبزواري ج ١ ص ٦.

ترك جميع الأبدال احتمال الضرر»^(١).

ونقول:

أولاً: الوجوب الفطري عند أهل المنطق هو القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تحضر معها إلى الذهن، أو فقل: هي القضية التي يلتفت فيها إلى اللازم بمجرد الالتفات إلى الملزوم، ويعبر عنها بالقضايا التي تكون قياساتها معها، مثل: أن الاثنين نصف الأربعة.

وليس هذا هو المراد هنا، لأنه كثيراً ما لا يلتفت الذهن إلى لزوم دفع الضرر المحتمل، بل يكون في غفلة.

الثاني: الحكم الفطري هو انبعاث طبعي جبلي فطري، ولا دخل فيه للعقل، ومن دون حاجة إلى ترتيب مقدمات من أي نوع كانت، فهو كالأفعال الغرائزية.

إن الحكم الفطري هو اندفاع طبعي جبلي ارتكازي لا يحتاج إلى شعور وإدراك أيضاً، كاندفاع الطفل إلى ثدي أمه، واندفاع النحل إلى صناعة العسل، واندفاع الحيوان إلى حماية ولده من الحيوانات المفترسة، وما إلى ذلك.. وليس الأمر هنا كذلك، إذ يحتاج فيه إلى الإدراك والالتفات، والبلوغ، وما إلى ذلك. ويحتاج إلى إثبات الصانع، وإلى العلم بأرسال الرسل، وما إلى ذلك.

(١) مستمسك العروة ج ١ ص ٦.

وهذا المورد ليس منها، لكونه يحتاج إلى مقدمات، وهو إدراك الإنسان أن له من مولاه تكاليف، وليس كالبهائم.. وأنه إن لم يمثلها يحتمل أن يعاقب عليها. وهذا يجعل المسألة عقلية، بملاك المولوية والعبودية، ولزوم طاعة العبد لمولاه. كما سيأتي.

ثانياً: إن الضرر ليس محتملاً في جميع الموارد.. وإن كان معلوماً أو محتملاً، فقد لا يكون بدرجة يحكم العقل فيها بوجوب دفعه. كالضرر اليسير، بل قد لا يجب دفع الضرر الكثير. كما في إقدام العقلاء على الأعمال الصعبة، كالتي ينشأ عنها جرح اليد أو قطعها، ولو بسبب الخطأ في استعمال بعض الآلات، بل قد يعرض نفسه للموت أحياناً. وكذا حين يسافر ويركب المخاطر في البحر والجو لتحصيل أموال، قد لا يكون بحاجة إليها، بل لمجرد الازدياد فيها.

وهو يدل على أن جلب المنفعة قد يكون من الأمور التي تقدم على دفع المفسدة، مع أنهم يقولون: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.. وهذه موارد يكون فيها جلب بعض المنافع مقدماً لدى العقلاء على دفع بعض المفاسد. حتى لو كانت عظيمة.

فدرجة الاحتمال لها مدخلية، وكذلك حجم المنافع وآثارها، وحجم الأضرار، وغير ذلك من أمور، فإنها توجب اختلاف الموقف عند العقلاء، فليلاحظ ذلك.

ثالثاً: إن هذا الدليل قد خلط بين الدليل العقلي، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل، وبين كونه فطرياً، مع أنها أمران مختلفان.. فإن وجوب

دفع الضرر المحتمل من مدركات العقل.

أما الأمر الفطري، فهو انسياق طبعي وعفوي.. إلا أن يقال: إن ثمة شبهاً بينه وبين الأمر الفطري، من حيث إن البهائم أيضاً إذا أحست بعدوها، فإنها تهرب، وكذلك البشر، فإنهم يدفعون عن أنفسهم الضرر المحتمل بالفطرة، تماماً كما هو الحال بالنسبة للبهائم.

فبعد تمامية المقدمات، والتحقق من وجود ضرر محتمل، فإن التحرز منه يصبح فطرياً وعفوياً.

ويمكن أن يقال: إن الناس يقدمون على بعض الأضرار ويحتاجون أحياناً إلى التشديد في الزجر عنها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١). وعاقب الشارع من قتل نفسه، أو قطع يده، وبالع في الزجر عن ذلك. وهذا يدل على أنه ليس كل ضرر يمتنع الإنسان عنه، بل هو يرتكب بعضه، ويقدم بعض المنافع عليه، فلو كان الأمر فطرياً لم يحصل ذلك.

ويبدو لنا: أن سبب الخلط بينهما هو شدة وضوح المقدمات التي توجب إدراك العقل، وتدعو إلى التحرك للعمل وفق ما يقتضيه هذا الإدراك.. فيغفل عن وجود هذه المقدمات، فيتوهم أنه من الأمور الفطرية. رابعاً: إن الماتن إنما يتحدث عن الوجوب والإلزام بواحد من الثلاثة: الإجتihad، والتقليد، والإحتياط.. للوصول إلى الحكم على سبيل البدل..

(١) الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

ولا يتحدث عن مجرد إمكان الوصول إلى الحكم الشرعي بواحد من هذه الثلاثة. كما هو صريح قوله: «ويكفي في اعتبار تلك الطريق عدم ثبوت الردع عنها».

خامساً: الإجهاد والتقليد، والاحتياط لا يندفع إليها المكلف، كاندفاع الطفل إلى ثدي أمه، ليكون فطرياً بهذا المعنى، بل يندفع إليها بعد إدراك العقل للحسن والقبح، والنفع والضرر. إلا إن كان يريد بالحكم الفطري ما يساوق الحكم العقلي.

الوجوب عقلي وشرعي:

وهناك من يقول: «يجب عقلاً ونقلاً على كل مكلف الثابت عليه التكليف من اجتماع شرائطه العامة في حقه من البلوغ والعقل والقدرة والعلم على التحقيق في شرطية العلم أيضاً كما قررناه في الأصول أن يتعلم أحكام الله عز اسمه، ويجب عليه معرفتها إما بالوجوب الغيري، أو النفسي التهيؤي، أو بحكم العقل المستقل بأن من التفت بأنه مكلف غير مهممل، فيجب عليه الفحص والبحث والتجسس عن أوامر مولاه ونواهيه مع التفاته أيضاً بأنهما لا يكاد يعلم عادة إلاً بالفحص والتجسس لجريان دأب المولى وديدنه في تبليغ مرامه إلى عباده على ذلك وإلا كان خارجاً عن رسوم الرقية، وزيّ العبودية، وعند ذلك يستحق العتاب، والعقاب..»^(١).

(١) المعالم الزلّفى في شرح العروة الوثقى ص ٤.

ونقول:

أولاً: إن احتمال أن يكون هذا الوجوب التخييري شرعياً تعبدياً غير وارد هنا، لأنه لو كان واجباً شرعياً تعبدياً للزم أن يعاقب من ترك الإجتهد والتقليد والإحتياط، وأتى بالواجب: بأن دفن الميت، أو غسله، أو وصل رحمه، أو رد السلام بدون أن يجتهد، أو يقلد فيها، أو يحتاط، فإن هذه الواجبات تسقط، ولكنه يعاقب على ترك واجب آخر، وهو هذا الواجب التخييري.. أو جاء بالعبادة بقصد القربة حين يكون غافلاً، أو قاصراً..

ثانياً: إن ما ورد من آيات وروايات تدل على سؤال أهل الذكر، ورجوع الجاهل إلى العالم، وعلى مطلوبة الإحتياط، وعلى مطلوبة تعلم الأحكام والتفقه في الدين، لا يدل على أن الإجتهد، والتقليد، والإحتياط مطلوب شرعاً أيضاً، وعلى أنها من الطرق المجدولة لكي توصل إلى الأحكام، بل هي مجرد أوامر إرشادية إلى ما يحكم به العقل. ولا تثبت الوجوب الشرعي للإجتهد أو التقليد والإحتياط.

ثالثاً: إن محل كلامنا هو هل يجب تحصيل الإجتهد والتقليد والإحتياط، أم لا.. أي هل يجب تحصيل الطريق إلى الحكم الشرعي، وهو أحد هذه الثلاثة.. والأوامر الواردة من الشارع بالإحتياط، ورجوع العالم إلى الجاهل ونحوها لا تدل على هذا الوجوب، وإنما يراد بها الإرشاد إلى طريقة هذه الأمور إلى الحكم الشرعي، وأنها يمكن الإعتدال عليها في الوصول إليه.. أما أن الشارع قد أنشأ وجوب تحصيلها وعدمه، فلا

تتعرض له هذه الأدلة.

ولعل قرينة ذلك: أنه ليس لدينا في النصوص القرآنية، أو الحديثية نص يقول: يجب عليك واحد من هذه الثلاثة.. بل فيها ما يقول: إن أردت معرفة الحكم الشرعي فيمكنك أن تسأل أهل الذكر مثلاً، أو ترجع لتكليف الإحتياط للدين، أو تحذره من الوقوع في الشبهات، ونحو ذلك.. وأين هذا من الوجوب التخيري الغيري أو التهيؤي لهذه الثلاثة.

رابعاً: إن الإحتياط لا يوصل إلى الحكم لكي يمثلته المكلف بعد معرفته والوصول إليه بواسطة الإحتياط، بل هو طريق لتحصيل العلم بامتنال الحكم، لا لتحصيل العلم بالحكم نفسه.

لو كان الوجوب شرعياً:

وهناك من قال: لو كان الوجوب شرعياً للزم الدور المصرح، لأن الوجوب الشرعي من المسائل الفقهية التي يجب فيها أحد هذه الثلاثة: الإجتهد، أو التقليد، أو الإحتياط، فإذا كان وجوب الإجتهد - مثلاً - شرعياً، فهذا الواجب الشرعي يتوقف على ممارسة الإجتهد أو التقليد، وهذا دور..

ثم أجب عن ذلك: بأن هذا الوجوب مأخوذ على نحو القضية الطبيعية، فلا مانع من شموله لنفسه..

ونقول:

يمكن حل الدور بنحو آخر، وهو: أنه سيأتي: أن الضروريات واليقينيات لا تحتاج إلى أي من هذه الثلاثة: الإجتهد، أو التقليد، أو الإحتياط، فلا دور.

ليس الوجوب نفسياً ولا غيرياً، ولا..:

لو كان الوجوب التخييري: للإجتهد والتقليد والاحتياط شرعياً، فهل هو وجوب نفسي، أو غيري، أو مقدمي، أو طريقي؟!
الجواب: ليس هذا الوجوب واحداً من هذه كلها.
وتفصيل ذلك:

١ - ليس الوجوب نفسياً:

الوجوب النفسي هو ما ينشأ من مصلحة ملزمة في نفس متعلقة، كالصلاة أو الزكاة. والاجتهد والتقليد والاحتياط لا مصلحة فيه في نفسه، بل المصلحة في متعلق الأحكام التي يوصل الاجتهد والتقليد إليها، ويعلم بالاحتياط أن المكلف قد أتى بها، وليست هذه الثلاثة من العناوين الواجبة شرعاً.. إلا بناء على القول: بأن التعلم واجب نفسي، كما عن المحقق الأردبيلي، وتبعه بعض من تأخر عنه..

والصحيح:

أولاً: إن التعلم ليس واجباً نفسياً، بل هو واجب مقدمة للعمل.. ولو كان واجباً نفسياً لكان في رتبة العمل. ولكان يعاقب على تركه كما يعاقب على ترك العمل نفسه، أو فقل: سلوك الطريق إلى شيء لا يكون واجباً نفسياً.

ثانياً: إن الاحتياط ليس تعلماً للحكم الشرعي، وإنما هو طريق للعلم بتحقيق الامتثال، فالمحتاط قاطع بالامتثال، وليس قاطعاً بالحكم. فالدليل أخص من المدعى.

ثالثاً: التقليد هو الاستناد في العمل إلى فتوى المجتهد. وتعلم الفتوى ليس تقليداً. فالتقليد أيضاً غير مشمول لأدلة وجوب التعلم.

٢ - ليس الوجوب مقدمياً:

وليس الوجوب التخييري بين الثلاثة شرعياً من باب الوجوب المقدمي.

أولاً: لأن الوجوب الشرعي يأتي بجعل الشارع. والأمر هنا ليس كذلك، فإن المقدمة واجبة عقلاً لا شرعاً، لتوقف حصول الواجب عليها.

ثانياً: إن المقدمة الواجبة هي تلك التي يتوقف عليها وجود ذبيها خارجاً.. والاجتهاد والتقليد إنما يترتب عليهما العلم بالأحكام، وليس وجود نفس متعلقاتها، ولأجل ذلك يمكن أن يرد السلام من لا يعرف حكمه.

ثالثاً: إن الاحتياط، إن كان لا يحتاج إلى التكرار، فهو نفس الواجب، وليس مقدمة له.

وإن احتاج إلى التكرار كدوران الأمر بين القصر والإتمام، أو في اشتباه القبلة.

فإن وجود الفرد الذي ليس هو المأمور به ليس مقدمة لوجود الفرد الواجب، بل هو مقدمة للعلم بحصول الواجب على نحو الإجمال.

أي أن المحتاط وإن أتى بالفعل، وهو لا يعلم حكمه، غير أنه يعلم أن

المأتى به إما مباح أو نفس الواجب.

٣ - ليس الوجوب طريقياً:

وليس الوجوب للثلاثة طريقياً:

أولاً: لأن الوجوب الطريقي إما أن ينجز الحكم الواقعي في صورة الموافقة، أو يكون معذراً عنه، في صورة مخالفته. والتعذير لا يتصور في الاحتياط، لأن الاحتياط يصيب الواقع دائماً.. والتعذير إنما هو في صورة عدم إصابة الواقع..

أما في صورة التنجيز، فإن المنجز للواقع في الاجتهاد أو التقليد والاحتياط هو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الشريعة، أو احتمال ذلك. لأن الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي. ولا تجري في الشبهات الحكمية قبل الفحص، حتى لو كان التكليف احتمالياً.

فالاحتياط والاجتهاد والتقليد ليس هو المنجز، بل التنجيز السابق بواسطة العلم الإجمالي، أو احتمال التكليف هو الداعي للاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد اللاحق.

ثانياً: إذا أردنا تطبيق ذلك عملياً في صورة الاحتياط، فنقول:

قد يتوهم أن مطابقة المأتى به للمأمور به هي التي نجزت الحكم الواقعي، وهو غير صحيح، فإن المكلف إذا عمل بالاحتياط وكان لا يقتضي التكرار كرد السلام، فإن كان ما أتى به مطابقاً للمأمور به، فيكون ما

أتى به هو عين المأمور به، وليست المطابقة هي التي نجّزت الحكم الواقعي، بل نجزه العلم الإجمالي، أو احتماله الذي دعا المكلف إلى هذا الاحتياط.

فلا يوجد كاشف ومنكشف، ومنجز ومعذر. خصوصاً وأن التعذير إنما يكون حين يكون المأتي به مغايراً للمأمور به، وفي مقامنا المأتي به شيء واحد، وهو عين المأمور به.

وأما في حالة اقتضاء الاحتياط للتكرار كالصلاة حين اشتباه القبلة، أو حين الاشتباه بين القصر والإتمام.. فكذلك أيضاً، لأن الاحتياط لا يوجب التنجيز، ولا التعذير، بل هما سابقان عليه.. ووظيفة الاحتياط هي تحصيل العلم بالامتنال. أي أنه يكون سبباً في إبطال بعض الاحتمالات بعد حصول التنجيز الذي دعا إلى هذا الاحتياط.

ثالثاً: إن الاحتياط في مقام العمل متوقف على التنجيز، إذ لو لم يكن الحكم منجزاً، لم يقدم على الاحتياط. فكيف يكون التنجيز ناشئاً عن الاحتياط؟!

رابعاً: لو سلمنا، أن التنجيز متأخر عن الاجتهاد، فإننا نقول:

إن الاجتهاد هو بذل الوسع، وبذل الوسع لا ينجز ولا يعذر، والذي ينجز ويعذر هو العلم بالحكم الناشئ عن العلم بالأمرة، أو الدليل.

كما أن الحكم يتنجز في حق المقلد بوجود فتوى المجتهد، حتى وإن ترك العامي تقليده، ولا يتنجز بالتقليد، الذي هو العمل طبق الفتوى، فإن العمل طبق الفتوى هو نتيجة التنجز الذي حصل بالعلم بالفتوى.

وأما بالنسبة للمعذرية، فهي ممكنة فيهما، فيما إذا أخطأ المجتهد في اجتهاده.

٤ - ليس الوجوب غيرياً:

وهو ما يكون المصلحة فيه في غيره، كتطهير الثوب لأجل الصلاة، أو الوضوء لأجلها أيضاً، فإن ذلك، وإن كان يتأتى في الإجتهد والتقليد، فتكون المصلحة في الأحكام الشرعية التي يوصلان إليها، ولكن ذلك لا يتأتى في الاحتياط، فإنه مقدمة لمعرفة الامتثال، لا لمعرفة الأحكام. كما أن المصلحة في نفس المأتي به كما قلنا، لا في غيره.

٥ - ليس الوجوب إرشادياً:

والمراد به: الإيجاب بداعي الإرشاد إلى ملاك الحكم، وشرطه أن لا يتطرق الخطأ إلى الإرشاد بهذا الوجوب. وهذا غير ممكن في الاجتهاد والتقليد، لأن الخطأ فيهما ممكن، ولا تحفظ بهما جميع الملاكات.

يضاف إلى ذلك: أن الاحتياط طريق لإحراز الامتثال، وليس طريقاً للكشف عن ملاك الحكم.

الملاك هو وجوب الطاعة:

وبعد أن ظهر أن جميع ما استدلوأ به لا يخلو من الخدشة، فإن الأقرب إلى

الاعتبار في الاستدلال على مشروعية كل واحد من الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط، ولزوم عدم الخلو من واحد من هذه الثلاثة أن يقال: إنه لا ريب في وجود تكاليف للشارع المقدس، ومنها الإلزامي وغير الإلزامي، ومنها أحكام تكليفية ووضعية، وما إلى ذلك. والعقل يحكم بلزوم مراعاتها، والخروج من عهدها. وذلك قضاءً لحق المولوية والعبودية، وعملاً بمقتضيات العبودية والطاعة، وحكم العقل بلزوم حفظ مقاصد المولى بكل ما يستطيعه العباد. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاجتهاد أو التقليد، أو الاحتياط.

وللمولى أن يعاقب عبده المملوك له ملكاً حقيقياً، من موقع مالكيته وخالقيته، على عدم سعيه في رضاه، وفي تنفيذ أوامره ونواهيه وحفظ مقاصده.. إلا فيما صرح المولى بأنه قد عفا عنه، أو أعفاه منه.

وهذا هو ملاك وجوب أحد هذه الأمور الثلاثة: الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط.. لا ملاك وجوب الشكر، ولا ملاك دفع الضرر المحتمل..

ولا يفرق في هذا بين الأحكام الإلزامية وغيرها، ولا بين الأحكام التكليفية والوضعية، ولا بين الإرشادية والمولوية.

الإنحصار بالثلاثة استقرائي:

إن انحصار الوجوب التخيري بالاجتهاد والتقليد والاحتياط استقرائي، وليس عقلياً.. لأن المعيار في الصحة، وسقوط التكليف هو مطابقة المأتي به للواقع، أو للحجة، فلو عمل بما يجب عليه اقتراحاً منه، فصادف الواقع، أو كان في مكان ناءٍ، ولا يتيسر له معرفة الأحكام، فعمل بما خطر على باله،

واستمر على ذلك سنوات، وربما كان يستطيع أن يسأل العالم، فسوف ولم يسأل، ثم انكشف بالتقليد لمن يجب تقليده، أو بالاجتهاد، أو بالاطلاع على الأحكام بأي نحو كان أن أعماله كانت مطابقة للواقع، أو موافقة لطريقة الاحتياط حكم بالإجزاء، حتى لو كان قد عمل ما عمله اقتراحاً منه، ولكن يشترط في العبادات - كما قلنا - تمشي قصد القربة منه، ولو بسبب الغفلة أو القصور.

إن قلت: إن هذا خاص بصورة انكشاف المطابقة، مع أن الكلام هو في جواز الاكتفاء به مطلقاً.

فيجاب: بأن المقصود هو بيان مورد يعمل فيه الإنسان من دون اجتهد أو تقليد أو احتياط لينخرم الحصر العقلي المدعى بالثلاثة، ويظهر أنه استقرائي.

قال السيد عبد الأعلى السبزواري «رحمه الله» عن هذا الوجوب التخييري: «إنه طريقي محض لا نفسيّة فيه بوجه، فيكون المناط كلّ على الواقع، وعليه فحق التعبير أن يقال: لا يصح كلّ فعل وترك إلا مع إحراز المطابقة للواقع، وطريق إحراز المطابقة له في غير الضروريات واليقينيات: إما الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط.

ومنه يعلم عدم اختصاص ذلك بالمكلفين، ولا بخصوص التكاليف الإلزامية، بل يجري بالنسبة إلى غير المكلفين، وغير الإلزاميات أيضاً^(١).

(١) مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام ج ١ ص ٣.

على كل مكلف^(١)..

وعلى هذا، فلو فرض إدراك الواقع بسلوك هذا الطريق، بأن اختار طريقة واحدة، والتزم بها في مقام العمل، ثم تبين موافقتها للواقع، فلا عقاب.. وهذا يشمل المعاملات والعبادات، إن تأتي منه قصد القرية فيها. ولو ترك الواقع، فالعقاب عليه فقط. كما هو شأن كل واجب طريقي. وهذا معنى ما قلناه، من أن الأمر لا ينحصر بالثلاثة، بل هناك شق رابع، وهو الإتيان بالواقع على ما هو عليه، ولو اقتراحاً.. فإذا ظهر أن ما جاء به قد صادف الواقع كفى، وإن لم يكن مجتهداً، ولا مقلداً، ولا محتاطاً. ولكن سيأتي في المسألة رقم [٧] قول الماتن: «عمل العامي بلا تقليد، ولا احتياط باطل». إلا إن كان مراد الماتن في تلك المسألة خصوص العبادات.. (وستأتي عبارات الماتن في المسألة رقم: [١] و [٤] و [٧] و [١٦]).

(١) إن الأمر في لزوم اعتماد أحد هذه الثلاثة: الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط، وكل طريق موصل إلى الحكم الشرعي لا ينحصر بالمكلف، بل يشمل الصبي المميز، وكل من يطلب منه الفعل، ويراد ترتيب أثر شرعي عليه، كالحكم بصحة عباداته.. ويجوز له أن يرتب آثار الاجتهاد على نفسه، فيعمل برأيه، ويحكم بصحة تقليده. ويبقى عليه بعد بلوغه، وغير ذلك.

وقد قيل: إن بعض علمائنا - العلامة الحلي، أو ابنه فخر المحققين - قد بلغ رتبة الاجتهاد وهو سن العاشرة^(١).

(١) راجع: إيضاح الفوائد ج ١ ص ٦ عن روضات الجنات.

في عباداته ومعاملاته^(١)..

(١) أراد «رحمه الله» بالمعاملات: كل ما لا يحتاج فيه إلى قصد القربة، فيشمل: الإيقاعات والعقود، والسياسات، وكل فعل وترك حتى المباحات والعاديات، كحيازة المباحات، واللقطة، وغسل الثوب، ورد السلام، وغير ذلك. ويؤيد أن هذا هو مراده: قوله في المسألة رقم [٧]: «عمل العامي بلا تقليد، ولا احتياط باطل»، ثم استثنأه في المسألة رقم [٦] الضروريات، مثل: الصلاة والصوم، واليقينيات.

وبذلك يعلم: أن مراده بالمعاملات هنا هو هذا المعنى العام.

وتارة يراد بها: خصوص الإيقاعات والعقود، فإذا قيل - بنحو مطلق -: العبادات والمعاملات، قصد بها هذا المعنى العام، وإن جعلت في مقابل السياسات أيضاً يكون ذلك قرينة على إرادة هذا الخاص. وهو العقود والإيقاعات فقط.

وبذلك يظهر: أنه لا حاجة في التعميم إلى إضافة كلمة:

«بل في جميع أفعاله وتركه»^(١). لأن الماتن أراد بالمعاملات المعنى الشامل لكل فعل وترك. وهو كل ما لا يحتاج إلى قصد القربة.

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٦.

أن يكون مجتهداً^(١)..

الإجتهاد والتقليد في المعاملات!!:

قد يقال: لا إشكال في الاجتهاد والتقليد في العبادات، لأن فيها أحكاماً إلزامية وغيرها.. ولها كفيات وطرائق مقررة ولا تعرف كفياتها وشرائطها إلا من قبل الشارع.. فالاجتهاد والتقليد يوصل إليها، ويدل عليها.

ولكن كيف يمكن التقليد في حيازة المباحات مثلاً، أو في رد السلام، أو في تطهير الثوب، وغير ذلك، فإنه إما أن يقع، أو لا يقع. فإن الصحة والفساد ليست أحكاماً، وإنما هي آثار عمل وتصرف..

ويجاب:

بأن المراد من التقليد في المعاملة ليس من حيث هي منشأ لحكم تكليفي. بل التقليد فيها من حيث ترتب الآثار عليها، كالنقل والانتقال في البيع والشراء والصلح، والهبة، وما إلى ذلك. وحصول الزوجية في عقد النكاح والفراق في الطلاق، والملكية في الحيازة، وإحياء الموات، وما إلى ذلك. فالإكتفاء بالمعاملة، واعتبار أثرها مترتباً وحاصلاً هو الذي يحصل عن طريق الاجتهاد أو التقليد.

(١) عرف الاجتهاد بتعريفات:

منها: إنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي. كما عن الحاجبي والعلامة.

ويرد عليه:

أولاً: أن المعيار هو الحجة القطعية على الحكم الشرعي، ومجرد تحصيل الظن لا يفيد، إن لم يثبت أنه حجة بنظر الشارع.. ولذا بدل صاحب الكفاية كلمة الظن في التعريف بكلمة: الحجة، فقال: الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم.

ثانياً: لا دليل على حجية الظن، بل الأدلة قائمة على عدم حجيته، وقد ورد النهي عن العمل بالرأي، والقياس، والاستحسان، بل اتباع غير العلم عموماً. ومنها: أنه ملكة يقتدر بها على استخراج الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً، أو قوة قريبة.

ويرد عليه، وعلى تعريف الحاجبي أيضاً:

أولاً: أنه لا يشمل الوظيفة العملية التي هي مؤديات الأصول، بناء على ما يقوله كثير من المتأخرين، من أن الأصول لا تثبت حكماً شرعياً، وإنما هي وظائف عملية حين لا تكون هناك حجة على الحكم.

ثانياً: إن المجتهد يحصل له العلم بوظيفته استناداً إلى الدليل أو الأمانة، التي تدل على الحكم الشرعي، أو يحصل له العلم بوظيفته العملية بإجراء الأصل.. لأن الدليل والأمانة والأصل مما يقطع بلزوم الالتزام بمفادهما، وما يؤديان إليه، فإن حجيته قطعية حتى لو لم يفد إلا الظن.

ثالثاً: إن الملكة ليست اجتهداً، ما لم تمارس بالفعل، ولا ملازمة بين ثبوت الملكة وبين الاستنباط الفعلي.

فالأولى تعريف الاجتهاد: بأنه استفراغ الوسع لتحقيق العلم بالوظيفة الشرعية.. لأن المجتهد إذا حصل الحكم بواسطة الدليل أو الأمانة، أو حصل الوظيفة العملية، بمقتضى الأصل يكون قد حدد وظيفته ووظيفة مقلديه. والمصنف لم يتعرض لبحث مسائل الاجتهاد، لأن كتابه: «العروة الوثقى» رسالة عملية.

الأخباريون والظن الاجتهادي:

والمعروف أن الأخباريين قد أنكروا الاجتهاد، ووضح: أن الذي أنكره الأخباريون هو الاجتهاد الذي عرّفه الحاجي، فإن مجرد حصول الظن بالحكم لا يكفي دليلاً على الحكم الشرعي، فإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، بل لا بد من ثبوت الحجية لهذا الظن بدليل شرعي، فإذا وجد الدليل، فإن الأخباري لا ينكر، بل يلتزم به كما يلتزم به الأصولي، وكل عاقل.

والتعريف الذي ذكره الحاجي إنما يلائم مذاق أهل نحلته في الأخذ بالرأي والاستحسان والقياس، وغير ذلك من ظنون لا دليل على اعتبارها. وقد ينكر الأخباري حجية بعض القواعد الأصولية التي يرى الأصولي حجيتها. وقد ينكر الأصولي حجية بعض ما يراه الأخباري حجة، كمطلق ما في الكتب الأربعة من أخبار.

وهذا كالاخلاف بين الأصوليين أنفسهم في حجية بعض المسائل، كالإجماع المنقول، والشهرة.

الدليل على كفاية الاجتهاد:

واستدلوا على جواز العمل بمقتضى الاجتهاد أو وجوبه، وحرمة رجوع المجتهد إلى الغير: بالإجماع والسيرة القطعية العقلائية، والسيرة الشرعية المتصلة بزمان المعصوم، بل هو من البديهيات والقطعيات، لأنه هو الطريق الذي يوجب القطع بالوظيفة الشرعية، والعمل به يوجب العلم بأداء الوظيفة، والقطع حجة بنفسه.

وبعبارة أخرى: إن المطلوب هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ليؤمن من العقاب في مقام العمل، وهذا هو ما يؤدي إليه الاجتهاد..

وإنما يتعين الإجتهد إذا لم يتمكن من التقليد، ولم يتمكن أيضاً من الاحتياط، بسبب العسر، أو الحرج، أو اختلال النظام بالاحتياط.

ويدل على ذلك أيضاً: أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف يحتم على المكلف البحث عنها بنفسه، أو بغيره، فإذا أراد ذلك بنفسه وجب عليه أن يعرف مظانها، ويميز بين صحيحه وسقيمه، ويعرف ظواهرها، ويعرف المعارض، وأوجه التقديم، وغير ذلك..

كما أن أدلة حجية الظواهر والطرق تدل على جواز الاجتهاد أيضاً. فإن نفس جعلها دليل على أن بإمكان المكلف أن يستفيد منها للوصول إلى الأحكام.

وقد يستدل على جواز الاجتهاد، أو لزومه بأدلة أخرى، مثل:

١ - قوله «عليه السلام» في مسألة وضوء الجبيرة: «يعرف هذا وأمثاله من كتاب الله عز وجل. قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾

امسح عليه»^(١). فقد تضمن الحديث دعوة للمكلف إلى الرجوع إلى كتاب الله ليستخرج حكم الجبيرة منه..

٢ - روي عن الإمام الباقر «عليه السلام» قوله لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد رسول الله «صلى الله عليه وآله» (اجلس في المدينة)، وافت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك». وعن الصادق «عليه السلام» مثله^(٢).
إلا أن يقال: إن رواية أبان تدل على أنه قد حفظ الأحكام ورواها، فكان «عليه السلام» يريد أن يرجعهم إليه بما هو راوٍ، لا بما هو مفتٍ يخبرهم بالأحكام التي استنبطها بالاجتهاد، ولا يدل على جواز الاجتهاد..
غير أن هذه الاستفادة تبقى غير كافية، فقد قاله «عليه السلام»: «..وافت الناس..»، ولم يقل: ارو للناس حديثنا..

وقوله: «فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك» يدل على أنه يريد أن يظهر فضل فقهاء أصحابه على غيرهم من الذين كانوا يتصدون للفتوى، وكانوا يتواجدون غالباً في مسجد الرسول، والناس يراجعونهم في المسائل.. ولا سيما الغوامض منها، فيحتاجون إلى فهم وعلم، وبصيرة نافذة، وقدرة على استخراج أحكامها مما لديهم من معرفة بالآيات والروايات..

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٦٣ والإستبصار ج ١ ص ٧٧ والكافي ج ٣ ص ٣٣ ووسائل الشيعة (ط آل البيت) ج ١ ص ٤٦٤.

(٢) رجال النجاشي ص ١٠ والفهرست للطوسي ص ٥٧ ووسائل الشيعة (ط آل البيت) ج ٣٠ ص ٢٩١ و (الإسلامية) ج ٢٠ ص ١١٦.

وبها لهم من خبرة في الجمع بين الأخبار، وما إلى ذلك..

فيريء «عليه السلام» أن يظهر للناس: أن العلم والفقه والاجتهد هو لى أمثال أبان، وليس لى الذين يفتون بأرائهم، فوجود أمثال أبان في جملة الفقهاء الذين يفتون الناس في المسجد سوف يظهر للناس قصور الآخرين وتخطيهم، ويعرفهم كيف يقعون في الزلات والهفات، ويعجزون عن حل المشكلات.

٣ - قال عبد العزيز بن المهتدي للإمام الرضا «عليه السلام»: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟! فقال: نعم»^(١).

ويرء على الاستدلال بهذا الحديث: أنه لا يءل على جواز الاجتهد، بل يءل على أن المطلوب هو توثيق يونس في نقل الحديث، فهو من أدلة حجية رواية يونس ووثاقته في النقل، وليس من أدلة الأخذ بفتواه..

أو فقل: إن ما يريءه السائل هو الحصول على قول الإمام «عليه السلام» في المسائل من رجل يوثق بنقله، ويطمئن إلى معرفته بأقوال الإمام.. وكان يونس هو الأقرب إلى ذلك الرجل، والذي ييسر له الاتصال به، والأخذ منه.. فسأل الإمام عن وثاقته.

(١) وسائل الشيعة (ط آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٧ و (الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٧ و ببحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥١ وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج ٢ ص ٧٨٤). وورد نحو ذلك بالنسبة لزرارة أيضاً، وغيرهما.

٤ - عن داود بن فرقد: أنه سمع الإمام الصادق «عليه السلام» يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(١).

٥ - وعن الرضا «عليه السلام»: «من رد متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم، ثم قال «عليه السلام»: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها، فتضلوا»^(٢).

ويلاحظ: أن الاجتهاد في السابق، ولا سيما في زمن المعصوم كان أيسر وأقل مؤونة مما هو عليه في أيامنا هذه.

الإكتفاء بالثلاثة:

وقد علق السيد الحكيم «رحمه الله» على قوله: «أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً» بما يلي:

«أما الاكتفاء بالأولين، فلاقتضاء كل منهما العلم بأداء الوظيفة شرعية أو عقلية الموجب للأمن من العقاب، أو من حصول ما ينافي الشكر، وإن احتمل مخالفته للواقع.

(١) وسائل الشعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢٧ ومعاني الأخبار ص ١.

(٢) وسائل الشعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢٢ وعيون أخبار

وأما الاكتفاء بالأخير، فلأنه يوجب القطع بأداء الواقع الموجب للأمن مما ذكر أيضاً.

وأما عدم الاكتفاء بغيرها كالظن مثلاً، فلعدم اقتضاء العمل المطابق له للأمن، لاحتمال مخالفته للواقع»^(١).

ونقول:

أولاً: ما ذكره «رحمه الله» صحيح بالنسبة للاجتهاد.. أما التقليد فليس كذلك، لأنه أيضاً يحتاج إلى مسوغ يميز الرجوع إليه، فالتقليد ليس تقليدياً، بل يحتاج في الاكتفاء به إلى الاجتهاد أيضاً.

ثانياً: إن الاحتياط أيضاً يحتاج الاكتفاء به إلى الاجتهاد، فإن اللجوء إليه والعمل به في بعض الموارد، كموارد الشك في قصد الوجه، أو كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي يحتاج إلى مسوغ، ودليل يميزه.

يضاف إلى ذلك: أن بعض العلماء يرى أن العمل بالاحتياط يحتاج إلى التوفر على درجة عالية من المعرفة والبصيرة في الفقه، وفي أقوال الفقهاء.. ربما تصل إلى درجة الاجتهاد، فإن معرفة وجوه الاحتياط لا يتيسر إلا للأوحد من الناس.

ويمكن أن يجاب عن الإيراد الأول:

ألف: بأن الحاجة إلى المسوغ ليست في جميع الموارد، فإن العامي إذا

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٦.

واجه ما لا يعرف يبادر إلى سؤال العالم، فإذا أجابه وحصل له العلم واليقين بالحكم، فهو يعمل بعلمه، لا بالظن الناشئ عن التقليد، ولا يعمل بالفتوى المستنبطة من الإمارة الظنية، أو من الأصل المحرز في مورد الشك. وحصول العلم واليقين للعامي إذا سأل العالم قد يكون هو الأعم الأغلب.

وقد يجاب بجواب آخر، وهو: أن العامي يعتمد على السيرة العقلانية الجارية برجوع الجاهل إلى العالم.

وقد يناقش في هذا الجواب الأخير: بأنه لا بد فيه من إحراز عدم الردع عن السيرة أيضاً، إن كان المقصود سيرة العقلاء.. وإن كان المقصود سيرة المشرعة، فلا بد أولاً من إحراز أنهم جروا عليها بما هم مشرعة، لا بما هم عقلاء.

وقد يجاب أيضاً: بأن العامي يعلم بوجود أحكام إلزامية، وبأنه ليس كل أحد قادر على الاجتهاد فيها، وبأن الاحتياط يلزم منه العسر والخرج، أو اختلال النظام، وقد لا يعرف العامي كيفيات الاحتياط أيضاً، فيقطع بكفاية رجوعه للعالم.. وهذا هو مضمون دليل الانسداد.

ويجاب: بأن هذا الدليل لدقته وتوقفه على عدة مقدمات لا يلتفت إليه العامي. وبأنه لو صح، فإنما هو حيث يصل الأمر بالفعل إلى حد العسر والخرج، أو اختلال النظام.

وأما الجواب عن الإيراد الثاني: فبأن العامي لا يلتفت إلى قصد الوجه عادة، أما موارد الامتثال الإجمالي، فهي مما يقل الابتلاء بها. على أنه يكفي في

المقام ثبوت جواز الاحتياط، ولو في الجملة بأن يكون في غير موارد الامتثال الإجمالي، ونحوها.

المراد من الوجوب التخييري:

وبعد.. فليس معنى الوجوب التخييري: أن العقل حاكم ابتداءً بالتخيير بين هذه الأمور المختلفة على الرغم من اختلافها، فليس هو كالتخيير بين خصال الكفارة. أعني: صوم شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، أو عتق رقبة.

بل المراد: أن العقل يدرك أن المطلوب هو الأمن من العقاب، فإذا أظهر الاستقراء: أن هذا الأمن موجود في كل واحد من هذه الثلاثة، فإنه يلزم المكلف بواحد منها.

وتوضيح ذلك: أن التخيير هنا بين أفراد الجامع، وهو الأمن من العقاب، فإن العقل يطلب هذا الأمن، فإذا كان يتحقق بواسطة أحد هذه الثلاثة، فإن العقل يخير المكلف بينها.

ولكن الأمن من العقاب، أو الإيصال إلى الواقع، ليس جامعاً ذاتياً، كالإنسان بالنسبة لمصاديقه، بل هو جامع عنواني ينطبق على الجميع.

فظهر: أن المطلوب هو كل فرد من حيث هو مصداق للجامع، وليس المطلوب الفرد بما له من خصوصية فردية، وهذا هو الفرق بينه وبين سابقه، فإن المطلوب في سابقه واحد، وهو الجامع، أما المطلوب هنا فهو ثلاثة.. إذ لو كان الفرد مطلوباً بخصوصيته للزم أن يدرك العقل كل فرد منها:

«الإجتهاد، والتقليد، والاحتياط» على حدة. مع أنه يدرك شيئاً واحداً، وهو الجامع فقط..

ثم لو حكم بأن الواقع لا يخلو من واحد منها، مع أن هذه الأمور ليست من مدركات العقل، بل هي من طرائق العقلاء، فإذا عرف العقل أن ما يريده من الأمن من العقاب متوفر فيها خير المكلف بينها.

ثانياً: إن اعترافهم بأن الحصر في الثلاثة استقرائي ناشئ عن تتبع الموارد التي يمكن بواسطتها الخروج عن العهدة، والأمن من العقاب، وليس عقلياً، يدل على أنه يمكن للشارع أن يجعل طرقاً أخرى للوصول إلى أحكامه.. كالقرعة، ومشافهة المعصوم، والوحي، وحتى السحر والتنجيم لو رضى الشارع بها.

وبذلك يظهر: أن القضية ليست مانعة خلو، إذ لو كانت كذلك لامتنع وجود طريق رابع، وهو خلاف الفرض.

الثلاثة في عرض واحد:

وقد يتوهم متوهم: أن الاجتهاد هو المقدم، لأن الفطرة تدفع الإنسان ليحصل العلم بالحكم بنفسه، فإن لم يقدر سأل من يعلم، فإن لم يجد لجأ إلى الاحتياط، فالثلاثة طولية.

والصحيح: أنها في عرض واحد، لأن ترتبها في مقام الحاجة إليها لا يعني أنها مترتبة في مقام الاعتبار، وجعل الحجية، لأن الحجية تابعة للأغراض،

أو مقلداً^(١)، أو محتاطاً^(٢).

مسألة رقم [٢]: الأقوى جواز العمل بالاحتياط^(٣)، مجتهداً كان أو لا.

والغرض هنا هو الأمن من العقاب، وهو حاصل في كل واحد منها.

(١) سيأتي الكلام عن التقليد في المسألة رقم [٨].

(٢) سنتكلم عن الاحتياط تبعاً للماتن في المسائل التالية أيضاً.

(٣) هناك أمور يحسن تقديمها على البحث، وهي التالية:

الأمر الأول: لا بد أولاً من تعريف الاحتياط، فنقول:

عرفوا الاحتياط بأنه: إتيان محتمل الوجوب، وترك محتمل الحرمة رجاء إدراك الواقع. ثم عللوا جواز الإكتفاء به: أنه طريق إلى الواقع، ويوجب القطع بأدائه.

ويرد على هذا التعريف:

أولاً: أن الاحتياط كثيراً ما لا يوجب القطع للعامي بأداء الواقع.. كما لو عمل بالاحتياط في العبادات، مع تمكنه من الإمتثال التفصيلي بالاجتهاد، فإن بعض العلماء يرى: أن الإكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي غير جائز. إما لاحتمال قصد الوجه، أو التمييز، أو غير ذلك.

وهذا الإشكال - وإن كان مردوداً - كما سيأتي حين الكلام عن أدلة حرمة العمل بالاحتياط.. إلا أنه يوجب عدم صلاحية التعريف المذكور للأخذ به على جميع المباني.

ثانياً: هذا التعريف خاص بالأحكام الإلزامية.. مع أن الكلام في الاحتياط هو في جميع الأحكام.. بل في كل فعل وترك يحتمل تعلق غرض الشارع به.

والجواب: «بأن الاستحباب والكراهة حالهما حال نفس الوجوب والحرمة.. والملاك هو نفس الملاك، وهو القطع بأداء الواقع. وإنما خص الوجوب والحرمة بالذكر، لأهميتها، وللتمثيل بهما».

إن هذا الجواب لا يكفي، لأن الكلام يشمل كل فعل وترك كما قلنا. ثالثاً: إن الإحتياط في الموارد التي لا يتمكن فيها من الامتثال التفصيلي واجب، إلا أن الاكتفاء به في هذه الموارد، ليس لإيجابه القطع بأداء الواقع.. بل لأجل انحصار طريق الامتثال به.

رابعاً: في الشبهات البدوية يصح العمل بالاحتياط، إلا أنه لا يوجب القطع بأداء الواقع، إذ لا يعلم وجود حكم في الواقع لكي يقطع المكلف بأدائه بواسطة العمل بالاحتياط.

ويجاب:

بأنه يكفي أن يقطع ببراءة الذمة، حتى من الواقع المحتمل.. إذ ليس المقصود: القطع بالموافقة، والإصابة للواقع، بل المراد: القطع بإيفاء مراد الشارع واقعاً، وتحقيق مقاصده.. وبراءة الذمة من أي طلب، ولو على سبيل الاحتمال البدوي، وسواه.

خامساً: إن هذا التعريف لا يشمل العمل بالوظيفة الشرعية التي هي

مؤديات الأصول.. فإن مؤدياتها وظائف عملية، وليست أحكاماً شرعية.
من أجل ذلك نرى: أن الأولى أن يقال في تعريف الاحتياط: إنه العمل
الموجب لليقين بأداء الوظيفة الفعلية، إذا كان المورد مما يمكن فيه
الاحتياط.

والسبب في إضافة عبارة: «إذا كان المورد مما يمكن فيه الاحتياط»:
أولاً: مراعاة ما قاله الشيخ الأنصاري «رحمه الله»، من أن الاحتياط في
العقود غير ممكن أيضاً، لأن التردد فيها موجب للترديد في إنشاء العلة
المطلوب إنشاؤها.

فإنه وإن كان سيأتي جوابه: بأن التردد هو فيما أمضاه الشارع، لا فيما
أنشأه المنشئ. إلا أن المطلوب في التعريف هو إمكان اعتماده عند الجميع.

ثانياً: قد يقال: إن الاحتياط للعامي قد لا يوجب العلم بأداء الواقع
حتى في المعاملات بالمعنى الأعم، لأن العامي قد يعجز عن الاحتياط فيها،
لأنه قد يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر في المعاملة التي هي عقد أو إيقاع
شيئاً مما يحتمل أخذه في العادة. ولا يعرف أن المقصود هو إيجادها كيفما
اتفق، فيحتمل أن يكون الشارع قد اشترط في رد السلام مثلاً قصد الوجه،
فلا يحصل له العلم بالامتثال.

وهكذا يقال بالنسبة للمعاملات في العقود والإيقاعات.. لاحتمال أن
يكون الشارع قد اعتبر فيها شرطاً، أو اعتبر شيئاً مانعاً.. كما لو اشترط أن لا
يكون المبيع ميتة.. أو اعتبر شرط العربية في العقد، أو المازوية في إنشاء

الطلاق، ونحو ذلك.

وهذا يحتم على العامي الرجوع في الاحتياط إلى المجتهد أيضاً. مما يعني إيجاب التقليد على كل من ليس بمجتهد، وليس مخيراً بين الأمور الثلاثة. وهذا يخالف ما تقدم في المسألة السابقة.

إلا إن كان المقصود في المسألة السابقة أيضاً: ما ذكره بعض الإخوة، من أن الاحتياط لم يعتبر خياراً للعامي، بل للمكلف من حيث هو، فما أمكن للعامي تشخيص موارده كغير موارد الإشكال هنا فهو، وإلا كانت هذه الموارد من الاحتياط للعالم والمجتهد. ويكفي هذا المقدار في جواز كون العامي أيضاً محتاطاً. فليلاحظ.

الدليل على جواز الاحتياط:

وإذا بنينا على التعريف الأول، وغضضنا النظر عن المناقشات المتقدمة، وقلنا: إن العقل يستقل بجواز الاحتياط، ويرى أنه حسن، من حيث إنه طريق إلى إدراك الواقع، ويوجب القطع بأدائه، فلا إشكال..

وإن أخذنا بالمناقشات المتقدمة، وقلنا: إن العمل بالاحتياط لا يوجب للعامي القطع بأداء الواقع.. فلا بد من البحث عن دليل شرعي يميز العمل به. وبعدما تقدم نقول:

جواز العمل بالإحتياط:

تارة نتكلم عن الاحتياط في المعاملات، وأخرى عن الاحتياط في

العبادات.. فإن كان الكلام عن الاحتياط في المعاملات، فنقول:

الإحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم:

إنه لا ريب في جواز الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم، وترك الاجتهاد والتقليد فيها، لعدم المانع، لأن الغرض من الواجب التوصل هو حصول المأمور به كيف اتفق، ولا يعتبر فيه صدق الانقياد والطاعة (أو قصد الوجه والتميز) إلا إذا أريد الحصول على الثواب.

فالاحتياط فيها يوجب القطع بإداء الواقع.. فإذا شك في اعتبار تعدد الغسل في تطهير الثوب، أو اشتبه الماء المطلق بالمضاف، فيحتاط بتكرار الغسل في المائين، وتكرار الغسل للثوب، فيحصل له القطع بالامتثال فيهما. ولكن هذا - كما تقدم - إنما يفرض في حق العارف بالأقوال ومواضع الاحتياط وكيفية، لا في حق العامي المحض، فإنه قد لا يحصل له القطع بأداء الواقع. هذا فيما يرتبط بالمعاملات بالمعنى الأعم..

الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأخص:

أما الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأخص كالعقود والإيقاعات.. كما لو شك في أن أنكحت أو زوجت هل تتعدى بنفسها أو تتعدى بمن، أو بالباء، أو باللام مثلاً، فقد حكى عن الشيخ الأنصاري: أن الاحتياط في المعاملات بهذا المعنى لا يمكن.. لأن التردد في الإنشاء يمنع من تحقق المنشأ، لأن ترتب الأثر على هذا الإنشاء، وهو حصول الزوجية، أو الفراق

أو الملكية، ونحوها مشكوك فيه.

ويجاب:

بأن التردد هنا ليس في الإنشاء، بل في الممضى شرعاً. أما الإنشاء، فهو خفيف المؤونة، لأنه سواء قلنا: إنه إيجاد الاعتبار، أو قلنا: إنه إبراز الاعتبار، لا يحتاج إلى أكثر من إيجاد علاقة - الزوجية مثلاً - بواسطة الصيغة، أو إبراز هذه العلاقة التي هي فعل النفس، لأنها اعتبار وجعل، والتزام نفسي - إبرازه - بلفظ زوجت تارة، ولفظ أنكحت أو متعت أخرى..

والدليل على أن الإنشاء قليل المؤونة: أنك تراهم ينشئون البيع الربوي، وبيع الخنزير، وغير ذلك.. مع علمهم بعدم إمضاء الشارع لهذه البيوع.. فهل يصعب عليهم إنشاء علاقة الزوجية مرتين، لكي يطمئنوا أنهم قد أنشأوا، أو أبرزوا العلاقة التي أمضاها الشارع؟!

الإحتياط في العبادات مع العجز عن الامتثال التفصيلي:

إن الكلام فيما يرتبط بالاحتياط في العبادات يقع في مقامين:

الأول: الاحتياط في صورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلي.

الثاني: الاحتياط في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي.

أما الاحتياط في صورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، فلا ريب في جوازه، بل هو واجب عقلاً، لأن الأمر يدور بينه وبين عدم الامتثال أصلاً. وهذا تضييع لغرض المولى، ولأن المكلف مطالب بالامتثال لتنجز

التكليف، وانحصار الأمر بالامثال الإجمالي، وهو الاحتياط.. فلا بد من رفع اليد عن بعض جهات الواقع.. كالوجه والتميز عقلاً، حتى لو كانت مأخوذة واقعاً.

وجواز العمل بالاحتياط هنا، لأجل العجز عن الامثال التفصيلي، لا لأجل أن الاحتياط يوجب اليقين بالفراغ، والقطع بأداء الواقع، ولا لأجل عدم اعتبار قصد الوجه والتميز في العبادات.. ولا لأجل استقلال العقل بكفاية الامثال الإجمالي..

قول ابن إدريس:

ولم نجد مخالفاً في ذلك إلا ما حكى عن ابن إدريس الحلي في ظاهر كلامه، حيث حكم بلزوم الصلاة عارياً عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.. استناداً إلى سقوط شرطية الستر في هذه الصورة، واختصاص شرطيته بصورة العلم التفصيلي بالطهارة.

والسبب في ذلك:

أولاً: لزوم قصد الوجه في الامثال إذا كان المأمور به عبادة كما ذهب إليه المتكلمون. فإذا اشتبه الثوب النجس بالطاهر، لم يجوز له أن يصلي بهذا مرة، وبذلك مرة، لفوات قصد الوجه. أي قصد الوجوب وفوات قصد التمييز أيضاً. بل يجب عليه أن يصلي صلاة واحدة عارياً مع قصد الوجوب الذي هو قصد الوجه. ومع قصد التمييز بين الأجزاء الواجبة والمندوبة.. لأن الطريق لا ينحصر بالاحتياط، فلا وجه للقول بإلغاء قصد الوجه

والتمييز عقلاً، لأن المورد مورد أصالة الاشتغال، فلا مجال للامتناع الإجمالي بواسطة الاحتياط، لأنه يؤدي إلى الإخلال ببعض جهات الواقع. إلا إذا فرض الشك بوجوب قصدي الوجه والتمييز، فتجري البراءة حينئذٍ. فيرجع الأمر إلى حالات الأشخاص من حيث جزمهم باعتبارهما، أو جزمهم بعدمهما..

ثانياً: إن فعل صلاتين نحو تشريع وبدعة، لأن الشارع إنما أمر بصلاة واحدة.

ويجاب:

أولاً: لا دليل على قصد الوجه إلا ما ذكره المتكلمون، من أن العقل يحكم بحسن قصد الانقياد للأمر، وهو قصد الوجه والتمييز في مقام الإطاعة.. وهذا مردود: بأن ما يهم الفقيه هو سقوط التكليف، وحصول الأمن من العقاب.. وهذا يتحقق بالإتيان بالعمل مطابقاً للمأمور به. وهي الطاعة الحسنة بنظر العرف، وبها يتحقق الامتناع. حتى لو لم يحصل المكلف على ثواب بسبب عدم توجه القلب، أو لأي سبب آخر، كصدور بعض محبطات الثواب منه. كشرب الخمر، فقد ورد: أن من شربها لم تقبل له صلاة أربعين يوماً وليلة.

أما المتكلم، فمحط نظره هو الطاعة التي توجب المثوبة للمكلف. أما لزوم العلم التفصيلي بالأمر، وقصده بالتفصيل أو بالإجمال، فالعقل ساكت عن ذلك، إن لم نقل: إنها في نظره سيات.

ثانياً: إذا كان العقل ساكناً عن لزوم الامتثال التفصيلي أو الإجمالي، فلا بد أن نرجع إلى الشارع، وحينئذ نقول: لو كان الشارع يريد قصد الوجه والتمييز لأمر بهما، أو أشار إليهما، ولم نجد أي شيء من ذلك في ما نقل لنا عنه.. حتى في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي، فما بالك فيما إذا لم يكن الامتثال التفصيلي ممكناً؟!

وأما الأوامر المتعلقة بالعبادات وسواها، فلا يمكن أن تدلنا على لزوم قصد الأمر في مقام الامتثال، للزوم الخلف، والتقدم والتأخر في آن واحد، بل يمكن التمسك بالإطلاقات المقامية لإثبات عدم مطلوبة قصد الأمر، وذلك إذا علمنا أن الشارع بصدد بيان كل ما له دخل في غرضه، فعليه أن يتوصل للوصول إلى هذه الغاية، ولو بإصدار أمر مستقل آخر.. ولم نجد في كلامه شيئاً من ذلك أيضاً..

فظهر بذلك: أن الأصل هو البراءة عن قصد الوجه، لا الاشتغال.

إلا أن يقال: إن إجراء البراءة عن التكليف بقصد الوجه والتمييز في مورد عدم العلم بوجوبهما إنما يوجب نفي العلم بالوجوب وعدم المؤاخذه، ولكنه لا ينتج القطع بأداء الواقع، ولا ينفي احتمال الوجوب.

ثالثاً: إن القائل باعتبار قصد الوجه إنما يقول بأنه معتبر في صورة التمكن من معرفته، أما في صورة عدم التمكن من معرفة الوجه، فلا يجب قصده. وإلا لزم عدم جواز العمل بالاحتياط في العبادات أصلاً، وهو مما لا يمكن الذهاب إليه والالتزام به، كما لا يخفى على من له معرفة بالفقه.

رابعاً: إن قصد الوجه متحقق في مورد الاحتياط، فإنه إنما يقصد امتثال الأمر الثابت في الواقع على ما هو عليه. أي أنه يقصد الإتيان بالصلاة المأمور بها سواء أكان بالأمر الوجوبي، أو الاستحبابي، وقد حصلت الصلاة الواجبة - مثلاً - بقصد وجهها.. غاية الأمر أنه قصده إجمالاً. ولا يجب عنونة الفعل المأتي به بعنوان واجب أو مستحب، فالذي حصل الإخلال به هو قصد التمييز، فهو لا يعرف هل الفرد المطابق للمأمور به هو هذا أو ذاك.

بل يكفي في عبادة العبادة إضافة العمل إلى الله سبحانه حين امتثاله، فكيف إذا كان الإتيان بالفعل بداعي امتثال الأمر الوجوبي حاصلًا أيضاً كما قلنا؟!!

خامساً: إن كلام ابن إدريس لا يشمل جميع صور الاحتياط في العبادة عند عدم التمكن من العلم التفصيلي، ولذا لو دار الأمر بين القصر والإتمام، أو بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة، ولم يكن مجتهداً، ولا مقلداً، لا يحكم بلزوم ترك الصلاة، لأجل عدم تمكنه من قصد التمييز؟! بل يطلب من المكلف أن محتاط، ويأتي بصلاتين: صلاة قصر، وتمام.. بدون ذلك؟!!

سادساً: وأخيراً.. إن كان ابن إدريس قد أخذ حكمه هذا من قولهم ببطلان صلاة لا يعرف أحكامها.. فإننا نقول له: لعل مرادهم بقولهم هذا هو الجهل الشامل لكل أو جل أحكام الصلاة.

ولعل مقصودهم ببطلانها: عدم الاكتفاء بها، لا تركها مطلقاً.

وأما الدليل الثاني المتقدم الذي استدل به ابن إدريس، فيرد عليه: أن

الاحتياط مناقض تماماً للتشريع والبدعة، لأن الاحتياط إنما هو في مورد يعلم فيه بوجود حكم شرعي، أو يحتمله، فيأتي بكل ما يحتمل أنه مصداق للمأمور به المعلوم أو المحتمل برجاء أن يكون مطابقاً له..

والبدعة أو التشريع المحرم هو إدخال ما علم أنه ليس من الدين في الدين. أو إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين. وأين هذا من الاحتياط الذي هو الإتيان بالفعل برجاء أن يكون هو الذي طلبه منه المولى، من دون أن يدعي أن ما يأتي به من الدين..

فإن الفرق بينهما واضح..

والدليل الثاني المتقدم في كلام ابن إدريس من لزوم البدعة والتشريع المحرم يتوافق مع قول السيد الشاهرودي «رحمه الله»، من أنه يشترط في جواز الاحتياط وإمكانه حسم الأمر في مسألة الجزم بالنية، لأن اشتراط الجزم بالنية يجعل الاحتياط غير ممكن للزوم التشريع المحرم.. لأنه يأتي بهذا الفرد وهو لا يعلم إن كان مطلوباً أم لا، فالإتيان به تشريع محرم.

ونقول:

والرد السابق هو بعينه جارٍ هنا، فلا حاجة إلى الإعادة. يضاف إلى ذلك:
أولاً: أنه في صورة الغفلة، فإن الجزم بالنية حاصل، إذ يمكن الإتيان بالعبادة بقصد الوجه.

أما في صورة الالتفات، ولم يستلزم التكرار، كما لو شك في مطلوبة صلاة ركعتي الزيارة، أو في مطلوبة القنوات في العبادة وعدمها.. فيكفي

فيها قصد امتثال الأمر الواقعي، ورجاء انطباقه على الفرد المأتي به، وهذا متحقق فيها.. ولا يجب توصيف المأتي به بأنه واجب أو مستحب، لحظة الإتيان به، إذ يكفي العلم باتصاف المأتي به بالوجوب، أو بالاستحباب، أو بالمطلوبية، ولو بعد الإتيان به.

وحتى في صورة التكرار، فإن انضمام الفرد غير المأمور به إلى الفرد المطابق للمأمور به لا يضر، بل يكون مقدمة للعلم بالامتثال.

وأما في المعاملات، فيرد عليه: أن هناك الكثير من المجالات التي لا يحتاج فيها إلى الجزم بالنية.. ويمكن الاحتياط فيها، مثل:

ألف: المعاملات بالمعنى الأعم، كتطهير الثوب مرة أو مرتين، ورد السلام وما إلى ذلك..

نعم.. هو يحتاج إلى الجزم بالنية وقصد الوجه في ترتب الثواب.. وهذا ليس مما يبحث عنه الفقيه، بل الذي يهيمه هو الأمن من العقاب، وسقوط التكليف.

وكذلك الحال في العاديات، كما لو شك في جواز ضرب ولده، فيحتاط بتركه.

ب: ما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو شك في أنه مدين بثمانية أو بعشرة دراهم، فيعطي العشرة احتياطاً. وكذا لو دار الأمر بين إعطاء المثلي والقيمي، فأعطاهما معاً.

ج: ما لو أجرى معاملة تجمع كل ما يشك في اعتباره فيها، وتحاشى كل

ما يحتمل إضراره فيها..

فإن قلت: المراد من الجزم بالنية في المعاملة هو عدم التردد في الإنشاء، ومع الشك في شرطية شيء في العقد، فلا مجال للجزم بالإنشاء، فلا تقع المعاملة.. كما قاله الشيخ الأعظم الأنصاري «رحمه الله».

أجيب: بأنه قد تقدم: أن الإنشاء هو إيجاد أمر، كالزوجة في عالم الإعتبار، أو إبراز ما التزم به في نفسه باللفظ، وهذا خفيف المؤونة، والشك والترديد إنما هو في إمضاء الشارع.

موارد عدم إمكان الاحتياط:

الإحتياط في المباحات:

قد يقال: بأن الاحتياط لا يجري في المباحات، فإنه غير ممكن فيها..

ويجاب:

بأن الاحتياط يجري في المباحات أيضاً، إذا لم يقصد عنوان الإباحة، إذ ليس له أن يأتي بالشيء بعنوان كونه محكوماً بحكم من الشارع إذا لم يحرز صدور هذا الحكم منه. وهذا لا يختص بالإباحة، بل يشمل جميع الأحكام.

الإحتياط في دوران الأمر بين المحذورين:

أما الاحتياط عند دوران الأمر بين المحذورين. كما لو شك في حرمة شيء أو وجوبه.. فهو غير ممكن.

وهذا لا يضر فيما نحن بصدده، فإن الكلام إنما هو في هل إن الإحتياط - فيما يمكن فيه الاحتياط - طريق لتحصيل المؤمن من العقاب، كالاتجاه والتقليد، أم لا؟! وليس الكلام في لزوم تحقق الاحتياط في كل مورد.

والشاهد على ذلك: أنه لا احتياط في الضروريات واليقينيات أي أن البحث هو في أنه في المورد الذي يحصل بالاحتياط الأمن من العقاب يصح الأخذ به. كما يصح الأخذ بالاتجاه والتقليد.

ودوران الأمر بين المحذورين لا يحصل التأمين من العقاب بالاحتياط فيه، فلا بد من تحصيل العلم التفصيلي، فهو خارج عن دائرة الاحتياط المبحوث عنه. ومع عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي، فله أحكام أخرى.

الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي مع عدم التكرار:

وأما الاحتياط في العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فإن كان لا يستلزم تكرار العمل، كما لو شك في الدعاء عند رؤية الهلال. أو في جزئية شيء للمأمور به.. كشكه في جزئية السورة، أو شك في شرطيته، كالطمأنينة فيها، أو في ذكر الركوع والسجود..

فقد قيل بعدم جواز الاحتياط في مثل هذه الموارد مع التمكن من العلم التفصيلي، واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: ما دل على وجوب تعلم الأحكام، فلو جاز الاكتفاء بالاحتياط لم يكن تعلم الأحكام واجباً.

ونجيب:

إن هذه الأدلة لا تدل على الوجوب الشرعي، بل هي إرشاد إلى ما يحكم به العقل من لزوم حفظ غرض المولى، حتى لا يقع المكلف في الضرر المحتمل أو المقطوع به، إذا كانت الأحكام قد تنجزت بالعلم الإجمالي، وقد تقدم سائر ما له ارتباط بهذا الموضوع، فلا نعيد..

الدليل الثاني: إن الاحتياط يوجب الإخلال بقصد الوجه والتمييز المعتبرين في العبادة، للإجماع المدعى على لسان المتكلمين على اعتبارهما. ولو شك في اعتبارهما في تحقق الامتثال، لاحتمال عدم حصول الغرض بدونهما، فأصالة الاشتغال جارية..

ونجيب:

أولاً: تقدم: أن القدر المتيقن هو اعتبار قصد الوجه والتمييز في تمام العمل، لا في أبعاضه وشرائطه.

ثانياً: إن هذا إجماع منقول، وهو ليس حجة.

ثالثاً: إن هذه المسألة لم تكن مطروحة في تلك الأزمنة المتصلة بزمان المعصوم.

رابعاً: هو معلوم المستند، وهو هذه الأمور التي أشير إليها فيما سبق، من قبيل قولهم: إن الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والاعتبار.. فضرب اليتيم حسن إذا كان للتأديب، وقبيح إذا كان عدواناً وظلماً، فإذا لم يعلم جهة الحسن في العبادة، فإنه يقصد الجهة المشيرة إليها، وهو عنوان الوجوب

أو الاستحباب..

فينظر في هذا المستند، وهو دليل غير تام، فإن العقل إنما يدرك حسن طاعة المولى، والإتيان بالمحتملات رجاء أن تكون هي المطلوبة هو من أجل مصاديق الطاعة، ولا يحكم العقل بلزوم الإشارة إلى جهة الحسن، لا مباشرة، ولا بواسطة العنوان المشير إليها، وهو عنوان الوجوب ولا غيره. ولا سيما إذا كان ذلك في الأجزاء والشرائط الضمنية، فإن المجموع المركب إذا أتى به بقصد الوجوب كفى ذلك، إذ قد يكون بعض أجزاء المركب ليس واجباً، ولا شيء يدل على أن كل جزء وشرط يشتمل على جهة حسن غير الحسن الناشئ عن المجموع المركب.

خامساً: إنه مع الشك في اعتبار قصد الوجه في الأجزاء والشرائط يكون من الشك في التكليف، وهو مجرى البراءة لا الاشتغال..

بيان ذلك:

أنه إذا كان المكلف يتمكن من تحصيل المعرفة التفصيلية بالتقليد أو بالاجتهاد فالإكتفاء بالإمثال الإجمالي بالعمل بالاحتياط مجرى قاعدة الاشتغال، لأن الشك في صدق الإطاعة بالاحتياط ينتهي إلى الشك في صدق الإطاعة للأمر، لأن الإطاعة تأتي من قبل الأمر، والأمر متأخر عن المأمور به، فلا يمكن أن يؤخذ ما يأتي من قبل الأمر في متعلق الأمر.. فلا يصح التمسك بإطلاق الأمر لنفي اعتبار الإطاعة التفصيلية، لأن ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر لا يمكن نفيه بإطلاق الأمر.

ولا يمكن نفي اعتبارها بالأصل أيضاً، لأن الشك في مقام الامتثال. فیتعین الرجوع إلى أصالة الاشتغال في المورد. ويرد عليه:

أن الإطاعة التفصيلية، وإن كانت لا يمكن نفيها بإطلاق الدليل اللفظي للأمر، ولكن يمكن نفي اعتبارها بالإطلاق المقامي، إذ لو كانت مطلوبة للمولى، وداخلة في غرضه لوجب بيانها، ولو بدال آخر، حيث إنه في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه. ولم يبين أن الإطاعة التفصيلية داخلة فيه فيعلم أنها ليست كذلك.

ومع هذا الإطلاق المقامي، فإن الأصول لا تجري في المورد.

قال الشيخ الأنصاري «رحمه الله»: إننا لو لم نأخذ بالإطلاق المقامي للشك في كون المولى في مقام بيان تمام غرضه مثلاً، فالمراد هو مورد أصالة الإشتغال لا البراءة، لأن الشك في الامتثال مع تحديد المأمور به..

ويرد عليه: أن الشك هنا يرجع إلى الشك في أنه هل اعتبر الشارع في متعلق الأمر أن يكون التحرك عن تحريكه، مع العلم بما هو المأمور به، أو أنه اعتبر الأعم منه ومن التحرك عن احتمال الأمر.. وهذا شك في تكليف بقيد زائد.

ولا يفرق في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بين أن يكون القيد المشكوك في وجوبه هو من قيود المأمور به، أو من قيود الامتثال، ومن تصرفات الشارع في موضوع الإطاعة بزيادة قيد أو شرط فيها حسبما بيناه..

والسبب في ذلك: إن قصد الوجه والتميز لا يعتبر في تحقق الإطاعة لا عند العرف ولا عند العقلاء.. إذ يكفي في العبادة أن يؤتى بها مضافة إليه تعالى، برضاء إن يكون هذا المأتي به مطابقاً للمأمور به الواقعي.

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق النائيني «قدس سره»، من التفصيل بين صورة ما لو كان أصل المحبوبة والطلب محرراً.. كما إذا علم بمحبوبة الدعاء عند رؤية الهلال، ولكن شك في وجوبه أو استحبابه..

فقال «رحمه الله» بجواز الاحتياط في هذه الصورة.. إذ يمكن الإتيان بالعمل بداعي الأمر، لأن الأمر موجود، ولكنه لا يستطيع أن يقصد خصوص الوجوب أو الاستحباب.. إلا أن هذا غير معتبر في العبادة. وبين ما إذا كان أصل المحبوبة مشكوكاً أيضاً، كالوضوء بعد غسل الجنابة، فلا يجوز العمل بالاحتياط في هذه الصورة..

لأن أصل وجود الأمر مشكوك، فلا يمكن الإتيان به رجاءً، لعدم العلم بوجود أمر من الأساس، فكيف يرجى أن يتحقق امتثال أمر مشكوك الوجود؟!

فإن كان يمكن كشف الأمر بالاجتهاد أو التقليد، وصار الامتثال التفصيلي ممكناً تعين ذلك، ولا تصل النوبة إلى الإجمالي.. وإن عجز عن التفصيلي، فحينئذٍ يمكن أن يلجأ إلى الامتثال الإجمالي، والعمل بالاحتياط. وبعبارة أخرى: إن عدم جواز الاحتياط في هذا المورد ليس لأجل قصد الوجه والتميز، بل لأن الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي،

فلا يلجأ إليه إلا بعد العجز عن التفصيلي.

وفي الاحتياط لا يتحرك بالأمر، بل يتحرك باحتمال الأمر. فلا يلجأ إليه إلا بعد العجز عن الانبعاث بنفس الأمر..

ولو شك في أن الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي أو في طوله، فالمرجع الاشتغال، لأنه شك في كيفية الطاعة والامتثال. فلا بد من الاحتياط. والحكم بأنه في طوله لا في عرضه.

ويجاب:

أولاً: بأن العرف لا يرى فرقاً بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي، فهما عنده في عرض واحد.

ثانياً: تقدم: أنه مع الشك في ذلك، فالمرجع هو البراءة لا الاشتغال، لأن الإطلاق المقامي يدل على أن الشارع لم يكلف بقيد أو بشرط زائد في مقام الامتثال أزيد مما هو المتسالم عليه عند العرف والعقلاء.

الاحتياط مع تكرار العبادة:

قيل: إن الاحتياط في العبادات إذا اقتضى تكرار العمل كالصلاة قصراً وتاماً، أو إلى الأربع جهات مع اشتباه القبلة، ومع التمكن من الامتثال التفصيلي غير جائز. وادعي أنه المشهور^(١).

(١) المستمسك ج ١ ص ٦.

واستدلوا عليه بعدة أدلة. وهي في الأكثر مشتركة مع ما قدمناه، ولكننا سنحاول أن نذكرها مع الاختصار قدر الإمكان.

والأدلة هي التالية:

لزوم اللعب والعبث:

الدليل الأول: إن الاحتياط لعب وعبث بأمر المولى مع التمكن من الامتثال التفصيلي، لأن المكلف إذا تمكن من تحصيل العلم بالتكليف، وجداناً أو تعبدًا، وتمكن من الإتيان به بدون ضم ضمائم إليه، وجب أن يأتي به على ما هو عليه، فإذا أتى به مع الضمائم، يعد عمله عند العرف عبثاً ولعباً مذموماً، ومبغوضاً، وما كان كذلك، لا يقع عبادة. ويرد عليه:

أولاً: إن اللعب والعبث لا يصدق بتكرار العبادة مرة أو مرتين..

ثانياً: إن اللعب والعبث هو العمل الذي ليس له غرض عقلائي، والغرض العقلائي موجود هنا، إذا كان الامتثال التفصيلي يحتاج إلى جهد ووقت أكثر مما يحتاج إليه الاحتياط، أو كان السؤال لأهل العلم محرراً للسائل.

وربما كان تكرار العبادة نفسه، والتلذذ بها، وأخذ النفس بما هو أشق، وتحصيل اليقين بمطابقة الواقع، عوضاً عن الأخذ بالأمانة الظنية، أو بالقاعدة، أو الأصل الذي يعين الوظيفة في موارد الشك. إن ذلك كله

أغراض عقلائية معتد بها، تخرج المورد عن دائرة اللعب والعبث، لو سلم أنه من مصاديقه..

ثالثاً: إننا لا نسلم بأن هذا من اللعب والعبث بأمر المولى، لأنه لا يتعرض للأمر في شيء، بل هو تصرف في طريق الوصول إلى امتثال الأمر..

رابعاً: لو سلم أن هذا التصرف من مصاديق اللعب والعبث، فإن اللعب والعبث لا يحصل في كل فرد يؤتى به، بل يحصل من تعدد الأفراد وانضمامها، وكون المطلوب واحداً منها، فالانضمام هو المحرم، وليست الأفراد المنضمة محرمة، بل واحد منها واجب، والباقي مباح.. فاللعب والعبث هو في الضم، ويتنزع عنوان اللعب والعبث بعد الضم، فالأفراد منشأ انتزاع لعنوان محرم، ولا تكون حين الإتيان بها كذلك. فاللعب والعبث هو في المفردات التي تسبق أو تلحق ما يتحقق به الامتثال. ولا مانع من أن يلعب الإنسان ثم يصلي، أو يصلي ثم يلعب، أو يعبث بعدها. إلا أن يقال: إنه يحرم جعل العبادة جزءاً من منشأ انتزاع لعنوان محرم.

ويجاب: بأن هذا لا يمنع من صحة العبادة، لأنه حين الإتيان بها لم يكن قد حصل ما يصحح الانتزاع. إلا إذا جعلت العبادة الجزء الأخير الذي يتحقق به ذلك العنوان.

خامساً: الاحتياط وتكرار العبادة ليس عبثاً ولا لعباً في الأمر، ولا في كيفية امتثاله، بل هو من أعظم وأرقى مفردات الطاعة والخضوع، بل هو جهد مشكور، والعبد عليه مأجور. لما فيه من توطين للنفس على تحمل

المتاعب لتحقيق مقاصد المولى، وتطبيق المآتي به على المأمور به، لما فيه من مشقة في معرفة موارد الاحتياط، ومن تعب في أدائه.

وهو عمل له غرض جميل وجليل عند العقلاء، لأنه يحقق مراد المولى، أو يوجب للملكف العلم بتحقيق غرضه..

وتوضيح ذلك - كما ذكر بعضهم -: أن شروط الطاعة في العبادة أربعة:

١ - أن يكون الداعي هو أمر الله.

٢ - عدم الشرك في العمل.

٣ - أن لا يكون الداعي شهوانياً. كما إذا صلت المرأة صلاة الليل - مثلاً - لكي يبيض وجهها، لكي تستفيد من ذلك في إغراء الرجال، ومعصية الله..

أو أنه يصلي بالأجرة ليحصل على المال ليصرفه في معصية الله..

٤ - أن لا يكون العمل لعباً وعبثاً بنظر العرف..

فمن صلى إلى الجهات الأربع احتياطاً، ليصيب القبلة - واقعاً - لا يتصف عمله باللعب، وليس الداعي شهوانياً باطلاً، وليس فيه شرك. وقد قصد امتثال أمر الله تعالى.

سادساً: إن بين الاحتياط وبين اللعب والعبث عموماً من وجه، فالدليل أخص من المدعى من جهة، وأعم من جهة أخرى.

ففي الاجتماع لا يكون الاحتياط مبعوضاً، واجتماعهما اجتماع موردي،

فيكون كمن صلى ونظر إلى وجه الأجنبية، فإن صلاته لا تبطل بذلك.

العسر والخرج، واختلال النظام:

الدليل الثاني: لزوم الخرج من العمل بالاحتياط. وهو مرفوع عن المكلف.

الدليل الثالث: لزوم اختلال النظام. وهو مبغوض للمولى.

والحاصل: أن دليل الانسداد دال على عدم جواز الاحتياط، لأن من مقدماته استلزام الاحتياط للعسر والخرج، واختلال النظام.

ويرد عليهما:

أولاً: ما تقدم من أن هذا اجتماع موردي لعنوانين بينهما عموم من وجه، ولا يلزم منه، حرمة الاحتياط..

ثانياً: إن هذا يدل على جواز العمل بالاحتياط قبل أن يصل الأمر إلى العسر والخرج، أو اختلال النظام، فإذا بلغ هذا الحد حكم برفع الالتزام، أو علم أنه أصبح مبغوضاً للشارع، لأجل اختلال النظام، فالاحتياط قبله جائز. مع أن المطلوب هو إثبات الموجبة الجزئية فقط.

ثالثاً: إن هذا العنوان حاصل من انضمام الأفراد إلى بعضها، فالحرمان والمبغوض هو الاجتماع والانضمام، وليس الاحتياط نفسه، والفرد المأتي به ليس مبغوضاً.

رابعاً: المطلوب عقلاً هو اعتدال النظام العام وانتظامه. وهذا لا يلزم قبح الاختلال لنظام حياة الشخص إلى درجة استلزامه حكماً شرعياً، إلا إذا أوجب ضرراً معتداً به لنفسه، أو لغيره..

خامساً: إن دليل الحرج يدل على عدم مطلوبة الاحتياط، وعدم الإلزام به، ولا يدل على حرمة كما هو المدعى.

تذكير: المراد بجواز الاحتياط صحة العمل المأتي به، وحصول الأمن به.. وليس المراد به الجواز الشرعي التكليفي، لأن حصول الامتثال به حكم وضعي لا تكليفي.

سادساً: إن هذا الاشكال إنما يلزم لو كنا نقول بالانسداد في جميع الأحكام.. وليس الأمر كذلك. فإن الضروريات واليقينيات لا يحتاج فيها إلى اجتهاد، أو تقليد، أو احتياط، ولعل ما يتبقى مما هو محل ابتلاء العامل، ويحتاج فيه إلى العمل بالاحتياط، ويصل الأمر فيه إلى اختلال النظام، هو موارد قليلة لا تضر فيما نريد إثباته، لأجل قلة موارده. لا سيما إذا كانت بعض الاحتمالات مستبعدة للعلم بطلانها. وبالأخص إذا كان العامل بالاحتياط ليس جاهلاً بصورة مستغرقة لكل شيء.

سابعاً: إن كلامنا أعم من صورة الانسداد والانفتاح، ولا يختص بصورة الانسداد. ومن المعلوم: أن تجويز العمل بالاحتياط من قبل الفقهاء، وإجماعهم عليه، وممارسته بالفعل، كالنار على المنار. فظهر أن هذا الدليل أخص من المدعى.

دليل حجية الأمانة:

الدليل الرابع: إن دليل حجية الأمانة يمنع من العمل بالاحتياط، لأن دليل حجيتها مطلق، يشمل صورة إمكان الاحتياط وعدم إمكانه. فيحرم

العمل بالاحتياط في جميع الموارد.

ونجيب:

بأن دليل الأمانة إنما دل على حجيتها لا لخصوصية فيها، بحيث لا يمكن التعدي إلى غيرها. بل لكونها طريقاً إلى الواقع، ولأن العمل بمقتضاها يوجب الأمن من العقاب..

فكل ما يحصل به هذا الأمن، أو يوصل إلى الواقع يجوز الاكتفاء به، والاحتياط يوجب ذلك، فيجوز العمل به أيضاً.

الإخلال بقصد الوجه والتمييز:

الدليل الخامس: بأن العمل بالاحتياط في العبادات مع استلزامه التكرار يوجب الإخلال بقصد الوجه والتمييز في العبادة.. كما تقدم بيانه حين الكلام حول الإخلال بقصد الوجه في العبادة مع عدم استلزامه لتكرار العبادة..

وقد أجبنا عنه هناك:

أولاً: بأنه يكفي أن يكون الانبعاث عن داعي الأمر، وهذا حاصل في العبادة. أما أن هذا الأمر المحرك والباعث واجب أو مستحب، فلا دخل له بنظر العقلاء. وهذا يدل على أن قصد الوجه والتمييز ليس معتبراً في الاطاعة عند العقلاء، فإن كان الشارع يريد مراعاتهما في الامثال، فيجب عليه البيان، ولو بدليل آخر، ولم نجد بين أيدينا ما يدل عليه بالرغم من عموم الابتلاء بهذا الأمر.. فيكون عدم اعتبارهما مستفاداً من الإطلاق

المقامي، كما تقدم بيانه..

ثانياً: تقدم: أن المكلف يأتي بالعبادة بقصد امتثال الأمر، فقصد الوجه حاصل، ولكن قصد التمييز هو الذي فاته.. ولا دليل على اعتبار قصد التمييز.

ثالثاً: مع الشك في اعتبار قصد الوجه والتمييز، فالمرجع هو البراءة حسبما بيناه سابقاً، فلا نعيد.

الإجماع المنقول:

الدليل السادس: نسب إلى المشهور: بطلان عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد^(١).

وعلى تقدير صحة هذه النسبة، فلعل منشأها ما نسب إلى الشريف الرضي «رحمه الله» في مسألة الجاهل بالقصر في الصلاة، وقرره عليه أخوه السيد المرتضى علم الهدى^(٢)، ونسب ذلك إلى شيخ الطائفة أيضاً.

وقال الشيخ الأنصاري «رحمه الله»: إذا أوقع الجاهل عبادة ترك فيها جزءاً، فعليه الإعادة بلا إشكال، حتى لو وافق المأمور به، وذلك لأنه يحتاج لإحراز حكمه تحصيلاً للتقرب^(٣).

(١) المستمسك ج ١ ص ٧.

(٢) الانتصار ص ٣٦.

(٣) الرسائل (ط حجرية - انتشارات مصطفوي) ص ٣٠٦.

وقالوا أيضاً: أجمع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها من الوجوب والاستحباب. ولم يستثنوا صورة العمل بالاحتياط فيها. ولعل السبب في ذلك: أن الجاهل بأحكام الصلاة لا يقطع بأنه قد أتى بالمأمور به على ما هو عليه بمجرد إتيانه بما يزعمه، فلعل ما قصد به الوجوب كان محكوماً بالاستحباب، ويقصد الاستحباب، وهو واجب في الواقع. فالاحتياط لا يوجب اليقين بالامثال، لاحتمال الإخلال بقصد الوجه والتمييز. ويرد عليه:

أولاً: هذا إجماع منقول.. وقد اختلف في حجته.

ثانياً: هو خاص بالصلاة.

ثالثاً: لعل المقصود بالصلاة التي لا يعلم أحكامها ليس قصد الوجه والتمييز، إذ لو كان هذا هو المقصود لقالوا: «بطلان صلاة لا يعلم حكمها». أي هل هو الوجوب أو غيره.

فقولهم: «بطلان صلاة لا يعلم حكمها» يراد به التي يجهل الكثير من أحكامها، بحيث لا يكاد يحصل له اليقين بصحتها.. أي أنه لا يعرف أحكام الأجزاء أو الشرائط التي يأتي بها، ولا يتيقن مشروعيتها أو عدمها. والمطلوب منه تحصيل اليقين ببراءة الذمة، فليس له أن يكتفي بهذه الصلاة. وهذا غير العمل بالاحتياط من العالم بكيفياته، الذي يتيقن ببراءة ذمته باحتياطه.

رابعاً: إن كان المقصود هو قصد الوجه والتمييز، كما تقدم بيانه..

فجوابه: أن من الممكن أن يكون هذا الإجماع منهم على اعتبار قصد الوجه بما هم متكلمون، لا بما هم فقهاء، لكي يقال: إن إجماعهم هذا يكشف عن دليل شرعي كان لديهم، ولم يصل إلينا.

خامساً: إذا علم دليل المجمعين، فالحجية تكون للدليل الذي استندوا إليه، فينظر فيه، فإن ظهر فساد له لم يؤخذ به.. إلا إن كان ظاهر الفساد بحيث لا يصح اعتماد أمثالهم عليه، فيستدل من ذلك على أن في الأمر سرّاً آخر لا بد من مراعاته قدر الإمكان..

سادساً: لم تكن هذه المسألة متداولة ولا مطروحة في كلمات الفقهاء في تلك الأعصار، فلعل الإجماع المدعى كان قائماً على حكم العقل باستحالة قصد الأمر الذي لا علم للمكلف بوجوده.. فهو إجماع على القاعدة العقلية المدعاة.

ولعل المقصود: الإجماع على عدم العلم ببراءة الذمة.. لا الإجماع على البطلان الواقعي للصلاة حتى لو علم بمطابقة المأتي به للمأمور به.

سابعاً: إن ملاحظة حال المشهور في كل زمان تعطي: أن حياتهم لا تخلو من العمل بالاحتياط في كثير من الموارد، وأنهم متسلمون على قبول الأخبار الآمرة به، ولم نجد أحداً منهم يعترض على من أخذ بها، ولا على من رأوه يعمل بالاحتياط.

ثامناً: إن غاية ما هناك هو عدم العلم بمطابقة المأتي به للواقع، وعدم القطع ببراءة الذمة. وهذا لا يصل إلى حد الحكم ببطلان الصلاة، بل هو

يتلاءم مع القول بأنه لا يعلم ببراءة الذمة..

تاسعاً: لو سلمنا: أن القطع ببراءة الذمة لا يحصل للإخلال بقصد الوجه، فإن الحكم بالبطلان يجب أن يقتصر على هذا المورد.. أما سائر الموارد التي يحصل فيها العلم ببراءة الذمة - بواسطة الاحتياط - كما في الاحتياط حين عدم الالتفات الذي يتحقق معه قصد الوجه. فلماذا يحكم بعدم جواز الاحتياط فيها؟!

وبعبارة أخرى:

من الممكن أن يأتي بقصد الوجه إذا كان المكلف غافلاً.. كما أن من الممكن أن يأتي به رجاء أن يكون هو المأمور به. فإن وافقه، فيكون قد قصد الوجه، لأنه قصد المأمور به في الواقع. وإن لم يوافقه، فإن الفرد الآخر المأتي به بهذا القصد هو الذي يوافق المأمور به.. فالفرد المطابق للمأمور به يكون قد جاء به بقصد الوجه، وانضممه إلى فرد آخر لم يكن هو المأمور به، لا يضر بحاله.

ولعل هذا هو ما قصده السيد السبزواري «رحمه الله» حين قال: لعل المراد الموارد التي يكون الجهل بموازن الاحتياط قد أدى إلى ترك الواقع وعدم موافقته، وليس المراد الموارد التي يصيب الواقع فيها حين يعمل بالاحتياط^(١).

(١) مهذب الأحكام ج ١ ص ٤.

إشكال المحقق النائيني رحمه الله وجوابه:

قال المحقق النائيني «رحمه الله»: إن مراتب الامتثال والطاعة أربعة.. لا يصار إلى المراتب اللاحقة إلا بعد عدم التمكن من السابقة.. وهي:

١ - الإمتثال التفصيلي، استناداً إلى العلم الوجداني والحجة، كالأمانة، أو الأصل المحرز الذي يقوم مقام العلم.

٢ - الإمتثال العلمي الإجمالي، كالاحتياط.

٣ - الإمتثال الظني.

٤ - الإمتثال الإحتمالي.

ولذلك قالوا ببطلان عبادة العامل بالاحتياط إذا كان يتمكن من الاجتهاد أو التقليد.

والسبب في ذلك: أن الإطاعة عند العقل هي الانبعاث عن أمر المولى، بحيث يكون المحرك نحو الفعل هو تعلق الأمر به، وانطباق المأمور به عليه.

وهذا لا يتحقق في الاحتياط، لأن المحرك في كل فرد يريد الإتيان به هو احتمال تعلق الأمر به، ولا يعلم بانطباق المأمور به على المأتي به.

نعم.. هو يعلم بعد الإتيان بفردية التردد أن المأمور به منطبق على واحد منهما.. ولكنه حين الإتيان بكل فرد منهما لم يكن المحرك لذلك الفرد هو تعلق الأمر به.

نعم.. الانبعاث عن احتمال الأمر، وإن كان عند العقل نحواً من

الطاعة، ولكن رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلي.. فظهر أن الاحتياط امتثال إجمالي، لا يصار إليه مع التمكن من التفصيلي.

ولو سلم الشك في ذلك، فالأصل يقتضي الاشتغال، لأنه يرجع إلى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والإجمالي، وبين تعين التفصيلي^(١).

وبيان آخر:

المشكوك على نحوين:

الأول: أن يعلم بصدور الحكم ويشك في نوعه. كمن يعلم بالأمر بالإقامة، لكن لا يعلم هل هو وجوبي أو استحبابي. فلا إشكال في صحة الاحتياط هنا: بأن يأتي بالفعل بداعي أمره الواقعي..

الثاني: أن يشك في أصل صدور الأمر، وعلى فرض صدوره يشك في أنه وجوبي أو استحبابي. كأن يشك بصدور الأمر الوجوبي بهذا الفعل، أو الاستحبابي بفعل آخر، فلا يجوز العمل بالاحتياط هنا مع التمكن من الاستعلام والامتثال التفصيلي. لأن الطاعة عند العقل هي الانبعاث عن أمر المولى.

وهذا غير ممكن هنا، لأن المحرك هو احتمال تعلق الأمر بهذا الفرد، فلا بد من الاستعلام، فإن عرف بوجود الأمر، فإنه يكون هو المحرك للامتثال.. ولا يجوز له أن يترك الاستعلام ويعمل بالاحتياط، ويتحرك استناداً إلى احتمال تعلق الأمر.

(١) راجع: فوائد الأصول (ط النجف) ج ٤ ص ٩٣.

ومع الشك في كفاية الامتثال الإجمالي في هذا المورد، ليكون في عرض الامتثال التفصيلي وعدم كفايته.. فالمرجع هو قاعدة الاشتغال، لأنه شك في امتثال التكليف..

ويثبت بذلك: أن الإجمالي إنما هو في طول الامتثال التفصيلي، لا في عرضه، ليحصل اليقين بفراغ الذمة، لأن المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، فنأخذ بتعين التفصيلي، لأنه متيقن على كل حال.. وقد أجيب عن هذا بأجوبة كثيرة، فلاحظ ما يلي:

أولاً: إن الكلام إنما هو في صورة مطابقة المأتي به للمأمور به من جميع الجهات في الموردين: الإجمالي والتفصيلي.. وهذا حاصل في المقام.

بيان ذلك: أنه إن كان المعيار في الإطاعة هو العرف، فمن الواضح: أن العرف لا يرى فرقاً بين الامتثالين، لأن المهم عنده هو تحقيق غرض المولى، والأمن من العقاب، بالإتيان بما أمر به بداعي الأمر. وهو حاصل بهما..

وإن كان المعيار هو العقل، فكذلك، لأن الأحكام العقلية على قسمين:

الأول: ما يمكن عقلاً حكم الشارع بخلافه (لولا المانع الخارجي، الذي هو قبح صدور ذلك من الحكيم). مثل وجوب رد الوديعة، وقبح الظلم، وحسن الإحسان، فإنه لولا لزوم القبح لأمكن للشارع الحكم بخلاف مقتضياتها. فاستحالة حكمه إنما هو لأمر عارض. وإن كان الإمكان الذاتي موجوداً.

الثاني: ما يستحيل - ذاتاً - حكم الشارع بخلافه، لأنه أمر تكويني واقعي.

مثل مطابقة المأتي للمأمور به، ومثل الإطاعة والمعصية، فإنها لا يمكن للشارع التصرف بهما - نفيًا أو إثباتًا. كما لا يمكن التصرف في حكمهما، وهو وجوب الطاعة وحرمة المعصية، لأنها أحكام عقلية لا سبيل للشرع إليها، وليست هذه الأمور من مجعولات الشارع، وإلا لزم التسلسل..

ولذا حُمِلَتْ أوامر الطاعة للأوامر، والنواهي على الإرشاد.

فإذا صدر أمر من الشارع وصار منجزاً، لم يقبل من العبد الاعتذار بأن الشارع لم يأمره بالطاعة، أو لم يبين له كيفيتها، لأن هذين الأمرين من شؤون العرف أو العقل. فالشارع يترك الأمر إليهما.

وبذلك يعلم الفرق بين الشك في شرائط امتثال التكاليف الشرعية، وبين الشك في شرائط المأمور به، وأجزائه. فالأول مورد قاعدة الاشتغال، والثاني تجري فيه البراءة، لأن مبنى البراءة على قبح التكليف بلا بيان.. وهذا إنما يكون في مورد يكون الحاكم فيه هو الشارع، ولا يتأتى هذا فيما هو من شؤون العقل أو العرف..

فان قلت: هذا يدل على أن العمل بالاحتياط مع التمكن من الاجتهاد، يؤدي إلى الشك في صدق الإطاعة في مورد الاحتياط، لعدم الجزم بالنية، وفوات قصد الوجه اللذين هما من شؤون الامتثال، وهذا مورد قاعدة الاشتغال.

قلت: إن كان المعيار في الإطاعة والمعصية هو العرف، فهو يرى أن الطاعة هي أن يكون المحرك للمكلف هو الأمر بوجوده الواقعي، وإضافة

الفعل للمولى كاف في عباديته. وهذه الإطاعة متحققة في مورد الاحتياط جزماً. وإن كان الحاكم في الإطاعة هو العقل - وهو غير قابل للتصرف الشرعي - فالعقل يرى أن الطاعة هي مطابقة المأتي به للمأمور به.. وهي أيضاً حاصلة في مورد الاحتياط.. غاية الأمر: أن المكلف يشك في أن الشارع هل تصرف في موضوع الإطاعة العرفية، أو العقلية، وزاد فيها شرطاً جديداً، وهو قصد الوجه مثلاً أو لا. وهذا شك في التكليف، فتجري فيه البراءة. حتى وإن كان من شرائط الامتثال، إذ لا فرق في القيود التعبدية بين أن تكون من قيود المأمور به، أو من قيود الامتثال. من جهة حكم العقل بقبح التكليف بها بلا بيان فيها.

إلا إذا فرضنا: أن القيد والشرط من القيود والشرائط العرفية، كعدم التكرار الكثير الذي يستقبحه العرف إذا كان بلا داع عقلاني، فإن ذلك إذا أخل بالامتثال عرفاً، فالأصل الاشتغال. وتوضيح ذلك: ببيان آخر أن يقال:

إنه لا شيء يدل على لزوم الامتثال سوى نفس دليل الحكم، وهو إنما يثبت أصل الحكم، ولا يتعرض لمرحلة الامتثال المتأخرة رتبة عن الحكم نفسه، والعقل والعرف هما اللذان يتعرضان لكيفية الامتثال. والعرف يدل على أن المطلوب في مقام الإطاعة هو الإتيان بالمأمور به عن داعي الأمر، بوجوده الواقعي، والعقل يدل على أن المطلوب هو مطابقة المأتي به للمأمور به، وبذلك يتحقق الأمن من العقاب. وهذا الأمن يحصل في فردين:

أحدهما: مورد العلم الإجمالي، والاحتياط.

الثاني: مورد العلم التفصيلي.

غاية الأمر أننا نشك في أنه هل اعتبر الشارع في مقام الامتثال، خصوصية زائدة، وهي أن يعلم المكلف بالأمر تفصيلاً أم لا.. فهذا الشك في التكليف الزائد على ما يطلبه العرف والعقل في الطاعة، يكون مجرى البراءة.

وبعبارة ثالثة: يوجد هنا قدر مشترك، وهو التحرك عن مطلق الأمر، وهذا حاصل، وهو المعيار في تحقق الإطاعة.

ولا ينظر إلى كيفية وحالات علم المكلف بذلك الأمر، هل هو متيقن، أو محتمل، أو أنه في ضمن فرد، أو عدة أفراد. فإن ذلك لا ربط له بالطاعة، لا من قريب، ولا من بعيد.

وهذا يدل على أن الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي، لأن الاحتمال واليقين خصوصيتان خارجتان عن حقيقة الأمر، وعن متعلقه، وهما في عرض واحد بالنسبة لوجودهما الذهني.

فإذا شك المكلف في أن الشارع هل اعتبر التحرك عن مطلق الأمر..

أو أنه اعتبر خصوصية زائدة على هذا، وهي كونه متيقناً مثلاً، أو كونه منحصرًا في فرد واحد، فهذا شك في التكليف الزائد، والأصل فيه البراءة.

ثانياً: إن كلام المحقق النائيني يرجع إلى أنه في صورة التمكن من العلم التفصيلي، لا يكفي قصد احتمال الأمر لتحقيق العبادية للعبادة.

ونقول:

إذا كان الاحتمال لا يكفي لعبادية العبادة، فلا يفرق فيه بين أن يتمكن من العلم التفصيلي، أو أن لا يتمكن منه، فإن الاحتمال إن كان يكفي، فهو يكفي في كليهما، وإن كان لا يكفي، فلا يكفي فيهما معاً أيضاً. فلا معنى لهذا التفصيل بين الموردين.

ثالثاً: إن الانبعاث عن احتمال الأمر إذا كان ممكناً، كان أولى بالصحة، لأنه دليل على شدة حرص المكلف على مقاصد مولاه، وعلى رسوخ قدمه في الطاعة والانقياد..

رابعاً: إنه في صورة العلم الإجمالي بوجود الأمر، كالصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة يكون المحرك للمكلف هو ذلك الأمر، فالأمر هو الذي يحركه بالصلاة إلى هذه الجهة، أو إلى تلك الجهة، فيبادر إلى الإتيان بما يكون فرداً ومصدقاً له.. فالترديد إنما هو في تحديد ما ينطبق عليه متعلق الأمر، وليس التردد في الأمر نفسه، فإنه قاطع بصدوره.. وهو الذي يحركه جزماً وقطعاً ليصلي هذه الصلاة وتلك، فإذا انتهى منهما، فإنه يقطع بأنه قد جاء بما يوافق المأمور به، غاية الأمر أنه لا يستطيع تعيين الفرد المطابق لمتعلق الأمر وتمييزه عن غيره.. فالمشكلة ليست هي عدم التحرك بداعي الأمر، بل المشكلة هي في التمييز بين الفرد المطابق للمأمور به عن غيره.

خامساً: ذكر المحقق النائيني «رحمه الله»: أن المحرك للامتناع يجب أن يكون هو الأمر، لا احتمال الأمر.

ونقول:

لا ريب في أن الأمر بما هو لفظ لا يحرك الناس تكويناً، وعلى سبيل الجبر والإلجاء.. بل المحرك هو الأمر المعلوم بوصف كونه معلوماً، إذا علم بوجوده في الواقع، فهذا العلم بوجود الأمر في الواقع، وتصوره يكون من قبيل الوساطة في الإثبات. فالأثر الحقيقي في الداعوية هو للأمر المعلوم بسبب العلم، فالعلم والتصور للأمر هو الرابط بين المكلف وبين الأمر.

وهكذا يقال أيضاً بالنسبة لاحتمال الأمر، فإن الاحتمال بمثابة الوساطة في الإثبات، فهو دخيل في اتصاف الأمر بالداعوية أيضاً.. فلا معنى لجعل هذا العلم طولياً بالإضافة إلى الاحتمالي. بل هما في عرض واحد. كما تقدم.

والحاصل: أن تصور الأمر، وتصور ما ينشأ عن طاعته من ثواب، وعن مخالفته من عقاب هو المحرك، وهو السبب في عبادة العبادة، في مورد الاحتياط. كما أن احتمالاً يكون محركاً أيضاً.. فإذا احتملت وجود أسد في الخارج، أو سم في الطعام، فإنك لا تقدم على الخروج، ولا على الأكل. والمانع لك هو تصورك وجود الأسد والسم. ولا يفرق فيه بين أن يكون السم مردداً بين جملة أطعمة، أو محتملاً. والأسد مردداً أو محتملاً بين جملة حيوانات أخرى، أو يكون محدداً أو مشخصاً في فرد بعينه، فإن التحريك للابتعاد عنه حاصل في الموارد الثلاثة على حد سواء، وفي رتبة واحدة، ولا ينتظر للابتعاد عن المكان، أو للامتناع عن الطعام إلى حين تحديد الأسد وتمييزه من غيره، أو إلى حين القطع بوجوده، أو إلى حين تحديد السم وتمييزه

عن سائر المشتبهات أو المحتلات..

الإحتياط خلاف الاحتياط:

الدليل السابع على عدم جواز الاحتياط في العبادة: بأن الاحتياط حتى لو أوجب فراغ الذمة، واليقين بالبراءة، إلا أن العمل به خلاف الاحتياط، لاحتمال أن يكون الشارع قد نهى عن العمل به في مقام الامتثال. وهذا نظير القيود التي وضعها للوصول إلى الأحكام، فقد ألزم المكلف بأن يكون العلم بها بالطرق الشرعية المعهودة، وعدم إدراكها بالرمل، والسحر، وغيرهما. وكتقييدها بعدم كونها مستفادة من القياس والاستحسان..

ونجيب:

أولاً: إن القياس والاستحسان، والجفر والرمل إنما تكون في مرحلة إثبات الحكم ومعرفته، وإن الاحتياط ليس من وسائل معرفة الحكم، بل هو من شؤون مرحلة الامتثال والسقوط.. والحاكم في مرحلة السقوط هو العقل أو العرف - نفيًا وإثباتًا - لا الشرع. وإن ورد شيء من الشرع فيه، فهو على سبيل الإرشاد إلى حكم العقل أو العرف.. فلا معنى لقياس الاحتياط بالأحكام التي تعلم بالرمل والجفر والقياس والاستحسان.

ثانيًا: إذا كان الاحتياط موجباً للعلم بامتنال الواقع، فالمنع عنه موجب للمنع عن العمل بالعلم. وهو ممتنع عقلاً لاستلزامه التناقض، وليس العلم مورداً للوضع ولا للرفع..

ثالثاً: إن قياس الاحتياط على القياس والاستحسان قياس مع الفارق.. لأن

الاحتياط يفيد العلم بالامثال.. والقياس والاستحسان يفيدان الظن بالحكم..
كما أن وقياسه على الرمل والجفر أيضا باطل، لأنه يوجب العلم
بالامثال.. وهما لا يوجبان علماً ولا ظناً، بل هما من الرجم بالغيب.

لزوم تعدد العبادة:

الدليل الثامن: على عدم جواز العمل بالاحتياط في العبادات مع
التكرار: أن قصد القرية لا يتحقق في مورده، لأنه إن قصد القرية في كلا
الموردين لزم كون العبادة الواحدة عبادتين. وإن لم يقصد فيهما لزم عدم
الإتيان بالعبادة، وإن قصده في أحد هما دون الآخر لم يتحقق العلم ببراءة
الذمة، ولزم أيضاً: الترجيح بلا مرجح.

ويجاب:

أولاً: إنه يكفي أن يكون الداعي إلى الإتيان بالعمل هو امثال الأمر
الواقعي بحيث لو سئل لماذا تصلي؟! لقال: أفعله بقصد الامثال، وإن كان
لا يعلم أيهما المطابق للمأمور به إلا بعد الانتهاء من الإتيان بالمحتملات.
وهذا من الإخلال بقصد التمييز، لا من الإخلال بقصد القرية والوجه.

وجوب تعلم الأحكام:

الدليل التاسع: قد يستدل على عدم جواز العمل بالاحتياط بالأحاديث
الدالة على وجوب تعلم الأحكام. إذ لو كان الاحتياط جائزاً لم يجب تعلم
الأحكام بالاجتهاد أو بالتقليد.

ومن هذه الأدلة: رواية مسعدة بن زياد: أن الإمام الصادق «عليه السلام» سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(١)، فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبيد أكنت عالماً؟! فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بها علمت؟! وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟! فيخصمه، فتلك الحجة البالغة^(٢).

وقد أجيب:

أولاً: بأن هذه الروايات تأبى الحمل على الوجوب النفسي، إذ لا مصلحة في نفس التعلم من حيث هو تعلّم، بل المصلحة هي في متعلقات الأحكام الواقعية، ولا شيء آخر معها.

كما أنه لا معنى للوجوب الغيري للتعلم، لأن الواجب الغيري مقدمة وجودية، لما يتوقف وجود ذيه عليه. والإتيان بالواجب لا يتوقف على هذا التعلم، لإمكان الإتيان به بدونه. ولو بواسطة الاحتياط..

فالمراد من هذه الأخبار هو مجرد الإرشاد إلى أن الجهل بالحكم لا يكفي عذراً عن مخالفة الواقع قبل التعلم. لأن العلم الإجمالي بالأحكام يكفي في تنجزها..

وليست بصدد بيان مطلوبة العلم التفصيلي، وعدم كفاية الإجمالي منه.

(١) الآية ١٤٩ من سورة الأنعام.

(٢) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩.

لكن يجب^(١) أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد^(٢) أو بالتقليد.

(١) أولاً: إن هذه الفتوى إنما ينتفع بها المقلد. أما المجتهد، فهو الذي يقرر لنفسه إن كان يجوز له أن يعمل بالاحتياط في صورة التمكن من العلم التفصيلي فيما يحتاج إلى تكرار، أو في جميع الموارد، أو بهذا الشرط، أو بدونه. ثانياً: هذا الوجوب عقلي لا شرعي، لأن المعرفة من المقدمات الوجودية للاحتياط، حيث لا يمكن الاحتياط بدونها.

(٢) لاحظ ما يلي:

أولاً: لا ينبغي أن يكون المقصود بكلمة الاجتهاد هنا هو معناه الاصطلاحي الذي هو بذل الجهد لاستخراج الحكم من الحجة، أو تحديد الوظيفة من خلال إجراء الأصول. بل ينبغي أن يكون المراد به إدراك العقل بأن ما أتى به كاف عما أمر به، من حيث إيجابه الأمن من العقاب.

ثانياً: يبدو لنا: أن مقصود السيد اليزدي «رحمه الله» من الاجتهاد في هذا المورد هو المعنى الاصطلاحي، لأن غرضه أن المطلوب هو أن لا يقع المكلف في خلاف المقصود، بأن يحتاط في غير مورد الاحتياط، أو يعتمد كيفية تخالف الاحتياط، أو أن يبلغ به الأمر إلى العسر أو الحرج المنفيين في الشرع، أو إلى حد اختلال النظام المبعوض للمولى.. فإن كان الأمر من الواضحات فلا بأس بالاحتياط فيه، وإن كان نظرياً، ويحتمل أن يقع في المحذور، فلا بد له من الاجتهاد - بمعناه الاصطلاحي - أو التقليد لمعرفة كيفية الاحتياط وحدوده، وموارده، وما إلى ذلك.

مسألة رقم [٣]: قد يكون الاحتياط في الفعل^(١)، كما إذا احتتمل كون

ثالثاً: قد يقال: إذا كان المراد من الاجتهاد هو المعنى الاصطلاحي، فلا معنى لحصر الطرق المؤدية إلى حكم العقل بالكفاية والأمن من العقاب بالاجتهاد الاصطلاحي والتقليد، لإمكان تحصيل الأمن من العقاب بواسطة الاحتياط نفسه. كما لو كان يريد الاحتياط بالصلاة إلى الجهات الأربع، لتحصيل القبلة. فلم يعرف هل يصلي الظهر - أولاً - إلى الجهات الأربع، ثم يصلي العصر كذلك؟! أم يصلي ظهراً وعصراً إلى جهة، ثم يصلي ظهراً وعصراً أخرى إلى الجهة الثانية.. وهكذا؟! فإذا احتاط وأتى بالكيفيتين، أو بالكيفية التي يدرك أنها القدر المتيقن، فإنه يحصل على الأمن من العقاب بذلك.

(١) الوجوه المتصورة للاحتياط كثيرة، مثل:

١ - الإحتياط في الفعل الواحد، كالشك بين الوجوب وغير الحرمة. كالدعاء عند رؤية الهلال.

٢ - الإحتياط في الترك الواحد، كالشك في حرمة شرب التتن.

٣ - الإحتياط بتكرار نفس الفعل، كالصلاة إلى الجهات الأربع.

٤ - الإحتياط بالاتيان بأفعال مختلفة، كالشك في وجوب التصديق، أو وجوب صلاة ركعتين مثلاً، وكالشك بين وجوب الظهر أو الجمعة، أو بين القصر والتمام.

٥ - الإحتياط بترك أمرين أو أزيد، كترك الخشى لباس الرجال، ولباس النساء.

الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمة^(١).

٦ - الإحتياط بالجمع بين الفعل والترك، كتردد دم المرأة بين كونه حيضاً، أو استحاضة، فتجمع بين تروك الحائض، وأفعال المستحاضة. كما أن الشك في هذه الصورة تارة يكون بدوياً، وقبل الفحص تارة، وبعده أخرى.. وتارة يكون مقروناً بالعلم الإجمالي، والشبهة قد تكون موضوعية، وقد تكون حكمية.

(١) لكن الماتن «رحمه الله» ذكر هذه المسألة ضمن ثلاثة محاور تدور الشكوك حولها، وهي:

١ - الشبهة الوجوبية.

٢ - الشبهة التحريمية.

٣ - دوران الأمر بين المتباينين.

وتفصيل ما اشار إليه «قدس سره» كما يلي:

ألف: الشبهة الوجوبية:

أما في الشبهة الوجوبية، فنقول:

أولاً: أن يكون الشك في أصل التكليف، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، إذا احتمل كونه واجباً، أو مستحباً، مع علمه بعدم حرمة.. وهو مجرى البراءة. ومن يريد أن يحتاط فعليه أن يأتي بالفعل.

ثانياً: أن يكون الشك في الجزئية، أو الشرطية.. وهناك نزاع في جريان أصالة الاشتغال فيه.. ويرجح كثير من العلماء جريان البراءة.

ب: الشبهة التحريمية:

وفي الشبهة التحريمية، نقول:

أولاً: أن يكون الشك في أصل التكليف، كالشك في حرمة شرب التتن، أو إباحته، أو كراهته مع القطع بعدم وجوبه، وهو مجرى البراءة.. ولكن إذا أراد غير المجتهد^(١) أن يحتاط، فيحتاط بترك شرب التتن.

ثانياً: أن يكون الشك في المانعية والقاطعية.. والنزاع فيه في جريان البراءة، أو الإشتغال أيضاً معروف بين المجتهدين.

أما غير المجتهد، فيحتاط بترك ما يشك في مانعيته وقاطعيته أيضاً..

ج: دوران الأمر بين المتباينين:

أما حين يدور الأمر بين المتباينين.. كما لو شك في فردين من أفراد الكلي لا يمكن الجمع بينهما، كالشك في القصر والتمام، فإن إجراء البراءة عن كل منهما ينافي العلم الإجمالي بالتكليف بأحدهما. وإجراؤها في واحد منهما ترجيح بلا مرجح.. فلا بد من الاحتياط بالإتيان بهما معاً.. ولا يفرق في هذا بين المجتهد والمقلد، وغيرهما.

(١) إنما قيدنا الكلام بغير المجتهد، لأن المجتهد يعمل برأيه واجتهاده والذي يحتاط هو غير المجتهد. وإذا أراد المجتهد أن يتخلى عن رأيه واجتهاده ويحتاط يصبح كغيره أيضاً من العوام من هذه الناحية. أو على الأقل في هذا المورد «صلى الله عليه وآله» وهذا الكلام جار في الشبهة الوجوبية إذا أراد المجتهد أن يتخلى عن رأيه واجتهاده، أو يلجأ إلى الاحتياط.

وقد يكون في الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل، وكان قاطعاً بعدم وجوبه.
وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار^(١)، كما إذا لم يعلم أن

(١) نشير هنا إلى أمرين:

أحدهما: يمكن أن يراد بالتكرار إعادة الشيء نفسه، كالصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة.. ويمكن أن يراد مطلق الجمع بين أمرين، سواء أكانا متماثلين كما مثلنا، أو مختلفين، فإن كان المراد هو المعنى الأول، فإن القصر والتمام ليس تكراراً. وإن كان المراد هو المعنى الثاني، وهو مطلق تعدد العمل، فلا إشكال.

الثاني: ذكر السيد الحكيم «قدس سره»: أن الأولى إسقاط كلمة «مع التكرار»، لأن التكرار هو عين الجمع بين أمرين^(١).

وقد ظهر الجواب مما تقدم، فإن كلمة «مع التكرار» أخص من الجمع بين أمرين، لأن الجمع بين أمرين قد يكون مع التكرار والتمائل، كما في الصلاة إلى الجهات الأربع، وقد يكون مع الاختلاف، كما في مسألة القصر والتمام.. وقد يكون بدون تكرار، كما في الإحتياط في مورد التروك، كما لو دار الأمر بين حرمة شرب التتن، أو حرمة شرب ماء الشعير مثلاً، فالإحتياط يكون بتركها معاً، فهذا جمع بين أمرين.. ولم يحصل تكرار.

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٨.

وظيفته القصر أو التمام^(١).

وكالإحتياط بالجمع بين فعلين وجوديين. كما لو دار الأمر بين وجوب التصديق على هاشمي، وبين وجوب التصديق على فقير. فإذا تصدق على هاشمي فقير، يكون قد جمع بين أمرين، ولم يحصل التكرار. وكذا لو دار الأمر بين وجوب صلاة الظهر، أو صلاة العصر، فيجمع بينهما بصلاة رباعية ينوي فيها امتثال الأمر المتوجه إليه.. فقد جمع بين أمرين دون أن يحصل التكرار.

(١) أوردوا على المصنف:

أولاً: بأن في عد القصر والتمام من تكرار العمل الواحد نوع خفاء لاختلافهما في الكيفية والكمية، وإطلاق التكرار عليه بلحاظ مفهوم الصلاة مسامحي.

ونجيب:

بأن مقصود الماتن لا ينحصر بتكرار العمل الواحد المتماثل من جميع الجهات، بل المراد مجرد تعدد المأتي به، ولو لم يكن بينهما جامع.. ومثال القصر والتمام نفسه يشهد على مراده هذا، ويشهد له أيضاً كلمة «أمرين». وإلا لقال: الجمع بين فردين، ليكونا مصداقاً للجامع. أما كلمة أمرين، فتدل على اختلافهما في الحقيقة أيضاً.

ثانياً: قالوا: إن هذا الحصر لمسائل الإحتياط غير حاصر، فهناك صور يمكن فيها الإحتياط، ولا يشملها هذا التقسيم.. فمن ذلك:

الصورة الأولى: ذكرها السيد الخوئي «قدس سره»، وهي صورة الجمع بين التركين، كما لو علم بحرمة أحدهما بأن دار الأمر بين حرمة شرب التتن، أو حرمة شرب ماء الشعير مثلاً، فيحتاط بتركها معاً.. ومنه ترك الخنثى اللباس المختص بالرجال والمختص بالنساء^(١).

ويجاب:

ألف: بأن هذه المسألة مشمولة لصورة الاحتياط في الترك، فإن كلامه يفيد: أن المطلوب هو حقيقة الترك، والترك هو حقيقة واحدة، وهي نفس عدم الفعل، سواء أكان لأمر واحد، أو لأمر متعددة، فإن المكلف ممثّل للنهي عن شرب الخمر، وعن أكل الميتة، وعن جميع ما نهاه الله عنه في لحظة واحدة، وهذا الامتثال ممتد ومتواصل على مدى حركة الزمان، فإذا قيل: فلان تارك لشرب التتن، فلا يعني أنه غير تارك لغيره مما نهاه الله عنه.

وأما «كف النفس» فهو غير مطلوب في تحقق الامتثال للمناهي، بل هو مفيد في تحقق الثواب.. فهو شرط للمثوبة، لا للامتثال.

ب: يمكن أن تكون هذه الصورة داخلة في قول الماتن: «وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار»، فإن هذا من الجمع بين أمرين مع صحة تكرار الإضافة كلما التفت إليها، إن قلنا: بأن اختلاف الإضافة لا يقتضي اختلاف المضاف، وإن قلنا: بأن اختلاف الإضافة يقتضي اختلاف المضاف

(١) التنقيح ج ١ ص ٧٣.

بالدقة العقلية والعرفية، واحتيج إلى تكرارها.. فيصح أن يقال: فلان تارك لشرب الخمر، وتارك لشرب التتن، وتارك لأكل الميتة، وهكذا.. كان داخلاً في قوله: قد يكون الاحتياط في الفعل.

وخلاصة الكلام: إن الاحتياط بالترتين يتحقق بالترك الواحد، أو بالترك المطلق، فيدخل تحت قول الماتن: «قد يكون الاحتياط في الفعل»، وتحت قوله: «وقد يكون بالجمع بين أمرين»..

الصورة الثانية: ذكرها السيد الخوئي «رحمه الله» أيضاً، وهي: ما لو علم بوجوب أحدهما، أو حرمة الآخر، فيحتاط بالإتيان بالفعل مع ترك آخر، وهي من صور دوران الأمر بين التعيين والتخير، كما لو دار الأمر بين وجوب التيمم بالتراب، أو التخير بينه وبين غير الأعلم، فمقضى الاحتياط هو تقليد الأعلم فقط، والتيمم بالتراب فقط، وترك تقليد غير الأعلم، وترك التيمم بغير التراب^(١).

ومنه ما لو تردد الدم الذي تراه المرأة بين كونه دم حيض أو استحاضة، فتجمع بين تروك الحائض، وأفعال المستحاضة.
ويجاب:

بأن من الممكن أن تكون هذه الصورة مشموله لقول الماتن: «قد يكون الاحتياط في الفعل». لأن الاحتياط في صورة دوران الأمر بين التعيين

(١) التنقيح ج ١ ص ٧٣.

والتخفر هو الترمم بالتراب ءون سواه؁ وتقلفء الأعلم ءون غفره. والمطلوب: الإفتان بهذا الفعل خارجاً؁ سواء اقتصر الأمر علفه؁ أو صاحبه ترك فعل آخر..

بل قء فقال: إن الاحتفاط لفس فف نفس العمل خارجاً؁ بل فف الاختفار للفرف المعفن؁ فإنه هو الموافق للاحتفاط؁ فلم فلاحظ مقام العمل فف مسألة ءوران الأمر بفن التفعفن والتخفر؁ بل لوحظ ففه الاختفار الءف ففبعه العمل. فإن القاعدة العقلفة: هف لزوم اختيار المعفن. وقء تحققت بحصول هذا الاختفار خارجاً؁ ثم فأتف ءور العمل بما اخترته..

فاختفار هذا الفرء المعفن هو العمل الءف اقتضته القاعدة العقلفة؁ وألزمت المكلف به؁ وهو المطلوب بالاحتفاط.

الصورة الثالثة: ما إذا اقتضى الاحتفاط تكرار الجزء أو الشرط.. لا تكرار أصل العمل. كما لو ءار أمر القراءة يوم الجمعة بفن أن تكون جهراً؁ أو إءفاتاً.. ففحتاط بالقراءة بأءءهما؁ بعنوان أنها الجزء الصلاطف؁ رجاء أن تكون هف المطلوب؁ ثم فقرأ مرة أخرى بعنوان القراءة القرآنف؁ ففث ففوز قراءة القرآن فف الصلاة مطلقاً.

وففباب:

بأنه على فرض تسلفم ءلك؁ فإن هذه الصورة مشمولة لقول المائن: «وقء ففكون فف الجمع بفن الأمرفن مع التكرار».. لأنه لم فقفء كون التكرار لأصل الفعل؁ أو للأعم منه ومن تكرار جزئه.. وءكره للقصر والتمام هنا

مسألة رقم [٤]: الأقوى جواز الاحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار، وأمكن الاجتهاد أو التقليد^(١).

إنما هو من باب التمثيل، ولا يريد به التقييد بكونه في أصل العمل..
 فظهر: أن كلام الماتن «رحمه الله» جامع للأقسام، والأمثلة التي ذكرها لا يقصد بها التقييد، بل مجرد التمثيل.
 وبعدها تقدم نقول:

لو سلمنا: أن كلامه «رحمه الله» غير جامع لأقسام وموارد الاحتياط، فإننا نقول: إنه «رحمه الله» إنما ذكر هذه المسألة توطئة وتمهيداً للحديث عن مسألة الاحتياط إذا اقتضى التكرار، لكي يشير إلى إمكان الاحتياط فيها، وأن مخالفة من خالف لم تكن في محلها. والإشكالات التي أوردوها فيها وفي غيرها بهدف المنع من العمل بالاحتياط لا تقاوم أدلة الجواز، والموارد التي يدعى أنها غير مشموله لكلام الماتن لا خلاف فيها، وليست هي محل الكلام.

(١) إلا إذا خرج الأمر عن صدق الإطاعة والإمثال عرفاً؛ بسبب التكرار الفاحش.. وإن كان يمكن أن يقال بعدم البأس في ذلك أيضاً.. ولا يضر في صحة الفرد الذي يتحقق به الامتثال انضمام أمور أخرى إليه، ما دامت منفصلة عنه، وليست جزءاً منه.

وقد تحدثنا عن هذا الأمر وسواه بنوع من التفصيل في المسألة رقم [٢]، وسبب الأقوائية لجواز الإحتياط هنا هو وجود المقتضي، وفقدان المانع، فإن

المطلوب في الامتثال هو حصول الأمن من العقاب.. وهو كما يحصل بالعمل بالاجتهاد، وبالتقليد يحصل أيضاً بالاحتياط، سواء اقتضى التكرار، أم لا.

وسواء أمكن الاجتهاد والتقليد، أم لم يمكن أي منهما.

ولا فرق في ذلك بين المعاملات بالمعنى الأخص، أو الأعم، وبين العبادات.

وأما فقد المانع، فلأن ما ذكره مانعاً لا يصلح للممانعة، وذلك لما يلي:

أولاً: ذكروا: أنه مع استلزام الاحتياط لتكرار العبادة أو غيرها يلزم

اللعب والعبث بأمر المولى، وهو غير جائز.

وقد أجاب السيد الحكيم «قدس سره» عن ذلك: بأنه قد يكون في

الفحص بالاجتهاد أو التقليد من العناء والمشقة ما لا يكون بالاحتياط^(١).

وفيه: أن العناء في البحث غير اللعب والعبث، فإن اللعب والعبث

بالأمر مبغوض للمولى، ولو لم يوجب عناء. أما العناء في الطاعة أو في

مقدماتها، كما في البحث عن أمر المولى إن حصل، فمحبوب له..

فالأولى في الجواب ما تقدم في المسألة رقم [٢]..

ونعيد هنا بعض ما ذكرناه هناك مع بعض التقليل والتطعيم، فنقول:

أولاً: قد يكون الاحتياط والتكرار في أجزاء وشرائط المأمور به من

دون أن يكرر الفعل كله، كما لو كان يشك في نطق حرف في كلمة في الذكر،

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٩.

أو في السورة، أو في الإخفات والجهر في آية، أو في الطمأنينة في ركوع أو سجود مثلاً فيكرر الجزء أو الذكر، أو يطيل السجود إلى حدود فاحشة توجب محو صورة الصلاة بنظر العرف، كما لو بقي راکعاً من أول النهار إلى ما قبل دقيقة واحدة من غروب الشمس.. أو بقي يكرر كلمة سبحان آلاف المرات حتى انمحت صورة الصلاة بنظر العرف، أو أصبح العرف يراه لاعباً أو عابثاً مثلاً.

ففي هذه الصورة يمكن القول ببطلان صلاة محيت صورتها، أو تضمنت جزءاً أو شرطاً صار مبغوضاً للمولى، ولو بسبب تعنونه بعنوان مبغوض.

لكن هذا فرد، بل هو فرض نادر لا يكاد يقع من عاقل.. وليس هو محل كلام العلماء في مسائل الاحتياط جوازاً ومنعاً بلا ريب.

ثانياً: إذا كان الكلام في صورة الاحتياط العادية التي هي محل الكلام، فنقول:

ألف: إن اللعب والعبث من الأمور القصدية، والمحتاط إنما يقصد الطاعة، وتحصيل اليقين بإصابة الواقع.. فهو من قبيل ضرب اليتيم، فإن قصد به التأديب جاز، وإن قصد به التعدي والتشفي حرم.. فطبيعة القصد هو المائز بينهما.

ب: إن العرف يرى في هذا التكرار طاعة للمولى، وهو كاف في صحة العبادة والمعاملة.

ج: إن ما يهم الفقيه هو كون المأتي به مسقطاً للتكليف، ولو مع الجزم بعدم ترتب الثواب. كما لو أتى بالعبادة مع وجود موانع الثواب، كمن شرب الخمر، فإن صلاته لا تقبل أربعين يوماً وليلة.

د: إن اللعب والعبث لو صح أنه يتحقق بال تكرار، فليس هو في أمر المولى وطاعته، بل ولا في كيفية امتثال الأمر. وإنما في مقدمات العلم بحصول الامتثال.

هـ: حتى لو لزم اللعب والعبث في الامتثال، فإن غاية ما هناك لو أوجب حرمة هو الحرمة التكليفية، ولا يوجب بطلان العبادة، ويكون حاله حال النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة.

و: لو سلمنا: أن اللعب والعبث مفهوم عرفي، لا ينظر فيه إلى قصد اللاعب، بل هو عنوان ينتزعه العرف من حركات وهيئات إذا رآها مجتمعة سهاها لعباً أو عبثاً، ولا يسأل فاعلها عن مقصوده ههنا، بل هو أمر عرفي ينتزعه العرف عن هذه الكثرة للحركات غير المقبولة عنده، والتي يرى فيها تضييعاً لغرض المولى.. ويصير الغرض العقلاني، وهو الأمن من العقاب بحكم عدم عنده. كما إذا أراد أن يصلي في خمسة أثواب يحتمل طهارة أحدها حين اشتباه القبلة بالجهات الأربع، ويسجد على أربعة أو خمسة أشياء يصح السجود على أحدها فقط. مع أنه يقدر على تحاشي ذلك بالسؤال، وتحصيل العلم التفصيلي.

ولكن قد تقدم: أن ذلك لا يمنع من صحة الصلاة التي تصادف

الواقع، ولو كانت بين مئة صلاة، فإن اللعب والعبث ليس في نفس أمر المولى، ولا هو في طريق الامتثال، ولا في نفس الصلاة الموافقة للواقع.. بل هو في طريق تحصيل اليقين بالامتثال.. فهو من قبيل من طلب منه مولاه أن يأتيه بخاتم ذي نقوش معينة، وقد نسي تلك النقوش، فيأتيه بعشرة منها، لكل واحد منها نقش خاص به لينظر فيها مولاه، ويختار النقش الذي كان قد وصفه له، ونسي هو وصفه. ولا يصل إليه ليسأله عنه. فهو لم يتلاعب ولو في نقش الخاتم الذي يريده المولى منه.

بل ولا في نقوش سائر الخواتم. فهل يجوز لمولاه أن يعاقبه ويقول له: إنك لم تأتني بما طلبته منك.

وكذا لو طلب منه أن يأتيه بقلم سماء له، وشك أو نسي نوع القلم المطلوب، فأتاه بعشرة أنواع، يعلم أن واحداً منها هو المطلوب المولى، وإن لم يستطع تحديده، فإنه لا يعاقبه على جمعه لكل هذه الأقلام.

بخلاف ما لو اعتمد على شهادة شاهد يدّعي أنه قد حفظ اسم القلم المطلوب، ويعلم برضا مولاه بشهادته حتى لو أخطأ فيها.

فإن الترجيح يكون لما فعله أولاً، لأنه هو الذي يطابق المراد، وإن كان يمكنه التخلص من العقوبة بالاعتماد على شهادة الشاهد.

والحاصل: أنه لا يجب على الإنسان الامتناع عن اللعب والعبث قبل الصلاة وبعدها.. كما لا يحرم عليه أن يضم لمطلوب المولى مجموعة من الأفراد الأخرى التي يحتمل أن يكون أحدها مطلوباً له.. إذا كان متيقناً من

أن مطلوبه واحد منها..

وقد يشهد على ذلك: أنه لو كان الاحتياط بتكرار العمل موجباً للعبث لم يطلب الشارع الصلاة إلى عدة جهات عند اشتباه القبلة.

ثانياً: ذكر المحقق النائيني «قدس سره»: أن المطلوب أن يكون الأمر هو الداعي للعمل، ولا يكفي احتمال الأمر.

وقد تقدم الجواب عن هذا، وقلنا: إن المحرك أيضاً هو الأمر في مورد الاحتياط، وليس احتمال الأمر، كما أن المحرك في الامتثال التفصيلي هو الأمر وليس العلم به. والعلم والاحتمال هو بمثابة الوسطة في الإثبات.

أي أن الأمر من المولى تارة تصاحبه خصوصية القطع بصدوره، وأخرى خصوصية الظن بالصدور، وثالثة خصوصية احتمال الصدور، فالقطع بالصدور هو الذي يدركه العقل، وينتقل آثار هذا الإدراك إلى المشاعر، فيحصل الخوف من العقاب، ثم يتم ترجيح الاجتناب والإقدام على العمل بمحتمل الوجوب أو مظنونه، أو مشكوكه. ويحصل الاختيار، ثم إرادة الفعل والإقدام عليه، فالظن أو القطع هو الذي أوجد صلة المكلف بين الأمر وبين الواقع العملي الخارجي في مقام الامتثال.

ثالثاً: إنه يعتبر في الطاعة قصد الوجه، وفي الإحتياط لا يحصل، لأنه لا يعلم بتحقيقه في الفرد الذي يريد القيام به، فلا يمكن قصده.

وجوابه:

ألف: إن قصد الوجه موجود، لأن الأمر بوجوده الواقعي هو المحرك

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

له، لكن المفقود هو التمييز، فإنه لا يعرف أي الفردين يتصف بالوجوب.

ب: إنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه.

ج: إن العقل يحكم بلزوم مطابقة المأتي به للمأمور به، وهذا حاصل.. ولا يمكن أن يكون قصد الوجه مأخوذاً في متعلق الأمر.. ومع الشك، فالأصل البراءة، كما تقدم بيانه، لا الاشتغال.

(١) إذا أدرك المكلف وتيقن أنه إذا عمل بالاحتياط سوف يدرك الواقع، ويحصل له الأمن من العقاب، كان مجتهداً في هذه المسألة بسبب يقينه هذا، فيعمل بالاحتياط، ويكتفي بذلك..

وإن شك في ذلك لمعرفته بوجود ما يحتمل مانعيته من العمل بالاحتياط، كاستلزام العبث واللعب، أو لأجل اعتبار قصد الوجه، أو لأجل شكه في إمكان الإنشاء في المعاملات.. أو لغير ذلك من أسباب، فإن عقل العامي يعجز عن إدراك اندفاع هذه الإشكالات، لأنها أمور نظرية تحتاج إلى تدقيق واستدلال، فعمله بالاحتياط لا يكون مؤمناً له من العقاب.

فلا بد له من التقليد، وسؤال أهل الذكر، لكي يحصل على الأمن.

هذا بالنسبة لعمل العامي بالاحتياط.

أما التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم فليس مسألة نظرية، بل هو مسألة يدركها العقل لدى عامة الناس، لأنهم يرون أن العالم يخبر عن الواقع

ويكشفه لهم، ولا يخطر على باله أنه يفتيهم بظنونه لكي يقال: إن العقل لا يدرك حتمية الرجوع فيها، إلا مع انسداد باب العلم، أو مع إحراز إمضاء الشارع وترخيصه. وكذلك الحال بالنسبة إلى كفاية الاجتهاد في جواز الاعتماد على ما يؤدي إليه نظره في المسائل النظرية. فلا يحتاج إلى التقليد فيهما.

وهذا هو ما قصده الماتن بقوله: «لأن المسألة خلافية». فإن المراد بالخلافية ليس ما يقابل الإجماعية - كما هو المصطلح - ليرد عليه ما قيل، من أن مجرد كون المسألة خلافية لا يمنع من الاحتياط، وإلا لكان التقليد أيضاً غير جائز، فقد نقل عن علماء حلب وغيرهم تحريمه، والقول بوجوب الاجتهاد عيناً.

بل مراد الماتن بالخلافية في كلامه «رحمه الله» هو عدم استقلال عقول العوام بها، لا ابتنائها على أمور نظرية تحتاج إلى بحث وتدقيق.. كمسألة اللعب والعبث، وقصد الوجه، وتحقيق الإنشاء في العقود والإيقاعات وعدمه، فإنها لا يمكن للعوام حسم الأمر فيها.

فاندفع بذلك ما أورده بعض العلماء على كلام الماتن، من أن كون المسألة خلافية، أو إجماعية لا ربط له بلزوم الاجتهاد، أو التقليد في المسألة، لأن كونها إجماعية لا يكفي لحصول الأمن من العقاب للجاهل بالحكم، بل لا بد من الاستناد للحجة، من اجتهاد، أو تقليد..

كما أن كونها خلافية هو الآخر لا يعني عدم الأمن، وإلا لوجب الاجتهاد أو التقليد حتى في نفس التقليد أيضاً، فإنه خلافي أيضاً.

مسألة رقم [٦]: في الضروريات^(١) لا حاجة إلى التقليد، كوجوب

ونعيد الجواب مرة أخرى، فنقول:

إن مراد الماتن بقوله: «لأن المسألة خلافية».. أنها نظرية، وليست بديهية، ومحط نظره ليس هو نفس حقيقة الاحتياط التي هي موافقة المأتي به للمأمور به، ليقال: إن حسن الاحتياط بهذا المعنى من البديهيّات.

بل المراد: أن الاحتياط في العبادات والمعاملات متوقف على أمور نظرية تحتاج إلى نظر وبحث وتدقيق يعجز عنه العامي، ولا يستطيع أن يحصل اليقين بمطابقة ما أتى به لما أمره الله تعالى به.

فظهر بما قلناه من حاجة العامل بالاحتياط إلى الاجتهاد أو التقليد: أن القسمة ثنائية وليست ثلاثية، لأنه لا بد لتارك طريقي الاجتهاد والتقليد، من الاجتهاد والتقليد في العمل بالاحتياط.

(١) مراده بالضروري واليقيني: ما كان كذلك عند الشخص.. وليس المراد ما كان ضرورياً أو يقينياً بحسب النوع.

فإذا كان الشخص شاكاً، يجب عليه الاجتهاد أو التقليد فيما يشك فيه، حتى فيما كان من الضروريات واليقينيات عند الناس.

وسبب حكمه «رحمه الله» بعدم الحاجة إلى الاجتهاد والتقليد في الضروريات واليقينيات هو حصول العلم والانكشاف التام للحكم فيها لدى المكلف.. فإن البرهانيات تنتهي إلى اليقينيات والوجدانيات، والوجدانيات هي الضروريات.

ولأنه إذا حصل العلم بالواقع لم يعد مجال للتعبد بالأمانة، وإعمال الإجتihad، لأنه تحصيل للحاصل، بل أسوأ فيما لم يفد الاجتihad المعتبر إلا الظن بالحكم، فإنه من تحصيل الحاصل باليقين والوجدان بما هو دونه من الظن الذي قد يكون نوعياً أيضاً.

كما لا معنى للتقليد والاستناد إلى قول الغير، لأنها إنما تكون حجة مع الجهل بالواقع، فإذا حصل العلم بها لم يعد لها موضوع، ولأن سؤال الغير إنما هو في حال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

فإن حصل العلم، فلا مورد للسؤال..

أما في غير الضروريات واليقينيات، فيحتاج إلى المؤمن من العقاب، وهو ما يتيسر له من الاجتihad، أو التقليد، أو الاحتياط، كل بحسبه.

إلا إن كان المكلف لا يعلم شيئاً من الإسلام وأحكامه، كما هو حال جديد الإسلام مثلاً، إذا كان لا يعلم شيئاً من أحكامه، فليس لديه ضروريات ولا يقينيات، ولم تسنح الفرصة له ليمارس الاجتihad فيها، فلا بد له من الرجوع إلى من يعلمه معالم الدين، وأحكام الشريعة.

ولكن رجوعه إلى المعلم رجوع تعلم، لا رجوع تقليد، فإن من يتعلم الأحكام من صديقه لا يقلد ذلك الصديق، كما أن غير المسلم قد يتعلم أحكام الإسلام، دون أن يدخل في دين الإسلام.

(١) الآية ٤٣ من سورة النحل، والآية ٧ من سورة الأنبياء.

الصلاة والصوم ونحوهما. وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين^(١). وفي غيرهما يجب التقليد^(٢) إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، وإن أمكن

قال السيد الحكيم «قدس سره» معلقاً على قوله: في الضروريات لا حاجة إلى التقليد: «لوضوح أن وجوب العمل شرعاً برأي الغير حكم ظاهري، كوجوب العمل بسائر الحجج.

ومن المعلوم: أن الحكم الظاهري يختص جعله بحال الشك، فيمتنع جعل حجية رأي الغير مع العلم بالواقع، كما في الضروريات واليقينيات»^(١).

ويلاحظ: أن وجوب العمل بالحجة ليس حكماً ظاهرياً، بل الحكم الظاهري هو ما تؤدي إليه الحجة المجعولة.. بل وجوب العمل بالحجة حكم واقعي قطعي دليhle الآية والرواية، وغير ذلك.

إلا أن يكون مراده «رحمه الله»: أن رأي الغير إمارة على الواقع، فقد يصيبه وقد يخطئه، فوجوب الأخذ به يكون حكماً ظاهرياً.

(١) إشارة إلى أن الأمور اليقينية نسبية، فقد يكون شيء يقينياً عند شخص، نظرياً عند آخر. فالذي يحصل له اليقين هو الذي لا يطالب بالتقليد دون غيره.. وكذا الحال بالنسبة لمن كان جاهلاً حتى بالضروريات.

(٢) وسيأتي الدليل عليه في المسألة رقم [٨] حيث سنذكر بعض ما دل على حجية رأي المجتهد لغيره.

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٠.

تخير بينه وبين التقليد^(١).

والمراد بوجوب التقليد: أن العقل لا يميز الاكتفاء في الأمور النظرية بغير التقليد لمن لا يكون مجتهداً، ولا يتمكن من الاحتياط، لأن الأمن من العقاب لا يحصل بغير التقليد في هذه الحالة.

وهذا بناء على أن الدليل هو دفع الضرر المحتمل.. ولكن قد تقدم: أنه أخص من المدعى لعدم شموله لغير الأحكام الإلزامية..

فالأولى أن يقال: إن السعي لتحصيل غرض المولى، وامتنال أوامره، هو مقتضى العبودية، وموافقة الواقع والحجة، والعمل بالوظيفة لا يتحقق بنظر العقل لغير المجتهد، وغير العامل بالاحتياط إلا بالتقليد، وهذا المعنى يشمل جميع الأحكام، ويشمل حينئذ ما كان من قبيل الصحة والفساد في المعاملة، وغير ذلك أيضاً.

(١) إن قلت: أليس الترجيح للاحتياط، لأنه يوجب العلم بمطابقة المأتي به للواقع؟!!

قلت: قال السيد السبزواري «قدس سره»: «نعم، لولا جهة التسهيل النوعي في التقليد.. التي بنيت عليها الشريعة الحتمية السمحة السهلة.. والله يريد اليسر، وليس يريد العسر»^(١).

ونلاحظ هنا: أن مصلحة التسهيل تقتضي الترخيص بالعمل بالأمانة، وغض النظر عن مفسدة تفويت الواقع في موارد خطأ الأمانة..

(١) مهذب الأحكام ج ١ ص ٩.

مسألة رقم [٧]: عمل العامي^(١)..

ولكن ذلك لا يعني أن يغض المكلف النظر عن الواقع بصورة تامة، ولا أن يصبح التعرض لإصابته مرجوحاً، لاسيما مع ملاحظة: أن الكون في مقام العبودية التامة أمر راجح، وقد ورد أن أفضل الأعمال أحزمها^(١).
(١) هذه المسألة ناظرة لغير اليقينيّات والضروريّات، فهي مقيدة بمفاد المسألة المتقدمة.

وكان ينبغي استثناء التوصليات بالمعنى الأعم أيضاً، فإن دفن الميت مثلاً، وتطهير الثوب بلا تقليد لا يكون باطلاً، ورد السلام والدعاء عند رؤية الهلال، والإتيان بالعبادة مع تمشي قصد القرية منه في صورة الغفلة لا يكون باطلاً.

ومن جهة أخرى: أضاف بعض العلماء هنا قيد «في العبادات»، ليدل على أن المعاملات لا تحتاج إلى أكثر من الإمضاء من الشارع، والإمضاء هو مجرد إعلان الرضا. وأما في المعاملات بالمعنى الأخص، فإن الملكية، والزوجية، والرقية، والفراق بين الزوجين، تتحقق خارجاً بنفس العقد أو الإنشاء.

فلا معنى للحكم بالبطلان إذن، إلا في العبادة..

ونقول:

(١) بحار الأنوار ج ٦٧ ص ١٩١ وج ٧٩ ص ٢٢٩ والمواقف الإيجي ج ٣ ص ٤٥٤ و ٤٥٩.

تقدم: أن المحقق النائيني قال: إنه مع الالتفات إلى احتمال أن يكون الشارع قد اعتبر في المعاملة شرطاً ما، والشك في إمضاء الشارع لها بدونه، فإن الإنشاء لا يتحقق من الأساس، لأن هذا الشك يمنع من تحقق الإنشاء للملكية، أو الزوجية، أو الرقية، أو الفراق للزوجة مثلاً، فتكون المعاملة باطلة أيضاً، فلا معنى لتخصيص الكلام بالعبادات أيضاً.

وبعبارة أخرى:

قد يقال: إن هذا الاستدراك في غير محله، إذ ليس مراد صاحب العروة بالبطلان هنا هو المعنى الشرعي الاصطلاحي..

بل المراد به: أن العمل إن كان عبادياً، فإنما يحكم بصحته إذا أمكن قصد القربة فيه، كما في الجاهل القاصر، أو الجاهل المقصر، إذا لم يلتفت إلى ذلك حين العمل، فأتى به بقصد القربة. كما سيأتي بيانه في تلك المسألة.

وإن كان العمل توصلياً، وجاء مطابقاً للواقع، أو لفتوى من يجب عليه تقليده، ترتب الأثر عليه، سواء أكان جاهلاً قاصراً أو مقصراً.

وإن كان ملتفتاً إلى لزوم قصد القربة في العبادة، أو عالماً بوجود من يقول بلزومه فيها، والتفت أيضاً إلى وجود من يشترط الجزم في مقام الإنشاء في المعاملة، فإن العقل يحكم بعدم الاكتفاء بالمأتي به، بسبب عدم إحراز مطابقتها للمأمور به.. أو لعدم إحراز ترتب الأثر عليه بنظر الشارع..

فإنه إذا كان الفعل عبادة، فلعل قصد الوجه مطلوب للشارع، فإذا أتى بالفعل بدونه فلا يتحقق الأمن من العقاب.

وإن كان المأمور به توصلياً، فلا يحرز ترتب الأثر عليه بنظر الشارع. ولا يعلم بحصول الملكية أو الزوجية، أو الحرية، أو وقوع الطلاق بنظره، فمراد الماتن بالبطلان هنا هو عدم جواز الاكتفاء به ما لم ينكشف مطابقته للواقع، أو لفتوى من يجب عليه، أو يجوز له تقليده. وبعدهما تقدم نقول:

إن هذا الذي ذكر وإن كان صحيحاً في نفسه، ولكن الظاهر: أن المراد بالبطلان هو معناه المعروف، بدليل أن كلماته «رحمه الله» قد اختلفت في هذا الموضوع.

فقد أطلق حكمه هنا ببطلان عمل العامي، إن كان من دون تقليد أو احتياط.. وصرح في المسألة رقم [١٦] بقوله: «وإن طابق الواقع». ثم صرح في المسألة رقم [٤٠] بصحة عمل العامي بلا تقليد، إذا طابق الواقع.

وفي المسألة رقم [١] أوجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً..

إلا إن كان مراده في المسألة رقم [١٦] أن الجاهل المقصر الملتفت، وإن قصد القربة في عبادته، وطابق عمله الواقع، فإن عمله هذا يكون مبغوضاً للمولى، لأنه متعمد للجرأة عليه..

ومهما يكن من أمر، فإننا إذا أغمضنا النظر عن ذلك، وأخذنا بتفسير العلماء لمراد الماتن، وأردنا أن نجعله أساساً للبحث هنا، فنقول:

إن قلت: إن كان العمل المأتي به مطابقاً للواقع، فلا إشكال في الحكم بصحته، والإكتفاء به عن الواقع، وإجزائه عنه، وحصول الأمن من العقاب في الأحكام الإلزامية.

وإن كان مطابقاً للحجة، وهي فتوى المجتهد، التي هي من الطرق الظاهرية، فهي إنما تفيد المكلف بعد الأخذ بها، والعمل على طبقها. أما إذا عمل كما اشتهى وأحب، ثم ظهر له مطابقة ما أتى به لتلك الفتوى، فالأخذ بالطريق الظاهري لاحقاً لا يصحح العمل السابق، لأنه أتى به عن غير تقليد. ونجيب:

إن التقليد ليس من الأمور القصدية، ولا هو مما يتقوم بالقصد، بل هو مطابقة العمل للحجة وللطريق الظاهري.. فهذا هو المطلوب، وليس المطلوب قصد المطابقة. وليس هذا القصد جزءاً ولا شرطاً في صحة العمل. وهذا كمطابقة الفعل للأمر الواقعي. فإن قصد المطابقة ليس مطلوباً فيها أيضاً.

نعم.. العلم بهذه المطابقة للواقع - أو للحجة الظاهرية - شرط للإكتفاء بالمأتي به، وله أثر بالنسبة للمستقبل، من حيث علمه «عليه السلام» بعدم وجوب الإعادة، ولا القضاء عليه.

وهذا العلم أمر واقعي، وليس من الأمور التي تقصد حين الإتيان بالفعل لكي يجعل جزءاً منه، أو شرطاً لصحته. وبعبارة أخرى:

إن الطرق الظاهرية كالتقليد مُنَزَّلَةٌ مُنَزَّلَةٌ الْعِلْمُ بِالْوَاقِعِ فِي تَرْتِيبِ أَحْكَامِ
الْوَاقِعِ عَلَى الْمَأْتِي بِهِ، مِمَّا يُوَافِقُهَا، فَلَا فَرْقَ فِي انْكِشَافِ الْوَاقِعِ بِالْقَطْعِ، أَوْ
بِالطَّرُقِ الشَّرْعِيَّةِ.

إن قلت: أليس قد انقضى العمل وخرج عن محل الابتلاء؟!

قلت: الغرض من التأكد من المطابقة هو ترتيب الآثار الآتية، كعدم
لزوم القضاء. وليس الغرض تصحيح المأتي به بواسطة العلم بالمطابقة، أو
بالتطبيق على الحجة، فإن الموجب للصحة هو الانطباق على الواقع، أو على
الحجة، لا التطبيق، ولا العلم به.

والخلاصة: إن الصور أربعة:

١ - أن يعلم بأن العمل المأتي به مطابق للأمر الواقعي، فلا كلام في
الإجزاء والاكْتفاء به لتحقيق الغرض، وحصول الأمن من العقاب في
الروايات.

٢ - أن يعلم بمطابقته لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل،
وفتوى المجتهد الفعلي أيضاً. ولا كلام في الإجزاء والاكْتفاء به أيضاً.

٣ - أن يكون عمله مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل،
مخالفاً لفتوى من يقلده فعلاً.

٤ - أن يكون مطابقاً لفتوى من يقلده فعلاً، مخالفاً لفتوى من كان يجب
عليه تقليده حين العمل.

وهاتان صورتان موضع خلاف، فقد اختار السيد الحكيم «قدس

سره» عدم كفاية المطابقة لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل، إذا خالف فتوى من يقلده فعلاً^(١).

أي أنه إذا انكشفت مخالفة ما أتى به لرأي من يقلده فعلاً، والمطابقة لرأي من كان يجب عليه تقليده حين الفعل، لا يمكن الأخذ بقول المجتهد السابق لعدم حجتيه فعلاً..

أضاف البعض قوله: إذا كان الذي يجب تقليده فعلاً يحكم بلزوم الإعادة. نعم.. لو كان السابق ميتاً، وكان أعلم من الحي، وأفتى الحي بجواز البقاء على تقليده، أو وجوبه أمكن الحكم بالصحة. انتهى.

غير أنه قد يقال في النقض على القائلين بالبطلان:

أولاً: إن مطابقة العمل لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل، نظير تقليده، فكما أنه إذا قلده ثم عدل عنه لا يعيد، لمجرد المخالفة لفتوى من يقلده فعلاً، فكذا لا معنى للحكم بالبطلان لمجرد المخالفة لفتواه حين كان يجب عليه تقليده ولم يقلده..

ويؤكد هذا المعنى: ما ذكرناه آنفاً، من أن التقليد ليس من الأمور القصديّة، ليكون قصد التطبيق قيداً، أو شرطاً في صحة العمل. بل هو نفس الجري والعمل.. والمفروض أن العمل في حينه قد وقع مطابقاً للحجة، وانتهى الأمر. فقد وقع صحيحاً.. فهل يعود ويصير باطلاً بعد

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٠

ذلك؟! غير أن المطلوب بالنسبة للمستقبل من أجل حكم الإعادة وعدمها، أو القضاء وعدمه هو العلم بالمطابقة، ولو بعد صدور العمل..

وقد قال الشيخ الأنصاري «رحمه الله» عن فتوى المجتهد ما ملخصه: «لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلية.

وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم، في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل، عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة»^(١).

ثانياً: إن الصحة والبطلان من قبيل الملكة وعدمها - لا يجتمعان، ويمكن أن يرتفعا - وهي من الأمور الواقعية التي لا يؤثر فيها الالتفات إلى المطابقة، والموافقة للفتوى حين العمل.. لا رفعاً ولا وضعاً. فالعمل إما محكوم بالصحة بسبب الموافقة، فلا يصح الحكم عليه بالبطلان إذا تبين المخالفة للمرجع الفعلي، إذ لا يصح الحكم عليه بحكمين مختلفين.

ولا يصح أن يقال: إنه لم يكن محكوماً بالصحة ولا بالبطلان من أول الأمر، لأن هذين الحكمين لا يجتمعان، ولا يرتفعان.

(١) الرسائل (الطبعة التي معها حاشية الشيخ رحمة الله «قدس سره») ص ٣٧

بلا تقليد، ولا احتياط^(١).. باطل^(٢).

(١) إن قلت: إذا كان موضوع البحث هو العامي، فأمره منحصر بالتقليد على كل حال، لأنه إما مقلد في جميع الأحكام، أو مقلد في جواز الاحتياط، فلا معنى لقوله: «عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل».

قلت: قد يعمل العامي بالاحتياط حيث يكون قد أدرك بعقله أن الاحتياط يؤمنه من العقاب من دون حاجة إلى التقليد فيه.. كالتوصيليات بالمعنى الأعم، وكالعبادات في صورة الغفلة مع تحقق قصد القرابة منه ومطابقتها للواقع، أو لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، أو في جميع الأحوال. كما تقدم.

وهذا كاف في صحة عطف الاحتياط على التقليد، حيث إن المكلف قد يعمل بالتقليد في مجال، ويعمل بالاحتياط في مجالات أخرى..

وبعبارة أخرى: العقل يدرك أن الاحتياط الذي يؤدي إلى مطابقة الواقع مجزٍ وحسن، فهو من الأمور التي قياساتها معها.. فإن عارض ذلك اختلال النظام رفع يده عنه حين يلزم ذلك، لعدم قدرته عليه. لكنه لا يمنع عنه ما دام لم يلزم ذلك، أو ما دام لم يتعنون بعنوان مبغوض آخر. وهذا فرد يقل الابتلاء به.

(٢) قال السيد السبزواري «قدس سره»: «لا فرق في ذلك بين القاصر والمقصر، إلا في الإثم في الثاني، دون الأول».

ثم ذكر: أن المجتهد والمقلد والمحتاط إذا قصرُوا فيما يلزم عليهم مراعاته في موازين الاجتهاد، أو في اختيار مرجع تقليدهم، أو فيما يفرضه الاحتياط، فإن عملهم يكون باطلاً أيضاً، إذا خالف الواقع^(١).

ونقول:

سيأتي من الماتن التفريق بين الجاهل القاصر والمقصر، حيث حكم بصحة عمل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وتحقق منه قصد القربة، إن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك..

تتميم:

ويبقى هنا سؤال:

هل يجوز للمجتهد المطلق التقليد؟!

ويجاب:

بأنه إن توافق مع مقلده في الاجتهاد في المسائل، أو كانت فتوى المقلد مخالفة لفتواه، وموافقة للاحتياط، جاز له تقليده.. لأن الاجتهاد والاحتياط والتقليد مجرد طرق لإحراز صحة العمل المأتي به، أو المعذورية فيه.. أما مع اختلاف الفتوى بينهما من جميع الجهات، فلا يحرز المجتهد المقلد براءة ذمته، بتقليده هذا.

(١) مهذب الأحكام ج ١ ص ٩.

مسألة رقم [٨]: التقليد^(١)..

(١) البحث في المراد من التقليد يقع في جهات نجملها ضمن العناوين التالية:

التقليد في اللغة:

ذكر اللغويون لكلمة «التقليد» العديد من المعاني، منها: أنه جعل الغير ذا قلادة. وهي ما يعلّق في العنق عادة.

وتقليد الهدي: جعل نعلٍ خَلِقَ في عنق الدابة - كالقلادة - ليعلم أنها هدي، فيكف الناس عنها.. وقلده في كذا. تبعه من غير نظر وتأمل. وقلده الخلافة أو الأمر. فوضه إليه، وجعله على عهده.

وفي الخلافة: «فقلدها رسول الله «صلى الله عليه وآله» علياً «عليه السلام»، أي ألزمه بها، أي جعلها في رقبته، وولاه أمرها^(١).

والحقيقة هي: أن التقليد فعل محاكاة للغير، ينتج عنه توصيف يكون من مقولة ذلك الفعل. فيكون من مقولة الكلام تارة، أو الكتابة، أو الاعتقاد أو الرأي، والحركات والأفعال.. وما إلى ذلك. فيقال: قلده في صوته، أو في كلامه، أو في الكتابة، أو في الاعتقاد، أو في حركاته وأفعاله، أو في رأيه، أو في التزاماته، وما إلى ذلك..

وفي الفصول: إن التقليد تعليق القلادة في العنق. وقد فهم منه البعض: أن مراده جعل القلادة في عنق نفسه، فأورد عليه: بأن هذا تقلدٌ، لا تقليد.

(١) مجمع البحرين للشيخ الطريحي ج ٣ ص ٥٤٠ وغيره.

ويبدو لنا: أن مراد صاحب الفصول: هو إطلاق الكلام، وأن التقليد هو صدور هذا الفعل من فاعل، بغض النظر عما صدر وفي عنق من وقع، فهو نفس جعل القلادة في عنق أي كان، من إنسان أو حيوان في عنق نفسه، أو عنق غيره..

وهناك معان، أو فقل موارد أخرى ذكرت.. نرى أنه لا حاجة، أو فقل: لا فائدة من تتبعها. لأن أهل اللغة عادة لا يميزون لنا بين المعنى الموضوع له، وبين المعاني المجازية، أو الكنائية، وسواها.. لأن ما يهمهم هو حشد موارد استعمال الكلمة، وترك تمييز المعنى الحقيقي عن غيره، ويوكلون أمر ذلك إلى من يحتاج إليه.. وهذا التمييز يحتاج إلى ذوق رفيع، وحسٍ بلاغي، ودقة ملاحظة..

التقليد عند الفقهاء:

وقد اختلفت كلمات الفقهاء في معنى التقليد كما سنرى. وعرفوه بتعاريف مختلفة، ربما تصل إلى عشرة أو أزيد.. منها قولهم:

١ - إنه أخذ قول الغير من غير حجة. أي من غير مطالبته بحجة.

ويرد عليه: أنه يشمل الأخذ بقول البيئة في الموضوعات، وقول المعصوم أيضاً، مع أنها ليسا من التقليد.

إلا أن يقال: المراد بالقول هو الرأي الظني. وليس قول المعصوم رأياً، وليس الإخبار عن المحسوس المشاهد رأياً أيضاً.

٢ - أو هو قبول قول الغير، المستند إلى الاجتهاد.. كما عن جامع المقاصد،

وعن فخر المحققين.

٣- أو قبول قول الغير من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم^(١).

٤- أو الالتزام بالعمل بقول الغير.

فقد يقال: إن هذه التعاريف متقاربة المضمون، لرجوعها إلى اشتراط الأخذ، والقبول والالتزام.

إلا أن يقال: المراد بالأخذ: هو نفس العمل، كقوله «عليه السلام»: خذ بما اشتهر بين أصحابك. أي اعمل به. وكقوله: خذ على طريق البصرة مثلاً. أي أسلكه.

وإن كان المراد بالأخذ: الالتزام.. فسيأتي أن التقليد ليس مجرد الالتزام، بل هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد، كما سنرى.
وعرّف التقليد أيضاً، بأنه:

٥- العمل اعتماداً على قول (أو رأي) الغير^(٢).

٦- أو العمل بقول الغير من غير حجة، كما عن صاحب المعالم^(٣).

٧- زاد العلامة «رحمه الله» في كتاب الخلاصة على هذا التعريف كلمة «معلومة». أي أن قوله هو الحجة.

(١) كما عن رسالة الاجتهاد والتقليد.

(٢) المستمسك ج ١ ص ١٢.

(٣) المعالم ص ٢٤٢.

٨ - هو الاستناد إلى قول الغير في العمل (أي بالحكم الشرعي).

فهذه التعاريف تجعل العمل هو المحور والأساس في معنى التقليد..
أو تجعل التقليد عنواناً انتزاعياً عن العمل على نحو خاص..

٩ - وهناك قول بالتفصيل بين نفس التقليد، وبين بعض آثاره، فقليل بكفاية الالتزام في تحقق نفس التقليد، وعدم كفايته في جواز العدول في التقليد من الحي إلى الحي مع التساوي في العلم. كما أن الالتزام لا يكفي للحكم بجواز البقاء على تقليد الميت، لاشتراط العمل فيهما..

١٠ - وهناك قول آخر بالعكس. أي أن التقليد ليس هو نفس العمل في مسألتي البقاء على تقليد الميت، وعدم جواز العدول من الحي إلى الحي. بل هو في هذين الموردين تعلم الأحكام، أو الالتزام بفتوى مجتهد بعينه.
ففي العدول إلى المساوي والبقاء على تقليد الميت يكفي الالتزام.. وفي غيرهما يحتاج للعمل.

ويرد عليه:

أولاً: إن هذه دعوى لا دليل عليها سوى نفس الادعاء.

ثانياً: من المعلوم: أن للتقليد معنى واحداً في جميع الموارد، وهو تطبيق العمل على فتوى المجتهد كما سنرى.. فادعاء أن له معنيين يفتح الباب أمام ادعاء معنى ثالث ورابع أيضاً.. كما أنه مجرد تحكم يدل على العجز عن حل المعضلة، ثم الاستسلام لها بدلاً من البحث عن حل لها..

ثالثاً: سيأتي: أن هاتين المسألتين ليستا موقوفتين على معنى التقليد، بل

الدليل عليهما هو إطلاقات الأدلة والروايات، وقواعد أخرى سنشير إليها في آخر المسألة رقم [٩].

١١ - أما قول بعضهم: إن التقليد هو أخذ الرسالة العملية، أو تعلم فتاوي المفتي، أو التعلم لأجل العمل، فهو غير دقيق، لما فيه من الخلط بين الشيء وبين مقدماته.

هل الاختلاف حقيقي، أم لفظي؟!

وقد قال في المستمسك: «..هذا الاختلاف، وإن كان بدواً ظاهراً في الاختلاف في معنى التقليد، ومفهومه، إلا أن عدم تعرضهم للخلاف في ذلك مع تعرضهم لكثير من الجهات غير المهمة يدل على كون مراد الجميع واحداً، وأن اختلافهم بمحض التعبير»^(١).

ويلاحظ عليه:

أن النزاع ليس لفظياً، بل هو حقيقي، فلاحظ ما يلي:

١ - قد صرح الشيخ الأنصاري في رسالته في التقليد والاجتهاد^(٢):
بأن التقليد يتحقق بأخذ الفتوى للعمل عند الحاجة، وإن لم يعمل بعد..

٢ - صرح صاحب الكفاية: بأنه لا وجه لتفسير التقليد بنفس العمل، وإلا لكان أول عمل يصدر من المكلف قد صدر عنه من غير تقليد.. بل إن

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١١.

(٢) راجع: المكاسب ص ٤٥.

جميع أعماله تكون كذلك. لأن العمل ليس مسبوقاً فيها بالتقليد، بل التقليد مصاحب له.. مع أنه لا بد من سبق التقليد على العمل ليستند إليه، كسبق اجتهاد المجتهد على عمله، ثم هو يستند في عمله إلى اجتهاده.

وسياأتي جوابه إن شاء الله..

٣ - يقول صاحب الفصول: لو كان التقليد منتزعاً من العمل لزم الدور الباطل، أو التسلسل، كما سيأتي بيانه. وذلك كله يدل على أن النزاع ليس لفظياً، بل هو حقيقي.

٤ - إن لهذا النزاع ثمرة كما سيتضح في العنوان التالي:

ثمرة النزاع:

أفاد بعض العلماء: أن من شواهد كون النزاع في معنى التقليد حقيقياً، وليس مجرد شرح الاسم: أن له ثمرة نزاع، وهي التالية:

١ - أن المكلف إذا كان ملتزماً بفتوى مجتهد، ثم مات ذلك المجتهد قبل أن يعمل المكلف بفتواه. فإن كان التقليد هو الالتزام، فإنه يجوز له البقاء على تقليد ذلك المجتهد الميت، وإن لم يعمل بعد بأي من فتاويه، لأن التقليد قد تحقق.

وإن كان التقليد هو العمل، لم يجوز له البقاء على تقليده، لأن التقليد لم يتحقق منه بعد، لأنه لم يعمل بفتواه. وتحقق الالتزام بفتواه ليس تقليداً..

٢ - وتظهر الثمرة أيضاً فيما لو أراد العدول من مجتهد حي إلى آخر

مساوٍ له في الفضل والعلم بعد الالتزام بفتوى المجتهد الأول، وقبل العمل، فيجوز له العدول، إن قلنا: بأن التقليد هو مجرد الالتزام بالفتوى، ولا يجوز له العدول بناء على أن التقليد لا يتحقق إلا بنفس العمل، فإن المفروض: أنه لم يعمل بعد بفتوى الأول..

غير أنه سيأتي في أواخر المسألة رقم [٩] إن شاء الله تعالى: أن هذه الثمرة غير محققة، فإن البقاء على تقليد الميت، والعدول من الحي إلى الحي المساوي لا يستند إلى تعريف التقليد.. بل المستند هو إطلاق الأدلة، وما تقتضيه القواعد والسيرة.

٣- وتظهر الثمرة أيضاً إذا تعدد المجتهدون، واختلفوا في الفتوى، فإن ما يميز المجتهد الذي اختير للتقليد عن الباقي هل هو الالتزام بفتواه، أم العمل بفتواه؟!

وسيأتي أيضاً عن قريب حين الكلام عن تعيين المجتهد: أن تعيين المجتهد لا يستند إلى تعريف التقليد، ولا يحتاج إلى سبق الالتزام، بل يستند إلى اختيار المكلف، ولا يحتاج إلى سبق الالتزام.

٤- لو لم يشترط الالتزام لبطلت الأعمال، لأن عمله يكون بلا تقليد كما قاله صاحب الكفاية.

وسيأتي أن ذلك غير مقبول إن شاء الله تعالى..

لا يشترط الالتزام في التقليد:

استدل القائلون بأن التقليد هو الالتزام بعدة أدلة، هي:

الدليل الأول: لو لم يشترط الالتزام في التقليد لكان أول عمل عبادي يقوم به المكلف غير مجز، وبلا استناد إلى حجة، حتى لو وافق رأي المجتهد، لأنه يكون عن غير تقليد. إذ كما يحتاج المجتهد إلى الاستناد إلى اجتهاده، وإلى دليله لكي يكون عمله صحيحاً ومجزياً، كذلك المقلد يحتاج إلى الاستناد إلى تقليده السابق، لأنه هو حجته ودليله^(١). وهذا يحتم تفسير التقليد بالالتزام.

والجواب:

أولاً: إنه يكفي في صحة العمل تطبيقه على فتوى المجتهد لحظة الإتيان به، ولا تحتاج صحة العمل إلى سبق التقليد على العمل، بل تكفي مقارنته له. وبعبارة أخرى: المراد بالإتيان بالعمل استناداً إلى الحجة: هو أن يكون مطابقاً لها حال صدوره من المكلف.. وأما تعلم الفتوى، فهو من مقدمات هذا التطبيق الذي يصاحب العمل حين صدوره، والذي نسميه «التقليد»، فهو نظير إخطار أو خطور النية في القلب، فإنها تسبق العمل، وليست هي العمل. فإذا كان التقليد تطبيقاً خارجياً للعمل على الفتوى منتزِعاً عن العمل، أو كان نسبة بينه وبين الفتوى، أو كان نوع إضافة تطبيقية، فهو مقارن لمنشأ انتزاعه، متأخر عنه تأخر العنوان الانتزاعي عن منشأ انتزاعه، أو تأخر الوصف عن موصوفه، أو تأخر النسبة عن طرفيها - إذا كان كذلك - فلا يوجب المحاذير المشار إليها من الدور، أو التقدم والتأخر في آن واحد.

(١) التنقيح ج ١ ص ٧٩ عن كفاية الأصول ج ٢ ص ٤٧٢.

ولكن لا يمكن التفكيك بين النسبة والإضافة، وبين طرفيها وجوداً، وإن فُرّق بينها وبين طرفيها مفهوماً ورتبةً

نقول هذا.. مع العلم بأن دليل حجية الفتوى إنما يقتضي كونها بمنزلة العلم، من حيث أنها سابقة على العمل، وكافية في حصول نية القربة.

أو فقل: إن صحة العمل تتوقف على مطابقة المأتي به المأمور به واقعاً - في صورة العلم - أو ظاهراً في صورة الاعتماد على الأمانة التي هي فتوى المجتهد، والمطلوب للعامي هو الأمن من العقاب. وهو يحصل بأحد الأمرين المشار إليهما.

والاستناد للفتوى هو نسبة وإضافة يوجد المكلّف حين الإتيان بالعمل من خلال تطبيقه عليها. فإذا حصلت هذه الإضافة حين العمل حصل الأمن من العقاب.

فظهر: أن صحة العمل تتوقف على مطابقة المأتي به للواقع أو للفتوى. وما يتوقف عليه الأمن من العقاب هو إيجاد هذه النسبة والإضافة التطبيقية بين العمل وبين الفتوى. وما يتوقف عليه العمل والتطبيق، وإيجاد الإضافة هو العلم بالفتوى. فالموقوف عليه في الموردين مختلف..

ثانياً: لو كان المطلوب سبق الحجة على العمل، لنقض ذلك بالاحتياط، فإنه حجة على براءة الذمة، ومؤمّن من العقاب، كالتقليد والاجتهاد، مع أن الاحتياط لا يكون قبل العمل، بل هو مقارن له، بل هو عينه، ويتحقق به، أو فقل: إن الاحتياط هو العمل بكل الاحتمالات.. فهو عنوان متترع عن العمل.

بل وينقض ذلك بالاجتهاد أيضاً، فإنه ليس سابقاً على العمل إلا من حيث إنه سبب للعلم بالحكم، ثم يطبق المجتهد عمله على ما علمه.

الدليل الثاني: إن العمل، وهو فعل العبادة متوقف على قصد القربة، وقصد القربة يتوقف على العلم بعباديتها ومشروعيتها، والعامي إنما يعرف ذلك بواسطة التقليد. فإذا كان التقليد هو العمل لزم الدور، لأن العمل يتوقف على العمل.. والتقليد يتوقف على التقليد.

وبعبارة أخرى: إن قصد القربة، أو فقل: الامتثال متوقف على التقليد، فالتقليد سابق على العمل الذي يتقوم بقصد القربة، فإذا كان التقليد هو العمل لزم الدور.. وأما إذا قلنا: بأن التقليد هو الالتزام بالفتوى السابق على العمل انحل الإشكال، وأمكن الامتثال..

ويجاب: بأنه يكفي في حصول التقليد، والأمن من العقاب أن يكون التقليد مقارناً للعمل الذي يقصد به امتثال الأمر، بأن يأتي به مستنداً إلى الفتوى. ولا يجب سبق التقليد على العمل، بل الواجب هو سبق العلم بالفتوى على العمل.. والعلم بالفتوى ليس تقليداً، وإنما هو من مقدمات التقليد. فالتقليد من قبيل الشرط المقارن للعمل، متطابق معه مصداقاً وخارجاً، ولا يوجد في الخارج إلا شيء واحد، وهو العمل.

وليس للتقليد مصلحة واقعية مستقلة لها حكم خاص بها، تغاير المصلحة التي في العمل الذي هو موصوفه، أو أحد ركني منشأ انتزاعه.

وقد تقدم: أن ما ذكره المحقق الأردبيلي، وبعض آخر، من أن وجوب

التقليد شرعي ونفسي لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١).

وقوله «عليه السلام»: طلب العلم فريضة. لا مجال لقبول دلالة على المطلوب. لعدم وجود مصلحة مستقلة في التقليد غير مصلحة الفعل - تبرر إثبات حكم شرعي له..

بالإضافة إلى أن لازم ذلك: أن يكون هناك مثبتان على كل فعل، وعقوبتان على كل ترك.

كما أن القول بأن وجوب التقليد مقدمي غير مقبول، لأن الوجوب المقدمي عقلي لا شرعي..

كما أن ما يجب هو خصوص المقدمة الوجودية. أي التي يتوقف عليها وجود ذبها، وليس التقليد كذلك، فإن امتثال الواجب لا يتوقف على التقليد، لإمكان تحصيل المعرفة بالواجب بالاجتهاد، وإمكان حصول الامتثال بالاحتياط. وقد تقدم ذلك في المسألة رقم [١] من هذا الكتاب..

فظهر: أنه ليس للشارع اصطلاح خاص في معنى التقليد. وأنه مجرد تطبيق العمل على الفتوى، وجعل الأمر في عهدة المفتي..

ويؤيد ذلك: ما ورد في صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج: أن أبا عبد الله «عليه السلام» كان قاعداً في المسجد في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي، فسأل ربيعة عن مسألة، فأجابه.

فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟!

(١) الآية ٤٣ من سورة النحل، والآية ٧ من سورة الأنبياء.

فلم يرد عليه شيئاً، فأعاد عليه المسألة، فأجابه بالجواب الأول.
فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟! فسكت ربيعة.
فقال أبو عبد الله: هو في عنقه، قال: أولم يقل: وكل مفت ضامن^(١).
وفي كفارات الحج: أن من أفتى بقلم الظفر. فقللم. فعلى الذي أفتى شاة^(٢).
وهذا يعني: أن تقليد العامي للفقهاء هو العمل المصاحب لجعل الأمر
على عهده، وفي عنقه، واعتباره ضامناً للفتوى.
وهذا يدل على أنه حين العمل يحتاج إلى أن يكون عالماً بالفتوى مسبقاً،
من باب المقدمة.. لكي يتحقق معنى التقليد حين العمل.
فمجرد الالتزام بالفتوى، وأخذها وتعلمها، وأخذ الرسالة العلمية
وقبول قول الغير لا يحقق التقليد، بل هو من مقدماته.
ويشهد لذلك أيضاً: ما رواه أبو عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر «عليه
السلام» قال: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة
الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه^(٣).

(١) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٦١ أبواب آداب القاضي، باب ٧ ح ٢
و (ط آل البيت) ج ٢٧ ص ٢٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ج ٩ ص ٢٩٤ أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ١٣.

(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج ١٨ ص ٩ باب أن المفتي إذا أخطأ أثم وضمن، و
(ط آل البيت) ج ٢٧ ص ٢٢٠.

كما أن مجرد تطابق العمل مع الفتوى، ولو لم يكن ملتفتاً لا يعد تقليداً.. لأن التقليد يحتاج إلى التفات، وإلى قصد وإضافة، وتطبيق للعمل الخارجي، على الفتوى.

الإلتزام الإجمالي:

قال السيد عبد الأعلى السبزواري «رحمه الله»: «على فرض كون التقليد عبارة عن الإلتزام يكفي فيه الإلتزام الإجمالي، ولا يعتبر التفصيلي منه، للأصل، بعد عدم الدليل عليه، وحينئذ فيكون الإلتزام بأصل الشريعة بما قرره الشارع من رجوع العوام إلى من استجمع شرائط الفتوى، التزاماً بالعمل بفتواه في الجملة»^(١).

ونقول:

أولاً: إن الإلتزام بأصل الشريعة لا يعني أن المكلف قد جاء بالعمل عن تقليد، فقد يكون في عمله عاصياً لأمر الله تعالى، بانياً على أن يأتي بالفعل استناداً إلى ما يعتقد هو أنه شرع.. بل هو قد لا يرضى بأن يقال له: إن عمله موافق لفتوى هذا المجتهد أو ذاك، لأنه لا يرى أن رأي المجتهد حجة عليه. ولا يرى أن عليه أن يتعبد به.. لأنه يسيء الظن بالمجتهدين، ولديه عقدة منهم. ومجرد الموافقة الواقعية لرأي المجتهد لا تعني أنه قد قلده.. وإلا.. فلو فرضنا أن رجلاً نصرانياً أراد مثلاً أن يقرأ القرآن على قبره، فهل يقال: إن

(١) مهذب الأحكام ج ١ ص ١٢.

ذلك لا يكفي في تحقيق ما أوصى به الميت.. أو لو دعا عند رؤية الهلال بما خطر له، فوافق ما يفتي به المجتهد الفلاني، فهل يصح اعتباره مقلداً له؟! ثانياً: إن أمر التقليد ورجوع الجاهل للعالم ليس من مجعولات الشارع، بل هو أمر فطري جبلي.

وبذلك يظهر: أن قوله «رحمه الله»: إن الشارع هو الذي قرر رجوع الجاهل إلى العالم موضع نظر، وإنما هو أرشد إلى ذلك. الإستناد، أم التطبيق، وبطلان العمل بلا تقليد؟!

وقد يقال:

إذا ثبت أن التقليد هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد حين الامتثال، وليس هو الالتزام بالفتوى، ولا تعلمها، ولا ما يؤدي هذا المعنى.. فهل يعتبر زائداً على هذا التطبيق الاستناد إلى الفتوى أيضاً ليكون أمراً اختيارياً؟! أم يكفي مطابقة العمل لرأي من يصح الاعتماد على رأيه، وإن لم يلتفت، ولم يستند؟! ونجيب:

بأن المدار في اعتبار شيء وعدم اعتباره هو مدخلية في غرض المولى، ولا نجد أن «الاستناد له أية مدخلية فيه، فإنه إن كان المراد بالاستناد هو الالتزام بفتوى المجتهد الذي هو التقليد، فقد تقدم أن تفسير التقليد بذلك غير ظاهر.

.. هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين^(١)، وإن لم يعمل بعد.

وإن كان المراد به شيئاً آخر زائداً على أصل الالتزام وعلى أصل العمل أيضاً، فجوابه: أن الأدلة على التقليد ثلاثة لا نجد فيها ما يدل على لزوم الاستناد هذا..

لأن الدليل إن كان هو لزوم دفع الضرر المحتمل، فالذي يوجب ذلك هو نفس مطابقة العمل للواقع، أو مطابقتها للحجة التي هي فتوى المجتهد، وليس هنا ما يدل على لزوم شيء زائد على ذلك، فمن أين جاء لزوم الاستناد.

وإن كان الدليل هو بناء العقلاء، فالعقلاء يوجبون تحصيل غرض المولى، وهو يحصل بمطابقة الواقع أو الحجة.. ولا يرون أن الاستناد دخیل في تحصيل الغرض.

وإن كان الدليل هو الآيات، فهي تدل على لزوم مراجعة الجاهل للعالم والعمل بقوله. ولا تدل على الالتزام المشار إليه لا من قريب ولا من بعيد أيضاً..

(١) قالوا: في هذا المورد ثلاث كلمات واردة مورد الغالب، هي:

١ - كلمة «الالتزام».. فإنها واردة مورد الغالب، باعتبار أن العمل غالباً ما يكون مصاحباً للالتزام بالفتوى في تحقيق التقليد. وقد ينفك عنه، فيتحقق التقليد من دون التزام، مثل ما إذا كان غافلاً، وصلى مع تحقق قصد

القربة منه، وصادف مطابقتها لفتوى من يجب عليه تقليده، فإن ذلك يجزيه.

٢ - كلمة «العمل».. فإنها واردة أيضاً مورد الغالب، لأن التقليد قد يتحقق بالالتزام الذي هو عمل قلبي جوانحي كما في الأمور الاعتقادية. ولكنه غالباً ما يصاحب العمل كما في التقليد في الأحكام.

وقد تقدم: أن ثمرة ذلك تظهر في الانتقال من الحي إلى الحي مع وجود التزام قبل حصول أي عمل من الملّكف. وتظهر أيضاً في صورة البقاء على تقليد الميت. فإن قلنا: إن التقليد هو العمل، فإن الحكم يختلف عما إذا قلنا: إن الالتزام كاف في تحقيق التقليد.

٣ - كلمة: «معين».. فإنها واردة مورد الغالب، لأن تعيين المجتهد لا يجب إذا توافق المجتهدون في الفتوى..

إلا أن يكون المراد «بالتعيين» ما يقابل التردد.. فكلامه على هذا يكون في محله، لأن الفرد المردد ليس له مصداق في الخارج ليصح جعله موضوعاً للحجية، أو لغيرها من الأحكام.
غير أننا نقول:

١ - بالنسبة لورود كلمة الالتزام مورد الغالب نقول: إن صاحب العروة يرى أن حقيقة التقليد هي الالتزام، واعتبار الالتزام وارداً مورد الغالب معناه: أن التقليد قد ينفك عن الالتزام. مع أن انفكاكه هذا يعني انتفاء التقليد من الأساس. حتى في صورة الغفلة، ومصادفة مطابقة فعله للفتوى، فإن الصحة في هذا المورد لا لأجل تحقق التقليد، بل لأجل المطابقة

للمواقع وحصول الغرض، وحصول الأمن من العقاب.. نعم.. لو كان يفسر التقليد بالعمل لأمكن أن يقال: إن الالتزام يمكن أن ينفك عنه.

٢ - بالنسبة لكلمة «الالتزام» وكلمة «العمل» نقول مرة أخرى:

إن المراد بورودها مورد الغالب إن كان لأجل التقليد في الفقه، مقابل التقليد في الاعتقادات، فنقول: لا معنى لورودها هنا مورد الغالب، فإن الماتن ليس بصدد تعريف التقليد بالمعنى الأعم الشامل للاعتقادات والأحكام، لأن الكلام إنما هو في التقليد بنظر الفقيه الذي يعنى بالمسائل العلمية، بملاحظة ما لها من أحكام شرعية فرعية، ولا دخل له بالمسائل الاعتقادية..

وإن كان المراد هو حصول التقليد بمجرد الالتزام بالفتوى، ولو من دون عمل، كما في مسألتي الانتقال إلى المساوي، والبقاء على تقليد الميت قبل العمل بالفتوى فيهما، فنقول:

قد تقدم: أن الثمرة المذكورة تحت رقم [٢] ليست مبنية على تعريف التقليد، بل هي تستند إلى الإطلاقات، والظهورات، والأصول، والسيرة، وغير ذلك من أدلة كما سيأتي أواخر المسألة التاسعة إن شاء الله..

٣ - وأما كلمة «التعيين» فإن القول بورودها مورد الغالب، لكونها في مقابل التردد، غير سديد كما سنرى.

تعيين المجتهد:

ذكر الماتن: أن التقليد هو الالتزام بفتوى مجتهد معين.

ونقول: إن اشتراط التعيين للمجتهد في تحقق التقليد مطلقاً، أو في صورة اختلاف المجتهدين في الفتوى في غير محله، لأن الموجب لصحة العمل هو مطابقته للواقع أو مطابقته للحجة الظاهرية، وهي فتوى المجتهد الذي قد يخطئ وقد يصيب.

والتقليد هو تطبيق العمل على قول المجتهد الذي هو الحجة، فإن كان المجتهد واحداً، فهو متعين بنفسه، ولا يحتاج إلى التعيين، لأن التقليد ليس عنواناً تعبدياً، ولا قصدياً، بل هو طريق للمكلف الذي يريد تطبيق عمله على الحجة التي هي رأي المجتهد.

وإن كان المجتهد متعدداً، فإن توافقوا في الفتوى فلا حاجة إلى التعيين أيضاً، فيصح استناده إلى الكلي في المعين أو إلى الكل.. إذ لا موضوعية لصاحب القول، بل تمام الحجية هي للقول نفسه. فلا يشترط المعرفة بشخص الخبير في الرجوع إلى أهل الخبرة - فإذا عرف الناس بقول الخبير عملوا به، وإن لم يعرفوا اسمه ولا شخصه.. وهذا نظير ما لو تعددت الروايات الدالة على الحكم، فلا يجب تحديد المستند في رواية منها بعينها.

أما إذا اختلفوا في الفتوى، فإن كان هناك أعلم، وكان معلوماً فهو متعين، وإن لم يكن معلوماً، فيجب تعيينه، ولكن لا تعبداً، بل لأجل أخذ

فتواه للعمل بها. أي أن المطلوب هو معرفة فتواه لا معرفة شخصه إلا من باب المقدمة لها لتحديد لها، فإن لم يمكن تحديده، ولا معرفة فتواه بعينها، فلا بد من الأخذ بأحوط الأقوال.

فإن لم يمكن، تعين الأخذ بفتوى مظنون الأعلمية أو محتملها، فإنه من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وهذا التعيين لا مدخلية له إلا من حيث إيجابه العلم بانطباق المأتي به على الحجة، فهو مقدمة علمية، فإن لم يكن هناك مظنون أو محتمل تخير بينهما، إذ لا يمكن الجمع بينهما بسبب التكاذب والتناقض، ولا الأخذ بأحدهما غير المعين، لأنه بلا مرجح، ولا يمكن طرحهما للإجماع، وبناء العقلاء، فلا بد من التخير بينهما مقدمة لتحصيل الحجة.. فالتعيين يكون باختيار المكلف بسبب التكاذب، لا لأن التقليد اقتضى ذلك. وهذا يدل أيضاً على أن الالتزام ليس مأخوذاً في مفهوم التقليد، بل هو مقدمة له.

ويمكن المناقشة في التعليل المذكور آنفاً أيضاً: بأن يقال: إن الحصر في الأمور المذكورة الذي انتهى إلى التخير غير حاصر، إذ يمكن أن يرجعه أيضاً إلى أحوط الأقوال، أو إلى فتوى الأورع، أو الموافق للمشهور، أو نحو ذلك.

بل الإرجاع إلى أحوط الأقوال، أو إلى فتوى الموافق للمشهور، أو الأورع، أولى من الإرجاع إلى فتوى محتمل الأعلمية، لأنه أحوط الأقوال، والموافقة للمشهور أقرب إلى موافقته.

بل قد يقال أيضاً: إن مجرد الاختلاف في الفتوى لا يحتم علينا تعيين المجتهد، بل يتخير بين الأخذ بأحوط الأقوال، وبين البحث عن الأعلم للأخذ بفتواه.

بل يمكن جعل المدار على الفتوى، وعمدة النظر إليها لا إلى المجتهد وإنما يجب البحث عنه تمهيداً لتحديد فتواه وتمييزها عن غيرها. ويظهر ذلك في صورة ما إذا تخير بين الاحتياط وبين السعي إلى معرفة فتوى الأعلم من دون معرفة شخصه. ولو بأن يشهد بذلك أهل الخبرة العالمين بالمباني استناداً إلى بعض الخصوصيات والإشارات، والالتفات إلى بعض الدقائق في نص الفتوى التي دلتهم على أن هذه هي فتوى الأعلم، في حين أن غيره قد غفل عنها. وقال في المستمسك: إنه ليس للفرد المردد مصداق في الخارج ليجعل موضوعاً للحجية، أو غيرها من الأحكام.

ويمكن أن يقال: إن الحجة ليست عرضاً خارجياً يحتاج إلى معروض خارجي، بل هي أمر اعتباري، يكفي فيه مجرد الاعتبار والجعل، وهو تابع لاعتبار المعبر الذي قد يكتفي فيه بوجود ما يصلح للمعروضية واقعاً. ولذا إذا كان هناك عدة روايات تدل على أمر، فإنه يصح الإشارة إلى أحدها غير المعين، فيقال: إن في هذه الروايات دليلاً على الأمر الفلاني ويترك التعيين إلى من يهيم الأمر إن أراد..

توطئة للاستدلال:

هناك من يقول: إن التقليد لم يؤخذ في شيء من الآيات والروايات

موضوعاً لأي من الأحكام، وإنما هو لفظ تداوله الفقهاء.. فلا حاجة إلى النظر في مفهوم التقليد، بل الأولى النظر في أدلة الفقهاء في كل حكم بخصوصه لمعرفة المعنى الذي جعلوه موضوعاً لها، وهل العمل داخل في معناه، أو ليس بداخل، لينظر في طبيعة الأحكام المترتبة عليه، وهذا يقتضي التفصيل بين الموارد.

فالمورد الذي لم يؤخذ العمل في موضوع الحكم فيه، يجوز الاكتفاء فيه بالالتزام والأخذ ونحو ذلك.. وذلك نظير نفس وجوب التقليد، الذي يتحقق بصرف الالتزام بقول المجتهد، ولو لم يعمل، بل ولو لم يتعلم.. حيث لا دليل على اشتراط العمل في أصل وجوب التقليد.

وإن أخذ العمل في موضوع الحكم، فلا بد من العمل أولاً لكي يترتب الحكم عليه، وذلك كما في مسألة البقاء على تقليد الميت. فإن فسرنا التقليد بالاستناد في مقام العمل، فلا يجوز البقاء على تقليد الميت إلا إذا كان قد عمل بفتواه. وإن فسرناه بالالتزام، فيجوز البقاء على تقليده، سواء عمل بفتواه أم لم يعمل، فإن التقليد قد تحقق بمجرد الالتزام حسب الفرض.

وكذا يقال في مسألة العدول من الحي إلى الحي المساوي، فإننا إذا فسرنا التقليد بالاستناد في مقام العمل، فإن لم يعمل واكتفى بمجرد الالتزام بفتوى الحي الأول كان التخيير البدوي بينهما باقياً، وجاز له العدول إلى الحي المساوي، لأن التقليد لم يتحقق بعد.

ولكن إذا فسرنا التقليد بالالتزام لم يجز العدول. لأن التقليد قد تحقق

بنفس الالتزام^(١).

ويرد على هذا كما ورد في التنقيح:

أولاً: تقدم: أنه لا دليل على كفاية مجرد الالتزام في أصل وجوب التقليد.. لأن المبرر للالتجاء إلى التقليد هو تحصيل الأمن من العقاب، وهذا إنما يكون في مقام العمل. فإن مجرد الالتزام بفتوى المجتهد لا يحقق الأمن.

ثانياً: ليس وجوب التقليد نفسياً بحيث يجب على المكلف الصلاة مثلاً، ويضم المكلف إليها التقليد الذي هو الالتزام المستقل عن العمل.. فإن من لوازم ذلك ثبوت مثبتين على الفعل، وعقوبتين على الترك. بل المطلوب هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد، وهذا على حدّ الإضافات والنسب التي هي من المعاني الحرفية، التي لا تنفك عن العمل. ولا استقلال لها لكي تكون من الواجبات النفسية، ليقال: بكفاية الالتزام في التقليد، وعدم اشتراط العمل فيه.

ثالثاً: إذا كان دليلهم على مسألة البقاء على تقليد الميث هو الاستصحاب، فلا يفرق في استصحاب البقاء بين أن يعمل، وأن لا يعمل.. فإن المهم هو اليقين السابق بثبوت الشيء ل يتم استصحاب بقاءه. سواء أكان المتيقن هو مجرد الالتزام، أو العمل، أو أي شيء آخر. فلا معنى لاشتراط العمل في خصوص مسألة البقاء.

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ٦١ و ٦٢

وإن كان دليلهم في مسألة العدول من الحي إلى الحي هو بقاء التخيير البدوي في الرجوع إلى كل منهما. فإذا تحقق التقليد باختيار واحد منهما، فلا معنى لبقاء التخيير البدوي. لأن الرجوع قد حصل وانتهى الأمر. فما معنى أن يخير بينهما مرة أخرى؟!

والنتيجة هي: أنه حتى لو لم يرد التقليد في آية ولا رواية، فإنه يجب لحاظ العمل في تحققه، وعدم كفاية الالتزام فيه^(١).

رابعاً: سيأتي: أن لفظ التقليد وارد في رواية التفسير المنسوب للإمام العسكري «عليه السلام» وفي روايات أخرى..

فإن قلت: مقصودهم من قولهم بعدم ورود التقليد في شيء من النصوص هو عدم وروده بسند معتبر، فإن تفسير العسكري موضع كلام بين العلماء..

أجيب: بأن المهم هو أن النفي بهذه الطريقة غير صحيح، حتى على هذا التقدير، فإن عدم الثبوت لا يعني ثبوت العدم.

خامساً: يمكن أن يقال^(٢): إنه إذا كان دليل التقليد هو آية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٣)، فبعد التعلم والسؤال يتحقق المأمور به في الآية، ويحصل التقليد، فيجوز البقاء على تقليد المسؤول، ولو بعد موته، سواء عمل بفتواه

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ٨٧.

(٢) راجع: التنقيح ج ١ ص ٨٧.

(٣) الآية ٤٣ من سورة النحل، والآية ٧ من سورة الأنبياء.

أم لم يعمل، وكذلك الحال لو كان الدليل على التقليد هو آية النفر..
وسياتي بقية الكلام حول هذا الموضوع في مسألة البقاء على تقليد الميت.

التقليد للوهلة الأولى:

وبعدما تقدم نقول:

لقد أعطى الله تعالى العقل للبشر، ليكون هو الهادي والمرجع لهم،
والمهيمن على حركتهم ومواقفهم. ونرى العقلاء منهم يأنفون من التقليد
الأعمى، ويزيد نفورهم، ويتأكد اعتراضهم إذا وجدوا أن التقليد سيكون
للاجاهلين الضالين والمفسدين، أو أن الداعي إليه هو العصبية والهوى
وعدم المبالاة بالحق. فكيف إذا كان تقليداً للضالين، فيصير مذموماً من قبل
المحرك إليه، ومذموماً من حيث ما يؤول إليه..

ولكن ذلك لا يعني أن لا يرجع الجاهل إلى العالم ليستفيد من علمه..
فإن هذا مما يمدح فاعله عليه..

فإذا رجع إليه، فتارة يأخذ منه ويطلبه بالدليل لينظر هو فيه، وأخرى
يأخذ منه، اعتماداً على خبرته وأمانته، بعد أن يتوثق من توفر عناصر الاعتماد
فيه، وطمأنينته إلى صحة علمه.

هل التقليد غريزي، أو عقلي، أو جبلي فطري؟!:

ولكن هل هذا الاندفاع من الجاهل لسؤال العالم هو نفس التقليد؟! فإن
كان هو نفسه، فهل هو غريزي، أو حكم عقلي، أو قضاء فطري، واستجابة

للجبلية والطبيعة؟! أو هو اتباع لسيرة العقلاء وتعويل على بنائهم التسهيلي.
ونجيب على هذه الأسئلة بما يلي:

التقليد ليس غريزياً:

إن التقليد ليس غريزياً، لأن الأمر الغريزي يندفع إليه الإنسان من دون وعي أو تعقل، أو التفات، كفرار الشاة من الذئب، واندفاع الجائع إلى الطعام.
بل التقليد للعلماء في أحكام الدين اندفاع عن وعي وتعقل يصاحبه التفات وتطبيق، ويفرضه الشعور بالحاجة إلى الكمال، والتحقق بالعبودية التامة لله تعالى، ثم الرغبة في تحصين النفس من الخطأ، والسعي لتحصيل الأمن من العقوبة على مخالفة التكاليف الشرعية.

وما يشهد أيضاً على أن التقليد المبحوث عنه ليس غريزياً: أن الإنسان قد يتركه، ويلجأ إلى الاجتهاد، وتحصيل العلم، أو إلى العمل بالاحتياط، كما أنه قد يستهويه الشيطان، ويتركه ويتجه نحو التمرد على المولى، والعمل بالأهواء والميول.. وقد يلجأ إلى المغامرة، والإتيان بالعمل رجاء الموافقة للمأمور به..

فلو كان غريزياً لم يتخلف عن العمل به بحال، إلا على سبيل القسر، والقهر. تماماً كما هو حال كل أمر غريزي آخر..

هل التقليد عقلي؟!:

وبذلك يتضح أيضاً: أن التقليد الذي يعني الاكتفاء بالظن في مقام

الامتنال ليس من الأحكام العقلية، التي يدركها العقل بمجرد التوجه إليها، كالزوجة للأربعة، أو أن النقيضين لا يجتمعان، إذ لماذا يرخص العقل بالتقليد الذي يعني الاكتفاء بظنون المفتي مع إمكان تحصيل اليقين بالعمل بالاحتياط، أو مع إمكان تحصيل الدليل بالاجتهاد، أو نحو ذلك.. فإن وجود خيارات أخرى تؤدي إلى اليقين بالامتنال، يخل بدعوى أن العقل يدرك جواز الاكتفاء بالظن.

دليل العقل العملي:

كان ما تقدم ناظراً إلى العقل النظري، الذي يتحدث عن الإدراكات العقلية بغض النظر عن الواقع العملي، ولكن بعضهم استدل على جواز التقليد، وعدم وجوب الاجتهاد بدليل يرجع إلى العقل العملي، فيقول: لو وجب على العامي الاجتهاد في المسائل الفقهية.. لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عند وقوعها..

فأما قبل وقوع الحادثة، فلا يجب الاجتهاد بالإجماع. ولأن وجوب الاجتهاد على كل أحد يوجب اختلال أمور الناس، والإضرار بمعاشهم الضروري لبقاء حياتهم.

وأما عند وقوع الحادثة، فلتعذر ذلك بالنسبة إلى جميع العوام، إذ لا يمكنهم الحصول على صفة الاجتهاد دفعة واحدة. كما أنه لا يجب الاحتياط، لإيجابه اختلال النظام، والعسر والخرج.

فينحصر الأمر بالرجوع إلى العالم وتقليده، فإن العاقل إذا واجه الضرر

يسعى لدفعه بنفسه، فإن لم يتمكن لفقده للحجة على الحكم، ولعسر الاحتياط عليه، أو تعذره، فإنه يرجع إلى الغير، فيكون وجوب التقليد مترتباً على تحقق العجز عن الاجتهاد..

فأدلة التقليد لا تشمل المجتهد الذي يملك الحجة على الحكم..

ونقول: إن هذا الدليل يرجع إلى دليل الانسداد، فينحصر مفاده بصورة الضرورة، وليس هو من مدركات العقل الأولية كإدراكه لحسن العدل وقبح الظلم.

وبيان آخر: إن ما ذكر من توقف التقليد على العجز عن الاجتهاد في غير محله، فإن الاجتهاد الذي يستند إلى الظنون المعتبرة، ليس بأولى من التقليد، فهما في مرتبة واحدة، والمكلف يختار أيهما يشاء. غاية ما هناك أنه يمكن أن يقال بترجيح التقليد على الاجتهاد، للتسهيل، وتحاشي العسر والخرج، أو اختلال النظام.. من إيجاب الاحتياط والاجتهاد.

غير أننا نقول:

إن لزوم اختلال النظام والخرج من التصدي للاجتهاد. غير مسلم، فإن الأمر يختلف باختلاف أحوال الناس، ودرجات جهلهم ومعرفتهم بالضروريات واليقينيات، وكثرة وقلة الأحكام التي تقع موقع ابتلائهم، والحكم الحرجي يقدر بقدره. فليس الاجتهاد والتقليد في عرض واحد، بل إنما يلجأ إلى التقليد بعد العجز الفعلي عن الاجتهاد والاحتياط معاً. فيمكن إلزام كل مكلف بتحصيل مقدار من ذلك، وبالعامل بالاحتياط في موارد

أخرى، لا يلزم من مجموعها اختلال نظام الشخص، أو الأشخاص، ثم إلزامه بالتقليد فيما يزيد عن ذلك إن احتاج إليه..

التلفيق بين دليل الانسداد وسيرة العقلاء:

وهناك من حاول تطوير الاستدلال المتقدم، بأن لفق بين دليل الانسداد، وبين بناء العقلاء، وسيرتهم، فلاحظ ما يلي:

إن مسألة التقليد ليست تقليدية، فإن كل مكلف يعلم إجمالاً بتكاليف إلزامية في حقه، وهذا العلم ينجز الأحكام الواقعية عليه، فيجب عليه إحراز امتثالها، وتحصيل الأمن من العقاب. فإما أن يحصل له العلم بها تفصيلاً، بأن كانت ضرورية أو يقينية، أو يحصل على الاجتهاد فيها، وتنكشف له بواسطة الأمارات الظنية المعتمدة وغيرها من القواعد والأصول. وإما أن يحصل اليقين بالامتثال عن طريق الاحتياط.

ولكن دائرة اليقين محدودة لا تفي بجميع ما هو منجز في حقه. والاحتياط، وتكليف الناس كلهم بالاجتهاد مستلزمان للعسر والخرج، أو اختلال النظام.. كما أن المجتهد يحتاج في برهنة من الزمان إلى التقليد أو الاحتياط. وذلك قبل بلوغه درجة الاجتهاد.

وأما العمل بالظن والشك فغير سديد، لأن ظنون العوام لا عبرة بها، ولا يوجب العمل بها أمناً من العقاب.

وإما أن يعتمد على ما يعلم حجيته لكي يعتذر به إن أخطأ.. وهو سؤال العالم وتقليده، إذ لو كان للشرع طريق خاص به لامتثال أحكامه

لأفصح عنه، فعدم إفصاحه يدل على إمضاء الطريقة التي عند الناس. والدليل الذي يثبت له جواز التقليد هو عُسر الاحتياط على الناس، ثم الارتكاز الثابت ببناء العقلاء، الذين جرى بناؤهم على رجوع الجاهل إلى العالم فيما لا يعلم من أمور المعاش والمعاد منذ ما قبل بعثة الأنبياء. ولم يرد من الشارع ردع عن هذه السيرة. والمكلف وإن لم يلتفت إلى هذه السيرة والبناء تفصيلاً إلا أن ذلك مرتكز في ذهنه، بحيث يلتفت إليه بأدنى إشارة^(١).
 إن قلت: إن أدلة النهي عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة. قلت:

أولاً: لو كانت رادعة لردعت عن العمل بخبر الواحد، وبالظواهر، لأن الظواهر وخبر الواحد مجرد ظنون جرت سيرة العقلاء على العمل بها. ثانياً: أدلة العمل بغير العلم ناظرة إلى الحدسيات والأوهام، أو القياس والاستحسان، ونحو ذلك.. مما لم يدل دليل على اعتباره حتى من بناء العقلاء، فالآيات الناهية عن العمل بالظن إنما تنهى عن العمل بالظن الذي لم يقم عليه دليل^(٢).

وحيث إن الشارع قد حدد للمكلف تكاليف، ولم يصرح بطرق تحصيلها،

(١) التنقيح ج ١ ص ٦٢ و ٦٣ وراجع: مباني منهاج الصالحين ج ١ ص ٨ و ٩ والفصول.

(٢) مباني منهاج الصالحين ج ١ ص ٩.

فإنه يعلم أنه قد أوكله إلى الطرق التي يعتمد عليها العقلاء، فيكون نفس سكوته هذا إمضاء لطريقتهم. ويتأكد هذا المعنى إذا كان الشارع قد حذر من العمل بغير العلم، حيث يكون هذا التحذير بمثابة قرينة على أن المراد بغير العلم هو هذه الحدسيات والقياسات والأوهام التي لا يجمع العقلاء عليها. والرجوع إلى العالم وأهل الخبرة قد دل عليه بناء العقلاء. فهذه الآيات لا تردع عن مثله.

ويرد على هذا الاستدلال:

أولاً: بالنسبة لما ذكر من الاستدلال ببناء العقلاء نقول:

إن الارتكاز القاضي برجوع الجاهل إلى العالم ليس ناشئاً عن ترخيص العقلاء وتبانيهم على هذا الأمر، بمعنى أن العقلاء هم الذين رخصوا بهذا الرجوع، وأن هذا الترخيص بالاكْتفاء بالظن قد حدث في زمان الغيبة، لانسداد باب العلم، وعدم إمكان الاحتياط، بل لأن رجوع العالم إلى الجاهل أمر جبلي فطري، والعقلاء قد انساقوا مع فطرتهم وجبلتهم، التي تبحث عن موجبات كمال ذواتهم ورضاهم.. إذ ليس التقليد من الأمور التي يكون الجعل والتباني سبباً للاندفاع إليها، بل السبب هو حب الكمال الذي تشعر النفس أنها بحاجة إليه. فلا مجال لادعاء أن الاندفاع نحو الكمال قد حدث في زمان بعينه ليكون بناء العقلاء هذا أمراً حادثاً.

وبذلك يتضح: أن ما قيل من أن بناء العقلاء قد حدث بعد الغيبة الكبرى، فلا يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن إمضاء الشارع له. غير دقيق،

لما ذكرناه، ولأن أصل رجوع الجاهل إلى العالم أمر مركوز في ذهن البشر قبل الاسلام وبعده، وهو يشمل جميع الحاجات والصنائع. فهو من قبيل القول: بأن ظواهر الكتاب حجة لبنائهم على ذلك (أي لبنائهم على الأخذ بظواهر الخطابات والشارع لم يردع عن هذه السيرة).

ثانياً: إن دليل الانسداد لا ينفي جواز الاحتياط ما دام الاحتياط ممكناً، فيبقى يعمل بالاحتياط إلى ما قبل الوصول درجة اختلال النظام - كما تقدم - فإذا ضم هذا المقدار إلى الضروريات واليقينيات، فإن ما يبقى مما يحتاج فيه أكثر المكلفين إلى التقليد هو مسائل يسيرة، قد لا يحتاج إليها كثير من المكلفين.

كما أن ما يقوله الدليل المتقدم من أن العمل بالتقليد جائز، وهو في عرض العمل بالاحتياط غير دقيق.

كما أن المفروض أن يأتي التقليد في عرض الاجتهاد والاحتياط، لا في طولهما، ولكن الدليل المتقدم يقتضي أن يكون اللجوء إلى التقليد بعد العجز عنهما معاً..

وكذلك الحال بالنسبة لتحصيل الاجتهاد في المسائل قبل أن يصل الأمر إلى حد الاختلال.

يضاف إلى ما تقدم: أن الاحتياط موجب للعلم بإدراك الواقع، والأمن من العقاب، فيقدم على الأمانة الظنية التي هي التقليد.

ثالثاً: بالنسبة إلى السيرة العقلائية نقول: إن جريان سيرة العقلاء على التعلم لا يعني إحراز أن الشارع قد رخص بالعمل بما تعلمه إن لم يحصل له

اليقين بمضمونه، فإن الشارع قد وضع تكاليف، والعقل يحكم بلزوم امتثالها على سبيل اليقين..

فإذا سكت الشارع عن طريقة تحصيل اليقين، وأراد المكلف الرجوع إلى العقلاء، فإنه يرجع إليهم ليأخذ منهم طريقة سؤال أهل الذكر بهدف تحصيل اليقين من تعدد السؤال والمسؤولين، وكثرة الأجوبة..

ويشهد لذلك: أن السؤال قد يأتي من غير المسلم أيضاً إذا أحب الاطلاع على الأحكام.. ولكن من قال: إن الشارع يرضى في مقام العمل بأقل من اليقين، فلعله يشترط معاودة السؤال لأكثر من واحد إلى أن يحصل اليقين بالأمن من العقاب، وربما سيأتي المزيد من الكلام.

تنبيه:

ذكرنا فيما سبق: أن المستند للتقليد هو البداهة والارتكاز، والإندفاع الوجداني، ومن المعلوم: أن الانسياق الفطري والبدهي لا يحتاج إلى دليل يكشف عنه، لأن الدليل سوف لا يزيد على ما هو حاصل بالفعل. وليس دليل التقليد هو بناء العقلاء، ليقال: إن الأمر بيد العقلاء، وأنهم لمصالح رأوها قد سوغوا الأخذ بالظن، وتنازلوا عن اليقين..

وحتى لو كان الدليل هو بناء العقلاء، فإن بناء العقلاء دليل لبي ليس له إطلاق يتمسك به في نفي أو إثبات شرطية شيء في الاستنباط، ككونه استنباطاً من الآية أو الرواية، لا القياس مثلاً، أو اشتراط شيء في مرجع التقليد، ككونه بالغاً أو مسلماً.. وإن توهم بعضهم إمكان التمسك بإطلاق

بناء العقلاء في ذلك.

فالمرجع في إثبات الشروط في الاستنباط، أو في المرجع، وفي غيرهما، وفي نفيها هو الآيات والروايات.. فلا بد من الرجوع إليها في ذلك كله.. وسيأتي: أنها دلت على أنه لا بد أن يكون المرجع صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مأموناً على الدين والدنيا.. وغير ذلك.

وذكرت الروايات أيضاً: أنه لا بد أن يكون المستند في الاستنباط هو الآيات والروايات، لا القياس والاستحسان، والرأي، والرمل، وما إلى ذلك. فهو نظير المعاملات التي أمضاها الشارع.. واشترط فيها بعض الشروط، ككون البائع بالغاً.. أو اشترط التقابض في بيع الصرف، أو عدم كون البيع ربوياً. وعدم كون المبيع ميتة، أو نجس العين، مع أن العرف لا يرى فرقاً بين البيع الربوي وغيره. وكذلك الحال بالنسبة لسائر الشروط.

إن قلت: إن اختلاف المجتهدين حاصل في أكثر المسائل، حتى لا نكاد نجد مسألة يتفقون عليها، وهذا يجعل دعوى بناء العقلاء على جواز التقليد عسيرة التصديق. فإن المطلوب ببناء العقلاء على الإرجاع لأهل الخبرة هو الوصول إلى الواقع من خلاهم. فإذا عرفوا أنهم لا يكادون يتفقون على شيء، فإنهم لا يرون أنهم أهل خبرة.. لأن أحداً منهم لا يستطيع أن يدّعي أنه قد اكتشف الواقع ليطلب منه الإرشاد إليه.

نعم، لو أصاب أكثرهم الواقع، وغلط فيه بضعة أفراد، فإن البناء على الإرجاع إليهم يكون معقولاً. لكن الأمر في موضوع الاجتهاد ليس كذلك.

ويجاب:

أولاً: بأن الشارع حين وافق على مراجعة العامي للفقهاء الجامع للشرائط، تسهياً منه على العباد، ورضي منهم بالعمل بما يستنبطه من الآيات والروايات والحجج، مع علمه بخطأ المجتهد في بعض آرائه، فإنه يكون قد اكتفى عن مصلحة الواقع بالمصلحة النوعية وهي مصلحة التسهيل، وبمصلحة التبعيد والانقياد والطاعة، واعتبرها سبباً كافياً لقبول عذر المكلف في صورة الخطأ.. ثم كانت مصلحة الرفق والتسهيل نفسها من أسباب عدم تكليف المكلف بالتدارك..

ثانياً: إن الاختلاف بين المجتهدين في الفتاوى ليس في قدر كبير من فتاويهم..

بل قد لا يزيد على نسبة الاختلاف بين خبيرين في أية صناعة أخرى.. كالأطباء وغيرهم، فإن الذين كانوا يخرجون النخل في زمن الرسول مثلاً، ومن يقدرون قيمة البناء يختلفون فيما بينهم، ولا يرى الناس أن هذا القدر من الاختلاف يضر بخبرتهم، فإن بعض الأمور مبنية على الخطأ اليسير فيها من الأساس، بل إن اختلاف الأطباء في تشخيص الأمراض، لا يخرجهم عن كونهم من أهل الخبرة، وكذلك غيرهم من ذوي الخبرة في سائر الأمور..

لا سيما وأن الاحتياط في الفتاوى، والاستشكال فيها كثير، وهو لا يمنع من الرجوع إلى مجتهد آخر، ولا يعد ذلك اختلافاً، لأن المستشكل والمحتاط ليست لديه فتوى أو رأي يخالف رأي وفتوى الآخر..

بل قد يدعى - وإن كنا لا نؤيد هذه الدعوى -: أن الاختلاف في الحكم بالكرهية والحرمة، وبالاستحباب والوجوب. يدل على توافق الخيرين المجتهدين في اكتشاف مطلوبة الأمر للمولى. أو مبغوضيته عنده. والاختلاف إنما هو في درجة المطلوبة والمبغوضية. فلا يمنع ذلك من الالتزام بالإتيان بالواجب أو المستحب، والالتزام باجتنب المحرم أو المكروه كذلك. مع ملاحظة: أن قصد الوجه والتمييز غير مطلوب من المكلف عند هذا المجتهد وذاك على حد سواء..

وإنما يصح الحديث عن التباين والاختلاف في صورة دوران الأمر بين المحذورين، أو في صورة الفتوى بالصحة وبالبطالان للعمل.. وما أقل المسائل التي من هذا القبيل.

ولاسيما بملاحظة: أن ما يبتلي به المكلف من أمثال هذه المسائل لا يكاد يصل في جميع عمره - لو ابتلي بشيء منه - إلى عدد أصابع اليد الواحدة، أو اليدين على أبعد تقدير.. وسائر المسائل إما هي من الضروريات أو اليقينيات.. وإما هي خارجة عن محل ابتلاء أكثر المكلفين.

والخلاصة: أن العقلاء في مختلف الأمم، وقبل ظهور الإسلام وبعده، يرجعون إلى أهل الخبرة فيما لا علم لهم به، ثم يأخذون بما يقال لهم، ولم نر أن الشارع قد ردع أو منع من ذلك، أو بيّن طريقاً آخر، ولم يناقش أحد في ذلك بأن يدعي: أنهم يأخذون به، لا طمئنانهم بصدقهم.. ولولا ذلك لسألوا غيرهم حتى يحصل لهم اليقين.. أو يقال: لعلهم لم يسألوا عنه لأنه

غير ذي أهمية عندهم، أو لا يستحق تجشم مشقة العمل بالاحتياط فيه.
بل لم يقل أحد: لو كان الأمر يرتبط - مثلاً - بمرض خطير، أو بالتعرض لعقوبة قاسية، أو خسارة فادحة، فإنهم يلحون بالسؤال، ويبدلون أقصى الجهد لتحصيل اليقين.

ولا قالوا: إنه ليس مستنداً إلى بناء عقلائي وحكم أنشأوه، واتفقوا عليه، وطلبوا من الناس أن يعملوا به، وأن يعضوا النظر عن الخطأ فيه بحيث لو لا حكمهم هذا لما جروا على هذه السيرة.

كما أنه ليس مستنداً إلى انسياقهم مع ما هو مرتكز عندهم بصورة عفوية باعتبار أنهم إذا لم يدرکوا الواقع بادروا إلى أهل الخبرة ليسألوهم عنه مع علمهم بأنهم قد يخطئون فيه.. فيأخذون منهم، ويطبقون أعمالهم على آرائهم.
إن ذلك كله يدلنا على أن أمر العقلاء بالرجوع إلى أهل الخبرة شيء، وأمر التقليد شيء آخر.

فإن العقلاء لا يسألون أهل الخبرة ليتعبدوا بقولهم، بل ليحصل لهم اليقين بالسؤال، كما لو كان الأمر مرتبطاً بأمر بالغ الخطورة عندهم، كما في أمور الموت والحياة.. وإنما يتساهلون فيما لا يصل الأمر فيه إلى هذا الحد.

وهذا يدلنا على أن عدم تحديد الشارع طريقاً خاصاً ليس لأجل أنه رضي بسؤال واحد من المفتين، ليعمل بقوله كيفما اتفق. بل لأجل أن يلفق المكلف بين طريقة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة، وبين حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف، تماماً كما يفعل العقلاء

حين يرتبط الأمر بالحياة والموت، فإنهم يسألون الأطباء حتى يحصل لهم اليقين بالحياة، ولا يكتفون بسؤال أي طبيب كان إن لم يكن قوله موجباً ليقينهم هذا..

فظهر: أن أهمية المحتمل وعدمها، وإمكان التحرز من الخطأ أو سهولته، وصعوبته، وعدم إمكانه.. وتحصيل اليقين له مدخلة أساسية في هذا المجال.

فإنه حين يكون الأمر متعلقاً بالعقاب الإلهي والعذاب الأليم، فلا يمكن أن يقدم العقلاء على التباي على التساهل فيه، وغض النظر عن الخطأ ما دام الخوف من العقاب باقياً.. إلا في صورة كون الأمر من الصعوبة بحيث يعلمون أن الله تعالى لا يفرضه على عباده ولا يطلبه منهم.. وليس هذا في الحقيقة إلا استناداً إلى الدليل العقلي القاطع الذي يكشف عن حصول الأمن، وليس استناداً إلى تساهل العقلاء، وعدم الاهتمام بالخطأ في المورد. كما هو ظاهر.

فأين هذا من التقليد المبني على القبول بنسبة معينة من الخطأ، استناداً إلى أن العقلاء قد أسقطوها من حساباتهم، فإن هذا مما لا يمكن قبوله، لأن الأمر ليس بيد الناس، وليس لهم أن ينوبوا عن الشارع فيما يرتبط بالتخلي عن أغراضه الملزمة.

التقليد فطري جبلي ارتكازي:

وذكر صاحب الكفاية «قدس سره»: أن جواز التقليد بالمعنى العام الشامل للوجوب ورجوع الجاهل إلى العالم أمر في غاية البدهة، ولا يحتاج إلى استدلال، فهو فطري ارتكازي جبلي. والذي يحتاج إلى استدلال هو

الأمر النظرية^(١).

ونقول:

بل لو احتاج جواز التقليد إلى استدلال، لصح التقليد فيه لإثباته،
وننقل الكلام إلى هذا التقليد الجديد، فإن ثبتت مشروعيته بالتقليد الأول
لزم الدور، وإن احتاج إلى تقليد جديد لزم التسلسل.

فلا بد أن ينتهي إلى الاجتهاد، أو إلى ما يوجب القطع بحجته، ولو
بالارتكاز.

هذا في أصل التقليد، أما في الخصوصيات الزائدة، كاعتبار الأعلمية
والعدالة، أو الإسلام والبلوغ، فيحتاج لمعرفة شرطيتها بنظر الشارع وعدمه
إلى التقليد فيها.

فإن قلت: لو كان جواز التقليد بديهياً وفطرياً، لم يختلف فيه اثنان. مع
أن الشهيد «قدس سره» يقول في كتاب «ذكرى الشيعة»: وخالف فيه بعض
قدمائهم، وفقهاء حلب «رحمة الله عليهم»، فأوجبوا على العوام الاستدلال.
ثم قال: ويدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير،
ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه..^(٢)..

ولو كان النافي لمشروعية التقليد - كعلماء حلب - قد وقع في شبهة

(١) راجع: كفاية الأصول (بحاشية المرحوم المشكيني) ج ٢ ص ٤٣٥.

(٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٤١.

مقابل بديهية لزال الشبهة بمجرد لفت النظر. مع أن النافي - كالمثبت - قد أصر على النفي، مع اطلاعه على الأدلة، وعلى الخلاف في المسألة.

كما أن علماء حلب لا يقصدون في إيجابهم للاجتهاد والمنع من التقليد التقليد في الأمور الاعتقادية، أو التقليد للضالين، أو تقليد من يعتمد في اجتهاده على ما لا يصح الاعتماد عليه، كالقياس والرأي، والاستحسان، أو التقليد المستند إلى العصبية والعشائرية، بل يقصدون به هذا التقليد المتعارف الذي هو محل الكلام، فأصرارهم هذا يدل على أن التقليد ليس فطرياً، ولا بديهيّاً.

ولو كان جواز التقليد بديهيّاً لما احتاج إلى إثبات عدم جوازه في أصول الدين، واحتاجوا إلى إثبات جوازه في الفروع بالدليل.

فإنه يجاب: أن صاحب الكفاية إنما يدعي بدهية التقليد وارتكازه، وجبليته عند العقلاء والناس.. والخلاف إنما هو في إمضاء الشارع لهذا الأمر، وقبوله بهذا القدر من الخطأ بسبب الاكتفاء بظنون المفتي عن الكشف اليقيني عن الحكم مع أن العقل يحكم بلزوم تحصيل اليقين بالامثال..

فالموضوع ليس من قبيل الرضا بتقليد أهل الضلال، أو الرضا بالاجتهاد المستند إلى القياس والاستحسان، وغير ذلك مما تقدم.

المراد بالفطري والجبلي:

إن قلت: المراد بالأمور الفطرية هو تلك الأمور التي تحضر إلى الذهن بمجرد تصور طرفي النسبة والواسطة، هي تحضر ومعها قياساتها وأدلتها

مثل: الأربعة زوج، لانقسامها إلى متساويين.

وتفسير الفطري: بأنه ما ينشأ من الغريزة في غير محله. لأن التقليد يحتاج إلى التفات واختيار، وليست الأمور الغريزية كذلك. والإنسان يجب العلم من حيث هو نور وكمال للعاقلة، فتحبه النفس وتسعى إليه.

ورفع الجهل بعلم العالم ليس فطرياً. ولكنه طريق للوصول لذلك المحبوب. أما التقليد، فهو أمر زائد على رفع الجهل بالعلم.. لأن فيه اكتفاء بظن المفتي عن تحصيل اليقين والعلم.

والتعذير والتنجيز بالأمرة الظنية ليس أمراً فطرياً، ولا هو ظاهر البدهة. كما أن التقليد ليس جبلياً، لأن الجبلي هو شوق النفس إلى كمال ذاتها وكمال قواها.. وليس لزوم التقليد كذلك.

والسؤال للتعلم ورفع الجهل وإن كان مقدمة لتحصيل هذا الكمال.. ولكنه ليس هو التقليد، بل هو من مقدماته.

أما أصل ثبوت الشوق في النفس فهو وجداني. وليس فطرياً ولا جبلياً^(١). فلو قبلنا بأن يكون رفع الجهل بسؤال العالم فطرياً أو جبلياً - ولو على سبيل المجاز - لعلاقة الأول والمشاركة - فلا يمكن القبول بكون التقليد

(١) لا بأس بمراجعة: تفصيل الشريعة ج ١ ص ٥٠.

الذي هو الرضا بظنون المفتي، والاستغناء بها عن تحصيل اليقين والعلم، لا جبلياً ولا فطرياً.

وغاية ما يمكن القبول به هنا: هو أن يكون سؤال الجاهل للعالم أمراً بديهياً وارتكازياً.. ولكن الرضا بظن المفتي ليس كذلك..

ولعل بداهة هذا الأمر وارتكازيته هو السبب في أن الآيات والروايات لا تتحدث بصراحة عن سؤال العالم، فيكون نفس الأمر بالرجوع إلى العلماء وسؤالهم، بنحو يعطي أنه أمر مفروغ عنه، وعدم المطالبة بتحصيل اليقين، ولا بالتدراك إيداناً بهذا الإمضاء، ودليلاً على القبول بهذه الظنون.

وغض النظر عن التدارك في صورة ظهور الخطأ رعاية لمصلحة التسهيل وسواها، لأن من المعلوم: أن الأمر الفطري الجبلي يمكن للشارع أن يردع عنه، ويأمر المكلف بالعمل بالاحتياط .. أو يأمره بالعمل بما اشتهر بين أصحابه مثلاً. لاسيما وأن تقليد العالم لا يوجب العلم بإصابة الواقع، بل يبقى في دائرة الظن.

فكما جاز للشارع أن يمنع من القياس، فلم لا يجوز أن يمنع من التقليد، ويوجب على المكلف الأخذ بكلام عدد يوجب له اليقين، أو يأمره بالعمل بالمشهور، أو نحو ذلك مما يكون أقرب إلى إصابة الواقع، مما لا يوجب اختلال النظام، ولا يوجب عسراً؟!

فسكوته عن ذلك دليل على ما قلناه.. ولاسيما بملاحظة: أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

ويقول النبي «صلى الله عليه وآله»: «جئتمكم بالشرعية السهلة السمحاء»، ونحو ذلك.

إن الاستناد إلى بناء العقلاء على التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم الخبير لعله لا يراد به تجويز التقليد، أو إيجابه لتباني العقلاء على إجازته، أو على الإلزام به تعبدًا منهم، وعدم المطالبة بتدارك الخطأ، لأنهم رأوا به صلاح معاشهم.

بل يراد به الإشارة إلى أن العقلاء قد جروا فيه على مقتضى البداهة والارتكاز المتوفر لديهم.

ولأجل ذلك لم يختص رجوع الجاهل إلى العالم الخبير بأهل ملة بعينها.. ولا بزمان بعينه، بل هذا هو حال الناس قبل بعثة النبي «صلى الله عليه وآله»، ومعها، وبعدها وإلى يومنا هذا. بل اكتفى ببيان بعض الشرائط، كالبلوغ، والعدالة والأعلمية.. ونحو ذلك.

ولم يشترط زوال الظن وتبدله بالعلم في أصالة الظهور، وقاعدة اليد، وأصالة الصحة، أو الاستصحاب. أو قاعدة كل شيء حلال.. وما إلى ذلك..

كيف نفسر النهي عن التقليد؟!:

ولعلك تقول: إذا صح هذا، فكيف نفسر النصوص والآيات الناهية عن التقليد كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا

أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١﴾.

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (٢).

وكذلك الحال بالنسبة للآيات الناهية عن اتباع الظن؟!

ونجيب:

أولاً: إن الآيات الواردة في ذم التقليد، والنهي عن اتباع الظن في الأصول الاعتقادية، لأنها يجب فيها تحصيل العلم.

ثانياً: إن هذه النصوص إنما تتحدث عن التقليد، والاتباع الأعمى، الناشئ عن التعصب والهوى، لا بداعي طلب الكمال، وكون العلم نوراً. وتقليد كهذا مرفوض في الأصول والفروع على حد سواء.

ثالثاً: إن الذم ليس لتقليد الجاهل للعالم، بل هو لتقليد الأعمى للأعمى، والجاهل للجاهلين والمبطلين والضالين، الذين لا يعلمون ولا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، أو تقليد من يستندون إلى حدسياتهم وظنونهم، لا إلى الدليل، والحجة، لأن المنع عن الأمور الارتكازية والبديهية كالمنع عن العمل باليقين، من حيث إنه تناقض بنظر المكلف المتيقن. كما أن الأمر به سيكون بنظره أيضاً - تحصيلاً للحاصل..

(١) الآية ١٧٠ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٠٤ من سورة المائدة.

رابعاً: المراد بالآيات الناهية عن اتباع الظن، هو الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، ولم يرد فيه من الشارع ما يرفع احتمال العقاب على اتباعه، إذا حصل الخطأ.

والاجتهاد أيضاً:

إن قلت: ادعي أيضاً: أن الاجتهاد في هذه الأعصار لا يشبه الاجتهاد في تلك الأعصار في شيء إلا بالاسم تقريباً. وهذا يوجب عدم صحة الاستدلال بالسيرة، وبناء العقلاء، وآية النفر، وآية الذكر، لأن الحديث عن الاجتهاد والتقليد في ذلك العصر لا يفيد في عصرنا شيئاً، إذ الموجود في ذلك العصر هو مجرد نقل الفقهاء لفتوى المعصوم.

وعدم الردع عن تقليد المجتهد في ذلك العصر لا يلزم عدم الردع عن تقليد المجتهدين في عصرنا هذا .. لأن ما يمارسه المجتهد من عمل، وما يبذله من جهد آنذاك بحكم عدم القياس إلى معاناة وجهد المجتهد في هذه الأيام..

فإمضاؤهم «عليهم السلام» للأول لا يستلزم إمضاءهم للثاني.. فإنه لم يكن في عصرهم من هذا الاجتهاد، ولا من هذا التقليد عين ولا أثر، ليدعى أنهم قد قبلوا به..

ونجيب:

أولاً: إذا كان النبي «صلى الله عليه وآله» والأئمة الطاهرون «عليهم

السلام» يعرفون ما سيجري على شيعتهم بعدهم، وكانوا يخبرون الناس به في المناسبات المختلفة.. فالتوقع منهم أن يكونوا قد أرشدوهم إلى الحلول المناسبة للمشكلات التي سوف تعرض لهم. ولم نجدهم قد فعلوا ذلك.. مع علمهم بأن التحول جار ومتواصل.. ولذلك كانوا يقولون لهم: لا تقسروا أولادكم على آدابكم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم^(١).

فهذا يدل على أنهم قد أوكلوهم إلى الطرق العقلانية التي ستكون متداولة في الأعصار الآتية..

ثانياً: كان الأئمة «عليهم السلام» قد نهوا الناس عن العمل بالآراء والمقاييس، والاستحسانات، وأرشدوهم إلى وجوب عرض الحديث على القرآن، وإلى علاج الأخبار المتعارضة، وإلى غير ذلك من ضوابط أشارت إليها الأحاديث..

وكانوا أيضاً يرشدونهم إلى كل مسن في حبههم، كثير القدم في أمرهم.. ويأمرونهم بالرجوع إلى رواية أحاديثهم، وقد أرجعهم الامام الحجة «عليه السلام» إلى هؤلاء الرواة في المسائل الحادثة التي لم تكن في زمنه وزمن آبائه «عليهم السلام»..

وقد تقدم وسيأتي في هذه المسألة الكثير من الشواهد على أن الاجتهاد كان يمارس في عهد الأئمة «عليهم السلام»، وكان الأئمة أنفسهم يعلمون

(١) راجع: شرح نهج البلاغة للمعتزلي ج ٢٠ ص ٢٦٧.

أصحابهم قواعده وأصوله ومناهجه، فدعوى أنه لم يكن موجوداً غير دقيقة، بل غير صحيحة، وإن كان هناك بعض التفاوت في السهولة والصعوبة، حيث لم يكن الفقهاء في زمنهم «عليهم السلام» بحاجة إلى مراجعة كتب اللغة.. ولا إلى توثيق كثير من الرجال بسبب قربهم من المعصوم، وإمكان الوصول إليه بقدر يسير من الوسائط، كما هو الحال بالنسبة لمن كان من أهل بلاد بعيدة. كما أن الكثيرين من المسلمين كانوا لا يتكلمون باللغة العربية.

وهذا الفرق اليسير لا يصلح فارقاً.. وسيأتي بعض الكلام حول هذا الأمر حين الاستدلال بآية النفر، إن شاء الله تعالى.

الإجماع على التقليد:

وقد يقال: إن ما قلناه يتأكد بما ادعاه غير واحد من الأصحاب، ومنهم المحقق في المعارج من اتفاق العلماء على الإذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير من أحد منهم. وقد ثبت أن إجماع كل عصر حجة..

ويناقش هذا الادعاء:

أولاً: بأن الأخباريين قالوا بعدم جواز التقليد، فأين الإجماع؟! ونقل ذلك أيضاً عن علماء حلب.

ويرد على هذا: أن إنكار الأخباريين للتقليد قد يكون في الاعتقاد، أو المستند إلى العصية للآباء والأجداد، أو أنهم ينكرون تقليد من يفتون

برأيهم، أو من يستند إلى القياس، وما إلى ذلك. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك، وإلى المناقشة فيه أيضاً.

ثانياً: إن الإجماع على التقليد معلوم المستند، وهو السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم، أو على الانسياق مع أمر فطري ارتكازي، أو أن مستنده هذه الأخبار التي أشرنا إليها، أو بناء العقلاء، أو دليل الانسداد، أو غير ذلك من الأدلة التي يسوقونها في مقام الإثبات.. فلعل المجمعين استندوا إلى هذه الأدلة، أو إلى بعضها. وليس هو من الإجماعات التعبدية التي لا يعلم لها مستند إلا أن يكون التلقي من المعصوم.

ثالثاً: قولهم: إن إجماع كل عصر حجة غير مسلم، بل هو موضع كلام بين العلماء، وموضع أخذ ورد. والقدر المتيقن هو حجية الإجماع في المسائل المتلقاة، التي يعلم أن المستند فيها قول المعصوم، لأن الإجماع في بعض الأعصار لا يثبت اتصال المجمعين فيه بالمعصوم.

سيرة المتدينين:

وقد يستدل على جواز التقليد: بأنه سيرة المتدينين عبر التاريخ، فإن العوام كانوا وما زالوا يرجعون إلى علمائهم^(١).

والظاهر: أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصوم، وهي مبنية على أهل الدين.

(١) عدة الأصول للشيخ الطوسي.

وفىما لا يعرف من الدين مع ظهور أنهم يعملونه على سبيل التدين به. الفرق بين السيرة وبين الإجماع والاتفاق: أن الإجماع والاتفاق إنما يكون من أهل العلم الذين يستندون إلى الدليل الشرعي فيما يقولونه. أما السيرة فلا يعلم من يأخذ بها إن كان بين من يلاحظ عملهم عالم أو ليس فيهم. **ويجاب:**

بأنه لا دليل على أن سيرتهم ناشئة عن مستند شرعي.. إذ لعل رجوعهم إنما هو لحصول الاطمئنان لهم بسؤال العالم، فيكتفون به. أو عدم التفاتهم إلى أن المفتي يستند في فتواه إلى أمور ظنية، بل يتوهمون أنها كلها قطعية، أو أنهم يستندون إلى بناء العقلاء مع غفلتهم عن لزوم تحصيل إذن من الشارع وإمضائه.. فالسيرة لا تكشف عن رضا الشارع.

وقد يشهد لذلك: أن هذه السيرة لا تختص بالمسلمين، بل هي جارية في غيرهم أيضاً.. وقد أشارت رواية الاحتجاج المتقدمة إلى تقليد عوام اليهود لعلمائهم، وذمَّتْهُمْ على ذلك.

التقليد في الآيات الشريفة:

وقد استدل كثير من العلماء على جواز التقليد ببعض الآيات الشريفة، نذكر منها آيتين هما: آية النفر، وآية سؤال أهل الذكر.. فلاحظ ما يلي:

آية النفر والتفقه:

واستدلوا على جواز التقليد بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾.

فقد قررت هذه الآية الملازمة بين إنذار الراجعين إلى قومهم بواسطة بيان الأحكام لهم، والقرينة على أن المراد هو الإنذار بواسطة الأحكام قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (حيث ذكر اللازم، وأريد به الملزوم). للملازمة بين الإنذار وبين الحذر، وترتيب الأثر الذي يتحقق بالأخذ العملي بأقوال المنذرين، سواء أنذروهم بأمر خارجي، أم بوجود حكم مولوي. وسواء أوجب الإنذار العلم لهم، أم لم يوجب ذلك. وكما يحصل الإنذار بالأخبار يحصل بالإفتاء، فإن الإفتاء إنذار بالدلالة الالتزامية.

وذلك يعني: حجية أقوال المنذرين، ولزوم الأخذ منهم مقدمة للاشتغال، وإن لم يفد كلامهم العلم، فإن ما بعد «لعل» علة لما قبلها، فيكون تابعاً له في الوجوب والاستحباب، وهو معنى التقليد عرفاً..

وقد أوردوا على هذا الاستدلال بإيرادات عديدة نوطى لها بما يلي:

إن الاستدلال بالآية يتوقف على ما يلي:

- ١ - دلالتها على وجوب النفر بواسطة «لولا التحضيضية».
- ٢ - أن يكون المراد التفقه بمعنى استنباط الأحكام، لا الأعم منه، ومن تعلم الأمور الاعتقادية.
- ٣ - كون التفقه غاية للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة.

٤ - صدق الإنذار على مجرد الفتوى، من حيث استلزامها الإخبار بالعقوبة على المخالفة.

٥ - كون المراد الحذر العملي.

٦ - أن تكون كلمة «لعلهم» مفيدة لوجوب الحذر، لكونه غاية للإنذار الواجب.

٧ - أن يكون وجوب الحذر مطلقاً، يشمل ما لو أفاد الإنذار العلم أم لا. وبعدهما تقدم نقول:

قد أورد على الاستدلال بهذه الآية بأمور عديدة نذكر منها ما يلي:

أولاً: إن الناس كانوا ينفرون للجهاد، ولا يهتمون بالنفر للتفقه والتعلم والتعليم للأحكام وغيرها. فجاءت هذه الآية لتحثهم على هذا الأمر، وعلى أنه لا ينبغي إهماله.. فلا تدل على وجوب التقليد.. وإنما على رجحان التعلم والتعليم.

ويجاب:

بأن المطلوب هو إثبات أصل الجواز والرجحان عند الشارع.. ومستوى الرجحان يتحدد بملاحظة كل مورد بحسبه، فإذا كان مما يستتبع عقوبة في صورة الإهمال، فإن الرجحان يترقى إلى درجة الإلزام..

والقرينة على أن الكلام في الآية ناظر إلى هذا المورد هو تصريحها بأن الغاية من هذا التوجيه هو حصول الحذر لدى من يتوجه إليهم الإنذار، والحذر إنما يكون من أمر مخوف. وهو في مورد الأحكام الإلزامية على عدم

التعرض لامثالها بعد تنجزها.

ثانياً: بأن الآية تحدثت عن تعلم المنذرين للأحكام من النبي «صلى الله عليه وآله» أو من الإمام «عليه السلام»، ثم إبلاغها للناس على نحو الوجوب الكفائي. وهذا يختلف عن الفتوى عن اجتihad.

ويمكن أن يجاب:

بأنه تعالى لم يقل: «لينقلوا الأحكام للناس»، بل تحدث عن التفقه في الدين، والفهم لأحكامه، ومراميه، ودقائق معانيه، فإن كان الأمر اعتقادياً بيّنه للناس بالنحو الذي يناسب فهمهم، وعليه هو أن يسعى لتحصيل اليقين في هذا الأمر.

وقد روي في الأخبار ما يدل على أن من جملة تطبيقات هذه الآية هو النفر إلى الإمام اللاحق للتعرف عليه بعد موت الإمام السابق^(١).

وحديث آخر صحيح السند: طبقها على النفر إلى الإمام ليحصل على ولايته ومحبه^(٢).

وإن كان الأمر مرتبطاً بالأحكام، فإن التفقه يعني فهم المعاني بما يتناسب مع هذه المهمة، وقد تحتاج إلى التمييز بين الأخبار، ومعرفة جهة الصدور، والجمع بينها، ومعرفة مراميها.

(١) راجع: مجمع البيان ج ١ ص ١٢٦.

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٩٢.

وقد روي عن كتاب هشام بن سالم، عن الصادق «عليه السلام» قوله: «إنما علينا أن نلقي عليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»^(١).

ومن كتاب البزنطي عن الإمام الرضا «عليهم السلام»: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٢).

وفي نص آخر عن الإمام الصادق «عليه السلام»: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، ولا يكذب»^(٣).

ولعل هذه الرواية تفسر لنا الآية المباركة بوضوح، فإن المطلوب لو كان مجرد النقل لم يطلب المعرفة لوجوه الكلام، واستخراج مراد الإمام، بل كان المطلوب مجرد حمل كلامه بعينه لا بلاغه للناس.. ولا يحتاج إلى تدبر وفهم وتمييز بين مقاصده ولم يحتج إلى تمييز المحكم من المتشابه والناسخ من المنسوخ كما المحت إليه الرواية الثابتة فقد ورد أيضاً عنهم

(١) السرائر ج ٣ ص ٥٧٥ والمستطرفات من جامع البزنطي، ووسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٢ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٤٥.

(٢) وسائل الشيعة (ط آل البيت) ج ٢٧ ص ٦٢ و (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٤١ أبواب صفات القاضي، باب ٦ حديث ٥٢.

(٣) معاني الأخبار ص ١ ووسائل الشيعة (آل البيت) ج ٢٧ ص ١١٧ و (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٨٤ والإختصاص ص ٢٨٨ وبحار الأنوار ج ٢ ص ١٨٤ و ١٨٥.

«عليهم السلام»: إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن، فردوا متشابهاً إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهاً دون محكمها فتضلوا^(١).

وأشير في كلامهم «عليهم السلام» وفي القرآن الكريم إلى أصول وقواعد كثيرة كقاعدة العسر والخرج، وقاعدة: لا ضرار، والإستصحاب، وقاعدة اليد، وحديث الرفع الذي يشير إلى أصالة البراءة وغيرها.. إلى غير ذلك من المباحث الأصولية والفقهية التي تستفاد من تعاملهم مع أصحابهم، ومن كلماتهم «عليهم السلام».

وعن الإمام الصادق «عليه السلام»: «إنا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له، فيعرف اللحن»^(٢).

وعن النبي «صلى الله عليه وآله» في حديث: «..ومن أفتى وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ، والمحكم من المتشابه، فقد هلك وأهلك»^(٣). والشواهد التي تدخل في هذا السياق كثيرة جداً..

(١) الإحتجاج ج ٢ ص ١٩٢ وبحار الأنوار ج ٢ ص ١٨٥ عنه، وعن عيون أخبار الرضا «عليه السلام»، ومستدرک سفينة البحار ج ٢ ص ٣٦٢.

(٢) الغيبة للنعماني ص ١٤٤ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٠٨ وج ٥١ ص ١١٢.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٣.

ثالثاً: إن هذه الآية خاصة بالنفر إلى الجهاد. مما يعني أن المراد بالتفقه التبصر في الدين، بسبب ما يروونه من ألطاف ومعجزات تزيد من يقينهم ومعرفتهم، ثم يجربون بعد عودتهم بمشاهداتهم ومسموعاتهم. ولأجل ذلك تحدثت الآية عن الإنذار، وعن رجاء الحذر. فإنها إنما يناسبان الخوف من عاقبة التسويف، والبعد عن التضحية في سبيل الله، وإهمال التفكير في الآخرة.

ويجاب:

ألف: لا نسلم: بأن الآية خاصة بالجهاد، بل هي صريحة بأنه يجب أن ينقسم الناس إلى فرقة تنفر للجهاد، وفرقة تنفر للتفقه، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾. أي للجهاد. ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

أي لا تنفروا جميعكم للجهاد، بل على طائفة منكم أن تنفر لتعلم الأحكام، مع أن الجهاد يتوقف عليه حياة الناس ومعاشهم، ويحفظ به دينهم ووجودهم، فاقتطاع طائفة من المجاهدين لأجل التفقه في الدين يدل على أن هذا التفقه مصيري أيضاً.. ولا يمكن التهاون به، فإنه يوازي الجهاد في أهميته.

مع ملاحظة أن النبي كان يرسل المجاهدين في سرايا الجهاد، ويبقى هو في المدينة والغزوات التي شارك فيها كانت أقل بكثير من مجموع الغزوات

(١) الآية ١٢٢ من سورة التوبة.

والسرايا. والمراد هو طلب النفر إليه من البلاد الأخرى لطلب العلم والفقه، كالنفر من المدينة نفسها إلى حيث يكون النبي والإمام والعالم المعلم للناس. ومن جهة أخرى، فإن أهل المدينة يمكنهم الوصول إلى النبي في كل وقت، ويكفي أن يخرج أحدهم من بيته إلى المسجد فيسمع من النبي ما أحب، ويسأله عما يحتاج إليه، ثم هو يكون مع النبي حين يكون النبي مع المجاهدين، ولكن المسلمين الذين هم في البلاد الأخرى هم المعنيون بالخطاب بالآية أكثر من غيرهم، فإن المطلوب منهم أن يرسلوا طائفة تجاهد وتدافع عن الدين وأهله، وطائفة أخرى تكون عند النبي لتتفقه في الدين وترجع إليهم..

ب: ولو سلمنا أن الكلام عن تفقه طائفة من النافرين في سفر الجهاد، وفي غيره، فإننا نقول:

لا معنى لتخصيص الكلام في الآية في خصوص ما يرتبط بالأمور الاعتقادية، من ألطاف ومعجزات، فإنها قد تحدثت عن التفقه في الدين.. والمعنى المتبادر، وأجلى مصاديق التفقه هو تعلم الأحكام.. وإنما يكون ذلك بالحضور في مجالس الرسول والإمام، والكون معه، والسماع منه. وإلا فإن نفس الحضور في ساحات الجهاد لا يتضمن تفقهاً في الأحكام، وقد يفيد في أخذ العبرة أحياناً.

وربما انعكس الأمر عند بعض أصحاب النفوس الضعيفة، الذين قد يغترون بأنفسهم، وتعجبهم شجاعتهم، وقد تقسو قلوبهم، وتزيد جرأتهم

على الدماء.

وعلى كل حال، فإن العبرة إنما هي بعموم اللفظ، وسعة دلالاته، لا بخصوصية المورد. ومورد الآية هو الاستماع من النبي «صلى الله عليه وآله»، ثم تعليم ذلك إلى الغير، وتحسينهم من الوقوع فيما يوجب العقوبة الإلهية، وتبديل جهلهم بالعلم، رجاء أن يحذروا من المخالفة في مقام الامتثال.

ج: إن الأمور الاعتقادية محددة يمكن التفقه بالواجب منها في وقت محدود، وينتهي الأمر. أما الأحكام فالناس يحتاجون في كل وقت وأن إلى الكثير منها.. وإلى بذل جهد ووقت طويل في تحصيل الفقه فيها.

رابعاً: قالوا: إن الاجتهاد في عصر نزول الآية لم يكن بالمعنى الذي نراه في هذه الأعصار موجوداً. فالمراد بالفقاهة في الآية سماع الأحكام من المعصوم.. فلا تدل الآية على حجية الفتوى التي قد تخطئ وقد تصيب، بل تدل على حجية النقل. وحكي هذا عن المحقق الأصفهاني أيضاً.

وقد أجيب عن هذا بما يلي:

ألف: تقدم: أن الآية لم تشر إلى حجية الأخبار، بل تحدثت عن الفقاهة. ومن المعلوم: أن الفقاهة تحتاج إلى فهم للمعاني، ومعرفة المحكم من المتشابه، والعام من الخاص، و.. و.. الخ..

ولا يعتبر في حجية الرواية: أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناها، أو بصيراً في مراميها، أو متفهماً في الدين.

ب: إن الاجتهاد أمر واحد في جميع العصور. ولكنه يختلف سهولة وصعوبة، واختلاف مصاديق العام لا يخرجها عن عمومته، ويدخلها تحت مفهوم جديد، ولا يوجب صرف ظهوره إلى بعض مصاديقه دون سواها. مع العلم: بأن تعارض الروايات، والحاجة إلى الجمع بينها، أو الترجيح.. ووجود الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، ولزوم معرفة لحن الكلام، ورد الفروع إلى الأصول، وغير ذلك كان موجوداً في جميع العصور. وإطلاق الآية يقتضي عدم الفرق بين مراتب الاجتهاد. ونضيف نحن هنا: أن مجرد نقل الرواية ليس فقاهاة.

ج: روي عن المعصوم قوله: «فرب حامل فقه ليس بفقيه»^(١). وهذا صريح في الفرق بين الفقاهاة وبين النقل. وقد حددت الآية مطلوبة الفقاهاة، دون ما عداها.

وقال زرارة لبعض من روى له كلام الإمام «عليه السلام»: «أعطاك من جراب النورة»^(٢).

(١) الكافي ج ١ ص ٤٠٣ ومستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٢٨٨ ووسائل الشيعة (ط آل البيت) ج ٢٧ ص ٨٩ و ٩٠ و (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٦٣ و ٦٤ باب ٨ من أبواب صفات القاضي حديث (٤٤).

(٢) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٦٨ و ٦٩ ولسان الميزان ج ٢ ص ٤٧٤ و ٤٧٥ وراجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج ٢٦ ص ٢٣٨ و (الإسلامية) ج ١٧ ص ٥٤٢.

خامساً: وأورد على الاستدلال بالآية: أنها ذكرت: أن المطلوب هو الحذر، ولا دليل على أن الحذر هو الفعل الخارجي، لأن الحذر حالة نفسانية قلبية تنشأ عند ذكر أمر مخيف، قد يكون الحاذر عالماً به وقد يكون جاهلاً..

فإن نفس حضور هذا الشيء في ذهنه، يولد لديه تلك الحالة النفسانية. وذلك يجعل الآية بعيدة عن موضوع التقليد، بل هي مختصة بالواعظين المرشدين الذين يذكرون بالآخرة ويخوفون الناس ليعودوا إلى رشدهم ويتوبوا إلى الله. فالآية ناظرة إلى ذكر الجنة والنار والتخويف بهذه، والترغيب بتلك، فلا ربط لها بأخذ الفتوى وتطبيق الفعل عليها.. فلا يقاس بالتقليد، الذي هو تطبيق العمل على الفتوى^(١).

كما أن الحذر خوف غير اختياري، والعمل غير الاختياري كالخوف لا يتعلق به حكم إلزامي.

ويجاب:

ألف: بأن نفر طائفة لتحصيل ما ينذرون به قومهم إذا رجعوا إليهم يدل على أن الذين سوف ينذرونهم بعد رجوعهم لا علم لهم به قبل إنذارهم وتحذيرهم.

ب: إن الخوف والحذر إذا حصل، فسيعقبه عمل اختياري هو الامثال. فيتحقق الحذر العملي المطلوب.. فهو من قبيل إيجاد الداعي إلى العمل..

(١) راجع: تفصيل الشريعة ج ١ ص ٥٥ و ٥٦.

ج: لقد حصل الخلط بين الحذر والخوف، فالخوف هو الحالة النفسانية، أما الحذر فهو كما فسر في اللغة - التحرز من أمر مخوف، فهو من الأفعال الخارجية، وبديهي أنه ليس المطلوب هو مجرد تخويف قومهم، وإحداث حالة نفسية لديهم، ويتهي الأمر..

بل المقصود به: هو أن يكون ذلك سبباً في استقامتهم على جادة الصواب في مقام العمل. وترتيب الأثر على إنذار النافرين والعمل بأخبارهم، بما هم أهل بصيرة، وعلماء وخبراء بما يندرون به.

د: لا معنى لتخصيص الكلام بالإرشاد بالأمر الاعتقادية والتخويف من العذاب، فإن الذي يندرونهم منه هو أمر له ارتباط بالفقه والمعرفة الدينية، وأمر الدين متعددة الوجوه، فيلاحظ كل مورد بحسب ما له من خصوصية.. فإن كان من الأمور الاعتقادية، فلا بد من ترتيب الأثر اعتقادياً عليه، بأن يلتزم به ويتبناه ويعقد قلبه عليه، وإن كان من الأحكام، فلا بد من رعايته في مقام العمل، بتطبيق العمل عليه وهو التقليد، فالأمر لا يخرج عن حدود التفقه في الدين في كل حال.

سادساً: أوردوا على الاستدلال بالآية: بأنها مسوقة لبيان وجوب الإنذار.. ولا دليل على أن المولى بصدد بيان وجوب الحذر العملي، بتطبيق العمل على الفتوى، لكي يتم الاستدلال بالآية على التقليد.

ويجاب:

ألف: بأن العرف يرى: أنه إذا أوجب الشارع التحذير من شيء رجاء حصول الحذر، وقال لفرقة من الناس: اتركوا هذا الجهاد الذي يحفظ به

الدين وتصان بيضة الإسلام ودماء المسلمين، وتفقهوا في الدين لأجل إنذار الناس فعمل الحذر العملي يحصل منهم، دل ذلك على أن وجوب الحذر أمر مفروغ عنه وأن المولى يريد حصول الحذر بصورة جازمه وشديدة جداً.. بل إذا كان الحذر ضعيفاً وقد رضي المولى بالتنازل عن الجهاد الذي يحفظ الدين والمسلمون به رجاء حصول هذا الاحتمال الضعيف، فإن ذلك يدل على أن مطلوبة الحذر قد بلغت أقصى مدى يمكن تصوره..

ب: المطلوب هو إثبات جواز التقليد بالآية، ويكفي في ذلك إثبات جواز هذا الحذر بمعناه العملي الذي من مفرداته أخذ الأحكام من المندرين، والعمل وفق ما تقتضيه.

سابعاً: قالوا أيضاً: لعل الآية ليست مسوقة لبيان وجوب النفر على فرقة من كل طائفة، بل هي مسوقة للردع عن النفر العام للجهاد، لا للردع عن النفر للجهاد على سبيل الكفاية، وأنه إذا كان يكفي لردع العدو مئة رجل فلا داعي لنفر الأكثر بقرينة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ...﴾^(١)..

فأراد تعالى: أن تنفر طائفة للجهاد، وأخرى لقضاء الحوائج وتحصيل المعاش وتدبير الأمور وتعلم الأحكام^(٢).

(١) الآية ١٢٢ من سورة التوبة.

(٢) تفصيل الشريعة ج ١ ص ٥٤ و ٥٥.

ونجيب: بأن هذا المعنى يثبت لزوم النفر لتعلم الأحكام، بطريق أولى، لأنه تعالى يريد منهم أن يهتموا بتعلم الأحكام بمستوى اهتمامهم بالجهد الذي هو من أوجب الواجبات، لأن مصيرهم مرتبط به..

ثامناً: الاستدلال بالآية متوقف على أن يراد التفقه بخصوص الأحكام الشرعية باستنباط أحكامها.. فلو كان المراد الأعم من الأحكام الفرعية والاعتقادية لم يصح الاستدلال بها على ذلك.. لأن ما قصدته الآية من كلمة التفقه لا بد أن يشمل التفقه الذي يفيد في نقل قول المعصوم، وفي الإنذار في الاعتقادات، وفي تعلم الأحكام. وليس فيه دلالة على إيجاب التقليد. ولزوم تطبيق العمل على فتوى المجتهد وظنونه من الأدلة الاجتهادية، ولا نحرز أن الآية في مقام بيان حجية الرأي الاجتهادي للمقلد، لأنها مسوقة لبيان أصل وجوب النفر لأجل التفقه، لا لبيان هذه التفاصيل.

ونقول في الجواب:

إن عموم الآية يدل على قاعدة كلية مفادها لزوم القبول من العالم والخير البصير بأمر من الأمور، ولا يفرق في هذا القبول بين مورد ومورد، وإن كان لا بد من ملاحظة حال كل مورد بحسبه، فإن كان الجهل بأمر فقهي، فيرجع إلى الفقيه ويأخذ منه، وإن كان بأمر اعتقادي، فإنه يرجع إلى الخير بالشؤون الاعتقادية كي يتعلم منه..

وعليه أن يراعي في كل مورد ما يحتاج إليه من شرائط، فإن احتاج إلى تعدد المخبرين حتى يحصل له العلم التزم بالسؤال والبحث حتى يحصل له

اليقين، وإن احتاج إلى السؤال عن الدليل كما في الأمور الاعتقادية سأل عنه، وإن احتاج إلى تحقيق شرط كالعلمية، أو البلوغ، أو العدالة، أو.. أو.. فعليه مراعاة ذلك في كل مورد بحسبه، وإن كان المورد لا يحتاج إلى السؤال عن الدليل، بل يكفي أن يأخذ منه متعبداً بقوله، اكتفى بذلك.. وهكذا.. ورعاية الخصوصيات لا يضر بالقاعدة.

تاسعاً: وأورد أيضاً: بأنه لا يصدق على الفتوى بالوجوب أو بالتحريم أنها إنذار إلا إذا اقترن ذلك بالتحذير من العقاب.. وهذا ما لا يفعله ناقل الفتوى، والمفتي بالأحكام الشرعية.. فالإنذار إنما يناسب الأمور الاعتقادية.

وبعبارة أخرى: جعل الله تعالى التفقه والإنذار معاً مرتبين على وجوب النفر.. ولم يجعل الإنذار وحده مترتباً عليه..

فلا دليل على أن الإنذار سيكون من سنخ الأحكام التي تنفقه الطائفة التي تنفر للتفقه بها. كما لا دليل على أنه يصدق على المجتهد بالأحكام أنه منذر^(١).

ويجاب:

ألف: بأنه يكفي في صدق الإنذار على ما يقوله المجتهد لمن يطلب الحكم منه أن يكون الحكم إلزامياً وفعلياً في حق المكلف، ويواجه المكلف خطر العقوبة على الإخلال به في مقام الامتثال حين تجتمع شرائطه..

(١) تفصيل الشرعية ج ١ ص ٥٥.

بل حتى لو كان الحكم ليس إلزامياً، فإن نفس نسبته إلى الشارع من غير علم تعرض فاعلها للعقوبة، لأنها قول بغير علم، ونسبة ما لم يعلم أنه من الدين إلى الدين، فلا بد للمكلف من أن يسعى للأمن من العقاب على هذا أيضاً.

ب: لا يجب أن يصاحب بيان الحكم تخويف أو ترهيب.. وقد وصف الله الأنبياء بالمبشرين والمنذرين، لأنهم يخبرون الناس بما يطلبه الله منهم، ويعاقبهم على تركه، مع أن الأمور الاعتقادية التي يبينها الأنبياء للناس قليلة جداً بالنسبة للأحكام التي يعلمونها إياها..

عاشراً: قد يقال: ليس للآية إطلاق يشمل صورة ما لو أفاد الإنذار العلم، وصورة ما لو لم يصل الأمر إلى هذا الحد. لأن الآية مسوقة لبيان وجوب نفر الطائفة لأجل التفقه، لا لبيان وجوب التحذر استناداً إلى الإنذار، سواء أحصل العلم، أم لم يحصل.. فلا يصح الاستدلال بالآية على التقليد، وكفاية الأخذ التعبدية.. ولا تدل على وجوب القبول من الذي ينذر قومه كيفما كان. بل هي من قبيل شهادة الشاهد في البينة، حيث لا يجب القبول منه حتى ينضم إليه آخر، أو أكثر.

فلعل قبول قوله إنما هو إذا أفاد العلم أو الاطمينان، أو إذا انضم إلى آخرين. لاسيما وأن الآية تحدثت عن المنذرين بصيغة الجمع.

ويجاب:

بأن الغاية من التفقه في الدين هو صيرورتهم موثقاً ومرجعاً للجهال من

قومهم، إذا نابهم أمر، وفق ما هو المتعارف عند الناس في رجوعهم هذا. فالسيرة الجارية، وخصوصيات الموارد تفرض نفسها، فإن كان المورد يحتاج إلى حصول العلم فيه فعلى الراجع أن يسعى لتحصيل العلم، ولو بتكثير السؤال وجمع الأقوال.. وإن كان مما يكتفى فيه بمجرد المراجعة للأخذ كما في قول الطبيب، والمراجعات إلى أهل الخبرة اكتفى فيه بذلك. فقد لا يحتاج إلى شهادة أكثر من واحد من أهل الخبرة. إلا إذا كان الأمر بالغ الحساسية والخطورة بالنسبة للمريض.

وإن كان مما يؤخذ تعبدًا كما في الظنون الاجتهادية أخذ به أيضاً. ويشهد لذلك: أن الطائفة في قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). فسرت بالواحد.

حادي عشر: إن الإنذار لا يكون ببيان أحكام الشريعة، ولا يصدق على الفقيه أنه منذر، فلا بد من القول: بأن الآية خاصة بالاعتقادات. ويحاج:

ألف: لماذا ينظر إلى خصوص الإنذار الوارد في الآية. ولا ينظر إلى كلمة: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾. وكلمة ﴿فِي الدِّينِ﴾، فإنهما تشملمان الدين كله، ولم تخصا الكلام في الاعتقادات، كما أن الآية لم تذكر أن المراد بالقوم الذين يرجعون إليهم لينذروهم هم خصوص الكافرين ليدعى أن الكلام خاص بالاعتقادات.

(١) الآية ٢ من سورة النور.

فقد تقدم: أن الروايات - بل قد يفهم ذلك من الآية نفسها - أشارت إلى إسلام هؤلاء الناس، وسلامة عقيدتهم، حين ذكرت أن المطلوب منهم هو النَّفَر إلى الإمام للحصول على ولايته ومحبته، أو للتعرف عليه بعد موت الإمام السابق..

فتخصيص الآية بالأمر العقائدية بعد ما بيناه يصبح في غير محله..
وبعبارة أخرى: الآية تتحدث عن إنذار المسلمين المعتقدين بما يجب الاعتقاد به، لا عن إنذار المشركين أو غير المسلمين. وإنذار المسلمين إنما هو بيان الأحكام التي يكثُر ابتلاؤهم بها. ويحتاج تعلمها إلى وقت وجهد. وأما ما يحتاج إليه من الاعتقادات مما يحتاج إلى اليقين، فهو بضع مسائل لا أكثر.
ب: أما فيما يرتبط بتسمية الفقيه بالمنذر، فجوابه:

أنه لا يوجد ما يدل على مطلوبة تسمية الفقيه بالمنذر، بل المطلوب هو: أن يقوم الفقيه بتحذير الناس من مخالفة الشريعة، وأن يعلم الناس الأحكام، حتى لا يقعوا في مخالفة أحكام الله، ويعرضوا أنفسهم للعقاب الإلهي.
أي أن المطلوب هو أن يقوم الفقيه بالإنذار بغض النظر عن التسمية.

الفقاهة في آية النفر:

قالوا: إن آية النفر قد جعلت الفقاهة موضوعاً للأخذ بقول المنذرين. وهذا يدل على أنها ناظرة لهم بما هم مفتون وفقهاء، لأن الراوي لا يحتاج في أخذ روايته إلى أكثر من أن يروي، ولو رواية واحدة، ولا يحتاج حتى إلى

فهمها لصدق عنوان الفقيه عليه، والآية صرحت بالحاجة إلى صيرورتهم فقهاء. والفقيه يحتاج إلى تضلع وسعة اطلاع، وطول باع في الفقه.

ونجيب:

أولاً: الظاهر: أن عنوان الفقاهة لا مدخلية له في صحة الأخذ بقول المنذرين، لأنه أخذ في الآية على نحو الغالب، فإن من ينفر ليتفقه في العلم والفقه يصير فقيهاً غالباً، فهو كقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١).. ولكن هذه الفقاهة قد تصل إلى حد القدرة على إصدار الفتاوي وقد لا تصل.

ثانياً: الفقيه كما يصدق على المجتهد كذلك قد يصدق على من سمع وحفظ كثيراً من الأحكام وفهم معانيها وكيفية تطبيقها، كالذي يحفظ الرسالة العلمية كلها.

ثالثاً: إن الآية لم تجعل الفقيه موضوعاً، بل جعلت الموضوع التفقه مقدمة لوجوب الإنذار. وهو يصدق على تعلم جملة من المسائل وفهم معانيها، وإن لم يعرف أدلتها ولو كانت يسيرة. فالمطلوب هو من تفقه وتعلم، وليس المطلوب عنوان الفقيه والمجتهد.

نعم.. قد تستفاد كثرة المسائل من إيجاب النفر وتجشم المصاعب، فإنه - غالباً - لأجل قدر معتد به من المسائل، ولا يكون لأجل مسألة أو مسألتين.

(١) الآية ٢٣ من سورة النساء

بل قد يستفاد - كما ذكره بعض الإخوة الأفاضل - من نفس كلمة التفقه في الدين، فإن تعلم بضعة مسائل لا يصدق عليه أنه تفقه في الدين.

ولكن ذلك لا يجدي في إثبات لزوم التعنون بعنوان الفقاهة.

رابعاً: إن التفقه لم يجعل مقدمة للاستنباط ولا موضوعاً لحجية الفتوى، بل جعل مقدمة للتمكن من نقلها إلى القوم بعد الرجوع إليهم.

خامساً: قولهم: إن التفقه الموجود في عصورهم «عليهم السلام» هو بعينه الموجود في عصرنا، وإن كان أقل مؤونة منه.

وذكر في جوابه: لأجل أن الكثير من القضايا الاجتهادية كانت من المسلمات في عصر الأئمة «عليهم السلام». مثل حجية الظهور وحجية خبر الواحد، ومثل المعرفة باللغة، فإنهم أهل اللسان.

ونقول:

إن ما ذكره عن الرجال تقدم بيانه، وعن اللغة وعن خبر الواحد موضع نظر، فإن اعتبار خبر الواحد كان عندهم أيضاً يحتاج إلى إثبات. وهناك شواهد كثيرة تدل على أن الكثير من المسلمين لا يعرفون الكثير من معاني الكلمات لاختلاف قبائلهم ومناطقهم، ولغير ذلك من أسباب، ومنهم عمر بن الخطاب الذي كان لا يعرف معنى الأب مع أنه عربي، وكان بحاجة إلى تعلم اللغة، حيث لم يكونوا من أهل اللسان.

وهناك موارد عديدة يشرح فيها الأئمة «عليهم السلام» للناس بعض الاستعمالات عند العرب في بعض المعاني..

وستأتي قصة المسح ببعض الرأس، وقصة اعتراض ابن الزبيرى على قول الله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾^(١).

وقول النبي «صلى الله عليه وآله»: يا ويل أمه، أما درى أن ما لما لا يعقل، ومن لمن يعقل^(٢)..

وروي في الإحتجاج: بالإسناد إلى أبي محمد العسكري، عن آبائه «عليهم السلام»: أن علي بن الحسين «عليه السلام» كان يذكر حال من مسخهم الله قردة من بني إسرائيل ويحكي قصتهم، فلما بلغ آخرها قال: إن الله تعالى مسخ أولئك القوم لاصطياد السمك فكيف ترى عند الله يكون حال من قتل أولاد رسول الله «صلى الله عليه وآله»، وهتك حريمه. إن الله تعالى وإن لم يمسخهم في الدنيا، فإن المعد لهم من عذاب الآخرة أضعاف أضعاف عذاب المسخ.

ف قيل له: يا ابن رسول الله، فإننا قد سمعنا منك هذا الحديث، فقال لنا بعض النصاب: فإن كان قتل الحسين باطلاً، فهو أعظم من صيد السمك في السبب، أفما كان يغضب على قاتليه كما غضب على صيادي السمك؟! قال علي بن الحسين: قل لهؤلاء النصاب: فإن كان إبليس معاصيه أعظم

(١) الآية ٩٨ من سورة الأنبياء.

(٢) الكنى والألقاب ج ١ ص ٢٩٤ ومناقب آل أبي طالب ج ١ ص ٥٤ وبحار الأنوار

ج ١٨ ص ٢٠٠.

من معاصي من كفر بإغوائه، فأهلك الله من شاء منهم كقوم نوح وفرعون ولم يهلك إبليس وهو أولى بالهلاك، فما باله أهلك هؤلاء الذين قصروا عن إبليس في عمل الموبقات، وأمهل إبليس مع إثارة لكشف المخزيات؟! ألا كان ربنا عز وجل حكيماً بتدبيره وحكمه فيمن أهلك وفيمن استبقى، فكذلك هؤلاء الصائدون في السبت، وهؤلاء القاتلون للحسين «عليه السلام»، يفعل في الفريقين ما يعلم أنه أولى بالصواب والحكمة لا يسأل عما يفعل وعباده يسألون.

قال الإمام الباقر «عليه السلام»: لما حدث علي بن الحسين بهذا الحديث قال له بعض من في مجلسه: يا ابن رسول الله كيف يعاتب الله ويوبخ هؤلاء الاخلاف على قبائح أتى بها أسلافهم؟! وهو يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؟!!

فقال زين العابدين «عليه السلام»: إن القرآن نزل بلغة العرب، فهو يخاطب فيه أهل اللسان بلغتهم.

يقول الرجل التميمي، قد أغار قومه على بلد، وقتلوا من فيه: أغرتم على بلد كذا.

ويقول العربي أيضاً: ونحن فعلنا ببني فلان، ونحن سبينا آل فلان، ونحن خربنا بلد كذا، لا يريد أنهم باثروا ذلك، ولكن يريد هؤلاء بالعدل، وأولئك بالافتخار أن قومهم فعلوا كذا.

وقول الله عز وجل في هذه الآية إنما هو توبيخ لأسلافهم وتوبيخ

العذل على هؤلاء الموجودين، لأن ذلك هو اللغة التي أنزل بها القرآن، ولأن هؤلاء الأخلاف أيضاً راضون بما فعل أسلافهم، مصوبون ذلك لهم، فجاز أن يقال لهم: أنتم فعلتم، أي إذ رضيتم قبيح فعلهم^(١).
وقد تقدم وسيأتي بعض ما يرتبط بذلك.

سؤال أهل الذكر:

واستدلوا على جواز التقليد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

فإن الآية قد أمرت الجاهل بالرجوع إلى العالم والأخذ منه ليحصل العلم لا لنفسه، بل لأجل الأمن من العقاب، فإن كان ما يأخذه مما يطلب فيه اليقين، كأصول الدين، فلا بد من جعل السؤال وسيلة لتحصيله، وإن كان يكفي فيه الحجة، ولو كانت ظنية بنظر الشارع دل على أن السؤال طريق إلى ذلك أيضاً، إذ لولا إرادة تطبيق العمل على الحجة لكان السؤال لغواً. وهذا هو التقليد.. إذ لا فائدة بالسؤال وأخذ الجواب إن لم يترتب عليه العمل.

(١) الإحتجاج ص ١٦٠ و (ط دار النعمان) ج ٢ ص ٤١ وبحار الأنوار ج ٤٥ ص ٢٩٦ وتفسير الإمام العسكري ص ٢٧٠.

(٢) الآية ٤٣ من سورة النحل. والآية نفسها في سورة الأنبياء رقم ٧ وفيها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ﴾ من دون كلمة «من».

قال القمي: إن الآية ترشد الناس إلى حكم العقل بضرورة الاستناد إلى علم فيما يحتاج إلى العلم، أو إلى علمي فيما يكتفى به فيه، والرجوع إلى العالم عمل بالحجة العقلية^(١).

واعترض على هذا الاستدلال:

أولاً: في بعض التفاسير أن المراد بأهل الذكر خصوص أهل الكتاب، فهي بصدد إيجاب الفحص والتعلم والسؤال لتحصيل العلم، إذ لا يجب الأخذ بكلامهم تعبداً على سبيل التقليد. لأن موردها الاعتقادات. إذ لا يسأل أهل الكتاب عن الأحكام قبل حسم أمر الاعتقادات معهم.

وبقرينة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا﴾^(٢). فإن موردها خاص بالسؤال عن النبوة، فلا تدل على حجية فتوى الفقيه تعبداً.

ويقال أيضاً: بل المراد بأهل الذكر الأئمة «عليهم السلام». وجواب الإمام يوجب القطع فعلى كلا التقديرين لا ربط للآية بمسألة التقليد، وحجية قول الفقيه، والأخذ التعبدية منه.

ويجاب:

(١) مباني منهاج الصالحين ج ١ ص ١٠.

(٢) الآية ٤٣ من سورة النحل.

بأن خصوصية المورد لا تعني خصوصية الوارد. إذا كان لسانه لسان ضرب القاعدة، فإن العبرة بعموم اللفظ. فإن الآية في مقام إعطاء ضابطة كلية، يستفاد منها في كل مورد تنطبق عليه. فإن كان الأمر اعتقادياً، وكان سؤال أهل الكتاب محل المشكلة، فيرجع إليهم، وإن كان المعني بها هو الأئمة «عليهم السلام»، فليسأل الأئمة ويأخذ منهم متيقناً بصحة كلامهم، وإن كان الفقيه هو المعني بالأمر. أو علماء الأمة فيما هو من اختصاصاتهم وشؤونهم، فيأخذ منهم على سبيل التعبد، ولو احتمل وقوعهم في الخطأ، لأن الآية تجعل الحجية لقوله..

ولكن الأئمة «عليهم السلام» هم أظهر المصاديق لهذه الآية المباركة، والعلماء يأخذون منهم وعنهم^(١).

واعترض ثانياً: بأنه لا دليل على أن الآية تريد أن تميز العمل بظنون المجتهدين، إذ لعلها تطلب تحصيل العلم بسؤال أهل الخبرة، أو أهل الذكر ثم العمل على طبق علمه.

ويجاب:

بأن هذا خلاف الفهم العرفي من أمثال هذه العبارة، فإذا قيل للمريض: راجع الطبيب، فليس المراد المراجعة حتى يصير المريض عالماً بالطب، ثم يعمل بعلمه هذا، بل المراد هو سؤاله ليعمل بقوله لا بقول نفسه،

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ٦٨.

كذلك الحال بالنسبة لسؤال أهل الذكر، فإنه يسألهم لكي يرفع الجهل بواسطة قولهم، كرفع المرض بالعمل بإرشاد الطبيب، وإن لم يقطع بأنه مصيب^(١)، لأن المطلوب هو العمل بالجواب بعد السؤال.

ونقول:

هناك فرق بين مراجعة الطبيب للمعالجة كمراجعة مريض.. وبين مراجعته للتعليم كتلميذ الطب، ففي الثاني يطلب الكشف عن الواقع.. وفي الأول يطلب الجري العملي بهدف الشفاء. فإن اطمأن إلى أن ما يعالجه هو العلاج المعروف والمتداول ولا شيء سواه، فإنه يعمل باطمئنانه.. وإلا فإنه لا بد أن يبحث ويسأل حتى يحصل له اليقين، ولا سيما إذا كان المرض حساساً وخطيراً.. وإن كان السؤال للعلم والتعلم فحاله حال سؤال الجاهل للعالم، كما أن الناس يفرقون بين الحالات، فإن المطلوب بسؤال الطبيب والعالم هو الجواب الكاشف للواقع، فلو احتمل المريض والسائل عدم إصابة الطبيب والعالم للواقع لذهب إلى غيره.

ويؤكد ذلك: قوله تعالى في الآية: ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، فإنها تعني الانكشاف. وكلمة ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. فكأنها تريد أن تقول: إنكم بسؤالكم هذا يرتفع جهلكم، ويتبدل بالعلم.

غير أننا نقول:

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ٦٧ و ٦٨.

الصحيح: أنه يكفي توفر ما يصح اعتباره حجة يعتمد عليها العقلاء، ولو لم تصل إلى حد إفادة العلم لهم. وإنما يكتفي الناس بالحجة التي تحمل الخطأ حين يرون أنهم لا سبيل لهم إلى تحصيل اليقين بسؤال الإمام، لأنه غير موجود، أو لأنه قد اطمأن إلى كلام العالم، ووثق به.

ولكن الأمر في الأحكام يختلف عن موضوع الطبيب، من حيث إن الشارع نفسه قد رخص المكلف بالرجوع إلى الحجة، حتى مع احتمال الخطأ، تسهياً منه عليه.

وبعبارة أخرى: قد تكون المعرفة مطلوبة لنفسها كما في أصول الدين. وقد تكون مطلوبة للعمل، فالآية تعطي قاعدة كلية، وهي رجوع الجاهل إلى العالم في الموردين، وليست بصدد تحديد طبيعة ما يحصل عليه منه، هل هو اليقين كما في أصول الدين، أو مطلق الحجة كما في الأحكام.

وكلمة: ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، وكلمة: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، لا تأبى عن الانطباق على من يملك الحجة الموجبة للأمن من العقاب لمن عمل بها، لأن العلم والذكر المطلوب بنظر العقل والشرع في الفتوى هو هذا المقدار. وهذا هو ما يقتضيه الارتكاز الجبلي والفطري في أمثال المقام.

ثالثاً: اعترض بعضهم على الاستدلال بالآية أيضاً: بأنها ترشد إلى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم.. فالمتبع هو السيرة العقلانية وليس الآية.

ونجيب: بما تقدم، من أن الآية تتضمن كبرى كلية، وهي ضرورة

تحصيل براءة الذمة، سواء كان ذلك بالعلم أو بالعلمي..

رابعاً: قد أصر في التنقيح على أن الكلام في هذه الآية مرتبط بالنبوة، وهي من الأمور الاعتقادية التي يجب فيها تحصيل العلم، فلا يجوز الاستدلال بالآية على التقليد، لأن موردها من الأصول الاعتقادية التي لا يمكن فيها القبول التعبدية. لأنها بصدد رد استغرابهم تخصيصه تعالى رجلاً بالنبوة من بينهم^(١).

غير أننا نقول:

إن الآية وإن كانت واردة في مورد السؤال عن النبوة التي يحتاج فيها إلى اليقين.. ولكن الحاجة إلى اليقين هي خصوصية في المورد.. فتراعى في كل مورد خصوصيته.. ولكن المفهوم من القاعدة الكلية التي تضمنتها هذه الفقرة هو كون سبب الإرجاع إلى أهل الذكر هو كونهم أهل ذكر وخبرة ومعرفة..

فأينما وجدت حالة جهل، وحاجة إلى أهل ذكر وجب الرجوع إليهم.. أما فيما يرتبط بمورد نزول الآية، فقد قلنا: إن لكل مورد خصوصية لا بد من حفظها، فقد يحتاج المورد إلى تحصيل العلم، فعليه أن يستمر في السؤال إلى أن يحصل له العلم، وقد يشترط في أهل الذكر أن لا يكونوا نساءً، أو أن يكون هو الأعلم.. أو أن يكونوا معصومين.. أو أن يكونوا عدولاً.. فلا بد من تحصيل هذه الخصوصيات التي اقتضتها الموارد التي احتيج إلى مراجعة أهل الذكر فيها.

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ٦٨.

خامساً: أوردوا على الاستدلال بالآية: بأنها تتحدث عن الإخبار عن أمر حسي، وهو نبوة رجل بعينه، وحجية الخبر الحسى في مورد لا يستلزم حجية الفتوى المستندة إلى الحدس..

ويجاب: بأن الاستدلال إنما هو بالقاعدة المستفادة من الآية، وهي كلية تتوافق مع الحسى والحدسي.. وكون الحس خصوصية للمورد لا يلزم منه تخصيص القاعدة، فإن خصوصية المورد لا تضر بعموم الوارد.

الآيات ليست للتشريع ولا للإمضاء:

على أننا نقول: إن الاستدلال بهذه الآية يبقى موضع ريب، فإنه حتى لو لم يكن هناك أي نقاش في دلالة هذه الآية على جواز التقليد، وحجية الفتوى، فلا دليل على أنها بصدد الجعل والتشريع لوجوب التقليد، أو الرخصة به وجوازه؟!!

أو أنها بصدد الإرشاد إلى حكم العقل، أو إلى بناء العقلاء واتفاقهم، ورضاهم بالتقليد، بحيث يكون قبولهم وبنائهم ورضاهم هذا هو الملاك والمسوغ له؟!!

بل الظاهر: أنها جاءت جرياً على ذلك الارتكاز الفطري، وانسياقاً مع الأمر البديهي القاضي برجوع الجاهل إلى العالم، ومن دون توقف، وتأمل، وبحث عن مسوغ وترخيص من أية جهة كانت..

فإن العقل يشترط اليقين بالامثال حين اليقين بالتكليف، فالآية لا

تتعرض لهذا الأمر، فيمكن أن تكون أو كلت ذلك إلى هذا الحكم العقلي..
وليس لسان الآية لسان تنازل عن هذا الحكم العقلي، والحكم بالافتاء
تعبداً بظن الفتى.. وليس فيها دلالة على قبول الخطأ في بعض الموارد، ولا الغاء
للمطالبة بالتدارك، ولا توجب أمناً من العقاب في صورة عدم اليقين بالامثال.
وهذا يعني: أن هذه الآيات، وكذلك الأخبار التي سنشير إليها ليست
من أدلة التجويز والجعل، والتشريع، ولا هي واردة مورد التقرير
والإمضاء، لا لحكم العقل، ولا لبناء العقلاء، أو العرف..

هل كلمة التقليد في الروايات؟!

تقدم: أن هناك من يقول: إن كلمة التقليد لم ترد في الروايات، مع أن
الأمر ليس كذلك، فقد ذكر التقليد في روايات عديدة، مثل:
ألف: في رواية أبي بصير: أن أم خالد العبدية ذكرت للإمام الصادق «عليه
السلام» أنه يعتريها قراقر في بطنها، وقد وصف لها أطباء العراق النيبذ بالسويق.
فقال لها «عليه السلام»: وما يمنعك من شربه؟!
فقالت: قد قلدتك ديني.
فقال: فلا تذوقي منه قطرة. لا والله لا آذن لك في قطرة الخ..^(١)

(١) وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٣٤٤ أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٠ ح ٢ والكافي ج ٦
ص ٤١٣ وتهذيب الأحكام ج ٩ ص ٤٨٧ وبحار الأنوار ج ٥٩ ص ٨٨ و ٨٥.

ويجاب:

أولاً: بأن الرواية مرسلة، لأن الشيخ يرويها عن بعض أصحابنا، عن إبراهيم بن خالد.

إن قلت: إرسال الرواية لا يعني كذبها..

قلت: المطلوب هو حجيتها، ولم تثبت، فلا يمكن الاعتماد عليها، وليست عذراً.. وإن كانت تصلح للتأييد لغيرها..

ثانياً: لا يراد بكلمة «التقليد» المعنى الاصطلاحي، وهو الرجوع إلى المجتهد. بل هو الرجوع إلى المعصوم الذي يفيد قوله القطع.

إلا أن يقال: لا بد من النظر إلى المعنى الذي قصدته تلك المرأة وقبله الإمام «عليه السلام» منها بحسب الظاهر. وأمضاه لها. فلعلها ترى أن الإمام كسائر المجتهدين الذين يفتون بظنونهم..

ويجاب: بأن رجوعها إلى الإمام للتأكد من صحة ما سمعته يدل على أنها ترى كلامه معياراً وميزاناً.. وإن كنا لا نقطع بأنها تراه إماماً معصوماً.

ثالثاً: هذه الرواية تتحدث عن قضية في واقعة.

إلا أن يقال: إنها تفيد قاعدة عامة. والعبرة بعموم المستفاد منها.

ب: الحميري في قرب الإسناد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر؛ قال: قلت للرضا «عليه السلام»: إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأثر (الأمر) يحكى عنك وعن آبائك، فنقيس

عليه، ونعمل به.

فقال: سبحان الله، لا والله، ما هذا من دين جعفر «عليه السلام». هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا قد خرجوا من طاعتنا، وصاروا في موضعنا. فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفرًا، وأبا جعفر «عليهما السلام»؟! قال جعفر: لا تحملوا على القياس. فليس من شيء يعدله القياس، إلا والقياس يكسره^(١) والرواية صحيحة السند.

ج: في خبر محمد بن أبي عبيدة، قال: قلت: قلدنا وقلدوا.

فقال: لم أسالك عن هذا.

فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول.

فقال أبو الحسن «عليه السلام»: إن المرجئة نصبت رجلاً، لم تفرض طاعته وقلدوه. وإنكم نصبتم رجلاً، وفرضتم طاعته، ثم لم تقلدوه. فهم أشد منكم تقليداً^(٢).

فدعوى عدم وجود هذا الاصطلاح في زمن الأئمة «عليهم السلام» لا مجال لقبولها. فإن هذه الروايات الثلاث قد دلت على أن أخذ الأحكام من الغير يسمى تقليداً. سواء أكان المأخوذ منه هو الإمام المعصوم أو غيره..

(١) قرب الإسناد ص ٣٥٦ و ٣٥٧ ووسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٥٨ و ٥٩ وبحار

الأنوار ج ٢ ص ٢٩٩

(٢) الكافي ج ١ ص ٥٣.

ويجاب:

أولاً: بأن النزاع ليس في التسمية، وإنما الكلام في الاكتفاء بهذا التقليد في مقام العمل، أو لا بد من تحصيل اليقين.

ثانياً: إن الأخذ من المعصوم لا يسمى تقليداً بالمعنى الاصطلاحي، وإن كان تقليداً لغة، لأن التقليد الذي نتكلم عنه إنما هو في الأحكام المستندة إلى أدلة ظنية قد تصيب وقد تخطئ.. فهل قبل الشارع بالعمل بظنون المجتهد، واكتفى بها ولم يطالب المكلف بالتدارك في صورة الخطأ، أم لا؟! والروايات المذكورة لا تتحدث عن هذا الأمر..

فوجود التقليد بمعناه اللغوي العام غير منكر، ولكنه لا يجدي في البحث عن مشروعية التقليد بالمعنى الأخص، فإنهم يريدون أن يقولوا: إن هذا التقليد امتداد لذلك، فيأخذ حكمه.

ونحن نقول لهم: وجود التقليد بمعنى المحاكاة آئذ، لا يدل على مشروعية العمل بظنون المجتهدين في أيامنا هذه.

د: الرواية الواردة في التفسير المنسوب للإمام العسكري «عليه السلام»، وفيها: « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»^(١). فإن هذه الرواية وإن كانت تتحدث عن تصديق عوام اليهود لعلمائهم في علائم النبوة. وهو أمر عقائدي.

(١) تفسير الإمام العسكري ص ٢٩٩ - ٣٠١.

لكنها حين ذكرت علماء المسلمين تحدثت عنهم بعنوان الفقهاء، بدل العلماء. فالعدول للفظ الفقهاء أعطى: أن الهدف هو أخذ المسلمين العبرة في مجال التقليد في العقائد الأولية، وهي: التوحيد والنبوة والميعاد والعدل والإمامة، وأنه لا يصح. إذ على المكلف تحصيل العلم فيها بنفسه. والتقليد في الأحكام يحتاج إلى تحقق العدالة والورع، وسائر ما ذكرته الرواية من شروط في الذي تؤخذ الفتوى منه.

ولكن هناك من رد هذا الاستدلال، فلاحظ ما يلي:

فللعوام أن يقلدوه:

قال في التنقيح ما مفاده: إن التكلم في مفهوم التقليد لا يترتب عليه ثمرة فقهية.. اللهم إلا في النذر، لعدم وروده في شيء من الروايات موضوعاً لحكم من الأحكام.. وإنما هو لفظ تداوله الفقهاء..

وما ورد في التفسير المنسوب للإمام العسكري، من قوله «عليه السلام»: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»^(١).. فهو رواية مرسلة غير قابلة

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣١ أبواب صفات القاضي، باب ١٠ ح ٢٠

والإحتجاج ج ٢ ص ٥١١ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٨٨ وج ٩ ص ٣١٨ وج ٦٧

ص ١٦٨ ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٢٨٦ ح ٨ والبرهان (تفسير) ج ١ ص ٢٥٨

ح ١ والتفسير المنسوب للإمام العسكري ص ٣٠٠.

للاعتقاد عليها - على ما صرح به العلامة في الخلاصة - مما لم يثبت صدوره عن الإمام «عليه السلام». فالأولى الإعراض عنه. فالمعيار هو ما جعل في لسان الأدلة موضوعاً للأحكام.. ولا فائدة من جعل مفهوم التقليد مداراً للبحث^(١).

ثانياً: إن الحر العاملي فسر التقليد في هذه الرواية: بقبول الرواية من الراوي. أي أن من كان من الفقهاء.. فللعلوم أن يقبلوا منه إذا روى ونقل عنا. وليس المراد رجوع العامي إلى المجتهد ليتبعه في أحكامه الشرعية^(٢).

وقال عن هذه الرواية: بأنها خبر واحد مرسل، ظني السند والمتن ضعيفاً عندهم، وقال: «التقليد المرخص فيه إنما هو قبول الرواية لا قبول الرأي، والاجتهاد والظن، وهو واضح»^(٣). ولكن هذا التأويل في غير محله.

ونقول:

بالنسبة لكلام الحر العاملي يجب:

ألف: بأن أخذ الرواية من الراوي لا يسمى تقليداً أصلاً لا للراوي ولا لغيره.
ب: ولو سلم، فإن من عمل بالرواية، يكون قد قلد المروي عنه لا الراوي.
ج: أخذ الرواية يحتاج إلى الوثوق بالصدق. ولا يشترط فيه مخالفة الهوى وصون الدين و.. و..

(١) التنقيح ج ١ ص ٦١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣٢.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣٢.

د: قبول الرواية لا يحتاج إلى الفقه، بل تقبل حتى من الجاهل إذا كان صادقاً.. وإنما قال صاحب الوسائل ذلك بناء على إخباريته التي تهتم بالأخذ بالنصوص، وتتحاشى الحديث عن التقليد. ربما لما فيه من إشعار بإعمال الرأي.

ثانياً: إن الرواية ليست نازرة إلى تقليد المجتهد في الأحكام التي يستنبطها من أدلتها، ويستند فيها إلى الحجج والأمارات والأصول المعتمدة. بل هي بصدد الطعن على اليهود في تقليدهم لعلمائهم، وأخذهم بآرائهم التي لا يستندون فيها إلى حجة، بل إلى الهوى، ثم قدم البديل الصحيح، وهو لزوم تقليد أهل الاستقامة والتقوى.

ثالثاً: إن أخذ الرواية لا يختص بالعوام. بل هو عام لغيرهم. والعامي لا يستطيع تفسير الرواية والفحص عن معارضاتها، والتدقيق في دلالاتها.. وحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ومعرفة مخالفتها أو موافقتها لكتاب الله أو لأصول المذهب أو غير ذلك.. بل لا بد له من الرجوع إلى العالم المتخصص..

رابعاً: فيما يرتبط بما ذكره من كون هذا الخبر ظني السند والمتن نقول: إن هذا لا يختص بهذا الخبر، بل يشمل سائر الأخبار. ولا يضر ذلك في حجيتها، كما لا يضر ظنية الظواهر في حجيتها، وكذلك ظنية قاعدة اليد وسوق المسلمين، والاستصحاب وغير ذلك..

خامساً: إن الشيخ الأنصاري «رحمه الله» في سياق حديثه عن أدلة حجية خبر الواحد قال عن هذا الخبر: «دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب، وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها»^(١).

وظاهر كلامه: أنه يمكن الاعتماد على هذا الخبر، إما لقوة مضمونه، وإما لموافقته لآية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ ولإرجاعات الأئمة لأصحابهم ليأخذوا منهم الأحكام لا ليأخذوا منهم نص الرواية، لأن العامي لا يستفيد من نص الرواية، لأنه لا يعرف البحث عن معارضها، ولا يمكنه الجمع بينهما، ولا حمل المطلق على المقيد والخاص على العام، ولا معرفة المخالف للكتاب من موافقته، ولا معرفة المخالف لأصول المذهب. ولا.. ولا..

فإرجاعهم العوام إلى أصحابهم إنما هو بما أن أصحابهم علماء يعطونهم الأحكام بعد تحصيلها واستخراجها من النصوص والقواعد و.. و.. كما أن العلماء هم الذين يعرفون مضمونه وموافقته لطريقة العقلاء بإرجاع الجاهل للعالم، أو لأنه يرى عدم وجود ما يدعو إلى الكذب في مضمون الخبر، أو لأنه يرى موافقته لكتاب الله، أو لأنه يرى الاعتماد على التفسير المأخوذ منه، أو غير ذلك من اعتبارات..

(١) فرائد الأصول ص ٨٦.

كما أن تعبيره بكلمة: «الشريف» يشير إلى أنه «رحمه الله» يرى أن الأرجح هو صدور هذا الكلام عن المعصوم..

سادساً: كون هذا الخبر خبر واحد لا يضر في حجته، فإن صاحب الوسائل لا يدعي التواتر في جميع الأخبار المعمول بها عنده..

سابعاً: دعوى أن الخبر مرسل، سيأتي أن الطعن في سند الكتاب في غير محله.. وأما إرسال الخبر، فلا يضره بعد أن كان متوافقاً مع آية سؤال أهل الذكر وآية النفر، ومع إرجاعات الأئمة لفقهاء أصحابهم، لأخذ الأحكام منهم، ولغير ذلك من اعتبارات.

ثامناً: أما ما ذكره من قبول الرأي والاجتهاد ففي غير محله، لأن الرواية لا تريد جعل رأي العالم وظنه حجة كيفما اتفق، بل تريد جعل الحجة المعتبرة وإن كان مؤداها ظنياً. أي أن ظنون العالم المستندة إلى الحجج القطعية حجة في حق العوام.

الطاعنون في تفسير العسكري عليه السلام:

وموجز القول في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري «عليه السلام» كما يلي:
قال العلامة في الخلاصة: محمد بن القاسم، أو أبي القاسم المفسر الاسترآبادي، روى عنه أبو جعفر بن بابويه، ضعيف كذاب. روى عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين، أحدهما يعرف بيوسف بن محمد بن زياد، والآخر بعلي بن محمد بن يسار (سيار) عن أبو يهما، عن أبي الحسن الثالث.

والتفسير موضوع، عن سهل الديباجي عن أبيه بأحاديث من هذه

المناكير^(١) وتبعه المحقق الداماد «رحمه الله»^(٢) وطعن فيه العلامة البلاغي «رحمه الله»^(٣)، وحكم بأنه مكذوب موضوع، لما فيه من التناقض والتهافت في كلام الراويين. وما يزعمان أنه رواية. وما فيه من مخالفة الكتاب المجيد، ومعلوم التاريخ، كما أشار إليه العلامة في الخلاصة.

أما التستري «رحمه الله»، فإنه بعد أن ذكر نحواً من أربعين مورداً - قال: إنها تشهد بكذبه - قال: ولو أردت الاستقصاء لاحتجت إلى نقل جل الكتاب لولا كله، فإن الصحيح فيه في غاية الندرة^(٤) وطعن في هذا الكتاب آخرون كالسيد الخوئي وغيره أيضاً.

ونقول:

ونجد في مقابل ذلك، ما يلي:

قال المحدث النوري في شرح مشيخة الصدوق: إن ما في الخلاصة مأخوذ من رجال ابن الغضائري.

وقد تكلم العلماء في ابن الغضائري وفي قدحه بالعلماء، فإنه قل أن يسلم أحد من جرحه، فقال العلامة المجلسي: الاعتماد على الغضائري يوجب رد أكثر أخبار الكتب المشهورة..

(١) الخلاصة ص ٢٥٧.

(٢) شارع النجاة ص ١١٩ - ١٢١.

(٣) آلاء الرحمن ج ١ ص ٤٩.

(٤) الأخبار الدخيلة ج ١ ص ٢١١ و ٢١٢.

وقال الوحيد البهبهاني في تعليقه على ابن الغضائري: إنه غير مصرح بتوثيقه، وقال المجلسي الأول^(١) عن إمعانه في جرح الثقات: إن ملاحظة حاله توهن الوثوق بمقاله.

ونحن وإن كنا لا نوافق المجلسيين على طعنهما بهذا النحو، ولكننا نقول: إن كلام ابن الغضائري والحلي ناظر إلى التفسير المنسوب إلى أبي الحسن الثالث، وهو الإمام الهادي، وهذا التفسير منسوب للإمام أبي محمد العسكري «عليه السلام». وقد قال ابن شهر آشوب عن تفسير العسكري: صاحب هذا التفسير هو الحسن بن خالد البرقي - وهو أخو محمد بن خالد البرقي. وهو ثقة باتفاق العلماء^(٢).

وذكر المحقق الداماد: أن هذا الذي طعن فيه ابن الغضائري، والعلامة غير التفسير الذي ألفه البرقي..

ملاحظة: الحسين بن عبد الله الغضائري هو والد صاحب كتاب الضعفاء. الذي زعم أن كتاب تفسير العسكري موضوع. والعلماء إنما يثنون ويهتمون بشأن الوالد.

ثم إن مخالفة بعض الروايات التي في الكتاب لكتاب الله، أو تناقض

(١) راجع شرحه لكتاب من لا يحضره الفقيه (فارسي) ج ٥ ص ١٤٢ و ٢١٣.

(٢) معالم العلماء ص ٢٩. قال: وفيه مئة وعشرون مجلدة، ولم يصل إلينا منه إلا هذا الشيء اليسير.

بعض الروايات فيما بينها، أو مخالفة بعضها لما هو ثابت في التاريخ إنما يوجب الطعن في الرواية، التي فيها هذه العاهة، لا الطعن في أصل الكتاب، فإن أمثال هذه الأمور وإن كثرت في بعض المصادر لا توجب إهمالها، وإسقاطها عن الاعتبار من أساسها.

أما قول التستري: إن الحديث الصحيح في هذا الكتاب في غاية الندرة فلا يوجب سقوط ذلك الصحيح عن الصحة، ولا يدعو إلى إهماله. ولا إلى اعتبار الكتاب مكذوباً من الأساس. كما أن ضعف الرواية لا يعني أنها مكذوبة، ووجود المعارض لا يعني كذبها معاً..

ولعل الضعيف إذا انضم إلى غيره شكل استفادة أو تواتراً.

بل قد يذكر بعضهم الحديث المخالف للثوابت التاريخية أو المعلوم كذبه أو مخالفته للكتاب لأجل التشنيع على راويه، وكشف حاله، أو لأن فيه تفسيراً لبعض ما يحتاج إلى التفسير، أو لغير ذلك من أسباب.

وأما ادعاء أن الاسترآبادي ضعيف كذاب، فسيأتي ما فيه، على أن الكذاب والضعيف يروي ما هو صحيح أيضاً، فلا معنى للحكم على كل ما يرويه بأنه موضوع مختلف..

فإن في هذا الادعاء مجازفة واضحة..

غاية الأمر أن يقال: إن ما يرويه فاقد للحجية.

تفسير العسكري كسائر الكتب:

وبعد هذا الطعن الشديد في ابن الغضائري، وتضعيف أقواله، نجد: أن ثلة كبيرة من العلماء قد تعاملت مع تفسير الإمام العسكري «عليه السلام» كما تتعامل مع أي كتاب آخر.. فإن تفسير العسكري - بنظرهم - ليس موضوعاً، بل هو كغيره من كتب الحديث مشتمل على الصحيح والضعيف، وهم يعتمدون في ذلك على بعض القرائن والشواهد، ونذكر من هؤلاء العلماء:

١ - الشيخ الصدوق «رحمه الله»، فإنه نقل عن هذا التفسير في مختلف كتبه، كالفقيه، والتوحيد، والأمال، وإكمال الدين، وعلل الشرايع، ومعاني الأخبار، وعيون أخبار الرضا، وقد صرح في كتابه: من لا يحضره الفقيه: بأنه لا ينقل فيه إلا رواية تكون حجة بينة، بينه وبين الله تعالى.

٢ - أبو منصور الطبرسي: نقل عنه في كتاب الاحتجاج.. وله كلام حول الكتب التي ينقل عنها أشار إلى أن ما ينقله عنه وعن غيره إما موافق لما دلت العقول عليه، أو أنه مما قام عليه الإجماع، أو لاشتهاره في السير والكتب بين المؤلف والمخالف. إلا ما رواه من تفسير العسكري، فإنه ليس في الاشتهار على حد ما سواه، وإن كان مشتملاً على مثل الذي قدمناه^(١).

٣ - ونقل عنه القطب الراوندي في كتابه الخرائج والجرائح. ونقل عنه أيضاً ابن شهر آشوب في مناقبه في عدة موارد.

(١) الاحتجاج (مقدمة المؤلف) ج ١ ص ٤

٤ - في إجازة الشهيد الثاني الكبيرة للشيخ حسين بن عبد الصمد، قال: «ولو حاولنا ذكر طريق إلى كل من بلغنا من المصنفين والمؤلفين لطال الخطب، والله تعالى ولي التوفيق.

ولنذكر طريقاً واحداً هو أعلى ما اشتملت عليه هذه الطرق.. أخبرنا شيخنا.. عن المفيد، عن الصدوق أبي جعفر محمد بن بابويه قال: حدثنا محمد بن القاسم الجرجاني قال: حدثنا يوسف بن محمد بن زياد، وعلي بن محمد بن سنان (كذا)، عن أبويهما، عن مولانا وسيدنا أبي محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي الخ..».

ثم ساق السند حتى انتهى إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله»: أنه قال لبعض أصحابه ذات يوم: يا عبد الله أحب في الله، وأبغض في الله، ووال في الله، وعاد في الله الخ..^(١).

وهذا النص سنداً وممتناً مأخوذ بتمامه من تفسير العسكري^(٢).

٥ - ونحو ذلك ذكر المحقق الشيخ علي الكركي ضمن إجازته للقاضي صفي الدين عيسى، وقد رواه عن ابن شهر آشوب، عن السيد محمد بن معد، كلاهما عن الشيخ الطوسي، عن الحسين بن عبيد الله الغضائري، عن

(١) مستدرک الوسائل (الخاتمة - ط حجرية) ج ٣ ص ٦٢٢ وبحار الأنوار ج ١٠٥ ص ١٦٩.

(٢) تفسير العسكري ص ٤٩.

محمد بن بابويه، عن محمد بن القاسم المفسر الجرجاني إلى آخر ما تقدم^(١).
قال المحدث النوري عن كلام المحقق الكركي: يظهر منه: أن هذا التفسير عنده في غاية الاعتبار^(٢).

٦ - وقد أصر المجلسي الأول «رحمه الله» على اعتبار هذا التفسير، وأثنى عليه ثناء كبيراً، فراجع^(٣).

٧ - كما أن المجلسي الثاني - صاحب البحار - «رحمه الله» قد أثنى على الكتاب، على اعتبار أن الصدوق «رحمه الله» أعرف بالأمر، وأقرب عهداً ممن طعن فيه. وقد روى عنه أكثر العلماء من غير غمز^(٤).

٨ - وليراجع أيضاً ما قاله صاحب الوسائل نفسه حول هذا الكتاب، حيث إنه ليس هو الكتاب الذي طعن فيه علماء الرجال، لأن ذاك مروي عن الإمام الهادي «عليه السلام»، وهذا مروي عن الإمام العسكري «عليه السلام»، وذاك يرويه سهل الديباجي عن أبيه، وهما غير مذكورين في هذا التفسير أصلاً.. وذاك فيه مناكير، وهذا خال منها. وقد اعتمد عليه

(١) بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ٧٨ و ٧٩ ومستدرک الوسائل (الخاتمة - ط حجرية) ج ٣ ص ٢٦٢.

(٢) مستدرک الوسائل (ط حجرية) ج ٣ ص ٢٦٢.

(٣) روضة المتقين ج ١٤ ص ٢٥٠ وشرح من لا يحضره الفقيه (فارسي) ج ٥ ص ١٤٢ و ٢١٣.

(٤) بحار الأنوار ج ١ ص ٢٨.

الصدوق في الفقيه، والشيخ الطوسي، وغيرهما^(١).

والذي نود أن نسجله هنا ما يلي:

أولاً: إن أياً من الكتب المعتبرة، حتى كتاب الكافي، لا يمكن الحكم القاطع بصحة جميع ما فيه..

كما أن ثبوت كذب عدد من روايات كتاب، أو الشك في بعض فقرات طائفة منها لا يوجب الحكم بثبوت كذب ووضع جميع ما في ذلك الكتاب.

كما أن اعتماد بعض الأعاضم على طائفة مما ورد في ذلك الكتاب يدل على أنهم لا يهتمون مؤلفه، ولا يرون أن الكتاب موضوع ومختلق من الأساس.. فإن كان لديهم ريب في بعض مضامينه، فالأمر يبقى محصوراً في تلك المواضع التي يرتابون فيها.

ثانياً: إن تضعيف ابن الغضائري لمحمد بن قاسم، والرجلين الآخرين. يقابله نقل الصدوق «رحمه الله» عنهم في كتابه من لا يحضره الفقيه، الذي تعهد بأن لا يروي فيه إلا ما يراه حجة بينه وبين ربه..

ومن غير المنطقي القول: بأنه «رحمه الله» يرى رواية رجل يعرف أنه كذاب حجة بينه وبين الله تعالى. فلا أقل من أنه لا يعرف صفة الكذب فيه..

ثالثاً: إن ضعف الرواية سنداً لا يعني أنها مكذوبة من الأساس، فكيف إذا كان من بين تلك الروايات - وهو هذه الرواية بالذات - من يقول

(١) وسائل الشيعة (ط الإسلامية - طهران) ج ٢٠ ص ٥٩.

مثل الشيخ الأنصاري: أن آثار الصدق فيها لائحة.

بالإضافة إلى تلك الرواية التي اعتمدها المحقق الكركي، والشهيد الثاني في إجازتهما، ثم تابعهما على ذلك عدد من العلماء..

يضاف إلى ذلك: ما رواه الطبرسي عن هذا الكتاب في كتابه الاحتجاج، مع توصيفه لما يرويه في كتابه: بأنه مجمع عليه، ومشهور، ومما تتوافق عليه العقول. وإن كان ما في هذا التفسير لا يصل في مستوى شهرته والإجماع عليه إلى سائر ما نقله في كتابه.

هذا عدا ما رواه الصدوق عنه في كتابه الفقيه، ورواه آخرون في كتبهم مثل ابن شهر آشوب، والراوندي، وغيرهم.

على أننا نقر ونعترف صراحة بوجود روايات كثيرة في هذا الكتاب لا يمكن قبولها، بسبب ما فيها من إشكالات يصعب أو لا يمكن الجواب عنها.. لكن ذلك لا يعني الحكم عليه بالوضع والاختلاق، ولو فتحنا باب الطعن على هذا النحو، لسرى ذلك إلى الكتب المعتمدة أيضاً.

التوقيع الشريف:

من أدلة جواز التقليد: التوقيع الشريف في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب، المشتمل على قول الإمام الحجة «عليه السلام»: «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة

الله..»^(١).

ويبدو: أن المراد بالحوادث الواقعة بعده «عليه السلام»: هي الأمور التي لم يعهد حدوث نظائرها في زمانهم منذ بعثة النبي «صلى الله عليه وآله» وإلى زمان غيبة الإمام «عليه السلام». الأمر الذي يحتاج حسم الأمر فيه إلى المجتهد القادر الذي لديه النصوص والروايات. وهذا هو معنى التقليد. فإن الرجوع إلى الرواة في الحوادث الواقعة في غيبته لا لأخذ الرواية، بل لأخذ ما يستنبطونه من الرواية، بقرينة قوله: فإنهم حجتي عليكم. ولو كان المراد الرجوع لأخذ الرواية، فالحجة عليهم هو نفس الرواية، لا الراوي.

وقد نوقش في هذا التوقيع:

أولاً: بالنسبة لسند التوقيع، قد يقال: إن إسحاق بن يعقوب لم يوثق. وقد يجاب عن هذا: بكفاية تلقي الرواية بالقبول من قبل أعظم الفقهاء. وقد يجاب: بأن عدم مناقشتهم لسندها قد يكون لوضوح ضعفها. ولعلمهم غضوا النظر عن ضعف السند تنزلاً وافتراساً.. وتوجهوا لمناقشة المتن ليقولوا: لو أغمضنا النظر عن السند، فإن المتن أيضاً لا يدل على المطلوب..

(١) راجع: إكمال الدين ص ٤٨٤ وكتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص ١٧٦ والإحتجاج

ج ٢ ص ٥٢٣ ووسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٤٠

ولعلمهم تعاملوا معه بهذه الطريقة ليتخذوا منه مؤيداً لسائر الأدلة التي أقاموها، أو ليدفعوا تأييده.. وقد يكون السبب في عدم بحث السند هو قوة مضمون الرواية، من حيث موافقته للعقول، أو من حيث موافقتها للكتاب في آتي النفر والسؤال، ولموافقتها لإرجاعات الأئمة «عليهم السلام» للناس إلى علماء أصحابهم..

فتكون قوة المضمون هي الدليل عندهم على صدور الرواية عن المعصوم.. وهذا هو المطلوب. فإن قوة المضمون تغني عن البحث في السند، لأنه يحقق الوثوق بالصدور.

ثانياً: لم يتضح المراد بالألف واللام في قوله «عليه السلام»: «الحوادث» هل هي للعهد، أو للاستغراق؟! فالرواية مجملة.

إلا أن يقال: إن السؤال هو عن الترافع في الخصومات، لا سيما بملاحظة وجود قضاة حكام الجور.. فلا ربط للرواية بموضوع أخذ الفتوى من الفقيه، والعمل بها.. ولو كانت مستنداته إمارات ظنية قد تخطئ وقد تصيب.

إلا أن يقال: المراد: السؤال عن أخذ الأحكام للوقائع الحادثة. أما المرافعات والخصومات فقد اتضحت أحكامها وهي الحكم بالآيمان والبيّنات، فإن أمرها قد اتضح طيلة ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف في حضور الإمام، وحصول الخصومات. وعرفت كيفية التعامل مع قضاة الجور، ولكن المهم هو معرفة الأحكام للحوادث المستجدة..

فالظاهر: أن السؤال كان عن هذا.. كما لا بد من تحديد المراد من كلمة

«الحوادث». هل هي المرافعات والخصومات، أو النظر في أمور القاصرين؟!^(١)
أو الأحكام الشرعية والفتاوي، أو الأعم من هذا وذلك؟!

فإن الاستدلال بهذا الحديث إنما يتم إذا كان المراد بالحوادث جنس الحوادث، وأن يكون السؤال عن الأحكام، أو عن المعنى الجامع الشامل للأحكام والمرافعات. وليس خصوص المورد الذي ورد في السؤال.

ونجيب:

ألف: إن «أل» الاستغراق. وليست للجنس.

والهدف هو ضرب القاعدة، والتعميم لكل حادثة.

والعبرة هي بعموم الوارد لا بخصوص المورد، لعدة قرائن ودلالات، مثل:

١ - أنه قال: «الحوادث» بصيغة الجمع، ولو كان المراد خصوص موضع السؤال لقال: «أما ما سألت عنه».

٢ - إنه «عليه السلام» قال: «الواقعة» الشامل لكل ما وقع وسيقع. ولو كان المراد خصوص المورد المسؤول عنه، لقال: «وأما الحادثة التي وقعت، أو اكتفى بقوله: التي سألت أو تسأل عنها».

٣ - إنه «عليه السلام» لم يذكر له حكم الحوادث أو الحادثة المسؤول عنها.

٤ - لو كان المراد العهد، لقال للسائل: «فارجع بها»، ولم يقل: «فارجعوا».

(١) المكاسب (بحاشية ميرزا فتاح) ص ١٥٤.

٥ - إنه «عليه السلام» قال: «إلى رواية أحاديثنا»، ولو كان المراد العهد لقال: فارجع بها إلى فلان، أو إلى «أحد الرواة» ليجيبك عنها..

ب: لعل السائل سأل الإمام «عليه السلام» عن مطلق الحوادث التي سيواجهونها في غيبته «عليه السلام»، وقد أراد الإمام إعطاء الضابطة، فإن سياق الكلام يدل على أنه «عليه السلام» لم يخاطب بكلامه سائلاً بعينه، بل كان يخاطب الشيعة، كل الشيعة بعده.

ج: قد يقال: إن المراد بالحوادث هو كل أمر حادث يحتاج فيه الناس إلى مراجعة الإمام، سواء أكان حكماً شرعياً، أو خصومة ومرافعة، أو أي شيء آخر. وليس المراد خصوص المرافعات.

غير أننا نقول:

الظاهر: أن المراد هو أحكام الحوادث التي يكون بيانها من وظيفة الشارع، وهي لا تشمل الموضوعات التي تختص بباب المرافعة، لأنه يمكن للإمام ولغيره أن يتولى الحكم فيها.

ويشهد لذلك: قوله في ذيل الرواية: «فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله». والحجة هو من يُقبل قوله.. رواية كان، أو فتوى في الشبهات الحكمية، أو الموضوعية.

أما القضاء، فهو حكم خاص لمورد خاص يصدره الحاكم، استناداً إلى الأيمان والبيانات ويصار إلى إجرائه على الآخر، وليس هو رواية ولا فتوى.. ولو سلمنا عمومته، فهو المطلوب أيضاً.

ويشهد لما قلناه، من أن ظاهر التوقيع هو حجية الرواية والفتوى ما يلي:

١ - إن الناس كانوا يراجعون الأئمة «عليهم السلام»، ورواة أحاديثهم لأخذ الأحكام منهم غالباً، لا لأجل فصل الخصومات بينهم. وإن اتفق وراجعوهم في خصومة، فإنما يراجعونهم للسؤال عن الحكم الشرعي في مورد الاختلاف.. لا لأجل إصدار الحكم القضائي في المورد، استناداً إلى الأيمان والبيّنات، فإنهم كانوا يتحاشون اتخاذ هذه الصفة، خصوصاً أن ذلك يفتح عليهم أبواب الطعن من الأحكام، ويجعلهم في مواجهة معهم.

٢ - لو كان المقصود هو خصوص مورد القضاء لقال «عليه السلام»: فإني قد جعلتهم قضاة عليكم.. لا أن يقول: «فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله».. فإن الحجية إنما هي لقولهم من حيث هم حملة الآثار، وفقهاء يبينون الأحكام.. أما المرافعات، فيناسبها التعبير بما يدل على نفوذ قضائهم. د: لعل هذا التوجيه الصادر منه «عليه السلام» للشيعة يهدف إلى ردع الناس عن مراجعة من يفتون الناس بآرائهم، ليعرفّهم بأنها آراء باطلة لا يجوز الأخذ بها، بل عليهم أن يرجعوا إلى العلماء الحافظين للنصوص، الذين يأخذون منها أحكام الله تعالى.

أما فصل الخصومات في المرافعات، فإنما هو بما يثبت لهم من خلال الأيمان والبيّنات، ثم يتم تطبيق الحكم الشرعي عليها، فالمطلوب في القاضي هو مراعاة آليات القضاء، وتطبيق الأحكام على الموارد التي تعرض عليهم.. فالمناسب هو الإلماح إلى نفوذ قضائهم، أو التذكير بجعل منصب

القضاء لهم. لا التذكير بأنهم مجرد رواة أحاديث.

ومما يشير إلى ذلك: أنه قد يتوهم: أن غيبة الإمام «عليه السلام»، وفقدان مصدر المعرفة يجيز للناس سد النقص بآراء الرجال، والعمل بالأقيسة والاستحسانات في الأحكام.

التقليد في سائر الأخبار:

ونذكر هنا: أن الأخبار التي يمكن اعتبارها مشيرة بوضوح إلى لزوم الرجوع إلى العلماء والأخذ منهم.. وتؤكد معنى التقليد، هي من الكثرة بحيث لا يمكن حصرها، ولا يبعد تواترها الإجمالي، فلا تحتاج إلى الانجبار، ولو فرض أنها تشير إلى تعبدية التقليد، لكونه يحتاج إلى دلالة شرعية على الاكتفاء بالظن، فإنها هي التي تخصص العمومات الناهية عن اتباع الغير، والذامّة للتقليد.. إن سلم وجود مثل هذه العمومات.. فقد تقدم: أنها إنما تدم تقليد أهل الضلال، أو التقليد الأعمى، أو تدم التقليد في أصول الدين، أو ما إلى ذلك.

وقد تقدمت الإشارة إلى بعض ما يدل على جواز الاجتهاد، وتعليم طرائقه، وبيان وسائله. حين الكلام حول آية النفر.

ونضيف هنا: الإشارة إلى الروايات المانعة من الإفتاء بغير علم، وأن من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به^(١).

(١) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٩ و (ط آل البيت) ج ٢٧ ص ٢٠

وراجع: بقية الأخبار في كتاب مباني منهاج الصالحين ج ١ ص ١٤ و ١٥.

إلا أن يقال: المراد نقل الفتوى لا الإفتاء عن اجتهاد.
وفيه: أنه خلاف الظاهر، فإنه إذا جاز الإفتاء بعلم.. جاز الأخذ من
المفتي والعمل بالفتوى، وهو التقليد..
والروايات الناهية عن الإفتاء بالرأي والقياس، والاستحسان^(١).
والروايات التي تحدثت عن أن العلماء ورثة الأنبياء.
وأنهم أمناء الرسل.
وعن أن علماء هذه الأمة كأنبياء بني إسرائيل.
وقول أمير المؤمنين «عليه السلام» في نهج البلاغة: «أولى الناس
بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به».
والروايات الدالة على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم.
إلا أن يقال: إن هذه الخمس الأخيرة، لا تدل على أن المراد الإفتاء، بل
أخذ الحكم من العالم به عن طريق النقل.
والتي تحدثت عن علاج تعارض الروايات، كرواية، بل صحيحة عمر بن حنظلة.
وما دل على عرض الحديث على القرآن.
والروايات التي تحدثت عن صفات المفتي.

(٢) راجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج ٢٧ ص ٤١-٤٣ و ٥١ و ٥٢ و (الإسلامية) ج ١٨
ص ٢٥-٢٦ و ٣٣ أبواب صفات القاضي الباب ٦ حديث: ١٠-١٥ و ٣٤ و ٣٦.

فإن ذلك كله يشير إلى الاجتهاد، ووسائله، وطرائقه.
ويشير إلى ذلك أيضاً: الروايات التي أرجع فيها الإمام سائليه إلى بعض أصحابه لأخذ الفتاوي منهم..

والرواية الآمرة لبعض أصحابه بالتصدي للفتوى بين الناس..، مثل:
١ - صحيحة أحمد بن إسحاق، الذي قال لأبي الحسن (الهادي) «عليه السلام»: «من أعامل، وعمن آخذ معالم ديني، وقول من أقبل؟! قال «عليه السلام»: «العمري ثقتي، فما أدى إليك فعني يؤدي.. إلى أن قال: فإنه الثقة المأمون»^(١).

٢ - وسئل الإمام العسكري «عليه السلام» مثل هذا السؤال، فأجابه بإرشاده إلى العمري وابنه^(٢) وأمره «عليه السلام» بالاستماع والطاعة يدل على أن الأمر المطلوب أكثر من مجرد نقل الحديث.
إلا أن يقال: إنها ظاهرة في نقل أقوال الإمام، لا في أخذ الفتاوي المستنبطة من أدلتها.

ويشهد لذلك: قوله «عليه السلام» في الرواية: «فما أديا إليك عني، فعني يؤديان الخ..». وما تقدم في رواية ابن إسحاق، وفيها: «فما أدى إليك فعني يؤدي».

(١) وسائل الشيعة صفات القاضي، باب ١١ حديث ٤.

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٣٠ ووسائل الشيعة، صفات القاضي، باب ١١ ح ٤.

٣ - عن ابن أبي يعفور: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم. ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه.

قال «عليه السلام»: فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي. وكان عنده وجيهاً^(١). وهذا الحديث صحيح أيضاً.

٤ - وقال الحسن بن علي بن يقطين: قلت لأبي الحسن الرضا «عليه السلام»: جعلت فداك، لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني. فقال: نعم^(٢).

٥ - وعن عبد العزيز بن المهتدي، قال: قلت لأبي الحسن الرضا «عليه السلام»: جعلت فداك، لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني.. أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني.

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٤ و (الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٥ والإختصاص ص ٢٠١ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٤٩ وج ٤٦ ص ٣٢٨ وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج ١ ص ٣٨٣ وخلاصة الأقوال ص ٢٥١.

(٢) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥١ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٧ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٧ و ١٤٨.

فقال: نعم^(١).

فقد دلت هذه الرواية على أن قبول قول الثقة كان مفروغاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس، ليرتب عليها أخذ معالم دينه منه. ومعالم الدين تشمل الأحكام.

٦ - وعن الإمام الباقر «عليه السلام» وعن الصادق أيضاً: أنه قال لأبان: «اجلس في مجلس (مسجد) المدينة وأفت الناس، فإني أحب أن أرى (يرى) في شيعتي مثلك»^(٢).

فهذه الرواية تدل على جواز الفتوى، وهي إنما تكون عن اجتihad، فالاجتihad جائز بمقتضى هذه الرواية. وتدل على جواز الأخذ وقبول الفتوى، والعمل على طبقها. وإذا كان إفتاء شخص واحد لا يوجب العلم بالواقع، فهذه الروايات تدل على جواز الأخذ من المفتي تعبداً. وهذا هو التقليد.

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥١ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٧ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٧ وبسند آخر ص ١٤٨ أبواب صفات القاضي، الباب ١١ حديث ٣٤ وراجع حديث ٣٥ ورجال الكشي ج ٢ ص ٤٩٠ وبسند آخر، ونص آخر ج ٢ ص ٤٨٣.

(٢) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ٢٠ ص ١١٦ و (آل البيت) ج ٣٠ ص ٢٩١ ومجمع الرجال ج ١ ص ٢٠ / ١٨ ورجال النجاشي: ١٠ ب ألف ٧ والفهرست للطوسي ص ٥٧ ب أبان. وخلاصة الأقوال للعلامة ص ٧٣.

والقول: بأن المراد بالإفتاء هو نقل ما سمعه من الإمام، فيكون بمثابة راوٍ، لا مجال لقبوله كما سنرى.

٧ - وكتب علي «عليه السلام» لقثم بن العباس: «واجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي، وعلم الجاهل، وذاكر العالم»^(١).
فقد جمع «عليه السلام» لقثم بين وظيفتين، هما: الإفتاء للسائل، والتعليم للجاهل.. وذلك يشير إلى الفرق بينهما.

٨ - كما أن الإمام الصادق «عليه السلام» لم يعترض على معاذ بن مسلم، حين بلغه أنه يقعد في الجامع ويفتي الناس، بل صوّبه في الطريقة التي اختارها لنفسه^(٢).

٩ - وقال علي بن المسيب الهمداني للإمام الرضا «عليه السلام»: ممن آخذ معالم ديني؟!

قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا.
قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما

(١) نهج البلاغة (بشرح عبده) ج ٣ ص ١٢٧ وبحار الأنوار ج ١٠١ ص ٢٦٨ ومستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣١٥.

(٢) راجع: رجال الكشي (ط مصطفى) ص ٤٧٠ ووسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٤٨ أبواب صفات القاضي، باب ١١ حديث ٣٦ وعلل الشرايع ص ٥٣.

احتجت إليه^(١). والحديث صحيح.

١٠ - وعن الإمام العسكري «عليه السلام» عن بني فضال: خذوا بما رووا واذروا ما رأوا^(٢).

إلا أن يقال: إنها ناظرة لرأيهم الاعتقادي الباطل، لأنهم كانوا من الفطحية. أي يقولون بإمامة عبد الله الأفتح. مع أن الإمام يجب أن يكون سليماً من العاهات.

١١ - عن علي بن محمد القتيبي، عن الفضل بن شاذان، عن عبد العزيز بن المهتدي - وكان خير قمي رأيته، وكان وكيل الرضا «عليه السلام» وخاصته - قال: سألت الرضا «عليه السلام»، فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟! وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟! وقت، فعمن آخذ معالم ديني?!

فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن^(٣).

(١) الإختصاص ص ٨٧ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥١ وج ٤٩ ص ٢٧٨ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٦ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٦ أبواب صفات القاضي، باب ١١ حديث ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٧٢ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٠٢ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥٢ وج ٥١ ص ٣٥٨.

(٣) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥١ ووسائل الشيعة (الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٧ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٨ ورجال الكشي ج ٢ ص ٤٨٣ و (ط مؤسسة آل البيت) ج ٢

١٢ - وعن الإمام الصادق «عليه السلام» أنه قال لشعيب العرقوفي جواباً على سؤاله عمن يرجع إليه: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير^(١).

١٣ - وفي نص آخر: أن أحمد بن حاتم بن ماهويه وأخاه كتباً إلى أبي الحسن الثالث «عليه السلام» يسألانه عمن يأخذان معالم دينهما، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حننا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى^(٢).

ولا ريب في أن أمثال هؤلاء هم الذين تفقهوا عندهم «عليهم السلام»، واستفادوا منهم الكثير من معالم الدين.

١٤ - خبر يونس بن يعقوب: أن الإمام الصادق «عليه السلام» قال لهم: أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟!^(٣).

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٤٩ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٣ و (ط

آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٢ وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج ١ ص ٤٠٠.

(٢) بحار الأنوار ج ٢ ص ٨٢ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١١٠ و (آل

البيت) ج ٢٧ ص ١٥١ وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي - ط مؤسسة آل

البيت) ج ١ ص ١٥ و (ط جامعة مشهد) ص ٥.

(٣) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٥ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٤٥

وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي - ط مؤسسة آل البيت) ج ٢ ص ٦٢٨.

فإن المراد بالمفزع هو من يرجع الناس إليه في أمورهم الدينية.

١٥ - قد أذن أبو جعفر الثاني لأبي علي بن راشد بأن يصلي خلف علي بن حديد، فيأخذ بقوله^(١).

١٦ - كما أن الإمام العسكري: غبط أهل خراسان بمكان فضل بن شاذان، وكونه بين أظهرهم؟!^(٢).

وقفة مع النصوص المتقدمة:

ألف: إن الأسئلة التي يطرحها أصحاب الإمام على «عليه السلام» ليست عن جواز رجوع الجاهل إلى العالم، فإنه أمر مفروغ عنه، بل هي عن جامعية المسؤول عنهم لشرائط الأخذ منه، وعن الصلاحية لهذا الأمر. ويشهد لذلك: أن السؤال كان عن وثاقة يونس، وعن تحديد الأشخاص الذين يفترض الرجوع إليهم.

ويشهد له أيضاً: أن الإمام «عليه السلام» قد حدد في بعضها المواصفات والشرائط لمن يصح الرجوع إليه، وهو وثاقته وكونه مأموناً على

(١) مستدرک الوسائل (الخاتمة) ج ٥ ص ٣٣٤ وإختیار معرفة الرجال (رجال الکشي

- ط مؤسسة آل البيت) ج ٢ ص ٥٦٣ وقاموس الرجال ج ٧ ص ٤٤١.

(٢) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٧٢ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ١٠١

وإختیار معرفة الرجال (رجال الکشي - ط مؤسسة آل البيت) ج ٢ ص ٨٢٠.

الدين والدنيا.. وفي جواب آخر يذكر «عليه السلام»: أن المبرر للإرجاع هو أن ما يؤديه إليه إنما يؤديه عن الإمام «عليه السلام».

وفي رواية التفسير المنسوب للإمام العسكري «عليه السلام»، وكتاب الاحتجاج جعل المبرر للإرجاع كون الشخص صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه الخ.. هذا كله فيما يرتبط بشرط الوثاقة والأمانة، ولكن بما أن الكلام عن أخذ معالم الدين كلها، فإن الأحكام داخلية فيها.

ب: كما أن سائر الروايات قد أشارت إلى العديد من الأمور، مثل لزوم الأخذ بقول العلماء، واتباع أقوالهم، وأن للعوام تقليدهم، وعلى أن العلماء أمناء الرسل، ويجب عليهم تأدية الأمانة لأصحابها.

ج: وهناك ما دل على حرمة الفتوى بغير علم، وحرمة الاستناد في الفتوى إلى القياس والرأي، بل قد أمر «عليه السلام» بعض أصحابه بالجلوس في مسجد المدينة، والتصدي للفتوى.

وذلك يعني: الترخيص بالاجتهاد، وأن اجتهاده حجة في حقه، وحجة في حق غيره، لأن ثمة ملازمة عرفية بين جواز الفتوى، وجواز الأخذ بها، ولو لم يكن الإفتاء لأجل العمل لكان لغواً.

د: إن هذه التعابير التي أشارت إلى الوثاقة والأمانة، وأنهم أمناء الرسل هي - فيما يظهر - للتأكيد على أن شيعة أهل البيت «عليهم السلام» يلتزمون في فقههم وفتاويهم بالنصوص القرآنية والحديثية، ولا يفتون بآرائهم، أو استحساناتهم، ولا يأخذون بالقياس، أو الاستقراءات الناقصة، وما إلى ذلك.

وتقدم: أن الاجتهاد في تلك الأعصار لم يكن بالسعة التي هو عليها في أيامنا هذه، بل كان مقتصرًا على فهم النصوص، وإرجاع الفروع إلى أصولها، ومعرفة المحكم من المتشابه، والناسخ والمنسوخ، وحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، والجمع بين الأخبار، واستبعاد ما خالف القرآن، ونحو ذلك مما ألمحت إليه النصوص والروايات.

المزيد من النصوص الإجتihadية:

وقد تقدمت أحاديث عديدة تشير إلى الاجتهاد وطرائقه ووسائله، ونضيف هنا ما يلي:

أولاً: كان الأئمة «عليهم السلام» يعلمون شيعتهم طرائق استنباط الأحكام، ويشهد لذلك:

ألف: رواية مولى آل سام الذي عثر فانقطع ظفره، فجعل على أصبع رجله مرارة، فسأل الإمام عن كيفية وضوئه، فأرشده «عليه السلام» إلى قاعدة رفع الحرج، حيث قال له: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١). امسح عليه»^(٢).

(١) الآية ٧٨ من سورة الحج.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٣٣ والإستبصار ج ١ ص ٧٧ وتهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٦٣ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٧ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١ ص ٣٢٧ و (ط آل البيت) ج ١ ص ٤٦٤ أبواب الوضوء، باب ٣٩ حديث ٥.

ب: في رواية زرارة حول المسح على الرأس، وفيها قول زرارة للإمام «عليه السلام»: ألا تخبرني من أين علمت، وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟!

قال «عليه السلام»: لمكان الباء^(١).

ج: في نص آخر: عن حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول: من استأكل بعلمه افتقر.

قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم، ويثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام.

فقال: ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبتل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا^(٢).

فترى أنه «عليه السلام» فسر المستأكل بعلمه بالذي يفتي بغير علم، أما من يفتي بعلم، فلا يلحقه هذا الذم. ومن ييث علوم أهل البيت «عليهم السلام»، فلا يدخل في عنوان المستأكل بعلمه.

(١) راجع: من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٩٦ وراجع: وسائل الشيعة، أبواب الوضوء،

باب ٢٣ ح ١ وأبواب التيمم، باب ١٣ ح ١ وبحار الأنوار ج ٧٧ ص ٢٨٩.

(٢) معاني الأخبار ص ١٨١ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ١٠٢ و (آل

البيت) ج ٢٧ ص ١٤١ أبواب صفات القاضي، باب ١١ حديث ١٢.

وبث العلوم لا يقتصر على نقل الرواية.. بل هو شامل لكل العلوم، ومنها الإفتاء، وما استفادوه من كلامهم، ولو بعد حمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، والجمع بين الأخبار، وعرضها على كتاب الله تعالى، وما إلى ذلك.

ثانياً: تذكر بعض الروايات: أن محمد بن مسلم قد استنبط من الحديث القائل: كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب. حكماً شرعياً في مورد لم يسمع فيه بخصوصه شيئاً من الإمام «عليه السلام»، وهو: أن الجارية التي تباع ويجد مشتريها أنها لا ينبت شعر على عانتها تعتبر معيبة، وللمشتري خيار فسخ العقد لأجل ذلك^(١).

مع العلم: بأن الناس يحتالون لأجل إزالة هذا الشعر من ذلك الموضع، ويبدلون من أجله المال.

فقد بادر ابن مسلم إلى الفتوى استناداً إلى استنباطه، ولم ير نفسه بحاجة إلى مراجعة الإمام «عليه السلام».

وهذا كله يفسر لنا إرجاع الأئمة «عليهم السلام» الناس إلى أمثال

(١) المكاسب للشيخ الأنصاري (بهامش حاشية ميرزا فتاح) ص ٢٦٦ وراجع:

الكافي ج ٥ ص ٢١٦ وتهذيب الأحكام ج ٧ ص ٦٦ و ٦٧ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٢ ص ٤١٠ و (ط آل البيت) ج ١٨ ص ٩٧ أبواب أحكام العيوب، الباب ١ حديث ١.

هؤلاء الرجال ليأخذوا أحكامهم منهم.. فإن سبب ذلك هو هذه القدرة العلمية، لا مجرد كونهم رواة حديث، مأمونين، وموثوقين.

ثالثاً: لم يكن الذين كان الإمام يأمرهم بالفتوى، كأبان بن تغلب. أو يرجع الناس إليهم لأخذ الفتوى منهم، كابن مسلم يقولون للناس في أجوبتهم: ورد في الجواب على هذا السؤال روايتان متعارضتان، أو ثلاث روايات مثلاً.. ثم يلقيها إلى السائل ليتولى ذلك العامي البحث في أسانيدها، أو الجمع بين متعارضاتها، أو الترجيح بينها، أو حمل العام على الخاص فيها.. أو ليميز هو الناسخ من المنسوخ، أو ليعرف إن كانت قد صدرت في حال تقيّة أو بدونها، وما إلى ذلك. بل كانوا يعطونهم الحكم الشرعي مباشرة، بعد أن يكون المسؤول هو الذي يتولى القيام بذلك كله.

رابعاً: إن قول الإمام «عليه السلام» لأبان: «اجلس في مجلس المدينة وأفّت الناس، فإني أحب أن أرى (يرى) في شيعتي مثلك»^(١). قد تضمن الاعتزاز بأبان ونظرائه، والرغبة في إظهار تميزهم على غيرهم.. لأن المطلوب هو تعريف الناس بطريقة الاستنباط التي تعتمد النصوص، وتغني عن الإفتاء بالرأي والقياس والاستحسان.. فلو كان غاية ما يفعله أبان هو نقل الحديث، فلا معنى لهذا الاعتزاز، إذ ليس هذا من الأمور الخارقة للعادة، فإن أكثر رواة الحديث في تلك الأيام كذلك.. ومجرد

(١) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ٢٠ ص ١١٦ و (آل البيت) ج ٣٠ ص ٢٩١.

الحفظ، والضبط، والدقة في النقل لا يدعو إلى الاعتزاز. ولم يكن بالأمر الذي يتفرد به أبان.

فالذي يدعو لذلك: هو القدرات العلمية التي كانت لديهم، والتي تتجلى في استفادة الأحكام والمعاني، وفي معرفة اللطائف والإشارات، واستخراج الدقائق من العبارات، والقدرة على الجمع بين الأخبار، وما إلى ذلك مما يدخل في العلم، والفضل، والفقاهة.

خامساً: إن معالم الدين ليست الأحاديث المنقولة، بل هي الحقائق المستفادة، والدقائق المستخرجة منها. وهذا هو ما أراده السائل بقوله: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني»؟! ولم يقل: «آخذ عنه الرواية». كما أوضحناه فيما تقدم.

سادساً: عن الصادق «عليه السلام» أنه قال: حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإن الكلمة من كلامنا لتصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج^(١).

تصحيح المسار في عملية الاستنباط:

وهناك شواهد أخرى وردت في سياق تصحيح المسار في عملية الاستنباط والإرشاد إلى مواضع الخلل فيه، فمن ذلك:

١ - مرفوعة إبراهيم بن هاشم عن امرأة سألت أبا عبد الله «عليه السلام»:

(١) معاني الأخبار ص ٢ وبحار الأنوار ج ٢ ص ١٨٤ ومستدرک سفينة البحار ج ٧ ص ١٧٢.

أنها كانت تقعد في نفاسها عشرين يوماً، حتى أفتوها بثمانية عشر يوماً.
 فقال أبو عبد الله «عليه السلام»: ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟!
 فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله «صلى الله عليه وآله»
 أنه قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر.
 فقال أبو عبد الله «عليه السلام»: إن أسماء بنت عميس سألت رسول
 الله «صلى الله عليه وآله» وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً، ولو سأله قبل ذلك
 لأمرها أن تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة^(١).

٢ - عن حمran بن أعين: قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولوداً:
 أقرئ أبا جعفر السلام، وأخبره أنني كنت أقعد في نفاسي أربعين يوماً. وأن
 أصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوماً.

فقال أبو جعفر «عليه السلام»: من أفتاها بثمانية عشر يوماً؟!
 قال: قلت: للرواية التي رووها في أسماء بنت عميس الخ..^(٢)
 فإن الإمام «عليه السلام»، وإن كان قد خطأ الذين أفتوها.. ولكنه لم
 يخطئها في رجوعها إليهم، وأخذها منهم. ثم بادر «عليه السلام» إلى
 تصحيح المنهج، مشيراً إلى موضع الخلل، وسبب وقوعهم فيه.
 ٣ - عن العبد الصالح «عليه السلام» قال: سألت، فقلت: إن أناساً من

(١) الكافي ج ١ ص ٢٨ وتهذيب الأحكام ج ١ ص ١٧٩.

(٢) منتقى الجمان ج ١ ص ١٩١ وبحار الأنوار ج ٧٨ ص ١٠٩.

أصحابنا قد لقوا أباك وجدك، وسمعوا منهما الحديث، فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟! فقال: لا. الخ..^(١).

٤ - وفي خبر علي بن أسباط: قال: قلت للرضا «عليه السلام»: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك. قال: فقال «عليه السلام»: إيت فقيه البلد فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه^(٢).

فقد دل هذان الخبران على أن أصحابنا كانوا في ذلك العصر يرجعون إلى علمائهم في الفتاوى، ولم يعترض الإمام على هذا الرجوع، بل أمضاه، وأرشد سائله إلى طريقة عملية في صورة عدم وجود أحد من هؤلاء الفقهاء يمكن مراجعته في المسألة التي يحتاجونها.

وقد دل الحديث الأخير على أن مخالفة العامة، لما ورد عن أهل البيت «عليهم السلام» يعتبر من القرائن التي تساعد على معرفة الحكم الشرعي، والدالة على ما هو الحق فيما يشتبه من الأحكام، وأخذها للتعبد بها. وهذه إحدى الوسائل التي تفيد في سياق الاجتهاد لتحصيل الحكم الشرعي.

(١) الجامع ج ١ ص ٤٨ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٤.

(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج ١٨ ص ٨٣ أبواب صفات القاضي، الباب ٩

حديث ٢٣ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٣٣.

٥ - ومن شواهد ذلك: قصة ابن الزبعرى فيما يرتبط بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾^(١).. حيث قال ابن الزبعرى: أما والله لو وجدته في مجلس لخصمته، فسلوا محمداً: أكل ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبده، فنحن نعبد الملائكة، واليهود تعبد عزيزاً، والنصارى تعبد عيسى؟!

فأخبر النبي «صلى الله عليه وآله»، فقال: يا ويل أمه، أما علم أن «ما» لما لا يعقل و «من» لمن يعقل؟!^(٢).

ونلاحظ هنا:

أولاً: قال صاحب الكفاية «قدس سره» عن الأخبار المتقدمة: «لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها».. إلى أن قال: «فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم، والذم على التقليد، من الآيات والروايات»^(٣).

وقد قلنا: إن الكلام عن التخصيص فرع ثبوت الشمول، فإن ما دل على عدم جواز اتباع غير العالم، والنهي عن التقليد له منحى آخر، لا ربط له بالتقليد في الأحكام.

بالإضافة إلى أمور أخرى تقدمت الإشارة إليها.

(١) الآية ٩٨ من سورة الأنبياء.

(٢) مناقب آل أبي طالب ج ١ ص ٥٤ وبحار الأنوار ج ١٨ ص ٢٠٠.

(٣) كفاية الأصول (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ص ٤٧٣.

ثانياً: تقدم: أن عدداً من الروايات المتقدمة الدالة على الاجتهاد والتقليد صحيح السند.

ثالثاً: إن التقليد الذي ورد النهي عنه هو تقليد الجاهلين والمبطلين، وتقليد الآباء لا لأجل علمهم، بل عصبية وحمية.

رابعاً: إن من يراجع الروايات، وقد ذكرنا شطراً كبيراً منها يجد مواضع كثيرة يشرح الأئمة فيها لأصحابهم كيفية استخراج الأحكام، ويستدلون لهم عليها، ويدلونهم على الاستنباط ومناهجه وآلياته، فراجع على سبيل المثال:

١ - حديث زرارة مع الإمام الباقر «عليه السلام»، حيث قال له زرارة: ألا تخبرني من أين علمت، وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟! قال «عليه السلام»: لمكان الباء^(١).

٢ - حديث يونس عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله «عليه السلام» فيما يرتبط بأدنى الطهر في الحيض للمرأة.. والتفاصيل والدقائق التي أشار إليها الإمام، مبيناً له كيفية استفادتها^(٢).

(١) راجع: من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٩٦ وراجع: وسائل الشيعة، أبواب الوضوء، باب ٢٣ ح ١ وأبواب التيمم، باب ١٣ ح ١ وبحار الأنوار ج ٧٧ ص ٢٨٩.

(٢) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ٢ ص ٥٥١.

٣ - حديث عبد الأعلى مولى آل سام حول المسح على المראה في وضوء الجبيرة^(١)، فإن هذا كله وسواه مما تقدم بيانه في هذه المسألة.. يدلنا على اهتمام الأئمة «عليهم السلام» بتعليم شيعتهم كيفية الاستنباط ودلائلهم على أدواته، ومفاتيحه، وكيفيةاته..

وقد كان من جملة ما مهدوا به لهذا الأمر: أمرهم ابتداءً من رسول الله «صلى الله عليه وآله» بتدوين كل ما يصدر منه وعنه «صلى الله عليه وآله»، وإصرارهم «عليهم السلام» على هذا الأمر.. بالرغم من السياسة القاسية التي اتبعها الحكام طيلة عشرات السنين، التي ناهزت قرناً وثلاث قرن من الزمن.. وأمرهم «عليهم السلام» الناس بالتفقه في الدين.. وبيان ما يمتاز به الفقيه عن غيره.. كما أن الإمام الصادق «عليه السلام» قال لأصحابه: «احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(٢).

وهذا يدل على أنهم كانوا يعلمون بأنهم سوف يحتاجون إلى الاجتهاد، واستنباط الأحكام.

بالإضافة إلى أنهم «عليهم السلام» كانوا يطلبون من أصحابهم أن يعرضوا

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٣ والإستبصار ج ١ ص ٧٧ وتهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٦٣ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٧.

(٢) الكافي ج ١ ص ٥٢ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٥٦ و (ط آل البيت) ج ٢٧ ص ٣٢٣.

..بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقيق التقليد.

عليهم ما يتعلمونه من الآخرين، كما صرحت به رواية الرافقي عن ابن عم له (١). ثم أمروا الفقهاء من أصحابهم بأن يتصدوا لإفتاء الناس حتى في البلد الذي يكون الإمام فيه، ثم كانوا «عليهم السلام» يراجعون كتب أصحابهم، التي كانت تعرض عليهم، وينبهونهم إلى ما يرون ضرورة التنبيه عليه. وعن المفضل بن عمر قال: قال لي أبو عبد الله «عليه السلام»: اكتب وبث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم (٢). وعن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول: اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا (٣). والروايات في هذا المعنى كثيرة.

(١) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب ٨ ح ٣٣.

(٢) الكافي ج ١ ص ٥٢ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٥٦ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ٨١.

(٣) الكافي ج ١ ص ٥٢ ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج ١٨ ص ٥٦ و ٣٦٣ و (آل البيت) ج ٢٧ ص ٨١ و ٣٢٣.

مسألة رقم [٩]: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت^(١)، ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

(١) إن تقليد الميت تارة يكون ابتداءً، وأخرى يكون بقاءً.. وفي كلتا الحالتين:

تارة: يكون مع التمكن من تقليد الحي..

وأخرى: يكون في صورة عدم التمكن من تقليده. إما لعدم وجود مجتهد حي، أو لعدم جامعياته لسائر الشرائط، كالعدالة ونحوها.. ولا كلام لنا في هذه الصورة.

وإذا تمكن من تقليد الحي.. تارة: يكون رأي الميت موافقاً لرأي الحي.

وأخرى: يكون مخالفاً لرأيه..

كما أن الحي قد يكون مساوياً للميت في العلم، وقد يكون أعلم منه، وقد يكون العكس.

صور توافق رأي الميت مع رأي الحي:

ففي صور توافق رأي المجتهد الميت مع رأي الحي، سواء في صورتي البقاء أو الابتداء إن فسرنا التقليد: بأنه العمل والجري، وتطبيق العمل على الفتوى، فلا تبقى ثمرة للبحث في المسألة. لأن الموافقة لرأي الميت ولرأي الحي حاصلة في آن واحد حتى لو استند لرأي الميت. فالعمل محكوم بالصحة سواء أقلنا بجواز تقليد الميت، أو قلنا بعدم جوازه.

وكذا لو قلنا: إن التقليد هو الالتزام، فإن الالتزام برأي الميت التزام برأي الحي أيضاً.. لأن المفروض أنها واحد.. وليس المطلوب الالتزام

بالشخص. إذ ليس للشخص أية خصوصية، بل الخصوصية هي للرأي.. مع أن الأمن من العقاب يحصل بمطابقة الواقع أو الحجة، وقد حصلت هذه المطابقة بالعمل بالرأي.

كما أن الالتزام بالرأي حاصل، وإن أخطأ في نسبته إلى صاحبه.. فإن تحديد الشخص ليست له موضوعية إلا بمقدار ما يوصل إلى الرأي. والالتزام به. وقد حصل ذلك هنا. حسب الفرض.

الأقوال في تقليد الميت ابتداء:

والأقوال في تقليد الميت ابتداءً مع وجود الفقيه الحي المساوي له في العلم، مع احتمال مخالفته لرأي الحي هي التالية:

الأول: القول بجواز تقليد الميت مطلقاً: ابتداء واستدامة.. وهذا هو قول غير الشيعة، ووافقهم في ذلك جماعة قليلة من الشيعة، منهم المحقق القمي «رحمه الله»^(١) وحكي عن متأخري الأخباريين. وسيأتي الكلام حول هذه النسبة.

الثاني: القول بعدم جواز التقليد مطلقاً. وقد نسب هذا للأخباريين أيضاً. وسيأتي الكلام فيه أيضاً.

الثالث: التفصيل بين التقليد الابتدائي، فلا يجوز، وبين الاستمراري فيجوز البقاء. وهو قول أكثر متأخري المتأخرين، وحكاه شارح الوافية عن بعض معاصريه.

(١) راجع: جامع الشتات ج ١ ص ٤٦٩.

الرابع: التفصيل بين كون المجتهد يفتي بمضمون الروايات، فيجوز تقليد الميت، مطلقاً: استدامةً وابتداءً، وذلك مثل الصدوقين ومن شابههما من القدماء..

وبين من يفتي اعتماداً على الفهم الاجتهادي، ويعتمد الافراد الخفية للعمومات، واللوازم غير الجلية، فلا يجوز تقليده لا حياً ولا ميتاً. وقيل: بل يجوز بقاء لا ابتداء.. كما نقله في الفصول عن بعض معاصريه^(١).

لكن الحقيقة هي: أن هذا ليس من الأقوال في المسألة، بل هو تفصيل في جواز أصل التقليد وعدمه..

الخامس: التفصيل بين وجود مجتهد حي فلا يجوز، وبين عدم وجوده فيجوز، ويظهر من صاحب الفصول الميل إليه^(٢).

ونقول:

هذا التفصيل أيضاً ليس قولاً في مورد البحث، لأن الكلام إنما هو في صورة وجود المجتهد الحي ودوران الأمر بينه وبين تقليد الميت.

ما نسب إلى الأخباريين:

غير أن من المعلوم: أن الأخباريين ينكرون التقليد مطلقاً. بما في ذلك

(١) الفصول الغروية ص ٤٢٣.

(٢) الفصول الغروية ص ٤١٩ وحكاه فخر المحققين عن والده العلامة، وحكي عن الأردبيلي وبعض آخر.

تقليد الميت. ولعل نسبة جواز التقليد إليهم إنما هو بلحاظ تجويزهم العمل بالأخبار المنقولة بالمعنى، وتسميتهم ذلك تقليداً، مع أنه ليس من التقليد المصطلح الذي هو تطبيق العمل على فتوى الغير، المستنبطة من الأمارات والحجج الظنية.

الشيعة لا يقلدون الإمام:

وقد زعم غير الشيعة: أن الشيعة مجرد مقلدة لأئمتهم.. وهذا زعم باطل، فإن أخذ كلام الأئمة ليس من باب التقليد، لأن الإمام لا يستنبط الأحكام من الأمارات الظنية، ليكون الآخذ بكلامه عاملاً بظنون الإمام التي قد تخطئ وقد تصيب، بل الإمام كالنبي، لا يُعمل نظره، ولا يجتهد.. بل يخبر عن حكم الله الثابت في متن الواقع..

أخذ الرواية ليس تقليداً:

ثم إن أخذ الرواية ليس من باب التقليد للراوي، لأن الراوي مجرد حامل للألفاظ التي تفوه بها الإمام، والراوي لم يُعمل رأيه واجتهاده فيها، ولا يجمع بين ما تعارض من الروايات، ولا يحمل العام على الخاص، ولا المطلق على المقيد، ولا يعرض الرواية على كتاب الله، ولا يفسر الآية والرواية.. ولا.. ولا..

فإذا أدى الراوي الرواية، فإن الفقيه هو الذي يستنبط منها، ويجمع بين متعارضاتها، ويحدد جهة صدورها، ويقوم بكل ما يلزم من أمور تفرضها

مراحل الاجتهاد، وتؤدي إلى استبطان الحكم..
ولأجل ذلك ورد: فرب حامل فقه غير فقيه (وليس بفقيه). أو رب
حامل فقه إلى من هو أفقه منه^(١).

تأسيس الأصل في تقليد الميت ابتداءً:

ونبدأ بالكلام عن تقليد الميت ابتداءً، فنقول:
من المستحسن أولاً تأسيس الأصل كي يرجع إليه على فرض عدم
تمامية الأدلة على أي من فروض المسألة، فنقول: قرر الأصل في المسألة
بوجوه.. بعضها يثبت جواز تقليد الميت ابتداءً، وبعضها يثبت عدم جوازه.
فأما التقرير الذي أريد به إثبات جواز تقليد الميت ابتداءً فسيأتي بيانه
حين الكلام عن أدلة الجواز.

وأما تقرير الأصل لإثبات حرمة تقليد الميت ابتداءً، فله أكثر من بيان.
فتارة يقرر الأصل: بأنه حكم العقل بعدم براءة الذمة من التكليف
المتيقن بعد العمل بقول الميت.. فيكون أصلاً عقلياً، لأن العقل يحكم
بالتعيين إذا دار الأمر بين التعيين والتخير.

(١) الكافي ج ١ ص ٤٠٣ ودعائم الإسلام ج ١ ص ٨٠ و ٣٧٨ والأُمالي للصدوق
ص ٤٣٢ والخصال ص ١٤٩ وتحف العقول ص ٤٢ ومستدرك الوسائل ج ١١
ص ٤٥ وج ١٧ ص ٢٨٥ و ٢٨٨ و ٢٩٦ ووسائل الشيعة (آل البيت) ج ٢٧ ص ٨٩
و ٩٠ و (الإسلامية) ج ١٨ ص ٦٣ و ٦٤ باب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٤٤.

وتارة يقرر: بأنه استصحاب اشتغال الذمة بالتكليف بعد العمل بقول الميت. فيكون أصلاً شرعياً.

ويمكن أن يقرر: بأنه الحكم بعدم حجية قول الميت، بمعنى عدم ترتيب التنجيز والتعذير على تلك الأمانة التي هي فتوى الميت. وتفصيل ذلك: أنه يقرر بثلاثة أنحاء:

التقرير الأول: أن الأصل عدم حجية أية أمانة لا تفيد العلم. (والمقصود بالحجية ترتيب آثارها من التنجيز والتعذير، والحكم بالصحة والبطالان، والانقياد والتجري)، إلا إذا ثبت التعبد بها بدليل قطعي. فمع الشك بحصول التعبد يحكم بعدمه.

هذا هو الأصل في المسألة، فلا يعدل عنه إلا بدليل، وقد دل الدليل على جوار تقليد المجتهد الحي، وأخذ فتواه الظنية والاكتفاء بها، ولم يدل دليل على خروج تقليد الميت ابتداء من تحت الأصل المذكور.

فتلخص: أن شكنا في اعتبار الحياة في مرجع التقليد، مساوق لعدم اعتبارها، فلا تكون فتوى الميت حجة، إلا إذا وجد دليل يدل على جواز تقليده. التقرير الثاني: أن الأمر يدور بين أن تكون فتوى الحي معتبرة على نحو التعيين، أو أن المكلف مخير بينها وبين فتوى الميت. وإذا دار الأمر بين التعيين والتخير، فالعقل يحكم بالتعيين..

التقرير الثالث: إننا لا نحرز براءة الذمة بالعمل بفتوى الميت، لاحتمال أن تكون حياة الشخص خصوصية بنظر الشارع، ويتأكد ذلك إذا لاحظنا

أن من أدلة التقليد آية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.. وآية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.. وكلاهما ناظر إلى الفقيه الحي.

وكذلك الحال في الروايات التي ذكرت إرجاع الأئمة «عليهم السلام» إلى فقهاء أصحابهم، مثل: زرارة، ومحمد بن مسلم، ومثل قول الصادق «عليه السلام» لأبان: اجلس في المسجد وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك.. وكذلك أكثر النصوص الأخرى التي ذكرنا شطراً وافراً منها في المسألة السابقة. فإنها ظاهرة في الإرجاع إلى خصوص الأحياء منهم.

ولو شكك في الظهور، فلا أقل من كون موردها وهو المجتهد الحي هو القدر المتيقن. بعد عدم ثبوت إطلاق يشمل الميت، فيبقى هذا بلا دليل يحيزه. وسيأتي أيضاً: أن السيرة العقلائية أو الشرعية - إن وجدت - فهي دليل لبي، ولم يثبت أنها جرت على الرجوع إلى الأموات، أو أن الشارع قد أمضاها في غير الأحياء..

وهكذا يقال في سائر الأدلة.. فإن تماميتها بالنسبة لفتوى الأموات موضع أخذ ورد. وهذا كله يحتم الاقتصار على العمل بفتاوي الأحياء من الفقهاء، لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف يحتم تحصيل اليقين ببراءة الذمة منها.

وهناك تقرير رابع: سيأتي في ضمن الأدلة على جواز تقليد الميت ابتداءً، وهو: أن الأصل جواز تقليد الميت إذا تساوى في العلم مع الحي، أو وجوبه إن كان الميت هو الأعلم، بدليل: أننا نعلم بأنه كان يجوز - في حياة

ذلك الميت تقليده. فإذا شككنا في بقاء هذا الجواز - ولو بعد ألف سنة - نستصحب بقاءه، ويزول الشك ويحصل اليقين بالبراءة ولا يدور الأمر بين التعيين والتخير. ولا مجال لأصالة الاشتغال لأن الاستصحاب حجة شرعية على فراغ الذمة. وسيأتي بقية الكلام حول هذا الموضوع، إن شاء الله تعالى.

التعيين والتخير لا يصلح دليلاً:

وأوردوا على هذه التقارير الثلاثة:

أولاً: بأنها إنما تصح في صورة عدم سبق ثبوت الحجية لقول المفتي، وإلا كان الأصل بقاء هذه الحجية لقوله إلى ما بعد وفاته. أي أن حكم العقل بعدم براءة الذمة، واستصحاب اشتغال الذمة. والحكم بعدم حجية قول الميت مختص بمورد لم يكن الشارع قد حكم بواسطة الاستصحاب بكفاية العمل بقوله.

وبذلك يظهر: أن الأمر لا يدور بين التعيين لفتوى الحي، والتخير بينها وبين فتوى الميت بعد ثبوت حجية قول الميت بالاستصحاب.

ثانياً: إن قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير لا تجري هنا، لأن موردها التخير الشرعي، بأن يكون هناك أمران متباينان يحتمل في كل منهما أن الشارع قد جعله بخصوصه. كما لو دار الأمر بين أن يكون الشارع قد جعل الخبر وحده أمانة، أو جعل الشهرة أمانة معه أيضاً.. فتجري القاعدة ويحكم بالأخذ بالخبر فقط، لأنه المتعين بنظر العقل على كل حال..

وأما إذا كان التخير بين مصاديق الحقيقة الواحدة، بسبب الشك في

اعتبار خصوصية زائدة في أحد تلك المصاديق، فلا تجري قاعدة التعيين والتخير، لأن أصل البراءة يرفع احتمال دخالة الخصوصية، وما نحن فيه من هذا القبيل. فإن فتاوي المجتهدين في مرتبة واحدة، والشك إنما هو في اعتبار خصوصية في أحد المصاديق، وهي خصوصية الحياة أو عدم اعتبارها.. فيرجع إلى أصالة البراءة عن اعتبارها.

ثالثاً: إن الدليل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير أخص من المدعى، فإن المدعى هو عدم جواز تقليد الميت مطلقاً. ولكن دليل الدوران بين التعيين والتخير لا يثبت تعين فتوى الحي إلا في صورة تساوي الميت والحي في العلم، أو أعلمية الحي. أما إذا كان الميت أعلم فالمتعين هو تقليد الميت، لأن الفتوى طريق إلى الواقع، فشرط الحياة لا يعارض خصوصية الأعلمية. لأن الحياة وإن كانت شرطاً، فهي شرط تعدي يحتاج إلى نص من الشارع. أما خصوصية الكاشفية فلا تحتاج إلى ذلك. والرجوع إلى العالم إنما هو من أجل كاشفية قوله.

ولو سلمنا معارضة شرط الحياة لشرط الأعلمية، فإن الأمر يصبح دائراً بين خصوصيتين. ولا مرجح لإحدهما على الأخرى.

إلا أن يقال: إن ما يرجح خصوصية الحياة هو أن أحداً من الفقهاء لم يجز تقليد الميت لمجرد كونه أعلم، ولكنهم أفتوا بالإرجاع إلى المجتهد الحي مطلقاً. فهذا يعطي: أن شرط الحياة عندهم أقوى وأرجح. ولا يعارضه احتمال الأعلمية في المجتهد الميت. لأنهم لم يساووا بين المجتهد الحي والميت

في البحث عن الأعلمية للارجاع إليه.

وبنحو آخر من البيان نقول:

إن موضوع دوران الأمر بين التعيين والتخير غير تام في هذا المورد، لأن أدلة التقليد لا تشمل تقليد الميت، لكي نشك في دوران الأمر بين تقليد الحي وتقليد الميت. فإن الدليل إن كان الإطلاقات فنحن لا نحرز شمولها لتقليد الميت، لأن هذه الأدلة إنما هي في مقام بيان أصل التشريع وليست في مقام بيان شرائط المفتي..

وإن كان دليل حجية التقليد هو سيرة العقلاء فلا يدور الأمر بين التعيين والتخير أيضاً، لأن السيرة إن كانت شاملة للحي وللميت، فلا معنى للشك والرجوع للأصل.. وإن كان يشك في شمولها للأموات، فالشك في حجيتها بالنسبة للميت يساوق عدم حجيتها.. لأنها دليل لبي لا إطلاق له، فلا حاجة إلى حكم العقل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير..

والصحيح هو: أن السيرة العقلائية جارية على الرجوع إلى أهل الخبرة من الأحياء والأموات في خصوص الأمور اليقينية التي لا تتغير ولا تبدل، كالأمور الحسابية، أو القواعد المنطقية أو النحو ومعاني الألفاظ، أو ونحو ذلك مما لا يختلف فيه أحد. ولا يتغير ولا يتبدل بمرور الزمان.. أما الأمور التي يمكن انكشاف الخطأ أو النقص فيها كما في العلاجات والفتاوي ونحوها. فلم تجر سيرة العقلاء على الرجوع فيها إلى الأموات.

المناقشة في أصالة الاشتغال:

وقد يناقش في تقرير أصالة الاشتغال: بأنها لا تجري في جميع موارد تقليد الميت ابتداءً؛ بل تجري مع احتمال طرو تغير في الفتوى دون ما سوى ذلك، فمثلاً: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم، وهما في حال الحياة، فالمفروض أن فتوى كليهما حجة في حق المكلف. فلو أن المكلف قلد أحدهما، وعمل بفتاويه.. ثم مات الآخر بعد ذلك بساعة. ثم مات مقلده بعده مباشرة، فلماذا لا يجوز له أن يأخذ بفتوى الآخر ابتداءً بعد موتها؟! فإن موته قبل مقلده بلحظة لا يعني ارتفاع حجية قوله؟!!

ولماذا إذا طبق عمله على فتواه تجري أصالة الاشتغال؟! فإن قوله كان حجة عليه في حال حياته قبل دقائق، فلماذا ارتفعت بموته ولم ترتفع حجية قول من كان يقلده؟! ولماذا يقال بدوران الأمر بين التعيين والتخير؟!!

مناقشة استصحاب عدم الحجية، أو عدم الجواز:

وقد يشكل على استصحاب عدم حجية قول الميت، أو عدم جواز تقليده بعدة أمور:

الإشكال الأول: إن الاستصحاب يجري في موضوعات الأحكام، وأما الأحكام الشرعية نفسها، فقليل: يجري، وقليل: لا يجري فيها أيضاً. ولكن لا يجري في الأمور الانتزاعية، كالحجية والصحة والفساد، لأنها غير مجعولة..

ويرد عليه:

أولاً: قد يقال: إن حجيته مجعولة بدليل قوله «عليه السلام»: فارجعوا إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله.

إلا أن يقال: إن التفريع بالفاء يدل على أن ما بعدها قد جعل نتيجة لما قبلها، فالحجية نتيجة لأمره بالرجوع إلى الرواة. فأخبر بذلك عن أن هذا الأمر ينتزع منه هذه الحجية.

ثانياً: إنه وإن لم يمكن جعل الحجية مباشرة، ولكن يمكن جعلها بواسطة جعل منشأ انتزاعها، لأن الحجية منتزعة من إيجاب متابعة الأمانة التي لسانها لسان الكشف عن الواقع. فالحجية توضع وترفع، برفع ووضع هذا الإيجاب الذي هو المنشأ لها. فيصح استصحابها لأجل ذلك.

إن قلت: إن استصحاب الحجية - على هذا - لإثبات وجوب المتابعة يكون من الأصل المثبت، لأن الحجية لازم عقلي لما يراد إثباته. والأصل المثبت ليس بحجة.

قلت: إن موضوع الاستصحاب يؤخذ من العرف، والأصل المثبت إنما يرد ويرفض فيما لو كان اللازم مغايراً - بنظر العرف - للملزومه، أما إذا كان متحداً معه وجوداً، والعرف يرى أن اللازم هو نفس الملزوم، والعقل هو الذي يجزئهما، ويفرق بينهما، فلا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الحالة.

مثال ذلك: ما إذا كانت حرمة الأكل مترتبة على عنوان الميتة، فإن

استصحاب عدم حصول التذكية لا يختلف بنظر العرف عن استصحاب عنوان الميتة، لأنه يراهما شيئاً واحداً، فإن ما ليس بمذكي ميتة، والميتة هي ما لم يذكَّ.. وإن كانا بالتحليل العقلي اثنين، وموضوع الاستصحاب يؤخذ من العرف، ولا يعتد بالدقة العقلية.

وما نحن بصدده من هذا القبيل، فإن إيجاب اتباع الفتوى والحكم بمنجزية الأمانة ومعذريتها هو عند العرف عبارة أخرى عن الحجية، فاستصحاب أحدهما استصحاب للآخر وإن اختلفا بالنظر العقلي الدقيق.

الإشكال الثاني: ما قاله صاحب الكفاية من أن رأي المجتهد متقوم بحياته عند العرف، فإذا مات المجتهد انعدم وذهب رأيه بموته بنظر العرف، وإن لم يكن الأمر كذلك واقعاً.

وحيث إن التقليد يحتاج إلى بقاء الرأي، فإن ذهاب الرأي معناه زوال التقليد، لزول المقيد بزوال قيده، فإذا مات المجتهد زالت صفة الحيوانية عنه، فتزول إنسانيته، وإذا تغير الموضوع فلا يصح استصحاب وصفه، أو لازمه، وهو رأيه، لأنه يزول بزواله.

أو فقل: إن رأي المجتهد يستند إلى ظنه الذي حصل عليه من خلال الطرق والأمارات، فإذا مات المجتهد لم يعد له ظن ويقين، بل يصير إما جاهلاً، أو ينكشف له الواقع..

فلم يعد يصح نسبة آرائه التي كانت له حال حياته إليه بعد وفاته.

فلا مجال لاستصحاب رأيه، لأنه قد زال بالموت، كما يزول الرأي

بسبب المرض والمهرم.. فلا يشك ببقائه لكي يجري الاستصحاب.

ويجاب:

أولاً: إن الرأي إدراك ظني قائم في نفس المجتهد، لكن ليس السبب في الرجوع إلى رأي المجتهد هو قيام الظن في نفسه. ولذا لا يضر الرأي نوم المجتهد، ولا يبطل بالإغماء، بل السبب هو كاشفية رأيه عن الواقع. والكاشفية ليست متقومة بحياة المجتهد. بل هي إن حصلت بقيت، وبقي الرأي، حتى لو مات المجتهد نفسه، لأن الموجود الاعتباري يبقى في عالم الاعتبار حتى بعد زوال المعبر.

ثانياً: إن الرأي موجود اعتباري، والأمور الاعتبارية والانتزاعية ليست على نسق واحد، فإن منها ما يزول بزوال منشأ انتزاعه، مثل الفوقية التي تنزع عن هيئة وضع الكتاب فوق الطاولة، فإن هذه الهيئة المنتزعة تزول بمجرد وضع الكتاب تحت الطاولة. وكذلك هيئة خلف وقدام، ونحو ذلك.

وبعض الأمور الاعتبارية تبقى حتى لو زال منشأ انتزاعها أو زال معتبرها.. مثل الرأي الذي يبقى بعد موت صاحبه، والحرية التي تبقى بعد موت المعتق، والملكية، فإنها تبقى بعد انقضاء قول المالك لعبده: أنت حر لوجه الله، وتبقى بعد موت المملك. ومثل الزوجية التي تبقى بعد إتمام التفوه بالصيغة، ومثل وصف القاتل والسارق الذي يبقى بعد انقضاء القتل والسرقة، وهكذا. فإن هذا الوصف المنتزع عن عملية القتل أو

السرقه لا يزول بزوال صاحبه، ولا بانقضاء العمل الذي قام به. فالعبد يبقى حراً بعد موت معتقه، وملكية زيد للدار تبقى بعد موت الذي ملكه إياها بهبة، أو بيع أو غير ذلك..

وذلك لأن العنوان تارة يكون لمجرد الإشارة إلى موضوع الحكم، مثل: أكرم هذا الجالس، فإن الجلوس ليس له مدخلية في الإكرام، فيجوز إكرامه حين يقف أو ينام أو يمشي الخ..

وأخرى يكون له مدخلية في إيجاد الحكم، فإذا أوجد بقي، مثل: اجلد الزاني، واقتل القاتل، واقطع يد السارق. وإن لم يستمر القتل والسرقه.

وتارة يكون له مدخلية في حدوث الحكم وفي بقاءه، مثل: صلّ خلف العادل. فإنه إذا اختلت العدالة لم تجز الصلاة خلفه، وحياة المفتي شرط في تكوين رأيه، وليست شرطاً في بقاءه، فإذا وجد الرأي بقي حتى وإن مات المفتي. ولذا تجد الناس يهتمون برأيه الذي سجله في كتابه، ولو بعد ألف سنة من موت مؤلفه..

فظهر: أن الرأي إنما يحتاج إلى صاحبه حدوثاً فقط، فإذا حدث بقي إلى الأبد، وإن انعدم صاحبه.

فإذا علم بحدوث رأي المجتهد في حياته أمكن استصحابه بعد وفاته، لأن القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة.

والظاهر: أن منشأ القول بانعدام الرأي بموت صاحبه هو قولهم: الرأي يموت بموت صاحبه. مع أن مقصودهم هو أنه إذا توافقت الآراء

على فتوى، وخالفهم واحد من الفقهاء امتنع انعقاد الإجماع لأجل مخالفته، فإذا مات انعقد الإجماع بعد موته، فلعل صاحب الكفاية «رحمه الله» أخذ هذه المقولة وطبقها على ما نحن فيه، فحكم بعدم إمكان إجراء الاستصحاب هنا استناداً إليها.

ثالثاً: لا يصح قياس موت المجتهد على رجوع المفتي عن فتواه ورأيه، لأن رجوعه عنه إزالة للاعتبار الذي به يكون قوامه، وإبطال له من حيث ظهور فساد له لدى ذلك المعتبر نفسه.

بل هو كالشهادة التي لا يرتفع أثرها بموت الشاهد، والرواية التي لا تزول بموت الراوي.

رابعاً: حتى لو زال الرأي والظن والقطع من نفس الميت بالموت، فإن المعيار هو القطع والظن الذي حصل للفقيه في حال الحياة، فإنه هو الذي تنشأ عنه الفتوى، وبعد حصول الرأي لا يرتفع بالموت، ويدل على ذلك: أنه يحفظ وينسى، ويخرق به الإجماع، أو يتممه.

وهذا هو حال أصحاب الحرف والصناعات، فإن أثر البناء والصناعات والمهندس، وما يبدعه من خرائط، والمعادلات الرياضية والحسابية، والأدوية التي يكتشفها أربابها تبقى سارية المفعول بعد موتهم. وهذا كله يدلنا على أن حدوث الرأي يحتاج إلى الفقيه، لكنه لا يحتاج إليه في بقاءه.

وظن المجتهد علة لحدوث الرأي، فإذا حدث بقي، ولا يحتاج في بقاءه إلى بقاء الظن، لكن الحجية تحتاج إلى العدالة حدوثاً وبقاءً. فلو فسق الفقيه

في حال حياته زالت حجية رأيه ولم يعد يجوز تقليده فيه. مع أن قطع ذلك المجتهد وظنه لا يزال باقياً على حاله..

الفرق بين الفتوى والرواية:

غير أن هناك فرقاً بين الفتوى، وبين الرواية والشهادة. وهو أن الخبر والشهادة يستندان إلى الحس، أو إلى الحدس القريب من الحس، وموت المخبر والشاهد لا يغير هذه الحقيقة، لكن المفتي الذي يستند في فتواه إلى أمور ظنية قد يغير رأيه بين ساعة وأخرى، ويلتفت إلى أمور جديدة، فلا يقاس عليها حال الشاهد الذي يستند إلى الحس أو إلى الحدس القريب منه. إن قلت: قد تنقض الشهادة بالرجوع عنها، وتنقض الرواية بتكذيب الراوي لنفسه، وكذلك الفتوى.

قلت: إن الشهادة مشروطة بعدم النكول عنها قبل صدور الحكم. أما بعد صدوره، فلا يعتد بهذا النكول. كما أن الرواية مشروطة بالصدق، وحجية الفتوى مشروطة بالعدالة، وبذلك يبطل أثرها وتبطل حجيتها إذا فقد شرطها.. وإلا فإن حجيتها وآثارها تكون باقية، لأنها ليست مشروطة بالحياة.

وبذلك يتضح: أنه لا يصح قياس عنوان الحياة على عنوان العدالة، أو الفقيه في: قلّد الفقيه العادل.

بل قد يقال: إن عنوان الفقيه والراوي والطبيب أيضاً لم يؤخذ على

نحو الفعلية، وليس موضوعاً للحكم أصلاً، بل أخذ طريقاً للوصول إلى الرأي والفتوى.. ولأجل ذلك يرجع إلى رأي الطبيب، والمهندس، والعالم في أي علم في حياته وبعد موته، ويناقش، وتترتب عليه الآثار.

النتيجة:

فظهر بذلك كله:

أولاً: أن السيرة جارية على الرجوع إلى الأعلّم، حتى لو كان من الأموات، وسواء كان ذلك ابتداءً أو بقاءً. فادّعاء اختصاصها بالأحياء، لا مبرر له.. كما أنه لا معنى للرجوع إلى الأموات لا حدوثاً ولا بقاءً، إذا كان الأعلّم في الأحياء.. ولا دليل على وجود سيرة على ترجيح الحي أو الميت لأجل الحياة أو الموت إذا كانت خصوصية الأعلمية في الطرف الآخر.. سواء في ذلك التقليد الابتدائي والبقائي.

ثانياً: إذا كانت الحجية لقول المجتهد إن حدثت تبقى بلا فرق بين موت المجتهد أو حياته. فلا يشك في ثبوتها لكي يستصحب، لأن بقاءها يكون متيقناً على كل حال..

وهذا هو حال بقاء حجية وآثار الشهادة والرواية أيضاً، فإن بقاءها متيقن بنفسه ولا شك فيه ليجتهد إلى الاستصحاب.

إلا أن يقال: أما بالنسبة للرواية، فإن الراوي إذا أكذب نفسه أو ادعى الغلط والاشتباه، فلا يعبأ بخبره، ولكن الأمر في مقام الشهادة ليس كذلك، فإنه إذا رجع بعد صدور الحكم، لا يلتفت إلى رجوعه. ولا ينقض الحكم.

أما إذا عرض للفقهاء جنون فإنه يسقط عن الصلاحية للتقليد (لكن لا لأجل بطلان رأيه)، بل لأجل أن الجنون لا يليق بمقام المرجعية التي هي زعامة دينية.

الاستدلال بالإجماع:

ومما استدلوا به على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً الإجماع على المنع^(١)، وقد نقل عن المحقق الثاني في شرح الألفية، وعن الشهيد الثاني في المسالك، قال: ولم يتحقق إلى الآن خلاف ممن يعتدُّ بقوله من أصحابنا، وراجع كتاب منية المريد، ورسالة أخرى تنسب إلى الشهيد الثاني «رحمه الله».

ونسب ولده صاحب المعالم القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً إلى ظاهر الأصحاب. وادعى الإجماع على ذلك أيضاً كل من المحقق الداماد، والوحيد البهبهاني في الفوائد، والشيخ الأنصاري «رحمه الله» ناقلاً له عن ابن أبي جمهور الأحسائي، وادّعاه النراقي في المناهج^(٢).

(١) راجع: جواهر الكلام ج ٤٠ ص ٤٢٠.

(٢) مسالك الأفهام ج ٣ ص ١٠٩ ومنية المريد ص ٣٠٥ والمعالم ص ٣٩٠ وشارع النجاة للداماد ص ١٠ والوافية ص ٣٠٢ والنهاية للعلامة، وكاشفة الحال لابن أبي جمهور ص ١٤٨ ومطarach الأنظار للكلانتر (تقارير الشيخ) ص ٢٥٣ و ٢٩٠ والمناهج للنراقي. وغير ذلك.

وقد اعتمد معظم متأخري المتأخرين من الفقهاء، على هذا الإجماع واستدلوا به.

واستظهر الشيخ الأنصاري: شمول هذا الإجماع لصورة البقاء على تقليد الميت أيضاً، وقال الشيخ «رحمه الله» في رسالته حول التقليد: حكى بعض المعاصرين عن شيخه الأحسائي: أنه لا قول للميت، واشتهر بين الخواص والعوام أن قول الميت كالميت^(١).

كما أن هناك من تمسك بهذا الإجماع ليشمل صورة كون الميت أعلم من الحي، وقال: إن بناء العقلاء وإن كان يقتضي جواز تقليد الميت، بل وجوبه، لكن هذا الإجماع يمنع من الأخذ ببناء العقلاء.

وادعى المحقق النائيني إطباق طائفة الأصوليين قديماً وحديثاً على عدم الجواز، إلا ما يظهر من المحقق القمي، وصاحب الحقائق. وخلافهما لا يقدح بالإجماع الحدسي. (ولعله لأجل العلم بفساد مستندهما. كما سنرى). وشيوع تقليد الميت عند أهل السنة، وظهور اشتهاار خلاف ذلك عند الشيعة يدل على أن المسألة كانت مطروحة ومتداولة..

هذا الإجماع ليس تعبدياً:

ثم إنه لا مجال للإشكال على هذا الإجماع بأنه مدركي وليس تعبدياً،

(١) التنقيح ج ١ ص ٨٠ و ٨١.

لاحتمال استناد المجمعين إلى أصالة الاشتغال أو إلى قاعدة التعيين والتخير، أو غير ذلك من الأدلة، فيكون المعيار في القبول والرد هو تلك الأدلة. ولا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم^(١)، إلا على القول بقاعدة اللطف، التي تستند إلى أن المجمعين لو كانوا على خطأ لقيض الله من يخرق هذا الإجماع، إذ لا تجتمع الأمة على ضلال.. وقاعدة اللطف غير مسلمة.

على أنه لو أصغى إلى هذا الاشكال، لم يسلم - كما يقوله آية الله السيد الخوئي - شيء من الاجماع التي يستند إليها إلا أقل القليل، فان اكثرها يحتمل فيه الاستناد إلى أصل من الأصول، أو إلى بعض ما يحتمل مدركيته، مع أن العلماء يأخذون بتلك الاجماع، ويعملون بمقتضاها في مواردھا. كما أن اعتبار تقليد الميت من خصوصيات غير الشيعة، يشير إلى أن الشيعة لم يستندوا في ذهابهم إلى الخلاف إلى أصالة الاشتغال، ولا إلى حكم العقل بالتعيين في مقابل التخير، ولا إلى غير ذلك..

واللافت هنا: أن آية الله السيد الخوئي «قدس سره» يعود فيناقض نفسه، فيقول: إن عدم تقليد الميت ابتداءً من ضروريات مذهب الشيعة.. فإذا كان هذا الحكم من ضروريات مذهب الشيعة كيف يكون مستندهم فيه هو أصالة الاشتغال، أو حكم العقل بالتعيين في صورة دوران الأمر بينه وبين التخير؟!

(١) رسالة التقليد ص ٦٦.

لا تضر مخالفة القمي رحمته الله:

أما المحقق القمي «رحمه الله» فقد أجاز في جامع الشتات الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل قائلاً: الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء.

وقال في موضع آخر: الأحوط الرجوع إلى الحي.

لكن مخالفته هذه لا تضر، لأن سببها قوله بانسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، لأن خطابات الشارع خاصة - عنده - بمن قصد إفهامه.. ونحن نعلم بوجود تكاليف لا يمكن الاحتياط فيها للعسر والخرج، أو اختلال النظام، فلا بد من الاكتفاء بالامتنال الظني سواء حصل الظن من فتوى الميت أو الحي.

وهذا استدلال باطل:

أولاً: لأن باب العلمي غير منسد، لأن العمل بخبر الواحد مقبول عنده أيضاً.

ثانياً: لا يصح قوله باختصاص الخطابات الشرعية بالمقصودين بالإفهام.

ثالثاً: قد يستدل على عدم اختصاص الحكم بالمشافهين، فقد روي عن أبي جعفر الباقر «عليه السلام» أنه قال لعبد الرحيم القصير: إن القرآن حي لا يموت. والآية حية لا تموت، فلو كانت إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن. ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين.

وروى عبد الرحيم القصير عن الإمام الصادق «عليه السلام»: إن القرآن حي لم يموت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر. ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا^(١).

(١) البرهان (تفسير) ج ٢ ص ٢٨١ و (ط مؤسسة البعثة - قم) ج ٣ ص ٢٣١.

إلا أن يقال:

ألف: إن هذا خاص بالقرآن.

ب: إنه وإن كان لا يدل على أن المقصود بالإفهام غير المشافهين أيضاً. ولكنه يدل على اشتراك غير المشافهين بالأحكام، حتى وإن لم يكونوا مخاطبين ولا مقصودين بالإفهام، وأنها تؤخذ من الآية والرواية. وهذا يكفي للحكم بانفتاح باب العلم لو حصل التواتر العلمي من خبر الواحد.

رابعاً: لا يترتب على الانسداد حجية الظن من قول المجتهد الميت، لأن الظن الحاصل من قول المشهور أقوى منه. ومن الطبيعي أن يتوافق ذلك مع رأي بعض المجتهدين من الأحياء أيضاً.

خامساً: إذا عرف العامي أن المجتهدين لا يرجعون إلى أحد من الأموات مع وجود مجتهد حي، فإنه لا يحصل له ظن ببراءة ذمته إذا رجع إلى الميت، خصوصاً مع احتمال وجود من هو أعلم منه بين الأحياء.

سادساً: حتى لو حصل للعامي ظن، فإن ظن الجاهل لا عبارة به. فعليه أن يرجع إلى العالم على كل حال.. لا سيما وأن العامي لا يعرف المجتهد من غيره. ولا يميز بين الأدلة..

مخالفة الأخباريين لا تضر:

أما النسبة لمخالفة الأخباريين، بمن فيهم صاحب الحقائق، فلا تضر أيضاً. أولاً: للعلم بفساد مبناهم، لأنهم ينكرون التقليد من الأساس. فلا

يجوز تقليد الحي ولا الميت عندهم، فمرادهم من جواز العمل بفتوى الميت جواز العمل بروايات المتقدمين، كالصدوق والكليني، وليس هذا تقليداً، فإنهم يدعون أن رجوع العامي إلى الفقيه هو من باب الرجوع إلى الراوي، وأن على الفقيه أن لا يتجاوز في فتواه النقل للحديث بالمعنى.

ولعل هذا هو الذي حدا بالبعض للتشكيك في أن يكون الأخباريون يذهبون إلى تجويز تقليد الميت، باعتبار أن تجويزهم مبني على تخيلهم بأن الإفتاء هو نقل الرواية بالمعنى، فحكموا بالجواز لأنه يشترط في الرواية حياة الراوي. قال: وهو فاسد للفرق بين الإفتاء المستند إلى مقدمات نظرية وبين الرواية بالمعنى.

واللافت: أن الأخباريين يقرون أيضاً بأن الفقيه إنما يفتي بعد أن يجمع بين متعارضات الأخبار، ويحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ويعرض الحديث على الكتاب ويستخرج المراد منها، ويحدد جهة الصدور، ويحدد أيضاً المراد من المعاني المحتملة لكلماتها وتراكيبها.

مع أن هذه الأمور ليست مما يعتبر في الراوي، ليكون رجوع الجاهل إلى الفقيه من باب رجوع الجاهل إلى العالم الخبير، لا من باب الرجوع لأخذ الخبر من روايه!!

ثانياً: إن الفقهاء يختلفون في فتاويهم، والخلاف موجود في فتاوي الأحياء منهم والأموات، فماذا يصنع العامي، وأي فتوى يأخذ في هذه الحال؟! فإن كانت الفتوى بمثابة الرواية - حسب قولهم - فلا بد من

التعامل مع هذه الفتاوي كما يتعامل مع الأخبار المتعارضة، والأخذ بذي المزية منها، وفي صورة التكافؤ تتساقط، إلا إذا قام دليل على التخيير. وهذا ما لا يمكن أن يتولاه العامي.

ولو أن الأخباريين، والمحقق القمي تراجعوا عن هذه المقولة وتلك، مما لا يعلم بطلانه، وواجهوا هذا الإجماع.. فربما قالوا بحرمة الأخذ بقول الميت.. وإن أصروا على مقولاتهم المتقدمة، فهي لا توجب الخدشة بالإجماع للعلم ببطلانها..

ثالثاً: إن أقوال الأخباريين، والمحقق القمي تمنع من حصول الحدس من هذا الإجماع لوجود حجة معتبرة لدى المجمعين كما ذكره الشيخ الأنصاري في تقريراته. لا سيما وأن المتأخرين لا يرون أن ملاك حجية الإجماع هو دخول المعصوم فيه..

وبعبارة أخرى: إن بناء العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة، أعني المجتهدين، من دون تفريق بين الأحياء والأموات، ثم قيام الإجماع على اعتبار الحياة في المفتي يدل على وجود دليل قاطع متسالم عليه عندهم دعاهم إلى الخروج على ما يقتضيه بناء العقلاء هذا..

التشكيك في هذا الإجماع:

وقد يقال: إن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة في غير محله. وذلك لما يلي:
أولاً: إن أحداً لا يستطيع أن يؤكد صحة دعوى الاتفاق على هذه

المسألة، فبالرغم من أن هذه المسألة موضع ابتلاء، وكان العامة يقلدون الأموات من علمائهم طيلة قرون، فإن الكثيرين من علمائنا لم يعنونوا هذه المسألة، ولم يصرحوا برأيهم فيها.

ومن المعلوم: أن المسألة الإجماعية يجب أن تكون مطروحة للبحث والأخذ والرد، بحيث يدلي فيها الجميع بدلوهم، فالطوسي تحدث في كتاب العدة عن أوصاف المفتي، ولم يذكر اشتراط صفة الحياة فيه، وكذلك السيد في الذريعة، ولم يذكر في الانتصار أن ذلك مما انفردت به الإمامية، وكذا ابن زهرة في الغنية، والمحقق في المعارج، والعلامة في المبادئ، مع عموم الابتلاء بهذه المسألة، ومع اتفاق أهل السنة على الجواز فيها..

ويجاب: بأن غير الشيعة قد عرفوا بتقليد علمائهم وهم أموات طيلة قرون وقروون. وعد من خصائص مذهب الإمامية الالتزام بضد ذلك، فعدم ظهور هذا القول في مؤلفات عدد كبير من العلماء لا يضر ببداهة التزامهم به وتعويلهم عليه..

ثانياً: قد يقال: إن السيد «رحمه الله» في أجوبة المسائل الميافارقيات قد جوز العمل بكتابي ابن بابويه والحلي، ورجحه على العمل بكتاب الشلمغاني.. والسؤال عن ذلك يشير إلى أن العمل بهذه الكتب كان شائعاً بين الإمامية. فلو لم يكن تقليد الميت معمولاً به عند الإمامية لبلغنا ردع منهم عنه، مع أننا لا نجد شيئاً من ذلك إلى زمن العلامة.

إلا أن يقال: إن المقصود بالعمل هو اعتماد العلماء على الكتاب،

والأخذ بما فيه من روايات لا على سبيل التقليد..

ويدفع ذلك: بأن الكلام إنما هو عن عمل العوام، لا عن اعتماد العلماء، بدليل: أن الحسين بن روح أجاب على سؤال عن كتب الشلمغاني بعدما خرجت فيه اللعنة، وكانت بيوت الشيعة مלאى منها، - أجاب - بما قيل في حق كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا».

إلا أن يقال: إن هذا السؤال إنما كان في حياة الشلمغاني لا بعد وفاته.

ويرد على ذلك:

أولاً: إن تلك الكتب كانت قد ذكرت الأحاديث المتفق عليها، والتي يصح العمل بها، ولم يكن لها معارضات، أو مقيدات أو مخصصات..

ثانياً: لا مورد للنهي عن تقليد الميت في حياة الأئمة، فإن الناس ما كانوا بحاجة إلى تقليد الأموات، بل لا يستكشف من سكوته «عليه السلام» رضاه، فإن تقليد الميت لم يكن متداولاً ولا معروفاً حتى عند أبناء العامة، فإن الناس، حتى غير الشيعة، كانوا يراجعون علماءهم ويفتونهم، وهم على حال الحياة.

نعم.. كان الشيباني يفتي على مذهب أبي حنيفة، وكذلك أبو يوسف، وكان بعض الناس يرجعون إليهما. ولكن لا بمعنى أن الناس كانوا يقلدون أبا حنيفة أو غيره، بل على سبيل أخذ الفتوى ممن يعطيهم إياها، ولا يسألونه عن أخذها. ولعل تقليد العوام للأموات حتى عند غير الشيعة إنما ظهر بعد انقضاء عهد الأئمة «عليهم السلام». أما في زمن الغيبة فكانوا

يأخذون بالأقوال المنقولة عنهم بواسطة السفراء..

فلم تكن مسألة تقليد الميت مطروحة بين شيعتهم «عليهم السلام» في حياتهم. بل ولا عند غير الشيعة أيضاً، بل ربما كانت هذه المسألة بديهية عند الشيعة بسبب القرائن المتقدمة التي ذكرنا أنها تستفاد من النصوص، فقد دلت على أن الأئمة «عليهم السلام» إنما يرجعون الناس إلى الفقهاء الأحياء.

ظواهر النصوص دليل المنع أيضاً:

ويستدل أيضاً على عدم جواز تقليد الميت بظواهر الآيات والروايات الدالة على أن التقليد مختص بالمجتهد الحي. فأما الآيات، فإن آية النفر تدل على حجية إنذار وفتوى الفقيه الحي، لأن الحي هو الذي يمكن صدور الإنذار منه. وآية سؤال أهل الذكر تدل على سؤال الحي أيضاً، ووجوب الحذر يتوقف على حياة المنذر، فلولا إنذاره لم يجب الحذر.

إلا أن يقال: بل يشمل حال الموت أيضاً. فلو قال شخص هناك: أسد في الطريق، ثم مات، فإن الحذر واجب على كل من علم بإنذاره هذا، حتى لو علم بعد موت ذلك المنذر إلى حين التخلص من الأسد، وكذلك الحال بالنسبة للفتوى.

فيشمل التقليد البقائي والابتدائي..

ونجيب:

بوجود فرق بين الإنذار بوجود الأسد وبين الفتوى التي علم بالنهاي

عن العمل بغير العلم فيها. لأن الاحتمال كان في موضوع الأسد بحكم العقل.. والأمور الشرعية ليست كذلك، بل محكمة لإرادة الشارع.

أما الأخبار، فإن إرجاع الأئمة «عليهم السلام» إنما كان إلى الفقهاء الأحياء من أصحابهم.

كما أن الحديث الأمر بتقليد الفقيه الصائن لنفسه إلخ.. إنما قصد الحي لا الميت. وقد أرجع الإمام في الحوادث الواقعة بعده إلى رواية أحاديثهم لا إلى نفس أحاديثهم، ولا مجال للرجوع إلى الراوي الميت.. ولم يرجع إلى فتاوي الأموات.

وهكذا يقال بالنسبة لسائر النصوص.. فإنها تدل على أن المطلوب هو الرجوع إلى نفس الفقيه والعالم، لا إلى فتواه لكي يتوهم حجيتها بعد وفاته. فظهر: أن هذه النصوص تخصص بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، بالأحياء منهم. إذا كان يراد الرجوع في مورد الفتوى.

فظهر الفرق بين الرجوع في الفتوى وبين الرواية، فإن قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويهِ عنّا ثقاتنا» فإنه إنما يتحدث عن الرجوع لنفس الرواية لا عن الراوي. كما ذكره السيد الخوئي «رحمه الله».

فإن قيل: إن النصوص إنما تثبت الحجية لفتوى الحي، ولا تنفيها عن فتوى الميت. وموضع الكلام هو تقليد الميت.. فلعل حجيته تثبت بإجماع أو بسيرة المشرعة، أو بدليل عقلي، أو ببناء العقلاء بالرجوع لفتوى الحي والميت معاً، فإن هذا البناء يشمل الميت والحي، فيبقى على إطلاقه.

نجيب:

بأن بناء العقلاء ليس حجة تعبدية، بل هو يحتاج إلى إمضاء من الشارع، فالنصوص المتقدمة تدل على أن الشارع إنما أمضى بناء العقلاء بخصوص فتوى الأحياء، فتكون هي الحجة، دون فتوى الأموات.. فتبقى مشمولة لأصالة الاشتغال، أو لحكم العقل بتعين الأخذ بفتوى الحي عند دوران الأمر بين فتواه وفتوى الميت، لحكم العقل بالتعيين لفتوى الحي إذا دار الأمر بين التعيين والتخير.

فمعنى قولنا: لا يجوز العمل بفتوى الميت هو عدم الاكتفاء بها، وليس المراد الحرمة التكليفية.

ويمكن أن يقال:

ألف: إن آية سؤال أهل الذكر لا تدل على اشتراط حياة المفتي، لأن الأمر بالسؤال في الآية وارد مورد الغالب، فهو من قبيل: ﴿وَرَبَّائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١).

ولأجل ذلك لو سمع الحكم من أهل الذكر من دون سؤال كفاه ذلك، لأن المطلوب هو مجرد رفع الجهل وتحصيل العلم ولو بالرجوع إلى كتاب العالم، أو بسؤال العارف بالحكم الشرعي، ولو لم يكن هو المجتهد. بل كان ناقلاً له عن العلماء الأحياء أو الأموات. ولذا يقبل منه الجواب، ولو صرح بأنه سمعه من عالم مات قبل يوم أو شهر أو سنة.

(١) الآية ٢٣ من سورة النساء.

ب: إن آية النفر أيضاً تكفي، ولو كان الإنذار من الميت أو من الحي، فإن النبي منذر لهذه الأمة إلى يوم القيامة. وقد يقرأ الإنسان الإنذار في كتاب، فيبادر إلى الحذر، فكيف إذا كان الأمر يرتبط بالدين والأحكام التي على عهدة كل مكلف يطلع عليها.. ويعرض نفسه للعقوبة على المخالفة؟! فوجوب الحذر لمن عرف بالإنذار مطلق، ولا يجب أن يكون الحذر مقارناً لحياة المندر.

ج: أما حديث تقليد من كان صائناً لنفسه حافظاً لدينه. فإن المطلوب فيه هو جعل هذه الأوصاف طريقاً لليقين بسلامة الرأي والفتوى من التأثير بالهوى. فإذا تأكد هذا المعنى فيه، صح أخذ فتواه في حال حياته أو في حال مماته..

د: وهكذا يقال بالنسبة للرواية التي تأمر بالرجوع في الحوادث الواقعة إلى رواية حديثهم، وهناك فرق في الرجوع بين حالة وأخرى، فإن من قيل له: إذا اختلفت مع جارك، فارجع أنت وإياه إلى القاضي، فإن ظاهره هو الرجوع إلى القاضي الموجود بالفعل، لأن المطلوب هو فصل الخصومة بالترافع إليه، ونظره في الدعوى. ولا يكون ذلك إلا بالرجوع الفعلي.

أما إذا قيل لك: إذا لم تعرف المسألة، فارجع إلى الفقيه، فإنه يكفي أن يرجع إلى كتابه لمعرفة فتواه، أو إلى شريط التسجيل لسماع صوته المعبر عن رأيه.. حتى لو كان قد مات قبل ساعة أو يوم أو شهر، أو سنة إلخ..

هـ: وبذلك يتضح الجواب عن الأحاديث الواردة عنهم «عليهم السلام»، والأمر بالرجوع إلى علماء أصحابهم «صلوات الله عليهم». فإن المطلوب هو

الرجوع إليهم لمعرفة فتاويهم وآرائهم، لا إلى أشخاصهم ومشاهدتهم ومشافهتهم.. فإذا أمكن أن يطلع على آرائهم بالنقل عنهم، أو بالاطلاع على كتبهم كفاه ذلك.. كما أن ذلك لا يحتم الرجوع إليهم حال حياتهم.

إن قلت: الميت عند العرف بمنزلة المعدوم، فلا يصح الإرجاع إليه..

يجاب:

بأن المطلوب ليس هو الرجوع إلى شخص المفتي كما قلنا، بل الرجوع إليه لأخذ رأيه، وآراء العلماء لا تزول بموتهم، ولأجل ذلك يقرأ الناس كتب المصنفين، ويأخذون بما فيها. ويطلعون على آراء الفقهاء من خلالها، ويحصلون الإجماع على المسائل، ويستدلون باجماعهم هذا.

إن قلت: إن الإنذار ظاهر بالإنذار الفعلي. فلا يشمل من كان منذراً سابقاً.

قلت: لو صح هذا لكان الفقيه الساكت، أو المغمى عليه أو النائم، أو الغائب عن مجلس الإنذار غير مشمول..

إن قلت - كما ذكر آية الله الخوئي «قدس سره» -: إن الآيات لا تشمل الأموات، لأن رأيه يخالف رأي الأحياء والأموات.

وإطلاق النصوص لا يشمل صورة التعارض.

يجاب:

أولاً: بأن الكلام إنما هو في صورة عدم العلم بالمخالفة، ولا بالموافقة..

ثانياً: هو لا يعلم أن المسألة التي هي موضع ابتلائه يوجد من يخالف

الميت في فتواه فيها..

ثالثاً: وحتى لو علم بذلك، فلعله يرى أن الميت أعلم من مخالفه في تلك المسألة.

يزول الرأي بزوال صاحبه:

واستدل صاحب الفصول على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً:

بأن الرأي يزول بزوال صاحبه، لأن التقليد هو الأخذ بقول المفتي.. والرأي يزول بالموت، فلا تبقى فتوى لكي يأخذ بها المقلد.. ولكن لا يزول الأخذ بالرأي إذا رجع عنه المفتي.. والدليل على زوال الرأي بالموت:

أولاً: أن أكثر آراء المجتهد ظنية، وبالموت لا يبقى للميت ظن، فهو إما يصير جاهلاً بالحكم، أو ينكشف له الواقع الذي قد يخالف ظنه السابق، وقد يوافقه.

ثانياً: لا مجال لإثبات بقاء رأيه بالاستصحاب، لأن الموت يوجب زوال حقيقة الميت، لأن خروج روحه معناه زوال حيوانيته التي هي من مقومات إنسانيته، فإذا زال بالموت زال رأيه الذي هو وصفه، وتابع له.

ويجاب بما يلي:

إن الرأي بعد صدوره يصير باقياً بنفسه، فليس هو صفة لصاحبه، ولا هو من قبيل العناوين المتقومة بالذات، كعنوان الجالس أو القائم، بل هو من قبيل الأفعال الصادرة عن فاعلها، كالكتاب الذي يكتبه، أو البيت

الذي يبينه، أو الصورة التي يرسمها، أو القتل والهدم الذي يحدثه، وما إلى ذلك.. ولأجل ذلك يصح نسبته إليه..

ولكنه إذا تراجع عن رأيه، فإن تراجعته يكون بمثابة هدم لذلك الرأي، لأن تراجعته عنه حكم عليه بالفساد والخطأ، والرأي الذي يؤخذ عنه إنما هو الذي لم يتعرض للطعن منه.

فإذا كان الرأي طيباً مثلاً، فإن الناس يأخذونه عنه، ويعملون به بعد وفاته كما في حياته. فإن تراجع عنه وحكم بفساده، فإنهم يعرضون عنه..

وهذا هو ديدن العلماء. أما العوام فلا يقدمون على العمل بما يجدونه في الكتب حتى يسألوا العلماء عن مدى صحته، وعن أنه هل ظهر بطلانه أم لا.

فللرأي وجود في عالم الاعتبار، وبقاء الموجود الاعتباري لا يتبع بقاء صاحبه.. فإن الوقف يبقى وقفاً في حياة الواقف وبعد وفاته.. وإذا حرر عبداً في حياته فإن حرية العبد لا تبطل بموت الذي حرره.. كما لا يبطل البيع بموت البائع، ولا تنتفي الملكية بموت المملك، بل الأمر لا ينحصر بالأمور الاعتبارية، فإن الأبوة والأخوة تبقى للأب وللأخ في حياته وبعد موته.. وهذا واضح..

دليل العقل على عدم تقليد الميت:

وقد استدلل الشيخ الأنصاري على حرمة تقليد الميت ابتداءً: بأنه إذا انسد باب العلم والعلمي على العامي، ودلت الأدلة، من السيرة والإجماع،

والنصوص على حجية فتوى الحي. فلا يصح التعدي عنه إلى الميت إلا بدليل. لأن تقليد الحي الذي هو ظن خاص يفي بالغرض.

ويجاب:

بأنه «رحمه الله» قد فرض أن الأدلة التي هي النصوص والسيرة والإجماع قد دلت على حجية قول الحي فقط. مع أن هذا أول الكلام، فقد قلنا: إنهم استدلووا بهذه الأدلة الثلاثة على جواز تقليد الميت أيضاً. وستأتي إن شاء الله..

السيرة العقلانية ودليل الجواز:

استدل القائلون بجواز تقليد الميت ابتداءً:

بسيرة العقلاء^(١)، فإنها قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، والخبير، فيأخذون منهم، ويعملون بأقوالهم، أمواتاً وأحياء، وهم يعملون بالقوانين والسنن بعد موت من قننها وسنها. وقد ورد عن النبي «صلى الله عليه وآله» أنه قال: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة^(٢).

(١) وهذا ما ذهب إليه السبزواري في مذهب الأحكام ج ١ ص ١٥.

(٢) راجع: الفصول المختارة ص ١٣٦ ومستدرك الوسائل ج ١٢ ص ٢٢٩ والإختصاص

ص ٢٥١ ومنية المريد ص ١٤٥ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٢٤ وج ٧١ ص ٢٠٤.

والناس يرجعون في معالجة مرضاهم إلى كتب الطب لابن سينا وابن البيطار، ولمعرفة العلوم والفنون والحرف والصناعات إلى كتب المؤلفين من الأحياء ومن المتقدمين.

كما أن المسترشد يأخذ بكلام مرشده في حياة المرشد وبعد موته على حد سواء.

ويجاب:

أولاً: بأن السيرة القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم لا تدل على جواز الرجوع للمفتي في الفتوى، لأن الفتوى ليست علماً، بل هي تستند إلى ظنون المجتهدين، وقد سبق من الشارع النهي عن العمل بالظن، فلم يعد يجوز الرجوع إلا فيما علم بترخيص الشارع بالرجوع فيه، والترخيص بالجري على طريقة العقلاء يحتاج إلى معرفة مقدار ما رخص به وحدوده وموارده.

ولا سيما مع وجود الأوامر التي تحث على الاحتياط في الأمور الدينية، وترتيب العقوبة على إهمال التعرض لامتنال أحكام الشرع.. ومع وجود حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين ببراءة الذمة..

فإذا اعتضد ذلك كله بهذا الاتفاق أو الإجماع على عدم جواز تقليد الميت.. واحتمل أن يكون ذلك لأجل دليل مقبول عند العلماء على لزوم مراعاة خصوصية الحياة، فلا نحرز رضا الشارع بمتابعة العقلاء في طريقتهم وبنائهم العملي ويكون هذا الإجماع بمثابة الرادع عن الأخذ بغير

فتوى الأحياء من الفقهاء.

إن قلت:

ألف: الإجماع مدركي لا يصح الاستناد إليه لاحتمال أن يكون مستنده أصالة الاشتغال أو الإطلاقات أو السيرة.. فلا يكون دليلاً جديداً يضاف إليها.
ب: لم يثبت وجود هذا الإجماع، لأن المسألة لم تذكر في مصنفات كثيرة، بل إن بعض الفقهاء، لا مصنفات لهم..

يجاب:

بأن عدم ذكر المسألة في بعض المصنفات لا يعني عدم شيوع الفتوى بالمنع عن تقليد الميت. فإن تقليد الميت كان شائعاً عند غير الشيعة ولم يكن مرضياً ولا مقبولاً عند الشيعة، وبداهة هذا الأمر عند الشيعة كانت ظاهرة، لاسيما مع التزام غيرهم بالفتوى المعاكسة..

فلا وجه للقول بأن هذا الإجماع موهون لاحتمال أن يكون مستنده هو بعض الأدلة التي تقدمت.. فلا يمكن تقديمه على بناء العقلاء الذي هو دليل قطعي، لأن بناء العقلاء - كما قلنا - يحتاج إلى إحراز إمضاء الشارع له..
ونكاد نجزم بسبب كل هذا الذي ذكرناه بعدم الإمضاء.. أو لا نحرز دليلية هذا الدليل الذي نستند إليه، ولا نحرز شموله لفتوى الميت..

ثانياً: لم يثبت وجود سيرة على الرجوع إلى الخير الميت ابتداء مع وجود خير حي يمكن الرجوع إليه. أما مع عدم وجود حي، فهو خارج عن محل الكلام.

ثالثاً: قالوا: إن السيرة لا تشمل المتعارضين، للزوم التكاذب بين

الحجج. وكما أن فتاوي الأموات متعارضة مع بعضها، فإنها متعارضة مع فتاوي الأحياء أيضاً.

إن قلت: إن فتاوي الأحياء متعارضة فيما بينها أيضاً.

قلت: يمكن التخلص من تعارضها، ولو بالعمل بالاحتياط في مورد الاختلاف، إن لم يمكن معرفة الأعلّم، أو محتمل الأعلمية. وإذا اعتقد المكلف بأعلمية أحد الأحياء.. فالتعارض مع فتاوي غير الأعلّم لا ضير فيه.

كما أن من المعلوم: أن أكثر الفتاوي متوافقة في مضمونها، أو هي يقينية للمكلف، وكثير منها أيضاً خارج عن محل ابتلاء المكلف، فإذا أراد تقليد الشيخ الطوسي مثلاً، فإن جمعاً كبيراً جداً من الفقهاء المفضولين يخرجون عن الصلاحية للتقليد أيضاً، فيكون الأمر بين الأموات دائراً بين مجموعة قليلة جداً من العلماء، لا يقاس بها من عداها^(١).

ولا بد لنا من السؤال:

ما الذي يحدد للعامي الفقيه الذي يختاره للتقليد؟! وهل يمكن للناس أن يقلدوا جميع الفقهاء الذين هم من الطراز الأول؟!

وهل إذا قلد المكلف واحداً منهم يجوز له العدول إلى غيره؟! أم يجوز له تقليد الجميع؟! وماذا يصنع إذا تعارضت فتاويهم فيما هو محل ابتلائه، ولم يعرف كيف يحتاط فيها.

(١) مهذب الأحكام ج ١ ص ١٥.

ثم إن الطائفة الباقية من الأموات الذين هم من الطراز الأول عبر القرون المتتالية وإن كانوا قليلين، حتى إذا أردنا أن نضم إليهم الفقهاء الأحياء أيضاً. إلا أن من المعلوم أن الأحياء منهم أعلم من المتقدمين وأقدر على الاستنباط، وأدق نظراً، ويجمعون إلى علم الأوائل كل ما تنبّه إليه الذين جاؤوا بعدهم من لطائف ودقائق.

مناقشة جواب السبزواري:

ثم ذكر السيد السبزواري: أنه يمكن القول بأن الشارع قد رفع اليد عن الواقع في موارد الاختلاف لمصالح شتى، كما رفع يده عنه في موارد التقية وغيرها..

وبعبارة أخرى: إن الواقع هو الانتهاء إلى الكتاب والسنة بنحو ما قرره الشارع، اتحدت الأنظار أو تعددت، لأنه أمر الناس بمتابعة الفقهاء، فكيف يكون الاختلاف موجباً للتكاذب؟! فلعل في العمل برأي من صح الاعتماد على رأيه مصالح كثيرة، يدرك بها فوت الواقع^(١).

ونجيب:

أولاً: لا بد من ثبوت مقولة رفع الشارع يده عن الواقع في موارد الاختلاف..

(١) راجع: مهذب الأحكام ج ١ ص ١٥ و ١٦.

ثانياً: لو كان الشارع قد رفع اليد عن الواقع في موارد الاختلاف لأصبح الدين ملعبة، بيد الناس. ولجاز للعوام الأخذ بالفتوى التي تروق لهم. ولصح جمع شواذ الفتاوي لفقهاء الطراز الأول، ثم العمل بها، ولجاز العمل بالأضداد والمتناقضات في كل يوم.. ولم يكن معنى لتقييد المكلفين بالأخذ من مجتهد بعينه.

ثالثاً: لو صح ما ذكره «رحمه الله» لم يبق معنى لاشتراط الأخذ بفتوى الأعلّم، لأن رفع اليد عن الواقع لو جاز، لجاز مطلقاً، فإن الإصابة للواقع ليست شرطاً، لأن المطلوب هو الجري وفق الفتوى. ولم يكن معنى لذهابه هو نفسه إلى لزوم تقليد الفقيه الأعلّم^(١).

رابعاً: لو صح أن وجود الاختلاف لا يوجب التكاذب للزم تصويب جميع المجتهدين الذين تختلف فتاويهم.

خامساً: إنه بنى كلامه على مقولة: أن الأمارات مجعولة على نحو السببية، وهذا مردود، لأنه خلاف ما هو ثابت من ظواهر الأدلة، و لكثرة الإشكالات التي ترد عليه.

سادساً: إن وجود التكاذب في صورة تجويز تقليد الميت لا مجال لإنكاره، فإن التكاذب حاصل بالوجدان. فإن الفقهاء تتناقض فتاويهم. فإذا كانت كلها حجة، فقد يجرّم ذاك ما أوجبه هذا، وهذا يبيح فعل أمر في

(١) راجع: مذهب الأحكام ج ١ ص ١٥.

الصلاة، يراه ذلك الفقيه مبطلاً لها. وهذا الفقيه يرى أنه طاهر، وذاك يرى أنه نجس، فهل يحكم ببطلان عباداته؟! أم يحكم بصحتها؟!

إشكال السيد الخميني رحمته الله:

وقد ناقش: آية الله السيد الخميني «رحمه الله» هنا بما حاصله: أن ثمة ارتكازاً لدى العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم حتى لو كان ميتاً، وهذا لا يعني وجود سيرة عقلائية عملية، ولا يستكشف منه حجية قول العالم والخبير، لأن الحجة تحتاج إلى إمضاء وتصريح من الشارع، وعدم الردع عن الارتكاز، لا يكشف عن رضاه.

كما أن قوام السيرة والأمارات العقلائية يكون بالعمل المتواصل الناشئ عن هذا الارتكاز الذي قد يمضيه الشارع وقد لا يمضيه.

ومن الواضح: أن الرجوع العملي إلى الأموات وتقليدهم لم يكن في زمن المعصوم لكي يمضيه أو لا يمضيه، ولم يكن هناك كتب تدون فيها الفتاوى ليرجع الناس إليها بعد موت أصحابها، بل كان الموجود هو كتب الأحاديث وإن كان الارتكاز من دون عمل موجوداً..

ويرد عليه:

أولاً: إذا كان رجوع الجاهل إلى العالم أمراً جبلياً ارتكازياً وبديهيّاً، وكان الناس يستندون إلى هذا الحد من الارتكاز في أعمالهم، فإنه يجب على الشارع لفت النظر إلى أنه لا يرضى بالاعتماد على هذا الارتكاز، كما لفت

نظر الناس إلى عدم قبوله بالقياس والاستحسان، وكل ما لا يفيد العلم، إلا ما يقرره هو لهم من طرق وأمارات، وعليه أن يحذر الناس من الانسياق مع ارتكازهم حتى لو لم يكن هناك جري فعلي منهم على مقتضاه، لأجل الاستغناء عنه بحضور الإمام نفسه، فإن الشارع كان يعلم أن الناس في زمان الغيبة سوف يواجهون هذا الأمر، ويحتاجون إليه. وكان هو نفسه يخبرهم عن هذه الغيبة، ويرسم لهم طرق التعاطي معها، وكيفية مواجهة مشاكلهم.

ثانياً: إن نفي الجري العملي على مقتضى الارتكاز مجازفة.

وقد أمر الإمام الصادق «عليه السلام» أبان بن تغلب بأن يجلس في المسجد ويفتي الناس، وأرجع الإمام إلى زرارة وإلى محمد بن مسلم وغيرهما. وصار الناس يأخذون بكتب بني فضال، وبكتب الشلمغاني، ثم بكتب ابن بابويه والحلي. ولعل بعضهم كان يرجع إلى تلك الكتب في تقليده الابتدائي أيضاً.

ولم نجدهم بعد موت هؤلاء يرجعون إلى الأئمة ليقولوا لهم: قد مات العالم الذي كنا نرجع إليه، فماذا نصنع، فهل نبقى على تقليده أو نتقل عنه إلى غيره، وإلى من نتقل؟! ولم يلفت الأئمة «عليهم السلام» نظر أحد إلى عدم جواز تقليد الميت ابتداءً أو بقاءً.. ولم يذكروا لهم ما يفيد التفصيل في هذه المسألة، التي كانت محل ابتلاء كما أظهرته الروايات، فلو لم يكن تقليد الميت مرضياً ومحمى من الأئمة «عليهم السلام» لوجدنا منهم اعتراضاً

وردها طيلة أكثر من قرنين ونصف عن أخذ الناس بفتاوي الأموات.

مناقشة النكراني رحمه الله:

وقد أورد الشيخ الفاضل النكراني على كلام آية الله السيد الخميني «رحمه الله» بما حاصله:

أولاً: إن حكم العقل لا يحتاج إلى إمضاء الشارع، وإلا لانسد باب التقليد على العامي.

ثانياً: إن أراد: أن السيرة العقلية غير جارية - في مقام العمل على رجوع الجاهل - إلى آراء الأموات، وترتيب الأثر عليها، فهو مردود، لأننا نرى مراجعة الناس في جميع الأعصار إلى كتب المتقدمين، وأخذ آرائهم، وترتيب الأثر عليها، ولا يفرقون بينها وبين كتب الأحياء، موجودة ومشهودة.

وإن أراد: أن السيرة العملية وإن كانت جارية. إلا أنه لا بد من أن تكون في محيط الشرع، وفي الأمور التي تعنيه، ليكون عدم الردع كاشفاً عن رضاه..

فيرد عليه: أنه لا حاجة إلى ذلك، بل يكفي أن تجري السيرة على معنى عام يكون المعنى الشرعي أحد مصاديقه، فإن جريان السيرة على العمل بكل ظاهر، وعدم الردع الشرعي عن هذا العام، كاف في إثبات الحجية لظواهر الكتاب. حين يحتاجون إلى الاجتهاد، ولو في زمن الغيبة في المستقبل.

ويرد على كلامه:

أولاً: بالنسبة لقوله: إن حكم العقل لا يحتاج إلى إمضاء نقول:

إن الحديث ليس عن الإدراكات والأحكام العقلية النظرية، لكي يقال: إنها لا تحتاج إلى إمضاء، بل الكلام هنا هو عن الوسائل التي يعتمدها العقلاء في حياتهم العملية، وما يسمى سيرة العقلاء.. فإن العقلاء إذا تباؤا على أمر في مقام العمل، فإن الاكتفاء به عن غيره مما يمكن أن يكون نظيراً له أو بديلاً عنه يحتاج إلى قبول ورضا من الشارع.

وفيما نحن فيه يكون الاكتفاء بسلوك هذه الأمانة دون سواها في امثال أوامر الشارع من هذا القبيل، فيحتاج إلى رضا من الشارع، فلعل الشارع لا يرضى إلا بتحصيل العلم ولو بالعمل بالاحتياط ما دام لم يبلغ الأمر إلى حد العسر والخرج أو اختلال النظام، أو لعل الشارع يريد من العامي العمل بظنون نفسه لا بظنون غيره، أو لعله يريد العمل بالمشهور. إلخ..

ثانياً: قوله: وإلا لانسد باب التقليد.. يجاب عنه: بأنه لا محذور في انسداد، مع وجود البديل. كالعمل بالمشهور، أو بالظنون الشخصية للمكلفين أو بغير ذلك كما أسلفنا. وربما يضاف التقليد أيضاً إلى هذا وذاك، إذا كان هناك تسالم على مشروعيته.

ثالثاً: إن الكلام إنما هو في صورة تساوي الميت مع الحي في العلم، فانسد باب تقليد الميت مع وجود المجتهد الحي لا محذور فيه.

رابعاً: بالنسبة لجريان السيرة على مراجعة كتب المتقدمين وترتيب الأثر عليها نقول: إنه غير دقيق، لأن المراجعة إنما هي من قبل العلماء دون العوام. لأن العوام لا يراجعون كتب المتقدمين، وإذا راجعوها لا يرتبون

الأثر عليها.

خامساً: إنهم إنما يرتبون الأثر على ما هو متسالم عليه وثابت لا على ما هو موضع خلاف واختلاف، أو فيما لا خطورة فيه ولا أهمية له. أما فيما يرتبط بالاكْتفاء بالظن الذي قد يخطئ وقد يصيب وفيما فيه احتمال عدم الرضا من الشارع، فإنهم لا يقدمون على ذلك لأنهم لا يجرزون براءة ذمتهم.

إشكال السيد الخوئي رحمته الله:

وأورد آية الله السيد الخوئي «رحمه الله» على الاستدلال بسيرة العقلاء بها حاصله:

إنه لو كانت سيرة العقلاء جارية على تقليد الميت لانحصر التقليد بشخص واحد على مر التاريخ، لأن اختلاف الفقهاء في الفتاوي يعطي أن بعض الفتاوي مخالف للواقع. فلا بد من البحث عن الأعلم من الأحياء والأموات، لتحصيل العلم ببراءة الذمة.. وهذا وإن كان ممكناً بالنسبة للأحياء لكنه لا يمكن بالنسبة للأموات، لأن لازم ذلك الحجة لقول واحد منهم، وهو الأعلم، فإن كان الأعلم هو الطوسي مثلاً، انحصر التقليد به على مر التاريخ، مع أن من ضروريات المذهب عدم انحصار التقليد بشخص واحد.. بل يلزم منه صيرورة الأئمة الثلاثة عشر^(١).

ونجيب:

(١) راجع: دروس في فقه الشيعة ج ١ ص ٥٣.

أولاً: إن الاختلاف في الفتوى لا يوجب انحصار التقليد بواحد، لأن
الانظار تختلف في تحديد الأعلm.. وهذا الاختلاف يتجدد كلما ظهر فقهاء
جدد في كل زمان.

ثانياً: لو فرض اتفاق الأنظار على أعلمية شخص بعينه عبر التاريخ فما
المانع من تقليده؟!

إذ ليس تعدد أو انحصار مرجع التقليد بواحد من ضروريات الدين
أو المذهب، بل غاية ما هناك أنه مخالف للإجماع العملي. أي أن مجرد عدم
حصوله لا يعني حرمة العمل به لو حصل.

ثالثاً: دعوى أن الأئمة يصيرون ثلاثة عشر غير صحيحة، لأن ذلك
إنما يلزم لو ادعي: أن هذا الأعلm معصوم عن الخطأ، مصيب للواقع في
جميع ما استنبطه. وهذا لا يحصل، إذ لا شيء يدل على هذه العصمة لغير
الأئمة «عليهم السلام»..

رابعاً: لو فرض إصابته للواقع في جميع الأحكام، فإن الأئمة لا
يصيرون ثلاثة عشر، لأن ذلك إنما يلزم لو كانت جميع أحكامه قطعية
ويقينية عنده، فإن الفقيه لا يدعي لنفسه ذلك، لأنه يعرف أنه يعتمد
أمارات ظنية لا توجب اليقين له.. كما أنه لا شيء يثبت لنا إصابته للواقع في
كل ما استنبطه، حتى لو فرض أنه أصاب الواقع في جميع ما استنبطه، فلا
يعني ذلك إمامته، لأنه إنما أصاب الواقع على سبيل الصدفة، لا لأنه يملك
وسائل كشف الواقع بصورة حقيقية!!

خامساً: لو صح هذا، فهو يلزم بناء على وجوب تقليد الأعلام.. وأما على المبنى الآخر، فلا يرد الإشكال، إذ لا ضرورة لانحصار التقليد في واحد. سادساً: لا أحد يستطيع أن يدَّعي أنه قد اطلع على حال جميع فقهاء التاريخ وميِّز بين فتاويهم، وعرف درجاتهم في العلم.

سابعاً: إذا كان انحصار التقليد في واحد يستلزم محذور زيادة الأئمة، فلم لا يلزم ذلك في صورة تعدد مراجع التقليد، فيقال: يلزم أن يصير الأئمة مئة، أو أكثر، أو أقل، بحسب زيادة عدد المراجع؟!!

إلا أن يقال - كما ذكره بعض الإخوة الأفاضل -: إن تفرد المجتهد بالمرجعية يجعله يجعله شبيهاً بالإمام. ومع تعدد المجتهدين لا يلزم هذا المحذور.

استدلال السيد السبزواري رحمته الله:

قال السيد السبزواري ما مفاده:

إن قلت: إذا كانت السيرة والفتاوي قد دلت على الرجوع إلى المجتهد، سواء أكان حياً أم ميتاً. وقد امضاها الشارع في الآيات والروايات فذلك يعني: أن المكلف مخير بين تقليد الحي وتقليد الميت.

فكيف يصح قولهم: إن أدلة حجية الفتوى خاصة بالحي؟!!

قلت: هذا أول الكلام، فإنها دعوى بلا دليل، لأن الأدلة تدل على ثبوت أصل الحجية لفتوى الفقيه من دون نظر إلى أية خصوصية فيه، ومن دون نظر إلى التعيين أو التخيير.

ولو فرض دلالة الأدلة اللفظية على تعيين الحي، فهو من جهة الإنصراف الذهني إلى الفقيه الموجود خارجاً، لا من جهة دلالة لفظ الدليل على أن الحجية خاصة بفتوى الحي. فالانصراف إلى الحي ليس من حاق اللفظ. بل من جهة الانصراف والعهد الذهني.

كما أن الدليل اللبي وهو سيرة العقلاء، فإنما استظهرت الحياة منها من جهة غلبة المراجعة للفقهاء الأحياء. وغلبة الوجود لأحد المصاديق لا تدل على انحصار الحجية له، وسلبها عن الآخر.

وحينئذ فإن دل الدليل على تعيين المجتهد الحي فيها، وإن لم يدل دليل على ذلك حكم بالحجية لفتوى كل فقيه حياً كان أو ميتاً^(١).
ونقول:

أولاً: إن دعوى أن الأدلة اللفظية دلت على ثبوت الحجية لمطلق الفقيه، أول الكلام. فإن آية سؤال أهل الذكر، تحمل معها قرينة ظاهرة، وهي أن السؤال لا يمكن أن يكون للميت كما أن الميت لا ينذر أحداً، فلا يمكن أن يكون مشمولاً بآيتي سؤال أهل الذكر، والإنذار.

كما أن الخطاب في قوله «عليه السلام»: اجلس في المسجد وافت الناس لا يكون للميت. وإرجاعات الأئمة «عليهم السلام» إلى أصحابهم لم يكن إرجاعاً لأي من أصحابهم الأموات حين الإرجاع. فبعد القطع بعدم إرادة

(١) راجع مذهب الأحكام ج ١ ص ١٦.

الأموات في تلك الخطابات فتعدية الحكم إلى حالة الموت تحتاج إلى دليل. ولو بادعاء عموم الملاك، أو نحو ذلك.

ثانياً: أما السيرة فإنها أمضى الأئمة «عليهم السلام» ما كان موجوداً منها في زمانهم، ولم نجد ما يدل على حدوث تقليد لأي ميت في زمانهم، ليقال: إن السيرة كانت عامة في زمانهم وقد أمضوها. فإن عمومها يحتاج إلى اليقين بحصول مورد واحد لها في زمانهم «عليهم السلام».

على أن السيرة دليل لبي ليس لها إطلاق ليؤخذ به، بل يؤخذ منها ما هو معمول به فعلاً. أما المصاديق المستنبطة فلا تلحق بالمعمول به.

ثالثاً: قلنا: إن السيرة لم تجر على الرجوع إلى الأموات في الأمور الظنية التي يجوز فيها الخطأ في إصابة واقع قد طلبه المولى من المكلف، بل هي جارية على الرجوع للأموات في الأمور الثابتة التي لا تتبدل.

أما ما يحتمل فيه الخطأ، وتتغير الأنظار فيه، كالفتاوي وأمر الطب، فلا سيرة فيها على الرجوع للأموات.

رابعاً: إن النهي عن العمل بغير العلم من الأمارات موجود في النصوص الشرعية، فالخروج عنه بالإمضاء الشرعي القطعي، ولا يكفي الحدس.. كما هو الحال فيما نحن فيه. ولا سيما بعد عدم العثور على مورد واحد أخذت فيه الفتوى من الأموات ابتداءً في زمانهم «عليهم السلام».

إطلاقات النصوص:

ويستدل^(١) على جواز تقليد الميت ابتداءً بإطلاقات النصوص، كما في آيتي النفر.. وسؤال أهل الذكر.

وكذلك يستدل بالأخبار الدالة على حجية قول الفقيه. إذ لم يفرق فيها بين ما إذا كان الفقيه وأهل الذكر حياً أو ميتاً.

وقد تقدم: أن المطلوب هو الوصول إلى نظر الفقيه. أما حصول السؤال من الجاهل فلا موضوعية له، بل هو من قبيل القيود الواردة مورد الغالب. والمطلوب هو رجوع الجاهل إلى العالم ولو بالرجوع إلى كتابه لأخذ رأيه، وتطبيق المكلف عمله عليه..

كما أن الإنذار ليست له موضوعية أيضاً، بل المطلوب هو إبلاغهم الأحكام بالمباشرة، أو بواسطة الكتاب الذي يؤلفه، والفتوى التي تصدر عنه، لأن التحذر مشروط بوصول الأحكام..

وكذلك الحال بالنسبة لسائر النصوص، فلم يفرق فيها بين الحي والميت، فيؤخذ بإطلاقها - كما تقدم -.

ويشهد لذلك: أنه لو سمع الفتوى من أهل الذكر، أو العالم، ثم مات ذلك العالم قبل أن يعمل بها السائل، فهل يمكن أن يقال: إن موته قبل

(١) راجع على سبيل المثال: مهذب الأحكام ج ١ ص ١٥.

العمل يمنع من العمل بها؟! وأن شرب الدواء الذي أعطاه إياه الطبيب ثم مات بعد ساعة غير جائز؟!!

ويشهد له أيضاً: قولهم: اتفق النحاة أو الأطباء أو الفلاسفة على كذا. فإن هذا الكلام يشمل الأحياء والأموات.

ويجاب:

أولاً: تقدمت المناقشة في دلالة النصوص على التقليد والتعبد بالفتوى الظنية، والاكتفاء بهذا الظن حتى لو انكشف الخلاف.. إذ قد يكون المطلوب من المكلف هو تحصيل العلم..

ثانياً: لو سلم وجود إطلاق يشمل فتوى الميت، فهو لا يشمل فتواه إذا خالفت فتاوي سائر المجتهدين الأموات، والأحياء.. لأن التعارض يسقطها عن الحجية، والإحتياط غير ممكن، والرجوع إلى الأعم من الأموات والأحياء لا يمكن لعدم إمكان تحديده.

نعم.. بالنسبة إلى فتاوي الأحياء، فقد دلت السيرة العقلانية على أنها إذا اختلفت، فإنه يؤخذ بفتوى الأعم منهم، لا سيما وأن العمل بالاحتياط قد يوجب اختلال النظام أو العسر والخرج..

ثالثاً: لو سلمنا دلالة الأدلة على التعبد بفتوى الفقيه الظنية، وعدم لزوم التدارك إذا ظهر الخلاف، فإننا لا نحرز الإطلاق فيها، فلعلها تهدف إلى أصل تشريع الحجية للفتوى الظنية، وليست في مقام بيان شروط الفقيه، كالحياة والعدالة، والذكورة والعقل وغير ذلك.

إلا أن يقال: إن هذا إنما هو في بعض الأدلة اللفظية، لا في جميعها، فإن آية السؤال خاصة بالأحياء، لأن الحي هو الذي يُسأل. كما أن آية الإنذار خاصة بهم أيضاً، لأن الحي هو الذي ينذر، ورواية الاحتجاج التي تقول: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه إلخ..»، ناظرة لشرائط المفتي أيضاً، فيمكن التمسك بإطلاقها.

فإذا جمعنا بين هذه الأخبار، وحملنا مطلقها مقيدها، فلا بد من الاقتصار على فتوى المجتهد الحي.. ولا أقل من الشك في شمول سائر النصوص لحال الوفاة أيضاً.

رابعاً: قد يقال: إن الظاهر هو أن العناوين الواردة في لسان الدليل اللفظي كالناظر في الحلال والحرام، وأهل الذكر، ونحو ذلك مأخوذة على نحو الفعلية، فلا تشمل من كان فقيهاً وزالت عنه هذه الصفة بنسيان أو جنون أو موت أو غير ذلك.

ويرد عليه: ما تقدم من أن بين العناوين، كعنوان الحياة ما ليس مأخوذاً في الموضوع، ولا مدخلية له في الاستنباط، بل هو حالة من حالات شخص الفقيه والراوي.

وعنوان أهل الذكر مثلاً إنما أخذ لأجل التوصل إلى الرأي والفتوى التي هي نتاج ظنون المجتهد من الأمارات الظنية التي هي الحجة. وليس لنفس الشخص ولا لحالاته، كصحته ومرضه، أو موته وحياته - ليس لها - دخل فيه، ولذا يبقى الرأي حتى لو مات الشخص كما تقدم بيانه.

وأما النصوص التي أرجعت إلى آحاد الأشخاص كزرارة وأبان وغيرهما، فظاهرها وإن كان هو الإرجاع إليهم حال حياتهم. لا مطلقاً. لكن الحقيقة هي أن الإرجاع إلى رأيه لا إلى شخصه، والإرجاع للرأي يشمل صورة حياة الشخص وموته.

تقريب آخر للسبزواري رحمته الله:

وقال السبزواري أيضاً: المفهوم من هذه الآية والرواية: أن من كان متصفاً بهذه الصفات يصح أخذ الفتوى منه، حياً كان أو ميتاً. فهو نظير قولك: الإمام هو المتصف بكذا. فمن وجدت فيه تلك الصفات وجب الاعتقاد بإمامته حياً كان أو ميتاً^(١).

ويرد عليه: ما تقدم من أن النهي عن العمل بالظن وادعاء الإجماع على المنع من الرجوع إلى الميت ابتداءً، حتى قيل إنه من ضرورات مذهب الشيعة، مع شيوع التقليد عند غير الشيعة - إن ذلك - يجعل من تقليد الميت ابتداء موضع شك.. لا سيما مع ما تقدم، من أن الأدلة اللفظية تضمنت قرائن على أن الحي هو المقصود فيها، فيبقى غيره تحت عموم النهي عن العمل بغير العلم. وهذا هو الفرق بين الإمام والفقهاء، فإن الإمامة تقتضي مجرد الاعتقاد بإمامته، وبأن ما يقوله كاشف عن الواقع على نحو اليقين. أما الفقهاء، فلا يجب الاعتقاد بشيء بالنسبة إليه، وأقواله تبقى ظنية منهيًا عن العمل بها.

(١) مذهب الأحكام ج ١ ص ١٦ و ١٧.

المعتبر هو الظن حال الاستنباط:

إن قلت: حجية آراء المجتهد مشروطة بحياته لأنها نتاج ظنونه وقطوعه، وهي تكون في حال الحياة.

قلت: الذي يحتاج إليه الرأي في تقومه وتبلوره هو الظن والقطع حال استنباطه، ثم يقوم الرأي بنفسه بعد ذلك ويبقى حتى لو مات صاحبه.

ويجوز البقاء على تقليده، ويجوز العمل بفتواه وهو نائم..

لكننا قدمنا: أن ظواهر الأدلة لا تساعد على حصول اليقين، باستثناء الميت من عمومات النهي عن العمل بغير العلم.

كما أن السيرة العملية لم تثبت على الرجوع إلى الميت في غير الحقائق الثابتة.

وأما ما يتغير الرأي فيه، كالطب والفتوى فلا دليل على وجود سيرة فيه، ولو وجدت فلا دليل على إمضائها، لأن ذلك لم يحصل في زمن الأئمة «عليهم السلام» على الظاهر.

الميت ليس بمنزلة المعدوم:

إن قلت: الميت بمنزلة المعدوم، والأدلة اللفظية منصرفة عنه في قوله:

فاسألوا أهل الذكر، وفي قوله: فارجعوا إلى رواة أحاديثنا، وغير ذلك، إذ لا يمكن سؤاله ولا الرجوع إليه. وكذلك الحال في قوله: فإنهم حجتي عليكم.

قلت: الميت بمنزلة المعدوم في بعض الجهات لا في جميعها، ولذلك

تبقى للميت حرمة، وكرامته، فلا يجوز نبش قبره، ولا البهتان عليه، ولا

لعنه أو سبه، ولا غير ذلك. وله حقوق على أولاده وغيرهم. وكذلك الحال بالنسبة لرأيه، فإنه يبقى بعده كبقاء حقوق الميت على أولاده. وحتى لو كان صاحب الرأي بمنزلة المعدوم، فذلك لا يعني أن يكون رأيه كذلك. لأن رأيه يقوم بنفسه، ولا يحتاج في قيامه إلى بقاء صاحبه.

بل قد يستدل على بقاء الرأي بقياسه على أقوال الأئمة «عليهم السلام» بأن يقال: ورد في رواية إسحاق بن يعقوب أنه «عليه السلام» قال عن رواية حديثهم: فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله!! إن كانت ناظرة للفتوى أيضاً. فكما أن أقوال الأئمة تكون حجة في حال الحياة والمات، فالمفروض أن يكون الرواة في فتاويهم كذلك. غاية الأمر أن قول الإمام كاشف عن الواقع، وقول الرواي حجة تعبدية، وهو فرق غير فارق.

إلا أن يقال: لا بد من إثبات بقاء هذه الحجية لرأي المفتي الميت بعد موته. أما الإمام فإن بقاء حجية قوله ثابت من خلال كاشفيته الواقعية، ومن خلال ثبوت مقام الإمامة له.. وثبت عدم اشتراط هذا المقام ببقاء صفة الحياة للإمام. أما الفقيه فلم يثبت ذلك له..

والخلاصة: أن بقاء رأي الميت لا يلزم بقاء حجيته، فلعله يبقى من بعض الجهات.. ولكن تزول عن هذا الرأي بعض آثاره الأخرى، ومنها حجيته في حق الغير في مقام العمل.

خذوا بهاروا:

ويمكن أن يقال: إن الحديث المروي في كتاب الغيبة عن الحسين بن روح، أن الإمام العسكري «عليه السلام» سئل عن كتب بني فضال، فقل له: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟!!

فقال «عليه السلام»: خذوا بهاروا، وذروا ما رأوا.

حيث دل هذا الحديث على أن كتب بني فضال كانت مشتملة على الآراء، وعلى الروايات، وكان بعض أبناء فضال قد مات قبل الإمام العسكري «عليه السلام»، فقول الإمام العسكري «عليه السلام»: ذروا ما رأوا يدل على أنهم كانوا يأخذون بآرائهم بعد موتهم أيضاً..
ويجاب:

بأن لا دليل على أن المقصود بقوله «عليه السلام»: ذروا ما رأوا. هو ما كان من قسم الفتاوي..

بل الظاهر: أنه «عليه السلام» قد نهى عن الأخذ برأي بني فضال العقائدي، لأنهم كانوا فطحية - أي من أتباع عبد الله الأفطح، ابن الإمام الصادق «عليه السلام». الذي كان ناقص الخلقة. ويشترط بالإمام أن يكون تام الخلقة.. وهذا ما لم يأخذ به بنو فضال.

ولعله لأجل هذا قال: ما رأوا، ولم يقل: «بآرائهم»، أو بفتاويهم.. ولم يعلم أن لبني فضال آراء وفتاوي فقهية مدونة في كتبهم. بل ما وجدناه في

كتبهم هو روايتهم لأقوال الأئمة فقط.. كما أننا لم نجد الفقهاء أشاروا إلى آرائهم الفقهية التي امتازوا بها عن غيرهم.

ولعل سبب السؤال عن كتبهم هو أنهم حين ظهر للناس أن الإمام «عليه السلام» قد لعن ابن أبي العزاقر، ظنوا أن الاحتفاظ بكتبه غير جائز أيضاً، لما في ذلك من الإشارة الضمنية إلى تصديقه، وقبول بعض ما له صلة به، ولو من حيث أنه كاتب ومؤلف.. فجاءهم الترخيص باقتنائها، وبأخذ الروايات منها، فإن لعنه لأجل ضلاله في رأيه الاعتقادي لا يعني تكذيبه فيما يرويّه، ولا لزوم طرح كتبه.

الإستدلال بسيرة المشرعة:

واستدل بعضهم بسيرة المشرعة على الرجوع إلى الأحياء والأموات. فقال السيد الحكيم «رحمه الله»: إنه لا يمكن إثباتها بنحو يطمئن بدلالتها على المطلوب^(١).

بل تقدم: أننا لم نجد ما يدل على حصول أي إرجاع أو رجوع إلى الأموات في حياة الأئمة «عليهم السلام»، ليتمكن القول بكشف ذلك عن رضى أو قبول منهم «عليهم السلام».

الإستدلال بالاستصحاب:

استدل السيد السبزواري بالاستصحاب، لأن قول المجتهد كان حجة

(١) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص

وأمانة في حال حياته - والمراد بالحجية آثارها، من التنجيز والتعذير - وبعد وفاته يشك في بقائها، فتستصحب، ويحكم ببقاء التنجيز والتعذير.
أو يقال: كان تقليد هذا المفتي جائزاً لمساواته للحي، أو واجباً لكونه أعلم من الحي، وبعد وفاته يشك في بقاء هذا الجواز أو الوجوب فيستصحب^(١).

وبهذا الاستصحاب يرتفع الشك الذي هو موضوع حكم العقل بالتعيين، حين الدوران بينه وبين التخيير بين تقليد الميت وتقليد الحي.
ويجاب:

أولاً: بأن هذا من الاستصحاب التعليقي الذي لا يجري هنا، لأن الذي يجري منه هو خصوص التعليق الذي أخذ في لسان الدليل. كقوله «عليه السلام»: العصير إذا غلا ونشّ ينجس.

وأما التعليق الذي لم يصرح به في لسان الدليل كالحجية، ونحوها مما تستنبطه عقولنا، فلا يجري الاستصحاب فيها، لأنها ليست مما قاله الشارع، بل هي مجرد انتزاعات أو تحليلات أنتجت عقول الناس، ولا يصح استصحاب استنباطاتنا نحن، واعتبارها أموراً شرعية، وترتيب الآثار عليها.

ثانياً: لو سلمنا ثبوت الحجية لقول الفقيه الذي كان حياً قبل مئة سنة

(١) راجع: مهذب الأحكام ج ١ ص ١٧.

في حق من يأتي بعده، فنقول: هي مشروطة بعدم ظهور فتاوي تعارض فتاويه من فقهاء هم أعلم منه، أو مساوون له، فإن ذلك يسقط فتواه عن الحجية بسبب التكاذب المانع من شمول دليل الحجية، وهي الإطلاقات لفتواه، سواء ظهرت هذه الفتاوي المعارضة في حياته أو بعد وفاته، فلا يمكن استصحاب حجية قوله، لعلمنا بزوالها بالمعارضة، فتكون فتواه بمثابة الشهادة التي نكل عنها، أو الخبر الذي أكذب المخبر نفسه فيه.

ثالثاً: إما أن يراد بالحجية المستصحة الحجية الفعلية أو الإنشائية. أي الأعم من الفعلية والتعليقية.. فإن كان المستصحب هو الفعلية، فلا يجري الاستصحاب، لعدم وجود يقين سابق بحدوث حجية فعلية إلا بالنسبة لمن كان من المكلفين حياً في زمان حياة ذلك المجتهد. أما المكلفون المعدومون، وسيوجدون، فلا حجية فعلية لقوله في حقهم. ولا يقين بحدوث حجية جديدة في حقهم بعد ولا دتهم ليتمكن استصحابها.

وإن كان المراد الحجية الإنشائية الأعم من الفعلية في حق من كان في زمان حياة ذلك الفقيه، والتعليقية في حق من سيولدون بعده، لتصبح فعلية لهم بعد أن يوجدوا، فأيضاً لا يجري الاستصحاب، إذ لا يقين بحدوث هذه الحجية. لأننا لا نعلم إن كان المجعول هو هذا النوع من الحجية، أو ذلك النوع منها. فلا يوجد متيقن سابق يمكن أن يستصحب.

وهو من قبيل ما لو علم بوجود حيوان في الدار في وقت، لكن لا يعلم هل هو البعوض الذي لا يعيش سوى أيام يسيرة، أو هو الفيل الذي يعيش

سنوات، فلا يصح استصحاب بقاء كلي الحيوان في الدار، للعلم بموت البعوض، ولأننا لا نعلم بأصل تحقق وجود الفيل فيه في السابق. ويمكن أن يجاب:

بأن المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو طبعي الحجة - لا الفعلية ولا الإنشائية - أي أن الحجة مأخوذة على نحو القضية الحقيقية من دون ملاحظة أية خصوصية فيها. فهي من قبيل جعل الأحكام لطبعي المكلف، فيشمل من وجد من المكلفين ومن لم يوجد.

فإذا ثبت في حال حياة المجتهد جواز رجوع كل مكلف إليه، ثم شك في بقاء هذا الجواز وارتفاعه، جاز استصحاب بقاءه..

فلم تجعل الفعلية ولا الإنشائية قيداً للحجة لكي يشك في أن أياً منها قد أخذ فيه، لكي يقع التنافي ويتعذر الاستصحاب، لعدم اليقين بحدوث هذا أو ذاك.

رابعاً: قد يقال: إن الاستصحاب لا يجري في الحكم الشرعي التكليفي، كالجواز والوجوب نفسه، لعدم اليقين السابق بجعل الحكم بحيث يشمل حال موت المجتهد، لكي نستصحبه إذا شككنا في بقاءه. وإنما يجري في موضوعه ولا يجري في الأمور الانتزاعية أيضاً كالحجية.

إن قلت: لماذا لا يصح قياس هذا على قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) باعتبار أن طبعي الوجوب مجعول على من

(١) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

وجد في زمن نزول الآية، وعلى كل من سوف يستطيع الحج ولو بعد ألف سنة.. قلت: هناك فرق بين الموردين.. فإن المستطيع هو المكلف الموجود بصورة حقيقية في الواقع الخارجي، واستطاعته أيضاً أمر واقعي، وهو الذي يتعلق به الحكم الشرعي، ويفرض الحكم عليه.

أما الحكم الشرعي فليس كذلك، بل هو أمر اعتباري بسيط، إما أن يوجد بواسطة الجعل، أو لا يوجد.

ونجيب:

أولاً: القول بأن الاستصحاب لا يجري في الأمور الانتزاعية كالحجية، لأنها غير قابله للجعل، غير مقبول. لأن الأمور الانتزاعية تابعة لمنشأ انتزاعها رفعاً ووضعاً، فهي مجعولة تبعاً، وإن لم تجعل استقلالاً.

ثانياً: إن موضوع الاستصحاب يؤخذ من العرف، والموضوعات العرفية لا يجري التدقيق فيها. والعرف يرى أن الحجية هي نفس وجوب الاتباع الذي هو الحكم الشرعي، وإن حلله العقل وانتزع منه شيئاً سماه الحجية، فاستصحاب الحجية استصحاب للحكم الشرعي بنظر العرف.

إن قلت: إن استصحاب الحجية لا يجري، لأنه أصل مثبت، لأن الحجية لازم لوجوب الاتباع، فإثباته الملزوم باللازم يكون من الأصل مثبت. وهو ليس بحجة، لأنه يجري في شيء ليثبت شيئاً آخر.

فيجاب: بأن العرف لا يرى فرقاً بين وجوب الاتباع وبين الحجية، والمعياري في موضوع الاستصحاب هو نظر العرف، فلا مانع من استصحابه

وإثبات ملزومه به.

لا شك في بقاء الطريقة:

وقد يقال: إذا ثبتت حجية رأي المجتهد، في حال حياته، وصار طريقاً إلى الواقع بنظر الشارع، فالطريقة إنما تثبت للرأي من حيث هو رأي، وليست لصاحبه أية مدخلية فيه..

وظاهر اتصاف رؤية بالطريقة: أن هذه الصفة ثابتة له إلى الأبد، فلا شك في بقاء الطريقة لكي تستصحب.

لكن الكلام في أصل قبول الشارع بهذه الطريقة في جميع الأزمان.. ولم يثبت ذلك. فلعله جعل الطريقة لرأيه مع خصوصية حياة صاحب الرأي.

وقد تقدم: أن الإمضاء للطريقة إذا حصل في حال الحياة، فإنما يمضيها الشارع بما لها من خصوصية، والخصوصية هنا قد تكون هي خصوصية الإنقطاع بموت صاحب الرأي، وقد تكون هي خصوصية الدوام هذه، فإن المجعول في القضية الحقيقية شيء واحد قد جعل لكل ما يكون مصداقاً للعنوان، ومنطبقاً عليه الموضوع. والكلام إنما هو في تحديد الشيء.

استصحاب الحكم الواقعي تارة، والظاهري أخرى:

إن قلت: نستصحب نفس المؤدى الواقعي المحكي بالرأي، بأن نقول مثلاً كانت السورة واجبة واقعاً حين حياة المجتهد، فنستصحب بقاء وجوبها الواقعي..

قلت: هذا الاستصحاب لا يجري، للعلم واليقين بعدم كون وجوب
السورة الذي أفتى به المجتهد هو الحكم الواقعي..

وإن قلت: استصحاب الحكم الظاهري بأن نقول: كانت السورة في
زمان حياة فلان واجبة ظاهراً، فنستصحب بقاءه.

قلت: يرد عليه الإشكال المتقدم على استصحاب الحجية. وهو أن هذا
الحكم الظاهري هل هو مجعول بحيث يدوم حتى مع زوال صفة الحياة عن
المفتي؟! أم أن المجعول هو خصوص الفرد الذي يزول بزوال صاحبه.

وبذلك يعلم: أنه لا بد من الرجوع في مسألة تقليد الميت والحي إلى
القاعدة العقلية في دوران الأمر بين التعيين والتخير.

ماذا لو كان الميت أعلم؟!

هذا كله في صورة تساوي الميت مع الحي في العلم، أو مع عدم العلم
بالأعلم منهما.. أما إذا كان الحي أعلم، فلا مجال لتقليد الميت. أما مع العلم
بأعلمية الميت فقد يؤخذ بالإجماع القائم على حرمة تقليد الميت ابتداءً.
ويحكم بلزوم الرجوع إلى الحي مطلقاً.

أو يقال: الحكم هو تقليد الميت لحكم العقل بدوران الأمر بين التعيين
للأعلم الميت، والتخير بينه وبين الحي غير الأعلم، ولبناء العقلاء على
الرجوع إلى الأعلم..

إلا أن يقال: إن بناء العقلاء لا قيمة له إذا لم يعلم أن الشارع قد

أمضاه.. ولا شيء يدل على هذا الإمضاء، فإن هذه المسائل لم تكن موضع ابتلاء للناس، بحيث يعلم كيفية تعامل الأئمة «عليهم السلام» معها.

وأما قاعدة التعيين والتخير فلا تجري لوجود خصوصيتين متكافئتين:

إحدهما: خصوصية الأعلمية المرجحة للميت.

الثانية: خصوصية الحياة المحتمل مدخليتها، والمعتضدة بالإجماع على عدم جواز تقليد الميت ولو كان هو الأعلم، فإن هذا الإجماع المدعى على المنع من تقليد الميت، يشي بوجود ردع شرعي عن تقليد الأموات. ولا سيما مع عمل الفقهاء المتأخرين بهذا الإجماع واعتمادهم عليه..

إلا أن يقال: بعدم ثبوت هذا الإجماع، فقد تقدم معنا عن السيد المرتضى في المسائل الميفارقيات وغيره في كتب أخرى ما يدل على أن تقليد الميت كان معروفاً بينهم أيضاً.

دعوى الإجماع تسقط الإستصحاب:

وذكر السيد الحكيم «رحمه الله»: أن المكلف، وإن لم يكن قد ولد، أو لم يكن بالغاً في حياة ذلك المجتهد.. ولكنه لو كان في حياته ورجع إليه لثبت له الحكم الظاهري في حقه، فيستصحب ذلك إلى ما بعد موت المجتهد، فيثبت أنه لو رجع إليه لكان محكوماً بالحكم الظاهري. فهذا الاستصحاب نظير استصحاب أحكام الشرايع السابقة.

ولكن الإجماع المتقدم هو الذي يمنع من العمل بهذا الاستصحاب.

أضاف السيد الحكيم قوله: «على أنه لا يطرد في بعض الفروض، كما لو كان مقلداً في حال حياته لغير الأعلم، ففقد بعض الشرائط المانعة من البقاء على تقليده، فلا مجال للاستصحاب بالنسبة للميت.

وأما الأصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخير في الحجية، فلا تنتهي النوبة إليه إلا بعد سقوط الأصل الشرعي. وقد تقدم في الفرض المذكور آنفاً: أن هذا الأصل لو جرى في الحكم الظاهري غير الاقتضائي فلا معارض له من حيث العمل.

ثم ذكر «رحمه الله»: أنه لو كان الحكم اقتضائياً فإن الاستصحاب التنجيزي يكون معارضاً له. فالمرجع عند ذلك يكون هو الأصل العقلي^(١). وقد ذكرنا فيما سبق بعض ما يرد على العديد من النقاط الواردة في هذا الكلام، فلا نعيد.

استدلال الشيخ الأنصاري رحمته الله:

وقد أفاد الشيخ الأنصاري «قدس سره»: أنه لا ملازمة بين بقاء الرأي وبقاء حجيته، فإن الرأي وإن كان باقياً بعد موت صاحبه حقيقة، أو كلاهما.. إلا أن بقاء الحجية قد يكون مشروطاً بشرط، كبقاء حياة صاحب الرأي. فإن مات زالت الحجية، وإن بقي الرأي. كما أن الرأي يبقى، وتزول حجيته في صورة فسق صاحبه..

(١) راجع: المستمسك ج ١ ص ٢٣ و ٢٤.

ويمكن الاستدلال على ذلك: بأن دليل حجية الرأي إن كان هو السيرة العقلائية، فقد عرفنا أننا لا نعلم شمولها لما بعد موت صاحب الرأي.

وإن قلنا: إن السيرة تدل على بقاء الحجية إلى ما بعد الموت أيضاً، فلا دليل على أن الشارع قد أمضاها في هذا المورد أيضاً.

وإن كان الدليل على الحجية هو الإجماع، فهو دليل لبي لا إطلاق له ليستدل بإطلاقه على بقاء الحجية إلى ما بعد الموت.

وإن كان الدليل هو الأدلة اللفظية التي ذكرت الفقيه والمجتهد والراوي، فقد يقال: إنها ناظرة لأصل التشريع ولا إطلاق لها ليشمل صورة موت المجتهد.

بل قد يقال: إن ظاهرها حجية قول خصوص الأحياء منهم.. وكذلك الحال بالنسبة لأهل الذكر. وآية المنذرين لقومهم إذا رجعوا إليهم، والروايات التي تحدثت عن صفات المفتين، وغير ذلك، فإنها كلها أرجعت إلى الفقيه الحي، فالتعدي إلى حالة الموت لا دليل عليه.. وبذلك يصير شرط الحياة ميتقناً فلا يشك في بقاء ما اشترط به بعد زوال هذا الشرط. لكي يتم اللجوء إلى الاستصحاب، بل يكون الشك في شمول إطلاق الأدلة لحال الموت مساوياً للشك في حدوث الحكم بجواز تقليد الميت. فلا يوجد شيء متيقن الحدوث ليتمكن إثبات بقاءه بالاستصحاب.

غير أننا نقول:

إن ما ذكره «رحمه الله» غير مسلم، فإن ما ذكره من ظهور الأدلة

اللفظية في حجة قول المفتي في حال حياته، لا يجعل الحياة شرطاً للحجة، لأن حجة رأيه في الحياة لا يمنع من أن يكون حجة في الممات أيضاً، ولو بدليل آخر.

وقد أجاب السيد السبزواري عن الإشكال: بأن استصحاب الجواز معارض بأصله عدم جعل الجواز أو الوجوب..

وبأن الشك في الجعل مسبب عن الشك في حدوث حد أو قيد للحكم المجعول، وعدم ثبوته، فالأصل عدم ثبوته، فلا يبقى موضوع لأصالة عدم الجعل بعد ذلك..^(١).

ونقول:

ولكنه جواب غير مقبول أيضاً، فإن المقصود بأصالة عدم جعل الوجوب أو الجواز ليس أن الشك ناشئ عن الشك في وضع حد للجواز أو للوجوب.. بل لأجل الشك في قابلية المجعول، وهو الوجوب أو الجواز نفسه للدوام والبقاء، بسبب شكنا في أن يكون مقيداً بسبب وجود خصوصية أو حالة في موضوعه، وهي خصوصية الحياة، حيث يحتمل أن يكون لها تأثير في قابلية هذا المجعول، وهو الجواز أو الوجوب للبقاء بدونها، لأن العناوين والحالات التي تكون في موضوعات الأحكام، قد تؤثر فيها دواماً، وبقاءً وقد أوضحنا ذلك في موضع آخر في هذه المسألة..

(١) راجع: مهذب الأحكام ج ١ ص ١٧.

فكيف نستصحب بقاء حكم لم نتحقق من طبيعته، وقابليته للبقاء أو عدم قابليته له؟!

البقاء على تقليد الميت:

علينا قبل الشروع في ذكر الأدلة على الجواز أو المنع من البقاء على تقليد الميت التذكير بما يلي:

ألف: إن هذا البحث إنما يجري على تقدير القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً. إذ لو قلنا بجوازه، فإن جواز البقاء على تقليده يكون بطريق أولى..

ب: إن هذا البحث إنما يجري أيضاً في صورة تمكن العامي من الرجوع للحي وللميت.. أما إذا لم يتمكن من الرجوع إلى الحي، فرجوعه إلى الميت يصير مفروغاً عنه..

ج: تارة يعلم بتوافق فتاوي الميت مع فتاوي الحي، فلا أثر للبحث، أو لا أهمية للعدول إلى الحي، لأننا إن فسرنا التقليد بالالتزام، فإن الالتزام بفتوى هذا الفقيه التزام بفتوى الفقيه الآخر. إذا كانت موافقة لها.

وإن قلنا: إن التقليد هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد، فإن التطبيق ليس مطلوباً لذاته، بل مقدمة للعلم بالانطباق، والانطباق إذا حصل، فهو حاصل في فتوى الحي أيضاً، ولو كان المطلوب هو التطبيق نفسه، فإن تطبيق العمل على فتوى أحدهما تطبيق له على فتوى الآخر. واختلاف

شخص المفتي لا يضر في صحة العمل. إلا إذا قام الإجماع على حرمة تقليد الميت حرمة تكليفية شرعية، بحيث يصبح تقليده من التشريع المحرم.

د: تارة يعلم باختلاف الفتاوي.

هـ: وتارة لا يعلم باختلاف الفتاوي.

فهذان المقامان هما محل الكلام هنا.

المقام الأول:

فأما الكلام في المقام الأول، وهو حكم البقاء على تقليد الميت في صورة العلم باختلاف فتاويه مع فتاوي الحي، فنقول:

بما أن أدلة الحجية لا تشمل الفتاوي المتعارضة للعلم بالتكاذب، فهنا صور:

١ - أن يعلم المكلف بتساوي المجتهدين في العلم، أو كان لا يعلم بوجود أعلم، أو يعلم بوجوده لكنه لا يعرفه بعينه، فلا يعمل بكلام الفتويين، بل يعمل بالاحتياط.

٢ - إن لم يتمكن من الاحتياط، لجهله به، أو لدوران الأمر بين المحذورين، أو لضيق الوقت فإنه يتخير، لسقوط الإطلاقات عن الحجية بسبب المعارضة.

٣ - أن يعلم بأعلمية أحدهما المعين، فقليل: عليه أن يأخذ بفتواه، لأن الإطلاقات وإن لم تشمل فتاوهاا للمعارضة، إلا أن السيرة العقلائية جرت على الرجوع إلى الأعلم، ولم يردع عنها الشارع، وهذا ما قاله السيد الخوئي

«رحمه الله»^(١).

لكننا نقول:

إن قلنا بجواز تقليد غير الأعلم، فلا كلام. وإن قلنا بعدم جواز ذلك فإن كان الأعلم هو الحي، فلا كلام أيضاً.

وإن كان الأعلم هو الميت، فإن خصوصية الأعلمية ثابتة بالسيرة العقلائية، ولم يدل دليل على إضائها.. ولو سلمنا إضائها من الشارع، فإنها هنا تتعارض مع خصوصية الحياة، بل قد يقال بتقديم خصوصية الحياة عليها، لأن الشيخ الأنصاري «رحمه الله» قال: بأن الإجماع يمنع من تقليد الميت ابتداءً وبقاءً على حد سواء.. فهو كاشف عن وجود ردع من الشارع عن تلك السيرة.. أو أنه يوجب - على الأقل - سقوط السيرة عن صلاحية الترجيح، لاحتمال وجود الردع الشرعي المكشوف بالإجماع المدعى.

المقام الثاني والأقوال فيه:

أما حكم البقاء على تقليد الميت مع عدم العلم بمخالفة فتاويه مع فتاوي الحي.. ففيه أقوال عديدة نذكر منها:

١ - المنع من البقاء مطلقاً كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني «رحمهما الله».

(١) التنقيح ج ١ ص ٨٩.

٢ - جواز البقاء مطلقاً. حتى لو كان الحي أعلم من الميت.. كما يظهر من صاحب العروة «رحمه الله».

٣ - وجوب البقاء إذا كان الميت أعلم. والجواز مع التساوي. ووجوب العدول إذا كان الحي أعلم، وهو قول الميلاني «رحمه الله».

٤ - جواز البقاء في المسائل التي عمل بها، إذا كان الميت أعلم. كما قاله السيد البروجردي «رحمه الله».

٥ - جواز الرجوع إلى الميت فيما علمه من فتاويه.. ذهب إليه بعضهم.

٦ - إذا تعلم فتاوي الميت ولم يعمل بها لم يجز له الرجوع إليه بعد موته، ولو عمل ببعض فتاويه في حال حياته بانياً على الرجوع إليه في كل مسألة يحتاج إليها. جاز له البقاء مطلقاً.

٧ - يجب البقاء على تقليد الميت إلا إذا كان الحي أعلم من الميت، ولم يكن قول الميت مطابقاً لقول الأعلام من الأموات.

وهناك أقوال عديدة أخرى يمكن استخلاصها من كلمات العلماء «رحمهم الله». من أرادها فليراجعها في مظانها..

مستند الحرمة المطلقة:

١ - استدل الشيخ الأنصاري «رحمه الله» على القول بالمنع من تقليد الميت مطلقاً بإطلاق الإجماع. وكلمات العلماء، التي لم يفرق فيها بين تقليد الميت ابتداءً واستدامة..

ويجاب:

أولاً: بأن الإجماع دليل لبي لا إطلاق له. والقدر المتيقن منه هو تقليد الميت ابتداءً. فما عداه يتبع دلالة الأدلة..

ثانياً: إن استصحاب بقاء حجية قول المجتهد في حق العامي كافٍ في إثبات جواز تقليده، فضلاً عما سوى ذلك مما سيأتي بيانه.

٢ - واستدل المحقق النائيني «رحمه الله»: بأن الشرائط المعتمدة في المفتي، كالعقل والعدالة، والإيمان إذا زالت لم يعد يجوز أخذ الفتوى منه، وكذلك الحال بالنسبة لشرط الحياة..

ثم أجاب هو نفسه: بأن شرط العدالة والعقل والإيمان، قد ثبتت بالنصوص، وإطلاق النص يقتضي اعتبارها حدوثاً وبقاءً. أما شرط الحياة فثبت بالإجماع.. لأن الدليل اللفظي مخدوش فيه، والإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو التقليد الابتدائي. انتهى.

ويرد عليه: أن تلك الشرائط أيضاً لم تثبت بالنص، بل بالإجماع. وهناك أدلة أخرى، كالسيرة، والاستصحاب استدلل بها على اعتبار الحياة في المفتي وقد تقدمت.

٣ - استدلل صاحب الكفاية: بأنه إذا ارتفع الرأي بسبب الهرم أو المرض لم يجوز البقاء على تقليد ذلك المفتي إجماعاً. فعدم جواز البقاء على تقليد من يفقد الحياة يكون بطريق أولى.

ويجاب:

أولاً: لا إجماع على عدم جواز تقليد الرجل الهرم أو المريض، لا ابتداءً ولا بقاءً، ولم تدوّن هذه المسألة في كتب القدماء.. فإن الهرم والمرض لا يلحق ضرراً برأيه، إلا إذا كان المرض من قبيل كثرة السهو وفقدان الضبط، (وهذا ما صرح به بعض العلماء أيضاً)^(١).

وهذا لا ينسحب على حال الموت، لأن الميت لا يفتي ولا يستنبط بعد موته. ثانياً: إن الرأي لا يرتفع بسبب المرض، بل يبقى في عالم الاعتبار، كما لا يزول الرأي في حال نوم صاحبه، أو ذهوله عنه.

إلا إذا كان المراد: أن المرض والهرم الموجب لاختلال الحواس يمنع من التقليد للمريض والمختل والمجنون فيما استنبطه في حال اختلال حواسه وجنونه مطلقاً. وهذا أمر صحيح، لعدم الوثوق بصحة استنباطه في هذه الحالة.

الاستدلال على وجوب البقاء:

استدلوا على وجوب البقاء على تقليد الميت بما يلي:

أولاً: استدلوا باستصحاب حرمة العدول عن التقليد الثابت قبل الوفاة إلى ما بعد الوفاة..

ويرد عليه: أن موضوع الاستصحاب هو الفقيه الحي، وبعد الموت نشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لعدم العلم ببقاء موضوعه.

(١) مهذب الأحكام ج ١ ص ٢٠.

ثانياً: استدلووا بالإجماع على عدم جواز العدول في حال الحياة وبعد الممات.
ويجاب: بأن الإجماع لو سلم في حال الحياة، فلا إجماع على حرمة العدول بعد عروض الموت.

ثالثاً: صحيح أن أدلة الحجية لا يصح التمسك بها في مورد التعارض، فنحتاج إلى أدلة أخرى، مثل سيرة العقلاء، أو الإجماع أو الأصل العملي.
والإجماع غير موجود، وسيرة المشرعة لم تثبت، والأصل العملي سيأتي الكلام فيه، وسيرة العقلاء تقضي بالرجوع إلى الأصل مطلقاً، حياً كان أم ميتاً. خرج من ذلك تقليد الميت ابتداءً.. للإجماع على عدم جوازه.. فيبقى الباقي مشمولاً لهذه السيرة..

ويجاب:

بأنه لم يثبت إلزام العقلاء بالرجوع إلى الميت الأعلم أيضاً..
ومع الشك في شمول سيرتهم للأموات، فلا مجال للتمسك بإطلاق السيرة لأنها دليل لبي، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن. وهو الحي الأعلم.
رابعاً: أن العقل يحكم بوجوب البقاء، لأن الأعلم من الأموات محتمل التعيين، والعقل يحكم بالتعيين إذا دار الأمر بينه وبين التخيير. ولم يثبت إجماع على عدم وجوب البقاء في هذه الصورة.

ويجاب:

١ - بأن محتمل التعيين ليس هو الأعلم الميت، بل هو الحي، وإن لم يكن

أعلم.. لأن الشيخ الأنصاري «رحمه الله» قد ادعى شمول الإجماع للمنع من البقاء على تقليد الميت.

٢ - لو سلمنا.. فإن الأمر يدور بين خصوصيتين توجب كل واحدة منهما التعيين، فإذا لم يترجح أحدهما، فلا بد من الاحتياط بينهما إن أمكن، والتخير في صورة عدم إمكان الاحتياط.

وقد يقال: إن العمل بالاحتياط هو سيرة العقلاء في مثل هذه الحالات. ومع عدم إحراز علمية أحدهما، والعلم باختلاف الفتوى، فلا بد من الأخذ بأحوط القولين. والأدلة اللفظية تسقط بالمعارضة.

أدلة جواز البقاء:

ويستدل لجواز البقاء على تقليد الميت بنفس الأدلة التي استدلوها بها على جواز تقليد الميت ابتداءً.

والظاهر: أن أكثر المناقشات التي تقدمت أيضاً هي نفسها واردة عليها. ويمكن تلخيص ذلك على النحو التالي:

١ - الاستدلال بالمطلقات: كآية النفر، التي دلت على وجوب العمل بإنذار المنذر إذا أُنذر وهو حي، ولم تشترط في استمرار العمل بهذا الوجوب بقاء المنذر حياً، ويصدق على الذي رجع إلى الفقيه وأخذ فتواه بانياً على العمل بها أنه مقلد، وله أن يبقى على تقليده، لأنه قد حقق شرط الحياة في الذي يقلده، لبدئه بتقليده في حياته، وهو حين رجع إليه من أهل الذكر، وفقهه، وراو، وناظر في الحلال والحرام إلخ..

فالعنوان الوارد في لسان تلك الأدلة متحقق، فإذا مات ذلك المفتي، يبنى على رجوعه السابق في حال الحياة، حتى وإن لم يعمل، فإن العمل لا يعتبر في صدق الرجوع.. الذي هو التقليد، وتشمله الآية والرواية. وهذا معنى البقاء على تقليد الميت.

أو فقل: دلت الإطلاقات على ثبوت الحجية لرأي المفتي، وإذا ثبتت ثبتت دائماً، بغض النظر عن حياة المفتي وموته، لأن الرأي أخذ بنحو اسم المصدر، لا المصدر الذي هو الحدث، ليستند إلى فاعله ومحدثه.

وعنوان الفقيه، وأهل الذكر مأخوذ كطريق لإيجاد الرأي، ولا مدخلة لهذه العناوين في بقاءه فقد يكون لبقائه موجبات أخرى. ولأجل ذلك تترتب على رأيه آثاره، فيحفظ وينسى، ويتمم الإجماع، ويدخل في الشهرة إلخ..

ويمكن أن يقال: لو كان عنوان المجتهد ظاهراً في الفعلية فتمسك بالإطلاق في لازمه، وهو الرأي، فإن عنوان «المجتهد» ملزوم والرأي لازم. والملاك في العمل هو اللازم (وهو الرأي) دون الملزوم، ولا مانع من تحقق الإطلاق في اللازم، وإن امتنع وجوده في الملزوم (بسبب ظهوره في الفعلية).

ويرد عليه:

أولاً: إن هذا ليس من باب الإطلاق اللفظي، بل هو إثبات للحجية للرأي على كل حال بغض النظر عن حال صاحبه (ككونه ميتاً أو حياً).

فإذا كان الحكم وهو حجية الرأي ثابتاً على كل حال جاز البقاء على تقليد الميت حتى لو لم يكن إطلاقاً..

ثانياً: إن الدلالة الالتزامية وإن كانت تعتبر من قسم الدلالة اللفظية، ولكنها بالنسبة للإطلاق تعتبر دلالة عقلية، فهي دليل لبي، لا إطلاق له، فيجب الاختصار على القدر المتيقن، لأن الانتقال من الملزوم (وهو المجتهد) إلى اللازم (وهو الرأي) أو العكس يكون بالعقل.

أما الدلالة على الملزوم فهي لفظية، فإذا كانت الدلالة عقلية، فلا إطلاق لها، لأنها دليل لبي.

ثالثاً: لو سلمنا أن للدلالة الالتزامية إطلاقاً، فإطلاقها تابع لإطلاق الملزوم، ومرهون به، وليس بالعكس. فإن هذا هو مقتضى التلازم، فإن التفكيك بين زمان الرجوع، وبين الحجية واعتبار الحجية مطلقة غير مقيدة غير ظاهر، فإن الرجوع الذي هو المدلول المطابق للنصوص، إن كان لا إطلاق له ليشمل الميت؛ فلازمه أن يكون وجوب العمل بقول المجتهد ليس له إطلاق أيضاً، لأن اللازم تابع للمزومه في السعة والضيق، والإطلاق والاشتراط، والثبوت والانتفاء، فإذا كان الملزوم وهو الرجوع خاصاً بحال الحياة، فكذلك لازمة وهو الحجية والجري العملي.

كلام السيد الحكيم رحمته الله:

قال السيد الحكيم «رحمه الله» ما ملخصه^(١):

إن دليل حجية الفتوى كدليل حجية الخبر، يدل على حجية صرف

(١) مستمسك العروة ج ١ ص ١٥.

الوجود، أي أن الجعل ناظر لأصل الحجية. فهي حجية مهمة من ناحية الإطلاق والتقييد.

وكما أن دليل حجية الخبر لا يشمل الخبرين المتعارضين. فكذلك حجية الفتوى لا تشمل الفتاوى المتعارضة بسبب التكاذب.

فلا يصح التمسك بالإطلاق، بل يرجع إلى دليل آخر، كالإجماع على عدم جواز تقليد الميت، وهو غير تام، لأنه إجماع على القاعدة، وليس تعبدياً، أو خاص بالتقليد الابتدائي..

وإثبات وجود السيرة مشكل.. فلا بد من الرجوع إلى الأصل.

ويرد عليه:

أولاً: لقد قال أولاً: إن دليل الحجية يثبت الحجية بنحو صرف الوجود، فهي مهمة لا إطلاق فيها بالنسبة للحياة أو الموت، وهو يثبت أصل التشريع للحجية.

ثم ناقض ذلك حين قال: إذا تعارضت الفتاوى لا يعود الدليل شاملاً للمتعارضين.

وهذا معناه: أن لدليل الحجية شمولاً وإطلاقاً.. وأنه لا يثبت صرف الوجود، وأصل التشريع.

ثانياً: إذا كان دليل الحجية شاملاً لفتاوى الحي والميت، فإنها إذا تعارضت في بعض الفتاوى لا يتساقطان، بل يرجع للمرجحات، كما هو الحال في الأخبار المتعارضة. فإن المستدل قد قاسهما على بعضهما وجعلهما

من باب واحد.. فلا بد من البحث عن المرجح لأحدهما، فإن وجد أخذ به وقُدِّم على معارضه، ومن المرجحات: الأورعية، أو موافقة رأيه للمشهور، أو للاحتياط، أو كونه محتمل الأعلمية أو موافقته للأصل، أو نحو ذلك.

ثالثاً: العجز عن الأخذ بالمتعارضين من الفتاوي بسبب التعارض والأخذ بالأقوى بسبب المرجح لا يمنع من بقاء الدليل شاملاً حتى للفتوى الأخرى. لكن عدم الأخذ به إنما هو لوجود المانع، وهو المعارض الأقوى، فلا يصح قياس حجية الفتوى على حجية الخبر، فإن الخبرين إذا تعارضا، ولم نجد لأحدهما أي مرجح، فإنهما يتساقطان إلى الأبد.. ولا يشملهما دليل الحجية، لا الشأنية، ولا الفعلية.

والحاصل: أن الفتاوي إذ تعارضت، فلا تكون حجة إلا بعد الأخذ بها من أهل الذكر. أما قبل الأخذ، فحجيتها شأنية يكون المكلف فيها خيراً بالرجوع إلى أي واحد منهم. وتكون جميع الفتاوي فيها قابلية الأخذ، وهي حجة شأنية في حقه. وإنما تصير فعلية بعد الأخذ. فالحجة في الفتوى واحدة على سبيل البدل. أما في الخبر فإنه إذا عارضه خبر آخر ولا مرجح له يسقط عن الحجية الشأنية والفعلية على حد سواء. ولا يصح الأخذ به من أي كان.

وإنما يصح الاستدلال بإطلاق الأدلة إذا لم يعلم مخالفة فتوى الميت لفتوى الحي الذي يجوز تقليده، تفصيلاً أو إجمالاً (سواء علم بتوافقهما أو احتمال).. لأن العلم بذلك تفصيلاً أو إجمالاً يمنع من شمول دليل الحجية للفتوى، لسقوطها عن الحجية بسبب التكاذب، ولا يشمل أحدهما مع

عدم المرجح.

أما احتمال المخالفة في الفتوى، فلا يوجب التعارض ولا التساقط، لأن التعارض متوقف على الوصول. ومجرد احتمال الوصول لا يكفي، ما لم يعلم تفصيلاً أو إجمالاً.

لما تقدم، من أن حجية الفتوى شأنية لا يحصل التعارض فيها إلا بعد الرجوع والأخذ، وليست الرواية كذلك.

فتلخص: أن لسان دليل حجية الخبر هو العموم الاستغراقي، فجميع الأخبار حجة في كل مورد تعرضت له، وحجيتها فعلية، فتتعارض، فتتساقط. أما حجية الفتوى، فهي من العموم البدلي. أي أن الحجة واحد على سبيل البدل، فأى مفت رجع إليه كفاه.

ولكن يرد على ذلك:

أولاً: إن عنوان الرجوع ليس شرطاً في حجية الفتوى، بل هي حجة على المكلف حتى لو لم يرجع. ولذا يعد مقصراً لو لم يرجع لواحد الشرائط، ولم يسأله، ولم يقلده، ولم يأخذ منه. وإنما الرجوع يكون من آثار الحجة، وليس شرطاً فيها.

ثانياً: إن ثبوت الحجية في حال اتصاف المجتهد بالحياة والبلوغ والعقل، لا يكفي، بل لا بد من إثبات بقاء الحجية إلى حين العمل، وبعد حدوث الموت، وانسلاخ عنوان الحياة والعقل و.. عن المفتي لا نحرز بقاء الحجة حين العمل. وحدث السؤال قبل العمل، لا يكفي إذا لم يثبت

بقاء الحجية إلى حين العمل. وإنما لا يجب السؤال بعد المرة الأولى لحصول العلم بالفتوى لا لبقاء الحجية.

فتلخص ما يلي:

١ - إن الإطلاقات التي استدل بها يمكن أن لا تكون دالة على أصل التقليد، بل ناظرة لتعليم الأحكام.

٢ - لو سلم دلالتها وشمولها للتقليد، ولتقليد الميت، فإنها تشملها بالدلالة الالتزامية، ولا إطلاق في الدلالة الالتزامية.

٣ - إن الإطلاقات لو سلمت فهي شاملة لتقليد الحي والميت معاً، فإذا تعارضاً كان الترجيح للحي، حتى لو كان الميت هو الأعلم، فما بالك إذا لم يعلم بشمولها للميت. إما للإجماع أو للشهرة.. أو لعدم شمول الإطلاقات لموارد الاختلاف في الفتوى.. فينبغي تخصيص الإطلاقات بالإجماع المستفيض نقله على عدم جواز تقليد الميت.

إن قلت: الإجماعات ناظرة إلى التقليد الابتدائي لا إلى البقائي..

قلت: إن إطلاق معاهد إجماعاتهم يوجب الريب في هذا التقييد. ولذا استدل الأنصاري بهذا الإجماع على عدم جواز البقاء أيضاً.

٣ - سيرة العقلاء:

ويستدل على جواز البقاء على تقليد الميت بسيرة العقلاء، فإنها جارية في مختلف العلوم والحرف والصناعات، وكل مجهول على الرجوع إلى الخبر

والعارف، وإلى كتب العلماء، وكتب الطب، والهندسة، والمنطق، واللغة، والنحو، ولا سيما إذا كان الميت أعلم من الحي في هذا الفن أو ذاك.

كما أن إذا راجع الطبيب وأعطاه دواء ثم مات الطبيب، فإنه لا يتوقف عن تناول الدواء الذي أعطاه إياه، وعن العلاج الذي أمره به، إلا إذا عرض ما يوجب الريب بصحة هذا العلاج.. والحال: أن العقلاء إنما يرجعون إلى أهل الخبرة من أجل إدراك الواقع.. ولكاشفية قولهم عنه. وهذا متحقق في مورد البقاء على التقليد.

ولكنه ردع بما نقل من قيام الإجماع على المنع عن التقليد الابتدائي للميت، بالإضافة إلى قيام الضرورة على بطلان حصر المقلد في شخص واحد.. ولكن الإجماع، لا يصلح رادعاً عن التقليد البقائي، لأن جمعاً غفيراً ممن منعوا عن تقليد الميت ذهبوا إلى جواز البقاء^(١).

صور تعارض الآراء:

فإذا تعارضت أنظار العلماء والخبراء فيما بينها، فهنا صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يعلم أعلمية الميت، فيجب البقاء على تقليده، إذا لم تكن فتوى الحي مطابقة للاحتياط، لسببين:

أولهما: جريان السيرة على أخذ قول الأعلام عند المعارضة بلا فرق بين الحي والميت، سواء عمل بفتوى الآخر أو لم يعمل، وسواء علم بها أو جهل بها.

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ٨٦.

الثاني: حكم العقل بالتعيين إذا دار الأمر بينه وبين التخيير. لكن قد تقدم: أن دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد الميت تجعل خصوصية الحياة تتقدم على خصوصية الأعلمية، لاحتمال أن تكون الحياة شرطاً تعبدياً، فيقدم على أي شرط آخر..

أما إن كانت فتوى الحي موافقة للاحتياط أخذ بها لأجل الاحتياط لا لأجل ترجيح تقليد الحي من حيث هو حي.

الصورة الثانية: أن يعلم أعلمية الحي، فيجب العدول إليه، إلا إذا كانت فتوى الميت موافقة للاحتياط، لنفس الأسباب المذكورة في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: إحراز أو احتمال تساوي الحي مع الميت في العلم، فله أن يتخير بينهما، أو يحتاط. والاحتياط أولى، للعلم بالتكليف.. فالمطلوب العلم بالبراءة، ولا يكون ذلك إلا بالاحتياط. إلا إذا قام إجماع على عدم وجوب الاحتياط مع التمكن من التقليد. فإن لم يمكن الاحتياط يصير التخيير متعيناً.. ولكننا نقول:

من قال: إن سيرة العقلاء جارية على البقاء على التقليد بعد موت المفتي، إذا كان متساوياً في العلم مع الحي، بل قد يقال: السيرة جارية على عدم الرجوع إلى الميت إذا أمكن الرجوع إلى الحي، لا ابتداءً ولا بقاءً ولا سيما بملاحظة حكم العقل بالتعيين إذا دار الأمر بينه وبين التخيير.

وعلينا أن لا ننسى أن التقليد ليس متمحضاً في الطريقة. ولذا يعتبر في المفتي: العدالة، والبلوغ، والعقل، والضبط، والإسلام، والإيمان، ولزوم أن

يكون ظن الفقيه بالحكم الشرعي مأخوذاً من طرق خاصة، ليس منها القياس، ولا الإستحسان.

٤ - سيرة المتشريعة:

فإنها كانت وما زالت جارية على استمرارهم على تقليد العلماء بعد موتهم، كما كانوا يقلدونهم في حياتهم..

وقد أرجع الأئمة «عليهم السلام» بعض الناس إلى زرارة، وابن مسلم، وأبان وغيرهم، ولم نسمع أنهم بعد موت أولئك العلماء قد أمروهم بالرجوع إلى غيرهم من الأحياء، بل لم نسمع أن الناس قد سألوا الأئمة «عليهم السلام» عن حكم العدول، أو عن الذين يعدلون إليهم.. ويمكن أن يجاب:

أولاً: لا دليل على أن الناس كانوا يأخذون فتوى الفقيه على سبيل التعبد، فلعلهم كانوا يأخذونها منه على سبيل التعلم للأحكام، حيث يطمئنون ويقطعون بمطابقة أقوال أولئك العلماء للواقع، لأنهم يرون أنهم يأخذون كل فتاويهم من أفواه أئمتهم الطاهرين.. ويعرضون اجتهاداتهم عليهم. ويرون الأئمة «عليهم السلام» يصححون لهم ما يخطئون فيه.

ثانياً: ربما كانوا يرون أنهم ينقلون لهم أقوالهم «عليهم السلام».. ولا يرون أنهم يجتهدون، أو يستنبطون فتاويهم من إمارات ظنية اجتهادية.

ثالثاً: لم يكن التقليد ظاهرة عامة بين المؤمنين، بل كان بعض الناس

يحتاجون إلى بعض الأحكام، ولا يتيسر لهم الوصول إلى الأئمة، فسألوا الأئمة «عليهم السلام» عن الثقة المأمون عندهم. فأجابوهم.

٦ - الإستصحاب:

والكلام هنا إنما هو في صورة ما لو لم تعلم المخالفة في الفتوى بين الميت والمجتهد الحي.

فإننا لو ناقشنا في الأدلة المتقدمة، وشككنا في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه، فيمكن اللجوء إلى الاستصحاب. ويمكن تقريبه بوجه:

الوجه الأول: إن فتوى الفقيه كانت حجة فعلية على المكلف في حال حياته، لأنه كان قد قلده برهه، وكانت فتواه منجزة ومعدرة، ويصح الاستناد إليها.. ولكنه يشك، هل كانت مطلقة وثابتة إلى ما بعد الممات، أو مقيدة بالحياة، فلا مانع من أن تستصحب حجيتها إلى ما بعد الوفاة..

فالمستصحب هو الحكم الظاهري وهو الحجية، وليس المستصحب هو الحكم الواقعي الذي أصابه المجتهد حال حياته. لكي يرد عليه أنه لا يقين لنا بثبوت الحكم الواقعي في زمن الحياة، لعدم يقيننا بإصابته له ليصبح منجزاً، ليتمكن استصحاب بقائه.

لكن الحكم الظاهري، وهو حجية فتوى ذلك الفقيه في حق المكلف متيقن الثبوت، فيستصحب ما بعد الوفاة.

إلا أن يقال: إن هذا إنما يصح فيما إذا لوحظت كل واقعة على حدة. أما

إذا لوحظ مجموع الوقائع، فلا شك في أن الطرق الظاهرية تؤدي إلى تنجيز الواقع في أكثر الأحيان.

بل قد يقال: ما لم يثبت خطأ الأمانة في الواقع، فلا بد من التعامل معها على أن مؤداها هو الحكم الواقعي، لا سيما وأن لسانها لسان الطريقة والكشف عنه.

مناقشات وأجوبتها:

وقد يناقش في هذا..

أولاً: إن الحجية أمر انتزاعي عن الحكم المجعول، وهو جواز أو وجوب الاتباع. والأمر الانتزاعي ليس حكماً شرعياً مجعولاً، بل هو مجرد تصرف وانتزاع عقلي، فلا مجال لرفعه ولا لوضعه ليستصحب، وليس موضوعاً لحكم شرعي، ليجوز استصحابه..

ثانياً: إن الاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية - كما قال آية الله السيد الخوئي - بل يجري في موضوعاتها فقط، والشبهة هنا حكمية، لأن الشك هو في أن الشارع هل جعل الحجية الفعلية مطلقة، أو جعلها مقيدة بالحياة، فيكون استصحاب الحجية معارضاً باستصحاب عدم جعل الحجية لفتوى المجتهد زائداً على القدر المتيقن، وهو حال الحياة^(١).

ثالثاً: إن الحجية للفتوى والرأي متقومة بحياة المفتي، فإذا زالت الحياة زال

(١) التنقيح ج ١ ص ٨٥.

الرأي قطعاً، فالحجية مقطوعة الانتفاء، وليست مشكوكة البقاء لكي يستصحب.
لأن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أنحاء هي:

١ - أن يكون العنوان لمجرد الإشارة للموضوع، مثل: أكرم هذا الجالس، أو اعمل بما في هذا الكتاب.

٢ - أن يكون للعنوان دخالة في حدوث الحكم فقط، فإذا حدث بقي بنفسه، ولا أثر للعنوان في بقاءه، مثل: اقتل القاتل.

٣ - أن يكون لوجود العنوان مدخلية في حدوث الحكم وبقائه، مثل: صل خلف العادل.. وتصدق على الفقير، أو اليتيم.

فوصف الحياة في المفتي إن كان مؤثراً في حدوث حجية الرأي. ولا دخل له في بقاءها. فيعلم ببقاء الحجية بعد الموت، لأن الحياة لا دخل لها فيها. ولا يشك فيها لكي يجري الاستصحاب.

وإن كان من قبيل القسم الثالث، فيعلم بارتفاع الحجية، فلا مجال للاستصحاب.

نعم.. لو شك في أن يكون وصف الحياة له دخل في بقاء الحجية، أو ليس له دخل فيه، فيحكم في هذه الحال بقاءها.

والنتيجة هي: أننا لا نستطيع أن نجري الاستصحاب، لعدم إحراز كون الحجية من أي نوع هي.

ويمكن الإجابة على هذه المناقشات بما يلي:

أولاً: الصحيح هو: أن الحجية حكم وضعي مجعول بالتبع أو أمر انتزاعي قابل للرفع والوضع، برفع ووضع منشأ انتزاعه. وهذا كاف في صحة الاستصحاب.

بل قيل: إن الحجية مجعولة بنفسها مباشرة في قوله «عليه السلام»: «أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله».

إلا أن يقال: إنه «عليه السلام» لم يجعل الحجية في هذا النص، بل أمر بالرجوع إلى الرواة، ثم انتزع الحجية عن هذا الأمر، وأخبر عنها بفاء التفريع، فقال: فإنهم حجتي عليكم.

إلا أن يقال: إنه قد جعل الحجية لقولهم، ثم فرّع عليها جواز الرجوع إليهم والأخذ منهم. لما قد يدعى من أنه المفهوم عرفاً من قوله «عليه السلام»: «فإنهم حجتي» باعتباره ظاهراً في التعليل للحكم المتقدم.

أو يقال: إن الحجية المنتزعة عن وجوب الاتباع إنما هي نتيجة تصرف ذهني في وجوب الاتباع نفسه، وتعبير آخر عن هذا الوجوب، وليس من الأمور المنتزعة عن أمر تكويني، ليقال: إنه غير قابل للرفع ولا للوضع بنفسه، لأنه مغاير في حقيقته للمزومه.

والتصرف الذهني في الأمر الاعتباري لا يغير من حقيقة أن العنوان اللازم هو عين الملزوم بنظر العرف، ووجوب الاتباع هو عين الإلزام والحجية.. فهو من قبيل عنوان الميتة وعدم التذكية، فإنها عنوانان ذهنيان

متلازمان من حيث هما نتيجة ووصف مباشر تارة، وغير مباشر تارة أخرى لواقع خارجي..

إن قلت: إن استصحاب بقاء الحجية لما بعد موت الفقيه معارض باستصحاب عدم جعل الحجية لقول الفقيه إلا في ذلك المقدار، وهو حال الحياة. لأن سبب الشك في بقاء الحجية: هو أننا لا نعلم بمقدار سعة الحجية المجعولة وضيقها، فلا نحرز المجعول لكي نستصحبه..

فاستصحاب بقاء الحجية المنتزعة من وجوب الإتيان معارض باستصحاب عدم جعل الحجية إلا بمقدار أيام الحياة..

قلت: إذا أجرينا الأصل في السبب: بأن نستصحب وجوب اتباع رأي المفتي الثابت في حال الحياة إلى ما بعد الموت، فيرتفع الشك في المسبب وهو الحجية، ويحكم ببقائها إلى ما بعد الموت بصورة تلقائية، ولا يبقى مجال لاستصحابها، لأن الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل في المسبب. لكن هذا إنما يصح بناء على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية. أما إذا قلنا بأنه لا يجري إلا في الموضوعات، إلا إذا كان المسبب وهو الحجية هنا من الآثار الشرعية للسبب. أما إذا كانت نتيجة تصرف عقلي، فلا يجري الاستصحاب فيها. والأمر هنا كذلك.

يضاف إلى ذلك: أن الاستصحاب في اللازم وهو الحجية لا يرفع الشك في الملزوم، وهو وجوب الاتباع، ولا يثبت الجعل، بل يثبت الوظيفة العملية..

الوجه الثاني من تقارير الاستصحاب هنا: أن يقال: يستصحب

الحكم الشرعي الخاص في كل مورد بخصوصه، فيقال: كان يجب على من يقلد فلاناً التيمم بضربة واحدة، فيستصحب ذلك.

وأورد عليه في الكفاية: بأن دليل الجواز والحجية لرأي المجتهد إن كان هو السيرة العقلاء وحكم الفطرة برجوع الجاهل للعالم، فهو واسطة في عروض تلك الأحكام التي تضمنها رأي المجتهد لموضوعاتها. وليس واسطة في الثبوت للحكم الشرعي الواقعي لتلك الموضوعات.

غاية الأمر: أن توجب الحجية لرأي المجتهد الثابتة بالاستصحاب تنجيز الحكم الواقعي في صورة المصادفة، والتعذير في صورة الخطأ.

وإن كان دليل حجية رأي المجتهد هو الإطلاقات، فالاستصحاب إنما يثبت أيضاً مجرد بقاء التنجيز للحكم الواقعي في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ، ولا يوجب إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداه. فلا مجال أيضاً لاستصحاب بقاء الحكم الواقعي في تلك الأحكام التي قلده فيها في حياته، لأن الحجية ليست حكماً واقعياً، لأن الحكم الواقعي هو الذي يتنجز على المكلف بموافقة رأي المجتهد له، أو يعذر المكلف بمخالفته إن كان رأي المجتهد قد أخطأه.. فلا قطع بوجود الحكم الواقعي سابقاً لكي يستصحب بقاؤه بعد موت المجتهد.

ثم أشار «رحمه الله» إلى جواب على هذا الإشكال، ذكره في تنبيهات الاستصحاب، وهو أن الأمانة تقوم مقام العلم في موارد إحراز الحالة السابقة.

فيقال لو كان معنى اعتبار الأمانة هو جعل مدلولها حكماً طريقاً

ظاهرياً، وكان رأي المجتهد من قبيل الوساطة في عروض تلك الأحكام لموضوعاتها، ولم يكن الرأي مقوماً للحكم المعروض للحجية لكان لاستصحاب الحجية وجه. لأن ما أدى إليه رأي المجتهد، وإن لم يعلم أنه هو الحكم الواقعي، ولكنه محكوم بالبقاء أيضاً.. لأن لسان الأمانة لسان الكشف عنه، وقد عمل به المكلف على أساس أنه حكم الله في حقه.. وأن الحكم الواقعي ثابت تعبدًا، فالثبوت التعبدية يأخذ حكم الثبوت الواقعي، فيجوز استصحابه كما جاز استصحاب الواقع، ودليل الاستصحاب هو الذي منحه هذه القوة، وأقدره على جعل الملازمة بين الثبوت التعبدية في اللاحق والسابق، وأعطاه أحكام الثبوت الواقعي.

لكن الإنصاف: أن الرأي مقوم للحكم المعروض للحجية، أو فقل: إن ثبوت تلك الأحكام لموضوعاتها مرهون برأي المجتهد وحده، فيكون هذا العنوان مقوماً لها، وبعد انتفاء الرأي يعلم بانتفائها معه، فلا يبقى معنى لاستصحابها^(١).

ولذا ذكر أنه وجه بعيد، ويمكن أن يناقش فيه: بأن القول بأن الثبوت التعبدية يأخذ حكم الثبوت الواقعي لا دليل عليه، بل الدليل يدل على خلافه، لأن الثبوت التعبدية لا يرفع أحكام الواقع، ولا يزيد دوره على أكثر من التنجيز والتعذير، فتبقى للأحكام الواقعية آثارها، وينحصر

(١) راجع تنقيح مباني العروة للتبريزي ص ٢٨ و ٢٩.

التنجز والتعذير بمورد قيام الحجة عليه، ولم تقم الحجة إلا على التنجز والتعذير في حال الحياة.. فتسريته إلى ما بعد الوفاة كأنها من باب تسوية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر..

وقال الشيخ التبريزي «رحمه الله»: «..إن المصحح هو شك المكلف في بقاء الحكم على تقدير ثبوته واقعاً.. فيدعى أن بالأمرة يحرز ثبوته من حيث النتيجة، وبقاؤه على النتيجة يحرز بالاستصحاب.

وليس الشك في المقام في بقاء الحكم على تقدير ثبوته واقعاً. بل بقاؤه على تقدير ثبوته محرز وجداناً.

وإنما الشك في ثبوته في الواقع من الأول. وما كان عليه المجتهد من الرأي والفتوى كان منجزاً في ثبوت الحكم.

فإن أمكن الاستصحاب في بقاء الحجية لذلك الرأي والفتوى - كما ذكرنا، من أن حدوث الرأي والفتوى كاف في ثبوت الحجية وبقائها - فهو. وإلا فلا مورد للاستصحاب، لعدم بقاء الرأي»^(١).

ونعود فنوضح مراد صاحب الكفاية كما يلي:

إن كان المراد بالأحكام الثابتة في حق المقلد الأحكام الواقعية، فإن رأي المجتهد ليس واسطة في الثبوت ولا في العروض بالنسبة للحكم

(١) راجع تنقيح مباني العروة للتبريزي ص ٢٩.

الواقعي، فالأحكام الواقعية غير متيقنة الحدوث حتى تستصحب، إذ لا دليل على أن رأي ذلك الفقيه قد أصاب الواقع.

وإن كان المراد بالأحكام الثابتة في حق المكلف هو الأحكام الظاهرية.

ويكون ثبوتها في مقام الظاهر ما دام الرأي (فالرأي واسطة في العروض) أو يكون ثبوتها ظاهراً دائماً ومطلقاً. وإن زال الرأي، (فيكون الرأي واسطة في الثبوت)، - إن كان كذلك - فإن الاستصحاب في الأحكام الظاهرية يكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، لأن الأمر يدور بين ثبوت الحكم الظاهري مطلقاً في الحياة والممات، أو ثبوته ما دام الرأي (أي في حال الحياة).

والقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي هو كما لو علم - مثلاً - بوجود الحيوان في الدار، ثم شك في ارتفاعه، ولكن سبب شكه هذا: أنه لم يكن يدري إن كان الحيوان الذي دخل إليها هل هو البعوض الذي لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام، أو الفيل الذي يعيش سنوات.

والأمر هنا من هذا القبيل. لأننا نشك في أن يكون الثابت في حياة المجتهد، هل هو الحكم الظاهري الذي يدوم ما دام الرأي أو الحكم الظاهري الذي يدوم ويبقى حتى بعد زوال الرأي بموت أو بغيره.

بل نقول: إن جعل الحجة لرأي الفقيه هو مجرد جعل المنجزية والمعدنية، وهما ليستا حكماً شرعياً لكي يستصحب.

إن قلت: يمكن جعل الحجة، وأن جعلها بمثابة جعلٍ لأحكامٍ شرعيةٍ

للازمة الثبوت التعبدية للثبوت الواقعي، فإذا استصحبنا بقاء الثبوت التعبدية، تترتب عليه أحكام الثبوت الواقعي.

أجبنا: بأن تلك الأحكام الشرعية ليست مشكوكة البقاء لكي تستصحب، لأن الشك فيها مسبب عن الشك في أن حجية رأي المجتهد التي كانت ثابتة لرأيه حال حياته، هل هي باقية بعد مماته حتى تكون أحكامه ثابتة.. أم أن حجية رأيه قد ارتفعت فما يحتمل ارتفاعه وبقاؤه هو الحجية، وليست تلك الأحكام الظاهرية.

فلا بد من استصحاب المشكوك وهو الحجية نفسها، لا الأحكام. وقد تقدم: أن الحجية لا يمكن استصحابها، لأنها ليست حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي.. والحجية ليست بنظر العرف ولا العقل نفس تلك الأحكام الشرعية الظاهرية التي أدى إليها نظر المجتهد، فاستصحاب الحجية لإثبات تلك الأحكام يكون من الأصل المثبت، ولا يمكن ادعاء أن الملزوم هو عين اللازم بنظر العرف ليصح جعله موضوعاً للاستصحاب.

إن قلت: المطلوب بالاستصحاب للأحكام الظاهرية هو الأخذ بالأحكام التي ثبتت على المكلف في حال حياة المفتي. لكي يرتبها المكلف بعد وفاة المفتي على الوقائع المتجددة لكون تلك الأحكام مأخوذة على نحو القضية الحقيقية.

قلت: إن الحكم الظاهري الذي ثبت في حال الحياة إنما ثبت بما هو رأي لذلك المفتي، فبعد موته إن أراد المكلف أن يفصل الحكم عن رأي

ذلك المفتي، وينظر إليه بما هو حكم شرعي وحسب.. فذلك يعني أنه لا يمكن إثبات بقاءه بالاستصحاب، لأن المفروض أنه إنما بقي بالاستصحاب من حيث هو رأي للمفتي، فإذا أزيل الارتباط لم يمكن إثباته باستصحاب بقاء الحجية لرأي المفتي، لأن المفروض أنه أصبح مجرد رأي فقط.

هذا كله بالنسبة للمسائل التي عمل بها المكلف في حياة المفتي.

أما بالنسبة لترتيب أحكام الوقائع السابقة حال الحياة على الوقائع المتجددة بعد الموت، بمعنى أنها لو وقعت في حال حياة المفتي لكان رأي المفتي فيه حجة في حقه.. والآن لا يزال حجة أيضاً بعد موت المفتي.. فهذا من الاستصحاب التعليقي، وهو إن كان جارياً ومعتبراً في نفسه، ولكنه لا يجري في هذا المورد، لأن الاستصحاب التعليقي حجة إذا كانت القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة من دون فرق بينهما سوى بالزمان.. بأن كان الشك ناشئاً عن الشك في دخل الزمان في الملازمة وعدم دخله فيها، فيقال: الزمان لا مدخلية له، ويحكم ببقاء ذلك الحكم المشكوك بقاءه..

ولكن الكلام هنا ليس في خصوصية الزمان ودخالته في الملازمة، بل في دخل خصوصية حياة المفتي في بقاء الحكم. وهذا لا ينفيه الاستصحاب. وبعبارة أخرى: الكلام هنا في دخل الحياة في شرطية الشرط، لا في ملازمة الجواب للشرط..

التخير والاحتياط :

يقول بعضهم: بأن المخاطب بأدلة التقليد هو العامي الذي لم يقلد بعد. أما المقلد فعلاً، وقد مات مقلّده، فإنما تشمله تلك الخطابات إذا صار بلا تقليد. وهذا لا دليل عليه، فلعل الموت لم يهدم تقليده. ومع الشك لا تشمله أدلة التقليد، لأن الشبهة مصداقية.

فإما يجب عليه البقاء، أو يجب عليه العدول، أو أنه مخير، ولا دليل على الأول، ولا على الثاني.

كما أن الاستصحاب لا يجري لعدم اليقين السابق بأي واحد من هذه الثلاثة (أعني وجوب الاحتياط، ووجوب البقاء، أو التخير) فيتعين: إما التخير بين البقاء والعدول، أو العمل بالاحتياط بين قول الميت والحي في موارد الاختلاف.

البقاء على تقليد الميت في الفتاوي التي عمل بها ؟!

وقد ذهب جماعة من متأخري المتأخرين إلى جواز البقاء على تقليد الميت في الفتاوي التي عمل المكلف بها.. وبعضهم اقتصر على التي عمل بها إذا كانت موافقة للاحتياط..

وقد بنى كثيرون جواز البقاء على تقليد الميت على تفسير التقليد، فإن فسر بالعمل برأي الغير يجوز البقاء، لأن البقاء لا يتحقق إلا فيما عمل به، وما عداه يكون من تقليد الميت ابتداءً. وإن فسر بالالتزام، كفى في صدق

البقاء أخذ الفتوى، والالتزام بها، وإن لم يعمل بعد.
وقد يقال: يكفي أن يعمل ببعض الفتاوي ليجوز له العمل في الباقي،
إن كان بانياً على الرجوع إليه في كل ما يحتاج إليه.
وقد يقال: بل يرجع في ما تعلمه وبقي ذكراً له دون ما عداه.
ونقول:

إن كلمة جواز البقاء على تقليد الميت لم ترد في أدلة التقليد، ليكون
الحكم دائراً مدار المراد من عبارة البقاء على تقليد الميت، أو دائراً مدار المراد
من التقليد، هل هو العمل، أو الالتزام؟!
فاللزام الرجوع إلى الأدلة لنرى إن كانت تدل على جواز البقاء مطلقاً،
أم أنها مشترطة بالعمل.
وبالمرجعة إلى الأدلة لا نجد أن حجية قول الفقيه قد اشترطت بالعمل
أو بغيره.

غير أن تفسير التقليد بالعمل يحتاج لتحقيق معنى البقاء إلى أن يكون
قد عمل، ولو في الجملة، ليجوز البقاء مطلقاً. ولولا حصول العمل لكان
التقليد ابتدائياً.

غير أن الأدلة لم تشر إلى لزوم العمل، فراجع ما تقدم منها.. ومنها
السيرة، والإطلاقات، والاستصحاب.. فإذا تحقق التقليد بالعمل بفتاوي
الفقيه جاز البقاء مطلقاً بمتقضى إطلاق هذه الأدلة، لأن حجية فتوى المجتهد
في حياته لم تشترط بالعمل.. وهذه الحجية المطلقة هي التي تستصحب. كما

أن الأدلة اللفظية دلت على أن إنذار المنذر الحي، وقول أهل الذكر حجة على المكلف، سواء عمل بها في حياة المكلف، أم لم يعمل..
إلا أن يقال: إن السيرة هي على الرجوع العملي إلى أهل الخبرة، وهي لا يفرق فيها بين الأحياء والأموات..

غير أن من الممكن الإشارة إلى أن ثمة ارتكازاً قائماً في النفوس بأن الجاهل يلجأ إلى العالم فيما ينوبه، ولا يشترط هذا بالعمل الفعلي بهذا الارتكاز في كل أمر.

أما الإطلاقات فقد يقال: إن ظاهر أكثرها الرجوع إلى المجتهد حال حياته.. إلا أنه قد يستفاد من بعضها الآخر عدم التقييد بالحياة. ومن تعلم فتاوي المجتهد حال حياته بانياً على تقليده صدق عليه أنه رجع إلى رواية أحاديثهم «عليهم السلام»..

وأما الاستصحاب، فإنه يثبت به حجية الرأي، مطلقاً وحجية رأيه في حياته لم تشترط بالعمل بذلك الرأي.

هل التقليد بعد النسيان ابتدائي؟!:

وإذا تعلم المكلف فتوى المجتهد في حال حياة المجتهد، ثم نسيها، ثم مات ذلك المجتهد، فهل يكفي ذلك في تحقق التقليد له، وجواز البقاء عليه؟! أو أن التذكر كالعمل غير معتبر في جواز البقاء، أو وجوبه؟!
قد يقال: بأن ذلك لا يكفي، لأن نسيان الفتوى بمثابة انعدام التقليد،

فيحتاج إلى رجوع جديد، فإذا رجع احتاج إلى دليل، فإذا رجع إليه بعد وفاته كان تقليداً ابتدائياً. وقد تقدم الإجماع على عدم جوازه^(١).

ويمكن أن يقال في الجواب:

أولاً: إن هذا القائل «رحمه الله» قد فسر التقليد: بأنه تطبيق العمل على الفتوى، ولم يشترط في جواز البقاء العمل طبق فتوى الميت في حال حياته..
ثانياً: إن من بنى على تقليد مجتهد، وتعلّم فتواه في حال حياته، وعمل بها، ثم نسيها، لا يصدق عليه أن تقليده قد ذهب بالنسيان، ثم لما تذكر الفتوى رجع إليه تقليده.. فكما لا يصدق عليه الرجوع إلى التقليد، ولا يزول تقليده بالنسيان في حال الحياة لا يصدق عليه التقليد الابتدائي لو تذكر تلك الفتوى بعد الممات أيضاً.

(١) راجع: التنقيح ج ١ ص ١١٢.

الفهارس

- ١ - الفهرس الإجمالي
- ٢ - الفهرس التفصيلي

الفهرس الإجمالي

٧	تقديم:
٩	مسألة رقم [١]:
٤٨	مسألة رقم [٢]:
٨٩	مسألة رقم [٣]:
٩٧	مسألة رقم [٤]:
١٠٣	مسألة رقم [٥]:
١٠٥	مسألة رقم [٦]:
١٠٩	مسألة رقم [٧]:
١١٨	مسألة رقم [٨]:
٢٣٧	مسألة رقم [٩]:
٣٣٧	الفهارس:

الفهرس التفصلي

٧	تقديم:.....
٩	مسألة رقم [١]:.....
٩	المسألة من المبادي:.....
٩	الوجوب عقلي، لا شرعي:.....
١٤	دليل العقل بتقريب آخر:.....
١٧	الوجوب فطري وعقلي:.....
٢٠	النسبة بين مستندي: الفطري، والعقلي:.....
٢١	الوجوب الفطري:.....
٢٥	الوجوب عقلي وشرعي:.....
٢٧	لو كان الوجوب شرعياً:.....
٢٨	ليس الوجوب نفسياً ولا غيرياً، ولا...:.....
٢٨	١ - ليس الوجوب نفسياً:.....
٢٩	٢ - ليس الوجوب مقدماً:.....
٣٠	٣ - ليس الوجوب طريقتاً:.....
٣٢	٤ - ليس الوجوب غيرياً:.....

- ٥ - ليس الوجوب إرشادياً: ٣٢
- الملاك هو وجوب الطاعة: ٣٢
- الإنحصار بالثلاثة استقرائي: ٣٣
- الإكتفاء بالثلاثة: ٤٣
- المراد من الوجوب التخيري: ٤٦
- الثلاثة في عرض واحد: ٤٧
- مسألة رقم [٢]: ٤٨
- الدليل على جواز الاحتياط: ٥١
- جواز العمل بالاحتياط: ٥١
- الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأخص: ٥٢
- الإحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم: ٥٢
- الإحتياط في العبادات مع العجز عن الامتثال التفصيلي: ٥٣
- قول ابن إدريس: ٥٤
- الإحتياط في المباحات: ٦٠
- الإحتياط في دوران الأمر بين المحذورين: ٦٠
- موارد عدم إمكان الاحتياط: ٦٠
- الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي مع عدم التكرار: ٦١
- الاحتياط مع تكرار العبادة: ٦٦
- لزوم اللعب والعبث: ٦٧

٧٠	العسر والخرج، واختلال النظام:
٧١	دليل حجية الأمانة:
٧٣	الإجماع المنقول:
٧٧	إشكال المحقق النائيني رحمته الله وجوابه:
٨٥	الإحتياط خلاف الإحتياط:
٨٦	لزوم تعدد العبادة:
٨٦	وجوب تعلم الأحكام:
٨٩	مسألة رقم [٣]:
٩٠	ألف: الشبهة الوجوبية:
٩١	ب: الشبهة التحريمية:
٩١	ج: دوران الأمر بين المتباينين:
٩٧	مسألة رقم [٤]:
١٠٣	مسألة رقم [٥]:
١٠٥	مسألة رقم [٦]:
١٠٩	مسألة رقم [٧]:
١١٧	تتميم:
١١٨	مسألة رقم [٨]:
١١٨	التقليد في اللغة:
١١٩	التقليد عند الفقهاء:

- هل الاختلاف حقيقي، أم لفظي؟! ١٢٢
- ثمرة النزاع: ١٢٣
- لا يشترط الالتزام في التقليد: ١٢٤
- الالتزام الإجمالي: ١٣٠
- الإستناد، أم التطبيق، وبطلان العمل بلا تقليد؟! ١٣١
- تعيين المجتهد: ١٣٥
- توطئة للاستدلال: ١٣٧
- التقليد للوهلة الأولى: ١٤١
- هل التقليد غريزي، أو عقلي، أو جبلي فطري؟! ١٤١
- التقليد ليس غريزياً: ١٤٢
- هل التقليد عقلي؟! ١٤٢
- دليل العقل العملي: ١٤٣
- التلفيق بين دليل الانسداد وسيرة العقلاء: ١٤٥
- تنبيه: ١٤٩
- التقليد فطري جبلي ارتكازي: ١٥٤
- المراد بالفطري والجبلي: ١٥٦
- كيف نفسر النهي عن التقليد؟! ١٥٩
- والاجتهاد أيضاً: ١٦١
- الإجماع على التقليد: ١٦٣

- سيرة المتدينين: ١٦٤
- التقليد في الآيات الشريفة: ١٦٥
- آية النفر والتفقه: ١٦٥
- الفقاهة في آية النفر: ١٨٢
- سؤال أهل الذكر: ١٨٧
- الآيات ليست للتشريع ولا للإمضاء: ١٩٣
- هل كلمة التقليد في الروايات؟! : ١٩٤
- فللعوام أن يقلدوه: ١٩٨
- الطاعنون في تفسير العسكري عليه السلام: ٢٠٢
- تفسير العسكري كسائر الكتب: ٢٠٦
- التوقيع الشريف: ٢١٠
- التقليد في سائر الأخبار: ٢١٦
- وقفه مع النصوص المتقدمة: ٢٢٤
- المزيد من النصوص الإجتهدية: ٢٢٦
- تصحيح المسار في عملية الاستنباط: ٢٣٠
- مسألة رقم [٩]: ٢٣٧
- صور توافق رأي الميت مع رأي الحي: ٢٣٧
- الأقوال في تقليد الميت ابتداء: ٢٣٨
- ما نسب إلى الأخباريين: ٢٣٩

- أخذ الرواية ليس تقليداً: ٢٤٠
- الشيعة لا يقلدون الإمام: ٢٤٠
- تأسيس الأصل في تقليد الميت ابتداءً: ٢٤١
- التعيين والتخير لا يصلح دليلاً: ٢٤٤
- المناقشة في أصالة الاشتغال: ٢٤٧
- مناقشة استصحاب عدم الحجية، أو عدم الجواز: ٢٤٧
- الفرق بين الفتوى والرواية: ٢٥٣
- النتيجة: ٢٥٤
- الاستدلال بالإجماع: ٢٥٥
- هذا الإجماع ليس تعبدياً: ٢٥٦
- لا تضر مخالفة القمي رحمته الله: ٢٥٨
- مخالفة الأخباريين لا تضر: ٢٥٩
- التشكيك في هذا الإجماع: ٢٦١
- ظواهر النصوص دليل المنع أيضاً: ٢٦٤
- يزول الرأي بزوال صاحبه: ٢٦٩
- دليل العقل على عدم تقليد الميت: ٢٧٠
- السيرة العقلائية ودليل الجواز: ٢٧١
- مناقشة جواب السبزواري: ٢٧٥
- إشكال السيد الخميني رحمته الله: ٢٧٧

- ٢٧٩ مناقشة النكراني رحمته الله:
 ٢٨١ إشكال السيد الخوئي رحمته الله:
 ٢٨٣ استدلال السيد السبزواري رحمته الله:
 ٢٨٦ إطلاقات النصوص:
 ٢٨٩ تقريب آخر للسبزواري رحمته الله:
 ٢٩٠ المعتبر هو الظن حال الاستنباط:
 ٢٩٠ الميت ليس بمنزلة المعدوم:
 ٢٩٢ خذوا بهاروا:
 ٢٩٣ الإِستدلال بالاستصحاب:
 ٢٩٣ الإِستدلال بسيرة المتشرعة:
 ٢٩٨ استصحاب الحكم الواقعي تارة، والظاهري أخرى:
 ٢٩٨ لا شك في بقاء الطريقية:
 ٢٩٩ ماذا لو كان الميت أعلم؟!:
 ٣٠٠ دعوى الإجماع تسقط الإِستصحاب:
 ٣٠١ استدلال الشيخ الأنصاري رحمته الله:
 ٣٠٤ البقاء على تقليد الميت:
 ٣٠٥ المقام الأول:
 ٣٠٦ المقام الثاني والأقوال فيه:
 ٣٠٧ مستند الحرمة المطلقة:

- الاستدلال على وجوب البقاء: ٣٠٩
- أدلة جواز البقاء: ٣١١
- كلام السيد الحكيم رحمته الله: ٣١٣
- ٣- سيرة العقلاء: ٣١٧
- صور تعارض الآراء: ٣١٨
- ٤- سيرة المشرعة: ٣٢٠
- ٦- الإستصحاب: ٣٢١
- مناقشات وأجوبتها: ٣٢٢
- البقاء على تقليد الميت في الفتاوي التي عمل بها؟! ٣٣٢
- التخير والاحتياط: ٣٣٢
- هل التقليد بعد النسيان ابتدائي؟! ٣٣٤
- الفهارس: ٣٣٧
- الفهرس الإجمالي: ٣٣٧
- الفهرس التفصيلي: ٣٤١

كتب مطبوعة للمؤلف

- ١ - الآداب الطبية في الإسلام.
- ٢ - الإعتماد في مسائل التقليد والاجتهاد (طبع منه الجزء الأول) وهو هذا الكتاب.
- ٣ - إسرائيل .. في آيات سورة بني إسرائيل .. تفسير ثمان آيات ..
- ٤ - ابن عباس وأموال البصرة.
- ٥ - ابن عربي سني متعصب.
- ٦ - أبو ذر لا إشرافية .. ولا مزدكية.
- ٧ - أحيوا أمرنا.
- ٨ - إدارة الحرمين الشريفين في القرآن الكريم.
- ٩ - الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل.
- ١٠ - الإمام علي والنبي يوشع عليه السلام.
- ١١ - أفلا تذكرون «حوارات في الدين والعقيدة».
- ١٢ - أكذوبتان حول الشريف الرضي.
- ١٣ - أهل البيت عليهم السلام في آية التطهير.

- ١٤ - أين الإنجيل؟!.
- ١٥ - بحث حول الشفاعة.
- ١٦ - براءة آدم عليه السلام حقيقة قرآنية.
- ١٧ - البنات ربائب.. قل: هاتوا برهانكم.
- ١٨ - بنات النبي صلى الله عليه وآله أم ربائبه؟!.
- ١٩ - بيان الأئمة وخطبة البيان في الميزان.
- ٢٠ - تخطيط المدن في الإسلام.
- ٢١ - تفسير سورة ألم نشرح.
- ٢٢ - تفسير سورة الضحى.
- ٢٣ - تفسير سورة الفاتحة.
- ٢٤ - تفسير سورة الكوثر.
- ٢٥ - تفسير سورة الماعون.
- ٢٦ - تفسير سورة الناس.
- ٢٧ - تفسير سورة هل أتى (جزءان).
- ٢٨ - توضيح الواضحات من أشكال المشكلات.
- ٢٩ - الحاخام المهزوم.
- ٣٠ - حديث الإفك.
- ٣١ - حقائق هامة حول القرآن الكريم.
- ٣٢ - حقوق الحيوان في الإسلام.

- ٣٣- الحياة السياسية للإمام الجواد عليه السلام.
- ٣٤- الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام.
- ٣٥- الحياة السياسية للإمام الرضا عليه السلام.
- ٣٦- خسائر الحرب وتعويضاتها.
- ٣٧- خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام (ستة أجزاء).
- ٣٨- دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام (أربعة أجزاء).
- ٣٩- دراسة في علامات الظهور.
- ٤٠- دليل المناسبات في الشعر.
- ٤١- ربائب الرسول صلى الله عليه وآله «شبهات وردود».
- ٤٢- رد الشمس لعل عليه السلام.
- ٤٣- زواج المتعة (تحقيق ودراسة) (ثلاثة أجزاء).
- ٤٤- الزواج المؤقت في الإسلام (المتعة).
- ٤٥- زينب ورقية في الشام!!.
- ٤٦- سلمان الفارسي في مواجهة التحدي.
- ٤٧- سنابل المجد (قصيدة مهداة إلى روح الإمام الخميني وإلى الشهداء الأبرار).
- ٤٨- السوق في ظل الدولة الإسلامية.
- ٤٩- سياسة الحرب في دعاء أهل الثغور.
- ٥٠- شبهات يهودي.

- ٥١ - الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة.
- ٥٢ - الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام (ثلاثة وخمسون جزءاً).
- ٥٣ - الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله (خمسة وثلاثون).
- ٥٤ - الصحيح من سيرة الإمام الحسين عليه السلام (صدر منه الجزء الأول).
- ٥٥ - صراع الحرية في عصر الشيخ المفيد.
- ٥٦ - طريق الحق (حوار مع عالم جليل من أهل السنة والجماعة).
- ٥٧ - ظاهرة القارونية من أين؟! وإلى أين؟!
- ٥٨ - ظلامه أبي طالب عليه السلام.
- ٥٩ - ظلامه أم كلثوم.
- ٦٠ - عاشوراء بين الصلح الحسنی والكيد السفیانی.
- ٦١ - عصمة الملائكة بين فطرس.. وهاروت وماروت.
- ٦٢ - علي عليه السلام والخوارج (جزءان).
- ٦٣ - الغدير والمعارضون.
- ٦٤ - القول الصائب في إثبات الربائب.
- ٦٥ - كربلاء فوق الشبهات.
- ٦٦ - لست بفوق أن أخطيء من كلام علي عليه السلام.
- ٦٧ - لماذا كتاب مأساة الزهراء عليها السلام؟!
- ٦٨ - مأساة الزهراء عليها السلام (جزءان).
- ٦٩ - ماذا عن الجزيرة الخضراء ومثلث برمودا؟!

- ٧٠ - مختصر مفيد (أسئلة وأجوبة في الدين والعقيدة)، (سبعة عشر جزءاً).
- ٧١ - مراسم عاشوراء «شبهات وردود».
- ٧٢ - المسجد الأقصى أين؟!.
- ٧٣ - مقالات ودراسات.
- ٧٤ - منطلقات البحث العلمي في السيرة النبوية.
- ٧٥ - المواسم والمراسم.
- ٧٦ - موقع ولاية الفقيه من نظرية الحكم في الإسلام.
- ٧٧ - موقف الإمام علي عليه السلام في الحديبية.
- ٧٨ - ميزان الحق «شبهات وردود» (أربعة أجزاء).
- ٧٩ - نقش الخواتيم لدى الأئمة عليهم السلام.
- ٨٠ - الولاية التشريعية.
- ٨١ - ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة.