

الإعتماد

---

## في مسائل التقليد والإجتihad

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

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



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

البريد الإلكتروني: dirasat14@gmail.com

# الإعتماد

في مسائل التقليد والاجتهاد

العلامة المحقق  
السيد جعفر مرتضى العاملي

الجزء الأول

المركز الإسلامي للدراسات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقديم :

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين..

وبعد.. فإنني كنت قد شرعت مع بعض الإخوة الأكارم المنشغلين في مسائل الفقه.. بحثاً ومذاكرة، واستدلالاً، وتدويناً في استعراض مسائل الإجتهد والتقليد، على متن كتاب «العروة الوثقى»، الذي هو من نفائس الكتب وأجلها، وأصبح محور الدراسات الفقهية العليا، وعرض باقة مما يمكن أن يستدل به على تلك المسائل..

وكنا قد انتهينا من بحث مسائل ذلك الباب في صباح يوم الأربعاء 24

شوال سنة 1419 هـ. ق. 10 شباط 1999 م. ش.

وبعد أكثر من عشرين سنة، بدا لي أن أراجع ثمرة البحث في تلك المسائل، وأن أقدمها للطبع في كتاب، بعنوان: «الإعتماد في مسائل التقليد والإجتهد». فكان حصيلة ذلك الجهد هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ الكريم.

وقد أنجز ما توخيته من هذا الإعداد في هذا اليوم: 17/ جمادي الأولى

/ 1440 هـ. ق. الموافق 24 / كانون الثاني / 2019 م. ش..

وبالرغم مما حصل لتلك المطالب من تقليص وتطعيم، وتصحيح وتوضيح، أخذنا مني جهداً ووقتاً.. بالرغم من أثقال مَرَضِيَّة أوجبت ببطء الحركة، وفتور الهمة، فقد وفق الله تعالى بمنه وكرمه لإنجاز هذا الأمر الذي أسأل الله تعالى أن يثيبني عليه، ويجزيني به، خير جزاء بحق خير الخلق أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وقد عرفت: أن عدداً من أولئك الإخوة الذين حضروا تلك الجلسات قد دوّنوا جلّ، أو كلّ ما قيل فيها، وبذلوا جهداً مشكوراً في بيانها، وتوضيح المقاصد، وجمع الشوارد، وأخص بالذكر منهم: الأخ الكامل، والعالم العامل، حجة الإسلام الشيخ إسماعيل حريري، والأخ الفاضل حجة الإسلام المرحوم الشيخ حسين مرعي «تغمده الله برحمته ورضوانه».

لكنني حين أردت إعداد تلك المباحث في ضمن هذا الكتاب، لم أتمكن من إدراج كثير من بياناتهم، لأسباب مختلفة، أهمها: أن كثيراً من مكاتباتهم في المسائل التي بحثت لم تتوفر لديّ، وما توفر منها، لم أكن قادراً إلا على مراجعة أقل القليل منه، بسبب الوضع الصحي الخاص الذي كان مهيمناً عليّ، ويمنعني من بذل أي جهد.. الأمر الذي وفرّ على القارئ الكريم وقته وجهده، وحماه من الإزهاق بالتفاصيل المملة، والبيانات، والمطالب التي يمكن إيكال أمر بيانها إلى فرص وجهود أخرى، يبذلها الراغبون في الإسهام بالجهد العلمي، والذين قد يكون الكثيرون منهم أجود فهماً، وأسلم طريقة،

وأحسن أداءً، وأصوب رأياً، وأصفى وأسلس تعبيراً مني..  
وبعد..

إني أرجو من الله العلي القدير: أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.  
والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى،  
محمد وآله الطيبين الطاهرين.

حرر بتاريخ يوم الخميس:

17/ جمادى الأولى / سنة 1440 هـ. ق.

الموافق 24 / كانون الثاني / 2019 م. ش.

**لبنان - جبل عامل - قضاء بنت جبيل - عيثة الجبل (عيثة الزط) سابقاً.**

**جعفر مرتضى الحسيني العاملي**

**عامله بلطفه وإحسانه**





المسألة [ 1 ] : يجب (\*).

(\*) 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.. فاقتضى 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 والتحتّم.

### 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 المحرّم، 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 المؤمّن 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 المقلّد يستند إلى فتوى المجتهد، وهو حجة عليه، على ما يأتي في مورده. وأما العامل بالإحتياط، فهو يأتي بعمل بسبب القطع بعدم استحقاقه العقاب.

إذاً وجوب الأمور الثلاثة عقلي، بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، بمعنى العقاب، ويترتب عليه: بطلان عمل المكلف التارك للإجتهد والتقليد والإحتياط<sup>(1)</sup>.

ونقول:

---

(1) راجع: التنقيح في شرح العروة الوثقى ج 1 ص 1 و 2.

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 الإحتياط. ولا يوجد حكم إلزامي أولي، لا للعقل، ولا للشرع.

### وبعدما تقدم نقول:

إن ما ذكره صاحب التنقيح «قدس سره» لا يخلو من بعض التساؤلات. فأولاً: إن هذا الوجوب العقلي إنما هو في صورة الإلتفات، وتنجز التكليف. أما الغافل، فلا يجب عليه شيء من ذلك.. لأنه لا يتمل وجود تكليف منجز في حقه، فلا احتمال للضرر عنده.

إلا إن كان المراد بالمكفّف: هو المكفّف بالفعل، وليس المراد كل من وضع عليه قلم التكليف، ليقال بشموله للغافل.

ثانياً: إن هذا الدليل لا يجري إذا احتمل المكفّف وجود حكم إلزامي غير منجز في حقه، لأنه لا يتمل 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 القربة، أو لا يعتبر فيه ذلك، فلا يتمل الضرر في فعلها وتركها.. كما أن هذا الدليل لا يشمل جميع المعاملات التي لا يتمل الضرر فيها. مع أن العبارة تقول: إن هذا الوجوب ثابت في العبادات والمعاملات مطلقاً.

كما أنه سيأتي في المسألة رقم [6]: أن الضروريات من الأحكام لا يجب فيها اجتهاد ولا تقليد، ولا احتياط.

رابعاً: إن كان المراد أن كل مكلف مخير - فعلاً - بين هذه الأمور الثلاثة، فيرد عليه:

أن مورد هذه المسألة فردٌ نادرٌ، 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 الإجتهد ولا الإحتياط.

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: الإجتهد، أو التقليد، أو الإحتياط.

خامساً: قد يقال: إن مورد الإجتهد والتقليد: هو تحصيل العلم بالحكم، ومورد الإحتياط، 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 الإحتياط، فهو في مرحلة الامثال، ويتحقق بالامثال نفسه، فنتيجة الإجتهد والتقليد هي العلم بالتكليف..

أما نتيجة الإحتياط، فهي سقوط التكليف.

### فيجاب:

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

فالإحتياط عنوان لنفس العمل، وكذا التقليد، فإنه العمل طبق الفتوى.

أما الإجتihad، فالمراد: أن المجتهد يعمل طبق ما أدى إليه نظره، لأن نفس الإجتihad ليس هو المعيار، بل العمل وفق الإجتihad..

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.

والمحصّل: أنه يجب في مقام العمل، عبادة كان أو معاملة: أن يكون العامل مجتهداً الخ.. أي عاملاً على طبق فتوى اجتهاده.

ويؤيده: إضافة - كما يأتي - قوله: «وفي جميع أفعاله وتروكه». فتدبر.

ولعلك تقول:

إن العمل بالإحتياط مقدم على الإجتهد والتقليد، لأنه يحرز الواقع بصورة يقينية. أما الإجتهد والتقليد، فقد يخطئان الواقع.. والإمتثال القطعي مقدم على الظني.

وهذه شبهة مقابل بديهية، لما يلي:

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

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

ثانياً: قد يجاب أيضاً:

بأن الإحتياط 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 الإجتهد قد يخطئ الواقع، لأن الأمانة ظنية، وكذلك الأصل أو القاعدة.

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

## دليل العقل بتقريب آخر:

قال الشيخ الإشتهاردي «رحمه الله»:

«فالعقل يحكم - لأجل الوصول إلى المصلحة الواقعية، أو لأجل عدم الوقوع في المفسدة الواقعية - بوجوب أحدها الذي لا يخلو الواقع عنه، فلو تركها أجمع يبتلى بأحدهما» انتهى (1).

يريد أن ترك الإجتihad والتقليد، والإحتياط.. 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 الإشتهاردي «رحمه الله»:

«فأمّا وجوب أحد الثلاثة، فأوضح من أن يبين أو يبرهن عليه، بعد بدهة حكم العقل: بأن رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور التي يتوقّف شكر المنعم عليه، لأنّ رجوعه إليه سبب معرفة المنعم، التي هي سبب شكره الواجب عقلاً.

(1) مدارك العروة للشيخ علي پناه الإشتهاردي ج 1 ص 43.



فأمّا لزوم شكره، فلحكمه بلزوم التذلل والتخشع لكلّ من يحسن إلى الإنسان الخ..»<sup>(1)</sup>.

ونلاحظ:

أولاً: قوله: «بأن رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور التي يتوقّف شكر المنعم عليه» نقول فيه:

هناك مراحل مترتبة لا بد أن يمر بها ويعرفها قبل ذلك، فإن شكر المنعم يتوقّف 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 بالإجتهد 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.

ويتوقّف 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،

---

(1) المصدر السابق.

وهذا غير مقبول، فإنه من التقليد في الإعتقادات 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 الإحتياط.

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

خامساً: إن شكر المنعم حسن عند العقل، لكن ليس كل حسن عند العقل يحتم اعتماد الإجتihad، أو التقليد، أو الإحتياط.. وهذه الحتمية تجعل الكلام منحصرأ في الواجبات والمحرمات. مع أن الكلام أعم من ذلك. وإنما يجب ذلك إذا كان تركه موجبا 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 تمكن من شكره.

سابعاً: إن العقل لا يحكم بلزوم التخضع والتذلل، فإن التخضع 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<sup>(1)</sup>.

ويلاحظ ما يلي: إننا نشير قبل أي شيء إلى الفرق بين الوجوب الفطري والعقلي.. فإن الحكم بوجوب شكر المنعم مختص بذوي العقول، ومبني على مسألة التحسين والتقيح العقليين. أما دفع الضرر المحتمل، فلا يختص بالعقلاء، بل الشاة أيضاً تحذر وتهرب من الذئب حين تراه. كما أنه ليس في دفع الضرر المحتمل تحسين وتقيح 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 التخيري 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..

---

(1) مستمسك العروة للسيد محسن الحكيم ج 1 ص 6.

والصحيح هو الأول. وهو لا يلازم 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 دليلان، بل دليل واحد، إلا أن 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، كتحرك 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 امثال 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..  
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، إذ 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 يعدّ 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 الإجتihad والتقليد، وإما بإحراز الواقع بواسطة  
الإحتياط.

ثم ذكر: «أن كلاً من الإجتihad، 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<sup>(1)</sup>، والجميع إرشاد إلى حكم الفطرة كما هو واضح<sup>(2)</sup>.

وقال السيد الحكيم «رحمه الله»: «الوجوب التخيري المذكور من قبيل وجوب الإطاعة، فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث إن في ترك جميع الأبدال احتمال الضرر»<sup>(3)</sup>.

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 الإلتفات إلى الملزوم، ويعبر عنها بالقضايا التي تكون قياساتها معها، مثل: أن الإثنين 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،

(1) راجع: وسائل الشيعة، باب 12 من صفات القاضي.

(2) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام للسيد عبد الأعلى السبزواري ج 1 ص 6.

(3) مستمسك العروة ج 1 ص 6.

ومن دون حاجة إلى ترتيب مقدمات من أي نوع كانت.. فهو كالأفعال الغرائزية.

إن الحكم الفطري هو اندفاع طبيعي 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.

وهذا المورد ليس منها، لكونه يحتاج إلى مقدمات، وهو إدراك الإنسان أن له من مولاه تكاليف، وليس كالبهائم.. وأنه إن لم يمتثلها 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 بوجود 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 الأزداد 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 المفسد، حتى لو كانت عظيمة.

فدرجة الإحتمال 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 أنهما 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 وعفويماً.

ويمكن أن يقال: إن الناس يقدمون على بعض الأضرار ويحتاجون أحياناً إلى التشديد في الزجر عنها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾<sup>(1)</sup>.

(1) الآية 195 من سورة البقرة.

وعاقب الشارع من قتل نفسه، أو قطع يده، وبالغ 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: الاجتهاد، والتقليد، والإحتياط.. للوصول إلى الحكم على سبيل البدل.. 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: الاجتهاد والتقليد، والإحتياط 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 مهمل، فيجب عليه الفحص والبحث، والتجسس عن أوامر مولاه ونواهييه، مع التفاته أيضاً: بأنهما لا يكاد يعلم عادة إلا 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..»<sup>(1)</sup>.

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 المجعولة لكي توصل إلى الأحكام، بل هي مجرد

(1) المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى ص 4.

وأوامر 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، وبرجوع العالم إلى الجاهل ونحوها لا تدل على هذا الوجوب، وإنما يراد بها الإرشاد إلى طريقية هذه الأمور إلى الحكم الشرعي، وأنها يمكن الإعتماد 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 ترجح لتكليف الإحتياط للدين، أو تحذره من الوقوع في الشبهات، ونحو ذلك.. وأين هذا من الوجوب التخييري الغيري أو التهيؤي لهذه الثلاثة!؟

رابعاً: إن الإحتياط لا يوصل إلى الحكم لكي يمثله المكلف بعد معرفته، والوصول إليه بواسطة الإحتياط، بل هو طريق لتحصيل العلم بامثال 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 والإحتياط شرعياً، فهل هو وجوب نفسي، أو غيري، أو مقدمي، أو طريقي؟!  
الجواب: ليس هذا الوجوب واحداً من هذه كلها.

وتفصيل ذلك:

### 1 - ليس الوجوب نفسياً:

الوجوب النفسي هو ما ينشأ من مصلحة ملزمة في نفس متعلقه، كالصلاة أو الزكاة، والإجتهد، والتقليد، والإحتياط لا مصلحة فيه في نفسه، بل المصلحة

في متعلق الأحكام التي يوصل الإجتihad والتقليد إليها، ويعلم بالإحتياط 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 الإحتياط ليس تعلماً للحكم الشرعي، وإنما هو طريق للعلم بتحقق الإمتثال، فالمحتاط قاطع بالإمتثال، وليس قاطعاً بالحكم. فالدليل أخص من المدعى.

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

## 2 - ليس الوجوب مقديماً :

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 ذمها خارجاً. والإجتihad والتقليد إنما يترتب عليهما العلم بالأحكام، وليس وجود نفس متعلقاتها، ولأجل ذلك يمكن أن يرد السلام من لا يعرف حكمه.

**ثالثاً:** إن الإحتياط، 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 المأتي به، إما مباح، أو نفس الواجب.

### 3 - ليس الوجوب طريقتياً :

وليس الوجوب للثلاثة طريقتياً:

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

أما في صورة التنجيز، فإن المنجز للواقع في الإجتهد، أو التقليد، أو الإحتياط 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.

فالإحتياط، والإجتهد، والتقليد.. ليس هو المنجز، بل التنجيز السابق

بواسطة العلم الإجمالي، أو احتمال التكليف هو الداعي للإحتياط، أو الإجتihad، أو التقليد اللاحق.

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

قد يتوهم: أن مطابقة المأتي به للمأمور به هي التي نجزت الحكم الواقعي، وهو غير صحيح.. فإن المكلف إذا عمل بالإحتياط، 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 نجزت الحكم الواقعي، بل نجزه العلم الإجمالي، أو احتماله الذي دعا المكلف إلى هذا الإحتياط.

فلا يوجد كاشف ومنكشف، ومنجز ومعدّر. 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 الإحتياط للتكرار، كالصلاة حين اشتباه القبلة، أو حين الإشتباه بين القصر والإتمام.. فكذلك أيضاً، لأن الإحتياط لا يوجب التنجيز، ولا التعذير، بل هما سابقان عليه.. ووظيفة الإحتياط هي تحصيل العلم بالإمتثال. أي أنه يكون سبباً في إبطال بعض الإحتتمالات بعد حصول التنجيز الذي دعا إلى هذا الإحتياط.

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

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



إن الإجتهد هو بذل الوسع، وبذل الوسع لا ينجز ولا يعذر، والذي ينجز ويعذر هو العلم بالحكم الناشئ عن العلم بالأمانة، 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.

#### 4 - 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 الإحتياط، فإنه مقدمة لمعرفة الإمتثال، لا لمعرفة الأحكام.. كما أن المصلحة في نفس المأتي به كما قلنا، لا في غيره.

#### 5 - ليس الوجوب إرشادياً :

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

يضاف إلى ذلك: أن الإحتياط طريق لإحراز الإمتثال، وليس طريقاً للكشف عن ملاك الحكم.

## الملاك هو وجوب الطاعة :

وبعد أن ظهر: أن جميع ما استدلووا به لا يخلو من الخدشة، فإن الأقرب إلى الإعتبار في الاستدلال على مشروعية كل واحد من الإجتهد، والتقليد، والإحتياط، 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 عهدتها. وذلك قضاءً لحق المولوية والعبودية، وعملاً بمقتضيات العبودية والطاعة، وحكم العقل بلزوم حفظ مقاصد المولى بكل ما يستطيعه العباد. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالإجتهد، أو التقليد، أو الإحتياط.

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: الإجتهد، والتقليد، والإحتياط.. لا ملاك وجوب الشكر، ولا ملاك دفع الضرر المحتمل.. ولا يفرق في هذا بين الأحكام الإلزامية وغيرها، ولا بين الأحكام التكاليفية والوضعية، ولا بين الإرشادية والمولوية.

## الإنحصار بالثلاثة استقرائي:

إن انحصار الوجوب التخيري بالإجتهد والتقليد، والإحتياط استقرائي، وليس عقلياً.. لأن المعيار في الصحة، وسقوط التكليف هو مطابقة المأتي به

للوواقع، 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 بالإجتهد، أو بالإطلاع على الأحكام، بأي نحو كان: أن أعماله كانت مطابقة للواقع، أو موافقة لطريقة الإحتياط حُكِمَ 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 الإكتفاء به مطلقاً.

فيجاب:

بأن المقصود: هو بيان مورد يعمل فيه الإنسان، من دون اجتهاد أو تقليد، أو احتياط، لينخرم الحصر العقلي المدعى بالثلاثة، ويظهر أنه استقرائي. قال السيد عبد الأعلى السبزواري «رحمه الله» عن هذا الوجوب التخيري: «إنه طريقي محض لا نفسية فيه بوجه، فيكون المناط كله على الواقع. وعليه، فحق التعبير أن يقال: لا يصح كل فعل وترك إلا مع إحراز المطابقة للواقع، وطريق إحراز المطابقة له في غير الضروريات واليقينيات، إما: الإجتهد، أو التقليد، أو الإحتياط.

ومنه يعلم عدم اختصاص ذلك بالملكفين، ولا بخصوص التكاليف

الإلزامية، بل يجري بالنسبة إلى غير المكلفين، وغير الإلزاميات أيضاً»<sup>(1)</sup>.  
 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 القربة فيها.  
 ولو ترك الواقع، فالعقاب عليه فقط، كما هو شأن كل واجب طريقي.  
 ..على كل مكلف (\*) في عباداته ومعاملاته (\*\*)

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 [7] 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: [1] و [4] و [7] و [16]).  
 (\*) إن الأمر في لزوم اعتماد أحد هذه الثلاثة: الإجتihad، والتقليد،  
 والإحتياط، 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..

(1) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ج 1 ص 3.

ويجوز له أن يرتب آثار الإجتهد 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 الإجتهد وهو سن العاشرة<sup>(1)</sup>.

(\*\*) أراد «رحمه الله» بالمعاملات: كل ما لا يحتاج فيه إلى قصد القرية، 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 [7]: «عمل العامي بلا تقليد، ولا احتياط باطل»، ثم استثنائه في المسألة رقم [6] 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:

---

(1) راجع: إيضاح الفوائد ج 1 ص 6 عن روضات الجنات.

«بل في جميع أفعاله وتروكه»<sup>(1)</sup>. لأن الماتن أراد بالمعاملات المعنى الشامل لكل فعل وترك.. وهو كل ما لا يحتاج إلى قصد القربة.

### الإجتihad والتقليد في المعاملات!!! :

قد يقال: لا إشكال في الإجتihad والتقليد في العبادات، لأن فيها أحكاماً إلزامية وغيرها.. ولها كفيات وطرائق مقررة ولا تعرف كفياتها وشرائطها إلا من قبل الشارع.. فالإجتihad والتقليد يوصل إليها، ويدل عليها. ولكن كيف يمكن التقليد في حيازة المباحات مثلاً، أو في رد السلام، .. يكون مجتهداً\*»

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 الإجتihad أو التقليد.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 6.

(\*) عرف الإجتهد بتعريفات:

منها: أنه 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: الإجتهد 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، والإستحسان، بل اتباع غير العلم عموماً. ومنها: أنه ملكة يقتدر بها على استخراج الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً، أو قوة قريية.

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 الإلتزام بمفادهما،

وما يؤديان إليه، فإن حجيته قطعية حتى لو لم يفد إلا الظن.  
 ثالثاً: إن الملكة ليست اجتهاداً، ما لم تمارس بالفعل، ولا ملازمة بين ثبوت  
 الملكة وبين الإستنباط الفعلي.

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

### الأخباريون والظن الإجتهدى:

والمعروف: أن الأخباريين قد أنكروا الإجتهد..

وواضح: أن الذي أنكره الأخباريون هو الإجتهد الذي عرفه الحاجبي،  
 فإن مجرد حصول الظن بالحكم لا يكفي دليلاً على الحكم الشرعي، فإن الظن  
 لا يغني من الحق شيئاً، بل لا بد من ثبوت الحجية لهذا الظن بدليل شرعي،  
 فإذا وجد الدليل، فإن الخبري لا ينكر، بل يلتزم به كما يلتزم به الأصولي،  
 وكل عاقل.

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



وهذا كإخلاف بين الأصوليين أنفسهم في حجة بعض المسائل، كالإجماع المنقول، والشهرة.

### الدليل على كفاية الإجتهد:

واستدلوا على جواز العمل بمقتضى الإجتهد أو وجوبه، وحرمة رجوع المجتهد إلى الغير: بالإجماع، والسيرة القطعية العقلائية، والسيرة الشرعية المتصلة بزمان المعصوم، بل هو من البدييات 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 الإجتهد..

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

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 وسقيمها، ويعرف ظواهرها، ويعرف المعارض، وأوجه التقديم، وغير ذلك..

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

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

1 - 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»<sup>(1)</sup>.

فقد تضمن الحديث دعوة للمكلف إلى الرجوع إلى كتاب الله ليستخرج حكم الجبيرة منه..

2 - روي عن الإمام الباقر «عليه السلام» قوله لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد رسول الله «صلى الله عليه وآله» (اجلس في المدينة)، وأفت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك».

وعن الصادق «عليه السلام» مثله<sup>(2)</sup>.

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 بالإجتihad، ولا يدل على جواز الإجتihad.. غير أن هذه الإستفادة تبقى غير كافية، فقد قاله «عليه السلام»: «وأفت الناس..»، ولم يقل: ارو للناس حديثنا..

(1) تهذيب الأحكام ج 1 ص 363 والإستبصار ج 1 ص 77 والكافي ج 3 ص 33 ووسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 1 ص 464.

(2) رجال النجاشي ص 10 والفهرست للطوسي ص 57 ووسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 30 ص 291 و (الإسلامية) ج 20 ص 116.

وقوله «عليه السلام»: «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.. وبما لهم من خبرة في الجمع بين الأخبار، وما إلى ذلك..

فيريد «عليه السلام» أن يظهر للناس: أن العلم والفقه والاجتهاد هو لدى أمثال أبان، وليس لدى الذين يفتون بآرائهم، فوجود أمثال أبان في جملة الفقهاء، الذين يفتون الناس في المسجد، سوف يُظهر للناس قصور الآخرين وتخبطهم، ويعرفهم كيف يقعون في الزلات والهتات، ويعجزون عن حل المشكلات.

3 - قال عبد العزيز بن المهدي للإمام الرضا «عليه السلام»: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟! فقال: نعم»<sup>(1)</sup>.

ويرد على الإستدلال بهذا الحديث: أنه لا يدل على جواز الاجتهاد، بل

(1) وسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 27 ص 147 و (الإسلامية) ج 18 ص 107 وبحار الأنوار ج 2 ص 251 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 784. وورد نحو ذلك بالنسبة لزرارة أيضاً، وغيرهما..

يدل 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 يريده 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 يتيسر له الإتصال به، والأخذ منه، فسأل الإمام عن وثاقته.

4 - 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»<sup>(1)</sup>.

5 - 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»<sup>(2)</sup>.

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

(1) وسائل الشيعة، باب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 27 ومعاني الأخبار ص 1.

(2) وسائل الشيعة، باب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 22 وعيون أخبار الرضا ج 2

### الإكتفاء بالثلاثة :

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

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

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

وأما عدم الإكتفاء بغيرها كالظن مثلاً، فلعدم اقتضاء العمل المطابق له للأمن، لاحتمال مخالفته للواقع»<sup>(1)</sup>.

ونقول:

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

ثانياً: إن الإحتياط أيضاً يحتاج الإكتفاء به إلى الإجتهد، فإن اللجوء إليه، والعمل به في بعض الموارد، كموارد الشك في قصد الوجه، أو كفاية الإمثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي يحتاج إلى مسوغ، ودليل يميزه.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 6.

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

ويمكن أن يجاب عن الإيراد الأول:

ألف: بأن الحاجة إلى المسوِّغ ليست في جميع الموارد، فإن العامي إذا 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 الأمانة 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 العقلائية 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 الإجتهد فيها، وبأن الإحتياط يلزم منه العسر والجرح، أو اختلال النظام، وقد لا يعرف العامي كيفيات الإحتياط أيضاً، فيقطع بكفاية رجوعه للعالم. وهذا هو مضمون دليل الإنسداد.

ويجاب:

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

وأما الجواب عن الإيراد الثاني:

فبأن العامي لا يلتفت إلى قصد الوجه عادة. أما موارد الإمتثال الإجمالي، فهي مما يقل الإبتلاء بها.. على أنه يكفي في المقام ثبوت جواز الإحتياط، ولو في الجملة: بأن يكون في غير موارد الإمتثال 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 الإستقراء: 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، أو 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: «الإجتihad، والتقليد، والإحتياط» 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 رضي الشارع بها.

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

..أو مقلداً(\*)، أو محتاطاً(\*\*).



الثلاثة في عرض واحد:

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

والصحيح: أنها في عرض واحد، لأن ترتيبها في مقام الحاجة إليها لا يعني أنها مترتبة في مقام الإعتبار، وجعل الحجية، لأن الحجية تابعة للأغراض، والغرض هنا: هو الأمن من العقاب، وهو حاصل في كل واحد منها.

(\*) سيأتي الكلام عن التقليد في المسألة رقم [8].

(\*\*) سنتكلم عن الإحتياط تبعاً للماتن في المسائل التالية أيضاً.

المسألة [ 2 ] : الأَقْوَى جواز العمل بالإحتياط (\*)، مجتهداً كان أو لا.

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

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

عرّفوا الإحتياط بأنه: إتيان محتمل الوجوب، وترك محتمل الحرمة رجاء إدراك الواقع..

ثم علّلوا جواز الإكتفاء به: أنه طريق إلى الواقع، ويوجب القطع بأدائه. ويرد على هذا التعريف:

أولاً: أن الإحتياط كثيراً ما لا يوجب القطع للعامي بأداء الواقع.. كما لو عمل بالإحتياط في العبادات، مع تمكّنه من الامتثال التفصيلي بالإجتهد، فإن بعض العلماء يرى: أن الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي مع التمكّن 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 بالإحتياط.. إلا أنه يوجب عدم صلاحية التعريف المذكور للأخذ به على جميع المباني.

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

والجواب:

«بأن الإستحباب والكرهية حالهما حال نفس الوجوب والحرمة. والملاك هو نفس الملاك، وهو القطع بأداء الواقع. وإنما خص الوجوب والحرمة بالذكر،

لأهميتها، وللتمثيل بها».

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

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

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 الإحتمال 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 الإحتياط: إنه العمل  
الموجب لليقين بأداء الوظيفة الفعلية، إذا كان المورد مما يمكن فيه الإحتياط.

والسبب في إضافة عبارة: «إذا كان المورد مما يمكن فيه الإحتياط»:

أولاً: مراعاة ما قاله الشيخ الأنصاري «رحمه الله»، من أن الإحتياط في

العقود غير ممكن أيضاً، لأن الترديد فيها موجب للتريد في إنشاء العلقه المطلوب إنشاؤها.

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

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

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 الماضية في إنشاء الطلاق، ونحو ذلك.

وهذا يحتم على العامي الرجوع في الإحتياط 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 الإحتياط لم يعتبر خياراً للعامي، بل للمكلف من حيث هو، فما أمكن للعامي تشخيص موارد كغير موارد الإشكال هنا فهو، وإلا كانت هذه

الموارد من الإحتياط للعالم والمجتهد. ويكفي هذا المقدار في جواز كون العامي أيضاً محتاطاً. فليلاحظ.

### الدليل على جواز الإحتياط:

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

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

### جواز العمل بالإحتياط:

تارة نتكلم عن الإحتياط في المعاملات، وأخرى عن الإحتياط في العبادات. فإن كان الكلام عن الإحتياط في المعاملات، فنقول:

### الإحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم:

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

فالإحتياط فيها يوجب القطع بأداء الواقع.. فإذا شك في اعتبار تعدد الغسل في تطهير الثوب، أو اشتبه الماء المطلق بالمضاف، فيحتاط بتكرار الغسل

في الماءين، وبتكرار الغسل للثوب، فيحصل له القطع بالإمتثال فيهما.  
ولكن هذا - كما تقدم - إنما يفرض في حق العارف بالأقوال ومواضع  
الإحتياط وكيفية، لا في حق العامي المحض، فإنه قد لا يحصل له القطع بأداء  
الواقع. هذا فيما يرتبط بالمعاملات بالمعنى الأعم..

### الإحتياط في المعاملات بالمعنى الأخص:

أما الإحتياط 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 حكي عن الشيخ الأنصاري: أن الإحتياط 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 المضى شرعاً.

أما الإنشاء، فهو خفيف المؤونة، لأنه سواء قلنا: إنه إيجاد الإعتبار، أو  
قلنا: إنه إبراز الإعتبار، لا يحتاج إلى أكثر من إيجاد علقه - الزوجية مثلاً -  
بواسطة الصيغة، أو إبراز هذه العلقه 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 الإمتثال التفصيلي:

إن الكلام فيما يرتبط بالإحتياط في العبادات يقع في مقامين:  
الأول: الإحتياط في صورة عدم التمكن من الإمتثال التفصيلي.  
الثاني: الإحتياط في صورة التمكن من الإمتثال التفصيلي.

أما الإحتياط في صورة عدم التمكن من الإمتثال التفصيلي، فلا ريب في  
جوازه، بل هو واجب عقلاً، لأن الأمر يدور بينه وبين عدم الإمتثال أصلاً.  
وهذا تضييع لغرض المولى، ولأن المكلف مطالب بالإمتثال لتنجز التكليف،  
وانحصار الأمر بالإمتثال الإجمالي، وهو الإحتياط.. فلا بد من رفع اليد عن  
بعض جهات الواقع.. كالوجه والتمييز عقلاً، حتى لو كانت مأخوذة واقعاً.  
وجواز العمل بالإحتياط هنا، لأجل العجز عن الإمتثال التفصيلي، لا  
لأجل أن الإحتياط يوجب اليقين بالفراغ، والقطع بأداء الواقع، ولا لأجل  
عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات.. ولا لأجل استقلال العقل  
بكفاية الإمتثال الإجمالي..

### قول ابن إدريس:

ولم نجد مخالفاً في ذلك إلا ما حكى عن ابن إدريس الحلبي 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 الإمتثال، إذا كان المأمور به عبادة، كما ذهب إليه المتكلمون.. فإذا اشتبه الثوب النجس بالطاهر، لم يجز 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 بالإحتياط، فلا وجه للقول بإلغاء قصد الوجه والتمييز عقلاً، لأن المورد مورد أصالة الإشتغال، فلا مجال للإمتثال الإجمالي بواسطة الإحتياط، 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 الإنقياد 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 الإمتثال، 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<sup>(1)</sup>.

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: إنهما في نظره سيان.

ثانياً: إذا كان العقل ساكناً عن لزوم الإمتثال التفصيلي أو الإجمالي، فلا بد أن نرجع إلى الشارع، وحينئذٍ نقول:

لو كان الشارع يريد قصد الوجه والتميز لأمر بهما، أو أشار إليهما، ولم نجد أي شيء من ذلك في ما نقل لنا عنه.. حتى في صورة التمكن من الإمتثال التفصيلي، فما بالك فيما إذا لم يكن الإمتثال التفصيلي ممكناً؟!

وأما الأوامر المتعلقة بالعبادات وسواها، فلا يمكن أن تدلنا على لزوم قصد الأمر في مقام الإمتثال، للزوم الخلف، والتقدم والتأخر في آن واحد، بل يمكن التمسك بالإطلاقات المقامية لإثبات عدم مطلوية قصد الأمر،

---

(1) الأمل للصدوق ص 511 وبحار الأنوار ج 73 ص 330 وج 76 ص 126 ومستدرک سفينة البحار ج 3 ص 198 ومكارم الأخلاق للطبرسي ص 426.

وذلك إذا علمنا أن الشارع بصدد بيان كل ما له دخل في غرضه، فعليه أن يتوسل 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 الإشتغال.

إلا أن يقال: إن إجراء البراءة عن التكليف بقصد الوجه والتميز في مورد عدم العلم بوجودها إنما يوجب نفي العلم بالوجود وعدم المؤاخذة، 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 بالإحتياط في العبادات أصلاً، وهو مما لا يمكن الذهاب إليه والإلتزام به، كما لا يخفى على من له معرفة بالفقه.

رابعاً: إن قصد الوجه متحقق في مورد الإحتياط، فإنه إنما يقصد امثال الأمر الثابت في الواقع على ما هو عليه. أي أنه يقصد الإتيان بالصلاة المأمور بها سواء أكان بالأمر الوجوبي، أو الإستحبابي، 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 عبادية العبادة إضافة العمل إلى الله سبحانه حين امثاله،

فكيف إذا كان الإتيان بالفعل بداعي امتثال الأمر الوجوبي حاصلًا أيضاً كما قلنا؟!!

خامساً: إنَّ كلام ابن إدريس لا يشمل جميع صور الإحتياط 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 مقلِّداً، لا يحكم بلزوم ترك الصلاة، لأجل عدم تمكنه من قصد التمييز؟! بل يطلب من المكلف: أن يحتاط، ويأتي بصلاتين: صلاة قصر، وتام.. بدون ذلك؟!!

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

ولعل مقصودهم ببطانها: عدم الإكتفاء بها، لا تركها مطلقاً.

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

أن الإحتياط مناقض تماماً للتشريع والبدعة، لأن الإحتياط إنما هو في مورد يعلم فيه بوجود حكم شرعي، أو يحتمله، فيأتي بكل ما يحتمل أنه مصداق للمأمور به المعلوم، أو المحتمل بوجاء 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 الإحتياط الذي هو الإتيان بالفعل بوجاء أن يكون هو الذي طلبه منه المولى، من دون أن يدَّعي 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»<sup>(1)</sup>، من أنه يشترط في جواز الإحتياط وإمكانه حسم الأمر في مسألة الجزم بالنية، لأن اشتراط الجزم بالنية يجعل الإحتياط 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 الإلتفات، ولم يستلزم التكرار، كما لو شك في مطلوبة صلاة ركعتي الزيارة، أو في مطلوبة القنوت 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 بالإستحباب، أو بالمطلوبية، ولو بعد الإتيان به.

وحتى في صورة التكرار، فإن انضمام الفرد غير المأمور به إلى الفرد المطابق

(1) الإجتihad والتقليد للسيد رضا الصدر ص 226.

للمأمور به لا يضر، بل يكون مقدمة للعلم بالإمتثال.

وأما في المعاملات، فيرد عليه:

أن هناك الكثير من المجالات التي لا يحتاج فيها إلى الجزم بالنية.. ويمكن الإحتياط 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 يهمله هو الأمن من العقاب، وسقوط التكليف.

وكذلك الحال في العاديات، كما لو شك في جواز ضرب ولده، فيحتاج 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، كالزوجية في عالم الإعتبار، أو إبراز ما التزم به في نفسه باللفظ، وهذا خفيف المؤونة، والشك والترديد إنما هو في إمضاء الشارع.

## موارد عدم إمكان الإحتياط

### الإحتياط في المباحات:

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

ويجاب:

بأن الإحتياط 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 الإحتياط 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 الإحتياط - طريق لتحصيل المؤمن من العقاب، كالإجتihad والتقليد، أم لا؟! وليس الكلام في لزوم تحقق الإحتياط في كل مورد.

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

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

### الإحتياط مع التمكن من الإمتثال التفصيلي مع عدم التكرار:

وأما الإحتياط في العبادة مع التمكن من الإمتثال 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 الإحتياط في مثل هذه الموارد، مع التمكن من العلم التفصيلي.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: ما دلَّ على وجوب تعلُّم الأحكام، فلو جاز الإكتفاء بالإحتياط لم يكن تعلم الأحكام واجباً<sup>(1)</sup>..

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 تنجّزت بالعلم الإجمالي، وقد تقدم

(1) الدر النضيد في الإجتهد والإحتياط والتقليد للنكرودي ج 1 ص 104.

سائر ما له ارتباط بهذا الموضوع، فلا نعيد..

الدليل الثاني: إن الإحتياط يوجب الإخلال بقصد الوجه والتميز المعبرين في العبادة، للإجماع المدعى على لسان المتكلمين على اعتبارهما. ولو شك في اعتبارهما في تحقق الإمتثال، لاحتمال عدم حصول الغرض بدونهما، فأصالة الإشتغال جارية<sup>(1)</sup>.

ونجيب:

أولاً: تقدم: أن القدر المتيقن هو اعتبار قصد الوجه والتميز في تمام العمل، لا في أبعاضه وشرائطه.. والإحتياط هنا له مساس بأبعاض الواجب، لا في أصله.

ثانياً: إن هذا الإجماع على اعتبار قصد الوجه منقول، لا يكشف عن قول المعصوم، فهو ليس حجة.

ثالثاً: إن هذه المسألة - أعني قصد الوجه والتميز - لم تكن مطروحة في تلك الأزمنة المتصلة بزمان المعصوم.

رابعاً: هذا الإجماع يحتمل أن يكون مدركياً. أي مستند المجمعين فيه: هو هذه الأمور التي أشير إليها فيما سبق، من قبيل قولهم: إن الحسن والقبح يختلفان بالوجوه والإعتبار.. 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 الإستحباب.

(1) الدر النضيد في الإجتihad والإحتياط والتقليد للنكرودي ج 1 ص 105.



فينظر في هذا المستند، وهو دليل غير تام، فإن العقل إنما يدرك حسن طاعة المولى، والإتيان بالمحتملات، رجاء أن تكون هي المطلوبة هو من أجلى 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 الإشتغال..

بيان ذلك:

أنه إذا كان المكلف يتمكن من تحصيل المعرفة التفصيلية بالتقليد، أو بالإجتهد، فالإكتفاء بالامثال الإجمالي بالعمل بالإحتياط مجرى قاعدة الإشتغال، لأن الشك في صدق الإطاعة بالإحتياط 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 الإمثال..

فيتعين الرجوع إلى أصالة الإشتغال 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 يبيّن 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، فالمورد هو مورد أصالة الإشتغال لا البراءة، لأن الشك في الإمتثال مع تحديد المأمور به<sup>(1)</sup>..

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 الإمتثال، ومن تصرفات

(1) الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد للنكرودي ج 1 ص 117 و 118.

الشارع في موضوع الإطاعة بزيادة قيد أو شرط فيها حسبها بيناه..  
 والسبب في ذلك: أن قصد الوجه والتمييز لا يعتبر في تحقق الإطاعة لا  
 عند العرف ولا عند العقلاء.. إذ يكفي في العبادة: أن يؤتى بها مضافة إليه  
 تعالى، برجاء أن يكون هذا المأتي به مطابقاً للمأمور به الواقعي.  
 الدليل الثالث: ما ذكره المحقق النائيني «قدس سره»<sup>(1)</sup>، 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 الإحتياط في هذه الصورة.. إذ يمكن الإتيان بالعمل بداعي الأمر، لأن  
 الأمر موجود، ولكنه لا يستطيع أن يقصد خصوص الوجوب أو الإستحباب..  
 إلا أن هذا غير معتبر في العبادة.

وبين ما إذا كان أصل المحبوبة مشكوكاً أيضاً، كالوضوء بعد غسل  
 الجنابة، فلا يجوز العمل بالإحتياط 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 بالإجتهد أو التقليد، وصار الإمتثال التفصيلي  
 ممكناً تعين ذلك، ولا تصل النوبة إلى الإجمالي.. وإن عجز عن التفصيلي، فحينئذٍ  
 يمكن أن يلجأ إلى الإمتثال الإجمالي، والعمل بالإحتياط.

(1) الدر النضيد في الإجتهد والإحتياط والتقليد للنكرودي ج 1 ص 105.

### وبعبارة أخرى:

إن عدم جواز الإحتياط في هذا المورد ليس لأجل قصد الوجه والتميز، بل لأن الإمتثال الإجمالي في طول الإمتثال التفصيلي، فلا يلجأ إليه إلا بعد العجز عن التفصيلي.

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

ولو شك في أن الإمتثال الإجمالي في عرض التفصيلي أو في طوله، فالمرجع الإشتغال، لأنه شك في كيفية الطاعة والإمتثال.. فلا بد من الإحتياط، والحكم بأنه في طوله لا في عرضه.

### ويجاب:

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

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

### الإحتياط مع تكرار العبادة:

قيل: إن الإحتياط في العبادات إذا اقتضى تكرار العمل، كالصلاة قصرأً وتاماً، أو إلى الأربع جهات، مع اشتباه القبلة، ومع التمكن من الامتثال

التفصيلي غير جائز.. وأدّعي أنه المشهور<sup>(1)</sup>.

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 الإحتياط لعب وعبث بأمر المولى مع التمكن من الإمتثال التفصيلي، لأن المكلف إذا تمكن من تحصيل العلم بالتكليف، وجداناً أو تعبداً، وتمكن من الإتيان به بدون ضم ضمائم إليه، وجب أن يأتي به على ما هو عليه. فإذا أتى به مع الضمائم، يعدُّ 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 الإمتثال التفصيلي يحتاج إلى جهد ووقت أكثر مما يحتاج إليه الإحتياط، أو كان السؤال لأهل العلم محرراً للسائل.  
وربما كان تكرار العبادة نفسه، والتلذذ بها، وأخذ النفس بما هو أشق،

---

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 6.

وتحصيل اليقين بمطابقة الواقع، عوضاً عن الأخذ بالأمانة الظنية، أو بالقاعدة، أو الأصل الذي يعين الوظيفة في موارد الشك.

إن ذلك كله أغراض عقلائية معتدُّ بها، تُخرج المورد عن دائرة اللعب والعبث، لو سلّم أنه من مصاديقه..

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

رابعاً: لو سلّم 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، فالإنضمام هو المحرم، وليست الأفراد المنضمة محرمة، بل واحد منها واجب، والباقي مباح.. فاللعب والعبث هو في الضم، ويتنزح 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 الإمتثال. 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: الإحتياط 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 المأتي به على المأمور به، لما فيه من مشقة في معرفة موارد الإحتياط، 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:

1 - أن يكون الداعي هو أمر الله.

2 - عدم الشرك في العمل.

3 - أن لا يكون الداعي سهوانياً. 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..

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

فمن صلى إلى الجهات الأربع احتياطاً، ليصيب القبلة - واقعاً - لا يتصف

عمله باللعب، وليس الداعي سهوانياً باطلاً، وليس فيه شرك.. وقد قصد

امتثال أمر الله تعالى.

سادساً: إن بين الإحتياط وبين اللعب والعبث عموماً من وجه، فالدليل

أخص من المدعى من جهة، وأعم من جهة أخرى.

ففي الإجتماع لا يكون الإحتياط مبغوضاً، واجتماعها اجتماع موردي،

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

### العسر والخرج، واختلال النظام:

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

الدليل الثالث: لزوم اختلال النظام. وهو مبغوض للمولى.

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

ويرد عليهما:

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

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

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

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

خامساً: إن دليل الخرج يدل على عدم مطلوية الإحتياط، وعدم الإلزام به، ولا يدل على حرمة، كما هو المدعى.



**تذكير :**

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

سادساً: إن هذا الإشكال، إنما يلزم لو كنا نقول بالإسداد 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 بالإحتياط، ويصل الأمر فيه إلى اختلال النظام، هو  
موارد قليلة لا تضر فيما نريد إثباته، لأجل قلة موارد.. لاسيما إذا كانت  
بعض الاحتمالات مستبعدة للعلم بطلانها.. وبالأخص، إذا كان العامل  
بالإحتياط ليس جاهلاً بصورة مستغرقة لكل شيء.

سابعاً: إن كلامنا أعم من صورة الإسداد والافتتاح، ولا يختص بصورة  
الإسداد.

ومن المعلوم: أن تجويز العمل بالإحتياط 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 بالإحتياط، لأن  
دليل حجيتها مطلق، يشمل صورة إمكان الإحتياط وعدم إمكانه. فيحرم

العمل بالإحتياط 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 الإكتفاء به، والإحتياط يوجب ذلك، فيجوز العمل به أيضاً.

**الإخلال بقصد الوجه والتميز:**

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

وقد أجبتنا 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 والتميز ليس معتبراً في الإطاعة عند العقلاء.. فإن كان الشارع يريد مراعاتهما في الإمثال، فيجب عليه البيان، ولو بدليل آخر، ولم نجد بين أيدينا ما يدل عليه بالرغم من عموم الإبتلاء 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 الإجتهد والتقليد<sup>(1)</sup>.

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<sup>(2)</sup>، ونسب ذلك إلى شيخ الطائفة أيضاً.

وقال الشيخ الأنصاري «رحمه الله»:

إذا وقع الجاهل عبادة ترك فيها جزءاً، فعليه الإعادة بلا إشكال، حتى لو وافق المأمور به، وذلك لأنه يحتاج لإحراز حكمه تحصيلاً للتقرب<sup>(3)</sup>.

وقالوا أيضاً: أجمع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها من الوجوب والإستحباب. ولم يستثنوا صورة العمل بالإحتياط فيها.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 7.

(2) الإنتصار ص 36.

(3) الرسائل (ط حجرية - انتشارات مصطفى) ص 306.

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 بالإستحباب، ويقصد الإستحباب، وهو واجب في الواقع. فالإحتياط لا يوجب اليقين بالإمتثال، لاحتمال الإخلال بقصد الوجه والتمييز.

ويرد عليه:

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

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 بالإحتياط من العالم بكيفياته، الذي يتيقن ببراءة ذمته بإحتياطه.

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 فساده 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 بالإحتياط 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 بالإحتياط.

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 سلّمنا: 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 الإحتياط - كما في الإحتياط حين عدم الإلتفات الذي يتحقق معه قصد الوجه.. فلماذا يحكم بعدم جواز الإحتياط 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، وانضمامه 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 بموازين الإحتياط قد أدى إلى ترك الواقع وعدم موافقته، وليس المراد الموارد التي يصيب الواقع فيها حين يعمل بالإحتياط<sup>(1)</sup>.

**إشكال المحقق النائيني & وجوابه:**

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

1 - الإمتثال التفصيلي، استناداً إلى العلم الوجداني والحجة، كالأمانة،

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 4.

أو الأصل المحرز الذي يقوم مقام العلم.

2 - الإمتثال العلمي الإجمالي، كالإحتياط.

3 - الإمتثال الظني.

4 - الإمتثال الإحتمالي.

ولذلك قالوا ببطلان عبادة العامل بالإحتياط إذا كان يتمكن من الإجتهد أو التقليد.

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

وهذا لا يتحقق في الإحتياط، 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 بفردى الترديد أن المأمور به منطبق على واحد منهما.. ولكنه حين الإتيان بكل فرد منهما لم يكن المحرك لذلك الفرد هو تعلق الأمر به.

نعم.. الإنبعاث عن احتمال الأمر، وإن كان عند العقل نحواً من الطاعة، ولكن رتبته متأخرة عن الإمتثال التفصيلي..

فظهر: أن الإحتياط امتثال إجمالي، لا يصار إليه مع التمكن من التفصيلي. ولو سلم الشك في ذلك، فالأصل يقتضي الإشتغال، لأنه يرجع إلى

الشك في التخيير بين الإمتثال التفصيلي والإجمالي، وبين تعيّن التفصيلي<sup>(1)</sup>.

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 الإحتياط 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 بالإحتياط هنا مع التمكن من الاستعلام والامتثال التفصيلي.. لأن الطاعة عند العقل هي الإنبعاث عن أمر المولى.

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

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 إنها هو في طول الامتثال التفصيلي، لا في عرضه،

(1) راجع: فوائد الأصول (ط النجف) ج 4 ص 93.



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 الإمتثالين، 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، فإنهما لا يمكن للشارع التصرف بهما - نفيًا أو إثباتاً. 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 التكليف الشرعية، وبين الشك في شرائط المأمور به، وأجزائه. فالأول مورد قاعدة الإشتغال، 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 بالإحتياط مع التمكن من الاجتهاد، يؤدي إلى الشك في صدق الإطاعة في مورد الإحتياط، لعدم الجزم بالنية، وفوات قصد الوجه اللذين هما من شؤون الإمتثال، وهذا مورد قاعدة الإشتغال.

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 الإحتياط 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 الإحتياط..

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 الإمتثال، إذ لا فرق في القيود التعبدية بين أن تكون من قيود المأمور به، أو من قيود الإمتثال.. 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 عقلائي، فإن ذلك إذا أخلّ بالإمتثال عرفاً، فالأصل الإشتغال. وتوضيح ذلك: ببيان آخر أن يقال:

إنه لا شيء يدل على لزوم الإمتثال سوى نفس دليل الحكم، وهو إنما يثبت أصل الحكم، ولا يتعرض لمرحلة الإمتثال المتأخرة رتبة عن الحكم نفسه، والعقل والعرف هما اللذان يتعرضان لكيفية الإمتثال.. 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، والإحتياط.

الثاني: مورد العلم التفصيلي.

غاية الأمر: أننا نشك في أنه هل اعتبر الشارع في مقام الإمتثال، 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 الإمتثال الإجمالي في عرض التفصيلي، لأن الإحتمال 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 منحصرأ في فرد واحد، فهذا شك في التكليف الزائد، والأصل فيه البراءة.

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

ونقول:

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

ثالثاً: إن الإنبعاث عن احتمال الأمر إذا كان ممكناً، كان أولى بالصحة، لأنه دليل على شدة حرص المكلف على مقاصد مولاه، وعلى رسوخ قدمه

في الطاعة والإنقياد..

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 ومصدراً له..

فالتريد إنما هو في تحديد ما ينطبق عليه متعلق الأمر، وليس التريد 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 للإمتثال 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 الوسطة 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 الإحتمال بمثابة الواسطة في الإثبات، فهو دخيل في اتصاف الأمر بالداعوية أيضاً.. فلا معنى لجعل هذا العلم طولياً بالإضافة إلى الإحتمالي، 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 عبادية العبادة في مورد الإحتياط. كما أن احتمالها يكون محرراً 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 محددًا أو مشخصاً في فردٍ بعينه، فإن التحريك للإبتعاد عنه حاصل في الموارد الثلاثة على حدٍ سواء، وفي رتبة واحدة، ولا ينتظر للإبتعاد عن المكان، أو للإمتناع عن الطعام إلى حين تحديد الأسد وتمييزه من غيره، أو إلى حين القطع بوجوده، أو إلى حين تحديد السم وتمييزه عن سائر المشتبهات أو المحتملات..

### الإحتياط خلاف الإحتياط:

الدليل السابع على عدم جواز الإحتياط في العبادة:

أن الإحتياط حتى لو أوجب فراغ الذمة، واليقين بالبراءة، إلا أن العمل به خلاف الإحتياط، لاحتمال أن يكون الشارع قد نهى عن العمل به في مقام الإمتثال.. وهذا نظير القيود التي وضعها للوصول إلى الأحكام، فقد ألزم المكلف بأن يكون العلم بها بالطرق الشرعية المعهودة، وعدم إدراكها بالرمل،

والسحر، وغيرهما. وكتفيتها بعدم كونها مستفادة من القياس والإستحسان.

ونجيب:

أولاً: إن القياس والاستحسان، والجفر، والرمل، إنما تكون في مرحلة إثبات الحكم ومعرفة.. وإن الإحتياط ليس من وسائل معرفة الحكم، بل هو من شؤون مرحلة الإمتثال 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 الإحتياط بالأحكام التي تعلم بالرمل، والجفر، والقياس، والإستحسان.

ثانياً: إذا كان الإحتياط موجبا للعلم بامتثال الواقع، فالمنع عنه موجب للمنع عن العمل بالعلم. وهو ممتنع عقلاً، لاستلزامه التناقض، وليس العلم مورداً للوضع ولا للرفع..

ثالثاً: إن قياس الإحتياط على القياس والإستحسان قياس مع الفارق. لأن الإحتياط يفيد العلم بالإمتثال.. والقياس والإستحسان يفيدان الظن بالحكم. كما أن قياسه على الرمل والجفر أيضاً باطل، لأن الإحتياط يوجب العلم بالإمتثال.. وهما لا يوجبان علماً ولا ظناً، بل هما من الرجم بالغيب.

**لزوم تعدد العبادة :**

الدليل الثامن على عدم جواز العمل بالإحتياط في العبادات مع التكرار: أن قصد القربة لا يتحقق في مورده، لأنه إن قصد القربة 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 امتثال الأمر الواقعي، بحيث لو سئل: لماذا تصلي؟! لقال: أفعله بقصد الإمتثال، وإن كان لا يعلم أيهما المطابق للمأمور به، إلا بعد الإنتهاء من الإتيان بالمحتملات.. وهذا من الإخلال بقصد التمييز، لا من الإخلال بقصد القربة والوجه.

**وجوب تعلم الأحكام:**

الدليل التاسع: قد يستدل على عدم جواز العمل بالإحتياط بالأحاديث الدالة على وجوب تعلم الأحكام. إذ لو كان الإحتياط جائزاً لم يجب تعلم الأحكام بالإجتihad أو بالتقليد.

ومن هذه الأدلة: رواية مسعدة بن زياد: أن الإمام الصادق «عليه السلام»

..لكن يجب(\*)

سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾<sup>(1)</sup>، فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟! فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟! وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى

(1) الآية 149 من سورة الأنعام.



تعمل؟! فيخصمه، فتلك الحجة البالغة<sup>(1)</sup>.

وقد أجيب:

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

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

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.

(\*): أولاً: إن هذه الفتوى إنما ينتفع بها المقلد. أما المجتهد، فهو الذي.. أن يكون عارفاً بكيفية الإحتياط بالإجتهد<sup>(\*)</sup> أو بالتقليد.

يقرر لنفسه إن كان يجوز له أن يعمل بالإحتياط في صورة التمکن من العلم التفصيلي فيما يحتاج إلى تكرار، أو في جميع الموارد، أو بهذا الشرط، أو بدونه.

(1) بحار الأنوار ج 2 ص 29.

ثانياً: هذا الوجوب عقلي لا شرعي، لأن المعرفة من المقدمات الوجودية للإحتياط، حيث لا يمكن الإحتياط بدونها.

(\* لاحظ ما يلي:

أولاً: لا ينبغي أن يكون المقصود بكلمة الإجتihad هنا هو معناه الإصطلاحي 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 الزدي «رحمه الله» من الإجتihad في هذا المورد: هو المعنى الإصطلاحي، لأن غرضه أن المطلوب: هو أن لا يقع المكلف في خلاف المقصود: بأن يحتاط في غير مورد الإحتياط، أو يعتمد كيفية تخالف الإحتياط، 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 بالإحتياط فيه، وإن كان نظرياً، ويحتمل أن يقع في المحذور، فلا بد له من الإجتihad - بمعناه الإصطلاحي - أو التقليد لمعرفة كيفية الإحتياط وحدوده، وموارده، وما إلى ذلك.

ثالثاً: قد يقال: إذا كان المراد من الإجتihad هو المعنى الإصطلاحي، فلا معنى لحصر الطرق المؤدية إلى حكم العقل بالكفاية والأمن من العقاب بالإجتihad الإصطلاحي والتقليد، لإمكان تحصيل الأمن من العقاب بواسطة الإحتياط نفسه. كما لو كان يريد الإحتياط 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.

المسألة [ 3 ] : قد يكون الإحتياط في الفعل (\*)، كما إذا احتتمل كون الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمة (\*\*).

(\*) الوجوه المتصورة للاحتياط كثيرة، مثل:

- 1 - الإحتياط في الفعل الواحد، كالشك بين الوجوب وغير الحرمة..  
كالدعاء عند رؤية الهلال.
  - 2 - الإحتياط في الترك الواحد، كالشك في حرمة شرب التن.
  - 3 - الإحتياط بتكرار نفس الفعل، كالصلاة إلى الجهات الأربع.
  - 4 - الإحتياط بالإتيان بأفعال مختلفة، كالشك في وجوب التصدق، أو وجوب صلاة ركعتين مثلاً، وكالشك بين وجوب الظهر أو الجمعة، أو بين القصر والتمام.
  - 5 - الإحتياط بترك أمرين أو أزيد، كترك الخنثى لباس الرجال، ولباس النساء.
  - 6 - 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.
- (\*\*) لكن الماتن «رحمه الله» ذكر هذه المسألة ضمن ثلاثة محاور، تدور الشكوك حولها، وهي:

1 - الشبهة الوجوبية.

2 - الشبهة التحريمية.

3 - دوران الأمر بين المتباينين.

وتفصيل ما أشار 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 الإشتغال 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 إباحتها، أو كراهته مع القطع بعدم وجوبه، وهو مجرى البراءة.. ولكن إذا أراد غير المجتهد<sup>(1)</sup> أن يحتاط، فيحتاط بترك شرب التتن.

---

(1) إنما قيّدنا الكلام بغير المجتهد، لأن المجتهد يعمل برأيه واجتهاده، والذي يحتاط

..وقد يكون في الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل، وكان قاطعاً بعدم وجوبه.  
وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار(\*)).

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 الإحتياط بالإتيان بهما معاً.. ولا يفرق في  
هذا بين المجتهد والمقلد، وغيرهما.

(\*) 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،

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. وهذا الكلام  
جار في الشبهة الوجوبية، إذا أراد المجتهد أن يتخلى عن رأيه واجتهاده، أو يلجأ  
إلى الإحتياط.

أو مختلفين.. فإن كان المراد هو المعنى الأول، فإن القصر والتهام ليس تكراراً.  
وإن كان المراد هو المعنى الثاني، وهو مطلق تعدد العمل، فلا إشكال.  
..كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التهام(\*)..

الثاني: ذكر السيد الحكيم «قدس سره»: أن الأولى إسقاط كلمة «مع التكرار»، لأن التكرار هو عين الجمع بين أمرين<sup>(1)</sup>.

وقد ظهر الجواب مما تقدم، فإن كلمة «مع التكرار» أخص من الجمع بين أمرين، لأن الجمع بين أمرين قد يكون مع التكرار والتماثل، كما في الصلاة إلى الجهات الأربع، وقد يكون مع الاختلاف، كما في مسألة القصر والإتمام.. 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.

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.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 8.

(\*) أوردوا على المصنف:

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

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<sup>(1)</sup>.

ويجاب:

ألف: بأن هذه المسألة مشمولة لصورة الإحتياط في الترك، فإن كلامه

(1) التنقيح ج 1 ص 73.



يفيد: أن المطلوب هو حقيقة الترك، والترك هو حقيقة واحدة، وهي نفس عدم الفعل، سواء أكان لأمر واحد، أو لأمر متعدد، فإن المكلف ممثل للنهي عن شرب الخمر، وعن أكل الميتة، وعن جميع ما نهاه الله عنه في لحظة واحدة، وهذا الإمتثال 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 الإمتثال للمناهي.. بل هو مفيد في تحقق الثواب.. فهو شرط للمثوبة، لا للإمتثال.

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 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 الإحتياط في الفعل.

#### وخلاصة الكلام:

إن الإحتياط بالتركين يتحقق بالترك الواحد، أو بالترك المطلق، فيدخل تحت قول الماتن: «قد يكون الإحتياط 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 الآخر، وهي من صور دوران الأمر بين التعيين والتخير، كما لو دار الأمر بين وجوب التيمم بالتراب، أو التخير بينه وبين غير الأعلم، فمقتضى الإحتياط هو تقليد الأعلم فقط، والتيمم بالتراب فقط، وترك تقليد غير الأعلم، وترك التيمم بغير التراب<sup>(1)</sup>.

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 الإحتياط في الفعل». لأن الإحتياط في صورة دوران الأمر بين التعيين والتخير هو التيمم بالتراب دون سواه، وتقليد الأعلم دون غيره. والمطلوب: الإتيان بهذا الفعل خارجاً، سواء اقتصر الأمر عليه، أو صاحبه ترك فعل آخر. بل قد يقال: إن الإحتياط ليس في نفس العمل خارجاً، بل في الإختيار للفرد المعين، فإنه هو الموافق للإحتياط، فلم يلاحظ مقام العمل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير، بل لوحظ فيه الإختيار الذي يتبعه العمل. فإن القاعدة العقلية: هي لزوم اختيار المعين. وقد تحققت بحصول هذا الإختيار خارجاً، ثم يأتي دور العمل بما اخترته..

(1) التنقيح ج 1 ص 73.

فاختيار هذا الفرد المعين هو العمل الذي اقتضته القاعدة العقلية،  
وألزمت المكلف به، وهو المطلوب بالإحتياط.

الصورة الثالثة: ما إذا اقتضى الإحتياط تكرار الجزء أو الشرط.. لا تكرار  
أصل العمل. كما لو دار أمر القراءة يوم الجمعة بين أن تكون جهراً، أو إخفاتاً..  
فيحتاط بالقراءة بأحدهما، بعنوان أنها الجزء الصلّاتي، رجاء أن تكون هي  
المطلوب، ثم يقرأ مرة أخرى بعنوان القراءة القرآنية، حيث يجوز قراءة القرآن  
في الصلاة مطلقاً.

ويجاب:

بأنه على فرض تسليم ذلك، فإن هذه الصورة مشمولة لقول الماتن:  
«وقد يكون في الجمع بين الأمرين مع التكرار».. لأنه لم يقيد كون التكرار  
لأصل الفعل، أو للأعم منه، ومن تكرار جزئه.. وذكره للقصر والتمام هنا  
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.

وبعدما تقدم نقول:

لو سلمنا: أن كلامه «رحمه الله» غير جامع لأقسام وموارد الإحتياط،  
فإننا نقول: إنه «رحمه الله» إنما ذكر هذه المسألة توطئة وتمهيداً للحديث عن  
مسألة الإحتياط إذا اقتضى التكرار، لكي يشير إلى إمكان الإحتياط فيها،  
وأن مخالفة من خالف لم تكن في محلها.

والإشكالات التي أوردوها فيها وفي غيرها، بهدف المنع من العمل بالإحتياط لا تقاوم أدلة الجواز، والموارد التي يُدَّعى أنها غير مشموله لكلام الماتن لا خلاف فيها، وليست هي محل الكلام.

المسألة [4]: الأقوى جواز الإحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار،  
وأمكن الإجتهد أو التقليد(\*)..

(\*) 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 الإمثال، انضمام أمور أخرى إليه، ما  
دامت منفصلة عنه، وليست جزءاً منه.

وقد تحدثنا عن هذا الأمر وسواه بنوع من التفصيل في المسألة رقم [2]،  
وسبب الأقوائية لجواز الإحتياط هنا هو وجود المقتضي، وفقدان المانع، فإن  
المطلوب في الإمثال هو حصول الأمن من العقاب.. وهو كما يحصل بالعمل  
بالإجتهد وبالتقليد، يحصل أيضاً بالإحتياط، سواء اقتضى التكرار، أم لا.

وسواء أمكن الإجتهد 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 للمانعية، وذلك لما يلي:

أولاً: ذكروا: أنه مع استلزام الإحتياط 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 بالإجتihad أو التقليد من العناء والمشقة ما لا يكون بالإحتياط<sup>(1)</sup>.  
وفيه: أن العناء في البحث غير اللعب والعبث، فإن اللعب والعبث بالأمر  
مبغوض للمولى، ولو لم يوجب عناءً.  
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 [2].

ونعيد هنا بعض ما ذكرناه هناك مع بعض التقليل والتطعيم، فنقول:  
أولاً: قد يكون الإحتياط والتكرار في أجزاء وشرائط المأمور به، من  
دون أن يكرر الفعل كله، كما لو كان يشك في نطق حرف في كلمة في الذكر،  
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 راعياً من أول النهار إلى  
ما قبل دقيقة واحدة من غروب الشمس.. أو بقي يكرر كلمة سبحان الله  
آلاف المرات، حتى انمحت صورة الصلاة بنظر العرف، أو أصبح العرف  
يراه لا عباً 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

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 9.

كلام العلماء في مسائل الإحتياط جوازاً ومنعاً بلا ريب.

ثانياً: إذا كان الكلام في صورة الإحتياط 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 يهيم 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 بالتكرار، فليس هو في أمر المولى وطاعته، بل ولا في كيفية امتثال الأمر. وإنما في مقدمات العلم بحصول الإمتثال.

هـ: حتى لو لزم اللعب والعبث في الإمتثال.. 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، سماها 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 العقلائي، وهو الأمان من العقاب بحكم العدم 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 الإمتثال، ولا في نفس الصلاة الموافقة للواقع.. بل هو في طريق تحصيل اليقين بالإمتثال.. 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 تأتيني بما طلبته منك؟!

وكذا لو طلب منه: أن يأتيه بقلم سَمَّاه له، وشك أو نسي نوع القلم المطلوب، فأناه 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 بالإعتماد على شهادة الشاهد.

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

وقد يشهد على ذلك: أنه لو كان الإحتياط 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  
الإحتياط، وليس احتمال الأمر، كما أن المحرك في الإمتثال التفصيلي هو  
الأمر وليس العلم به.. والعلم والإحتمال هو بمثابة الوساطة 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 الإجتنب والإقدام على العمل بمحتمل الوجوب أو مظنون، 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 الإمتثال.

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 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 الإشتغال.

المسألة [5]: في مسألة جواز الإحتياط يلزم أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، لأن المسألة خلافية(\*)..

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

وإن شك في ذلك لمعرفة بوجود ما يحتمل مانعيته من العمل بالإحتياط، 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 بالإحتياط لا يكون مؤمناً له من العقاب.

فلا بد له من التقليد، وسؤال أهل الذكر، لكي يحصل على الأمن.  
هذا بالنسبة لعمل العامي بالإحتياط.

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 الإجتهد في جواز الإعتماد 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 الإحتياط، وإلا لكان التقليد أيضاً غير جائز، فقد نقل عن علماء حلب وغيرهم تحريمه، والقول بوجوب الإجتihad عيناً.

بل مراد الماتن بالخلافية في كلامه «رحمه الله» هو عدم استقلال عقول العوام بها، لا بتنائها 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 الإجتihad، أو التقليد في المسألة، لأن كونها إجماعية لا يكفي لحصول الأمن من العقاب للجاهل بالحكم، بل لا بد من الإستناد للحجة، من اجتihad، أو تقليد..

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

ونعيد الجواب مرة أخرى، فنقول:

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

بل المراد: أن الإحتياط 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 بالإحتياط إلى الإجتهد أو التقليد: أن القسمة ثنائية وليست ثلاثية، لأنه لا بد لتارك طريقي الإجتهد والتقليد، من الإجتهد والتقليد في العمل بالإحتياط.

المسألة [ 6 ] : في الضروريات(\*) لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما.

(\*) مراده بالضروري واليقيني: ما كان كذلك عند الشخص.. وليس المراد ما كان ضرورياً أو يقينياً بحسب النوع. فإذا كان الشخص شاكاً، يجب عليه الإجتihad أو التقليد فيما يشك فيه، حتى فيما كان من الضروريات واليقينيات عند الناس. وسبب حكمه «رحمه الله» بعدم الحاجة إلى الإجتihad والتقليد في الضروريات واليقينيات: هو حصول العلم والإنكشاف 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 الإجتihad المعتبر إلا الظن بالحكم، فإنه من تحصيل الحاصل باليقين والوجدان بما هو دونه من الظن الذي قد يكون نوعياً أيضاً.

كما لا معنى للتقليد والإستناد 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﴾<sup>(1)</sup>. فإن حصل العلم، فلا مورد للسؤال..

(1) الآية 43 من سورة النحل، والآية 7 من سورة الأنبياء.

أما في غير الضروريات واليقينيات، فيحتاج إلى المؤنن من العقاب، وهو ما يتيسر له من الاجتهاد، أو التقليد، أو الإحتياط، 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 الاجتهاد 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.

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»<sup>(1)</sup>.

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

---

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 10.

إلا أن يكون مراده «رحمه الله»: أن رأي الغير أمانة على الواقع، فقد يصيبه وقد يخطئه، فوجوب الأخذ به يكون حكماً ظاهرياً.  
 .. وكذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين (\*)، وفي غيرهما يجب التقليد، إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الإحتياط (\*\*)، وإن أمكن تحير بينه وبين التقليد (\*\*\*) .

(\*) 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.  
 (\*\*\*) وسيأتي الدليل عليه في المسألة رقم [8] حيث سنذكر بعض ما دل على حجية رأي المجتهد لغيره.

والمراد بوجوب التقليد: أن العقل لا يميز الإكتفاء في الأمور النظرية بغير التقليد لمن لا يكون مجتهداً، ولا يتمكن من الإحتياط، 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، وامثال أوامره، هو مقتضى العبودية، وموافقة الواقع والحجة، والعمل بالوظيفة لا يتحقق بنظر العقل لغير المجتهد، وغير العامل بالإحتياط إلا بالتقليد، وهذا المعنى يشمل جميع الأحكام، ويشمل حينئذ ما كان من قبيل الصحة والفساد في المعاملة، وغير ذلك أيضاً.



(\*\*\*) إن قلت: أليس الترجيح للإحتياط، 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»<sup>(1)</sup>.

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

ولكن ذلك لا يعني أن يغيض 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<sup>(2)</sup>.

---

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 9.

(2) بحار الأنوار ج 67 ص 191 وج 79 ص 229 والمواقف للإيجي ج 3 ص 454 و

### المسألة [ 7 ] : عمل العامي (\*).

(\* هذه المسألة ناظرة لغير اليقينيات والضروريات، 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 القربة 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:

تقدم: أن المحقق النائيني «رحمه الله» قال: إنه مع الإلتفات 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 الإستدراك 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 الإكتفاء 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 يجرز ترتب الأثر عليه بنظر الشارع.. ولا يعلم بحصول الملكية أو الزوجية، أو الحرية، أو وقوع الطلاق بنظره، فمراد الماتن بالبطلان هنا: هو عدم جواز الإكتفاء به، ما لم ينكشف مطابقتها للواقع، أو لفتوى من يجب عليه، أو يجوز له تقليده.

وبعدما 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 [16] بقوله: «وإن طابق الواقع».

ثم صرح في المسألة رقم [40] بصحة عمل العامي بلا تقليد، إذا طابق الواقع.

وفي المسألة رقم [1] أوجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً..

إلا إن كان مراده في المسألة رقم [16]: أن الجاهل المقصر الملتفت، وإن قصد القربة في عبادته، وطابق عمله الواقع، فإن عمله هذا يكون مبعوضاً 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 أُتي به عن غير تقليد.

ونجيب:

إن التقليد ليس من الأمور القصديّة، 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 للاكتفاء بالمأتي به، وله أثر بالنسبة للمستقبل، من حيث علمه 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 العلم بالواقع في ترتب أحكام الواقع على المأتي به، مما يوافقها، فلا فرق في انكشاف الواقع بالقطع، أو بالطرق الشرعية.

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 الإنطباق على الواقع، أو على الحجة، لا التطبيق، ولا العلم به.

#### والخلاصة: إن الصور أربعة:

- 1 - أن يعلم بأن العمل المأتي به مطابق للأمر الواقعي.. فلا كلام في الإجزاء والإكتفاء به لتحقيق الغرض، وحصول الأمن من العقاب.
  - 2 - أن يعلم بمطابقته لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل، وفتوى المجتهد الفعلي أيضاً.. ولا كلام في الإجزاء والإكتفاء به أيضاً.
  - 3 - أن يكون عمله مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، مخالفاً لفتوى من يقلده فعلاً.
  - 4 - أن يكون مطابقاً لفتوى من يقلده فعلاً، مخالفاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل.
- وهاتان الصورتان 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<sup>(1)</sup>.
- 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 حجيته فعلاً..

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 10.

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  
القصدية، 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 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 كالعالم، في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل، عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة<sup>(1)</sup>.  
ثانياً: إن الصحة والبطلان من قبيل الملكة وعدمها - لا يجتمعان، ويمكن أن يرتفعا - وهما من الأمور الواقعية التي لا يؤثر فيها الإلتفات إلى المطابقة، .. بلا تقليد، ولا احتياط<sup>(\*)</sup>..

والموافقة للفتوى حين العمل، لا رافعاً 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.  
أو محكوم بالبطلان، فلا يصح الحكم عليه بالصحة إذا نبين موافقته لفتوى المرجع الفعلي.

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

(\* إن قلت: إذا كان موضوع البحث هو العامي، فأمره منحصر بالتقليد على كل حال، لأنه إما مقلد في جميع الأحكام، أو مقلد في جواز الإحتياط، فلا معنى لقوله: «عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل».  
قلت: قد يعمل العامي بالإحتياط حيث يكون قد أدرك بعقله أن

(1) الرسائل (الطبعة التي معها حاشية الشيخ «قدس سره») ص 37.



الإحتياط يؤمنه من العقاب من دون حاجة إلى التقليد فيه.. كالتوصيليات بالمعنى الأعم، وكالعبادات في صورة الغفلة مع تحقق قصد القربة منه ومطابقتها للواقع، أو لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، أو في جميع الأحوال. كما تقدم.

وهذا كاف في صحة عطف الإحتياط على التقليد، حيث إن المكلف قد يعمل بالتقليد في مجال، ويعمل بالإحتياط في مجالات أخرى.. وبعبارة أخرى: العقل يدرك أن الإحتياط الذي يؤدي إلى مطابقة الواقع.. باطل (\*)

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 يقلُّ الإبتلاء به.

(\*) 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 قصر أو فيما يلزم عليهم مراعاته في موازين الإجتهد، أو في اختيار مرجع تقليدهم، أو فيما يفرضه الإحتياط،

فإن عملهم يكون باطلاً أيضاً، إذا خالف الواقع<sup>(1)</sup>.

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 أعلم أهل زمانه في الفتوى، ولكنه أراد أن تكون حجته هي فتوى الأعم، لا فتوى نفسه، فيجوز له الإعتماد على فتوى الأعم، وجعله حجة بينه وبين الله، وكذلك الحال لو كانت فتوى المقلد مخالفة لفتواه، وموافقة للإحتياط، جاز له تقليده.. لأن الإجتihad والإحتياط 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.

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 9.

المسألة [ 8 ] : التقليد(\*) ..

(\*) 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 الهدى: جعل نعلٍ خَلِقَ في عنق الدابة - كالقلادة - ليعلم أنها هدى، فيكف الناس عنها.. وقلّده في كذا: تبعه من غير نظر وتأمل. وقلّده الخلافة أو الأمر: فوضه إليه، وجعله على عهدته.

وفي الخلافة: «فقلدها رسول الله «صلى الله عليه وآله» علياً «عليه السلام»، أي أزمه بها، أي جعلها في رقبته، وولاه أمرها<sup>(1)</sup>.

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

(1) مجمع البحرين للشيخ الطريحي ج 3 ص 540 وغيره.

وفي الفصول: إن التقليد تعليق القلادة في العنق<sup>(1)</sup>.

وقد فهم منه البعض: أن مراده جعل القلادة في عنق نفسه، فأورد عليه: بأن هذا تقلد، لا تقليد.

ويبدو لنا: أن مراد صاحب الفصول: هو إطلاق الكلام، وأن التقليد هو صدور هذا الفعل من فاعل، بغض النظر عن 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.. فإن 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، وحس 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:

1- إنه أخذ قول الغير من غير حجة<sup>(2)</sup>. أي من غير مطالبته بحجة.

(1) عناية الأصول للفيروزآبادي ج 6 ص 213 والرسائل الثلاث للنكرودي ص 49.

(2) معارج الأصول للمحقق الحلي ص 199 ورسائل الشريف المرتضى ج 2 ص 265

ومدارك العروة للاشتهاردي ج 1 ص 68.

ويرد عليه:

أنه يشمل الأخذ بقول البيه 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.

2- أو هو قبول قول الغير، المستند إلى الإجتهد.. كما عن جامع المقاصد، وعن فخر المحققين<sup>(1)</sup>.

3- أو قبول قول الغير من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم<sup>(2)</sup>.

4- أو الإلتزام بالعمل بقول الغير<sup>(3)</sup>.

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

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: الإلتزام.. فسيأتي أن التقليد ليس مجرد الإلتزام،

(1) الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد للنكرودي ج 1 ص 194 و 199.

(2) كما عن رسالة الاجتهاد والتقليد، وراجع المصدر السابق.

(3) الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد للنكرودي ج 1 ص 194 و 199.

بل هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد، كما سنرى.  
وعرّف التقليد أيضاً، بأنه:

5 - العمل اعتماداً على قول (أو رأي) الغير<sup>(1)</sup>.

6 - أو العمل بقول الغير من غير حجة، كما عن صاحب المعالم<sup>(2)</sup>.

7 - زاد العلامة «رحمه الله» في كتاب الخلاصة على هذا التعريف كلمة «معلومة»<sup>(3)</sup>. أي أن قوله هو الحجة.

8 - هو الإستناد إلى قول الغير في العمل<sup>(4)</sup> (أي بالحكم الشرعي).

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

9 - وهناك قول بالتفصيل بين نفس التقليد، وبين بعض آثاره، فقيل  
بكفاية الإلتزام في تحقق نفس التقليد، وعدم كفايته في جواز العدول في  
التقليد من الحي إلى الحي مع التساوي في العلم.

كما أن الإلتزام لا يكفي للحكم بجواز البقاء على تقليد الميت، لاشتراط

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 12.

(2) المعالم ص 242.

(3) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 11 والرسائل الثلاث للنغرودي ص 50 ومدارك

العروة للاشتهاودي ج 1 ص 72

(4) الدر النضيد في الإجتihad والإحتياط والتقليد للنغرودي ج 1 ص 204.

العمل فيها<sup>(1)</sup>..

10 - 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 من تعلم الأحكام، أو الإلتزام بفتوى مجتهد بعينه<sup>(2)</sup>. ففي العدول إلى المساوي والبقاء على تقليد الميت يكفي الإلتزام، وفي غيرهما يحتاج للعمل.

ويرد عليه:

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

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 الإستسلام لها بدلاً من البحث عن حل لها..

ثالثاً: سيأتي: أن هاتين المسألتين ليستا موقفتين على معنى التقليد.. بل الدليل عليهما: هو إطلاقات الأدلة والروايات، وقواعد أخرى سنشير إليها في آخر المسألة رقم [9].

11 - أما قول بعضهم: إن التقليد هو أخذ الرسالة العملية، أو تعلم

(1) القول الرشيد في الإجتهد والتقليد للسيد المرعشي ج 1 ص 261.

(2) المصدر السابق.

فتاوي المفتي، أو التعلم لأجل العمل، فهو غير دقيق، لما فيه من الخلط بين الشيء وبين مقدماته<sup>(1)</sup>.

### هل الإختلاف حقيقي، أم لفظي؟! :

وقد قال في المستمسك: «..هذا الإختلاف، وإن كان بدواً ظاهراً في الإختلاف في معنى التقليد ومفهومه.. إلا أن عدم تعرضهم للإختلاف في ذلك، مع تعرضهم لكثير من الجهات غير المهمة، يدل على كون مراد الجميع واحداً، وأن إختلافهم بمحض التعبير»<sup>(2)</sup>.

ويلاحظ عليه:

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

- 1 - قد صرح الشيخ الأنصاري في رسالته في التقليد والإجتihad<sup>(3)</sup>:  
بأن التقليد يتحقق بأخذ الفتوى للعمل عند الحاجة، وإن لم يعمل بعد..
- 2 - 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 جميع أعماله تكون كذلك. لأن العمل ليس مسبقاً فيها بالتقليد، بل التقليد مصاحب له.. مع أنه لا بد من سبق التقليد على العمل ليستند إليه، كسبق

(1) الدر النضيد في الإجتihad والإحتياط والتقليد للنغرودي ج 1 ص 194 و 199.

(2) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 11.

(3) راجع: المكاسب (رسالة التقليد) ص 45.



اجتهاد المجتهد على عمله، ثم هو يستند في عمله إلى اجتهاده<sup>(1)</sup>.  
وسياتي جوابه إن شاء الله..

3 - يقول صاحب الفصول: لو كان التقليد منتزعاً من العمل لزم الدور الباطل، أو التسلسل، كما سياتي بيانه.. وذلك كله يدل على أن النزاع ليس لفظياً، بل هو حقيقي<sup>(2)</sup>.

4 - 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:

1 - أن المكلف إذا كان ملتزماً بفتوى مجتهد، ثم مات ذلك المجتهد قبل أن يعمل المكلف بفتواه، فإن كان التقليد هو الإلتزام، 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 الإلتزام بفتواه ليس تقليداً.

---

(1) كفاية الأصول ص 472.

(2) الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 77 والدر النضيد للنكرودي ج 1 ص 201 والرسائل الثلاث للنكرودي ص 49.

2 - وتظهر الثمرة أيضاً.. فيما لو أراد العدول من مجتهد حي إلى آخر، مساوٍ له في الفضل والعلم، بعد الإلتزام بفتوى المجتهد الأول، وقبل العمل، فيجوز له العدول، إن قلنا: بأن التقليد هو مجرد الإلتزام 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 [9] 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.

3 - وتظهر الثمرة أيضاً إذا تعدد المجتهدون، واختلفوا في الفتوى، فإن ما يميّز المجتهد الذي اختير للتقليد عن الباقين، هل هو الإلتزام بفتواه، أم العمل بفتواه؟! العمل بفتواه!؟

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

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

وسيأتي أن ذلك غير مقبول إن شاء الله تعالى..

### لا يشترط الإلتزام في التقليد:

استدل القائلون بأن التقليد هو الإلتزام بعدة أدلة، هي:

الدليل الأول: لو لم يشترط الإلتزام 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 الإستناد إلى اجتهاده، وإلى دليله، لكي يكون عمله صحيحاً ومجزياً، كذلك المقلد يحتاج إلى الإستناد إلى تقليده السابق، لأنه هو حجته ودليله<sup>(1)</sup>. وهذا يحتم تفسير التقليد بالإلتزام.

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 منتزعاً عن العمل، أو كان نسبة بينه وبين الفتوى، أو كان نوع إضافة تطبيقية، فهو مقارن لمنشأ انتزاعه، متأخر عنه تأخر العنوان الإنتزاعي عن منشأ انتزاعه، أو تأخر الوصف عن موصوفه، أو تأخر النسبة عن طرفيها - إذا كان كذلك - فلا يوجب

(1) التنقيح ج 1 ص 79 عن كفاية الأصول ج 2 ص 472.

المحاذير المشار إليها من الدور، أو التقدم والتأخر في آن واحد.  
ولكن لا يمكن التفكيك بين النسبة والإضافة، وبين طرفيها وجوداً،  
وإن فُرّق بينهما وبين طرفيها مفهوماً ورتبةً  
نقول هذا.. مع العلم: بأن دليل حجية الفتوى إنما يقتضي كونها بمنزلة  
العلم، من حيث إنها سابقة على العمل، وكافية في حصول نية القربة.  
أو فقل: إن صحة العمل تتوقف على مطابقة المأتي به للمأمور به واقعاً -  
في صورة العلم - أو ظاهراً في صورة الإعتماد على الأمانة التي هي فتوى المجتهد،  
والمطلوب للعامة: هو الأمن من العقاب. وهو يحصل بأحد الأمرين المشار  
إليهما.

والإستناد 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 بالإحتياط،  
فإنه حجة على براءة الذمة، ومؤمّنٌ من العقاب، كالتقليد والإجتهاد، مع أن  
الإحتياط لا يكون قبل العمل، بل هو مقارن له، بل هو عينه، ويتحقق به،

أو فقل: إن الإحتياط هو العمل بكل الإحتتمالات، فهو عنوان منتزع عن العمل.  
بل وينقض ذلك بالإجتهد 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: الإمتثال متوقف على التقليد،  
فالتقليد سابق على العمل الذي يتقوم بقصد القربة، فإذا كان التقليد هو العمل  
لزم الدور.. وأما إذا قلنا: بأن التقليد هو الإلتزام بالفتوى السابق على العمل  
انحل الإشكال، وأمكن الإمتثال..

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﴾<sup>(1)</sup>.  
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 ذمها، وليس التقليد كذلك، فإن امثال الواجب لا يتوقف على التقليد، لإمكان تحصيل المعرفة بالواجب بالإجتihad، وإمكان حصول الإمثال بالإحتياط.  
وقد تقدم ذلك في المسألة رقم [1] 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،

(1) الآية 43 من سورة النحل، والآية 7 من سورة الأنبياء.

فسأل ربيعة عن مسألة، فأجابه.

فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟!!

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<sup>(1)</sup>.

وفي كفارات الحج: أن من أفتى بقلم الظفر، فقلّم. فعلى الذي أفتى شاة<sup>(2)</sup>.

وهذا يعني: أن تقليد العامي للفقير هو العمل المصاحب لجعل الأمر على

عهدته، 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 الإلتزام بالفتوى، وأخذها وتعلمها، وأخذ الرسالة العلمية، وقبول

قول الغير لا يحقق التقليد، بل هو من مقدماته.

ويشهد لذلك أيضاً: ما رواه أبو عبيدة الخذاء، عن أبي جعفر «عليه السلام»

قال: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة

(1) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 161 أبواب آداب القاضي، باب 7 ح 2

و (ط آل البيت) ج 27 ص 220.

(2) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج 9 ص 294 أبواب بقية كفارات الإحرام، باب 13.

العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه<sup>(1)</sup>.

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 التفصيل 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»<sup>(2)</sup>.

### 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.

(1) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 9 و (آل البيت) ج 27 ص 220 باب أن

المفتي إذا أخطأ أثم وضمن.

(2) مهذب الأحكام ج 1 ص 12.



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 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 الإمتثال، وليس هو الإلتزام بالفتوى، ولا تعلمها، ولا ما يؤدي هذا المعنى.. فهل يعتبر زائداً

على هذا التطبيق الإستناد إلى الفتوى أيضاً ليكون أمراً اختيارياً؟!

أم يكفي مطابقة العمل لرأي من يصح الإعتماد على رأيه، وإن لم يلتفت، ولم يستند؟!

ونجيب:

.. هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين (\*)، وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد.

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

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

لأن الدليل إن كان هو لزوم دفع الضرر المحتمل، فالذي يوجب ذلك هو نفس مطابقة العمل للواقع، أو مطابقته للحجة التي هي فتوى المجتهد، وليس هنا ما يدل على لزوم شيء زائد على ذلك، فمن أين جاء لزوم الإستناد. وإن كان الدليل هو بناء العقلاء، فالعقلاء يوجبون تحصيل غرض المولى، وهو يحصل بمطابقة الواقع أو الحجة.. ولا يرون أن الإستناد دخيل في تحصيل الغرض.

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

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

1 - كلمة «الإلتزام»، فإنها واردة مورد الغالب، باعتبار أن العمل غالباً

ما يكون مصاحباً للإلتزام بالفتوى في تحقيق التقليد. وقد ينفك عنه، فيتحقق التقليد من دون التزم، مثل ما إذا كان غافلاً، وصلّى مع تحقّق قصد القرية منه، وصادف مطابقتة لفتوى من يجب عليه تقليده، فإن ذلك يجزيه.

2 - كلمة «العمل».. فإنها واردة أيضاً مورد الغالب، لأن التقليد قد يتحقّق بالإلتزام الذي هو عمل قلبي جوانحي، كما في الأمور الإعتقادية. ولكنه غالباً ما يصاحب العمل كما في التقليد في الأحكام.

وقد تقدم: أن ثمرة ذلك تظهر في الإنتقال من الحي إلى الحي مع وجود التزم قبل حصول أي عمل من المكلف.

وتظهر أيضاً: في صورة البقاء على تقليد الميت. فإن قلنا: إن التقليد هو العمل، فإن الحكم يختلف عما إذا قلنا: إن الإلتزام كاف في تحقيق التقليد.

3 - 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:

1 - بالنسبة لورود كلمة «الإلتزام» مورد الغالب نقول:

إن صاحب العروة يرى: أن حقيقة التقليد هي الإلتزام، واعتبار الإلتزام وارداً مورد الغالب، معناه: أن التقليد قد ينفك عن الإلتزام.. 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 للواقع وحصول الغرض، وحصول الأمن من العقاب.. نعم.. لو كان يفسر التقليد بالعمل لأمكن أن يقال: إن الإلتزام يمكن أن ينفك عنه.

2 - بالنسبة لكلمة «الإلتزام» وكلمة «العمل» نقول مرة أخرى:

إن المراد بورودها مورد الغالب، إن كان لأجل التقليد في الفقه، مقابل التقليد في الإعتقادات، فنقول: لا معنى لورودها هنا مورد الغالب، فإن الماتن ليس بصدد تعريف التقليد بالمعنى الأعم الشامل للإعتقادات والأحكام، لأن الكلام إنما هو في التقليد بنظر الفقيه الذي يُعنى بالمسائل العلمية.. بملاحظة ما لها من أحكام شرعية فرعية، ولا دخل له بالمسائل الإعتقادية. وإن كان المراد: هو حصول التقليد بمجرد الإلتزام بالفتوى، ولو من دون عمل، كما في مسألتي الإنتقال إلى المساوي، والبقاء على تقليد الميت قبل العمل بالفتوى فيهما، فنقول:

قد تقدم: أن الثمرة المذكورة تحت رقم [2] 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..

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

## تعيين المجتهد:

ذكر الماتن: أن التقليد هو الإلتزام 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 تعبيرياً، 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 لتحديدتها، فإن لم يمكن تحديده، ولا معرفة فتواه بعينها، فلا بد من الأخذ بأحوط الأقوال.

فإن لم يمكن، تعين الأخذ بفتوى مطنون 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 مطنون 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 التخيير بينهما مقدمة لتحصيل الحجة.. فالتعيين يكون باختيار المكلف بسبب التكاذب، لا لأن التقليد اقتضى ذلك. وهذا يدل أيضاً على أن الإلتزام 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 التخيير 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 الإحتياط وبين السعي إلى معرفة فتوى الأعلام من دون معرفة شخصه. ولو بأن يشهد بذلك أهل الخبرة العالمين بالمباني استناداً إلى بعض الخصوصيات والإشارات، والإلتفات إلى بعض الدقائق في نص الفتوى التي دلتهم على أن هذه هي فتوى الأعلام، 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 الحجية ليست عرضاً خارجياً يحتاج إلى معروض خارجي، بل هي أمر اعتباري، يكفي فيه مجرد الإعتبار 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 يهمة الأمر إن أراد..

### توطئة للإستدلال:

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 الإكتفاء فيه بالالتزام والأخذ، ونحو ذلك.. وذلك نظير نفس وجوب التقليد، الذي يتحقق بصرف الإلتزام 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 بالإستناد في مقام العمل.. فلا يجوز البقاء على تقليد الميت، إلا إذا كان قد عمل بفتواه.. وإن فسرناه بالإلتزام، فيجوز البقاء على تقليده، سواء عمل بفتواه أم لم يعمل، فإن التقليد قد تحقق بمجرد الإلتزام حسب الفرض.

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

ولكن إذا فسرنا التقليد بالإلتزام لم يجز العدول.. لأن التقليد قد تحقق بنفس الإلتزام<sup>(1)</sup>.

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 61 و 62



ويرد على هذا كما ورد في التنقيح:

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

ثانياً: ليس وجوب التقليد نفسياً بحيث يجب على المكلف الصلاة مثلاً، ويضم المكلف إليها التقليد الذي هو الإلتزام 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 الإلتزام في التقليد، وعدم اشتراط العمل فيه.

ثالثاً: إذا كان دليلهم على مسألة البقاء على تقليد الميت هو الإستصحاب، فلا يفرق في استصحاب البقاء بين أن يعمل، وأن لا يعمل..

فإن المهم: هو اليقين السابق بثبوت الشيء ليتم استصحاب بقائه. سواء أكان المتيقن هو مجرد الإلتزام، أو العمل، أو أي شيء آخر. فلا معنى لاشتراط العمل في خصوص مسألة البقاء.

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 يخيّر بينهما مرة أخرى؟!

والنتيجة هي: أنه حتى لو لم يرد التقليد في آية ولا رواية، فإنه يجب لحاظ العمل في تحققه، وعدم كفاية الإلتزام فيه<sup>(1)</sup>.

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

فإن قلت: إن 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<sup>(2)</sup>: إنه إذا كان دليل التقليد هو آية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾<sup>(3)</sup>، فبعد التعلم والسؤال يتحقق المأمور به في الآية، ويحصل التقليد، فيجوز البقاء على تقليد المسؤول، ولو بعد موته، سواء عمل بفتواه أم لم يعمل، وكذلك الحال لو كان الدليل على التقليد هو آية النفر..

وسيأتي بقية الكلام حول هذا الموضوع في مسألة البقاء على تقليد الميت.

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 87.

(2) راجع: التنقيح ج 1 ص 87.

(3) الآية 43 من سورة النحل، والآية 7 من سورة الأنبياء.

## التقليد للهلة 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 للجاهلين 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 الإعتقاد فيه، وطمأنينته إلى صحة علمه.

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

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

ومما يشهد أيضاً على أن التقليد المبحوث عنه ليس غريزياً: أن الإنسان قد يتركه، ويلجأ إلى الإجتihad، وتحصيل العلم، أو إلى العمل بالإحتياط، 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 الإكتفاء بالظن في مقام الإمتثال ليس من الأحكام العقلية، التي يدركها العقل بمجرد التوجه إليها، كالزوجة للأربعة، أو أن النقيضين لا يجتمعان، إذ لماذا يرخص العقل بالتقليد الذي يعني الإكتفاء بظنون المفتي مع إمكان تحصيل اليقين بالعمل بالإحتياط، أو مع إمكان تحصيل الدليل بالإجتihad، أو نحو ذلك.. فإن وجود خيارات أخرى تؤدي إلى اليقين بالإمتثال،

يخل بدعوى أن العقل يدرك جواز الإكتفاء 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 الإجتهد بدليل يرجع إلى العقل العملي، فيقول: لو وجب على العامي الإجتهد في المسائل الفقهية.. لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عند وقوعها..

فأما قبل وقوع الحادثة، فلا يجب الإجتهد بالإجماع.. ولأن وجوب الإجتهد 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 الإجتهد دفعة واحدة. كما أنه لا يجب الإحتياط، 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 الإحتياط عليه، أو تعذره، فإنه يرجع إلى الغير، فيكون وجوب التقليد مترتباً على تحقق العجز عن الإجتهد..

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

ونقول:

إن هذا الدليل يرجع إلى دليل الإنسداد، 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 الإجتihad في غير محله، فإن الإجتihad 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 الإجتihad، للتسهيل، وتحاشي العسر والحرج، أو اختلال النظام.. من إيجاب الإحتياط والإجتihad. غير أننا نقول:

إن لزوم اختلال النظام والحرج من التصدي للإجتihad، 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 الإجتihad والتقليد في عرض واحد، بل إنما يُلجأ إلى التقليد بعد العجز الفعلي عن الإجتihad والإحتياط معاً. فيمكن إلزام كل مكلف بتحصيل مقدار من ذلك، وبالعامل بالإحتياط 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 الإنسداد وسيرة العقلاء:

وهناك من حاول تطوير الإستدلال المتقدم، بأن لفق بين دليل الإنسداد،

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 الإجتهد فيها، وتنكشف له بواسطة الأمارات الظنية المعتبرة وغيرها من القواعد والأصول.. وإما أن يحصل اليقين بالامتثال عن طريق الإحتياط.

ولكن دائرة اليقين محدودة لا تفي بجميع ما هو منجز في حقه. والإحتياط، وتكليف الناس كلهم بالإجتهد مستلزما للعسر والخرج، أو اختلال النظام. كما أن المجتهد يحتاج في برهنة من الزمان إلى التقليد أو الإحتياط.. وذلك قبل بلوغه درجة الإجتهد.

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 عسر الإحتياط على الناس، ثم الإرتكاز 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<sup>(1)</sup>.

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 والإستحسان، 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<sup>(2)</sup>.

وحيث إن الشارع قد حدد للمكلف تكاليف، ولم يصرح بطرق تحصيلها، فإنه يعلم أنه قد أوكله إلى الطرق التي يعتمدها 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.

(1) التنقيح ج 1 ص 62 و 63 وراجع: مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 8 و 9 والفصول.

(2) مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 9.



والرجوع إلى العالم وأهل الخبرة قد دلّ عليه بناء العقلاء. فهذه الآيات لا تردع عن مثله.

ويرد على هذا الاستدلال:

أولاً: بالنسبة لما ذكر من الاستدلال ببناء العقلاء نقول:

إن الإرتكاز 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 بالإكتفاء بالظن قد حدث في زمان الغيبة، لانسداد باب العلم، وعدم إمكان الإحتياط، 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 للإندفاع إليها.. بل السبب هو حب الكمال الذي تشعر النفس أنها بحاجة إليه.. فلا مجال لادّعاء: أن الإندفاع 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 الإنسداد 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 الإنسداد لا ينفي جواز الإحتياط ما دام الإحتياط ممكناً، فيبقى يعمل بالإحتياط إلى ما قبل الوصول إلى 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 بالإحتياط، غير دقيق.

كما أن المفروض: أن يأتي التقليد في عرض الإجتهد والإحتياط، لا في طولهما، ولكن الدليل المتقدم يقتضي أن يكون اللجوء إلى التقليد بعد العجز عنها معاً..

وكذلك الحال بالنسبة لتحصيل الإجتهد في المسائل قبل أن يصل الأمر إلى حد الإختلال.

يضاف إلى ما تقدم: أن الإحتياط 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 البدهة والإرتكاز، والإندفاع  
الوجداني.. ومن المعلوم: أن الإنسياق الفطري والبديهي 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، وإنهم لمصالح رأوها  
قد سوّغوا الأخذ بالظن، وتنازلوا عن اليقين..

وحتى لو كان الدليل هو بناء العقلاء، فإن بناء العقلاء دليلٌ لبيّ، 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 الإستنباط: هو الآيات والروايات، لا القياس والإستحسان، 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 خلالهم.. فإذا عرفوا أنهم لا يكادون يتفقون على شيء، فإنهم لا يرون أنهم أهل خبرة.. لأن أحداً منهم لا يستطيع أن يدعي 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 الإجتihad 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

والإنقياد والطاعة، واعتبرها سبباً كافياً لقبول عذر المكلف في صورة الخطأ. ثم كانت مصلحة الرفق والتسهيل نفسها من أسباب عدم تكليف المكلف بالتدارك..

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

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

لاسيما وأن الإحتياط في الفتاوى، والإستشكال فيها كثير، وهو لا يمنع من الرجوع إلى مجتهد آخر، ولا يعد ذلك إختلافاً، لأن المستشكل والمحتاط ليست لديه فتوى أو رأي يخالف رأي وفتوى الآخر..

بل قد يُدعى - وإن كنا لا نؤيد هذه الدعوى -: أن الإختلاف في الحكم بالكراهة، والحرمة، وبالإستحباب، والوجوب.. يدل على توافق الخبيرين المجتهدين في اكتشاف مطلوبة الأمر للمولى، أو مبعوضيته عنده.

والإختلاف إنما هو في درجة المطلوبة والمبعوضية.. فلا يمنع ذلك من الإلتزام بالإتيان بالواجب، أو المستحب، والإلتزام 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 والإختلاف 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 يدّعي: أنهم يأخذون به، لاطمئنانهم 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 بالإحتياط 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 يغضوا النظر عن الخطأ فيه بحيث لولا حكمهم هذا لما جروا على هذه السيرة.

كما أنه ليس مستنداً إلى انسياقهم مع ما هو مرتكز عندهم بصورة عفوية باعتبار: أنهم إذا لم يدركوا الواقع بادرُوا 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 ليتبعوا 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 مدخلية 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 الإهتمام 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 الأمور النظرية<sup>(1)</sup>.

ونقول:

بل لو احتاج جواز التقليد إلى استدلال، لصحّ التقليد فيه لإثباته، وننقل

(1) راجع: كفاية الأصول (بحاشية المرحوم المشكيني) ج 2 ص 435.



الكلام إلى هذا التقليد الجديد، فإن ثبتت مشروعيته بالتقليد الأول لزم الدور، وإن احتاج إلى تقليد جديد لزم التسلسل.

فلا بد أن ينتهي إلى الإجتهد، أو إلى ما يوجب القطع بحجته، ولو بالإرتكاز.

هذا في أصل التقليد، أما في الخصوصيات الزائدة، كاعتبار الألفية 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 الإستدلال. ثم قال: ويدفعه إجماع السلف والخلف على الإستفتاء من غير نكير، ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه..<sup>(1)</sup>.

ولو كان النافي لمشروعية التقليد - كعلماء حلب - قد وقع في شبهة 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 للإجتهد والمنع من التقليد في الأمور الإعتقادية، أو التقليد للضالين، أو تقليد من يعتمد في اجتهاده على ما

---

(1) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج 1 ص 41.

لا يصح الإعتماد عليه، كالقياس والرأي، والاستحسان، أو التقليد المستند إلى العصبية والعشائرية، بل يقصدون به هذا التقليد المتعارف الذي هو محل الكلام، فإصرارهم 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 يجب:**

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

فالموضوع ليس من قبيل الرضا بتقليد أهل الضلال، أو الرضا بالإجتهد 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 بالأمانة الظنية ليس أمراً فطرياً، ولا هو ظاهر البداهة.  
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<sup>(1)</sup>.  
فلو قبلنا بأن يكون رفع الجهل بسؤال العالم فطرياً أو جبلياً - ولو على  
سبيل المجاز - لعلاقة الأول والمشاركة - فلا يمكن القبول بكون التقليد  
الذي هو الرضا بظنون المفتي، والإستغناء بها عن تحصيل اليقين والعلم، لا  
جبلياً ولا فطرياً.

وغاية ما يمكن القبول به هنا: هو أن يكون سؤال الجاهل للعالم أمراً  
بديهيّاً 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

(1) لا بأس بمراجعة: تفصيل الشريعة ج 1 ص 50.

وسؤالهم، بنحو يعطي أنه أمر مفروغ عنه، وعدم المطالبة بتحصيل اليقين، ولا بالتدارك 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 بالإحتياط .. 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﴾<sup>(1)</sup>. ويقول النبي «صلى الله عليه وآله»: «بعثت بالحنيفية السمحة»<sup>(2)</sup>، ونحو ذلك.

إن الإستناد إلى بناء العقلاء على التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم

(1) الآية 185 من سورة البقرة.

(2) غوالي اللآلي ج 1 ص 381 وبحار الأنوار ج 65 ص 319 وج 66 ص 42 وج 69 ص 234 وكنز العمال (ط مؤسسة البعثة) ج 1 ص 178 وج 4 ص 318 وج 15 ص 214 ومسنند أحمد ج 5 ص 266 ومجمع الزوائد ج 2 ص 260 وج 4 ص 302 وج 5 ص 279 والمعجم الكبير ج 8 ص 170 و 216 و 223 والجامع الصغير ج 1 ص 486.

الخبير، لعله لا يراد به تجويز التقليد، أو إيجابه لتباني العقلاء على إجازته، أو على الإلزام به تعبداً منهم، وعدم المطالبة بتدارك الخطأ، لأنهم رأوا به صلاح معاشهم.

بل يراد به: الإشارة إلى أن العقلاء قد جروا فيه على مقتضى البداهة، والإرتكاز المتوفر لديهم.

ولأجل ذلك لم يختص رجوع الجاهل إلى العالم الخبير بأهل ملّة 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 الإستصحاب، 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 أَوْلُو كَانُوا آبَائِهِمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا

(1) الآية 170 من سورة البقرة.

مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١﴾.

وكذلك الحال بالنسبة للآيات الناهية عن اتباع الظن؟!

ونجيب:

أولاً: إن الآيات واردة في ذم التقليد، والنهي عن اتباع الظن في الأصول الإعتقادية، 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 الإرتكازية والبديهية كالمنع عن العمل باليقين، من حيث إنه تناقض بنظر المكلف المتيقن.

كما أن الأمر به سيكون بنظره أيضاً - تحصيلاً للحاصل..

رابعاً: المراد بالآيات الناهية عن اتباع الظن، هو: الظن الذي لم يتم على حججته دليل، ولم يرد فيه من الشارع ما يرفع احتمال العقاب على أتباعه، إذا حصل الخطأ.

(1) الآية 104 من سورة المائدة.

## والإجتهد أيضاً :

إن قلت: ادُّعي أيضاً: أن الإجتهد في هذه الأعصار لا يشبه الإجتهد في تلك الأعصار في شيء، إلا بالاسم تقريباً.. وهذا يوجب عدم صحة الإستدلال بالسيرة، وبناء العقلاء، وآية النفر، وآية الذكر، لأن الحديث عن الإجتهد 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 العدم بالقياس إلى معاناة وجهد المجتهد في هذه الأيام. فإمضاؤهم «عليهم السلام» للأول لا يستلزم إمضاءهم للثاني.. فإنه لم يكن في عصرهم من هذا الإجتهد، ولا من هذا التقليد عين ولا أثر، لئدعى 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<sup>(1)</sup>.  
فهذا يدل على أنهم قد أوكلوهم إلى الطرق العقلائية التي ستكون متداولة  
في الأعصار الآتية..

ثانياً: كان الأئمة «عليهم السلام» قد نهوا الناس عن العمل بالأراء والمقاييس،  
والإستحسانات، 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 الإمام 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  
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

(1) راجع: شرح نهج البلاغة للمعتزلي ج 20 ص 267.



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 الإستفتاء من غير نكير من أحد منهم. وقد ثبت أن إجماع كل عصر حجة..

ويناقش هذا الإدعاء:

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 الإعتقاد، أو المستند إلى العصبية للأباء 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 الإنسياق مع أمر فطري ارتكازي، أو أن مستنده هذه الأخبار التي أشرنا إليها، أو بناء العقلاء، أو دليل الإنسداد، 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<sup>(1)</sup>.

والظاهر: أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصوم، وهي مبنية على أهل الدين، وفيها لا يعرف من الدين، مع ظهور أنهم يعملونه على سبيل التدين به.

والفرق 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 الإطمئنان لهم بسؤال العالم، فيكتفون به.. أو عدم التفاتهم إلى أن المفتي يستند في فتواه إلى أمور ظنية، بل يتوهمون أنها كلها قطعية، أو أنهم

(1) العدة في أصول الفقه للشيخ الطوسي ج 2 ص 730.

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 الإحتجاج المتقدمة إلى تقليد عوام اليهود لعلمائهم، وذمّتهم 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 لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

فقد قررت هذه الآية الملازمة بين إنذار الراجعين إلى قومهم بواسطة بيان الأحكام لهم، والقرينة على أن المراد: هو الإنذار بواسطة الأحكام قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (حيث ذكر اللازم، وأريد به الملزوم) للملازمة بين الإنذار وبين الحذر، وترتيب الأثر الذي يتحقق بالأخذ العملي بأقوال

(1) الآية 122 من سورة التوبة

المنذرين، سواء أُنذروهم 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 الإلزامية.  
 وذلك يعني: حجية أقوال المنذرين، ولزوم الأخذ منهم مقدمة للإمتثال،  
 وإن لم يفد كلامهم العلم، فإن ما بعد «لعل» علة لما قبلها، فيكون تابعاً له في  
 الوجوب والإستحباب، وهو معنى التقليد عرفاً..

وقد أوردوا على هذا الإستدلال بإيرادات عديدة نوّطى لها بما يلي:  
 إن الإستدلال بالآية يتوقف على ما يلي:

- 1 - دلالتها على وجوب النفر بواسطة «لولا التحضيضية».
  - 2 - أن يكون المراد التفقه، بمعنى استنباط الأحكام، لا الأعم منه، ومن  
 تعلم الأمور الاعتقادية.
  - 3 - كون التفقه غاية للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة.
  - 4 - صدق الإنذار على مجرد الفتوى، من حيث استلزامها الإخبار بالعقوبة  
 على المخالفة.
  - 5 - كون المراد الحذر العملي.
  - 6 - أن تكون كلمة «لعلهم» مفيدة لوجوب الحذر، لكونه غاية للإنذار  
 الواجب.
  - 7 - أن يكون وجوب الحذر مطلقاً، يشمل ما لو أفاد الإنذار العلم أم لا.  
 وبعدهما تقدم نقول:
- قد أورد على الإستدلال بهذه الآية بأمر 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 اجتهاد.

ويمكن أن يجاب:

بأنه تعالى لم يقل: «لينقلوا الأحكام للناس»، بل تحدثت 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<sup>(1)</sup>.

وحديث آخر صحيح السند: طَبَّقَهَا عَلَى النَّفَرِ إِلَى الْإِمَامِ، لِيَحْصَلَ عَلَى  
وَلَايَتِهِ وَمَحَبَّتِهِ<sup>(2)</sup>.

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.

وقد روي عن كتاب هشام بن سالم، عن الصادق «عليه السلام» قوله:  
«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى عَلَيْكُمْ الْأَصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا»<sup>(3)</sup>.

ومن كتاب البنظري عن الإمام الرضا «عليه السلام»: «عَلَيْنَا إِقَاءُ  
الْأَصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ»<sup>(4)</sup>.

(1) راجع: تفسير القمي ج 1 ص 307 وبحار الأنوار ج 27 ص 296 والبرهان (تفسير)  
ج 2 ص 866 ونور الثقلين (تفسير) ج 2 ص 282 وكنز الدقائق (تفسير) ج 5  
ص 572 والكافي ج 1 ص 378 ومراة العقول ج 4 ص 227.

(2) الكافي ج 1 ص 392 وبحار الأنوار ج 12 ص 90 وج 65 ص 87 ومراة العقول ج 4  
ص 285 وتفسير العياشي ج 2 ص 234 والبرهان (تفسير) ج 3 ص 313.

(3) السرائر ج 3 ص 575 ومستدرک سفينة البحار ج 1 ص 143 ووسائل الشيعة (آل  
البيت) ج 27 ص 61 و (الإسلامية) ج 18 ص 40 وبحار الأنوار ج 2 ص 245.

(4) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 62 و (الإسلامية) ج 18 ص 41 أبواب صفات

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»<sup>(1)</sup>.

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 يحتاج إلى تمييز المحكم من المتشابه، والناسخ من المنسوخ، كما ألمحت إليه الرواية الثابتة، فقد ورد أيضاً عنهم «عليهم السلام»: إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا<sup>(2)</sup>.

وأشير في كلامهم «عليهم السلام» وفي القرآن الكريم إلى أصول وقواعد كثيرة كقاعدة العسر والحرج، 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

القاضي، باب 6 حديث 52.

- (1) معاني الأخبار ص 1 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 117 و (الإسلامية) ج 18 ص 84 والإختصاص ص 288 وبحار الأنوار ج 2 ص 184 و 185.
- (2) الإحتجاج ج 2 ص 192 وبحار الأنوار ج 2 ص 185 عنه، وعن عيون أخبار الرضا «عليه السلام»، ومستدرک سفينة البحار ج 2 ص 362.

كلماتهم «عليهم السلام».

وعن الإمام الصادق «عليه السلام»: «إنا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له، فيعرف اللحن»<sup>(1)</sup>.

وعن النبي «صلى الله عليه وآله» في حديث: «..ومن أفتى وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ، والمحكم من المتشابه، فقد هلك وأهلك»<sup>(2)</sup>.  
والشواهد التي تدخل في هذا السياق كثيرة جداً..

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 يخبرون بعد عودتهم بمشاهداتهم ومسموعاتهم. ولأجل ذلك تحدثت الآية عن الإنذار، وعن رجاء الحذر. فإنها إنما يناسبان الخوف من عاقبة التسوية، 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 لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾. أي للجهاد. ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) الغيبة للنعماني ص 144 وبحار الأنوار ج 2 ص 208 وج 51 ص 112.

(2) جامع أحاديث الشيعة ج 1 ص 13.

(3) الآية 122 من سورة التوبة.



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 «صلى الله عليه وآله» كان يرسل المجاهدين في سرايا الجهاد، ويبقى هو في المدينة، والغزوات التي شارك فيها كانت أقل بكثير من مجموع الغزوات والسرايا.

والمراد: هو طلب نفر 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 لتفقه 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 بالأموار الإعتقادية، من أطفاف 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 يغترُّون 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 الإستماع من النبي «صلى الله عليه وآله»، ثم تعليم ذلك إلى الغير، وتحسينهم من الوقوع فيما يوجب العقوبة الإلهية، وتبديل جهلهم بالعلم، رجاء أن يحدروا من المخالفة في مقام الإمثال.

ج: إن الأمور الإعتقادية 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 الإجتihad 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 المشابه، 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 الإجتهد أمر واحد في جميع العصور.. ولكنه يختلف سهولة وصعوبة، واختلاف مصاديق العام لا يخرجها عن عمومها، 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 النسخ 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 الإجتهد.

ونضيف نحن هنا: أن مجرد نقل الرواية ليس فقاهة.

ج: روي عن المعصوم قوله: «فرب حامل فقه ليس بفقيه»<sup>(1)</sup>. وهذا صريح

---

(1) الكافي ج 1 ص 403 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 288 ووسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 27 ص 89 و 90 و (ط الإسلامية) ج 18 ص 63 و 64 باب 8 من أبواب صفات القاضي حديث (44).

في الفرق بين الفقاهة وبين النقل.

وقد حددت الآية مطلوية الفقاهة، دون ما عداها.

وقال زرارة لبعض من روى له كلام الإمام «عليه السلام»: «أعطاك من جراب النورة»<sup>(1)</sup>.

خامساً: وأورد على الإستدلال 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<sup>(2)</sup>.

كما أن الحذر خوف غير اختياري، والعمل غير الإختياري كالخوف لا يتعلق به حكم إلزامي.

ويجاب:

- 
- (1) ميزان الاعتدال ج 2 ص 68 و 69 ولسان الميزان ج 2 ص 474 و 475 وراجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 26 ص 238 و (الإسلامية) ج 17 ص 542.  
 (2) راجع: تفصيل الشريعة ج 1 ص 55 و 56.

ألف: بأن نفر طائفة لتحصيل ما يندرون به قومهم إذا رجعوا إليهم، يدل على أن الذين سوف يندرونهم بعد رجوعهم لا علم لهم به قبل إنذارهم وتحذيرهم.

ب: إن الخوف والحذر إذا حصل، فسيعقبه عمل اختياري هو الإمتثال. فيتحقق الحذر العملي المطلوب، فهو من قبيل إيجاد الداعي إلى العمل..

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، وينتهي 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 بالأمور الاعتقادية والتخويف من العذاب، فإن الذي يندرونهم منه هو أمر له ارتباط بالفقه والمعرفة الدينية، وأمور 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 الإستدلال 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، فلعل 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 الإحتمال 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 المنذرين، 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 بقريئة 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<sup>(2)</sup>.

ونجيب:

بأن هذا المعنى يثبت لزوم النفر لتعلم الأحكام، بطريق أولى، لأنه تعالى يريد منهم أن يهتموا بتعلم الأحكام بمستوى اهتمامهم بالجهاد الذي هو من أوجب الواجبات، لأن مصيرهم مرتبط به..

ثامناً: الإستدلال بالآية متوقف على أن يراد التفقه بخصوص الأحكام الشرعية باستنباط أحكامها.. فلو كان المراد: الأعم من الأحكام الفرعية، والإعتقادية لم يصح الإستدلال بها على ذلك.. لأن ما قصدته الآية من كلمة التفقه لا بد أن يشمل التفقه الذي يفيد في نقل قول المعصوم، وفي الإنذار في الإعتقادات، وفي تعلم الأحكام. وليس فيه دلالة على إيجاب التقليد، ولزوم تطبيق العمل على فتوى المجتهد وظنونه من الأدلة الإجتهدية، ولا نحرز أن الآية في مقام بيان حجية الرأي الإجتهدية للمقلد، لأنها مسوقة لبيان أصل وجوب النفر لأجل التفقه، لا لبيان هذه التفاصيل.

ونقول في الجواب:

(1) الآية 122 من سورة التوبة.

(2) تفصيل الشريعة ج 1 ص 54 و 55.

إن عموم الآية يدل على قاعدة كليّة مفادها لزوم القبول من العالم، والخبير 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 الخبير بالشؤون الإعتقادية 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 الإعتقادية سأل عنه، وإن احتاج إلى تحقيق شرط كالأعلمية، 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 بالتخويف من العقاب.. وهذا ما لا يفعله ناقل الفتوى، والمفتي بالأحكام الشرعية.. فالإنذار إنما يناسب الأمور الإعتقادية. 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 تتفقه الطائفة التي تنفر للتفقه بها.



كما لا دليل على أنه يصدق على المجتهد بالأحكام أنه منذر<sup>(1)</sup>.

ويجاب:

ألف: بأنه يكفي في صدق الإنذار على ما يقوله المجتهد لمن يطلب الحكم منه: أن يكون الحكم إلزامياً وفعالياً في حق المكلف، ويواجه المكلف خطر العقوبة على الإخلال به في مقام الإمتثال حين تجتمع شرائطه..

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 «عليهم السلام» بالمبشرين والمنذرين، لأنهم يخبرون الناس بما يطلبه الله منهم، ويعاقبهم على تركه، مع أن الأمور الاعتقادية التي بينها الأنبياء للناس قليلة جداً بالنسبة للأحكام التي يعلمونهم 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 نذر الطائفة لأجل التفقه، لا لبيان وجوب التحذر، استناداً إلى الإنذار، سواء أحصل العلم، أم لم يحصل.. فلا يصح الاستدلال بالآية على التقليد،

(1) تفصيل الشريعة ج 1 ص 55.

وكفاية الأخذ التعبدي.. 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 الإطمينان، أو إذا انضم إلى  
آخرين.. لاسيما وأن الآية تحدثت عن المنذرين بصيغة الجمع.

ويجاب:

بأن الغاية من التفقه في الدين: هو صيرورتهم موثلاً، 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 الإجتهدية أخذ به أيضاً.  
ويشهد لذلك: أن الطائفة في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ  
مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(1)</sup>. فسرت بالواحد.

(1) الآية 2 من سورة النور.

حادي عشر: إن الإنذار لا يكون بيان أحكام الشريعة، ولا يصدق على الفقيه أنه منذر.. فلا بد من القول: بأن الآية خاصة بالإعتقادات.

ويجاب:

ألف: لماذا ينظر إلى خصوص الإنذار الوارد في الآية. ولا ينظر إلى كلمة: ﴿لِيَتَفَقَّهُوْا﴾. وكلمة ﴿فِي الدِّينِ﴾، فإنهما تشملمان الدين كله، ولم تخصا الكلام في الإعتقادات، كما أن الآية لم تذكر: أن المراد بالقوم الذين يرجعون إليهم لينذروهم: هم خصوص الكافرين، لئدعى: أن الكلام خاص بالإعتقادات.

فقد تقدم: أن الروايات - بل قد يفهم ذلك من الآية نفسها - أشارت إلى إسلام هؤلاء الناس، وسلامة عقيدتهم، حين ذكرت: أن المطلوب منهم: هو النفر إلى الإمام، للحصول على ولايته، ومحبتة، 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 الإعتقاد به، لا عن إنذار المشركين أو غير المسلمين.

وإنذار المسلمين، إنما هو بيان الأحكام التي يكثر ابتلاؤهم بها، ويحتاج تعلمها إلى وقت وجهد. وأما ما يحتاج إليه من الإعتقادات 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 الراوي 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: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾<sup>(1)</sup>. ولكن هذه الفقاهة قد تصل إلى حدّ 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.

(1) الآية 23 من سورة النساء.

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 قدرٍ معتدٍ به من المسائل، ولا يكون لأجل مسألة أو مسألتين. 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 يُجعل مقدمة للإستنباط، 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 الأبّ، مع أنه عربي، وكان بحاجة إلى تعلم اللغة، مع أنهم كانوا من أهل اللسان.

وهناك موارد عديدة يشرح فيها الأئمة «عليهم السلام» للناس بعض الإستعمالات عند العرب في بعض المعاني..

وستأتي قصة المسح ببعض الرأس، وقصة اعتراض ابن الزبير على قول الله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (1).

وقول النبي «صلى الله عليه وآله»: يا ويل أمه، أما درى أن «ما» لما لا يعقل، و «من» لمن يعقل (2) ..

وروي في الإحتجاج: بالإسناد إلى أبي محمد العسكري، عن آبائه «عليهم السلام»: أن علي بن الحسين «عليه السلام» كان يذكر حال من مسخهم الله قرده 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 حرime.

إن الله تعالى، وإن لم يمسخهم في الدنيا، فإن المعدّ لهم من عذاب الآخرة أضعاف أضعاف عذاب المسخ.

(1) الآية 98 من سورة الأنبياء.

(2) الكنى والألقاب ج 1 ص 294 ومناقب آل أبي طالب ج 1 ص 54 وبحار الأنوار ج 18 ص 200.

فقيل 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 السبت، أفما كان يغضب على قاتليه، كما غضب على صيادي السمك؟! قال علي بن الحسين: قل لهؤلاء النصاب: فإن كان إبليس معاصيه أعظم من معاصي من كفر بإغوائه، فأهلك الله من شاء منهم كقوم نوح وفرعون ولم يهلك إبليس، وهو أولى بالهلاك، فما باله أهلك هؤلاء الذين قصرُوا عن إبليس في عمل الموبقات، وأمهل إبليس مع إثارة لكشف المخزيات؟! ألا كان ربنا عز وجل حكيماً بتدييره 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 حدّث علي بن الحسين بهذا الحديث قال له بعض من في مجلسه: يا ابن رسول الله، كيف يعاتب الله ويوبخ هؤلاء الأخلاف 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 العدل 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<sup>(1)</sup>. وقد تقدم وسيأتي بعض ما يرتبط بذلك.

### سؤال أهل الذكر:

واستدلوا على جواز التقليد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

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،

(1) الإحتجاج ص 160 و (ط دار النعمان) ج 2 ص 41 وبحار الأنوار ج 45 ص 296 وتفسير الإمام العسكري ص 270.

(2) الآية 43 من سورة النحل، والآية نفسها في سورة الأنبياء رقم 7 وفيها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ﴾ من دون كلمة «من».



إذ لولا إرادة تطبيق العمل على الحجة لكان السؤال لغواً. وهذا هو التقليد..  
 إذ لا فائدة بالسؤال وأخذ الجواب إن لم يترتب عليه العمل.  
 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<sup>(1)</sup>.

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 عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ  
 فَاسْأَلُوا﴾<sup>(2)</sup>. 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 التعبدي منه.

(1) مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 10.

(2) الآية 43 من سورة النحل.

ويجاب:

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<sup>(1)</sup>.

واعترض ثانياً: بأنه لا دليل على أن الآية تريد أن تجيز 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:

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 68.

راجع الطبيب، فليس المراد المراجعة حتى يصير المريض عالماً بالطب، ثم يعمل بعلمه هذا.

بل المراد: هو سؤاله ليعمل بقوله لا بقول نفسه، كذلك الحال بالنسبة لسؤال أهل الذكر.. فإنه يسألهم لكي يرفع الجهل بواسطة قولهم، كرفع المرض بالعمل بإرشاد الطبيب، وإن لم يقطع بأنه مصيب<sup>(1)</sup>، لأن المطلوب هو العمل بالجواب بعد السؤال.  
ونقول:

هناك فرق بين مراجعة الطبيب للمعالجة كمراجعة مريض.. وبين مراجعته للتعلم 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 المريض 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.

---

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 67 و 68.

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:

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 تأتي 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 أصرّ 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 بصدور استغرابهم تخصيصه تعالى رجلاً بالنبوة من بينهم<sup>(1)</sup>.

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

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 68.

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.

خامساً: أوردوا على الاستدلال بالآية: بأنها تتحدث عن الإخبار عن أمر حسي، وهو نبوة رجل بعينه، وحجية الخبر الحسي في مورد لا يستلزم حجية الفتوى المستندة إلى الحدس..

ويجاب:

بأن الاستدلال إنما هو بالقاعدة المستفادة من الآية، وهي كلية تتوافق مع الحسي 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

والمسوِّغ 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 مسوِّغ وترخيص من أية جهة كانت..

فإن العقل يشترط اليقين بالامثال حين اليقين بالتكليف، فالآية لا تتعرض لهذا الأمر، فيمكن أن تكون أوكلت ذلك إلى هذا الحكم العقلي..

وليس لسان الآية لسان تنازل عن هذا الحكم العقلي، والحكم بالإكتفاء تبعداً بظن المفتي.. وليس فيها دلالة على قبول الخطأ في بعض الموارد، ولا إلغاء 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 يعترها قراقر في بطنها، وقد وصف لها أطباء العراق النبيذ بالسويق.

فقال لها «عليه السلام»: وما يمنعك من شربه؟!

فقلت: قد قلّدتك ديني.

فقال: فلا تذوقي منه قطرة. لا والله لا آذن لك في قطرة الخ..<sup>(1)</sup>.

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 الإعتماد 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.

(1) وسائل الشيعة ج 25 ص 344 أبواب الأشربة المحرمة، باب 20 ح 2 والكافي ج 6 ص 413 وتهذيب الأحكام ج 9 ص 487 وبحار الأنوار ج 59 ص 88 و 85.



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<sup>(1)</sup> والرواية صحيحة السند.

ج: في خبر محمد بن أبي عبيدة، قال: قلت: قلّدنا وقلّدوا.

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 وقلّدوه. وإنكم نصبت رجلاً، وفرضتم طاعته، ثم لم تقلّدوه.. فهم أشد

(1) قرب الإسناد ص 356 و 357 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 58 - 59 و (الإسلامية) ج 18 ص 38 وبحار الأنوار ج 2 ص 299.

منكم تقليداً<sup>(1)</sup>.

فدعوى عدم وجود هذا الإصطلاح 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..  
ويجاب:

أولاً: بأن النزاع ليس في التسمية، وإنما الكلام في الإكتفاء 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: إن 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»،

(1) الكافي ج 1 ص 53.

وفيها: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»<sup>(1)</sup>. فإن هذه الرواية، وإن كانت تتحدث عن تصديق عوام اليهود لعلمائهم في علائم النبوة، وهو أمر عقائدي.

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 الإستدلال، 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

(1) التفسير المنسوب للإمام العسكري ص 299 - 301.

لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»<sup>(1)</sup>،

فأولاً: هو رواية مرسله، غير قابلة للاعتماد 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<sup>(2)</sup>.

ثانياً: إن الحر العاملي فسّر التقليد في هذه الرواية: بقبول الرواية من الراوي. أي أن من كان من الفقهاء، فللعلم أن يقبلوا منه إذا روى ونقل عنا.. وليس المراد: رجوع العامي إلى المجتهد ليتبعه في أحكامه الشرعية<sup>(3)</sup>.

وقال عن هذه الرواية: بأنها خبر واحد مرسل، ظني السند والمتن، ضعيفاً عندهم، وقال: «التقليد المرخص فيه، إنما هو قبول الرواية، لا قبول الرأي، والإجتihad والظن، وهو واضح»<sup>(4)</sup>.

ولكن هذا التأويل في غير محله.

ونقول:

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 131 و (الإسلامية) ج 18 ص 94 - 95 أبواب صفات القاضي، باب 10 ح 20 والإحتجاج ج 2 ص 511 وبحار الأنوار ج 2 ص 88 وج 9 ص 318 وج 67 ص 168 ومستدرک الوسائل ج 2 ص 286 ح 8 والبرهان (تفسير) ج 1 ص 258 ح 1 والتفسير المنسوب للإمام العسكري ص 300.

(2) التنقيح ج 1 ص 61.

(3) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 132 و (الإسلامية) ج 18 ص 94.

(4) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 132 و (الإسلامية) ج 18 ص 95.

أولاً: بالنسبة لكلام الحر العاملي يجب:

ألف: بأن أخذ الرواية من الرواي لا يسمّى تقليداً أصلاً لا للراوي ولا لغيره.

ب: ولو سلّم، فإن من عمل بالرواية، يكون قد قلّد المروي عنه لا الرواي.

ج: أخذ الرواية يحتاج إلى الوثوق بالصدق. ولا يشترط فيه مخالفة الهوى

وصون الدين و.. و..

د: قبول الرواية لا يحتاج إلى الفقاهاة، بل تقبل حتى من الجاهل إذا كان

صادقاً.. وإنما قال صاحب الوسائل ذلك بناء على أخباريته التي تهتم بالأخذ

بالنصوص، وتتحاشى الحديث عن التقليد. ربما لما فيه من إشعار بإعمال الرأي.

ثانياً: بالنسبة لرواية التفسير المنسوب للإمام العسكري «عليه السلام»

نقول:

ألف: إن الرواية ليست ناظرة 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 بأرائهم التي لا يستندون

فيها إلى حجة، بل إلى الهوى، ثم قدّم البديل الصحيح، وهو لزوم تقليد أهل

الاستقامة والتقوى.

ب: 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..

ج: 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، والإستصحاب وغير ذلك..

د: 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»<sup>(1)</sup>.

وظاهر كلامه: أنه يمكن الإعتماد 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 تمحيصها واستخراجها من النصوص والقواعد.. 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،

(1) فرائد الأصول ص 86.

أو لأنه يرى موافقته لكتاب الله، أو لأنه يرى الإعتماد على التفسير المأخوذ منه، أو لغير ذلك من اعتبارات..

كما أن تعبيره بكلمة: «الشريف» يشير إلى أنه «رحمه الله» يرى أن الأرجح هو صدور هذا الكلام عن المعصوم..

هـ: كون هذا الخبر خبر واحد لا يضر في حجيته، فإن صاحب الوسائل لا يدعي التواتر في جميع الأخبار المعمول بها عنده..

و: 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.

ز: 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 ×:

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 أبيهما، عن أبي الحسن الثالث.

والتفسير موضوع، عن سهل الديباجي، عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير<sup>(1)</sup> وتبعه المحقق الداماد «رحمه الله»<sup>(2)</sup> وطعن فيه العلامة البلاغي «رحمه الله»<sup>(3)</sup>، 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 الإستقصاء لاحتجت إلى نقل جلّ الكتاب لولا كله، فإن الصحيح فيه في غاية الندرة<sup>(4)</sup> 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 قلّ أن

(1) الخلاصة ص 257.

(2) شارع النجاة ص 119 - 121.

(3) آلاء الرحمان ج 1 ص 49.

(4) الأخبار الدخيلة ج 1 ص 211 و 212.



يسلم أحد من جرحه، فقال العلامة المجلسي: الإعتقاد على الغضائري يوجب رد أكثر أخبار الكتب المشهورة..

وقال الوحيد البهبهاني في تعليقه على ابن الغضائري: إنه غير مصرح بتوثيقه، وقال المجلسي الأول<sup>(1)</sup> 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<sup>(2)</sup>.

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 يشنون ويهتمون

(1) راجع شرحه لكتاب من لا يحضره الفقيه (فارسي) ج 5 ص 142 و 213.  
 (2) معالم العلماء ص 29. قال: وفيه مئة وعشرون مجلدة، ولم يصل إلينا منه إلا هذا الشيء اليسير.

بشأن الوالد.

ثم إن مخالفة بعض الروايات التي في الكتاب لكتاب الله، أو تناقض 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 شكّل استفاضة 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 ادّعاء 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 مختلق..

فإن في هذا الادّعاء 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:

1 - 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 بينه وبين الله تعالى.

2 - أبو منصور الطبرسي: نقل عنه في كتاب الإحتجاج.. 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 الإشتهار على حد ما سواه، وإن كان مشتملاً على مثل الذي قدمناه<sup>(1)</sup>.

(1) الإحتجاج (مقدمة المؤلف) ج 1 ص 4.

3 - ونقل عنه القطب الراوندي في كتابه الخرائج والجرائح. ونقل عنه أيضاً ابن شهر آشوب في مناقبه في عدة موارد.

4 - 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 أبيهما، 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..<sup>(1)</sup>.

وهذا النص سنداً وامتناً مأخوذ بتمامه من تفسير العسكري<sup>(2)</sup>.

5 - ونحو ذلك ذكر المحقق الشيخ علي الكركي ضمن إجازته للقاضي

(1) مستدرك الوسائل (الخاتمة - ط حجرية) ج 3 ص 622 و (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم سنة 1416 هـ ق) ج 5 ص 188 - 189 وبحار الأنوار ج 105 ص 169 ورسائل الشهيد الثاني (ط.ج) ج 2 ص 1138.

(2) التفسير المنسوب للإمام العسكري ص 49 و (ط مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف - قم سنة 1409 هـ ق) ص 689.

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 محمد بن بابويه، عن محمد بن القاسم المفسر الجرجاني إلى آخر ما تقدم<sup>(1)</sup>.  
قال المحدث النوري عن كلام المحقق الكركي: يظهر منه: أن هذا التفسير عنده في غاية الاعتبار<sup>(2)</sup>.

6 - وقد أصر المجلسي الأول «رحمه الله» على اعتبار هذا التفسير، وأثنى عليه ثناء كبيراً، فراجع<sup>(3)</sup>.

7 - 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<sup>(4)</sup>.

8 - وليراجع أيضاً ما قاله صاحب الوسائل نفسه حول هذا الكتاب، حيث إنه ليس هو الكتاب الذي طعن فيه علماء الرجال، لأن ذلك مروى عن

(1) بحار الأنوار ج 105 ص 78 و 79 ومستدرك الوسائل (الخاتمة - ط حجرية) ج 3 ص 262 و (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم سنة 1416 هـ) ج 5 ص 189.

(2) مستدرك الوسائل (ط حجرية) ج 3 ص 262 و (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم سنة 1416 هـ) ج 5 ص 189.

(3) روضة المتقين ج 14 ص 250 وشرح من لا يحضره الفقيه (فارسي) ج 5 ص 142 و 213.

(4) بحار الأنوار ج 1 ص 28.

الإمام الهادي «عليه السلام»، وهذا مروى عن الإمام العسكري «عليه السلام»، وذلك يرويه سهل الديباجي عن أبيه، وهما غير مذكورين في هذا التفسير أصلاً.. وذلك فيه مناكير، وهذا خال منها. وقد اعتمد عليه الصدوق في الفقيه، والشيخ الطوسي، وغيرهما<sup>(1)</sup>.

والذي نود أن نسجله هنا ما يلي:

أولاً: إن أيّاً 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 الأعظم على طائفة مما ورد في ذلك الكتاب يدل على أنهم لا يتهمون مؤلفه، ولا يرون أن الكتاب موضوع ومختلف 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..

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 30 ص 187 - 188 و (الإسلامية) ج 20 ص 59.

ثالثاً: إن ضعف الرواية سنداً لا يعني أنها مكذوبة من الأساس، فكيف إذا كان من بين تلك الروايات - وهو هذه الرواية بالذات - من يقول مثل الشيخ الأنصاري: إن 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 الإحتجاج، 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 رواية حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله..»<sup>(1)</sup>.  
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 الرواية 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..  
ولعلمهم تعاملوا معه بهذه الطريقة ليتخذوا منه مؤيداً لسائر الأدلة التي  
أقاموها، أو ليدفعوا تأييده..

(1) راجع: إكمال الدين ص 484 وكتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص 176 والإحتجاج  
ج 2 ص 523 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 140.



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، لاسيما بملاحظة وجود قضاة حكام الجور.. فلا ربط للرواية بموضوع أخذ الفتوى من الفقيه، والعمل بها.. ولو كانت مستنداته أمارات ظنية، قد تخطئ وقد تصيب.

إلا أن يقال: المراد: السؤال عن أخذ الأحكام للوقائع الحادثة.

أما المرافعات والخصومات، فقد اتضحت أحكامها، وهي الحكم بالأيمان والبيئات، 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؟! (1)  
 أو الأحكام الشرعية والفتاوي، أو الأعم من هذا وذلك؟!  
 فإن الإستدلال 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» للاستغراق. وليست للجنس.

والهدف هو ضرب القاعدة، والتعميم لكل حادثة.

والعبرة هي بعموم الوارد لا بخصوص المورد، لعدة قرائن ودلالات، مثل:

1- أنه قال: «الحوادث» بصيغة الجمع، ولو كان المراد خصوص موضع  
 السؤال لقال: «أما ما سألت عنه».

2- 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».

3- إنه «عليه السلام» لم يذكر له حكم الحوادث أو الحادثة المسؤول عنها.

4- لو كان المراد العهد، لقال للسائل: «فارجع بها»، ولم يقل: «فارجعوا».

5- إنه «عليه السلام» قال: «إلى رواية أحاديثنا»، ولو كان المراد العهد،

(1) المكاسب (بحاشية ميرزا فتاح) ص 154.

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 والبيئات، 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:

1- 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 والبيئات، فإنهم كانوا يتحاشون اتخاذ هذه الصفة، خصوصاً أن ذلك يفتح عليهم أبواب الطعن من الحكام، ويجعلهم في مواجهة معهم.

2- 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 يفتنون الناس بأرائهم، ليعرفهم 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 والبيئات، 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 يميز للناس سدّ 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 الإنجبار، ولو فرض أنها تشير إلى تعبدية التقليد، لكونه يحتاج إلى دلالة شرعية على الإكتفاء 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 الإجتihad، 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<sup>(1)</sup>.

إلا أن يقال: المراد نقل الفتوى لا الإفتاء عن اجتهاد.

---

(1) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 9 و (آل البيت) ج 27 ص 20 وراجع: بقية الأخبار في كتاب مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 14 و 15.

وفيه: أنه خلاف الظاهر، فإنه إذا جاز الإفتاء بعلم.. جاز الأخذ من المفتي والعمل بالفتوى، وهو التقليد..

والروايات الناهية عن الإفتاء بالرأي والقياس، والإستحسان<sup>(1)</sup>.

والروايات التي تحدثت عن أن العلماء ورثة الأنبياء.

وأهم 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.

فإن ذلك كله يشير إلى الإجتihad، ووسائله، وطرائقه.

ويشير إلى ذلك أيضاً: الروايات التي أرجع فيها الإمام سائليه إلى بعض

(1) راجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 41 - 43 و 51 و 52 و (الإسلامية) ج 18 ص 25 - 26 و 33 أبواب صفات القاضي، الباب 6 ح 10 - 15 و 34 و 36.

أصحابه لأخذ الفتاوي منهم..

والرواية الأمرة لبعض أصحابه بالتصدي للفتوى بين الناس، مثل:

1 - صحيحة أحمد بن إسحاق، الذي قال لأبي الحسن (المهادي) «عليه

السلام»: من أعامل، وعمن آخذ معالم ديني، وقول من أقبل؟!!

قال «عليه السلام»: العمري ثقني، فما أدى إليك فعني يؤدي.. إلى أن

قال: فإنه الثقة المأمون<sup>(1)</sup>.

2 - وسئل الإمام العسكري «عليه السلام» مثل هذا السؤال، فأجابه

بإرشاده إلى العمري وابنه<sup>(2)</sup>، وأمره «عليه السلام» بالاستماع والطاعة يدل

على أن الأمر المطلوب أكثر من مجرد نقل الحديث.

إلا أن يقال: إنها ظاهرة في نقل أقوال الإمام «عليه السلام»، 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».

(1) الكافي ج 1 ص 330 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 138 و (الإسلامية)

ج 18 ص 100 صفات القاضي، باب 11 حديث 4 وبحار الأنوار ج 51 ص 348

ومرآة العقول ج 4 ص 5.

(2) راجع الهامش السابق وراجع: الغيبة للطوسي ص 243 و 360 والفصول المهمة

للحر العاملي ج 1 ص 584 وإعلام الوري ج 2 ص 219.

3 - 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<sup>(1)</sup>. وهذا الحديث صحيح أيضاً.

4 - 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 أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم<sup>(2)</sup>.

5 - وعن عبد العزيز بن المهدي، 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 أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم<sup>(3)</sup>.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 144 و (الإسلامية) ج 18 ص 105 والإختصاص ص 201 وبحار الأنوار ج 2 ص 249 وج 46 ص 328 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 1 ص 383 وخلاصة الأقوال ص 251.

(2) بحار الأنوار ج 2 ص 251 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 107 و (آل البيت) ج 27 ص 147 و 148.

(3) بحار الأنوار ج 2 ص 251 ووسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 107 و (آل البيت)



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.

6 - 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»<sup>(1)</sup>.

فهذه الرواية تدل على جواز الفتوى، وهي إنما تكون عن اجتهاد.. فالإجتهاد 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.

والقول: بأن المراد بالإفتاء: هو نقل ما سمعه من الإمام، فيكون بمثابة راوٍ، لا مجال لقبوله كما سنرى.

ج 27 ص 147 وبسند آخر ص 148 أبواب صفات القاضي، الباب 11 ح 34 وراجع ح 35 ورجال الكشي ج 2 ص 490 وبسند آخر، ونص أخر ج 2 ص 483.  
(1) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج 20 ص 116 و (آل البيت) ج 30 ص 291 ومجمع الرجال ج 1 ص 18/20 ورجال النجاشي: 10 ب ألف 7 والفهرست للطوسي ص 57 ب أبان. وخلاصة الأقوال للعلامة ص 73.

7 - وكتب علي «عليه السلام» لثقم بن العباس: «واجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي، وعلم الجاهل، وذاكر العالم»<sup>(1)</sup>.

فقد جمع «عليه السلام» لثقم بين وظيفتين، هما: الإفتاء للسائل، والتعليم للجاهل.. وذلك يشير إلى الفرق بينهما.

8 - 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<sup>(2)</sup>.

9 - وقال علي بن المسيب الهمداني للإمام الرضا «عليه السلام»: ممن أخذ 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 احتجت إليه<sup>(3)</sup>. والحديث صحيح.

10 - وعن الإمام العسكري «عليه السلام» عن بني فضال: خذوا بما

(1) نهج البلاغة (بشرح عبده) ج 3 ص 127 وبحار الأنوار ج 101 ص 268 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 315.

(2) راجع: رجال الكشي (ط مصطفىوي) ص 470 ووسائل الشيعة ج 27 ص 148 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 36 وعلل الشرايع ص 53.

(3) الإختصاص ص 87 وبحار الأنوار ج 2 ص 251 وج 49 ص 278 ووسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 106 و (آل البيت) ج 27 ص 146 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 27.

رووا، وذرّوا ما رأوا<sup>(1)</sup>.

إلا أن يقال: إنها ناظرة لرأيهم الإعتقادي الباطل، لأنهم كانوا من الفطحية. أي يقولون بإمامة عبد الله الأفتح.. مع أن الإمام يجب أن يكون سليماً من العاهات.

11 - عن علي بن محمد القتيبي، عن الفضل بن شاذان، عن عبد العزيز بن المهدي - وكان خير قمي رأيته، وكان وكيل الرضا وخاصته - قال: سألت الرضا «عليه السلام»، فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟!!

فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن<sup>(2)</sup>.

12 - وعن الإمام الصادق «عليه السلام»: أنه قال لشعيب العرقوفي جواباً على سؤاله عمّن يرجع إليه: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير<sup>(3)</sup>.

13 - وفي نص آخر: أن أحمد بن حاتم بن ماهويه وأخاه كتبا إلى أبي

(1) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 72 و (آل البيت) ج 27 ص 102 وبحار الأنوار ج 2 ص 252 وج 51 ص 358.

(2) بحار الأنوار ج 2 ص 251 ووسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 107 و (آل البيت) ج 27 ص 148 ورجال الكشي ج 2 ص 483 و (ط مؤسسة آل البيت) ج 2 ص 779.

(3) بحار الأنوار ج 2 ص 249 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 103 و (ط آل البيت) ج 27 ص 142 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 1 ص 400.

- الحسن الثالث «عليه السلام» يسألانه عمن يأخذان معالم دينهما..  
فكتب إليهما: فهتمت ما ذكرتما.. فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا،  
وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما، إن شاء الله تعالى<sup>(1)</sup>.  
ولا ريب في أن أمثال هؤلاء هم الذين تفقهوا عندهم «عليهم السلام»،  
واستفادوا منهم الكثير من معالم الدين.
- 14 - 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؟!<sup>(2)</sup>.  
فإن المراد بالمفزع هو من يرجع الناس إليه في أمورهم الدينية.
- 15 - قد أذن أبو جعفر الثاني «عليه السلام» لأبي علي بن راشد: بأن يصلي  
خلف علي بن حديد، فيأخذ بقوله<sup>(3)</sup>.
- 16 - كما أن الإمام العسكري «عليه السلام»: غبط أهل خراسان بمكان

---

(1) بحار الأنوار ج 2 ص 82 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 110 و (آل البيت) ج 27 ص 151 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي - ط مؤسسة آل البيت) ج 1 ص 15 و (ط جامعة مشهد) ص 5.

(2) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 105 و (آل البيت) ج 27 ص 145 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي - ط مؤسسة آل البيت) ج 2 ص 628.

(3) مستدرک الوسائل (الخاتمة) ج 5 ص 334 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي - ط مؤسسة آل البيت) ج 2 ص 563 وقاموس الرجال ج 7 ص 441.

فضل بن شاذان، وكونه بين أظهرهم؟! (1).

### وقفه مع النصوص المتقدمة:

ألف: إن الأسئلة التي يطرحها أصحاب الإمام علي «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 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 الإحتجاج جعل المبرر للإرجاع كون الشخص صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه.. هذا كله فيما يرتبط بشرط الوثاقة والأمانة، ولكن بما أن الكلام عن أخذ معالم الدين كلها، فإن الأحكام داخله فيها.

ب: كما أن سائر الروايات قد أشارت إلى العديد من الأمور، مثل لزوم

---

(1) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 72 و (آل البيت) ج 27 ص 101 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي - ط مؤسسة آل البيت) ج 2 ص 820.

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 الإستناد في الفتوى إلى القياس والرأي، بل قد أمر «عليه السلام» بعض أصحابه بالجلوس في مسجد المدينة، والتصدي للفتوى.

وذلك يعني: الترخيص بالإجتihad، وأن اجتهداه 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 الإجتihad في تلك الأعصار لم يكن بالسعة التي هو عليها في أيامنا هذه، بل كان مقتصرأ 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 الإجتهادية:

وقد تقدمت أحاديث عديدة تشير إلى الإجتihad 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﴾<sup>(1)</sup>. امسح عليه»<sup>(2)</sup>.

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<sup>(3)</sup>.

ج: في نص آخر: عن حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول: من استأكل بعلمه افتقر.

(1) الآية 78 من سورة الحج.

(2) الكافي ج 3 ص 33 والإستبصار ج 1 ص 77 وتهذيب الأحكام ج 1 ص 363 وبحار الأنوار ج 2 ص 277 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 1 ص 327 و (ط آل البيت) ج 1 ص 464 أبواب الوضوء، باب 39 حديث 5.

(3) راجع: من لا يحضره الفقيه ج 1 ص 96 وراجع: وسائل الشيعة، أبواب الوضوء، باب 23 ح 1 وأبواب التيمم، باب 13 ح 1 وبحار الأنوار ج 77 ص 289.

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 ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا<sup>(1)</sup>.

فترى أنه «عليه السلام» فسّر 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.

ويث 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<sup>(2)</sup>.

(1) معاني الأخبار ص 181 ووسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 102 و (آل البيت)

ج 27 ص 141 أبواب صفات القاضي، باب 11 حديث 12.

(2) المكاسب للشيخ الأنصاري (بهامش حاشية ميرزا فتاح) ص 266 وراجع: الكافي

ج 5 ص 216 وتهذيب الأحكام ج 7 ص 66 و 67 ووسائل الشيعة (الإسلامية)

ج 12 ص 410 و (آل البيت) ج 18 ص 97 أبواب أحكام العيوب، الباب 1 ح 1.



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 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 وأفت الناس، فإني أحب أن أرى (يرى) في شيعتي مثلك»<sup>(1)</sup>. قد تضمن

(1) وسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 20 ص 116 و (آل البيت) ج 30 ص 291.

الإعتزاز بأبان ونظرائه، والرغبة في إظهار تميزهم على غيرهم.. لأن المطلوب هو تعريف الناس بطريقة الإستنباط التي تعتمد النصوص، وتغني عن الإفتاء بالرأي والقياس، والإستحسان..

فلو كان غاية ما يفعله أبان: هو نقل الحديث، فلا معنى لهذا الإعتزاز، إذ ليس هذا من الأمور الخارقة للعادة، فإن أكثر رواة الحديث في تلك الأيام كذلك.. ومجرد الحفظ، والضبط، والدقة في النقل لا يدعو إلى الإعتزاز، 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 أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني»؟! ولم يقل: «أخذ 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 معاريف كلامنا، وإن الكلمة من كلامنا لتصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج<sup>(1)</sup>.

(1) معاني الأخبار ص 2 وبحار الأنوار ج 2 ص 184 ومستدرک سفينة البحار ج 7

## تصحيح المسار في عملية الاستنباط:

وهناك شواهد أخرى وردت في سياق تصحيح المسار في عملية الإستنباط والإرشاد إلى مواضع الخلل فيه، فمن ذلك:

1- مرفوعة إبراهيم بن هاشم عن امرأة سألت أبا عبد الله «عليه السلام»: 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 سألته قبل ذلك

لأمرها أن تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة<sup>(1)</sup>.

2 - عن حمران بن أعين: قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولوداً:

أقريء 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؟!!

ص172.

(1) الكافي ج1 ص28 وتهذيب الأحكام ج1 ص179.

قال: قلت: للرواية التي رووها في أسماء بنت عميس الخ.. (1).  
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.

3 - عن العبد الصالح «عليه السلام» قال: سألته، فقلت: إن أناساً من  
أصحابنا قد لقوا أباك وجدك، وسمعوا منها الحديث، فربما كان الشيء يتلى  
به بعض أصحابنا، وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه،  
يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟!  
فقال: لا. الخ.. (2).

4 - وفي خبر علي بن أسباط قال: قلت للرضا «عليه السلام»: يحدث الأمر  
لا أجد بدأ من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك.  
قال: فقال «عليه السلام»: إيت فقيه البلد فاستفتته في أمرك، فإذا أفتاك  
بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه (3).

فقد دل هذان الخبران على أن أصحابنا كانوا في ذلك العصر يرجعون  
إلى علمائهم في الفتاوي، ولم يعترض الإمام على هذا الرجوع، بل أمضاه، وأرشد

(1) منتقى الجمان ج 1 ص 191 وبحار الأنوار ج 78 ص 109.

(2) الجامع ج 1 ص 48 وبحار الأنوار ج 2 ص 304.

(3) وسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 83 أبواب صفات القاضي، الباب 9 حديث  
23 وبحار الأنوار ج 2 ص 233.

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 يشتهه من الأحكام، وأخذها للتعبد بها. وهذه إحدى الوسائل التي تفيد في سياق الاجتهاد لتحصيل الحكم الشرعي.

5 - ومن شواهد ذلك: قصة ابن الزبيرى فيما يرتبط بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾<sup>(1)</sup>، حيث قال ابن الزبيرى: 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؟!<sup>(2)</sup>.

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

(1) الآية 98 من سورة الأنبياء.

(2) مناقب آل أبي طالب ج 1 ص 54 وبحار الأنوار ج 18 ص 200.

جواز اتباع غير العلم، والذم على التقليد، من الآيات والروايات»<sup>(1)</sup>.  
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.

ثانياً: تقدم: أن عدداً من الروايات المتقدمة الدالة على الإجتihad 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:

1 - 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<sup>(2)</sup>.

2 - حديث يونس عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله «عليه السلام»

(1) كفاية الأصول (ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ص 473.

(2) راجع: من لا يحضره الفقيه ج 1 ص 96 وراجع: وسائل الشيعة، أبواب الوضوء،  
باب 23 ح 1 وأبواب التيمم، باب 13 ح 1 وبحار الأنوار ج 77 ص 289.

فيما يرتبط بأدنى الطهر في الحيض للمرأة.. والتفاصيل والدقائق التي أشار إليها الإمام، مبيناً له كيفية استفادتها<sup>(1)</sup>.

3 - حديث عبد الأعلى مولى آل سام حول المسح على المراءة في وضوء الجبيرة<sup>(2)</sup>، فإن هذا كله وسواه مما تقدم بيانه في هذه المسألة.. يدلنا على اهتمام الأئمة «عليهم السلام» بتعليم شيعتهم كيفية الاستنباط ودلالاتهم على أدواته، ومفاتيحه، وكيفياته..

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 وثلث 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،

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 2 ص 294 و (ط الإسلامية) ج 2 ص 551 والكافي ج 3 ص 76 وتهذيب الأحكام ج 1 ص 158 ومرآة العقول ج 13 ص 205 والوافي ج 6 ص 436.

(2) الكافي ج 3 ص 33 والإستبصار ج 1 ص 77 وتهذيب الأحكام ج 1 ص 363 وبحار الأنوار ج 2 ص 277.

فإنكم سوف تحتاجون إليها»<sup>(1)</sup>.

وهذا يدل على أنهم كانوا يعلمون بأنهم سوف يحتاجون إلى الإجتihad،  
واستنباط الأحكام.

بالإضافة إلى أنهم «عليهم السلام» كانوا يطلبون من أصحابهم أن يعرضوا  
عليهم ما يتعلمونه من الآخرين، كما صرحت به رواية الرافقي عن ابن عم  
له<sup>(2)</sup>.

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<sup>(3)</sup>.

وعن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله «عليه السلام» يقول: اكتبوا فإنكم

(1) الكافي ج 1 ص 52 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 56 و (ط آل  
البيت) ج 27 ص 323.

(2) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 86 (الإسلامية) ج 18 ص 60 أبواب صفات  
القاضي، باب 8 ح 33.

(3) الكافي ج 1 ص 52 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 56 و (آل البيت)  
ج 27 ص 81.



لا تحفظون حتى تكتبوا<sup>(1)</sup>.

والروايات في هذا المعنى كثيرة.

---

(1) الكافي ج 1 ص 52 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 18 ص 56 و 363 و (آل البيت) ج 27 ص 81 و 323.

المسألة [ 9 ]: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت (\*)، ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

(\* 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 جامعته 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 الإلتزام، فإن الإلتزام برأي الميت التزم برأي الحي أيضاً، لأن المفروض أنهما واحد، وليس المطلوب الإلتزام 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 الإلتزام بالرأي حاصل، وإن أخطأ في نسبه إلى صاحبه.. فإن تحديد الشخص ليست له موضوعية إلا بمقدار ما يوصل إلى الرأي، والإلتزام به. وقد حصل ذلك هنا. حسب الفرض.

### الأقوال في تقليد الميت ابتداءً :

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: ابتداءً واستدامة..

وهذا هو قول غير الشيعة، ووافقهم في ذلك جماعة قليلة من الشيعة، منهم المحقق القمي «رحمه الله»<sup>(1)</sup> وحكي عن متأخري الأخباريين.

وسياتي الكلام حول هذه النسبة.

الثاني: القول بعدم جواز التقليد مطلقاً.. وقد نسب هذا للأخباريين أيضاً، وسياتي الكلام فيه أيضاً.

---

(1) راجع: جامع الشتات ج 1 ص 469.

**الثالث:** التفصيل بين التقليد الابتدائي، فلا يجوز، وبين الإستمراري، فيجوز البقاء.. وهو قول أكثر متأخري المتأخرين، وحكاه شارح الوافية عن بعض معاصريه.

**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 الإجتهادي، ويعتمد الأفراد الخفية للعمومات، واللوازم غير الجلوية، فلا يجوز تقليده لا حياً ولا ميتاً. وقيل: بل يجوز بقاءً لا ابتداءً.. كما نقله في الفصول عن بعض معاصريه<sup>(1)</sup>. 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<sup>(2)</sup>. ونقول:

هذا التفصيل أيضاً ليس قولاً في مورد البحث، لأن الكلام إنما هو في صورة وجود المجتهد الحي ودوران الأمر بينه وبين تقليد الميت.

(1) الفصول الغروية ص 423.

(2) الفصول الغروية ص 419 وحكاه فخر المحققين عن والده العلامة، وحكي عن الأردبيلي وبعض آخر.

**ما نسب إلى الأخباريين:**

غير أن من المعلوم: أن الأخباريين ينكرون التقليد مطلقاً، بما في ذلك 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 «عليه السلام» 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، ويجدد جهة صدورها، ويقوم بكل ما يلزم من أمور تفرضها  
مراحل الإجتihad، وتؤدي إلى استبطان الحكم..

ولأجل ذلك ورد: «فربّ حامل فقه غير فقيه (وليس بفقيه)» أو «رب  
حامل فقه إلى من هو أفقه منه»<sup>(1)</sup>.

### تأسيس الأصل في تقليد الميت ابتداءً :

ونبدأ بالكلام عن تقليد الميت ابتداءً، فنقول:

من المستحسن أولاً تأسيس الأصل، كي يُرجع إليه، على فرض عدم  
تمامية الأدلة على أي من فروض المسألة، فنقول:

قُرّر 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 الذمّة من التكليف المتيقن  
بعد العمل بقول الميت.. فيكون أصلاً عقلياً، لأن العقل يحكم بالتعيين إذا  
دار الأمر بين التعيين والتخيير.

(1) راجع: الكافي ج 1 ص 403 ودعائم الإسلام ج 1 ص 80 و 378 والأمال للصدوق  
ص 432 والخصال ص 149 وتحف العقول ص 42 ومستدرک الوسائل ج 11  
ص 45 وج 17 ص 285 و 288 و 296 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 89 و  
90 و(الإسلامية) ج 18 ص 63 و 64 باب 8 من أبواب صفات القاضي ح 44.

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 تنفيذ العلم. (والمقصود بالحجية ترتيب آثارها من التنجيز والتعذير، والحكم بالصحة والبطالان، والإنقياد 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، والإكتفاء 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، لاحتتمال 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 وافرأ 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 يميزه . وسيأتي أيضاً: أن السيرة العقلانية 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 أو يجب - في حياة ذلك الميت تقليده. فإذا شككنا في بقاء هذا الجواز أو الوجوب - 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 التخيير بين مصاديق الحقيقة الواحدة، بسبب الشك في اعتبار خصوصية زائدة في أحد تلك المصاديق.. فلا تجري قاعدة التعيين والتخيير، 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 والتخيير أخص من المدعى، فإن المدعى هو عدم جواز تقليد الميت مطلقاً، ولكن دليل الدوران بين التعيين والتخيير 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 يساؤوا بين المجتهد الحي والميت في  
البحث عن الأعلمية للإرجاع 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 تتبدل،  
كالأمور الحسابية، أو القواعد المنطقية أو النحو ومعاني الألفاظ، أو نحو 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 الإشتغال:

وقد يناقش في تقرير أصالة الإشتغال: بأنها لا تجري في جميع موارد تقليد الميت ابتداءً؛ بل تجري مع احتمال طرو تغيير 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 قلّد 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 الإشتغال؟! 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: أن الإستصحاب 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 رواية 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 - لملزومه. أما إذا كان متحداً معه وجوداً، والعرف يرى أن اللازم هو نفس الملزوم، والعقل هو الذي يميز بينهما، 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 يراها شيئاً واحداً، فإن ما ليس بمذكي ميتة، والميتة هي ما لم يذكَ.. وإن كانا بالتحليل العقلي اثنين، وموضوع الإستصحاب يؤخذ من العرف، ولا يعتد بالدقة العقلية.

وما نحن بصدده من هذا القبيل.. فإن إيجاب أتباع 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 الإستصحاب.

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 المعتبر.

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 حرٌّ لوجه الله، وتبقى بعد موت المملك..

ومثل الزوجية التي تبقى بعد إتمام التفوه بالصيغة..

ومثل وصف القاتل والسارق الذي يبقى بعد انقضاء القتل والسرقه، وهكذا.. فإن هذا الوصف المنتزع عن عملية القتل، أو السرقة 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 والسرقة. 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 الإستصحاب 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 فساده 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، ويحرق 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 يغيّر 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، ويناقد، وتترتب عليه الآثار.

## النتيجة :

فظهر بذلك كله:

أولاً: أن السيرة جارية على الرجوع إلى الأعم، حتى لو كان من الأموات، وسواء كان ذلك ابتداءً أو بقاءً.. فادعاء اختصاصها بالأحياء، لا مبرر له.. كما أنه لا معنى للرجوع إلى الأموات، لا حدوثاً ولا بقاءً، إذا كان الأعم 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 ليحتاج إلى الاستصحاب.

إلا أن يقال: أما بالنسبة للرواية، فإن الراوي إذا أكذب نفسه، أو ادعى الغلط والإشتباه، 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 للفقير جنون، فإنه يسقط عن الصلاحية للتقليد (لكن لا لأجل بطلان رأيه)، بل لأجل أن الجنون لا يليق بمقام المرجعية التي هي زعامة دينية.

## الإستدلال بالإجماع :

ومما استدلوا به على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً: الإجماع على المنع<sup>(1)</sup>، 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 المرید، ورسالة أخرى تنسب إلى الشهيد الثاني «رحمه الله».

ونسب ولده، صاحب المعالم، القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً إلى ظاهر الأصحاب.. وادّعى الإجماع على ذلك أيضاً، كل من المحقق الداماد، والوحيد البهبهاني في الفوائد، والشيخ الأنصاري، ناقلاً له عن ابن أبي جمهور الأحسائي، وادّعه النراقي في المناهج<sup>(2)</sup>.

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..»

(1) راجع: جواهر الكلام ج 40 ص 420.

(2) مسالك الأفهام ج 3 ص 109 ومنية المرید ص 305 والمعالم ص 390 وشارع النجاة للداماد ص 10 والوافية ص 302 والنهاية للعلامة، وكاشفة الحال لابن أبي جمهور ص 148 ومطرح الأنظار للكلانتر (تقريرات الشيخ) ص 253 و 290 والمناهج للنراقي، وغير ذلك.

واشتهر بين الخواص والعوام: أن قول الميت كالميت»<sup>(1)</sup>.

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.

وَدَعَى المحقق النائيني إطباق طائفة الأصوليين قديماً وحديثاً على عدم الجواز، إلا ما يظهر من المحقق القمي، وصاحب الحدائق.. وخلافهما لا يقدرح بالإجماع الحدسي. (ولعله لأجل العلم بفساد مستندهما، كما سنرى).

وشيوع تقليد الميت عند أهل السنّة، 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، 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<sup>(2)</sup>، 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..

(1) التنقيح ج 1 ص 80 و 81.

(2) رسالة التقليد ص 66.

### وقاعدة اللطف غير مسلّمة.

على أنه لو أصغى إلى هذا الإشكال، لم يسلم - كما يقوله آية الله السيد الخوئي - شيء من الإجماعات التي يستند إليها، إلا أقل القليل.. فإن أكثرها يحتمل فيه الإستناد إلى أصل من الأصول، أو إلى بعض ما يحتمل مدركيته، مع أن العلماء يأخذون بتلك الإجماعات، ويعملون بمقتضاها في مواردنا. كما أن اعتبار تقليد الميت من خصوصيات غير الشيعة، يشير إلى أن الشيعة لم يستندوا في ذهابهم إلى الخلاف إلى أصالة الإشتغال، ولا إلى حكم العقل بالتعيين في مقابل التخيير، 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 الإشتغال، أو حكم العقل بالتعيين في صورة دوران الأمر بينه وبين التخيير؟!

### لا تضر مخالفة القمي :&

أما المحقق القمي «رحمه الله»، فقد أجاز في جامع الشتات الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل قائلاً: الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الإبتداء. 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 الإحتياط فيها للعسر والحرج، أو اختلال النظام، فلا بد من الإكتفاء بالإمثال 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 الماضيين.

وروى عبد الرحيم القصير عن الإمام الصادق «عليه السلام»: إن القرآن حي لم يمت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر. ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا<sup>(1)</sup>.

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

---

(1) تفسير العياشي ج 2 ص 203 وبحار الأنوار ج 35 ص 403 - 404 ومستدرک سفينة البحار ج 8 ص 448 والبرهان (تفسير) ج 2 ص 281 و (ط مؤسسة البعثة - قم) ج 3 ص 231 ونور الثقلين (تفسير) ج 2 ص 484 وكنز الدقائق (تفسير) ج 6 ص 414.

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 الإنسداد 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 يُرجعون 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 عبرة به. فعليه  
أن يرجع إلى العالم على كل حال.. لاسيما وأن العامي لا يعرف المجتهد من  
غيره. ولا يميز بين الأدلة..

### مخالفة الأخباريين لا تضر:

أما بالنسبة لمخالفة الأخباريين، بمن فيهم صاحب الحدائق «رحمه الله»،  
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 لا 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 راويه!!

**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 وغيرها،

مما 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.. لاسيما 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 متسلم عليه عندهم، دعاهم إلى الخروج على ما يقتضيه بناء العقلاء هذا..

**التشكيك في هذا الإجماع:**

وقد يقال: إن الإستدلال بالإجماع على هذه المسألة في غير محله، وذلك لما يلي: أولاً: إن أحداً لا يستطيع أن يؤكد صحة دعوى الإتفاق 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 الإبتلاء بهذه المسألة، ومع اتفاق أهل السنة على الجواز فيها..

**ويجاب:**

بأن غير الشيعة قد عرفوا بتقليد علمائهم وهم أموات طيلة قرون وقرون. وعدّ من خصائص مذهب الإمامية الإلتزام بضد ذلك، فعدم ظهور هذا القول في مؤلفات عدد كبير من العلماء «رحمهم الله» لا يضر بدهاهة التزامهم به وتعويلهم عليه.

ثانياً: قد يقال: إن السيد «رحمه الله» في أجوبة المسائل الميفارقيات قد جوّز 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

اللجنة، وكانت بيوت الشيعة ملأى منها، - أجب - 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 سكوتهم «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 إندار 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 والإبتدائي..

ونجيب:

بوجود فرق بين الإنذار بوجود الأسد وبين الفتوى التي علم بالنهاي عن العمل بغير العلم فيها.. لأن الإحتمال 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 ببناء 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 يرويه عنا 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 المتشركة، 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 الإشتغال، 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 الإكتفاء 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: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾<sup>(1)</sup>.

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.

ب: إن آية نفر أيضاً تكفي، ولو كان الإنذار من الميت أو من الحي.. فإن النبي منذر لهذه الأمة إلى يوم القيامة. وقد يقرأ الإنسان الإنذار في كتاب،

(1) الآية 23 من سورة النساء.

فيبادر إلى الحذر، فكيف إذا كان الأمر يرتبط بالدين والأحكام التي على عهدة كل مكلف يطلع عليها.. ويعرّض نفسه للعقوبة على المخالفة؟!  
فوجوب الحذر لمن عرف بالإندار مطلق، ولا يجب أن يكون الحذر مقارناً لحياة المنذر.

ج: أما حديث تقليد من كان صائناً لنفسه حافظاً لدينه.. فإن المطلوب فيه: هو جعل هذه الأوصاف طريقاً لليقين بسلامة الرأي والفتوى من التأثر 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 رواة 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 بالإطلاع 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، ويحصّلون 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 بالإستصحاب، 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  
يبنيه، 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 طبيياً 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 الإعتبار، وبقاء الموجود الإعتباري 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 بالأمر الإعتبارية.. فإن الأبوة والأخوة تبقى للأب وللأخ في حياته وبعد موته.. وهذا واضح..

### دليل العقل على عدم تقليد الميت:

وقد استدل الشيخ الأنصاري «قدس سره» 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 الحلي فقط..

مع أن هذا أول الكلام، فقد قلنا: إنهم استدلوا بهذه الأدلة الثلاثة على جواز تقليد الميت أيضاً. وستأتي إن شاء الله.

## السيرة العقلية ودليل الجواز:

استدل القائلون بجواز تقليد الميت ابتداءً:

سيرة العقلاء<sup>(1)</sup>، فإنها قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، والخبير، فيأخذون منهم، ويعملون بأقوالهم، أمواتاً وأحياء، وهم يعملون بالقوانين والسنن بعد موت من قننوها وسننها.

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<sup>(2)</sup>.

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.

(1) وهذا ما ذهب إليه السبزواري في مهذب الأحكام ج 1 ص 15.

(2) راجع: الفصول المختارة ص 136 ومستدرک الوسائل ج 12 ص 229 والإختصاص ص 251 ومنية المرید ص 145 وبحار الأنوار ج 2 ص 24 وج 71 ص 204.

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 الإحتياط في الأمور الدينية، وترتيب العقوبة على إهمال التعرض لامثال 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 الإستناد إليه لإحتمال أن يكون مستنده أصالة الإشتغال 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:

أولاً: 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 الخبر الميت ابتداء مع وجود خبر 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 بالإحتياط في مورد الإختلاف، إن لم يمكن معرفة الأعلم، أو محتمل الأعلمية. وإذا اعتقد المكلف

بأعلمية أحد الأحياء، فالتعارض مع فتاوي غير الأعلم 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<sup>(1)</sup>.

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؟!

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

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 15.

من لطائف ودقائق.

### مناقشة جواب السبزواري:

ثم ذكر السيد السبزواري «رحمه الله»: أنه يمكن القول بأن الشارع قد رفع اليد عن الواقع في موارد الإختلاف 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 الإختلاف موجباً للتكاذب؟! فلعل في العمل برأي من صح الإعتماد على رأيه مصالح كثيرة، يدرك بها فوت الواقع<sup>(1)</sup>.

ونجيب:

أولاً: لا بد من ثبوت مقولة رفع الشارع يده عن الواقع في موارد الإختلاف.

ثانياً: لو كان الشارع قد رفع اليد عن الواقع في موارد الإختلاف، 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

(1) راجع: مهذب الأحكام ج 1 ص 15 و 16.



الأعلم، 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 الأعم (1).

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، ولكثرة 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 ذلك ما أوجبه هذا، وهذا يميز فعل أمر في الصلاة، يراه ذلك الفقيه مبطلاً لها. وهذا الفقيه يرى أنه طاهر، وذلك يرى أنه نجس، فهل يحكم ببطان عباداته؟! أم يحكم بصحتها!؟

### إشكال السيد الخميني &:

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

(1) راجع: مهذب الأحكام ج 1 ص 15.

يعني وجود سيرة عقلائية عملية، ولا يستكشف منه حجية قول العالم والخير، لأن الحجية 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 الفتاوي 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، وبديهاً، وكان الناس يستندون إلى هذا الحد من الارتكاز في أعمالهم، فإنه يجب على الشارع لفت النظر إلى أنه لا يرضى بالإعتماد على هذا الارتكاز، كما لفت نظر الناس إلى عدم قبوله بالقياس والاستحسان، وكل ما لا يفيد العلم، إلا ما يقرّره هو لهم من طرق وأمارات، وعليه أن يحذّر 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 وممضياً من الأئمة «عليهم السلام» لوجدنا منهم اعتراضاً وردعاً طيلة أكثر من قرنين ونصف عن أخذ الناس بفتاوي الأموات.

### مناقشة اللكراني &:

وقد أورد الشيخ الفاضل اللكراني «رحمه الله» على كلام آية الله السيد الخميني «رحمه الله» بما حاصله:

أولاً: إن حكم العقل لا يحتاج إلى إمضاء الشارع، وإلا لانسدّ باب التقليد على العامي.

ثانياً: إن أراد: أن السيرة العقلائية 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، كافٍ في إثبات الحجية لظواهر الكتاب. حين يحتاجون إلى الإجتihad، 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 الإكتفاء به عن غيره مما يمكن أن يكون نظيراً له، أو بديلاً عنه يحتاج إلى قبول ورضا من الشارع.

وفيما نحن فيه يكون الإكتفاء 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 بالإحتياط، ما دام لم يبلغ الأمر إلى حدّ 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 لانسدّ باب التقليد».. يجاب عنه:

بأنه لا محذور في انسداده، 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.. فانسداد 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 بالإكتفاء بالظن الذي قد يخطئ وقد يصيب، وفيما فيه احتمال عدم الرضا من الشارع، فإنهم لا يقدمون على ذلك، لأنهم لا يحرزون براءة ذمتهم.

## إشكال السيد الخوئي :&

وأورد آية الله السيد الخوئي «رحمه الله» على الاستدلال بسيرة العقلاء بما  
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 الأعلام من الأحياء  
والأموات، لتحصيل العلم ببراءة الذمة..

وهذا، وإن كان ممكناً بالنسبة للأحياء، لكنه لا يمكن بالنسبة للأموات،  
لأن لازم ذلك: الحجية لقول واحد منهم، وهو الأعلام، فإن كان الأعلام هو  
الطوسي مثلاً، انحصر التقليد به على مر التاريخ، مع أن من ضروريات المذهب  
عدم انحصار التقليد بشخص واحد.. بل يلزم منه صيرورة الأئمة ثلاثة  
عشر<sup>(1)</sup>.

ونجيب:

أولاً: إن الاختلاف في الفتوى لا يوجب انحصار التقليد بواحد، لأن  
الإنظار تختلف في تحديد الأعلام.. وهذا الاختلاف يتجدد كلما ظهر فقهاء  
جدد في كل زمان.

ثانياً: لو فرض اتفاق الأنظار على علمية شخص بعينه عبر التاريخ، فما  
المانع من تقليده؟!&

(1) راجع: دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 53.

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 ادّعي: أن هذا الأعلم 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 يدّعي 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 الأعلم.. وأما على المبني الآخر، فلا يرد الإشكال، إذ لا ضرورة لانحصار التقليد في واحد. سادساً: لا أحد يستطيع أن يدّعي أنه قد اطلع على حال جميع فقهاء التاريخ وميّز 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 شبيهاً بالإمام.. ومع تعدد المجتهدين لا يلزم هذا المحذور.

### إستدلال السيد السبزواري &:

قال السيد السبزواري «رحمه الله» 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.. فالإنصراف إلى الحي ليس من حاقّ اللفظ، بل من جهة الإنصراف 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<sup>(1)</sup>.

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 بآتي 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 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

(1) راجع مهذب الأحكام ج 1 ص 16.

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، كالفقهاء وأموال 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<sup>(1)</sup> 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،

(1) راجع على سبيل المثال: مهذب الأحكام ج 1 ص 15.

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 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، والإكتفاء 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 الأعلم من الأموات والأحياء

لا يمكن لعدم إمكان تحديده.

نعم.. بالنسبة إلى فتاوي الأحياء، فقد دلت السيرة العقلائية على أنها إذا اختلفت، فإنه يؤخذ بفتوى الأعلم منهم، لاسيما وأن العمل بالإحتياط 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 على 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 الإستنباط، 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 &:**

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 الإعتقاد بإمامته حياً كان أو ميتاً<sup>(1)</sup>.

ويرد عليه:

(1) مهذب الأحكام ج1 ص16 و 17.

ما تقدم، من أن النهي عن العمل بالظن، وادّعاء الإجماع على المنع من الرجوع إلى الميت ابتداءً، حتى قيل إنه من ضروريات مذهب الشيعة، مع شيوع التقليد عند غير الشيعة - إن ذلك - يجعل من تقليد الميت ابتداء موضع شك.. لاسيما 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 الفقيه، فلا يجب الاعتقاد بشيء بالنسبة إليه، وأقواله تبقى ظنية منهيًا عن العمل بها.

### 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 قدّمنا: 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 إمضاءها، 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 والممات، 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.. وثبوت 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 بما رووا:

ويمكن أن يقال: إن الحديث المروي في كتاب الغيبة عن الحسين بن روح، أن الإمام العسكري «عليه السلام» سئل عن كتب بني فضال، فقيل له: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟!!

فقال «عليه السلام»: خذوا بما رووا، 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 بأرائهم 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 إنه 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 المتشركة:

واستدل بعضهم بسيرة المتشركة على الرجوع إلى الأحياء والأموات.  
فقال السيد الحكيم «رحمه الله»: إنه لا يمكن إثباتها بنحو يطمئن بدلالاتها

على المطلوب<sup>(1)</sup>.

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 بالإستصحاب:

استدل السيد السبزواري بالإستصحاب، لأن قول المجتهد كان حجة وأمارة 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<sup>(2)</sup>.

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

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 15.

(2) راجع: مهذب الأحكام ج 1 ص 17.

تستنبطه عقولنا، فلا يجري الإستصحاب فيها، لأنها ليست مما قاله الشارع، بل هي مجرد انتزاعات أو تحليلات أنتجتها عقول الناس، ولا يصح استصحاب استنباطاتنا نحن، واعتبارها أموراً شرعية، وترتيب الآثار عليها.

ثانياً: لو سلّمنا ثبوت الحجية لقول الفقيه الذي كان حياً قبل مئة سنة 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 الإستصحاب، لعدم وجود يقين سابق بحدوث حجية فعلية إلا بالنسبة لمن كان من المكلفين حياً في زمان حياة ذلك المجتهد.

أما المكلفون الذين سيوجدون، فلا حجية فعلية لقوله في حقهم.. ولا يقين بحدوث حجية جديدة في حقهم بعد ولادتهم 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 الإستصحاب، إذ لا يقين بحدوث هذه

الحجبية.. لأننا لا نعلم، إن كان المجعول هو هذا النوع من الحجبية، 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 طبيعي الحجبية - لا الفعلية ولا الإنشائية - أي أن الحجبية مأخوذة على نحو القضية الحقيقية من دون ملاحظة أية خصوصية فيها.. فهي من قبيل جعل الأحكام لطبيعي 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 للحجبية لكي يشك في أن أياً منها قد أخذ فيه، لكي يقع التنافي ويتعذر الاستصحاب، لعدم اليقين بحدوث هذا أو ذلك.

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 نستصعبه إذا شككنا في بقاءه. وإنما يجري في موضوعه ولا يجري في الأمور الانتزاعية أيضاً كالحجبية.

إن قلت: لماذا لا يصح قياس هذا على قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(1)</sup> باعتبار أن طبيعي الوجوب مجعول على من 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 الإستصحاب لا يجري في الأمور الإنتزاعية كالحجية، لأنها غير قابلة للجعل، غير مقبول.. لأن الأمور الانتزاعية تابعة لمنشأ انتزاعها رفعاً ووضعاً، فهي مجعولة تبعاً، وإن لم تجعل استقلالاً.

ثانياً: إن موضوع الإستصحاب يؤخذ من العرف، والموضوعات العرفية لا يجري التدقيق فيها.

والعرف يرى: أن الحجية هي نفس وجوب الإتيان الذي هو الحكم الشرعي، وإن حلله العقل وانتزع منه شيئاً سماه الحجية، فاستصحاب الحجية استصحاب للحكم الشرعي بنظر العرف.

(1) الآية 97 من سورة آل عمران.

إن قلت: إن استصحاب الحجية لا يجري، لأنه أصل مثبت، لأن الحجية لازم لوجوب الإتيان، فإثباته الملزوم باللازم يكون من الأصل المثبت. وهو ليس بحجة، لأنه يجري في شيء ليثبت شيئاً آخر.

فيجاب:

بأن العرف لا يرى فرقاً بين وجوب الإتيان، وبين الحجية، والمعيار في موضوع الاستصحاب هو نظر العرف.. فلا مانع من استصحابه، وإثبات ملزومه به.

**لا شك في بقاء الطريقية:**

وقد يقال: إذا ثبتت حجية رأي المجتهد، في حال حياته، وصار طريقاً إلى الواقع بنظر الشارع..

فالطريقية إنما تثبت للرأي من حيث هو رأي، وليست لصاحبه أية مدخلية فيه..

وظاهر اتصاف رأيه بالطريقية: أن هذه الصفة ثابتة له إلى الأبد، فلا شك في بقاء الطريقية لكي تستصحب.

لكن الكلام في أصل قبول الشارع بهذه الطريقية في جميع الأزمان، ولم يثبت ذلك.. فلعله جعل الطريقية لرأيه مع خصوصية حياة صاحب الرأي.

وقد تقدم: أن الإمضاء للطريقية إذا حصل في حال الحياة، فإنها 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.

**إستصحاب 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 وجودها الواقعي..

قلت: هذا الإستصحاب لا يجري، للعلم واليقين بعدم كون وجوب السورة الذي أفتى به المجتهد هو الحكم الواقعي..

وإن قلت: إستصحاب 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 منها.. 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 «قدس سره» في المسائل الميفارقيات وغيره في كتب أخرى، ما يدل على أن تقليد الميت كان معروفاً بينهم أيضاً.

### دعوى الإجماع تسقط الاستصحاب:

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 الإستصحاب نظير استصحاب أحكام الشرايع السابقة.

ولكن الإجماع المتقدم هو الذي يمنع من العمل بهذا الإستصحاب.

أضاف السيد الحكيم قوله: «على أنه لا يطرّد في بعض الفروض، كما لو كان مقلداً في حال حياته لغير الأعلم، ففقد بعض الشرائط المانعة من البقاء على تقليده، فلا مجال للإستصحاب بالنسبة للميت.

وأما الأصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخيير 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 الإستصحاب التنجيزي يكون معارضاً له. فالمرجع عند ذلك يكون هو الأصل العقلي<sup>(1)</sup>.

وقد ذكرنا فيما سبق بعض ما يرد على العديد من النقاط الواردة في هذا الكلام، فلا نعيد.

**إستدلال الشيخ الأنصاري &:**

وقد أفاد الشيخ الأنصاري «قدس سره»:

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 23 و 24.

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..

ويمكن الإستدلال 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 متيقناً، 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 مساوفاً للشك في حدوث الحكم بجواز تقليد الميت. فلا يوجد شيء متيقن الحدوث ليتمكن إثبات بقائه بالإستصحاب.

غير أننا نقول:

إن ما ذكره «رحمه الله» غير مسلم، فإن ما ذكره من ظهور الأدلة اللفظية في حجية قول المفتي في حال حياته، لا يجعل الحياة شرطاً للحجية، لأن حجية 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 بأصالة 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..<sup>(1)</sup>.

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

(1) راجع: مهذب الأحكام ج 1 ص 17.

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 موضعٍ آخر في هذه المسألة..

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 للحَيِّ وللميت..

أما إذا لم يتمكن من الرجوع إلى الحَيِّ، فرجوعه إلى الميت يصير مفروغاً عنه..

ج: تارة يعلم بتوافق فتاوي الميت مع فتاوي الحَيِّ، فلا أثر للبحث، أو لا أهمية للعدول إلى الحَيِّ، 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 بالإنطباق، والإنطباق إذا حصل، فهو حاصل في فتوى الحكي 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 الحكي، فنقول:

بما أن أدلة الحجية لا تشمل الفتاوي المتعارضة للعلم بالتكاذب، فهنا صور:

1 - أن يعلم المكلف بتساوي المجتهدين في العلم، أو لا يعلم بوجود أعلم، أو يعلم بوجوده، لكنه لا يعرفه بعينه، فلا يعمل بكلا الفتويين، بل يعمل بالإحتياط.

2 - إن لم يتمكن من الإحتياط، لجهله به، أو لدوران الأمر بين المحذورين، أو لضيق الوقت فإنه يتخير، لسقوط الإطلاقات عن الحجية بسبب المعارضة.

3 - أن يعلم بأعلمية أحدهما المعين، فقليل: عليه أن يأخذ بفتواه، لأن

الإطلاقات وإن لم تشمل فتواهما للمعارضة، إلا أن السيرة العقلائية جرت على الرجوع إلى الأعلم، ولم يردع عنها الشارع، وهذا ما قاله السيد الخوئي «رحمه الله»<sup>(1)</sup>.

### 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 إمضاءها.. ولو سلمنا إمضاءها 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 حدّ 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:

1 - المنع من البقاء مطلقاً. كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، والمحقق

(1) التنقيح ج 1 ص 89.

النائيني «رحمهما الله».

2 - جواز البقاء مطلقاً. حتى لو كان الحي أعلم من الميت.. كما يظهر من صاحب العروة «رحمه الله».

3 - وجوب البقاء إذا كان الميت أعلم، والجواز مع التساوي، ووجوب العدول إذا كان الحي أعلم، وهو قول الميلاني «رحمه الله».

4 - جواز البقاء في المسائل التي عمل بها، إذا كان الميت أعلم. كما قاله السيد البروجردي «رحمه الله».

5 - جواز الرجوع إلى الميت فيما علمه من فتاويه.. ذهب إليه بعضهم.

6 - 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.

7 - يجب البقاء على تقليد الميت إلا إذا كان الحي أعلم من الميت، ولم يكن قول الميت مطابقاً لقول الأعم من الأموات.

وهناك أقوال عديدة أخرى يمكن استخلاصها من كلمات العلماء «رحمهم الله». من أرادها فليراجعها في مظانها..

### مستند الحرمة المطلقة:

1 - استدل الشيخ الأنصاري «رحمه الله» على القول بالمنع من تقليد الميت مطلقاً بإطلاق الإجماع.. وكلمات العلماء، التي لم يفرّق 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.

2 - 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، والإستصحاب استدلال بها على اعتبار الحياة في المفتي وقد تقدمت.

3 - استدلال 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 والمريض لا يلحق ضرراً برأيه، إلا إذا كان المريض من قبيل كثرة السهو وفقدان الضبط، (وهذا ما صرح به بعض العلماء أيضاً)<sup>(1)</sup>.

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 الإعتبار، 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.

### الإستدلال 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 الإستصحاب هو الفقيه الحي، وبعد الموت نشك في بقاء الموضوع فلا يجري الإستصحاب لعدم العلم ببقاء موضوعه.

---

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 20.

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 الأعمم 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 الأعمم أيضاً.. ومع الشك في شمول سيرتهم للأموات، فلا مجال للتمسك بإطلاق السيرة، لأنها دليل لبي، فلا بد من الإقتصار على القدر المتيقن. وهو الحي الأعمم. رابعاً: أن العقل يحكم بوجوب البقاء، لأن الأعمم من الأموات محتمل التعيين، والعقل يحكم بالتعيين إذا دار الأمر بينه وبين التخيير. ولم يثبت إجماع على عدم وجوب البقاء في هذه الصورة.

ويجاب:

1- بأن محتمل التعيين ليس هو الأعمم الميت، بل هو الحي، وإن لم يكن أعمم.. لأن الشيخ الأنصاري «رحمه الله» قد ادعى شمول الإجماع للمنع من

البقاء على تقليد الميت.

2 - لو سلمنا.. فإن الأمر يدور بين خصوصيتين توجب كل واحدة منهما التعيين، فإذا لم يترجح أحدهما، فلا بد من الإحتياط بينهما إن أمكن، والتخيير في صورة عدم إمكان الإحتياط.

وقد يقال: إن العمل بالإحتياط 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:

### 1 - الإستدلال بالمطلقات:

استدلوا 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، وراوه، وناظر

في الحلال والحرام إلخ..

فالعنوان الوارد في لسان تلك الأدلة متحقق، فإذا مات ذلك المفتي، يبني 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 مدخلية 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 الإلزامية، وإن كانت تعتبر من قسم الدلالة اللفظية، ولكنها بالنسبة للإطلاق تعتبر دلالة عقلية، فهي دليل لبي، لا إطلاق له، فيجب الإقتصار 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 الإلزامية 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 المطابقي 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 والإشتراط، والثبوت، والإنتفاء، فإذا كان الملزوم، وهو الرجوع خاصاً بحال الحياة، فكذلك لازمه، وهو الحجية والجري العملي.

### كلام السيد الحكيم &:

قال السيد الحكيم «رحمه الله» ما ملخصه<sup>(1)</sup>:

إن دليل حجية الفتوى كدليل حجية الخبر، يدل على حجية صرف الوجود، أي أن الجعل ناظر لأصل الحجية.. فهي حجية مهملة من ناحية

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 15.

الإطلاق والتقييد.

وكما أن دليل حجية الخبر لا يشمل الخبرين المتعارضين. فكذلك حجية الفتوى، لا تشمل الفتاوي 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 مهملة لا إطلاق فيها بالنسبة للحياة أو الموت، وهو يثبت أصل التشريع للحجية.

ثم ناقض ذلك حين قال: إذا تعارضت الفتاوي لا يعود الدليل شاملاً للمتعارضين.

وهذا معناه: أن لدليل الحجية شمولاً وإطلاقاً.. وأنه لا يُثبت صرف الوجود، وأصل التشريع.

ثانياً: إذا كان دليل الحجية شاملاً لفتاوي الحي والميت، فإنهما إذا تعارضا في بعض الفتاوي 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 وقدم على معارضة.. 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 مخيراً 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، فتعارض، فتساقط. أما حجية الفتوى، فهي من العموم البدي. أي أن الحجة واحد على سبيل البدل، فأى مفت رجع إليه كفاه.

**ولكن يرد على ذلك:**

أولاً: أن عنوان الرجوع ليس شرطاً في حجية الفتوى، بل هي حجة على المكلف، حتى لو لم يرجع.. ولذا، يعد مقصراً لو لم يرجع لواجد الشرائط، ولم يسأله، ولم يقلده، ولم يأخذ منه.. وإنما الرجوع يكون من آثار الحجية، 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، والعاقل، و.. و.. عن المفتي، لا نحرز بقاء الحجية حين العمل..

وحدوث 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:

1 - إن الإطلاقات التي استدل بها يمكن أن لا تكون دالة على أصل التقليد، بل ناظرة لتعليم الأحكام.

2 - لو سلم دلالتها، وشمولها للتقليد، ولتقليد الميت.. فإنما تشمله بالدلالة الإلزامية، ولا إطلاق في الدلالة الإلزامية.

3 - 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 الشيخ الأنصاري «قدس سره» بهذا الإجماع على عدم جواز البقاء أيضاً.

2 - 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 أنه 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<sup>(1)</sup>.

### 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 للإحتياط، لسببين:  
 أولهما: جريان السيرة على أخذ قول الأعم عند المعارضة، بلا فرق بين  
 الحي والميت، سواء عمل بفتوى الآخر، أو لم يعمل، وسواء علم بها أو جهل.  
 الثاني: حكم العقل بالتعيين، إذا دار الأمر بينه وبين التخيير.. لكن قد  
 تقدم: أن دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد الميت تجعل خصوصية الحياة

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 86.

تتقدم على خصوصية الأعلمية، لاحتمال أن تكون الحياة شرطاً تعبدياً، فيقدم على أي شرط آخر..

أما إن كانت فتوى الحي موافقة للإحتياط أخذ بها لأجل الإحتياط، لا لأجل ترجيح تقليد الحي من حيث هو حي.

الصورة الثانية: أن يعلم أعلمية الحي، فيجب العدول إليه، إلا إذا كانت فتوى الميت موافقة للإحتياط، لنفس الأسباب المذكورة في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: إحراز، أو احتمال تساوي الحي مع الميت في العلم، فله أن يتخير بينهما، أو يحتاط.. والإحتياط أولى، للعلم بالتكليف.. فالمطلوب العلم بالبراءة، ولا يكون ذلك إلا بالإحتياط، إلا إذا قام إجماع على عدم وجوب الإحتياط مع التمكن من التقليد، فإن لم يمكن الإحتياط 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.

### 3 - سيرة المتشركة :

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 أمرهم 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 أمارات 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.

#### 4 - 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 الإستصحاب. ويمكن تقريبه بوجوه:

**الوجه الأول:** إن فتوى الفقيه كانت حجة فعلية على المكلف في حال حياته.. لأنه كان قد قلده برهته، وكانت فتواه منجزة، ومعذرة، 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 مؤدّاتها هو الحكم الواقعي.. لاسيما وأن لسانها لسان الطريقة، والكشف عنه.

### مناقشات وأجوبتها:

وقد يناقش في هذا:

أولاً: إن الحجية أمر انتزاعي عن الحكم المجعول، وهو جواز أو وجوب الإتيان.. 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<sup>(1)</sup>.

ثالثاً: إن الحجية للفتوى والرأي متقوِّمة بحياة المفتي، فإذا زالت الحياة زال الرأي قطعاً، فالحجية مقطوعة الإنتفاء، وليست مشكوكة البقاء لكي يستصحب. لأن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أنحاء هي:

1 - أن يكون العنوان لمجرد الإشارة للموضوع، مثل: أكرم هذا الجالس،

(1) التنقيح ج 1 ص 85.

أو اعمل بما في هذا الكتاب.

2 - أن يكون للعنوان دخالة في حدوث الحكم فقط، فإذا حدث بقي بنفسه، ولا أثر للعنوان في بقاءه، مثل: اقتل القاتل.

3 - أن يكون لوجود العنوان مدخلية في حدوث الحكم وبقائه، مثل: صلّ 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 الإستصحاب.

وإن كان من قبيل القسم الثالث، فيعلم بارتفاع الحجية.. فلا مجال للإستصحاب.

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 الإستصحاب، 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 الإستصحاب.

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».

أو 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 الإتيان إنما هي نتيجة تصرف ذهني في وجوب الإتيان 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 للزومه.

والتصرف الذهني في الأمر الإعتباري لا يغير من حقيقة أن العنوان اللازم هو عين الملزوم بنظر العرف، ووجوب الإتيان هو عين الإلزام والحجية.. فهو من قبيل عنوان الميتة وعدم التذكية، فإنهما 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 وضيقتها، فلا نحرز المجعول لكي نستصحبه..



فاستصحاب بقاء الحجية المترعة من وجوب الإتيان معارض باستصحاب عدم جعل الحجية إلا بمقدار أيام الحياة..

قلت: إذا أجرينا الأصل في السبب: بأن نستصحب وجوب إتيان 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.. إما 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 الإتيان، 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 سيرة 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 الاطلاقات، فالإستصحاب 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 ينتج 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 الإستصحاب، وهو: أن الأمانة تقوم مقام العلم في موارد إحراز الحالة السابقة. فيقال: لو كان معنى اعتبار الأمانة هو جعل مدلولها حكماً طريقياً ظاهرياً، وكان رأي المجتهد من قبيل الوسطة 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 تعبداً، فالثبوت التعبدي يأخذ حكم الثبوت الواقعي، فيجوز استصحابه، كما جاز

استصحاب الواقع، ودليل الإستصحاب هو الذي منحه هذه القوة، وأقدره على جعل الملازمة بين الثبوت التعبدي 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 وحدثه، فيكون هذا العنوان مقوماً لها.. وبعد انتفاء الرأي يعلم بانتفائها معه، فلا يبقى معنى لاستصحابها<sup>(1)</sup>. ولذا ذكر أنه وجه بعيد.

ويمكن أن يناقش فيه:

بأن القول بأن الثبوت التعبدي يأخذ حكم الثبوت الواقعي لا دليل عليه، بل الدليل يدل على خلافه، لأن الثبوت التعبدي لا يرفع أحكام الواقع، ولا يزيد دوره على أكثر من التنجيز والتعذير، فتبقى للأحكام الواقعية آثارها، وينحصر التنجيز والتعذير بمورد قيام الحجة عليه، ولم تقم الحجة إلا على التنجيز 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 بالأمانة يجرز ثبوته من حيث النتيجة، وبقاؤه على النتيجة يجرز بالإستصحاب.

(1) راجع تنقيح مباني العروة للتبريزي ص 28 و 29.

وليس الشك في المقام في بقاء الحكم على تقدير ثبوته واقعاً.. بل بقاءه 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 الإستصحاب في بقاء الحجية لذلك الرأي والفتوى - كما ذكرنا، من أن حدوث الرأي والفتوى كاف في ثبوت الحجية وبقائها - فهو.. وإلا فلا مورد للإستصحاب، لعدم بقاء الرأي»<sup>(1)</sup>.

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 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 ثبوته في مقام الظاهر ما دام الرأي (فالرأي واسطة في العروض) أو يكون ثبوته ظاهراً دائماً ومطلقاً، وإن زال الرأي.. (فيكون الرأي واسطة في الثبوت) - إن كان كذلك - فإن الإستصحاب في الأحكام الظاهرية يكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، لأن الأمر يدور بين ثبوت الحكم الظاهري مطلقاً في الحياة والمات، أو ثبوته ما دام الرأي. (أي في حال الحياة).

(1) راجع تنقيح مباني العروة للتبريزي ص 29.

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 الحجية لرأي الفقيه، هو مجرد جعل المنجزية والمعدرية، وهما ليستا حكماً شرعياً لكي يستصحب.

إن قلت: يمكن جعل الحجية، وأن جعلها بمثابة جعلٍ لأحكامٍ شرعيةٍ لملازمة الثبوت التعبدية للثبوت الواقعي، فإذا استصحبنا بقاء الثبوت التعبدية، تترتب عليه أحكام الثبوت الواقعي.

أجبنا: بأن تلك الأحكام الشرعية ليست مشكوكه بقاء 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 للإستصحاب.

إن قلت: المطلوب بالإستصحاب 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 بالإستصحاب، لأن المفروض أنه إنما بقي بالإستصحاب 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 الإستصحاب التعليقي، وهو إن كان جارياً ومعتبراً في نفسه، ولكنه لا يجري في هذا المورد، لأن الإستصحاب التعليقي حجة إذا كانت القضية

المشكوكه 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 بقاؤه..

ولكن الكلام هنا ليس في خصوصية الزمان ودخاله في الملازمة، بل في دخل خصوصية حياة المفتي في بقاء الحكم.. وهذا لا ينفيه الإستصحاب. وبعبارة أخرى: الكلام هنا في دخل الحياة في شرطية الشرط، لا في ملازمة الجواب للشرط..

### التخير والإحتياط:

يقول بعضهم: بأن المخاطب بأدلة التقليد: هو العامي الذي لم يقلد بعد. أما المقلد فعلاً، وقد مات مقلده، 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 الإستصحاب لا يجري لعدم اليقين السابق بأي واحد من هذه الثلاثة (أعني وجوب الإحتياط، ووجوب البقاء، أو التخير)، فيتعين: إما التخير بين البقاء والعدول، أو العمل بالإحتياط بين قول الميت والحى في موارد الإختلاف.

**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 للإحتياط..

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 بالإلتزام، كفى في صدق البقاء أخذ الفتوى، والإلتزام 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 الإلتزام؟!

فالإلتزام الرجوع إلى الأدلة، لنرى إن كانت تدل على جواز البقاء مطلقاً، أم أنها مشترطة بالعمل.

وبالمراجعة إلى الأدلة لا نجد أن حجية قول الفقيه قد اشترطت بالعمل أو غيره.



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 ابتداءً.

غير أن الأدلة لم تشر إلى لزوم العمل، فراجع ما تقدم منها.. ومنها السيرة، والإطلاقات، والإستصحاب.. 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 الإرتكاز 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 الإستصحاب، فإنه يثبت به حجية الرأي مطلقاً، وحجية رأيه في حياته لم تشترط بالعمل بذلك الرأي.

### هل التقليد بعد النسيان إبتدائي؟! :

وإذا تعلم المكلف فتوى المجتهد في حال حياة المجتهد، ثم نسيها، ثم مات ذلك المجتهد، فهل يكفيه ذلك في تحقق التقليد له، وجواز البقاء عليه؟! أو أن التذکر كالععمل غير معتبر في جواز البقاء، أو وجوبه؟!!

قد يقال: بأن ذلك لا يكفيه، 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<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن يقال في الجواب:

أولاً: إن هذا القائل «رحمه الله» قد فسّر 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 تذكّر الفتوى رجع إليه تقليده.. فكما لا يصدق عليه الرجوع إلى التقليد، ولا يزول تقليده بالنسيان في حال الحياة، لا يصدق عليه التقليد الإبتدائي لو تذكّر تلك الفتوى بعد الممات أيضاً.

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 112.



## الفهرس

6	تقديم:.....
10	المسألة [1]:.....
10	المسألة من المبادي:.....
10	الوجوب عقلي، لا شرعي:.....
16	دليل العقل بتقريب آخر:.....
18	الوجوب فطري وعقلي:.....
22	النسبة بين مستندي: الفطري، والعقلي:.....
22	الوجوب الفطري:.....
26	الوجوب عقلي وشرعي:.....
28	لو كان الوجوب شرعياً:.....
29	ليس الوجوب نفسياً ولا غيرياً، ولا:.....
29	1 - ليس الوجوب نفسياً:.....
30	2 - ليس الوجوب مقديماً:.....
31	3 - ليس الوجوب طريقياً:.....

- 
- 33 ..... 4 - ليس الوجوب غيرياً:
- 33 ..... 5 - ليس الوجوب إرشادياً:
- 34 ..... الملاك هو وجوب الطاعة:
- 34 ..... الإنحصار بالثلاثة استقرائي:
- 38 ..... الإجتهد والتقليد في المعاملات!!:
- 40 ..... الأخباريون والظن الإجتهد:
- 41 ..... الدليل على كفاية الإجتهد:
- 45 ..... الإكتفاء بالثلاثة:
- 47 ..... المراد من الوجوب التخيري:
- 49 ..... الثلاثة في عرض واحد:
- 47 ..... المسألة [2]:
- 53 ..... الدليل على جواز الإحتياط:
- 53 ..... جواز العمل بالإحتياط:
- 53 ..... الإحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم:
- 54 ..... الإحتياط في المعاملات بالمعنى الأخص:
- 55 ..... الإحتياط في العبادات مع العجز عن الإمتثال التفصيلي:
- 55 ..... قول ابن إدريس:
- 62 ..... موارد عدم إمكان الإحتياط

- 62 ..... الإحتياط في المباحات:
- 62 ..... الإحتياط في دوران الأمر بين المحذورين:
- 63 ..... الإحتياط مع التمكن من الإمتثال التفصيلي مع عدم التكرار:
- 68 ..... الإحتياط مع تكرار العبادة:
- 69 ..... لزوم اللعب والعبث:
- 72 ..... العسر والحرج، واختلال النظام:
- 73 ..... تذكير:
- 74 ..... دليل حجية الأمانة:
- 74 ..... الإخلال بقصد الوجه والتمييز:
- 75 ..... الإجماع المنقول:
- 79 ..... إشكال المحقق النائيني & وجوابه:
- 87 ..... الإحتياط خلاف الإحتياط:
- 88 ..... لزوم تعدد العبادة:
- 88 ..... وجوب تعلم الأحكام:
- 87 ..... **المسألة [3]:**
- 93 ..... ألف: الشبهة الوجوبية:
- 93 ..... ب: الشبهة التحريمية:
- 94 ..... ج: دوران الأمر بين المتباينين:
- 95 ..... **المسألة [4]:**

122	تتميم:
101	المسألة [5]:
104	المسألة [6]:
108	المسألة [7]:
117	المسألة [8]:
123	التقليد في اللغة:
124	التقليد عند الفقهاء:
128	هل الإختلاف حقيقي، أم لفظي؟!:
129	ثمرة النزاع:
130	لا يشترط الإلتزام في التقليد:
136	الإلتزام الإجمالي:
137	الإستناد، أم التطبيق، وبطلان العمل بلا تقليد?!:
141	تعيين المجتهد:
143	توطئة للاستدلال:
147	التقليد للوهلة الأولى:
147	هل التقليد غريزي، أو عقلي، أو جبلي فطري?!:
148	التقليد ليس غريزياً:
148	هل التقليد عقلي?!:

- 149 ..... دليل العقل العملي:
- 150 ..... التفريق بين دليل الإنسداد وسيرة العقلاء:
- 155 ..... تنبيه:
- 160 ..... التقليد فطري جبلي ارتكازي:
- 162 ..... المراد بالفطري والجبلي:
- 165 ..... كيف نفسر النهي عن التقليد؟!:
- 167 ..... والإجتihad أيضاً:
- 169 ..... الإجماع على التقليد:
- 170 ..... سيرة المتدينين:
- 171 ..... التقليد في الآيات الشريفة:
- 171 ..... آية النفر والتفقه:
- 188 ..... الفقه في آية النفر:
- 192 ..... سؤال أهل الذكر:
- 198 ..... الآيات ليست للتشريع ولا للإمضاء:
- 199 ..... هل كلمة التقليد في الروايات؟!:
- 203 ..... فللعوام أن يقلدوه:
- 207 ..... الطاعنون في تفسير العسكري ×:
- 211 ..... تفسير العسكري كسائر الكتب:
- 216 ..... التوقيع الشريف:



- 221 ..... التقليد في سائر الأخبار: التقليد في سائر الأخبار: 221
- 229 ..... وقفة مع النصوص المتقدمة: وقفة مع النصوص المتقدمة: 229
- 231 ..... المزيد من النصوص الإجتهدية: المزيد من النصوص الإجتهدية: 231
- 235 ..... تصحيح المسار في عملية الاستنباط: تصحيح المسار في عملية الاستنباط: 235
- 230 ..... المسألة [9]: المسألة [9]: 230
- 242 ..... صور توافق رأي الميت مع رأي الحي: صور توافق رأي الميت مع رأي الحي: 242
- 243 ..... الأقوال في تقليد الميت ابتداء: الأقوال في تقليد الميت ابتداء: 243
- 245 ..... ما نسب إلى الأخباريين: ما نسب إلى الأخباريين: 245
- 245 ..... الشيعة لا يقلدون الإمام: الشيعة لا يقلدون الإمام: 245
- 245 ..... أخذ الرواية ليس تقليداً: أخذ الرواية ليس تقليداً: 245
- 246 ..... تأسيس الأصل في تقليد الميت ابتداءً: تأسيس الأصل في تقليد الميت ابتداءً: 246
- 249 ..... التعيين والتخيير لا يصلح دليلاً: التعيين والتخيير لا يصلح دليلاً: 249
- 252 ..... المناقشة في أصالة الإشتغال: المناقشة في أصالة الإشتغال: 252
- 252 ..... مناقشة استصحاب عدم الحجية، أو عدم الجواز: مناقشة استصحاب عدم الحجية، أو عدم الجواز: 252
- 258 ..... الفرق بين الفتوى والرواية: الفرق بين الفتوى والرواية: 258
- 258 ..... النتيجة: النتيجة: 258
- 259 ..... الإستدلال بالإجماع: الإستدلال بالإجماع: 259
- 261 ..... هذا الإجماع ليس تعبدياً: هذا الإجماع ليس تعبدياً: 261

- 262 ..... لا تضر مخالفة القمي &:
- 264 ..... مخالفة الأخباريين لا تضر:
- 266 ..... التشكيك في هذا الإجماع:
- 269 ..... ظواهر النصوص دليل المنع أيضاً:
- 274 ..... يزول الرأي بزوال صاحبه:
- 275 ..... دليل العقل على عدم تقليد الميت:
- 276 ..... السيرة العقلانية ودليل الجواز:
- 280 ..... مناقشة جواب السبزواري:
- 281 ..... إشكال السيد الخميني &:
- 283 ..... مناقشة اللكراني &:
- 286 ..... إشكال السيد الخوئي &:
- 288 ..... استدلال السيد السبزواري &:
- 290 ..... إطلاقات النصوص:
- 293 ..... تقريب آخر للسبزواري &:
- 294 ..... المعتبر هو الظن حال الإستنباط:
- 295 ..... الميت ليس بمنزلة المعدوم:
- 296 ..... خذوا بما رووا:
- 297 ..... الإستدلال بسيرة المتشرعة:
- 298 ..... الإستدلال بالإستصحاب:

- 302 ..... لا شك في بقاء الطريقة:
- 303 ..... إستصحاب الحكم الواقعي تارة، والظاهري أخرى:
- 304 ..... ماذا لو كان الميت أعلم؟!:
- 305 ..... دعوى الإجماع تسقط الاستصحاب:
- 306 ..... إستدلال الشيخ الأنصاري &:
- 308 ..... البقاء على تقليد الميت:
- 309 ..... المقام الأول:
- 311 ..... المقام الثاني والأقوال فيه:
- 312 ..... مستند الحرمة المطلقة:
- 313 ..... الإستدلال على وجوب البقاء:
- 315 ..... أدلة جواز البقاء:
- 315 ..... 1 - الإستدلال بالمطلقات:
- 318 ..... كلام السيد الحكيم &:
- 322 ..... 2 - سيرة العقلاء:
- 322 ..... صور تعارض الآراء:
- 324 ..... 3 - سيرة المتشرعة:
- 325 ..... 4 - الإستصحاب:
- 326 ..... مناقشات وأجوبتها:

- 335 ..... التخيير والإحتياط:
- 336 ..... البقاء على تقليد الميت في الفتاوي التي عمل بها؟!:
- 338 ..... هل التقليد بعد النسيان إبتدائي؟!:
- 341 ..... الفهرس