

حيدر السندي

مُحَوِّثٌ

في الاجتهاد والتقليد

تقرير لأبحاث

سماحة العلامة الأستاذ الشيخ علي الجزائري (أيداه الله)

الجزء الأول



مبحث

في الاجتهاد والتقليد

مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين ، وآله الطيبين الطاهرين .

بين يدي القارئ الكريم (الجزء الأول) من تقرير دروس أستاذنا الكبير سماحة العلامة الشيخ علي الجزيري (دام ظله) في (الاجتهاد والتقليد) ، و قد قمت بكتابتها ثم عرضها عليه (أيده الله) فتلطف بالعناية بها ، ومراجعة بعض أبحاثها ، وتقويم ما اشتمل عليه تقريره من نقص وعيب بالمقدار الذي سمح به وقته الشريف بالمراجعة .

وتمتاز هذه الدراسة بالعمق ، والدقة ، والتقصي ، والشمول ، والتجديد ، والإبداع ، فقد أبرز فيها شيخنا المحقق (أيده الله) نهاية ما وصل إليه التفكير الفقهي عند الإمامية (أظهر الله برهانهم) في عصرنا الراهن ، وذلك لما يتمتع به (أيده الله) من ذكاء حاد وهمة عالية ، وإحاطة تامة

بالمباني ، وجودة متميزة في الاستدلال
النقلي والعقلي .

أسأل من الله العلي القدير أن يحفظ
شيخنا الأستاذ و يجعله مسدداً دائماً
بأنوار ولي الأمر الأعظم (عجل الله فرجه)
و أن يدفع عنه كل سوء ، و أن يوفقنا
وجميع المؤمنين في هذا العصر لا سيما
طلاب العلم الدينية ، من الاستفادة من
نمير علمه و بحر فضله .

حيدر بن الحاج عبد الله السندي

٢١ / ٢ / ١٤٣٣ هـ

الأحساء — الهفوف

قال السيد أبو الحسن الاصفهاني (رحمه الله) : **أعلم أنه**
يجب على كل مكلف غير بالغ رتبة الاجتهاد في عباداته
ومعاملاته وتمام أعماله ولو في المستحبات و المباحات أن
يكون إما مقلداً أو محتاطاً بشرط أن يعرف موارد الاحتياط
، ولا يعرف ذلك إلا القليل . فعمل العامي غير العارف
بمواضع الاحتياط من غير تقليد باطل عاطل .



أقول : في هذه المسألة عدة بحوث :

أدلة وجوب التقليد :

البحث الأول : في دليل وجوب التقليد^١ ، وحيث إنه لا يسع العامي أن يستند إلى فتوى الفقيه بوجوب التقليد لاستلزامه الدور ، فوجب عقد البحث في مقامين :

المقام الأول : في مستند العامي وما يحمله على التقليد ويدعوه إليه .

المقام الثاني : في مستند الفقيه في فتواه بوجوب التقليد .

مستند العامي في وجوب التقليد

^١ - ما تقتضيه الصناعة في تبويب البحث تقديم تعريف التقليد قبل بيان حكمه ، وتقديم الحديث عن الاجتهاد قبل التقليد ، ولكن جرى بحث شيخنا الأستاذ (حفظه الله) على خلاف ما تقتضيه الصناعة في التبويب مع تنبيهه وتنبيهه على ذلك لكون بحثه الشريف على طبق بحث أستاذه آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني (أيده الله) ، وحيث إن مدار بحث الشيخ الوحيد (حفظه الله) على وسيلة النجاة للسيد الأصفهاني (رحمه الله) فقد جاء على هذا النحو.

أما المقام الأول : فقد ذكر العلماء فيه وجوهاً :

الوجه الأول: ما في الكفاية

من كون وجوب التقليد بدهي جبلي فطري .

وأورد عليه المحقق الإصفهاني رحمه الله : بأن الفطري والجبلي مخالفان للدهي عند أهل الميزان ، فالجمع بين وصف البداهة والجبلي والفطري لا يستقيم.

والجواب : أن ما أفاده المحقق الإصفهاني صحيح لو كان مراد أستاذه بالدهي والجبلي والفطري معانيها المرسومة عند أهل الميزان ، وليس ذلك كذلك ، فإن قول صاحب الكفاية يرحمه الله عقيب وصف وجوب التقليد بأنه بدهي جبلي : (لا يحتاج إلى دليل) ، وقوله : (وإلا لسد باب العلم على العامي) قرينة على عدم إرادة المعاني الاصطلاحية من تلك الألفاظ ، وإنما المقصود بها بيان أن وجوب التقليد ليس نظرياً لعدم تمكن العامي من النظر والاستدلال بل وجوبه واضح ، ولو لم يكن كذلك لسد باب العلم على العامي .

وقد نوقش في بداهة وجوب التقليد :

تارة : بأنه لو كان بدهياً لكان بحث الفقهاء فيه لعباً وكان تجشمهم للاستدلال عليه وتكلفتهم إقامة الدليل له من الكتاب والسنة عبثاً.

وأخرى : بأنه لو كان بدهياً لكن فتوى الفقهاء بوجوبه لغواً فإن هذه الفتوى إما أن تكون لعمل أنفسهم ، والمفروض أنهم مجتهدون فلا يقلدون ، أو لعمل العامي وقد فرض أن وجوب التقليد بدهي فلا يحتاج العامي إلى فتوى الفقيه بل ولا يستند إليها .

وثالثة بأنه لو كان بدهياً لما وجد من يقول بعدم وجوبه ولو شذ قائل بذلك لأنكر عليه العلماء وشنعوا عليه بأنه يقول بما يخالف البدهية ، والحال أن الحلبيين قالوا بحرمة التقليد ولم يشنع عليهم العلماء .

ورابعة بأن ما يدركه العقل بالبدهية إن كان وجوب التقليد على الإطلاق فلا مجال لتقييد التقليد الواجب بأي خصوصية لأن الأحكام العقلية آبية عن التخصيص ، وإن كان ما يدركه العقل وجوب التقليد على الإجمال ، فلازمه هو الأخذ بالقدر المتيقن ولا متيقن في مثل المقام.

والجواب : أما عن المناقشة الأولى : فبأن فائدة البحث في العلوم عما هو ثابت بالبدهية هي دفع الشبهة عنه ، وتعليم الباحث طريقة الاستدلال على المسائل العلمية ، والبدهيات تدخلها الشبهات .

وأما عن المناقشة الثانية : فبالنقض بكثير من الفتاوى التي لا يستند إليها العامي كحرمة الكذب والغيبة والظلم وشرب الخمر ووجوب الصلاة والحج ، فإنها أحكام معلومة لعامة المكلفين ولا يستند العامي فيها إلى فتوى الفقيه ، فلو لم يصح

للفقيه أن يدون في رسالته العملية إلا الأحكام التي يستند إليها العامي لما صح له أن يدون حرمة هذه المحرمات ووجوب هذه الواجبات.

والحل : أن الذي يدعو الفقيه للإفتاء ليس تعليم العامي الأحكام فقط ، بل يدعوه إلى الإفتاء - أيضاً - الصدع بالحق ، وبيان ما عرفه من الشرع .

وأما عن المناقشة الثالثة : فبأن البدهيات لما كانت تدخلها الشبهات ، فيمكن وجود المنكر لها عند عروض الشبهة عليه . وأما سكوت العلماء وكفهم عن التشنيع على الحلبيين فلأجل معرفتهم عدم عناد الحلبيين في ذلك ، وأنهم إنما قالوا به لأنهم رأوه الحق لعروض الشبهة عليهم .

وأما عن المناقشة الرابعة : فبأن نختار أن الذي يدركه العقل هو وجوب التقليد على الإجمال ، والقدر المتيقن موجود فيه ، فإن القدر المتيقن في تقليد مطلق العلماء هو صورة عدم علم المقلد لهم بالاختلاف بينهم ، والمتيقن من وجوب تقليد الفقيه هو صورة كونه مؤمناً عادلاً أعلم .

فما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) في وجه وجوب التقليد على العامي لا يمكن أن يمنع بشيء من المناقشات السابقة .

نعم لنا على ما أفاده (رحمه الله) تعقبات :

التعقب الأول : هي أنه جعل مستند العامي كون وجوب التقليد بدهيّاً بحجة أنه لو لم يكن كذلك لدار أو تسلسل ، وهذا من الاستدلال بالعام على الخاص فإن

الذي يلزم منه الدور أو التسلسل إنما هو استناد العامي في تقليده إلى فتوى الفقيه بمشروعية التقليد، وليس المستند منحصراً في بداهة التقليد وفتوى الفقيه بوجوبه، بل يمكن للعامي أن يستند إلى اجتهاده في هذه المسألة بالخصوص، وتعذر النظر والاستدلال على العامي ليس عاماً شاملاً لجميع المسائل ولهذا أمر القرآن الكريم عامة الناس بالنظر إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت، وبالتفكر في خلق أنفسهم، ولا يعجز العامي النظر والاستدلال على جملة من المسائل، بل هو قادر على ذلك، إلا إذا كان ملحقاً بالبهائم على حد تعبير شيخ الطائفة (رحمه الله)، ومثله غير مكلف.

التعقب الثاني: هي أنه (رحمه الله) لم يبين المحذور في عدم كون وجوب التقليد بدهياً والمحتمل في ذلك أمران:

أحدهما: أنه لو لم يكن بدهياً لما تحقق تقليد في الخارج أصلاً، وهو خلاف ما نراه بالعيان. **والثاني:** أنه لولا بداهة وجوب التقليد لما صح أي فرد من أفراد التقليد.

فإن أراد: إنه لولا بداهة وجوب التقليد لما تحقق في الخارج تقليد فهذا مبني على أن الداعي للتقليد - باعتباره فعلاً اختيارياً محتاجاً إلى داعٍ - لا يخلو من داعيين: بداهة وجوب التقليد، والاستدلال على وجوبه، وإذ تعذر الثاني بعدم تمكن العامي من الاستدلال فيتعين الأول.

أو قل: إنّ هذا مبني على انحصار الداعي إلى التقليد في ثبوت وجوب التقليد ولا مثبت لوجوبه إلا: فتوى الفقيه، وإقامة الدليل، والبداهة، والأول مستلزم للدور أو التسلسل، والثاني متعذر على العامي، فيتعين الثالث.

فالجواب: منع انحصار الداعي إلى التقليد في ذلك، بل يمكن أن ينشأ التقليد عن دواعٍ آخر، كالمحبة كما في تقليد الآباء والكبراء والسادة، وقد ينشأ عن ضعف في نفس المقلد وكونه إمعة يقول: إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت.

وإن أراد: إنه لا يصح التقليد إلا إذا كان وجوبه بدهياً، فهذا مبني على أنّ المصحح للتقليد هو بداهة وجوبه، أو فتوى الفقيه بوجوبه، فإذا لزم الدور أو التسلسل للثاني تعين الأول.

فالجواب: منع انحصار المصحح في ذلك، بل يكفي في صحة التقليد كونه ناشئاً عن سكون نفس العامي واطمئنائها بمشروعيتها، ولو من سماعه استشهاد بعض الوعاظ على ذلك بآية السؤال ((فاسألوا أهل الذكر)) أو بآية النفر أو من تطابق رأي جمهور العلماء على وجوبه، وإذا كان السيد الخوئي (رحمه الله) قد نقل عن بعض الأكابر من معاصريه أنه يحصل له اليقين بالحكم الشرعي عند اتفاق ثلاثة من العلماء هم: الشيخ الأنصاري والشيرازيان، فلا عجب في أن يحصل للعامي الوثوق الذي هو أقل من اليقين عند اتفاق جمهور العلماء.

التعقب الثالث: أنه (رحمه الله) قد عد وجوب التقليد بدهياً لبداهة كبرى لزوم رجوع الجاهل للعالم، وفيه أن كفاية ذلك ممنوعة، بل لا بد في بدهية النتيجة

من بدهية الكبرى والصغرى والقياس ، وإذا كان القياس من الشكل الأول وهو بدهي ، وكانت الكبرى بدهية كما قال ، فيبقى إثبات بدهية الصغرى أيضا ، أعني كون تقليد العامي للفقهاء من صغريات رجوع الجاهل للعالم ، وكون الصغرى بدهية ممنوع ، فإنّ كون تقليد العامي للفقهاء من صغريات رجوع الجاهل للعالم فرع كون الفقيه عالماً وهو محل بحث ، فإنّ القائل بالانسداد لا يرى الفقيه عالماً ، ولأجل هذا ترى صاحب الكفاية نفسه يذكر في مقدمات الانسداد في وجه بطلان تقليد المجتهد الانسداد للمجتهد الانفتاحي أنّ المسوغ للتقليد هو رجوع الجاهل للعالم وليس رجوع الانسدادى للانفتاحي كذلك ، فإنّ الانسدادى يرى الانفتاحي جاهلاً ، فرجوعه له من رجوع الفاضل للجاهل .

اللهم إلا أن يقال بوجود الفارق بين المجتهد الانسدادى وبين العامي ، فإنّ المجتهد الانسدادى لما كان يمارس الاستدلال وينظر في دقائق الأدلة والاعتراضات فإنه تعرض عليه الشبهة ، بخلاف العامي فإنه لا يلتفت إلى الانسداد فضلاً عن أن يلتفت إلى لوازمه أعني كون الانسدادى جاهلاً ، بل تراه يجزم بأنّ الفقيه عالم .

لكن الانصاف أنّ هذا لو تم فإنما يتم في حق العامي الذي ليس له حظ من العلم ، ولا نصيب من الاطلاع على مسائل علم الأصول ، وأما المطلع عليها فلا يمكنه الجزم بكون الفقيه الانسدادى عالماً فضلاً عن كون ذلك بدهياً .

والمتحصل : إنا وإن كنا نوافق صاحب الكفاية وغيره من العلماء في أنّ مشروعية أصل التقليد لا يصح أن يستند إلى تقليد الفقيه في فتواه بمشروعية التقليد، لاستلزام ذلك الدور أو التسلسل، إلاّ أنا نرى أنه يصح أن يستند إلى نظر سهل واستدلال ميسور، يتمكن العامي من إقامته، مثل: هذا ما أفتي به المفتي، وكل ما أفتي به المفتي فهو حكم الله في حقي، أو هذا رأي الخبير، ورأي الخبير حجة علي^٢، وأمثال ذلك من الاستدلالات الميسورة.

كما نرى أنه يصح أن يستند إلى الاطمئنان وسكون النفس.

الوجه الثاني: ما اعتمده المحقق الأصفهاني

وهو دليل الانسداد، وتقريره ضمن مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أنّ العامي يعلم بثبوت الشريعة المشتملة على أحكام إلزامية تعم العالمين والجاهلين بها.

^٢ - ودليل العامي في كبرى هذا الاستدلال إما السيرة أو فتاوى الفقهاء المورثة لسكون النفس أو ظاهر القرآن، ولا يخفى أن السيرة إنما تنفع العامي البسط الذي لا يلتفت إلى المحاذير والتي منها حاجة السيرة إلى الإمضاء. ومثله ظاهر القرآن، فلا طريق للملتفت إلاّ تحصيل سكون النفس والاطمئنان وإلا ينسد باب التقليد.

المقدمة الثانية: أنّ عقله يستقل بوجوب الخروج عن عهدة هذه التكاليف ووجوب امتثالها ، وأنّ ترك التعرض لها خروج عن زي الرقية.

المقدمة الثالثة: أنّ الخروج عن عهدة هذه التكاليف لا يخلو من طرق أربعة:

الطريق الأول: هو العلم اليقيني بنفس هذه التكاليف ، كما في الأخذ عن المعصوم (عليه السلام) ما يبينه باللفظ الصريح.

الطريق الثاني: العلم بامتنال التكاليف بالاحتياط.

الطريق الثالث: إتباع مطلق الظن في امتثالها.

الطريق الرابع: إتباع الظن الخاص وهو منحصر في الاجتهاد والتقليد.

أما الطريق الأول فهو متعذر في زماننا بل حتى في زمان المعصومين (عليهم السلام) في حق كثير من المكلفين قال تعالى: ((وما كان المؤمنون لينفروا كافة)) فإنّ مجيء كافة المؤمنين إلى المعصومين لأخذ أحكامهم عنهم مستلزم لاختلال النظام ، وهو قبيح عقلاً ونقلاً .

وأما الطريق الثاني فهو باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنّ العامي لا يتمكن من معرفة موارد الاحتياط، ولا من معرفة كيفية الاحتياط وطريقته غالباً.

الوجه الآخر: أنّ وجوب الاحتياط مستلزم للعسر والحرّج المنفيين في الشريعة.

وأما الطريق الثالث - وهو مطلق الظن - فهو إن كان قد جعل طريقاً من قبل الشارع ، فإنه لم يجعل طريقاً على وجه التعيين جزماً ، وإنما جعل طريقاً على وجه التخيير بينه وبين الظن الخاص من الاجتهاد أو التقليد، وإذا دار الأمر في الحجة المعذرة بين التعيين والتخيير فالقاعدة تقتضي التعيين حتى عند القائلين بجريان البراءة عند دوران الأمر في الأحكام بين التعيين والتخيير كالسيد الخوئي (رحمه الله) ، فيتعين الطريق الرابع وهو : الظن الخاص، وحيث قد عرفت انحصاره في الاجتهاد والتقليد، فإذا تعذر الاجتهاد - فأنّ الحديث بحسب الفرض في حكم العامي - تعين التقليد.

ولشيخنا الأستاذ (أيده الله) عليه إیرادات:

الإيراد الأول: أنّ هذا الدليل مبني على نفي العسر والخرج، وهو أمر لا يعلمه العامي بالبداهة، بل يحتاج إلى الاجتهاد أو التقليد فيه، والاجتهاد خلف، والتقليد مستلزم للدور أو التسلسل.

الإيراد الثاني: أنّ المحقق الأصفهاني (رحمه الله) قد ذكر في طي كلامه أنّ التقليد قد ادعيت الضرورة على جوازه، وهذا بنفسه غير كافٍ في تعين التقليد، وفيه: إنّ مجرد دعوى الضرورة لا يستوجب كون الجواز ثابتاً بالضرورة، وكيف تصح دعوى الضرورة والحال أنّ جواز التقليد لم يتفق عليه العلماء ولم يثبت بالإجماع، بل قال جمع من العلماء بحرمة كالحليين !

ويدفع هذا الإيراد بأنّ ما جاء في كلام المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من أنّ التقليد قد ادعيت الضرورة على جوازه ليس المراد به إثبات مستند لجواز التقليد حتى يتوقف على صحة دعوى الضرورة ، ولو كان هذا مراده لما احتاج إلى تقرير دليل الانسداد، إذ يكفي في إثبات جواز التقليد على تقدير صحة دعوى الضرورة أن يقول: إنّ دليل مشروعية التقليد كون جوازه معلوماً بالضرورة.

وإنّما مقصوده بذكر دعوى ضرورة جواز التقليد: بيان كون التقليد طريقاً للخروج عن عهدة التكاليف المعلومة على كل حال، وأنه إنّ كان قد جعل طريق للخروج عن عهدة التكليف ، فإما أن يكون هذا الطريق مطلق الظن والظن الخاص على وجه التخيير بينهما، أو يكون الطريق المجعول للخروج عن عهدة التكاليف هو الظن الخاص خاصة، ولأجل هذا لم نذكر هذه الخصوصية ولم نشر إلى دعوى ضرورة جواز التقليد في تقريرنا لدليل المحقق الأصفهاني، فإنه يكفي في بطلان الاعتماد على مطلق الظن احتمال تعيين الظن الخاص، ليندرج في صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجة المعذرة.

الإيراد الثالث: أنّ دعوى ضرورة جواز التقليد غير كافية، بل لابد من إثبات لزومه وتعيينه وبطلان اعتماد المقلد على مطلق الظن، فلو تمت دعوى ضرورة جواز التقليد لم تكن كافية في تعيينه.

وقد عرفت اندفاع هذا الإيراد مما ذكرناه في تقرير دليل الاصفهاني، وفي بيان وجه اندفاع الإيراد الثاني، فإنّ المحقق الأصفهاني لم يستند في إثبات لزوم التقليد

إلى دعوى كون جوازه ضرورياً، وإنما استند في إثبات لزومه إلى حكم العقل بلزوم نصب طريق للخروج عن عهدة التكاليف المعلومة.

والذي نلاحظه على دليل المحقق الاصفاني (رحمه الله) أمور:

الأمر الأول: استناده إلى نفي الحرج في نفي وجوب الاحتياط، والحال أنّ حكومة قاعدة نفي الحرج على وجوب الاحتياط محل خلاف بين العلماء، فقد ذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى حكومتها على وجوب الاحتياط، وذهب المحقق الخراساني إلى عدم حكومتها عليه (ومنشأ الخلاف في ذلك هو الاختلاف في المرفوع بقاعدة نفي العسر والحرج، حيث يرى الشيخ الأنصاري أنّ المرفوع بها هو الحكم الحرجي، والحكم في موارد الجهل به حرجي لأنه هو المتسبب في وجوب الاحتياط فيرتفع بما دل على نفي الحرج، فلو ابتلي المكلف بحصر البول - مثلاً - في مكان لا يعرف فيه جهة القبلة، فإنّ حرمة استقبال القبلة حالة التبول حكم حرجي لأنه يتسبب في وقوع المكلف في الحرج في هذه الحال، ويرى صاحب الكفاية (رحمه الله) أنّ المرفوع بها هو الفعل الحرجي وامتناع التبول إلى جهة القبلة ليس فعلاً حرجياً، وإنما ينشأ الحرج من الامتناع عن التبول إلى جميع الجهات، وليس هذا متعلق بالحكم الشرعي ليرفع)، ومع وجود الاختلاف بين العلماء في كون قاعدة نفي الحرج حاکمة على وجوب الاحتياط فكيف يستند العامي إليها في نفي الاحتياط.

الأمر الثاني: أنه اختلف الأعلام في أنّ المدار في الحرج المنفي بقاعدة (لا

حرج) هل هو الحرج النوعي أو الشخصي؟ فإنّ كان المدار على الحرج النوعي أمكن

التمسك بقاعدة نفي الحرج في رفع وجوب الاحتياط من رأس، وأما إذا كان المدار هو الحرج الشخصي فالقاعدة إنما ترفع وجوب الاحتياط بالمقدار الذي يلزم منه الحرج، فلا بد للعامي من معرفة المدار في قاعدة (رفع الحرج) اجتهاداً أو تقليداً، والأول خلف والثاني مستلزم للدور أو التسلسل.

الأمر الثالث: أن جريان قاعدة نفي الحرج في الأحكام الطريقية غير واضح للعامي أيضاً.

الأمر الرابع: أن المرفوع بقاعدة نفي الحرج هو الأحكام التي يعرض عليها الحرج، ولا تعم القاعدة الأحكام التي من طبعها العسر والحرج كوجوب الجهاد وحرمة تولية العدو الدبر والقصاص، فإنها أحكام واردة في مورد الحرج، ولو لم يكن الاحتياط من الأحكام التي من طبعها الحرج جزماً، فلا أقل من احتمال ذلك عند العامي، فلا بد له من دفع هذا الاحتمال، وأتى للعامي ذلك.

ويمكن أن يقرب كلام المحقق الأصفهاني بوجه تندفع به جميع الأمور الأربع التي لاحظناها عليه، كما يندفع به إيراد شيخنا الأستاذ الأول، وذلك بأن يقال: إنَّ للحرج ثلاث مراتب:

الأولى: مطلق الكلفة، وهذه المرتبة لا توجب رفع التكليف، وإلاَّ لارتفعت جميع التكاليف الشرعية.

الثانية: الكلفة الشديدة التي لا تتحمل عادة، وهذه المرتبة إذا اتفق عروضها في مورد ارتفع الحكم الشرعي في ذلك المورد.

المرتبة الثالثة: الكلفة المفضية إلى اختلال النظام، وهذه المرتبة رافعة للحكم عقلاً، وليست موضوع قاعدة (نفي الحرج)، لأنّ وضع الحكم الموجب لاختلال النظام قبيح عقلاً، وما لا يصح وضعه لا يصح الامتنان برفعه، وظاهر قاعدة (نفي الحرج) ورودها في مورد الامتنان.

وقد يطلق الحرج على التعذر، وهو مقصود المحقق الأصفهاني (رحمه الله) هنا لقوله : (لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها)، فإن مراده من عدم التمكن من تحصيل العلم بها عدم التمكن من تحصيل العلم بالأحكام الشرعية لعدم تيسر ملاقة المعصوم، ومراده من (بامثالها) عدم التمكن من تحصيل العلم بامثال الأحكام لمكان العسر والحرج أو عدم معرفة طريق الاحتياط.

ولو أراد (رحمه الله) التمسك بقاعدة نفي الحرج لقال (وعدم وجوب تحصيل العلم بامثالها لمكان العسر) وهنالك فرق بين التعبيرين، فهو لم يقل : لعدم وجوب تحصيل العلم بامثالها، بل قال : لعدم التمكن من تحصيل العلم بامثالها، فليس مقصوده التمسك بقاعدة (نفي الحرج)، لكي يرد عليه ما ذكرناه في ملاحظتنا، من احتياج تنقيح جريان القاعدة إلى بحوث لا تيسر للعامي .

هذا غاية ما يمكن أن يقرب به كلام المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، وبه تندفع جميع الأمور التي لاحظناها عليه .

ومع ذلك فإنه لا يسعنا موافقته في صحة تمسك العامي بدليل الانسداد، لعدم
تمامية شيء من مقدماته.

أما المقدمة الأولى: أعني علم العامي بثبوت شريعة فلأنه إن أراد بهذه المقدمة
مجرد علم العامي بأصل ثبوت الأحكام في الشريعة فهذا لا يكفي ما لم يعلم العامي
باشتراك هذه الأحكام بين العالم بها والجاهل بها، وإن أراد علمه بثبوت أحكام
يشارك فيها العالم والجاهل كما قربناه في تقرير كلامه - وإن لم يكن هذا موجوداً في
نهاية الدراية - فإنّ هذا ليس مما يعلم به العامي، ولهذا احتاجت العدلية إلى بيان
الدليل على اشتراك الأحكام من العقل واستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه،
أو الإجماع، أو إطلاقات الأدلة.

وأما المقدمة الثانية: أعني حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف
فإنّ أراد بها استقلال العقل بوجوب إطاعة المولى فهو مسلم، إلّا أنه لا يكفي ما لم
ينسد باب الرجوع إلى الأصول الترخيصية، وإنّ أراد بها عدم جواز الرجوع إلى
الأصول الترخيصية، ففيه أنّ العلماء قد استدلوا على عدم جواز الرجوع إلى البراءة
بوجوه ثلاثة:

أولها: الإجماع.

والثاني: استلزام الرجوع إلى البراءة في جميع الشبهات للخروج عن الدين.

والثالث: استلزامه لمخالفة العلم الإجمالي.

وجميع هذه الوجوه خفية عن العامي.

وأما المقدمة الثالثة فأما تعذر معرفة الأحكام فكما أفاد، وأما تعذر الاحتياط

ففيه :

أولاً: إنّ الاحتياط الذي يريده العامي هو ما يوجب يقينه هو، أي العامي بفرغ الذمة وجزمه بالامتثال، وهذا يحصل بإتيانه بما يحتمل هو وجوبه وبتركه لما يحتمل هو حرمة، وهذا أمر ممكن، بل ولا يلزم منه اختلال النظام، بل ولا المشقة التي لا تحتل عادة، لغفلة العامي عن كثير من الاحتمالات التي يلتفت إليها الفقيه، ولا يراد بالاحتياط إتيان العامي ما يوجب يقين الفقيه بفرغ الذمة.

وثانياً: هب أنّ العامي يحتاج يقينه بفرغ الذمة إلى الإتيان باحتمالات كثيرة بحد يوجب اختلال النظام أو يوجب تعذر الاحتياط، لكن العامي غافل عن هذا الاستلزام فلا يجزم بانسداد باب الاحتياط على نفسه.

وأما ما أفاده في انسداد باب الرجوع إلى مطلق الظن من أنّ العامي يجزم بأنّ الشارع إنّ كان قد جعل له طريقاً للخروج عن عهدة التكاليف وإنّ كان قد جعل الظن طريقاً فقد جعله على وجه التخيير بينه وبين التقليد، فيدور أمره بين تعيين التقليد أو التخيير بينه وبين مطلق الظن، والقاعدة في مثله تقتضي التعيين كما قربناه، ففيه أنه كلام في غاية الدقة لا يلتفت إليه ولا يتصوره إلاّ الخاصة من أهل العلم فكيف يصدق العامي الساذج به ويجعله مستنداً لتقليده.

والمتحصل : إنّ دليل الانسداد بالتقريب الذي أفاده المحقق الأصفهاني غير

تام.

تقرير المحقق الخوئي (رحمه الله) لدليل الانسداد :

وقد قرر المحقق الخوئي (رحمه الله) دليل الانسداد بتقرير آخر، حاصله :

أنّ العامي تنتظم عنده ثلاث مقدمات :

الأولى: أنه يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه.

الثانية: أنه يعلم بوجوب الخروج عن عهده هذه الأحكام.

الثالثة: أنّ المتصور في طريق الخروج عن هذه الأحكام لا يخلو عن أربعة :

الطريق الأول : الاجتهاد . وهو غير مقدور لغالب المكلفين ولو كان مقدوراً

، فيعلم العامي أنه ليس بواجب ، ولعل عدم وجوبه من الضروريات.

الطريق الثاني : الاحتياط . وهو - أيضاً - غير مقدور ، وعلى تقدير القدرة

عليه فليس بواجب لا لقاعدة نفي العسر والحرّج بل للعلم بعدم بناء الشريعة على

العسر والحرّج. والفرق بينهما بين، فإنّ القاعدة يأتي فيها البحوث التي يجهلها

العامي، بخلاف هذا العلم .

الطريق الثالث: مطلق ظن العامي. ولكن العامي لا يحتمل أن يكون مطلق

الظن طريقاً للخروج عن عهدة التكاليف لوجهين :

الأول: أن الظن إنما ينشأ من النظر في أدلة الأحكام والعامي لا ينظر في أدلة الأحكام فلا يحصل عنده ظن.

الثاني: أنه على تقدير حصول ظن عنده ، فليس ظنه أقرب إلى إصابة الواقع من وهمه ، لأنّ الظن الذي لا يستند إلى النظر في الأدلة ليس بأقرب من الوهم .

الطريق الرابع : التقليد . وهذا الطريق يتعين بعد إثبات بطلان الطرق الثلاثة السابقة. وبعد تمامية هذا الدليل يستكشف العقل أنّ الشارع قد نصب طريقاً للخروج عن عهدة التكليف ، وليس هذا الطريق سوى التقليد.

وقد عرفت مما تقدم في الإيراد على تقرير المحقق الأصفهاني (رحمه الله) وجه النظر في هذا التقرير أيضاً.

أما المقدمة الأولى: من علم العامي بثبوت أحكام إلزامية في حقه ، ففيها أنّ الذي يعلم به العامي هو ثبوت المقدار الذي يعرفه من الأحكام ، وأما غيرها من الأحكام فعلمه بثبوتها في حقه فرع علمه باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ، وهذا وإن كان هو الحق إلا أنّ العامي لا علم له به.

وأما المقدمة الثانية: فلما تقدم من الإيراد على المقدمة الثانية في تقرير المحقق الأصفهاني ، من توقفها على انسداد باب الرجوع الى الأصول الترخيفية ، ولا علم للعامي غالباً بها ، فضلاً عن انسداد باب الرجوع إليها.

وأما المقدمة الثالثة:

فأما ما أفاده من عدم إمكان الاجتهاد وعدم وجوبه فتام.

وأما ما أفاده من عدم إمكان الاحتياط وعدم وجوبه فقد عرفت ما فيه من إمكان الاحتياط الموجب ليقين العامي بفراغ ذمته ، وإن لم يمكنه الاحتياط الموجب لعلم الفقيه بفراغ ذمة العامي.

وأما عدم وجوب إتباع الظن ، ففي كلا الوجهين الذين أفادهما (رحمه الله) نظر أما منعه من تحقق الظن من العامي فلأنه مخالف لما هو المشاهد من حصول الظن له ، وأما منعه من أقربية ظن العامي لإصابة الواقع من وهمه ، فهو في غاية الغرابة ، فإنه ليس الظن إلا الاحتمال الراجح ، وحديثنا فيما يستند إليه العامي في وجوب التقليد وما يحمله عليه ، فاللازم رعاية ما يراه العامي أقرب إلى إصابة الواقع ، نعم ؛ ربما كان ظن العامي أبعد عن إصابة الواقع في نظر الفقيه ، ولكن هذا غير محل بما يقتضيه هذا الدليل من لزوم ترجيح العامي للظن.

وأما استنتاجه (رحمه الله) من هذا الدليل استكشاف جعل الشارع طريقاً للخروج عن عهدة التكاليف فهو مخالف لما أفاده (رحمه الله) في دليل الانسداد في آخر بحث حجية خبر الواحد من أن قضية تلك المقدمات هي التبويض في دائرة الاحتياط وأنّ العقل يحكم بعدم وجوب الاحتياط في دائرة المظنونات ووجوبه في

الموهومات والمشكوكات ، فلتكن قضية دليل الانسداد هنا وجوب التقليد فيما لا يمكن فيه الاحتياط فعلى العامي أن يحتاط بالمقدار الميسور ، فإن تعسر عليه قلد^٣.

الوجه الثالث: بناء العقلاء وسيرتهم

قال الشيخ الأنصاري (رحمه الله): (رجوعه -أي العامي- إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، المركوز في أذهان جميع العقلاء).

^٣ - قد يفرق بينهما بأن دليل الانسداد في باب الأخبار يقيمه الفقيه القادر على العمل بالاحتياط ، وأما دليل الانسداد الذي أقامه المحقق الخوئي (رحمه الله) هنا فهو للعامي الذي لا يتمكن من العمل بالاحتياط .

ويلاحظ عليه : أنه إن كان المراد عدم إمكان العمل بالاحتياط من جهة جهله بموارده ، فيرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ (حفظه الله) من أن المقصود بالاحتياط ما يقطع به العامي في مقام إفراغ الذمة. وإن كان المراد عدم إمكان العمل بالاحتياط من جهة العلم بعدم ابتناء الشريعة على العسر والحرَج ، فيلاحظ عليه أن في كثير من الموارد لا يلزم من العمل بالاحتياط العسر والحرَج ، كما لو شك في شرطية التلفظ في مقام إبراز الاعتبار النفسي في العقود .

وإن كان المراد عدم إمكان العمل بالاحتياط من جهة احتمال كونه في مورد لزوم التكرار لعباً محرماً ، فيلاحظ عليه :

أولاً : أنه خاص بموارد لزوم التكرار في العبادة .

وثانياً : أن العامي البسيط لا يلتفت إلى استلزام التكرار كما يلتفت إليه مثل الميرزا النائيني

(رحمه الله).

وقال في المستمسك: (بناء العقلاء مع الغفلة عن الردع أو القطع بعدمه) .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (أيده الله): بأنه أخص من المدعى، فإنّ العوام ليسوا سواء، فمنهم من لا يلتفت إلى الردع، ومنهم من يلتفت إليه ويجزم بعدمه، ومنهم من يلتفت إليه - أيضاً - ولا يجزم بعدمه، وهذا الدليل لا يصلح مستنداً للقسم الثالث من العوام.

ويندفع: بأنه لا محذور في أن لا يكون هذا الدليل حاملاً لهذا القسم من العوام على التقليد، حتى لو قلنا بأن جميع الأدلة الأخرى التي ذكرنا أنها تحمل العامي على التقليد غير كافية فيه، وأنه لا دليل على ذلك إلاّ هذا الدليل، فيمكن الالتزام بأنه لا يوجد ما يحمل هذا القسم من العوام على التقليد.

وقد تقول: وهل يوجد عامي يلتفت إلى الردع ويحتمله؟!!

فأقول: نعم أما وجود العامي المحتمل الملتفت للردع فلما عرفت من أنّ العوام ليسوا سواء، منهم من له نصيب من العلم، ومنهم ما لا نصيب له، بل منهم من له نصيب وافر من العلم، وأما احتمال الردع، فإنه ينشأ من ملاحظة الآيات التي ذمت اليهود والنصارى على إتباعهم أحبارهم ورهبانهم ووصف هذه التبعية بأنها اتخاذ أربابٍ من دون الله تعالى، والآيات الدالة لأهل النار المعتذرين عن ضلالهم بإتباعهم ساداتهم وكبرائهم.

والصحيح في الإيراد على الاستدلال بالسيرة أن سيرة العقلاء إنما جرت على رجوع الجاهل للعالم، وغير الخبير للخبير، فالعامي الذي لا علم له بالأحكام ولا خبرة له في إثباتها:

إن كان لا نصيب له من العلم فإنه يرى كل من يتصدى لتبليغ الأحكام من طلاب العلم عالماً بها وخبيراً فيها، فارتكازه يبعثه على التقليد، ولكنه لا يبعثه على تقليد خصوص الفقيه.

وإن كان له حظ من العلم فربما لم يرَ الفقيه عالماً بالأحكام، كما لو أطلع على حجة الانسدادي فاحتمل صحتها، ومع احتمال له لصحة دليل الانسدادي فإنه لا يحرز كون الفقيه عالماً بالأحكام ولا خبيراً في إثباتها.

نعم، يمكن أن يقال: إن الكلام هنا في إثبات وجود دافع يحمل العامي على أصل التقليد، وأما تعيين من يرجع له وأنه كل طالب علم أو خصوص الفقيه فله مقام آخر. فيكفي الارتكاز العقلائي في حمل العامي الذي ليس له نصيب من العلم على أصل التقليد.

وأما من له نصيب من العلم فيمكن أن يقال: إنه لا يبحث عن العالم بالحكم، ولا يريد تقليد خبير في إثبات الحكم، بل يبحث عن العالم بالوظيفة العقلية أو الشرعية تجاه الأحكام الشرعية، والخبير في إقامة الحجة عليها، وهذا العامي يرى جميع الفقهاء عالمين بذلك، وخبراء فيه.

والمتحصل أنّ الأدلة التي ذكرت في وجه انبعاث العامي على التقليد غير تامة عندنا، إلا الارتكاز العقلاني بالتقريب الذي ذكرناه.

ولعله يحمل العامي على التقليد شيء آخر غير السيرة، وهو اطمئنانه ووثوقه الحاصل من مناشئ عديدة ولو من كلام الوعاظ واستشهادهم بآية سؤال أهل الذكر وآية النفر وغيرهما، هذا كله فيما يحمل العامي على التقليد.

مستند الفقيه في مشروعية التقليد

المقام الثاني : في مستند الفقيه على مشروعية التقليد .

وقد ذكروا له وجوهاً :

الوجه الأول: الإجماع

ادعاه السيد المرتضى في الذريعة، والمحقق الحلي في المعارج، والعلامة الحلي في النهاية، وولده، والشهيد الأول في الذكرى.

وفيه: منع الصغرى لذهاب ابن حمزة والحليين إلى حرمة التقليد، ومنع الكبرى لاستناد القائلين بوجوب التقليد إلى أدلة عقلية ونقلية، فإجماعهم مدركي

ولا أقل من احتمال استناده إلى هذه الأدلة أو إلى بعضها ، والحجة من الإجماع هو ما نجزم بتلقيه من المعصوم (عليه السلام).

الاستدلال بالكتاب العزيز :

الوجه الثاني : هو الاستدلال بآيات الكتاب العزيز ، وهي كثيرة .

الاستدلال بآية النفر :

منها : قوله تعالى : ((وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢)).

وقد أخذ منها بعض العلماء مشروعية التقليد ، واستند إليها آخرون لإثبات حجية خبر الثقة. ودلالة هذه الآية على مشروعية التقليد وحجية قول الفقيه تتوقف على مقدمات :

المقدمة الأولى: قابلية الحذر لتعلق الوجوب به ثبوتاً

أما توقف الاستدلال على هذه المقدمة فلأجل أن الحذر لو كان بمعنى الخوف النفساني فهو أمر قهري خارج عن إرادة العبد ، وغير خاضع لاختياره ، فلا يمكن إيجابه شرعاً ، وسيتضح أن دلالة هذه الآية على مشروعية التقليد تتوقف على وجوب الحذر.

وأما إثبات هذه المقدمة فالتكفل به هو اللغة ، ومن ادعى دلالة الآية على مشروعية التقليد فقد ادعى أنّ الحذر ليس بمعنى الخوف النفساني، بل بمعنى تجنب المخوف ، وهو أمر مقدور، لأنه سلوك خارجي وليس إحساساً نفسياً.

المقدمة الثانية: وجوب الحذر

أما وجه توقف الاستدلال على هذه المقدمة فظاهر ، لأنه لو كان الحذر مستحباً لم يكن طلبه كاشفاً عن حجية قول المنذر، رأياً كان قوله أو رواية، لأن من أحكام الحجة وجوب الاتباع، ولزوم التصديق عملاً، لا استحبابه.

وقد حظيت هذه المقدمة بعناية بالغة في كلمات علمائنا الأبرار (رضوان الله عليهم) ، وقد اختلفت كلماتهم في وجه استفادة وجوب الحذر، وقد ذكروا في ذلك وجوهاً :

أولها: أنّ الحذر قد وقع غاية للإنذار، وهو غاية للتفقه ، وهو غاية للنفر، والنفر واجب لظهور صيغة الأمر المستفادة من لولا التحضيضية في الوجوب ، وغاية الواجب واجبة.

وثانيها: دخول (لعل) عليه - أي على الحذر-، فإنّ لفظة (لعل) ظاهرة ابتداءً في الترجي، وهو ممتنع على الله تعالى ، فإنّ من يترجى شيئاً عاجز عن تحصيله، والله تعالى (على كل شيء قدير) فوجب حمل (لعل) هنا على المطلوبة، ومطلوبية

الحذر مساوقة لوجوبه ، لأن الإنذار إن كان حجة فيجب الحذر ، وإلا فلا يطلب ولو استحباباً .

وثالثها : أنه لو لم يكن الحذر واجباً لكان الإنذار لغواً ، وسوف يأتي مزيد توضيح لهذا الوجه إن شاء الله .

ورابعها : أن الآية المباركة وصفت قول النافر المتفقه بـ (الإنذار) ، والإنذار هو التخويف ، ولا خوف إلاّ مع حجية قول المنذر ، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان الموجب لأمن المكلف عند عدم قيام حجة فلا يخاف ، وإذا لم يخف لم يكن قول المنذر متصفاً بكونه إنذاراً.

ومن هذا الوجه يظهر تقرير الاستدلال بالآية بوجه لا يتوقف على المقدمة الأولى. فلاحظ.

وخامسها : أن كلمة (لعل) ليست ظاهرة في الترجي كما هو المشهور بل مفادها كون مدخولها محتملاً ، ولا احتمال للحذر إلاّ مع حجية قول المنذر إذ لولا حجيته لاستند العبد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلم يحذر.

وسادسها : إطلاق وجوب الإنذار ، فإنه يكشف عن إطلاق وجوب الحذر ، وذلك لأنّ وجوب الإنذار وجوب مقدمي ، ووجوب المقدمة يتبع وجوب ذيلها إطلاقاً وتقييداً ، فلو كان الحذر الواجب مقيداً ، كان الإنذار الواجب كذلك .

المقدمة الثالثة: إثبات إطلاق وجوب الحذر

وجه توقف الاستدلال بالآية عليها: أنه لو كان الحذر الواجب مقيداً بصورة حصول العلم بصدق المنذر لم يكن كاشفاً عن حجية قوله، إذ وجوب الحذر حينئذ بسبب العلم بالواقع.

وينشأ الشك في إطلاق وجوب الحذر من أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، وأنه لا يجب على جميع المؤمنين أن ينفروا بل يجب النفر على طائفة من كل فرقة منهم، وليست الآية في مقام البيان من جهة وجوب الحذر، ويشترط في تمامية الإطلاق كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يتمسك بالإطلاق فيها، ولأجل هذا لا يصح أن يتمسك بقوله تعالى (فكلوا مما أمسكن) لإثبات طهارة موضع عض كلب الصيد لفريسته.

واستدل مدعي دلالة الآية على إطلاقها من جهة وجوب الحذر بأدلة:

الدليل الأول: أنّ الآية ناظرة لبيان وظيفة جميع المؤمنين، فجعلتهم

فريقين:

١- من يجب عليه النفر.

٢- من يجب عليه الحذر.

ولا يوجد في الآية قيد لأي من الفريقين، فيكشف عدم تقييد أي منهما عن أنه يجب النفر على كل الفريق الأول، ويجب الحذر على جميع أفراد الفريق الثاني. الدليل الثاني : ظهور الآية في ترتب الحذر على الإنذار بعنوانه، ولو كان الحذر الواجب خاصاً بصورة حصول العلم لم يكن مترتباً على الإنذار، بل كان مترتباً على العلم، فيلغو عنوان الإنذار.

الدليل الثالث: أن تقييد وجوب الحذر بصورة حصول العلم تقييد للمطلق بالفرد النادر، لأنّ المنذرين هم طائفة من كل فرقة، وقولهم لا يوجب حصول العلم عادة كما إنّ العادة تقضي بخلو إخبارهم عن القرينة المفيدة للعلم، ووجود القرينة على التعدد الموجبين للعلم نادر التحقق.

المقدمة الرابعة: إنّ إنذار الطائفة لا يوجب حصول العلم

والوجه في مقدمية هذه المقدمة ظاهر أيضاً، فإنه لو كان إنذار الطائفة مفيداً للعلم دائماً لم يكن وجوب الحذر ولا إطلاق وجوبه مستلزماً لحجية قول المنذر، فإنّ المفروض كون إنذار الطائفة مفيد للعلم وهو حجة بنفسه.

وينشأ احتمال كون إنذار النافرين المتفقهين مفيداً للعلم من ناحيتين:

الناحية الأولى: لفظ الطائفة ، فإنه عنوان للجمع.

والناحية الثانية: ضمير الجمع في (وليئذروا).

وقد دفع المستدلون بالآية على حجية قول المنذرين احتمال إفادة إنذارهم للعلم من الناحية الأولى: بأنّ عنوان الطائفة في اللغة بمعنى البعض ، وهو يصدق حتى على الواحد، ويشهد لذلك :

أولاً: أن الثلاثة فرقة ، والطائفة بعضها ، فوجب أن تكون واحداً أو اثنين.

وثانياً: قوله تعالى (فإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ، فإنه لصورة اقتتال رجلين من المؤمنين ، وقد تمسك بهذا الوجه شيخنا الأستاذ (أيده الله) ، وبعض العامة . وعلى تقدير التنزل ، ورعاية الأقوال في معنى الطائفة ، فإن الأقوال فيه أربعة:

الأول: أنه الواحد .

الثاني: أنه الاثنان .

الثالث: أنه الثلاثة .

الرابع : أنه العشرة .

وعلى جميع الأقوال فقولهم لا يفيد العلم.

والذي يهون الخطب أنه ما من شك في صدق الطائفة على الثلاثة ، وإنذارهم لا يوجب حصول العلم ، فإذا دلت الآية على حجية إنذارهم فهي تثبت حجية

تعبدية جعلية، وإذا ثبتت حجية إنذار الثلاثة ثبتت حجية إنذار الواحد تعبدًا، لعدم القول بالفصل.

كما دفع المستدل - أيضاً - احتمال إفادة إنذارهم للعلم من الناحية الثانية بعدة وجوه:

الأول : أن مقابلة الجمع بالجمع تفيد التوزيع كما لو قال (البسوا ثيابكم)، فإنه لا يحتمل أن يكون المطلوب من كل واحد لبس ثياب الجميع ، بل ظاهره أن يلبس كل منهم ثوبه، فكذا الآية، فإنّ ظاهر (ولينذروا قومهم) أنه ينذر كل نافرٍ قومه، ويشهد لذلك أنه لا يصدق الرجوع إلّا عند تحقق الخروج عن الشيء، فلو جاء نافر من قبيلة أخرى إلى غير قبيلته لم يكن راجعاً، فيدل ذلك على أن النافر من كل فرقة ينذر فرقته إذا رجع إليهم، لا أن الخارجين يجتمعون ويطوفون بالفرق فينذرونهم، فإن أولئك المنذرين ليسوا راجعين، بل ذاهبون إلى غير فرقته، وإذا كان المنذر هو الراجع إلى فرقته فهم قليل وقولهم لا يفيد العلم.

الثاني : أن الجمع باعتبار تعدد الطوائف بتعدد الفرق .

الثالث : أن غاية الجمع لزوم كونهم ثلاثة ، وهو لا يفيد العلم كما تقدم .

المقدمة الخامسة: أن معنى التفقه معرفة الأحكام الفرعية العملية

ووجه مقدمة هذه المقدمة: أنه لو أريد بالتفقه في الآلية الشريفة التبصر في الدين، ومعرفة أصوله باليقين، لما أمكن التمسك بها لإثبات حجية إنذار المتفقه في فرض عدم إفادة إنذاره لليقين .

وهناك من ينكر هذه المقدمة، منهم الشيخ البهائي (رحمه الله)، حيث قال: ليس المراد بالفقه الفهم، ولا العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية، فإنه معنى مستحدث، بل المراد به البصيرة في أمر الدين، والفقه أكثر ما يأتي في الحديث بهذا المعنى، والفقيه هو صاحب هذه البصيرة، وإليها أشار النبي (صلى الله عليه وآله) بقوله: «لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله ويرى للقرآن وجوها كثيرة، ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتا» ثم هذه البصيرة: إما موهبية (موهوبة) وهي التي دعا بها النبي (صلى الله عليه وآله) لأمر المؤمنين حين أرسله إلى اليمن بقوله: «اللهم فقهه في الدين»، أو كسبية (مكتسبة)، وهي التي أشار إليها أمير المؤمنين (عليه السلام) حيث قال لولده الحسن (عليه السلام): «وتفقه يا بني في الدين»، وفي كلام بعض الأعلام: أن اسم الفقه في العصر الأول إنما كان يطلق على علم الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب، ويدل عليه قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)، فقد جعل العلة الغائية من الفقه الإنذار والتخويف، ومعلوم أن ذلك لا يترتب إلا على هذه المعارف، لا على معرفة فروع الطلاق والمساقاة والسلم وأمثال ذلك.

وممن أنكر هذه المقدمة ابن العربي ، إذ قال : والتفقه في الدين من علوم القلوب لا من علوم الكسب ، إذ ليس كل من يكسب العلم يتفقه كما قال تعالى : { وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ } ... إلى أن قال : فالمراد من التفقه علم راسخ في القلوب ضارب بعروقه في النفس . ثم ذكر علامات الفقه .

وأخذ الآلوسي عنه فقال : وعلامة حصول التفقه عدم خشية أحد سوى الله ، ألا ترى كيف نفى الله سبحانه عمن يرهّب غيره الفقه فقال { لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ } انتهى.

والمتحصل من كلامهما وجود دليلين على أن المراد بـ(التفقه في الدين) هو التبصر في الدين ، وليس العلم بأحكام الشريعة :

الدليل الأول : هو قوله تعالى { وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ } فإنه يدل على أن الفقه لا يحصل إلا مع ارتفاع الأكنة عن القلوب ، وليس هذا الفقه بمعنى العلم بأحكام الشرع ، فإن العلم بأحكام الشرع يحصل حتى للكافر.

الدليل الثاني : هو قوله تعالى { لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ } فإنه يدل على أن علامة التفقه في الدين أن لا يُخشى غير الله أشد خشية من الله ، وهذه علامة المتبصر في عقيدته ، وليست علامة العالم بأحكام الشرع.

ويمكن تأييد دلالة هذين الدليلين على كون التفقه في الدين بمعنى البصيرة في العقيدة، بأن المفسرين ذكروا في معنى آية النفر وجوهاً:

الوجه الأول: إيجابها النفر للجهد للتفقه في الدين.

الوجه الثاني: إيجابها ترك النفر للجهد لبعض المؤمنين وبقاءهم مع النبي (صلى الله عليه وآله) للتفقه في الدين.

الوجه الثالث : إيجابها النفر إلى النبي (صلى الله عليه وآله) للتفقه في الدين.

والآية على الوجهين الأخيرين تحتل تعلم الأحكام الشرعية، لأن ما يأخذه المؤمنون يشمل الحلال والحرام، وأما على الوجه الأول فلا يمكن إرادة تعلم الشريعة من التفقه بل المتعين إرادة التبصر في الدين، برؤية الآيات الشاهدة على صدقه، من تأييد الفرقة القليلة على الفرقة الكثيرة بالنصر، وغير ذلك مما يشاهده المسلمون في الحرب، من الدلائل على صدق هذا الدين.

ويمكن الجواب عن ذلك : تارة بأن التفقه في الشرع قد نقل عن معناه اللغوي، وهو مطلق الفهم، إلى معنى خاص، وهو: تعلم أحكام الشريعة، ولا ينافي ذلك ما نجده من استعمال لفظ الفقه في بعض الآيات والروايات في المعنى اللغوي، فإن نقله عن معناه الأصلي لا يسد باب استعماله فيه مع القرينة، لكن الركون إلى هذه الدعوى مشكل.

وأخرى: بأن التفقه في الدين بمعنى تفهمه، ومعرفة علومه، وأخذ معالمه، وهي ثلاثة أصناف:

١- عقيدة .

٢- شريعة.

٣- معارف .

فتكون الآية دالة على أن التقليد مشروع في معرفة علوم الدين بأصنافها الثلاثة.

نعم قام الدليل على تقيد الآية في باب العقيدة والمعارف، فوجب رفع اليد عن إطلاقها بالإضافة إلى هذين الصنفين.

ولا يلزم من ذلك تخصيص الأكثر المستهجن، لأن أكثر أفراد علوم الدين هي الأحكام الفرعية الفقهية، فلا يلزم من إخراج مسائل العقائد والمعارف تخصيص الأكثر.

إلا أن يقال: إن العبرة في الاستهجان بإخراج أكثر العناوين، لا الأفراد، وتخصيص آية النفر بالأحكام الفقهية يستلزم إخراج عنوانين من ثلاثة عناوين.

هذه هي الوجوه التي ذكرها المفسرون في معنى الآية، والموافق لأخبارنا هو الوجه الثالث، والموافق لظاهر الآية المستفاد من السياق هو الوجه الأول.

ولكن التعويل على السياق مع وجود الأخبار، ومع ظهور الآية في نفسها - بقطع النظر عن ملاحظة السياق - في كون النفر للتفقه في غير محله.

المقدمة السادسة: أن الحذر المطلوب هو الحذر بالعمل بقول المنذر

وجه مقدمية هذه المقدمة هو: إن الحذر إما بمعنى الخوف النفساني، أو بمعنى اجتناب المخوف، فعلى الأول لا دلالة في الآية على حجية قول الفقيه لما سبق في المقدمة الأولى .

وعلى الثاني: فمن لا يتمكن من تحصيل العلم فيمكنه اجتناب المخوف بطريقتين:

١- الاحتياط.

٢- العمل بما يقوله المنذر.

والاستدلال بالآية مبني على الثاني، أي كون الحذر بمعنى تجنب المخوف، بالعمل بقول المنذر.

فلو كان الحذر بمعنى الخوف النفساني لم يصلح أن يتعلق به وجوب، فانتفت المقدمة الأولى، ولو كان بمعنى الاحتياط لم يتوقف على حجية إنذار المنذر، إذ الاحتياط حسن على كل حال.

وقد استدل العلماء على هذه المقدمة منذ القدم بأنه لولا قبول قول المنذر لكان إنذاره لغواً، وقد تعرض الشيخ الطوسي (رحمه الله) في العدة لهذا الدليل وناقشه نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فبخمسه وجوه :

١- وجوب التحذير على الأنبياء، مع أنه لا يجب على المنذرين قبول قولهم بمجرد الإنذار، ما لم يقدّم الدليل على صدقهم.

٢- وجوب التحذير عن ترك معرفة العقائد، مع أنه لا يجب قبول هذا التحذير ما لم يقدّم الدليل على ذلك.

٣- وجوب الإدلاء بالشهادة على الشاهد، مع أنه لا يجب قبول شهادته ما لم ينظم إليه شاهد آخر.

٤- وجوب الإخبار بما يتوقف حصول العلم به على الإخبار به وكان الإخبار به طريقاً لعلم المخبرين، كما في حال توقف معرفة الإمام القائم على الإخبار بما سمعه من الإمام الماضي، وكان من الآحاد الذين يتحقق بإخبارهم التواتر، فكل واحد من المخبرين المحققة إخباراتهم للتواتر يجب عليه الإخبار، مع أن خبره في نفسه لا يفيد القطع.

٥- ما لو أكره الغاصب مؤمناً على دفع شيء من ماله، فإنه يجب على المؤمن الدفع، ولا يجب بل ولا يجوز للغاصب الأخذ.

وأما حلاً: فبيان الحجية ووجوب قبول إنذار المنذر حكم شرعي، والأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، ومن الممكن وجود مصلحة ملزمة في الإنذار تقتضي وجوبه مطلقاً، وعدم وجود مصلحة ملزمة في القبول تقتضي وجوبه مطلقاً، بل تكون

المصلحة المقتضية لوجوبه مشروطة بانضمام شيء آخر، كما في باب الشاهد الواحد المذكور في النقض الثالث.

ولنا عودة - إن شاء الله - للحديث عن هذه المقدمة بالتفصيل.

المقدمة السابعة: إحراز أن ما أنذر به المنذر مما تفقّه

ووجه مقدميتها: أن الآية لم توجب النفر إلا لمعرفة الأحكام الشرعية الواقعية، ولم توجب الإنذار إلا بها، ولم توجب الحذر إلا عنها، فلا بد في إثبات وجوب الحذر عند إنذار منذر من إحراز كون ما أنذر به من الدين، لأنه يعتبر في التمسك بكل دليل، عاماً كان الدليل أو خاصاً، إحراز انطباق موضوعه على المورد.

ومن هنا اعترض الشيخ الأنصاري والآخذ في الكفاية (رحمهما الله) على التمسك بهذه الآية لإثبات حجية الخبر أو فتوى الفقيه، بأنه: إنما يصح التمسك بها في صورة إحراز كون ما أنذر به المنذر من الدين، ومع إحراز كون ما أنذر به المنذر من الدين لا حاجة لجعل حجية قول المنذر في حقه تعبدًا، بل لا يعقل ذلك، لأنّ الحجج الشرعية موضوعها هو الشك، وعدم العلم، ومع إحراز كون ما أنذر به المنذر من الدين لا شك في البين.

وربما استفيدت هذه الجهة أيضاً من عنوان التفقه، فإنّ التفقه بمعنى التفهم، والحذر الذي أوجبه الآية هو الحذر عند إنذار المنذر بما تفقّه، لا الحذر عند أنذاره بما توهمه.

وقد أجاب المحقق النائيني (رحمه الله) عن هذا الاعتراض بأن الآية إذا جعلت قول المنذر طريقاً وحجة، فهي تجعل قوله علماً في حق المنذر، فيمكنه إحراز كون ما أنذر به المنذر من الدين، ومما تفقّهه النافر، بنفس قول المنذر.

والنظر في هذا الجواب ظاهر، فإنّ الحجية والطريقية إنما استفيدت من الحكم في الآية، والحكم لا يتكفل إحراز ثبوت موضوعه، ولا ارتفاعه، خصوصاً على ما تكرر من المحقق النائيني (رحمه الله) من أنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلة، إذ لا يعقل أن يكون المعلول سبباً موجداً لعلته.

وهذه المقدمة - أيضاً - لا بد من العودة إليها.

المقدمة الثامنة: صدق الإنذار على فتوى الفقيه

ووجه مقدميتها ظاهر، فإنّ مطلوبنا هو إثبات حجية فتوى الفقيه في حق غيره، بعنوان أنّ فتواه إنذار، وإحراز الصغرى شرط في إنتاج البرهان.

وينشأ الشك في صدق الإنذار على فتوى الفقيه، من أنّ الإنذار إنشاء التخويف، والفتوى إخبار عن حكم الله تعالى، فهما متقابلان.

ويمكن دفعه بأنّ الفتوى وإن كانت بمدلولها المطابقي إخباراً إلاّ أنها تتضمن الإنشاء، فإذا أفتى الفقيه بمفطرية الارتماس، فإنه يخوف العامي من مغبة الارتماس في الصوم الواجب، باعتبار أنّ ذلك يبطل صومه، وإبطال الصوم يعرضه للعقاب.

والجمل الخبرية المتضمنة للإنشاء في العرفيات غير عزيزة، كالجمل الإنشائية المتضمنة للإخبار: فإنشاء المستجدي بقوله (أعطني درهماً) يتضمن الإخبار عن حاجته وفقره، وبهذا الاعتبار صح قول العارف بحاله: إنه يكذب، مع أنه لم يتلفظ بجملة خبرية، وإنما قال جملة إنشائية، والجملة الإنشائية لا توصف بالصدق ولا بالكذب.

وقد ينعكس الأمر، كما لو قال في مقام الاستجداء (إني محتاج) فإن هذه الجملة وإن كانت خبرية، إلا أنها تتضمن جملة إنشائية وهي: (أعطني ما يسد حاجتي)، وبهذا الاعتبار صح أن يقول المتعرض للسؤال - أي المستجدي - لمن أخبره بحاجته: لم رددت طلبتي؟، مع أنه لم يطلب بالمدلول المطابق للجملة.

والأمثلة العرفية كثيرة لا يمكن استقصاؤها، فانظر إلى حال الطفل إذا أراد أن يماطل في النوم، فإنه قد يقول: إني جائع، ويقصد بذلك طلب الطعام، وقد يقول: أعطوني خبزاً، وهو بذلك يخبر عن جوعه، فهذه جمل إنشائية تتضمن جملاً خبرية وبالعكس، وهكذا الحال في فتوى الفقيه.

هذه هي المقدمات المهمة التي يتوقف الاستدلال بآية النفر على مشروعية التقليد على تماميتها، وقد ذكروا لإثباتها وجوهاً كثيرة، منها التام، ومنها غيره.

وحق البحث عن دلالة الآية يستدعي النظر في كل واحدة من هذه المقدمات، وبيان ما يثبتها، وما ينفيها، والنظر في هذا وذاك.

إلا أن دراسة هذه المقدمات ، وعرض الوجوه التي ذكرت لإثباتها ، والوجوه التي ذكرت لنفيها ، وبيان ما نراه فيها ، يستدعي بسط المقال وإطالة البحث .

لذا رأينا أن نغير مسار البحث عن هذه الآية ، ونقتصر على البحث عن خصوص المقدمات التي وقع الخلاف بين علمائنا المتأخرين في تماميتها ، ونعني بالتأخرين الشيخ الأنصاري (رحمه الله) ومن لحقه .

رأي الشيخ الأعظم في دلالة آية النفر:

نفى الشيخ الأعظم دلالة الآية على حجية خبر الواحد ، ومشروعية التقليد بوجهين :

الوجه الأول: أن دلالتها على الحجية متوقفة على اطلاق وجوب الحذر حتى في صورة عدم علم المنذر - بالفتح - بصدق المنذر - بالكسر - . واطلاقها بالنسبة إلى وجوب الحذر غير معلوم ، فإن الآية واردة في مقام بيان وظيفة النافر لا وظيفة المنذر - بالفتح - .

الوجه الثاني: أن الآية أوجبت النفر للتفقه في الدين وهو الذي يجب الانذار به والحذر منه فلا يمكن التمسك بالآية لإثبات وجوب الحذر ما لم يحرز كون ما انذر به المنذر من الدين ، ولا يمكن إحراز ذلك إلا بعد معرفة أحكام الدين على وجه القطع واليقين ، ومع معرفتها كذلك لا موضوع لجعل الحجية تعبدًا .

مناقشة الوجه الأول من قبل الأعلام:

وقد أجاب عنه المحقق النائيني بأن الآية أوجبت النفر على طائفة من كل فرقة من المؤمنين، وأوجبت على هذه الطائفة النافرة التفقه في الدين، والإنذار، وهذا الإيجاب يحتمل ثبوتاً أن يقع على نحوين :

الأول: أن يكون تكليفاً واحداً للجميع، له امتثال واحد وعصيان واحد، نظير أمر جماعة، كعشرة أشخاص، برفع صخرة لا يتمكن الفرد الواحد من رفعها. ولو كان وجوب النفر والتفقه والإنذار على هذا النحو فإن إنذار المتفقهين المأمور به موجب لحصول العلم للقوم المندرين -بالفتح-، لأن جميع أفراد الطائفة التي تنفر من كل قوم إذا عادوا واجتمعوا عند قومهم فأخبروهم بحكم، كانت العادة حصول اليقين بخبرهم.

الثاني: أن يكون وجوب النفر والتفقه والإنذار على طائفة من كل فرقة بنحو العموم الشمولي، بحيث يكون كل مكلف منهم مأموراً بنفر يخصه، وتفقه يخصه، وإنذار يخصه، ويجب على قومه أن يحذروا عند إنذاره.

ولو كان وجوب الإنذار على هذا النحو فإن إنذار المتفقه لا يوجب حصول اليقين عادة.

وحيث إن ظاهر الآية المباركة كون وجوب النفر والتفقه والإنذار على النحو الثاني فلا مجال لاحتمال اختصاص وجوب الحذر بصورة حصول العلم .

هذا محصل ما أفادة المحقق النائيني (رحمه الله) في دفع هذا الوجه.

وكلامه في النحويين محل نظر :

أما في النحو الأول: فلأن ظاهره تسليم كون إنذار المتفقهين موجبا للعلم على تقدير كون وجوب النفر والتفقه والإنذار عليهم على نحو العموم المجموعي.

وإطلاقه ممنوع، فإن الطائفة التي تنفر من كل فرقة كما يمكن أن يكون عددها بمقدار يوجب إخبارهم حصول اليقين، فإنه يحتمل - أيضاً - أن يكون عددهم دون ذلك وأقل منه. فإنه لا يوجد دال على تعدد النافرين والمتفقهين والراجعين والمنذرين إلا ضمائر الجمع ولفظ طائفة، ولا دلالة في شيء منها على أكثر من العشرة - على قول - لصحة إطلاق ضمير الجمع على الثلاثة، ولأن لفظ الطائفة يصدق على العشرة في أكثر الأقوال، فما أطلقه المحقق النائيني (رحمه الله) - من أنه لو كانت الآية على نحو العموم المجموعي لكان الإنذار مفيداً للعلم - ممنوع.

اللهم إلا أن يريد بالعموم المجموعي: جميع الطوائف الذين ينفرون من جميع الفرق، فإنهم في غاية الكثرة، لأن فرق المؤمنين كثيرة، فلو نفر من كل فرقة منهم واحد لكان مجموع النافرين محققا للتواتر.

لكن هذا المعنى يتنافى مع لفظ (رجعوا)، إذ النافرون من كل قوم إنما يرجعون إلى قومهم، وأما ذهابهم إلى قوم غيرهم فلا يسمى رجوعا.

وأما في النحو الثاني: فبأن وجوب النفر والتفقه والإنذار على كل واحد من الطائفة بنحو العموم الشمولي لا يستلزم وجوب الحذر في صورة عدم حصول العلم، لاحتمال أن يكون وجوب الإنذار ثابتاً وإن لم يكن موجباً للعلم، وأن يكون وجوب الحذر مقيداً بصورة حصول العلم.

إلا أن يقال: بأن وجوب الإنذار مقدمي، لأن الإنذار ليس مطلوباً نفسياً وإنما هو مطلوب لأجل مطلوبية الحذر، فإذا كان وجوب الحذر مقيداً بصورة حصول العلم وجب أن يكون وجوب الإنذار مقيداً بصورة حصول العلم أيضاً، لأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيلها إطلاقاً وتقيداً.

ولكن يرد عليه: أن كون المقدمة التي يتبع وجوبها وجوب ذيلها إطلاقاً وتقيداً شاملة لصورة كون ذي المقدمة فعلاً لمكلف وكون المقدمة فعلاً لمكلف آخر ممنوع، أو قل: إن الوجوب الغيري إنما يتصور فيما إذا كان كل من المقدمة وذيلها من أفعال مكلف واحد.

فما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في دفع الوجه الأول للشيخ الأعظم (رحمه الله) غير ناهض.

وللسيد الخوئي (رحمه الله) أربعة جوابات عن إيراد الشيخ:

الجواب الأول: أن الأصل كون المتكلم في مقام البيان، وقد استقرت السيرة العقلانية على البناء على ذلك، فيمكن الرجوع للأصل في إحراز كون الآية في مقام البيان بالنسبة إلى وجوب الحذر.

وفيه أولاً: أن الأصول مطلقاً، سواء كانت لفظية أو عملية، موضوعها الشك، ولا مسرح لها عند إحراز حقيقة الحال، ولما كان الشيخ الأعظم (رحمه الله) يحرز أن الآية ليست في مقام بيان وجوب الحذر، فلا يصح الاعتراض عليه بأن الأصل أنها في مقام البيان.

وثانياً: إن ما ذكره هنا مخالف لما حققه في بحث الإطلاق والتقيد تبعاً لشيخه النائيني (رحمه الله)، وحاصل ما أفاده (رحمه الله) هناك: هو من منع جريان سيرة العقلاء على أصالة البيان بقول مطلق، فإن العقلاء تارة يشكون في أن المتكلم في مقام الإبهام والإيهام والإجمال أو في مقام البيان، وأخرى يحرزون أنه في مقام البيان من جهة ويشكون في أنه في مقام البيان من جهة ثانية، والسيرة العقلانية قد جرت على الرجوع إلى أصالة البيان في الصورة الأولى، دون الثانية، ولأجل هذا لا يصح التمسك بآية الأكل مما أمسك عليه كلب الصيد من غير تطهير موضع الإمساك، لأن هذه الآية ليست في مقام البيان من جهة طهارة موضع الإمساك ونجاسته، وإنما يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في كفاية إمساك الكلب للصيد من غير رقبته - مثلاً - .

وآية النفر من قبيل الصورة الثانية، فإنها في مقام البيان من جهة وجوب النفر جزماً، والمشكوك هو كونها في مقام البيان من جهة وجوب النفر فقط، أو هي في مقام البيان من جهة وجوب النفر ومن جهة وجوب الحذر أيضاً؟ والعلاء لم تجر سيرتهم في مثل ذلك على الرجوع إلى أصالة البيان.

الجواب الثاني: أن هذه الآية في مقام بيان وظيفة جميع المؤمنين، وتقسيمهم

إلى قسمين :

١- قسم يجب عليه النفر، والتفقه، والرجوع، والإنذار.

٢- وقسم يجب عليه الحذر.

وأنت خبير بأنّ تمامية هذا الجواب متوقفة على مقدمتين :

الأولى: كون الحذر بمعنى: قبول قول المنذر.

والثانية: وجوب الحذر.

وهو (رحمه الله) لم يتعرض للمقدمة الأولى، وقد تعرض للثانية أعني وجوب الحذر، واستدل عليها بأنّ كلمة (لعل) تدل على جعل ما بعدها غاية، وينتهي استدلاله إلى أنّ الحذر غاية للإنذار الواجب، والغاية الاختيارية للواجب واجبة، فالحذر واجب.

وللمناقشة في هذا الدليل صغرى وكبرى مجال:

أما الصغرى: فبأنه لا دليل على كون الحذر هو الغاية المقصودة بالإنداز، وحيث إنه استدل على ذلك بأن لفظة (لعل) تدل على كون مدخولها غاية، والمحقق الأصفهاني أنكر أن تكون كلمة (لعل) للترجي، وببالي أنه سبقه إلى ذلك أبو المعالي الكلباسي في رسالته التي صنفها في الظن، وببالي أيضاً أنه قال: إنه لا يوجد في كتب اللغة لدلالة كلمة (لعل) على الترجي عين ولا أثر، وأن ذلك إنما جاء في كلمات النحويين، وعهدنا بمقالته قديم جداً.

وكيف كان، فقد بحثنا عن معنى كلمة (لعل) في كتب اللغة والنحو فخرجنا بالحصيلة الآتية:

أولاً: يوجد اختلاف في أصل المعنى اللغوي لكلمة (لعل).

ثانياً: يوجد اختلاف في المعنى المستعمل فيه هذه الكلمة في القرآن الكريم.

معنى (لعل) في عبارات علماء اللغة والنحو:

أما معناها اللغوي فإليك بعض ما قيل فيه:

١- قال الخليل في العين: (ويقال: علّ أخاك أي لعل أخاك، وهو حرف

يقرب من قضاء الحاجة ويطمع)

٢- وقال في الصحاح في اللغة: (لعل: كلمة شك).

٣- وفي القاموس المحيط: (ولعل: كلمة طمع وإشفاق)

٤- وقال المبرد في المقتضب: (ولعل: معناها التوقع لمرجو أو مخوف، نحو لعل زيدا يأتي، ولعل العدو يدركنا).

٥- وفي الصاحبى في فقه اللغة: (لعل: تكون استفهاماً، وشكاً، وتكون بمعنى خليك) وأهل البصرة يقولون: (ترج)، ويقول بعضهم: (توقع)، وتكون لعل بمعنى عسى، وتكون بمعنى كي، قال الله جل ثناؤه: ((وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون)) يريد لكي تهتدوا.

٦- وفي المحكم والمحيط الأعظم: (ولعل: طمع وإشفاق، وقوله تعالى: ((لعله يتذكر أو يخشى))، قال سيبويه: (والعلم قد أتى من وراء ما يكون)، يريد: أن الله يعلم أنه سيتذكر أو لن يتذكر يعني: فرعون، ولكن اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما لأن علم موسى وهارون ليس ذاتياً وإنما هو من الله تعالى، وقال ثعلب معناه كي يتذكر).

٧- وفي تهذيب اللغة: (علّ، ولعل: حرفان وضعا للترجي في قول النحويين، وأثبتا عن ابن الأنباري أنه قال، (لعل: يكون ترجياً، ويكون بمعنى كي، ويكون ظناً، كقولك لعلني أحج العام، معناه: أظنني سأحج، ويكون بمعنى عسى، لعل عبد الله يقوم، معناه: عسى عبد الله، ويكون بمعنى الاستفهام، كقولك: لعلك تشتمني فأعاقبك، معناه: هل تشتمني، وأخبرني المنذر عن الحسين بن فهم إن محمد بن سلام أخبره عن يونس أنه سأل عن قول الله تعالى ((فلعلك باخع نفسك، ولعلك تارك بعض ما يوحى إليك)) قال: معناه: كأنك فاعل ذلك إن لم يؤمنوا، وهذا معنى

جديد، وهو كأن، قال: (ولعل لها مواضع في كلام العرب، من ذلك قوله: (لعلكم تذكرون)، (ولعلمهم يتقون)، (ولعله يتذكر)، قال: معناه: كي تذكروا، وكي يتقوا، كقولك: (ابعث إلي بدابتك لعلني أركبها، بمعنى: كي أركبها).

٨- وقال المرادي في الجنى الداني في حروف المعاني: (ولعل لها ثمانية

معان:

الأول الترجي، وهو الأشهر والأكثر، نحو (لعل الله يرحمنا).

الثاني: الإشفاق نحو (لعل العدو يقدم)، والفرق بينهما: أن الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه.

الثالث: التعليل، هذا معنى أثبته الكسائي والأخفش، وحمل على ذلك ما في القرآن من نحو ((لعلكم تشكرون))، ((لعلكم تهتدون))، أي: لتشكروا، ولتهتدوا، قال الأخفش في المعاني: لعله يتذكر نحو قول الرجل لصاحبه (افرغ لعلنا نتغدى)، والمعنى لنتغدى، ومذهب سيبويه والمحققين: أنها في ذلك كله للترجي، وهو ترجٍ للعباد، وقوله تعالى: ((فقلوا له قولاً لئناً لعله يتذكر أو يخشى))، معناه: اذهبا على رجائكما ذلك من فرعون.

الرابع: الاستفهام، وهو معنى قال به الكوفيون، وتبعهم ابن مالك، وجعل منه ((وما يدريك لعله يزكى))، وقول النبي (صلى الله عليه وآله) لبعض الأنصار وقد خرج إليه مستعجلاً: لعلنا أعجلناك) أي هل أعجلناك، وهذا عند البصريين

خطأ، والآية ترج، والحديث إشفاق، وذكر الشيخ أبو حيان أنه ظهر له أن لعل من المعلقة لأفعال القلوب، ومنه ((وما يدريك لعل الساعة تكون قريباً))، ((وما يدريك لعله يزكي))، ثم قال - أبو حيان - ثم وقعت لأبي علي الفارسي على شيء من هذا).

الخامس: نقل النحاس عن الفراء والطوال أن لعل شك، وهذا عند البصريين خطأ أيضاً، وقال الزمخشري: لعل هي لتوقع مرجو أو مخوف، قال: وقد لمح فيها معنى التمني من قرأ ((فاطلع)) بالنصب، وهي في حرف عاصم، وقال الجزولي: وقد أشربها معنى ليت من قرأ ((فاطلع)) نصباً، إن ما احتاج - مكتوب احتج، ولكن الصحيح المفروض احتاج - إلى هذا التأويل، لأن الترجي ليس له جواب منصوب عند البصريين).

أقول: بقيت ثلاثة معان، ولكننا نكتفي بالذي نقلناه هنا.

٩- وفي النهاية في غريب الأثر قال ابن الأثير: (لعل: قد تكرر في الحديث ذكر لعل وهي كلمة رجاء وطمع وشك)، وقال في حديث حاطب: (وما يدريك لعل الله قد اطلع على أهل بدر فقال لهم اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)، ظن بعضهم أن معنى لعل هاهنا من جهة الظن والحسبان، وليس كذلك، وإنما هي بمعنى عسى، ولعل من الله تحقيق)

١٠- وفي أوضح المسالك في شرح الألفية: (والسادس لعل، وهو للتوقع، وعبر عنه قوم بالترجي في المحبوب، نحو (لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً)، أو الإشفاق في

المكروه نحو (لعلك باخع نفسك)، قال الأخفش: وللتعليل، نحو افرغ عملك لعلنا نتعدى، ومنه لعله يتذكر، قال الكوفيون: وللاستفهام ((وما يدريك لعله يزكى)).

معنى (لعل) في القرآن الكريم:

وأما معنى (لعل) في القرآن الكريم فنكتفي بنقل بعض الكلمات:

١- جاء في شرح الرضي على الكافية: (وقد اضطرب كلامهم في لعل الواقعة في كلامه تعالى لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله عليه تعالى).

أقول: كأنه يريد أن يقول: إن معنى كلمة لعل في اللغة هو ترقب حصول الشيء ممن لا وثوق له بحصوله، لأن نفس الترقب يستبطن هذه الحيثية، فكيف تأتي لعل في القرآن الكريم!

ثم قال صاحب الكافية: (فقال قطرب - تلميذ سيبويه -، وأبو علي: معناها التعليل، فمعنى ((وافعلوا الخير لعلكم تفلحون)) أي لتفلحوا، ولا يستقيم ذلك - هذا تعقب الرضي على قطرب وأبو علي - في قوله تعالى ((وما يدريك لعل الساعة قريب)) إذ لا معنى فيه للتعليل. وقال بعضهم: هي لتحقيق مضمون الجملة التي بعدها، ولا يطرد ذلك في قوله تعالى - هذا اعتراض الرضي عليه في القول الثاني - ((لعله يتذكر أو يخشى))، إذ لم يحصل من فرعون تذكر، وأما قوله تعالى ((آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل)) فتوبة يئس لا معنى تحتها، ولو كان تذكرًا حقيقياً لقبل منه.

والحق ما قاله سيبويه - هذا قول ثالث، وهو القول المنصور عند الرضي - وهو أنّ الرجاء أو الإشفاق يتعلق بالمخاطبين، وإنما ذلك - هذا تعليل من الرضي لتقوية رأي سيبويه - لأنّ الأصل أن لا تخرج الكلمة عن معناها بالكلية).

أقول: وهذا كلام في غاية الظرافة، يعني أن الاستعمالات اللغوية إما أن تكون استعمال اللفظ فيما وضع له، أو فيما هو قريب بحيث يحتفظ بجزء من المعنى الأصلي في المعنى الثاني، من دون أن يخرج من المعنى إلى معنى آخر لا صلة له به.

(فلعل منه تعالى حمل لنا على أن نرجو أو نشفق، يعني: لعله يتذكر أو يخشى أي: كن يا موسى راجياً تذكر فرعون، فلعل منه تعالى حمل لنا على أن نرجو أو نشفق كما أن (أو) المفيدة للشك، فإذا وقعت في كلامه تعالى كانت للتشكيك أو الإبهام لا للشك، - يعني أنّ الشك فينا وليس في الله سبحانه وتعالى الله عنه -).

٢- وفي حاشية الصبان على شرح الأشمولي لألفية ابن مالك: (وقد اختلف في لعل الواقعة في كلامه تعالى، باستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله في حقه تعالى، فقليل: إنها باعتبار حال المخاطبين، فالرجاء والإشفاق متعلق بهم، كما أن الشك في أو كذلك).

٣- وفي شرح المناوي على الجامع الصغير: (إن لعل في كلام الله تعالى وكلام رسوله (صلى الله عليه وآله) للوقوع، وفيه نظر ظاهر. وك (لعل): عسى، ويؤخذ من التصريح كما قال الروداني: أن معنى عسى ولعل في القرآن: أمر بالترجي أو الإشفاق. أي: نظير قول سيبويه.

٤- وفي حاشية الكشاف للتفتازاني: (لعل: موضوعة لتوقع محبوب، وهو الترجي، أو مكروه، وهو الإشفاق. والتوقع بوجهيه - أي الترجي والإشفاق - قد يكون من المتكلم، وقد يكون من المخاطب، وقد يكون من غيرهما، كما تشهد به موارد الاستعمال، وقد وردت - لعل - في القرآن للاطماع، مع تحقق حصول المطمع فيه، لكن عدل عن طريق التحقيق إلى طريق الإطماع، دلالة على أنه لا خلف في إطماع الكريم، وأنه كجزمه بالحصول - سواءً قال تعالى: لعلنا نعطيك أو تعالى: نعطيك فإنه سبحانه سوف يعطي حتماً، فقله: ((لعلكم تفلحون)) إطماع في الفلاح، ولكن الفلاح حتمي لمن توفرت فيه الشرائط، فلماذا قال لعلكم تفلحون؟

وإذا كان وعدا من الله تعالى، فلماذا أظهر الوعد بهذا التعبير؟

يقولون: إن طريقة الملوك هي أنهم حتى إذا لم يعدوا بصيغة الجزم فإنهم يوفون، فيقولون: أقدم إلينا لعلنا نعطيك، فهم لا يعدون بصيغة الجزم ومع ذلك يعطون، فكيف إذا وفوا بصيغة الجزم، هذه النكتة البلاغية.

ولما كان ما بعد لعل الاطماعية محقق الحصول وصالحاً لكونه غرضاً مما قبلها زعم ابن الأنباري وجماعة أن لعل قد تكون بمعنى كي، ورده المصنف - يعني الزمخشري - بأن عدم صلوحها لمجرد معنى العلية يأباه، ألا تراك تقول: دخلت على المريض كي أعوده، ولا يصح لعل - أي دخلت على المريض لعل أعوده -، وقد لا تصلح لعل لشيء من هذه المعاني، كما في قوله تعالى {لعلكم تتقون} - أي ليست للإشفاق ولا للترجي ولا للإطماع. لأنه ذكر ثلاثة معانٍ -،

أما كونها ليست للإشفاق، فظاهر — أي ظاهر أنها ليست للإشفاق، لأنّ التقوى من مخوف، — أو لترجي الله فلاستحالتة أو لترجي المخلوقين فلأنهم لم يكونوا حال الخلق عالمين بالتقوى حتى يرجوها، أو للإطماع فلأنه إنما يكون فيما يتوقعه المخاطب ويرغب فيه من جهة المتكلم والتقوى ليست كذلك بل هي مستعارة — وهذا معنى رابع ذكره الزمخشري هنا — لحالة شبيهة بالترجي، لتردد حال العباد بين التقوى وعدمها، كتردد المترجي بين حصول المرجو وعدمه، أو مجاز في الطلب. نعم إن قلنا بأن لعل قد تأتي للتعليل — كما هو قول الأنباري — صح حملها في الآية عليه عند من لا يمنع تعليل فعله تعالى بالأغراض العائد إلى العباد، فإن منعه بعيد جداً، لمخالفته كثيراً من النصوص). انتهى كلامه.

أقول: القول بأنّ لعل قد تأتي للتعليل هو الذي بنى عليه السيد الخوئي (رحمه الله) استدلاله، وهو قول موجود في جملة من كلمات المتأخرين من عصر الكفاية وإلى زماننا، وهذا القول له أنصار غير ابن الأنباري، لكن الزمخشري هنا وجه حديثه لابن الأنباري وأورد عليه بعدم صحة وضع (لعل) في موضع لام التعليل دائماً، ولو كانت (لعل) للتعليل لصح ذلك، فلا يصح أن تقول: دخلت على المريض لعلّي أعوده، كما يصح أن تقول: لكي أعوده، وهذا شاهد على أنّ (لعل) لا تأتي للتعليل، ومن توهم أنها للتعليل في مثل هذه الموارد ((لعلكم تتقون)) ((لعله يتذكر أو يخشى)) فإنما توهم ذلك من كون لعل الإطماعية قد أشرب فيها باعتبار أنّ الموعود به محقق أنّ هذا مما يصلح أن يكون غرضاً لما كان قطعي الحصول، باعتبار أنه وعد من الكريم، ووعد الكريم وإن كان بصيغة (لعل) التشكيكية فهو قطعي الحصول،

فيصلح أن يكون غرضاً، وإذا صلح أن يكون غرضاً أوهم ذلك أن المتكلم بصدد بيان العلة، وليس كذلك.

٣- وفي كليات أبي البقاء الكفومي: (لعل: هي موضوعة لإنشاء توقع أمر، إما مرغوب لا وثوق بحصوله، ومن ثمة لا يقال: لعل الشمس تطلع - لأنك تثق بطلوع الشمس - ولعل الشمس تغرب -، أو مرهوب كذلك - أي لا وثوق بحصوله -.

والأول: يسمى ترجياً، نحو ((لعلي آتيكم منها بقبس))، والثاني: يسمى إشفاقاً، نحو (لعل الحبيب يلبس النعال ويقطع الوصال) - يعني: يصير غنياً يريش، فيقطع - وكل واحد منهما - الترجي والإشفاق - يكون تارة: من المتكلم، وهو الأصل، نحو (لعلك تعطيني شيئاً)، و (لعله يموت الساعة)، وتارة: من المخاطب، وهو - أيضاً - كثير، لتنزيله منزلة إشفاق المتكلم في التلبس التام بكلام، كقوله تعالى ((لعله يتذكر أو يخشى))، ((لعل الساعة قريب)) باستحالة الترجي من الله تعالى، باستحالة الأمر المأخوذ في مفهومه، وهو عدم الوثوق بحصول الأمر المرجو في حقه تعالى، استحالة الإشفاق منه تعالى بالسبب المذكور - لا الإشفاق، والترجي منه تعالى معقول، لأن الكلمة التي تدل عليها لعل ليس الترجي والإشفاق فحسب، بل هو الإشفاق من أمر لا وثوق بحصوله، أما إذا كان يعلم بحصول ما يشفق منه فلا يعبر عن هذا الإشفاق بلعل، مثل أن تقول لعل ولدي لا يدوم في هذه الحياة، هذا التعبير ليس تعبيراً صحيحاً في اللغة، لأن الإشفاق من أمر تعلم بحصوله لا يصح التعبير عنه بلعل - وقد يكون من غيرهما ممن له نوع تعلق بالكلام، كما في قوله

تعالى ((فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك)) على أحد الوجهين ، وهو أنك بلغت من التهالك على إيمانهم مبلغاً يرجون - ليس الرجاء من الله أو النبي - أن تترك بعض ما يوحى إليك) ، - إلى أن قال - : (وقد تستعمل لمعنى (كي) الموضوع لتعليل ما بعدها ، بما قبلها ، لكن لا على سبيل الحقيقة ، بل على سبيل استعارة (لعل) لمعنى (كي) ، استعارة تبعية ، تشبيهاً له بالترجي في ضمن تشبيه العلة الغائية بالمرجو في كون كل منهما مقصوداً مترتباً على فعل متقدم. وقال أيضاً الواقدي (كل ما في القرآن من (لعل) فإنها للتعليل ، إلا {لعلكم تخلصون} فإنها للتشبيه ، وهذا غريب لم يذكره النحاة).

٤- وقال الشيخ الطوسي في التبيان: وقوله ((لعله يتذكر)) معناه: ليتذكر أو (يخشى) معناه أو يخاف ، والمعنى يكون أحدهما إما التذكر أو الخشية ، وقيل: المعنى على رجائكما أو طمعكما ، لأنهما لا يعلمان هل يتذكر أو لا.

٥- و قال الطبرسي في مجمع البيان: ((لعله يتذكر أو يخشى)) أي: أدعوا على الرجاء والطمع ، لا على اليأس من فلاحه ، فوقع التعبد لهما على هذا الوجه ، لأنه أبلغ لهما في دعائه إلى الحق ، قال الزجاج: والمعنى في هذا عند سيبويه: اذهبا على رجائكما وطمعكما والعلم من الله قد أتى من وراء ما يكون ، وإنما يبعث الرسل وهم يرجون ويطمعون أن يقبل منهم.

٦- وقال في الميزان: وقوله ((لعله يتذكر أو يخشى)) رجاء لتذكره أو خشيته ، وهو قائم بمقام المحاورة ، أي الرجاء ، لا به تعالى العالم بما سيكون ، والتذكر مطاوعة

التذكير، فيكون قبولاً والتزاماً لما تقتضيه حجة المذكر وإيمانه به، والخشية من مقدمات القبول والإيمان، فمآل المعنى: لعله يؤمن أو يقرب من ذلك فيجيبكم إلى بعض ما تسألانه.

٧- وجاء في تفسير علي بن إبراهيم القمي: وقد ذهب بعض المعتزلة في قوله ((لعله يتذكر أو يخشى)) أنه لم يعلم عز وجل أن فرعون لا يتذكر ولا يخشى، وقد ضلوا في تأويلهم، واعلم أن الله قال لموسى عليه السلام حين أرسله إلى فرعون اتياه ((فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى))، وقد علم أنه لا يتذكر ولا يخشى، ولكن ليكون أحرص لموسى على الذهاب، وأكد في الحجة على فرعون.

وما نقل في كتب التفسير وكتب النحو عن سيبويه مروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، ففي الكافي عنه (عليه السلام) في حديث له: ((واعلم أن الله جل ثناؤه قال لموسى (عليه السلام) حين أرسله إلى فرعون فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى ولكن ليكون ذلك أحرص لموسى على الذهاب)).

وهو مروي - أيضاً - في علل الشرائع عن الإمام الكاظم (عليه السلام) قال: (أما قوله ((فقولا له قولاً ليناً)) أي: ليناه وقولا له يا أبا مصعب، وكان فرعون أبا مصعب الوليد بن مصعب، وأما قوله: ((لعله يتذكر أو يخشى)) فإنما قال ذلك

ليكون أحرص لموسى على الذهاب ، وقد علم الله عز وجل أنّ فرعون لا يتذكر ولا يخشى إلاّ عند رؤية البأس ... إلى آخر الرواية ^٤.

ولكن : هل الرجاء قائم بموسى كما يقول سيبويه ، أو بالمقام كما يقول صاحب الميزان ، فليس في الرواية بيان له.

خلاصة البحث حول معنى كلمة (لعل) :

و خلاصة البحث في معنى كلمة (لعل) .

أما من الناحية اللغوية : فالذي يظهر من أكثر كتب اللغة أنها حرف طمع وإشفاق ، وأنها للترجي ، وأنها لتوقع المحبوب أو المخوف ، فقد مر سابقاً عن كتاب (العين) : يقرب من قضاء الحاجة ويطمع ، وفي القاموس المحيط : طمع وإشفاق ، وفي المقتضب : لتوقع لمرجو أو مخوف ، وفي المحكم والمحيط الأعظم : طمع وإشفاق ، ونقل في الأصول في النحو عن سيبويه : لعل وعسى طمع وإشفاق ، وفي تاج العروس : طمع وإشفاق ، وفي المخصص لابن سيده : طمع وإشفاق ، كما يظهر ذلك من

^٤ - قد يقول قائل إنه كان قبلياً لم يكن عربياً وهذه أسماء عربية فهذه الرواية لا يمكن قبولها لاشتغالها على ما يعلم بطلانها . والجواب :

أولاً : أنه لم يعلم هل هو بيان للاسم أو للترجمته.

ثانياً : إنّ سقوط فقرة من الرواية عن الحجية لا يعني سقوط جميع الرواية عنها.

بعض الكتب الأخرى أيضاً كتهذيب اللغة: للترجي ، وفي المعجم الوسيط: الترجي ، وأهل البصرة يقولون ترج.

ومع ذلك فإنه قد خالف بعض كتب اللغة في ذلك ، ففي الصحاح: كلمة شك ، وفي الصاحبى: استفهاماً ، وشكاً ، وبمعنى خليك ، وعسى ، وكى .
وممن قال بمجيئها للتعليل :

الأول: ابن فارس في كتابه الصاحبى: وتكون بمعنى كى .

الثاني: ما نقله المرادي في الجنى الداني في حروف المعاني ، قال: الثالث أي المعنى

الثالث: للتعليل هذا معنى أثبته الكسائي - توفي سنة ١٨٩ - والأخفش - توفي سنة ٢١٥ - وحمل على ذلك ما في القرآن من نحو ((لعلكم تشكرون)) ((لعلكم تهتدون)) أي لتشكروا ولتهتدوا ، قال الأخفش في المعاني: لعله يتذكر نحو قول الرجل لصاحبه افرغ لعلنا نتغذى ، والمعنى لنتغذى .

الثالث: ما نقله في المحكم والمحيط الأعظم عن ثعلب ، قال: وقوله تعالى ((لعله يتذكر...)) وقال ثعلب: معناه: كي يتذكر .

الرابع: ما نقله في فقه اللغة عن الأنباري - توفي سنة ٧٧٥ - وأثبت عن الأنباري أنه قال: لعل يكون ترجياً ، ويكون بمعنى كى .

الخامس: ما نقله في تهذيب اللغة عن يونس، قال وأخبرني المنذري عن الحسين بن فهم أنّ محمد بن سلام أخبره عن يونس... إلى أن قال: قال ولعل لها مواضع في كلام العرب: من ذلك قوله ((لعلكم تذكرون)) ((ولعلمهم يتقون)) ((ولعله يتذكر)) قال: معناه كي تذكروا وكي يتقوا، كقولك ابعث إليّ بدابتك لعلّي أركبها أي: كي أركبها.

السادس: ما في المعجم الوسيط، قال: وقد تجيء للتعليل، كما في التنزيل العزيز (فقلوا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى) أي: لأن.

السابع: ما نقله الرضي في شرح الكافية عن قطرب وأبي علي، قال: فقال قطرب وأبو علي الفارسي — توفي سنة ٣٧٧ — معناها: التعليل، فمعنى ((وافعلوا الخير لعلكم تفلحون)) أي: لتفلحوا.

الثامن: ما في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير، قال وقد جاءت في القرآن بمعنى: كي.

ومن خلال ما تقدم يتضح أمران:

١- أنّ السيد الخوئي (رحمه الله) لم يأت في اللغة بشيء جديد، ودعواه مقبولة عند جملة من علماء اللغة السابقين عليه، وأن بعضهم من القرن الثاني للهجرة، وهذا يدل على قدم هذا الدعوى.

٢- وجود قولين في مجيء (لعل) للتعليل.

والتحقيق: إن القول بمجيء لعل للتعليل وإن نسب للكسائي - ١٨٩هـ -
والأخفش - ٢١٥هـ - وثعلب ويونس وقطرب وأبي علي الفارس - ٣٧٧هـ -
والأنباري وابن فارس في الصاحبي.

إلا أن الذي يظهر من ملاحظة كلامهم أنهم إنما صاروا إلى هذا القول لأجل
تخريج الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ لعل، وأنهم حين لم يستوضحوا كونها -
أي لعل - في تلك الآيات بمعنى الطمع أو الإشفاق أو الرجاء أو التوقع أو الشك
حملوها على التعليل، لأنه معنى مناسب لسياق تلك الآيات، فكلام هؤلاء جميعاً
مبني على الاجتهاد، واجتهادهم ليس حجة علينا. ولو لم نجزم بذلك فيكفي الظن
به، بل يكفي احتمال ابتناء كلامهم على الاجتهاد في سقوطه عن الاعتبار،
وا احتمال ذلك لا مجال لدفعه، لمن راجع كلامهم، ولهذا نجد سيبويه ومن وافقه
كالزمخشري وغيره لما وجدوا معنى صحيحاً لكلمة لعل الواردة في هذه الآيات لم
يصرفوها عن الترجي.

والثابت الذي يصح أن يعول عليه في معنى لعل، أنها للطمع والإشفاق أو
توقع المرجو أو المخوف، وحيث إن إسناده إلى الله تعالى باطل، فلا بد من سلوك
أحد المسالك الثلاثة التالية في فهم الآيات القرآنية التي ورد فيها كلمة لعل:
المسلك الأول: مسلك صاحب الكفاية. وهو حاكم على كل اللغويين، وهو
أن يقال: إن كلمة (لعل) مستعملة في معناها الحقيقي وهو الترجي، وهو مسند إلى
الله تعالى، إلا أن الجملة لما كانت إنشائية فإن معناها - أي معنى لعل - إنشاء
الترجي، وإنشاء الترجي غير ممتنع على الله تعالى إذا صدر بداعٍ آخر غير
الترجي، كالمحسوبة وغيرها، وإنما الممتنع عليه سبحانه إنشاء الترجي بداعٍ
الترجي الحقيقي، فاللفظة مستعملة فيما وضعت له، ولكن ليس بداعٍ الترجي، كما

لو سأل الله تعالى بداع غير الاستعلام ((وما تلك بيمينك يا موسى)) فهذا سؤال، ولكنه ليس بداع الاستعلام، وإنما هو بداع آخر غير الاستعلام، وكذلك الترجي.

المسلك الثاني: ما روي عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) والإمام الكاظم (عليه السلام) وقد اشتهرت نسبته إلى سيبويه، وحاصله: أن لعل هنا مستعملة في الترجي، وهو صادر بداعي الترجي الحقيقي، إلا أن الراجي هو العباد، وليس الله تعالى، فالراجي في ((فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى)) هو موسى وهارون، وليس الله تعالى، والراجي في آية النفر هو المنذرون وليس الله تعالى.

المسلك الثالث: مسلك صاحب الميزان، وحاصله أن (لعل) مستعملة في الرجاء ولكن الرجاء غير مسند إلى أحد، وإنما استعملت لعل لبيان أن المقام مقام رجاء، وإن كان الذي في هذا المقام لا يرجو لعلمه بمآل الأمور، فهذا لخصوصية فيه.

وبهذا ظهر وجه الضعف في جعل الحذر غاية للإنذار، فإنه مبني على أن (لعل) للتعليل بمعنى كي، وهو وإن نسب إلى بعض النحويين القدماء إلا أنه غير ثابت، وبهذا تنتفي المقدمة الأولى التي اعتمد عليها السيد الخوئي (رحمه الله) في جوابه الثاني.

وأما قول شيخنا الأستاذ (أيده الله): لولا دلالة كلمة (لعل) على وجوب الحذر لم يكن لمجيئها معنى.

فهو مما لا يمكن موافقتنا عليه، وقد اتضح مما مر أن كلمة لعل يمكن أن تكون للترجي القائم بغير الله كما هو مبني سيبويه، فيكون معنى الآية لينذروا قومهم

إذا رجعوا إليهم راجين حذرهم، أو يكون معناها الترجي القائم بالمقام فيكون معنى الآية لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم فإن الإنذار مظنة التأثير فربما ترتب الحذر.

وأما المقدمة الثانية: الواردة في الجواب الثاني للسيد الخوئي (رحمه الله) وهي (كبرى أن غاية الواجب واجبة) فقد استدل عليها السيد الخوئي (رحمه الله) بالأولية، وهي مقدمة اشتهر الاستناد إليها في هذه المسألة في كلام علمائنا المتأخرين فقد جاءت في كلام الشيخ، وفي الكفاية، وفي كلام النائيني، والعراقي، والأصفهاني، والسيد الخوئي وشيخنا الأستاذ، وظاهر الكل تسليم هذه المقدمة، وقل من تعرض للاستدلال عليها.

ومع ذلك لنا عليها عدة نقوض وحل:

النقض الأول: بالوقف فإنه تحبب للعين وتسبيل للمنفعة، والغاية منه هي انتفاع الموقوف عليه، فلو وجب الوقف لنذر وشبهه لم يجب على الموقوف عليه أن ينتفع بهذا الوقف، مع أن انتفاعه غاية، والوقف واجب، فانتفاعه غاية للواجب، ومع ذلك لا يجب.

النقض الثاني: بالشهادة في مقام المرافعة، فإن الغاية من الشهادة هي وصول صاحب الحق إلى حقه، فالشهادة واجبة، وغايتها وهو وصول صاحب الحق إلى حقه ليس بواجب، فإن لصاحب الحق أن يعرض عن حقه فلا يطالب به.

النقض الثالث: كسوة الفقير، فإنَّ الغرض منها لبسه وتستتره بهذه الكسوة، ومع ذلك فإنَّ الكسوة تجب في مورد الزكاة أو الكفارة واللبس لا يجب على الفقير، فهذا غاية للواجب ومع ذلك فإنَّها ليست بواجبة.

إنَّ قلت: ليس الغرض وليست الغاية في مورد هذه النقوض هي فعلية الانتفاع بالوقف ولا فعلية الوصول للحق بالشهادة ولا فعلية اللبس في الكسوة، وإنما الغاية هي التمكن والقدرة على الوصول إلى الحق وعلى الانتفاع وعلى اللبس، وهذه الغاية حاصلة، بل إنها — القدرة والتمكن — ليست من الأفعال الاختيارية للعبد، والكلام في الغاية الاختيارية للواجب.

قلت: هذا بعينه جارٍ في الآية فإنَّ الغاية من الإنذار ليست فعلية الحذر بل إمكانه، ولو كانت الغاية فعلية الحذر لما انفكت عن الإنذار.

النقض الرابع: حرمة بيع أم الولد، وبطلانه، فإنَّ الغاية من ذلك حرمتها، ولا يجب على مالکها تحريرها، وهذا النقض وإنَّ لم يكن بغاية الواجب إلاَّ أنه في حكمه، فإنَّ المصلحة في تحرير أم الولد ملزمة عند الشرع حتى إنه حكم ببطلان بيعها، ومع ذلك فإنَّ هذه المصلحة لم تصر سبباً لجعل حكم شرعي تكليفي بتحريرها.

النقض الخامس: الواجبات النفسية كالصلاة والصيام والحج وغيرها، فإنَّها إنما تجب لوجود مصالح ملزمة قائمة بها، فهي تجب لتلك الغايات، وتلك الغايات أمور مقدورة للمكلف ولو بالواسطة، فهذه أعمال واجبة وغاياتها ليست واجبة.

إن قلت: وما المانع من الالتزام بوجوب تلك الغايات، كالاتزام بوجوب الانتهاء عن الفحشاء والمنكر الذي هو غاية الصلاة، وأمثالها مما لا نعلمه.

قلت: لو كانت تلك الغايات واجبة للزم تعدد الثواب والعقاب، ولا نظنهم يلتزمون به.

نعم، لابد من استثناء السيد الخوئي (رحمه الله) في هذا النقض، فإنه لا يأتي عليه النقض وإنما يأتي على غيره من العلماء الذين قالوا بهذه الكبرى، والوجه في ذلك أنه (رحمه الله) يشترط في متعلق التكليف شرطاً زائداً على كونه مقدوراً وهو أن يكون متعلق التكليف أمراً يفهمه العرف العام، ومصالح الواجبات والملاكات القائمة بها كالنهي عن الفحشاء في الصلاة أمور بعيدة عن أذهان العرف العام، فلا يحسن مخاطبة المكلف بمثل يجب عليك الاتيان بالناهي عن الفحشاء والمنكر، فإن هذا مما لا يفهمه عامة الناس.

وأما غير السيد الخوئي فحيث إنه لا يشترط في متعلق التكليف هذا الشرط - فهم العرف العام للمتعلق - فيأتي عليه النقض بالواجبات النفسية، فإنها واجبة ولها غايات، وغاياتها ليست بواجبة.

وأما الحل: فبأن الذي يقضي به العقل ويقتضيه البرهان هو أن العمل الذي لا يراد بعنوانه، بل يراد لأجل الغاية التي تترتب عليه، لابد أن تكون الغاية واجدة لمصلحة تقتضي وجوبه، إذا كان واجباً، وأما كون الغاية واجبة أيضاً فهذا يحتاج إلى توفر شروط وجوبها وانتفاء موانعه حتى تجب، وتوفر الشروط وانتفاء الموانع فيما

كانت غاية له يعني في الفعل المقصود لأجلها لا يستلزم توفر الشروط وانتفاء الموانع في الغاية، ودونك الأسباب التوليدية كالإلقاء في النار بالنسبة للإحراق، فإن المولى إذا أوجب الإلقاء في النار لأجل الإحراق لم تبق حاجة إلى إيجاب الإحراق مع إيجابه، يعني مع إيجاب الإلقاء في النار.

فالجواب الثاني الذي أفاده السيد الخوئي (رحمه الله) مبني على دلالة الآية على وجوب الحذر بدليل مؤلف من صغرى وكبرى ممنوعتين.

نعم ما ذكرناه في منع المقدمتين - دلالة لعل على التعليل صغرياً، وكون غاية الواجب واجبة كبرياً - إنما هو إيراد على جواب السيد الخوئي (رحمه الله) من حيث إنه دليل على إطلاق الآية بالنسبة إلى وجوب الحذر.

وليس ما ذكرناه دفاعاً عن الشيخ الأنصاري، فإن الشيخ (رحمه الله) لا يرتضي هذا الدفاع صغرى ولا كبرى، بل إنه (رحمه الله) يرى تمامية هاتين المقدمتين.

وبعبارة أخرى : إن ما ذكرناه في الإيراد على السيد الخوئي (رحمه الله) يرجع إلى منع دلالة الآية على وجوب الحذر، وبمنع ذلك ينتفي موضوع الإطلاق بالنسبة لوجوب الحذر، لا أنه ينفي إطلاقها بالنسبة إليه مع تسليم دلالتها على وجوب الحذر .

الجواب الثالث: لو كان وجوب الحذر مشروطاً بحصول العلم بصدق المنذر في إنذاره لزم كون الحذر مترتباً على العلم، وترتب الحذر على العلم ووجوبه عنده أمر معلوم سواء حصل العلم من الإنذار أو من غيره، فلازم تقييد وجوب الحذر بصورة حصول العلم لغوية أخذ الإنذار في الآية.

وهذا الجواب منظور فيه، فإن الآية لم تقل (إذا انذرتم فاحذروا) وإنما مفادها: (أنذروا ليحذروا)، وظاهرها: توقع حصول الحذر وترقبه عقيب الإنذار، وكما يتوقع الحذر عقيب الإنذار المقتضي بنفسه لوجوب الحذر كذلك يتوقع حصول الحذر عقيب الإنذار المقتضي لحصول سبب الحذر من العلم أو الاحتمال، على الخلاف الذي يظهر مما تقدم منا في معنى الحذر، وأنه بمعنى العمل بمقتضى الإنذار، أو التحرز عن الخطر المستفاد من الإنذار، ولو بالفحص حتى يستبين الحق.

الجواب الرابع: أن صورة حصول العلم بالإنذار فرض نادر، فإن عادة المتفقهين أن يرجع كل واحد منهم إلى أسرته وجيرانه فينذروهم، ولم تجر عاداتهم على أن يعودوا فيجتمعوا في مكان واحد ويحذروا جميعاً بما تفقهوه، ويكون عددهم موجباً لحصول العلم بصدقهم، وبالغاً حد التواتر، فلو كان الواجب هو الحذر عند حصول العلم للزم حمل الآية على الفرد النادر وهو مستهجن كتخصيص الأكثر.

وفي هذا الجواب نظر: فإنّ هذا مبني على دلالة الآية على وجوب الحذر، وقد عرفت منعه، نعم هذا ملزم للشيخ الأنصاري (رحمه الله) لأنه يرى دلالة الآية على وجوب الحذر.

إلا أن يقال: بأن النادر هو حصول العلم القطعي بإنذار المتفقه، وأما حصول الاطمئنان وسكون النفس بإنذاره فليس بنادر، بل هو الغالب كما هو المشاهد في كل ناحية يهاجر منها بعض أهلها لطلب العلم، فإن أهل تلك الناحية تسكن نفوسهم وتطمئن بما يخبرهم به المهاجر المتفقه منهم لمعرفتهم بحاله، وشهادة تكبده العناء وتحمله مشقة الهجرة والغربة بصلاحه.

ومراد الشيخ (رحمه الله) من اختصاص وجوب الحذر بصورة حصول العلم، هو الأعم من العلم القطعي والعلم العادي أعني الاطمئنان.

فتحصل: إن ما أفاده الشيخ الأعظم (رحمه الله) في وجهه الأول لمنع دلالة الآية متين جداً، وإن ما أفاده السيد الخوئي (رحمه الله) ووافقه عليه شيخنا الأستاذ (أعزه الله) من الدفع الأربعة لهذا الوجه مما لا يمكن الموافقة على شيء منه.

مناقشة الوجه الثاني من قبل الأعلام

وأما الوجه الثاني الذي أورده الشيخ الأنصاري (رحمه الله) على دلالة الآية، فقد وصفه شيخنا الأستاذ (أيده الله) بأنه عمدة الإيرادات على دلالة آية النفر، وهو مبني على مقدمتين :

الأولى: كون موضوع وجوب الحذر هو الإنذار المقيد بكونه بما تفقّحه المنذر
— بالكسر —.

الثانية: توقف صحة الاستدلال بالآية على إحراز كون ما أنذر به المتفق به بما تفقّحه.

أما المقدمة الأولى: فيمكن أن يستدل لها بأدلة ثلاثة:

الدليل الأول: أنّ الإنذار ليس مطلق الإخبار، بل هو الإخبار بأمر مخوف مع التخويف، فلا يصدق الإنذار إلاّ عند مطابقته للواقع، فالإخبار بحرمة فعل مثلاً ليس إنذاراً ما لم يكن ذلك الفعل حراماً في الواقع.

الدليل الثاني: أنّ الآية كما إنها لم تحض على النفر لكسب الجهل المركب بالدين، بل لتحصيل العلم المطابق للواقع به، وكما إنها لم تأمر بالإنذار بما يجهله المتفق به جهلاً مركباً بالدين، بل بما يعلم به علماً مطابقاً للواقع، كذلك لم توجب الآية الحذر عند الإنذار بما يتخيله المتفق به، وإنما أوجبت الحذر عند الإنذار بما هو من الدين.

الدليل الثالث: أن الآية أوجبت الحذر عند إنذار المنذر بما تفقهه ، والتفقه هو الفهم ، ولا يصدق التفقه على كل اعتقادٍ للمتفقه ، وإنما هو خاص بالاعتقاد المطابق للواقع ، فلا بد من معرفة الواقع لنحرز كون إنذار الراجع بما تفقهه لا بما تخيله .

وأما المقدمة الثانية: فيدل على لزومها أنه يشترط في التمسك بأي دليل عاماً كان الدليل أو خاصاً يشترط فيه إحراز موضوعه والعلم بانطباقه وصدقه على الفرد الذي يراد إثبات الحكم له بذلك الدليل ، فلو ورد أكرم العلماء لم يمكن إثبات وجوب الإكرام لفرد معين من الناس ما لم يحرز كون ذلك الفرد المعين عالماً ، ولا يصح التمسك بهذا العام في إثبات الحكم لفرد يشك في كونه عالماً ، وكذا لو ورد أكرم زيدا فإنه لا بد من إحراز كون الفرد الذي يراد إثبات وجوب إكرامه زيدا في صحة التمسك بهذا الخطاب .

وكما يشترط في صحة التمسك بالدليل إحراز انطباق العنوان المأخوذ في ذلك الدليل على الفرد الذي يراد إثبات الحكم له ، كذلك يشترط في صحة التمسك به إحراز اتصاف الفرد بالقيّد الذي أُخذ في الدليل ، فلو ورد أكرم العالم المؤمن فإنه كما يشترط في صحة التمسك بهذا الدليل إحراز اتصاف الفرد بأنه عالم كذلك يشترط أيضاً إحراز اتصافه بأنه مؤمن ، وبهذا يظهر الفرق بين هذا الإيراد والإيراد السابق .

فالفارق بينهما من جهتين :

الجهة الأولى: أن الإيراد السابق لم يدع فيه تقيد وجوب الحذر بالعلم بصدق المنذر — بالكسر — وإنما ادعي عدم الإطلاق ، وأما هنا فنتيجة الإيراد هي تقيد

وجوب الحذر بصورة العلم لتقيد موضوعه بقيد لابد من العلم به ولا سبيل إلى العلم به إلا بالعلم بالمطابقة.

الجهة الثانية: أن الإيراد الأول منشؤه فقدان شرط صحة التمسك بالإطلاق، لعدم كون المتكلم في مقام البيان، والإيراد الثاني منشؤه فقدان شرط صحة التمسك بالدليل بوجه عام، وإن لم يكن ذلك الدليل مطلقاً.

ومما ذكرناه في تقرير هذا الإيراد يظهر الخلل في جواب السيد الخوئي (رحمه الله) عنه، حيث أفاد في الجواب: إن الإنذار بالشيء هو الإخبار به مع التخويف، ومفهوم الإخبار يتقوم بالحكاية عن ثبوت الشيء، وإن لم يكن ثابتاً في الواقع، فلو قال رجل زيد قائم، صدق عنوان الإخبار على قوله هذا وإن لم يكن زيد قائماً في الواقع، والآية إنما أوجبت الحذر عند تحقق عنوان الإنذار، وهو متحقق ومحرز وإن كان المنذر كاذباً أو مخطئاً، وكان إنذاره غير مطابق للواقع فكيف بما لو شك في ذلك.

وجه الظهور — ظهور الخلل — أنه (رحمه الله) إنما نظر إلى الاستدلال على المقدمة الأولى بدليل واحد، وهو أن مفهوم الإنذار في اللغة متقوم بكون متعلقه أمراً يخيف، ولم يتعرض للدليلين الآخرين اللذين ذكرناهما، وجوابه إنما يتم لو كان دليل أخذ قيد المطابقة هو الدليل الأول أعني تقوم مفهوم الإنذار بذلك، وأما لو كان دليله واحداً من الدليلين الآخرين فلا.

ولشيخنا الأستاذ جواب آخر عن هذا الإيراد، حاصله: إنَّ الفقه لا يراد به معرفة الحكم الشرعي، وإنما يراد به تحصيل الحجة على الحكم، سواءً كانت الحجة علماً أو علمياً أو أصلاً عملياً، ولأجل هذا تجد الفقهاء يفتنون بوجوب شيء أو حرمة وليسوا عالمين بذلك، ولا قاطعين به، بل وربما لم يكن عندهم دليل ظني عليه، وإنما أفتوا بالوجوب أو الحرمة لاقتضاء الأصل العملي لذلك، فالناظر الراجع إلى قومه إذا سعى في تعلم الحكم الشرعي فقد حصل الحجة عليه، وإن لم يكن عارفاً بالحكم الشرعي يقيناً و ما أنذر به واعتقد أنه الحكم الشرعي ليس كذلك، وعليه يجب قبول قوله والحذر عند إنذاره.

وفيه: أن استعمال الفقه في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وكون الفقيه من حصل الحجة على الحكم وإن كان كذلك في زماننا، إلا أن كونه كذلك في زمان النص وفي وقت نزول الآية ممنوع، ولا أقل من الشك، فلا يصلح أن تحمل الآية عليه.

والصحيح في الجواب عندنا أن القيد المستفاد دخله في موضوع وجوب الحذر هو التفقه في الدين، وليس فقه الدين، وبينهما فرق.

فإنَّ الفقه: هو الفهم، وهو متقوم بمعرفة الفقيه للحكم معرفة حقيقية، فمن يتخيل غير الحكم حكماً فليس فقيهاً وليس فاهماً للدين.

وأما التفقه : فهو السعي للفهم ، وتكلفه ، وهو يصدق سواءً وفق الساعي للوصول إلى الفهم أو لم يوفق ، فليست إصابة الحق مقومة لمفهوم التفقه ، وإن كانت متقومة لمفهوم الفقه .

وقد عرضت هذا الجواب على شيخنا الأستاذ (أيده الله) فاعترض عليه بأننا نجري برهان السبر والتقسيم في قيد التفقه ، فإنه لا يخلو قيد التفقه من أن يكون مهملاً أو مطلقاً أو مقيداً بحصول الفقه والفهم ، والإهمال غير معقول ، والإطلاق مثله ، فيتعين التقييد ويعود المحذور .

أما امتناع الإهمال : فلأجل أن الحاكم على موضوع لابد له أن يتصور موضوع حكمه ، وأن يتصور كل القيود التي تطرأ على موضوع حكمه ، والإنقسامات الممكنة له ، فإن كان القيد دخيلاً في قيام المصلحة بالموضوع ، واتصاف موضوع حكمه بكونه ذا مصلحة - إن كان الحكم هو الوجوب - أخذه فيه ، فصار الموضوع مقيداً ، وإن كان الوصف غير دخيل لم يأخذه فكان مطلقاً ، ولا يتصور الإهمال إلا بغفلة الحاكم عن موضوع حكمه ، وعن قيوده ، وعن دخالة تلك القيود في اتصاف موضوع حكمه بالمصلحة والمفسدة ، ولا يعقل أن يكون الحاكم جاهلاً بموضوع حكمه أو بقيود موضوع حكمه أو بدخل هذه القيود في اتصاف موضوع حكمه بالمصلحة أو المفسدة .

وأما امتناع الإطلاق : فلأجل أن الإطلاق مساوق لثبوت وجوب الأخذ بقول المتفقه في صورة الخطأ ومخالفته للحكم الواقعي ، وأنه متى أحرزنا أن الرجل سعى

لكسب العلم، وتكلف طلبه وجب علينا اتباعه حتى لو علمنا بأنه لم يفهم الدين، ولم يحصل ما طلبه، وهذا معلوم البطلان.

وحيث لا رابع، بعد الإهمال والإطلاق، فيتعين التقييد.

ويدفع ما أفاده (أيده الله) :

بالنقض: بخبر الثقة. فإنه يجري فيه ما يجري في فتوى الفقيه من برهان السبر والتقسيم، إذ يقال: إنَّ وجوب تصديق الثقة فيما يخبر به لا يخلو من أن يكون مهملاً أو مطلقاً أو مقيداً بصورة صدقه فيما أخبر، والإهمال غير معقول، والإطلاق باطل، فيتعين التقييد.

بل بالنقض بجميع الطرق الظنية، لأن هذا السبر والتقسيم يجري فيها جميعاً، فيلزم أن تكون حجيتها مقيدة بصورة موافقتها للواقع.

وبالحل: بأننا نختار الإطلاق، ودعوى الجزم ببطلان الإطلاق غير مسموعة، بل الذي نجزم ببطلانه هو التقييد بالإصابة، فإنَّ تقييد حجية الطرق الظنية بإصابة الواقع وموافقه موجب للغوية جعلها طرقاتاً، فإنَّ الحكمة من جعل هذه طرقاتاً إنما هي استتار الواقع واختفاؤه على المكلف، وأما في صورة انكشاف الواقع والعلم به فلا حاجة لهذه الطرق.

أو قل: إنا نسلم أن الغرض من السعي في طلب العلم هو حصول العلم، ولم يأمرهم الله سبحانه بالتفقه المؤدي إلى الجهل المركب، إلا أن ذلك لا يقتضي إيجاب

التعلم المقيد بإفادة العلم، لأن هذا القيد، أعني التوفيق في الطلب بحصول بغية الطالب أمر خارج عن اختيار العبد، وحاله في ذلك حال اكتساب المال، فإن وظيفة العبد هي التكسب والسعي لتحصيل الرزق، وأما توفيقه في تكسبه وانتهائوه الى حصول الكسب عنده فهو خارج عن اختياره، ولذا يتحقق امتثال وجوب التكسب بالسعي في طلب الرزق وإن لم يرزق.

وإذا كان الإطلاق هو المتعين فنقول: إن الآية لم تشترط إلا التفقه، والتفقه محرز وإن لم يكن الفقه محرزاً، فلا مانع من الاستدلال بهذه الآية من هذه الجهة. إلا أنك عرفت وجود موانع أخرى من دلالة الآية على مشروعية التقليد من جهات أخرى فيسقط الاستدلال بها على ذلك.

الإستدلال بآية السؤال على مشروعية التقليد

ومنها : آية السؤال وهي قوله تعالى (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). وقد وردت هذه الفقرة في آيتين: الأولى في سورة النحل، والثانية في سورة الأنبياء. وقد استدلت بها على مشروعية التقليد علماء الخاصة والعامة منذ قديم الأيام.

تقريب دلالة الآية:

أنها أمرت غير العالم بسؤال أهل الذكر، والأمر بسؤال أهل الذكر يستلزم وجوب قبول جوابهم، وإلا كان سؤالهم لغواً.

والبحث في دلالة هذه الآية يستدعي النظر في عدة مقدمات :

المقدمة الأولى: وجوب السؤال، وأنه مولوي أو إرشادي.

المقدمة الثانية: إطلاق وجوب السؤال لصورة عدم حصول العلم، فإنه لو كان وجوب السؤال مقيداً بصورة حصول العلم لم تكن الآية دالة على مشروعية التقليد، فإنّ التقليد هو أخذ قول الغير تعبدًا، أما إذا حصل العلم بسبب قول الغير فالحجة هو العلم، وليس قول الغير.

المقدمة الثالثة: من هم المقصودون بأهل الذكر؟ هل هم الأئمة (عليهم السلام) كما هو المروي في أخبار مستفيضة، أو هم علماء اليهود كما يقتضيه السياق، أو هم مطلق العلماء كما فهمه المستدلون بالآية على مشروعية التقليد؟

المقدمة الرابعة: في الغاية من السؤال. فهل الغاية منه هو العمل بالجواب، أو حصول العلم من الجواب. ويدخل في هذه المقدمة البحث عن الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب قبول الجواب، فإنّ المبحوث عنه هو حجية الجواب تعبدًا، وما دلت عليه الآية بالمطابقة هو وجوب السؤال، فلا بد من بيان الملازمة بينهما، أي بين الحكم التكليفي بوجوب السؤال وبين الحكم الوضعي بحجية الجواب.

أما المقدمة الأولى: فيكفي في إثباتها دخول صيغة الأمر على السؤال، فإنّ ظاهر صيغة الأمر هو الوجوب، ولا يعنينا هنا أن نبحث عن نوع هذا الوجوب، وأنه

وجوب نفسي، أو مقدمي، أو طريقي، إذ يكفي إثبات الوجوب بأي نوع كان، ولا يختلف الحال باختلاف ذلك.

وأما المقدمة الثانية: فقد اختلفت كلمات السيد الخوئي (رحمه الله) فيها في كتاب مصباح الأصول، فقد أقر بتماميتها في موضع فقال في بحث الاجتهاد والتقليد (وتقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من آية السؤال بصورة حصول العلم بالواقع يدفعه الإطلاق) لكنه (رحمه الله) ناقش في تماميتها في بحث حجية خبر الواحد بأنّ تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ((إن كنتم لا تعلمون)) ظاهر في أنّ الغرض من السؤال حصول العلم لا التعبد بالجواب، وكيف كان فلا بد من دراسة المناقشة.

فيمكن الجواب عن مناقشته (رحمه الله) بأنّ هذا التعليق على عدم العلم ثابت معلوم وإنّ لم يصرح به في الآية، إذ لا حاجة للعالم للسؤال ولا للرجوع إلى أهل الذكر ولا للتعلم ولا للعمل بالجواب تعبدًا، وإنما يحتاج للسؤال من لم يكن عالمًا، وحاجة غير العالم للسؤال قد تكون لأجل التعلم أي حصول العلم، وقد تكون لأجل العمل بالجواب تعبدًا، فتعليق وجوب السؤال على عدم العلم لا يدل على كون الغرض هو التعلم كما أفاده (رحمه الله).

نعم؛ يمكن المناقشة في هذا الإطلاق من وجه آخر، وهو أن المورد وإن كان لا يخصص الوارد، إلا أنه لابد من دخول المورد في الوارد، والمورد هو القدر المتيقن من الوارد، وحيث إن مورد الآيتين -آيتي السؤال- هو النبوة، وهي من أصول الدين، فلا يمكن حملهما على إرادة السؤال مطلقاً، وإن لم يحصل العلم من الجواب، بل لابد من إرادة السؤال الموجب جوابه لحصول العلم.

فقد وردت آية السؤال في القرآن الكريم مرتين: الأولى: في سورة النحل (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل: ٤٣)، والثانية: في سورة الأنبياء (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (الأنبياء: ٧).

أما الآية الأولى فظاهر سياقها أنها في جواب قول المشركين (لا يبعث الله من يموت) ففي الآيات السابقة (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، بالبينات ولعلمهم يتفكرون)، فإن سياق هذه الآية بلحاظ ما قبلها ظاهره أنها في رد إنكار المشركين نبوة النبي بحجة أنه يموت، والله تعالى لا يبعث من يموت، وظاهرها بلحاظ ما بعدها أن المقصود من أهل الذكر هم العالمون بالبينات والزبر.

وأما الآية الثانية فظاهر سياقها أنها في رد قول المشركين (هل هذا إلا بشر مثلكم)، ومفادها إذا كانت بشرية النبي تمنع من إرساله، فبشرية الأنبياء السابقين مثلها، فإذا كانوا لا يعلمون صفة الأنبياء السابقين وأنهم كانوا من البشر فليرجعوا

إلى أهل الذكر، (وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون).

فسياق الآيتين ظاهر في أن المقصود بسؤال أهل الذكر معرفة صفة البشرية في الأنبياء، وأن كون النبي الخاتم يموت وكونه بشراً لا يمنع من كونه رسولاً، كما لم يمنع كون من قبله من الأنبياء يموتون وكونهم بشراً من كونهم رسلاً، وهذا أمر يرتبط بصفات النبي، وهل يشترط فيه أن يكون ملكاً، أو لا؟ وهذا أمر لا يعول فيه على الحجج التعبدية الجعلية الظنية، من قول ثقة، أو خبير، أو غيرهما، بل لابد فيه من تحصيل العلم، فلو كانت الآية بصدد بيان مشروعية التقليد، لخرج موردها عنها، وخروج المورد قبيح.

ويمكن الجواب : بأن الآية ليست إرشاداً إلى طريق رفع شبهة مانعية بشرية نبينا من نبوته، ودفع توهم عدم أهليته للنبوّة بسبب كونه بشراً، ببيان كبرى لزوم رجوع الجاهل للعالم.

بل هي بصدد رفع هذه الشبهة ببيان صغرى من يرجع إليه في معرفة هذا الأمر، والإرشاد قد يكون ببيان كبرى صغراها معلومة، وقد يكون ببيان صغرى كبرائها معلومة، كما في (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة) و(العمرى وابنه ثقتان).

وتصدي المرشد لبيان الصغرى شاهد على وضوح الكبرى عند المرشد، واستغنائه عن البيان، وكون الكبرى مفروغا من ثبوتها، نظير أن تعرض على رجل بعض العوارض الصحية، فلا يدري إلى أي متخصص يذهب، فيذهب إلى الطبيب العام،

فيرشده الطبيب العام إلى رجوعه إلى طبيب القلب مثلاً، أو إلى طبيب الباطنة، أو إلى طبيب الرئة، فليس قول الطبيب العام إرجع إلى طبيب القلب إرشاداً إلى لزوم رجوع المريض بوصفه جاهلاً إلى العالم، بل هو إرشاد إلى العالم الذي له إحاطة بهذا العارض الذي عنده.

وبالجملة: فإن قوله (إرجع إلى طبيب القلب) تعريف بالمتخصص صغروباً، وليس تعليماً لوجوب الرجوع إلى الخبير كبروباً.

وهكذا الآية الشريفة، فإنها إرشاد إلى دفع هذه الشبهة ولكن ببيان صغرى العالم الذي يرجع إليه في هذه المسألة، وليس ببيان كبرى الرجوع للعالم.

نعم، بيان الصغرى مبني على ثبوت الكبرى، فتشخيص العالم ببشرية الرسل مبني على ثبوت لزوم رجوع الجاهل للعالم، فالآية دالة على الكبرى بالالتزام.

إن قلت: لكننا علمنا من الخارج أن قول الخبير في باب أصول الدين ليس حجة تعبدية، وإنما هو طريق لتحصيل العلم، فما هي فائدة تشخيص الخبير في صفات النبي إذا لم يكن التعويل على كلام هذا الخبير جائزاً فيما أشكل عليهم من بشرية النبي؟

قلت: فائدة ذلك هي مسألة عدد من الخبراء حتى يحصل اليقين أو الوثوق من جوابهم بعدم مانعية البشرية من الإرسال.

هذا غاية ما يقال في تشييد هذه المقدمة.

ومع ذلك فإن للنظر فيها مجالا، وذلك لأن الآية إذا كانت جوابا لمن دخله الشك في أن الله لا يبعث بشرا، بتعليمه من إن سألهم كان جوابهم مفيدا للعلم أو الوثوق، فليست الآية مبنية على كبرى لزوم رجوع الجاهل للعالم من أجل العمل برأيه، بل هي مبنية على كبرى أخرى، وهي: إن اتفاق جماعة من الخبراء على رأي واحد في مسألة يورث اليقين أو الوثوق بصحة رأيهم، وأما اتفاق غير الخبراء فلا.

وأما المقدمة الثالثة: ففي المراد بالذكر وأهله عدة احتمالات، ولا بد من بحث كل احتمال تارة من جهة ظهور الآية فيه ووجود الدليل على إرادته، وأخرى في دلالة الآية على مشروعية التقليد على تقدير إرادته. والاحتمالات هي:

الاحتمال الأول: أن المراد بالذكر هو القرآن الكريم، قال تعالى: {وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ} {الأنبياء ٥٠}، وقال تعالى: {وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ} {الحجر ٦}، وقال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} {النحل ٤٤}.

وعلى هذا الاحتمال فأهل الذكر هم أهل القرآن، فينبغي معرفة أهل القرآن من هم، وفيه ذلك احتمالات:

١- حفظة القرآن.

٢- العالمون بالقرآن، ولو عن طريق الاجتهاد، أي: المفسرون.

٣- العالمون به علماً يقينياً تاماً، أي: المعصومون.

وهذا الاحتمال - إرادة القرآن الكريم بالذكر في الآية الشريفة - ليس فيما وقفنا عليه في كلام علماء الأصول، ولا في كلام المفسرين ما يشهد له، إلاّ مجيء لفظ الذكر في القرآن بمعنى القرآن، كقوله تعالى: وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ (٥٠)، وقوله عز من قائل: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ (٦٩)، وقوله سبحانه: وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (٥١)، وقوله جل وعلا: وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (٦)، وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٤٣) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤).

وليس في هذا إلاّ إثبات الاستعمال، والاستعمال أعم من الحقيقة، إلاّ أن يدعى أنّ لفظ الذكر له اصطلاح خاص في القرآن الكريم، وأنه قد نُقل من المعنى اللغوي إلى معنى شرعي، لكنّ هذه الدعوى لا شاهد عليها.

وإذا لم يوجد دليل على إرادة هذا الاحتمال من الآية فلا نطيل البحث بدراسة الجهة الثانية، أي دلالة الآية على مشروعية التقليد على تقدير إرادته، لوجود ثلاثة احتمالات في هذه الجهة فاستيفاء البحث فيها تطويل بلا طائل عملي.

الاحتمال الثاني: أن المراد بالذكر التوراة، ويمكن أن يستدل على إرادة التوراة بوجوه:

الأول: مجيء لفظ الذكر في القرآن الكريم بمعنى التوراة، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ} {الأنبياء ١٠٥} فإن الذي جاء الزبور من بعده ليس القرآن الكريم.

وفيه: أن غايته ثبوت الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة.

الوجه الثاني: ما في كلام السيد الخوئي (رحمه الله) وهو بعض الأخبار، قال (رحمه الله): (وما ورد في بعض الروايات من تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام) أو علماء اليهود كما في بعضها الآخر لا يضر بالاستدلال بالآية الشريفة للمقام، لما ذكرناه في بحث حجية خبر الواحد وفي مقدمات التفسير من أن نزول الآية في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به، بمعنى لا يوجب انحصار المراد به، فإن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ولا يختص بمورد دون مورد، كما دلت عليه روايات كثيرة، وفي بعضها أن القرآن لو نزل في قوم واختص بهم فماتوا مات القرآن. . .) قال (رحمه الله): (وهذه الروايات مذكورة في كتاب الأنوار المعروف بمقدمة تفسير القرآن فراجع).

أقول: ولا بد من الوقوف على تلك الأخبار والنظر في حالها من جهتي الصدور والدلالة، وبعد البحث والتنقيب لم أعثر على رواية تدل على إرادة أهل الكتاب بأهل الذكر في هاتين الآيتين، لا من طرق الخاصة ولا من طرق العامة.

بل الذي وقفت عليه في الأخبار عكس ذلك، فقد جاء في الأخبار ما ينفي إرادة هذا الاحتمال، والإنكار على من يقول به، فمن ذلك ما جاء في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليهما السلام) قال: (إنَّ من عندنا يزعمون أنَّ قول الله عز وجل فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون أنهم اليهود والنصارى؟ قال: إذن — أي إذا كان كذلك — يدعونكم إلى دينهم، قال بيده إلى صدره نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون)، وفي هذه الرواية دلالة على النفي من جهتين:

الأولى: بيان لازم باطل لإرادة أهل الكتاب بأهل الذكر في الآية، إذن يدعونكم إلى دينهم.

الجهة الثانية: حصر أهل البيت فيهم (عليهم السلام) الظاهر من قول: (نحن أهل الذكر).

والمضحك أنَّ ابن كثير عزى القول إلى الإمام الباقر أنهم أهل الذكر بصيغة الجزم، وهذا يدل على ثبوت القول عنده عن الإمام الباقر، ومع ذلك قال ابن كثير: إنَّ مراد الإمام الباقر (عليه السلام) بالضمير هو: المسلمون.

الوجه الثالث: ما اعتمده العراقي والأصفهاني وهو: السياق.

قال العراقي في نهاية الأفكار في الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية على حجية الخبر: (وفيه مضافاً - أي وفي الاستدلال بها - إلى ورود الآية في أصول العقائد التي لا يكتفى فيها بغير العلم، لظهورها بمقتضى السياق في إرادة علماء أهل الكتاب والسؤال منهم فيما يرجع إلى علائم النبوة المكتوبة في كتبهم السماوية).

وأورد شيخنا الأستاذ عليهما بمنع الكبرى حجية السياق، والنقض عليها بنقض ثلاثة:

الأول: أنه لو ورد الأمر بغسل الجنابة في سياق الأوامر بأغسال مستحبة، فلا يرفع اليد عن ظهور الأمر في بغسل الجنابة في الوجوب.

النقض الثاني: بآية الخمس، فإنها وردت في سياق آيات الجهاد، مع أن النص والفتوى على العموم.

النقض الثالث: بحديث الرفع، فإن المرفوع فيما اضطروا إليه، وما استكروهوا عليه هو الموضوع، ومع ذلك فلا قائل بأن المرفوع فيما لا يعلمون هو الموضوع، ولا يقول أحد من الفقهاء باختصاص البراءة في الشبهات الموضوعية استناداً إلى السياق.

وفيما أفاده (أيده الله) نظر:

أما المنع من كبرى حجية السياق: فغير مسموع، فإن السياق قرينة عرفية على المراد وهو موجب للظهور، والظهور حجة، بل إنه قد ورد الاستشهاد بالسياق

عن المعصوم ، كما في رواية صفوان بن يحيى ، قال : سألتني أبو قرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا، فاستأذنته في ذلك، فأذن لي، فدخل عليه، فسأله عن الحلال والحرام، حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال ابن قرّة: إنا روينّا أنّ الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين . . . فقال أبو الحسن: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء؟! أليس محمداً؟! أليس هو الذي جاء به؟! ، قال: بلى، قال : كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم بأنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به شيئاً وليس كمثله شيء، ثم يقول أنا رأيته بعيني، وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر؟! أما تستحيون؟! ما قدرت الزنادقة ترميه بهذا، أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه بوجه آخر. قال أبو قرّة: فإنه يقول: (ولقد رآه نزلة أخرى) فقال أبو الحسن: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى.

وهذا استشهاد بالسياق، فإنه يعلم المراد من (ما رأى) بقرينة السياق، حيث قال (عليه السلام) : (ما كذب الفؤاد ما رأى)، يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: (لقد رأى من آيات ربه الكبرى)، فأيات الله غير الله، وقد قال الله: (ولا يحيطون به علماً)، فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم، ووقعت المعرفة.

وأما النقوض التي أفادها فلنا عنها جواب عام، وإجابات خاصة بكل نقض.

أما الجواب العام: فبأنّ ورود جملة يراد بها معنى يخالف السياق والعلم بعدم إرادة ما يوافق السياق في مورد لا يوجب هدم ظهور السياق، فإنّ الوضع والمعنى الحقيقي حجة باعتباره موجباً للظهور، ومع ذلك فإنّ اللفظ يستعمل في غير معناه الحقيقي، فمخالفة السياق في هذه الموارد لا تضر بقرينيته، فإنّ قرينية السياق قرينية تعليلية، وليست تنجيزية، إذ هي مشروطة بعدم وجود قرينة أقوى على خلافها، ولا تصل دلالة السياق إلى الصراحة والنصوصية حتى تكون الرواية الواردة على خلاف السياق القرآني مخالفة لصريح القرآن الكريم لنجعلها زخرفاً، بل تكون مبينة للقرآن.

وأما الجواب التفصيلي على كل نقض:

فأما النقض الأول: فقد ذكره شيخنا الأستاذ أيده الله بنحو الفرض والتقدير، وقد ورد هذا فعلاً، في صحيحة محمد الحلبي (اغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة، وإذا غسلت ميتاً)، وورد في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله قال (عليه السلام): (الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الأضحى).

أما صحيحة ابن سنان فحيث إنها مشتملة على التقدير يقيناً فالسياق فيها أضعف، لأنّ التقديرات المحتملة كثيرة: فمنها: احتمال أن يكون التقدير: الغسل

واجب من الجنابة، ويوم الجمعة، ويوم الفطر. ومنها أن يكون التقدير: الغسل مشروع من الجنابة، ويوم الجمعة، ويوم الفطر. ومنها: أن يكون التقدير: الغسل من الجنابة واجب، ويوم الجمعة مستحب، ويوم الفطر مستحب، وهكذا، فيقدر في كل غسل حكمه المجعول له.

وأما صحيحة الحلبي: فالسياق فيها أقوى، لأنَّ الأمر بجميع الأغسال قد بينت بصيغة افعّل، التي في ضمن قوله (اغتسل)، المذكورة مرة واحدة، بل إنّ مثل هذا يشتمل على دال آخر غير السياق. فظهور الصحيحة في استحباب غسل مس الميت لا ينكر. لكنه معارض بما دل على وجوبه وهو مقدم عليه.

وربما استدل بصحيحة الحلبي على ما حُكي عن السيد المرتضى من استحباب الغسل بمس الميت وعدم وجوبه، خلافاً لما هو المتسالم عليه بين الأصحاب.

وناقشه في الجواهر بمنع دلالة الاقتران على التسوية في الحكم، فإنَّ إقران المندوب بالواجب خصوصاً في الأخبار الجامعة للأغسال كثير شائع.

وهذه مناقشة لا تمس قرينية السياق على وجه العموم، وإنما تهدم قرينية السياق في تعيين الحكم، وأنه الوجوب أو الاستحباب.

وناقشه الفقيه الهمداني (رحمه الله) بقوله: (وأما ذكره — أي ذكر غسل مس الميت — مع الأغسال المسنونة وجعله معها في حيز الطلب فلا يدل على الاستحباب وغايته الإشعار بذلك فلا اعتداد به في مقابل ما عرفت). وعبارته تحتل إنكار قرينية

السياق في خصوص جعل الشيء مع المستحبات في حيز الطلب، فتتحد مناقشته مع ما ذكره صاحب الجواهر، وتحتل إنكار قرينية السياق بوجه عام، فإن أراد الثاني فقد عرفت منا حجية السياق في نفسه ما لم يقم على خلافه دليل أقوى.

وأما النقض الثاني: وهو النقض بآية الخمس، فقد كفانا شيخنا الأستاذ مؤونة البحث في هذا النقض، فإنه صرح بأن النص والفتوى بخلاف ذلك، فليس الموجب لحمل الغنيمة في آية الخمس على مطلق الفائدة هو ظهور الغنيمة في ذلك مع عدم مانعية السياق لعدم حجيته، بل الموجب له هو النص والفتوى.

وأما النقض الثالث: أعني اختصاص ما لا يعلمون بالموضوعات، فإنه قد ذكر العلماء القائلون بعموم ما لا يعلمون للشبهات الحكمية وجه قولهم بالتعميم، وقد تعرضوا لشبهة اقتضاء السياق لاختصاص ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية، وأجابوا عن هذه الشبهة صغرياً، ولم نقف في كلمات المحققين المتأخرين على منع لحجية السياق كبروياً في دفع الشبهة - أعني شبهة اختصاص ما لا يعلمون بالموضوعات -، بل ولم نقف على مشكك فيها، مع أن القاعدة تقتضي بيان ذلك لو كانوا لا يرون حجية السياق أو كانوا يشكون فيها.

ونكتفي بنقل جواب السيد الخوئي (رحمه الله) عن هذه الشبهة في مصباح الأصول قال (رحمه الله): (وربما يقال بأن المراد من الموصول هو الفعل الخارجي ويستشهد له بأمور الأول: وحدة السياق، بأن المراد بالموصول في بقية الفقرات هو الفعل الذي لا يطيقون والفعل يكرهون عليه والفعل الذي يضطرون إليه، إذ لا معنى

لتعلق الإكراه والاضطرار بالحكم، فيكون المراد من الموصول فيما لا يعلمون والفعل بشهادة السياق. وفيه: أن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء.. الخ).

ونختم بالإشارة إلى بعض الاستدلالات المبنية على حجية السياق :

منها: احتجاج الشيعة (أنار الله برهانهم) على كون المقصود بلفظ مولاه في حديث الغدير ولي الأمر، فإن من جملة القرائن على ذلك قول النبي (صلى الله عليه وآله) قبله (إن الله مولاي وأنا مولى كل مؤمن ومؤمنة)، فإن هذا السياق يشهد بإرادة ولي الأمر من قوله فعلي مولاه.

ومنها: احتجاجهم بتمهيد النبي (صلى الله عليه وآله) في حديث الغدير أيضاً بقوله (أستم تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن يبعث من في القبور) فمن كنت مولاه. فإنه سياق ظاهر أنه (صلى الله عليه وآله) في مقام بيان عقيدة، لا شريعة، وأنه بصدد تعداد أمور من سنخ الشهاداتتين والإيمان بالبعث وليس بصدد بيان حكم شرعي.

كما أورد شيخنا الأستاذ (أيده الله) على استدلال المحققين بالسياق صغروباً بأن ما نحن فيه ليس من السياق في شيء، فإن الله تعالى أمر المشركين بالرجوع إلى أهل الذكر ليعلموا أن سنة الله قد جرت على إرسال البشر.

وهذا البيان بهذا المقدار لا يخلو من إجمال فنذره في سنبله.

وفي كتاب الميزان في تفسير القرآن إنكار للصغرى من وجه آخر، قال (رحمه الله): فيه إن الآية ليست رداً على زعم المشركين عدم أهلية البشر للرسالة، لأن القرآن لم ينقل عنهم هذا الزعم، وإنما هي رد على زعمهم أنهم مجبورون، وهذا زعم قد سبق نقله عنهم في الآيات السابقة (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه شيء نحن ولا آبائنا ولا حرمانا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم المبين) فالمشركون يزعمون أنهم أشركوا وأنهم حرموا ما أحل الله مضطرين ملجئين.

وهذا إنكار لشهادة السياق لكون الآية رداً على المشركين، فإن الغرض من سؤال أهل الذكر إثبات اختيار العباد وعدم كونهم مجبورين، والذي يرجع إليه في معرفة ذلك ليس أهل الكتاب.

وبلاحظ عليه: أن آية سؤال أهل الذكر وردت في القرآن الكريم مرتين:

الأولى: سورة النحل قال سبحانه ((وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر.... ولعلمهم يتفكرون)) هذا في الآيتين ٤٣ و ٤٤، وجاء في الآية ٣٨ وهي تسبق هاتين الآيتين بسبع آيات ((وأقسموا بالله جهد أيمانهم.... لا يعلمون)) وهذه الآية وإن كانت ظاهرة في إرادة بعث الموتى إلا أنها تحتل إرادة بعث الأنبياء وإرسال الرسل.

الثانية: في سورة الأنبياء وهي ((وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً.... تعلمون)) هذه آية ٧ بحسب الترتيب وقد سبق قوله سبحانه ((لاهيئة قلوبهم... السحر وأنتم

تبصرون)) في الآية ٣، فيوجد نقل لحجتهم وزعمهم أنّ هذا ليس بنبي لأنه بشر، ومع ذلك نحن غير محتاجين للسياق في استظهار كون الآية في مقام دفع حجة المشركين وإبطال زعمهم أنّ البشر لا يصلح أن يرسل، فإنّ احتجاجهم نقل في القرآن الكريم في مواضع شتى وقد أنكر القرآن الكريم عليهم ذلك قال تعالى: ((وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا بشراً رسولاً، وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق)) وقال سبحانه ((ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا)) وقال سبحانه ((أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم)) وقال سبحانه ((فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما هذا إلاّ بشر مثلكم)) وقال سبحانه ((وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلاّ بشر مثلكم)) إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنت حكاية احتجاج مكذبي الرسل بكون الرسل من البشر.

والصحيح عندنا: عدم كون الآية من صغريات قرينية السياق، لا لما أفاده السيد الطباطبائي (رحمه الله)، ولا ما أفاده شيخنا الأستاذ أيده الله، بل لأنّ الآية ليس فيها ما يشهد بكون المراد بأهل الذكر فيها أهل الكتاب أو أهل التوراة، وذلك لأنّ أقصى ما يشهد به السياق هو كون الآية ناظرة إلى دحض حجة مكذبي الرسول (صلى الله عليه وآله) وزعمهم أنّ الله تعالى لا يبعث بشراً، وطريق دفع هذه الشبهة ودحض هذه الحجة غير منحصر في الرجوع إلى أهل الكتاب، بل الذي يدفع شبهتهم ويدحض حجتهم ويصح إرشادهم إلى الرجوع إليه هو من يتوفر فيه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون عارفاً بحال الأنبياء السابقين مطلعاً على أنهم من البشر.

الشرط الثاني: أن يكون معتمداً عند المشركين وموثوقاً بقوله عندهم.

ومن يجتمع فيه هذان الشرطان غير منحصر في أهل الكتاب، بل ربما قيل إن هذين الشرطين لا يجتمعان في أهل الكتاب، لأنهم متهمون في رأي المشركين، وأي تهمة أعظم من أن تكون الشهادة تجر نفعاً للشاهد، وأي نفع أعظم من إثبات حقيقة المعتقد وصحة الديانة، فليس في الآية ما يشهد بإرادة أهل الكتاب من أهل الذكر.

على أنه لا يمكن إرادة الإرجاع في الآية إلى من كانت حجية قوله بالجعل والاعتبار، فإن الأمر بالسؤال موجه للمشركين، وهم لا ينقادون للشرع، فلا أثر لإرجاعهم إلى من قوله حجة بالجعل والاعتبار، بل المقام يقتضي إرجاعهم إلى من يذعنون له ويعتمدون على قوله مع قطع النظر عن الشرع.

ثم إنه تقدم في عبارة السيد الخوئي (رحمه الله) التي نقلناها عنه سابقاً أن كون المقصود بأهل الذكر أهل الكتاب غير مانع من الاستدلال بالآية على حجية رأي الفقيه ومشروعية التقليد، وذلك لأن كون المراد بأهل الذكر أهل الكتاب لا يعني أكثر من كون أهل الكتاب مورداً للآية، وورود الآية في مورد خاص لا يخصصها بذلك المورد، لأن القرآن الكريم كالشمس والقمر باقٍ ما بقي الليل والنهار، ولو نزل في قوم يموتون وكان خاصاً بهم لمات بموتهم.

وفيما أفاده نظر:

أولاً: لأنه وردت في القرآن الكريم آيات لا يمكن حملها على إرادة معنى عام مثل ((تبت يدا أبي لهب وتب)) ((وامرأته حمالة الحطب)) فإنّ مثل هذا لا يمكن أن يراد به المعنى العام، فقلوه تعالى: ((وامرأته حمالة الحطب)) هل يقصد بذلك كل امرأة سيئة مثلاً، أو أبو لهب مثلاً هل يقصد به كل رجل طاغ؟

ولو ثبت عموم جريان القرآن الكريم بجميعه مجرى الليل والنهار وكان هذا العموم آبياً عن التخصيص حتى في مثل هذه الآيات لوجب أن نحمل ذلك على معان خفية يعلمها المعصوم، ولا نعلمها ولا يسعنا الاحتجاج إلّا بما نعلم.

وثانياً: أنّ المورد هو القدر المتيقن من الوارد، وخروج المورد عن الوارد مستهجن، ولا معنى لجعل حجية قول أهل الكتاب التعبدية في حق المشركين فإنهم لا يصدقون بالشرع، ولا يؤمنون بما جاء، ولا بمن جاء به، فلا أثر لجعل الحجية التعبدية في حقهم.

وثالثاً: لأنّ المورد من أصول الدين، ويعتبر فيه حصول اليقين، وقول أهل الكتاب إذا لم يوجب حصول اليقين فلا يصح جعله فيصلاً للنزاع.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد بالذكر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والمراد بأهل الذكر أهل النبي (صلى الله عليه وآله) .

وهذا الاحتمال جاءت به أخبار كثيرة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: المبينة لمصدق أهل الذكر. ومنها ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره بسنده عن زرارة عن أبي جعفر (عليهما السلام) في قوله (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، من المعنون بذلك؟ قال: نحن والله. فقلت: أنتم المسؤولون؟ قال: نعم. قلت: ونحن السائلون؟ قال: نعم. قلت: فعلينا أن نسألكم؟ قال نعم. قلت: وعليكم أن تجيبون؟ قال: ذلك إلينا، إن شئنا فعلنا، وإن شئنا تركنا. ثم قال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب).

ومنها رواية عبد الرحمن بن كثير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)؟ قال: أهل الذكر محمد وآله، ونحن المسؤولون).

ومنها: رواية الوشاء، قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون؟ فقال: نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون.

ثم جرى الحديث على نحو رواية زرارة المروية في تفسير علي بن إبراهيم التي تقدمت.

فإن هذه الروايات تبين أنهم (عليهم السلام) أهل الذكر، أي مصداق هذا العنوان.

والرواية الأولى وإن دلت أنهم المعنيون بذلك، ولم تقل إنهم معنيون بذلك، والفرق بين التعبيرين ظاهر، فإن الأول: ظاهر في الحصر دون الثاني، إلا أنه ربما قيل: إن ورود الأخبار بحصر المعنيين بآية من القرآن الكريم فيهم (عليهم السلام) مع عدم إرادة الحصر الحقيقي جداً، بل كان المراد به بيان أكمل الأفراد، كثير في الأخبار، ولأجل هذا قال بعض العلماء بأن الأخبار التي فيها بيان أنهم أهل الذكر وإن كانت ظاهرها ابتداءً الحصر لكن ينبغي حملها على بيان أكمل الأفراد، وهذا الكلام لو غرضنا النظر عما فيه فإنه يجري في هذه الطائفة.

الطائفة الثانية: المبينة لمفهوم أهل الذكر.

منها: ما في بصائر الدرجات عن أبي جعفر (عليهما السلام) في قول الله عز وجل (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، قال: الذكر القرآن، وآل الرسول (صلى الله عليه وآله) أهل الذكر، وهم المسؤولون).

ومنها: رواية عبد الله بن عجلان عن أبي جعفر (عليهما السلام) في قول الله عز وجل (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، قال رسول الله الذكر أنا والأئمة (عليهم السلام) أهل الذكر).

والفرق بين هذه الرواية (رواية ابن عجلان) وسابقتها (رواية البصائر): أن رواية البصائر قد فسرت الذكر بالقرآن، وجعلت أهله محمداً وأهل بيته (عليهم السلام)، ورواية ابن عجلان فسرت الذكر بالنبي (صلى الله عليه وآله) ، وأن رواية البصائر يمكن أن يجري فيها حديث نفي الحصر الحقيقي، والقول إنها بصد

بيان الفرد الأكمل، وأنها تأمر بسؤال كل من له علم بالقرآن، ورواية ابن عجلان لا يجري فيها هذا الكلام، فإنه لا مجال للقول بأن كل من له معرفة بالقرآن فهو من آل محمد (صلى الله عليه وآله) ، بل آله جماعة مخصوصة، وهم المعصومون (عليهم السلام).

ومنها: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله في قول الله عز وجل (وَأَنَّهُ لَذِكْرُ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (٤٤) فرسول الله الذكر، وأهل بيته المسؤولون، وهم أهل الذكر).

ومنها: ما في عيون الأخبار، في باب مجلس الرضا (عليه السلام) مع المأمون، في الفرق بين العترة والأمة، وهو حديث طويل، قال العلماء: فأخبرنا هل فسر الله تعالى الاصطفاء في الكتاب؟ فقال الرضا (عليه السلام) : فسر الاصطفاء في الظاهر والباطن باثني عشر موطناً وموضعاً، فأول ذلك إلى أن قال وأما التاسعة: فنحن أهل الذكر الذين قال الله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، فنحن أهل الذكر فاسألونا إن كنتم لا تعلمون). وحديث الإمام إلى الآن في بيان مصداق أهل الذكر، ولكنه (عليه السلام) بعد ذلك بين المفهوم، رداً على من قال: إن الله عنى بذلك اليهود والنصارى، فقال (عليه السلام) : سبحان الله! وهل يجوز ذلك؟! إذن يدعوننا إلى دينهم، ويقولون إنه أفضل من دين الإسلام!، فقال المأمون: فهل عندك في ذلك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟ قال نعم: الذكر رسول الله، ونحن أهله، وذلك بين في كتاب الله عز وجل، حيث يقول في

سورة الطلاق { فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا {١٠} رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا { الطلاق ١١ } فالذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، ونحن أهله).

وهذا بيان للمفهوم، فلا يمكن أن يحمل على بيان أكمل المصاديق.

الطائفة الثالثة: التي فيها استدلال بالآية، والقدر المتيقن منها كونهم (عليهم السلام) مصداقا لأهل الذكر.

منها: رواية حمزة ابن الطيان التي فيها وصف أئمة الهدى، إلى أن قال:

ويعرفوكم فيه الحق، قال تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون).

وبالجملة: فالأخبار التي فيها أن المراد بأهل الذكر هم أهل البيت (عليهم

السلام) كثيرة، وإذا لم يحصل العلم بصدور بعضها، فلا أقل من الاطمئنان بذلك،

بل في الجواهر: وكذا لا يتم بناء على إرادة الرسول (صلى الله عليه وآله) من

الذكر فيها، كما هو مذكور في أخبار كثيرة عن أهل البيت (عليهم السلام).

بل روى محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات ٢٨ رواية في باب أنهم

(عليهم السلام) أهل الذكر.

وروى الكليني في الكافي تسع روايات في باب أن أهل الذكر... هم الأئمة (عليهم السلام).

بل روى الطبري في تفسيره عن علي (عليه السلام) : نحن أهل الذكر.

الاحتمال الرابع : أن يكون المراد بالذكر المقابل للنسيان ، وقد يراد به العلم ، فإنك لا تجد في كلمات اللغة من عد العلم من معاني الذكر ، وإنما يراد العلم به من حيث أن المقصود بالسؤال هو التعلم أو العمل بالجواب ، ولا يوجه السؤال إلا للعالم الذي تحضره الإجابة إذا استحضرها ، فالتذكر له دخل في حصول الغاية من توجيه السؤال للعالم ، فكأن علمه الذي لا يحضره لا نفع له ، فينزل منزلة العدم ، والعلم الحقيقي النافع هو العلم الحاضر عنده ، ومن هذا القبيل العلم المحرر في الدفاتر إذا لم يتمكن عالمه من احضاره وتذكره حين يريد ، ومن هنا قال بعضهم :

ليس بعلم ما حوى القمطر.... ما العلم إلا ما حواه الصدر

ولهذا سمي العلم ذكراً ، وسمي أهل العلم : أهل الذكر.

ولا يخفى أن دلالة الآية الشريفة على مشروعية التقليد على الاحتمالات الثلاثة الأولى تتوقف على كون إرجاع المشركين لأهل القرآن أو التوراة أو النبي (صلى الله عليه وآله) لأنهم عالمون ، لا لخصوصية فيهم ، وأما على الاحتمال الرابع فدلالة الآية تامة من هذه الجهة.

والأقوى عندنا: أن المقصود بأهل الذكر أهل البيت (عليهم السلام)، للأخبار المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره، وقد تقدم بعضها، وكون الأمر بالرجوع إليهم لا لخصوصية فيهم لو لم يكن مخالفاً للأخبار، فلا شاهد عليه، وعليه فلا دلالة في الآية على مشروعية التقليد، بل هي من أدلة وجوب التمسك بأهل البيت (عليهم السلام)، كحديث الثقلين.

وأما المقدمة الرابعة: فقد ذكر العلماء في بيان الغاية من الرجوع إلى أهل الذكر غايتين:

الأولى: تحصيل العلم.

الثانية: العمل تبعداً.

وذكروا أن الممكن منهما هي الغاية الأولى لشاهدين:

الشاهد الأول: أن المورد وهو بشرية الأنبياء من أصول الدين، ويعتبر فيه اليقين.

الشاهد الثاني: أن المأمور بالرجوع إلى أهل الذكر هم المشركون، وهم لا ينقادون للتعبد الشرعي، لأنهم لا يؤمنون بالشرع، ولا يصدقون من جاء به.

والغايات المتصورة عندنا أربع:

١- إرجاعهم لهم ليسمعوا منهم ما يورث العلم واليقين، وليعلموا منهم ما يجهلون.

٢- إرجاعهم إليهم ليعملوا، وإن لم يكن قولهم مفيداً للعلم، وذلك بجعل قول أهل الذكر حجة شرعية في حقهم.

٣- إرجاعهم إليهم ليعملوا بقولهم، وإن لم يكن مفيداً للعلم، لأجل قبول المشركين بحجية قول أهل الذكر، باعتبارهم خبراء فيما أرجعهم إليهم فيه، والشارع قد أقرهم على حجية قول الخبراء، وأرشدهم إلى الخبر في مسألة بشرية الرسل.

٤- إرجاعهم إليهم لدحض حجتهم، ولدفع شبهتهم، وليسكتهم، فليس الغرض تعلمهم من أهل الذكر، ولا عملهم بقولهم، بل الغرض إفحامهم، وقطعهم كما في إرجاع ابن عباس لابن الزبير إلى أمه، فيما رواه الراغب في محاضراته لما عيّره بتحليله المتعة.

أما الغاية الأولى: فمعقولة ثبوتاً، لكن الآية على تقدير إرادتها لا تدل على حجية قول العالم بمعنى وجوب قبول قوله تعبداً، فلا أثر للبحث عن الدليل على كون الإرجاع في الآية على هذا النحو إثباتاً.

وأما الغاية الثانية: فهي غير معقولة ثبوتاً كما تقدم.

وأما الغاية الثالثة: فهي معقولة ثبوتاً، وإن كانت الآية مرشدة لرجوع

المشركين إلى أهل الكتاب على هذا النحو فهي تدل على مشروعية التقليد، فينبغي

البحث عن الشاهد على كون الإرجاع في الآية من أجل هذه الغاية.

وأما الغاية الرابعة: فهي معقولة ثبوتاً أيضاً، ولا يطلب في الالتزام والافحام إلا قبول الخصم بالحجة، ورضاه بها، وإن لم يكن المحتج راضياً بها، ولا دلالة للآية على مشروعية التقليد لو كان الإرجاع فيها من أجل هذه الغاية.

وأما البحث في مقام الإثبات، فالإنصاف أن تشخيص الغاية من الإرجاع في الآية مشكل، فلا معين للاحتمال الثالث، وعليه تكون دلالة الآية الشريفة على مشروعية التقليد غير تامة.

وقد استدلل العلماء بآيات أخرى على مشروعية التقليد، وفي دلالتها نظر عندنا، ولكننا نطوي صفحة الحديث عن الاستدلال بالكتاب العزيز، ونكتفي بهذا المقدار حتى لا يطول الكلام.

ونتيجة البحث عن دلالة الآيات: أنه ليس لشيء من الآيات التي استدلو بها على مشروعية التقليد دلالة على ذلك.

الاستدلال بالسنة على مشروعية التقليد

الوجه الثالث: هو الاستدلال بالسنة.

استدل العلماء على مشروعية التقليد بروايات تبلغ حد التواتر الاجمالي، وهي على طوائف كثيرة، تعرض شيخنا الأستاذ (أيده الله) لبعضها، ونحن سوف ننظر في الروايات التي تعرض لها هو وتعرض لها السيد الخوئي من قبل، وسوف نشير إلى بعض الروايات الأخرى، وفيها كفاية.

الطائفة الأولى: الروايات الناهية عن العمل بالقياس والرأي

منها: ما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إن السنة لا تقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبا ن إن السنة إذا قيست محق الدين.

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي جعفر (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أن علياً (عليه السلام) قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس.

ومنها: ما في العلل عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه قال في حديث طويل حول قصة الخضر ونبي الله موسى (عليهما السلام): إن القياس لا مجال له في علم الله وأمره ثم قال جعفر بن محمد (عليه السلام) : إن أمر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس، ومن حمل أمر الله على المقاييس هلك وأهلك، إن أول معصية ظهرت الأنانية عن إبليس اللعين حين أمر الله تعالى ذكره ملائكته بالسجود لآدم، فسجدوا وأبى إبليس اللعين أن يسجد، فقال عز وجل: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك، قال: أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين، فكان أول كفره قوله: أنا خير منه، ثم قياسه بقوله: خلقتني من نار وخلقته من طين، فطرده الله عز وجل عن جواره، ولعنه، وسماه رجيماً، وأقسم بعزته لا يقيس أحد في دينه إلا قرنه مع عدوه إبليس في أسفل درك من النار.

فإنه قوله (عليه السلام) : "ومن حمل أمر الله على المقاييس هلك وأهلك " يدل على عدم الإنكار على الإتيان لو كان المتبع يعتمد في استنباط الحكم على الطريق الصحيح، فإنّ تعليل الإهلاك بكون المتبع يستند في استنباط الحكم على المقاييس إنما يصح لو كان أصل التقليد سائغاً، وأما لو كان أصل التقليد غير سائغ لعل بالذاتي وهو أنهم قد اتبعوا في دينهم، والاتباع في الدين غير مشروع، فإنّ التعليل بالعرضي، وهو كون الاجتهاد مبنياً على أساس غير صحيح، مع وجود علة ذاتية غير مناسب.

ومنها: رواية عيسى عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال له: يا أبا حنيفة! بلغني أنك تقيس؟! قال: نعم، قال: لا تقس، فإن أول من قاس إبليس، حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فقاس ما بين النار والطين، ولو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر.

ومنها: رواية محمد بن عبد الله القرشي، عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما السلام فقال لأبي حنيفة: انتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس، أمره الله عز وجل بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، ثم قال: أتحسن ان تقيس رأسك من بدنك؟ قال: لا، قال جعفر (عليه السلام) : فأخبرني لأي شيء جعل الله الملوحة في العينين والمرارة في الاذنين والماء المنتن في المنخرين والعذوبة في الشفتين، قال: لا

أدري، قال جعفر (عليه السلام) لأن الله تبارك وتعالى خلق العينين فجعلهما شحمتين، وجعل الملوحة فيهما منا منه على ابن آدم، ولولا ذلك لذابتا، وجعل الاذنين مرتين، ولولا ذلك لهجمت الدواب وأكلت دماغه، وجعل الماء في المنخرين ليصعد منه النفس وينزل، ويجد منه الريح الطيبة من الخبيثة، وجعل العذوبة في الشفتين ليجد ابن آدم لذة مطعمه ومشربه، ثم قال جعفر (عليه السلام) لأبي حنيفة: أخبرني عن كلمة أولها شرك وآخرها إيمان؟ قال: لا أدري، قال: هي كلمة: لا إله إلا الله، لو قال لا إله: كان شرك، ولو قال: إلا الله كان إيمان، ثم قال جعفر (عليه السلام) : ويحك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال فإن الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم قال (عليه السلام) : أيهما أعظم الصلاة أم الصوم قال: الصلاة، قال: فما بال الحايض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة فكيف يقوم لك القياس، فاتق الله ولا تقس.

ومنها: رواية شعيب بن أنس، عن بعض أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - إن أبا عبد الله (عليه السلام) قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) ، قال: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة! لقد ادعيت علما، ويملك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويملك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) ، وما ورثك الله من كتابه حرفا - وذكر الاحتجاج

عليه إلى أن قال : - يا أبا حنيفة ! إذا ورد عليك شئ ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع ؟ فقال : أصلحك الله ، أقيس وأعمل فيه برأيي ، فقال : يا أبا حنيفة ! إن أول من قاس إبليس ملعون ، قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال : (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ، قال : فسكت أبو حنيفة ، فقال : يا أبا حنيفة ! أيما أرجس ؟ البول ؟ أو الجنابة ؟ فقال : البول ، فقال : فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول ؟ فسكت ، فقال : يا أبا حنيفة أيما أفضل ؟ الصلاة ؟ أم الصوم ؟ قال : الصلاة ، قال : فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها ؟ فسكت .

وهذه الرواية تدل على جواز التقليد من جهتين :

الجهة الأولى : أن الإمام (عليه السلام) قال : (فبما تفتيهم) ولم يقل : (لماذا تفتيهم).

الجهة الثانية : أنه لما أجابه أنه يفتيهم بكتاب الله والسنة لم ينكر عليه ذلك ، بل أنكر عليه فهمه للكتاب والسنة .

ومنها : رواية بن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : لعن الله أصحاب القياس ، فإنهم غيروا كلام الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله) واتهموا الصادقين في دين الله عز وجل .

ومنها: رواية إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - قال: يظن هؤلاء الذين يدعون أنهم فقهاء علماء أنهم قد أثبتوا جميع الفقه والدين مما تحتاج إليه الأمة، وليس كل علم رسول الله (صلى الله عليه وآله) علموه، ولا صار إليهم من رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا عرفوه، وذلك أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم فيسألون عنه ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ويستحيون أن ينسبهم الناس إلى الجهل ويكرهون أن يسألوا فلا يجيبوا، فيطلب الناس العلم من معدنه، فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله، وتركوا الآثار ودانوا بالبدع، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : كل بدعة ضلالة، فلو أنهم إذا سألوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، ردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد (صلى الله عليه وآله) .

والإمام (عليه السلام) لم ينكر عليهم الإفتاء، بل أنكر عليهم الاستناد في الإفتاء إلى القياس.

والأقرب أن هذه الطائفة تدل على نفي حجية الفتوى المستندة إلى الرأي والقياس، وأما إثبات حجية الفتوى غير المستندة إليهما فإنما يعلم بدلالة المفهوم، وحيث إنَّ الجمل التي وردت في أخبار النهي عن الإفتاء استناداً إلى الرأي والقياس جمل وصفية فظهورها في حجية الفتوى غير المستندة إلى الرأي والقياس مبني على

ثبوت ظهور الجملة الوصفية في المفهوم، والمعروف عند محققي علم الأصول أنّ الوصف لا مفهوم له، ولأجل هذا حاول شيخنا الأستاذ (أيده) الله تقريب دلالة هذه الطائفة باشتمالها على قرينة توجب ظهورها في المفهوم نظير (لي الواجد ظلم) و(مطل الغني يحل عقوبته)، الظاهر في أن لي و مطل الفاقد ليس ظلماً ولا يحل العقوبة.

ولو تم ما أفاده (حفظه الله) فمفهوم هذه الجمل: أن من يفتي غير مستند إلى الرأي والقياس ففتواه مشروعة، وهذا بعمومه يدل على مشروعية الفتوى استناداً إلى المصالح المرسلّة أو غيرها من الطرق التي يسلكها المخالفون، ونعلم بطلانه.

إلا أن يقال: إنّ ما دل على بطلان هذه الطرق مخصص لعموم المفهوم من هذه الطائفة.

لكن الذي يقوى عندنا أنّ هذه الأخبار ناظرة إلى المنع من الإفتاء في مقابل أهل البيت (عليه السلام) وأنّ التصدي للإفتاء في مقابلهم يوجب صرف الناس عنهم، وهذا إضلال للناس، فإنّ الناس لو لم يجدوا من يفتيهم عند عروض مسألة لهم غير أهل البيت (عليهم السلام) لرجعوا إليهم، ويشهد له أيضاً أنّ الإمام (عليه السلام) لم يرض بإفتاء أبي حنيفة استناداً إلى الكتاب والسنة، لأنّ الإفتاء استناداً إليهما مشروط بالعلم بالناسخ والمنسوخ فيهما، والظاهر أنّ المقصود بالناسخ والمنسوخ ما يعم العام والخاص، والمطلق والمقيد، والنبي (صلى الله عليه وآله) لم يبين جميع ذلك لجميع أفراد الأمة باتفاق جميع الأمة.

وعلى هذا التقدير فهذه الطائفة دالة على مشروعية الإفتاء لمن اتبع أهل البيت (عليهم السلام) وأخذ عنهم ما يوجب معرفة الناسخ من المنسوخ والمطلق المقيد وغير المقيد والعام المخصوص وغير المخصوص.

إلا أن يقال: إن المنع من التصدي للإفتاء الموجب للصد عن أهل البيت (عليهم السلام) لا يخرج العناوين الواردة في هذه الطائفة عن الموضوعية، ولا يجعل عنوان (الرأي)، و (القياس) كعنوان (هذا الجالس)، أو (خاصف النعل).

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في الإفتاء

وهي قسمان:

القسم الأول: الأخبار التي تدل على مشروعية التقليد التزاماً.

القسم الثاني: الأخبار التي تدل على مشروعية التقليد بالمطابقة.

أما القسم الأول: فصنفان:

الصنف الأول: الأخبار الناهية عن الإفتاء بغير علم.

منها: صحيحة أبي عبيدة قال قال أبو جعفر (عليه السلام) من افتى

الناس بغير علم ولا هدى (من الله يب كاه ٣٥٨) لعنته ملائكة الرحمة وملائكة

العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه.

فإنها وإن كانت بمدلولها المطابقي محرمة للإفتاء بغير علم ولا هدى من الله إلا أنها بمدلولها الالتزامي تجوز الفتيا عن علم وهدى.

وليس هذا من الاعتماد على مفهوم الوصف غير الثابت، بل الوجه في دلالة الرواية قرينتان:

القرينة الأولى: ظهور الرواية في كونها بصدد التحديد، وإذا كان الوصف في مقام التحديد فله ظهور في المفهوم، مثل (لي الواجد ظلم).

القرينة الثانية: أن سد باب الفتيا من غير علم ولا هدى من الله إذا كان غير مقرون بفتح باب الفتيا عن علم وهدى من الله فمرجهه إلى سد باب الفتيا من رأس وهو معلوم البطلان.

نعم ظاهر هذه الرواية اشتراط العلم والهدى من الله، في مشروعية الإفتاء، فيجوز الإفتاء لمن اجتمع فيه الشرطان خاصة. وإذا لم يجز الإفتاء إلا لمن اجتمع فيه الشرطان فلا يجوز تقليد غيره.

فما هو المقصود بالعلم، وبالهدى من الله؟

فيه احتمالات، نذكر منها اثنين:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود بالعلم: العلم الوجداني بالحكم، ويحصل بسماع النص الصريح من المعصوم (عليه السلام) بلا واسطة، أو بواسطة النقل المتواتر أو المحفوف بقرينة توجب اليقين، ويقابله العلم التعبدى. وبالهدى من الله:

العصمة، كما ورد التعبير عنها بالهدى في قوله تعالى: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده).

وعلى هذا الاحتمال فليس في هذه الطائفة دلالة على جواز الإفتاء للفقهاء، ولا على جواز تقليده، لأنّ فقهاءنا لا يعلمون علما وجدانيا بالحكم، وليسوا معصومين.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود بالعلم: مطلق الحجة، علما كانت أو أمارة ظنية قام الدليل على حجيتها، وبالهدى من الله تعالى: التوفر على جملة من الأخبار عن أئمة الهدى (عليهم السلام) بسماع الحديث عنهم أو ما بحكمه، أو يراد بالهدى: القوة القدسية التي بها يتمكن الناظر في كتاب الله تعالى وفي الأخبار من استنباط الحكم عن أدلته.

وقد ورد عن زين العابدين (عليه السلام) : ومن اقتدى بنا هدي.

وعن الصادق (عليه السلام) : عليكم بآثار رسول الله (صلى الله عليه وآله) وسنته، وآثار الأئمة (عليهم السلام) الهداة من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) من بعده وسنتهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى.

وذكر الفاضل المازندراني في شرح الكافي معنيين للهدى من الله : ١ - الرشاد والدلالة الذي يحصل به العلم. ٢ - البصيرة الكاملة التي تحصل بالملكة.

وعلى هذا الاحتمال فهذه الطائفة دالة على مشروعية الإفتاء والتقليد، لأن فقهاءنا يفتون استناداً إلى الحجة، ويعتمدون على القرآن الكريم وما بلغهم من السنة المطهرة.

والحاصل: إن هذه الأخبار قد اشترطت العلم والهدى من الله في جواز الإفتاء، ولم تبين المقصود بهذين الشرطين، وهما احتمالان لما يتوفر في فقهاءنا، وهما الحجة، وأخبار الأطهار (عليهم السلام)، ولما لا يتوفر فيهما، وهما العلم الوجداني والعصمة، فهي مشروطة بشرط مجمل، فلا دلالة فيها على مشروعية التقليد.

إن قلت: كيف تحتملون في هذه الأخبار أن يكون المقصود بالهدى من الله تعالى العصمة ولازم ذلك أن يكون قول المعصوم (عليه السلام) من قبيل الفتوى، وهذا مخالف لأصول المذهب، فإن بيان الإمام المعصوم للحكم ليس على سبيل الإفتاء. قلت: إن الإفتاء وإن كان ظاهراً في هذه الأزمنة في الإخبار عن الحكم استناداً إلى الاستنباطات الظنية، لكنه ليس كذلك في أصل اللغة. لأن الفتيا في اللغة هي الحكم، أو بيانه، وإسناده إلى الله تعالى على الحقيقة.

وفسرها المازندراني بأنها: جواب في حادثة، أو: إحداث حكم، أو تقويته لبيان مشكل.

وقد جاء لفظ الإفتاء في القرآن الكريم والأخبار الشريفة فيما لم يكن مستنداً إلى الاستنباط الظني:

قال تعالى: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ.

وقال سبحانه: يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ.

وفي رواية جابر قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): يا جابر، لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكننا نفتيهم بآثار من رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وأصول علم نتوارثها كابراً عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضنتهم.

وبالجملة فإن صحيحة أبي عبيدة تحتل إرادة المنع من تصدي غير المعصوم للإفتاء، أي للحكم أو لبيان، أو للجواب في الحوادث، ولا دافع لهذا الاحتمال، ولا ظهور يقابله، فلا تدل على مشروعية التقليد.

ومنها: رواية مفضل بن يزيد، قال: قال [لي] أبو عبد الله (عليه السلام): : أنهاك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم.

ومنها: ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): : يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئاً من الجوارح، فيقول: أي رب عذبتني بعذاب لم تعذب به شيئاً، فيقال له: خرجت منك كلمة، فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفك بها الدم الحرام، وانتهب بها المال الحرام، وانتهبك بها الفرج الحرام، وعزتي لأعذبك بعذاب لا أعذب به شيئاً من جوارحك.

ووجه دلالتها كما عن شيخنا الأستاذ (أيده الله): هو أن (خرجت منك كلمة) أعم من أن تكون هذه الكلمة خرجت على نحو الأمر كما في سلاطين الجور، أو الإفتاء كما في المفتين من غير علم ولا هدى.

وحيث إننا نعلم بأن الإفتاء مع العلم لا يستتبع عذاباً، فتدل هذه الرواية على المطلوب.

وفيه نظر: فإنه لو تم هذا الاستدلال فليس له صلة بالرواية، لأنه مبني على مقدمتين:

الأولى: أن الإفتاء عن علم ليس عليه عذاب.

الثانية: أن عدم العذاب على الإفتاء عن علم يستلزم حجية الفتوى، ومشروعية التقليد.

والمقدمتان كلتاها معلومتان من خارج الرواية.

ومنها: رواية عبيدة السلماني قال: سمعت علياً (عليه السلام) يقول: يا أيها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد قال قولاً آله منه إلى غيره، وقد قال قولاً من وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة، وعلقمة، والأسود، وأناس منهم، فقالوا: يا أمير المؤمنين فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف؟ قال: يسئل عن ذلك علماء آل محمد (عليهم السلام).

ومنها : رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن مجالسة أصحاب الرأي. فقال : جالسهم ، وإياك وخلصتين تهلك فيهما الرجال : أن تدين بشئ من رأيك ، وتفتي الناس بغير علم.

ومنها : ما روي عن الصادق جعفر بن محمد ، عن أبيه الباقر، عن أبيه عليهم السلام : أن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام ، يسألونه عن الصمد. فكتب إليهم : بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد فلا تخوضوا في القرآن ، ولا تجادلوا فيه ، ولا تتكلموا فيه بغير علم ، فقد سمعت جدي رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول : من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار . . . الخبر.

ومنها : رواية مصباح الشريعة : قال الصادق (عليه السلام) : " لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سره ، واخلاص عمله وعلانيته ، وبرهان من ربه في كل حال ، لأن من أفتى فقد حكم ، والحكم لا يصح الا بإذن الله وبرهانه ، ومن حكم بالخبر بلا معاينة ، فهو جاهل ، مأخوذ بجهله ، ومأثوم بحكمه ، قال النبي (صلى الله عليه وآله) : أجرأكم على الفتيا أجرأكم على الله عز وجل ، أو لا يعلم المفتي أنه هو الذي يدخل بين الله تعالى وبين عباده؟! وهو الحائر بين الجنة والنار؟! ولا تحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق ، الا لمن [كان] أتبع الخلق ،

من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي (صلى الله عليه وآله) ، وعرف ما يصلح من فتياه، قال النبي (صلى الله عليه وآله) : وذلك لربما ولعل وعسى ، لأن الفتيا عظمية ، وقال أمير المؤمنين علي (عليه السلام) لقاض : هل تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال : لا ، قال : (فهل أشرفت على مراد الله عز وجل في أمثال القرآن؟ قال : لا ، قال : إذا هلكت وأهلكت ، والمفتي يحتاج إلى معرفة معاني القرآن ، وحقائق السنن ، وبواطن الإشارات ، والآداب ، والاجماع ، والاختلاف ، والاطلاع على أصول ما اجتمعوا عليه ، وما اختلفوا فيه ، ثم إلى حسن الاختيار ، ثم إلى العمل الصالح ، ثم الحكمة ، ثم التقوى ، ثم حينئذ ان قدر".

الصف الثاني: الأخبار الناهية عن الإفتاء بالرأي

ومنها : رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) : إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك : إياك أن تفتي الناس برأيك ، أو تدين بما لا تعلم.

ولعلها عين الرواية المتقدمة ، لاتحاد الراوي والمروي عنه ، والألفاظ ، غايته أنه وقع تبديل للقيود. فلاحظ.

ومنها: ما في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام): بما أوحى الله؟ فقال: يا يونس لا تكونن مبتدعا، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه (صلى الله عليه وآله) ضل، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر.

ومنها: ما في الكافي أيضا بسنده عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة فننظر فيها؟ فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله عز وجل.

ومنها: ما في الكافي أيضا بسنده عن معاوية ابن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): ما نعلم حجا لله غير المتعة إنا إذا لقينا ربنا قلنا ربنا عملنا بكتابك وسنة نبيك ويقول القوم: عملنا برأينا فيجعلنا الله وإياهم حيث يشاء.

ومنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين (عليه السلام): إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه ولكن أتاه من ربه فأخذه.

بل يظهر مما جاء في ذيل رواية الكافي من قول عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم أن هذا الأمر كان مشتهرا في زمن الأئمة (عليهم السلام).

وجه دلالة هذا الصنف من الروايات عين الوجه المتقدم في دلالة الصنف الأول، فإن ذم القول في الدين بالرأي، والتحذير منه، والنهي عنه بحسب ما يعطيه

المدلول المطابق لهذه الروايات، دال بالملازمة على جواز القول المستند إلى كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) ، كما تقتضيه المقابلة في صحيحة معاوية بن عمار (قلنا: ربنا عملنا بكتابك وسنة نبيك، ويقول القوم: عملنا برأينا).

والنظر في دلالتها عين النظر في دلالة الصنف السابق الناهي عن الإفتاء بغير علم، فإن الظاهر أن المقصود بمن عمل برأيه فيها هو من أعرض عن أهل البيت (عليهم السلام)، فمدلولها المطابق هو أن ترك اتباع أهل البيت (عليهم السلام) فقد ضل، ومدلولها الالتزامي هو أن من اتبعهم فقد اهتدى، وليس مدلولها المطابق ناظرا إلى الشيعي الذي يستنبط الحكم مستندا إلى القواعد غير المرضية في الشرع، ليكون مدلولها الالتزامي ناظرا إلى من يستنبط الحكم استنادا إلى القواعد الصحيحة التي رضي بها الشرع، فيجوز له العمل بما استنبط، ويجوز له الإفتاء به.

فروايات هذا القسم بصنفيها أجنبية عن شرعية الإفتاء، والتقليد المبحوث

عنه.

وأما القسم الثاني: وهي الأخبار التي تدل على مشروعية التقليد بالمطابقة

فمنها: ما في رجال النجاشي في ترجمة أبان بن تغلب: (وقال له أبو جعفر (عليه السلام) : اجلس في مسجد المدينة، وأفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك).

ومنها: ما رواه معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، قال: (بلغني أنك تقعد في الجامع ، فتفتي الناس؟ قلت : نعم ، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج ، إني أقعد في المسجد ، فيجئ الرجل فيسألني عن الشيء ، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجي الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم ، فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيئني الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو ، فأقول: جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال (عليه السلام) لي: اصنع كذا ، فإني كذا أصنع).

وقد نسب شيخنا الأستاذ إلى السيد الخوئي (رحمه الله) دعوى صراحة دلالة أخبار هذا القسم على مشروعية التقليد ، فأورد عليه : بأن غايتها مشروعية تقليد هذين الرجلين ، أي أبان ، ومعاذ ، ومن أحرز مساواته لهما ، أو أولويته منهما ، ومن أين يجزم الفقيه بأن الشيخ الطوسي أولى من أبان أو مساو له ، فكيف بمن سواه؟! . ولكنني لم أقف في التنقيح ، ولا في غيره على دعوى الصراحة من السيد الخوئي ، نعم ، قال السيد الخوئي على ما في التنقيح : (الثانية : الأخبار المشتملة على الأمر الصريح بافتاء بعض أصحابهم (عليهم السلام) كقوله لأبان بن تغلب : ... وافت الناس ... ، وقوله لمعاذ بن مسلم النحوي : بلغني أنك تقعد في الجامع ، فتفتي الناس... اصنع كذا فإني كذا أصنع . وهذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على جواز الافتاء في الأحكام ، كما أنها تدلنا على جواز التقليد والرجوع إلى مثل أبان أو معاذ ،

إذ لو لم يجرز تقليده بأن لم يكن فتوائه حجة على السائل لم يكن فائدة في أمرهم (عليهم السلام) بافتائه لأنه حينئذ لغو ومما لا أثر له).

وهذا كما ترى دعوى صراحة هذه الأخبار في الأمر بالإفتاء، لا صراحتها في مشروعية التقليد، وبينهما فرق واضح .

ومع ذلك فقد تقرب صراحتها في مشروعية التقليد بأنها أمرت بالإفتاء، والأمر بالشيء صريح في مشروعيته، فإن المأمور به لو لم يكن واجباً ولا مستحباً فهو جائز مشروع، ولو بالمعنى الأعم للجواز الشامل للمكروه، ومشروعية الإفتاء مساوية لمشروعية التقليد. إلا أن في بلوغ هذا لحد الصراحة نظراً .

وأما إيراد شيخنا الأستاذ (أيده الله) فيمكن دفعه بأن احتمال وجود مزية في هؤلاء على سائر الفقهاء المعاصرين لهم واللاحقين احتمال موهوم جداً لا يلتفت إليه.

نعم يمكن الإيراد على دلالة هذه الأخبار بما جاء في كلمات المحقق الإصفهاني (رحمه الله) من أنها إنما تثبت مشروعية الإفتاء بالنحو المتعارف في ذلك الزمان، وهو الإفتاء استناداً إلى الأخبار والنصوص، دون الإفتاء في زماننا، المستند إلى كثير من القواعد العقلية والمستنبطة.

إن قلت: قد شهد الاستقراء أنه لا يوجد حكم شرعي ليس له مستند سوى حكم العقل.

قلت: كم من رواية طرحت بحجة توقف دلالتها على امكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟! وكم من رواية لم يعمل بها بحجة أن اطلاقها محال؟! وإذا لاحظنا الأحكام المبنية على امكان الترتب، أو على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، أو على امكان اجتماع الأمر والنهي، أو على استصحاب العدم الأزلي، أو على جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي، أو في الأحكام الكلية، تبين لنا مقدار تأثير القواعد العقلية في استنباط الأحكام في هذا الزمان.

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تضمنت الإرجاء إلى أشخاص معينين

أولها: رواية المفضل بن شاذان، عن عبد العزيز بن المهتدي - وكان خير قمي رأيته، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته - قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.

وثانيتهما: رواية محمد بن عيسى، عن عبد العزيز بن المهتدي، قال: قلت للرضا (عليه السلام): إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم.

وثالثتها: رواية عبد العزيز بن المهتدي، والحسن بن علي بن يقطين، جميعا، عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج

إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم.

ورابعتها: رواية أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته، وقلت: من أعامل؟ (وعمن) آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك عني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان. الحديث

وخامستها: رواية سليم بن أبي حية، قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام)، فلما أردت أن أفارقه ودعته، وقلت: أحب أن تزودني، فقال: إئت أبان بن تغلب فإنه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما روى لك فاروه عني.

وقد فرق الشيخ الأستاذ (أيده الله) بين هذه الطائفة والقسم الثاني من الطائفة الثانية بأن القسم الثاني من الطائفة الثانية خاص بالإفتاء، وهذه أعم من الفتوى والرواية.

ولا يخفى أن هذه الطائفة تنقسم إلى قسمين:

١- الأخبار التي أمرت بالأخذ عن بعض الأشخاص مع ذكر صفة فيهم يستظهر منها أنها المدار في جواز الرجوع إليهم مثل (ثقة)، و(سمع مني حديثاً

كثيراً)، و(ثقتي)، فإن ظاهر هذه الأوصاف أن الموجب لمشروعية الرجوع إلى هؤلاء إنما هو اتصافهم بهذه الأوصاف، فيدل هذا القسم على مشروعية تقليد كل من اتصف بهذه الأوصاف.

وربما يقال: إن الذي تكفي الوثاقة في قبوله هو النقل والرواية، وأما الرأي والفتوى فلا بد في قبولها من كون المفتي عالماً فقيهاً، فجعل المدار في بعض روايات هذا القسم على الوثاقة قرينة كاشفة عن اختصاصها بالرواية والإخبار.

ويدفعه أن الوثاقة هي سكون النفس، واطمئنانها، وحصول القناعة لها، وهي تختلف باختلاف الموارد، ففي مورد الرواية تحصل الوثاقة بصحة النقل عند العلم بتحرز الناقل عن الكذب، وقوة ضبطه، وفي مورد الاستخبار عن حال قطعة من المعدن مثلاً- وأنها من الذهب أو غيره تحصل الوثاقة بصحة رأي المرجوع إليه عند العلم بخبرته بالذهب، وفي مورد الاستعلام عن الحكم الشرعي وعن معالم الدين تحصل الوثاقة بجواب المسؤول عند العلم بكونه فقيهاً، فالوثاقة المذكورة لا توجب اختصاص هذا القسم من الروايات بالإخبار.

٢- الأخبار التي أمرت بالأخذ عن بعض الأشخاص مع عدم ذكر صفة كذلك،

كما في الرواية الأولى والثانية.

والروايتان واردتان في سؤال عبد العزيز بن المهتدي، والظاهر اتحادهما مع الرواية الثالثة التي فيها سؤاله هو والحسن بن علي بن يقطين، فإن سؤال عبد العزيز بن المهتدي (عمن آخذ) مرة واحدة يكفي، واحتمال أنه نسي جواب الإمام

بإرجاعه إلى يونس فسأله ثانية أمر بعيد جدا، إلا أنه من المحتمل أن يكون عبد العزيز قد سأل الإمام الرضا (عليه السلام) منفردا أولا، فأرجعه إلى يونس، ثم سأله بحضور الحسن بن علي بن يقطين مرة ثانية ليكون شاهدا على إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى يونس.

وإذا لم يكن الإرجاع مع وصف المرجع بصفة (الثقة)، و(ثقتي) وغيرها خاصا بأخذ الرواية، ولم يكن الوصف قرينة على التخصيص، فالإرجاع الخالي من وصف المرجع أولى بالعموم، لخلوه عما قد يتوهم أنه قرينة على الاختصاص.

نعم، هذه الطائفة بقسميها تدل على مشروعية التقليد في الجملة، وأنه يجوز أخذ الفتوى من بعض المفتين، وأنه يشترط في المفتي شروطا تنطبق على يونس والعمرى وابنه وأبان، فيجوز الرجوع إلى من علمنا مساواته لهم فيما نحتمل دخله في جواز تقليدهم. والمهم عندنا هنا هو إثبات أصل مشروعية التقليد في الجملة، وهذه الطائفة كفيلة به، وأما شروط المرجع فيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

الطائفة الرابعة: الأخبار التي تضمنت الإرجاع لوصف عام

منها : رواية التفسير المنسوب للإمام العسكري (عليه السلام) ورواه الطبرسي في الاحتجاج، قال: ما حدثني به السيد العالم العابد أبو جعفر مهدي بن أبي حرب الحسيني المرعشي رضي الله عنه، قال: حدثني الشيخ الصادق أبو عبد الله جعفر بن محمد ابن أحمد الدوريسى رحمة الله عليه، قال: حدثني أبي محمد

بن أحمد، قال: حدثني الشيخ السعيد أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله، قال: حدثني أبو الحسن محمد بن القاسم المفسر الاسترآبادي، قال: حدثني أبو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد، وأبو الحسن علي بن محمد بن يسار - وكانا من الشيعة الإمامية - قالوا: حدثنا أبو محمد العسكري (عليه السلام)، في قوله تعالى {فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله}، قال: هذه لقوم من اليهود... إلى أن قال: وقال رجل للصادق (عليه السلام): إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا، يقلدون علماءهم... إلى أن قال: فقال (عليه السلام): بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة، وتسوية من جهة، أما من حيث الاستواء: فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم، وأما من حيث افترقوا: فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشا وتغيير الأحكام واضطروا بقلوبهم إلا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا

أهل البيت لذلك ، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا . . . الحديث

أما سند الرواية : فإنّ الرواية ذكرت في مصدرين : الأول : التفسير المنسوب للإمام العسكري (عليه السلام) ، والثاني : احتجاج الطبرسي .

أما المصدر الأول : فلا يمكن التعويل عليه . لأنّ هذا التفسير لم تثبت نسبته إلى الإمام العسكري (عليه السلام) .

وأما المصدر الثاني : ففي طريقه رجال لم يثبت توثيقهم ، بل ورد الطعن في بعضهم كمحمد بن القاسم المفسر الاسترابادي ، فقد جاء في كتاب الغضائري في حقه ضعيف كذاب ، ولكن العمدة ثبوت الكتاب عن ابن الغضائري ، ولم يرد في توثيق محمد بن القاسم ، إلّا ترضي الشيخ الصدوق رحمه الله عنه ، وغاية الترضي الإيمان ، دون الوثاقة .

وأما يوسف بن محمد وعلي بن محمد فلم يرد توثيق لهما ، إلّا ما رواه المجلسي في البحار عن الحسن بن زيد في رواية عن الإمام (عليه السلام) أنه قال : خلفا علي ولديكم هذين لأفيدهما العلم الذي يشرفهما الله به . وعول الشيخ المامقاني على هذه الرواية فوثقهما ، وربما من لم يوثقهما بعدم الإطلاع ، ولكن الإنصاف أنه لا مجال لهذا الرمي من جهتين :

الأولى : أنّ هذه الرواية منقولة من طريقهما فهي تزكية للنفس .

والثانية: أنّ غايتها حصولهما على العلم الذي يتشرفان به، والعلم غير كافٍ في ثبوت الوثاقة.

وأما دلالتها: فالشاهد فيها موضعان:

الأول: في صدرها (وقال رجل للصادق (عليه السلام): إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا، يقلدون علماءهم) فهذه الرواية تدل على أن التقليد كان سائغاً، ولذا انقذ السؤال عن سبب ذم اليهود، مع أنهم لم يصدر منهم إلا التقليد، وهو جائز، ويفعله المسلمون.

الثاني: في ذيلها (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة، لا كلهم).

قال شيخنا الأستاذ: في هذه الرواية يوجد دليان على مشروعية التقليد.

الدليل الأول: ما بينه السائل، من كون التقليد أمراً طبعت عليه النفوس، وجرت عليه سيرة الناس عامة، في جميع الأديان.

والدليل الثاني: ما استدل به علماؤنا كثيراً، وهو أمره (عليه السلام) بتقليد من اجتمعت فيه أوصاف (...).

أقول: أما الدليل الأول: فمنعه ظاهر، فإنّ مجرد جريان السيرة على عمل لا يكفي في إثبات مشروعيته، بل لابد من إمضاء الشارع لهذا العمل، وإقراره عليه، ولو بسكوت المعصوم (عليه السلام)، وعدم رده، مع تمكنه من الردع، وعمل اليهود وتقليدهم لعلمائهم الوارد في الرواية عمل مذموم مردوع، وقال عنه الصادق (عليه السلام) فإنّ الله ذم عوامنا بتقليد علمائهم كما ذم عوامهم، بل إنّ الرواية بهذا تدل على عدم مشروعية التقليد. فكون الطباع قد جبلت على التقليد، والعقلاء قد جرت سيرتهم عليه لا يكفي.

نعم؛ في الرواية فقرة أخرى تصلح دليلاً على مشروعية التقليد، وهي قوله (عليه السلام) "فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذي ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم"، فإنّ ظاهر هذه الفقرة أنّ المذموم هو تقليد الفسقة خاصة، لا أصل التقليد كما يظهر من الفقرة السابقة.

وأما الدليل الثاني: فدلالته على مشروعية التقليد في الجملة، لمن اجتمعت فيه الشرائط المذكورة ظاهرة.

ومنها: التوقيع الشريف. وقد روي في كمال الدين وتمام النعمة للصدوق رحمه الله، عن محمد بن محمد، عن عاصم، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، وروي أيضاً في الغنية رواه الشيخ الطوسي رحمه الله بطريقه عن الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، ورواه الكشي أيضاً، ونحن نقرأ ما جاء في كمال الدين وتمام النعمة، قال — أي الصدوق —: حدثنا محمد بن محمد بن عاصم الكليني رضي الله

عنه ، عن إسحاق بن يعقوب ، سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) : أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيت وبني عمنا فاعلم أنه ليس بين الله عز وجل وبين أحد قرابة ، ومن أنكرني فليس مني ، وسبيله سبيل ابن نوح (عليه السلام) ، أما سبيل عمي جعفر وولده فسبيل إخوة يوسف ، أما الفقاع فشرابه حرام ، ولا بأس بالشلماب ، وأما أموالكم فلا نقبلها إلا لتطهروا — الأخماس نأخذها لتطهروا — فمن شاء فليصل ومن شاء فليقطع ، فما آتاني الله خير مما آتاكم ، وأما ظهور الفرج فإنه إلى الله تعالى ذكره ، وكذب الوقتون ، وأما قول من زعم أن الحسين (عليه السلام) لم يقتل فكفر وتكذيب وضلال ، وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم — وفي بعض نسخ الغيبة عليكم ، وفي بعض النسخ بحذف عليهم وعليكم — ، وأما محمد بن عثمان العمري وعن أبيه من قبل فإنه ثقتي وكتابه كتابي ، وأما محمد بن علي بن مهزيار الأهوازي فسيصلح الله له قلبه ويزيل عنه شكه ، وأما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلا لما طاب وطهر ، وثنم المغنية حرام ، وأما محمد بن شاذان بن نعيم فهو رجل من شعيتنا أهل البيت ، وأما أبو الخطاب محمد بن (أبي) زينب الأجدع فإنه ملعون ، وأصحابه ملعونون ، فلا تجالس أهل مقاتلهم ، وإنني منهم برئ ، وآبائي (عليهم السلام) منهم براء ، وأما المتلبسون بأموالنا فمن استحل منها شيئاً فأكله فإنما يأكل النيران ، وأما الخمس فقد أبيع لشيعتنا ، وجعلوا منه في حل ، إلى وقت ظهور أمرنا ، لتطيب ولادتهم ولا تخبث ، وأما ندامة

قوم قد شكوا في دين الله عز وجل على ما وصلونا به فقد أقلنا من استتقال ولا حاجة في صلة الشاكين، وأما علة ما وقع من الغيبة فإن الله عز وجل يقول: (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) إنه لم يكن لأحد من آبائي إلا وقد وقعت في عنقه بيعة لطاغية زمانه، وإنني أخرج حين أخرج ولا بيعة لأحد من الطواغيت في عنقي، وأما وجه الانتفاع في غيبتني فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب، وإنني لأمان أهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء، فاغلقوا باب السؤال عما لا يعنكم، ولا تتكلفوا على ما قد كفيتهم، وأكثروا الدعاء بتعجيل الفرج، فإن ذلك فرجكم والسلام عليكم يا أبا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى))

والكلام في هذا التوقيع في هذه الفقرة (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله)) وتحقيق القول في هذا التوقيع يستدعي بسط الكلام لما فيه لما فيه من فوائد.

بحث حول التوقيع الشريف:

وتحقيق القول فيه يستدعي الحديث في مقامين :

المقام الأمر: سند التوقيع الشريف .

المقام الثاني: في دلالة.

أما المقام الأول: فللتوقيع طريقان:

الأول: طريق الشيخ الصدوق، في كمال الدين وتمام النعمة.

الثاني: طريق الشيخ الطوسي، في الغيبة، قال (رحمه الله): (قال في الغنية وأخبرني جماعة، عن جعفر بن محمد ابن قولويه وأبو غالب الرازي وغيرهما، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب).

وقد نسب بعض العلماء طريقاً ثالثاً للشيخ الكشي (رحمه الله).

قال الإسترابادي في الفوائد المدنية: (وهذا الحديث الشريف بهذا السند مذكور أيضاً في كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمه الله، وفي كتاب الرجال لعمدة القدماء المحدثين الشيخ أبي عمرو محمد بن عمر ابن عبد العزيز الكشي، وفي اختيار رئيس الطائفة من ذلك الكتاب).

وقال الفيض الكاشاني (رحمه الله) في الأصول الأصيلة: ويدل على ذلك ما استفاض عنهم (عليهم السلام) في هذا المعنى، وهو ما رواه الصدوق في إكمال الدين عن محمد بن عصام قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، ورواه الطبرسي في الاحتجاج، والكشي في الرجال، والطوسي في اختياره، عن إسحاق بن يعقوب.

وقال المحقق النراقي في عوائد الأيام: (وكذا ما رواه الصدوق في كمال الدين، والشيخ في كتاب الغيبة، والطبرسي في الاحتجاج، والكشي في رجاله بالسند الصحيح العالي).

ونحن بعد مراجعة كتاب الكشي (رحمه الله) لم نقف على هذا الطريق، فلا ندري هل تأثر المتأخر منهم بالمتقدم، أو كانت عندهم لرجال الكشي نسخة لم تصل إلينا وكانت الرواية بهذا الطريق موجودة في تلك النسخة؟.

وكيف كان، فسند الحديث في كمال الدين قصير، أما الصدوق فهو أجل من أن يوثق، وأما محمد بن محمد بن عاصم فلم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا قدح، وأما الكليني فحاله كحال الصدوق ثقة الإسلام، وأما إسحاق بن يعقوب فحاله كحاله كحال محمد بن محمد بن عاصم لم يذكر.

وقد يقال في تصحيحه: إنَّ محمد بن محمد بن عاصم، وإسحاق بن يعقوب ثقتان:

أما وثاقة محمد فلاسباب:

السبب الأول: أنَّ الصدوق قد ترضى عنه، والصدوق لا يترضى إلاَّ عن إمامي، نعم يمكن أن يترحم على غير الإمامي.

السبب الثاني: أنَّ الصدوق قد أكثر الرواية عنه، وكثرة رواية الأجلاء من كواشف الوثاقة.

السبب الثالث: أنّ محمداً من الوسائط بين الصدوق والكليني، وجميع الوسائط بينهما ثقات.

وأما إسحاق بن يعقوب فيدل على وثاقته أمور:

الأول: أنه من مشايخ الكليني، وجميع مشايخ الكليني ثقات، حتى من كان منهم ضعيف العقيدة، مثل النينوائي، فإنّ النجاشي قد وثقه.

الثاني: أنّ سعد بن عبد الله الأشعري قد روى عنه، وسعد هو الثقة الجليل الذي قال فيه النجاشي: شيخ هذه الطائفة وفقهها وجهها، بل إن سعداً شيخ محمد بن الحسن الوليد، وهو شيخ القميين في وقته، وقد عرف القميون بتشددهم في الرواية، وغلظتهم على من يروي عن الضعفاء.

الثالث: أنّ هذا التوقيع يتضمن ما يثبت جلالة إسحاق بن يعقوب، مثل: (أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك)، فإن الدعاء بالثبوت إنما يكون لمن هو على الحق والهدى، فدعاء الإمام (عليه السلام) له بالثبوت يدل على جلالته، ومثل: (والسلام عليك يا إسحاق) فإن السلام على المخاطب باسمه يشتمل على عناية وعطف يستشعر منهما كونه مرضياً.

والإنصاف أنّ جميع هذه الوجوه لا تنهض بتوثيق الرجلين، ولكنها قرائن تقوي ما يشهد به كل من متن الرواية، ومضمونها، فإنّ نظم الرواية وجزالة التعبير فيها

وما تحتويه من براهين وإجابات شافية في مسائل غامضة لم تكن معروفة قبل زمان هذه الرواية، من الشواهد على صدورهما عن المعصوم (عليه السلام) .

ثم إن جماعة من علمائنا قد نسبوا هذه الفقرة إلى صاحب الزمان (عجل الله فرجه) بصيغة الجزم، وظاهر ذلك ثبوت صدورهما عنه (عليه السلام) عندهم:

منهم : الشهيد الأول، في الدرة الباهرة، قال: (ومما كتبه (عليه السلام) جواباً لإسحاق بن يعقوب) وذكر هذه الفقرة.

ومنهم: الفيض الكاشاني، في الحق المتين، قال: (وقال صاحب زماننا (عليه السلام) ثم ذكر الفقرة).

ومنهم: المحقق النجفي، في الجواهر، قال: (بل هو مقتضى قول صاحب الزمان روعي له الفداء) ونقل هذه الفقرة.

ومنهم: الشيخ الأنصاري، في جملة من كتبه، ففي القضاء والشهادات، قال: (وقوله (عليه السلام) في التوقيع الرفيع)، وقال فيه أيضاً: (وقوله عجل الله فرجه فإنهم حجتني عليكم)، وفي كتاب الزكاة قال: (ولقوله (عليه السلام) في التوقيع الشريف)، وفي المكاسب قال: (وقوله عجل الله فرجه هم حجتني عليكم).

ومنهم: المحقق الاشتياني، قال: (وقول الإمام عجل الله فرجه في التوقيع الشريف).

ومنهم: المحقق الأصفهاني، في حاشيته على المكاسب، قال: (ومنها قوله)
عليه السلام) في التوقيع الشريف).

ومنهم: السيد الحكيم، في المستمسك، قال: (ولقوله) عليه السلام) في التوقيع
الشريف).

وقال بعض المعاصرين في كتاب القضاء: (وإنّ قوله في التوقيع الشريف الذي هو
شبه قطعي كما أشرنا إليه) إلى آخر كلامه.

وأما المقام الثاني: فدلالته على مشروعية التقليد تتوقف على تعيين المراد
بالحوادث في هذا التوقيع الشريف، وقد اختلف العلماء في المراد بها على أقوال:

القول الأول: ما اختاره السيد الخوئي رحمه الله، أنّ المراد بالحوادث هو
الشبهات الحكمية.

القول الثاني: ما اختاره الشيخ الأنصاري، وهو أنّ المراد بها ما يعم الشبهات
الحكمية والمسائل التي تحتاج إلى إذن الحاكم كالصرف في الأوقاف وأموال القاصرين.

القول الثالث: ما اختاره شيخنا الأستاذ أيده الله، وهو أنّ الحوادث فيها هي
أمور وقعت لإسحاق بن يعقوب، واللام فيها للعهد.

القول الرابع: أنّ الحوادث فيها هي خصوص ما يحتاج إلى رأي الرئيس وإذنه
ونظره.

أما القول الأول: فإن تمت دلالة التوقيع عليه فالتوقيع دال على مشروعية التقليد، وقد بنى السيد الخوئي رحمه الله استدلاله في التنقيح على هذا القول، ولكنه لم يبين وجه إرادة الشبهات الحكمية من لفظ الحوادث، ووجه إرادة الاستفتاء والسؤال عن الشبهات الحكمية من لفظ الرجوع، بل إنه (رحمه الله) لم يدع ظهور ذلك، وإنما أرسل ذلك إرسال المسلمات، مع أن في المقام عدة احتمالات. قال رحمه الله: (وذلك أن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوطة فلا يمكن أن يجاب بها إلا بالاجتهاد وإعمال النظر).

نعم، ذكر في مصباح الفقاهة أربعة شواهد على ذلك:

الشاهد الأول: أن الذي يرجع فيه إلى الفقيه هو الشبهات الحكمية، وأما أمور السياسة وما بحكمها، مما هو موكول إلى الرئيس، مثل أموال القاصرين، والأوقاف، فإنها لا يرجع فيها إلى الرئيس، بل هي التي ترجع للرئيس.

الشاهد الثاني: قوله: (فإنهم حجتني)، فإن الحجية لا ترتبط إلا بالأحكام، وأما ولاية الأمر، والقضاء، فلا معنى للحجية فيهما.

الشاهد الثالث: عموم المرجوع إليهم، وذكرهم بوصف كلي، وهو (رواة الحديث)، فلو كان الرجوع في أمور خاصة معهودة ذكرها إسحاق بن يعقوب في أسئلته وأوجز وأجمل الإمام (عليه السلام) بيانها في الجواب اعتماداً على وضوحها للسائل، لما كان الإرجاع إلى هذا الوصف العام والعنوان الكلي.

الشاهد الرابع: أنه لو كان المراد الرجوع لرواة الحديث للتحاكم إليهم عند التخاصم لما ذكر وصف روايتهم للحديث، فإن ذكر هذا الوصف لهم ظاهر في دخالة هذا الوصف في مرجعيتهم، وهذا الوصف لا دخل له فيمن يرجع له في مقام التخاصم.

هذا محصل ما يمكن أن يتم به كلام السيد الخوئي (رحمه الله).

ولا يخفى أن السيد الخوئي (رحمه الله) ذهب في كتاب الصوم إلى إجمال الحوادث في هذا التوقيع، وأنه مردد بين احتمالات ثلاثة، دفع منها واحداً، فبقي التوقيع مردداً بين احتمالين:

١- الشبهات الحكمية.

٢- الأعم منها ومن المرافعات.

إلا أن تردده بين هذين الاحتمالين غير مضر بدلالة التوقيع على حجية قول الفقيه.

وللنظر في جميع هذه الشواهد مجال.

أما الأول: ففيه نظر من جهة أن الإرجاع إلى العلماء لأخذ الفتوى يصح الأمر به بلفظ (وما أشكل عليك حكمه فردّه إلى أهل العلم)، فإن الأمر بإرجاع الشيء المجهول حكمه إلى العالم صحيح عرفاً.

قال تعالى (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) و (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول).

كما أنّ الإرجاع إلى القضاة للفصل يصح الأمر به بلفظ (وما تخاصمتم فيه فارجعوا فيه إلى القضاة ليحكموا فيه بينكم)، وليس في أي من التعبيرين تجوز، فدعوى أنّ الأمر بلفظ (فارجعوا فيها) ظاهر في الأمر بالرجوع إلى الفقيه لأخذ الفتوى ممنوع.

وأما الثاني: ففيه أنّ كون رواية الحديث حجة يلائم جعل رئاستهم، كما يلائم جعلهم قضاة، وجعل قولهم حجة، أيّاً كانت فإنهم حجتني الحجية تلائم القضاء والحجية تلائم ولاية الأمر، ونحن نستفيد من كون الأئمة المعصومين حجة علينا ولاية الأمر خلافاً، لما يظهر من المحقق الخراساني في حاشيته على المكاسب من أن استفادة ولايتهم (عليه السلام) من دليل آخر، فإنّ دلالة الأدلة الأخرى وإن كانت حقاً، إلّا إنّنا نستفيد ولايتهم - أيضاً - مما دل على كونهم حججاً.

وأما الثالث: ففيه أنه كما يصح إرجاع العالمين بالأحكام الشرعية إلى رواية حديثهم (عليهم السلام) عامة فكذلك يصح إرجاع المتخاصمين إلى رواية حديثهم للتحاكم كما يصح إرجاع الأمة إلى رواية حديثهم لاستئذانهم في التصرفات التي تتوقف على إذن الرئيس كالأوقاف وأموال القاصرين، فليس في الإرجاع إلى رواية الحديث أي ترجيح لاحتمال كون المقصود بالحوادث هو الشبهات الحكمية، ولعله لأجل هذا أهمل (رحمه الله) ما سميناه بالشاهد الثالث في كتاب الصوم.

وأما الرابع : ففيه أنا لسنا مطلعين على ملاكات الأحكام الشرعية ، وإنما نعرف ملاكاتها من بيان الشرع ، ولو لم يكن لرواة الحديث من الدخل في الولاية والقضاء إلا كونها طريقاً لمعرفة الحكم الشرعي وسبيلاً لتشخيص الحق الذي يجب القضاء وفقاً له لكفى ، قال تعالى : (فاحكم بينهم بما أنزل الله) ، وقال لداود (عليه السلام) (واحكم بين الناس بالحق) ، وقال (إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) ، بل جاء في مقبولة ابن حنظلة من قول (عليه السلام) (ينظران من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً) ، وجاء في رواية أبي خديجة عنه عليه السلام (أنظروا إلى رجل منكم قد عرف حالنا وحرامنا) .

وأما القول الثاني : هو أنّ الحوادث أعم من الأحكام الشرعية والمرافعات وما يحتاج إلى أذن الرئيس ، فهو الذي اختاره الشيخ الأنصاري في المكاسب ، قال : (فإنّ المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبه أو موت أو صغر أو سفه . . .) . والحاصل أنّ لفظ الظاهر ليس مختصاً بما اشتبه حكمه ولا المنازعات .

واستدل عليه (رحمه الله) - كما فهم المحقق النائيني ، والمحقق الأصفهاني (رحمهما الله) من كلامه - بالإطلاق الدال على إرادة العموم من لفظ الحوادث ، وأما تخصيص الحوادث بالمسائل الشرعية فقد استبعده من وجوه :

الأول: أنه (عليه السلام) لو أراد بها المسائل الشرعية لقال: فارجعوا في حكمها، ولم يقل: فارجعوا فيها، فإنّ الذي يرجع فيه هو التصرف في أموال القاصرين وأشباهها، وأما المسائل الشرعية فيرجع في حكمها.

الثاني: أنه لو أريد بها المسائل الشرعية لقليل: فإنهم حجة الله عليكم، والوارد في التوقيع (فإنهم حجتني)، وهذا يناسب الرئاسة، لأنه (عليه السلام) المرجوع إليه في شؤونها دون الأحكام الشرعية، فإنما هو مبلغ فيها.

الثالث: أنّ لزوم الرجوع في المسائل الشرعية إلى الفقهاء ومشروعية التقليد من الأمور البديهية في الإسلام، فلا تحتاج أن يسأل عنها إسحاق بن يعقوب، فضلاً عن أن يصفها بأنها أشكلت عليه، وهذا بخلاف تشخيص المرجوع إليه في الأمور التي تحتاج إلى إذن الرئيس، فإنها من الأمور التي قد تخفى على مثل إسحاق بن يعقوب، فإنه ربما كان الإمام (عليه السلام) قد عين رجلاً بعينه ليرجعوا إليه فيما يرتبط بإذن الرئيس.

وقد علق المحقق النائيني (رحمه الله) على كلام الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، و اكتفى في موضع بوصف هذه الوجوه الثلاثة بأنها وجوه استحسانية، وأنها أجنبية عن باب الظهورات، لكنه (رحمه الله) عاد في موضع آخر إلى هذه الشواهد فناقشها واحداً واحداً:

أما الإطلاق: فبأنّ الذي يستفاد منه العموم هو لام الجنس، ولم يعلم أنّ اللام هنا - في الحوادث - للجنس، لاحتمال أن تكون لام العهد، وأن يكون المقصود

حوادث خاصة، ذكرها إسحاق بن يعقوب في أسئلته تفصيلاً، وأجمل الإمام (عليه السلام) ذكرها بوصف عام في الجواب.

وأما الشاهد الأول: فبأنه استشهد بالإضافة، ومن المعلوم أنّ الإضافة تصح لأدنى مناسبة، فليس التعبير بقوله (فارجعوا فيها) قرينة على كون المقصود: فارجعوا في حكمها، ولا على كون المقصود: فارجعوا في نفسها.

ولعل مقصود المحقق النائيني شيء آخر، فإن الموجود في بيان المحقق النائيني (رحمه الله) هذا المقدار.

ونحن نحتمل أنه الأصل لما أفاده السيد الحكيم من أنه لا بد من التقدير على كلا الاحتمالين، فإن كان المقصود هو الرجوع في المسائل فالتقدير: فارجعوا في حكمها، وإن كان المقصود هو الرجوع فيما يحتاج إلى إذن الرئيس، أو إلى قضاء القاضي فالتقدير: فارجعوا في حسمها.

وأما الشاهد الثاني: فبأنّ وصف (الحجة) كما يناسب إذن الرئيس فإنه يناسب تبليغ الأحكام أيضاً، وقد جاء روي في تفسير قوله تعالى: (فلله الحجة البالغة)، أنه: "يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟"، وبهذا المعنى ورد قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم) والحديث ((إنّ الأرض لا تخلو من حجة))

وأما الشاهد الثالث: فبأن المحتمل أن يكون السؤال عن المرجع في الفتاوى المتجددة والمسائل المستحدثة، التي لم يرد فيها نص، والسؤال عن المرجع في زمان الغيبة الصغرى فيحتمل أن يكون لهذه الفترة حكماً يخصصها.

وفيما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) مواضع للنظر:

منها: أنّ الحوادث في التوقيع تحتمل إرادة حوادث معهودة، وأنّ اللام كما تكون للجنس فإنها تكون للعهد أيضاً.

وفيه: أنّ مجرد احتمال العهد لا أثر له ما لم يبلغ هذا الاحتمال حد الظهور، أو حداً يمنع من انعقاد الظهور في الجنس، ولم يبين المحقق النائيني بلوغ احتمال إرادة العهد باللام إلى أحد هذين الحدين.

ولكن الانصاف أنّ احتمال إرادة العهد إن لم يبلغ حد الظهور فهو بالغ حداً يمنع من الظهور في الجنس، وذلك لوجود قرينة على إرادة العهد، وهي أنّ الحوادث في التوقيع الشريف وصفت بالواقعة (أما الحوادث الواقعة)، ولو أريد بالحوادث جنس الحوادث لكان المقصود بالواقعة كونها كذلك تقديراً، أي وأما الحوادث التي من شأنها أن تقع، ويمكن أن تحدث، وأما إن أريد بالحوادث أموراً معهودة فالمقصود بالواقعة ما وقع فعلاً، وإذا دار أمر عنوان — وهو عنوان الواقعة — بين الشأنية والفعلية فظهور العناوين في الفعلية يوجب حمل ذلك على الفعلية، وعليه فظهور عنوان الواقعة في كونها وقعت بالفعل قرينة على أنّ المقصود بالحوادث حوادث معهودة وقعت وتحققت قبل زمن التوقيع.

ومنها: قوله (بأنّ الإضافة تصح لأدنى مناسبة) في الجواب عن قول الشيخ:
إنّ الإمام (عليه السلام) قال: (فارجعوا فيها)، ولم يقل (فارجعوا في حكمها).

ففيه: أنّ العبارة الآمرة بالرجوع في التوقيع الشريف وهي (فارجعوا فيها) خالية عن الإضافة، اللهم إلا أن يرجع كلامه على ما نقلناه عن السيد الحكيم، من أنّ ما يحتاج فيه إلى إذن الرئيس والمنازعات كالمسائل الشرعية لا ترجع بنفسها وإنما يرجع حسمها، فلا بد من التقدير على الاحتمالين.

ومنها: قوله (إنّ الحجة بمعنى البرهان) واستشهاده على ذلك بأنّ الحجة قد جاءت في القرآن والأخبار بهذا المعنى.

ففيه: أنّ الشيخ الأنصاري (رحمه الله) لم يدع أنّ الحجة في التوقيع بمعنى آخر غير البرهان، وإنما استشهد بإضافة الحجة إلى الإمام، وأنه قال: حجتي ولم يقل: حجة الله، فكان ينبغي للمحقق النائيني أن يورد عليه بأنّ رواية الحديث حجة للإمام أيضاً. في تبليغ الأحكام، وليست حجيتهم للإمام خاصة بما يحتاج إلى إذن الرئيس.

ومنها: قوله (إنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يسألون عن الواضحات).

ففيه: إنه يحتاج إلى إثبات، ولم ينقل لنا المحقق النائيني (رحمه الله) أين سأل زارة عن أمر من البدهيات؟! وأين سأل محمد بن مسلم عن أمر بدهي؟!.

وأما احتمال أنه يكون (رحمه الله) أن يكون المقصود: سؤال المرجع في الفروع المتجددة، وهو ليس من الواضحات.

ففيه: إن الفروع المتجددة كغيرها، فإنها إن كانت من المسائل الفقهية فالمرجع فيها هو الفقيه، من غير فرق بين أن تكون هذه المسائل الفقهية مبتلى بها في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وفي زمان الأئمة (عليهم السلام) ككثير من فروع الحج، أو هي مسائل حادثة بعد زمانهم (عليهم السلام)، ولا يحتمل الناس وجود فرق في المسائل الشرعية بين الحادث والقديم.

وللمحقق الأصفهاني أيضاً تعليق على ما أفاده الشيخ الأنصاري:

أما استدلال الشيخ بعموم الحوادث: فأورد المحقق الأصفهاني بأن دلالة الجمع المحلي باللام على العموم خاصة بالموارد الخالية عن العهد، وليس مورد التوقيع منها، إذ يحتمل كون اللام في الحوادث للعهد، ويحتمل إرادة الفروع المتجددة، ويحتمل إرادة علائم الظهور.

ويدفعه ما عرفت منا في الإيراد على المحقق النائيني من أن مجرد الاحتمال لا يمنع من الاستدلال، ما لم يبلغ هذا الاحتمال حد الظهور، أو حد إسقاط الظهور في الخلاف، وبلغ احتمال إرادة العهد إلى هذا الحد أو ذاك غير بين، ولا مبين في كلامه (رحمه الله)، كما هو غير مبين في كلام المحقق النائيني.

وأما الشواهد التي استشهد بها الشيخ الأنصاري:

فأما الشاهد الأول: فأورد عليه المحقق الأصفهاني بأن لازم حمل الحجة في هذا التوقيع على من يرجع إليه فيما يحتاج إلى إذن الرئيس أن يكون التوقيع ساكتاً عمن يرجع إليه في أخذ الأحكام، ولازم ذلك أن لا يكون التوقيع دالاً على مشروعية التقليد، مع أن التوقيع يستدل به على مشروعية التقليد.

وفيه: أن مجرد الاستدلال بالتوقيع على مشروعية التقليد ليس دليلاً على إرادة المسائل الشرعية من الحوادث، ما لم يكن ذلك الاستدلال من المعصوم، فإن الشيخ الأنصاري (رحمه الله) يرى الاستدلال بهذا التوقيع على مشروعية التقليد باطلاً، بمقتضى ما أفاده هنا، وإذا كان الشيخ (رحمه الله) قد استدل بهذا التوقيع على مشروعية التقليد في الرسائل في بحث حجية خبر الواحد أو في بحث الاجتهاد والتقليد فقد وقع ذلك منه غفلة عن هذا الشاهد.

وأما الشاهد الثاني: وهو أن الإمام قال (حجتي) ولم يقل حجة الله فأورد عليه المحقق الأصفهاني (رحمه الله) بأن النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) يبلغان عن الله تعالى، فصارا حجة الله، وأما رواية الحديث فيبلغون عن الإمام فصاروا حجة الإمام، فالمقصود بالإضافة أنه حجة من يبلغ عنه.

وفيه: أن لازم ذلك أن يقول الإمام عجل الله فرجه فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ورسول الله (صلى الله عليه وآله) حجة الله، فإن الإمام كما جاء في الأخبار المتواترة مبلغ عن رسول الله (صلى الله

عليه وآله) ، على أنّ المحقق الأصفهاني (رحمه الله) قد أجاب عن هذا الوجه أيضاً بجوابين آخرين :

الأول : أنّ الحجة بمعنى ما يصح الاحتجاج به .

وفيه : أنّ الشيخ لم يدع كون الحجة في التوقيع بمعنى آخر وإنما استفاد إرادة

من يُستأذن من الإضافة إلى الإمام ، لا من إطلاق الحجة .

الثاني : أنّ الذي يصلح أن غير {نظر} الفقيه لا معنى لأن يوصف بالحجة

هو رأي الفقيه ، وما سواه لا يصلح لذلك . وهذا الوجه الذي اعتمده السيد الخوئي

(رحمه الله) وأصله في كلام صاحب الكفاية .

وفيه : أنّ من يستأذن في الأمور التي تحتاج إلى الرئيس حجة أيضاً ، فإنّ

العبد يوم القيامة إذا سئل عن تصرفه في أرض موقوفة ، فإنه يصح له أن يحتج بأنّي قد استأذنت فلاناً .

وأما الشاهد الثالث : فأورد عليه المحقق الأصفهاني نقضاً وحالاً .

أما النقض : فبسؤال أحمد بن إسحاق عن وثيقة العمري ، وصحة معاملته له ،

وأخذه عنه ، فإنّ أحمد بن إسحاق أجل من إسحاق بن يعقوب ، لأنّ أحمد معدود

من الوكلاء والسفراء والأبواب ، فإذا جاز أن يسأل أحمد عن الرجوع عن العلماء جاز

أن يسأل إسحاق بن يعقوب عن ذلك .

وأما الحل: فبأن الرجوع إلى الفقهاء في المسائل الشرعية لم يكن من بدهيات الإسلام من أول الأمر، وإنما صار منها ببركة هذه البيانات، ولولا سؤال أحمد بن إسحاق وإسحاق بن يعقوب وأمثالهما عن ذلك لما صار من البدهيات.

والجواب:

أما عن نقضه: فبأن الذي سأل عنه أحمد بن إسحاق لم يكن كبرى الرجوع إلى الفقيه في الأحكام الشرعية، وإنما سأل عن الصغرى وتعيين الفقيه الذي يرجع إليه، ولهذا جاء الجواب بالتعيين وتسمية العمري بشخصه، فما أفاده من النقض قياس مع الفارق.

وأما عن الحل: فبأن كبرى رجوع الجاهل إلى العالم كانت واضحة عند المسلمين قبل زمان التوقيع بسنين طويلة، بل اشتهر الفقهاء وانتشروا في البلاد قبل زمن الصادقين (عليهما السلام)، ولهذا كثرت البيانات منهما (عليهما السلام) في النهي عن الإفتاء اعتماداً على الرأي والقياس، ولولا وضوح مشروعية الرجوع إلى الفقهاء عند عامة الناس وصحة هذه الكبرى لما احتاج الصادقان (عليهما السلام) إلى النهي عن الأخذ عنهم أو إلى نهيمهم عن الإفتاء.

بل إن الرواية التي تضمنت سؤال أحمد بن إسحاق والتي نقض بها الشيخ الأصفهاني على الأنصاري على خلاف مطلوب الاصفهاني أدل، فإن السؤال عن الصغرى كاشف عن مفروغية الكبرى، ووضوح جواز الرجوع إلى الفقهاء الثقات.

والذي يهون الخطب أنّ التوقيع الشريف دال على مشروعية التقليد على تقدير اختصاص الحوادث بالمسائل الشرعية كما هو دال عليه على تقدير عمومها لها وللمسائل القضائية ولما يحتاج إلى إذن الرئيس، فالفرق بين القولين لا يعنينا في هذا البحث.

وأما القول الثالث: أعني كون المراد بالحوادث خصوص ما يحتاج إلى إذن الرئيس، كالتصرف في أموال القاصرين، والأوقاف، والأراضي الخراجية.

فقد نفى عنه البعد في المستمسك، واستدل له بالانصراف. قال: (وأما التوقيع الشريف فلا يخلو من إجمال في المراد، وأن الرجوع إليه هل هو في حكم الحوادث، ليدل على حجية الفتوى؟ أو حسمها، ليدل على نفوذ القضاء؟ أو رفع إشكالهما وإجمالها، ليشمل ما نحن فيه؟. وإن كانت لا تبعد دعوى انصرافه إلى خصوص ما لا بد من الرجوع فيه إلى الإمام، وليس منه المقام، لامكان معرفة الهلال بالطرق السابقة).

وفيه: أنّ الإنصراف عنده (رحمه الله) على قسمين:

قسم يعول عليه في تقييد الإطلاق وهو ما كان ناشئاً من المناسبات والارتكازات العرفية، كانصراف التوكيل إلى ما تقتضيه مصلحة الموكل.

وقسم لا يعول عليه في رفع اليد عن الإطلاق، وهو الانصراف البدوي الناشئ من أنس الذهن بالمقيد بسبب من الأسباب الخارجية، مثل كثرة الوجود، والمحبة، وأمثالها.

فإن كان انصراف الحوادث عنده (رحمه الله) إلى ما يحتاج إلى إذن الفقيه ناشئاً من التعارف، باعتبار أن غالب ما يحتاج الناس للمراجعة فيه هو الأمور المتوقفة على إذن الرئيس، ففيه: منع الصغرى، والكبرى.

أما منع الصغرى: فبأن حاجة الناس إلى المراجعة في المسائل الشرعية أكثر، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى بيان.

وأما منع الكبرى: فبأن التعارف لا يوجب الانصراف المعتد به عنده (رحمه الله)، ولو أوجب ذلك لزم تأسيس فقه جديد كما صرح به (رحمه الله).

وإن كان انصراف الحوادث إلى ما يحتاج إلى إذن الرئيس ناشئاً من الارتكاز العرفي، ومناسبة الحكم للموضوع، ففيه: منع الصغرى خاصة، إذ إن الرجوع إلى رواية حديثهم (عليهم السلام) لا تختص مناسبتها بما يحتاج إلى إذن الرئيس، بل هو مناسب للمرافعات، وللمسائل الفقهية أيضاً، كما قال السيد الخوئي. فكون الانصراف هنا من القسم المعول عليه في تقييد الإطلاق غير بين ولا مبين.

وأما القول الرابع: أعني كون المراد بالحوادث الواقعة وقائع خاصة ذكرها

إسحاق بن يعقوب في سؤاله تفصيلاً وذكرها الإمام (عليه السلام) بهذا الوصف

إجمالاً، فقد احتمله جماعة، منهم صاحب الكفاية في حاشيته على المكاسب، ومنهم المحققان النائيني والأصفهاني، ومنهم شيخنا الأستاذ أيده الله.

وقد قرب شيخنا الأستاذ مانعية هذا الاحتمال من الاستدلال بالتوقيع الشريف على مشروعية التقليد: بأن لفظ الحوادث مشتمل على لام مرددة بين الجنس، والعهد، فإن كانت اللام للعهد فالمقصود بالحوادث: وقائع ذكرت في سؤال إسحاق بن يعقوب ولم ينقل إلينا السؤال لنطلع عليها، ومن المحتمل أن تكون وقائع خاصة، أو تكون شبهات موضوعية، والاستدلال بالتوقيع مبني على كون المراد بالحوادث هو الشبهات الحكمية.

ولا يخفى أنه (دام ظله) لم يذكر قرينة على التقييد، بل حاصل كلامه أن العموم محفوف بما يحتمل القرينية، فلا يؤخذ بالعموم.

لكنك قد عرفت منا وجود قرينة على إرادة العهد، وهي ظهور لفظ (الواقعة) في الفعلية، فإنّ المقصود بالحوادث لو كان جنس الحوادث فالمراد بالواقعة ما له شأنية الوقوع، وأما لو كان المقصود بالحوادث وقائع خاصة ذكرها إسحاق بن يعقوب في سؤاله فالمراد بالواقعة ما له فعلية الوقوع، والعناوين ظاهرة في الفعلية.

وعرفت - أيضاً - عدم جزمنا بهذه القرينة، وبهذا تعرف تردد الحوادث عندنا بين أن تكون ظاهرة في حوادث معهودة، وهو المظنون ظنا لا دليل على

حجيته، أو تكون مجملة، وعلى التقديرين فلاستدلال بالتوقيع الشريف على مشروعية التقليد غير تام.

إشكال عام على الاستدلال بالأدلة اللفظية

وها هنا إشكال عام يرد على عموم الأدلة اللفظية التي يستدل بها لمشروعية التقليد، وهو: إنّ هذه الأدلة لم تبين فيها شروط مرجع التقليد، من الإسلام، والإيمان، والبلوغ، والذكورة، وطهارة المولد، والعدالة، والأعلمية عند الاختلاف، فأية الذكر عند من يراها دالة على مشروعية التقليد قد أوجبت الرجوع إلى أهل الذكر، ولم تذكر شروطاً في أهل الذكر الذين يجب الرجوع إليهم، وآية النفر عند من يراها دالة على جواز التقليد قد أمرت بقبول رأي الفقيه من غير شرط، وهكذا.

وعليه، فيدور أمر أدلة التقليد اللفظية بين حالين:

١- فإما أن تكون في مقام بيان أصل مشروعية التقليد، وليست في مقام البيان من جهة تلك القيود، فتكون كقوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن)، الناظرة إلى بيان جواز الأكل من الصيد، لا إلى طهارة موضع عض الكلب.

٢- أو تكون في مقام البيان من جهة جميع القيود، ولكن اطلاقها مقيد بمقيدات منفصلة، ومقيداتها المنفصلة هي الأدلة الدالة على اعتبار الإيمان، والبلوغ، والعدالة، والذكورة، وغيرها مما يشترط في مرجع التقليد.

وكلا الحالين مشكل:

لأنّ القول بكونها في مقام أصل التشريع لا يقبله ظاهرها، خصوصاً ما كان منها في مقام تعليم الوظيفة الفعلية للسائل، كالروايات التي فيها سؤال عن حال زكريا (ممن آخذ معالم ديني).

كما إن القول بأنها مقيدة بالأدلة المنفصلة مستلزم لتقييد الأكثر، لأن الفقهاء الواجدين لشرائط التقليد أقل بكثير من غير الواجدين، بل القول بتقييدها يستلزم حمل المطلق على الفرد النادر، بل حمل المطلق على إرادة فرد واحد من أفرادها، إذا قلنا بلزوم تقليد الأعم خاصة، وكان الاختلاف في الرأي، والتفاوت في العلم معلومين عادة عند الناس، كما هو غير بعيد، وحمل المطلق على الفرد النادر، أو على فرد واحد أمر مستهجن.

إن قلت: لا ينحصر الأمر فيما ذكرت من الحالين، بل يمكن أن توجد للأدلة حال ثالثة، لاحتمال أن تكون هذه الأدلة من الآيات والروايات متقيدة بهذه الشروط، لا مقيدة بها، وأنه لم ينعقد لأدلة التقليد اللفظية إطلاق بالإضافة إلى تلك الشروط، وذلك لاحتفاف هذه الآيات والروايات بما يوجب انصرافها إلى خصوص الفقهاء المتصفين بالصفات المعتبرة، والواجدين للشروط الدخيلة في جواز التقليد.

قلت: إن القيود التي تعتبر في مرجع التقليد ليست سواء، بل بعضها عقلائي، وبعضها شرعي يعلمه عموم المسلمين، وبعضها غير ذلك، ولو تم هذا البيان فإنما يتم في الشروط العقلانية كالأعلمية عند احتمال الخلاف، لاشتراطهم في حجية رأي الخبير عدم معارضته برأي من هو أخبر منه، وكالإسلام فإن أهل كل نحلة لا

يرجعون في معرفة أحكام نحلتهم إلى من ينتحل نحلة أخرى، وأما القيود التي ليست من هذين الصنفين، كالعدالة، والذكورة، فلا يتم فيها هذا البيان.

كما إن هذا الاشكال لا يجري في الأدلة اللفظية التي لا عموم فيها ولا اطلاق، كالروايات التي أمرت بالرجوع إلى أشخاص بأعيانهم، وبعض آخر من الطوائف التي دلت على مشروعية التقليد في الجملة، وهي عمدة دليل التقليد من الأخبار.

الاستدلال بالسيرة على مشروعية التقليد:

الوجه الرابع على مشروعية التقليد: السيرة العقلانية

وتقريره: أنّ طريقة العقلاء كافة قد جرت على الرجوع في كل صنعة إلى أهلها، وفي كل فنٍ إلى عارفيه، وفي كل تخصص إلى خبراءه. ومنشأ طريقتهم هذه أنّ الفرد من الناس لا يمكنه أن يحيط بعلم كل ما يحتاج إليه، وأن يطلع بتفاصيل كل ما يلزمه في معاشه ومعاده، وكيف يمكنه ذلك وكثير مما يلزمه يشتمل على دقائق تحتاج إلى دراسة وتعمق وإلى تدبر وتفحص، واطلاع على ما وصل إليه المتدبرون في ذلك الفن؟!!

فالحكمة تقتضي توزيع المهام وتقسيم الجهد، بحيث ينصرف إلى كل فن فئة من الناس، يطلعون على تفاصيله ويعرفون دقائقه، فيرجع إليهم في ذلك الفن غيرهم ممن لم يتبحر في معرفة ذلك الفن، من غير فرق في ذلك بين الحرف كالنجارة والحدادة، وبين العلوم كالطب والهندسة والفلك.

ومما لا شك فيه أنّ أحكام الشريعة لو لم تكن أكثر دقة من تلك الحرف والفنون، فهي ليست أقلّ منها دقة، فلا يستطيع جميع المسلمين الإحاطة بها، ومعرفتها عن أدلتها التفصيلية، فالحكمة التي تقتضي الرجوع إلى العالم في كل فن موجودة في علم الشريعة، وهذا يبعث العقلاء على التقليد في الشرعيات.

والشارع عالم بكل ذلك من حال العقلاء، وما تقتضيه الحكمة عندهم، فلو لم يكن التقليد في أحكام الشريعة مرضياً عنده لنهاهم عنه، ونبههم على عدم كفايته، وبين لهم ذلك، حتى لا يسلكوا في أخذ أحكامه طريقاً غير مرضي عنده.

بل لو كان الناس لا ينقادون إلى هذا النهي، ولا يستجيبون للنبي إذا دعاهم إلى ترك التقليد الذي جرت عليه طريقتهم فغاية ذلك أن يترك الإعلان عن ذلك في المأ، ولا يمنعه من أن يبين لخاصته أنه غير راض عن التقليد، كما جاء في قضية هدم الكعبة، وأنه إنما منعه عن ذلك قرب عهد قريش بالكفر.

فلو نهاهم لوصل إلينا نهيه، ولنقل إلينا تنبيهه، فإنّ الداعي لنقله موجود، والمانع من ذلك مفقود.

فعلمنا من عدم وصول الردع إلينا أن الشارع لم يردع العقلاء عما جرت عليه سيرتهم، وعلمنا من عدم ردعه لهم أنه راض بما يفعلون، ومقر لطريقتهم.

وربما يورد على الاستدلال بالسيرة بأنّ أدلة النهي عن العمل بغير علم رادعة عن هذه السيرة، فإنّ غير الفقيه لو رجع إلى الفقيه في حكم مسألة فأفتاه لم يحصل له العلم بسبب فتوى الفقيه، فلو أخذ بفتواه كان متبعاً لما ليس له به علم، وهو منهي عنه.

والجواب: إنّ مثل هذه العمومات لا تصلح لردع السيرة العقلائية، فإنها لو كانت كافية في بيان عدم رضا الشارع بطريقتهم لأوجبت تركهم لهذه الطريقة، ولا

أقل من أن توجب ترك المنقادين منهم للشرع لهذه الطريقة، وإذا لم تكن أدلة النهي عن اتباع الظن كافية وكانت هذه الأدلة بحسب فهم العقلاء والعرف غير ناظرة إلى طريقتهم الجارية على الرجوع إلى أهل الخبرة فالحكمة تدعو أن يبين الشارع عدم رضاه بطريقتهم ببيان آخر يفهمونه، وإلا كان ناقضاً لغرضه.

وبعبارة أخرى: إن الطرق المستحكمة في نفوس العقلاء لا تكفي العمومات في ردعها، بل لابد من بيانات واضحة في ذلك ليتناسب الرادع والمردوع، كما هو الحال في طريقة بعضهم على الأخذ بالرأي والقياس، فإنك تجد الردع عن هذه الطريقة في روايات كثيرة وبعبارات صريحة، وكما في بيع المنابذة، وكما في الربا.

هذا تمام الكلام في البحث الأول أعني أصل مشروعية التقليد ووجوبه.

سنخ وجوب التقليد :

البحث الثاني: ويقع الحديث فيه عن سنخ وجوب التقليد.

فهل وجوبه جبلي، أو عقلي، أو عقلاني، أو شرعي؟ وعلى تقدير أنه عقلي: فهل هو بملاك وجوب شكر المنعم، أو وجوب دفع الضرر؟ ذهب في المستمسك إلى أن وجوبه فطري، بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل، وعقلي بمناط وجوب شكر المنعم.

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (أيده الله) بأن للفطري إطلاقين:

الإطلاق الأول: ما هو المرسوم عند أهل الميزان، وهو القضايا التي قياساتها معها، كانقسام الزوج إلى متساويين، وليس دفع الضرر المحتمل من الفطري بهذا

المعنى، لأنّ دفع الضرر المحتمل موجود حتى في الحيوانات، فإنك تجد العصفور يفر عند اقترابك منه.

والإطلاق الثاني: بمعنى الجبلي والغريزي، فيقال: إنّ انبعاث الجائع للطعام فطري، أي: غريزي، وليس وجوب دفع الضرر المحتمل فطرياً بهذا المعنى أيضاً.

أما أولاً: فلأنّ هذا المعنى إنما هو انبعاث الإنسان إلى ما تقتضيه جبلته وغريزته، بل انبعاث كل حيوان إلى ما تقتضيه غريزته، ولا معنى لوصف هذا السلوك بالوجوب.

وأما ثانياً: فلأنّ اقتضاء الغريزة لدفع الضرر المحتمل ممنوع، فإنّ كثيراً من العقلاء يقدمون على ما فيه ضرر محتمل، ويشهد بذلك ما جاء في الخبر المروي عن الرضا (عليه السلام) في مناظرته للملحد (أترى إنّ كان الحق ما نقول وهو كما نقول أستم تهلكون وبنجي) الحديث. وقد أقر الملحد بذلك، فهو يحتمل الضرر بعد ما نبهه، ومع ذلك لم ير وجوب دفع هذا الضرر.

هذا فيما يرجع إلى إدراج وجوب التقليد في وجوب دفع الضرر المحتمل. وأما كونه واجباً بمناط شكر المنعم فأورد عليه الشيخ الأستاذ أيضاً بأنّ وجوب شكر المنعم ليس بواجب، نعم؛ لا شبهة في حسنه، ولكن الكلام في الوجوب لا الحسن، نعم؛ شكر المولى حقيقي واجب بحكم العقل، لكن وجوب شكره من جهة كونه مولى، لا من جهة كونه منعماً، وبينهما فرق.

والنظر في إيراد استدعي تحقيق الحال في هاتين القاعدتين:

١- قاعدة وجوب شكر المنعم.

٢- قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

تحقيق حول قاعدة وجوب شكر المنعم:

أما وجوب شكر المنعم: فظاهر جملة من كلمات علمائنا اتفاق أصحابنا على وجوب شكر المنعم.

منهم: الشيخ الكراجكي (رحمه الله): فإنَّ شكر المنعم عندنا وعند البراهمة مما هو واجب في العقل، وليس في وجوبه ووجوب تعظيم مبدئ النعمة بيننا خلاف).

ومنهم: الشيخ الطوسي في العدة، قال تحت عنوان الكلام في الاجتهاد: (اعلم أنَّ كل أمر لا يجوز تغييره عما هو عليه من وجوب إلى حظر ومن حسن إلى قبح فلا خلاف بين أهل العلم المحصلين أنَّ الاجتهاد في ذلك لا يختلف وأنَّ الحق في واحد وأنَّ من خالفه ضال فاسق وربما كان كافراً، وذلك نحو القول بأنَّ العالم قديم أو محدث وإذا كان محدثاً له صانع أو لا، والكلام في صفات الصانع وتوحيده وعدله، والكلام في النبوة والإمامة وغير ذلك، وكذلك الكلام في أنَّ الظلم والعبث والكذب قبيح على كل حال) أقول: والأخير ممنوع، فإنَّ الكذب لإنجاء النبي ليس قبيحاً (وأنَّ شكر المنعم، ورد الوديعة، والإنصاف حسن على كل حال، وما يجري مجرى ذلك).

وعبارة الشيخ هنا وإن كانت (شكر المنعم حسن)، إلا أنَّ مقصوده بذلك أنه واجب، وليس مراده الحسن الموازي للاستحباب في الشرع، والشاهد على ذلك قول الشيخ

نفسه في تفسير التبيان عند التمثيل لما يعلم الانسان بالضرورة: (كعلمه بوجوب شكر المنعم).

بل يظهر من بعض علمائنا، بل هو صريحهم اتفاق العدلية إمامية ومعتزلة على وجوب شكر المنعم عقلاً:

قال السيد علي خان في رياض السالكين (شرح الصحيفة): (والمسألة محل خلاف فذهبت الأشاعرة إلى وجوبه شرعاً، وذهبت الإمامية والمعتزلة إلى وجوبه عقلاً)

ومثله كلام الشيخ كاشف الغطاء (رحمه الله) فإنه قال في كتاب أصل الشيعة: (والعدلية بقاعدة الحسن والقبح العقليين المبرهن عليها عندهم أثبتوا جملة من القواعد الكلامية كقاعدة اللطف، ووجوب شكر المنعم) فعد القول بوجوب شكر المنعم من فروع القول بالتحسين والتقبيح العقليين الذي عليه العدلية عامة.

ولسنا هنا بصدد الاستدلال بالإجماع لإثبات وجوب شكر المنعم عقلاً، فإنه لا معنى للاستدلال على المسألة العقلية بالإجماع، وإنما نحن بصدد بيان الأقوال في هذه المسألة.

ويرشد إلى وجوب شكر المنعم من النقل عدة آيات وروايات:

أما الآيات:

فمنها: قوله تعالى: (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان).

ومنها: قوله سبحانه ((أن اشكر لي ولوالديك)).

فإن قوله تعالى (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) ظاهر في أن المجازاة على الإحسان أمر مفروغ عنه ، والكلام في نوع المجازاة، وأنها ينبغي أن تكون بالإحسان، وقوله تعالى: (أن اشكر) ظاهر في أن الله تعالى والوالدين يستحقان شكراً، وأن شكرهما على ما أنعموا.

وأما الروايات:

فمنها: ما جاء عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من قوله: (لو لم يتواعد الله عباده على معصيته لكان الواجب أن لا يعصى شكراً).

ومنها: ما ورد عنه (عليه السلام) (أقل ما يجب على المنعم أن لا يعصى بنعمته)، فإن هذه الرواية تدل على أن المنعم يجب له شيء من جهة نعمته، لا من جهة مولويته.

ومنها ما ورد عنه (عليه السلام) : (أول ما يجب عليكم لله سبحانه شكر أياديهِ وابتغاء مرضيهِ). فإنه (عليه السلام) عد أول واجب هو شكر نعم الله، وظاهره أن موجب الشكر هو النعمة، ولم يقل: شكره، ليكون مقتضاه أن موجب الشكر كونه سبحانه مولى.

ثم إنَّ الظاهر من كلام جماعة من علمائنا حكم العقل بوجوب شكر كل منعم وأنَّ اللام (المنعم) للجنس، لا للعهد، بل هذا صريح المحقق الأردبيلي (رحمه الله) في مجمع الفائدة حيث حكم بحرمة كفران النعمة على المعطى، قال: (يحرم على

المعطى كفران النعمة، وينبغي له الثناء على المنعم، فإن شكر المنعم واجب عقلاً، وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : (من أتى عليه المعروف فليكافئ به، وإن عجز فليثني عليه، وإن لم يفعل فقد كفر النعمة) وقال: (فيه دلالة على استحباب عوض الهدايا وقال الصادق (عليه السلام) : (لعن الله قاطع سبيل المعروف قيل: وما قاطع سبيل المعروف؟ قال الرجل يصنع له المعروف فيكفر به فيمنع صاحبه من أن يصنع ذلك غيره)، فإنّ ظاهر هذا وجوب شكر كل منعم.

والذي عليه شيخنا الأستاذ في مقدمته التي وضعها في أصول الدين أنّ الواجب هو شكر المنعم الحقيقي.

ثم إنه استدل لوجوب شكر المنعم بعدة أدلة:

الأول: سيرة العقلاء على ذمهم من ترك شكر المنعم، واتفاق العقلاء على ذلك.

قال الكراجي في كنز الفوائد: فإنّ قال: ما تقولون في شكر المنعم؟ فقل: واجب، فإن قال: من أين عرفت وجوبه؟ فقل: من العقل وشهادته وواضح حجته ودلالته ووجوب شكر المنعم على نعمته مما يتفق العقول عليه ولا تختلف فيه.

قال الشيخ النراقي: في الجامع لجوامع العلوم: (شكر المنعم واجب عقلاً، لزم العقلاء).

وقال السيد البجنوردي : (شكر المنعم حسن بحكم العقل وعند العقلاء). ومراده بالحسن الوجوب، فإن عادة المتكلمين جرت على التعبير بحسن العدل وإرادة وجوبه، لا ما أراده الشيخ الاستاذ.

وناقش الأشاعرة في هذا الدليل بأن سيرة العقلاء فيمن كان حاله كالمولى الحقيقي بعكس ذلك فلو أن ملكاً من ملوك الدنيا بسط نفوذه على مشارق الأرض ومغاربها عمل مأدبة دعا إليها جميع أهل مملكته وكان من بينهم فقيراً فأدناه فأعطاه كسرة خبز فأنشأ هذا الفقير في مدحه كلاماً كثيراً وأطال في الثناء عليه ثناءً لا نظير له، عد هذا الثناء استهزاءً بالملك.

وهذه المناقشة في غاية السخافة، فإن لازمها أن يكون شكرنا لله سبحانه أمراً قبيحاً لأنه استهزاء به، فإن ما أعطاه الله سبحانه لنا فيما يملكه أقل بما لا حد له مما أعطاه ذلك الملك للفقير بالنسبة لما يملكه ذلك الملك.

فما ذكروه من المثال قياس مع الفارق، فإن كسرة الخبز ليست بالأمر العظيم في نظر الفقير فضلاً عن نظر الملك، بخلاف نعم الله سبحانه فإنها أمر عظيم، وكفى للمسلم شاهداً على عظمة نعم الله قوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها).

على أننا لا نسلم أن الشكر على النعمة القليلة استهزاء، خصوصاً إذا كانت النعمة ممن أنت مقصر في حقه.

بل لا نسلم لهم قبح الثناء على الملك في المثال الذي ذكروه، إلا إذا ظهرت على الفقير أمارات السخرية، وأن تلفظه بألفاظ الثناء ليس بداعي الشكر جداً، بل بداعي الاستهزاء، فإن عبارات الشكر هنا ليست شكراً حقيقة، بل سخرية واستهزاء، فالقبح هو الاستهزاء، لا الشكر، وهذا خروج عن محل الكلام.

على أنهم لا يقولون بالقبح العقلي، فكيف حكموا على من استهزأ بالمنعم بقبح فعله؟!

الثاني: أنه مما يدركه العقل بالضرورة، من غير حاجة إلى أقامة برهان، قال الشيخ الطوسي (رحمه الله) في تفسير التبيان: لأنّ الإنسان قد يعلم صحة أشياء يعمل بها من غير برهان أدى إليها، كعلمه بوجوب شكر المنعم، ووجوب رد الوديعة، ومدح المحسن وذم المسيء، وغير ذلك مما يعلمه بكمال عقله، وإن لم يكن معلوماً بحجة).

وقال السيد علي خان: (فإنّ العقل يحكم حكماً لازماً بأنّ من أنعم عليه بتلك النعم العظيمة والمنن الجسيمة حقيق بأن يحمد ويشكر وخليق بأن لا يجحد ولا يكفر ويقضي قضاءً جازماً بأن من أعرض عن شكر تلك الألفاف العظام وأهمل حمد هذه الأيادي الجسام مع تواترها آناً فآناً وترادفها براً وامتناناً فهو مستوجب للذم والعقاب، بل مستحق لأليم النكال وعظيم العقاب).

الثالث: إنه لولاه لانقطعت حجة الأنبياء، وأفحمهم خصومهم، فإنه لو لم يكن شكر المنعم واجباً لم يجب على من يأتيه نبي أن يستمع لدعواه.

قال الرازي في تفسيره: المسألة الثالثة: قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل، بل بالسمع، والدليل عليه: (ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)، وجه الاستدلال: أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب أن لا يتحقق الوجوب قبل الشرع. ثم أكدوا هذه الآية بقوله تعالى: (رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) وبقوله: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ) ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف، وبيانه من وجهين:

الأول: أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي ألبتة، وهذا باطل فذاك باطل، بيان الملازمة من وجوه:

أحدها: أنه إذا جاء المشرع وادعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته، أو لا يجب؟ فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة. وإن وجب، فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعي أو غيره، والأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه يجب قبول قولي أنني أقول إنه يجب قبول قولي، وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الأول: ولزم إما الدور أو التسلسل وهما باطلان.

إلى أن قال: فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه). انتهى
كلام الرازي. وقد وافقنا في ذلك، وخالف أصحابه الأشاعرة.

الرابع: أن في تركه احتمال العقاب، ولو قلنا احتمال الضرر لكان أجمل.

قال الشيخ البهائي في زبدة الأصول: مسألتان: الأولى: وجوب شكر المنعم عقلي لأمن العقاب، أو زوال النعمة بتركه، وهو الفائدة، أو استحقاق المدح للشكر أو الزيادة أو هو لنفسه ونقطع بعدم العقاب على شكر النعمة بل على كفرانه، والقياس على اللقمة باطل لحقارتها بالنسبة إليه).

وقال الشيخ الأنصاري في الفرائد: (فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: إن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخرى المحتمل. . .).

بل إن السيد الحكيم (رحمه الله) أنكر في حقائق الأصول وجوب شكر المنعم نفساً، بل عده واجباً مقدماً لدفع الضرر المحتمل، وهذا يعني عدم تمامية شيء من الوجوه الثلاثة السابقة في إثبات وجوب شكر المنعم عنده (رحمه الله).

قال رحمه الله: (والإنصاف يقتضي التأمل في وجوب الشكر لنفسه وإن كان حسناً، لأن حسنه لا يلزم وجوبه، نعم هو واجب من باب وجوب دفع الضرر المحتمل)

وهذا يفتح باباً للاعتراض على السيد الحكيم (رحمه الله)، فإنه أفاد في المستمسك بأن وجوب التقليد وعدليه عقلي بمناط وجوب شكر المنعم، وفطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، فإذا لم يكن وجوب شكر المنعم عقلياً بل لم يكن واجباً في نفسه وإنما وجب غيرياً لوجوب دفع الضرر المحتمل فلا معنى لأن يقول: إن وجوب التقليد وعدليه عقلي وفطري.

فتحصل أن المناقشة في كبرى شكر المنعم من قبل شيخنا الأستاذ مما لا مجال له، بل لم يرتضها (أيده الله) على إطلاقها لما عرفت من زهابه في مقدمة أصول الدين إلى وجوب شكر المنعم الحقيقي، وهذا منافٍ لما قاله في كتاب الاجتهاد والتقليد، فإن الموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية، ولو كان مقصوده (حفظه الله) مما أفاده في الاجتهاد والتقليد تخصيص وجوب شكر المنعم بالمنعم الحقيقي - جمعاً بين كلاميه - فلا محل لهذه المناقشة هنا، فإن كلامنا في وجوب التقليد في الأحكام الشرعية، ومن يرى وجوبه بمناط وجوب شكر المنعم فإنه يستند إلى وجوب شكر المنعم الحقيقي الذي شرع لنا من الدين ما وصى به إبراهيم.

ثم إنه لم يتحصل لنا معنى لقوله (أيده الله) بحسن شكر المنعم بمعنى غير وجوبه، فهل مراده أنه لو شكر المنعم عليه كان متفضلاً في شكره، محسناً لمن أنعم، وإن كان المنعم لا يستحق شكراً، أو يريد معنى آخر.

قاعدة وجوب دفع الضرر:

وأما مناقشة شيخنا الأستاذ (أيده الله) لكبرى وجوب دفع الضرر بأن دفع الضرر المحتمل غريزة مغروسة في كل حيوان، وليست مختصة بالإنسان، فكيف توصف بالوجوب؟!

أو قل: إنا نجد الحيوانات تفر من الضرر المحتمل، كما يفر الإنسان منه، فإن كان مقصود القائلين بوجوب دفع الضرر أن الحيوان كالإنسان يرى وجوب دفع الضرر المحتمل فخطأه ظاهر، لأن الحيوان ليس له عقل يدرك الوجوب، وإن كان مقصودهم أن الفطرة تدعو كل حيوان لدفع الضرر إلا أن الإنسان يختص بإدراك وجوب ذلك، فهذا تخصيص في الحكم العقلي والأحكام العقلية آبية عن التخصيص.

فيرد عليها: أن لنا أن نختار الشقين، فنحمل كلام السيد الحكيم على إرادة كون دفع الضرر عاماً في كل حيوان، ومع ذلك يصح وصفه بالوجوب، إذ المقصود بالوجوب على هذا التقدير ليس إدراك اللزوم والحتمية، بل نفس الحتمية، والذي يختص بالإنسان هو الأول، دون الثاني، فإنك ترى بعض الحيوانات لا تتأخر في الفرار عما تخاف منه، وإن كانت لا تقدر على جوابك لو سألتها: هل يجب الفرار عن المخوف أو لا؟

ولنا أن نختار الشق الثاني وهو أن هذه الغريزة موجودة عند الجميع ولكن الحكم بالوجوب خاص بالإنسان ولا يلزم منه تخصيص الحكم العقلي، وإنما اللازم تخصيص الإدراك ومعرفة هذه الغريزة بمن له عقل.

وبعبارة أخرى: إنَّ مدعى السيد الحكيم أنَّ دفع الضرر فطري جبلي، وليس عقلياً، فلا موضوع لتخصيص الحكم العقلي، واختصاص العلم بوجود هذه الغريزة بالإنسان لا يستلزم اختصاص الغريزة بالإنسان، كما هو الحال في سائر الغرائز، كغريزة الأكل فإنها موجودة عند الحيوان، وإنَّ كان الحيوان لا يعلم بها.

والصحيح عندنا:

أما في الكبرى أعني دفع الضرر فالمشاهد في بني البشر أنهم يقدمون على كثير من الضرر الدنيوي والأخروي المحتمل والمقطوع، ولكنهم لا يقدمون عليه اعتباطاً وإنما يكون إقدامهم عليه ترجيحاً لتحصيل ما في الضرر من مصلحة نوعية أو شخصية أو لذة عاجلة، فقد يعرض الإنسان نفسه للقتل نصرة للدين، وهذا أمر يفعله سادة العقلاء كالأنبياء، أو دفاعاً عن الوطن أو العرض، وقد يعرض الإنسان نفسه للضرر من أجل تحصيل لذة عاجلة كالتاجر الذي يسهر الليالي ويقطع الفياقي من أجل زيادة ماله، والمسابق الذي يجهد نفسه وينفق ماله ليتقوى فيفوز في مسابقة، فيفخر على أقرانه ومسابقيه، وكالمغامر الذي يرتكب الأخطار المهولة لتسجيل اسمه في الأرقام القياسية، وغير ذلك من الحوافر غير العقلانية التي يستجيب لها بعض الناس، ويقدمون من أجلها على ما فيه الضرر المحتمل أو المظنون أو المتيقن، وهكذا الحال بالنسبة للضرر الأخروي فإنَّ الإنسان يحب العاجلة ويذر الآجلة، وقد يمنيهِ الشيطان وبعده، وما يعده إلاَّ غروراً، فيقدم ملاذ الدنيا العاجلة الحقيرة، على نعيم الآخرة، وقد يقوده هواه، وتغلبه شهوته، فيضعف عقله ويختار الأسوأ.

وبالجملة: فإنَّ الإقدام على ما فيه ضرر أمر مشهود في بني البشر، ولا يمكن إنكاره، ولكنهم لا يقدمون إلاَّ حيث توجد قوة تدفعهم إلى ذلك، ولولاها لما توانوا في اجتناب ذلك الضرر، وآيات القرآن الكريم التي ترشد إلى ما ذكرناه كثيرة.

فالإنسان مغطور على دفع الضرر، ونحن نسلم بهذه الغريزة، ولكن في موارد الإقدام على الضرر، يوجد مانع من تأثير الفطرة، فليست هذه نقوضاً.

وأما ما أفاده السيد الحكيم من كون وجوب التقليد عقلياً فطرياً.

ففيه :

أولاً: أنَّ عد وجوب التقليد عقلياً بمناط وجوب شكر المنعم، ينافي ما اختاره من كون وجوب شكر المنعم منتهياً إلى وجوب دفع الضرر.

وثانياً: وهو العمدة أنَّ المقدار الذي تقضي به الفطرة من وجوب دفع الضرر ويحكم به العقل من لزوم شكر المنعم إنما هو لزوم الخروج عن عهدة التكاليف المتنجزة في حق العبد، وأما طريق الخروج عن عهدها فليس مما تقضي به الفطرة دفعاً للضرر ولا مما يعينه العقل شكراً للمنعم، وإنما يعرف ذلك من طريق آخر.

دعوى الوجوب النفسي للتقليد وعدليه:

وذهب المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك إلى وجوب تعلم الأحكام وجوباً

نفسياً تهيوئياً، واستدل على ذلك بقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)

وبالأخبار التي فيها أمر بطلب العلم، فإنّ ظاهر الأمر كون المأمور به نفسياً عينياً تعيينياً كما حقق في الأصول، واستفاد شيخنا الأستاذ (أيده الله) من قولهما هذا أنهما يريان وجوب التقليد نفسياً، فإنّ التقليد من تعلم الأحكام، لأنّ تعلمها كما يكون بالاجتهاد يكون بالتقليد، وأورد عليهما:

أولاً: بأنّ ظهور الأمر في النفسية بالإطلاق فهو متوقف على عدم القرينة وعدم ما يصلح لها وهذا شرط مفقود هنا فإنّ كون العلم يطلب للعمل وطريقاً إليه وكون حاله كحال معرفة الطريق فإنها إنما تطلب من أجل السير فيه كافٍ في القرينية على كون وجوب التعلم طريقياً ولو لم تكن قرينة جزماً فلا أقل من صلاحيتها للقرينية.

وثانياً: إنّ الاستفادة من آية النفر كون العلم مطلوباً للعمل أو التعليم لا أنه مطلوب في نفسه ، وكذا ما جاء في الخبر المعتبر المتضمن تفسير الحجة البالغة (هلا تعلمت) فإنّ الظاهر منها كون التعلم مطلوباً لأجل العمل.

وثالثاً: إنّ لازم الوجوب النفسي للتعلم تعدد العقاب المستحق عند المعصية للحكم المجهول لأنّ المعصية لذلك الحكم تتضمن تركاً لواجبيين أحدهما العمل والثاني معرفة حكمه وتعدد العقاب باطل بالضرورة.

أقول: أما الإيراد الأول فيرده أنّ العلم وإن كان يطلب للعمل غالباً إلا أنّ هذا لا كلية فيه فإنّ بعض العلوم مطلوبة في نفسها والغلبة لا تصلح منشأً للانصراف ولا

قرينة على التقييد، وهذا مسطور في كلامهم والعلماء يصرحون به في مواضع كثيرة في الأصول والفقه.

وأما الثاني: فيرده أن الكلام ليس في آية النفر ولا في الرواية المفسرة للحجة البالغة بل الكلام في آية السؤال وإخبار وجوب طلب العلم وأنه فريضة.

إن قلت: نحن نعلم أن طلب العلم ليس واجباً بوجوبين أحدهما نفسي والآخر غيري، بل هو واجب بوجوب واحد فإن دلت آية النفر على كونه غيرياً فإنها تدل بالملازمة على نفي كونه نفسياً، فتحصل المعارضة بينهما.

قلت: العلم بعدم وجوب طلب العلم بوجوبين أول الكلام.

وأما الثالث: فيرده أنه مبني على كون المقدار الذي يلتزم المحققان الأردبيلي وصاحب المدارك بوجوبه نفسياً هو كل حكم حكم، فإنهما إن قالوا إن معرفة كل حكم شرعي واجب مستقل بحيث تتعدد الوجوبات بعدد الأحكام لزم ما أفاده (أيده الله) وإن قالوا إن معرفة جميع الأحكام واجب واحد بحيث يثبت وجوب واحد متعلقه معرفة الجميع فإذا لم يعرف العبد حكماً واحداً كان عاصياً لتكليف واحد وإذا لم يعرف عشرة كان عاصياً لتكليف واحد أيضاً، كما هو الحال في وجوب الاعتقاد بالأئمة الاثني عشر فمن وقف على واحد كان تاركاً لهذا الوجوب ومن وقف على خمسة كان تاركاً لهذا الوجوب أيضاً فلا يأتي عليه ما أورده (أيده الله)، مضافاً إلى أنه (حفظه الله) لم يبين مراده بالضرورة على بطلان تعدد العقاب المستحق.

ثم أنّ المقدس الأردبيلي وصاحب المدارك قد قال ما فيه جواب عن هذا الإيراد ، وهو : أنّ الجاهل بالأحكام غافل عنها غالباً والغافل لا يصلح للخطاب ، ومن لا يصلح للخطاب لا تصح معاقبته ، فإذا ثبتت العقوبة عند ترك الواجبات حتى في صورة الجهل بوجوبها دل ذلك على أنّ العقوبة على شيء غير ترك ذلك الواجب والذي عليه العقوبة هو ترك التعلم فهذان العلمان لا يلتزمان بتعدد العقوبة.

نعم يرد على المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك أنهما منعا من أهلية غالب الجاهلين بالخطاب ، وهذا يتضمن إثبات صلاحية بعض الجاهلين للخطاب ، فيلزم تعدد العقاب المستحق لهؤلاء ، مضافاً إلى أنّ مقالتهما مستلزما لاختصاص الأحكام بالعالمين بها ، وبعض الجاهلين ، وهذا مخالف لأدلة اشتراك الأحكام المذكورة مبسوطاً في محلها .

وإلى استلزام تساوي العقاب المستحق عند ترك جميع الواجبات وفعل جميع المحرمات في حق الجاهل ، فالعقوبة المستحقة عند شرب الخمر جهلاً عين العقوبة المستحقة عند شرب الماء النجس - مثلاً - جهلاً ، والعقوبة المستحقة عند ترك الصلاة جهلاً عين العقوبة المستحقة عند ترك رد السلام جهلاً ، والوجه في ذلك أنّ العقوبة ليست على ترك هذه الواجبات حتى تختلف باختلاف هذه الواجبات وإنما هي على ترك التعلم والتعلم واحد ، ولا نزن المقدس الأردبيلي وصاحب المدارك يلتزمان بذلك .

ثم لو سلم وجوب التعلم نفسياً، فهل يترتب على ذلك وجوب التقليد وعدليه وجوباً نفسياً؟.

هذا ممنوع. أما التقليد فلأنَّ حقيقته العمل على طبق رأي الفقيه أو الالتزام برأيه ولا يمكن القول بوجوبه نفسياً على التقديرين أما على تقدير كونه العمل فلأنَّ إيجابه مستلزم لعروض وجوبين مستقلين على العمل فالصلاة مثلاً واجبة بعنوان أنها صلاة وهي واجبة بعنوان أنها عمل مطابق لرأي الفقيه فهي تقليد، والالتزام بعرض وجوبين مستقلين على العمل باطل ولا أقل من استلزامه تعدد العقاب المستحق، بل لازم ذلك أيضاً أن يكون ترك المحرمات واجباً بحكم الشرع، فيكون شرب الخمر مثلاً حراماً شرعاً ويكون تركه بعنوان أنه تقليد - وإن كان في التمثيل بشرب الخمر نظر من جهة كونه يقينياً ومثله لا يحتاج إلى تقليد - واجباً مع أننا نعلم أنَّ التكليف الشرعي في ذلك واحد وهو الحرمة .

وأما على تقدير أن تكون حقيقية التقليد هي الالتزام فالأمر فيه وإن كان أهون من تقدير كون حقيقته العمل، إلا أنَّ الالتزام إنَّ كان عقد القلب على متابعة الفقيه جملة واحدة بنحو تكون متابعته في كل مسألة جزءاً من المتابعة الملتزم بها، ويكون حال المسائل منظوراً إليه من قبيل المجموعي فهذا فعل واحد واجب بوجوب واحد فلا يلزم من الالتزام به ثبوت أحكام متعددة لكل فعل، إلا أنَّ أدلة وجوب التقليد لا تساعد على وجوب هذا الالتزام، فالمبنى ضعيف وإنَّ كان المقصود الالتزام في كل مسألة مسألة بنحو تكون المسائل ملحوظة على نحو العموم الاستغراقي، فهناك

التزامات متعددة بعدد المسائل ، فالمحذور فيه عين المحذور على تقدير كون حقيقة التقليد هي العمل.

وأما الاحتياط فيظهر حاله من ملاحظة الاحتياط في الموارد المحتاجة إلى تكرار العمل ، كالاختياط بالصلاة إلى الجهات الأربع عند الجهل بجهة القبلة ، ولا يمكن الالتزام بالوجوب النفسي بهذه الصلوات الأربع بل إن كل واحدة من هذه الصلوات إما أن تكون عين الواجب أو تكون أجنبية عنه ، وليس الاحتياط إلاّ الإتيان بجميعها.

وأما الاجتهاد فله حيثيتان :

الحيثية الأولى : كونه طريقاً لحفظ الشريعة عن الاندراس ، وهو بهذه الحيثية واجب نفسي من غير شبهة ، إلاّ أنه واجب كفائي يسقط بقيام من تحفظ الشريعة بقيامه وتقوم به الكفاية ، وجوبه من هذه الحيثية أجنبي عن محل كلامنا لأنّ الكلام في وجوب التقليد وعدليه من جهة فراغ الذمة من المعلوم بالإجمال وهو تخيير والوجوب من هذه الحيثية تعييني .

الحيثية الثانية : حيثية كونه طريقاً لفراغ الذمة من الأحكام التي علم العبد تنجزها في حقه ، وقد عرفت فيما مر عدم وجوبه نفسياً ، عند مناقشة الاستدلال على مشروعية التقليد بدليل الانسداد فقد عرفت - هناك - عدم وجوب الاجتهاد بالوجوب النفسي لعدم التمكن منه في حق بعض المكلفين أو لعدم تيسره في حق البعض الآخر ، أو للإجماع على عدم وجوبه إلاّ ممن عرفت مخالفته ممن لا يعتد بمخالفتهم ، فالوجوب النفسي للتقليد وعدليه باطل .

دعوى الوجوب الغيري للتقليد وعدليه :

وأما الوجوب الغيري فإنه الوجوب الناشئ من كون الواجب مقدمة لوجود واجب شرعي، وليس التقليد ولا أحد عدليه كذلك، لعدم توقف حصول الواجب على شيء منه، بل إنه ربما تحقق الواجب من غير أن يعرف المكلف الحكم الشرعي كما لو احتاط المكلف بإتيان ما يحتمل وجوبه وجوباً توصلياً، فإنه يحصل بذلك اليقين بفراغ الذمة ويحصل الامتثال بتحقيق الواجب من غير سلوك هذه الطرق، والاحتياط إنما هو طريق لإحراز الامتثال لا لقصد تحقق الامتثال، وذلك ظاهر.

دعوى الوجوب الطريقي للتقليد وعدليه :

وأما احتمال أن يكون وجوبها وجوباً طريقياً وهو ما كان إنشاؤه بداعي التنجيز أو التعذير، فقد منعه السيد الخوئي (رحمه الله) في الثلاثة وحاصل كلامه (رحمه الله) هو : أن الاحتياط لا يعقل أن يكون واجباً بالوجوب الطريقي وذلك لأن الوجوب الطريقي كما عرفت إما أن يكون للتنجيز الواقع عند الإصابة أو يكون للتعذير عنه على تقدير المخالفة، ولا يعقل إيجاب الاحتياط بأي واحدٍ من هذين، أما إيجابه لتنجيز الواقع عند الإصابة فالوجه في امتناعه أن الواقع منجز بالعلم الإجمالي بثبوت تكاليف شرعية في حقنا وأنا لسنا مهملين كالبهائم، فإن هذا العلم الإجمالي يوجب تنجز الأحكام الشرعية ويستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدة هذه الأحكام ويقضي بوجوب تحصيل المؤمن عنها، وإذا تنجزت الأحكام بالعلم الإجمالي لم يبق مجال لتنجزها ثانياً بوجوب الاحتياط، فإن المتنجز لا يتنجز ثانياً إذ ليس التنجز إلا كون

الأحكام بحيث لو خالفها العبد كان مستحقاً للعقوبة وهذا — أي كونها كذلك — لا يتصور بعد تنجزها فإنّ التنجز ثانياً من تحصيل الحاصل، وأما وجه عدم معقولية جعل الاحتياط معذراً فهو أنّ العذر لا مورد له إلاّ صورة مخالفة الواقع وهذا فرض لا يتحقق في مورد الاحتياط فإنّ معنى الاحتياط هو أن يأتي العبد بكل ما يحتمل وجوبه وأن يترك كل ما يحتمل حرمة فلا يمكن تحقق المخالفة للواقع مع الاحتياط.

نعم؛ الاجتهاد والتقليد يمكن جعلهما معذرين عن الواقع، لأنّ الفقيه قد ينتهي بحثه عن الحكم إلى نتيجة مخالفة للواقع فيفتي بعدم مفطرة الارتماس - مثلاً - وحكم الله تعالى أنّ الارتماس مفطر، فلا يؤاخذ على اجتهاده ولا على ارتماسه لأنّ ارتماسه مستند إلى اجتهاده واجتهاده عذر، وكذا الحال في التقليد فإنّ العامي المستند إلى الفقيه المفتي بعدم مفطرة الارتماس لا يستحق العقاب إذا ارتمس في نهار شهر رمضان لأنّ تقليده عذر، بل يمكن القول إنه يصح جعل الاجتهاد والتقليد منجزين ببيان أنّ الحديث في جعل المنجزية لهما تارة يكون في فرض وجود علم إجمالي فيأتي فيه ما تقدم من أنّ العلم الإجمالي منجز والمنجز لا ينجز، وأخرى يفرض في صورة عدم وجود علم إجمالي أو في صورة وجود علم إجمالي وانحلاله بالفحص والظفر بمقدار من الأحكام يساوي المقدار المعلوم بالإجمال، وفي هذا الفرض يمكن جعل الاحتياط منجزاً أيضاً لأنّ المكلف إذا فحص وظفر بمقدار من الأحكام وانحل علمه الإجمالي، أو لم يحصل له علم إجمالي من رأس فإنه ممن لا يعلم فيشملة حديث الرفع الدال على رفع ما لا يعلمون، فلولا وجوب الاحتياط لم تكن الأحكام الشرعية منجزة في حقه.

إلا أنه (رحمه الله) تراجع عن جعل الاجتهاد والتقليد منجزين في هذا الفرض في آخر بحثه لأن الاجتهاد والتقليد طريقان وهما حجتان فحالهما حال الأحكام الشرعية أنفسها وتجري عنهما البراءة الشرعية فليس منجزين وإنما المنجز ما دل على وجوب تعلم الأحكام الشرعية بالاجتهاد أو بالتقليد، مثل (هلا تعلمت حتى تعمل)) الوارد في الصحيحة المتقدمة.

وبالجملة فإن الاحتياط وإن أمكن جعله منجزاً في فرض وهو فرض عدم وجود علم إجمالي بالأحكام ويلحق به فرض وجود علم إجمالي بها مع الفحص والظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال إلا أنه لا يمكن جعل الاجتهاد والتقليد منجزين، والاجتهاد والتقليد وإن أمكن جعلهما معذرين إلا أنه لا يعقل جعل الاحتياط معذراً فلا يستقيم القول : (يجب على كل مكلف أن يكون محتاطاً أو مجتهداً أو مقلداً وجوباً طريقاً).

والحاصل : كلامه (رحمه الله) ينحل إلى دعاوى أربع :

الأولى : إمكان جعل الاحتياط منجزاً، وقد استدل عليها بأن تارة ننظر إلى صورة وجود علم إجمالي بالأحكام الشرعية وعدم انحلال هذا العلم الإجمالي فيكون العلم الإجمالي هو المنجز للحكم الشرعي فلا يعقل تنجيذه أي الحكم الشرعي بالاحتياط ثانياً، وأخرى ننظر إلى صورة عدم وجود العلم الإجمالي أو انحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم ثبوته من الأحكام الشرعية إجمالاً فيمكن جريان البراءة في هذه الصورة وهي توجب التأمين لو لا تنجيز الأحكام بالاحتياط.

الدعوة الثانية: امتناع جعل الاحتياط معذراً، واستدل عليها بأن مورد التعذير هو صورة مخالفة العبد للواقع بتركه الواجب الواقعي أو بفعله المحرم الواقعي فإن مورد التعذير ما ذكرناه وهذا المورد لا يمكن تحقيقه في فرض الاحتياط.

الدعوى الثالثة: إمكان جعل الاجتهاد والتقليد معذرين واستدل عليها بأن الاجتهاد والتقليد قد يخطئان الواقع فيصح جعلهما عذراً في صورة الخطأ.

الدعوى الرابعة: امتناع جعل الاجتهاد والتقليد منجزين، واستدل عليها بأن الأحكام الشرعية معلومة بالإجمال والعلم الإجمالي منجز لها والمنجز لا ينجز ثانياً.

وقد ناقش شيخنا الأستاذ فيما أفاده السيد الخوئي رحمه الله في الدعوى الأولى نقضاً بثلاثة نقوض :

النقض الأول: أن ما أفاده هنا من كون وجوب الاحتياط طريقاً بداعي تنجيز الواقع، وأنه لولاه لجرت البراءة الشرعية مخالف لما أفاده في علم الأصول من كون وجوب الاحتياط عقلياً وأن الأدلة الشرعية مرشدة إلى ذلك الوجوب العقلي.

النقض الثاني: أن ما أفاده هنا من إطلاق دليل البراءة الشرعية مخالف لما ذكره في علم الأصول من انصراف أدلة البراءة الشرعية إلى ما بعد الفحص.

النقض الثالث: أن حال الأصول العملية كحال الأصول اللفظية فلو جاز التمسك بالأصول العملية كالبراءة الشرعية عند الشك في الحكم الشرعي قبل الفحص لجاز

التمسك بالعموم والإطلاق قبل الفحص عن المخصص والمقيد، والثاني باطل فالأول مثله.

وحالاً، بأنّ دعوى إمكان جعل الاحتياط منجزاً في صورة عدم وجود علم إجمالي وفي صورة الظفر بمقدار من الأحكام يساوي المقدار المعلوم بالإجمال مبنية على أن يكون المنجز هو العلم الإجمالي وحده، وهذا المبنى غير تام، بل المنجز للأحكام هو احتمال الأحكام قبل الفحص فإنّ العقل يستقل بأنّ مجرد احتمال وجود الحكم الشرعي منجز لذلك الحكم قبل الفحص فإنّ وظيفة المولى هو بيان الحكم لا إيصاله إلى كل واحد من المكلفين ووظيفة العبد هي الفحص عن بيان المولى والبحث عنه واعتبر بما تفعله الحكومات والموالي العرفية ليتضح لك حال المولى الحقيقي بطريق أولى، فإنّ الموالي العرفية إذا أصدرت قانوناً وأمرت بشيء فإنهم يعلنون عن هذا القانون في الوسائل في المتداولة للإعلام، كالصحف والإذاعة والتلفاز مثلاً، وعلى المواطن أن يسعى للتعرف على القانون بالرجوع إلى هذه الوسائل، والحال في المولى الحقيقي أوضح، فإنّ سنة الله قد جرت على تبیین أحكامه بواسطة الرسل وعلى الناس أن يرجعوا إلى الرسل لمعرفة هذه الأحكام، فلا يمكن الرجوع إلى البراءة قبل الفحص حتى بالنسبة لمن يكن عنده علم إجمالي بثبوت أحكام شرعية وحتى بالنسبة لمن له علم إجمالي لثبوت ألف حكم شرعي ثم ظفر بألف حكم شرعي، فيجب على العبد أن يفحص حتى يحصل له اليأس من الظفر من الحكم الشرعي فإذا يأس جاز له أن يرجع إلى الأصول المؤمنة عقلية كانت أو شرعية وبهذا الوجه قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى العموم أو الإطلاق عند الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال وروده من المخصصات

والمقيدات ، فإنّ العقلاء لا يرون العموم حجة للعبد على مولاه ما لم يبحث العبد عن المخصص لهذا العموم إلى أن يحصل له اليأس عن الظفر بالمخصص وكذا الحال في الإطلاق.

كما أورد عليه أيضاً بأننا لو سلمنا عموم أدلة البراءة في نفسها لما قبل الفحص فهي معارضة بأدلة التوقف الشاملة أيضاً لما قبل الفحص فتتساقط بل توجد رواية مفادها (أرجأه حتى تلقى إمامك) فإنّ هذه الرواية تدل على عدم جريان البراءة قبل الفحص فهي مخصصة لأدلة البراءة .

لا يقال : تقع المعارضة بين الطوائف الثلاث الدالة على البراءة والدالة على التوقف والدالة عن الإرجاء حتى لقاء الإمام (عليه السلام).

لأنه يقال : إنّ المورد من موارد انقلاب النسبة والسيد الخوئي (رحمه الله) قائل بها ، أما كون المورد من موارد انقلاب النسبة فلاجل أنه رواية الإرجاء إلى حين لقاء الإمام (عليه السلام) أخص من روايات البراءة فتكون مخصصة لها فإذا اختصت البراءة بما بعد الفحص كانت النسبة بينها وبين أدلة البراءة المخصصة بما بعد الفحص وبين أدلة التوقف هي العموم المطلق.

أقول : تحقيق الحال يستدعي النظر في جهات أربع :

الجهة الأولى: في بيان أن المنجز هل هو الاحتمال قبل الفحص أو العلم الإجمالي؟ فإنه قد جاء في كلامه وفي كلام شيخنا الأستاذ في المقام وفي كلام غيرهما ذكر هذين المنجزين، فهل المنجز هو الاحتمال أو العلم الإجمالي أو كلاهما؟

الجهة الثانية: في أن المنجز هل يمكن تنجيذه ثانياً أو لا؟ فإن أمكن تنجيز المنجز فإيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الواقع المتنجز سابقاً معقول، وإن كان تنجيز المنجز ممتنع فالتنجيز بالعلم الإجمالي بعد تنجز الأحكام بالاحتمال غير معقول.

الجهة الثالثة: في أنه هل يشترط في صحة إيجاب شيء طريقياً أن يكون ذلك الشيء قابلاً لأن يكون معذراً ومنجزاً معاً أو يكفي في صحة إيجابه طريقياً أن يكون قابلاً لأحدهما؟

الجهة الرابعة: في أنه هل يمكن إيجاب شيئين بالإيجاب الطريقي عند قابلية أحدهما لأن يكون منجزاً وقابلية الآخر لأن يكون معذراً؟ فيوجبان طريقياً بلحاظ تنجيز أحدهما وتعذير الآخر أو لابد أن يكونا متوافقين في جهة الإيجاب الطريقي؟ وبتحليل هذه الجهة يتضح صحة ما اعتمده السيد الخوئي (رحمه الله) وعدمها.

أما الكلام في الجهة الأولى: فإنه ينبغي معرفة ظرف التنجيز، فإذا كان المسؤول عنه هو المنجز عند انفراد الاحتمال، وعدم وجود علم إجمالي، أو وجوده وانحلاله، فالمنجز هو الاحتمال خاصة لعدم وجود علم إجمالي تام، وإن كان المسؤول عنه هو

المنجز عند اجتماعهما . فالجواب : أن المنجز هو السابق منهما عند من يرى امتناع تنجز المنجز، وهو مجموعهما عند من يرى استناد التنجيز إلى مجموع المنجزين عند الاجتماع، وهو كل منهما عند من يرى إمكانية تنجيز المنجز، ومن هذا يظهر لك وجه النظر في كلام شيخنا الأستاذ (أيده الله)، إذ جعل المنجز أمرين، احتمال التكليف قبل الفحص والعلم الإجمالي، مع التزامه (حفظ الله) بأن المنجز لا ينجز ثانياً.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فقد تكررت دعوى أن المنجز لا يتنجز ثانياً، في كلام المحقق العراقي والأصفهاني ومن تبعهما، والعمدة دليلها، ويحتمل فيه وجوه: الوجه الأول: أن تنجيز المنجز تحصيل للحاصل، وتحصيل الحاصل مستحيل. وأورد عليه في المنتقى: بأنه إنما يلزم تحصيل الحاصل لو كان تنجزه عند مجيء المنجز الثاني مستنداً إلى المنجز الأول، وأما لو حصل بمجيء المنجز الثاني تنجيزاً جديداً مستنداً إلى مجموع المنجزين لم يكن ذلك من تحصيل الحاصل.

الوجه الثاني: أن تنجيز المتنجز كتنجيس المتنجس، وقد أفتى الفقهاء بعدم الثاني، والمسألة محررة في العروة الوثقى، وقد رتب عليه فروع كثيرة، من قبيل: تنجيس المسجد

وفيه أن دليل عدم تنجس المتنجس هو الإجماع ، بل ادعى السيد الحكيم أن القول بعدم تنجس المتنجس مخالف لأصالة عدم التداخل التي عليها أكثر المحققين ، وإذا كان المستند هو الاجماع ، فلا يمكن تعديته عن مورده ، فإنه خلاف الأصل .

على أن مسألة التنجس فقهية ، ويمكن الاستناد فيها إلى الاجماع ، وأما مسألة التنجز فهي عقلية .

الثالث : أن معنى التنجز هو صيرورة الحكم بنحو يحكم العقل باستحقاق العقاب عند مخالفته وهذا المعنى لا يعقل حدوثه ثانياً بعد حدوثه أولاً .

وقد ذهب السيد الروحاني (رحمه الله) إلى وجوب تنجز المتنجز ، والدليل على ذلك تسالم الأصحاب على أنه إذا وجد علما إجمالياً واشتركا في بعض الأطراف ، وكان أحدهما سابق على الآخر لا كلام في وجوب اجتناب جميع الأطراف ، ولا نحتل في حق أحد من الأصحاب أن يقول بعد تنجز العلم الاجمالي الثاني .

كما لو وجد عندنا ثلاثة كؤوس اثنان منهما زجاجيان والثالث من الفخار ، واثنان منهما أبيضان والثالث أزرق ، فقامت البيئة على وقوع قطرة دم في أحد الكأسين الزجاجيين ، وقامت بيئة أخرى بعدها على أن قطرة دم وقعت في أحد الكأسين الأبيضين ، فهل يقال أن البيئة الأولى تنجز نجاسة الكأسين الزجاجيين ،

وأحدهما الكأس الأبيض ، فإذا تنجزت نجاسة الكأس الأبيض بالبينة الأولى ، فلا

تتنجز بالبينة الثانية ؟

الجواب كلا ولا نحتمل ذلك في حق فقيه .

والصحيح عندنا أن تنجز المتنجز إن أريد به كون الحكم الشرعي بنحو يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته فتتنجز المتنجز لا معنى له ، لأن الحكم لا يطرأ عليه وصف زائد بمجيء المنجز الثاني ، فإنه لا يراد بالمنجز الثاني حكم العقل باستحقاق عقاب آخر .

وإن أريد أن العقل يحكم بصحة احتجاج المولى على العبد وصحة معاقبته له وانقطاع عذر العبد ، فالمتنجز يمكن أن يتنجز ثانية وثالثة ، لأن العقل كما يحكم بصحة احتجاج المولى بالمنجز الأول كذلك يدرك صحة احتجاجه بالمنجز الثاني والثالث وهكذا ، فللمولى أن يختار في مقام الاحتجاج عند تعدد المنجزات ما يشاء منها ، وقد ورد في القرآن الكريم الاحتجاج بالآيات الكثيرة كقوله تعالى (أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت) ، وهي بنفسها آية ، وتمام الاحتجاج بها لم يمنع من الاحتجاج بالسما كيف رفعت والأرض كيف سطعت .

وأما الكلام في الجهة الثالثة : فالحق فيها كفاية كون الشيء صالحاً للتنجيز خاصة أو التعذير خاصة في إيجابه بالوجوب الطريقي ولا دليل على اعتبار أن يكون صالحاً للتعذير والتنجيز معاً .

وكذا الحال في الجهة الرابعة فإنه لا دليل على اشتراط أن يكون الوجوب الطريقي للجامع بين أمرين بلحاظ اشتراكهما في التعذير أو اشتراكهما في التنجيز أو فيهما معاً ، بل يصح جعل الوجوب الطريقي لهما أو للجامع بينهما بلحاظ كون أحدهما منجز والآخر معذر .

ومما ذكرنا في هذه الجهات يظهر النظر فيما أفاد السيد الخوئي (رحمه الله) وشيخنا الأستاذ (حفظه الله) في هذا المقام.

والصحيح أن وجوب هذه الثلاثة هنا وجوب عقلي لحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف ، وإن جاز أن تجب في الجملة بوجوب نفسي أو طريقي أو مقامي ، لكن تفصيل ذلك موكول إلى مقامات أخرى .

هل وجوب الاجتهاد وعدلية عرضي أو طولي؟

البحث الثالث : هل وجوب الاجتهاد وعدلية عرضي أو طولي؟

والبحث في الطولية تارة في تقدم الاجتهاد على عدلية ، وأخرى في تقدم الاحتياط على عدلية.

أما البحث في تقدم الاجتهاد ووجوبه عيناً ، فإنّ عبارة غير واحد من علمائنا كالماتن وصاحب العروة ، كون وجوب الثلاثة في عرض واحد، إلا أن ذلك ظاهر الفساد، ونجزم بأنه غير مراد لهما ، فإن العباد على أقسام:

الأول: ما لم يكن قادراً على الاجتهاد وتحصيل ملكة الاستنباط.

الثاني: ما كان متمكناً من الاجتهاد ومستنبطاً للحكم الشرعي بالفعل.

الثالث: ما كان متمكناً من الاجتهاد لكنه لم يصل إلى مرتبة القدرة الفعلية على الاستنباط.

الرابع: ما كان متمكناً من الاجتهاد وواصل إلى مرتبة القدرة الفعلية على الاستنباط، إلا أنه لم يستنبط الحكم الشرعي بالفعل.

أما القسم الأول: فلا كلام في عدم وجوب الاجتهاد عليه، لأن تكليفه بالاجتهاد تكليف بما لا يطاق، وهو منفي بالعقل والشرع.

حكم مرجوع الفقيه المستنبط بالفعل لغيره:

وأما القسم الثاني: أي من كان قادراً مستنبطاً للحكم بالفعل، فالمعروف أنه لا يجوز له التقليد، وأنه يجوز له العمل بما استنبطه، وقد استدلوا على عدم جواز التقليد له بأدلة:

الدليل الأول: الإجماع.

وقد نقله غير واحد من أساطين علمائنا، كالعلامة في النهاية، والمحقق في المعارج، وغيرهما. لكن الجزم بكونه إجماعاً، كاشفاً عن رأي المعصوم، أو عن دليل معتبر غير ما هو بأيدينا، مشكل، خصوصاً مع استدلال المحقق الحلي (رحمه الله) على الحكم بأنه عدول مما يعلم إلى ما يظن، والشك في كونه مدركياً كافٍ، فكيف بالجزم بسبب الوقوف على كلام المحقق وغيره.

الدليل الثاني: العمومات الزامة للتقليد.

فإنه خرج منها تقليد غير البالغ مرتبة الاجتهاد للمجتهد، لقيام الدليل عليه، وأما تقليد المجتهد للمجتهد فباقٌ تحتها، فيكون مذموماً.

وفيه: منع وجود العمومات الزامة للتقليد على إطلاقه، وما ورد من الآيات التي تضمنت ذم تقليد الآباء موردها أصول الدين، بل هي ناظرة إلى التقليد الناشئ عن تعصب، لا إلى تقليد العلماء.

الدليل الثالث: فحوى ما دل على المنع من تقليد المجتهد في دخول الوقت و تحديد القبلة لغيره. فإنه إذا لم يجز للمجتهد أن يقلد غيره في الموضوعات الخارجية م يجز له تقليده في الأحكام الشرعية.

وفيه : أولاً : أنه لم يقم دليل على المنع من تقليد المجتهد لغيره في الوقت والقبلة ، فلو أن الفقيه اجتمع بفلكي عالم بوقت حصول الزوال - مثلاً ؟ - ، جاز له أن يعول على قوله.

وثانياً : سلمنا وجود الدليل على المنع من تقليد المجتهد لغيره في الوقت والقبلة ، لكن الأولوية ممنوعة ، بل المساواة كذلك ، ولا أقل من الشك ، وعدم إحراز الأولوية أو المساواة ، لاحتمال الخصوصية في الأحكام الشرعية المانعة من التقليد فيها بالخصوص ، كاحتمال الخصوصية في الموضوعات الخارجية المانعة من التقليد فيها بالخصوص ، فتسرية الحكم من الموضوعات إلى الأحكام قياس ممنوع في الشرع.

الدليل الرابع : العمومات الناهية عن العمل بالظن ، كقوله تعالى : ((ولا تقف ما ليس لك به علم)) ، وقوله : ((إن يتبعون الظن وإن هم إلا يخرصون)) ، وقوله : ((مالهم به من علم إلا اتباع الظن)) ، وقوله : ((ولا تقف ما ليس لك به علم)) ، فإنها تدل على المنع من العمل بالظن مطلقاً ، ومنه أخذ المجتهد لقول المجتهد الآخر ، فإنه لو كان قول المجتهد الآخر موجباً للعلم لخرج عن التقليد ، ولخرج المقلد عن كونه مستنبطاً للحكم.

وإذا كان قول المجتهد الآخر موجباً للظن خاصة ، فالعمل به إتباع للظن ، وقد دلت العمومات الشرعية على النهي عن إتباع الظن ، نعم خرج عن هذا العموم تقليد الجاهل للعالم ، فالعموم محكم فيما زاد عن ذلك ، وهذا دليل تام.

الدليل الخامس: أن حجية الظن بالجعل والاعتبار، فليست حجيته ذاتية كالعلم، ومقتضى الأصل العملي كمقتضى العمومات اللفظية، عدم حجيته، ما لم يتم دليل وارد أو حاكم على هذا الأصل العملي، ولا دليل على حجية قول المجتهد في حق المجتهد، فأصالة عدم الحجية عملاً محكمة، وهذا دليل تام أيضاً.

الدليل السادس: اقتضاء الأصل العقلي عند الشك في حجية شيء، فإن العقل يقضي بأن الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية. لا يقال: كيف يعقل اجتماع اليقين والشك على الحجية. فإنه يقال: المقصود أن الشك في جعل الحجية مساوق لليقين بعدم الحجية الفعلية، والمتيقن غير المشكوك.

حكم تقليد القادر على تحصيل ملكة الاجتهاد

وأما القسم الثالث: وهو العامي القادر على الاجتهاد، فظاهر كلام غير واحد من الأصحاب عدم وجوب الاجتهاد في حقه، وجواز التقليد له.

ولا بد من التنبيه إلى أن الحديث في وجوب الاجتهاد تارة من جهة حفظ الدين ومنع إندراس أحكامه. وهذا وجوب كفائي، يجب على من تحصل به هذه

الغاية ، لا على كل قادر، ولو اتفق أن لا تحصل الكفاية إلا باجتهاد كل قادر، فهذا لا يخرج الوجوب الكفائي عن كونه كفائياً ، ولا يوجب صيرورته عينياً، وإن اختص الوجوب بالقادرين على ذلك ، فهذا من اتحاد نتيجة الوجوب الكفائي مع الوجوب العيني واتحاد النتيجة شيء واتحاد الحكم شيء آخر.

وأخرى من جهة خروج نفس المكلف عن عهدة الأحكام التي علم إجمالاً بتنجزها في حقه، وهذا وجوب عيني على تقديره.

أما وجوب الاجتهاد من الجهة الأولى، فهو خارج عن محل بحثنا هنا، فإن محل البحث في المقام من الجهة الثانية خاصة، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه ربما استدل لوجوب الاجتهاد بحكم العقل، وله تقريران:

التقرير الأول: إن حكم القادر على تحصيل الاجتهاد عند العقل حكم القادر على رؤية طريقه بنفسه، فكما أن من يقدر على تحصيل النظر بنفسه - برفع الماء المانع من إبصار العين أو بوضع نظارة مثلاً — ، لو لم يحصل النظر واعتمد على غيره ليسير به في الطريق ، فأوقعه في حفرة لا يعد معذوراً في نظر العقل ، فكذلك من كان قادراً على استنباط الأحكام الشرعية وترك الاستنباط وقلد غيره، فإنه لو أخطأ الواقع بتقليده لم يكن معذوراً في نظر العقل أيضاً.

وقد أرجع شيخنا الأستاذ (أيده الله) هذا التقرير إلى دليل الانسداد، وحاصله: أن المكلف يعلم بأنه غير مهمل، ويعلم إجمالاً بثبوت أحكام في حقه، ويعلم بعدم وجوب الاحتياط، إما لتعذره أو لتعسره، وعلمه بهذه الثلاثة يولد علمه

بأن الشارع قد نصب له طريقاً لامتثال تلك الأحكام المعلومة ، والطريق لذلك هو التقليد لعدم تمكن الجميع من الاجتهاد.

ثم أورد عليه : بأن المقدار الذي يحكم به العقل هو جواز التقليد في حق من لم يكن قادراً على الاجتهاد ، وأما من كان قادراً عليه ، فليس للعقل حكم في حقه.

أقول : والظاهر أن الدليل بهذا التقرير عقلائي راجع إلى دعوى أن العقلاء لا يرون الإنسان معذوراً في اتباع غيره في شيء إلا إذا كان عاجزاً عن تحصيل المعرفة بذلك الشيء بنفسه ، وأما مع قدرته على معرفته فإنهم يرون أهمية ذلك الشيء تحتم قيام الإنسان به بنفسه ، ولو اعتمد على غيره كان ملوماً عندهم.

وسياتي ما فيه.

التقرير الثاني: إن حجية رأي الغير ليست ذاتية ، وإنما هي بالجعل ، والقادر على تحصيل الاجتهاد يشك في حجية رأي المجتهد في حقه ، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

وهذا التقرير يتوقف على قصور أدلة حجية فتوى الفقيه في حق العامي ، وقصور أدلة مشروعية التقليد عن الشمول للقادر على الاجتهاد ، فلا بد من النظر في أدلة مشروعية التقليد والتدقيق في شمولها للقادر على الاستنباط وعدمه.

أما آية النفر، فلو كانت دالة على مشروعية التقليد فهي دالة على مشروعية التقليد في حق من لم ينفر، سواء كان قادراً على النفر ولم ينفر أو لم يكن قادراً عليه.

وأما آية السؤال، فلو كانت دالة على مشروعية التقليد، فهي دالة عليه مطلقاً - أيضاً - لأنها أوجبت السؤال على كل من لا يعلم، (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) سواء كان قادراً على تحصيل العلم بنفسه أم لم يكن قادراً.

وأما سيرة العقلاء، فهي ببابك، ولا شبهة في أن طريقة العقلاء على رجوع الجاهل للعالم، ورجوع غير الخبير للخبير في كل فن مطلقاً، سواء كان قادراً على تحصيل الخبرة في ذلك الفن أو لم يكن.

بل غالب غير الخبراء قادرون على تحصيل الخبرة في كثير من الفنون، فغير الخباز — مثلاً — يمكنه تعلم كيفية الخبز بسهولة، وغير الخياط قادر على تعلم الخياطة وكثير من المهندسين قادرون على تحصيل الطب، وكثير من الأطباء قادرون على تعلم الهندسة وهكذا.

حكم مرجوع الفقيه غير المستنبط بالفعل لغيره:

وأما القسم الرابع : وهو من حصل ملكة الاجتهاد ولم يستنبط بالفعل فالمعروف بين الأصحاب حرمة التقليد عليه ، أي عدم كون التقليد حجة وطريقاً لامتثال التكاليف في حقه .

وحيث إن حجية قول الغير على خلاف الأصل ، فاللازم هو النظر فيما يصلح أن يستند إليه في إثبات مشروعية التقليد في حقه ، وليعلم قبل الخوض في أدلة ذلك أن ثمرة هذا البحث العملية وهي إلزام من كان قادراً على الاستنباط ولم يستنبط بالفعل بأن يعمل على وفق رأيه أو يقلد غيره لا مجال لها ، فإنه لا يمكن القادر على الاستنباط أن يقلد في مشروعية تقليده ، وقد تقدم أن مسألة مشروعية التقليد ليست تقليدية .

أدلة جواز التقليد :

وما يمكن أن يستند في مشروعية التقليد في حقه وجوه :

الوجه الأول : إطلاق آية السؤال ، فإن شرطها هو عدم العلم ، وهو حاصل في حق من كان قادراً على الاستنباط ولم يستنبط بالفعل ، لأن العناوين ظاهرة في الفعلية ، وهو غير عالم بالفعل ، فيجب عليه السؤال .

وفيه : أن إطلاق الآية لمن هو قادر على الاستنباط ممنوع ، خصوصاً مع أخذ عنوان أهل الذكر فيها ، فإنه قرينة على كون المخاطب بالسؤال غيرهم .

الوجه الثاني: إطلاق آية النفر، فإنها دلت على إنذار الناذرين لعموم القوم الباقين، سواء كانوا قادرين على الاستنباط أو غير قادرين، كما دلت على وجوب الحذر على الجميع.

وفيه: أن ظاهر الآية تقسيم الفرقة إلى طائفتين متفقهة وغير متفقهة، وقد أوجبت الحذر على الطائفة غير المتفقهة، فلا يدخل فيها من كان قادراً على الاستنباط، لأنه متفقه، فإنه لا يمكن الوصول إلى مرحلة القدرة على الاستنباط إلا بالتفقه.

الوجه الثالث: إطلاق الأخبار، كقوله (عليه السلام) (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها، فارجعوا)، فإنه أمر برجوع الجميع إلى رواية الحديث، والمقصود بهم المجتهدون.

وفيه: أن تلك الأخبار ناظرة إلى غير الفقيه جزماً فإن المخاطب في تلك الأخبار هو من ليس له مرجع، لأنها في مقام بيان المرجع لمن ليس له مرجع، والفقيه له مرجع، ومرجعه الكتاب والأخبار والأصول التي نقحها إما من العقل أو من النقل.

الوجه الرابع: سيرة المتشرعة، بدعوى أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) قد جرت طريقتهم على أن يرجع من لم يقف على حكم مسألة إلى من وقف على حكمها، فيرجع محمد بن مسلم مثلاً إلى زرارة في مسألة، ويرجع زرارة إلى محمد بن مسلم في مسألة أخرى وهكذا، مع أن هؤلاء كانوا فقهاء متمكنين من الاستنباط.

وفيه: أن رجوع هؤلاء بعضهم إلى بعض لم يكن من أجل عمل الراجع برأي المرجوع إليه، وإنما هو للرجوع إليه فيما سمع من المعصوم، فلعله سمع في المسألة حديثاً لم يسمعه الراجع.

الوجه الخامس: سيرة العقلاء، فإنها قد جرت على أن يرجع الطبيب - مثلاً - في علاج ولده إلى طبيب آخر، ويرجع المهندس في بناء بيت أخيه إلى مهندس آخر وهكذا.

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (أيده الله): بأن رجوع الخبراء من العقلاء إلى غيرهم ممن هو خبير في فنهم، لا يكون إلا لأحد أسباب ثلاثة:

الأول: عدم أهمية الرجوع فيه، وهذا السبب لا ينسحب على ما نحن فيه، فإن الأحكام الشرعية من أهم المهمات.

الثاني: عدم احتمال الخطأ في رأي الخبير الآخر، كما في مثال الطبيب، فإنه قد يرسل ولده إلى طبيب آخر عند التهاب لوزتيه - مثلاً - لأنه لا يحتمل الخطأ في الدواء الخاص المعروف الذي لا يخطأ فيه عادة، أو يحتمل الخطأ احتمالاً غير معتد به و موهوماً جداً. وهذا السبب - أيضاً - غير منسحب على ما نحن فيه، فإن من كان متمكناً من الاستنباط يحتمل عادة احتمالاً معتداً به خطأ الفقيه الآخر.

الثالث: ابتلاء الخبير الراجع بمزاحم أهم . وهذا غير منسحب — أيضاً - على المسائل الفقهية، لأن الرجوع لا يكون إلا في مسائل يبتلى بها القادر على الاستنباط، وهي ليست مسائل كثيرة حتى تزاحم المهمات، فالمسوغات لرجوع الخبير إلى مثله عند العقلاء غير موجودة في الأحكام الشرعية، ولا تسوغ رجوع القادر على الاستنباط إلى فقيه آخر.

الوجه السادس : لو ألزم بالاستنباط والعمل برأيه كان ذلك حرجياً عليه ، والحرج مرفوع في الشريعة .

وفيه : منع الصغرى والكبرى . أما الصغرى : فلأجل أن المطلوب استنباطه من الأحكام الشرعية ، هو المقدار الذي يبتلى به القادر على الاستنباط ، وليس جمع الأحكام ، بل ولا جميع ما يبتلى به ، وإنما هو خصوص ما لا يمكنه العمل بالاحتياط . وأما ما يمكنه العمل فيه بالاحتياط ، كمعرفة حكم المسافر من جهة القصر والتمام في بعض الصور ، فلا يجب عليه الاستنباط ، ويمكنه الاحتياط بالجمع .

وأما الكبرى فلأن كلامنا في حجية رأي الغير من الفقهاء في حق القادر على الإستنباط وهو حكم وضعي ، وقاعدة لا حرج لا تشملها ، فلو لزم الحرج مثلاً من نجاسة الملاقى للمتنجس وللمتنجس بالنجس ، لم يكن ذلك موجب لطهارتهما . على أن قاعدة لا ضرر رافعة وليست واضحة ، فهي لا تثبت حجية قول الفقيه في حق القادر على الإستنباط .

السابع : الاستصحاب بتقريب أن رأي الفقيه كان حجة في حق القدر على الاستنباط قبل حدوث القدرة ، وبعد حدوثها يشك في بقاء الحجية فتستصحاب .

وفيه : الجزم بتغير الموضوع ، فإن عدم القدرة على الاستنباط موضوع جواز التقليد ، ولا أقل من الشك ، فلا يمكن إجراء الاستصحاب لعدم إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوك .

أدلة عدم جواز التقليد :

وأما القول بالمنع فيمكن أن يستدل له بوجوه أيضاً :

الأول : الإجماع . وقد نقله السيد الخوئي (رحمه الله) عن رسالة الشيخ الأعظم (رحمه الله) في الاجتهاد والتقليد. وعبارة الشيخ رحمه الله لا تدل على دعوى الإجماع ، فإنه قال : (المعروف بين الأصحاب بل لم ينقل الخلاف فيه إلا عن بعض السادة من مشايخنا) . وفرق بين نقل الاتفاق وبين عدم نقل الخلاف.

وفيه : أنه - مضافاً إلى إنكار الصغرى - مدركي .

الثاني : ما عن العلامة (رحمه الله) من أن رجوعه - أي القادر على الاستنباط - إلى غيره ترك للظن الأقوى وأخذ للظن الأضعف.

وفيه نظر من وجوه :

١- أن إجماع ظنيين متخالفين غير معقول ، فإنه إذا حدث الظن بشيء كان غيره موهوماً .

٢- أن دعوى كون الظن الحاصل من اجتهاده على تقديره أقوى من الظن الحاصل من اجتهاد غيره مطلقاً ممنوعة .

٣- أنه لا دليل على لزوم الأخذ بأقوى الظنيين.

الثالث : سيرة العقلاء . وتقريره أن طريقتهم قد جرت على رجوع غير الخبير إلى الخبير في كل فن وأما الخبير في الفن فلا يرجع إلى غيره في نفس الفن إلا إذا لم يحتمل الخطأ أو كان احتمال الخطأ موهوماً . وهذا الوجه تام.

الرابع : ما اعتمده الشيخ الأنصاري (رحمه الله) من دلالة الأدلة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة على وجوب الاجتهاد على القادر عليه ، وأن من كانت له ملكة الاستنباط لم يجز له التقليد ، بل يلزمه الرجوع للكتاب والسنة ، ولهذه الأدلة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة عمومًا :

الأول: ما يسمى بالعموم الأزمني . فإن وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة يشمل جميع الأزمنة ، خرج عنه الزمان الذي سبق قدرته على استنباط الأحكام ، فيبقى فيه الزمان الذي يكون فيه قادراً على الاستنباط.

الثاني: ما يسمى بالعموم الأفرادي . فإن العباد منهم من هو قادر على الاستنباط في تمام زمان تكليفه ، ومنهم من ليس قادراً كذلك - أي في تمام زمان تكليفه - ومنهم

من يكون قادراً في زمان ولم يكن قادراً قبله ، وهو محل بحثنا ، وهذا الفرد نشك في خروجه عن العموم من أول الأمر ، فنرجع فيه إلى أصالة العموم .

وحيث إن الشيخ الأنصاري (رحمه الله) لا يرى مرجعية العموم الأزمانى عند دوران الأمر بينه وبين استصحاب حكم الخاص تمسك في المقام بالعموم الأفرادى .

لكن شيخنا الأستاذ (أيده الله) قوى دلالة ما دل على الأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنة على وجوب الاجتهاد على القادر على الاستنباط بالدلالة القطعية لا بالعموم اللفظي ، وذلك ببرهان السبر والتقسيم ، ويمكن بيانه في مقدمتين :

المقدمة الأولى : ينقسم العباد إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : من رجع إلى الكتاب والسنة بالفعل .

القسم الثاني : من لم يكن قادراً على الرجوع إلى الكتاب والسنة إلى آخر عمره .

القسم الثالث : من يتمكن إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة من أول تكليفه ، ولم يرجع بالفعل .

القسم الرابع : من لا يتمكن من الرجوع إلى الكتاب والسنة من أول تكليفه بل تمكن بعد ذلك ولم يرجع بالفعل .

المقدمة الثانية : لا يحتمل أن يكون المخاطب في الأدلة بالرجوع إلى الكتاب والسنة القسمين الأوليين للزوم طلب الحاصل في القسم الأول والتكليف بما لا يطاق

. فبقي القسمان الثالث والرابع ، فلو لم نقل بكون القسم الرابع - محل البحث - مشمولاً لزم حمل هذه الأدلة على القسم الثالث خاصة ، وهو من كان متمكناً من الرجوع إلى الكتاب والسنة من أول بلوغه، وهذا فرد نادر الوجود، وحمل الدليل الشرعي على الفرد النادر مستهجن.

الوجه الخامس: ما أفاده المحقق الإصفهاني (رحمه الله) من أن التقليد حجة من لا حجة له، ومن كان متمكناً من الاستنباط فعنده حجة، وهي الأخبار المأثورة عن الأئمة الأخيار، وقد قبل شيخنا الأستاذ (أيده الله) هذا الدليل إلا أنه أورد على المحقق الإصفهاني بأن اعتماده على هذا الدليل منافٍ لما تقدم منه من أن من لم يكن مستنبطاً للحكم بالفعل، فليس فقيهاً بالفعل ولا عارفاً بالأحكام بالفعل، ولا عالماً بالحلال والحرام بالفعل، وليس له حجة بالفعل، فإذا لم يكن له حجة بالفعل بمقتضى كلامه السابق، فلا يكون التقليد سائغاً في حقه، لأن التقليد حجة من لا حجة له. وشيخنا الأستاذ (أيده الله) وإن وافقه في أن من لم يستنبط الحكم بالفعل ليس فقيهاً ولا عارفاً بالحلال والحرام، ولا عالماً بالأحكام بالفعل لظهور هذه العناوين في الفعلية، إلا أنه (أيده الله) يرى أن عنده حجة بالفعل.

السادس : وهو الأصل. وقد ذكرت له عدة تقريبات :

التقريب الأول: استصحاب عدم جعل الحجية، فإن جعل أمر حادث مسبوق بالعدم، وعدمه كان متيقناً، ونشك في عروضه، فذستصحب عدمه، وواجد الملكة يشك في حجية فتوى غيره عليه فيستصحب عدم جعل الحجية له.

التقريب الثاني: استصحاب عدم الحجية بنحو استصحاب عدم المجعول.

والفرق بينه وبين الأول ظاهر، ففي الأول يستصحب عدم جعل الحجية وهنا يستصحب عدم الحجية، فإن الحجية — أيضاً — أمر حادث مسبوق بالعدم فيستصحب، والأصل في هذين التقريبين شرعي.

التقريب الثالث: أن واجد الملكة إذا شك في حجية فتوى الفقيه في حقه، كان الأمر قاضياً بعدم حجيتها، لأن الشك في الحجية مساوq لليقين بعدمها.

التقريب الرابع: أن واجد الملكة يجزم بأنه يجوز له أن يستنبط الحكم ويعمل على وفق استنباطه، فالشك في حجية فتوى الفقيه في حقه يرجع إلى الشك في أن وظيفته هل هي الاستنباط والعمل بما استنبطه على نحو التعيين أو التخيير بين ذلك وبين الرجوع إلى فتوى فقيه آخر؟ وإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، فالعقل يقضي بالتعيين.

التقرير الخامس: أصالة الاشتغال . بتقريب أن الواجد للملكة جازم بتنجز الأحكام الشرعية في حقه، فيحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدها، والخروج عن عهدها بالاستنباط يقيني، وبالتقليد مشكوك، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

تنبيهات المسألة الأولى :

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى وبقيت عدة تنبيهات :

التنبيه الأول: في صياغة المسألة: لقد اختلفت عبارة وسيلة النجاة عن عبارة العروة الوثقى في صياغتها، ففي الوسيلة: يجب على كل مكلف غير بالغ رتبة الاجتهاد في عباداته ومعاملاته وتمام أعماله ولو في المستحبات والمباحات أن يكون إما مقلداً أو محتاطاً، بشرط أن يعرف موارد الاحتياط... إلى آخره.

وفي العروة: يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

وعبارة الوسيلة أصح، لأن صاحب العروة نفسه قال في المسألة السادسة: يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يتمكن من الاحتياط، وإن أمكنه تخير بينه وبين التقليد.

فالاجتهاد مقدم، كما هو مقتضى عبارة الوسيلة، وليس في عرض الاحتياط والتقليد كما هو مقتضى عبارة العروة في المسألة الأولى.

نعم إطلاق عبارة الوسيلة وجوب التقليد على كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يخالف مختار صاحب الوسيلة في وجوب تحصيل رتبة الاجتهاد على القادر على ذلك، وأن الواجب عليه وإن لم يكن مجتهداً هو العمل بما استنبطه، إلا في المدة التي يحتاجها لتحصيل العلم.

التنبيه الثاني: في تقدم الاجتهاد مقدم على أخويه، وقد ظهر مما مر تقدم الاجتهاد على أخويه من حيث إن المتمكن من الاجتهاد لا يجوز له التقليد، ولتقدم

الاجتهاد على أخويه وجه آخر، وهو أن الاجتهاد مستغن عنهما وهما محتاجان إليه، أما استغناء الاجتهاد عن التقليد والاحتياط فظاهر، فإن للمجتهد أن يعمل بما استنبطه، وهو معذور في عمله على وفق استنباطه، وإن تمكن من الاحتياط، وأما احتياج التقليد إلى الاجتهاد فلما عرفت من أن مسألة التقليد لا تقليد فيها، بل ينبغي أخذها عن علم أو اجتهاد، وأما حاجة الاحتياط للاجتهاد فلأن الاحتياط قد تخفى موارده وتشتبه كلفيته، كما إن الاحتياط في العبادات محل بقصد الوجه والتمييز، فمن يصلي إلى جهتين يعلم إجمالاً بأن القبلة في إحداها لا يمكنه قصد الواجب بكل واحدة منهما بعينها، وكذلك من يجمع بين القصر والتمام، فلا بد من الاجتهاد لتشخيص موارد الاحتياط ومعرفة كلفيته ومعرفة عدم كون الإخلال بقصد الوجه والتمييز مضرًا به.

التنبيه الثالث: ذكر السيد الماتن (رحمه الله): إن العبد إذا لم يكن مجتهداً لزمه أن يكون مقلداً أو محتاطاً بشرط أن يعرف موارد الاحتياط، فهل معرفة موارد الاحتياط شرط فيه أو مقومة له؟

الصحيح هو الثاني، فإن العبد إذا لم يكن عارفاً بمورد الاحتياط لم يمكنه إحراز كون ما يأتي به موجباً لفراغ الذمة يقيناً، وكذا إذا لم يكن عارفاً بكيفية الاحتياط، فإن الاحتياط لا يتحقق إلا عند معرفة مورده، ومعرفة كلفيته.

التقليد في غير الأحكام الإنشائية:

التنبيه الرابع: هل التقليد واجب في الأحكام الإلزامية خاصة، أو يجب حتى في المستحبات والمكروهات والمباحات؟

قد اختلفت عبارات العلماء المتأخرين، والصحيح أن الشك في إباحة شيء لها صور أربع:

الأولى: أن يشك في العمل أنه واجب أو مباح.

الثانية: أن يشك فيه أنه حرام أو مباح.

الثالثة: أن يشك فيه أنه مستحب أو مباح.

الرابعة: أن يشك فيه أنه مكروه أو مباح.

أما الصورتان الأوليان: فتدخلان في موضوع وجوب التقليد من غير إضافة المباحات، لأن احتمال الإباحة فيهما مقرون باحتمال الوجوب في الأولى والحرمة في الثانية، فيجب فيهما التقليد من جهة الشك في الحكم الإلزامي، وأما الصورة الثالثة، أي دوران الأمر بين استحباب فعل وإباحته، فإن أراد العبد ترك ذلك الفعل، لم يجب عليه اجتهاد ولا تقليد ولا احتياط، إذا لا يحتمل العقاب على الترك.

وإن أراد الإتيان به، فإن التفت إلى قصد الوجه والتمييز، واحتمل اعتباره في المستحب، عبادة كان المستحب أو عملاً توصلياً، كإكرام الضيف وبر الوالدين - على ما نستظهره من أدلتهم - لزمه سلوك الاجتهاد أو التقليد من باب أن الإتيان

بالعمل بغير هذا القصد محتمل الحرمة ، لأجل كونه تشريعاً ، فهذا الفرع من الصورة الثالثة ، وهو داخل من غير إضافة قيد جديد ، لأنه من التقليد في موارد احتمال الحكم الإلزامي. نعم لو أراد الإتيان بالعمل الذي يحتمل استحبابه وغفل عن اعتبار قصد الوجه ، أو التفتت إلى اعتباره وقطع بعدم اعتباره ، وتيقن بكفاية أن يأتي بالعمل المستحب بقصد رجاء الثواب — فإن حديثنا ليس في العامي المطلق خاصة ، وإنما يشمل من كان واجداً لملكة الاستنباط ، وأنه هل يلزمه أن يستنبط هذا الحكم أو لا يلزمه ذلك ؟ كما هو شامل لغير الواجد لملكة الاستنباط من المحصلين الذين يحتمل في حقهم أن يصلوا إلى اليقين بعدم احتمال قصد الوجه ، ولو بملاحظة أخبار من بلغ - لم يلزمه التقليد ، بل لا يشرع في حقه ، لأنه عالم.

وأما الصورة الرابعة : فإن أراد العبد فيها الإتيان بالعمل ، لم يجب عليه التقليد ولا الاجتهاد ، لعدم احتمال العقاب على الإتيان بما هو مكروه فعلاً فضلاً عما هو محتمل الكراهة ، وكذا لو أراد تركه بغير قصد التعبد ، كما لو احتمل كراهة أكل التمر بالليل ، فتركه عزوفاً عنه ، لا للتقرب إلى الله بتركه ، فإنه — أيضاً — لا يجب عليه الاجتهاد ولا التقليد ، نعم لو أراد تركه بقصد التعبد ، لزمه التقليد أو الاجتهاد من حيث إن ترك العمل بقصد التعبد يتوقف على إحراز ثبوت الزجر وإلا كان تشريعاً ، والذي يهون الخطب أن هذا الفرد من هذه الصورة يدخل من غير إضافة قيد جديد ، لأنه من الشك في الحكم الإلزامي.

تنجز التكليف في حق الصبي المميز :

التنبيه الخامس: في حكم الصبي. والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في حكمه في نظر نفسه.

وقد ذهب شيخنا الأستاذ (أيده الله) فيه إلى أن الصبي المميز محتاج لتحصيل المؤمن من الأحكام الشرعية الإلزامية التي يعلم بثبوتها إجمالاً، فإن الصبي في زماننا يعلم بوجود دين، ويعلم باشتغال الدين على شريعة، واشتغال الشريعة على أحكام إلزامية، والأحكام الإلزامية تستتبع العقاب على الفعل أو الترك، فيستقل عقله بلزوم تحصيل المؤمن منها، ولكن الصحيح عندنا أن الصبي المميز وإن كان يعلم بثبوت شريعة، إلا أنه يعلم — أيضاً — أن هذه الشريعة قد خصت أحكامها الإلزامية على أقل تقدير بالبالغين، نعم هناك بحث في أن رفع القلم عن الصبي هل يشمل المستحبات، باعتبار أن الرفع امتناني، ورفع الاستحباب ليس امتنائياً، لأنه سد لباب الثواب عليه، ولا أقل من أنه يحتمل اختصاص الأحكام الإلزامية بالبالغين احتمالاً معتداً به، فليس عنده علم إجمالي بثبوت شريعة مشتملة على أحكام إلزامية في حقه، نعم يعلم بثبوت شريعة مشتملة على أحكام إلزامية في حق غيره، لكن هذا لا يكفي في التنجيز.

إلا أنه يمكن تخريج حكم عقل الصبي بلزوم تحصيل المؤمن من تبعات الأحكام الإلزامية بوجه آخر غير ما أفاده شيخنا الأستاذ (أيده الله)، وهو أن الصبي يحتمل ثبوت أحكام إلزامية في حق نفسه، والاحتمال قبل الفحص منجز، فيستقل عقله بلزوم تحصيل المؤمن.

المقام الثاني: فيما تقتضيه الأدلة.

فأفاد شيخنا الأستاذ (حفظه الله) أن حديث رفع القلم دليل قاطع على عدم شمول الأحكام الإلزامية للصبي، ومع قيام حديث الرفع يحصل الأمن للصبي، إذ لا يوجد للصبي داعٍ إلى سلوك أحد الطرق الثلاثة من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلا خوفه من تبعة الأحكام الإلزامية، وحديث الرفع مؤمن له، بل إن حديث الرفع وارد على حكم العقل، إذ العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمن من الأحكام الإلزامية، وحديث الرفع ينفي وجود الأحكام الإلزامية، فهو ينفي موضوع حكم العقل حقيقة ببركة التعبد و الصحيح عندنا أن البحث في هذا المقام ينبغي أن يعقد في مرحلتين:

المرحلة الأولى: وجود المقتضي.

المرحلة الثانية: وجود المانع أو عدمه.

أما المرحلة الأولى: فلا بد من النظر في المنجز للأحكام، وتحديدده، وأنه العلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص أو الآيات والروايات المبينة للأحكام الشرعية، نظير قوانين الحكومات التي تصدر وتندشر في الصحف المتداولة وفي الراديو والإعلام الخاص، فإنها منجزة بوجودها في هذه الوسائل، ولهذا لا يعذر المواطن إذا اعتذر بعدم العلم بالقانون، بعد إعلانه في المواضع الرسمية.

أما المنجز الأول: أعني العلم الإجمالي، فقد عرفت حاله مما تقدم في المقام الأول، من عدم ثبوت علم إجمالي بأحكام إلزامية في حق الصغير، فإنه كما لا يعلم الصغير إجمالاً بثبوت أحكام في حقه، فإننا أيضاً لا نعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه، فلا يمكن أن نستند إلى العلم الإجمالي في مقام الإفتاء له.

وأما المنجز الثاني: وهو أن يكون المنجز هو الاحتمال قبل الفحص، فقد عرفت تماميته، فإننا نحتمل ابتداءً ثبوت أحكام إلزامية في حق الصبي، ما لم يقيم دليل على الخلاف، وسيأتي الكلام عنه في المرحلة الثانية.

وأما المنجز الثالث: فالكلام فيه عين الكلام في الثاني، فإن هذه الأدلة مثل (أقيموا الصلاة) و(كتب عليكم الصيام) و(لله على الناس حج البيت) مطلقة بالنظر البدوي، شاملة للكبير والصغير، فهي تقتضي التنجيز في حق الجميع ما لم يقيم دليل على التقييد.

وأما المرحلة الثانية: فالصحيح أن حديث رفع القلم قطعي الصدور والجهة والدلالة على عدم تنجز الأحكام الإلزامية في حق الصبي، وعدم مؤاخذته عند مخالفته إياه، وهذا كافٍ في حصول الأمن للصبي من تبعة تلك الأحكام الإلزامية، فلا يجب عليه اجتهاد ولا تقليد ولا احتياط.

(مسألة : ١) يجوز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار على
الأقوى .

أقول : للعمل بالاحتياط موارد :

الأول: التوصليات التي لا إنشاء فيها كأكثر المحرمات وكالطهارة من الخبث.

الثاني : التوصليات التي تتوقف على الإنشاء، كالعقود والإيقاعات.

الثالث: العبادة كالصلاة والصيام.

حكم العمل بالاحتياط في التوصليات :

أما المورد الأول فلا شبهة في جواز الاحتياط فيه، فمن شك في حرمة الاستنشاق

التتن - مثلاً - جاز له قطعاً أن يحتاط بتركها، ومن شك في حرمة ذبيحة - مثلاً -

جاز له يقيناً تجنب الأكل منها ، وكذا لو شك في مقدار الكر وأنه سبع وعشرون شبراً أو ٤٣ شبراً إلاّ ثمن فإنه لا شبهة في جواز الاحتياط له بأن يغسل المتنجسات بالبول مرتين بالماء الذي هو دون ٤٣ وفوق الـ ٢٧ .

وأما الموردان الثاني والثالث فربما قيل بالمنع من الاحتياط فيهما لوجوه مشتركة تجري في كلا الموردين ، وجوه مختصة .

أما الوجوه المشتركة فهي :

الوجه الأول: دعوى الاتفاق المنقولة عن السيدين الزكيين المرتضى والرضي على بطلان عبادة تاركي طريقي الاجتهاد والتقليد .

وفيه : أنّ إجماعهما منقوض ، وعلى تقدير تحصيل ذلك الإجماع فهو معلوم المدرك أو محتمله ، فليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم ، أو عن دليل صحيح لم نقف عليه .

على أنّ مرادهما بالبطلان غير معلوم ، ومن المحتمل أنهما يريدان أنّ الأعمال لا يمكن لجميع الناس أن يأتوا بها واجدة لجميع ما يحتمل اعتباره فيها ، فباب الاحتياط منسد ، والعقل يلزم بتحصيل المؤمن ، والمؤمن الميسور هو الاجتهاد والتقليد ، وعلى هذا الاحتمال يكون كلامهما غير ناظرٍ إلى الاحتياط والمنع منه .

الوجه الثاني: هو أنّ عمدة مستند مشروعية التقليد والاحتياط هو دليل الانسداد، ومن مقدماته عدم جواز الاحتياط لكونه مخالفاً بالنظام أو لكونه حرجياً، فنفس دليل مشروعية الاجتهاد والتقليد يستبطن حرمة الاحتياط.

وفيه:

أولاً: أنّ عد دليل الانسداد عمدة أدلة مشروعية الاجتهاد والتقليد ممنوع، وقد تقدم الحديث في ذلك مفصلاً.

وثانياً: إنّ كون الاحتياط مخالفاً بالنظام بقول مطلق ممنوع، نعم الاحتياط التام في جميع الشبهات من جميع المكلفين محل بالنظام فيحرم، فهذا الوجه إنما يصلح دليلاً لحرمة الاحتياط التام على جميع المكلفين، وهو خارج عن محل بحثنا.

وأما كونه حرجياً فهو ممنوع - أيضاً - على إطلاقه، فإنّ الاحتياط في كثير من الموارد لا حرج فيه، أما من المورد الأول فكالذي يشك في حرمة التتن فيجتنبه، وأما من المورد الثاني فكالذي يشك في اعتبار العربية في العقود وهو من أبناء العربية فينشئ عقده بها، وأما من المورد الثالث فكالذي يشك في وجوب الإقامة فيأتي بها، فإنه لا حرج في جميع ذلك.

ولو استلزم الحرج فالضرورات تقدر بقدرها.

وثالثاً: لو سلمنا حرمة الاحتياط بعنوانه ، للحرص والإخلال بالنظام ، فإنّ ذلك لا يستلزم بطلان العمل.

إنّ قلت : إنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

قلت : هذا النهي ليس عن العبادة في جميع الصور وفي كل الموارد فإنّ حديثنا في العبادات وفي المعاملات التي تحتاج إلى إنشاء فهذا الدليل أخص من المدعى .
وقد أضاف شيخنا الأستاذ (أيده الله) أنّ هذا النهي ليس نهياً عن العمل بعنوانه وإنما هو نهى عن عنوان الاحتياط، فلا يوجب الفساد. كما أضاف (مد ظله) أنّ هذا النهي عرضي ، وإلاّ فإنّ أصل التكليف هو حرمة الإخلال بالنظام.
وفي كليهما نظر.

الوجه الثالث: أنّ الاحتياط يغني عن تعلم الأحكام ، وهذا مخالف للأدلة الدالة على الأمر بتعلم الأحكام كقوله تعالى ((فلولا نفر)) ، وقوله عز وجل ((فاسألوا أهل لذكر)) وكقوله (صلى الله عليه وآله) : ((طلب العلم فريضة)) ، وكقوله (عليه السلام) : ((أفلا تعلمت)) ، وقوله (عليه السلام) : ((ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا)) وغير ذلك كثير.

وأورد عليه السيد الخوئي (رحمه الله) بأنّ الأمر بالعلم في هذه الأدلة طريقي
فلا ينافي مشروعية الاحتياط .

ولشيخنا الأستاذ (أيده الله) على هذا الإيراد ملاحظتان :

الملاحظة الأولى: أنه قد تقدم من السيد الخوئي (رحمه الله) القول بأنّ وجوب
الاجتهاد وعدليه وجوب عقلي، بمناط دفع الضرر المحتمل، فالقول بوجوب التعلم
اجتهاداً أو تقليداً وجوباً طريقياً منافٍ للقول بكونهما واجبين عقلاً، فإنّ الوجوب
الطريقي وجوب شرعي.

الملاحظة الثانية: أنّ المنجز للأحكام عند السيد الخوئي (رحمه الله) هو
العلم الإجمالي بثبوت أحكام في الشريعة، ولو كان وجوب الاجتهاد والتقليد وجوباً
طريقياً لكان الاجتهاد والتقليد هما المنجزان للأحكام، مع أنّ المنجز لا يتنجز ثانياً.
والصحيح عندنا أنّ الاحتياط لا يغني عن تعلم الأحكام، فلا مجال لهذا
الدليل من رأس، فإنّ كثيراً من الموارد لا يمكن فيها الاحتياط، وكثير منها لا يتيسر
العلم بكيفيته إلاّ بالاجتهاد أو التقليد، هذا كله فيما يمكن الاستدلال به للمنع في
المعاملات.

وأما ما يمكن الاستدلال به على المنع عن الاحتياط فهو: أنّ الاحتياط مستلزم
للتردد، والتردد منافٍ للجزم، المعتبر في المعاملات بالإجماع.

وفيه : أنه أخص من المدعى ، فإن الاحتياط في باب المعاملات ربما لم يحتج إلى التكرار ، كما لو شك في اعتبار العربية والماضوية ، فأنشأ اللفظ مراعيًا لما يحتمل اعتباره فيه ، فإنه ينشيء المعاملة جازماً بصحتها ، وقد يقتضي التكرار كما لو شك في أنّ نسبة العقود والإيقاعات إلى العناوين الاعتبارية هي نسبة السبب إلى المسبب — كما عليه المشهور — أو نسبة الإبراز للاعتبار النفساني — كما عليه السيد الخوئي — فإن الاحتياط يقتضي إنشاء عقد الزواج مثلاً مرتين ، مرة بداعي التسبب إلى إيجاد العلة الزوجية بهذا اللفظ ، ومرة بداعي الإبراز ، وهذا النحو من الاحتياط يقتضي التكرار المنافي للجزم .

ودفعه السيد الخوئي (رحمه الله) : بأنه لا يجري على مختاره في حقيقة الإنشاء من الاعتبار والإبراز ، فإن المكلف إذا أراد أن يحتاط في المعاملات ، فهو غير متردد في اعتباره الشخصي ، كما أنه غير متردد في إبراز هذا الاعتبار ، وإنما التردد في إمضاء الشارع للاعتباره عند إبرازه بهذا المبرز أو ذاك ، وال تردد في إمضاء الشارع لا صلة له بالتردد في الانشاء الذي أدعي الاجماع على كونه مبطلاً .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (أيده الله) :

أولاً : بأن ظاهره عدم الدافع لهذا المانع على مبنى المشهور في الانشاء ، مع أنه في كتاب البيع حكم بأنه لا مانع من التعليق من العقل ، وأما الاجماع المنقول في ذلك

فهو مخدوش، فإذا تم ما أفاده في كتاب البيع فيندفع به المانع من الاحتياط على جميع المباني.

وثانياً: إن ما أفاده لا يفي بدفع المحذور في الاحتياط في جميع الموارد، لأن الاحتياط في المعاملات إنما هو في صورة الشك في إمضاء المعاملة بنحو ما، وهذه الصورة ذات فرضين:

الفرض الأول: أن يكون المبرز للمعاملة التي يراد الاحتياط فيها، مبرزاً عرفياً، وشك في اعتبار شرط زائد في الشرع، فالاحتياط في هذا الفرض على مبنى الاعتبار والابراز لا يوجب التردد.

الفرض الثاني: أن يكون الشك فيها ناشئاً من الشك في صلاحية ما أبرزت به المعاملة للمبرزية العرفية، نظير أن يشك في صحة إنشاء البيع بصيغة (أبيعك) مثلاً، وفي هذا الفرض لا يمكن القول بتحقق الاعتبار والابراز جزماً، لأن الابراز الذي به يقوم الإنشاء ويتم ليس كل ما يعده المنشئ مبرزاً، كأن يضرب بيده على كتف نفسه في مقام إبراز البيع، بل المبرز خصوص ما له صلاحية إبراز ذلك العنوان المعاملي عند العرف، وحيث فرضنا الكلام فيما يشك في كونه صالحاً للمبرزية العرفية، فلا يجزم بتحقق الاعتبار والابراز على القول بكون حقيقة الإنشاء هي الاعتبار والإبراز، وليس الاعتبار النفسي وحده ولا لإبراز وحده، فلا يجزم بتحقق الإنشاء للشك في تحقق الإبراز المقوم له. وفيما أفاده العلمان نظر: إذ يكفي لتسويغ الاحتياط احتمال

كون الألفاظ التي ينشئ بها المعاملات أسباباً، كما يكفي احتمال اعتبار التنجيز في المعاملات عقلاً وشرعاً. وبالجملّة: فإنه مع احتمال كون الفاظ المعاملات أسباباً، واحتمال كون التعليق مبطلاً للعقود - كما يراه المشهور في المحتملين - لا يجزم المكلف بصحة المعاملة مع التردد، ومع عدم الجزم بالصحة لا يتحقق الاحتياط، وهذا معنى قول المانع من الاحتياط في المعاملات: إن الاحتياط فيها مستلزم للتردد والتردد منافٍ للجزم المعتبر فيها.

ويمكن دفع هذا المانع بأنّ التعليق المبطل عند القائلين بمبطلية التعليق لا يعم التعليق على شروط الصحة، كتعليق البيع على ملكية المبيع، وتعليق الطلاق على الزوجية، والعقّ على ملكية العبد، فلو قال إن كان هذا الفرس ملكي فقد بعته إياه بمائة دينار، أو قال إن كنت زوجة موكلي فأنت طالق، لم يكن هذا التعليق مبطلاً، وهكذا الحال في التعليق فيما إذا كان العبد في مقام الاحتياط، فإنه يرجع تعليق المنشأ بالصيغتين إلى أنه: إن كانت هذه الصيغة محققة أو مبرزة لذلك العنوان المعاملي فقد أنشأته بها.

حكم العمل بالاحتياط في العبادات:

وأما الاحتياط في العبادات فله صور:

الصورة الأولى: أن لا يستلزم التكرار، ويكون أصل الطلب غير معلوم، ويكون

الطلب المحتمل استقلالياً، نظير ما لو شك في استحباب الوضوء بعد الغسل فإن

وضوءه لا يستلزم التكرار، وأصل الطلب غير معلوم، والطلب المحتمل طلب استقلالي.

الصورة الثانية: ما إذا لم يستلزم الاحتياط التكرار، وكان أصل الطلب غير معلوم، وكان الطلب المحتمل ضمناً، نظير احتمال وجوب القنوت بعنوانه - لا بعنوان الدعاء - في الصلاة، فإنه لو وجب القنوت فيها لكان وجوبه من حيث إنه جزء للصلاة.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الاحتياط غير مستلزم للتكرار، وكان أصل الطلب معلوماً، نظير الإقامة للصلاة، فإن الاحتياط بالأذان والإقامة لا يستلزم التكرار، وأصل مطلوبة الإقامة محرز وكغسل الجمعة أيضاً.

الصورة الرابعة: ما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، كما في موارد الشك في كون الوظيفة هي الصلاة تامة أو قصراً، وكالشك في وجوب الجهر أو الإخفات في ظهر يوم الجمعة.

أما العمل بالاحتياط غير المستلزم للتكرار: فقد يذكر للاحتياط فيها مانعان:

المانع الأول: أن الاحتياط فيها مستلزم للإخلال بقصد الوجه، المعتبر في

العبادة.

ودفعه شيخنا الأستاذ بأنَّ قصد الوجه لم يقيم عليه دليل، وقد ذكر العلماء
لاعتبار قصد الوجه دليلين مخدوشين:

الأول: دعوى الإجماع على اعتباره.

وفيه أنه لو حُصل هذا الإجماع فهو مدركي، لاحتمال استناد المجمعين إلى
ما يأتي في الدليل الثاني من استقلال العقل بلزومه.

الثاني: حكم العقل بلزومه، وذلك لأنَّ حسن الأفعال بعناوينها، وتحقيق تلك
العناوين متوقف على قصدها، فضررك للصبي إنَّ كان بقصد التأليم والتعذيب كان
قبيحاً، وإنَّ كان بقصد التعليم والتأديب كان حسناً.

وفيه: أنَّ هذا مبني على قاعدة عقلية مفادها: إنَّ الأحكام الشرعية ألطاف
في الأحكام العقلية، وهي قاعدة غير ناهضة، فلا بد من النظر في اعتبار قصد الوجه
في العبادة شرعاً وعدمه، والأصل اللفظي، أو نتيجته، أو الإطلاق المقامي، أو الأصل
العملي، أو سيرة العقلاء، تقتضي عدم اعتباره.

وتفصيل ذلك: إن العلماء دفعوا احتمال قصد الوجه بطرق مختلفة:

أحدها: الإطلاق. وذلك على القول بإمكان أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر،
فإذا لم يقيد الأمر متعلق أمره بقصد الوجه كان سكوته دالاً على عدم دخل الوجه في
غرضه.

وثانيها: نتيجة الإطلاق. ويعتمده من يقول بعدم إمكان أخذ قصد الوجه في متعلقه بالأمر الأول وإمكان أخذ قصد الوجه في متعلقه بالأمر الثاني، فإنّ الإطلاق عنده غير تام، ولكن عدم الأمر الثاني كاشف عن عدم دخل قصد الوجه في غرضه.

ثالثها: الإطلاق المقامي. ويعتمده من يرى امتناع أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر الأول والثاني على السواء، ببيان أنّ قصد الوجه من الأمور التي يغفل عنها عامة الناس فلو كان دخیلاً في غرض الشارع من هذا العمل أو ذاك — لوجب أن ينبههم على دخله في غرضه. فالحكمة تقتضي — أن ينبه على دخل قصد الوجه في غرضه.

رابعها: أنّ سيرة العقلاء قد جرت على عدم كون قصد الوجه دخیلاً في تحقق الطاعة، ولا في حصول الغرض، فالأب الذي يأمر ولده بإحضار الماء يحصل امتثال أمره هذا سواء قصد الولد وجوب الإحضار أو لم يقصد.

خامسها: البراءة العقلية. فإنّ العقاب على ترك العمل بداعي أمره، من دون بيان اعتبار قصد الوجه، عقاب بلا بيان. نعم؛ لا مجال للبراءة الشرعية، لأنها إنما تجري فيما كان المشكوك مما وضعه بيد الشارع، وحيث إنّ قصد الوجه ليس كذلك حسب الفرض، لعدم إمكان أخذه في متعلق الأمر بالأمر الأول ولا الثاني، فلا مجال لإجراء البراءة عنه.

وبالجملة: فإنّ احتمال لزوم قصد الوجه مدفوع على جميع المباني، وإن اختلفت طرق دفعه باختلافها. وعليه: فلا ضرر في الإخلال بقصد الوجه، لعدم

الدليل على اعتباره، بل لقيام الدليل على عدم اعتباره على جميع المباني. هذا
محصل كلام الشيخ الاستاذ (حفظه الله).

وفيما أفاده (أيده الله) نظر:

فإن الاحتياط إنما يتحقق بالعمل الموجب لليقين بفراغ الذمة، ولا يقين بفراغ
الذمة مع احتمال اعتبار قصد الوجه، ولا ينتفي احتمال اعتباره إلا بالاجتهاد أو
التقليد في نفي اعتباره، ومجرد اتفاق أصحاب المباني المختلفة من الفقهاء على عدم
اعتبار قصد الوجه لا يجعل عدم اعتباره معلوما بالضرورة أو باليقين لعموم المكلفين،
ليقال: إن كل مكلف قادر على الاحتياط والعمل بنحو يحصل له اليقين بفراغ ذمته
وإن أخل بقصد الوجه، لأن كل مكلف يعلم بعدم اعتبار قصد الوجه.

وكيف يتيقن بذلك وقد قال جماعة من الفقهاء باعتبار قصد الوجه؟!

نعم؛ لو أنّ المكلف غفل عن قصد الوجه، ولم يحتمل اعتباره بسبب غفلته
عنه أمكنه الاحتياط مع ترك قصد الوجه.

المانع الثاني: وهو ما اعتمده المحقق النائيني (رحمه الله) وحاصله: إن للامتنال
أربع مراتب:

المرتبة الأولى: الامتنال التفصيلي. ولها ثلاثة طرق: العلم الوجداني، الظنون
الخاصة، مطلق الظن على القول بالكشف. والوجه في الحاق الطريقتين الأخيرتين

بالأول ما ذكره (رحمه الله) من كون أدلة حجية الظن الخاص تفيد قيامه مقام القطع، وكذا مطلق الظن على الكشف فإنه أيضا في حكم الظن الخاص.

فإن قلت: كيف يكون الامتثال المستند إلى مطلق الظن على الكشف في عرض الامتثال استنادا إلى العلم الوجداني، مع أن حجيه مطلق الظن تستند إلى دليل الانسداد، ومن مقدماته انسداد باب العلم؟

قلنا: لا يراد من انسداد باب العلم في دليل الانسداد، انسداده في جميع المسائل، بل المقصود: انسداده في معظمها، فإذا انفتح باب العلم في مسألة ما تمكن المكلف من أن يمتثلها استنادا إلى العلم، أو مطلق الظن.

نعم، يوجد فرق بين الامتثالين غير مؤثر فيما نحن فيه، وهو أن الامتثال المستند إلى العلم الوجداني لا يبقى مجالا للاحتياط، بخلاف الامتثال المستند إلى مطلق الظن، أو الامتثال المستند إلى الظن الخاص، وحينئذ ينبغي للمكلف أن يقدم الامتثال الظني على الاحتياط.

ومن هنا اتفق الشيخ الأعظم (رحمه الله) والمجدد الشيرازي (رحمه الله) على تقديم الاحتياط في مسألة من أراد السفر لأربعة فراسخ وهو قاصد الرجوع ليومه، مع اختلافهما في وظيفته فذهب الشيخ إلى التمام، وذهب المجدد إلى القصر.

المرتبة الثانية: الامتثال الاجمالي. ومورده الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، كما لو تردد بين القصر والتمام.

المرتبة الثالثة: الامتثال الظني. ويقصد به الامتثال استناداً إلى الظن غير المعتبر، أو الامتثال استناداً إلى مطلق الظن على الحكومة.

المرتبة الرابعة: الامتثال الاحتمالي.

ولا إشكال في تأخر المرتبة الثالثة والرابعة عن الأوليين، وإنما الكلام في المرتبتين الأوليين، فقد قيل: إنهما في عرض واحد، وقيل: إن المرتبة الأولى مقدمة، وهو الأقوى.

والوجه فيه: أن حقيقة الطاعة لا تتحقق إلا بانبعاث العبد عن بعث المولى، وتحركه عن تحريكه، فإن الطاعة مأخوذة من المطاوعة، وهي إنما تحصل بالانبعاث عن بعث المولى، وفي الامتثال الاجمالي لا توجد فيه هذه الحيثية، لأنه ناشئ من احتمال بعث المولى لا من نفس البعث.

نعم، لا يجري هذا الوجه مع امكان الاتيان بالعمل المركب بداعي الأمر القطعي، كما لو شك في وجوب السورة، أو جلسة الاستراحة، فإنه يمكنه أن يأتي بالصلاة بداعي أمرها القطعي، وإن كان غير قاطع بوجوب السورة.

بل لو تردد في وجوب الجهر أو الاخفات، كما في صلاة الظهر من يوم الجمعة أمكنه أن يصلي بالجهر والاخفات معاً احتياطاً، وإن كان باب الاجتهاد أو التقليد مفتوحاً له، وذلك لتمكنه من أن يصلي صلاة واحدة يقرأ فيها مرتين بالجهر مرة، وبالاخفات أخرى.

إن قلت : يلزم من ذلك الاخلال بقصد الوجه في الجزء.

قلنا: نعم، لكنه غير مضر، لأن احتمال قصد الوجه في الجزء ضعيف.

هذا حاصل كلام الميرزا (رحمه الله)، وقد نسب إلى الشيخ الأنصاري (رحمه الله) ولم نقف عليه في كلام الشيخ .

وليس في كلام المحقق النائيني (رحمه الله) دليل صريح على أنّ الطاعة التفصيلية مقدمة على سائر المراتب، حتى الإجمالية، ولهذا خرج المحقق العراقي (رحمه الله) في تعليقه على فوائد الأصول بإرجاعه إلى المانع الأول، من أنّ الامتثال الإجمالي مضر ومخل بقصد الوجه.

وأوضحه شيخنا الأستاذ (أيده الله) بما تقدم منا توضيحه، من كونه ناظراً إلى الاستدلال باقتضاء مفهوم الإطاعة، وهذا الوجه الذي بينه الشيخ الأستاذ حفظه الله يمكن إخراجهم مما جاء في الفوائد بالدقة والعناية، وإن كانت عبارته غير ظاهرة فيه، فشكر الله شيخنا الأستاذ على استخراج هذه اللطيفة.

وكيف كان فإن أرد المحقق النائيني الاستدلال باقتضاء مفهوم الإطاعة، فيرد

عليه :

نقضاً: باستلزامه لمنع تحقق الطاعة بشيء من المراتب الثلاث الأخيرة، وانحصارها في الطاعة التفصيلية، وهذا أمر لا يلتزم به، فإنه جعل المراتب الثلاثة من الطاعة، غايته، أنها متأخرة عن الطاعة التفصيلية.

وحلاً: بأنّ الحاكم في باب الطاعة والامتثال هو العقل، والآيات التي فيها أمر بالإطاعة أو الاستجابة أو الاتباع أو الامتثال أو الانقياد إنما هي إرشاد إلى حكم العقل، وليست تكليفاً شرعياً، فلا موضع للرجوع إلى ما يقتضيه مفهوم الإطاعة في اللغة.

والعقل لا يرى فرقاً في تحقق الطاعة بين أن ينبعث العبد عن الأمر المتيقن لمولاه و بين أن ينبعث عن الأمر المحتمل لمولاه، بل إنّ العقلاء يرون العبد المنقاد للأمر المحتمل لمولاه أشد انقياداً للمولى من العبد الذي لا ينبعث إلاّ عن الأمر المعلوم عن مولاه.

ولعل ما أفاده (رحمه الله) مبني على الخلط بين الطاعة التي مصدرها أطاع والطوعية التي مصدرها المطاوعة، وقد فرق بينهما علماء اللغة.

قال الخليل في العين: (والطاعة اسم لما يكون مصدره الإطاعة وهو الانقياد، والطوعية اسم لما يكون مصدره المطاوعة يقال طawعت المرأة زوجها طوعية حسنة، ولا يقال للرعية ما أحسن طواعيتهم للراعي لأنّ فعلهم الإطاعة).

وقال صاحب ابن عباد: (يطوع ويطاع جميعاً بمعنى أطاع، طاع طوعاً وطاعة ومطاعاً اسماً لكن يكون مصدره الإطاعة والطوعية لما يكون مصدره المطاوعة، ويقال طawعت المرأة زوجها طوعية حسنة ولا يقال للرعية ما أحسن طواعيتهم للوالي).

وفي لسان العرب: قال ابن السكيت: (يقال يطاع ومن قال أطاع قال يطيع طاع فإذا جنّت إلى الأمر فليس إلاّ إطاعة يقال أمره فأطاعه بالألف طاعة لا غير).

وفي كليات أبي البقاء: (يطوع ويطاع إنقاد طاعه الطاعة ويطيع لغة في يطوع ولا يقال أطعت أمر زيد، بل يقال أطعت زيد في أمره وامثلت أمره).

وهذا يعني وجود فرق في المتعلق .

حكم العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار:

وأما الاحتياط المستلزم للتكرار:

فعلى ما قويناه من أنّ الاحتياط لا يتحقق من دون الاجتهاد أو التقليد فحكم الاحتياط المستلزم للتكرار ظاهر.

وأما على القول بتحقيق أصل الاحتياط من دون حاجة إلى الاجتهاد والتقليد فقد وقع الخلاف في أنّ الاحتياط المستلزم للتكرار هل يجوز أو لا؟

احتج المانعون بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع المنقول عن السيدين الشريفيين.

وفيه: أنه إجماع منقول، وعلى تقدير تحصيله فهو مدركي، ولا أقل من احتمال ذلك فيه.

الوجه الثاني: أن تكرار العمل لعب وعبث بأمر المولى، وهو ينافي القرية المعتبرة في العبادة.

وأورد عليه صاحب الكفاية:

أولاً: بمنع الصغرى، وأنه قد يكون تكرار العمل بداعٍ عقلائي كطول الاشتغال بالامتثال، أو رفع المشقة والحرص الناشئين من تحصيل المقدمة المفيدة للعلم التفصيلي، سواءً كان الحرج في تشخيص الحكم، كما إذا شك في أن تكليفه هو الصلاة قصراً أو تامة وكان قادراً على الاستنباط، فإن تشخيص التكليف يحتاج إلى دراسة الأدلة والنظر فيها، وفي ذلك مشقة ظاهرة، أو كانت المشقة في تشخيص الموضوع، كما إذا كان عنده ثوبان أبيض وأخضر وعلم بنجاسة أحدهما وكان متمكناً من تعيين النجس بالرجوع إلى صاحبه في السفر مثلاً أو إلى عياله وكان الرجوع لهم مشتملاً على مشقة فإطباق الصغرى ممنوع.

وأجاب عنه السيد الخوئي (رحمه الله): بأن مجرد وجود دواعٍ عقلائية للتكرار غير كافٍ فيما نحن فيه، لأنَّ المطلوب في العبادة وقوعها بداعٍ رباني، لا بداعٍ عقلائي.

وفيما أفاده نظر، وإن وافقه عليه شيخنا الأستاذ (أيده الله): إذ الكلام هنا في أنَّ التكرار مستلزم لاتصاف العبادة بوصف مانع من العبادية والقربية، وهو عنوان اللعب، أو غير متصف بذلك؟، ووجود الدواعي العقلائية فيه للتكرار لا لأجل تصحيح العبادة بوجود شرطها، وهو قصد التقرب بها، بل لأجل تصحيحها برفع المانع، وهو العبث واللعب بأمر المولى، وهذا نظير أن يقال: إنَّ للصلاة أفراداً كثيرة، كالصلاة في أول الوقت وثانيه، وثالثه، وهكذا، وكالصلاة في يمين الغرفة، وفي وسطها، وفي يسارها، فاختيار فرد من هذه الأفراد ترجيح بلا مرجح، فيقال في دفعه: ربما وجد مرجح عقلائي لاختيار بعض هذه الأفراد كالأقربىة مثلاً.

وثانياً: بمنع الكبرى، وأنه لو سلم كون التكرار مستلزماً للعبث، فهو غير مضر، لأنَّ اللازم منه هو التكرار واللعب في كيفية الإطاعة، دون اللعب في أمر المولى وفي أصل الإطاعة، واللعب في كيفية الإطاعة غير مبطل للعبادة.

وللمحقق الأصفهاني كلام يصلح أن يكون توضيحاً لإيراد شيخه العلامة، وإنما اعتبرناه توضيحاً لأنَّ قسماً من كلامه شرح في الحقيقة لما تقتضيه عبارة الكفاية في خاتمة البحث عن الأصول، وإن لم يجعل (رحمه الله) هذا الكلام تفسيراً وتوضيحاً لكلام شيخه، بل قال: (والتحقيق أن يقال).

وحاصل ما ذكره (رحمه الله): هو إنّ العمل الصادر من العبد بنحو التكرار لا يخلو من أحد الأنحاء التالية:

النحو الأول: أن يصدر بداعٍ شيطاني أو إنسي، وهو في هذه الحال محكوم بالبطلان، لأنّ كلامنا في العبادة، والعبادة من شروطها أن تصدر عن العبد بداع رباني فهذه العبادة فاسدة بسبب كونها فاقدة للشرط.

النحو الثاني: أن يصدر بداعٍ رباني، وهو في هذه الحال محكوم بالصحة من هذه الجهة، ويأتي فيه البحث عن وجود جهة تقتضي بطلانه، وهي كونه لعباً أو عبثاً.

النحو الثالث: أن يكون صادراً بداعٍ مركب من الداعي الرباني والداعي غير الرباني، وهو في هذه الحال محكوم بالبطلان - أيضاً - كالنحو الأول، لأنه يعتبر في صحة العبادة صدورها بداعٍ رباني، بمعنى استقلال ذلك الداعي في تحريك العبد نحو العمل، فإذا كان المحرك له هو المركب من الداعي الإلهي ومن غيره فالعمل باطل.

وعليه فالحديث هنا في خصوص النحو الثاني، وهو ما إذا صدرت العبادة المتكررة بداعٍ إلهي، وأما إذا صدرت بداعٍ دنيوي، أو بداعٍ مركب من داعٍ دنيوي ورباني فالحديث فيه أجنبي عن بحثنا هنا، إذ البحث في اعتبار أي شرط إنما هو بعد الفراغ عن توفر سائر الشروط المعتبرة.

وحينئذ يقال: لما كان المكلف قادراً على أن يمتثل الأمر بهذه العبادة عن طريق تشخيص المأمور به تفصيلاً والاتيان به مرة واحدة، فما الذي دعاه إلى ترك تحصيل اليقين بفراغ الذمة من هذا الطريق، وسلوك طريق آخر لتحصيل اليقين بفراغ الذمة وهو طريق تكرار العمل؟

والجواب: إنَّ الداعي لذلك مختلف بحسب اختلاف العباد، فبعضهم يدعوه إلى ذلك حب الإطالة في مقام الإطاعة، وبعضهم يدعوه إلى ذلك الفرار من مشقة البحث وعناء الفحص، وبعضهم يدعوه إلى ذلك العبث واللهو.

ومن هنا يظهر أنَّ اللعب والعبث ليسا في أمر المولى، كما توهمه المانعون، ولا في كيفية الامتثال كما تقتضيه عبارة الكفاية، بل اللعب في اختيار الطريق لليقين بفراغ الذمة، فإذا كان اللعب في كيفية الامتثال غير مضر فاللعب في تعيين الطريق لليقين بالامتثال أبعد عن الضرر.

والإنصاف: أنا تارة: نسأل العبد الذي كرر العبادة عن سبب تركه للامتثال التفصيلي، وأخرى: نسأله عن سبب أخذه بالامتثال الإجمالي؟

فهاهنا سؤالان:

الأول: لماذا تركت الامتثال التفصيلي؟

والثاني: لماذا كررت العبادة وأخذت بالامتثال الإجمالي؟

أما السؤال الأول: فيأتي فيه ما أفاده صاحب الكفاية وأوضحه المحقق الأصفهاني (رحمهما الله) من أن الداعي لذلك ربما كان طلب الراحة، فإنّ الامتثال التفصيلي يتوقف على معرفة الحكم ولو تعبدًا، ومعرفة الحكم تتوقف على البحث، وفيه عناء ومشقة، فيترك العبد ما يتوقف على البحث فراراً من مشقة البحث.

وأما السؤال الثاني: فلا معنى لأن يقال في جوابه: إنه اختار الامتثال الإجمالي طلباً للراحة، فإنّ الامتثال الإجمالي في نفسه مع قطع النظر عن مقدمته أشق، لما فيه من التكرار، نعم؛ إذا كان العبد في مقام الطاعة والانقياد فالباعث له على اختيار الامتثال الإجمالي هو تحصيل اليقين بفراغ الذمة، فيأتي بالعبادة أولاً بداعي كونها امتثالاً محتملاً ويأتي بها ثانياً بداعي كونها المحتمل الآخر، فإذا أتى بالعملين أحرز الامتثال جزماً.

الوجه الثالث: ما اعتمده المحقق النائيني (رحمه الله) من أن للامتثال أربعة مراتب، وقد تقدم تفصيله.

وتطبيقه على المقام: أن الإتيان بكل واحدٍ من المحتملات في الامتثال الإجمالي لا يكون إلا بداعي احتمال الأمر، والعمل بداعي احتمال الأمر إنما يصح عند تعذر الاتيان بالعمل بداعي نفس الأمر، فلا يجوز الاحتياط إلا عند تعذر الاجتهاد أو التقليد.

وأورد عليه السيد الحكيم (رحمه الله) في المستمسك، وأصل هذا الإيراد من المحقق العراقي (رحمه الله): بأنّ الباعث للعبد دائماً هو نفس الأمر، من غير فرق

بين صورة العلم، وبين صورة العلمي، وبين صورة الاحتمال، وليس العلم إلا شرطاً في تأثير الأمر في العبد، ولولا هذا للزمه (رحمه الله) أن يكون الداعي للعبد في صورة العلم بالأمر العلم لا نفس الأمر. وفيما أفاده نظر:

فإنه لو كان الداعي هو الأمر للزمه أن لا يتحرك العبد الذي هو في صدق الامتثال عند الاعتقاد خطأ بوجود الأمر، مع أنه لا شبهة أن العبد المنقاد المعتقد بوجود أمر للمولى اعتقاداً خاطئاً ينبعث، فلو كان المحرك هو الأمر للزم أن لا ينبعث، لعدم وجود الأمر، فإن تحقق مقتضى عند عدم مقتضى محال، كتحقق المعلول بلا علة.

(مسألة ٢ :) التقليد المصحح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معين ، ويتحقق بأخذ المسائل منه وللعمل بها وإن لم يعمل بعد بها ، نعم في مسألتي جواز البقاء على تقليد الميث وعدم جواز العدول من الحي إلى الحي يتوقف على العمل بها كما يأتي في المسألتين

أقول : اختلف الاصحاب في تعريف التقليد ، ويقف الباحث على تعريفات شتى في كلماتهم :

منها: التعريف الذي نسبته شيخنا الأستاذ (أيده الله) للمشهور ، وهو : اخذ الفتوى للعمل .

ومنها : ما عن فخر المحققين (رحمه الله) ، وهو : قبول قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل.

ومنها: ما عن العلامة وصاحب المعالم (رحمهما الله)، وهو : العمل بقول الغير بغير حجة .

ومنها: ما عن جامع المقاصد ، وهو : قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد ، وقد عده الشيخ الأستاذ (حفظه الله) أحسن الحدود.

ومنها : ما في الكفاية ، وهو : أخذ قول الغير.

ومنها : ما عن الاصفهاني (رحمه الله) ، وهو : العمل استنادا إلى قول الغير ، وتبعه فيه السيد الخوئي (رحمه الله).

ومنها : ما عن السيد محمد هادي الميلاني (رحمه الله) وغيره ، وهو : التعلم للعمل ، والالتزام وأخذ الرسالة من مقدمات التقليد.

ومنها : ما عن الخانساري (رحمه الله) ، وهو : المركب من الالتزام والعمل.

ومنها : ما عن بعضهم ، وهو : العمل مستندا إلى فتوى المجتهد.

و ثم إن البعض يرى أن حقيقة التقليد واحدة في الأمور الشرعية وغيرها ، و يظهر من عبارات البعض أنها متعه ، ولعل عبارة السيد الاصفهاني (رحمه الله) ظاهرة في ذلك حيث قال : التقليد المصحح للعمل ... إلخ.

وكيف كان فإن بحثنا لن يتعرض لجميع هذه التعريفات المتقدمة ، إذ المهم هو بيان حقيقة التقليد بما يقتضيه البحث العلمي ، وسوف يتبين إن شاء الله من بيان الصحيح في تحديد مفهوم التقليد حال هذه التعريفات عندنا.

وقد أفاد شيخنا الأستاذ (ايده الله) ، عند بحثه في تعيين مفهوم التقليد أن تحديد حقيقة التقليد تتوقف على تحديد مستندنا في إثبات مشروعية التقليد ، فإن التقليد موضوع للحكم بالوجوب ، فلا بد من معرفة الحاكم به أو الكاشف عن هذا

الحكم لنتمكن بواسطته من تحديد معنى التقليد. فإن كان المستند في مشروعية التقليد هو العقل فالتقليد هو العمل ، لان الذي يقضي العقل بوجوبه ، هو العمل عن حجة، إذ إن هذا هو الذي يوجب اليقين بفراغ الذمة ، بعد يقين المكلف باشتغالها. وإن كان المستند لمشروعية التقليد هو السيرة العقلائية ، فاللازم هو الرجوع للعقلاء لمعرفة مفهوم ما جرت عليه سيرتهم ، وأنه العمل أو الالتزام أو اخذ الفتوى أو التعلم ، والصحيح إن الذي عليه العقلاء هو العمل ، فالذي يرجع إلى الخبير لمعرفة رأيه فيما يهمله يقصد عمله بمقتضى رأي الخبير ، ومعرفة رأي الخبير كالذهاب إلى الخبير من مقدمات العمل برأي الخبير والذي يرفع الملامة عن الانسان هو العمل برأي الخبير ، لا الذهاب إليه ولا معرفة رأيه ، فلو إن رجلا بنى دارا في مكان قد استشار مهندسا في تعيينه، فنهاه المهندس عن البناء فيه ، وعندما بناه وقع أو تعرض داره لسييل ، كان ملوماً عند العقلاء .

ولو أن الخبير (المهندس) نصحه بالبناء فتعرض داره للسييل كان معذورا ، والمعذر له هو عمله على وفق رأي الخبير ، وكذا الحال في المريض إذا رجع إلى الطبيب ، وهكذا .

وان كان المستند في مشروعية التقليد هو الأخبار والآيات المثبتة لذلك ، فاللازم هو الرجوع إلى العرف العام ، كما هو الحال في سائر الألفاظ الواردة في الأدلة اللفظية المأخوذة موضوعا للحكم الشرعي .

فإن كان المستند للتقليد هو آية النفر فالتقليد هو العمل ، لأن الذي أوجبه آية النفر هو الحذر ، ولا يقصد بالحذر فيها الخوفَ النفساني ، بل المراد به هو الوقاية العملية ، وتجنب المخوف .

وان كان المستند لمشروعية التقليد آية السؤال ، فالتقليد هو العلم ، لأن آية السؤال أوجبت السؤال للعلم .

وان كان المستند الأخبار الناهية عن الإفتاء بغير علم ، أو عن الإفتاء بالرأي والقياس ، فالتقليد هو العمل ، لأن الذي تدل عليه هذه الأخبار هو وجوب العمل بفتوى المفتي إذا كان مستنداً إلى حجة شرعية ، ومبنياً على الطرق الصحيحة.

وان كان المستند الأخبار التي فيها الأمر بالأخذ ، فالتقليد هو العمل كذلك، لأن المطلوب فيها ليس مجرد الأخذ بمعنى التعلم بل المطلوب العمل على وفق قول المعطي.

وان كان المستند لمشروعية التقليد ما روي عبد الرحمن بن الحجاج أنه قال قال : كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء أعرابي ، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة ، فأجابه ، فلما سكت قال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فأعاد المسألة عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : هو في عنقه ، قال : أو لم يقل : وكل مفت ضامن ؟. فالتقليد هو العمل - كذلك - لأن المفتي لا يتحمل المسؤولية إلا بعمل المستفتي على وفق فتواه ، ولا

يكون ضامناً إلا بذلك ، وأما مجرد الإفتاء وتعلم المستفتي لفتواه فهو لا يوجب صيرورته ضامناً ، وهذه القرينة هي التي تبعثنا على حمل هذه الرواية على خلاف ظاهرها من إن نفس الإفتاء يوجب صيرورة الفتوى في عنق المفتي .

وان كان المستند رواية الاحتجاج فقد اخذ فيها عنوان التقليد فاللزم الرجوع فيه إلى العرف العام إن كان لهم فيه فهم خاص ، وإلا أخذت طريقة العرف من أهل اللغة ، لكن الذي في كتب اللغة إن التقليد هو جعل القلادة ووضعها فلا ينطبق على العمل ، لأن العمل بمثابة القلادة التي توضع .

والمتحصل أن التقليد هو العمل لأن المدارك المعتبرة ، لمشروعية التقليد ، من سيرة العقلاء ، ومن بعض الأخبار كأخبار الأخذ ، وأخبار النهي عن الفتوى بغير علم أو بالقياس ، تفيد أنه العمل .

وأما السيد الخوئي (رحمه الله) فقد اختار إن التقليد هو العمل ، واستدل على ذلك تارة بأنه المناسب للمعنى اللغوي للتقليد ، وأخرى بأنه المستفاد من رواية ضمان المفتي ، وذلك لأن المفتي لا يضمن بمجرد تعلم المستفتي لفتواه ، ولا بالتزام المستفتي بالعمل بفتواه ، وإنما يضمن عند عمل المستفتي بفتواه خارجاً .

وثالثة برواية تحمل المفتي وزر من عمل بفتواه ، فإن وزر العامل بالفتوى لا يثبت على المفتي بمجرد الإفتاء ولا بتعلم غيره لفتواه ، ولا بالتزام غيره بالعمل بفتواه .

والجميع مخدوش عند شيخنا الأستاذ (أيده الله) ، أما المناسبة للمعنى اللغوي ، فقد مر أن المعنى اللغوي للتقليد هو جعل القلادة ، فالعمل هو القلادة ، فهو متعلق التقليد لا عينه .

وأما رواية ضمان المفتي وتحمله الوزر ، فيرد على الاستدلال بهما أنهما لم يذكرنا ولم يرتبا الضمان ولا تحمل الوزر على التقليد ، فيمكن أن تكون حقيقة التقليد هي تعلم الفتوى ، ولا يضمن المفتي أو يتحمل الوزر إلا إذا عمل أحدُ بفتواه .

فالمتحصّل : أن أخبار الباب ظاهر في كون التقليد هو العمل ، باستثناء هاتين الروايتين ، وأما رواية الاحتجاج ، فيمكن حمل التقليد فيها على العمل وان كان مخالفا للمعنى اللغوي ، وذلك لان اللازم هو حمل الالفاظ على المعنى العرفي لا على المعنى اللغوي ، والمعنى العرفي للتقليد هو المحاكاة ، والعمل بمثل عمل الغير .

وعلى هذا المعنى تحمل الرواية الاخرى التي ورد فيها عنوان التقليد كرواية (أيهم أشد تقليدا أنتم أم المرجئة) . كما ربما يستثنى من أخبار التقليد (أفيونس ابن عبد الرحمن ثقة اخذ منه معالم ديني) فان الأخذ وان أمكن حمله على العمل كما في (ما آتاكم الرسول فخذوه) ، أي فاعملوا به ، وكما (من اخذ بالشبهات) إلا انه في هذه الرواية لا يمكن حمله على العمل ، لأنه متعلق بمعالم الدين ، ومعالم الدين مما يُعلم لا مما يعمل ، فالأخذ في هذه الرواية لا يمكن حمله على العمل.

إلا انه مع ذلك لا بد من حمل الأخذ على العمل هنا لعلمنا بعدم وجوب العلم بالأحكام الشرعية وجوبا نفسيا فليس الواجب على المكلف أمران الإتيان بالصلاة ،

ومعرفة أحكامها ، بحيث يعاقب بعقابين على كل واحد من هذين الواجبين ، فالعلم مأخوذ على نحو الطريقة للعمل.

أقول : وفيما أفاده شيخنا الأستاذ (حفظه الله) في الإيراد على أدلة السيد الخوئي (رحمه الله)، وفي توجيه رأيه نظر .

أما إيراداه على الدليل الأول فيدفعه أن العمل وإن كان القلادة إلا أن لهذه القلادة خصوصية تمتاز بها عن سائر القلادات كقلادة الذهب والفضة ، بأن هذه القلادة وضعها بإيجادها إذ لا يتحمل المفتي مسؤولية عمل المستفتي بمجرد علم المستفتي بفتواه ، بل لا يحصل ذلك إلا بالعمل ، نعم الاتيان بالعمل يقع على نحوين ، تارة يكون عمل العامل غير مستند إلى فتوى الفقيه ، وأخرى يكون عمله مستندا إلى فتواه ، ومن هنا قيد السيد الخوئي (رحمه الله) مفهوم التقليد بأنه العمل استنادا إلى رأي الفقيه. ، فتعريف التقليد بالعمل مناسب للمعنى اللغوي ، وكون التقليد غير القلادة في القلائد المتعارفة ، لا يمنع من اتحاد التقليد والقلادة فيما نحن فيه .

وأما الدليل الثاني والثالث: فيدفع ما أورده (حفظه الله) عليهما أن مسؤولية الفقيه ، وتحمله وزر المستفتي ، لا يكون بمجرد بيان الحكم ، نعم بيان الحكم محرم ، لأنه قول بغير علم ، ولأنه قول لما تصف الألسنة هذا كذب وهذا حرام ، وقال تعالى : (لم تقولوا بم تصف ألسنتكم هذا كذب وهذا حرام) ، ولكن هذا غير تحمل المفتي وزر المستفتي .

أما تحمله وزره فلا يكون الا بعد عمل المستفتي. وكذا الحال في الضمان ،
فان فتوى الفقيه لا توجب ترتب الضمان عليه ما لم يعمل بها المستفتي.

وأما الوجه الذي صوب به رأي السيد (رحمه الله) ففيه : إن عنوان التقليد
لم يرد في شيء من الأدلة التي استند إليها السيد (رحمه الله) في مشروعية التقليد
، ولا في شيء من الأدلة التي اعتمدها هو (أيده الله) في مشروعية التقليد ، فلا
تصل النوبة في تحديد مفهوم التقليد بالرجوع إلى العرف ، لان الرجوع إلى العرف
فيه فرع وروده في دليل معتمد على مشروعية التقليد ، وإذ ليس فليس ، نعم ورد
هذا اللفظ في رواية الاحتجاج ، لكنك عرفت عدم كونها معتمدا لأي منهما في
مشروعية التقليد.

تحقيق معنى التقليد:

و التحقيق في معنى التقليد يستدعي تمهيد مقدمة :

وهي إن عنوان التقليد لم يرد في القرآن الكريم ، موضوعا لحكم لكنه ورد
معنى التقليد في القرآن الكريم ، متعلّقاً للوجوب تارة ، ومتعلّقاً للذم أخرى ، ففما
جاء في سياق المدح ما جاء في قوله تعالى (وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى فقال
يا قوم اتبعوا المرسلين) ومنه (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع
الرسول ممن ينقلب على عقبه) ومنها قوله تعالى (وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
(ومما جاء في سياق الذم ، قوله تعالى (قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا))

وقوله تعالى (فقال الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا) وقوله تعالى (انهم الفوا اباؤهم ضالين فهم على اثارهم يهرعون) و لفظ الآثار قرينة على إرادة الاتباع ، وقوله تعالى (انا وجدنا اباؤنا على أمة وانا على اثارهم مهتدون) وقوله تعالى (قال مترفوها انا وجدنا اباؤنا على امة وانا على اثارهم مقتدون) .

وقد جاء التقليد في الأخبار كثيرا ، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما تعرض للتقليد بعنوانه .

أما من طرقنا فعدة روايات :

منها : رواية كمال الدين عن النبي (صلى الله عليه وآله) انه قال : (أيها الناس قد بينت لكم مفزعكم بعدي وإمامكم ودليلكم وهاديكم ، وهو أخي علي ابن أبي طالب ، وهو فيكم بمنزلة فيكم ، فقلدوه دينكم ، وأطيعوه في جميع أموركم ، فإن عنده جميع ما علمني الله تبارك وتعالى ، وحكمته ، فسلوه وتعلموا منه ومن أوصيائه بعده)

ومنها : رواية قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن أبي نصر الزنطي قال : قلت للرضا (عليه السلام) جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون نسمع 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 الذين كانوا يقلدون جعفرا ، وابا جعفر ، قال

جعفر (عليه السلام) لا تحملوا على القياس ، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره) .

ومنها: رواية المحاسن عن أبي جعفر (عليهما السلام) ، قال خطب علي أمير المؤمنين (عليه السلام) الناس ، فقال : أيها الناس إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع ، وأحكام تبتدع ، يخالف فيها كتاب الله ، يقلد فيها رجال رجالاً .

ومنها : رواية الكافي عن محمد بن عبيده قال قال لي أبو الحسن (عليه السلام) : يا محمد أنتم أشد تقليداً أم المرجئة ، قال قلت قلدنا وقلدوا ، قال : لم أسالك عن هذا ، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول ، فقال أبو الحسن (عليه السلام) إن المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه ، وأنتم نصبت رجلاً وفرضتم طاعته ، ثم لم تقلدوه ، فهم أشد منكم تقليداً .

ومنها : رواية التهذيب عن أبي بصير قال دخلت أم خالد العبدية ، على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده ، فقالت جعلت فداك ، انه يعتريني قراقر في بطني ، وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق ، فقال : ما يمنعك من شربه ، فقالت : قد قلدتك ديني ، فقال : فلا تذوقي منه قطرة .

ومنها: رواية الاحتجاج عن أبي محمد العسكري (عليه السلام) في قوله تعالى : (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) قال : هذه لقوم من اليهود - إلى أن قال : - وقال رجل للصادق (عليه السلام) : إذا

كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم ؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم - إلى أن قال : - فقال (عليه السلام) : بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة ، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم ، وأما من حيث افترقوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشاء وتغيير الأحكام واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم ، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها ، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم ، فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ، حافظا لدينه مخالفا على هواه ، مطيعا لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم ، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة ، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك ، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث .

ومنها : مرسله المفيد في تصحيح اعتقادات الإمامية : قال ، وقال عليه السلام

(إياكم والتقليد فإنه من قلد في دينه هلك) .

وأما من طرق العامة : فنكتفي برواية واحدة ، وهي مارواه الهيثمي في مجمع الزوائد : عن معاذ ابن جبل عن رسول الله (ص) إياكم وثلاثة ، زلة عالم ، وجدال منافق بالقران ، ودنيا تقطع أعناقكم ، فأما زلة عالم ، فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم ، وإن يزل فلا تقطعوا عنه آمالكم .

والظاهر أن المراد بالتقليد في أكثر هذه الروايات غير المعنى المبحوث عنه في المقام :

أما رواية كمال الدين فلأن المراد بالتقليد فيها تقليد المعصوم (عليه السلام) وليس ذلك إتباع رأي المستند إلى الظن والاجتهاد في الجملة. ومثلها رواية قريب الإسناد ورواية التهذيب التي فيها قول أم خالد العبدية (قد قلدتك ديني) ورواية الكافي .

وأما رواية المحاسن فلأن الظاهر منها إرادة مطلق التقليد وإن كان من جهة العصبية أو الطمع في المال أو الخوف من السلطان ، دون التبعية الناشئة عن كون المتبوع خبيراً فيما يتبع فيه . هذا مضافاً إلى أن التقليد الوارد فيها مذموم والكلام في أدلة مشروعية التقليد فلا فائدة من تشخيص المراد من التقليد فيهل إلا بوجه يأتي إن شاء الله.

نعم الظاهر من مرسلتي المفيد والاحتجاج أن التقليد فيهما بالمعنى المبحوث فيه هنا ، لكن الأولى ناهية عن مطلق التقليد فلا مجال لدراسة معنى التقليد فيها في أدلة مشروعية التقليد ، والثانية ضعيفة سنداً .

القسم الثاني : ما تعرض لمعنى التقليد دون لفظه .

منها: ما جاء عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى (اتخذوا احبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) فقال: والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم ، ولكن أحلوا لهم حراما ، وحرّموا عليهم حلالا فاتبعوهم (أي فقلدوهم).

ومنها : ما عن ابي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال شرك طاعة وليس شرك عبادة ، وعن قوله عز وجل (ومن الناس من يعبد الله على حرف) قال إن الآية تنزل في الرجل ، ثم تكون في اتباعه - أي في مقلديه - قلت كل من نصب دونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف ؟ فقال : نعم .

وهاتان الروايتان خارجتان عن أدلة مشروعية التقليد كما هو واضح .

ومنها: ما جاء فيها لفظ المفزع والمستراح ، كصحيحة يونس بن يعقوب قال : كنا عند أبي عبد الله (عليه السلام) فقال : أما لكم من مفزع ؟ ! أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري ؟ .

وقد أرشدت هذه الرواية إلى التقليد بألفاظ ثلاثة :

اللفظ الأول : وصف المفتي بالمفزع أي من يلجأ إليه .

اللفظ الثاني : وصفه بالمستراح الذي يستراح إليه .

اللفظ الثالث : السؤال الاستنكاري ، فإن الاستنكار يدل على ثبوت كبرى الرجوع و تحقق صغرها في الحارث بن المغيرة .

والرواية بألفاظها الثلاثة لا تبين حقيقة التقليد أو بأي شيء يتحقق.

ومنها : صحيحة عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَالْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينَ جَمِيعاً عَنْ الرِّضَاعِ قَالَ قُلْتُ لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي أَفِيؤُسُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةً آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ.

والإرجاع هنا بعنوان الأخذ ، وهو إن ورد في السؤال إلا أن جواب الإمام (عليه السلام) إقرار له ، ومع ذلك لا يسعنا القول بأن حقيقة التقليد الأخذ لأن الرواية لم تبين أن الأخذ عين التقليد أو مقدمة له .

ومنها : ما جاء فيه لفظ الرجوع ، كالتوقيع الشريف : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا . والكلام فيه كالكلام في الرواية السابقة .

القسم الثالث : ما لم يأت فيه لفظ التقليد ولا مرادفه :

منها : صحيحة عبد الله ابن يعفور ، قال قلت لابي عبد الله (عليه السلام) انه ليس كل ساعة ألقاك ، ولا يمكن القدوم ، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني

وليس عندي كل ما يسألني ، فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي ، فإنه سمع من أبي ، وكان عنده وجيهاً.

ومنها: صحيحة شعيب العرقوفي ، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل قال: عليك بالأسدي.

فهاتان الروايتان وان ورد فيهما لفظ السؤال ، إلا أن من البدهي أن السؤال غير التقليد ، وليس كل من سأل أحداً فقد قلده ، وإلا لكان قوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) من تقليد الله لموسى ، ولا كل من سأل للاستعلام مقلداً ، وإلا لكانت الملائكة مقلدة لله إذ سأله قالوا (أتجعل فيها من يسفك الدماء) .

والرواية الأولى تدل على كبرى الرجوع لمثل عبد الله بن يعفور إلى مثل محمد بن مسلم ، كما تدل على وجدان محمد بن مسلم لما يقتضي سؤاله .

وبعبارة أخرى : قوله (عليه السلام) : (ما يمنعك من محمد بن مسلم) استنكار لا يصح إلى إذا كان ابن يعفور يعلم بكبرى رجوع مثله لمثل ابن مسلم وصغرى وجدان محمد بن مسلم للمقتضي للرجوع وانتفاء المانع .

نعم لم يبين في الروايتين وجه الرجوع هل هو من أجل سماع الرواية أو أخذ الفتوى ، ولا مجال للتمسك بالإطلاق لأن هذا يبتني على تشخيص حال ابن يعفور ، والعرقوفي في زمن السؤال. وقد يقال بوجود قرينة في رواية ابن يعفور تعين كون الرجوع للرواية ، وهي أن ابن يعفور كان مسئلاً وهذا يقوي أنه فقه والفقيه لا يسأل

إلا عن الرواية. ولو سلم أن الرجوع في الروايتين لأخذ الرأي والفتوى ، فذلك أعم من أن يكون التقليد نفس الأخذ أو الالتزام بالعمل أو العمل بالرأي.

فالمحصل أن التقليد في الآيات التي تعرضت للتقليد الممنوع والتقليد المشروع ، عبر عنه بالإتباع والافتداء والافتداء والاهتداء والتأسي ، وفي الروايات المبينة لمشروعية التقليد ، عبر عنه بالأخذ والفرع والاستراحة والرجوع. ولو لم تكن جميع هذه الألفاظ منطبقة على العمل ، فلا شبهة في أن غالبها عنوان للعمل ، فالإتباع لا يتحقق بتعلم فتاوى الفقيه ، ولا بالالتزام بتطبيق عمله على فتاويه.

ولو قلنا بعدم نظر روايات مشروعية التقليد إلى بيان حقيقته ، فلاشك في أنها ليست في صدد بيان طريق تأسيسي للشارع ، وإنما هي بصدد إمضاء ما عليه العقلاء ، ولهذا لم نرى تعارضاً بينها مع اختلافها فيما أوجبه أو دلت على مشروعيته ، والمرتكز العقلاني قائم على الجري العملي على وفق رأي الخبير إذ هو الرافع للملامة دون مجرد الاستعلام أو الأخذ أو الالتزام ، فالمقتضي لجعل التقليد بمعنى العمل تام.

التقليد في لسان الفقهاء:

وقد جاء لفظ التقليد على لسان الفقهاء ، في كتب متعددة ، منها ما جاء في كتاب الحج ، من التعبير بتقليد الهدى ، وهو أجنبي عن التقليد المبحوث عنه في المقام ، ومنها ما جاء في أوقات الصلاة من تقليد من لا معرفة له بعلامات الوقت

بمن له معرفة بها ، ومنها ما جاء فيه - أيضا - من تقليد الأعمى للبصير في الفجر والزوال وغيره ، ومنها ما جاء في كتاب الصلاة - أيضا - في معرفة جهة القبلة ، من تقليد الأعمى للبصير فيها ، والتقليد في هذه المواضع بمعنى العمل لا التعلم ولا الالتزام ، وقد تقدم منا توجيه موافقة رواية ضمان المفتي وتحمله وزر عمل المستفتي ، وتوجيه موافقة هاتين الروايتين لتفسير التقليد بالعمل.

موانع تحديد التقليد بالعمل :

ذكر جملة من العلماء موانع من تحديد التقليد بالعمل :

المانع الأول: ما في الفصول: من أن العمل مسبوق بالعلم ، وعلم العامي حاصل بالتقليد، فلو كان التقليد بالعمل أو عين العمل لكان علم العامي حاصلًا بالعمل ، ولازمه وحدة المتقدم والمتأخر. قال : (قدس سره) (واعلم انه لا يعتبر في ثبوت العمل في التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه).

وقد دفعه شيخنا الأستاذ أيده الله :

أولاً: بأن العمل لا يتوقف على العلم لإمكان تحقق العمل مع الظن بالحكم ، بل مع احتمال له ، بل يمكن تحقق العمل صحيحاً ، من دون العلم بحكمه ، كما لو اتفقت مطابقة العمل للواقع ، فانه يصح وان كان العامل جاهلاً بحكمه.

ثانياً : سلمنا توقف العمل على العلم ، إلا أن العلم الذي يتوقف عليه العمل هو العلم بفتوى الفقيه الذي قامت الأدلة على حجيته دون نفس التقليد .

المانع الثاني : ما في الفصول أيضاً : وهو خاص بالعبادات ، وحاصله : أن وقوع العبادة على وجه صحيح مشروط بالعلم بالأمر بها ، وإلا كان الإتيان بها تشريعاً وهو مناف للتقرب وموجب للبطلان ، وعلم العامي بمشروعيتها حاصل بالتقليد ، فلو كان التقليد هو العمل لما صحت العبادات من العوام إلا فيما يعلمونه بلا تقليد أو اجتهاد كالزكاة ، وهو نادر . قال : (قدس سره) (ولأن لا يلزم الدور في العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة ، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً) .

ودفعه شيخنا الأستاذ : بأن الذي يتوقف العلم بعبادية العمل عليه ، هو العلم بفتوى الفقيه ، الذي قامت الأدلة على حجية فتواه ، وهو حاصل قبل العمل .

المانع الثالث : ما في رسالة الاجتهاد والتقليد للشيخ الأنصاري رحمه الله ، وحاصله : إن العمل العبادي ليس على نسق واحد ، فبعض العبادات معلومة الوجوب كالصلاة ، وبعضها معلومة الاستحباب كقراءة القرآن ، وبعضها مختلف في وجوبه واستحبابه ، كغسل الجمعة ، والمكلف إنما يعلم حكم القسم الأخير بأحد طريقين : الاجتهاد أو التقليد ، فلو كان التقليد عين العمل لما تمكن غير المجتهد من الإتيان بالقسم الثالث بقصد الوجه والتمييز ، وعلى صفة الوجوب أو الاستحباب ، لأنه إنما يعلم وجوبه أو استحبابه بالتقليد والتقليد هو العمل حسب الفرض ،

وكذا بالنسبة إلى الإتيان بالعبادات على صفة المشروعية فإن من العبادات ما لا طريق لمعرفة مشروعيتها إلا بالاجتهاد أو التقليد كصلاة الجمعة في زمن الغيبة، فيلزم تعذر قصد المشروعية على غير المجتهد. قال (قدس سره) : (إن التقليد لو كان هو العمل أمتنع أن يقع العمل على صفة الوجوب أو النذب إذا كان مما اختلف فيه المجتهدون ، كغسل الجمعة ، بل أمتنع أن يقع على صفة المشروعية إذا كان مما اختلف في مشروعيتها ، كصلاة الجمعة في زمن الغيبة).

وقد دفع هذا المانع : بأن وقوع العمل على هذه الصفة أو تلك متوقف على العلم بفتوى الفقيه الذي قامت الأدلة على حجية فتواه.

المانع الرابع : ما في الكفاية من أن جعل التقليد هو العمل ، مستلزم لوقوع العمل بلا تقليد ، وذلك لأنه يعتبر سبب التقليد على العمل ، فلو كان العمل عين التقليد لوقع العمل لا عن تقليد أبداً .

قال قدس سره : (لا وجه لتفسيره - التقليد- بنفس العمل ضرورة سبقه عليه ، وإلا كان - العمل - بلا تقليد ، فافهم).

وقد قيد السيد الخوئي (رحمه الله) كلام صاحب الكفاية بعدم انطباق التقليد على العمل الأول وهذا التقيد غير موجود في الكفاية ولا موجب له لأن كل عمل لا بد وأن يكون مسبقاً بالتقليد حتى الثاني والثالث ، ومن يفسر التقليد بالعمل مراده شخص العمل لا جنسه ونوعه .

ثم إن صاحب الكفاية (رحمه الله) لم يبين ما هو وجه السبق ، وقد تقدم بيان وجه له في كلام صاحب الفصول وهو أن العمل لا بد أن يكون عن علم والعلم بالحكم إما أن يكون بالاجتهاد أو بالتقليد ، فان أراد هذا الوجه فالجواب الجواب . وان أراد أن التقليد قسيم للاجتهاد فهو في رتبته . فيدفعه : أن التقليد عند من يعرفه بالعمل قسيم للعمل عن اجتهاد ، لا لنفس الاجتهاد .

والظاهر أن الموانع المتقدمة عدا الثاني ترجع إلى شيء واحد . ويمكن الجواب عن الجميع : بما في كلام المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من أنه لا دليل على لزوم تقدم التقليد على العمل بل المعتبر بحكم العقل والشرع ، هو تعنون العمل بعنوان التقليد ، وهو حاصل وان كان العمل هو المحقق للتقليد .

المانع الخامس: أن تعريفه بالعمل مخالف للنصوص التي ورد فيها لفظ الأخذ ، كرواية عبد العزيز بن المهدي (آخذ عنه معالم ديني) .

ودفعه الشيخ الأنصاري رحمه الله : بأن الأخذ محمول على العمل كما في قوله تعالى (ما آتاكم الرسول فخذوه) وفي الرواية (من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات) .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ: بأن المأخوذ في رواية عبد العزيز هو معالم الدين ، وأخذها بمعنى العمل بها غير ممكن ، ولم يبين وجه عدم إمكانه .

ودفعَ هذا المانع بأن الأخذ الواجب ليس بمعنى التعلم ولا الالتزام لليقين بعدم وجوبهما في الشرع، وان من ترك تعلم كيفية الصلاة وترك الصلاة لا يعاقب عقابين

فاللزام حمل الوجوب في الرواية على الإرشاد إلى حجية الرأي أو الرواية ، وقد تقدم الحديث عن هذه وأمثالها فلا نعيد.

والمتحصل : ان المقتضي لتعريف التقليد بالعمل موجود والمانع منه مفقود .

تفصيل المحقق العراقي في تعريف التقليد :

وقد فصل المحقق العراقي (رحمه الله) في تعريف التقليد ، وحاصل كلامه :
أن البحث هنا في تعريف ما توجبه الأدلة على غير للمجتهد ، وهو مختلف ، ففي صورة اتفاق الفقهاء في الفتوى أو اختلافهم ووجود واحد أعلم يكون الواجب هو المطابقة ولا يلزم تعلم الفتوى ولا الالتزام بها قلباً ، وفي صورة الاختلاف في الفتوى والتساوي في الفضل لا تكفي المطابقة بل لابد من الالتزام ، وذلك لأن حجية رأيي الفقيهين تعبد بالمتناقضين وحجية رأي أحدهما غير المعين من حجية مالا ماهية له ولاهوية ، وحجية رأي أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح وسقوطهما وحجية غيرهما خلاف الاجماع ، فيحكم العقل بلزم اختيار احدهما والالتزام به كما يحكم الشرع بلزوم اختيار إحدى الروايتين المتعارضتين المتكافئتين .

نعم الأوفق بالمعنى اللغوي ان التقليد بمعنى الالتزام ، ولهذا صح ان يقال تقلد فلاناً ولا تعمل برأيه ! ولو كان التقليد هو العمل لحصل التناقض .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (حفظه الله) بأمور :

الأول: انه عد المطابقة واجبا شرعيا ، وليست كذلك حتى عنده ، فان التقليد عنده (رحمه الله) واجب بمقتضى الارتكاز العقلائي.

والثاني : انه جعل التقليد بمعنى الالتزام عند اختلاف الفاضلين لعدم وجوب الاحتياط وهذا غير كاف ، بل لابد من قيام الإجماع أو غيره على عدم جواز الاحتياط ، وإلا لم يتعين عليه التقليد.

والثالث: انه جعل الأوفق بمعنى التقليد لغة هو الالتزام ، وهو ممنوع إذ لازمه أن يكون العامي قد جعل آراء الفقيه قلادة لنفسه فيصير العامي مقلداً ، مع أن اللغة تقتضي أن الفقيه هو المقلد ، نعم ما أفاده (رحمه الله) صحيح في الجملة فانه إذا لم يمكن الاحتياط في مورد وجب الالتزام قبل العمل.

وفيما أفاده العلمان نظر: أما كلام العراقي من اختلاف معنى التقليد في الموردين ففيه : أن وجوب الالتزام في مورد اختلاف المتساويين ليس من باب تحقيق التقليد بل مقدّمة لتحقيق الحجة وتمهيداً للعمل الذي به يتحقق التقليد . فالالتزام واجب هنا إلا أن كون التقليد بمعنى الالتزام ممنوع بل يبقى التقليد في الموردين بمعنى العمل غايته انه في مورد يجب شيء قبل العمل وقبل التقليد ، وفي مورد لا يجب ، كما هو الحال في باب التخيير بين الخبرين المتعارضين ، فان تصديق المخبر هناك في الخبرين المتعارضين ، لم يختلف عن تصديقه في الخبر الذي لا معارض له بل

التصديق في الموردين بمعنى واحد ، غاية الأمر انه يجب عليه شيء قبل التصديق في مورد الخبرين المتعارضين ، وهو الالتزام ولا يجب عليه ذلك في غير هذا المورد. ومنه ظهر: النظر في كلام شيخنا الأستاذ فانه رضي بهذا التفصيل في دائرة أضيق.

وأما إيراده الثالث عليه ، فإن المحقق لم يلتزم بان التقليد بمعنى جعل القلادة ، حتى يقال يصير العامي مقلداً ، بل يقول إن التقليد هو الالتزام والشاهد على ذلك انه يقال لم قلدته ولم تعمل برأيه ، فهو لم يجعل التقليد بمعنى جعل القلادة ، حتى يقال ما هي القلادة التي جعلت ؟.

(مسألة : ٣) : يجب أن يكون المرجع للتقليد علماً مجتهداً
عادلاً ورعاً في دين الله كما وصفه عليه السلام : وأما من كان من
الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه
فللعوام أن يقلدوه.

أقول : لم يتعرض السيد (رحمه الله) لجملة من الشروط التي ذكرها غيره من الفقهاء ، كالبلوغ والعقل والإيمان وطهارة المولد والرجولة ، واستظهر شيخنا الأستاذ حفظه الله أن سبب عدم تعرض السيد الأصفهاني لهذه الشروط هو كون اعتبارها مفروغ عنه عنده .

وكيف كان فينبغي التعرض لهذه الشروط .

شرط البلوغ:

أما البلوغ : فقد قال الشيخ الأنصاري في رسالته الاجتهاد والتقليد في الحديث عنه وعن الإيمان والذكورة (لا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة) .
والصحيح أن الإشكال في اعتبارها ثابت فان سيرة العقلاء في رجوع غير خبرائهم إلى الخبراء غير مشروطة بكون الخبير بالغاً ، لأن حيثية الرجوع إلى الخبير هي خبرته ، فاللازم هو النظر فيما أستدل به للخروج عما تقتضيه السيرة من عدم الاشتراط .

أدلة اشتراط البلوغ في مرجع التقليد:

الدليل الأول: ما في الفصول من دعوى انصراف أدلة مشروعية التقليد إلى البالغ.

وفيه أولا : اختصاصه بالأدلة اللفظية ، وقد عرفت وجود أدلة لبية على مشروعية التقليد .

وثانيا: ان دعوى انصراف الأدلة اللفظية غير ظاهرة ، فان الأدلة اللفظية منها: ما تضمن الإرجاع إلى أشخاص بأعيانهم كيونس بن عبد الرحمن وأبان بن تغلب ، وهذه الأدلة ليس فيها إطلاق ليدعى انصرافه.

ومنها: ما كان إرجاعا إلى عنوان ، كعنوان الفقهاء ، والثقة ، وأمثال ذلك ، ودعوى انصرافها لا تتم إلا إذا بُين منشأ الانصراف ، فان كان المنشأ كثرة الوجود كما هو الظاهر ، فان غالب الفقهاء والثقات من البالغين ، فلا أثر لها، وان كان مستندها خفاء الصدق وعدم وضوح انطباق عنوان الفقيه والثقة عند العرف على الصبي ، فهي غير ثابتة بل ثبت عدمها .

الدليل الثاني: ما في الفصول أيضا من أن الصبي لا تقبل روايته فلا يقبل رأيه بطريق أولى.

ويرد عليه:

أولا: إن الحكم في المقيس عليه ممنوع ، فان رواية الصبي معتبرة بمقتضى سيرة العقلاء ولم يرد عن الشرع ردع عنها.

وثانيا: سلمنا ثبوت الحكم في الرواية لكن قياس الرأي على الرواية ممنوع ، ولا أقل من احتمال وجود الاختلاف بينهما في الحكم شرعا ، إلا أن يقال أن الاطلاع على رأيه لا يكون إلا بروايته فان لم تكن روايته مقبولة ، فلا سبيل لمعرفة رأيه ، لكن فيه أن البحث في حجية الرأي من حيث هو ، وأما إحراز الرأي ومعرفته فهو بحث آخر .

ودعوى انه لا سبيل لمعرفة رأيه إلا بروايته ممنوعة فان لمعرفة رأيه طرقاً أخرى كاليقين والوثوق ، ولهما طرق متعددة كالإخبار المقترن بالقسم ، أو الإخبار في مكان ما أو زمان ما ، كما لو كان المستفتي ، يثق برأي هذا الصبي إذا أخبره عن رأيه بشهر رمضان - مثلاً - ، وليس هذا من الاعتماد على إخبار هذا الصبي باعتبار انه خبر ، بل على الوثوق الحاصل منه في هذا .

الدليل الثالث: ما ذكره جملة من الأساطين كالشهيد الثاني والفاضل الهندي ، وصاحب الرياض ، من أن قول الصبي غير نافذ على نفسه فأولى أن لا ينفذ على غيره.

وفيه أولاً: أنا لا نجزم بما جزموا به ، إذ يُحتمل أن يكون لنفوذ قوله على نفسه خصوصية توجب الحكم شرعا بعدم نفوذه ، ولا تكون تلك الخصوصية موجودة في نفوذه على غيره .

وثانيا : بأنه لا ملازمة بين نفوذ قول الإنسان على نفسه ونفوذ قوله على غيره ، ولا بين عدم نفوذ قوله على نفسه ، وعدم نفوذه على غيره . فإقرار العقلاء - مثلاً - على أنفسهم جائز ، ولكن هذا لا يعني حجية قول العقلاء على غيرهم .

الدليل الرابع : التمسك بحديث رفع القلم بناء على أن المقصود به رفع قلم التكليف الراجع إلى رفع الأحكام ، نعم ليس في حديث رفع القلم دلالة على ذلك بناء على القول بان المرفوع قلم المؤاخذة ، وهو ظاهر.

وفيه : أن رفع القلم عنه وارد في مورد الامتنان ، وأي منة في إسقاط رأيه عن الاعتبار ، بحيث لا يصح الرجوع إليه.

الدليل الخامس : إن الصبي ليس مؤمناً ولا عادلاً ، وسيأتي اشتراط الإيمان والعدالة في جواز التقليد .

وفيه : أن الصبي يكون مؤمناً وعادلاً ، ولا مانع من شمول أدلة الإيمان له كما إن العدالة بمعنى الملكة أو الاستقامة على جادة الشرع معقولة في حقه ، غاية الأمر أن أفعاله كأفعال البالغين في المباحات فكما أن أكل البالغ ما أحل له ، وشربه وتلفظه بما أحل له جري على الجادة، كذلك ترك الصبي للصلاة وسرقته وكذبه.

إلا أن يقال : أن الله لم يشرع للصبي شرعا ، فيبتنى الحكم فيه على الخلاف في أن الفسق مانع أو العدالة شرط. ولا كلام في أن الصبي إن لم يكن عادلاً فهو ليس بفاسق لان الفسق هو الخروج عن جادة الشرع، ولا شرع له فلا خروج له.

الدليل السادس: إن الصبي غير لائق لمنصب الإفتاء.

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (أيده الله): بأن هذا أشبه بالخطابة فان الصبي لائق بمنصب النبوة ، فهو لائق بمنصب الإفتاء بطريق أولى .

الدليل السابع: صحيحة محمد بن مسلم ، عمد الصبي وخطأه واحد ، بتقريب : أن صحة الرجوع إلى الفقيه فيما لو كان رأيه غير معلوم الخطأ ، فإذا علم انه خطأ لم يجز تقليده فيه ، وهذه الصحيحة قد جعلت عمد الصبي خطأ فلا يجوز تقليده فيه .

والاستدلال بهذه الرواية يتوقف على ثبوت إطلاقها لغير باب الجنائيات ، فالذي عليه جماعة من أساطين الفقهاء كالعلامة الحلي والمقدس الأردبيلي وصاحب الرياض والمحقق الأصفهاني والمحقق النائيني وغيرهم الكثير، اختصاص الحديث بباب الجنائيات.

إلا أن الشيخ الأنصاري (رحمه الله): أصرّ في كتاب البيع في مسألة بطلان عقد الصبي على كون الحديث مطلقاً ، قال: (والأصحاب وان ذكروها في باب الجنائيات إلا انه لا إشعار في نفس الصحيحة بل ولا في غيرها بالاختصاص بالجنائيات ، ولذا تمسك بها الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر على أن إخلال الصبي بمحظورات الإحرام التي تختص الكفارة فيها بحال العمد ، لا يوجب كفارة على الصبي ولا على الولي لان عمده خطأ ، وحينئذ فكل حكم شرعي تعلق بالأفعال التي يعتبر في

ترتب الحكم عليها القصد ، بحيث لا عبرة بها إذا وقعت بغير القصد مما يصدر منها عن الصبي قصدا بمنزلة الصادر عن غيره بلا قصد ، فعقد الصبي وإيقاعه مع القصد كعقد الهازل والغالط والخطأ وإيقاعاتهم).

وقال بعض الأجلة : أنه لم يُعلم وجه لاختصاص رواية عمد الصبي بباب الجنایات .

وقد استقصينا الوجوه التي وردت في كلمات العلماء لإثبات اختصاصها بباب الجنایات ، وقبل التعرض لهذه الوجوه نشير إلى إن هذه الرواية (عمد الصبي) عبر عنها الشيخ الأنصاري (رحمه الله) بالمستفيضة ، وهي كذلك ، فقد وردت من طرقنا وطرق غيرنا ، والوارد من طرقنا ست روايات :

الأولى: الوسائل - (٣٥٨٥٩) - وبإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: عَمْدُ الصَّبِيِّ وَخَطْوُهُ وَاحِدٌ.

الثانية: الوسائل - (٣٥٨٦٠) - وبإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا ع كَانَ يَقُولُ: عَمْدُ الصَّبِيَّانِ خَطَاٌ (يُحْمَلُ عَلَى) الْعَاقِلَةِ.

الثالثة : مستدرک الوسائل : - ٢٣١٢١ - الْجَعْفَرِيَّاتُ ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ

أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع : لَيْسَ بَيْنَ الصَّبِيَّانِ قِصَاصٌ عَمْدُهُمْ
خَطَأٌ يَكُونُ فِيهِ الْعَقْلُ..

الرابعة: دعائم الإسلام : ١٤٥٤ - وعنه - الإمام علي - ع أنه قال : ما
قتل المجنون المغلوب على عقله ، والصبي فعمدهما خطأ على عاقلتهما . و قال
أبو جعفر محمد بن علي ص : إذا قتل رجل رجلا عمدا ثم خولط القاتل في عقله
بعد أن قتل وهو صحيح العقل قتل إذا شاء ذلك ولي الدم و ما جنى الصبي
والمجنون فعلى عاقلتهما.

الخامسة: ما عن الصدوق في المقتنع : ليس على الصبيان قصاص عمدهم
خطأ تحمله العاقلة .

السادسة: الوسائل : - ٣٥٢٢٥ - عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ
عَلِيِّ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي
الْمَجْنُونِ وَالْمَعْتُوهِ الَّذِي لَا يُفِيْقُ وَالصَّبِيِّ الَّذِي لَمْ يَبْلُغْ : عَمْدُهُمَا خَطَأٌ تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ
وَقَدْ رُفِعَ عَنْهُمَا الْقَلَمُ.

وهذه الروايات على ثلاث طوائف ، الأولى مطلقة - وهي صحيحة محمد ابن
مسلم - ، لم تُقيد بباب الجنائيات ، وليس فيها قرينة لفظية متفق عليها تدل على
ذلك ، والطائفة الثانية : هي الروايات التي نزلت عمد الصبي منزلة الخطأ مع عطف

حمل العاقلة عليه ، والطائفة الثالثة : فهي ما اشتملت على زيادة ورفع عنهما القلم

ولا كلام أن ما سوى الأولى من هذه الروايات لا صلة له ببحثنا ، وإنما المتصل ببحثنا هو الطائفة الأولى وهي صحيحة محمد بن مسلم فان تم إطلاقها كان للتمسك بها في مقامنا وجه ، وان لم يكن لها إطلاق فلا.

وقد ادعى جماعة من الأصحاب اختصاص هذه الرواية باب الجنایات ، وذكروا للاختصاص وجوها :

الوجه الأول : ما تعرض له الشيخ في بحث البيع في المكاسب ، والأيرواني في حاشيته ، من فهم الأصحاب إذ ذكروها في باب الجنایات وعمل أصحاب مجامع الحديث على ذلك .

وفيه : إن فهمهم حجة عليهم وعلى من قلدهم ، والعبرة بالظهور ، في باب استفادة المقصود.

الوجه الثاني : ما اعتمده السيد اليزدي (رحمه الله) ، من أن الرواية مطلقة ، وليست عامة ، والقدر المتيقن منها باب الجنایات.

وفيه : انه إن أراد أن هذا هو القدر المتيقن ثبوته وإرادته بالإضافة إلينا فهو

مسلم ، ولكنه لا يمنع من حجية الإطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة ، وان أراد، أن

هذا هو المتيقن في مقام التخاطب فالمحقق في بحث الإطلاق والتقييد عدم مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من الإطلاق.

الوجه الثالث: ما اعتمده النائيني والسيد الحكيم (رحمهما الله) ، وهو أن الخطأ حقيقة شرعية ومصطلح خاص بباب الجنایات ، وباب ارتكاب محظورات الإحرام

وفيه: أن ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ الخطأ لا شاهد لها ، بل الشواهد على خلافها ، نعم إذا اقترن لفظ الخطأ بجناية كان المقصود منه معنى خاص مبيّنا في ذلك الباب، ولا أقل من الشك .

الوجه الرابع: : ما فهمه البعض من كلام بعض الأجلة من تقييد الطائفة الأولى من الروايات التي نقلناها بالطائفة الثانية ، فان الطائفة الثانية مقيدة بما يدل على الاختصاص بباب الجنایات ، والأولى مطلقة فتحمل المطلقة على المقيدة.

وفيه: أن حمل المطلق على المقيد ، خاص بمورد التنافي ، ولا تنافي بين مثبتين.

الوجه الخامس: ما اعتمد السيد اليزدي ، والنائيني ، والحكيم ، من أن ما جاء في بعض الأخبار من التقييد بقيد (تحمله العاقلة) قرينة على إرادة ذلك مما خلا من هذه الزيادة .

وليس هذا الوجه عين ما سبقه ، فلا يرد عليه كون الطائفتين مُثبتتين ، بل مرجع هذا الوجه إلى أن مجيء هذه الروايات المشتملة على التقييد مُبين للروايات الخالية منه .

وفيه : أن البيان لا يخلو من أن يكون بنحو التفسير أو بنحو التخصيص ، أو التقييد ، فإذا لم يكن تخصيصاً ، ولا تقييداً ولا تفسيراً ، فبأي شيء يتحقق البيان ؟

ويمكن إصلاح هذا الوجه : مع الوجه السابق بالقول : إنا نجزم بان الحكم المبين في صحيحة محمد بن مسلم هو عينه الحكم المبين في معتبرة إسحاق وما شاكلها ، والمطلق والمقيد المتوافقان وان كان المطلق منهما لا يحمل على المقيد إلا أنه يُستثنى منه مورد إحراز وحدة الحكم .

لكن الشأن في هذا الإحراز : ولعله من مشاكلة اللفظ أو من الوجوه التي ستأتي ، أو التي تقدمت ، فيعود إليها أو تعود إليه ، فلا يكون وجهاً مستقلاً .

الوجه السادس : دعوى الانصراف .

وفيه : إن الانصراف المعتمد هو المستند إلى جلاء الصدق وخفائه ، ودعوى الانصراف هذه لم يبين وجهها .

الوجه السابع : أنه جاء نظير هذا التعبير في حق الأعمى ففي الإختصاص ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه

السلام) عَنْ أَعْمَى فَقَا عَيْنَ رَجُلٍ صَحِيحٍ مُتَعَمِّدًا فَقَالَ: يَا أَبَا عُبَيْدَةَ عَمْدُ الْأَعْمَى مِثْلُ الْخَطَا هَذَا فِيهِ الدِّيَّةُ مِنْ مَالِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ فَدِيَّةٌ ذَلِكَ عَلَى الْإِمَامِ وَلَا يَبْطُلُ حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ. ، وهذا خاص بباب الجنائيات بلا إشكال ، فمثله عمد الصبي خطأ ، وهذا الوجه قد اعتمده السيد اليزدي (رحمه الله) وغيره.

وفيه : أن مُشاكلة التعبير، ليست دليلاً على المراد ، فانه يمكن أن يُعول المتكلم على قرينة على مقصوده في موضعٍ ، ويعول على قرينة أخرى في موضع آخر ، وكون المقصود من المطلق في مورد حصّة خاصّة لا يستلزم أن يكون المقصود بمثله حصّة فضلاً عن أن تكون الحصّة المقصودة به عين الحصّة المقصودة بالمطلق في غير ذلك المورد.

الوجه الثامن: إن كون الخطأ تحمله العاقلة في باب الجنائيات حكم معهود عند المتشرعة ، فللمتكلم أن يتكل على كونه معهوداً ، فلا يذكر القيد ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فيسقط الاحتجاج بالإطلاق ، لوجود ما يُحتمل انه قرينة .

وفيه : أن كون الحكم معهوداً ، لا يوجب اختصاص لفظ الخطأ ، بباب الخطأ في الجنائية ، ولو ادعي ذلك فيرجع إلى الوجه الثالث ، والمعهود كون الجنائية خطأً تحملها العاقلة ، لا كون الخطأ كالعمد على الصبي .

وبعبارة أخرى : حديثنا في صحيحة محمد بن مسلم المطلقة لفظاً ، وكون الخطأ تحمله العاقلة في باب الجنايات على الآدمي أمراً معهوداً لا يوجب تقييد إطلاق هذه الصحيحة .

نعم لو ورد (عمد الصبي وخطأه تحمله العاقلة) ، كان هذا الإطلاق شاملاً لجناية الصبي عمداً على الآدمي ، وعلى أمواله ، فللقول بأن معهودية الحكم بكون العاقلة تحمل الجناية على الآدمي خاصة موجباً للتقييد أو مصححاً لاتكال المتكلم على هذا الوضوح وجهه .

الوجه التاسع : ما أفاده المحقق الخراساني (رفع الله شأنه) من أن الحديث خاص بما يكون قابلاً للوقوع عن عمد وعن خطأ ، كالقتل ، فإنه يمكن أن يرمي الإنسان نبلاً قاصداً صيدا فيصيب إنساناً فيقتله ، ويمكن أن يرمي نبلاً قاصداً إنساناً ليقتله .

وأما الأفعال التي لا تقع إلا عن عمد وتقصّد كالتعظيم والتحقير فلا يشملها الحديث ، وبهذا تخرج الإيقاعات والعقود عن مفاد الحديث لأنها لا تقع إلا على نحو واحد .

وفيه : أن هذا لا يوجب إلا خروج جملة يسيرة من الأفعال ، فإن الأفعال المتقومة بالقصد قليلة بالقياس إلى ما لا يتقوم بالقصد ، على أن دعوى تقوم الإيقاعات والعقود بالقصد وامتناع تحققها على سبيل الخطأ ممنوعة ، لإمكان أن يقصد الرجل

طلاق زوجته الأولى فيُنشئ طلاق الثانية ، وإمكان أن يَقْصُدَ بيع داره الصغيرة فيُنشئ بيع داره الكبيرة.

الوجه العاشر: لصاحب الكفاية - أيضاً - ، وهو أن الحديث ناظر إلى الأفعال التي يكون حكم وقوعها عن عمد مغايراً لحكم وقوعها عن خطأ ، وهذا يستبطن شرطين ، الأول : إمكان وقوع الفعل عن خطأ كما بين في الوجه السابق ، والثاني : أن يكون لوقوعها عن خطأ حكم خاص في الشرع ، وهذا جارٍ في باب الجنائيات ، فإنها يمكن أن تقع عن خطأ كما إن لوقوعها عن خطأ حكماً خاصاً .

واكتفى (رحمه الله) بهذا البيان ، مع أن غايته شمول الحديث لباب الجنائيات لا اختصاصه به ، و لا بد في إثبات الاختصاص من إضافة مقدمة تتكفل بإثبات اختصاص توفر هذين الشرطين بباب الجنائيات ، ولهذا تعرض من أخذ عنه هذا الوجه ، لهذه الإضافة كالمحقق الأيرواني والسيد الخوئي ، والشيخ الأستاذ.

وقد قرره الشيخ الأستاذ (حفظه الله) ذلك بأحسن تقرير فقال : إن التنزيل

يقع على نحوين :

النحو الأول: تنزيل الفعل وما في حكمه منزلة عدمه نظير (لا شك لكثير

الشك) ، و (لا ربا بين الزوج وزوجته) ، و (لا طلاق لغاضب) ، و (المُصلح ليس بكاذب).

النحو الثاني : تنزيل فعل أو ما في حكمه منزلة فعل آخر أو ما في حكمه نظير (الطواف بالبيت صلاة) ، ونظير (ولد المسلم مسلم) .

أما النحو الأول: فيُشترط فيه أن يكون للمنزل حكم لولا التنزيل ، فتكون فائدة التنزيل رفع هذا الحكم ، فان الشك - مثلاً - في الصلاة له أحكام تخصه ، فإذا نزل شك كثير الشك منزلة العدم ارتفعت تلك الأحكام عن شكه ، ولربما حكم ، وهو الحرمة فإذا نُزل ربا الزوج مع زوجه منزلة العدم ارتفعت الحرمة ، ولا يلزم أن يكون للعدم الذي نزل الفعل منزلته حكم خاص .

وأما النحو الثاني : فيُشترط فيه أن يكون للمنزل عليه حكماً خاصاً في الشرع ، فلو لم يكن للصلاة حكم يخصها ما صح تنزيل الطواف بالبيت منزلتها، ولو لم يكن للمسلم حكم يخصه لما صح تنزيل ولده منزلته .

وحيث إن صحبة ابن مسلم قد تضمنت التنزيل على النحو الثاني ، لأنها نزلت عمد الصبي منزلة الخطأ ، لا منزلة عدمه ، ولو أريد تنزيل عمده منزلة عدمه لقليل (عمد الصبي كلا عمد) ، أو قيل (لا عمد للصبي) ، فلا بد أن يكون للخطأ حكم يخصه ، وليس للخطأ في الشريعة حكم يخصه إلا في باب الجنايات ، نعم للخطأ حكم يخصه في محظورات الإحرام وفي الزيادة والنقيصة في الصلاة ، إلا أن حكم الخطأ في هذين الموردين ، مترتب على الصبي ، فهو مرفوع بحديث (رفع القلم) فيبقى باب الجنايات وحده تحت الحديث ، لأن الكُفَّة فيه ليست على الصبي حتى ترفع بحديث (رفع القلم) ، بل هي على العاقلة.

ومحصل تقرير ما ذكره المحقق الخراساني : أن ظاهر الرواية تنزيل عمد الصبي منزلة خطئه ، وهذا يقتضي إن يكون للخطأ حكم خاص في الشرع ، وليس للخطأ حكم في الشرع إلا في ثلاثة موارد ، فيختص الحديث بها ، بل يختص باب الجنایات منها ، لشمول اثنين من هذه الثلاثة بحديث (رفع القلم) ، فلو كانت خبر ابن مسلم مطلقاً ، للزم أن يكون مخصصاً بحديث رفع القلم في موردين من موارد الثلاثة ، وهو قبيح ، لأنه من تخصيص الأكثر.

وهذا الوجه : لا حاجة فيه إلى المقدمة الأخيرة التي أضافها شيخنا الأستاذ (أيده الله) ، بل يكفي أن يقال إن الحديث خاص بالموارد التي ثبت للخطأ فيها حكم خاص في الشرع ، فيختص الحديث بهذه الموارد الثلاثة ، وهذا كاف في سقوط إطلاق الحديث عن تلك السعة التي أثبتها الشيخ الأنصاري (رحمه الله) ، بل يمكن المناقشة في هذه الإضافة بأن حديث (رفع القلم) أو الإجماع أو السيرة ، على عدم تكليف الصبي لا تقتضي سقوط حكم الخطأ عن الصبي في باب السهو في الصلاة ، وارتكاب بعض محظورات الإحرام سهواً ، لجواز بقاء ذمة الصبي مشغولة بقضاء الجزء المنسي مثلاً ، أو بسجدة السهو ، أو بالفدية إلى حين بلوغه (كما هو الحال في بابا الزكاة مثلاً).

على إن فيما أفاده المحققون تأمل : من جهة إن الحديث نزل عمد الصبي منزلة خطئه لا منزلة خطأ البالغ ، ولا منزلة الخطأ المطلق فلو أخذنا بحرفية

كلامهم وجب أن يقال باختصاص الحديث بالموارد التي ثبت في الشرع حكم خاص بخطأ الصبي ، فلا شمول له من حيث اللفظ للموارد الثلاثة أصلاً .

لكن الإنصاف : إن العرف يساعد على ما فهمه هؤلاء المحققون .

نعم اعترض عليهم: بأن العرف لا يرى فرقاً بين قولك عمد الصبي خطأ ، وقولك عمده كلا عمد ، والمفهوم منهما هو إسقاط عمده ، كما في قولك: (حضور زيد وغيابه واحد) ، أي لا أثر لحضوره ، وقولك: (عطاء زيد ومنعه واحد) ، كناية عن قلة عطاءه ، وهكذا .

لكنه لا يمكن المساعدة عليه : لوجود الفرق بين التعبيرين ، واستعمال أحد التعبيرين في موضع الآخر مع قيام القرينة لا يُذهب بالفارق بينهما بحسب العرف.

الوجه الحادي عشر: أن يقال : إن للخطأ معنيين :

الأول : في مقابل الصواب.

الأول : في مقابل العمد .

والخطأ الذي ينزل عمد الصبي منزلته في الرواية هو الخطأ بالاطلاق الثاني بقرينة المقابلة ، والخطأ بهذا المعنى ليس له حكم معروف في الشرع إلا حكم الجنايات على الآدمي ، وإذا كان له حكم في باب الحج أو الصلاة فليس بذلك الحكم المعروف ، ولعل كثيراً من المكلفين بل لعل أكثرهم لا يعرفون حكم الخطأ في

محظورات الإحرام وفي باب الصلاة . وظاهر الرواية تنزل عمد الصبي منزلة الخطأ في حكم معروف ، فيختص بباب الجنائيات .

وهذا الوجه حسن ولا يحتاج إلى تمهيد مقدمة وكون الخطأ ذا معنيين ، على أن فيها نظر فإنه وإن قال في العين تارة (العمد نقيض الخطأ) وأخرى (الصواب نقيض الخطأ) إلا أن هذا لا يثبت أن للخطأ معنيين ، بل له معنى واحد فإن من قصد شيئاً ، فإن أصابه ، فهو عامد ومصيب ، وإن لم يصبه فهو مخطئ ، وليس بعامد لما أخطأه .

والمتحصل تمامية بعض هذه الوجوه - في الجملة - لإفادة الاختصاص والعمدة منها ، وجهان :

الأول : تنزيل عمدته منزلة خطأه لا منزلة عمدته ، وظاهرة بحسب المتفاهم العرفي أن لخطأه حكماً خاصاً في الشرع ، وهذا خاص بباب الجنائيات ، أو أن للخطأ حكماً خاصاً للشرع ، ومورده ثلاثة أحكام .

الثاني : أنه لو كان مطلقاً للزم تخصيص الأكثر . إلا أن يقال أن هذا الوجه - الثاني - مبني على فرض في فرض ، وذلك لابتنائه على أربع مقدمات :

الأولى : مشروعية عبادته . وأما على القول بعدم المشروعية فصلاته ليست صحيحة حتى ينقض بأنه لو تكلم فيها بكلام الآدمي لزم أن لا تبطل ، وصومه ليس

بصحيح ، ليقال لو كان الحديث مطلقاً لصح صومه وإن أكل من أول النهار إلى الغروب عمداً .

الثانية : شمولها للأحكام التي يكون رفعها خلافاً للمنة كالحيازة والصيد و الاحتطاب ، أما لو كان غير شامل لها لم يلزم تخصيص الأكثر .

الثالثة : أن العبرة بكثرة الأفراد دون العناوين ، وأما لو قلنا بأن العبرة في الاستهجان بخروج أكثر العناوين ، فيمكن إيجاد عنوان واحد تخرج به جميع هذه الأحكام ، فلا يكون التخصيص مستهجناً .

الرابعة : أن تقييد الأكثر مستهجن كتخصيص الأكثر .

وفيه : أن هذه المقدمات التي يتوقف عليها هذا الوجه مقدمات تامة ولبحثها مقام آخر ، نعم الحديث عن المقدمة الثانية هذا موضعه ، والصحيح أن المقصود بورود تشريع مورد الامتنان كون اللسان لسان امتنان كما في حديث (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) وحديث (رفع القلم عن الصبي) ، وليس المقصود اشتمال الحكم على مصلحة ، فإن هذا المعنى موجد في جميع الأحكام حتى عند الأشاعري ، وليس في حديث (عمد الصبي وخطأه واحد) ما يدل على الامتنان ، بل ظاهره ابتناء الحكم على عدم أهلية الصبي كما هو الحال في الحكم على شهادة المرأة في الهلال أو كون شهادتها نصف شهادة الرجل .

ثم إنه قد يعترض على تطبيق حديث (عمد الصبي وخطأه واحد) على المقام من وجه :

الأول : أن الحديث ناظر إلى فعل الصبي ، فإنه المقسم للعمد و الخطأ ، وأما آراؤهما فهي خارجه عن موضوع الحديث من رأس ، وليس الصبي عامداً فيها ولا مخطأ .

وفيه : أن الفقيه قاصد لمعرفة الحكم الشرعي بالبحث والنظر فإن أصابه فهو عامد ، وإن لم يصبه فهو خاطئ وكما لا يجوز التقليد عند إحراز خطأ الفقيه بالوجدان كذلك لا يجوز التقليد عند إحراز خطأ بالتعبد ، واستنباط الصبي من الثاني .

وإن شئت قلت : إن الآراء إنما تحصل بالنظر وإقامة الدليل والاستنباط ، وهذه من أفعال الفقيه فتدخل في الحديث ، وإن قلنا باختصاصه بالأفعال .

إلا أن يقال : ليس كل من قصد شيئاً فأصابه سمي عامداً بل ذلك خاص بقاصد السوء كما نص عليه بعض أهل اللغة .

الثاني : أن قصد الصبي ليس دخيلاً في المقام ، إذ قصد الفقيه لا دخل له في حجية رأيه من حيث أنه فقيه وخبير ، بل الحجة هو رأيه ، فلو سلم أن الحديث ينزل قصد الصبي منزلة عدمه ، لم يكن ذلك موجباً لرفع الحكم بالحجية عن رأيه

، لعدم تقوم الرأي بالقصد . وهو حسن إذ القول بأن الصبي لا عمد له لا يرفع الحجية عن رأيه إذ لا دخل للعمد في حجية قوله .

الثالث : أنه نص جماعة ممن قارب عصرنا كالشيخ الأنصاري (رحمه الله) على أنه لو استنبط الصبي حكماً ثم بلغ جاز تقليده فيما استنبطه حال صباه ولو كان عمد الصبي وخطؤه في الاستنباط واحد في الشرع لم يجز تقليده .

وفيه : أن جواز التقليد في هذه الصورة أول الكلام ، نعم فتوى الأصحاب باشتراط البلوغ في المفتي لا يعلم شمولها لهذه الصورة إذا القدر المتيقن في كلامهم كون المفتي صبيّاً في زمن التقليد لا في زمن الاستنباط ، وأين هذا من تحصيل إجماعهم على جواز تقليده في زمن بلوغه في الأحكام التي استنبطها في زمن صباه ، ولو سلم فهو إجماع مدركي .

الدليل الثامن : رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه . فإنها قد دلت على اعتبار الرجولة ، والرجل في اللغة هو الذكر البالغ .

وقد نوقش في هذا الدليل ، من جهتين :

الأولى : في سند هذه الرواية ، فقد توقف فيها شيخنا الاستاذ (أيده الله) خلافا للسيد الخوئي (رحمه الله) الذي صححها ، وسوف يأتي الحديث في سندها - إن شاء الله - .

الثانية : في دلالتها ، فان موردها القضاء ، وكلامنا في التقليد ، وتعدية الشرط من القضاء إلى التقليد ، يتوقف على الجزم بالأولوية أو المساواة ، ولا جزم .

الدليل التاسع : صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج أنه قال : كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعدا في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء أعرابي ، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة ، فأجابه ، فلما سكت قال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا ، فأعاد المسألة عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : هو في عنقه ، قال : أو لم يقل : وكل مفت ضامن ؟. فإنها دلت على ان المفتي يتحمل وزر عمل مقلده ، والصبي قد رفع عنه القلم فلا يتحمل وزرا فلا يصلح أن يُقلد. فإنها دلت على أن المفتي يتحمل وزر عمل مقلده والصبي قد رفع عنه القلم فلا يتحمل وزراً فلا يصح للتقليد .

وفيه: أن ظاهر الرواية النظر إلى من اعرض عن حجج الله (عليهم السلام) ، ونصب نفسه للإفتاء ، بغير إذنهم ، وبغير هدى منهم ، فإنه يتحمل وزر من اتبعه ، ويشهد لذلك أنه قد جاء في بعض الأخبار أن الفقهاء الذين تصدوا لإفتاء الناس ،

هم الذين أبعدوا الناس عن أهل البيت ، ولو أن الناس إذا سألوا عن حكمهم في الشرع لم يجدوا أحدا يفتيهم لرجعوا لأهل البيت (عليهم السلام).

ولو قلنا بما فهمه هذا القائل الجليل من أن المفتي يتحمل وزر من عمل برأيه ، لكان الفقهاء المقلدون أسوأ الناس حالاً يوم القيامة ، لأنهم يأتون بأوزارهم ، وأوزار من عمل بآرائهم ، بل الصحيح أن الفقيه إذا بذل جُهدَه ، و استفرغ وسعَه ، وعمل بوظيفته ، فلا وزر عليه ، وان لم يصب الحق.

الدليل العاشر : الأصل الأولي عند الشك في الحجية ، فان الشك في الحجية مساو لليقين بعدم الحجية الفعلية ومع احتمال اشتراط البلوغ في حجية الفتوى ، يُشك في حجية فتوى الصبي ، فيجري فيها الأصل .

وهذا الدليل تام ، لكنه محكوم عند شيخنا الأستاذ - أيده الله - بالسيرة العقلانية ، على الرجوع إلى الخبر ، وان كان صبيّاً ، فان السيرة مقتضية لحجية فتوى الصبي .

الدليل الحادي عشر: استصحاب عدم جعل فتوى الصبي حجة ، وهذا الاستصحاب - أيضاً - تام ، حتى عند القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لتعارض الاستصحابيين ، كالنراقي والخوئي (رحمهما الله) ، فإن حجية فتوى الصبي ليس لها ، حالة سابقة حتى يكون استصحاب عدم جعل الحجية

لفتواه معارضا باستصحاب بقاء فتواه على الحجية ، فالأصل هاهنا بلا مُعارض. نعم على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لقصور المقتضي ، كما هو رأي السيد الخونساري (رحمه الله) ، لامجال لاستصحاب عدم الحجية ، لأنها حكم. ولكن شيخنا الأستاذ قد سجل عليه ما سجل على سابقه من وجود حاكم ، وهو السيرة العقلانية.

الدليل الثاني عشر : تقوم مفهوم التقليد بتحميل الوزر ، ولاوزر على الصبي ، فلا تقليد له. وفيه : ان حقيقة التقليد هي الإلتباع ، وهو يتحقق فيما لا وزر فيه ، كهيئة الجلوس والتحدث ولبس الثياب وأمثال ذلك.

الدليل الثالث عشر : مذاق الشارع ، ولعله راجع إلى السادس .

ثم إن الكلام في هذا الشرط لا يستدعي الوقوف أكثر من ذلك ، كما وأن الأمر فيه سهل عند من يشترط الأعلمية ، لأنه لا يحتمل أن يكون الصبي أعلم أهل زمانه ، لاعتماد الأعلمية على جهات لا تنال بحدة الذهن والذكاء ، بل تحتاج إلى ممارسة ومزاولة وأنس ، وهذه لا تحصل إلا في زمان طويل ، فلا تحصل للشاب فضلاً عن الصبي ، وليس الفقه كعلم الرياضيات والحساب والهندسة ، حتى ترتبط صفة الأعلمية فيه بدرجة الذكاء ارتباطاً طردياً وعكسياً .

تنبيهان:

التنبيه الأول : لو استنبط الفقيه حكماً شرعياً حال صباه ثم بلغ . فظاهر جملة من الأعلام ، أن ذلك خارج عن محل بحثنا ، وأن تقليده حال بلوغه ليس من تقليد الصبي ، بل من تقليد البالغ ، وظاهر الشيخ رحمه الله أن هذا هو رأي الأصحاب .

ونحن نتوقف في نسبة ذلك إلى الأصحاب ، ولعل الشيخ استنبطه من بعض مداركهم ، مثل انصراف الاطلاقات عن الصبي ، وقياس رأيه على روايته أو على إقراره ، ولكن الأنصاف أن هذا يشترك مع تقليده حال صباه في جهة من الأشكال ، لعموم المأخذ كرواية (عمد الصبي وخطؤه واحد) والأمر سهل .

التنبيه الثاني : لو استنبط الفقيه الأحكام حال صباه وأفتى وعلم العامي بفتاويه ثم بلغ الفقيه ومات ، فهل يجوز البقاء على تقليده؟

ذهب السيد الخوئي (رحمه الله) إلى الجواز ، ولكن إن قلنا بأن التقليد يتحقق بالتعلم وإن قلنا لا يتحقق إلا بالعمل فلم يسبق تقليده حتى يجوز البقاء . ولكن الأنصاف أن عنوان البقاء لم يرد في دليل شرعي حتى يدور الحكم مداره ، وسوف يأتي تفصيل هذا إن شاء الله.

شرط العقل:

وأما العقل : فقد يتوهم الاستغناء عن اشتراطه باشتراط الفقهية ، باعتبار أن المجنون لا يتمكن من استنباط الحكم الشرعي . و هذا في غير محله ، لأن الفقيه يمكن أن يتصور فيه الأنحاء الثلاثة التالية :

النحو الأول: أن يكون مصاباً باضطراب عقلي لا يؤثر على قدرته على الاستنباط

والنحو الثاني: أن يكون أدوارياً .

والنحو الثالث: أن يكون عاقلاً حين الاستنباط ثم يطرأ عليه الجنون .

والكلام في هذه الأنحاء في ثلاث مقامات :

المقام الأول: في حكم النحو الأول :

وقد يستدل لحجية رأيه بطلاقات أدلة مشروعية التقليد وعموم سيرة العقلاء ، فان هذا المُمكن من الاستنباط ينطبق عليه عنوان العالم والفقيه ، والمُنذر ، والعارف بالأحكام ، والمفزع والثقة وغيرها من العناوين الواردة في الأدلة اللفظية ، كما ان سيرة العقلاء الرجوع إلى الخبير وان كان مجنوناً بحد لا يؤثر على إبداء الرأي فيما هو خبير فيه ، فالمقتضي لحجية رأيه موجود.

وإنما البحث في المانع ، وقد ذكر العلماء موانعاً :

المانع الأول: ان المرجعية منصب الهي ولا يستحقه به المجنون.

وفيه: ان الكلام في حجية رأيه وكاشفيته عن الحكم الشرعي ، وليس في صيرورته ذا منصب ، فلو أنه مات وهذا حاله ، لم يكن في تقليده واتباع رأيه منصبا له .

المانع الثاني : انه لا يصدق عليه عنوان الفقيه وأمثاله ، وهذا في الحقيقة يرجع إلى قصور المقتضي .

وفيه : ان مفروض الكلام فيمن كان جنونه لا يمنعه من الاستنباط .

المانع الثالث: ان الفقيه يحمل وزر من يُقلده بمقتضى مفهوم التقليد أو بمقتضى صحيحة (كل مفت ضامن) ، والمجنون لا يحمل وزرا .

وفيه : ما عرفت من أن المفتي الذي يعمل بوظيفته فيفحص عن الأدلة بالمقدار اللازم لا يحمل وزرا ، بل قد عرفت نظر هذه الرواية إلى غيرنا .

المانع الرابع : ان قول المجنون لا ينفذ على نفسه فكيف ينفذ على غيره .

وفيه: ان الاعتماد على رأي الخبير لا يستلزم نفوذ رأيه على من يعتمد عليه ، ولذلك تجد ان الولاة يعتمدون على الخبراء في الحرب وفي الطب وفي الاقتصاد وقد يكون الخبير رقاً ، ويحتاج سيده إلى رأيه ، وإنما آراء الخبراء كواشف عن الآراء التي لا يعرفها غيرهم ، والنفوذ بهذا المعنى لا يرفعه حديث رفع القلم عن المجنون .

المانع الخامس: ان المجنون لا يؤتمن ، لأنه قد يكذب ، وقد يخون بأن لا يبحث عن الحكم الشرعي بالمقدار اللازم .

وفيه: ان الكلام في المأمون والبحث في مانعية الجنون بعنوانه ، إلا أن يدعى استلزام الجنون لذينك ، ومنعه ظاهر ، فليس كل مجنون كذاب .

والصحيح اعتبار العقل فيه: وذلك لقصور المقتضي لحجية رأيه ، لا لما أفاده السيد الخوئي رحمه الله من انه ليس بفقير ولا عالم ومن أن السيرة لم تجر على الرجوع إلى من لا عقل له ، لما عرفت من أن الكلام في المجنون الذي يَقْدَرُ على الاستنباط وتبقى حيثية خبرته محفوظة حال جنون ، بل لأن المقتضي لحجية رأي الفقيه هو السيرة و الاطلاقات ، أما سيرة العقلاء فلأن المتيقن منها رجوعهم إلى الخبير غير السوي في أمور دنياهم ، وأما في الأمور الدينية فإن لم نجزم بعدم جريان سيرتهم على ذلك فلا اقل من الشك .

وأما الاطلاقات اللفظية فلأنها واردة في مورد إمضاء السيرة وليست بصدد تأسيس حجة جديدة في الشرع ، فحدودها تابعة لحدود السيرة ، وحيث عرفت الإشكال في السيرة فلا ينعقد للأدلة اللفظية إطلاق بالإضافة إلى المجنون على هذا النحو.

المقام الثاني في حكم النحو الثاني (المجنون الأدواري).

فقد ادعي الإجماع ، على عدم جواز الرجوع إليه ، ومال جماعة من المتأخرين إلى جواز تقليده ، فقد نسب ذلك إلى صاحب الضوابط ، وصاحب المفاتيح ، وصاحب الإشارات ، وكلهم من أهل القرن الثالث عشر ، وقال السيد الحكيم (طيب الله ثراه) ، لا باس به إن لم ينعقد الإجماع على خلافه ، والتعبير بـ(ان لم ينعقد الإجماع على خلافه) ظاهر في ترده في انعقاد الإجماع ، وحيث ان التردد في انعقاد الإجماع كاف ، فمقتضى الصناعة الجواز عنده ، ولكنه متردد في الحكم على مقتضى الصناعة رعاية للإجماع المظنون عنده (رحمه الله) ، ووافقه السيد الخوئي (رحمه الله).

هذا من جهة الأقوال ، وأما من جهة الصناعة ، فربما استند المانع إلى وجوه ، تقدم بعض منها في الحديث عن اشتراط العقل في المقام الأول ، ككون المرجعية منصبا الهيا رفيعا لا يليق به من هذا حاله ، وقد عرفت النظر فيه ، وإذا لم يستقم مانع مما ذكر في المقام الأول ، فلا يستقيم في الادوار بطريق أولى ، فالعمدة إذن هو النظر في تمامية المقتضي ، وقد ظهر لك مما ذكرناه في المقام الأول قصور المقتضي عندنا لعدم الجزم بجريان سيرة العقلاء على الرجوع في أمور الدين إلى من هذا حاله .

وأما المقام الثالث فيأتي الحديث عنه مفصلاً في مسألة لو زالت الشروط أو

زال بعضها إن شاء الله .

اشتراط الإسلام والإيمان

وأما اشتراط الإسلام: فهو وان بحث عنه بعض العلماء كالمحقق الأصفهاني (رحمه الله) بل صرح الخوئي (رحمه الله) بوجود المقتضي لحجية فتوى الكافر حيث قال (رحمه الله) (بل مقتضى إطلاق الأدلة والسيرة العقلائية عدم الاعتبار لأن حجية الفتوى في الأدلة اللفظية غير مقيدة بالإيمان ولا بالإسلام) إلا أن الإنصاف أن الحديث في ذلك لا حاجة له ، بل هو كلام في الواضحات.

وأما الإيمان : فالكلام فيه في مقامين :

المقام الأول : في وجود المقتضي ، وقد صرح جماعة من أصحابنا المتأخرين ، بوجود المقتضي لحجية رأي المخالف ، ولا نريد من المخالف هنا المعنى المصطلح عند الفقهاء ، بل ما يعم الواقعة على اختلافهم. قال السيد الحكيم (رحمه الله) : (وأما اعتبار الإيمان فغير ظاهر عند العقلاء). وقد تقدم كلام السيد الخوئي (رحمه الله) .

والصحيح : ان المقتضي لحجية رأيه قاصر ، وذلك لأن العقلاء ، لا يعولون ، فيما يرجع إلى أمور دينهم على رأي من يخالفهم ، لا من جهة أنهم لا يثقون به ، فإنه خاص بما لو لم يثقوا بالمفتي ، فلا مانع من العمل حال حصول الوثوق كما أفاد جملة من العلماء كالمحقق الأصفهاني (رحمه الله) ولا من جهة كون المرجعية منصباً ، ولا يرضى الشارع بتشريف المخالف به ، كما قال السيد الخوئي (رحمه الله) (المرتكز في أذهان المتشرع الواصل إليهم يدا بيد عدم رضا الشارع بزعامه من لا عقل له أو لا إيمان له أو لا عدالة له) لأن البحث في حجية رأي المفتي في نفسه مع قطع

النظر عما يتبع ذلك من الرياسة العامة والزعامة وما سماه بالمنصب. على أنا لا نسلم التلازم بين حجية الفتوى وبين الرياسة. بل الوجه في ذلك أن العقلاء يعدون من توابع تدينهم أن يأخذوا أحكام دينهم ممن يوافقهم في الدين .

نعم هاهنا نقض قوي لشيخنا الأستاذ (أيده الله) ، وهو أنه لو سلمنا عدم اعتماد أهل الديانات في دينهم على من يخالفهم في المعتقد لزم من ذلك عدم حجية رواياتهم ، مع أن أهل المذاهب المختلفة يقبلون نقل مخالفهم .

والجواب : أن الاعتماد على الرأي يختلف عن الاعتماد على الرواية ففي الاعتماد على الرأي تبعة بخلاف الاعتماد على الرواية ، ويشهد لذلك أمران :

الأمر الأول : أن فهم صاحب الرأي دخيل في صناعة رأيه بخلافه في روايته ، فإنه لا دخل لرأيه فيها ولأجل هذا ورد (رب ناقل فقه إلى من هو أفقه منه ورب ناقل فقه وليس بفقيه) .

الأمر الثاني : أن أخذ هذا الرأي يسمى في اللغة والاصطلاح تقليدا وإتباعا بخلاف أخذ الرواية ، على أنا نجد العقلاء يفرقون في الاعتماد في أمور الدين على رأي من كان غيرهم فلا يقبلونه ، وعلى رواية من كان من غيرهم فيقبلونها ، فالفارق هو عمل العقلاء ، سواء وجدت نكتة لعمل العقلاء وعلمناها أو لا إن هذا لا أثر له بعد إحراز طريقة العقلاء ، ولكن لما كنا منهم فإن العادة تقتضي أن نعرف نكتة ذلك وقلنا أن النكتة هي عدم اتباع العقلاء من لا يدين بدينهم في شؤون ذلك الدين لأنهم يرون في إتباعه إهانة لدينهم ، أو يرون إتباعه مناقضا لالتزامهم بدينهم .

المقام الثاني: في المانع .

ربما استدل للمنع من تقليد غي الشيعي ببعض الآيات والروايات :

أما الآيات فنكتفي بواحدة ، وهي قوله تعالى {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار} بتقريب أن الآية منعت من الميل للظالم مطلقاً ومن ذلك الميل الممنوع الاعتماد على رأيه.

إن قلت : إن الآية منعت من الركون إليهم لعدم الوثوق بهم ومحل كلامنا ما لو حصل الوثوق .

قلت : لا دليل على هذا التقييد من نقل ولا عقل .

إن قلت : لا يتحقق الركون إلا إلى من له سلطان فالآية ناظرة إلى حكام الجور .

قلت : الركون هو الميل والميل إلى كل شيء بحسبه فالميل إلى السلطان بالانتصار به ، والميل إلى الضعيف بنصره ، والميل إلى ذي الرأي بأخذ رأيه عنه .

إن قلت : ظاهر الآية كون المنع من الركون إليهم لأجل سد باب ظلمهم فلا يشمل أخذ الرأي عنهم إذا كان على وفق الموازين الصحيحة عندنا كما لا يشمل نصرتهم لحفظ بيضه الإسلام وإعلاء كلمة التوحيد.

قلت : هذا تقييد يحتاج إلى دليل مفقود ، ووجوب نصرتهم لحفظ بيضة الإسلام خارج دليل خاص ، فهو خارج بالمقيد المنفصل لا أن الآية لا تشملها باطلاقها .

تحقيق دلالة آية الركون :

وتفصيل الكلام في دلالة هذه الآية على ذلك يستدعي البحث في جهات :

الأولى : في معنى الركون .

الثانية : في معنى الظلم .

الثالثة : في اقتضاء النهي للحكم الوضعي اعني عدم الحجية في المقام .

وقبل بسط الكلام في هذه الجهات يحسن أن نتعرض لتاريخ الاستدلال بهذه الآية فإنه يوقف الباحث على فهم الأصحاب لهذه الآية الشريفة :

تاريخ الاستدلال بالآية :

والاستدلال بهذه الآية قديم ، فقد روى الشيخ المجلسي (رحمه الله) في بحار الأنوار ج : ٣٣ : أن شيخا لقي معاوية فأعطاه معاوية مالا عشرون ناقة محملة عسلا وبراً وسمنا وعشرة آلاف درهم ، ينفقها على عياله ويستعين بها على زمانه ، قال الشيخ لست اقبلها ، قال ولم ذلك ، قال الشيخ لأنني سمعت رسول

الله (صلى الله عليه وآله) يقول : درهم حلال خير من ألف درهم حرام. قال معاوية لأن أقمت في دمشق لأضربن عنقك ، قال ما أنا مقيم معك فيها ، قال معاوية ولم ذلك ، قال الشيخ لأن الله تعالى يقول (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ) ، وأنت أول ظالم وآخر ظالم .

ونقل عن ابن الجنيد الاستدلال بها ، على المنع من توكيل الكافر ، لأنه ظالم وتوكيله ركونٌ إليه .

واحتج بها ابن زهرة (٥٨٥هـ) في الغنية على اعتبار الإيمان في إمام الجماعة ، لان الاقتداء بالفاسق ركونٌ إليه .

واحتج بها ابن طاووس (٦٦٤هـ) في الطرائف على اشتراط الايمان في امام الجماعة بنفس البيان.

ومثله المحقق الحلبي (٦٧٦هـ) في الاعتبار ، واستدل بها الفاضل الآبي (٦٩٠هـ) في كشف الرموز على اشتراط الإيمان فيمن يعطى الزكاة ، وعلى المنع من الوصية للكافر والذمي ، وعلى المنع من التزويج بالكافرة.

واستدل بها القمي (من أهل القرن السابع) في جامع الخلاف والوافق على اشتراط إيمان إمامة الجماعة.

وأكثر العلامة الحلبي من الاستدلال بها ، فقد اخذ منها اشتراط العدالة في امام الجماعة ، ذكر ذلك في السعدية ، وعدم اعتبار قول الكافر في تعيين جهة

القبلة ، واشتراط الإيمان فيمن يختاره أمير العسكر ليحمل رسالة الأمان ، واشتراط العدالة في الحاكم ، واشتراط الإسلام والعدالة في إمام المسلمين ، وردَ شهادة أهل البغي ، وبطلان توقيت الأجل في السَّلم ، بما يختص النصارى بمعرفته معللا بأنه اعتماد على قولهم ، كل ذلك في التذكرة.

وفي المُختلف منع من دلالة الآية على المنع من توكيل الكافر ، بأن النهي فيها راجع إلى الأمور الدينية ، إذ لا خلاف في جواز إيداعهم ، وقبول قولهم في بيع المرابحة ، لكنه استدل بها في المختلف على حرمة أكل ذبيحة الكافر.

واستدل بها في المنتهى على المنع من الأخذ بدلالة الكافر على جهة القبلة ، وعلى اشتراط الإسلام في إمام الجماعة ، وعلى اشتراط الإسلام فيمن يختاره الإمام ليرسل معه رسالة الأمان.

واستدل بها ولده فخر المحققين (٧٧٠هـ) في الإيضاح على عدم الاعتماد على الكافر في تحديد أبوي اللقيط الذي يجده الإنسان في بلاد الإسلام ، وعلى عدم قبول شهادة الكافر.

واستدل بها الشهيد الأول (٧٨٦ هـ) على اشتراط الإيمان في إمام الجماعة . واستدل بها المحقق الكركي (٩٤٠ هـ) في جامع المقاصد ، على اشتراط إسلام الوصي . واستدل بها معاصره الفاضل القطيفي على عدم جواز قبول جوائز سلطان الجور في رسالة كتبها للتشنيع على المحقق الكركي . واستدل بها الشهيد الثاني في روض الجنان على اشتراط الإيمان في إمام الجماعة ، فغير المؤمن عنده ظالم . وفي

المسالك على اعتبار إسلام الوصي . وقال المقدس الأردبيلي في التعليق على الاستدلال بها على اشتراط الايمان في إمام الجماعة : وفي الدلالة خفاء ما .

وقال المحقق السبزواري في الذخيرة : (احتج الأصحاب على ذلك مضافا إلى اتفاقهم بقوله تعالى {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار} ، والفاسق ظالم لقوله تعالى : {ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه} ، والائتمام ركون لان معنى الركون هو الميل القليل) . لكنه (رحمه الله) منع من دلالتها على اشتراط الإيمان فيمن يُعطى الزكاة ، بمنع شمول الظالم لكل فاسق عرفاً ، وبأن تخصيص الظالم بالكافر بقرينة الاطلاق عليه بخصوصه في كثير من الآيات ، ليس أبعد من حمله على مطلق الفاسق ، وارتكاب التخصيصات الكثيرة ، لا بد لذلك من دليل ، ويؤيد على عدم صدقة صحة الاستناد إليها اختلاف المفسرين في المراد من الآية اختلافا كثيرا . وقال المحقق القمي في المناهج ، تعليقا على الاستدلال بها على اشتراط العدالة في اما الجماعة : وفي الاستدلال بها تأمل . واستدل بها الشيخ الأنصاري على حرمة مدح من لا يستحق المدح .

ويُعلم من هذا كثرة الفروع المستنبطة من هذه الآية ، ومنه يظهر أهمية بحثها وتحديد مدلولها .

معنى الركون:

الجهة الأولى : في معنى الركون .

قال الخليل في العين (ولد في ١٠٠هـ): (ركن إلى الدنيا مال إليها واطمئن... والركن ناحية قوية من جبل أو دار والجمع أركان ، و أركنت لحاجتي نزلت ، وركن الرجل قومه وعدده ، قال عز اسمه حكاية عن لوط (أو آوي إلى ركن شديد) ، وأركان الجمل قواه في أعضائه ، ويُقال قوائمه ، ورجل ركين ، أي شديد ذو أركان ، وأركان الجبل نواحيه ، الناتئة منه)

وفي المحيط في اللغة للصاحب بن عباد (ولد في ٣٢٦هـ) ، : ركن إلى الدنيا وهو يركن ركنًا أي مال واطمئن إليها ، والركن كل ناحية قوية من نواحي جبل أو دار أو قصر ، والجميع : الأركان ، وركن الرجل قوته وقومه، وعدده، ورجل ركين : شديد ، وأركان الرجل قواه في أعضائه .

وفي جمهرة اللغة لأبن دريد (ت ٣٢١هـ): رُكن كل شيء جانبه ، وفلان يأوي إلى ركن شديد أي إلى عشيرة ومنعة ، وركنتُ إلى فلان ، أركنُ اليه رُكوناً إذا استنمتُ —استعليت — إليه ، فأنا راكن وهو مركون إليه ، وفلان ركين ، بين الركانة إذا كان وقورا ثقيلا المجلس .. إلى ان قال..، وأركان الكعبة جوانبها ، وكذلك أركان كل بناء.

وفي الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) : رَكَنَ إليه ... أي مال إليه وسكن وركن الشيء جانبه الأقوى ، وهو يأوي إلى ركن شديد أي عز ومَنعة ، وجبل ركين له أركان عالية.

وفي المُحْكَم والمُحِيط الأعْظَم لأَبْن سِيْدِهِ (ت ٤٨٥هـ) : رَكْن مال ،
وركن في المنزل يركن ركونا أقام. والركن الناحية القوية ، وما تقوى به من ملك وجند
وغيره. وبذلك فسر قوله تعالى : فتولى بركنه ، ودليل ذلك قوله تعالى : فأخذناه
وجنوده ، أي أخذناه وركنه الذي تولى به..... ، وركن الإنسان قوته وشدته ، وكذلك
ركن الجبل والقصر ، وركن الرجل قومه ، وعدده ومادته... وجبل ركين شديد.

وفي تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (ت ٣٧٠ هـ) : ركن يركن ركونا
إذا مال إلى الشيء واطمئن إليه.... ، الركن :... العشيرة،.... ركن الجبل وهو جانبه
، قال والركن الأمر العظيم في بيت النابغة ، لا تقذفني بركن لا كفاء له — ولو
تأثفك الأعداء بالرِّفْد ، وقيل في قوله تعالى : أو آوي إلى ركن شديد ، إن الركن القوة
، ويقال للرجل الكثير العدد ، إنه ليأوي إلى ركن شديد ، ويقال للرجل إذا كان
ساكنا وقورا إنه لركين.

وفي المغرب في ترتيب العرب لابن المطرز (ت ٦١٠ هـ) : الركون الميل يقال
ركنَ إليه إذا مال إليه وسكن.

وفي المصباح المنير لأحمد بن علي الفيومي (ت ٧٧٠ هـ) : ركنت إلى زيد
اعتمدت عليه..... ، وركن الشيء جانبه.

وفي معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) : الراء
والكاف والنون ، أصل واحد يدل على القوة ، فركن الشيء جانبه الأقوى ، وهو

يأوي إلى ركن شديد ، أي عز وَمَنَعَه ... وركنت إليه أي ملت ، وهو من الباب " باب القوة " لأنه سكن إليه وثبت عنده.

وفي مفردات الراغب لأبي القاسم الحسين بن الفضل (ت ٥٠٢) : ركن الشيء جانبه الذي يُسكن إليه ، ويستعار للقوة ، قال تعالى : لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد .

وفي مجمع البحرين لفخر الدين بن محمد الطريحي (ت ١٠٨٥هـ) : قوله تعالى وقد كدت تركزن إليهم.. ، أي قاربت ان تميل إليهم أدنى ميل ،...، قوله فتولى بركنه ، قيل بجانبه وقيل بقومه ، قوله ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ، أي لا تطمئنوا إليهم ولا تسكنوا إلى قولهم وتظاهروا الرضا بفعلهم ومصاحبتهم ومداهنتهم .

وممن اتعبوا أنفسهم في تحقيق معنى كلمة الركون العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان (ج ١١)، فانه بذل جهدا في تحقيق معناه ، وبعد أن نقل بعض كلمات اللغوي قال : الحق انه اعتماد على الشيء عن ميل إليه ، لا مجرد الاعتماد فحسب ، ولذلك عُدِّي بإلى لا بعلى ، وما ذكره أهل اللغة تفسير له بالأعم من معناه على ما هو دأبهم ، فالركون إلى الذين ظلموا هو نوع اعتماد عليهم عن ميل إليهم ، إما في نفس الدين كأن يذكر بعض حقائقه بحيث ينتفعون به ، أو يغمض عن بعض حقائقه التي يضرهم إفشاؤها ، وإما في حياة دينية كأن يسمح لهم بنوع من المداخلة في إدارة

أمر المجتمع الديني بولاية الأمور العامة ، أو المودة التي تقضي إلى المخالطة والتأثير في شؤون المجتمع أو الفرد الحيوية .

وبالجملة الاقتراب في أمر الدين أو الحياة الدينية من الذين ظلموا ، بنوع من الاعتماد والاتكال يُخرج الدين أو الحياة الدينية عن الاستقلال في التأثير ، ويغيرهما عن الوجهة الخالصة ، ولازم ذلك السلوك إلى الحق من طرق الباطل ، أو إحياء حق بإحياء باطل ، وبالأخرة إماتة الحق لإحيائه .

والدليل على هذا الذي ذكرناه ان الله جمع في خطابه في هذه الآية الذي هو من تنمة الخطاب في الآية السابقة بين النبي (صلى الله عليه وآله) وبين المؤمنين من أمته ، والشؤون التي له ولأتمته هي المعارف الدينية والأخلاق والسنن الإسلامية في تبليغها وحفظها وإجرائها ، والحياة الاجتماعية بما يطابقها ، وانتحال الفرد بالدين واستنانه بالسنن الدينية ، وليس للنبي (صلى الله عليه وآله) ، ولا احد من أمته أن يركنوا للذين ظلموا .

وقد تحصل مما نقلناه من الكلمات أن (ركن) تستعمل في عدة معان : الميل ، والاعتماد ، والجانب ، العمود ، وقد يحتمل ان هذه الاستعمالات جميعا على وجه الحقيقة بان يكون هذا اللفظ موضوعا للجميع ، ولكن هذا الاحتمال ضعيف لا يعول عليه ، إلا أن في البين احتمالات يُعتد بها :

الاحتمال الأول : أن يكون الأصل في معنى ركنَ هو الجانب ، ثم استعير للعمود الذي يعتمد عليه في البناء الحسي والمعنوي ، باعتبار ان العمود يقع غالبا في الجانب ، ثم استعير بعد ذلك في الميل لأن الوصول إلى الجانب يكون بالميل والدنو .

يبقى هنا إشكال : ان الركن بمعنى الجانب ليس له فعل منه إلا ركنَ ، وهذا إلى الميل اقرب منه إلى الجانب ، وركنَ ، بمعنى مال لا يقال فيه ركنَ بمعنى مال وإنما يقال ركون . و لكن : هذه الاختلافات بلحاظ المعنى الذي يُستعار فيه ، أي المعنى المشبه دون المشبه به ..

الاحتمال الثاني : أن يكون الأصل هو العمود (اسم ذات وليس فعل) واستعير بعد ذلك للاتكاء والاعتماد ، ثم للميل ، ثم للجانب بلحاظ مناسبات لا تخفى .

الاحتمال الثالث : أن يكون الأصل هو الميل ثم استعير للاتكاء ، ثم استعير للركن .

الاحتمال الرابع : أن يكون موضوعا في الأصل لميل خاص ، ثم استعير للمعاني الأخرى . وليس في البين ما يعين احد هذه الاحتمالات أو يُرجحها ، فإن كتب اللغة تبين غالباً موارد الاستعمالات ، ولا تبين كونها على سبيل الحقيقة أو الاستعارة ، ولو بينت فلا مسوغ للاعتماد على بيانها .

والذي يهون الخطب أن استعمال الركون لا يخلو عن القرينة المعينة للمراد به من بين هذه المعاني غالباً ، ولا أثر لنا لتحديد كيفية الاستعمال ، فإن الذي يعنينا هو معرفة المراد به ، وهو ميسور بالقرائن غالباً.

وأما الركون في الآية: فالظاهر أن المقصود به هو الميل والمودة ، بقرينة السياق ، قال تعالى : (فاستقم كما أمرت ومن تاب معك فلا تطغوا انه بما تعملون بصير ، وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ) فان الآية التي سبقتها نهت عن الطغيان ، والمناسب للمقابلة هو النهي عن الاعتداء على الظالمين إذا لم يحاربوكم او يعتدوا عليكم ، وهذه الآية تنهى عن الميل إليهم ، واتخاذهم أولياء (ومالك من دون الله من أولياء)

فالواجب هو التوسط ، بين الاعتداء ، على الظالمين ، واتخاذهم أولياء ، والأمر بالتوسط بين الحدين كثير في القرآن الكريم ، كقوله تعالى ، وقاتلوا في سبيل الله الذي يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين . ، وقوله تعالى ، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، وقوله تعالى (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) فان معنى كل واحد من هذه المتقابلات يعرف بمعونة مقابله .

فالظاهر من الركون المنهي عنه ما كان مقابلاً للطغيان فالآية بحسب ظاهرها تأمر بالاستقامة ، وهو التوسط بين الطغيان والركون ، وعليه فلا يمنع الجهل بحدود

الطغيان وبحدود الركون من الاستدلال بالآية على جواز ما علم توسطه بينهما ، كما لا يمنع من الاستدلال بالآية على المنع مما علم دخوله في أحدهما ، فنحن نعلم بدخول بعض الأفعال في الركون كإعانة الظالم في ظلمه فإنه من أجل مصاديق الركون إلى الظالم ، ونعلم بخروج بعض الأفعال كشراء السلاح من الظالم و قبول روايته ، فان قبول رواية الثقة - الصدوق الضبط - ليست ميلا له ، ولا تقتضي الميل له ، ولا اتخاذه ولياً ، كما لا يمنع النهي عن الركون من ائتمانه على الأموال لان الناس يأتمنون من يثقون بأمانته وإن لم يحبوه ، كما لا تمنع من قبول رأيه في أمور الدنيا وشؤون الحياة التي لا تتعلق بالدين ، كالطب والهندسة وأشباههما ، وهل تمنع من قبول رأيه في شؤون الدين؟

الصحيح أنه داخل فيه بل هو من أجل مصاديقه حتى عده القرآن الكريم عبادة ونهى عن اتخاذ المفتين أرباباً ، إذ ذم اليهود بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ، ولم يقولوا أنهم أرباباً من دون الله وإما أفتوهم فتبعوهم .

ثم لا يخفى أن الركون إلى الظالم يختلف باختلاف الظالم وظلمه ، فالركون إلى السلطان الظالم يتحقق بدعوته وإعطائه الهبات ، وأمثال ذلك ، ولا يتحقق الركون إلى الكافر الذي ليس له سلطان بمثل ذلك ، والأخبار الواردة في بيان هذه الآية تؤكد ذلك منها :

١- ما واه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا} قال : هو الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه.

٢- ما في تفسير علي بن إبراهيم قوله {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا} قال : ركون مودة ونصيحة وطاعة .

٣- ما رواه الطبرسي (رحمه الله) مرسلاً في مجمع البيان عنهم (عليهم السلام) أن الركون المودة والنصيحة.

فإن مثل هذا الركون - المودة والنصيحة وحب البقاء ولو لبرهة يسيرة - إنما يحرم في حق بعض الظالمين ، ونجزم بعدم حرمة في حق بعض آخر كمن يذهب للطبابة عند طبيب كافر فيجري له عملية ، فإنه يحب بقاءه إلى أن ينتهي من العملية ، وليس ذلك محرماً .

معنى الظالم:

الجهة الثانية : في معنى الظالم .

أما المعنى اللغوي فظاهر ، وأما المراد بالظالم في الآية الكريمة ، فالظاهر أنه كل من انطبق عليه هذا العنوان ، ولا يخفى أن العنوان الذي أخذ في الآية هو (الذين ظلموا) وهو أوسع من عنوان الظالم ، إذ ربما توهم أو قامت قرينة - ولو من باب مناسبة الحكم والموضوع - على إرادة ظلم خاص في عنوان الظالم كالإفساد في الأرض

والعلو فيها ، وهذا كثير في عنوان الظالم ، بخلاف عنوان (الذين ظلموا) فمقتضى الآية المنع عن الركون إلى من صدر منه ظلم ، والكافر وغير المؤمن داخل فيه جزماً فإن كل من تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه ، والكافر وغير المؤمن تعدا حدود الله.

نعم لو كانا قاصرين في ذلك جاهلين جهلاً مركباً بحث بحثاً عن الحق وأراداه وسعياً له سعيهما ، ولكن الشبهة قد ركبتهما ، فيشكل انطباق عنوان الظالم عليهما الوارد في الآية ، ولكن هذا الفرض لا واقع له في الخارج فإننا لا نتصور بلوغ أحد مرتبة الاجتهاد وتمكنه من الاستنباط ومع ذلك يلتمس عليه الأمر في الحق ، فإن وجد مثل هذا الفرض الذي لا واقع له ، فالآية لا تمنع من تقليده ، وليس معنى هذا أننا نقول بجواز تقليده ، فقد تقدم أن المقتضي قاصر وأن سيرة العقلاء على عدم الرجوع في شؤون الدين إلى من لا يدين بدينهم ، وإنما البحث على تقدير تمامية المقتضي .

اقتضاء النهي لعدم الحجية:

الجهة الثالثة : في اقتضاء النهي عن الركون لعدم الحجية .

والصحيح أن النهي عن الركون مقض لها بل هذا ظاهر فإنه مع تسليم كون الاستناد إلى رأي الخبير في شؤون الدين ركناً ، وكون الركون الشامل لهذا منهياً عنه ، لا معنى لجعل الحجية لرأيه ، فإنها لعب محض إذ لا يترتب عليه أثر البتة ، والكلام في جعل رأيه حجة لغيره .

فتحصل : أن دلالة الآية على اشتراط الإسلام والإيمان في مرجع التقليد تامة

وأما ما استدل به من الروايات على اشتراط الإيمان ، فعدة روايات وحيث أن البحث في هذه المسألة بحث عن الواضحات والعمد فيه من الجهة العلمية ، هو البحث عن دلالة آية المنع من الركون وقد تقدم الكلام فيها ، فنقتصر على ذكر روايتين :

١- ما رواه ثقة الإسلام الكيني ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عيسى ، عن صفوان بن يحيى ، عن داود بن الحصين ، عن عمر بن حنظلة قال : سألت ابا عبدالله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة ، أيحل ذلك؟ قال : من تحاكم اليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له ، لأنه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به . قال الله تعالى : { يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به } . قلت : فكيف يصنعان؟ قال : ينظران من كان منكم قد روى حديثاً ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا . فليرضوا به حكماً . فاني قد جعلته عليكم حاكماً

وأورد السيد الخوئي (رحمه الله) على الاستدلال بها : بأنها نهت عن الرجوع إلى المخالفين من جهة أنهم يحكمون بحكم أئمتهم ، ومحل كلامنا فيما لو أحرز أن الحكم موافق للقواعد المقررة على مذهبنا .

وأجاب عنه الشيخ الأستاذ (أيده الله) بأن الرواية قد جعلت التحاكم إليهم تحاكماً إلى الطاغوت ، فكيف يقال أن النهي من جهة حكمهم وفق رأي أئمتهم ! .
بل الصحيح أن المانع من الاستدلال بالآية هو ورودها في مورد القضاء ، ولو لم نجزم بخصوصية باب القضاء ، فلا أقل من احتمال ذلك ، فلا يسعنا تسرية الحكم الثابت فيها إلى باب الإفتاء .

والصحيح عندنا أن لسان المنع الوارد فيها كما يمنع من التحاكم إليهم ، فإنه يمنع - أيضاً - من استفتائهم وهذا بين .

٢- ما في أصول الكافي ج ١ ص ١٨٣- ١٨٤ عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول : (كل من دان الله عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول ، وهو ضال متحير والله شائن لأعماله ، ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها ، فهجمت ذاهبة وجائئة يومها ، فلما جنها الليل بصرت بقطيع غنم مع راعيها ، فحنت إليها واغترت بها ، فباتت معها في مربضها فلما أن ساق الراعي قطيعه أنكرت راعيها وقطيعها ، فهجمت متحيرة تطلب راعيها وقطيعها فبصرت بغنم مع راعيها فحنت إليها واغترت بها فصاح بها الراعي : الحقّي براعيك وقطيعك فأنت تائهة متحيرة عن راعيك وقطيعك ، فهجمت ذعرة ، متحيرة ، تائهة ، لا راعي لها يرشدها إلى مرعاها أو يردها . فبينما هي كذلك إذا اغتنم الذئب ضيعتها ، فأكلها ، وكذلك والله يا محمد من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عز وجل ، ظاهر عادل ، أصبح ضالاً تائهاً . وإن مات على هذه الحالة

مات ميتة كفر ونفاق ، واعلم يا محمد أن أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله
قد ضلّوا وأضلّوا فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف ، لا
يقدرّون مما كسبوا على شيء ، ذلك هو الضلال البعيد.

و هذه الرواية العمدة في مستند شيخنا الأستاذ وتقريب دلالتها : أن الاستنباط
يتوقف على النظر وإعمال الفكر وهو محتاج إلى هداية من الله سبحانه ، ومن حكم
بكونه معزولا عن دين الله فهو محروم من هذه الهداية ، فهذه الرواية وأمثالها تمنع
من انعقاد الاطلاق للمطلقات المقتضية لجواز تقليد الفقيه أو العالم أو أهل الذكر أو
غيرها ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فلا يسعنا التمسك بتلك الاطلاقات.

ويلاحظ عليه أن الهداية التي يتوقف عليه الاستنباط ليس خاصة بالمؤمن ،
بل تحصل حتى في الكافر فضلاً عن المخالف ، وهذه الهداية أو ما يشبهها يتوقف
عليها النقل في الروايات فلو كانت هداية خاصة بالمؤمن لما قبلت رواية المخالف من
أنه لا يلتزم بذلك .

وحل كلامنا ما لو تحقق الاجتهاد من الكافر والمخالف ، فلو رجع كلامه إلى
أن الاجتهاد منهما ممنوع ، فهذا إرجاع لشرط الإسلام والإيمان إلى شرط الاجتهاد
، غايته أن الكفر والمخالفة مانعان من توفر الشرط ، وهو الاجتهاد .

نعم يترجع عندنا أن عبارته أو عبارة المقرر غير وافيه بمقصوده ، وأن مقصوده

(حفظه الله) الاستدلال بدليل مؤلف من مقدمتين :

المقدمة الأولى : أنه يشترط في مرجع التقليد شرط زائد كما ذكر صاحب العروة وصاحب الوسيلة ومن تبعهما ، وهو الهداية من الله ، ويدل على هذا الشرط أخبار صحيحة .

المقدمة الثانية : أن الكافر و المخالف فاقدان لهذا الشرط ، ويدل على هذه المقدمة الصحيحة المتقدمة .

والإنصاف أن هذا الدليل تام ، لأننا وإن لم نوافق شيخنا الأستاذ في معنى الهداية من الله ونراها مجملة إلا أننا نجزم أن المخالف فاقدها .

شرط العدالة:

فقد تعرض السيد اليزدي (رحمه الله) في كتاب العروة لبيان ثلاث جهات فيها :

الأولى : اشتراط العدالة في مرجع التقليد.

الثانية : في حقيقة العدالة .

الثالثة : في طرق ثبوت العدالة .

وحيث ان بحث العدالة عام النفع لاشتراط العدالة في المفتي والقاضي وإمام الجماعة وتحمل الشهادة في الطلاق وأداء الشهادة في الهلال والمنازعات ، ونحو ذلك

، لذا كان من المناسب أن نبسط الكلام في هذه المسألة التي حظيت بعناية جملة من الأساطين، فكتبوا فيها مقالات منفصلة ورسائل مستقلة، منهم الشيخ الأنصاري، وصاحب الكفاية، وغيرهما، وقبل الخوض في بحث العدالة، نبحث ما هو المناسب في المقام والمناسب لبحثنا وهو اشتراط العدالة في مرجع التقليد :

فقد قيل أن المشهور على اشتراطها، بل ادعي الإجماع بل التسالم عليه بين الأصحاب كما في المستمسك. وكيف كان فالأدلة التي استدل بها أو يمكن أن يستدل بها على اشتراط العدالة في مرجع التقليد هي :

الدليل الأول: الإجماع. وفيه : أن تحصيله في هذه المسألة في غاية الإشكال لأنها غير معنونة في كتب أصحابنا المتقدمين، ولا نقول إنها غير مطروحة من رأس، بل المقصود أنها ليست مسألة معنونة في المتون التي جرت طريقة الفقهاء على ملاحظتها والتعليق عليها.

ولو تحقق وحُصِّل فإنه مدركي لعلمنا باستناد المجمعين إلى بعض الوجوه الآتية، ولا أقل من احتمال استنادهم إليها، فلا يُعول على هذا الإجماع.

الدليل الثاني: آية النبأ (أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) حيث دلت على وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبأ، فكذا يجب التبين عند إفتاء الفاسق بحكم، للأولوية القطعية، أو المساواة.

وفيه : أن المقصود بالفاسق في الآية من لا يُوثق بنقله ، وبحثنا في جواز الاعتماد على فتوى المفتي الفاسق على تقدير حصول الوثوق بأنه استنبط الحكم على وفق القواعد المقررة ، وأخبر صادقاً بم انتهى إليه رأيه في المسألة.

الدليل الثالث : خبر الاحتجاج - سيأتي تفصيله - المروي عن التفسير المنسوب للإمام العسكري (عليه السلام). وفيه (وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه) وقد فهمَ منه بعضُ الأجلة اعتبارَ أمر زائدٍ على العدالة .

وفيه: أن التفسير المنسوب للإمام العسكري (عليه السلام) تفسيران ، الأول مؤلف من مائة وعشرين مجلداً ، وهو صحيح الإسناد ، لكنه لم يصل إلينا ، والثاني مؤلف من مجلد واحد وهو المتداول في زماننا وقبله ، لكنه لم تثبت نسبته إلى الإمام العسكري (عليه السلام) ، وهذا الخبر من الثاني ، فسنده غير تام.

على أن في دلالاته منعاً من جهتين:

الأولى: ما في المستمسك من أن مورد الخبر أصول الدين ، ولا تقليد فيها.

والثانية: ما في كلام السيد الخوئي (رحمه الله) من أن المناط في الخبر هو الوثوق ، وأن اعتبار هذه الصفات في الفقيه ليس لأجل موضوعيتها ، بل لأنها سبب حصول الوثوق.

الدليل الرابع: آية الركون ، وقد تقدم وجه دلالاته والنظر فيه ، في بحث اشتراط الإيمان .

الدليل الخامس: إن الفاسق لا تقبل شهادته فلا يُتبع قوله بطرق أولى .

وأورد عليه : الشيخ الأستاذ (أيده الله) بالنقض بالتعدد ، فإن الشاهد في الموضوعات يُعتبر فيه التعدد ، ولأُعتبر التعدد في الرواية ولذا يُعمل برواية العدل أو الثقة الواحد وإن اشتملت على حكم في المهمات الثلاث فضلاً عن غيرها .

والحل: أن الأحكام الشرعية تابعة لملاكات خفية ولا سبيل لنا إلى معرفتها إلا ببيان الشرع وبكفي احتمال وجود خصوصية في باب الشهادة تقتضي اعتبار العدالة فيها دون باب التقليد والرواية.

وبالجملة أقصى ما يمكن أن تقرب به الأولوية القطعية أن يقال إن الشاهد يُثبت موضوعاً من الموضوعات الخارجية والفقيه يثبت حكماً شرعياً كلياً والحكم الشرعي الكلي أهم من الخارجي ، فيشترط فيه ما يشترط في ذاك وزيادة.

ويندفع: بأن أهمية المورد لا تقتضي اشتراط أمور في مثبتاته أكثر مما يشترط فيما هو دونه في الأهمية ، كما هو الحال في الزنا والقتل .

الدليل السادس : ان الفاسق لا يؤتم به في الصلاة فلا يُتبع قوله بطريق أولى.

وأورد عليه : بأن اشتراط العدالة في إمام الجماعة حكم شرعي لا نُحرز ملاكه ، كما لا نُحرز وجود ملاكه في تقليد الفقيه ، ولا اقل من احتمال أن إمام الجماعة شفيع كما جاء في بعض الأخبار والفاسق لا يصلح للشفاعة وهذا بخلاف المفتي فإنه ليس شفيعاً . فنحن لا نجزم بالوحدانية ولا بالأولوية ، فلا يمكننا تسرية الحكم .

الدليل السابع : أن المرتكز في أذهان المشرعة عدم رضا الشرع بزعامة الفاسق.

وأورد عليه الشيخ الأستاذ: بان كلامنا في مشروعية تقليد الفاسق والعمل برأيه مع قطع النظر عن أي حيثية أخرى كزعامته وولايته .

وقد صرح السيد الخوئي (رحمه الله) في غير هذا الموضع ، بعدم الملازمة بين حجية الرأي وبين الزعامة.

تاريخ الاستدلال بهذا الدليل ومعناه:

ولا يخفى أن هذا الدليل فيه استدلال بمذاق الشرع ونحوه ، وحيث إن الاستدلال به حادث فلا بأس بالتنبيه على تاريخ هذا الدليل فإنه قد جاء في السنة جماعة من متأخري الفقهاء جملة من الأدلة الجديدة التي لم تكن معروفة عند المتقدمين منها (سيرة المشرعة) ، ومنها (لزوم تأسيس فقه جديد) ، ومنها (مذاق الشرع) ، ومنها (لو كان لبان) ، ومنها (لزوم الخروج من الدين) ، ومنها غير ذلك ، والثلاثة الأولى مما جاء به الشيخ الكبير كاشف الغطاء (رحمه الله) ، وقد جرى من جاء بعده على الاستدلال بها تبعاً له.

نعم قد استدل جماعة ممن تقدم الشيخ الكبير باهتمام الشرع وبالعلم بان الشرع لا يرضى بشيء أو لا يرضى بتركه أو لا يرضى بإهماله ، فإن رجع إلى مذاق الشرع فهو مسبوق في هذا.

نقل الشيخ الأنصاري: عن كاشف الغطاء (رحمهما الله) في المكاسب (٢٥٣/٤)
 (بقوله : قال بعض الأساطين في شرحه على القواعد بعد حكم المصنف بصحة بيع
 الذراع من الثوب والأرض الراجع إلى بيع الكسر المشاع . . . إلى ان قال : والظاهر
 بعد امعان النظر ونهاية التتبع : ان الغرر الشرعي لا يستلزم الغرر العرفي
 وبالعكس ، وارتفاع الجهالة في الخصوصية قد لا يثمر مع حصولها في أصل الماهية
 ، ولعل الدائرة في الشرع أضيق ، وان كان بين المصطلحين عموم وخصوص من وجه
 ، وفهم الأصحاب مقدم لأنهم أدري بمذاق الشرع وأعلم.

وأكثر في الجواهر: من الاستدلال بمذاق الشرع بل لعله لم يستدل احد من
 الفقهاء بمذاق الشرع بمقدار ما استدل به صاحب الجواهر والسيد الخوئي (رحمهما
 الله) ، ونحن ننقل مواضع استدلال صاحب الجواهر :

منها: ما جاء في (١ / ١٥٠) : في مسألة تتميم الماء كرا بعين النجاسة
 المستهلكة فيه) بل يكاد يقطع المتأمل بمذاق الشرع بعدمه.

ومنها : ما جاء في (١ / ٣٠٣) : من مذاق الشرع بالنسبة للطهارة
 والنجاسة .

ومنها : (٢ / ٣٢٩) : ورجحانه من ممارسته مذاق الشرع .

ومنها: (٤٠٥ / ٨) : أن ذلك كله مما هو مناف لمذاق الشريعة.

ومنها: (١٩٦ / ١٥) : ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق

الشرع .

ومنها: (٢٢٢ / ٢٤) : إلى غير ذلك مما هو منكر في مذاق الشرع .

ومنها: (٢١٧ / ٢٧) : وإلا لاقتضى جواز اشتراط ضمان الوديعة ونحوها

من الأمانات التي دعوى معلومية خلافه من مذاق الشرع .

ومنها: (١٩٥ / ٣٠) صحة شرطية ارث الزوجة والزوج . . . ولا ينبغي

لمن رزقه الله معرفة مذاق الشرع ان يحتمل ذلك.

ومنها: (٣١٠ / ٣٠) في مسألة جواز التحليل لغير الوطئ لمتعدين زمان

واحد ، قال : إلا أن المعلوم من مذاق الشرع خلافه.

ومنها: (٦ / ٣٢) : فيما لو بلغ فاسد العقل طلق وليه مع مراعاة الغبطة:

. . . وان منع منه قوم . . . ، ولكن هو كما ترى بعيد عن مذاق الشرع ، ضرورة

منافاته لمصلحة الزوج والزوجة بلا أمد يُنتظر.

ومنها: (٣٨٠ / ٤٠) : بل عن العلامة توجه اليمين في الدعوى على

الشهود بالكذب ، وان كان هو كما ترى منافٍ لمذاق الشرع .

ومنها : (٤٠ / ٣٨٧) : من كانت دعواه عينا في يد انسان معترف بها او معلوم حالها ، فله انتزاعها منه ولو قهرا ، بمساعدة ظالم او بنفسه ، وان استلزم ضررا كتمزيق ثوب او كسر قفل او نحو ذلك ، ما لم تثر فتنة ، بل وإن ثارت ما لم تصل إلى حد وجوب الكف عن الحق له لترتب تلف الأنفس والأموال وغيره من الفساد الذي يمكن دعوى العلم من مذاق الشرع بعدم جواز فعل ما يترتب عليه فعل ذلك. انتهى

وفي مصباح الفقيه : ولعله يعترف بها كل من تتبع في أحكام الأموات واستأنس بمذاق الشرع .

وفيه في (ج ٢ / ٢ ق ٧٠٤) : في مسألة زخرفة المساجد : الغالب تعلق غرض عقلائي بها كتعظيم الشعائر ونحوه مما لا يصدق معه اسم الإسراف ، وعدم حرمة البدعة بمعناها اللغوي الصادق على جميع الاشياء المستحدثة بعد النبي ص ، ولكن اعتماد مثل المصنف هذه الأدلة التي لا يخفى أصولها على من دونه بمراتب ، ينبئ عن كون الحكم من حيث هو مفروغا عنه عندهم ، اما لاستنباطه من مذاق الشرع في بناء المساجد المطلوب فيها ان يكون عريشا كعريش موسى ع او لمعروفية الحكم لديهم في الشريعة من الصدر الأول ، ولكنهم تشبثوا بمثل هذه الأدلة في مقام الاستدلال حفظا للموازين .

وقال الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء: ، في حاشيته على العروة
(١٠٠/٤) : من أعظم المحرمات لمن يعرف ذوق الشارع الحكيم ، وحكمة الأحكام.
وقال الشيخ النائيني : في الصلاة بتقرير الكاظمي (١١٥/١) : قد علم من
مذاق الشرع ان الصلاة وظيفة شرعت لأن يتعبد بها .

وقال المحقق الأصفهاني: في حاشية المكاسب (٢ / ٤٢٥) : جميع ما
يتعلق بمال اليتيم من الأفعال والتروك نظرا إلى عموم الملاك المستفاد من مذاق
الشرع.

وفي المستمسك : (٢ / ٤٢٤) : علم من مذاق الشارع ان رفع الخبث يحصل
بمجرد الغسل .

وفيه (١٥٤/٤) : الظاهر أن الستر مأخوذ في مفهوم الكفن او معلوم من
مذاق الشارع الأقدس.

وفيه (١٢٩/٩) : ومن ان البناء عليه يوجب المخالفة الكثيرة ، بحيث
يعلم من مذاق الشارع كراهة حصولها بنحو يستكشف منه ايجاب الاحتياط .
انتهى وهذه العبارة فيها ما ظاهره تأسيس فقه جديد (مخالفات كثيرة) ويحتمل
فيه ان يكون مقصوده منها لزوم الخروج من الدين ، فهو قد جمع بين الأمور
الثلاثة في عبارته.

وفيه (٣٢٢/٩) : لألا يلزم تضييع الحق على مستحقه المعلوم من مذاق الشرع تحريمه .

وفيه (٢٠٨ / ١٢) : القدر الثابت من ولاية عدول المؤمنين الموارد التي يُعلم من مذاق الشارع رجحان التصدي من كل احد فيها عند تعذر الوصول إلى الحاكم .

وفيه (١٤ / ١٢٦) : في حكم من تزوج بامرأة وهي في عدة وطأ شبهة : العمدة فيه انه معلوم من مذاق الشارع ، وان جعل العدة يقتض عدم جواز التزويج الا بعد انتهائها.

وفيه (١٤ / ٢٥٩) في وجه حرمة الجمع بين الأختين من الزنا، مع انتفاء النسب بينهما ، او البنت من الزنا ، او الأم من الزنا : لكن المستفاد من الروايات ومن مذاق الشرع الأقدس ان حرمة النكاح والوطئ تابعة للنسب العرفي.

وقال السيد الخوئي: في الإجارة (٣٧٨) : فالصحيح انه في كل مورد علم من مذاق الشرع لزوم صدور العلم على صفة المجانية كما في الأذان ولا يبعد في التجهيز بل هو كذلك في الإفتاء والقضاء ، حيث الظاهر أنهما من شؤون تبليغ الرسالة ، وقد قال الله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا ، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه — ما علم مجانيته —.

وقال في الاجتهاد والتقليد (٢٢٣) : المرتكز في أذهان المتشعبة الواصل ذلك إليهم يدا بيد عدم رضا الشارع بزعماء من لا عقل له أو لا إيمان له أو لا عدالة الشرع . ، وهذا لا يوجد فيه مذاق الشرع ولكننا نقلناه لما سيأتي.

وفي الاجتهاد والتقليد (٢٢٦) : قد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجب والتستر وتصدي الأمور البيتية .

وفي مصباح الفقاهة : يستفاد من مذاق الشرع حرمة الغاء الغير في الحرام الواقعي .

وقال : ان المستفاد من إطلاق أدلة المحرمات الموجهة إلى المكلفين حسب المتفاهم العرفي أن انتساب الأفعال المحرمة بلا موجبيتها ، مبغوض مطلقا . ، وهنا لا يوجد فيه مذاق الشرع ، ولكننا نقلناها لأن بيان للسابق ففيها تفسير لمذاق الشرع عنده ، فمذاق الشرع إذن هو : المتفاهم العرفي من الإطلاقات.

المراد من مذاق الشرع:

والظاهر ان المراد بمذاق الشرع من عباراتهم ، فهم يرزقه الله من يشاء ، أو حدس صائب يحصل بكثرة مزاولة الاستنباط ، أو يقين بالحكم ينشأ من ملاحظة أحكام أخرى ، أو معرفة بدرجة اهتمام الشرع ببعض المصالح ، وقد يرجع بعض هذه المعاني إلى بعض ، أو معرفة الحكم بطريق بالأولوية أو المساواة لحكم آخر.

وكيف كان: فالجميع يشترك في الجزم بالحكم الشرعي مع عدم وجود دليل لفظي يدل عليه بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام. وقد يعبر عن هذا بشم الفقاهاة ، ولعله المقصود بما يسمى بمعرفة مقاصد الشريعة في كلمات العامة.

والحاصل: ان المقصود بمذاق الشرع في عبارهم يحتمل معاني ، ويشترك جميع المعاني في أنها: تتضمن: الجزم بالحكم الشرعي مع عدم وجود دليل لفظي أو لبي يثبته.

وقد جاءت عبارة مذاق الشرع بمعنى آخر في بعض عبارات صاحب الجواهر ، وهو معرفة لسان الأئمة عليهم السلام وطريقة بيانهم ، ومعاريض كلامهم ولحن كلامهم.

وقد أكثر صاحب الجواهر (رحمه الله) من التعريض بمن خالفه في فهم بعض الأخبار بعدم فهم لسان الأئمة (عليهم السلام) ، والعبارات التي يستعملها في هذا المقام عادة هي (من رزقه الله فهم كلامهم) وما شاكل ذلك ، إلا انه قد يُعبر بمن رزقه الله مذاق الشرع ، ولعل هذا المعنى هو مراد الشيخ الكبير (رحمه الله) مؤسس هذا الدليل حيث قال : وفهم الأصحاب مقدم لأنهم أدرى بمذاق الشرع واعلم ، فإن الفهم ناظر إلى ما استظهره الأصحاب من دليل لفظي ، فمحل كلامه (رحمه الله) مورد يوجد فيه دليل لفظي .

هذا وقد ورد التعبير عن مذاق الشرع بألفاظ أخرى منها (ومذاق الفقاهاة) (مذاق الشريعة) ، (مذاق قواعد الشريعة) ، (مذاق الفقه) ، (بمذاق الفن) ، (مذاق

ووجه دلالة الرواية على اعتبار العدالة: أنها دلت على أن من كان من
 الفقهاء صائناً لنفسه فللعوام أن يقلدوه . وهذا وإن كان لقباً واللقب غير ظاهر في
 المفهوم ولا يدل على الانتفاء عند الانتفاء بنفسه ، إلا أنه لما كان هذا البيان في مقام
 التحديد وتشخيص من يجوز تقليده ممن لا يجوز كان ذلك قرينة على إرادة الانتفاء
 عند الانتفاء ، كما إن في الجملة التي تليها (فإن من ركب من القبائح والفواحش

مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة) ، دلالة ظاهرة على المنع من تقليد مرتكب الفواحش والقبائح.

ومنها : معتبرة الفضل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : (إن ابا جعفر ع سئل عن مسألة فأجاب فيها فقال الرجل ان الفقهاء لا يقولون هذا ! فقال أبي ويحك إن الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة المتمسك بسنة النبي (صلى الله عليه وآله) فقد دلت على حصر الفقيه بالزاهد المتمسك بسنة النبي (صلى الله عليه وآله) ، ومقتضى الحصر نفى فقاهاة من لم يكن كذلك.

ومن هذه الروايات ما جمعه المحدثان الجليلان الحر العاملي والمجلسي (طيب الله رسيهما) : من الأخبار الواردة في ذم علماء السوء ، والتحذير منهم .

ففي كتاب الأصول المهمة في أصول الأئمة (١٠٦/١) ذكر الحر العاملي (رحمه الله) باباً بعنوان وجوب الحذر من متابعة علماء السوء في الأحكام الشرعية ، وذكر في هذا الباب عشرَ روايات ، ثم قال والأحاديث في ذلك كثيرة متواترة :

من هذه الروايات : رواية الحرث ابن المغيرة : ومن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم . ومنها : رواية حفص ابن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : إذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاحذروه على دينكم ، فان كل محب لشيء يحوط ما احب ، وقال أوحى الله لداود (عليه السلام) لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً

بالدنيا فيصدقك عن طريق محبتي فا أولئك قطاع طريق عبادي المريدين ، إن أدنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم .

ومنها: رواية السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام): الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا . . . قيل يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم .ويمكن تعميم الحكم لما هو وراء ذلك بالإجماع ، أو عدم القول بالفصل ، وانه لا فرق بين هذا الذنب وغيره من الذنوب .

ومنها : رواية مسعدة ابن صبغة عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) أن عليا (عليه السلام) قال : إياكم والجهال من المتعبددين والفجار من العلماء .

ومنها : ما عن أمير المؤمنين (عليه السلام): فاتقوا الفاسق من العلماء .
ومنها : ما عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في حديث قال : قال عيسى (عليه السلام) الدنيا داء الدين والعالم طيب الدين فإذا رأيت الطبيب يجر الداء لنفسه فاتهموه واعلموا انه غير ناصح لغيره .

ومنها : رواية حماد ابن عثمان عن أبي جعفر (عليهما السلام) في قول الله عز وجل { والشعراء يتبعهم الغاوون } هل رأيت شاعرا يتبعه أحد ! إنما هم قوم تفقهوا لغير الدين فضلوا وأضلوا .

وأما العلامة المجلسي (رحمه الله) فقد عنون في البحار (ج ٢ ص ١٠٥) باباً
 بـ(نم علماء السوء ولزوم التحرز عنهم) وذكر فيه خمسا وعشرين حديثاً ، وذكر باباً
 آخر بعنوان (صفات العلماء وأصنافهم) ، وذكر فيه اثنين وأربعين حديثاً :

منها : عن ابن عباس قال سمعت أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول : طلبه
 هذا العلم على ثلاثة أصناف . . . وأما صاحب المراء : . . . فدق الله من هذا
 حيزومه . . . وأما صاحب الاستطالة . . . فأعمى الله من هذا بصره . . . وأما
 صاحب الفقه والعقل فشذ الله من هذا أركانه .

ومنها : رواية السكوني عن جعفر ابن محمد (عليه السلام) عن أبيه (عليه
 السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : صنفان من أمتي إذا صلحا
 صلح أمتي . . . الفقهاء والأمرء .

ومنها : ما عن موسى ابن اكيل قال سمعت أبي عبد الله (عليه السلام)
 يقول : لا يكون الرجل فقيها حتى لا يبالي أي ثوبيه ابتذل ، وبما سد فورة
 الجوع .

ومنها : عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) : اشد ما يتخوف على أمتي
 ثلاثة زلة عالم . . . الحديث .

ومنها : ما عن مصباح الشريعة : . . . ومن حُرْم الخشية لا يكون عالماً ،

وان شق الشعر في متشابهاة العلم.

ومنها : قال النبي (صلى الله عليه وآله) : لا تجلسوا عند كل داع مدع . .

. وتقربوا إلى عالم يدعوكم من الكبر إلى التواضع . . الحديث .

ومنها : الحديث سبعة وثلاثون ، وفيه : العالم من عرف قدره.

وذكر (رحمه الله) باباً بعنوان (من يجوز اخذ العلم منه ومن لا يجوز) ،

وذكر فيه ، ستين وثمانية أحاديث :

منها : الحديث رقم واحد : لا نعد الفقيه فقيها حتى يكون محدثاً .

ومنها : ما روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) عن الإمام السجاد (عليه

السلام) أنه قال : إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديّه ، وتماوت في منطقته ،

وتخاضع في حركاته ، فرويدا لا يغرنكم ، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا

وركوب الحرام منها ، لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه ، فنصب الدين فخاً لها

، فهو لا يزال يختل الناس بظاهره ، فإن تمكن من حرام اقتحمه . وإذا وجدتموه

يعفّ عن المال الحرام ، فرويدا لا يغرنكم ، فإنّ شهوات الخلق مختلفة ، فما

أكثر من ينبو (أي يرجع) عن المال الحرام وإن كثر ، ويحمل نفسه على شواء

قبيحة ، فيأتي منها محرّماً . . . فإذا وجدتموه يعفّ عن ذلك فرويدا لا يغركم

حتى تنظروا ما عقده عقله ، فما أكثر من ترك ذلك أجمع ثم لا يرجع إلى عقل متين ، فيكون ما يفسده بجهله أكثر مما يصلحه بعقله . فإذا وجدت عقله متينا ، فرويدا لا يغركم حتى تنظروا أمع هواه يكون على عقله ، أو يكون مع عقله على هواه ؟ . . . وكيف محبته للرئاسات الباطلة وزهده فيها ؟ . فإن في الناس من خسر الدنيا والآخرة .. يترك الدنيا للدنيا ، ويرى أن لذة الرئاسة الباطلة أفضل من لذة الأموال والنعم المباحة المحللة ، فيترك ذلك أجمع طلبا للرئاسة حتى إذا قيل له : اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد . فهو يخطب خطب عشواء يقوده أول باطل إلى أبعد غايات الخسارة ، ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه ، فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما أحل الله ، لا يبالي بما فات من دينه إذا سلمت له رئاسته التي قد يتقي من أجلها ، فأولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم وأعدّ لهم عذابا مهينا .. ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل ، هو الذي جعل هواه تبعا لأمر الله ، وقواه مبذولة في رضى الله ، يرى الذلّ مع الحق أقرب إلى عزّ الأبد من العزّ في الباطل ، ويعلم أن قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه إلى دوام النعيم في دار لا تبديد ولا تنفذ ، وإنّ كثير ما يلحقه من سرائها إن اتبع هواه ، يرديه إلى عذاب لا انقطاع له ولا يزول ، فذلكم الرجل نعم الرجل ، فبه فتمسكوا ، وبسنّته فاقتدوا ، وإلى ربكم به فتوسّلوا ، فإنه لا تُردّ له دعوة ، ولا تخيب له طلبه .

هذه جملة من الأخبار الواردة في ذم علماء السوء ، وفي صفات العلماء وأصنافهم ، وفيمن يجوز اخذ العلم منه ، وفي وجوب الحذر من متابعة علماء السوء ، وقد دلت على ذم صنف من العلماء وحذرت منهم بل أخرجت بعض هذه الروايات هذا الصنف عن العلماء أو الفقهاء (فليس بعالم) و (لا نعد الفقيه منهم فقيها) ، فتكون حاكمة على أدلة مشروعية التقليد، وهذه الأخبار وان لم يرد فيها جميعا لفظ (العادل) ، وإنما ورد في بعضها لفظ الفاسق (فاتقوا الفساق من العلماء) وفي بعضها لفظ الفاجر ، وهو ، وفي بعضها لفظ المحب لدنياه وفي بعضها لفظ يدخل في الدنيا ، وفي بعضها من لم يصدق قوله فعله وهو ناظر إلى ما هو فوق العدالة ، كعدم العمل بالمستحبات ، وفي بعضها يجر الداء إلى نفسه ، وفي بعضها تفقه لغير الدين ، وفي بعضها لا يبالي أي ثوبيه ابتذل ، وفي بعضها الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة ، وفي بعضها مسن في حبنا كثير القَدَم في أمرنا ، وفي بعضها من لم ينتفع بعلمه .

وهذه الأوصاف بعضها أخص من الفاسق كالفساد ، وبعضها ناظر إلى معاصي بعينها ، وبعضها يقتضي اشتراط أمر زائد عن العدالة ، وهذا ما سيأتي التعرض له إن شاء الله .

ثم إنه تقدم إمكان إصلاح دلالة الأخبار التي فيها اشتراط اجتناب بعض المعاصي في جواز المتابعة بعدم القول بالفصل .

نعم قد يعترض: على دلالة هذه الأخبار بأنها بصدد التعريض بغير فقهاءنا ، كما أفاده الحر العاملي في الفصول المهمة^١.

إلا انه يندفع : بأن غاية التعريض هو أن تكون العناوين الواردة في الأخبار مشيرة ، ولكن العناوين المشيرة على قسمين :

القسم الأول : ما يعلم عدم كونه موضوعا للحكم ، مثل عنوان هذا الجالس في قوله (عليه السلام) : (عليك بهذا الجالس) وأشار إلى زرارة ، فان تلبسه بالجلوس ليس دخيلا في جواز الرجوع إليه ، ولا يفهم احد انه لو قام لم يجز الرجوع إليه ، وكذا عنوان خاصف النعل وأمثال ذلك .

القسم الثاني : ما لا يكون كذلك بل قد يعلم دخل العنوان في ثبوت الحكم كعنوان الذي عنده علم من الكتاب أو علم الكتاب في قوله تعالى : { قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به } وقوله تعالى : { ومن علمه علم الكتاب } فهذا الوصف لا يعلم انه ليس دخيلا في ثبوت الحكم بل يعلم دخله فيه ، ومنه هذه العناوين ، فان عنوان الفجار والفساق ومحب الدنيا من العناوين التي يُعلم مانعيتها أو لا يعلم عدم دخلها في ثبوت الحكم ، وظاهر اخذ هذا ، أنها دخيلة في الحكم ولا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور .

نعم ربما ادعي دلالة جملة من الأخبار على عدم اشتراط العدالة كالأخبار الآمرة بأخذ الحكمة وهي كثيرة ، متواترة أو مستفيضة ، مثل (والحكمة ضالة المؤمن فاطلبوها ولو عند المشرك) (والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها) و (الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق) (فخذوا العلم ممن

عنده ولا تنظروا إلى عمله) (وخذوا الحكمة ولو من المشركين) و (وخذوا الحق من أهل الباطل) و (إن الحكمة لتكون في قلب المنافق فتُجلجل حتى يخرجها) و (خذ الحكمة أنى كانت فان الحكمة تكون في صدر المنافق) ومثلها ما جاء في النهي عن اخذ الدين عن الخائنين (لا تأخذن دينك من غير شيعتنا ، فانك ان تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين) فإن مقتضى التعليل أن المانع من أخذ الدين منهم خيانتهم ، فلو أحرز في مورد أمانة الفقيه منهم ، جاز تقليدهم وأخذ الدين عنهم .

وأظهر من هذه دلالة ما جاء في سؤال بعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام) : يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه احد استفتيه من مواليك ، فقال (عله السلام) انت فقيه البلد فاستفته في أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه ، فإن الحق فيه) ووجه دلالتها أن الظاهر منها ارتكاز جواز استفتاء الموالي مطلقا وان كان فاسقا ، وانه إنما يريد سؤال غيرهم عند عدم وجود أحد من الموالين حتى الفاسق ، والإمام (عليه السلام) أقره على هذا الارتكاز ، فدللت على جواز تقليد غير العادل .

وقد يقال - كما عن المحقق الإصفهاني (رحمه الله) - : بدلالة رواية الإحتجاج على عدم اعتبار العدالة في المفتي من حيث أنها إنما اعتبرت العدالة من جهة أنها طريق للوثوق وان من ظهر فسقه فلا يؤتمن في نقله .

قال المحقق الأصفهاني رحمه الله : (ومثله الكلام في العدالة من حيث العمل فانه لا دليل عليها بالخصوص في مسألة التقليد إلا ما يتوهم من الرواية المنسوبة إلى الإمام العسكري ع بقوله : وأما من كان من الفقهاء ولكنه بعد المراجعة إليها : يُفهم منها أن اعتبار العدالة أيضا للكذب والخيانة ، لا تعبدا) بل أضاف المحقق الأصفهاني (رحمه الله) : أن كون أدلة مشروعية التقليد وأدلة حجية خبر الثقة واحدة يقتضي عدم اعتبار العدالة في مرجع التقليد ، لأنها لا تعتبر في خبر الثقة .

وأنت خبير بفساد جميع هذه الوجوه .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣
أدلة وجوب التقليد	٦
مستند العامي في وجوب التقليد	٦
الوجه الأول: ما في الكفاية	٧
الوجه الثاني: ما اعتمده المحقق الأصفهاني	١٣
تقرير المحقق الخوئي (رحمه الله) لدليل الانسداد	٢١
الوجه الثالث: بناء العقلاء وسيرتهم	٢٥
مستند الفقيه في مشروعية التقليد	٢٧
الوجه الأول: الإجماع	٢٧
الاستدلال بالكتاب العزيز	٢٨
الاستدلال بآية النفر	٢٨
المقدمة الأولى: قابلية الحذر لتعلق الوجوب به ثبوتاً	٢٩

٢٩	المقدمة الثانية: وجوب الحذر
٣١	المقدمة الثالثة: إثبات إطلاق وجوب الحذر
٣٣	المقدمة الرابعة: إنَّ إنذار الطائفة لا يوجب حصول العلم
٣٥	المقدمة الخامسة: أن معنى التفقه معرفة الأحكام الفرعية العملية
٣٩	المقدمة السادسة: أن الحذر المطلوب هو الحذر بالعمل بقول المنذر
٤١	المقدمة السابعة: إحراز أن ما أنذر به المنذر مما تفقّحه
٤٢	المقدمة الثامنة: صدق الإنذار على فتوى الفقيه
٤٤	رأي الشيخ الأعظم في دلالة آية النفر
٤٥	مناقشة الوجه الأول من قبل الأعلام
٥٠	معنى (لعل) في عبارات علماء اللغة والنحو
٥٣	معنى (لعل) في القرآن الكريم
٦١	خلاصة البحث حول معنى كلمة (لعل)
٧١	مناقشة الوجه الثاني من قبل الأعلام
٧٧	الاستدلال بآية السؤال على مشروعية التقليد

١٠٤	الاستدلال بالسنة على مشروعية التقليد
١٠٤	الطائفة الأولى: الروايات الناهية عن العمل بالقياس والرأي
١١٠	الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في الإفتاء
١٢٢	الطائفة الثالثة: الأخبار التي تضمنت الإرجاء إلى أشخاص معينين
١٢٥	الطائفة الرابعة: الأخبار التي تضمنت الإرجاع لوصف عام
١٣١	بحث حول التوقيع الشريف
١٥١	إشكال عام على الاستدلال بالأدلة اللفظية
١٥٣	الاستدلال بالسيرة على مشروعية التقليد
١٥٥	سنخ وجوب التقليد
١٥٧	تحقيق حول قاعدة وجوب شكر المنعم
١٦٦	قاعدة وجوب دفع الضرر
١٦٩	دعوى الوجوب النفسي للتقليد وعدليه
١٨٥	هل وجوب الاجتهاد وعدلية عرضي أو طولي؟

١٨٦	حكم رجوع الفقيه المستنبط بالفعل لغيره
١٨٨	حكم تقليد القادر على تحصيل ملكة الاجتهاد
١٩٢	حكم رجوع الفقيه غير المستنبط بالفعل لغيره
١٩٢	أدلة جواز التقليد
١٩٦	أدلة عدم جواز التقليد
١٧١	تنبيهات
٢٠٢	التقليد في غير الأحكام الإلزامية
٢٠٤	تنجز التكاليف في حق الصبي المميز
٢١٠	حكم العمل بالاحتياط في التوصليات
٢١٧	حكم العمل بالاحتياط في العبادات
٢١٨	حكم العمل بالاحتياط غير المستلزم للتكرار
١٢٥	حكم العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار
٢٣٤	تعريف التقليد
٢٠١	تحقيق معنى التقليد

٢٤٩	التقليد في لسان الفقهاء
٢٥٠	موانع تحديد التقليد بالعمل
٢٥٣	تفصيل المحقق العراقي في تعريف التقليد
٢٦٠	شروط مرجع التقليد
٢٦٠	شرط البلوغ
٢٦١	أدلة اشتراط البلوغ في مرجع التقليد
٢٨٢	تنبيهان
٢٨٣	شرط العقل
٢٨٦	اشتراط الإسلام والإيمان
٢٨٩	الاستدلال بآية الركون
٢٩٠	تحقيق دلالة آية الركون
٢٩٠	تاريخ الاستدلال بالآية
٢٩٣	معنى الركون

٣٠١	معنى الظالم
٣٠٢	اقتضاء النهي لعدم الحجية
٣٠٧	شرط العدالة
٣٠٩	تاريخ الاستدلال بهذا الدليل ومعناه
٣١٦	المراد من مذاق الشرع
٣٢٨	الفهرس