

السَّيِّح

الإِجْتِهَادُ



مَكْتَبَةُ الْعِلْمِ

الإِجْتِهَادُ وَالتَّقْلِيدُ

الجزء الأول

فقه الإِجْتِهَادِ وَوُضَائِفُ الْمُجْتَهِدِ

السَّيِّحُ
فَاضِلُ الصَّفَّارِ

مَكْتَبَةُ الْعِلْمِ
إِسْرَافِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَمَّادِ
كُرْدِيَّةُ الْقُدْسِ - الدَّرَاقَةُ

مَكْتَبَةُ الْعِلْمِ
بِירוْت - لُبْنَان





الاجتهاد والتقليد

فقه الاجتهاد ووظائف المجتهد

الجزء الأول

لسماحة الشيخ

فاضل الصّفار

مكتبة العلامة
ابن محمد الحلي
كربلاء المقدسة - العراق

محفوظ جميع الحقوق

١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

بيروت - لبنان



شارع قبلة الإمام الحسين ﷺ هاتف: ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢

البريد الإلكتروني: owayde11@gmail.com

المُقَرَّرَةُ

وفيه أمور:

الأمر الأول: التعريف بموضوع البحث

هذا الكتاب عبارة عن أبحاث فقهية استدلالية أُلقيت في الحوزة العلمية المباركة ب كربلاء المقدسة على سيدها وأصحابه أَلْف تحية وسلام من الله وملائكته وأنبيائه ورسله والمؤمنين من عباده (من شوال عام ١٤٢٧ هجرية إلى جمادى الثانية عام ١٤٣١ هجرية) تناولت موضوعاً يعد من أهم الأبحاث الفقهية في هذه الأزمنة المتأخرة لما له من دور أساس في توجيه المسلمين وإرشادهم وقيادتهم إلى مصالحهم الدينية والدنيوية، وهو بحق الطريق المأمون الذي يؤمن لهم الخلاص من فتن الزمان، ويقوده مسيرتهم إلى شاطئ الأمان بثقة واطمئنان، بل هو الطريق القويم الذي أسسه الشرع في الكتاب والسنة - في زمن الغيبة - للتدين والعمل بأحكام الدين بعيداً عن الهوى والآراء الشخصية أو المصالح السياسية، وهو بحث (الاجتهاد والتقليد).

الأمر الثاني: مزايا البحث وأهميته

لا يخفى على أهل الفضل والمعرفة أن أكثر الفقهاء المتأخرين والمعاصرين

قد بحثوا في هذا المجال، وكتبوا فيه رسائل علمية مفصلة ومختصرة، كما كتب عنه الفقهاء المراجع مسائل عديدة تتعلق به وبأحكامه في مفتاح رسائلهم العملية وكتبهم الفتوائية، ولكنهم سعوا جادين مشكورين ومأجورين على أن يدونوا أهم المسائل التي تقع في محل ابتلاء المكلفين لأجل العمل بها، كما أن المفصلين في البحوث الاستدلالية كتبوا أبحاثهم كشروح توضيحية أو استدلالية للفتوى المذكورة، كما يلحظ هذا في الأزمنة المتأخرة حتى زماننا هذا في الشروح التفصيلية لفتاوى العروة الوثقى التي كتبها المرجع الديني السيد محمد كاظم اليزدي رحمته الله لتكون مرجعاً لكل المقلدين في المسائل التي يحتاجونها، وعلى هذا الأساس جاءت أكثر هذه البحوث مطابقة في الخطة والتفاصيل إلى ما ذكره السيد اليزدي رحمته الله في كتاب العروة، ومن هنا لوحظ عليها ثلاث ملاحظات أساسية.

الملاحظة الأولى: أنها جاءت بلا خطة علمية واضحة تبتدئ من تعريف الموضوع وبيان غاياته وأحكامه ونتائجه كبحت يخدم الباحث والطالب والفقهاء، ويجمع شتات المسائل في فصول وأبواب متسلسلة منتظمة توصل الباحث إلى أهدافه بأيسر السبل.

الملاحظة الثانية: أن بعض البحوث جاءت تحصى الفضلاء والعلماء في الحوزة العلمية المباركة من حيث كيفية البحث وأسلوبه ولغته، ولذا صار الانتفاع بها محصوراً بمن يفهم هذه اللغة ويدرك معانيها ومصطلحاتها، مع أن هذا البحث مما يهم عموم المجتمع ولا يختص بفئة أو شريحة؛ لأن أحكامه ومفاهيمه لازمة على جميع المكلفين من فئة العلماء والمفكرين والباحثين كانوا أو من فئة الساسة والتجار والإعلاميين، أو من عموم المجتمع.

الملاحظة الثالثة: أنها جاءت ناقصة بعض الشيء؛ لأنها اكتفت باستعراض المسائل الفرعية التي تقع في محل ابتلاء المكلفين حين العمل، فهي إن صح القول جاءت لتعين وظيفة الأشخاص الشرعية بالنسبة لأعمالهم الخاصة، ولا علاقة لها بوظيفة المجتمع والأحكام العامة، وهذا أمر طبيعي يتناغم مع مهمة الفتوى عادة، بينما الحاجة إلى بحث الاجتهاد لا يقتصر على الوظيفة الخاصة للأشخاص، بل هناك وظائف شرعية عامة تهم المجتمع والدولة والقادة، فلذا ينبغي التعرف عليها وتحديد ضوابطها وأحكامها.

ومن هنا أضفنا في مباحث الاجتهاد فصلاً خاصاً لم يبحثه الفقهاء في باب الاجتهاد - في الغالب - وكان قد أضاف إشكالاً آخر على موضوعية البحث، وهو بحث وظائف المجتهد القيادية ودوره الحقوقي في الأمة، فإن من الضروريّات في مذهب الإمامية حكومة الفقيه على الأمة في زمن الغيبة الشريفة، وقد بحث الفقهاء الاجتهاد من حيث معناه وأحكامه وطرق تحديد المجتهد بالمقدار الذي يهم المكلفين، ولكنهم لم يتعرضوا إلى وظائف الفقيه تجاه الأمة بما أنه حاكم شرعي يرجع إليه في الأمور العامة والمصالح العليا للإسلام والمسلمين، وما هي مناصبه وتكليفه فيها، كما لم تتعرض إلى مزايا الاجتهاد عند الإمامية عن الاجتهاد عند غيرهم، كما أنهم في باب التقليد لم يتعرضوا إلى مسائل مهمة جداً تتعلق بوظائف المقلد تجاه الفقيه الذي يقلده ويرجع إليه في الأمور الخاصة والعامة.

وباختصار هناك حاجة ملحة في مباحث الاجتهاد والتقليد العلمية والفتوائية إلى بيان وظيفة الفقيه تجاه الأمة ووظيفة الأمة تجاه الفقيه من الناحية الشرعية التكليفية والآثار الفقهية والاجتماعية المترتبة عليها، ولا يكتمل البحث إلا بالخوض في تفاصيلها بعض الشيء عملاً بالوظيفة

العلمية والشرعية التي نستشعرها، فجاء البحث بالشكل والمضمون بهذه الكيفية الواقعة في متناول اليد.

الأمر الثالث: أسئلة البحث

سيتناول البحث في ضمن فصوله الإجابة عن الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هو الاجتهاد؟ وما هو التقليد؟ وما هو دورهما في حياة المجتمع المسلم؟

السؤال الثاني: ما هي ملامح الاجتهاد الذي أقرته الشريعة؟ وما هي أحكامه؟

السؤال الثالث: من هو المجتهد؟ ومن هو المقلد؟ وما هي وظائفها الدينية والاجتماعية في زمن الغيبة؟

السؤال الرابع: ما هي الطرق التي يجب إتباعها لاختيار المجتهد الجامع لشرائط المرجعية والقيادة الدينية والدينية؟

السؤال الخامس: ما هي الآثار والنتائج المترتبة على عدم رجوع الجاهل بالأحكام إلى المجتهد؟

السؤال السادس: كيف عالج الفقه الإمامي قضية اختلاف الاجتهاد وتعدد المجتهدين؟

السؤال السابع: كيف نجعل من الاجتهاد والتقليد حالة نهضوية في الأمة المسلمة تقودها إلى إقامة الدين في ظل العدل والسلام؟

الأمر الرابع: منهج البحث

حاولنا أن يكون البحث مقترناً بخطة واضحة المعالم، وبلغة مفهومة

تناسب الفقيه والجامعي فضلاً عن الباحث والمثقف ليكون أكثر فائدة، ولكن في عين الحال حافظ على مستوى الاستدلال وعمقه، وبهذا يكون البحث قد سلك طريقاً وسطاً يناسب البحث الحوزوي والجامعي الأكاديمي في وقت واحد، وهذا من المسائل التي تعد من الضرورات في هذه الأزمنة.

الأمر الخامس: ضرورة البحث

هنالك سمة أخرى لهذا البحث وهي بيان معالم الاجتهاد المشروع والاجتهاد اللامشروع، وهذه من المعضلات الكبرى التي واكبت تاريخ الفقه الإسلامي منذ الأزمنة الأولى، فقد ابتلى الاجتهاد منذ عصر الرسول ﷺ باجتهادات بعض الصحابة في معاني النصوص، وتكرست هذه الطريقة بعد وفاة النبي المصطفى ﷺ أكثر، وأسست لها مدارس ومعاهد حيث بلغ الاجتهاد المستند إلى الرأي والأقيسة والاستحسانات الشخصية ذروته، وأسست له مدارس وفقهاء.

وفي مقابل ذلك وضع الأئمة الطاهرون ﷺ أسساً صحيحة للاجتهاد، وردوا على الطرق غير الصحيحة ضمن أدوات حدودها، وكان منها الاجتهاد واستنباط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية.

وفي هذه الأزمنة ظهرت مشكلة أخرى توظف الاجتهاد توظيفاً خاصاً يعتمد على الرأي والاستحسانات الشخصية عبر عنها البعض بالاجتهاد المعاصر أو الحديث، حيث ادعى بعضهم عدم ثبات الأحكام والشرعية وإنها تتغير بحسب الزمان والمكان، وبعضهم الآخر ادعى بلزوم تجديد الاجتهاد وتغيير آلياته وأدواته، وبعض آخر دعا إلى فتح باب الاجتهاد لكل من يملك رأياً أو ثقافة، وأجاز للجميع أن يجتهدوا في الدين من دون أن

يدرسوا مقدمات الاجتهاد ومبادئه، ولم يأخذوا الاجتهاد من أهله.

وعلى كل حال فإن دعاة التحديث والعصرنة والتغيير والتجديد في هذه الأزمنة ليسوا بالقليلين، وهذه الدعوى في بعض فقراتها قد لا تجانب الصواب إذا كانت ضمن حدود وضوابط علمية مدروسة وموضوعة من قبل ذوي الشأن والاختصاص والمعنيين بهذا الشأن. على أن تحفظ للفقهاء أصالته، وللبحث الفقهي موازينه العلمية فإن التغيير والتحديث ليس هدفاً بذاته، بل هو طريق لإيصال الفقه وأحكام الشريعة إلى الآخرين بأيسر الأساليب وأفضلها، فلذا لا بد من أن تكون محمية أسس وضوابط صحيحة يضعها المختصون بهذا الشأن من الفقهاء والباحثين لا كل من شاء وأراد، ومن هنا جاءت بعض مباحث هذا البحث في تعيين الاجتهاد المشروع والاجتهاد اللامشروع وبيان الضابطة لكل واحد منها.

الأمر السادس: شكل البحث

لقد اعتمدنا في البحث على آراء الفقهاء المتأخرين والمعاصرين لاسيما ما ورد من آراء السيد اليزدي رحمته الله والفقهاء الذين ناقشوا آراءه تفصيلاً، أو حشوا وعلقوا على فتاواه في العروة الوثقى التي تدور عليها رحي الفتوى والاستدلال في هذه الأزمنة، ومن هنا جاء البحث في جانب منه شرحاً ومناقشة لفتاوى العروة الوثقى في الاجتهاد والتقليد، وفي جانب كبير آخر منه جاء البحث متناً مستقلاً، وذلك لما عرفت من أن الفتاوى المذكورة في العروة ليست شاملة لكل مسائل الاجتهاد والتقليد، وقد استندنا نحن إلى كتب الفقه الأخرى لإكمال ما فات ذكره في العروة، وقد راعينا أن يكون الكتاب بحثاً مستقلاً، وليس شرحاً أو تعليقاً على العروة، وذلك لما عرفت

من وجود خلأ في بحث استدلالى يعد متناً لا شرحاً أو تعليقاً على العروة
يجمع مختلف الأقوال والآراء، ويناقشها بأسلوب علمى هادئ يصلح أن
يكون مرجعاً للباحثين في هذا المجال سواء في الحوزة العلمية المباركة أو في
الجامعات.

وفي ختام المقدمة أسأل الله سبحانه أن يتقبل منا هذا الجهد، وأن يجعل
ثوابه في رصيد مولاي الحجة بن الحسن العسكري عجل الله تعالى فرجه،
وأن يمن علينا برضاه ليشملنا بعطفه وعنايته إنه ولي ذلك .

كما أشكر الأخوة الذين ساهموا في إخراج هذا البحث في هذه الصورة من
طباعين وناشرين ومؤازرين، وأخص بالذكر منهم الأستاذ الفاضل الأخ
ناظم شاكر دام عزه لما بذله من جهد في مراجعة الكتاب وضبط تخريجاته،
ومن الله سبحانه أستمد العون والتوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب
العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

كربلاء المقدسة على مشرفها آلاف التحيات والصلوات

بتاريخ ٢٢ جمادى الثانية ١٤٣١ هـ

فاضل

البحث في الاجتهاد والتقليد يقع في مبحث تمهيدي وبابين:

المبحث التمهيدي

تعريف بالمفاهيم العامة للبحث

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في تعريف مفردات البحث

المطلب الثاني: في خصوصية الاجتهاد

المطلب الثالث: في وظائف المجتهد وآدابه

المطلب الرابع: ضرورات الاجتهاد

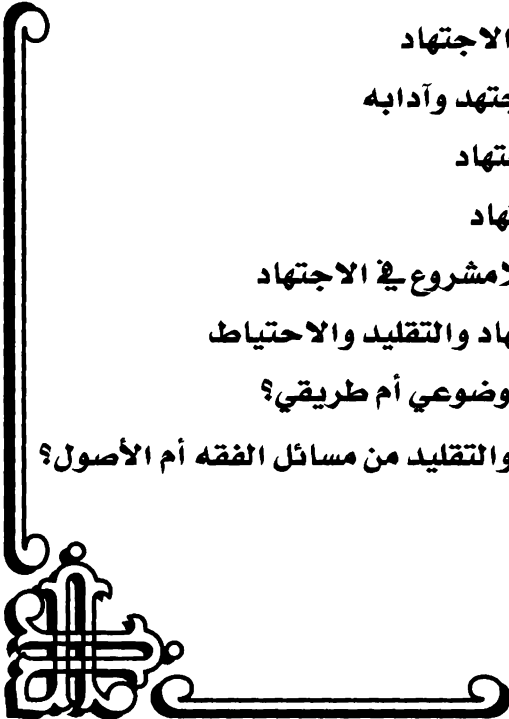
المطلب الخامس: تاريخ الاجتهاد

المطلب السادس: المشروع واللامشروع في الاجتهاد

المطلب السابع: وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط

المطلب الثامن: هل الوجوب موضوعي أم طريقي؟

المطلب التاسع: هل الاجتهاد والتقليد من مسائل الفقه أم الأصول؟



المطلب الأول: في تعريف مفردات البحث

إن البحث في الاجتهاد والتقليد يدور حول الاجتهاد والتقليد والاحتياط، وقد وجب تعريفها ليكون الباحث على معرفة بالمقصود منها؛ بداهة أن هذه المفاهيم تشكل موضوع البحث الذي تدور عليه مسائله، ومعرفة الموضوع هو أول ما ينبغي معرفته لدى دراسة أي علم.

١- تعريف الاجتهاد

أ- الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، واختلفوا في أنه مأخوذ من الجهد - بفتح الجيم - وهو المشقة أم بضمها وهو الوسع والطاقة كما في لسان العرب^(١)، وحكي ذلك عن ابن الأثير أيضاً^(٢)، ومثله قاله الطريحي في مجمع البحرين^(٣)، وابن فارس في معجم مقاييس اللغة^(٤)، وفي مفردات الراغب عرف الاجتهاد بأخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة^(٥). هذا وقد وقع الاستعمال الشرعي فيهما في العديد من الآيات.

١ - لسان العرب: ج ٣، ص ١٣٣، (جهد).

٢ - لسان العرب: ج ٣، ص ١٣٣، (جهد).

٣ - مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٠، (جهد).

٤ - معجم مقاييس اللغة: ص ٢١٠، (جهد).

٥ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٠٨، (جهد).

فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ ۖ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾^(١) وهؤلاء هم المنافقون؛ لأنهم حلفوا بأغلظ الأيمان، وبذلوا المشقة من أجل إثبات أنهم مع المؤمنين.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ﴾^(٢) أي يعيبون الذين لا يجدون إلا طاقاتهم فيتصدقون بالقليل^(٣)، والحق أن التعريف بالفتح والضم صحيح للملازمة الغالبة بين بذل الطاقة والمشقة في الشؤون التي تقتضي الاجتهاد^(٤)؛ بداهة أن الاجتهاد صيغة افتعال وهي تتضمن بذل الجهد والطاقة الملازمة عادة للمشقة، نظير قولهم (اكتساب) و(اشتراك) فإذا كان الافتعال في الشؤون المادية يتطلب بذل الوسع والمشقة فما بالك به في تحصيل الشؤون المعنوية نظير استنباط الأحكام الشرعية؟

ب- الاجتهاد في المصطلح

عرف الاجتهاد في مصطلح الفقهاء والأصوليين بتعاريف عديدة قد تبلغ العشرات إلا أن أهم هذه التعاريف أربعة:

أولها: استفراغ الوسع من قبل الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي.

ذهب إلى هذا التعريف جماعة من المتقدمين والمتأخرين من الفريقين

١ - سورة المائدة: الآية ٥٣.

٢ - سورة التوبة: الآية ٧٩.

٣ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٩٦، ذيل الآية ٧٩ من سورة التوبة.

٤ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٩٦، ذيل الآية ٧٩ من سورة التوبة.

كابن الحاجب^(١) والعلامة رحمته الله^(٢) وصاحب المعالم رحمته الله^(٣) وغيرهم^(٤).

ويناقش هذا التعريف من وجوه:

الوجه الأول: أنه تعريف دوري لأنه أخذ الفقيه في التعريف مع أن الاتصاف بالفقاهة متأخر؛ لأن المجتهد إنما يبلغ رتبة الفقاهة بعد بذل الوسع ووصوله إلى الأحكام من أدلتها التفصيلية، وعليه فإن الفقاهة تقع في مرتبة المعرف وقد جعلت في التعريف في رتبة المعرف فتوقف الشيء على نفسه.

الوجه الثاني: أنه قيد الغاية من بذل الوسع بتحصيل الظن بالحكم الشرعي، وهذا التعريف بالأخص، فإن الغاية أعم من ذلك؛ لأن المجتهد يبذل وسعه لتحصيل الظن أو العلم أو الحجة الشرعية على الحكم الشرعي كما هو الحال في موارد الأصول العملية، وعلى هذا فإن الأنسب هو تقييد الغاية بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

الوجه الثالث: أنه أخذ الظن بمعناه العام في التعريف، وهذا يوجب دخول حتى مثل القياس والاستحسان والظنون الشخصية ونحوها من الظنون غير المعتبرة.

وعليه فإنه، أخذ المعنى العام في التعريف وهو لا يطرد الأغيار؛ لذا كان ينبغي تقييده بتحصيل الظن المعتبر على الحكم الشرعي ليقع صحيحاً.

ثانيها: أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل

١ - انظر كفاية الأصول: ص ٤٦٣.

٢ - تهذيب الوصول: ص ٢٨٣.

٣ - معالم الأصول: ص ٣٢٧.

٤ - انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٠١، (جهد).

فعلاً أو قوة قريبة.

حكى هذا التعريف عن الشيخ البهائي عليه السلام ^(١) وجماعة ^(٢)، والمملكة لغة وعرفاً هي الصفة النفسانية الراسخة ^(٣)، والاستنباط هو الاستخراج بالاجتهاد ^(٤)، ويطلق على كل ما استخرج حتى تقع عليه رؤية العين، أو معرفة القلب ^(٥)، وعليه فهو يشمل الاستخراج المادي والمعنوي، ولذا يقال للماء المستخرج من البئر أول ما تحفر بالنبط ^(٦)، كما يطلق الاستنباط على استخراج النتائج العلمية من قواعدها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ﴾ ^(٧) ومن هنا أطلق الاستنباط على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها المعتمدة.

وكيف كان فإن هذا التعريف يفتقر عن التعريف الأول في أن الأول فسر الاجتهاد بمقولة الفعل بينما هذا فسرهُ بالمملكة، وهي من مقولة كيف النفسي، ويمتاز بأنه قيد الحكم بالفرعي وذلك لإخراج الحكم المتعلق بأصول الدين، وهذا يتماشى مع مسلك المتقدمين والمتأخرين القائلين بعدم

١ - كفاية الأصول: ص ٤٦٣؛ وانظر زبدة الأصول: ص ١١٥، المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد.

٢ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩.

٣ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٦٠، (ملك)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٧٤، (ملك)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٩٤، (ملك).

٤ - معجم مقاييس اللغة: ص ٩٧٢، (نبط)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٨٨، (نبط)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٧٥، (نبط).

٥ - انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ١٤١ تفسير الآية المزبورة.

٦ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٧٢، (نبط)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٨٨، (نبط)؛ مجمع البيان: ج ٣، ص ١٤١ تفسير الآية المزبورة.

٧ - سورة النساء: الآية ٨٣.

صحة التقليد في أصول الدين^(١). هذا من جهة.

ومن جهة أخرى قيّد الاستنباط بما كان فعلاً أو قوة قريبة، وهذا يخرج من بلغ في العلم رتبة ولم يصل رتبة الاجتهاد، وفي عين الحال يشمل من باشر الاجتهاد بالفعل، ومن حصل على القدرة على الاستنباط ولم يجتهد بعد، وهو يتطابق مع المفهوم العرفي للاجتهاد، ولكن بعد التدقيق نجد أنه لا يخلو من مناقشة من وجوه:

الوجه الأول: أنه عرف الاجتهاد بالملكة وهي من حالات النفس فيخصص التعريف بالقوة الحاصلة في النفس على تحصيل الحكم الشرعي، مع أن الاجتهاد أعم من ذلك؛ لأن الاجتهاد الفعلي من مصاديق الاجتهاد، بل من أجلى مصاديقه، بل الوارد في بعض الأخبار الشريفة يشير إلى أن المراد من الاجتهاد هو ما كان بالفعل لا بالقوة، نظير رواية عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حاكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٢) وعليه فإن التعريف بالملكة هو تعريف بالأخص. نعم إلا أن يقال بأن حصول الملكة في النفس بمنزلة العلة والسبب للاستنباط، فالحاصل على الملكة هو الحصول على فعلية الاستنباط، ومعه لا حاجة إلى ذكره في التعريف، فتأمل.

الوجه الثاني: إن تعبيره عن الدليل بالأصل مجمل؛ لأنه إن أراد من الأصل الدليل الأعم من الأمانة والأصل العملي كان هذا التعبير خلاف المصطلح

١ - انظر معالم الأصول: ص ٣٣٥.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣١ من أبواب كيفية الحكم، ص ٣٠٠، ح ٢.

عندهم، فيكون تعبيره من باب المسامحة وهو خلاف الميزان المنطقي في التعريف الذي يستدعي بيان الحد التام بمعناه الحقيقي لا التسامحي وإن أراد من الأصل الأصل العملي الذي يتمسك به الفقيه في مقام الاستنباط كان التعريف غير جامع للأفراد؛ لأنه أخرج الأمارات عن موارد الاستنباط، وعلى كل حال فإن التعبير بالأصل غير وجيه؛ لأن الأصل يختص بالأصول العملية بحسب اصطلاحهم، وحيث لا يشمل جميع الأدلة التفصيلية، وكان الأولى هو التعبير (بالأدلة التفصيلية) ليعم الأمارات والأصول معاً، ويخرج عن الإجمال.

الوجه الثالث: أن تعبيره بالحكم الفرعي في التعريف أخص؛ لأن الموارد التي تجري فيها الأصول العملية لا تثبت الحكم الشرعي في المسألة، وإنما تثبت الحجة الشرعية في مقام العمل على ما هو المعروف بين المتأخرين من أن العمل بالأصول في باب الأحكام من باب التنجيز والأعذار وتعيين الوظيفة العملية لا إثبات الأحكام الشرعية.

ثالثها: تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بالفعل

ذهب إلى هذا التعريف بعض مراجع العصر^(١)، وهذا التعريف أقرب من غيره إلى مهمة الفقيه، وقد فسر الاجتهاد بمقولة الفعل لا الملكية إلا أنه يمكن مناقشته من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يطرد الاغيار؛ لأنه لم يبين أن تحصيل الحجة ينحصر بصاحب الملكية ليختص ذلك بالمجتهدين فإن المقلد يمكنه تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بواسطة العالم بها أيضاً، ولا يسمى مجتهداً، وعليه فإن

١ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩.

التعريف المذكور لا يختص بالمجتهد بل يشمل المقلد أيضاً.

الوجه الثاني: أنه خصص الاجتهاد بما كان (بالفعل) وهذا يستدعي إخراج من بلغ رتبة الاجتهاد من حيث الملكة، ولم يحصل الحجة على الحكم بسبب انشغاله بالفحص عنها، أو بسبب عدم تصديه لها، وهذا خلاف الوجدان والفهم العرفي للمجتهد.

الوجه الثالث: أن التعريف أخذ الحكم في لسانه فيخرج موارد الأصول العملية عن تعريف الاجتهاد؛ لأن الأصول العملية لا تثبت حكماً شرعياً حتى يحصله المجتهد، وإنما هي تثبت الوظيفة العملية، وعليه فإن التعريف المذكور لا يجمع أفراد.

رابعها: القدرة الفعلية على استنباط الأحكام والوظائف العملية من أدلتها المعتمدة. يمتاز هذا التعريف بأنه جامع للأفراد وطاردهم للأغيار لأنه:

أولاً: يتطابق مع الفهم العرفي للاجتهاد، فإن المنصرف إلى الأذهان من لفظ الاجتهاد هو القدرة الفعلية الخاصة على استنباط الحكم الشرعي سواء استنبط بالفعل أم لا، ولذا يسمى العرف من باشر الاجتهاد وأستفرغ وسعه في هذا المجال، ومن بلغ هذه الرتبة ولم يباشر ذلك مجتهداً، ويرى أن الاثنين من حيث الصلاحيات العلمية والشرعية سواء، كما يرى أن قدرة الاثنين من حيث الفعل سواء، وعلى هذا الأساس يتعامل معها معاملة الحاكم الشرعي فيما يتعلق بشؤون المجتهد والاجتهاد.

وبذلك يظهر أن المعيار في الاجتهاد هو حصول القدرة الفعلية فتخرج القدرة البعيدة عنه، وإذا أطلق عليها اجتهاد فهو من باب المسامحة، والمجاز من باب مجاز الأول والمشاركة بقريظة صحة السلب.

وثانياً: أنه يشمل ما قامت عليه الأمارات، وهي الأحكام وما قامت عليه الأصول العملية، وهي الوظائف العملية، وكلاهما وظائف شرعية، فإن الأدلة المعتبرة تشمل الأمارات والأصول معاً سواء جرت في الموضوعات أم في الأحكام والوظائف، فلا يرد عليه إشكال التعريف بالأخص الذي أورد على التعاريف السابقة.

وثالثاً: أنه لم يقيّد الأحكام بالفرعية ليشمل الأحكام المتعلقة بأصول الدين كوجوب المعرفة لصفات الله سبحانه وأسمائه الحسنى والإيمان بتفاصيل النبوات والرسالات ووجوب الاقتداء بهم وبالأئمة عليهم السلام، وتفاصيل القيامة ونحو ذلك من مسائل اعتقادية لا يمكن إثباتها بالعقل، وإنما لا بد من الرجوع إلى النقل فيها.

فإن مثل هذه المسائل ليست عملية وإنما هي مسائل اعتقادية قلبية وإن كان الاعتقاد القلبي هو عمل بمعناه الأعم؛ لأن عمل كل شيء بحسبه، كما أنها ليست مسائل فرعية ترجع إلى فروع الدين وإنما هي متعلقة بأصول الدين، وفي عين الحال يجب تحصيلها اجتهاداً أو تقليداً بناء على جواز التقليد في أصول الدين.

ورابعاً: أنه قيّد الأدلة بالمعتبرة لتمييزه عن الاجتهاد عند العامة، فإنهم يقولون بالاجتهاد ولكن يستندون فيه إلى طائفة من الأدلة الظنية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها، ويعدونها حججاً في مقام الاستنباط، والحال أنها باطلة ومنهي عنها شرعاً. هذا وعلى فرض الإيراد عليه ببعض الإيرادات إلا أنه يبدو للنظر أنه أقرب التعاريف إلى معنى الاجتهاد عرفاً ولغة، كما أنه متطابق مع مضامين الروايات الشريفة كرواية

عمر بن حنظلة ونحوها التي أرجعت المؤمنين إلى الفقهاء، وجعلتهم حكاماً على الناس.

وبهذا نستغني عن ذكر العديد من التعريفات الأخرى التي ذكرها جمع من مراجع العصر كتعريف العراقي رحمته الله في المقالات^(١)، والسيد السبزواري رحمته الله في المذهب^(٢)، والسيد الأستاذ رحمته الله في الفقه^(٣)، وغيرها^(٤)؛ لأنها لا تخلو من وجوه المناقشة المذكورة.

٢- تعريف التقليد

أ- التقليد في اللغة

عرف التقليد في اللغة بأنه جعل القلادة في العنق، يقال: قلدته قلادة أي جعلتها في عنقه^(٥)، والمراد هو الإلزام بها، وتقليد الولاية الأعمال أي إلزامهم بها، وفي حديث الخلافة: «فقلدها رسول الله ﷺ علياً عليه السلام» أي جعلها في رقبته، وألزمه بها^(٦)، ووجه المناسبة في ذلك هو: أن الخلافة والولاية تقع في مسؤوليته، فهو ملزم بها، وكأنها تطوق رقبته كما تطوق القلادة العنق.

وفي الخبر: «قلدوا الخيل ولا تقلدوها الأوتار»^(٧) أي قلدوها طلب أعداء

١ - مقالات الأصول: ج ٢، ص ٤٩١.

٢ - مذهب الأحكام: ج ١، ص ٩.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩.

٤ - بيان الفقه: ج ١، ص ١٩.

٥ - لسان العرب: ج ٣، ص ٣٦٧، (قلد)؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٨٢، (قلد).

٦ - مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٣٢، وفي نهج البلاغة في الخطبة الشقشقية: «تقلدها فلان وهو يعلم أن محلي منها محل القطب من الرحي، ينحدر عني السيل، ولا يرقى إلي الطير».

٧ - دعائم الإسلام: ج ١، ص ٣٤٥.

الدين والدفاع عن المسلمين، واجعلوا ذلك لازماً في أعناقها لزوم القلائد للأعناق، ولا تقلدوها أوتار الجاهلية وهي طلب الدم والثأر^(١).

ومنه التقليد في الأخلاق والتصرفات يراد به عرفاً متابعة الغير في ذلك من غير دليل، وكذلك التقليد في الدين، ويراد به قبول قول الغير من غير دليل، وهو فيما نحن فيه المجتهد، ووجه تسميته بالتقليد يعود لأحد سببين:

السبب الأول: أن العامي يجعل دينه وتبعات عمله بالأحكام الشرعية في عنق المجتهد الذي يقلده. يشهد له صحيح ابن الحجاج حيث 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»^(٢).

السبب الثاني: أن العامي في شؤون دينه يلتزم بفتاوى الفقيه الذي يقلده، فلا يقدم على عمل أو يجتنبه إلا التزاماً بالفتوى واستناداً إليها، فتكون فتوى الفقيه قلادة في عنق العامي تلازمه حيثما كان، وفي كلا الحالتين فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس.

وربما يشهد لصحة الإطلاق بلحاظ هذا السبب بل السببين رواية أبي

١- مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٣٢، وفي نهج البلاغة في الخطبة الشقشقية: «تقلدها فلان وهو يعلم أن محلي منها محل القطب من الرحي، ينحدر عني السيل، ولا يرقى إلي الطير».

٢- الوسائل: ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، ص ٢٢٠، ح ٢.

وربيعة الرأي مدني من فقهاء العامة. انظر خلاصة الأقوال: ص ٢٢٢، الرقم (١)؛ قاموس الرجال: ج ٤، ص ٣٥٠، الرقم (٢٨٣٨).

بصير قال: دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - فقالت جعلت فداك، إنه 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، لا والله لا آذن لك في قطرة منه، فإنما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا، وأومى بيده إلى حنجرته - يقولها ثلاثاً - أفهمت؟» فقالت: نعم، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يبّل الميل ينجّس حباً من ماء» يقولها ثلاثاً^(١).

والنبيذ هو الخمر المعتصر من العنب^(٢)، والسويق هو دقيق مقلّو يعمل من الحنطة والشعير^(٣)، والحب - بضم الحاء - الجرة الضخمة^(٤). والمراد من قوله عليه السلام: «ما يبّل الميل» أي الرطوبة القليلة من النبيذ التي تلتصق على جدار الميل منه إذا أغمست في حب الماء تنجسه كناية عن شدة النجاسة ولعل الوجه في عدم إذنه عليه السلام في ذلك مع وجود المرض ووصف الأطباء لها يعود لأحد أسباب ثلاثة:

الأول: أن حرمة شرب النبيذ لا يبيحها المرض بنحو عام، فيكون استثناء من عموم الترخيص في الأحكام بسبب الاضطراب.

الثاني: أن المرض لم يكن بدرجة من الشدة بحيث يستوجب إباحة المحرم؛ بداهة أن الاضطراب يبيح المحظور في صورة صدق الاضطراب، والقرقرة ليست من مصاديقه عرفاً.

١ - الوسائل: ج ٢٥، الباب ٢٠ من أبواب الاشربة المحرمة، ص ٣٤٤، ح ٢.

٢ - مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٨٩، (نبيذ).

٣ - مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٨٩، (سوق).

٤ - مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣٣، (حب).

الثالث: أنه عليه السلام نظر إلى جهة الأثر الوضعي لشرب النجس، فإنه حتى إذا قيل بأن الاضطراب يبيح شرب النبيذ إلا أنه لا يرفع النتائج المترتبة على نجاسته؛ لأن الآثار الوضعية من شؤون التكوين، وأدلة الرفع تشمل الأحكام وما كان من شؤون التشريع، ولعل من الآثار المترتبة على شرب النجس حتى في صورة العذر هو التسبب في ظلمانية النفس وعصيانها لنداء ملائكة الموت حين الوفاة، وهذا أمر يوجب عذاب الميت، ويزيد من ألم الموت، كما قد يشير إليه قوله عليه السلام: «فإنما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا وأومى بيده إلى حنجرته» أي كناية عن بلوغ النفس إلى حد التراقي والحنجرة لتخرج من الجسد.

والخلاصة: أن التقليد يعني جعل مسؤولية العمل بالأحكام الشرعية في عنق المقلد، وفي عين الحال ملازمة المقلد لفتوى مقلده في مختلف شؤونه.

ب - التقليد في المصطلح

اختلف الفقهاء في تعريف التقليد إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: فسّر التقليد بالالتزام النفسي بفتوى المجتهد سواء عمل بها المقلد أم لا، ويظهر هذا من التعاريف التي ذكروها.

منها: تعريف صاحب الفصول رحمته الله حيث قال: هو الأخذ بفتوى الغير في الحكم الشرعي^(١) بناءً على أن الأخذ ظاهر عرفاً في قبول الفتوى وتناولها سواء عمل بها أم لا، وبقيد (الفتوى) أخرج الأخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم وقول ذي اليد وأخذ الجاهل بقول العالم في الموضوعات كتعيين جهة القبلة ووقت الصلاة وتعيين الهلال ونحو ذلك عن التقليد؛

لأن أقوالهم ليست فتاوى.

وبقيد الحكم الشرعي خصص الأخذ بما يتعلق بالفروع والأحكام الفقهية، والفتوى والأحكام الشرعية قرينتان متصلتان تفيدان أن المراد من الغير هو المجتهد؛ لأنه صاحب الصلاحية في ذلك لا غير.

ومنها: تعريف صاحب الكفاية رحمته الله حيث قال: هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً بدون مطالبة دليل على رأيه^(١)، ووافقه في ذلك جمع^(٢). وهذا التعريف كالتعريف الأول لم يحدد الغير بالمجتهد، ولذا أمكن أن يشمل غير المجتهد أيضاً وإن أمكن أن يقال بأن تعبير الفتوى يتضمن الإشارة إلى المجتهد في التعريف الأول.

ولعل من هنا أضاف صاحب العروة رحمته الله في تعريفه ذكر ذلك، حيث عرفه: بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه^(٣)، والمراد من قول المجتهد هو رأيه سواء أخبر به لفظاً أم كتابةً أم غيرهما، وهو شائع في المحاورات العرفية كما يقال: (وجوب صلاة الجمعة أو وجوب غسل الجمعة قول فلان) أي رأيه وفتواه.

وعليه يحمل ما نسب إلى جماعة من الخاصة والعامة من تعريفه بقبول قول الغير^(٤)، وكيف كان فإن الأخذ والالتزام والقبول كلها بمعنى، وهو التسليم والالتزام النفسي بفتوى المجتهد، بغض النظر عن العمل بها أو لا.

١ - كفاية الأصول: ص ٤٧٢.

٢ - انظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٤٨٥.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤، مسألة ٨.

٤ - انظر منتهى الدراية: ج ٨، ص ٤٨٥؛ مسائل من الاجتهاد والتقليد: ص ٩.

الطائفة الثانية: فسرت التقليد بالعمل والمتابعة لفتوى المجتهد، فلا يصدق التقليد على مجرد الالتزام النفسي ما لم يقترن بالعمل، وهذا القول ذهب إليه مشهور المتأخرين والمعاصرين كما يظهر من كلماتهم.

فظاهر تعريف العلامة رحمته الله في النهاية: أن التقليد هو الرجوع إلى قول الغير^(١)، والرجوع ظاهر في العمل وترتيب الأثر على فتواه، وبه صرح صاحب المعالم رحمته الله بقوله: هو العمل بقول الغير من غير حجة^(٢)، وهذا التعريف أخص من الأول، واختار التعريف بالعمل أكثر المحشين على العروة كالسادة الأصفهاني والبروجردى والحكيم والخنساري والخوائي والشيخ الحائري رحمته الله، وأضاف عليه الميرزا النائيني رحمته الله القول بعدم تحقق التقليد بمجرد الالتزام وعقد القلب وأخذ الرسالة ونحو ذلك^(٣).

وفي الفقه صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بأن التقليد هو نفس العمل بقول الغير^(٤)، وهو أخص التعاريف، وقريباً منه قاله السيد الأستاذ دام ظله في بيان الفقه^(٥)، وفي مذهب الأحكام عرفه بمطابقة العمل لرأي من يصح الاعتماد على رأيه^(٦).

ويرد على التعاريف المذكورة بأنها غير مانعة من مداخله المعاني الغريبة، وبالتالي فهي غير طاردة للأغيار، وذلك لوجهين:

١ - نهاية الأحكام: ج ١، ص ٣٩٧.

٢ - معالم الأصول: ص ٣٣٤.

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤-١٥، هامش رقم ٢.

٤ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٨١.

٥ - بيان الفقه: ج ١، ص ٣٣.

٦ - مذهب الأحكام: ج ١، ص ١٧.

أحدهما: أن قول الغير يشمل قول المجتهد وغيره ولا شك في أن اتباع قول غير المجتهد ليس من التقليد الاصطلاحي.

وثانيهما: أن اتباع قول المجتهد في جميع الأمور لا يعد من التقليد الاصطلاحي، فإن اتباع قول المجتهد في الموضوعات الصرفة والعادية والبدئية والقضايا التي ليس لها أثر شرعي ونحوها لا يعد من التقليد الاصطلاحي، ولا يتعين الرجوع فيها إلى المجتهد، بل المرجع فيها العرف والوجدان أو مطلق الخير.

والظاهر عدم وجود فرق فارق بين الرجوع إلى قول المجتهد أو العمل به أو مطابقة العمل لرأيه عرفاً من حيث الظهور ومن حيث الغاية والنتيجة، فإن الجميع يشير إلى جهة العمل بفتوى المجتهد واتباعها تعبداً، وهذا يتطابق مع المفهوم اللغوي للتقليد؛ بداهة أن المقلد إذا عمل بفتوى المجتهد يصدق عليه أنه جعل مسؤولية العمل وما يترتب عليه من أثر في الطاعة والمعصية في عنق الفقيه، ولا يصدق ذلك في صورة الالتزام النفسي من دون العمل؛ لوضوح أن التبعات والآثار تترتب على العمل الخارجي، ولعل من هنا عرفه الشيخ الأنصاري رحمته الله - على ما حكى - بتبعية الغير^(١).

والفرق بين التعريفين - أي الالتزام والعمل - يظهر في مسائل:

منها: جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه.

فإنه إذا عرّفنا التقليد بالالتزام يصح القول بجواز البقاء على تقليد الميت فيما إذا التزم المقلد بتقليده قبل موته ولم يعمل بفتاواه بعد، وأما إذا عرّفناه

بالعمل فلا يجوز البقاء على تقليده إلا إذا كان قد عمل بفتاواه من قبل.

ومنها: جواز العدول من المجتهد الحي إلى المجتهد الآخر وعدمه - بناءً على عدم جواز العدول مطلقاً أو بناءً على وجود المساواة بين المجتهدين - فإنه على تعريفه بالالتزام لا يجوز العدول إذا التزم المقلد بتقليده وإن لم يعمل بفتاواه بعد، بينما يجوز ذلك على تعريفه بالعمل لعدم تحقق التقليد حقيقة ما دام لم يعمل بفتاواه بعد.

ومنها: في سعة التقليد وضيقه.

فإنه إذا عرّف بالالتزام يصح التقليد في جميع الأحكام الشرعية سواء وقعت في محل الابتلاء أم لا؛ لإمكان الالتزام بالعمل بجميع الأحكام على طبق رأي المجتهد، بينما على تعريفه بالعمل لا يصح ذلك لتعذر العمل في جميع المسائل إلا ما وقع منها في محل الابتلاء وعمل بها المقلد.

والصواب هو الرأي الثاني لوجوه:

١ - ما عرفت من مطابقته لمفهوم التقليد لغة وعرفاً.

٢ - مطابقته لظاهر النصوص، نظير التوقيع المبارك عن مولانا صاحب عجل الله فرجه الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^(١)، فإن الحوادث الواقعة والرجوع قريبتان على أن المراد منه الرجوع لأجل العمل لا الالتزام فقط.

ونظير ما رواه الحر العاملي رحمته الله مما وجده بخط الشهيد رحمته الله من حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

جهلت، وإيّاك أن تسألهم تعنتاً وتجربة، وإيّاك أن تسأل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس»^(١).

ونظير معتبرة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٢).

ورواية عبد العزيز بن المهدي قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»^(٣) وغيرها^(٤) مما هو صريح أو ظاهر في العمل لا مجرد الالتزام.

٣- التبادر، فإن المتبادر من لفظ التقليد عرفاً هو الاتباع في العمل، وهذا المعنى ثابت عند الكل، فيكفي في حمل المعنى عليه، وربما يمكن الجمع بين الطائفتين وحل النزاع بينهما بأحد طريقتين:

أحدهما: أن نقول بوجود ملازمة بين الالتزام والعمل، إذ إن المكلف لا يقدم على عمل إلا بإرادة منه والالتزام؛ لكونه فاعلاً بالقصد والاختيار، فيصح أن يقال إن التقليد هو الالتزام بفتوى المجتهد باعتبار أن الالتزام يسوق إلى العمل، كما يصح أن يقال إن التقليد هو العمل باعتبار أن الإنسان لا يقدم على ارتكاب عمل إلا بعد الالتزام به والعزم عليه.

١ - الوسائل ج: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٧٢، ح ٦١.

٢ - الوسائل ج: ٢٧، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، ص ٢٢٠، ح ١.

٣ - الوسائل ج: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٨، ح ٣٤.

٤ - الوسائل ج: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٨، ح ٣٦.

ثانيهما: أن نحمل الالتزام في عبارة الطائفة الأولى على الالتزام العملي لا النفسي؛ إذ إن التقليد للمجتهد لا يصدق بمجرد نية العمل بفتاواه كما لا يصدق بالعمل بفتوى واحدة أو أكثر مرة واحدة، وإنما يتوقف على تكرار صدور العمل عن فتاواه في المسائل المختلفة، وهذا النحو من العمل يسميه العرف التزاماً.

ويؤيد هذا الحمل مؤيدان:

المؤيد الأول: اتفاق كلمة الفقهاء على أن المقلد إذا التزم بفتوى الفقيه وعمل بغيرها لم يعد مقلداً له، فإن كان عمله مستنداً إلى فتوى فقيه آخر عدوه مقلداً لهذا الآخر، وإن لم يستند إلى فتوى وإنما استند إلى رأيه لم يعدوه مقلداً.

المؤيد الثاني: إن لفظ (الأخذ) الذي ورد في تعريف بعضهم استعمل كثيراً في الأخذ العملي، بل لعله المتبادر من الاستعمالات الشرعية كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ﴾ (١) أي تمسكوا به واعملوا بفحواه، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ (٢) أي بما فيها من الفرائض والنوافل (٣).

وفي معتبر أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «ما تقول لو أفئتنا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية؟» قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك. قال: «إن أخذ به فهو خير له وأعظم» (٤) أي أخذ به في العمل والإتباع؛ إذ لا

١ - سورة الحشر: الآية ٧.

٢ - سورة الأعراف: الآية ١٤٥.

٣ - انظر مجمع البيان: ج ٤، ص ٣٥٥، ذيل الآية المزبورة.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٧، ح ٢.

معنى لمجرد الالتزام هنا.

وفي خبر سماعه بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا؟ عنه قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله» قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما؟ قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^(١) وهو ظاهر في العمل.

وكذا الحال فيمن عرف التقليد بالقبول، فإن القبول في الاستعمالات الشرعية والعرفية يتحقق بالعمل بالحكم في مقابل الرد الذي هو ترك العمل به، وفرضه كالعدم، ولعل من عرّفه بالالتزام مع إرادة العمل منه نظر إلى جهة التقليد في عموم الأحكام لا في بعضها، وذلك لأن المقلد إنما يحتاج إلى العمل بفتوى الفقيه في بعض المسائل لا جميعها، وهي المسائل التي تقع في محل ابتلائه، ولا يمكن القول بوجوب تقليده في هذه المسائل فقط، وأما غيرها لا؛ لعمومات أدلة التقليد وإطلاقاتها التي أوجبت على الجاهل الرجوع إلى الفقيه في جميع الفروع سواء وقعت في محل ابتلائه أم لا، لكون ذلك من علائم الإيمان والتسليم لأحكام الشرع، فلذا عرفوه بالالتزام لكي يلتزم المقلد في قلبه بالعمل بفتوى الفقيه في المسائل التي تقع في محل ابتلائه، وتلك التي يمكن أن تقع في محل ابتلائه، فإن التقليد في كل ما في الشريعة من أحكام ممكن إذا عرّف التقليد بالالتزام، وأما إذا عرّف بالعمل فلا، فتأمل.

والحاصل: لا ينبغي إنكار أن (الأخذ) و(القبول) و(الالتزام) محمولة هنا على العمل؛ للظهور العرفي لاسيما الاستعمالات الشرعية، ولعدم ثبوت جدوى من حملها على مجرد الالتزام القلبي، وبهذا يرتفع الخلاف.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٢، ح ٤٢.

وكيف كان فربما يمكن تعريف التقليد بالحد التام أو بما يقرب منه بالقول بأنه: العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط في الأحكام الشرعية الفرعية التي تقع في محل الابتلاء تعبدًا، وبقيد (المجتهد) يخرج العمل برأي غيره، وبقيد (الجامع للشرائط) يخرج العمل برأي المجتهد الفاقد للشروط الشرعية لعدم صحة العمل برأيه كالمجتهد الفاسق أو غير المؤمن، وبقيد (الأحكام الشرعية) تخرج الأحكام العقلية؛ إذ لا تقليد في العقلية، و(بقيد لفرعية) تخرج الأحكام الأصولية سواء في العقيدة أو في أصول الفقه بناء على عدم صحة التقليد في أصول الدين مطلقاً أو في الجملة، وبقيد (التي تقع في محل الابتلاء) تخرج المسائل غير الابتلائية كمسائل الحيض والنفاس للرجال والجهاد للنساء، وبقيد (التعبد) يخرج مثل إتباع المجتهد لمجتهد آخر بسبب قوة الدليل. هذا بحسب المصطلح الشرعي.

وأما بحسب الإطلاق العرفي فإن التقليد يطلق على العزم على العمل بفتوى مجتهد معين في عموم المسائل الابتلائية وغيرها سواء عمل بها أم لا، وهو لا يجدي هنا؛ لأنه بناء على أن التقليد حقيقة شرعية أو متشرعية لا يعتد بالنظر العرفي.

٣- تعريف الاحتياط

أ- الاحتياط في اللغة

الاحتياط في اللغة هو استعمال ما فيه الحياطة، أي: الحفظ^(١) ومنه حديث علي أمير المؤمنين عليه السلام: «كنت أحوطهم على رسول الله ﷺ» أي أحفظهم

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٦٥، (حيط).

وأحماهم له^(١)، ويقال احتاط بالأمر لنفسه: أي أخذ بها هو أوقى مما يخاف منه^(٢).

ب- الاحتياط في المصطلح

الاحتياط في المصطلح الفقهي هو أن يأتي المكلف بكل ما يحتمل وجوبه، ويترك ما يحتمل حرمة من التكاليف الشرعية توقياً من الوقوع في مخالفة المولى عز وجل.

وعلى هذا فهو طريق محض لإدراك الواقع والوصول إلى الوثوق بإطاعة التكاليف الشرعية وعدم مخالفتها، ولذا فهو لا يختص بالمجتهد، بل يشمل المقلد أيضاً إذا كان قادراً على العمل بموازينه، وهذا التعريف ليس حقيقة عرفية خاصة ولا متشرعية، بل هو مأخوذ من اللغة، والسبب في ذلك يعود لأحد أمرين:

أحدهما: أن العامل بالاحتياط يحفظ نفسه من الوقوع في مخالفة الواقع، وصولاً إلى المصالح الواقعية.

ثانيهما: المحتاط أن يتوقى مخالفة المولى عز وجل تأمناً لنفسه من الوقوع في مؤاخذات المولى أو احتماها.

هذا وقد اشتهر بين الفقهاء أن الاحتياط طريق ثالث يقع لإحراز الامتثال في عرض الاجتهاد والتقليد، إلا أن الصواب هو أنه يقع في طولهما؛ لأنه يعود إليهما موضوعاً كما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

١ - مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٤٣، (حوط).

٢ - مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٤٣، (حوط).

المطلب الثاني: خصوصية الاجتهاد في عنوان البحث

أخذنا في عنوان البحث لفظ (الاجتهاد) و(المجتهد) دون غيره من الألفاظ نظير عنوان (العالم) و(الفقيه) و(العارف بالأحكام) و(رواة الحديث) ونحوها مع أن لقائل أن يقول:

إن المناسب هو أخذ عنوان (الفقاهة) ونحوها في التعريف، وجعلها محور المباحث في هذا الباب؛ لأن ذلك من مصاديق الاقتداء والتأسي ومتابعة الشارع في لغته وخطابه، كما أنه أخذ بالعنوان الأخص؛ بداهة أن مصطلح الفقيه والفقاهة من مختصات علم الفقه دون الاجتهاد، فإنه أوسع في المفهوم اللغوي والاصطلاحي؛ لأنه ينطبق على المجتهد في الفقه والمتخصص في القانون واللغة ونحوهما.

والجواب: أن عنوان (الاجتهاد) هو أنسب العناوين بهذا البحث، وذلك لوجه:

الوجه الأول: أن الفقاهة في لسان الأدلة يستعمل فيما هو أعم من الاجتهاد، وأطلقت على كل من يعرف الأحكام الشرعية عالماً كان أو متعلماً، ومستنبطاً كان أو مقلداً، وهذا ينافي الغرض من الاصطلاح الذي يستند إلى التعريف بالمساوي، بل أطلقت الفقاهة في بعض الروايات على مطلق المتدين الذي يتورع عن المحارم^(١)، وفي بعضها على من حفظ على الأمة أربعين حديثاً^(٢)، وفي بعضها الآخر أطلقت على صاحب البصيرة، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله سبحانه، وحتى يرى

١ - انظر أصول الكافي: ج ١، ص ٩٠، ح ٢٠٧.

٢ - انظر أصول الكافي: ج ١، ص ٦٩، ح ١٣٠.

للقرآن وجوهاً كثيرة، ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتاً»^(١) ونلاحظ أن هذه الإطلاقات خارجة عن موضوع البحث؛ لأنها أعم من الاجتهاد.

وأيضاً فإن عنوان الفقيه المرجع يطلق على المجتهد الذي استنبط الأحكام بالفعل، وقلده الناس بالفتيا والأحكام الشرعية، نظير ما ورد في توقيع العسكري عليه السلام: «من كان من الفقهاء مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(٢) وهذا المعنى هو المتبادر من لفظ الفقيه في العرف، ونلاحظ أن هذا ليس تعريفاً للاجتهاد بالمساوي بل بالمعنى الأخص؛ لأن الاجتهاد يطلق على من استنبط الأحكام ومن بلغ رتبة الاجتهاد ولم يستنبط بعد.

وعلى هذا لا يصح أخذ لفظ الفقيه والفقاهة في عنوان البحث؛ لأنه يستلزم التعريف بالأعم أو بالأخص، وكلاهما يخالفان الضوابط المنطقية للتعريف التي تستدعي تعريف الشيء بالمساوي والأجلى.

الوجه الثاني: أن الاجتهاد يشير إلى كمال الفقاهة، وإن كمال فقاهة الفقيه لا تتحقق إلا بأمرين:

أحدهما: وجود ملكة يقتدر بها الفقيه على الاستنباط ورد الفروع إلى أصولها المعبرة.

ثانيهما: إعمال هذه القدرة بالنظر في الأدلة والحجج الشرعية لاستنباط الفتوى.

١ - انظر مجمع البحرين: ج ٦، ص ٣٥٥، (فقه)؛ وانظر أصول الكافي: ج ١، ص ٥٤، ح ٦٥.

٢ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٥٤؛ تفسير الإمام العسكري: ص ١٤١؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم، ص ٩٤، ح ٢٠.

وكلمة الاجتهاد تدل على هذين الأمرين بحسب التبادر العرفي ومفهومها اللغوي.

وتوضيح ذلك: لعل من أجمع الروايات الواردة بشأن الفقهة والاجتهاد وإرجاع الناس إلى المجتهد في أخذ الفتوى والقضاء هي مقبولة عمر بن حنظلة - بناء على شمولها للفتوى - وذلك لقوله عليه السلام فيها: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً»^(١) فاعتبر عليه السلام عناوين ثلاثة للحاكم:

أولها: رواية حديثهم عليه السلام.

وثانيها: النظر في حلالهم وحرامهم عليه السلام.

وثالثها: معرفة أحكامهم عليه السلام.

والعطف بين هذه العناوين ليس من عطف المبين على المبين، ولا عطف التفسير أو البيان؛ لأن هذه العناوين ليست مترادفة وإنما هو من باب عطف الخاص على العام.

فالمعنى الثاني أخص من الأول، والمعنى الثالث أخص من الثاني، وذلك لأن القاضي أو الحاكم يتدبّر أولاً من معرفة الحديث وروايته، إلا أن مجرد روايته للحديث لا يلازم دراية الحكم الشرعي، لإمكان اجتماع الرواية مع عدم الدراية في رجل، فإن بعض رواة الأخبار وحمله الأحاديث لم يكونوا فقهاء ولا علماء، وقد ورد عنهم عليه السلام: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب

حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(١) ولذا فإن مجرد رواية الحديث لا تكفي لوصف الراوي بالفقاهة، ولذا اعتبر عليه السلام عنوان النظر في الحلال والحرام فيه.

ومن الواضح أن المقصود من النظر في الحلال والحرام غير النظر إلى الحلال والحرام، فإن التعدية بـ (في) تفيد التدبر وإعمال النظر، بينما التعدية بـ (إلى) تفيد معنى الفكر والنظر.

وواضح أن النظر في الحلال والحرام ليس في متناول كل أحد؛ لأنه يحتاج إلى قوة يتمكن بها من النظر في السند والدلالة، ثم النظر في دلالة المنطوق والمفهوم، والنظر في الأدلة المعارضة، ثم إعمال قواعد الترجيح لدى التعارض، إلى غير ذلك من مهمات لا تيسر إلا للمتخصص بهذا الفن، وبعد النظر في الروايات والأدلة فربما يتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي، وربما لا، ولعل من هنا عبر عليه السلام بقوله: «عرف أحكامنا».

فإن المعرفة هي تحصيل العلم بالأحكام في الجزئيات، وهذا العلم ينشأ من القدرة على تطبيق الكبريات الكلية، وهي «النظر في الحلال والحرام» على مواردها، ولعل الوجه في قوله عليه السلام: «وعرف أحكامنا» دون (علم أحكامنا) هو هذا؛ لأن العلم يقال فيما يتعلق بالأحكام الكلية، وبينما يقال المعرفة على ما يتعلق بالأحكام الجزئية الشخصية، وواضح أن فصل الخصوصيات وحل المنازعات هي شؤون شخصية جزئية تستدعي المعرفة.

وفي كل ما تقدم نعرف: أن أخذ (الاجتهاد) في التعريف يناسب البحث من جهة الدلالة على كمال الفقاهة التي تتحقق بتحصيل القدرة على الاستنباط

١ - مستدرک الوسائل: ج ١٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٨٥، ح ٦.

وإعمالها في الموارد المختلفة، وفي الحالتين يتوقف على بذل الجهد وتحمل المشقة من أجل الاستنباط ومعرفة الأحكام.

الوجه الثالث: أن الأصل في أخذ عنوان الاجتهاد هم العامة، فإنهم أطلقوا لفظ المجتهد على بعض الصحابة في مقام تبرير مخالفتهم لنصوص في الكتاب والسنة وأباحوا لهم ذلك، بحجة أنه اجتهد فأخطأ ونحو ذلك.

ورروا عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد»^(١) ورووا عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال - في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها، وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف: إنما أنت مؤدّب، لا نرى عليك شيئاً - : «إن كانا قد اجتهدا فقد أخطأ، وإن لم يجتهدا فقد غشّاك. أرى عليك الدية»^(٢).

وقد أسسوا لهذا العنوان باباً مستقلاً في كتبهم الأصولية، وبحثوه من جوانب عدة، وستعرف في تاريخ الاجتهاد عدم صحة ما روي بلفظ الاجتهاد ولكن - من باب تسليم الأمر - نقول:

قد أخذ أصحابنا بهذا العنوان في مقابلتهم ليظهروا الحق في المسألة، والموارد التي يصح فيها الاجتهاد من الأخرى التي يحرم فيها ذلك، ولذلك أخضعوا هذا العنوان إلى المعايير الصحيحة؛ ليكون متطابقاً مع أصول المذهب وقواعده^(٣)، وعلى هذا يكون جعل عنوان (الاجتهاد) في العنوان من الضرورات لرد مزاعم العامة في توسيع دائرة الاجتهاد، والاستناد إلى قواعد

١ - انظر الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٤١٦.

٢ - انظر الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٤١٧.

٣ - انظر معارج الأصول: ص ١٨٠؛ منتهى الدراية: ج ٨، ص ٣٦٣-٣٦٤.

وأدلة ليس لها صفة القاعدية ولا الدليلية كالقياس والاستحسان؛ ليكون العالم قادراً على معرفة الأشياء بضوابطها الصحيحة.

المطلب الثالث: وظائف المجتهد وآدابه

أولاً: وظائف المجتهد

هناك ألقاب عديدة تطلق على المجتهد باعتبار وظائفه العلمية والدينية منها:

- ١- المجتهد.
- ٢- الفقيه.
- ٣- المفتي.
- ٤- القاضي.
- ٥- حاكم الشرع.
- ٦- الولي الفقيه.
- ٧- المرجع.

وهذه العناوين ليست من باب الترادف؛ لما حققناه في الأصول من عدم وجود الترادف في لفظ العرب، لاسيما فيما يتعلق بالاصطلاحات والعناوين العلمية، والذي يبدو للنظر أن هذه العناوين وإن كانت تطلق على من بلغ رتبة الاجتهاد مجتمعة إلا أن كل عنوان منها يطلق عليه بلحاظ وحيثية خاصة، ولعل هذا اللحاظ والحيثية هما لحاظ الوظيفة التي يقوم بها المجتهد.

ولعل إطلاق لفظ المجتهد عليه بلحاظ ما يبذله من وسع يجهد فيه نفسه من أجل تحصيل الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة، وبلحاظ الوصول إلى نتيجة الاستنباط والوصول إلى الحكم الشرعي بالفعل يسمى فقيهاً على ما يفهم من المعنى اللغوي للفقه، وبلحاظ أنه يصدر الفتوى للناس يسمى مفتياً،

وبلحاحظ فصل الخصومات في الدعاوى القضائية يسمى قاضياً، وبلحاحظ تصديه للولايات العامة التي هي من شؤون الفقيه كولاية الأيتام والغائبين والأموال الحسبية بمعناها العام يسمى حاكماً، وباعتبار أن الكثير من أمثال هذه الأمور تحتاج إلى الحكم في الشؤون الخاصة، أو الحكم في الموضوعات، وبلحاحظ أنه يتصدى للمصالح العامة سواء في الشؤون الاجتماعية كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الشؤون السياسية كإقامة الدولة الإسلامية، وإعطاء الإذن للسلطة وأهل السلطة بتولي الحكم وإدارة شؤون العباد والبلاد، وتطبيق القوانين الشرعية ونحو ذلك يسمى ولياً، وباعتبار أنه يتولى تدبير الأمور، وبلحاحظ رجوع الناس إليه في التقليد والعمل بفتياه يسمى مرجعاً.

ومقام المرجعية هذا له مراتب ثلاث هي:

١- المرجعية في العلم، ويراد بها المكانة العلمية العالية والتخصص في علوم الشريعة المختلفة وتولي التدريس وتربية الفضلاء وإدارة الحوزة العلمية.

٢- المرجعية العامة، ويراد بها مرجعية الفتوى لعموم الناس، والحكم في الموضوعات، والقضاء في الأمور الحسبية.

٣- المرجعية في الولاية العامة على مصالح المسلمين وتدبير شؤونهم الدينية والدنيوية، وهذه أعلى مراتب المرجعية.

والحاصل: أن الاجتهاد رتبة علمية يبلغ بها المجتهد مكانة معنوية عالية باعتبار نيابته العامة عن الإمام المعصوم عجل الله تعالى فرجه الشريف في إدارة الأمور، ومكانته العلمية التي تمنحه صلاحية الفتوى والقضاء وتدبير

أمر المجتمع، وكل هذه الأسماء والعناوين متفرعة عن الاجتهاد، وناشئة منه؛ إذ لا يحق لغير المجتهد تولي هذه الوظائف والمهام، وهذا سبب آخر يرجع لنا أخذ عنوان الاجتهاد في موضوع البحث دون غيره من العناوين، وستعرف على مناصب الفقيه ومهامه فيما يأتي من فصول البحث.

ثانياً: آداب المجتهد

إذا تصدى المجتهد للإفتاء فهناك آداب وضعها الشرع يستحب له مراعاتها وهي كثيرة. نكتفي بذكر المهم منها في النقاط التالية:

النقطة الأولى: التواضع ومجانبة العجب، فهما قبيحان من كل أحد، ويتأكد القبح في المجتهد، بل إن بعض مراتب العجب حرام، وفي النبوي الشريف: «أن العجب ليأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»^(١).

النقطة الثانية: مداراة المستفتين والمتعلمين بحسن الخلق وسعة الصدر، فقد روى الصدوق عن علي بن الحسين عليه السلام في حق الرعية على العالم يقول: «وأما حق رعيته بالعلم فأن تعلم أن الله عز وجل إنما جعلك قيماً لهم فيما آتاك من العلم، وفتح لك من خزائنه، فإن أحسنت في تعليم الناس ولم تحرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله، وإن أنت منعت الناس علمك أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم وبهائه، ويسقط من القلوب محلك»^(٢).

وسلب العلم يتحقق بطرق ثلاثة: غيبي بأن يتليه الله سبحانه بالنسيان

١- نور الحقيقة ونور الحقيقة: ص ٩١.

٢- الفقيه: ج ٢، ص ٦٢١، ح ٣٢١٤؛ الامالي: ص ٤٥٣، ح ٦١٠ وفيه: «وفتح لك من خزائنه الحكمة»؛ الخصال: ص ٥٦٧.

والغفلة، ومن الواضح أن آفة العلم النسيان، وآخران سببان وذلك بأن يسلبه التوفيق في العلم تعلماً وتعليماً، فإن من شأن العلم أن يزداد بالبذل والتعليم، وربما يسلبه العلم بسلب التوفيق للعمل به، فإن عدم العمل بالعلم يسلب آثاره وبهائه؛ لأن بركة العلم ونوره يظهران عند العمل به، ومن شرائط العمل به التواضع له وبذله للمتعلم والصبر على تعليمه، فالعالم الذي يفقد سمة الأخلاق وسعة الصدر يضمحل علمه بتخلي الناس عنه ورجوعهم إلى غيره، وللبحث تفاصيل نوكلها إلى مظانها.

النقطة الثالثة: أن لا يفتي في حال تغير خلقه وانشغال قلبه، أو الانشغال بما يمنع من كمال التأمل، كالغضب والجوع والعطش والخوف والحزن الشديد والنعاس والمرض والقلق والحر المزعج والبرد المؤلم ومدافعة الأخبثين ونحو ذلك، فإن أفتى في بعض هذه الأحوال معتقداً أنه لم يمنعه ذلك عن الإفتاء الصحيح صحت فتواه على كراهة على ما ذكره الشهيد الثاني رحمته الله في المنية^(١).

النقطة الرابعة: أن تكون عبارته واضحة صحيحة يعرفها العامة^(٢)؛ لأنه يريد أن يعلمهم حكم الله لأجل العمل به، وهذه الغاية لا تتحقق بالعبرة الموجزة الغامضة أو المجملة أو التي تستدعي بعض الدقة في الفهم.

النقطة الخامسة: يستحب عند إرادة الإفتاء أن يستعيز بالله من الشيطان الرجيم، ويسمي الله تعالى ويحمده، ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله ويدعو ويقول: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ۝ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۝﴾^(٣) وحكى الشهيد الثاني رحمته الله أن بعضهم كان يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله

١ - انظر منية المريد: ص ٢٩١-٢٩٤.

٢ - انظر منية المريد: ص ٢٩١-٢٩٤.

٣ - سورة طه: الآية ٢٥-٢٨.

العلي العظيم: ﴿سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^(١)... ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾^(٢) اللهم وفقني واهدني وسددني واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان^(٣) ولو أفتى بالكتابة أن يكتب في أول فتواه: (الحمد لله) أو (الله الموفق) أو (حسبنا الله) أو (الجواب وبالله التوفيق) ونحو ذلك من عبارات تفيد التوكل والثقة بتسديد الله سبحانه.

النقطة السادسة: أن يترث لدى الاستماع، وأن لا يستعجل في الجواب، وإذا رأى أن المصلحة وتزاحم الأهم والمهم تقتضي أن يفتي العامي بما فيه تغليظ وتشديد جاز ذلك زجراً وتهديداً في مواضع الحاجة.

كما روي عن ابن عباس أنه سأله رجل عن توبة القاتل فقال: لا توبة له، وسأله آخر فقال: له توبة، ثم قال أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل فممنعته، وأما الثاني فجاء مسكيناً قد قتل فلم أقنطه، ولكن يجب عليه التورية في ذلك فيقول مثلاً: لا توبة له في حالة إصراره على الذنب ونحو ذلك^(٤)، وهذا ملحوظ من طريقة الفقهاء حيث إنهم يلحظون عند الفتوى ما يترتب على الفتوى من مصالح أو مضار تصيب الإسلام أو المجتمع الإسلامي قبل إصدارها، لتكون علاجاً وهداية ونوراً.

هذا وهناك آداب كثيرة نوكلها إلى كتب الأخلاق والحديث ونكتفي بهذا القدر^(٥).

١ - سورة البقرة: الآية ٣٢.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٧٩.

٣ - انظر منية المريد: ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

٤ - انظر منية المريد: ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

٥ - انظر منية المريد: ص ٢٩١ وما بعدها؛ تراث الشيعة الفقهي والأصولي: ج ١، ص ١٦٠ وما بعدها.

المطلب الرابع: ضرورات الاجتهاد

هناك أكثر من ضرورة تستدعي البحث في الاجتهاد والتقليد لاسيما في هذه العصور المتأخرة التي ابتعدت عن زمان التشريع، وابتعد الناس فيها عن الأحكام، وتكاد الثقافة المادية والأفكار الغربية التي اتخذت الدنيا ومغرياتها هدفاً بذاته تغلب على المجتمعات الإنسانية، ومنها المجتمعات المسلمة، حتى بات المسلم يجهل أحكام دينه ولا يعرف أصوله وفروعه إلا الشيء القليل جداً، بينما تستولي الأفكار الغربية بألوانها ومناهجها المختلفة على عقله وتقوده إلى شقاءه في دنياه وآخرته بشعارات كاذبة ومظاهر مزيفة، ولأجل معالجة هذه المعضلة وإبقاء الدين حياً في المجتمع الإنساني، وتحكيم مرجعيته في الحياة العامة والخاصة لا بد من إبقاء الاجتهاد مفتوحاً يواكب الزمان، ولا بد من تطوير بعض أبحاثه فضلاً عن تفصيلها ليكون أقدر على إصلاح الإنسان وتصحيح مساراته الخاطئة، وربما يمكن ذكر أهم الضرورات التي تستدعي البحث في هذا الباب فيما يلي:

الضرورة الأولى: إنسانية، باعتبار أن الإنسان متدين بفطرته الأولية التي فطره الله سبحانه عليها، وهو لا يستغني عن الدين وشرايعه المختلفة في الاعتقادات والأخلاق والأحكام، وهذه الثلاثة - أي:

١ - صحة اعتقاداته وأفكاره.

٢ - تهذيب أخلاقه وسلوكه.

٣ - استقامته في إطاعة ربه والابتعاد عن معصيته.

من أهم أركان إنسانيته، بل هي قوامها وجوهرها، فإن الإنسان من دون

فكر صحيح وسلوك رفيع وعبودية لله سبحانه وتعالى ينسلخ من إنسانيته، وينحدر إلى أسفل سافلين، وحينئذ لا يخلو من أن يكون أحد شخصين:

أحدهما: أن ينشغل بنفسه وشهواته وملذاته ويتخذ إلهه هواه، وحينئذ يكون كالبهيمة همها علفها. قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ۝١٣ أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَفْقَهُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ۝﴾^(١).

ثانيهما: أن ينشغل بالمكائد والحيل الشيطانية لأجل الاستيلاء والسيطرة على الناس بالقوة، وحينئذ يكون كالوحش الضاري لا يعرف غير الفتك والقتل والدمار، وما نجده في العالم من سياسات للدول الكبيرة والصغيرة من ابتعاد عن مناهج الله سبحانه، وانغماس في ملذات الدنيا، وانسلاخ عن الإنسانية هي من مظاهر ما ذكرناه، ومن ذلك نشأ الاستبداد والاستعمار والظلم الذي أبدل الحياة الإنسانية إلى غابة يأكل القوي فيها الضعيف، ويحكم فيها الفاسد، ويتنصر الظلم.

وكيف كان فإن تدين الإنسان واستقامته في إطاعة ربه وتوازنه مع السنن والأحكام الإلهية يتوقف على الاجتهاد؛ لأن كل مكلف بالأحكام الشرعية لا يخلو من أن يكون مجتهداً أو مقلداً، والمجتهد يعمل باجتهاد والمقلد يقتدي بالمجتهد، وبالتالي لابد من الاجتهاد.

الضرورة الثانية: تشريعية، باعتبار أن الاجتهاد نيابة عن الإمام عليه السلام في تشريع الأحكام وتولي شؤون المجتمع، وهذه الضرورة لا تنتهي، بل تواكب الحياة الإنسانية في كل مكان وزمان، وقد أشار إلى الجهتين: جهة

النيابة وجهة تشريع الأحكام التوقيع الشريف الذي رواه الصدوق بسنده
المعتبر عن إسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة
حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(١).

فلولا الاجتهاد والمجتهدون كانت حياة الناس في فراغ كبير من حيث
التشريع ومعرفة الأحكام، وهذا يسوقهم لأحد أمرين:

الأمر الأول: التخبط بالرأي وأخذ الأحكام من مثل القياس والاستحسان
والمصالح المرسلة واجتهادات غير المجتهدين وغيرها من الطرق الباطلة،
وهذا يسوقهم إلى الفوضى في الآراء والوقوع في معاصي الله سبحانه. كما
نلاحظه في مدارس الذين ابتعدوا عن أهل البيت عليه السلام في الفقه وأخذ
الأحكام، حيث يختلفون في المسألة الواحدة اختلافات كثيرة بحيث قد تجد
في المسألة الواحدة عشرات الآراء.

الأمر الثاني: استقاء الأفكار من الغرب والشرق ممن ابتعدوا عن سنن الله
سبحانه، وساقوا البشرية إلى الشقاء، وهذا ما نلاحظه في المدارس التي لم تتخذ
الدين سبيلاً، ووقعت في منحدرات العلمانية الفلسفية والعلمانية السياسية.

وهذا ما تؤكد رواية السيابي قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في
السجن: «لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت
دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله سبحانه ورسوله ﷺ، وخانوا أماناتهم،
إنهم ائتمنوا على كتاب الله، فحرفوه وبدلوه»^(٢).

وفي موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال:

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٠، ح ٤٢.

«يظن هؤلاء الذين يدعون أنهم فقهاء علماء أنهم قد أثبتوا جميع الفقه والدين مما تحتاج إليه الأمة، وليس كل علم رسول الله ﷺ علموه، ولا صار إليهم من رسول الله ﷺ ولا عرفوه، وذلك أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم، فيسألون عنه، ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ، ويستحيون أن ينسبهم الناس إلى الجهل، ويكرهون أن يسألوا فلا يجيبوا، فيطلب الناس العلم من معدنه - أي الأئمة عليهم السلام - فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله وتركوا الآثار، ودانوا بالبدع، وقد قال رسول الله ﷺ: كل بدعة ضلالة، فلو أنهم إذا سئلوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ، ردّوه إلى الله سبحانه وإلى الرسول ﷺ وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد ﷺ»^(١).

الضرورة الثالثة: قضائية، فإن المجتمع المسلم يتلى بمشاكل وخصومات كثيرة لا تنحل إلا بالدعوى القضائية، وهذه الدعوى على أصناف أربعة:

الصنف الأول: دعوى معلومة الحكم والجزاء، ولا تحتاج إلا إلى سلطة القاضي لتنفيذها؛ لكونها من الأمور الضرورية التي قامت عليها النصوص الصريحة والإجماعات، نظير مسائل الطلاق والخلافات الزوجية ومسائل الخلاف في الإرث بين الورثة ومسائل الديون والنفقات ونحوها.

الصنف الثاني: دعوى معلومة الحكم غير معلومة الجزاء، فتحتاج إلى تحقيق من قبل القاضي لتحديد جزائها، نظير موارد الضمانات والغرامات وأرش الجنايات ونحوها، فإن هذه من حيث الحكم معلومة؛ لأن من أتلف مال الغير أو أضر بغيره يجب عليه الضمان ودفع الأرش، ولكن مقدار

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦١، ح ٤٩.

الضمانات والأرث يختلف من قضية لأخرى؛ لذا تحتاج إلى تنقيح كما تحتاج إلى سلطة القاضي لتنفيذها.

الصنف الثالث: دعاوى غير معلومة الحكم معلومة الجزاء، وهذا يتصور في القرارات الحكومية في الموضوعات التي يقتضيها حفظ النظام والمصالح العامة، نظير جعل غرامة مالية معينة على كل من تجول ليلاً في بعض الظروف الخاصة، ومحاسبة من يمشي مسرعاً في سيارته بحجز السيارة يوماً أو يومين، ومعاقة المدخنين في الأماكن العامة بمنعهم من العمل مثلاً، ونحو ذلك من أحكام جزائية يمكن تحديدها من قبل السلطة القضائية، ولكنها غير معلومة من حيث حكمها الشرعي، إما من جهة عدم تنقيحها وإما من جهة عدم كفاية الأدلة أو من جهة أن الشرع أوكلها إلى القضاء، فتحتاج إلى حكم القاضي وسلطته التنفيذية بعد فحص وإعمال نظر وتحقيق.

الصنف الرابع: دعاوى غير معلومة الحكم والجزاء، فتحتاج إلى اجتهاد واستنباط من الأدلة لتعيين حكمها وجزائها، وهذه غالباً من قبيل القضايا المستحدثة، نظير الأعمال التي تسبب المفساد الاجتماعية العامة، كالتهريض على العنف، والمتاجرة بالمخدرات، ومخالفة قوانين المرور، والإيمان بالأفكار المنحلة، والانضمام إلى المنظمات المنحرفة، وطباعة الكتب ونشرها من دون إذن مؤلفيها، ونحو ذلك من مسائل تتعلق بالشؤون الشخصية والعامة معاً.

والمقصود من الدعاوى غير معلومة الحكم ليس بلحاظ الواقع؛ لعدم وجود قضية ليس لها حكم في الواقع، وإنما المقصود أن حكمها غير منقح بعد، فهي ليست نظير القضايا التي حدد الشارع حكمها وجزاءها كموارد الحدود الشرعية ونحوها، ونلفت النظر هنا إلى أمور:

أحدها: أن بعض هذه الخصومات يستدعي الرجوع إلى ضوابط القضاء العامة للحكم بها، وبعضها يستدعي الرجوع إلى الاجتهاد واستنباط الحكم أو الجزاء فيها من الأدلة المعتمدة.

ثانيها: أن هذه القضايا لا تنتهي أو تتحدد، بل هي قضايا تتجدد وتستحدث بحسب أصناف الناس واختلافهم في المصالح والأغراض، ولا يمكن إبقاء هذه القضايا دون حل؛ لأن ذلك يتنافى مع حكمة الشرع والتشريع.

ثالثها: أن ترك الناس في ذلك يتخبطون في آرائهم واجتهاداتهم الخاصة قبيح؛ لأنه يقود إلى الفوضى واختلال النظام، ونقض الغرض.

رابعها: أن إرجاع الناس إلى القضاة غير المجتهدين وإن كانوا متقين حرام للنصوص الخاصة الناهية عن الحكم بين الناس لغير المجتهد العالم بالأحكام.

ففي صحيحة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١) والفتوى تشمل القضاء بحسب الفهم العرفي، أو بوحدة الملاك.

وفي معتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّته فننظر فيها؟ فقال: «لا أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله»^(٢) وقد وردت في هذا المعنى روايات متضافرة^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٠، ح ٦.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٢، ح ٥، ح ٦، ح ٧.

خامسها: أن إرجاع الناس إلى القضاة الذين يعملون بغير الضوابط الشرعية حرام أيضاً؛ لكونه حكماً بغير ما أنزل الله سبحانه، والعمل بغير ما أنزل الله هو كفر وظلم وفسق. قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣).

وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أيما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر فقصى عليه بغير حكم الله فقد شرکه في الإثم»^(٤) فيتعين الرجوع إلى القضاة المجتهدين في ذلك، وهذا يستدعي فتح باب الاجتهاد والبحث في شؤونه وخصوصياته تلبية لهذه الحاجة والضرورة.

الضرورة الرابعة: قيادية، فإن الناس لا بد لهم من إمام وقائد يتصدى لإدارتهم، ويتولى أمورهم، ولولا هذا الإمام لسادت بينهم الفوضى واختل نظام معاشهم، ولا بد أن يكون الإمام عادلاً، ولولا ذلك رجعوا إلى غير العادل، وهو لا يؤمن عليه من الظلم والفساد، كما لا بد وأن يكون خبيراً عالماً كفوءاً وشجاعاً في تدبير أمور الناس، ولولا ذلك لانتقض الغرض من الإمامة والقيادة في أكثر الجوانب.

إذاً لا يستغني الناس في إدارة أمورهم وتدبير معاشهم ومعادهم عن إمام وقائد عادل وخبير وكفوء، ولولا ذلك لتعطلت الأحكام وانتشر الظلم

١ - سورة المائدة: الآية ٤٤.

٢ - سورة المائدة: الآية ٤٥.

٣ - سورة المائدة: الآية ٤٧.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١١، ح ١.

والفساد، وليس ذلك إلاّ الفقيه الجامع للشرائط ، وتؤكد هذا المضمون طائفة من الأخبار:

منها: رواية المفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام في بيان العلة التي دعت إلى تنصيب أولي الأمر والأمر بإطاعتهم، ذكرت عللاً عديدة قال عليه السلام منها أنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلاّ بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه، ولا قوام لهم إلاّ به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيمون به جماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم. ومنها: أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة، وذهب الدين، وغيّرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين^(١).

والقول بأن هذا يختص بالإمام المعصوم عليه السلام غير وجيه وإن كان الإمام المعصوم من أجلى مصاديق ذلك، بل وأكملها؛ لإمكان التوسعة في دلالة بقرتين:

القرينة الأولى: الإطلاق الذي ينطبق على كل إمام عالم وأمين وحافظ.

القرينة الثانية: العقل القاضي بأن الحاجة إلى وجود الرئيس والقيم ملازمة للحياة البشرية من أجل تأمين السبل وإقامة الدين وحفظ الحقوق، وهذه الحاجة لا تختص بزمان حضور المعصوم عليه السلام، بل تشمل زمان الغيبة أيضاً، ففي زمان الحضور لا شك في أنها من شؤون الإمام المعصوم عليه السلام، وفي زمان الغيبة لا مناص من اللجوء إلى الفقيه الجامع للشرائط ؛ لأنه أكمل المصاديق

بعد الإمام المعصوم عليه السلام، وتشهد لهذا الأخبار المتضافرة التي يفيد تضافرها واعتضاد مضمونها اعتبارها، والتي نصت على أن ولاية الأمور ومجاريها بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه.

منها: رواية الفقه الرضوي: «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل»^(١).

ومنها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «العلماء حكام على الناس»^(٢).

ومنها: ما ورد عن الإمام الحسين عليه السلام: «إن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»^(٣).

ومنها: رواية الكراجكي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»^(٤).

وإطلاقات هذه الأخبار وعموماتها تشمل الفقيه بما لا يقبل الشك؛ لكونه نائباً عن المعصوم عليه السلام في ولاية الأمور وتدير شؤون الأمة، وهذا ما يؤكد الإجماع والعقل.

أما الإجماع فقد حكاها جماعة منهم المحقق الكركي رحمته الله قال: اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أن الفقيه العدل الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة

١ - فقه الرضا عليه السلام: ص ٣٣٨.

٢ - غرر الحكم: ص ٤٨، رقم ١٤٢٦.

٣ - تحف العقول: ص ١٧٢.

٤ - مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ١١ من أبواب كتاب القضاء، ص ٣١٦، ح ٢١٤٥٥.

في جميع ما للنيابة فيه مدخل^(١).

وعن بلغة الفقيه للسيد بحر العلوم رحمته أن حكاية الإجماع على ذلك فوق حد الاستفاضة^(٢)، وفي عوائد النراقي رحمته: أنه نص عليه كثير من الأصحاب، بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات^(٣). وقد أيد ذلك السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بسيرة العلماء، فإن جمهرة كبيرة من الفقهاء كانوا يتصرفون في شؤون الدولة السياسية العامة أمثال كاشف الغطاء، حيث أجاز للملك القاجاري فتح علي شاه أن يزاول أعمال الدولة بالنيابة عنه، والمحقق الكركي والعلامة المجلسي والشيخ البهائي والميرداماد رحمته وغيرهم حيث زاولوا الحكم والحكومة في أيام الدولة الصفوية^(٤).

وأما العقل فهو يقضي بذلك من وجوه عديدة نكتفي ببيان أحدها.

فنقول: إن العقل يستقل بالحكم بقبح أن يترك الحكيم الناس بدون إمام يرجعون إليه في العدل بينهم في الحقوق والسياسات، فيدفع عنهم الظلم والجور، ويصلح فاسدهم، ويعطي لكل ذي حق حقه، كما يقضي العقل بوجوب أن يكون هذا الإمام عادلاً قوياً خبيراً في ذلك؛ ليكون محققاً للغرض، كما يقضي أيضاً بأن الكثير من السياسات وتدير الأمور تتعلق بالأحكام الشرعية وتطبيق القوانين الإلهية، وهذا مالا ينهض به إلا الفقيه المجتهد؛ لأن ما سوى الفقيه لا يخلو من اثنين:

١ - رسائل المحقق الكركي: ج ١، ص ١٤٢.

٢ - بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٢٣٤.

٣ - عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

٤ - انظر الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩، ص ٢٦-٢٨، (بتصرف).

أحدهما: أن يكون مؤمناً عادلاً لكنه مقلد في الأحكام، ولا بد له من الرجوع إلى الفقيه فثبت المطلوب.

ثانيهما: أن يكون فاسقاً لا يعمل بالأحكام الشرعية، وهذا لا شرعية لولايته وإمامته.

فلا مناص من أن يكون المتولي لقيادة الناس وتدير أمورهم الفقيه العادل.

والخلاصة: أن المجتمعات البشرية لا تستغني عن القيادة التي تتولى أمورها وتقودها إلى ما فيه صلاحها في جميع الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ونحوها من الشؤون العامة، والمتولي لهذه الشؤون لابد أن يكون الفقيه العادل؛ لأن غير الفقيه إما جاهل عادل، أو جاهل فاسق، أو عالم فاسق، أو عالم غير فقيه، وجميعهم لا يصلحون لهذه الولاية إما من جهة الجهل أو من جهة الفسق وعدم الأمان من الخيانة والفساد.

ومن هنا وجب فتح باب البحث في الاجتهاد وشؤونه وصفات المجتهد ومهامه على مرور الزمان؛ لأنه من مباحث القيادة والزعامة الدينية والدينية التي لا تستغني عنها الناس في كل عصر ومصر.

المطلب الخامس: تاريخ الاجتهاد

اطلق الاجتهاد منذ قديم الأيام على معنيين:

المعنى الأول: اللغوي، وأريد به بذل الجهد في سبيل العمل، فقد روي عن النبي المصطفى ﷺ: «صلّوا عليّ واجتهدوا في الدعاء»^(١) وفي حديث آخر: «فضل العالم على المجتهد مائة درجة»^(٢) أي المجتهد في العبادة، وورد في ذلك قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «ولا يؤدي حقه المجتهدون»^(٣) وقوله عليه السلام: «أعينوني بورع واجتهاد»^(٤) وفي وصف مولانا صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف ورد في الدعاء الشريف في زمن الغيبة: «الصابر الشكور المجتهد»^(٥) أي العامل المتحمل لمشقة العمل.

المعنى الثاني: الاصطلاحي، وهو بذل الوسع في سبيل استنباط الأحكام الشرعية، وقد اكتسب لفظ الاجتهاد وضعاً تعينياً بهذا المعنى الخاص في الأزمنة المتأخرة عن زمان التشريع، ويبدو من خلال الفحص في الأدلة وتتبّع وقائع التاريخ أن مضمون الاجتهاد منذ قديم الأيام كان رائجاً بين الناس معمولاً به في المسائل المختلفة، وقد انقسم المسلمون فيه إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: تعمل بالرأي الناشئ من الأقيسة والاستحسانات الشخصية، وهي طريقة بعض الصحابة ومن تابعهم في ذلك، حيث فسروا الأحداث واتخذوا المواقف المختلفة انطلاقاً من ذلك، وكانوا يسمون

١ - انظر صحيح مسلم: كتاب الصلاة، ح ٢٠٧.

٢ - مقدمة سنن الدارمي: ج ١، ص ١٠٠.

٣ - نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

٤ - مستدرك الوسائل: ج ١٢، باب ٦٣ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٥٤، ح ٩.

٥ - انظر مفاتيح الجنان: ص ١٠٧، دعاء زمن الغيبة.

الاجتهاد في ذاك الوقت بالتأويل والرأي، والرأي - كما عرفه بعضهم - هو ما تخيلته النفس صواباً دون برهان^(١).

فقد ورد في خبر خالد بن الوليد حينما قتل مالك بن نويرة ظملاً وزنى بزوجته أنه علل ذلك بالاجتهاد فقال: (إني تأولت وأصبت وأخطأت) وعلل أبو بكر ذلك في جواب عمر حينما قال: إن خالداً زنى فارجه: (ما كنت أرجه فإنه تأول فأخطأ)^(٢).

وروى الزهري أنه قال لعروة: ما بال عائشة تتم في السفر؟ قال: إنها تأولت كما تأول عثمان^(٣)، وكان عثمان يرى الإتمام في السفر أيضاً.

وروي في قضية معاذ بن جبل حينما وجهه النبي ﷺ إلى اليمن أنه قال له: «بم تقضي؟» قال: بما في كتاب الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: بما في سنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيي. فقال النبي ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله ﷺ»^(٤). لكن الصواب على خلاف ذلك؛ لأن هذه القضية:

أولاً: موضوعة لم يعلم صحتها في التأريخ كما صرح به البعض^(٥)، بل صرح ابن حزم والبخاري بوجود قرائن الوضع فيها، ومنها مجهولية الراوي؛

١ - الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم): ج ١، ص ٤٠.

٢ - صحيح مسلم: باب صلاة المسافرين وقصرها، ح ٣؛ صحيح البخاري: باب تقصير الصلاة، باب يقصر إذا خرج من موضعه، رقم ١٠٩٠.

٣ - الرسالة السعدية: ١٢٠؛ صحيح مسلم: ج ٢، ص ١٤٣.

٤ - انظر كتاب الأم: ج ٦، ص ٢١٦؛ المغني: ج ١١، ص ٣٧٨؛ كشف القناع: ج ٦، ص ٤٤٣؛ سيرة ابن هشام: ج ٤، ص ٢٣٧.

٥ - قاموس الرجال: ج ١٠، ص ٩٩، رقم (٧٥٨٨).

لأنها لم ترو إلا عن طريق الحارث بن عمر وهو مجهول^(١).

ومنها: أنها تصحح اجتهادات بعض الصحابة وظنونهم، وتضفي عليها الشرعية والإمضاء من قبل النبي ﷺ مع أن القرآن نهى عن ذلك فقال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣) وقال عز وجل: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٤) ولا شك أن العمل بالرأي والاجتهاد الشخصي من مصاديق الظن، والعمل بغير العلم، والحكم بغير ما أنزل الله سبحانه.

ثانياً: على فرض تسليم ذلك فإنها ظاهرة في العمل بالرأي لا بالاجتهاد بالمعنى المصطلح، بقرينة الإقرار بالعمل بالاجتهاد في صورة عدم وجود نص من كتاب أو سنة على المسألة، وهذا لا يتطابق إلا مع الاجتهاد بالرأي لا بالدليل المعتبر.

وثالثاً: على فرض التسليم في ذلك فإن هذا اللفظ لم يكن شائعاً في ذلك الزمان في المعنى المصطلح، ثم بعد ذلك تعيّن هذا المضمون في لفظ الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصر الصحابة، وقد وقع استعمال هذا اللفظ في هذا المضمون في كلمات علماء الجمهور كثيراً.

فمثلاً: نقل ابن أبي الحديد في نقد سياسة عمر في العطاء: (أنه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى إنه كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف

١ - الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم): ج ٥، ص ٧٧٣-٧٧٥.

٢ - سورة يونس: الآية ٣٦.

٣ - سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٤ - سورة المائدة: الآية ٤٩.

درهم في كل سنة، ومنع أهل البيت خمسهم) وفي جواب السؤال عن سبب هذا التفريق قال: (إن بيت المال إنما يراد لوضع الأموال في حقوقها، ثم الاجتهاد وإلى المتولي للأمر في الكثرة والقلّة، فأما أمر الخمس فمن باب الاجتهاد) ثم قال: (فلم يخرج عمر بما حكم عن طريق الاجتهاد، ومن قدح في ذلك فإنما يقدح في الاجتهاد الذي هو طريقة الصحابة)^(١).

ونظير ذلك قاله القوشجي^(٢) وابن تيمية^(٣)، وفي تبرير خروج عائشة على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال القرطبي: (مجتهدة، مصيبة، مثابة فيما تأولت، مأجورة فيما فعلت؛ إذ كل مجتهد في الأحكام مصيب)^(٤).

وقال ابن حزم في تبرير مواقف معاوية وعمر بن العاص من الإمام علي عليه السلام: (إن معاوية ومن معه مخطئون مجتهدون مأجورون أجراً واحداً^(٥)، ومثل ذلك قاله ابن كثير في تأريخه^(٦)، إلى غير ذلك مما هو كثير في كلماتهم^(٧)، ثم أن فقهاء الجمهور طوروا هذا المضمون ووضعوا له قواعد من قبيل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وجعلوها قواعد للاستنباط.

الطائفة الثانية: تعمل بالاجتهاد، بمعنى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتمدة، وهي طائفة أهل البيت عليهم السلام وبعض الصحابة والتابعين لهم في العلم والإيمان، فقد وضعوا الأئمة عليهم السلام نهجاً قوياً لاستنباط الأحكام

١- شرح نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٥٣، في ذيل شرح (ومن كلام له عليه السلام لله بلاد فلان).

٢- انظر شرح التجريد: ص ٤٠٩؛ شرح نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٤٣.

٣- منهاج السنة: ج ٣، ص ٢٠٣.

٤- تفسير القرطبي: ج ١٤، ص ١٨٢، ذيل الآية ﴿ولا تبرجن﴾.

٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج ٤، ص ١٦١.

٦- تاريخ ابن كثير: ج ٧، ص ٢٨٣.

٧- انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٤٠٧-٤٠٨.

الشرعية، وجعلوا حداً فاصلاً بين طريقتين في ذلك:

طريقة الاجتهاد الخاطيء الذي لا يقوم إلى موازين الاستنباط الصحيحة، وأبطلوه وذكروا معاييه، وحذروا العلماء من اتباعه، وذكروا ما يترتب عليه من آثار دينية ودنيوية.

وطريقة الاجتهاد الصحيح الذي يقوم على الضوابط الصحيحة والمعايير العلمية، والذي يظهر من مراجعة أخبار أئمة الهدى عليه السلام وآثارهم يجد وبوضوح أن الاجتهاد المتعارف عليه في اصطلاح الفقهاء والأصوليين كان متعارفاً في أعصارهم، بل هم عليه السلام وضعوا له المناهج والقواعد العامة والخاصة التي توصل الفقيه إلى الحكم الشرعي^(١).

ولعل المتتبع في بعض هذه الأخبار يجد أنها تصنف إلى طوائف:

منها: طائفة تضع قاعدة كلية في الاجتهاد، وتؤسس لنهج عريض في ذلك يدعو الفقيه إلى الاستناد إلى الكليات لتفريع الفروع والافتاء فيها.

ومنها: طائفة تدل على أن الإفتاء كان معروفاً شائعاً بين تلامذتهم وأصحابهم وقد أمضوه وقرروه.

ومنها: طائفة علّمت بعض أصحابهم كيف يرد المجمل إلى المبين، والظاهر إلى الأظهر، والأظهر إلى النص، وغير ذلك من قواعد اجتهادية هامة.

ومنها: طائفة تأمر الشيعة بالرجوع إلى فقهاءهم وأخذ معالم الدين منهم، وفي عين الحال تنهاهم عن الرجوع إلى غيرهم؛ لأنهم لا يملكون الضوابط الصحيحة للفتيا والاستنباط فيفتون بغير علم ومنها طائفة وضعت معايير

الترجيح والموازنة بين الأدلة والأخبار في صورة التعارض، وهذا الباب من أهم الأبواب التي يبتلى بها الفقيه في مقام الاستنباط .

فقد روى محمد بن أدریس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»^(١) وعن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفریع»^(٢).

والأصول ظاهرٌ في القواعد الكلية، والفروع في مصاديقها، ولا شك أن تطبيق القاعدة على مصاديقها هو جوهر الاجتهاد، وقد أخذ بعض الفقهاء والأصوليين تعريف الاجتهاد من هذا المضمون فعرفوه : برد الفروع إلى الأصول كما في الفصول وغيره^(٣).

ونلاحظ أنهم عليهم السلام وضعوا الكثير من القواعد الكلية وتركوا تطبيقها إلى الفقهاء منها قوله عليه السلام: «البينة على من أدعى واليمين على من أدعى عليه»^(٤) وقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»^(٥) و: «المغرور يرجع إلى من غره»^(٦).

ومنها: قول أبي جعفر عليه السلام في الصحيح: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة:

١ - مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥.

٢ - مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥.

٣ - انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٥، ص ٣٨٦.

٤ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٣٣، ح ١.

٥ - عوائد الأيام: ص ١٠٩.

٦ - القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١، ص ٣٧١.

الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(١) وقوله عليه السلام: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

ومنها: قول الصادق عليه السلام: «كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه»^(٣). وهذه جميعاً قواعد كلية عامة يمكن التمسك بها في مختلف الموارد، وتطبيقها على مواردنا التي هي من أهم سمات الاجتهاد.

وتدلنا الأخبار على أن الاستفتاء والإفتاء كانا شائعين في عصر الأئمة عليهم السلام، وقد كتب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى قثم بن العباس يحثه على ذلك يقول: «واجلس لهم العصرين فافت المستفتي، وعلم الجاهل، وذاكر العالم»^(٤) وقال الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «أجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك»^(٥) وإطلاقها يشمل صورة الإفتاء عن تقليد بنقل فتوى الغير إلى الناس، وصورة الإفتاء عن اجتهاد، بل ادعاء انصرافها إلى الثاني غير بعيد.

وفي رواية علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإن أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإن الحق فيه»^(٦) وتدل هذه الرواية على أمرين:

- ١ - الوسائل: ج ٤ الباب ٩ من أبواب القبلة، ص ٣١٢، ح ١.
- ٢ - القواعد الفقهية: ج ١، ص ٢٧٥.
- ٣ - الوسائل: ج ٢٩، الباب ٩ من أبواب موجبات الضمان، ص ٢٤٣، ح ١.
- ٤ - نهج البلاغة: الكتاب ٦٧.
- ٥ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٦١؛ الوسائل: ج ١٩، الخاتمة، ص ٣١٧.
- ٦ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٥، ح ٢٣.

أحدهما: أن الاستفتاء ووجود المفتين كان معروفاً في ذلك الزمن.

ثانيهما: أن الإمام عليه السلام وضع ضابطة عامة لمعرفة الحق في الفتوى لمن لا يقدر على الوصول إلى الإمام أو المجتهد، وهي مخالفة العامة، والسر في ذلك هو أن هؤلاء كانوا يترصدون أقوال الأئمة عليهم السلام وكانوا يفتنون بخلافهم، فمخالفة فتوى هؤلاء توصل إلى الصواب.

ويشهد لهذا أيضاً ما رواه الشيخ بسنده إلى عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت فإنقطع ظفري، فجعلت على أصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه»^(١) وهذا الجواب يتضمن أمرين:

أحدهما: الجواب عن السؤال في مسألة المسح.

ثانيهما: وضع القاعدة العامة التي يمكن للمكلف التمسك بها في كل الموارد، وهي قاعدة نفي الحرج في الدين بقريضة قوله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه» فإنها تفيد جواز التمسك بنفي الحرج لرفع كل حكم سبب حرجاً للمكلف، وهذا النحو من الفهم والتطبيق هو من الاجتهاد.

هذا مضافاً إلى الأخبار التي نهت عن الإفتاء بغير علم، وحرمت ذلك، ووعدت بسوء العاقبة فيه، فتفيد بحسب مفهومها العرفي أن الإفتاء مع العلم جائز.

منها: صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام التي تقدمت في باب

الضرورة القضائية للاجتهاد^(١).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إيّاك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بها لا تعلم»^(٢).

وفي رواية المفضل بن مزيد قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «أنهاك عن خصلتين ففيهما هلاك الرجال. أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(٣).

ونلاحظ في هذا المجال تشديد النكير من الأئمة عليهم السلام على من يفتي استناداً إلى القياس والاستحسان ونحوه؛ لأنه من مصاديق الفتيا بغير علم، وفي هذا ورد احتجاج الصادق عليه السلام على أبي حنيفة حينما دخل عليه قال: «يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟» قال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأي، فقال: «يا أبا حنيفة إن أول من قاس ابليس الملعون قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» قال: فسكت أبو حنيفة، فقال: «يا أبا حنيفة أيهما أرجس البول أو الجنابة؟» فقال: البول، فقال: «فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول؟» فسكت، فقال: «يا أبا حنيفة أيهما أفضل الصلاة أو الصوم؟» قال: الصلاة، فقال: «فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟» فسكت^(٤).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠، ح ١.

٢ - أصول الكافي: ج ١، ص ٦٠، ح ٩٦.

٣ - أصول الكافي: ج ١، ص ٦٠، ح ٩٥.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٧-٤٨، ح ٢٧.

وفي هذا قد أورد الإمام عليه السلام إیرادات تنقض مبدأ القياس في الاستنباط لغرض إبطاله، والإیراد النقضي في مثل ذلك أجدى من الإیراد الحلي.

ونلاحظ أيضاً أن بعض علماء العامة كانوا يرجعون إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام ويستفتونهم في الأمور التي يجهلونها.

منها: ما رواه الكليني رحمته الله عن السياري قال: روي عن ابن أبي ليلى أنه قدم إليه رجل خصماً له فقال: إن هذا باعني هذه الجارية فلم أجد على ركبها حين كشفها شعراً، وزعمت أنه لم يكن لها قط . قال: فقال له ابن أبي ليلى: إن الناس ليحتالون لهذا بالحيل حتى يذهبوا به فما الذي كرهت؟

قال: أيها القاضي إن كان عيباً فاقض لي به. قال: أصبر حتى أخرج إليك فإني أجد أذى في بطني، ثم دخل وخرج من باب آخر فأتى محمد بن مسلم الثقفي فقال له: أي شيء تروون عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة لا يكون على ركبها شعر؟ أيكون ذلك عيباً؟ فقال محمد بن مسلم: أما هذا نصاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبو جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال: «كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب» فقال له ابن أبي ليلى: حسبك، ثم رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب^(١)، وتدل هذه الرواية على أمور:

أحدها: أن سؤال ابن أبي ليلى كان على مسألة فرعية وطلب الإجابة فيها.

ثانيها: أن جواب محمد بن مسلم لم يكن عن المسألة الفرعية، بل ذكر القاعدة العامة فيها.

ثالثها: أن ابن أبي ليلى عرف من القاعدة المذكورة حكم المسألة الفرعية لذا

اكتفى بها، ورجع إلى القوم ففضى بها استناداً إلى القاعدة، ومجريات الواقعة تتضمن اجتهاديين: اجتهاد ذكره محمد بن مسلم في الجواب حيث أرجع المسألة المعروضة إلى الكبرى الكلية فيها، واجتهاد صنعه ابن أبي ليلى حيث طبق الكبرى على مصداقها.

وفي مقابل ذلك نلاحظ أن الأئمة عليهم السلام وضعوا طريقة الجمع بين الأدلة وترجيح المفضل إلى المبين، وغير الظاهر إلى الظاهر، وهذه العملية صعبة لا يعرفها إلا المجتهدون.

وفي هذا المجال روى الصدوق بسنده المعتبر عن أبي حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم» ثم قال عليه السلام: «إن في اخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا»^(١) ويستفاد من هذه الرواية أمور:

أحدها: أن الإمام عليه السلام أوكل أمور إرجاع المتشابه إلى المحكم إلى العالم بذلك، ولم يأمر بالتوقف أو الانتظار حتى يسأل من الإمام نفسه.

ثانيها: أن الإمام جعل قاعدتين عامتين هما:

١- إرجاع غير الظاهر إلى الظاهر.

٢- عدم العمل بالمتشابه، وهو غير الظاهر.

ثالثها: أنه عليه السلام لم يحدد المحكم والمتشابه فيدل على نسبية الإحكام والتشابه، فرب محكم عند أحد هو متشابه عند غيره وبالعكس، وهذه قرينة

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٥، ح ٢٢.

على أن المعيار هو الظهور.

وهذه الثلاثة أي العمل بالظهور وإرجاع غير الظاهر إلى الظاهر والجمع بين الأدلة من مختصات الاجتهاد والمجتهدين، ولذا أمروا عليهم السلام بأختيار الأفقه والأعلم بفهم الأخبار، وكيفية الجمع بينها لدى المخاصمات والتنازع كما تشهد به مقبولة عمر بن حنظلة^(١) وغيرها^(٢).

ومنها: ما رواه الشيخ بسنده عن موسى بن اكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما. قال: «وكيف يختلفان؟» قلت: حكم كل واحد منها للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه»^(٣).

والخلاصة: يبدو للمتتبع أن الاجتهاد بمعناه المصطلح كان معروفاً في زمان الأئمة عليهم السلام، وقد دعوا عليهم السلام إليه، ووضعوا له القواعد الصحيحة، وكان ذلك من الضرورات لأسباب ثلاثة:

السبب الأول: سد الفراغ التشريعي والحاجة إلى الأحكام.

السبب الثاني: سد الطريق أمام المنحرفين وأهل الرأي والأقيسة والوقوف أمام تحريف الشريعة وتضليل العباد بالأحكام الناشئة من هذه الاجتهادات الباطلة.

السبب الثالث: مواكبة التطورات السياسية والاجتماعية، وعدم ترك

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٢، ح ١٩.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٣، ح ٤٥.

الناس بلا فقيه أو زعيم ديني يرجعون إليه في الفتوى وأخذ الأحكام، وهذه المسألة تكاد تكون فطرية، خصوصاً مع ملاحظة بعد المسافة بين موطن الإمام عليه السلام ومواطن شيعته، فإن الإمام عليه السلام قد يكون في المدينة أو في سامراء أو في خراسان والشيعية يقطنون مناطق أخرى ولم تكن وسيلة للارتباط به ومعرفة الأحكام إلاّ عبر وكلائه وتلامذته، لاسيما في القضايا التي لا تقبل الانتظار أو التأخير حتى يلتقي بالإمام عليه السلام ويسأل منه. نظير مسائل العبادات والطلاق والزواج والإرث ونحوها.

بل وفي غالب الأحيان كانت الظروف السياسية تمنع الناس من الالتقاء بالإمام عليه السلام أو الاتصال به، ولم يكن بدّ إلاّ بالرجوع إلى أصحابه ممن اطلع على آرائه، وعرف قواعده وأحكامه.

نعم ظهرت الحاجة إلى الاجتهاد بشكل أكبر منذ زمان الغيبة الكبرى، ثم تبلورت نظرياته وأساليبه بمرور الزمن حتى وصل إلى ما وصل إليه.

نعم الاجتهاد بالمعنى المعروف عند العامة وهو الاعتماد على الرأي والقياس ونحوه فهو باطل، وما ورد من الأدلة التي نهت عن الاجتهاد والفتوى بالرأي محمولة عليه كما ستعرف.

المطلب السادس: المشروع واللامشروع في الاجتهاد

قد عرفت فيما تقدم أن الاجتهاد على قسمين، اجتهاد مشروع واجتهاد غير مشروع، كما عرفت أن الأمة الإسلامية انقسمت إلى طائفتين تجاههما، طائفة أخذت بالأول وأخرى أخذت بالثاني.

وهنا سؤالان قد يخطران في الأذهان:

السؤال الأول: هل هناك ضوابط للحكم على الاجتهاد أنه مشروع أو غير مشروع؟

السؤال الثاني: ما هي هذه الضوابط؟

والجواب عن السؤال الأول يكاد يكون معروفاً، إذ لو لم تكن ضوابط لتمييز المشروع واللامشروع من الاجتهاد لما قسم إلى هذين القسمين.

يبقى الجواب عن السؤال الثاني وهو العمدة في البحث ويستدعي بعض التفصيل.

١- الاجتهاد اللامشروع

يتميز الاجتهاد غير المشروع بأنه يستند إلى الرأي الشخصي في الاستنباط والأخذ بالاستحسانات الظنية للفقهاء، وينبغي أن يجري هذا في الموارد التي لم يقم عليها نص من الكتاب، ولا نص من السنة، ولا إجماع، وعليه ينبغي أن يتحدد الاجتهاد عند القائلين به بالموارد التي لم يتفق عليها فقهاء الأمة؛ لأن اتفاقهم على رأي يحقق إجماعاً، والإجماع حجة برأسه عندهم، فالاجتهاد دون مرتبة الإجماع من حيث الاعتبار، وأقوى الحجج من حيث الظنون الشخصية، وكل فقيه له حق العمل به، والأخذ بما يميل إليه ظنه الخاص في

استنباط الأحكام.

ومن هنا نعرف أن الاجتهاد الشخصي حجة - عند القائلين - في أربعة موارد:

المورد الأول: تفسير نصوص الكتاب والسنة وبيانها.

المورد الثاني: سراية الحكم من مورد إلى مورد آخر يشابهه في الكتاب والسنة وهو ما يسمونه بالقياس.

المورد الثالث: الموارد التي لم يعرف لها نص خاص، فيستند فيها إلى الظن بوجود المصلحة فيها، بإعتبار أن غاية الشرع من الحكم هو وجود المصلحة، وتعرف هذه المصلحة من خلال فهم روح الشريعة في مجمل الأحكام، وهو ما يسمونه بالمصالح المرسلة.

المورد الرابع: الموارد التي لم يعرف لها نص خاص، ولم يتوصل فيها إلى المصلحة، ولم يلحظ لها شبه في الكتاب والسنة، فيعمل فيها بالرأي والاستحسان لوجود ضرورة إليه، والشاهد على كل هذا هو عمل الصحابة وسيرتهم.

والتبع في كلمات بعضهم يوصلنا إلى هذه النتائج:

قال الدواليبي في تعريف الاجتهاد: أنه رأي غير مجمع عليه. وقال: فإذا أجمع عليه فهو الإجماع، ولذلك فالاجتهاد بعد الإجماع في المنزلة^(١).

وقسموا أنواع الاجتهاد إلى ثلاثة هي:

١- البيان والتفسير لنصوص الكتاب والسنة.

٢- القياس على الأشباه مما في الكتاب والسنة.

٣- الرأي الذي لا يعتمد على نص خاص، وإنما على روح الشريعة المبثوثة في جميع نصوصها المعلنة: (أن غاية الشرع إنما هي المصلحة، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله) وأن (مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن).

وضرب لذلك مثلاً وقال: لعل من أبرز المسائل الاجتهادية والوقائع التي حدثت في عهد الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، هي قضية قسمة الأراضي التي فتحها المقاتلون عنوة في العراق وفي الشام وفي مصر.

فلقد جاء النص القرآني يقول بصراحة لا غموض فيها أن خمس الغنائم يرجع لبيت المال ويصرف في الجهات التي عينتها الآية الكريمة: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١). أما الأخماس الأربعة الباقية فتقسم بين الغانمين عملاً بمفهوم الآية المذكورة وبفعله ﷺ حين قسم غنائم خيبر بين الغزاة، وعملاً بالقرآن والسنة جاء الغانمون إلى عمر بن الخطاب وطلبوا أن يخرج الخمس لله سبحانه ولمن ذكر في الآية، وأن يقسم الباقي بين الغانمين.

فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوها^(٢) قد

١ - سورة الأنفال: الآية ٤١.

٢ - العلوج جمع علج - بكسر العين وسكون اللام - الرجل الضخم من كفار العجم، وبعضهم يطلقه على الكفار مطلقاً. وفي حديث علي عليه السلام: «الناس ثلاثة: عربي ومولى وعلج، فنحن العرب وشيعتنا الموالي، ومن لم يكن على مثل ما نحن عليه فهو علج»؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣١٩، (علج).

اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي.

فقال له عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا بما أفاء الله عليهم!! فقال عمر: ما هو إلا ما تقول، ولست أرى ذلك!! فأكثروا على عمر، وقالوا تقف ما أفاء الله علينا بأسيا فنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا؟! فكان عمر لا يزيد على أن يقول هذا رأيي. فقالوا جميعاً: الرأي رأيك^(١).

أقول: ويعضد هذا ما رواه مسلم عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه أن رجلاً أتى عمر فقال: إني أجنت فلم أجد ماء؟ قال: لاتصل، فقال عمار: أما تذكر - يا أمير المؤمنين - إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت. فقال النبي ﷺ: «إنما يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك» فقال عمر: اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدث به^(٢).

ونلاحظ في هاتين الواقعتين أن عمر عمل بالاجتهاد والرأي الشخصي في مقابل نصين من القرآن الكريم ونص من السنة النص بتقسيم الخمس، والنص بوجوب التيمم عند فقدان الماء^(٣)، وقول النبي ﷺ بوجوب التيمم، ولم يكن هذا الاجتهاد ينحصر باباب الخمس أو الطهارة من العبادات، بل يشمل حتى مثل الطلاق، فقد أورد ابن القيم في كتاب أعلام الموقعين عدة أمثلة لذلك.

١ - معالم المدرستين: ج ٢، ص ٢٨٦؛ المدخل إلى أصول الفقه: ص ٩١-٩٥، باب أنواع الاجتهاد.

٢ - صحيح مسلم: ج ١، ص ١٩٣.

٣ - انظر سورة المائدة: الآية ٦.

منها: قوله إن المطلق في زمن النبي ﷺ وأبي بكر وصدرأ من خلافة عمر كان إذا جمع الطلقات الثلاث بضم واحد جعلت واحدة، كما ثبت في الصحيح - ثم أورد الأحاديث الصحاح في ذلك^(١).

ومنها: خبر تطليق عبد يزيد أبو ركانة زوجته حيث طلقها ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها، فسأله رسول الله ﷺ: «كيف طلقته؟» قال: طلقته ثلاثاً. قال: «في مجلس واحد؟» قال: نعم. قال: «فإنما تملك واحدة فأرجعها إن شئت»، فراجعها.

ثم قال: والمقصود أن عمر بن الخطاب لم يخفَ عليه أن هذا هو السنّة، وأنه توسعة من الله لعباده؛ إذ جعل الطلاق مرة بعد مرة، وما كان مرة بعد مرة لم يملك المكلف إيقاع مراته كلّها جملة واحدة، كاللعان فإنه لو قال: «أشهد الله بالله أربع شهادات إنه لمن الصادقين» كان مرة واحدة، ولو حلف في القسمات وقال: «أقسم بالله خمسين يمينا أن هذا قاتله» كان ذلك يمينا واحداً.

وأورد أمثلة متعددة له، ثم قال: فهذا كتاب الله سبحانه، وهذه سنّة رسول الله ﷺ، وهذه لغة العرب، وهذا عرف التخاطب، وهذا خليفة رسول الله والصحابة كلهم معه في عصره، وثلاث سنين من عصر عمر على هذا المذهب.

والمقصود: أن هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنّة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن رأى عمر.. أن هذا مصلحة لهم في زمانه^(٢)، فجعل طلاق الثلاث ثلاثاً تبين فيه المرأة، ولا تحل لزوجها إلا بالتحليل.

١ - انظر صحيح مسلم: باب طلاق الثلاث، ح ١٥، ح ١٦، ح ١٧.

٢ - أعلام الموقعين: ج ٣، ص ٣٠-٣٦، فصل حكم جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد.

وقد ذكر أعلام الجمهور تعريفات عديدة للرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة بما تتفق في المضمون، وتختلف في الشكل، وهي في مجموعها متوافقة على العمل بالرأي، كما لا حظت في الشواهد المتقدمة من فعل عمر الذي جعلوه حجة في ذلك، وسموه تارة بالتأويل، وأخرى بالاجتهاد وثالثة بالقياس، ورابعة بالاستحسان، وخامسة بالاستصلاح ونحو ذلك. ولعل أجمع تعريف للرأي ذكره ابن حزم حيث عرفه بما تخيلته النفس صواباً دون برهان^(١).

فإذا لاحظ المجتهد المشابهة بين مسألتين أسرى الحكم من مسألة إلى الأخرى وهو القياس، وإذا لاحظ وجود المصلحة في المسألة رجحها وإن كانت هناك مشابهة مع مسألة أخرى وهو الاستحسان، وإذا لاحظ المصلحة ولم يلاحظ وجود مشابهة بين المسألة وغيرها حكم بها، وهو الاستصلاح أو المصلحة المرسلة، وإذا لاحظ اتفاق آراء العلماء أو أهل البلد في المسألة حكم بها وهو الإجماع.

ونلاحظ أن المحور الذي تدور عليه هذه العناوين والمصطلحات هو الرأي الشخصي للفقيه وعمله بظنه الخاص في الموارد المختلفة ليس في الموارد التي لم يقم فيها نص خاص من الكتاب والسنة فقط، بل في الموارد التي قام عليها النص أيضاً.

قامت على هذه سيرة بعض الصحابة كما عرفت، بل هو ما نص عليه بعض أئمة الفقهاء منهم، كأبي حنيفة في موارد عديدة:

منها: ما رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد عن يوسف بن اسباط

قال: قال أبو حنيفة: لو أدركني رسول الله وأدركته لأخذ بكثير من قولي، وهل الدين إلا الرأي الحسن^(١)، ولازم هذا القول تقديم الرأي على النص، والعمل بالمقاييس، والاستحسانات لازم.

ومنها: ما رواه أبو اسحاق الفزاري قال: كنت آتي أبا حنيفة أسأله عن الشيء من أمر الغزو، فسألته عن مسألة فأجاب فيها، فقلت له: إنه يروى فيه عن النبي كذا وكذا. قال: دعنا عن هذا، وقال: كان أبو حنيفة يحيي الشيء عن النبي ﷺ فيخالفه إلى غيره^(٢).

ومنها: ما رواه صالح الفراء قال: سمعت يوسف بن أسباط يقول: رد أبو حنيفة على رسول الله ﷺ أربعمائة حديث أو أكثر. قلت له: يا أبا محمد أتعرفها؟ قال: نعم. قلت: أخبرني بشيء منها، فقال: قال رسول الله ﷺ: «للفرس سهران وللرجل سهم» قال أبو حنيفة: أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن ... وكان النبي ﷺ يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار^(٣)، ونلاحظ الأخذ بالاستحسان والرأي في مقابل النص جلياً في هذين الشاهدين.

ومنها: ما رواه بشر بن المفضل، قال: قلت لأبي حنيفة: نافع عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» قال: هذا رجز.

وقلت: قتادة عن أنس: أن يهودياً رضح رأس جارية بين حجرين، فرضخ

١ - تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٣٩٠، ترجمة أبي حنيفة؛ وانظر كتاب المجروحين (للبستاني): ج ٣، ص ٦٥.

٢ - انظر كتاب المجروحين (للبستاني): ج ٣، ص ٧٠؛ أحاديث أبي إسحاق: ص ٣٨٧.

٣ - تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٣٩٠، ح ١٩؛ وانظر قوانين الأصول: ج ٢، ص ١٣٣-١٣٤.

النبي ﷺ رأسه بين حجرين، فقال: هذيان^(١).

وقوله (رجز) إذا قرئ بفتح الراء من بحور الشعر، ويحمل قوله حينئذ على أنه كناية عن وصف قول النبي ﷺ الذي نزهه الله سبحانه عن مثله، وإذا قرئ بكسر الراء أو ضمها كان معناه النجاسة والعذاب، قال تعالى: ﴿وَالرَّجَزَ فَأَهْجُرَ﴾^(٢) أي النجاسة، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ﴾^(٣) أي العذاب^(٤)، والهذيان معناه: الكلام الذي لا ربط له الذي يصدره المريض^(٥)، وحينئذ يدل هذا القول على ما يدل عليه من الانتقاص من رسول الله ﷺ - والعياذ بالله -.

ويؤكد هذا المعنى ما رواه عبد الوارث قال: كنت بمكة وبها أبو حنيفة فأتيته وعنده نفر فسأله رجل عن مسألة فأجاب فيها، فقال الرجل: فما رواية عن عمر بن الخطاب؟ قال: ذلك قول شيطان. قال: فسبحت، فقال لي رجل: أتعجب؟ فقد جاء رجل قبل هذا فسأله عن مسألة فأجابه، فقال: ما رواية رويت عن رسول الله ﷺ: «أفطر الحاجم والمحجوم» فقال: سجع، فقلت في نفسي: هذا مجلس لا أعود فيه أبداً^(٦)، والسجع الكلام المقفى^(٧).

والظاهر أن هذا لم يكن من مختصات أبي حنيفة، بل هو من مختصات

١ - تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٣٩٠، ح ٩.

٢ - سورة المدثر: الآية ٥.

٣ - سورة الأعراف: الآية ١٣٥.

٤ - انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ١٤٧، (رجز).

٥ - انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٤٢٠، (هذو).

٦ - تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٣٨٨، ح ١٣.

٧ - مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣٤١، (سجع). ولا يخفى ما فيه من إشارة إلى الشعر الذي وصف أهل الجاهلية كتاب الله به.

مدرسة الرأي والاجتهاد بحسب الظنون الشخصية المستندة إلى الأقيسة والاستحسانات.

ففي بداية المجتهد في مسألة ثبوت الخيار المستفاد من قول النبي ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(١) الظاهر في أن افتراق الأبدان بين المتبايعين هو أجل ثبوت الخيار، فإذا افترقا يسقط الخيار.

قال: قال الشافعي وأبو حنيفة: أجل الخيار ثلاثة أيام^(٢)، وفي المحلى أورد ابن حزم الروايات الواردة عن رسول الله ﷺ في هذا الحكم، ثم قال: شذ عن هذا كله أبو حنيفة ومالك ومن قلدهما، وقالوا: البيع يتم بالكلام وإن لم يفترقا بأبدانهما، ولا خير أحدهما الآخر، وخالفوا السنن الثابتة^(٣)، وكان مالك يلحق قول الصحابة، ويجعله في مصاف السنة والاعتبار والآثار، وكان يردد ما قاله عمر بن عبد العزيز: سنّ رسول الله ﷺ وولاية الأمر بعد سنّا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعته، فمن اقتدى بما سنّا - أي الصحابة - قد اهتدى، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى، بل قد ورد أن مالكا ترك خبر الآحاد آخذاً بقول الصحابي^(٤) ولازم استشهاده بقول عمر بن عبد العزيز هو مساواة الرأي الشخصي للسنة التي هي وحي إلهي، ولازم تركه لخبر الآحاد وأخذه بقوله الصحابي هو ترجيح رأي الصحابي على السنة.

١ - بداية المجتهد: ج ٢، ص ١٦٩؛ وانظر صحيح البخاري: كتاب البيوع، الباب ١٩، ح ٢٠٧٩.

٢ - بداية المجتهد: ج ٢، ص ٢٢٦، كتاب بيع الخيار.

٣ - المحلى (لابن حزم): ج ٨، ص ٣٥٥، المسألة (١٤١٧).

٤ - انظر منهاج الاجتهاد في الإسلام (محمد مذكور): ص ٦٣٦؛ الموافقات (للشاطبي): ج ٤، ص ٤٢.

والشافعي قاربه في هذا الموقف، فوضع قول الصحابي بعد النص والإجماع^(١)، وترقى أحمد بن حنبل فجعل فتوى الصحابي الأصل الثاني بعد النص، وفي هذا قال ابن القيم: الأصول التي بنيت عليها فتاوى ابن حنبل خمسة:

الأصل الأول: النصوص، الأصل الثاني: فتاوى الصحابة التي لا يعرف لها مخالف منهم، الأصل الثالث: الاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، الأصل الرابع: الحديث المرسل، الأصل الخامس: القياس للضرورة^(٢).

فلاحظ إنه جعل فتوى الصحابة بل فتوى الصحابي الواحد مقدمين على الحديث المرسل.

بل الذي يتتبع كتب الحديث وكتب الخلاف أمثال المحلى لابن حزم يجد الكثير من الموارد التي خالف فيها فقهاء المذاهب الاخبار الصحيحة، وقد أحصى بعضها الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد فبلغت أكثر من مائتين وأربعمائة.

بل يلاحظ أن هناك روايات مسندة إلى النبي ﷺ وردت في مدح هذه الطريقة التي يخرج بها الفقيه عن نص الكتاب أو السنة ويفتي بخلافها.

منها: ما رواه الخطيب البغدادي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يكون في أمتي رجل اسمه النعمان، وكنيته أبو حنيفة، هو سراج أمتي، هو سراج أمتي، هو سراج أمتي»^(٣).

١ - انظر منهاج الاجتهاد (محمد مذكور): ص ٦٦٧.

٢ - أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٩-٣٢.

٣ - انظر تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٣٣٥.

والأهداف التي تقف وراء مثل هذه الروايات معروفة من سير الأحداث وتحليل الوقائع التاريخية.

والخلاصة: أن الذي يتبع طريقة فقهاء الجمهور في الاجتهاد واستنباط الأحكام يجد وبشكل لا يقبل الغموض أو الجدل أنها اعتمدت على نظرية الرأي المستند إلى الأقيسة والاستحسنات والاستصلاح الشخصي للفقهاء. ليس فقط في الموارد التي لم يقم فيها نص من كتاب أو سنة، بل حتى في الموارد التي قام فيها النص.

وقد ابتدأت هذه النظرية من حيث التنظير والتطبيق معاً منذ عهد النبي ﷺ من قبل جماعة من الصحابة، وسائرهم فيها فقهاء المذاهب، ولا زالت هي الحاكمة في المحافل والمعاهد العلمية لهم وإن كانت أجريت عليها بعض التعديلات، ووضعت لها بعض القواعد الأصولية والفقهية إلا أن جوهرها من حيث الأساس واحد. وهو تقديم الفقيه رأيه واجتهاده الشخصي على ما ورد به النص العام أو الخاص كما لاحظته من الشواهد المتقدمة.

٢- الاجتهاد المشروع

قامت مدرسة أهل البيت ﷺ في الاجتهاد على ضوابط عديدة يلتزم بها المجتهد في مقام الاستنباط ، وقد فصلها الأصوليون والفقهاء في كتبهم، والذي يمكن أن نذكره هنا في باب تمييز هذه المدرسة عن غيرها هو بيان بعض هذه الضوابط:

الضابطة الأولى: الاستناد إلى النصوص العامة أو الخاصة الواردة في الكتاب.

الضابطة الثانية: الاستناد إلى النصوص العامة والخاصة الواردة في السنة.

الضابطة الثالثة: الاستناد إلى النصوص العامة والخاصة الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم امتداداً للنبي ﷺ في علمه وعصمته وفي ووظائفه الإلهية.

الضابطة الرابعة: تحريم العمل بالرأي والأقيسة والاستحسانات، وإبطال الرأي المستند إليها.

ولا خلاف بين المسلمين في اعتماد الضابطة الأولى والثانية في استنباط الأحكام من حيث البحث العلمي وإن خالفها أكثر فقهاء الجمهور من حيث العمل.

وإنما الخلاف في العلم والعمل وقع في الضابطتين الآخرين، فقد أخذ بها الإمامية، وتركتها مذاهب الجمهور، فأعرضت عن العمل بأحاديث الحسن والحسين والباقر والصادق وباقي الأئمة عليهم السلام، ولم تأخذ من علي أمير المؤمنين عليه السلام إلا القليل بالقياس إلى ما أخذته من غيره في الفقه والرواية، ويكفي في هذا مراجعة مثل البخاري ومسلم من كتب الحديث وسائر كتب الفقه الاستدلالي، وفي عين الوقت أخذت بالرأي والقياس وأمثالهما كما عرفت، فوقعوا في اللامشروع من الاجتهاد.

وأما الإمامية فاتبعت أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأخذت عنهم العلم، فكان اجتهاداً متطابقاً مع الموازين الشرعية والضوابط العلمية الصحيحة، وذلك يعود لأسباب:

السبب الأول: استيعاب النصوص المتوفرة في هذه المدرسة لكل المسائل،

وشمولها كل ما يحتاجه الناس في الأحكام، وقد تظافرت النصوص المعتمدة عن الأئمة عليهم السلام في هذا المضمون.

منها: قول الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»^(١) والمقصود من السنة ما يشمل السنة القولية والفعلية والتقريرية.

ومنها: قول الكاظم عليه السلام إنه قيل له: أكل شيء في كتاب الله سبحانه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله سبحانه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»^(٢).

ومنها: رواية سماعة عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته فقلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدك وسمعوا منهما الحديث، فربما كان الشيء يتلى به أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم ما يشبهه يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: «لا، إنما هلك من كان قبلكم بالقياس» فقلت له: لم تقول ذلك؟ فقال: «إنه ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنة»^(٣).

ويستفاد من مجموع هذه الأخبار أمور:

أولها: أن اللجوء إلى القياس والرأي في الاجتهاد نشأ من الحاجة، لدعوى عدم كفاية ما في الكتاب والسنة لجميع الأحكام.

ثانيها: أن هذه الدعوى مردودة من حيث الصغرى؛ لكفاية الكتاب والسنة بالجميع.

١ - تفسر الصافي: ج ١، ص ٥٦.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٦٢، ح ١.

٣ - بحار الأنوار: ج ٢، ص ٣٠٤، ح ٤٨.

ثالثها: عدم وجود فراغ تشريعي في الأحكام؛ لأن ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة، إلا أنه ربما لا تبلغه عقول الرجال، ولكنه موجود معلوم عند الأئمة عليهم السلام لا عند غيرهم.

السبب الثاني: وجود الكم الوفير من الروايات التي أخذها الأئمة عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله بما لا يبغي حاجة إلى غيرها. وهذا ما تؤكده الأخبار.

منها: ما في مسلم: (وحدثنا حسن الحلواني، حدثنا أبو يحيى الحماني، حدثنا قبيصة وأخوه أنها سمعا الجراح بن مليح يقول: سمعت جابراً (الجعفي) يقول: عندي سبعون ألف حديث عن أبي جعفر (الباقر) عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله كلها^(١)).

وفيه أيضاً: (وحدثني حجاج بن الشاعر، حدثنا أحمد بن يونس قال: سمعت زهيراً يقول: قال جابر أو سمعت جابراً يقول: إن عندي خمسين ألف حديث ما حدثت منها بشيء. قال: ثم حدث يوماً بحديث فقال: هذا من الخمسين ألفاً)^(٢).

وفيه أيضاً: (وحدثني إبراهيم بن خالد الشكري قال: سمعت أبا الوليد يقول: سمعت سلام بن أبي مطيع يقول: سمعت جابراً الجعفي يقول: عندي خمسون ألف حديث عن النبي صلى الله عليه وآله)^(٣).

ومنها: ما ذكر عن محمد بن مسلم أنه روى عن الإمام الباقر عليه السلام ثلاثين

١ - صحيح مسلم: ج ١، ص ١٥.

٢ - صحيح مسلم: ج ١، ص ١٥-١٦.

٣ - صحيح مسلم: ج ١، ص ١٦.

ألف حديث، وستة عشر ألف حديث عن الإمام الصادق عليه السلام ^(١).

ومنها: ما ذكر عن أبان بن تغلب الكوفي أنه روى عن الإمام الصادق عليه السلام ثلاثين ألف حديث ^(٢).

ومنها: ما أحصاه ابن عقدة، والشيخ الطوسي رحمهما في رجاله، والمحقق الحلي رحمهما في المعبر، وغيرهم ممن روى عن الإمام الصادق عليه السلام فكانوا أربعة آلاف ^(٣).

وقال العلامة رحمهما في الخلاصة في ترجمة ابن عقدة: له كتب ذكرناها في كتابنا الكبير، منها: كتاب أسماء الرجال الذين رووا عن الصادق عليه السلام: أربعة آلاف رجل، وأخرج فيه لكل رجل الحديث الذي رواه ^(٤).

وقال أيضاً: قال الشهيد رحمهما في الذكرى: إن أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام كتب من أجوبة مسائله أربعمائة مصنف لأربعمائة مصنف، وقرن من رجاله المعروفين أربعة آلاف رجل من أهل العراق والحجاز وخراسان والشام ^(٥)، ومن رام معرفة رجالهم والوقوف على مصنفاتهم فليطالع كتاب الحافظ بن عقدة وفهرست النجاشي بينما نجد على خلاف ذلك تماماً فيما توفر لدى غير الإمامية من الأحاديث.

ففي اعلام الموقعين: إن مجموع الأحاديث التي تدور عليها أحكام الفقه - عند الجمهور - نحو خمسمائة حديث، وبسطها وتفصيلها نحو أربعة آلاف حديث ^(٦).

١ - تاريخ الشيعة (للمظفر): ص ٥٠؛ سفينة البحار: ج ١، ص ٣٣١.

٢ - سفينة البحار: ج ١، ص ٧.

٣ - انظر تاريخ الشيعة (للمظفر): ص ٥٣.

٤ - خلاصة الأقوال: ص ٣٢٢.

٥ - الذكرى: ص ٦.

٦ - اعلام الموقعين: ج ٢، ص ٢٥٧.

ومن هنا نعرف وجه النقص الشديد في أدلة الأحكام عندهم فلجأوا إلى الآراء والظنون والأخذ بالأقيسة والاستحسانات.

ولعل من أسباب هذه الشحة عندهم هي السياسة التي وضعها عمر بعد الرسول ﷺ في منع تدوين الحديث والمعاقبة عليه، فأدى ذلك إلى تضييع الكثير من الأحاديث وتحريف الكثير منها، وابتعادهم عن أهل البيت ﷺ، في العلم والعمل واتباعهم لغيرهم ممن هو فقير في نفسه إلى العلم.

بينما لم يأخذ بهذه السياسة شيعة أهل البيت ﷺ، فكانوا يدونون الأحاديث، ويكتبون كل ما يسمعون عن النبي ﷺ والأئمة ﷺ، بل كان أمير المؤمنين ﷺ والصديقة الزهراء يكتبون ما يأخذونه عن النبي ﷺ، فصار عندهم الجامعة ومصحف فاطمة، وكانوا يتوارثونها إماماً بعد إمام بسبب التقية، لكنهم وصفوها بأنهما كتابان شاملان لكل ما يحتاجه الناس من الأحكام.

فقد وصف الإمام الصادق ﷺ الجامعة وقال فيه: «فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرض في الخدش»^(١).

وفي رواية أخرى قال: «والله إن عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها جميع ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش. أملاه رسول الله ﷺ، وكتبه علي ﷺ بيده»^(٢).

وفي رواية عبد الله بن أيوب عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: «ما ترك علي شيعته وهم يحتاجون إلى أحد في الحلال والحرام حتى أنا وجدنا

١- انظر بصائر الدرجات: ص ١٤٨، ص ١٦٤

٢- بصائر الدرجات: ص ١٤٥.

في كتابه أرش الخدش» ثم قال: «أما إنك إن رأيت كتابه لعلمت أنه من كتب الأولين»^(١).

وعن محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنما هلك من كان قبلكم بالقياس، وإن الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيه حتى أكمله جميع دينه في حلاله وحرامه، فجاءكم بها تحتاجون إليه في حياته، وتستغيثون به وباهل بيته بعد موته، وإنها صحيفة عند أهل بيته حتى أن فيه أرش الخدش». ثم قال: «ان أبا حنيفة ممن يقول: قال علي عليه السلام وقلت أنا»^(٢).

وعن بكر بن كرب الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما لهم ومالكم وما يريدون منكم وما يعيبونكم يقولون: الرافضة. نعم والله رفضتم الكذب، واتبعتم الحق، أما والله إن عندنا ما لا نحتاج إلى أحد والناس يحتاجون إلينا. إن عندنا الكتاب بإملاء رسول الله ﷺ، وخطه علي عليه السلام بيده، صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها كل حلال وحرام»^(٣).

السبب الثالث: الاتصال بالوحي، والاستمداد منه، وهذا ما تشهد به الروايات المتضاربة:

منها: رواية الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «لو أنا حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا، ولكننا حدثنا بيّنة من ربنا بيّنها لنبية فيّنها لنا»^(٤).

١ - بصائر الدرجات: ص ١٤٦.

٢ - بصائر الدرجات: ص ١٤٦، ص ١٥٠.

٣ - بصائر الدرجات: ص ١٤٩؛ أصول الكافي: ج ١، ص ٢٤١، ح ٦٠.

٤ - بصائر الدرجات: ص ٢٩٩.

وفي رواية أخرى للفضيل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بينة من ربنا بينها لنبيه ﷺ فينبها نبيه لنا، فلولا ذلك كنا كهؤلاء الناس»^(١).

ومنها: رواية محمد بن يحيى عن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين، ولكننا نفتيهم بأثار من رسول الله ﷺ وأصول علم عندنا نتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم»^(٢) والأصل هو القاعدة والمستند.

ومنها: رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله علم رسوله الحلال والحرام والتأويل، وعلم رسول الله ﷺ علمه كله علياً عليه السلام»^(٣).

ومنها: رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كنت إذا سألت رسول الله ﷺ أجابني، وإن فئت مسألي ابتدأني، فما نزلت عليه آية في ليل ولا نهار، ولا سماء ولا أرض، ولا دنيا ولا آخرة، ولا جنة ولا نار، ولا سهل ولا جبل، ولا ضياء ولا ظلمة إلا أقرأنيها وأملاها عليّ، وكتبها بيدي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها، وكيف نزلت، وأين نزلت، وفيمن أنزلت إلى يوم القيامة، دعا الله لي أن يعطيني فهماً وحفظاً فما نسيت آية من كتاب الله ولا على من أنزلت إلا أملاه عليّ»^(٤).

وقد ورد هذا المضمون في روايات عديدة بطرق الجمهور أيضاً، أورد

١ - بصائر الدرجات: ص ٣٠١.

٢ - بصائر الدرجات: ص ٢٩٩.

٣ - بصائر الدرجات: ص ٢٩٠.

٤ - بصائر الدرجات: ص ١٩٨؛ وانظر تحف العقول: ص ١٣٧-١٣٨.

بعضها ابن سعد في طبقاته^(١).

ومنها: رواية جابر الجعفي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا حدثني بحديث ما سنده لي؟ فقال: «حدثني أبي عن جده عن رسول الله ﷺ عن جبرئيل عن الله عز وجل: وكل ما أحدثك بهذا الإسناد»^(٢).

وهذه الطائفة من الروايات تدلنا على أمور:

أحدها: أن علوم الأئمة عليهم السلام لاسيما في الفقه والأحكام مأخوذة عن الله سبحانه بواسطة النبي ﷺ.

ثانيها: أن هذه العلوم هي علوم إلهية علّمها الباري سبحانه لرسوله المصطفى ﷺ، ورسول الله ﷺ علمها لهم عليهم السلام.

ثالثها: أن هذه العلوم متوارثة عندهم إمام بعد إمام.

رابعها: أن هذه العلوم لا يداخلها رأي أو قياس أو فتوى بغير علم، بل كلها مستمدة من الوحي الإلهي ومأخوذة عنه سبحانه.

خامسها: أن هذه العلوم باقية إلى يوم القيامة لا تنسى أو تضيع.

سادسها: أن هذه العلوم عامة وشاملة لكل جوانب الحياة، فلا نقص فيها ولا قصور عن معالجة حاجات الناس على مر العصور.

سابعها: أن أول من دون الحديث وحفظ العلم بالكتابة هو أمير المؤمنين عليه السلام، حيث كان يكتب ما يمليه عليه رسول الله ﷺ.

١ - طبقات ابن سعد (ترجمة الإمام علي عليه السلام): ج ٢، ص ١٠١.

٢ - انظر بحار الأنوار: ج ٢، ص ١٤٨.

ثامنها: أن سند الحديث عندهم يتصل بطريق العصمة إلى الله سبحانه، فلذا لا يقبل الخطأ أو التحريف أو النسيان، وأنت ترى أن وجود هذه العلوم في سعتها وفي كیفيتها لا تبقي حاجة لغير الوحي في الفتوى وأخذ الأحكام. وهذه من مختصات الفقه الإمامي دون غيره. هذا بعض ما يدل على ثراء الطريقة الإمامية في الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية.

وأما السمة الثانية التي تمتاز بها المدرسة الإمامية في الاجتهاد فهي إبطالها للرأي والقياس في الفتوى، بل إن التمسك بهما من المهلكات عندها.

ففي رواية يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحى الله؟ فقال: «لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضل، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»^(١).

وقد لا حظنا مما تقدم من شواهد أن مدرسة الرأي وضعت الاجتهاد في مقابل نصوص الكتاب والسنة، وقدمت رأي الفقيه عليهما.

وفي رواية أبي شيبه الخراساني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدتهم المقاييس من الحق إلا بعداً، وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس»^(٢).

وفي رواية الريان بن الصلت عن الرضا عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٤٠، ح ٧.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٤٣، ح ١٨.

في ديني»^(١) ونلاحظ أن هذه السمات الثلاث - أي التفسير بالرأي وتشبيه الخالق وتجسيمه واستعمال القياس - من أهم خصوصيات مدارس الجمهور كما لا يخفى على من اطلع على آرائهم في التفسير والعقائد والأصول والفقه، وقد جعل الإمام الصادق عليه السلام مائزاً بين الاجتهاد المشروع واللامشروع في رواية ابن مسكان عن حبيب قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: «ما أحد أحب إلي منكم، إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وأنكم أخذتم بأمر له أصل»^(٢) والفرق بين الهوى والرأي أن الأخذ بالهوى هو الأخذ بالرأي بحسب مشتبهات النفس من دون قاعدة أو دليل، بخلاف الأصل فهو أخذ بالقاعدة الصحيحة، وأما الأخذ بالرأي فهو أخذ بقاعدة أو مستند باطلين.

وفي رواية إسحاق بن عمار بيّن الإمام الصادق عليه السلام السر الذي دعا أهل الرأي إلى التمسك بآرائهم في الأحكام. قال: «يظن هؤلاء الذين يدعون أنهم فقهاء علماء أنهم قد أثبتوا جميع الفقه والدين مما تحتاج إليه الأمة، وليس كل علم رسول الله ﷺ علموه، ولا صار إليهم من رسول الله ﷺ ولا عرفوه، وذلك أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم فيسألون عنه، ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ، 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 ﷺ: كل بدعة ضلالة، فلو أنهم إذا سئلوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ ردّوه إلى الله سبحانه

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٤٥، ح ٢٢.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٥٠، ح ٣١.

وإلى الرسول ﷺ وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد ﷺ»^(١).

ونلاحظ أن الإمام علي عليه السلام يذكر سببين للجوء الجمهور إلى الرأي والقياس:
السبب الأول: الفراغ العلمي في المستندات والأدلة.

والسبب الثاني: مجانبة الأئمة عليهم السلام في العلم والمعرفة.

فكانت عاقبة أمرهم أن ضلّوا وأدخلوا في الدين ما ليس منه اتباعاً للرأي، وأخرجوا من الدين ما هو في الدين اتباعاً للرأي أيضاً. وهذا ما تؤكدّه الأخبار الأخرى.

ففي رواية يونس باسناده عن عميرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أمر الناس بمعرفتنا، والرد إلينا، والتسليم لنا ثم قال: «وإن صاموا وصلّوا وشهدوا أن لا إله إلا الله، وجعلوا في أنفسهم أن لا يردّوا إلينا كانوا بذلك مشركين»^(٢) والشرك هنا يحتمل معاني:

أحدها: الشرك العقيدي، باعتبار أن الرد على الأئمة عليهم السلام هو رد على رسول الله ﷺ، والرد على رسول الله ﷺ هو رد على الله تعالى. ووجه الشرك أنهم جمعوا بين الهوى والشيطان وبين الله والرسول.

ثانيها: الشرك العملي، باعتبار أنهم اشركوا في مقام العمل فرجعوا إلى غير الأئمة عليهم السلام، وساووا بين الأئمة عليهم السلام وبين غيرهم.

ثالثها: الشرك العلمي، باعتبار أنهم ساووا بين الرأي والقياس، وبين

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٦١، ح ٤٩.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٦٨، ح ١٩.

السنة في الحجية وأخذ الأحكام.

والأقرب إلى الظهور هما المعنيان الثاني والثالث، والقول بشموله للجميع وجيه؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، نعم يتطابق المعنى الأول مع صريح بعض الروايات ومضمون بعضها الآخر.

منها: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على بعض الزنادقة، أنه قال عليه السلام: «وقد جعل الله سبحانه للعلم أهلاً، وفرض على العباد طاعتهم بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) وبقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢) وبقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٣)، وبقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُ فِي الْعِلْمِ﴾^(٤) وبقوله: ﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾^(٥) والبيوت هي بيوت العلم الذي استودعه عند الأنبياء، وأبوابها أوصياؤهم، فكل عمل من أعمال الخير يجري على غير أيدي الأصفياء وعهودهم وشرائعهم وسننهم مردود غير مقبول، وأهله بمحلّ كفر وإن شملهم صفة الإيمان»^(٦).

ومنها: صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام في حديث الإمامة قال: «أما لو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على

١ - سورة النساء: الآية ٥٩.

٢ - سورة النساء: الآية ٨٣.

٣ - سورة التوبة: الآية ١١٩.

٤ - سورة آل عمران: الآية ٧.

٥ - سورة البقرة: الآية ١٨٩.

٦ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ص ٧٤، ح ٣٣.

الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان»^(١).

وتدل هذه الروايات على أمرين فيما نحن فيه:

الأمر الأول: أن الاستناد إلى ولي الله وهو النبي ﷺ والإمام عليه السلام هو منشأ صحة الأعمال واستحقاق الثواب عليها، حيث قال: «ويكون جميع أعماله بدلالته إليه» ومعنى ذلك صحة الاجتهاد المستند إليهما.

الأمر الثاني: أن من لا يستند في أعماله - ومنها الاجتهاد - إلى ولي الله ليس من أهل الإيمان، ولعل الوجه في ذلك يعود لأحد سببين:

الأول: أن في عدم أخذه من ولي الله سيترك الأخذ من أي دليل آخر، فيكون بمنزلة من لم يؤمن بالنبي ﷺ والإمام عليه السلام.

الثاني: أنه سيأخذ بالرأي والقياس ونحوهما دون سنة الولي، وهو ملازم للرد عليه وعدم الإيمان به.

والنتائج التي نتوصل إليها من خلال ما تقدم ثلاث:

النتيجة الأولى: أن الاجتهاد المشروع هو الذي يعتمد على الكتاب والسنة، ولا يستند إلى الرأي والقياس ونحوهما من أدوات باطلة.

النتيجة الثانية: أن كل ما يحتاجه البشر من تشريعات وأحكام موجود في الكتاب والسنة، ولكن قد تقصر عن الوصول إليه عقول الرجال، فلا بد من الرجوع فيها إلى الأئمة عليهم السلام؛ لأنهم ورثوا علم النبي ﷺ واطَّلَعُوا على حلال الله سبحانه وحرامه.

النتيجة الثالثة: أن مدارس الجمهور لجأت إلى الرأي والقياس والمصالح المرسلة والاستحسانات ونحوها في مقام الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية لسببين مهمين:

السبب الأول: ابتعادهم عن الأئمة عليهم السلام، وأخذهم العلم من طرق الصحابة ونحوهم، وهذا سبب لهم فراغاً كبيراً في الفكر والعقيدة والأحكام، فاضطروا إلى سده عبر الرأي والظنون الشخصية.

السبب الثاني: العناد والمكابرة العلمية، كما أشار إلى ذلك الإمام الصادق عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار، فإن بعض فقهاء المذاهب كانوا يتعرضون إلى الأسئلة، ولا يعرفون لها جواباً، فيقعون بين محذورين عناداً ومكابرة:

أحدهما: الإقرار بالجهل وعدم العلم، وهذا حرج عليهم.

ثانيهما: إبقاء المسألة خالية من الجواب، فيلجأ الناس إلى أئمة الهدى عليهم السلام لمعرفة الجواب، وهذا يزعزع مكانتهم، وربما يهدد كيان السلطة الحاكمة، فلم يبق أمامهم إلا اللجوء إلى الرأي والافتاء بحسب الظنون الخاصة عبر الأقيسة والاستحسانات، أو عبر المصالح المرسلة، فوقعوا فيما هو أضر وأخطر عليهم وعلى العاملين بفتاواهم.

المطلب السابع: وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط

لا نزاع في أن العقلاء يختارون أحد طرق ثلاثة في أعمالهم ومواقفهم المختلفة للوصول إلى غاياتهم ومصالحهم الدنيوية، وهذه الطرق هي:

١- طريق الاجتهاد، بأن يكونوا هم خبراء في الطريق الموصل إلى غاياتهم وشرائطه.

٢- طريق الرجوع إلى العالم الخبير بذلك الطريق، ويتبعون تعليماته فيه.

٣- طريق الاحتياط، بأن يراعوا جوانب الحذر، ويأخذوا بكل ما يحتملون أنه له مدخلية في تحقيق المصلحة، ويجتنبون عن كل ما يحتمل أنه يضر بها ولا سبيل آخر يوصلهم إلى هذه الغايات والمصالح الدنيوية. وهذا ما يشهد به الوجدان، كما لا نزاع في أن الشارع سيد العقلاء لم يخالف طريقتهم هذه في المصالح الدينية والتكاليف الشرعية، فأوجب على الناس سلوك هذه الطرق الثلاثة في العمل بالأحكام الشرعية، وإنما النزاع في منشأ هذا الوجوب، فقد ذهب جماعة إلى أنه وجوب عقلي، وذهب جماعة إلى أنه فطري، وربما يقال إن الوجوب عقلائي أو شرعي، فالأقوال أربعة:

القول الأول: الوجوب العقلي. ذهب إليه جماعة، ولعله المشهور^(١).

وحاصله: أن العقل يقضي بوجوب إطاعة المولى، وحيث إن طريقها منحصر في الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط يحكم العقل بوجوبها على سبيل البذل، ومناطق هذا الوجوب يعود إلى أحد أمرين:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١١، مسألة (١)؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٩.

الأمر الأول: حكم العقل بوجوب شكر المنعم، والوجه في حكمه بالوجوب ناشئ من أحد وجهين:

أحدهما: الخوف من أن عدم الشكر يسبب انقطاع النعمة، والحرمان منها، وهذا ضرر عظيم.

ثانيهما: قبح الظلم، ومقابلة الإحسان بالإساءة، فإن العقل يستقل بالحكم بوجوب مقابلة الإحسان بالشكر، ولا يقابل إحسان المولى إلا طاعته والانقياد إليه، وحيث إن الطاعة تتوقف على الاجتهاد أو الطريقتين الآخرين وجب دفعاً لمحذور الوقوع في ظلم المولى ومقابلته بالإساءة.

ويفترق الوجه الأول عن الثاني: في أن مرجع حكم العقل بوجوب شكر المنعم هو حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل، وهذا الحكم فطري ذاتي في الإنسان، بخلاف شكر المنعم.

ويفترق الوجه الثاني عن الأول: في أنه يرجع إلى القبح الذاتي في الأشياء، فهذا الوجه أعم من الأول؛ لأنه يستند إلى قبح ظلم المولى سواء كان المولى منعماً أو لا؛ لأنه يستند إلى حق المولى ووجوب رعاية حقه على العبد، بخلاف الأول فإنه يقضي بوجوب الطاعة من جهة شكر المولى المنعم، ولا يقضي بوجوبه إن لم يكن منعماً.

الأمر الثاني: حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، باعتبار أن عدم تحصيل الطاعة عن طريق الاجتهاد ونحوه يلازم إما الحرمان من النعم المولوية، أو استحقاق العقاب، وكلاهما ضرر يجب دفعه، وهذا ليس من مختصات العقل البشري، بل هو ما يقضي به الشعور الحيواني أيضاً، كما تشهد به سيرة الحيوانات والأطفال والمجانين في اجتناب الأضرار ودفعها متى ما أحسوا بها.

ونوقش الأمر الأول من جهة الكبرى والصغرى، أما الكبرى فهي ممنوعة؛ لأن العقل لا يقضي بوجوب شكر المنعم وجوباً إلزامياً بحيث لا يجوز مخالفته ويستحق المخالف، عليها العقوبة والذم، وإنما يقضي بحسن الشكر، والحسن أعم من الوجوب إلزامي.

وتوضيح ذلك: أن العقل يقضي بوجود ملازمة بين النعمة وحسن شكرها، ولكن لا يقضي بوجود ملازمة بينها وبين وجوب شكرها؛ لأن النعم على قسمين: كبيرة وصغيرة، والشكر إنما يجب على النعمة الكبيرة، وأما الصغيرة فغاية ما يقضي به هو حسن شكرها ومقابلتها بالإحسان، والدليل على هذا هو الوجدان، فإنه إذا قدم لك شخص هدية بمقدار دينار في وقت أنت لا تحتاج إليه، ولو كنت تحتاج إليه فإنه لا ينفعك بشيء لقلته هل يحكم العقل بوجوب شكره بحيث إذا لم تفعل ذلك يحكم باستحقاقك الذم والعقوبة لأنك فعلت محرماً؟! كلا.

ونوقش الأمر الثاني من جهة الكبرى والصغرى أيضاً، أما من جهة الكبرى فلأن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل إذا كان خطيراً، وأما إذا كان غير خطير فلا.

وتوضيح ذلك: أن الضرر على أقسام أربعة:

١- الضرر الدنيوي الكثير، نظير قتل النفس، وقطع الأعضاء، وتلف الأموال العظيمة.

٢- الضرر الأخروي الكثير، نظير النار- والعياذ بالله - أو طول الحساب، أو البعد عن الرحمة.

٣- الضرر الدنيوي القليل، نظير الخدش البسيط، أو الخسارة القليلة، كفقْدان دينار من أمواله الكثيرة.

٤- الضرر الأخروي القليل، نظير المداقة في الحساب الذي أسأهاه الباري عز وجل في كتابه العزيز بسوء الحساب. قال سبحانه: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾^(١) ولوم العبد على بعض تقصيره.

والقدر المتيقن من الضرر المحتمل الذي يحكم العقل بوجوب دفعه هو الأول والثاني والرابع - على خلاف فيه -، وهو ما تقضي به الفطرة وسيرة العقلاء، بل العقل والفطرة وسيرة العقلاء يحكمون بوجوب دفع الضرر الموهوم منهما، فما بالك بالمحتمل منه؟

وأما الضرر الدنيوي القليل فلا يحكم العقل بوجوب دفعه حتى في صورة العلم به، أو الظن به، فلا يحكم بوجوب دفعه في صورة الاحتمال بشكل أولى.

ويشهد له سيرة العقلاء في مواقفهم العملية، فإنهم يقدمون على ارتكاب الأعمال وإنجاز المهام، ويتحملون في سبيل ذلك الأضرار إذا كانت قليلة، وإقدامهم على تحمل هذه الأضرار القليلة يعود لسببين:

السبب الأول: عدم انفكاك الأعمال وتحصيل المصالح الدنيوية من الأضرار، فإن الضرر القليل ملازم لإنجاز الأعمال وممارسة الوظائف؛ إذ لا ينفك موقف من المواقف أو عمل من الأعمال من ملازمته لبعض الأضرار القليلة، فلوا لتزم العقلاء بوجوب دفع الضرر القليل لم يقيم لهم سوق ولا

حياة ولا تدبير معاش أو معاد، فإن أكثر العبادات التي يقوم بها العبد ملازمة للضرر كالصوم والحج والخمس والزكاة والصلاة.

السبب الثاني: أنهم يلاحظون ما يترتب على تحمل هذه الأضرار من المصالح والمنافع، فإذا وجدوا أن تحصيل المنافع أكثر مصلحة من تحمل الأضرار أقدموا على تحصيلها ولو استلزمت بعض الضرر، فإن العقل يستحسن تحمل بعض الضرر لأجل مصلحة أكبر، بخلاف ما إذا قدم لك ملايين الأموال في وقت أنت بأمس الحاجة إليها، وتنفعك في قضاء حوائجك، فإنك تجد من نفسك أن مقابلة هذه النعمة لا يمكن إلا بالشكر والإحسان، وعدم مقابلتها بذلك هو خروج عن السمة الإنسانية، وفيه من القبح والذم ما يستحق فاعله العقوبة.

وعلى هذا فإن الوجدان يشهد بأن قاعدة وجوب شكر المنعم ليست كلية تجري في كل موارد النعم، وإنما تختص في موارد النعمة العظيمة والعطايا الجسيمة، فالدليل المذكور مخدوش من حيث الكبرى؛ لكونه أخص من المدعى، وأما الصغرى فلأن وجوب شكر المنعم ليس بقاعدة مستقلة مقابل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، بل هي من مصاديقها؛ لأن من لا يشكر المنعم لا يخلو من أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يقال باستحقاقه العقاب، وحينئذ يكون حكم العقل بوجوب شكره ناشئاً من حكمه بوجوب دفع الضرر.

الأمر الثاني: أن يقال بعدم استحقاقه العقاب، ولازم ذلك هو القول بعدم وجوب الشكر أيضاً؛ لأن عدم استحقاق العقاب يكشف عن عدم الوجوب؛ للملازمة العقلية بين ترك الواجب واستحقاق العقاب.

ويمكن مناقشة هذا بالقول بأن حكم العقل بوجوب شكر المنعم لا يعود إلى الخوف من انقطاع النعمة فقط حتى يعود إلى وجوب دفع الضرر المحتمل؛ لوجود ملاك آخر يمكن أن يعود إليه حكم العقل بوجوب الشكر، وهو قبح إهمال حقوق المولى وتضييعها بإهمال أو امره ونواهي، فإنه لا يختلف الحال في حكم العقل بقبح مخالفة المولى والخروج عن رسم العبودية والانقياد له بين إهمال تكاليفه المعلومة أو إهمال التكاليف المحتملة.

فإن احتمال وجود التكليف يستوجب الأخذ به خوفاً من الوقوع في مخالفة المولى وعدم القيام بحقوقه في الطاعة والالتزام؛ لأن مخالفة المولى ولو في مثل ذلك منافع للشكر.

وهذا ليس من مختصات الإنسان، بل مشاهد حتى في الحيوانات، فنلاحظ أنها تتحمل بعض الأضرار المتيقنة فضلاً عن المحتملة لأجل تحصيل طعامها. ونلاحظ أن سيرة العقلاء استقرت على هذا بلا تفاوت بينهم في الحكم، بل الظاهر أنهم يذمون من يعمل العكس على ذلك، ويستنكرون عليه أن يترك المنافع الكبيرة خوفاً من الأضرار اليسيرة؛ لأنهم يرون الضرر اليسير ليس بضرر في مقابل المنافع.

والحاصل: أن العقل والعقلاء يستحسنون تحمل الأضرار القليلة المتيقنة والمظنونة فضلاً عن المحتملة إذا وجدوا وراءها مصالح أكبر ومنافع أكثر، فلذا لا يعتنون بالضرر القليل في مقابل تلك المصالح، وهذا ما تقضي به الفطرة أيضاً.

وإذا لاحظوا تساوي الضرر والنفع فإنهم يتخيرون بينهما، والمعيار في الاختيار هو ملاحظة الدواعي والأغراض، فتارة يكون الداعي إلى المصلحة

أكبر فيختارون الفعل، وتارة يكون الداعي إلى دفع الضرر أكبر فيختارون الترك، وهكذا.

وأما الضرر الأخروي القليل فهو على فرض القول به فله حالتان:

الحالة الأولى: ما يقضي به العقل، فإنه قد يقال بأن العقل يقضي بوجوب دفعه إذا كان معلوماً أو مظنوناً أو محتملاً؛ لأن الصغير في الآخرة هو كبير.

الحالة الثانية: ما يقضي به الشرع، فإن العقل إذا لاحظ ما التزم به الشارع في الآخرة من الرحمة والمغفرة لعباده - لاسيما مع وجود الشفاعة - فإنه يحكم بعدم وجوب دفع المعلوم من الضرر القليل، فما ظنك بالمحتمل؟

وقد تضافرت الأدلة في الكتاب والسنة على أن الله سبحانه يغفر لعباده ويغفر حتى يظن الشيطان بأن الله سيغفر له.

نعم يستقل العقل بالحكم بحسن دفع الضرر المحتمل، وهذا الحسن يحث العبد نحو مراعاة الاحتياط، إلا أن هذا الحث ليس بالأكيد الذي يلزم العبد به، بل هو احتياط حسن.

والخلاصة: على فرض القول بأن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر الأخروي القليل حتى في صورة احتماله فإن الشرع أعطى للعبد مؤمناً من الضرر بأدلة الرحمة والمغفرة، وهذا المؤمن ينفي حكم العقل بوجوب الدفع؛ لأنه ينفي موضوعه وهو احتمال الضرر.

والنتيجة التي نتوصل إليها من خلال هذا التوضيح هي: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مخدوشة من حيث الكبرى؛ لعدم كونها قاعدة كلية تجري في كل ضرر محتمل، بل هي صادقة في الضرر الكبير دنيوياً كان أو أخروياً.

وأما الضرر القليل فلا يقضي العقل بوجوب دفعه، أما الدنيوي منه فلقيام الضرورة الإنسانية على وجوب تحمله، وأما الأخروي فلقيام الضرورة الشرعية على نفيه أدلة الرحمة والمغفرة التي تنفي موضوعه.

نعم لا شك في أن العقل يستحسن دفعه، ولكن الحسن أعم من الوجوب، وبذلك يظهر أن ما أشتهر في السنة القوم من إطلاق الكلام في وجوب دفع الضرر المحتمل غير وجيه.

وأما من جهة الصغرى فلدعوى أن العقل لا يستقل بالحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل من نفسه؛ لأن حكمه بذلك متفرع عن حكم الشرع بوجوب تعلم الأحكام والوصول إلى تفاصيلها في سبيل تحصيل الطاعة والامتثال، ولولا حكم الشرع هذا لم يحكم العقل بوجوب دفع الضرر.

وتوضيح ذلك: أننا نسلم بأن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، ولكن لا نسلم بأن العقل يستقل بهذا الحكم من دون مراجعة الشارع والنظر في حكمه في المسألة، خصوصاً فيما نحن فيه؛ لأن الاجتهاد والتقليد والاحتياط ليست إلا طرقاً لإدراك الواقع والوصول إلى إطاعة المولى. فإذا حكم العقل بوجوب اتباعها في تحصيل الأحكام فإنه يحكم بعد أن ثبت عنده أن الشارع أوجب على العبد تعلم الأحكام وعدم التفريط فيها، ولولا هذا الحكم الشرعي لم يحكم العقل بوجوب دفع الضرر؛ إذ لولا هذا الحكم لا يتحقق عند العقل احتمال الضرر في مخالفة الطاعة، وذلك لوجود دليل عام عند الشارع حكم فيه برفع كل تكليف مجهول، وهو دليل الرفع^(١)، فمع هذا الدليل لا يحتمل العقل الضرر حتى يحكم بوجوب دفعه، وعليه فإن للشارع

هنا حكمين:

أحدهما: حكم عامٌ وهو رفع كل تكليف مجهول، ورفع التكليف يستلزم رفع الضرر المحتمل من ورائه.

ثانيهما: حكم خاص، وهو وجوب تعلّم الأحكام الشرعية، فإنه يكون بنحو الاستثناء من ذلك الحكم العام؛ لأجل أن لا تفوت الأحكام على العبد ويخرج عن طريق الطاعة، والحكم بوجوب تعلم الأحكام شرعاً يستلزم الحكم بوجود الضرر في تركها، فإذا كانت التكاليف معلومة كان الضرر معلوماً، وإذا كانت محتملة كان الضرر محتملاً أيضاً، والعقل يستقل في الاثنين بالحكم بوجوب دفعهما، ولولا هذا الحكم الشرعي لما حكم بذلك.

والخلاصة: أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل متأخر عن حكم الشرع بوجوب تعلم الأحكام، ولولا هذا الحكم لما حكم بوجوب الدفع؛ لوجود أصل شرعي عام رفع فيه الشارع كل تكليف محتمل، وكل ضرر محتمل.

فيتحصل: أن الوجوب المذكور ليس عقلياً صرفاً كما توهم؛ بل هو وجوب شرعي ثم عقلي.

ويمكن مناقشة هذا الحاصل من وجهين:

أحدهما: كبروي؛ لأننا لا نسلم بالقول بأن وجوب تعلم الأحكام شرعي لا عقلي، لما حققناه في بحث الواجب المطلق والمشروط من أن الذي يقضي بوجوب تعلم الأحكام هو العقل لحكمه بقبح تفويت غرض المولى الذي لا يندفع إلا بتعلم الأحكام.

بل لو قيل بوجوب تعلمها من جهة الشارع لزم منه الدور؛ لأنه لو كان وجوب التعلم شرعياً لكان هو من الأحكام أيضاً فيجب تعلمه فيستلزم توقف تعلم الأحكام على تعلم الأحكام وهو دور، وعليه فإن الكبرى المذكورة مخدوشة من جهة المقتضي وجهة المانع.

ثانيهما: صغروي؛ لأن حديث الرفع إنما يكون له معنى في رفع التكليف المجهول فيما لو كان العقل يحتمل وجوده، ويحتمل ترتب الضرر على تركه، ولو لم يكن العقل يحتمل ذلك لكان حديث الرفع لغواً؛ لأنه من قبيل تحصيل الحاصل، ويشهد لهذا اتفاق كلمة مشهور الأصوليين على أن البراءة الشرعية واردة أو حاكمة على الاحتياط العقلي، فإنه لولا حديث الرفع في الشبهات البدوية لحكموا بوجوب الاحتياط في كل تكليف محتمل استناداً إلى وجوب دفع الضرر المحتمل.

والخلاصة: أن النتائج التي توصلنا إليها في استعراض هذا القول ومناقشاته أربع:

النتيجة الأولى: ان القول بالوجوب العقلي للاجتهاد والتقليد والاحتياط يستند إلى قاعدتي وجوب شكر المنعم ووجوب دفع الضرر المحتمل.

النتيجة الثانية: أن قاعدة وجوب شكر المنعم مخدوشة من حيث الكبرى؛ إذ لا كلية لوجوب شكر المنعم عقلاً، وإنما الكلية لحسن الشكر.

النتيجة الثالثة: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مخدوشة من حيث الكبرى أيضاً؛ لأنها ليست بقاعدة كلية تجري في كل ضرر، بل هي مختصة بضررين فقط هما:

٢- الضرر الأخروي الكبير.

وأما الضرر الدنيوي الصغير فلا يجب دفعه لقيام الضرورة الإنسانية عليه، والضرر الأخروي الصغير لا يجب دفعه لقيام الضرورة الشرعية عليه. النتيجة الرابعة: أن المناقشة الكبرى في القاعدتين لا تضر بالوجوب العقلي في الاجتهاد والتقليد؛ لأن قاعدة وجوب شكر المنعم تنطبق على المولى الشرعي؛ لأنه المنعم الحقيقي، ونعمه لا تعد ولا تحصى، وكل نعمه كبيرة.

وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تنطبق على المولى الشرعي أيضاً؛ لأن ترك الاجتهاد والتقليد أو الاحتياط في امثال التكاليف الشرعية ملازم لخوف العصيان والوقوع في عذاب الآخرة في الكثير من الأحكام؛ لاحتمال أن تكون من الكبائر التي وعد عليها بالنار.

وعليه فلا مناص من الحكم بوجوب اتباع هذه الطرق الثلاثة، أداء لشكر المولى المنعم، وهروباً من مخالفته والوقوع في عصيانه.

القول الثاني: الوجوب الفطري. صرح به بعض المراجع^(١)، واستدل عليه بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، والمراد بالوجوب الفطري ما يقابل الوجوب العقلي، وهو ما تحكم به الفطرة، ومعياره عدم اختصاص الحكم المذكور بالإنسان، بل يشترك فيه كل ذي شعور إنساناً كان أو حيواناً.

ووجوب دفع الضرر تارة يلحظ بما هو حكم مختص بالإنسان فيكون عقلياً، وتارة يلحظ بما هو حالة عامة يشترك فيها الإنسان والحيوان فيكون فطرياً، ولعل من هنا فصل جماعة من الفقهاء كالسيد الحكيم رحمته الله في

١- مهذب الأحكام: ج ١، ص ٧؛ وانظر الدلائل: ج ١، ص ٥.

المستمسك^(١)، والسيد الأستاذ رحمته الله في الفقه^(٢) والسيد الأستاذ دام ظله في بيان الفقه^(٣) وغيرهم^(٤) في وجوب الطرق الثلاثة بين الدليل العقلي والفطري، فقالوا: إن مستند الوجوب إن كان لزوم دفع الضرر المحتمل فالوجوب فطري، وإن كان مستنده وجوب شكر المنعم فالوجوب عقلي.

وتقرير الأول: أن مقتضى فطرة كل ذي شعور هو الفرار من الضرر الذي يعلم أو يظن أو يحتمل وقوعه فيه، تحرزاً منه، وهذا التحرز ليس مما يقضي به العقل؛ لأن العقل لا يحكم بالشيء إلا بعد تصوره والتصديق بفوائده.

والحال أننا نلاحظ أن هذا يصدر حتى من غير ذوات العقل كالحيوانات، فإنها تفر من الأضرار المترتبة أو المحتملة حماية لأنفسها منها، وهذا يكشف عن أنها بفطرتها الأولية تدرك وجوب دفع الضرر المحتمل، ولو كان هذا من مدركات العقل لما كانت تدركه، ولا ترتب عليه الأثر، فدلنا على أن قاعدة وجوب دفع الضرر من الفطريات لا العقلية.

وتنطبق فيما نحن فيه من جهة أن الإنسان إذا علم بأن أحكام الله تعالى الواقعية منجزة عليه فإنه يرى وجوب التعرض لهذه الأحكام ومعرفتها بشكل تفصيلي لكي يحصل على العلم بفرغ ذمته منها؛ لأنه يرى أنه لو لم يفعل ذلك فإنه يحتمل وقوعه في المعصية والعقاب، فتقضي عليه فطرته بوجوب تعلم هذه الأحكام، وهذا ما لا يحصل إلا عبر الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٦.

٢ - الفقه: ج ١، ص ٢٦.

٣ - بيان الفقه: ج ١، ص ١٦.

٤ - مسائل من الاجتهاد والتقليد (للهمداني): ص ٣-٤.

وتقرير الثاني: أن الإنسان العاقل إذ التفت إلى جهة النعم الإلهية التي منحها الخالق تبارك وتعالى له وبلا استحقاق، ابتداءً من نعمة الوجود، ثم نعمة الحياة، ثم سائر النعم الأخرى التي يعجز اللسان عن وصفها أو عدّها أو حصرها فإنه يجد ثبوت حق للمنعم في رقبته، وحينئذ يحكم عقله بأمور:

أحدها: وجوب شكر المنعم على ما أسدى إليه من نعم لا تضاهاى.

ثانيها: أن هذا الشكر لا يتحقق إلا بإطاعة المنعم والعمل بأوامره وأحكامه التي طلب المنعم أداءها والقيام بها.

ثالثها: وجوب العمل بما يفيد العلم بإطاعة المنعم وعدم مخالفته لكي لا يقع بما يوجب نكران النعمة أو مقابلة إحسان المنعم بالإساءة، وهذا ما لا يتحقق إلاّ عبر الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط.

وما ذكر في مناقشة في القول الأول يجري هنا أيضاً، ولكنه لا يضر بإثبات الوجوب.

القول الثالث: الوجوب العقلاني، وهو يستند إلى أحد أمور ثلاثة هي:

١- وجوب شكر المنعم.

٢- وجوب دفع الضرر المحتمل.

٣- وجوب تحصيل المنافع.

وهذه الأمور على سبيل منع الخلو يستند إليها العقلاء فيحكمون بوجوب تعلم الأحكام اجتهاداً أو تقليداً أو احتياطاً، كما يحكمون على من تعلمها ثم أخطأ الواقع بالمعذرية واستحقاقه المدح، ويحكمون على من قصر في ذلك فلم يسلك أياً من هذه الطرق أو قصر فأخطأ الواقع بعدم المعذرية

واسحقاقه الذم، وهذا ما استقرت عليه سيرة العقلاء من كل دين ومسلِك، والحق أن طريقة العقلاء هذه ليست إلا مؤكدة لما يحكم به العقل أو الفطرة، فالالتزام بها كدليل مستقل أو قول مستقل لا مقتضي له، ولعل من هنا لم أعر على قائل جازم به.

على أنها مخدوشة من حيث الكبرى؛ لعدم استقرار السيرة العقلانية على شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل وتحصيل المنافع بنحو الوجوب مطلقاً؛ لأن الوجدان الخارجي يشهد بأن العقلاء يفرقون بين الموارد المختلفة، ولا يحكمون بهذه الثلاثة إلا إذا كانت النعمة عظيمة، والضرر خطيراً، والمصلحة كبيرة، وأما في غير ذلك فيحكمون بحسن الشكر والدفع والتحصيل، والحسن أعم من الوجوب. نعم هي دالة على وجوب إتباع الطرق الثلاثة في إطاعة المولى عز وجل لكونها من مصاديق القواعد الثلاث المذكورة.

القول الرابع: الوجوب الشرعي، وهو يستند إلى الأوامر والنواهي الشرعية الإلزامية الكاشفة بالكشف الإني عن وجود مصالح ومفاسد بالغة في مواردّها. احتمله جماعة فقالوا: لا نزاع في أن هذا الوجوب معقول من جهة الثبوت؛ إذ لا إشكال في وجود مصلحة بالغة في إيجاب الشارع الطرق الثلاثة على العباد، كطريق إلى الطاعة، كما لا إشكال في عدم وجود محذور عقلي يمنع من هذا الإيجاب، وكل ما لا يمتنع وجوده عقلاً فهو ممكن ذاتاً^(١)، وإنما النزاع في إمكانه الوقوعي وجهة الإثبات، والظاهر أن الشارع أوجب على العباد العمل بأحد هذه الطرق في سبيل الطاعة، وذلك في الأدلة الشرعية التي أوجب فيها الشارع تعلم الأحكام على العباد، وحذر من

المساءلة على عدم التعلم في الآخرة. نظير قوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

ومارواه الشيخ بإسناده إلى مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قول الله عز وجل: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ فقال: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم. قال له: أفلا عملت بها علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة»^(٢).

وإطلاق وجوب التعلم في الحديث يشمل الطرق الثلاثة، وأما الأمر بالسؤال في الآية فهو لأجل الوصول إلى الواقع لا لخصوصية في السؤال نفسه، فيدل على عموم الوجوب لكل موصل إلى الواقع، فيشمل الطرق الثلاثة لوحدة الغرض، وربما يورد عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: الخلف، بدعوى أن الوجوب الشرعي لا يخلو إما أن يكون وجوباً نفسياً أو غيرياً، والأول باطل؛ للاتفاق على أن الاجتهاد والاحتياط بل التقليد بناء على وجوبه من باب بناء العقلاء واجبات غيرية يراد بها الوصول إلى الواقع، وهذا يتنافى مع الواجب النفسي.

والثاني باطل أيضاً؛ للاتفاق على أن الواجب الغيري من شؤون العقل لا الشرع؛ لأنه من قبيل المقدمات لذي المقدمة، والعقل هو الحاكم بوجوب المقدمات لأجل الوصول إلى ذي المقدمة لا الشرع.

والحاصل: أن القول بوجوب الطرق الثلاثة شرعاً يستلزم الخلف من

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - آمالي الطوسي: ج ١، ص ٨-٩؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٤، ص ٤٣٨؛ ذيل الآية المزبورة.

جهتين: جهة انقلاب ما فرض أنه واجب طريقي إلى غير طريقي، وانقلاب ما فرض أنه واجب عقلي إلى غيره.

الإشكال الثاني: اللغوية. اشتهر هذا الإشكال أخيراً كما ذكر^(١)، بدعوى أن الحكم الشرعي إذا ورد في المورد الذي سبقه فيه حكم عقلي أو فطري فإنه يحمل على الإرشاد لا المولوية؛ لأن الأمر المولوي إنما يصدق فيما إذا كان باعثاً للعبد نحو العمل ولولاه لم ينبعث، وهذا لا يتحقق إلا في الموارد التي لا يحكم فيها العقل أو الفطرة، لأنها كافيان لبعث العبد وتحريكه نحو العمل، وعليه فالأمر المولوي في موردهما لغوي يتنافى مع حكمة الحكيم.

نعم ترفع اللغوية إذا حمل على الإرشاد، وهذا ما يصدق فيما نحن فيه؛ لما عرفت من أن العقل والفطرة يحكمان بوجوب سلوك طريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط في معرفة الأحكام وإطاعتها من باب وجوب شكر المنعم، أو وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يحصى من حمل الأمر الشرعي بوجوب هذه الطرق على الإرشاد وإلا كان لغواً.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الثاني بالقول بوجود فوائد عديدة تترتب على الأمر المولوي حتى في الموارد التي يسبقها حكم العقل أو الفطرة، فيرتفع إشكال اللغوية، وهذه الفوائد هي:

١- إلفات الغافلين، فإن الحكم الشرعي حيث كان لجميع المكلفين وليس كل المكلفين ملتفتين إلى حكم العقل أو الفطرة بسبب غفلة منهم أو قصور، والغافل أو القاصر لا يحركه عقل أو فطرة، بل الحكم الشرعي.

٢- إثبات الحجة على المعاندين، فإن بعض العباد يعاندون ولا يعتنون بحكم العقل والفطرة حتى إذا التفتوا إليهما، فورود الأمر الشرعي يكون حجة عليهم، فتأمل.

٣- شمولية الحكم؛ لأن حكم العقل والفطرة لبي، والحكم اللبي لا إطلاق له، ولذا لا يمكن التمسك به في الموارد المشكوكة، بخلاف الأمر المولوي فإنه إذا ورد في مورد يمكن أن يكون عاماً أو مطلقاً، فإنه يشمل موارد الشك، ولهذا شواهد عديدة:

منها: مورد الظلم، فإن العقل يحكم بقبحه واستحقاق فاعله العقاب، والشرع كذلك يحكم بحرمة وترتب العقاب على فعله، ولكن حيث إن العقل لا إطلاق له بحيث يحكم بالقبح واستحقاق العقوبة حتى في الموارد المشكوكة التي لم يجرز العقل قبحها البالغ الموجب للتحريم نظير إيذاء الحيوانات غير المؤذية، أو التقصير في معاملة الناس كخلف الوعد أو عدم مجازاة المحسن بما يناسبه، أو في موارد المزاحمات بين المحاسن والقبايح ونحو ذلك؛ إذ لا شك في قبحها في بعض مراتب القبح، ولكن لا يجرز العقل القباحة بالدرجة الشديدة الموجبة للتحريم.

وهنا تظهر أهمية الحكم الشرعي بالحرمة؛ لأن إطلاق دليل حرمة الظلم أو عموميه يشمل هذه الموارد أيضاً، كما تظهر أهميته للجاهلين والقاصرين من بسطاء الناس الذين لا يلتفتون إلى حكم العقل، وكذلك للمتعتين.

والحاصل: أن لنا أن نسلم بأن الحكم الشرعي في موارد حكم العقل يكون إرشادياً، لكن هذا لا كلية له بحيث ينطبق على جميع الموارد؛ لانحصاره في الموارد التي لا يفيد الحكم الشرعي أي فائدة، وأما إذا أفاد فائدة كما في الفوائد

المتقدمة فإنه يمكن أن يكون مولوياً ولا إشكال فيه.

وعليه فلو ورد دليل شرعي في مورد يحكم فيه العقل أيضاً وشككنا أنه مولوي أم إرشادي أمكن حمله على المولوية ما لم يكن هناك محذور عقلي يمنع من هذا الحمل؛ لأن الأصل في الأمر أنه للمولوية لأنه مقتضى الظهور، بل ومقتضى حال المولى والعبد أن الأمر الصادر بينهما لغرض الطاعة والاتباع لا الإرشاد والتوجيه.

والنتيجة الحاصلة من كل ذلك هو إمكان حمل الوجوب في الطرق الثلاثة على الحكم الشرعي، وإشكال اللغوية غير وارد لترتب أكثر من فائدة عليه، وإذا شككنا في أن الأمر في موارد هـ هو مولوي أم إرشادي أمكن حمله على المولوية حتى في الموارد التي يحكم بها العقل والفطرة بلا إشكال.

والإنصاف أن هذه النتيجة متينة في نفسها لو لم يرد إشكال الدور عليها؛ إذ لو تم الإشكال منع من الوجوب الشرعي ثبوتاً فضلاً عن الإثبات، ويمكن تقرير الدور من وجهين:

أحدهما: أن لازم القول بجواز أن يأمر الشارع بالطرق الثلاثة أمراً شرعياً مولوياً؛ هو أن تكون الطرق الثلاثة من الأحكام التي يجب تعلمها شرعاً، وفي عين الحال يتوقف تعلم الأحكام الشرعية على الطرق الثلاث فيلزم توقف الشيء على نفسه.

ثانيهما: أن لازم القول بالوجوب الشرعي في الطرق الثلاثة هو تكليف العبد بمعرفته والوصول إليه، ومعرفة هذا الوجوب يتوقف على إحدى الطرق الثلاثة أيضاً، فيتوقف وجوب الطرق الثلاثة على الطرق الثلاثة وهو دور، فتأمل.

ولا يندفع إشكال الدور إلا إذا ثبتت طرق أخرى لمعرفة الوجوب غير الثلاثة، كما لو قيل إن معرفته يتوقف على العلم الوجداني أو الاطمئنان، لكن الإنصاف أنها لا ترجع إلى محصل؛ لأن العلم الوجداني إذا تحقق عند المكلف كان له منشأ، ومنشأه لا يخلو من حكم العقل أو الفطرة.

والحاصل: أن القول بالوجوب العقلاني يرجع في حقيقته إلى حكم العقل والفطرة وليس بشيء يقابل وجوبها، والوجوب الشرعي دوري فلا مناص من حمله على الإرشاد، فلم يبق إلا الوجوب العقلي والفطري والظاهر إمكان إرجاع الفطري إلى العقلي؛ لأن حكم الفطرة يتوقف على تصور الضرر أو احتماله والتصديق بهما، وهذا من شؤون العقل لا الفطرة؛ بداهة أن الفطرة لو قيل بأنها غير العقل فهي تحكم ولا ترى، ولا يعقل صدور الحكم قبل تصوره، وكيف كان فإن الحكم الفطري يعود إلى الحكم العقلي بوجه من الوجوه؛ لكونه في طوله وناشئاً منه، فإرجاع الحكم إلى السبب الأقوى أولى. وتظهر الثمرة بين هذه الأقوال في أمرين:

أحدهما: في صدق الطاعة وإنطباق عنوان العدالة واستحقاق المثوبة على اتباع الطرق المعهودة في مقام العمل بناءً على الوجوب الشرعي، وعدمه بناءً على غيره.

ثانيهما: في لزوم مراعاة الشروط الشرعية على اتباع الطرق المذكورة على الوجوب الشرعي، وعدمه على غيره؛ إذ لو حدد الشرع شرائط خاصة في الاجتهاد كشروط المجتهد من حيث الملكة والعدالة والإيمان ونحوها أو في التقليد كما لو اشترط جواز العمل بالتقليد في صورة تعذر طريق الاجتهاد والاحتياط معاً مثلاً فإنه يجب اتباع ما حدده الشرع بناءً على الوجوب

الشرعي؛ لأن الوجوب فيه يكون مشروطاً بخلافه على الوجوب العقلي. نعم بناء على الوجوب العقلاني فإن اعتباره يتوقف على الإمضاء الشرعي، فتأمل.

المطلب الثامن: هل الوجوب موضوعي أم طريقي؟

إذا التزم بالوجوب العقلي أو الفطري للطرق الثلاثة فلا كلام في كونه طريقياً؛ لأن العقل والفطرة يحكمان بلزوم الوصول إلى الواقع، وتحقيق غرض المولى، واجتناب الإساءة إليه أو الوقوع في الضرر بأي طريق حصل.

وأما إذا التزم بالوجوب الشرعي فأمكن القول في أنه موضوعي، فيجب سلوك الطرق الثلاثة لتحصيل الحكم الشرعي، بحيث لو عمل بالأحكام من غير أن يسلك أيّاً منها سواء عمل بغيرها كالجفر والرمل والظن أو عمل برأيه وصادف الواقع لم يكن ممثلاً، وبطلت أعماله، كما أمكن القول بأنه طريقي، وحينئذ يكون التخيير عقلياً، ولا يمنع العبد الأخذ بالطرق الثلاثة.

والظاهر أن الوجوب الشرعي الموضوعي يتطابق مع الواجب النفسي، والطريقي يتطابق مع الواجب الغيري، وقد اختلف الأعلام فيهما، وقد ذهب المشهور إلى الثاني؛ لأن وجوب تعلم الأحكام عندهم مقدمي لأجل العمل، وذهب المقدس الأردبيلي رحمته الله إلى الأول وأن الوجوب نفسي.^(١)

والصواب هو قول المشهور للتبادر العرفي، فإن المتبادر من الأوامر عند العرف هو الوصول إلى طاعة المولى وتحقيق أغراضهم، فالأوامر عندهم طرق للطاعة ولا خصوصية لها أصلاً.

والأوامر الشرعية تنزل منزلة سائر الأوامر العرفية لالتزام الشارع بعدم مخالفة الطرق العقلانية في الطاعة والعصيان وفهم الأدلة والألفاظ، بل نص على مطابقة أسلوبه لأسلوبهم في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا

يَلْسَانِ قَوْمِهِ لِئُبَيَّتْ لَهُمْ»^(١) وقوله ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»^(٢) وقول الصادق عليه السلام: «حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون»^(٣).

وعليه فإن الأصل في الأوامر الشرعية هي الطريقية إلا ما أخرجه الدليل، كما قيل في موضوع المصلحة السلوكية بناءً على تمامية المبنى والبناء.

وفي صورة الشك فإن الأصل يقتضي الطريقية؛ لأن الموضوعية قيد زائد يحتاج إلى دليل خاص، ويترتب على هذا أثران:

الأثر الأول: صحة عمل من لم يتبع طريق الاجتهاد والتقليد والاحتياط إذا صادف الواقع وأجزأه عن الإعادة والقضاء.

والأثر الثاني: عدم معاقبة من ترك الطرق الثلاثة وسلك طرقاً أخرى كالعلم الوجداني، أو الاطمئنان، أو الجفر ونحوها في الطاعة والعمل.

وبذلك يظهر أن التخيير بين الطرق الثلاثة عقلائي، ويكفي في اعتباره شرعاً عدم الردع عنه، مع أن الشارع قد أقره في الأدلة المتظافرة الواردة في باب تعلم الأحكام كما عرفت بعضها.

كما يظهر أيضاً أن هذه الطرق الثلاثة في عرض واحد من حيث المنجزية والمعدرية وإجزائها عن الواقع، ولكن بينها ترتب طولي من حيث الفضل والرتبة، وأفضلها رتبة هو الاجتهاد، وأقربها إلى الواقع هو الاحتياط، إلا أنه لم يترجح شرعاً لما فيه من كلفة ومشقة على العبد لا يريد لها الشارع؛ لأن الله سبحانه يريد بعباده اليسر ولا يريد بهم العسر.

١ - سورة إبراهيم: الآية ٤.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٢٣، ح ١٥.

٣ - مستدرک الوسائل: الباب ٣٢ من أبواب الأمر والنهي، ص ٢٩٢، ح ٧.

المطلب التاسع: هل الاجتهاد والتقليد من مسائل الفقه أم الأصول؟

ذهب بعض المعاصرين إلى أنه بحث مستقل كسائر العلوم الإسلامية وليس من مباحث الفقه، ولا من مباحث أصول الفقه بعد الاتفاق على أنه ليس من مباحث أصول الدين^(١)، إلا أن الذي يبدو من خلال التتبع في كتب القدماء والمتأخرين ومتأخري المتأخرين الاتفاق على أنه يعود إلى أحد العلمين، والملاحظ أنهم وإلى زمن صاحب الكفاية^(٢) جعلوه من مباحث الأصول لا الفقه؛ إذ لم نجد لهذا البحث في كتبهم الفقهية ما يشفي العليل ويروي الغليل سوى بعض الإشارات العابرة كما في نهاية الأحكام للعلامة^(٣)، بينما ذكروا بعض تفاصيله في الكتب الأصولية وجعلوه من فصول البحث الأصولي^(٤)، ولعل السر في ذلك يعود إلى وجهين:

أحدها: ملاحظة الوظيفة، فإن الاجتهاد في نفسه ليس عملاً بالمسائل الفرعية، بل يظهر من تعريفهم له بأنه بذل الوسع لأجل الوصول إلى الحكم الشرعي من أدلته المعتمدة عبر العلم، أو الظن أنه من مقدمات العمل، وهذه المقدمات مباحث أصولية لا فقهية، والتقليد وإن كان إلى الفقه أقرب منه إلى الأصول لأنه عبارة عن أخذ نتيجة الاجتهاد والعمل به تعبدًا إلا أنهم أحقوه بمباحث الأصول إما لجهة تغليب الاجتهاد عليه لكونه الأهم والأقوى، أو لجهة وجود جوانب من المسائل الأصولية تتعلق بالتقليد نظير حجية فتوى المجتهد على المقلد، وإجزاء هذه الفتوى عن الواقع التي هي أهم غايات التقليد.

١ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٣٢.

٢ - نهاية الأحكام في معرفة الأحكام: ج ١، ص ٣٩٧.

٣ - انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٧٢٣؛ تهذيب الوصول: ص ٢٨٣؛ معالم الدين: ص ٣٢٧،

الفصول: ص ٤٦٩؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦١٤.

ثانيها: ملاحظة النتيجة، فإن تحصيل القدرة على الاستنباط وتطبيق القواعد الكلية على فروعها هي غاية الدراسات الأصولية، وهذه الغاية هي الاجتهاد، ومن الثابت في المنطق وغيره من العلوم أن نتائج كل علم تذكر في ذلك العلم وإن كان أثرها يظهر في علم آخر؛ لأنها أشد مناسبة من غيرها من جهة، ولأجل توحيد العلم وعدم تشتيت مباحثه من جهة أخرى.

فمثلاً: نتائج علم الصيدلة من شؤون علم الطب، ونتائج علم الكيمياء وتركيب العناصر من شؤون علم الصيدلة، ونتائج علم المنطق من شؤون علمي الحكمة والكلام، ونتائج علم الرجال من شؤون علم الفقه وهكذا، ولكن يبحث في كل علم من مسائله ومقدماته ونتائجه حفاظاً على وحدة العلم وعدم تشتيت مباحثه، كما أن ذلك هو الأنسب.

وكذلك ما يتعلق بالاجتهاد ومباحث الأصول؛ لأن الباحث في علم الأصول إذا اتقن قواعده ومسائله وموارد تطبيقاتها حصلت له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الفرعية بإرجاع الفروع إلى قواعدها العامة التي نقحها في علم الأصول، وهذه الملكة هي الاجتهاد، ولذا كان الأنسب بحثها في هذا العلم لا في غيره.

هذا ولعل أول من جعل الاجتهاد باباً من أبواب الفقه - حسبما بأيدينا من المصادر - هو صاحب العروة مؤيد المتوفى عام (١٣٣٧هـ) بل جعله أول أبواب العروة، وتبعه جل من تأخر عنه وصاروا يذكرونه في رسائلهم العملية ولعل ذلك يعود لأسباب أهمها اثنان:

أحدها: أن تحصيل الحكم الشرعي والعمل به يتم عبر الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فوجدوا أن هذه الطرق أنسب بالفقه من الأصول لاسيما

التقليد والاحتياط.

ثانيها: أن معيار المسألة الأصولية - على ما هو المشهور - هو أن تقع نتيجتها كبرى كلية في قياس الاستنباط ، نظير حجية خبر الواحد وحجية الشهرة وبناء العقلاء، أو كبرى كلية تعين وظيفة الشاك في مقام العمل، نظير البراءة والاستصحاب، ولذلك فإن أهم ما يميز المسألة الأصولية أمران:

أحدهما: أنها قواعد كلية تقع في طريق الاستنباط.

ثانيهما: أنها من مختصات المجتهد لا المقلد.

وهذان المعياران لا ينطبقان على الاجتهاد والتقليد؛ لأن جل مسائلهما نتائج فقهية فرعية ولا تختص بالمجتهد، بل تشمل المقلد أيضاً، نظير وجوب التقليد، ووجوب تقليد الأعلام، وجواز تقليد الميت وعدمه، وجواز التبويض في الاجتهاد وعدمه، ونحو ذلك من مباحث.

نعم هناك بعض المسائل القليلة التي تنطبق على معيار البحث الأصولي كمسائل الإجزاء إلا أنها قليلة لا تصلح لجعل البحث من مسائل الأصول.

نعم هناك من جعل هذا البحث من البحوث المشتركة بين الفقه والأصول فلم يدرجه في صلب المباحث الأصولية، بل جعله من استطراداته، ولذلك جعله خاتمة للبحث الأصولي وليس من أمهات مباحثه كصاحب الكفاية رحمته الله ^(١).

وفي عين الحال لم يستغن عن بحثه في الفقه كسائر من تأخر عنه، حيث بحثوه في الأصول والفقه، ولكن يبدو أنهم لاحظوا أنه أنسب بمباحث

الفقه من الأصول؛ لذلك بحثوه في الأصول ضمن الخاتمة، ولكن في الفقه جعلوه أول أبوابه تبعاً لصاحب العروة مؤيد، ولعل من الأوائل الذين لاحظوا هذا الاشتراك هو الشهيد، وتبعه الفاضل المقداد قريب المتوفى عام (٨٢٦هـ) في نضد القواعد الفقهية^(١)، ثم الوحيد البهبهاني قريب المتوفى عام (١٢٠٦هـ) في الفوائد الحائرية^(٢)، حيث تعرضوا إلى بحث الاجتهاد ضمن بحثهم عن القواعد الفقهية والأصولية، ولم يخصصوه في مباحث الفقه وحده ولا الأصول وحده.

ولعل الصواب هو اختيار الحد الوسط، فإن هذا البحث يصلح أن يكون بحثاً أصولياً في عين الحال يصلح أن يكون بحثاً فقهياً؛ لوجود جهات مشتركة في كلا العلمين تصلح كل واحدة منها لأن تضمه إلى ذاك العلم.

وتوضيح ذلك: أن تمييز المباحث العلمية عن الأخرى يتم من خلال التمييز بين أمور عديدة من أهمها ثلاثة هي:

١- الموضوع.

٢- الغاية.

٣- الوظيفة.

وموضوع الاجتهاد يغاير موضوع التقليد من حيث الجهة؛ لأن موضوع الاجتهاد هو الاستنباط بينما التقليد هو اتباع قول المستنبط (المجتهد)، كما يغايره من حيث الغاية أيضاً، فإن غاية الاجتهاد هو تحصيل الحجة على

١ - نضد القواعد الأصولية: ص ٤٨٦.

٢ - الفوائد الحائرية: ص ٣٣٥، الفائدة السادسة والثلاثون.

الأحكام في مقام الاستنباط بينما غاية التقليد هو العمل بالوظيفة الشرعية المبرئة للذمة.

وكذلك الأمر في المهمة، فإن الاستنباط هو وظيفة المجتهد، بينما العمل وظيفة المقلد، وعلى هذا يصلح كل واحد منهما أن يبحث في علم خاص، والأنسب بمباحث الاجتهاد هو الأصول، والأنسب بمباحث التقليد والاحتياط هو الفقه، ولكن حيث إن الاجتهاد والتقليد أمران متلازمان يتعذر التفكيك بينهما لوجود جهات مشتركة عديدة بينهما بحثوهما في مبحث واحد، ولذلك لم يجدوا بداً من بحثهما في كلا العلمين. نعم اكتفوا في البحث الأصولي بذكر الكليات، وفصلوا التفريعات في الفقه.

وهذه إحدى الجهات التي دعنا إلى التعرض إلى بحثه بشكل مفصل يستوعب مباحثه في ضمن باين مستقلين ليظهر مدى الترابط الوثيق بين مباحثه، وفي عين الحال تميز ما هو أنسب بالفقه من مباحث وما هو أنسب بالأصول.

الْبَيْتُ الْأَوَّلُ

في الاجتهاد وظائف المجتهد

وفيه فصول:

الفصل الأول: في سمات الاجتهاد ومبادئه وأقسامه

الفصل الثاني: في حجية الاجتهاد بين المثبتين والنافيين

الفصل الثالث: في أحكام الاجتهاد

الفصل الرابع: في شروط المجتهد

الفصل الخامس: في طرق معرفة المجتهد

الفصل السادس: في مناصب المجتهد ووظائفه



الفصل الأول

سمات الاجتهاد ومبادئه وأقسامه

وفيه مباحث:

المبحث الأول: سمات الاجتهاد

المبحث الثاني: مبادئ الاجتهاد

المبحث الثالث: أقسام الاجتهاد والمجتهدين



■ المبحث الأول: سمات الاجتهاد

قد عرفت من المباحث السابقة أن الاجتهاد يعني القدرة على استنباط الأحكام الشرعية والوظائف العملية من أدلتها المعتبرة، وهذه القدرة من مراتب العلم لا الإرادة، فإنها تعود إلى المعرفة بينما الثانية تعود إلى القوة الجسدية، مع أن الاجتهاد في معناه اللغوي يشمل كلا المعنيين.

وعلى هذا فهو حقيقة متشرعية أطلقها أهل الخبرة من المتدينين والعلماء على الفقيه الذي يمتلك معرفة في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية المعتبرة، وبهذا التفسير يكون أنسب بالفقه وبمعنى الفقاهة وعمل الفقيه، بل هو أقرب إلى الفهم العرفي والشرعي المأخوذ في لسان الروايات كما في مقبولة عمر بن حنظلة ورواية العسكري عليه السلام ورواية أبي خديجة حيث أطلقت الأولى عنوان العارف بالأحكام^(١)، والثانية عنوان الفقيه^(٢)، والثالث عنوان العالم^(٣)، وأرادت به المجتهد القادر على استنباط الحكم والإفتاء في المسألة.

١ - التهذيب: ج٦، ص٢١٨، ح٦.

٢ - الوسائل: ج١٨، الباب ١٠ من أبواب جواز تقليد غير المعصوم، ص٩٤، ح٢٠.

٣ - التهذيب: ج٦، ص٢١٩، ح٨.

وبذلك نستخلص النتائج التالية:

النتيجة الأولى: أن الاجتهاد بمعناه المصطلح من شؤون العلم الذي يحصل بأسبابه النظرية، كمعرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط مثل الأصول والمنطق والنحو، وأسبابه العملية مثل المسائل المتوقفة على فحص وتشخيص الصغريات أو موضوعات الأحكام التي تدخل في ضمن مهام الفقيه نظير الموضوعات المستنبطة أو الخفية، وكذا القضاء وتحديد الحكم في المسائل المختلفة.

النتيجة الثانية: أن الاجتهاد الذي هو مدار البحث هنا يتسم بسمات ثلاث:

السمة الأولى: أنه ممكن ذاتاً؛ إذ لا يمنع منه مانع عقلي يوجب استحالته.

السمة الثانية: أنه ممكن وقوعاً؛ إذ لا يوجد محذور شرعي أو عقلي يحول دون وقوعه، بل هو واقع خارجاً بتوفر أسبابه وطرقه كما دل عليه الوجدان والأدلة المعتمدة.

السمة الثالثة: أنه لا يفترق فيه المؤمن والكافر، والعادل والفاسق، والمرائي والمخلص، والرجل والمرأة وغيرهم.

فإن كل من أخذ بأسبابه وصل إليه، وصار مجتهداً، كما هو الحال في تحصيل سائر العلوم والمعارف الحسولية.

النتيجة الثالثة: أن الاجتهاد من الحقائق المشككة التي تختلف في الشدة والضعف من مجتهد لآخر.

النتيجة الرابعة: أن تعريف بعضهم للعلم بأنه قوة قدسية أو نور يقذفه الله في قلب من يشاء^(١) كما ورد في بعض الأخبار^(٢) - بناءً على أن فاعل الفعل المضارع (يشاء) هو الله سبحانه لا العبد كما هو الظاهر وأن الحديث لا يختص بالمعصوم عليه السلام - لا يتنافى مع ما ذكرنا من أن الاجتهاد والعلوم الحصولية التي تحصل لكل من درس مبادئه ومقدماته؛ بداهة أن كل علم أو قوة أو كمال علمي أو عملي هو منه عز وجل، وحينئذ لا بد أن يحمل العلم المقذوف في القلب على معانٍ:

منها: أن يحمل على العلم بالتوحيد ومعرفة الله سبحانه، وهو ما تعززه الروايات الكثيرة.

ومنها: أن يحمل على الأعم منه ومن العلم بالفروع، ويراد به أن الله سبحانه يلهم بعض المجتهدين الصواب، ويقذف في قلوبهم المعرفة بتسديده وهذا لا ينافي الاجتهاد عند غيرهم، لأن الاجتهاد أعم من إصابة الواقع، ونورانية العلم تتجلى في إصابه الواقع فقط.

ومنها: أن يحمل على قوة الحافظة واستقرار العلم في قلوب بعض المجتهدين، فلا يصاب بالغفلة والنسيان.

ومنها: أن يحمل على التسديد في تعلم العلم وأخذ المعرفة بالقياس إلى غيره، فتكون مدة من سده الله سبحانه في بلوغ رتبة الاجتهاد أقصر وجهده أقل، والسر في كل ذلك هو أن العلم نور، وهو لا يستقر إلا في قلب نوري

١- أنظر الفوائد الحاثريه: ص ٣٣٧، ص ٣٤٥؛ الفصول: ص ٤٤٥؛ انظر نهاية الدراية: ج ٦، ص ٣٦٣؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٢١.

٢- أنظر بحار الأنوار: ج ١، ص ٢٢٥، ح ١٧؛ كنز العمال: ج ١٠، ص ١٥٩، ح ٢٨٨٢٠.

أيضاً؛ لضرورة وجود المسانحة بين السبب والمسبب.

النتيجة الخامسة: أن الاجتهاد واجب كفائي على المسلمين، فإذا اجتهد البعض الكافي بسد الحاجة سقط الوجوب عن الباقين، وإن لم يجتهد أحد ولم يتصد للاجتهاد أحد أثم المسلمون جميعاً في ذلك العصر الذي خلا من المجتهدين، والدليل على ذلك العقل والنقل، أما العقل فلأن وجود المجتهد العالم بالأحكام الشرعية واجب على الأمة، لكونه طريق إطاعة أحكام الله سبحانه، وما يتوقف عليه الواجب واجب.

وأما النقل فأدلته متضافرة في الآيات والروايات، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾^(١) فإنها نفي في مقام النهي، وهي دالة على أن الاجتهاد - وهو من أجل مصاديق التفقه في الدين - واجب على طائفة من كل فرقة، لامتناع إيجاب النفر على جميعهم عقلاً، لكونه تكليفاً بغير المقدور، أو شرعاً لاستلزامه العسر والحرج، ومعنى إيجابه على جماعة دون الجميع هو الوجوب الكفائي، وهو ما استفادته جمع من المفسرين أيضاً^(٢).

١ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٢ - التبيان: ج ٥، ص ٣٢٢؛ مجمع البيان: ج ٥، ص ١٤٤ - ١٤٥؛ كنز الدقائق: ج ٥، ص ٥٧٩؛ تفسير الرازي، ج ٦، ص ١٩٢، تفسير الآية المباركة.

■ المبحث الثاني: مبادئ الاجتهاد

لا يحصل الاجتهاد صدفة أو دفعة، بل تدريجياً، ولذا لا بد من طي مقدمات عديدة تسمى بالمبادئ يتوقف عليها حصوله، أنهاها بعضهم إلى حوالي أربع عشرة مقدمة، فإذا أتقن من أراد الاجتهاد هذه المقدمات وصل إليه تدريجياً حتى تكتمل عنده الملكة ويصير مجتهداً.

ولكن الحاجة إلى هذه المقدمات - المبادئ - تختلف بين زمان الحضور وزمان الغيبة، ففي عصر الظهور لم يكن الاجتهاد يتوقف على مقدمات كثيرة كما هو عليه الآن، فقد كان أصحاب الأئمة عليهم السلام قريين من عصر اللغة والحديث والرجال ونحوها، وكان لهذا القرب الدور الكبير في تسهيل الاستنباط والوصول إلى رأي الشريعة.

وأكثر ما كان يحتاجه المجتهد في ذلك الزمان هو ملاحظة الأدلة والقرائن لحمل الظاهر على الأظهر، وتقييد المطلق، وتخصيص العام، وتمييز الحكم الصادر عن تقية من الآخر الصادر لبيان الواقع، ونحو ذلك من القواعد التي تعد قواعد عقلائية يتمسك بها العقلاء في محاوراتهم وتكفل بصياغتها وتنظيمها علم أصول الفقه.

وأما في عصر الغيبة فقد أصبح الاجتهاد عملية صعبة تتوقف على مقدمات كثيرة ومعقدة لا ينالها إلا الأوحدي من الناس من الذين بذلوا جهداً كبيراً في سبيل تعلمها وإتقانها، وروضوا نفوسهم بالعمل والتقوى والدعاء لتحصيل التسديد الإلهي والتوفيق الرباني للوصول إلى هذه الرتبة الشاخصة والمقام الرفيع.

وحتى يكون العالم مجتهداً لا بد وأن يكون عارفاً بالكثير من العلوم، وخبيراً بمسائلها المهمة التي تدخل في غرضه، ولولاها لم يكن مجتهداً أو كان اجتهاده عن ملكة ضعيفة، ويمكن تقسيم أهم هذه المقدمات إلى قسمين هما، المقدمات العامة والمقدمات الخاصة.

القسم الأول: المقدمات العامة للاجتهاد

أرادوا بالمقدمات العامة المبادئ التي تعين المجتهد على فهم معاني الألفاظ والقواعد المنطقية وضوابط الاستدلال، وأهمها:

١ - معرفة العلوم اللغوية، كالنحو والصرف للوصول إلى معرفة ألفاظ الكتاب والسنة، واستدل له العلامة رحمته بأن الشرع عربي لا يتم إلا بمعرفتهما، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١).

٢ - معرفة العلوم الأدبية، كعلم المعاني والبديع والبيان لفهم معاني ألفاظ الكتاب والسنة، بل حكي عن جمع من الأعظم أن معرفة هذه العلوم من شرائط الاجتهاد، منهم السيد المرتضى والشهيد الثاني والشيخ أحمد بن المتوج البحراني رحمته^(٢)، بل احتمل الوحيد البهبهاني رحمته أن الفصاحة والبلاغة منها أيضاً؛ لأن العلم بكون الكلام صادراً من الإمام عليه السلام يتوقف عليهما^(٣)، ويؤيده أن لكلام المعصوم عليه السلام نوراً خاصاً يمكن للعارف بفنون الكلام وأساليبه أن يميزه عن كلام غيره ولو لم يرجع إلى الأسانيد، فإن المنطوق دليل على الناطق، وكماله على كماله، إذ اشتهر بينهم أن الكلام صفة المتكلم.

١ - تهذيب الوصول: ص ٢٨٥.

٢ - انظر الفوائد الحاثرية: ص ٣٤١.

٣ - انظر الفوائد الحاثرية: ص ٣٤١.

٣- معرفة الحساب والهيئة؛ لتوقف معرفة الكثير من المسائل الشرعية عليها، نظير تقسيمات الإرث وتحديد الجنايات الأرضية، ومعرفة القبلة وتحديد طلوع الهلال ونحو ذلك.

٤- معرفة المنطق؛ لشدة الحاجة إليه في الاستدلال ومناقشة الأقوال وإبطال الضعيف وتقوية القوي ونحو ذلك من مسائل تزيد من اطمئنان الفقيه بالحكم.

٥- معرفة التاريخ والسيرة المتعلقة بالتشريع؛ لتوقف فهم الكثير من الأدلة الشرعية أو معرفة حدودها عليها، نظير شأن نزول الآيات والظروف التي صدرت بها الروايات كظروف التقية مثلاً.

٦- معرفة التفسير، لاسيما ما يتعلق بآيات الأحكام.

وهل يجب أن يكون العارف بهذه المقدمات مجتهداً فيها أم يجوز أن يكون مقلداً؟

والجواب فيه احتمالان، بل قولان:

قول اشترط الاجتهاد بحجة أن المجتهد إذا اتبع قول الغير في مقدمات الاجتهاد صار مقلداً، وقول لم يشترط ذلك بحجة أن الاجتهاد هو استنباط الحكم من أدلته المعتبرة واتباع الغير في مقدمات الاجتهاد ليس تقليداً.

فالخلاف بين القولين صغروي للاتفاق بينهم على أن المجتهد لا يصح أن يتبع قول الغير من حيث الكبرى، وإنما النزاع في أن اتباع المجتهد لأهل اللغة والمعاني مثلاً وترتيب الأثر على أقوالهم في استنباط الحكم الشرعي هل يعد

تقليداً في الاجتهاد أم في المقدمات؟

ولعل الصواب: هو القول بضرورة امتلاك المجتهد على قدرة يتمكن فيها من تمييز الصحيح من السقيم من مقدمات الاجتهاد التي يتوقف عليه الاستنباط ؛ لأنه لا يمكنه أن يبني الحكم الشرعي الإلهي على مقدمات لم يكن خبيراً بصحتها ووجوه الصحة فيها، وإلاّ كان اجتهاده من مصاديق الإفتاء بغير علم.

لكن لا يجب عليه أن يكون متضلّعاً في كل تلك العلوم خبيراً في كل مسائلها، ويكفي في ذلك مراجعة الآراء والإطلاع على حججها وتمييز قويا من ضعيفها.

إذ لا بد للمجتهد من أن يكون عارفاً بالمقدمات التي تقع في محل ابتلائه في مقام الاستنباط ، كما لا بد وأن يكون خبيراً بقوتها مطلّعاً على صحتها، لأجل أن يكون اجتهاده صحيحاً، وفتواه عن علم، ولا دليل على وجوب الإطلاع على أكثر من ذلك؛ لعدم توقف الاجتهاد عليه.

القسم الثاني: المقدمات الخاصة للاجتهاد

المقدمات الخاصة التي يتوقف عليها الاجتهاد بالفعل عديدة، نلخص المهم منها فيما يلي:

١ - معرفة الرجال الواقعيين في طريق سند الروايات الواردة في الأحكام، والظاهر أن حدود الحاجة إليه تختلف بحسب اختلاف المباني، فإن هم المباني الرجالية أربعة:

أحدها : القول بحجية الأخبار المدونة في الكتب المشهورة المعروفة،

للوثوق بمؤلفيها، ولقيام الطائفة على اعتمادها من دون نكير.

ثانيها: القول بحجية الأخبار المدونة في الكتب الأربعة فقط؛ لأن أصحابها لم يدونوا فيها إلا ما كان معتبراً موثقاً بصدوره من المعصوم عليه السلام.

ثالثها: القول بحجية الوثائق المخبرية التي تتوقف على إحراز الوثيقة في المخبر وتمييز المعتمد من الرواة من غيره.

رابعها: القول بحجية الوثائق الخبرية، وهذا الأخير مسلك القدماء وجمع من المتأخرين، وهو أعم من المسلك الثاني والثالث، وأعم من وجه من المسلك الأول؛ لأنه يعتمد على الوثيقة بالخبر، وهي تحصل تارة من طريق الوثوق بالراوي، وتارة من طريق موافقة الخبر لعمل المشهور، وتارة من طريق علو المضامين، وتارة من طريق تضافر الروايات، وتارة أخرى من موافقته أو عدم مخالفته للعقل، ونحو ذلك.

وكيف كان، فإن مجتهد المسلك الأول والثاني يستغنون عن معرفة علم الرجال في مثل هذه الأزمنة؛ لأن الروايات المتعلقة بالأحكام جمعت في الكتب المعروفة، وحققت بما لا مزيد عليه، بحيث تعطي الفقيه مزيد الوثوق والاطمئنان.

وإما أصحاب المسلك الثالث فلا غنى لهم عن معرفة علم الرجال معرفة تفصيلية؛ لأجل تحصيل الوثائق المخبرية، وأما أصحاب المسلك الرابع فيمكنهم الاستغناء عن معرفة تفاصيل هذا العلم في الأزمنة الحالية. نعم لهم أن يرجعوا إلى المهم من القرائن الرجالية؛ لكونها من طرق الوثيقة.

٢- معرفة قواعد أصول الفقه، والحاجة إليها من البدييات كما صرح

بها المحققون، ويلوح من تعريفهم للأصول بأنه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط، بل عن غير واحد أن كل قواعده تنادي بأعلى صوتها بالاحتياج إليه من وجوه متعددة، وتنادي أيضاً بخطر الجهل فيه، وضرر الغفلة، بل شدة الخطر وعظم الضرر، بل وأنه الميزان في الفقه، والمعيار لمعرفة خطأ الاستنباط فيه وصوابه^(١)، وهذا ما يشهد به الوجدان، فإن قواعد الأصول على أربعة أقسام هي:

- أ - القواعد المرتبطة بحجية ظواهر الألفاظ وتعيين صغريات حجية الظهور.
 - ب - القواعد المرتبطة بحجية الأحكام العقلية وتعيين الملازمات الشرعية لها.
 - ج - القواعد المرتبطة بالأصول العملية وتعيين الوظائف العملية عند فقدان الأدلة.
 - د - القواعد المرتبطة بمعالجة الأدلة المتعارضة في الأخبار أو الحجج الشرعية.
- وهذه جميعاً ينقحها علم الأصول من حيث الموضوع والحكم والآثار المترتبة عليها.

هذا ما يقتضيه التحقيق والبرهان، ويشهد به الوجدان، فلا مناص للمجتهد من الإحاطة بعلم أصول الفقه، وضبط قواعده وأحكامه عن اجتهاد، وإلا امتنع أن يكون مجتهداً.

أن قلت: إلا أن الإخباريين من أصحابنا أنكروا الحاجة إلى علم الأصول، ومنعوا من معرفته بحجة أنه من البدع، والبدعة محرمة في الدين.

قلت: إن التحقيق والجمع بين الأقوال والآراء يوصلنا إلى أن النزاع بين الأصوليين والإخباريين في الاجتهاد لفظي لا واقعي؛ إذ لم يكن مراد الإخباريين من المنع من الاجتهاد إنكاره بالمرّة، وإنما نزاعهم في حدود الاجتهاد، وذلك لوجود مشتركات كثيرة بينهم وبين الأصوليين تتعلق في الاجتهاد، وهي العمدة. منها: مباحث حجية خبر الواحد، ومباحث حجية ظواهر الألفاظ، ومباحث التقييد والتخصيص والتفصيل وغيرها من مباحث الجمع الدلالي وطرقه، ومباحث العلاج وحل التعارض الواقع بين الأدلة، ومباحث الأصول العملية عند فقدان النص، وغيرها من أمهات المسائل الأصولية، فإن هذه جميعاً اتفق على العمل بها الإخباريون والأصوليون.

ويشهد له أن المحدث الاسترآبادي رحمته الله الذي يعد من أهم أركان هذه المدرسة اعتمد على هذه القواعد في إثبات الأحكام الشرعية، وأن صاحب الحقائق رحمته الله الذي كان يعد من أهم علمائها ذكر في مقدمات الحقائق اثنتي عشرة مقدمة، واستعرض فيها العديد من القواعد الأصولية، فمثلاً:

في المقدمة الثانية بحث حجية خبر الواحد، وفي المقدمة الثالثة بحث مدارك الأحكام الشرعية، واستعرض فيها حجية ظواهر الكتاب، وحجية الإجماع، وأصالة البراءة في الشبهات الوجوبية، وبعض القواعد العقلية، وفي المقدمة السادسة بحث تعارض الأدلة ووجوه الترجيح بينها، وفي المقدمة العاشرة بحث حجية دليل العقل وحدوده، وفي المقدمة الحادية عشرة بحث جملة من القواعد الفقهية.

وهذه كلها شواهد على أن خلاف الإخباريين مع الأصوليين في الاجتهاد وقواعد الاستنباط لم يكن على نحو التباين الكلي، وأن تحريمهم الاجتهاد

لم يكن المراد منه التحريم المطلق، بل صرح صاحب الحقائق رحمته الله بأن وجوه الفرق المذكورة بين المدرستين جله بل كله لا يثمر فرقاً عند التأمل^(١). نعم اختلفوا في بعض هذه القواعد أو في حدود دلالتها، وهذا أمر لا يوجب تحريم الاجتهاد بالمعنى المذكور، بل هو ما قد يقع بين الأصوليين أنفسهم، كما قد يقع بين الإخباريين كذلك، ولعل أهم ما وقع الاختلاف فيه أمور ثلاثة:

أحدها: عدد الأدلة المعتمدة في مقام الاستنباط، فإنها عند الأصوليين أربعة بينما هي عند الإخباريين اثنان هما الكتاب والسنة، والإنصاف أن هذا أيضاً مما يمكن التوافق فيه؛ لأن الإجماع الذي يعتبره الأصوليون من الأدلة يرجع في حقيقته إلى السنة على المسلك المشهور بينهم، ودليل العقل لا ينكره الإخباريون بنحو مطلق، بل قالوا بحجتيه في موارد عديدة نظير قياس الأولوية، والقياس منصوص العلة، والبدييات العقلية ونحوها، وإنما أنكروا حجية العقل فيما يستند فيه إلى الحدس نظير مسألة مقدمة الواجب والترتب، وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ونحوها.

ثانيها: حجية ظواهر الكتاب، فقد ذهب بعض الإخباريين إلى عدم حجيتها إلا بعد مراجعة الروايات وفهم دلالتها من خلال تفسير الأئمة عليهم السلام. وهذا أيضاً لا يرجع إلى محصل يذكر؛ لأن الأصوليين القائلين بحجية ظواهر الكتاب قالوا بذلك في صورة عدم معارضته للروايات، وإلا كانت الروايات قرائن توجب حمل ظواهر الكتاب على ما يقتضيه الجمع الدلالي بينها.

ثالثها: أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، فإن الإخباريين يتمسكون فيها بالاحتياط والأصوليين بالبراءة، وأنت ترى أن هذا القدر من الاختلاف لا ينفي الحاجة إلى علم الأصول، ولا يمنع من حجته في الاجتهاد، ولا يوجب فرقاً كبيراً بين المدرستين. نعم الاجتهاد بالمعنى المعروف لدى العامة وهو الاستناد في الفتوى إلى القياس والاستحسان والرأي ونحوها فهو محرم؛ لأنه تشريع وعمل بالظن الذي نهى الشارع عنه، ولعل بعض من منع الاجتهاد من الإخباريين أراد هذا المعنى، ظاناً بأن إطلاق الاجتهاد ينصرف إلى هذا المعنى؛ لوضوح أن بذل الوسع لأجل تحصيل الوظائف الشرعية من أدلة الكتاب والسنة - والذي هو معنى الاجتهاد عند الفرقة الحقة الإمامية - مما لا خلاف فيه ولا نزاع، ولا يتوهم أحد حرمة.

٣- معرفة القواعد الفقهية؛ لما لها من دور مهم واسع في استنباط الأحكام الشرعية، نظير قاعدة لا ضرر، ولا حرج، والصحة، والميسور، والفراغ، والتجاور، ومن ملك وغيرها من قواعد تدور عليها رحى الأحكام في الكثير من الموارد والفروع. هذا بناء على أن القواعد الفقهية علم برأسه يتوسط الفقه والأصول، وأما إذا التزم بأنها من الفقه أو من الأصول فتدخل في دراسة العلمين ولا تكون من المبادئ المستقلة.

٤- الإحاطة بالأخبار الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام المتعلقة بشؤون الدين والأحكام، وتمييز قواها من ضعيفها، والمعتبر منها من غير المعتبر من حيث السند، وكذا من حيث الدلالة؛ إذ لا يكون الفقيه فقيهاً حتى يعرف وجوه الدلالة في النصوص، ويحيط بعامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومبينها، ومعالجة المعارضة بينها، ونحو ذلك من مسائل تتعلق

بفهم الدلالة واستيعاب ملاكاتها ولوازمها ومقاصدها، وهذا ما أشارت إليه الأخبار الشريفة.

منها: معتبرة داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم افقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، ولا يكذب»^(١).

وتوضح الدلالة: أن معرفة معاني الكلام ليس المراد منه المعاني الظاهرة فقط؛ لأن هذا مما لا يختص بالفقيه، بل عموم الناس، فلا بد وأن يكون المراد معرفة مقاصد الكلام ووجوهه وفهم المراد منه، وهذا يقتضي أحياناً حمل الكلام على خلاف ظاهره وهو من مختصات الفقيه.

ومنها: معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢).

حيث جعلت الرواية الأولى المعرفة بمعاني كلامهم عليهم السلام معيار الأفقية، وأما الثانية فإن حمل العطف بين الجملة الأولى والثانية على التفسير كانت دلالتها كالأولى، وإن حمل على عطف العام على الخاص دلت على أن العلم بأحاديثهم من أسباب الاجتهاد، وكلاهما يدلان على أهمية الإحاطة بالأخبار والمعرفة بها من حيث الأسانيد والدلالات.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٧، ح ٢٧.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٣، ح ٢٠.

نعم إذا تجرد اسم التفضيل من التفاضل دل على انحصار الفقاها بمعرفة كلامهم والعلم بأحاديثهم، وأما على التفاصيل فيدل على أنها معيار الأفقية والأقوى اجتهادا والأجود استنباطاً، كما أن قوله عليه السلام: «لا يلتفت إلى الآخر» ظاهر في عدم حجيته إن كانت (لا) نافية، وإن كانت ناهية دلت على تحريم العمل بالقول، ومفاد الاثنين واحد.

٥- الإحاطة بفتاوى الفقهاء، لاسيما المتقدمين الذين كانوا مقارنين لعصر التشريع ليس فقط فتاوى أصحابنا، بل حتى فتاوى العامة الدارجة في ذاك الزمان؛ لتضافر الأخبار عنهم عليهم السلام أنهم كانوا ناظرين إلى ما في أيدي العامة وفقهائهم من الروايات والفتاوى لدى بيان الأحكام أو شرح تفاصيلها، وهذه الإحاطة تعطي الفقيه معرفة بوجوه الروايات، وفي عين الحال قد تشكل عنده قرائن لفهم الأخبار وفهم المراد منها من خلال الظاهر تارة، ومن خلال غيره تارة ثانية وهكذا.

٦- التمرس في الاستنباط؛ لما عرفت من أن الاجتهاد في جوهره يعود إلى الملكة والقوة الفعلية في الاستنباط، وهذه القوة لا تحصل إلا بالتمرين والممارسة الاجتهادية في مجالين:

أحدهما: تطبيق الأصول على الفروع.

ثانيهما: رد الفروع إلى الأصول.

فإن الاجتهاد عبارة عن تطبيق القواعد الكلية على مصاديقها، وهذا التطبيق تارة يتم من الكبرى إلى الصغرى، وهو ما يعبر عنه بتطبيق الأصول على الفروع، وتارة يتم من الصغرى إلى الكبرى، وهو ما يعبر عنه برد الفروع

إلى الأصول، وكلاهما يشيران إلى معنى واحد وهو الاجتهاد واستنباط حكم الفرع من قواعده الاجتهادية، ويكون كل واحد منهما ناظر إلى جهة من جهاته، والفرق بينهما أن الأول ينظر إلى الكبرى من وينقح دلالتها وحدودها ليطبقها على الصغرى بعد وضوح الصغرى عنده، بينما الأول بالعكس فإنه ينقح الصغرى ويرجعها إلى القاعدة العامة بعد وضوح تلك القاعدة عنده، ومن الواضح أن هذا التطبيق والتنقيح يحتاج إلى خبرة وسعة اطلاع لتكون المطابقة صحيحة، وهذا ما لا يحصل إلا من خلال الممارسة والتمرين المتواصل في الأبواب المختلفة.

ويمكن توضيح ذلك بمثالين:

المثال الأول: إذا سئل الفقيه عن صلاة رجل صلى الظهرين وبعد ذلك علم بفقدان الطهارة في إحدى الصلاتين فماذا يعمل؟ هل يحكم عليه بإعادة كلا الصلاتين لكونه من صغريات الاحتياط أم يحكم عليه بعدم الإعادة لكونه من صغريات قاعدة الفراغ؟

ونلاحظ هنا أن الكبرى منقحة من حيث المفهوم والدلالة، ولكن الغموض الحاصل في الصغرى إذ لم ينقح موضوعها بشكل كاف بحيث يرجعها إلى أحد الكبيرين.

فإذا بذل المجتهد وسعه ونقحها يطبق عليها القاعدة، وهذه إحدى أهم جهات الاختلاف الحاصل في الفتاوى بين الفقهاء، كما هي إحدى معايير الأعلمية والأفقهية بينهم.

المثال الثاني: نصت الآية الشريفة على عدم جواز الصلاة في حالة السكر،

إذ قال تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾^(١) والقدر المعلوم منها هو حرمة الصلاة في حالة السكر وبطلانها استناداً إلى ظهور السكر في ذلك، ولكن قد يشك في سعة دلالة السكر لتشمل مثل الشرود الذهني، والكسل الشديد، والنعاس الغالب، من جهة عموم الغاية وهي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ فإن المصلي في هذه الحالات الثلاث لا يعلم ما يقول غالباً.

فلاحظ هنا أن الصغرى معلومة بالوجدان، والاجتهاد ينبغي أن يكون في تنقيح حدود دلالة السكر من حيث الكبرى لرد الصغرى إليها، ومن هنا اختلفوا فيها على قولين^(٢).

٧- الإحاطة بالموضوعات الشرعية والعرفية الخفية، فإن الموضوعات التي تتعلق بها الأحكام على قسمين:

القسم الأول: الموضوعات العرفية، نظير الماء والدم والخمر، وهذه موضوعات عرفية صرفة، والحاكم فيها العرف، فلذا يرجع إليه في معرفتها والحكم عليها.

القسم الثاني: الموضوعات الشرعية، وهي الموضوعات التي حددها الشارع، ولذا يرجع في معرفتها إلى الشرع، وهي موضوعات مستنبطة تتوقف معرفتها على ملاحظة الأدلة الشرعية واستنباطها منها نظير الغناء والغيبة والقمار وتحديد المسافة الشرعية وما يصح السجود عليه والصعيد

١ - سورة النساء: الآية ٤٣.

٢ - أنظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٩٢ - ٩٣، تفسير الآية المزبورة.

والتذكية ونحو ذلك في التوصلات، ونظير الصلاة والحج ونحوها من المهيات المخترعة في العبادات. هذا وقد اشتهر بينهم أن تشخيص الموضوع ليس من شأن الفقيه؛ لانحصار مهمة الفقيه ببيان الحكم إلا أن التحقيق على خلافه؛ لأن الموضوعات المستنبطة من شؤون الفقيه، بل لامناس من الرجوع إلى الفقيه لتحديداتها، لأنها مأخوذة من الأدلة الشرعية، فتتوقف معرفتها على الفحص وإعمال النظر والجمع بين الأدلة كما هو الحال في استنباط الأحكام، وهذا ما لا يتمكن العرف من معرفته أو معرفة حدوده دون الرجوع إلى الشرع.

نعم الموضوعات الصرفة لا حاجة فيها للرجوع إلى الفقيه؛ لكونها معروفة لدى عموم الناس، ولا تحتاج إلى مراجعة الأدلة أو استنباطها منها، فينبغي حمل الكلام المشهور المتقدم عليه، وهذا ما تشهد به سيرة الفقهاء في كتبهم المختلفة، حيث لم يكتفوا ببيان الفتاوى والأحكام في الموارد الكثيرة، بل حددوا موضوعاتها ومصاديقها الجلية والخفية كالأمثلة والشواهد المتقدمة. وربما يمكن الجمع بين ما ذكرناه وما ذكره بالقول بأن تحديد موضوعات الأحكام يقع في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: تحديد المفهوم الكلي للموضوع، ومن الواضح أن تحديد المفاهيم الكلية لموضوعات الأحكام يتوقف على معرفة اللغة والعرف ومراجعته الأدلة الشرعية، ولذا فهو ليس من مهمة كل أحد، بل لا بد من إعمال النظر وبذل الوسع لاستخراج العنوان الجامع لمصاديقه، فهو من مهمة الفقيه.

المرحلة الثانية: تشخيص المصاديق الجلية لهذا المفهوم، وهذه من مهمات

العرف، نظير تشخيص مصداق الدم والخمر والماء والبول والتراب ونحو ذلك.

المرحلة الثالثة: تشخيص المصاديق الخفية لهذا المفهوم الكلي، وهذه من مهمة الفقيه غالباً، وذلك لأن المفهوم قد يشمل مصاديق خفية لا يعرفها العرف بنظره البدوي لاحتياجها إلى الدقة وإعمال النظر، نظير القمار فإن مصداقه الجلي هو اللعب المباشر بآلات القمار، وهل يشمل ذلك صورة اللعب بواسطة الحاسوب، أو جهاز الهاتف النقال الذي هو حاسوب مصغر، وكذلك الموسيقى لها مصداق جلي هو الصوت الصادر بآلة لهو، وهل يشمل ذلك الصوت الملحن الصادر من جهاز الحاسوب أو هاتف أو جرس البيت ونحوها أم لا؟

إذ تحديد أن اللعب بالحاسوب بواسطة رسوم آلات القمار يحتاج إلى تدقيق وإعمال النظر، فلذا قد لا يدركها العرف في ذهنه الأولي، فلا بد من الرجوع فيه إلى الفقيه، وكذا الحال بالنسبة إلى الموسيقى والغناء ولعل هذا ما نجده في سيرة الفقهاء، فإنهم يحددون المفهوم الكلي للموضوع ويتركون تطبيقه إلى العرف، نظير تعريفهم للغناء - مثلاً بأنه ما كان من ألحان أهل الفسوق والعصيان، وتعريفهم للصعيد - مثلاً - بأنه التراب الخالص، وتعريفهم للمسافة الشرعية بما يبلغ ثمانية فراسخ، وهكذا باقي الموضوعات الشرعية، وهو أمر يجمع بين مهمة العرف ومهمة الفقيه؛ لأن المسائل المتفرعة كثيرة ولا يمكن للفقيه أن يتولى تطبيق العنوان على جميع مصاديقه، بل يدع أمر تطبيقه إلى العرف، وإنما يكتفي هو بتحديد العنوان وبيان حدود مفهومه وتوضيح مصاديقه الخفية، ويمكن توضيح ذلك بالأمثلة التالية:

المثال الأول: ما يصح السجود عليه، فإن الأدلة الشرعية دلت على جواز السجود على الأرض وما يخرج منها إلا المأكول والملبوس، وهذا العنوان من حيث المفهوم الأولي عرفي، ولكن من حيث الحدود الشرعية له نحتاج فيه إلى مراجعة الفقيه لتحديد ما هو المقصود من غير المأكول؟ وما هي مصاديقه الخفية؟ وكذا غير الملبوس؟ بداهة أن العرف يحتمل وجود مصاديق خفية لا يعرفها بمفرده، فلا يمكنه الاستغناء عن الفقيه لدى الحكم فيها.

ومن هنا نجد أن صاحب العروة رحمته الله ومن تبعه من المحشين والمعلقين والشرح من الفقهاء المتأخرين والمعاصرين تعرضوا لهذه المسألة في العروة وحواشيها، واستفاضوا في ذكر مصاديقها وحدودها، فبعد أن عقد صاحب العروة رحمته الله فصلاً مستقلاً لمسجد الجبهة تناول مصاديق ما يصح السجود عليه في ثلاث وعشرين مسألة^(١)، وذكر مما يصح السجود عليه القرطاس، والطين الأرميني، ومأكول الحيوانات كالتبن والعلف، وقشور اللوز والجوز ونوى المشمش والبندق والفسق، ونخالة الحنطة والشعير وأوراق الأشجار وقشورها.

وذكر ما لا يصح السجود عليه كالمعادن، والخبز، والزجاج، والبلور، والعقاقير والأدوية وورق الشاي والقهوة، والجوز واللوز والثمرة قبل أوان أكلها والقطن.

وذكر ما يصح السجود عليه في حال الاضطرار لا الاختيار وعد منها الخنزف والآجر والنورة والجص المطبوخين، والثوب المصنوع من القطن

والكتان، والمعادن وظهر الكف، إلى غير ذلك من مسائل وتفرعات لا يتمكن العرف من تحديدها عادةً.

المثال الثاني: النظر إلى المرأة الأجنبية، فإنه محرم وله مصاديق جلية يعلمها العرف العام وهو النظر المباشر بشهوة أو بغير شهوة مع الافتتان أو بدونه - على الخلاف في المسألة - وله مصاديق خفية تحتاج إلى استنباط وإعمال نظر، نظير النظر إليها بالواسطة، كالنظر في الصورة، أو المرأة أو الأفلام أو التلفاز، ونحوها من مسائل تعكس صورة المرأة بحيث لا يكون النظر إليها بالمباشرة. فإن تشخيص كون النظر إلى المرأة بهذه الوسائل من النظر المحرم أم لا أمر يحدده الفقيه؛ لأنه يحتاج إلى ملاحظة إطلاقات الأدلة وعموماتها، أو فهم وحدة الملاك، أو ملاحظة الاجماع والارتكازات التشريعية ونحو ذلك من أدلة وشواهد، ولذا لا يمكن الرجوع فيها إلى العرف.

المثال الثالث: حرمة بيع الدم لكونه من الأعيان النجسة، فإن الأدلة الشرعية حرمت الدم ولم تحدد متعلق التحريم، فحمله الفقهاء المتقدمون على المنصرف العرفي منه في ذلك الوقت، وهو أبرز منافعه وهو الشرب؛ لانحصار منفعة الدم فيه آنذاك، فحرموا بيعه لأجل هذا الغرض، وحينما وجدت منفعة أخرى وهي صبغ الملابس أجازوا بيعه لهذا الغرض، وفي مثل هذا اليوم حيث وجدت للدم منافع أخرى أهم وأكبر من منفعة الشرب وصبغ الملابس وهي المعالجات الطبية أجازوا بيعه لهذه الأغراض.

ونلاحظ أن هذه التوسعة في دائرة الحكم أجازها الفقهاء من خلال فهمهم لموضوع الحكم، وأن موضوع حرمة الدم ضيقه الشارع في المنافع

المحرمة وهي الشرب، لكونه من الأعيان النجسة، وأما المنافع الأخرى التي لا تتعلق بحرمة استعمال النجس فإن دليل الحرمة ينصرف عنه.

وبذلك يتأكد أن التوسعة والتضييق في موضوع الحكم مما لا يمكن الرجوع فيها إلى العرف، بل لا بد من مراجعة الفقيه المحيط بالأدلة، ونظير بيع الدم للأغراض الطبية بيع أعضاء البدن كالكلية ونحوها.

والخلاصة: أن الاجتهاد يتوقف على الإحاطة بموضوعات الأحكام الشرعية وشرائطها، ولولاها لم يكن المجتهد مجتهداً، ولا يكون اجتهاده حجة على الجاهلين؛ لتوقف تحديد بعض موضوعات الأحكام على الاستنباط والاستخراج من الأدلة، وهذه الإحاطة بالموضوعات وشرائطها لا تحصل عند المجتهد إلا إذا لاحظ عدة أمور:

أحدها: فهم روح الأدلة والأحكام، فتارة يلحظ الفقيه من خلال الأدلة أن التوقف على ظواهر النصوص واجب، وتارة يلحظ أن روح الشريعة هي المقصودة فيوسع في دائرة الحكم للتوسعة في الموضوع.

ثانيها: فهم خصوصيات المكان، وربما يمكن التمثيل له بمثل الوقف، فإن الفقيه تارة يلحظ تقيد الوقف بالهيكل فلا يصح جعل المدرسة الموقوفة مسجداً أو بالعكس اقتصاراً على قولهم «الوقوف على حسب ما وقفها أهلها»^(١) وتارة يلحظ الوقف للروح لا الهيكل، كما لو كان المرتكز في نفس الواقف هو تقوية الدين، أو جعل صدقة جارية له بأي شكل كان، فلا خصوصية للمدرسة أو للمسجد، ربما يبيح تحويل المدرسة إلى مسجد أو

بالعكس، وهذا لا يضر بالنص المتقدم؛ لأن الوقف تعلق بالجامع في الحقيقة لا بالفرد.

ثالثها: فهم خصوصيات الزمان، فإن للمكان والزمان مدخلية في فهم الأدلة، أو فهم تطبيقاتها، أو تحديد موضوعاتها، والسر في ذلك أن الأحكام تتبع الموضوعات، والموضوع قد يتبدل من زمان لآخر، ومن مكان لآخر، ومن هنا نجد: أن الفقهاء يحكمون على أن قيمة الماء في الصحراء أعلى منها في جانب الشاطئ، بل بعضهم أبطل بيعه على جانب الشاطئ لجهة انعدام ماليتها بسبب وفرة، بينما صححوا بيع الماء في الصحراء، كما أنهم يحكمون بصحة بيع الماء في الصيف الحار بقيمه أعلى منها في الشتاء. هذا من جهة البيع، ومن جهة الطهارة، فإنهم يحكمون بصحة الوضوء والغسل بماء البحر مع أنه مالح، ولكن لا يحكمون بصحتها إذا اغتسل بماء البحر المأخوذ في آنية أو أبريق صغير، والسر في هذا التفاوت في الحكم هو الموضوع؛ لأن الماء المالح في البحر من مصاديق الماء المطلق عرفاً، بينما هو نفسه إذا أخذ الآنية أو الإبريق يصبح من مصاديق الماء المضاف.

ونلاحظ أن التبدل طرأ على الحكم لا من جهة عدم ثبات الحكم؛ بداهة أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وإنما من جهة تبدل الموضوع، وهذا التبدل ليس مما يفهمه العرف، بل الفقيه بعد إحاطته بالمقدمات اللازمة.

ويستفاد من تتبع الأخبار الشريفة اعتبار الشرع لخصوصية الزمان والمكان في بعض الأحكام الشرعية، ولعل من هذا القبيل ما ورد من النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية والبغال والخيل، فإنه مقيد بصورة الحاجة إليها لا مطلقاً.

ففي رواية محمد بن مسلم ووزارة عن أبي جعفر عليه السلام أنها سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية فقال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم في القرآن»^(١) أي حرم القرآن على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية.

وفي رواية محمد بن سنان علّل الإمام الرضا عليه السلام هذا النهي بحاجة الناس إلى ظهورها واستعمالها والخوف من فنائها وقتلها لا لقدر خلقها، ولا قدر غذائها^(٢).

وفي رواية السّراد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إني أبيع السلاح. قال: فقال: «لا تبعه في فتنه»^(٣) فتدل على الجواز في غيرها.

وفي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: «إن النبي ﷺ نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأما اليوم فلا بأس به»^(٤).

وقريب منها رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٥).

وفي رواية الحلبي عن أبي الله عليه السلام قال: سألت عن الوباء يكون في ناحية المصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى

١ - الوسائل: ج ٢٤، الباب ٤ من أبواب الأطعمة والأشربة، ص ١١٧، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢٤، الباب ٤ من أبواب الأطعمة والأشربة، ص ١٢٠، ح ٨.

٣ - الكافي: ج ٥، ص ٤٣٨، ح ٤؛ الاستبصار: ج ٣، ص ٥٧، ح ١؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٥٤، ح ١٢٨.

٤ - الوسائل: ج ١٤، الباب ٤١ من أبواب الذبح، ص ١٧٠، ح ٤.

٥ - الوسائل: ج ١٤، الباب ٤٢ من أبواب الذبح، ص ١٧٠، ح ٦.

غيره؟ فقال: «لا باس، إنما نهى رسول الله ﷺ عن ذلك لمكان ربيته كانت بحيال العدو فوق فيهم الوباء فهربوا منه، فقال رسول الله ﷺ: الفار منه كالفار من الزحف؛ كراهية أن تخلو مراكزهم»^(١).

وقريب منها رواية ابن المغيرة عن الصادق عليه السلام^(٢).

والحاصل: أن الزمان والمكان قد يؤثران في فهم الحكم أو فهم الدليل، فلذا لا بد وأن يأخذهما الفقيه بنظر الاعتبار ويلحظ خصوصيات كل واحد منهما لدى الاستنباط.

رابعها: ملاحظة خصوصيات الأفراد، فإن الأحكام تتبع العناوين والأحوال، وحيث إن الأشخاص يختلفون من حيث الأحوال والخصوصيات فإن الأحكام تتبدل من شخص لآخر، ومن حال لآخر، وهذا ربما ما تشير إليه رواية محمد بن سنان عن موسى بن جعفر عليه السلام: «ليس بين الحلال والحرام إلا شيء يسير يحوله من شيء إلى شيء فيصير حلالاً وحراماً»^(٣) والشواهد الفرعية لهذا المضمون كثيرة.

فمثلاً: الصلاة الرباعية تامة للحاضر وقصر للمسافر، وتامة للمسافر سفر معصية، وتامة للمقيم عشرة أيام وهكذا.

والقيام في الصلاة واجب فيها، فلا تصح الصلاة من جلوس للقادر، ويصح ذلك للعاجز، وحلي المرأة إذا امتلكت كيلوا من الذهب - مثلاً -

١ - الوسائل: ج ٢، الباب ٢٠ من أبواب الاحتضار، ص ٤٢٩، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢، الباب ٢٠ من أبواب الاحتضار، ص ٤٣٠، ح ٢.

٣ - انظر بحار الأنوار: ج ٦، ص ٩٤، ح ١.

وكان من شأنها لم يتعلق فيه الخمس، وإذا كان أكثر من شأنها تعلق الخمس بالمقدار الزائد.

وتوفير الخادمة إلى الزوجة لتدبير شؤون المنزل - مثلاً - إذا كان من شأنها ذلك كانت من النفقة التي يجب على الزوج القيام بها، وإذا لم تكن كذلك لم يجب، وهكذا.

فالأحكام الشرعية تختلف من شخص لآخر ومن حال لآخر؛ لأن تبدل الأحوال يوجب تبدل الموضوع، وحيث إن الحكم يتبع الموضوع وجب على الفقيه معرفة الموضوع وتشخيص حدوده ليكون قادراً على الإفتاء فيه ومعرفة حكمه.

والمتبع للروايات الشريفة يجد أن الأئمة عليهم السلام اتخذوا التفاوت بين الأحوال والأشخاص ضابطة بسببها يختلف الحكم أحياناً، ولعل من هذا باب ما رواه الشيخ بسنده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «أن النبي ﷺ سئل عن رجل يدعى إلى وليمة وإلى جنازة فأيهما أفضل، وأيهما يجب؟ قال: يجب الجنازة، فإنها تذكر الآخرة، وليدع الوليمة فإنها تذكر الدنيا»^(١) ونلاحظ هنا أن أهمية التذكير بالآخرة ودورها الكبير في هداية الناس ووعظهم صارت سبباً لترجيح التشجيع على حضور الوليمة مع أن الاثنين يتضمنان احترام الناس ومشاركتهم فيما يهمهم.

وفي رواية عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «بينما أنا في الطواف وإذا برجل يجذب ثوبي وإذا عباد بن كثير البصري، فقال: يا

جعفر تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام - أي زهده - ؟ فقلت : «قمرقي اشتريته بدينار، وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه، ولو لبست مثله ذلك اللباس في زماننا لقال الناس : هذا مرء مثل عباد»^(١)، والقمرقي لباس شديد البياض.^(٢)

وفي رواية مسعدة بن صدقة: دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله عليه السلام فرأى عليه ثياب بيض كأنها غرقى البيض، فقال له: إن هذا اللباس ليس من لباسك، فقال الإمام - بعد كلام - : «إن رسول الله ﷺ كان في زمان مقفر جذب، فأما إذا أقبلت الدنيا فأحق أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفارها»^(٣).

وأصرح من كل ذلك رواية بكير بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل وأنا حاضر، فقال: يكون لي غلام فيشرب الخمر ويدخل في هذه الأمور المكروهة فأريد عتقه، فهل أعتقه أحب إليك أم أبيعه وأتصدق بثمانه؟ فقال: «إن العتق في بعض الزمان أفضل، وفي بعض الزمان الصدقة أفضل، فإن كان الناس حسنة حالهم فالعتق أفضل، وإذا كانوا شديدة حالهم فالصدقة أفضل، ويبيع هذا أحب إليّ إذا كان بهذه الحال»^(٤).

ونلاحظ من مجموع هذه الأخبار أن اختلاف العرف أو اختلاف الأزمنة في العسر واليسر أوجب اختلاف الحكم أيضاً، وعلى هذا تحمل بعض

١ - الوسائل: ج ٣، الباب ٧ من أبواب أحكام الملابس، ص ٣٤٧، ح ٣.

٢ - انظر المعجم الوسيط: ص ٧٥٨ (قمر).

٣ - الوسائل: ج ٣، الباب ٧ من أبواب أحكام الملابس، ص ٣٤٩ - ٣٥٠، ح ١٠.

٤ - الوسائل: ج ١٦، الباب ٢٦ من أبواب العتق، ص ٣١، ح ١.

الروايات الواردة في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام القضائية، وقد روي أنه عليه السلام أجرى في قضايا الزنا ستة أحكام مختلفة مع أن الجميع كانوا يستحقون حكماً واحداً لتشابه الجريمة.

وقيل: إنه جيء إلى أحد القضاة بزائنين وزائيتين مع قيام الشهادة الشرعية التامة على الزنا، فلما ثبتت الإدانة رجم القاضي أحد الزائنين وترك الزانية معه، ورجم أحدى الزائيتين وترك الزاني، وفي زنا ثالث عزز الرجل وجلد المرأة، ولما سئل عن سبب هذا الاختلاف في الحكم؟ قال: «الزاني الأول كان محصناً والمرأة مكرهة، والزانية الثانية كانت محصنة والزاني كان مشتبهاً، والرجل الثالث كان مكرهاً لكن لأجل الاختلاف الواقع بين الفقهاء في صحة إكراه المرأة للرجل عززته تأديباً، والمرأة غير محصنة ولا مكرهة ولا مشتبه فجلدتها»^(١).

وربما يأتي إلى الفقيه من أتلف مال الخمس فيأخذه منهم بتفاوت كلاً أو نصفاً أو ثلثاً أو خمساً وقد يعفو أحياناً عن بعضهم وما ذلك إلا لتقديره، ولمقدار المال التالف وكيفية التلف وسببه واختلاف الأفراد الذين أتلفوه.

وربما لاحظ عدم تنفيذهم مما هو بنظره أهم فيعفو ومما يذكر في هذا المجال أن نفرين جاءا إلى السيد أبي الحسن الأصفهاني رحمته الله وهما يشكيان وجع الظهر وعجزهما عن القيام في الصلاة، وسألاه عن جواز الصلاة عن جلوس؟ فأجاز لأحدهما ولم يجز للثاني، مما أثار استغراب بعض الحاضرين، ولما سئل عن سبب هذا الاختلاف قال: الذي لم أجز له ليس بعاجز في

الحقيقة؛ لأنني أعرفه وهو يأتي في كل يوم إلى الحرم الشريف من مسافة كيلو مترين - مثلاً - فهل لا يقدر على القيام في الصلاة دقائق؟^(١).

خامسها: ملاحظة الأهم والمهم في تراحم المصالح والمفاسد، وهذه أيضاً من المسائل التي تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص والعناوين الأولية والثانوية وهذا ما قامت عليه سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فمثلاً: بعث رسول الله ﷺ قميصه إلى عبد الله بن أبي زعيم المنافقين ليكفن فيه مع أن الله سبحانه أمره بمجاهدة الكفار والمنافقين والغلبة عليهم. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جِهْدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ لَاصِيرُ﴾^(٢) ولما قيل له ﷺ: لم وجهت بقميصك إليه يكفن فيه وهو كافر؟ فقال: إن قميصي لن تغني عنه من الله شيئاً، واني أومل من الله سبحانه أن يدخل بهذا السبب في الإسلام خلق كثير، فروي أنه أسلم ألف من الخزرج لما رأوه يطلب الاستشفاء بثوب رسول الله ﷺ.^(٣)

كما أنه ﷺ لم يجر الحد على الفارين من الزحف والمرجفين في المدينة، ولم يقتل المتأمرين على قتله في قضية العقبة وروي عنه القول: «لولا أني أكره أن يقال إن محمداً استعان بقوم حتى إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت أعناق قوم كثير»^(٤) وقال لعائشة: «لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين»^(٥).

١ - أنظر الفقه (القانون): ص ١٦٣ - ١٦٤.

٢ - سورة التوبة: الآية ٧٣.

٣ - مجمع البيان: ج ٥، ص ١٠٠، ذيل الآية ٨٤ في سورة التوبة.

٤ - الكافي: ج ٨، ص ٣٤٥، ح ٥٤٤.

٥ - مغني اللبيب: ج ١، ص ٦٠٤؛ ج ٢، ص ٢٧٣.

وعلى مثل ذلك كانت سيرة أمير المؤمنين عليه السلام، فمثلاً: ترك مؤاخذه أهل الجمل وعفا عنهم مع أنهم شهرخوا السلاح في وجهه، وقتلوه.

وفي رواية أبي بكر الحضرمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لسيرة علي عليه السلام في أهل البصرة كانت خيراً لشيئته مما طلعت عليه الشمس. إنه علم أن للقوم دولة، فلو سباهم لسييت شيئته»^(١) كما أنه عليه السلام لم يؤاخذ ابن ملجم مع علمه بأنه سيقتله ولم يعاقب الكثير من المعارضين الذين كانوا يحكيون الدسائس ضده مع أنهم من حيث المبدأ يستحقون ذلك. كل ذلك للملاحظة الأهم من المصالح والمفاسد وترجيحه على المهم منهما.

فالإفتاء أو تطبيق الأحكام الشرعية يتوقف على فهم المصالح المتحققة في التطبيق، أو المفاسد المترتبة عليه أيضاً، والشرع يوجب على الفقيه أن يراعي الأهم من المصالح والمفاسد، ويقدمه على المهم منها، ولعل من هذا القبيل ما قيل: إن الملك القاجاري فتح علي شاه جاء إلى المحقق القمي رحمته الله صاحب القوانين وقال: إني جهلت ذات يوم وأفطرت عمداً في شهر رمضان فما هي الكفارة؟ قال المحقق القمي رحمته الله: صم ستين يوماً. قال الملك: العتق أو الإطعام لا يكفي؟ قال: لا. فذهب الملك، وبعد ذهابه أعترض على المحقق القمي رحمته الله الحاضرون: بأن كفارة الإفطار مخيرة بين العتق والإطعام والصيام وليست معينة، فلماذا عيّنتم له الصوم؟ فقال لهم المحقق رحمته الله: التخيير تام في غير الملك، وأما الملك فإنه يسهل عليه الإطعام والعتق، فإذا أجزت له ذلك يستسهل الأمر فيفطر ثانياً وثالثاً، وأما الصيام فهو صعب عليه، ولذا أردت

ردعه عن تكرار المعصية، فعَيِّنت عليه الصوم^(١).

والخلاصة: أن موضوعات الأحكام الشرعية على ثلاثة أقسام، قسمان منها من مهام الفقيه:

القسم الأول: هو الموضوعات الشرعية كالصلاة والحج والغسل والوضوء.

القسم الثاني: الموضوعات العرفية الخفية، كالمصاديق الخفية للقمار والموسيقى ونحوهما.

وقسم منها من مهام العرف، وهو تحديد المصداق الجلي للمفهوم كالدم والبول والماء، وهذه جميعها ينبغي أن يحيط بها الفقيه حتى يقدر على الاستنباط، سوى أن الأول منها يرجع فيه إلى الأدلة الشرعية، والثاني منها يرجع فيه إلى العرف ولكن يلحظ فيه الوجوه والاعتبارات التي قد لا يلتفت إليها العرف، وعليه فإن للفقاهة بعض الأثر في تحديد هذا الموضوع، بخلاف الثالث فإن الفقيه نفسه يرجع فيه إلى العرف، ونظر الفقيه فيه من جهة أنه أحد أفراد العرف، وليس لجهة الفقاهة أثر فيه.

هذا وربما يقال: إن هذا المبدأ - أي الإحاطة بالموضوعات الشرعية والعرفية الخفية - ليس من مبادئ الاجتهاد، وإنما هو من مبادئ الإفتاء، والإفتاء غير الاجتهاد، والحق في المسألة يدور مدار تعريف الاجتهاد، فإن من عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع - كما نسب إلى جماعه منهم العلامة

وصاحب المعالم^(١) وحكي عن الحاجبي^(٢) - يمكنه أن يلتزم بأنه من مبادئ الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد عنده هو فعلية استفراغ الوسع، وهذا ما لا يحصل إلا بملاحظة جميع ما يتوقف عليه استنباط الحكم، ومنه تحديد الموضوع.

ومثل ذلك يقال على تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي بالفعل، كما ذهب إليه بعض مراجع العصر^(٣)؛ لأن تحصيل الحجة لا يتم إلا بتحديد موضوع الحكم وتشخيص مصداقه.

وإما إذا عرفنا الاجتهاد بالملكة أو بالقدرة الفعلية على استنباط الأحكام الشرعية فيمكن أن يكون هذا المبدأ المذكور من شرائط الفتوى لا شرائط الاجتهاد، فتأمل.

٨- القوة القدسية، اشترطها غير واحد^(٤)، وأنكرها غير واحد^(٥)، والأكثر سكت عنها لدى التعرض للبحث، وقد فسرت بتفاسير عديدة:

التفسير الأول: هي الملكة القوية. ذهب إليه الوحيد البهبهاني^(٦) في فوائده^(٦)، وقال: هي أصل الشرائط لو وجد ينفع باقي الشرائط وينتفع من الأدلة والأمارات والتنبيهات^(٧)، ويتضمن هذا الشرط أموراً عديدة في المجتهد:

١ - تهذيب الوصول: ص ٢٨٣؛ معالم الأصول: ص ٣٢٧.

٢ - انظر كفاية الأصول: ص ٤٦٣.

٣ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩.

٤ - انظر الفوائد الحاثريّة: ص ٣٣٧؛ الفصول: ص ٤٦٢.

٥ - انظر نهاية الدراية: ج ٦، ص ٣٦٣؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٢١.

٦ - الفوائد الحاثريّة: ص ٣٣٧.

٧ - الفوائد الحاثريّة: ص ٣٣٨.

الأمر الأول: أن لا يكون معوج السليقة؛ لأنه آفة للحاسة الباطنة، كما أن الحاسة الظاهرة ربما تعوج فلا تدرك الأشياء كما هي كالذائقة إذا اعوجت وصارت تتذوق الحلو مرأً، وكذلك الحاسة الباطنة فإنها إذا اعوجت لا تتلقى المفاهيم والحقائق كما ينبغي.

ويمكن أن يتوصل المجتهد إلى اعوجاج سليقته أو استقامتها بواسطة عرضها على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم، فإن وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء كان مستقيم السليقة، وإن وجدته مخالفاً فليتهم نفسه، كما هو الحال فيمن رأى الأشياء خضرة اللون فيقول له أولو الأبصار السليمة ليس فيها خضرة، فانه يجزم بان عينه مصابة بالخلل، فكذلك في الفهم والاجتهاد عليه أن يتهم نفسه، وربما يلقي الشيطان في قلبه أن موافقة الفقهاء هو تقليد لهم وهو حرام ونقص فضيلة، إلا أنه لا بد له من مخالفته حتى يصر الإنسان مجتهداً فاضلاً.

الأمر الثاني: أن لا يكون رجلاً بحتاً في قلبه محبة البحث والاعتراض والميل إليه، إما حباً لإظهار الفضيلة، أو إنه مرض قلبي، ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل، وفي الفوائد الحائرة: ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض أصول دينه فضلاً عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة.^(١)

الأمر الثالث: أن لا يكون لجوجاً عنوداً، فإن مثله ليس همته متابعة الحق، بل يجعل الحق تابعاً لقوله.

الأمر الرابع: أن لا يكون في حال قصوره وعدم إحاطته بالأمر مستتبداً برأيه، بل لا بد أن يتردد ويذر الأمر في مجال الاحتمالات، ولا يجزم بالنتائج لأول نظرة أو لحاظ. نعم له أن يجزم في صورة الفحص والاستقراء وتحصيل النتائج.

الأمر الخامس: أن لا يكون له حدة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء، فانه لا يزال يستخرج للأمر بالأدلة معاني دقيقة غير مطابقة للواقع، ويتجاوز عن الحق، ولا يستقر عليه، وربما أدى هذا في العقلية إلى الإلحاد وفساد الاعتقاد، بل إلى نفي حقائق الأشياء كالسوفسطائية، وفي الشرعيات إلى الوسواس.

الأمر السادس: أن لا يكون بليداً لا يتفطن إلى المشكلات والدقائق، ويقبل كل ما يسمع، بل لا بد من حذاقة وفطنة يعرف فيها الحق من الباطل، ويرد الفروع إلى الأصول، ويجري مسائل أصول الفقه في الآيات والأخبار وغيرها، ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته.

الأمر السابع: أن لا يكون مدة عمره متوغلاً في العلوم البعيدة عن الفقه كالكلالام والرياضيات والنحو، ثم بعد ذلك يشرع في الفقه، فإنه يخرب الفقه بسبب أنس ذهنه بغير طريقته كما شاهدنا كثيراً من الماهرين في العلوم من أصحاب الأذهان الدقيقة السليمة أنهم خربوا الفقه من هذه الجهة.

الأمر الثامن: أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حد يجعل المعاني المؤولة من المعاني المساوية للظاهر؛ لأن ذلك يمنع من الاطمئنان بالظهور، وعليه أن لا يعود نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فإنه ربما يفسد الذهن.

الأمر التاسع: أن لا يكون جريئاً غاية الجراءة في الفتوى، بل عليه مراعاة الاحتياط.

الأمر العاشر: أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط، فإنه أيضاً ربما يجرب الفقه، فكل من أفرط في الاحتياط لم نر له فقهاً لا في مقام العمل لنفسه، ولا في مقام الفتوى لغيره^(١).

التفسير الثاني: قوة رد الفروع إلى أصولها على وجه يعتد به عند أهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وتحصيلها أصعب من تحصيل بقية الشرائط، وكثيراً ما يتوهم فاقدها أنه واجدها لتسارع النفوس إلى حسن الظن بأنفسها، فينبغي المراجعة إلى أهل الخبرة حذراً من الاشتباه والالتباس. ذهب إلى هذا التفسير صاحب الفصول^(٢) وقال: ولقد نرى في أبناء زماننا من ليس له أهلية تحصيل هذه القوة فضلاً عن حصولها له، وهو يزعم بنفسه أنه قد وجدها وظفرها، بل ربما يزعم بنفسه أنه بلغ منها الدرجة القصوى، وهو عنها بمراحل لا تحصى^(٣).

والظاهر أن هذا التفسير يرجع إلى الأول؛ بداهة أن رد الفروع إلى أصولها يتوقف على القدرة عليها وليست إلا الملكة. هذا من حيث المعنى، وأما من حيث الشرائط فهو لا يخلو من إشارات إجمالية لما فصله الوحيد^(٤) في الأمور العشرة المتقدمة.

التفسير الثالث: نورانية النفس الحاصلة بالورع والتقوى وتهذيب

١ - أنظر الفوائد الحائرة: ص ٣٣٩ - ٣٤١، (بتصرف).

٢ - الفصول: ص ٤٦٢ - ٤٦٣، (بتصرف).

٣ - الفصول: ص ٤٦٢ - ٤٦٣، (بتصرف).

الأخلاق والملكات الفاضلة في النفس، ويمكن أن يعرف ذلك بطريقتين:

أحدهما: نقلي، مستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^(١) بناءً على أن الواو هنا تفرعية بمعنى الفاء لا عاطفة أو استئنافية فتفيد الملازمة بين التقوى والتعليم الإلهي، وهو ينطبق على الفقاهة من باب أجل المصاديق، ومثل المضمون الوارد بطرق الفريقين: ليس العلم بالتعلم إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه^(٢).

بتقريب: أن الشارع كشف عن وجود ملازمة بين الهداية ونورانية العلم والتعليم، فمن يريد الله أن يهديه يلقي في قلبه العلم، وليس المراد من الهداية معناها العام الشامل لكل البشر وهو الهداية إلى الإيمان، بل الهداية الخاصة بالعلماء وأهل العلم، وهي التقوى. قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

ثانيهما: عقلي، ويمكن بيانه من جهتين:

الأولى: جهة الفيض الإلهي، فإن العلم من الفيوضات الإلهية على العبد، وهو لا يحصل إلا في المحل القابل، وسبب قابلية المحل هو سمو النفس وتهذيبها.

الثاني: جهة المسانحة بين العلم والعالم، فإن العلم نور فلا يحل إلا في نفس نورية؛ لامتناع اجتماع النور والظلمة.

١ - سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

٢ - انظر بحار الأنوار: ج ١، ص ٢٢٥، ذيل الحديث ١٧؛ كنز العمال: ج ١٠، ص ١٥٩، ح ٢٨٨٢٠.

٣ - سورة البقرة: الآية ٢.

ويشهد لهذا سيرة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ومن تبعهم من العلماء والصالحين، فإنهم جميعاً جعلوا العلم من ملازمات التقوى ومن آثارها، لاسيما ما يتعلق بالعلوم الإلهية، وأكدوا على أن المعصية من موانع العلم ومن أسباب هبوط الدرجات^(١)، ولا شك أن الفقاهاة من أجل مصاديق هذا العلم.

بل قال الشهيد الثاني رحمته الله في المنية: وليعلم من ذلك أيضاً أن مجرد تعلم هذه المسائل - أي مسائل الفقه - المدونة ليس هو الفقه عند الله تعالى، وإنما الفقه عند الله تعالى بإدراك جلاله وعظمته، وهو العلم الذي يورث الخوف والهيبة والخشوع، ويحمل على التقوى، ومعرفة الصفات المذمومة فيجتنبها، والمحمودة فيرتكبها، ويستشعر الخوف، ويستثير الحزن^(٢).

وقريب منه قاله الفيض الكاشاني رحمته الله في المحجة البيضاء^(٣)، وأيضاً قاله بعض أعلام العامة^(٤)، ويؤيد كل ذلك طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات التي حصرت فقاهاة الفقيه بدرجة تقواه وشدة زهده وورعه.

منها: رواية الشيخ الصدوق رحمته الله في الخصال بسنده عن موسى بن أكيل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يكون الرجل فقيهاً حتى لا يبالي أي

١ - قال الشاعر:

شكوت إلى وكيع سوء حظي فأرشدني إلى ترك المعاصي
وأخبرني بأن العلم فضل وفضل الله لا يؤتى لعاصي

٢ - انظر منية المريد: ص ١٥٧.

٣ - انظر المحجة البيضاء: ج ١، ص ٧١-٧٢.

٤ - إحياء علوم الدين: ج ٣، ص ٣٣٩؛ الموافقات (للشاطبي): ج ٤، ص ٥٧.

ثوبيه ابتذل، وبما سد فورة الجوع»^(١).

ومنها: رواية الكليني عليه السلام عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن مسألة فأجاب فيها. قال: فقال الرجل: إن الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: «يا ويحك وهل رأيت فقيهاً قط؟ إن الفقيه حق الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم»^(٢).

بتقريب: أن الإمام نفى أن يكون علماء السلطة الغاشمة أو المناوئون للأئمة عليهم السلام من الفقهاء، وهذا النفي يرجع إلى سببين: أحدهما: أنهم يعملون بالرأي لا بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن كان كذلك فهو ليس بفقيه.

وثانيهما: أنهم دخلوا في السلطة وصارت آراؤهم وفتاواهم موظفة لخدمة الأهواء والمصالح، ومن كان كذلك يحجب الله سبحانه عنه العلم والفقاهة؛ لأنه في خدمة الشيطان؛ إذ لا يجعل الله سبحانه لرجل من قلوبين في جوفه، ومن كان كذلك خرج عن الفقاهة.

الطائفة الثانية: الروايات التي جعلت الفقاهة عند الأئمة عليهم السلام تدور مدار معرفة كلامهم عليهم السلام وتفهم مضامينه ووجوهه:

منها: حديث المروزي عن الصادق عليه السلام قال: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا، فإننا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً»

١ - الخصال: ص ٤٠، ح ٢٧.

٢ - أصول الكافي: ج ١، ص ٩٠، ح ٢٠٦.

فقيل له: أو يكون المؤمن محدثاً؟ قال: «يكون مفهماً والمفهم محدث»^(١).

بتقريب: أن (محدث) تقرأ بصيغة أسم المفعول لا أسم الفاعل لتنافيها مع التفهيم والمفهم هو الذي يأخذ العلم من غيره، والمحدث يحتمل معنيين:

المعنى الأول: هو الذي يحدثه غيره، ولعل المنصرف منه هنا هو المحدث بالعلوم النورانية المأخوذة من الملائكة الأعلی بالمباشرة أو بالإلهام ونحوه لا كل علم ولو أخذه من معلم عادي.

ولعل هذا يتوافق مع معنى التفهم، بل في الحديث: «إن في كل أمة محدثين من غير نبوة»^(٢).

المعنى الثاني: هو الصادق الظن كما في اللغة^(٣)، ويتحقق صدق الظن إما بالفراصة الناشئة من قوة الإيمان كما هو مدلول متضافر الأخبار أو بالتسديد الإلهي كما تفيده أخبار أخرى، وكلاهما لا يحصلان إلاّ لذي نفس سامية وقلب زكي، ولعل المراد من التحدث أن كثرة الرواية عنهم عليهم السلام حفظاً وقراءة واستناداً تجعله محدثاً بالواسطة فيكون فقيهاً؛ لأنه أخذ العلم منهم عليهم السلام، وعلومهم لدنية، أو أن كثرة حفظ الحديث عنهم وتعلمه يوجب نورانية النفس، فتكون محلاً قابلاً للإلهامات الإلهية، فإن كلامهم عليهم السلام نور، وأمرهم رشد، ونور الكلام نطقاً أو سماعاً توجب نورانية القلب.

ومنها: رواية المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنا والله لا نعد

١ - بحار الأنوار: ج ٢، ص ٨٢، ح ١.

٢ - انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٤٥، (حدث).

٣ - انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٤٥، (حدث)؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٢٣، (حدث).

الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن»^(١) واللحن هنا الميل بالكلام إلى التجوز ليفطن له المعني بالخطاب كالتعريض والتورية^(٢).

وقد فسره العلامة المجلسي رحمته الله: بأن يتكلم معه بالرموز والإشارات والإيحاء والتعريض على جهة التقية والمصلحة فيفهم المراد^(٣)، وهذه سمات لا تتحقق إلا للذي فطنه ونباهه ومعرفة بمقاصدهم عليهم السلام ووجوه كلامهم عليهم السلام، وهذا ما تؤكد رواية الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وأن الكلمة من كلامنا لتصرف على سبعين وجهاً لنا في جميعها المخرج»^(٤) والتعريض خلاف التصريح، وهو الإيحاء والتلويح والكنيات، فمعاريض الكلام هي المعاني التي يؤمى إليها الكلام من بعيد أو قريب.

والحاصل: أن القوة القدسية تعني النفس النورانية التي تحلت بالفضائل وتحلت عن الرذائل فصارت محلاً قابلاً للفيوضات الإلهية والعلوم الربانية، وإذا كانت كذلك كانت بالغة لرتبة الاجتهاد والفقاهة، وأما باقي المبادئ والشروط فهي مقدمات توفر الاستعداد والقابلية لا الحصول والفعلية.

ولتحقيق النتيجة بهذه المسألة نقول:

إن ما ذكره الوحيد رحمته الله يرجع بعضه إلى المقتضي للاجتهاد وبعضه يرجع

١ - بحار الأنوار: ج ٥١، ص ١١٢، ح ٨.

٢ - انظر مجمع البحرين: ج ٦، ص ٣٠٧، (لحن)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٣٨، (لحن).

٣ - أنظر بحار الأنوار: ج ٥١، ص ١١٣، بيان.

٤ - بحار الأنوار: ج ٢، ص ١٨٤، ح ٥.

إلى المانع منه، وما يرجع إلى المقتضي منه يصح أن يكون من مبادئ الاجتهاد وشروطه، وأما ما يرجع إلى المانع فهو في الحقيقة ليس من شروطه إذا أخذنا الاجتهاد بمعنى الملكة أو القدرة على الاستنباط لشهادة الوجدان بعدم مدخلية بعض تلك المذكورات بحصول ذلك. نعم قد يصح أن يقال فيها إنها من شروط الإفتاء الصحيح المطابق للموازين العلمية وهو غير الاجتهاد.

نعم إذا أخذنا الاجتهاد بمعنى است فراغ الوسع أو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي أمكن أن تكون من شروطه؛ بداهة أن المأخوذ فيه على هذا المعنى هو فعلية الاجتهاد، وكثيراً ما تقع العديد من هذه المذكورات في محل ابتلاء المجتهد، فينبغي مراعاتها لكي يصدق است فراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام.

نعم لعل الصحيح هو القول بأن مجموع ما ذكره ﷺ من الأمور العشرة يتضمن التأكيد تصريحاً أو تلويحاً إلى أمرين يعدان من أهم خصوصيات المجتهد.

الأمر الأول: تهذيب الملكات النفسية، فأكد على ضرورة أن يسلك الفقيه طريق التخلية والتحلية وتهذيب النفس في التقوى والأخلاق الفاضلة. فيتحرز من أن يكون بحاثاً حباً بالظهور، أو إظهار الفضل على الآخرين، أو يكون لجوجاً عنوداً يطوع الحق لرأيه، أو يكون جريئاً في الفتوى لا يأخذ جانب الحيطة في الدين؛ ليكون لاثقاً بمقام الفقهارة والإفتاء؛ لأنه مقام شريف لا يناله إلا ذو قلب زكي وعمل مرضي.

الأمر الثاني: تهذيب الملكات العقلية، فأكد على ضرورة أن يهتم بتهذيب

ملكاته العقلية فلا يكون معوج السليقة أو جازماً مع قلة التحقيق، أو سوفسطائياً أو وسواسياً ليكون أقرب إلى الصواب.

ومن الواضح أن صفاء الذهن وصفاء النفس بعد توفر سائر المقدمات العلمية للاجتهاد يجعلان الفقيه في أحسن حالات الاجتهاد والفقاهة؛ لالتزامه بشرائط الاستنباط الصحيح، واجتنابه عن الموانع التي تحول دونه، أو تخل به من الصوارف الأهوائية أو الشيطانية، وبهذا ربما يتطابق التفسيران الأول والثالث فضلاً عن الثاني؛ لوضوح أن التفسير الثالث لا يحصر الاجتهاد بالتهذيب، بل يعده من شرائط الاجتهاد المهمة.

والحق أن ما ذكره التفسير الثالث من الشواهد أي اشتراط الاجتهاد بنورانية النفس لا يصلح شاهداً تاماً له، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن الشواهد النقلية والعقلية عامة لا تختص بالفقاهة، بل تجري في كل ما يتعلق بالعلوم الإلهية، ولعل المنصرف منها العلوم المتعلقة بالاعتقادات والأصول لا الأحكام والفروع، وعليه فيكون الدليل أعم من المدعى، كما لو استدللنا على وجود الإنسان في الغرفة بسبب وجود الحيوان فيها، كما أن حمل الواو على الفاء في الآية فاقد للدليل، بل ربما يقال بامتناعه.

الوجه الثاني: أن الروايات المؤيدة ليست في مقام تحديد معنى الفقاهة بالمعنى الأخص، وهو المعنى المصطلح. وإنما هي في مقام تحديد معناها بالمعنى الأعم الشامل للفقه وغيره، أو هي في مقام تحديد كمال الفقاهة، أو نفي فقاهة العاملين بالرأي والقياس والظنون الباطلة.

ويشهد لهذا الظهور العرفي قرينتان:

القرينة الأولى: قوله عليه السلام في رواية أبان عن أبي جعفر عليه السلام: «أن الفقيه حق الفقيه» فإنها ظاهرة بل صريحة في أنها في مقام بيان مكمل الفقاهة وهو الزهد ومن الواضح أن الزهد، من كمالات الفقيه العملية، وليس من عناصر فقاهته العلمية، وبهذا يتضح المراد من رواية الصدوق عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام.

القرينة الثانية: قوله عليه السلام في رواية المروزي: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا» فإنه ظاهر في الحديث عن رواة الحديث، وأن منازل الشيعة تعرف بقدر ما يروون عن الأئمة عليهم السلام، وهو لا يخلو من إشارة إلى غير الشيعة ممن لا يروون عن الأئمة عليهم السلام، ولا يأخذون منهم العلم، والحديث عن الرواية والرواة لا يرتبط بالفقاهة بمعناها الأخص.

وقوله عليه السلام بعد ذلك: «إنا لا نعد الفقيه فقيهاً حتى يكون محدثاً» يؤكد ما ذكرنا؛ إذ لو كان الإمام عليه السلام في مقام تحديد الفقاهة للزم الدور أو تحصيل الحاصل لأخذ الفقاهة في المعرف والمعرف معاً وهو باطل، مضافاً إلى قرينة السياق الموجبة لحمل الفقاهة في الفقرة الثانية على رواية الحديث عنهم عليهم السلام، وعلى هذا المعنى تحمل رواية المفضل عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً.

الوجه الثالث: شهادة الوجدان والواقع التاريخي للفقهاء، على أن الفقه من العلوم الاكتسابية التي تحصل بأسبابها وعللها نظرياً وعملياً؛ لتسببه عن إعمال القوة النظرية الحاصلة من إتقان العلوم الدخيلة في تحصيله، سواء كان المتقن لها ذا قوة قدسية أو لا.

ولذا فهو ممكن الحصول للعادل والفاسق، والمؤمن والكافر، والصالح

والطالح، ولعل هذا مراد من أنكر مدخلية القوة القدسية في الاجتهاد، بل هو ما صرح به بعضهم^(١).

نعم لعل الصواب هو القول بأن التهذيب ونورانية النفس لا تخلو من تأثير في الاجتهاد، ولكن ليس في حصوله كملكة يقتدر بها حاملها على استنباط الأحكام من أدلتها المعتبرة؛ بداهة أن حصول هذه الملكة يتوقف على العلم والتعلم بالطرق المتعارفة.

وإنما يمكن أن يكون تأثيرها من جهات أخرى:

الجهة الأولى: رفع موانع العلم والتعلم أمام طالب الفقه لكي يتيسر له سبل الفقاهاة في مقابل من يتلى بالموانع والعراقيل التي تحول دون التحصيل وبلوغ هذه الرتبة من أمثال المرض أو الفقر أو الانشغالات الكثيرة، وهذه مرتبة من مراتب التوفيق الإلهي لطالب العلم في مقدمات الاجتهاد لا نفسه، وهو لا يحصل غالباً إلا للمعتصم بالله المتوكل عليه والصادق في عزمه ونيته.

الجهة الثانية: تسديد الرأي الاجتهادي ومطابقته للواقع، وهذا أيضاً من مراتب التوفيق الإلهي في الفتيا الذي لا يحصل غالباً إلا لذوي النفوس الزكية المسددة بالغيب؛ بداهة أن الذي يتبع الهوى والشيطان يزلاه عن الحق.

الجهة الثالثة: تسديد المجتهد في مرجعية الفتوى والتقليد وإزالة الموانع التي تحول دون رجوع الناس إليه، والعمل بفتاواه، والاهتداء بهديه، وهذا أيضاً من مراتب التوفيق والتأييد الإلهي الذي لا يحصل غالباً إلا بالإخلاص والتقوى وصدق النية.

١ - أنظر نهاية الدراية: ج ٦، ص ٣٦٤؛ بيان الفقه: ح ١، ص ٢١.

وبذلك نخلص إلى أن توفر المجتهد على نفس قدسية أمر ضروري في الفتوى والفقاهة إما في مجال الإعانة على بلوغ درجة الفقه أو تسديدها لكي لا تقع في مخالفة الواقع، أو في فاعليتها وتأثيرها القدسي في مرجعيه المجتمع والأمة.

وأما أنها أمر يتوقف عليها الاجتهاد ولولاها لم يصل الطالب درجة الاجتهاد فهو أمر يخالفه الوجدان والعقل القاضيان بترتب النتائج على مقدماتها، وأما باقي المبادئ الخاصة والعامة فهي أمور ضرورية يتوقف عليها الاجتهاد توقف المعلول على توفر سائر أجزاء العلة.

■ المبحث الثالث: أقسام الاجتهاد والمجتهدين

يمكن تقسيم الاجتهاد إلى أكثر من تقسيم تختلف بحسب اللحاظ والاعتبار، التقسيم الأول ناظر إلى الشريعة بنحوها العام، وقد انقسمت فيها المدارس الاجتهادية إلى مدرستين هما: مدرسة الإمامية ومدرسة العامة، ولكل مدرسة أصولها وضوابطها الاجتهادية.

والتقسيم الثاني ناظر إلى مدرسة الإمامية بما هي مدرسة واحدة وقد انقسمت في الاجتهاد إلى مدرستين هما: المدرسة الأصولية والمدرسة الإخبارية، ولكل واحدة منهما أصولها وضوابطها.

والتقسيم الثالث ناظر إلى المدرسة الأصولية بما هي مدرسة خاصة وقد انقسمت في الاجتهاد إلى مدرستين هما: المدرسة الانفتاحية في الاجتهاد والمدرسة الانسدادية، ولكل واحدة من هاتين المدرستين أصولها وضوابطها الاجتهادية، وعلى هذا يمكن تقسيم المدارس الاجتهادية بشكل مجمل إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الاجتهاد عند الإمامية والاجتهاد عند الجمهور.

القسم الثاني: الاجتهاد الأصولي والاجتهاد الإخباري.

القسم الثالث: الاجتهاد الانفتاحي والاجتهاد الانسدادي.

إذ تختلف هذه المدارس الاجتهادية مع بعضها في بعض الوجوه، ومن أهمها في طرق الوصول إلى الأحكام الشرعية، وتفصيل ذلك يستدعي بيان كل قسم منها بشكل مستقل.

١- الاجتهاد عند الجمهور

اتفقت مدارس الجمهور في مجملها على العمل بالظن في تحصيل الحكم الشرعي في الموارد التي ليس لهم نص شرعي أو إجماع على الحكم، وسلكوا أربعة طرق لتحصيل هذا الظن هي:

أ- القياس

ب- الاستحسان.

ج- المصالح المرسلة.

د- سد الذرائع.

وقد اختلفوا فيما بينهم، فبعضهم أخذ بالأول دون الثاني، وبعضهم أخذ بالثاني والثالث وهكذا، فهم في مجموعهم لم يتفقوا على شرعية كل هذه الطرق، ولكنهم اتفقوا على أنها الطرق الموصلة للأحكام الشرعية عند فقدان النص، وسنكتفي بتوضيح مختصر لكل واحد منها.

أ- القياس:

له أقسام عديدة، بعضها صحيحة لأنها ترجع إلى العقل أو الظهور العرفي، نظير القياس منصوص العلة وقياس الأولوية ونحوهما، وهذه لا كلام فيها، وإنما الكلام في قسم خاص من القياس وهو استناد الفقيه إلى رأيه الشخصي في الحكم بتصور وجود علة مشتركة مبنية على النطق والاستنباط، فعرفوه بأنه: إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في علة مستنبطة من حكم الأصل، وينحصر الاستنباط إلى الرأي الخاص للفقيه في كل حادثة لا

نص فيها في الكتاب والسنة، ولا يوجد فيها إجماع، وقد أخذ به أكثر الجمهور سلفاً وخلفاً، ويمكن التمثيل له بقياس النكاح على البيع في فساد العقد لدى الجهل بالعوض، بأن يقال: إن الجهل بالعوض يفسد البيع بالاتفاق، وهذا يسمونه أصل، فالجهل بالمهر يفسد النكاح، وهذا يسمونه الفرع، وذلك لوجود عله مشتركة بينهما وهي المعاوضة والجهل فيها، فينزل المهر في النكاح منزلة الثمن في البيع.

وقالوا في وجه الحاجة إلى القياس: إن نصوص الكتاب والسنة محدودة متناهية والحوادث الواقعة والمتوقعة غير متناهية، فلا سبيل إلى تحديد أحكامها إلا بالرأي والاجتهاد، ومن أهم طرق هذا الاجتهاد القياس^(١). ونلاحظ عليه:

أولاً: أنه اعتمد على الظن الشخصي بوجود عله مشتركة بين الأصل والفرع فنزل أحدهما على الآخر. وهو منهي عنه في صريح القرآن. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣).

وثانياً: أنه يستلزم اختلاف الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة من فقيه لآخر؛ لاستناد كل واحد منهما إلى ظنه الخاص، وهو يستلزم التصويب من جهة، وقد ثبت بطلانه كما ستعرف، كما يستلزم عدم ثبات الشريعة والتفرق

١ - انظر الأحكام: ج ٣، ص ١٧٠ - ١٧١؛ المدخل الفقهي العام (لمصطفى أحمد الزرقاء): ج ١،

ص ٧٣

٢ - سورة النجم: الآية ٢٨.

٣ - سورة الإسراء: الآية ٣٦.

في الدين فيها من جهة أخرى، وهو باطل عقلاً وشرعاً.

قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٢) والآية الأولى دالة على وحدة الشريعة في الرسائل السماوية وثباتها إلا ما خرج بالدليل، والثانية دالة أن حكم الله واحد، وهو النازل على قلب النبي ﷺ، والعمل بالظنون هو عمل بالأهواء.

وثالثاً: أنه يستلزم نسبة النقص إلى الكتاب والسنة وعدم كفايتهما بحاجة البشر، وهو مكذوب لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣) ولقد وقعوا في هفوة كبيرة هنا؛ لأنهم لاحظوا التناهي العددي في الكتاب والسنة، فحكموا بقصورهما عن استيعاب كل المسائل الواقعة، والحال أنها وإن كانا متناهيين عددياً إلا أنها غير متناهيين من حيث الدلالة.

فإنه لا تناهي في الكتاب والسنة من حيث الدلالة إلى يوم القيامة؛ لأن نصوص الكتاب والسنة منها العام ومنها المطلق ومنها المبيّن، وهذه دلالتها لا متناهية؛ لأن كل ما يحدث من حوادث جديدة فهي لا تخلو إما أن تكون من صغريات هذا العام أو ذاك، أو هذا المطلق أو ذاك، فيشمّلها النص، وبعد ذلك نستغني عن غير الكتاب والسنة في الاجتهاد.

والحاصل: أن العمل بالقياس في الأحكام هو عمل بالظن، والعمل بالظن يستلزم أكثر من تالي فاسد.

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - سورة المائدة: الآية ٤٩.

٣ - سورة النحل: الآية ٨٩.

ب - الاستحسان:

وقد اختلفوا فيه فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، وأنكره الباقر حتى نقل عن الشافعي أنه قال: من استحسن فقد شرع^(١)، ونسب العمل به إلى مالك وأنه قال: الاستحسان تسعة أعشار العلم^(٢)، وقد اختلفوا في تعريفه كثيراً، الأمر الذي قد يوحي إلى عدم وضوحه بحده التام عندهم كما صرح به جماعة^(٣)، ولكن يتفق الجميع على أنه نحو من العدول عن الدليل في الموارد التي يستحسنها المجتهد؛ لوجوه: منها دلالة الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(٤) الشامل لصورة الاستحسان في استنباط الأحكام، وعليه فهو عكس القياس؛ لأن القياس يلحق المسألة بنظائرها في الحكم، بينما الاستحسان يقطع المسألة عن نظائرها؛ لوجود حكمة و مصلحة، ويمكن التمثيل له بمثالين:

المثال الأول: تضمين من لا ضمان عليه كالأمين حذراً من التهاون بحفظ أموال الناس. كما إذا أودع الإنسان جهاز التلفاز لدى صاحب الورشة لأجل تصليحه فضاع تحت يده من دون تعد أو تقصير، ومقتضى القياس هو عدم ضمانه له قياساً على يد الأمين، فإن الأمين لا ضمان عليه إذا لم يكن سبباً في ضياع المال.

ولكن روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام والقاضي شريح بأنهما يضمنان

١ - الإحكام: ج ٤، ص ٣٩٠؛ وانظر الأم: ج ١، ص ٩٨.

٢ - أصول الفقه المقارن (للسبحاني): ص ١٦١.

٣ - أنظر علم أصول الفقه (لخلاف): ص ٩٢؛ أصول الفقه المقارن (للسبحاني): ص ١٧٢.

٤ - أنظر الإحكام: ج ٤، ص ٣٩١ - ٣٩٢.

الصنّاع في هذه الصورة لكي لا يتهاونوا في حفظ أموال الناس^(١)، أو لكي لا يقبلوا من أعمال الناس أكثر من طاقتهم طمعاً في زيادة الربح^(٢)، فيلاحظ هنا أن الخوف من أن عدم تضمينهم يؤدي إلى ضياع أموال الناس أوجب الحكم بالضمان، فعدل من الحكم بعدم الضمان إلى الضمان استحساناً.

المثال الثاني: ما روي عن الشافعي أن شريحاً ذهب إلى تضمين القصّار، فضمّن قصّاراً احترق بيته، فقال: تضمّنني وقد احترق بيتي؟ فقال شريح: رأيت لو احترق بيتي كنت تترك له أجرك^(٣)، ويلاحظ أن مقتضى القياس هو الحكم بعدم الضمان إلاّ أنه ضمنه استحساناً من باب المقابلة بالمثل.

ونلاحظ عليه ما لوحظ في القياس من إشكالات، ونزيد عليه:

أولاً: أن المثالين المذكورين ليسا من صغريات الاستحسان حتى على فرض تسليم صحة الحكم بالضمان، وذلك لأن المثال الأول من صغريات دليل: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) فالحكم بالضمان لم يستند إلى الاستحسان، بل إلى الدليل الخاص.

ولا وجه لقياسه على الأمين أيضاً؛ لأن الحكم بعدم ضمان الأمين في صورة عدم التعدي والتقصير هو الدليل الخاص؛ إذ ليس على الأمين إلاّ اليمن، وعليه فإن الحكم العام في الأيدي هو الضمان خرج منه اليد الأمانة بالدليل الخاص وأين هذا من الاستحسان؟

١ - انظر السنن الكبرى: ج ٦، ص ١٢٢.

٢ - انظر المدخل الفقهي العام (لمصطفى أحمد الزرقاء): ج ١، ص ٨٣ - ٨٩.

٣ - انظر السنن الكبرى: ج ٣، ص ٢٢؛ أصول الفقه المقارن (للسبحاني): ص ١٦٦ - ١٦٧.

وثانياً: أن الحديث الذي ذكره دليلاً على الاستحسان غير دال فقد ذكر جمع من أعلام العامة أنه لا يدل على شيء مما ذكر، وإن دل على شيء فهو يدل على حجية الإجماع، والإجماع غير الاستحسان^(١)، وربما نقول فيه: بعد تجاوز المناقشة السنية فيه بأنه يدل على أن ما اتفق المسلمون على حسنه فهو حسن عند الله لا ما استحسنته فقيه واحد، ولعله في مقام الإشارة إلى التحسين والتقيح العقليين؛ إذ لا توجد قضية يتفق المسلمون على حسننها إلا ما كان من هذا القبيل، فتأمل.

وثالثاً: يكفينا في إبطاله عدم وضوح معناه عند القائلين به، فقد اختلفوا في تعريفه اختلافاً كبيراً، وربما بلغت الآراء فيه إلى ما يبلغ العشرة أو أكثر^(٢)، وهذا ما يجعل إقامة الدليل على صحته أمراً متعذراً، بل باطلاً؛ لأن تحديد المعنى الذي يراد إثباته من أهم مقومات الاستدلال، وعليه فيبقى الاستحسان مشكوك الحجية فيلحق بعدم الحجية؛ لأن الشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

ج- المصالح المرسله:

وتسمى بالاستصلاح أيضاً، وهي طريقة الحنابلة والمالكية والحنفية جعلوها من صغريات القياس، وأنكرها الشافعي لأنها تشريع، وروي عنه القول: بأن من استصلح فقد شرع، وأن الاستصلاح كالاستحسان من متابعة الهوى^(٣)، وذكرت لها تعاريف عديدة منها: هي كل مصلحة لم يرد في

١ - انظر الإحكام: ج ٤، ص ٣٩٤.

٢ - انظر الإحكام: ج ٤، ص ٣٩٠ - ٣٩٤؛ أصول الفقه المقارن (للسبحاني): ص ١٧٢.

٣ - انظر أصول الفقه المقارن (للسبحاني): ص ١٩٥.

الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على عدم اعتبارها^(١).

والمصلحة التي ورد النص على اعتبارها بعينها نظير كتابة القرآن صيانة له من الضياع وتعليم الكتابة والقراءة.

والمصلحة التي ورد النص على اعتبارها بنوعها نظير وجوب تعليم العلم ونشره، وعليه فالمصالح المرسلة هي ما تقابل، المصالح المنصوصة، ومنشأ الحاجة إلى العمل بالمصالح المرسلة في الاجتهاد هو حكم العقل؛ لأنه يرى أن مصالح الناس متجددة ولا متناهية، وليست جميعها نص عليها الشارع، وفي عين الحال التوقف على ما نص عليها الشارع فقط يستلزم تعطيل مصالح الناس وإيقاف عجلة الحياة، وهو يتنافى مع غرض التشريع وحكمة الشارع، فلم يبق أمام الفقيه إلا أن يعمل بأحد أمرين: إما أن يستحسن أو يقيس فيفتي، وهو خطأ؛ لأنه عمل بالهوى، وقد نهى عنه الكتاب والسنة، أو يعمل بما يجده من مصالح ومفاسد، وهذا هو الذي يقضي به العقل.

ويمكن التمثيل له بمثالين:

المثال الأول: لو ترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافه المسلمين قطعاً، غير أنه يلزم منه قتل مسلم محقون الدم، فهذا القتل فيه مصلحة ولم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها^(٢).

١ - المدخل الفقهي العام (لمصطفى أحمد الزرقاء): ج ١، ص ٩٨؛ وانظر الأحكام: ج ٤، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

٢ - انظر الأحكام: ج ٤، ص ٣٩٤.

المثال الثاني: المصالح التي اقتضت عدم ترتيب الآثار عليها ما لم توثق في المحاكم، كالزواج فإن المصلحة اقتضت أن لا تسمع دعوى الزوجية ما لم يوثق بوثيقة رسمية، والبيع فإن المصلحة اقتضت أن لا يكون سبباً لنقل الملكية ما لم يوثق توثيقاً رسمياً^(١)، ويلاحظ أن هاتين المصلحتين اللتين اقتضتا أن يميز الشرع قتل الترس المسلم وتسجيل العقود لم ينص عليهما الشارع بالإثبات ولا بالنفي، واقتضت المصلحة العامة أو الخاصة تجويزهما.

ونلاحظ عليه ما لوحظ على سابقه من الملاحظات، ونزيد عليه:

أولاً: أن المصالح المرسلة لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون داخلية في العناوين العامة أو الخاصة التي ثبت اعتبارها بالأدلة النقلية والعقلية، نظير المثالين المذكورين، فإن الأول منهما داخل في عنوان التزامهم، أي تراحم المصلحة مع المفسدة، والقاعدة العامة التي يقضي بها العقل والنقل في هذا الباب هو تقديم الأهم على المهم منهما، والمثال الثاني إما يدخل في باب التزامهم أيضاً للمزاحمة الواقعة بين سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم التي تؤكد على اختيار الناس فيما يتعلق بحقوقهم وعدم جواز أن يفرض عليهم ما يمنع من هذه السلطنة، وبين الوقوع في مفسدة الخلافات والتخاصم في المعاملات التي قد توجب تضييع الحقوق، أو تدخل في باب الأحكام الولائية التي تمنح الحاكم الشرعي سلطة أن يفرض نظاماً على الناس لأجل حماية حقوقهم أو تنظيم أمورهم، أو تدخل في باب دفع الضرر وغير ذلك من العناوين العامة التي تنطبق على الموارد

المذكورة، وإن كانوا يريدون بالمصالح المرسلة هو ما يدخل من الفروع تحت العناوين العامة أو الخاصة فهو ليس بشيء جديد، ولا يستوجب جعله باباً مستقلاً في الاستنباط.

الحالة الثانية: أن لا تكون داخلة تحت واحد من العناوين الثابتة بالأدلة، وإنما ترجع إلى رأي الفقيه وما يجده من المصلحة في الموارد المختلفة، وحينئذ تكون من المصالح الداخلة في دائرة الظن الشخصي بوجودها، وقد عرفت أن العمل بالظن الشخصي منهي عنه شرعاً وعقلاً.

ثانياً: أن العمل بالمصالح المرسلة يتضمن التناقض في المبنى؛ لأنهم من جهة أنكروا حجية العقل وقالوا بأن العقل لا يصلح أن يكون دليلاً في تشريع الأحكام، وعلى هذا الأساس أبطلوا حكم العقل في موارد التحسين والتقبيح العقلية، وفي موارد الملازمات العقلية، وفي موارد المزاومات ونحوها، مع أنها مصالح مقطوعة بحكم العقل، ولكن التزموا هنا بحكم العقل وجعلوه دليلاً في تشريع الأحكام في المصالح المظنونة والمحتملة، وهذا من أردأ أنواع التهافت.

ثالثاً: أن المصالح التي تصلح أن تكون منشأ للحكم الشرعي هي ما دل عليها حكم العقل القطعي أو اتفق عليها العقلاء كما تشهد به سيرتهم في الأمور المختلفة؛ لأنها مصالح معلومة ومتفق عليها بين جميع العقلاء، ولذا تصلح أن تكون دليلاً على الحكم لما ثبت في العقل والنقل من أن الشارع لا يخالف العقل ولا الأسلوب العقلاني في أحكامه.

وأما المصالح المرسلة فهي لا تصلح أن تكون دليلاً على الأحكام؛ لأنها

راجعة إلى رأي الفقيه الواحد، وليست من الأمور التي يتفق عليها العقلاء، ولذا قد يختلف العقلاء عليها. هذا أولاً من جهة.

ومن جهة أخرى: أنها مظنونة أو محتملة، والمصلحة المظنونة أو المحتملة ليست بحجة عقلاً وشرعاً؛ لأنها من العمل بالظن.

رابعاً: أن العمل بالمصالح المرسله بالمعنى المذكور ينتهي إلى مفسد كثيرة؛ لأن المصلحة المرسله في العمل يمكن أن تزاحم بمصلحة أو مفسدة في الترك، وحينئذ يقع الفقيه بين اختيارات عديدة أهمها ثلاثة:

الاختيار الأول: أن يرجح إحداها على الأخرى بدون مرجح، وهو قبيح.

الاختيار الثاني: أن يرجحها لوجود مرجح معلوم فتدخل في صغريات تزاحم الأهم والمهم، وحينئذ تبطل الحاجة إليها، ويكون البحث فيها لغوياً.

الاختيار الثالث: أن يرجحها لوجود مرجح مظنون أيضاً، وهو محال؛ لأنه دوري.

ونلاحظ أن العمل بالمصالح المرسله لا يخلو من ارتكاب أحد هذه المحاذير، وحيث إنها جميعاً باطلة كان العمل بها باطلاً أيضاً، فتبطل أن تكون باباً من أبواب الاجتهاد.

د- سد الذرائع:

وهي من طرق الاستنباط عند المالكية والحنابلة، وقد حكى عن مالك وأحمد بن حنبل الإكثار من الاعتماد عليها، واعتبارها أصلاً تشريعياً هاماً^(١)، وأرادوا بها السبب الذي يمنع كل طريق أو وسيلة قد تؤدي عن قصد أو

دون قصد إلى المحاذير الشرعية^(١)، وهو غالباً ما ينطبق على مقدمات الحرام، ويقابله فتح الذرائع، وهو ما يؤدي إلى فعل الواجب، وهو غالباً ما ينطبق على مقدمات الواجب. واستدلوا له بأدلة من الكتاب وبعض الوجوه العقلية، ومثلوا له بأمثلة:

المثال الأول: منع الخلوة بالأجنبية، فإنه خوفاً من الوقوع في الزنا.

المثال الثاني: منع إيجار العقار التابع للوقف، فإن الفقهاء المتقدمين كانوا يميزون الإيجار مهما كانت مدة الإيجار طويلة أو قصيرة، ولكن المتأخرين لما رأوا كثرة غصب المتنفذين لأملاك الأوقاف، وتواطؤ بعض المسؤولين على الأوقاف معهم أفتوا بمنع إيجار عقار الوقف أكثر من سنة واحدة في الدور والخوانيت المبنية، وثلاث سنين في الأراضي الزراعية، خشية أن يدعي المستأجر في النهاية ملكية العقار^(٢).

المثال الثالث: تجويز النظر إلى المرأة التي يراد خطبتها للزواج، أو التي يراد إقامة الشهادة عليها، فإن مصلحة اختيارها كزوجة أو حفظ الحقوق أرجح من مفسدة النظر^(٣).

والصواب أن الأمثلة المذكورة لا تصلح شاهداً ولا دليلاً لسد الذرائع، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن سد الذرائع لا يخلو من احتمالين:

١ - المدخل الفقهي العام (لمصطفى أحمد الزرقاء): ج ١، ص ١٠٧.

٢ - المدخل الفقهي العام (لمصطفى أحمد الزرقاء): ج ١، ص ١١٠.

٣ - انظر أعلام الموقنين: ج ٣، ص ١٤٨.

أحدهما: أن يكون من صغريات مقدمات الواجب والحرام وحينئذ يدخل، في الدليل العقلي القاضي بحرمة مقدمات الحرام وبوجوب مقدمات الواجب فلا يكون دليلاً برأسه.

ثانيهما: أن يكون من صغريات المصالح المرسلة، كما صرح به بعضهم^(١)؛ بداهة أن الفقيه يلاحظ وجود مصلحة في المنع أو في الفعل فيمنع أو يجيز بحسب ظنه الشخصي، وحينئذ يرد عليها الإشكالات التي أوردت على المصالح المرسلة.

الوجه الثاني: أن الأمثلة المذكورة ترجع في حقيقتها إلى العناوين العامة التي دل عليها النقل أو العقل، وهذا يؤكد لغوية جعلها دليلاً برأسه على الأحكام الشرعية، فمثلاً: المثال الأول والثاني يرجعان إلى باب التزام بين المصالح والمفاسد وأما المثال الثالث فهو من الموارد التي قام النص الخاص عليها، وعلى فرض الإنكار فهو من صغريات باب التزام أيضاً، وعلى هذا تبطل الحاجة إلى التمسك بسد الذرائع لأجل استنباط الأحكام.

الوجه الثالث: أنه رجوع إلى التمسك بالعقل في الأحكام الشرعية مع أنهم أنكروا ذلك في الأصول.

فيتحصل: أن استناد المدارس الاجتهادية للجمهور على الطرق الأربعة باطل في نفسه من حيث المبنى؛ لكون بعضه من مصاديق الاجتهاد في مقابل النص، وهو تشريع محرم، وبعضه الآخر لغوي؛ لأنه لم يأت بشيء جديد غير ما قام الدليل النقل والعقلي عليه من العناوين العامة والخاصة.

ولعل من هنا ورد ذم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على هذا النحو من الاجتهاد، ووضح عيوبه العقلية والشرعية في نهج البلاغة كان منه قوله عليه السلام: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله» إلى أن يقول عليه السلام: «أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء الله فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر رسول الله ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١) وفيه بيان كل شيء»^(٢).

٢- الاجتهاد الأخباري

تبلور الاجتهاد الأخباري كمدرسة لها أصولها الخاصة في أوائل القرن الحادي عشر على يد المرزا محمد أمين الاسترآبادي رحمته الله صاحب كتاب الفوائد المدنية لشبهات عرضت له^(٣)، وأهم ما بنى عليه نظريته أمور ثلاثة:

أحدها: القول بعدم جواز العمل بغير نص يرد من المعصوم عليه السلام، فإن حجية الكتاب متوقفة على أخذ مضامينه من الأئمة عليهم السلام.

ثانيها: القول بعدم حجية الاستنباطات الظنية المقررة في الأصول المأخوذة من كتب العامة.

ثالثها: أن الأحاديث المعتمدة على قسمين: بعضها متواتر، وبعضها الآخر

١ - سورة الأنعام: الآية ٣٨.

٢ - نهج البلاغة: خطبة ١٨.

٣ - انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٨٧.

محفوف بالقرائن الموجبة للاطمئنان بالصدور، ومن هنا فإن كلاً منهما يفيد العلم، ويوجب العمل به مع عدم وجود المعارض، وإلاّ وجب الرجوع إلى قواعد التعارض ومعالجته بحسب النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام في ذلك.

وبهذا أبطل تقسيم الأحاديث إلى أربعة أقسام، بدعوى أنه تقسيم مستحدث لا دليل عليه، ولا يجوز العمل به^(١)، وقد أيده في ذلك الحر العاملي رحمته الله، وأورد في الوسائل جملة من الشواهد التي تدل عليه، وذكر في خاتمة الوسائل أجوبة الاعتراضات التي أوردت أو قد تورد على كلام صاحب الفوائد رحمته الله^(٢)، وقريب منه قاله الكركي في هداية الأبرار أيضاً^(٣)، وأضاف الحر العاملي رحمته الله موارد عديدة للفرق بين المدرسة الإخبارية والأصولية في الفقه أهمها ثلاثة:

أحدها: عدم جواز التقليد مطلقاً، ويشهد له الأحاديث المتواترة الآمرة بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام وإلى أحاديثهم التي يروونها الثقات عنهم، أو توجد في الكتب المعتمدة، وإلى رواية الحديث فيما روه من الأحكام عنهم عليهم السلام خاصة.

ومن الواضح أن العمل بالرواية ليس من التقليد^(٤)، وعلى هذا تنحصر

١ - انظر الفوائد الطوسية (لحر العاملي): ص ٤٥٤، (بتصرف)؛ وقد ذكر الخونساري في روضات الجنات تسعة وعشرين فرقاً بين المجتهدين والإخباريين. انظر روضات الجنات: ج ١، ص ١٢٠-١٢٦، ترجمة محمد أمين الاسترآبادي.

٢ - انظر الفوائد الطوسية (لحر العاملي): ص ٤٥٤، (بتصرف).

٣ - انظر هداية الأبرار: ص ١٩٢-١٩٣.

٤ - انظر هداية الأبرار: ص ٣٢٤-٣٢٥.

مهمة الفقيه بنقل الروايات المعتبرة للجاهلين، وعليهم أن يعملوا بالرواية لا بما يقوله المجتهد، وهذا ما تشهد به سيرة المتقدمين من أصحابنا، نظير الصدوق عليه السلام في الفقيه، حيث تكفل بنقل الرواية لإثبات الحكم، وتعهد في مقدمة الكتاب بأنه لا ينقل إلا ما كان حجة بينه وبين الله سبحانه، وجرى على هذا المفيد عليه السلام في المقنعة، والشيخ الطوسي عليه السلام في النهاية، حيث انتزع فتاواه من نصوص الروايات، وأورد عباراتها في كثير من الأحيان بعد تنقيحها وتهذيبها ومعالجة معارضتها، وهذا ما صرح به الشيخ عليه السلام في مقدمة كتاب المبسوط ^(١).

ثانيها: التمسك بالاحتياط في الموارد التي لا يعلم حكمها لتواتر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام الدالة على وجوب الاحتياط في الدين في موارد الشبهات، وقال: جمعنا منها ما يزيد على ألف حديث ^(٢).

ثالثها: تقليل الحاجة إلى الدليل العقلي في الأحكام، وقربه بالقول: إن العقل استعمل عند العلماء في معاني كثيرة قد تبلغ العشرة، ولكنه في الأحاديث ورد في ثلاثة معان هي:

١ - بمعنى الطبيعة الإنسانية التي تميز بين الخير والشر، والمراد به العقل الجلي.

٢ - بمعنى الطبيعة التي ترجح الخير على الشر، وتدعو إلى العمل بمقتضى العقل، والمراد به الحكم العقلي في موارد الترجيح.

١ - انظر المبسوط: ج ١، ص ١-٣.

٢ - انظر هداية الأبرار: ص ١٩٢-١٩٣.

٣- بمعنى العلم واليقين، ويقابله الجهل لا الجنون.

وهذا المعنى الأخير هو الذي مدحته الآيات والروايات.

ولا شك في وجوب العمل بالعلم واليقين، ولكن لا يحصل من العقل علم ولا يقين فيما يتعلق بفروع الدين. نعم قد يحصل ذلك منه في بعض مطالب أصول الدين، ولكن الذي يهم في باب الاجتهاد هو الأول دون الثاني. هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن يحصل الظن من المقدمات العقلية في الفروع، ولكن الظن ليس بحجة.

وثالثاً: حتى لو قطع العقل ببعض الأحكام الفرعية فإن هذا القطع لا يجدي شيئاً ما؛ وذلك لأن غالباً ما يوجد في مورده نص متواتر، فيكون الاستناد فيها إلى النص لا إلى العقل، وبذلك يظهر الاستغناء عن دليل العقل إما لعدم الحاجة إليه لوجود النصوص المستوفية للموارد العقلية، أو لدخوله في صغريات العمل بالظن، وهو منهي عنه^(١).

ولا يبعد أن يكون ما أفاده الحرثي^(٢) هو توضيح وتفصيل لما ذكره صاحب الفوائد^(٣)؛ لأن لازم القول بعدم حجية الاستنباطات الظنية هو إلغاء حجية العقل؛ لاعتقاده بأن الاستناد إلى الاجتهاد الأصولي هو عمل بالظنون العقلية، وحينئذ يدخل في صغريات النهي عن العمل بالظن.

كما أن لازم القول بأن الأحاديث المعتمدة إما متواترة أو محفوفة بالقرائن

١ - انظر الفوائد الطوسية: ص ٤٢٦-٤٢٧، (بتصرف).

هو التمسك بالاحتياط في الموارد المشكوكة؛ لتضافر الأخبار، بل تواترها عندهم الدالة على وجوب الاحتياط في الدين، كما أن لازم التمسك بالأخبار المذكورة هو إبطال الاجتهاد والتقليد، ومن هنا سنحصر المناقشة في ذلك بما أفاده صاحب الفوائد عليه السلام.

فنقول: الظاهر أن الكثير من النزاع المنقول بين المدرسة الإخبارية والمدرسة الأصولية يدخل في حقيقته في صغريات النزاع اللفظي لا الحقيقي، وفي الغالب ناشب من عدم وضوح الرؤية الكافية عن الاجتهاد وطرق الاستنباط عند الأصوليين، فتوهما أن طريقتهم هي ذات الطريقة التي يتبعها العامة من استنادهم إلى الطرق الظنية الأربعة المتقدمة، أي القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع للاشتراك في الاسم، فأنكروا عليهم ذلك، ولو اطلعوا على حقيقة هذه المدرسة وأصولها الاستنباطية لوجدوا أنهم يتفقون معهم في كثير من المسائل، ولم يبق عندهم شيء من السمات إلا القليل جداً، ويمكن توضيح ذلك من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: إن الاجتهاد له اصطلاحان:

أحدهما: اصطلاح الإمامية، وهو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتمدة، ومن أهمها السنة المعصومة.

ثانيهما: اصطلاح العامة، وهو استنباط الأحكام الشرعية عبر رأي المجتهد وظنه الشخصي، والفرق بينهما واسع، فإن الأول يستند إلى الدليل والثاني إلى الرأي، وربما توهم الأخباريون كلهم أو بعضهم بأن ما يقوله الأصوليون هو عين ما يقوله العامة، فأنكروا عليهم ذلك.

الأمر الثاني: أن العمل بالظن على قسمين:

أحدهما: العمل بالظن النوعي الذي قام الدليل على اعتباره، وهو المعبر عنه بالظن الخاص، أو الظن المعبر، أو الطريق العلمي، وأرادوا به الظن الذي نص الشارع على حجيته واعتباره، نظير العمل بالأمارات الشامل لخبر الواحد والإجماع والشهرة والظاهر وبناء العقلاء ونحو ذلك.

ثانيهما: العمل بالظن الشخصي للمجتهد، وهو من مصاديق العمل بالرأي وإتباع الهوى، ويستند إلى القياس الظني والاستحسان الظني ونحو ذلك من الظنون التي يعمل بها العامة، وهذه الظنون لم يقم دليل على اعتبارها، بل قام الدليل على حرمة العمل بها، ولكن حيث اشتركا في الاسم فإن الاثنين أي الظن الخاص والظن الشخصي كلاهما يسمى ظناً. توهموا أن مراد الأصوليين هو الظن الذي يعمل به العامة. فأنكروا عليهم ذلك. وهذا ما تجده صريحاً في عبارة صاحب الفوائد^(١) الثانية. حيث قال: بعدم حجية الاستنباطات الظنية المقررة في الأصول المأخوذة من كتب العامة، ومثله صرح به الحر^(٢) في الفوائد الطوسية، بل نسب إليهم سلوك طريق الظن في الاستنباط، وقد بلغت طرق تحصيل الظن عندهم إلى مائتي طريق، وأكثرها لا نص فيه.

واستنكر على بعض الأصوليين بقوله بحجية الاجتهاد بأنه كيف يعقل أن يكون الاجتهاد ممدوحاً إذا وقع من الشيعة ويكون بعينه اجتهاداً مذموماً إذا وقع من العامة^(٣)؟ وأنت ترى الخلط الحاصل في عدم تمييز الاجتهادين، وأن أحدهما يستند إلى الحجج الشرعية والعقلية والثاني يستند إلى الظنون

الشخصية، ولذا لم يفرق بينهما متصوراً أن اجتهاد الإمامية هو عين اجتهاد العامة فيشملة القبح والنكران.

الأمر الثالث: أن القول بإنكار حجية العقل في الفروع لا يخلو من خلط ظاهر؛ بداهة أن ما يقوله الأصوليون من حجية العقل في الأحكام لا يريدون به الأحكام العقلية المظنونة، بل الأحكام المقطوعة التي يجزم بثبوتها العقل، نظير حكمه في موارد التحسين والتقييح العقلين والملازمات العقلية ونحوها، وهذا مما يحكم الإخباريون أنفسهم بحجيته واعتباره، ودعوى عدم الحاجة إليه لقيام النص في الكثير من الموارد إن أرادوا بذلك قيام النصوص في الفروع فهو مما لم يثبت وجداناً، وما أكثر الموارد التي لم يقم عليها نص خاص فيحتاج فيها الفقيه إلى مراجعة الأدلة الأخرى من غير طريق السنة.

وعلى فرض وجود النص في مورده فإنه يكون للإرشاد أو للتنبيه لقباحة أن يؤسس الشرع لما حكم به العقل؛ لأنه لغو كما حقق في محله.

ولعل من هنا تراجع بعض الإخباريين عن ذلك فقالوا بحجية العقل في أصول الدين؛ لاستحالة إثباتها بواسطة الدليل النقلى لاستلزامه الدور، وبعض آخر منهم استثنى حكم العقل البديهي فقال باعتباره، نظير التحسين والتقييح والملازمة بين المقدمة وذيها، واستثنى ثالث الحكم العقلي المقارب إلى الحسن من العقل النظري كالرياضيات ونحوه.

الأمر الرابع: أن الأصوليين يعملون بالأخبار المتواترة والأخرى المحفوفة بالقرائن، ويعملون بأخبار الآحاد من جهة قيام الدليل الشرعي عليه من الآيات والروايات، وتقسمهم الرباعي للأخبار يرجع في مقام العمل إلى قسمين:

أحدهما: المعبر، وهو ما يشمل الخبر الصحيح والحسن والموثق.

وثانيهما: الضعيف، وهو غير المعبر، ويختص بالمراسيل ونحوها، فالتقسيم المذكور علمي، وأما في مقام العمل فهم يعملون بالمتواتر والمحفوظ بالقرينة سواء كان من القسم الأول أو الثاني أو الثالث.

وعملهم بالخبر الواحد المجرد عن القرينة لتضافر نصوص السنة المعصومة عن أهل البيت عليه السلام عليه، وهذا ما لا ينبغي الاختلاف فيه لتطابق النظريتين فيه.

الأمر الخامس: القول بعدم جواز التقليد وتحديد وظيفة المجتهد بإراءة النصوص الشرعية إلى الجاهلين لكي يعملوا بها مباشرة بدون وساطة فتوى المجتهد، بخلاف المدرسة الأصولية فإنها تعتمد فتوى المجتهد لا الأخبار.

أقول: هذا القول لا يخلو من خلط أيضاً، وذلك لأننا لو سألنا فقهاء الإخباريين عن مهمة الفقيه لأجابوا التمهيص والفحص في الروايات ومعالجة معارضتها ومخصصاتها ومقيداتاها وتصحيح إسنادها وغير ذلك من عمليات دقيقة تتوقف على مزيد من الاجتهاد وبذل الوسع للوصول إليه، ثم بعد استخلاصها والوثوق بصحتها يعرضها إلى الناس لأجل العمل بها، وهذه المهمة هي عينها ما يقوم بها الفقيه الأصولي أيضاً. هذا أولاً.

وثانياً: أن الاعتماد على الأخبار وجعلها بين أيدي الناس للعمل بها يتصور في الموارد التي فيها رواية، وأما الموارد التي لا توجد فيها رواية ولكن توجد فيها آية أو خبر واحد مجرد أو شهرة أو إجماع أو بناء عقلاء أو حكم عقلي يدور أمر الفقيه الأخباري بين احتمالات:

أحدها: أن يتوقف ولا يعمل بشيء وهو باطل، لأن التوقف ممكن من حيث الحكم والرأي وغير متصور من حيث العمل؛ لأن التوقف في العمل ملازم لعدم العمل، وحينئذ يقطع بوقوعه في مخالفة الشارع في العديد من الموارد، لاسيما في الموارد التي فيها آية أو خبر واحد مجرد ونحوها من أمارات، وهذا مالا يلتزم به الإخباريون.

ثانيها: أن يلتزم بالعمل بالآمارات الأخرى المذكورة، وهذا عين ما يقوله الأصوليون أيضاً، فيتوافق الطرفان.

ثالثها: أن يلتزم بالاحتياط كما صرح به الحرثي وغيره من أعلام الإخباريين، وهو يصح في موارد ولا يصح في أخرى، لاسيما في موردين:

المورد الأول: الموارد التي لا يمكن الاحتياط فيها لعدم قابلية العمل للتكرار، نظير الاحتياط في دفن الميت.

المورد الثاني: الموارد التي يستلزم من العمل بالاحتياط العسر والخرج، وحينئذ لا مناص من العمل بما قامت عليه الأمانة الشرعية الأخرى غير الرواية، وهو عين ما يقوله الأصوليون، فيبقى الفرق بين الأصوليين والإخباريين ظاهراً في بعض موارد الشبهات الحكمية، فإن الإخباريين يتمسكون فيها بالاحتياط بينما يتمسك الأصوليون بالبراءة، وهذه موارد قليلة بالقياس إلى الفروع الفقهية الكثيرة، وحتى هذه أيضاً بعض الإخباريين ذهبوا إلى البراءة فيها في موارد الشبهات الوجوبية، والتزموا بالاحتياط في الشبهات التحريمية فقط، وهذا من شأنه أن يقلل موارد الاختلاف جداً.

والحاصل: الظاهر أن النزاع المذكور بين المدرسة الإخبارية والأصولية

في الاجتهاد هو إلى النزاع اللفظي اقرب منه إلى النزاع الحقيقي؛ لما عرفت من الوجوه المتقدمة، ويشهد له أن بعض أئمة الإخباريين بحثوا الكثير من القواعد الأصولية في مقدمات كتبهم الفقهية نظير المحدث البحراني رحمته الله، حيث خصص قسماً كبيراً من المجلد الأول لحدايقه الناضرة لبحث قواعد الأصول وإن لم يصطلحوا عليها أسم القواعد الأصولية واكتفوا بتسميتها بالمقدمات.

وبذلك نعرف أن النزاع الواقع بين الإخباريين والأصوليين على فرض وجوده يرجع إلى النزاع الصغروي لا الكبروي، وهو أمر قد يقع بين الإخباريين أنفسهم فلا يضر بالاجتهاد، ولا يستوجب جعل المدرسة الإخبارية على طرف نقيض مع المدرسة الأصولية، أو هو نزاع لفظي ناشئ من الاختلاف في مفهوم الاجتهاد لا في حقيقته ومصادقه، فقد زعم الإخباريون أن الاجتهاد الأصولي هو استنباط الحكم الشرعي عبر الاستناد إلى القياس والاستحسان ونحوهما من قواعد الاجتهاد عند العامة، والحال أنه ليس كذلك، بل يتفق الأصوليون والإخباريون على بطلانه، وإنما يريدون به استنباط الحكم الشرعي من أدلته المعتبرة.

٣- الاجتهاد الانسدادي

ينقسم المجتهد الأصولي من حيث الطريق إلى الأحكام الشرعية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المجتهد الذي حصل له العلم بالأحكام الشرعية.

القسم الثاني: المجتهد الذي حصل له الطريق العلمي للأحكام، ويعبر

عن أصحاب هذين الطريقتين بالمجتهد الانفتاحي؛ لانفتاح طريق العلم أمامه الذي يوصله إلى الأحكام الشرعية.

القسم الثالث: المجتهد الذي حصل له الطريق الظني للأحكام، ويعبر عنه بالمجتهد الانسدادي؛ لاعتقاده بانسداد طريقي العلم والعلمي أمام الأحكام، فيلتجئ إلى طريق الظن.

ولا نزاع في أن القسم الأول حجة، وهو يستند على العلم الوجداني بالأحكام الشرعية، سواء حصلها عبر الحس كما لو سمع الحكم من النبي ﷺ أو الإمام علي عليه السلام، أو حصلها عبر طرق العلم كالتواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية. ولا كلام في أن العلم بأي طريق حصل هو حجة على العبد ولا يجوز مخالفته كما قرر في علم الأصول وإنما الكلام في أن هذا النحو من الاجتهاد لا يجدي الفقيه في كثير من الأحيان ولا يستوف كل أبواب الفقه، وذلك لأنه إن استند إلى الطرق الوجدانية والنقل الحسي للأحكام عن النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام فهو يختص بزمان الحضور، وإن استند إلى العلم وحصول القطع عبر طرق العلم المختلفة فهو نادر الوقوع، بل ربما يقتصر على مسائل الضروريات التي لا يختلف عليها اثنان، نظير وجوب الصلاة والصيام وحرمة الزنا ونحو ذلك، ولا يستوفي تفاصيل الأحكام وفروعها التي تحتاج إلى اجتهاد واستنباط.

كما لا نزاع في أن القسم الثاني حجة، وهو يستند على الأمارات والأصول التعبدية التي قام الدليل على اعتبارها، نظير الخبر الواحد والإجماع والشهرة والأصول العملية ونحوها من أدلة جعلها الشارع طرقاً إلى الأحكام الشرعية تعبداً.

وهذه الأدلة وإن كانت في ذاتها تفيد الفقيه الظن بالحكم الشرعي إلا أن قيام الأدلة الشرعية على اعتبارها منحها قوة العلم، بمعنى أنه زاد من كاشفيتها الظنية، ورفعها إلى مستوى العلم في الاعتبار، أو بمعنى أنه أعطاها الوثوق والاطمئنان ببراءة الذمة لدى العمل بها، فأدلة حجة خبر الواحد جعلت الخبر حجة من إحدى جهتين:

الجهة الأولى: أنها بدلت الظن الحاصل من دلالة الخبر إلى العلم، وصيرت العبد مطمئناً بمفاده، فاستندت حجيته إلى وجدان العبد وعلمه بصحة الدلالة، والعلم حجة، وهذه النظرية هي التي أبتنى عليها قول القائلين بطريقة الأمارات إلى الأحكام، وهو القول المشهور الذي عليه أغلب المجتهدين قديماً وحديثاً.

الجهة الثانية: أنها عبّدت العبد بالعمل بمفاد الخبر وإن كان ظنياً؛ لأن التعبد الشرعي وإلزام العبد بالعمل بالخبر يجعل العبد مطمئناً بفراغ ذمته من التكليف الذي نقله إليه الخبر في صورة المطابقة للواقع وبراءة ذمته منه في صورة مخالفته للواقع، وهو معنى الحجية التعبدية.

وهذه النظرية تتطابق مع القول بالمصلحة السلوكية في الأمارات والتنجز والإعذار في سلوك الأمارات للوصول إلى الأحكام الشرعية.

ونلاحظ أن كلا الجهتين تفيدان العبد الاطمئنان والعلم، ولكن إحداها تستند إلى العلم الوجداني من خلال رفع مستوى الظن الوجداني بالدلالة إلى العلم، والثانية تستند إلى العلم بالحجية وبراءة الذمة من التكليف؛ لأنه اعتمد على الطريق الشرعي الذي جعله الشارع أمانة على أحكامه.

وكون خبر الواحد يفيد الظن في الدلالة أو الظن في صحته ومطابقته للواقع لا يضر بعد أن جعله الشارع حجة على العبد، ولذا يسمى بالطريق العلمي، أي إن الخبر بلحاظ نفسه لا يفيد العلم ولكن بلحاظ الجعل والاعتبار الشرعي له يفيد العلم بعناية التعبد.

وأما القسم الثالث فهو يستند إلى دعوى انسداد طريقي العلم والعلمي إلى الأحكام الشرعية، وعدم قدرة الفقيه على تحصيلهما في مقام الاستنباط، فلم يبق أمامه سوى سلوك طريق الظن الشخصي من أي طريق حصل إلا ما أخرجه الدليل كالقياس والاستحسان؛ لأن الخيارات البديلة للظن كلها باطلة، وهو ما يعبر عنه بدليل الانسداد، والمجتهد الذي يقع في هذا الحال يسمى بالمجتهد الانسدادى فالمجتهد الانسدادى يقول بحجية الظن في مقام الاستنباط، وهذا القول مستند إلى حكم العقل بلا بدية عمل الفقيه بظنه الشخصي في الحكم، وذلك لأنه يقع بين خيارات أخرى أسوأ من الظن.

وتوضيح ذلك: أن الفقيه الانسدادى يستند في دعواه هذه إلى مقدمات عديدة يطلق عليها بمقدمات الانسداد.

المقدمة الأولى: دعوى وجود علم إجمالي بوجود تكاليف شرعية كثيرة مطلوبة من العباد تستدعي الاجتهاد واستخراج الفتوى لأجل العمل بها، وهذه مسألة يشهد بها الوجدان والبرهان لسمة الحياة وتجدد وقائعها.

المقدمة الثانية: ليس في كل الوقائع والحوادث يوجد نص أو تواتر من الشارع حتى يفيد العلم، أو يفيد الطريق العلمي؛ لعدم كفاية ما في الشريعة من أدلة علمية على استيعاب الحوادث المتجددة، فطريق العلم والعلمي

منسد أمام الفقيه بالنسبة لمعظم الأحكام الشرعية.

المقدمة الثالثة: أن إهمال كل هذه الوقائع وعدم استخراج الحكم الشرعي فيها تمسكاً بالبراءة أو أصالة الإباحة والحل ونحوها من الأصول الترخيضية لا يجوز عقلاً؛ لأن الإهمال الواسع لكل هذه الأحكام يوجب القطع بارتكاب مخالفة الشارع والخروج عن الدين، كما لا يجوز شرعاً؛ لانصراف دليل البراءة عن مثل هذه الموارد، بداهة أن دليل البراءة إنما يجري في صورة الشك في أصل التكليف وهنا لا يوجد شك، بل التكليف معلوم إجمالاً، ولكن متعلق التكليف مجهول.

المقدمة الرابعة: أن نعمل بالاحتياط في كل المسائل المجهولة أو المشكوكة تحصيلاً للعلم بالامتنال، وهو متعذر؛ لأنه يستوجب العسر والحرج في بعض الموارد، وهما مرفوعان شرعاً، بل يستلزم اختلال نظام المعاد والمعاش بلحاظ كثرة المسائل التي ينبغي الاحتياط فيها، وفي بعض الموارد الأخرى متعذر لعدم القدرة على الاحتياط.

المقدمة الخامسة: أن يفرز الفقيه بين الأحكام فيقسمها إلى أحكام مظنونة وأحكام مشكوكة وأحكام موهومة، فيترك العمل بالأحكام المظنونة، ويعمل بالأحكام المشكوكة والموهومة، وهو ترجيح للمرجوح على الراجح.

فلم يبق أمامه إلا العمل بالأحكام المظنونة وترك الأخرى المشكوكة والموهومة، وهو ما يقضي به العقل، ولا محذور عقلي ولا شرعي فيه، وقد اختار هذا الدليل جمع من الأصوليين والفقهاء من المتأخرين ومتأخري

المتأخرين^(١)، وقد اختلفوا فيه إلى مسلكين: مسلك الحكومة ومسلك الكشف، وأرادوا بالأول أن العقل إنما يحكم بلزوم العمل بالظن من جهة استقلاله عن حكم الشرع، بمعنى أن العقل هو الذي يحكم بلزوم العمل بالظن دون الشرع؛ لأنه يستحسن العمل بالظن، ويقبح خلافه، ويسمى هذا حجة دليل الانسداد على مسلك الحكومة.

وأرادوا بالثاني أن العقل بعد تمامية مقدمات الانسداد يكشف عن أن الشارع لا بد له من أن يحكم بلزوم العمل بالظن، فلا يعاقبنا على ترك مظنون الحرمة إذا كان واجباً عنده، ولا على فعل مظنون الوجوب إذا كان عنده محرماً؛ لأن الاحتمالات البديلة عن العمل به مرجوحة، ولا تتناسب مع حكمته، ويسمى هذا حجة دليل الانسداد على مسلك الكشف.

وعلى هذا فإن للفقيه الانسدادى أن يتمسك بالظنون الشخصية لاستنباط الأحكام الشرعية، سواء حصل هذا الظن من آية أو رواية أو إجماع أو فتوى مجتهد آخر وغير ذلك من طرق، سواء قام الدليل على اعتبارها أو لم يقم، ويستثنى منها الظنون الحاصلة من الطرق المنهية كالقياس والاستحسان ونحوهما.

هذا وعلى الرغم من وجود المناقشة في العديد من المقدمات التي أنتجت دليل الانسداد كما قرر في علم الأصول إلا أننا نتوصل من خلال ما ذكر إلى أن المدرسة الانسدادية تتفق مع المدرسة الانفتاحية في الاجتهاد، وتستخدم ذات الأدلة والأدوات التي تستخدمها المدرسة الانفتاحية في الاجتهاد،

لكنها تختلف عنها في أمرين:

أحدهما: أنها تدعي انسداد باب العلم والعلمي أمام المجتهد، وهذه الأدوات التي يستخدمها المجتهد في عملية الاستنباط لا تفيد سوى الظن.

ثانيهما: أنها تلتزم بحجية الظن في استنباط الأحكام الشرعية، من باب اللابدية العقلية؛ لأن في الالتزام بغيره مفسد كثيرة، يمنعها العقل والشرع.

بينما ترى المدرسة الانفتاحية خلاف ذلك، ولذا تلتزم بافتتاح طريقي العلم إلى الأحكام، ولا تلتزم بالظن الذي لم يقم دليل على اعتباره؛ لكونه منهيًا عنه. في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) كما ترى أن بعض الأدوات التي يلتزم بها الانسدادي مما قام الدليل على اعتباره فيها أدوات علمية، نظير خبر الواحد والإجماع والشهرة وبناء العقلاء ونحوها.

ويمكن مناقشة الاجتهاد الانسدادي من جهتين:

الأولى: جهة التسليم بتامة مقدمات الانسداد والالتزام بنتيجتها، وهي العمل بالظن إذا صار طريقاً إلى الأحكام.

الثانية: جهة إبطال نظرية الانسداد بسبب عدم تمامية مقدماتها، وإذا بطل المبنى يبطل البناء، ولازمه التمسك بالنظرية الانفتاحية في الاجتهاد، والالتزام بإمكان تحصيل العلم بالأحكام.

أما الجهة الأولى فنقول: لو سلمنا بصحة دليل الانسداد لوجب القول بتضييق دائرة حجية فتوى المجتهد الانسدادي، واقتصارها على نفسه فقط،

فلا تكون حجة على غيره من المقلدين، وذلك لأسباب:

أحدها: الخروج الموضوعي؛ لأن المجتهد الانسدادي بعد إذعانه بانسداده طريق العلم والعلمي إلى الأحكام لا يكون عالماً بالأحكام، بل هو ظان بها، وحينئذ لا تشمله أدلة التقليد؛ لأنها أوجبت رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، وجعلت من العلم موضوعاً لوجوب الرجوع في التقليد والفتوى^(١)، فحينئذ يخرج المجتهد الانسدادي عن أدلة التقليد خروجاً موضوعياً، فلا تكون فتواه حجة على غيره، ولا أقل من الشك في حجية فتواه، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

ثانيها: عدم انسداد الطريق أمام المقلد؛ لأن دليل الانسداده يجعل الظن حجة بالنسبة لمن تمت عنده مقدمات الانسداده وهو المجتهد الانسدادي، وأما المقلد فلا يصح له الرجوع إليه؛ وذلك لأن مقدمات الانسداده ليست جارية في حقه وعليه يمكنه تحصيل العلم بالأحكام عبر الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي، فلا يكون ظن المجتهد الانسدادي حجة عليه.

ثالثها: للنصوص المانعة من العمل بالظن؛ وذلك لأن الاجتهاد الانسدادي ليس بعلم، بل هو ظن، وقد نهت الأدلة الخاصة عن الفتوى بغير العلم، ففي صحيحة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٢).

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١، ص ١٣٩، ح ٦.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠، ح ١.

وفي رواية مفضل بن مزيد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(١) ودليل الانسداد يصلح أن يخص هذه الروايات بالنسبة للمجتهد؛ لأن الظن عليه حجة لاسيما على مسلك الكشف، ولكنه لا يصح أن يخصها بالنسبة للمقلد؛ لأنها نص في تحريم الإفتاء بغير علم، والظن الانسداد من مصاديق غير العلم.

والخلاصة: أن الاجتهاد الانسدادى على فرض تمامية مقدماته وصحة دليله لا يثبت أكثر من حجية الظن على المجتهد نفسه، فيكون قاصراً عن شموله للمقلد الذي يريد الرجوع إلى فتوى العالم بالأحكام إما للخروج الموضوعي، أو لانتفاع الطريق العلمي أمامه، أو للنص بالتحريم، والحق أن هذه الإيرادات غير تامة.

أما الإيراد الأول فلأن استناد الانسدادى إلى الظن لا يسلب عنه صفة العالم بالأحكام الشرعية والعارف بالحلال والحرام اللذين أخذاً في لسان أدلة التقليد، فلا فرق بين العالم الانفتاحي والانسدادى من حيث النتيجة؛ إذ كلاهما حصل على الحكم الشرعي، ولكن أحدهما حصل عليه من الطريق العلمي والآخر من طريق الظن، ويشهد لعدم الفرق شاهدان.

الأول: العرف، فإنه لا يصح سلب اسم العالم أو الفقيه أو المجتهد عن الانسدادى، فيصح حمل الألفاظ الشرعية الواردة في الروايات عليه كالانفتاحي.

الثاني: تطابقه مع تعريف الاجتهاد، فإن التعاريف التي ذكروها للاجتهاد تنطبق على المجتهد الانسدادي، فمثلاً: الاجتهاد عندنا هو استنباط الأحكام والوظائف العملية من أدلتها المعتمدة، وهذا ينطبق على الظن الانسدادي، لأنه دليل معتبر عند انسداد طريق العلم، كما ينطبق مع تعريفه بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي الذي ذهب إليه بعض مراجع العصر^(١) فضلاً عن باقي التعاريف.

وعليه فإن أدلة التقليد كما تشمل المجتهد الانفتاحي تشمل المجتهد الانسدادي أيضاً؛ إذ لا فرق بين من يعمل بخبر الواحد ويراه دليلاً علمياً على الحكم وبين من يعمل به ويراه دليلاً ظنياً مجعولاً حجة عليه لدى انسداد طريق العلم، فإن المعيار عند الاثنین هو تحصيل الحجة على الحكم، وكلاهما قد حصلها، ولكن أحدهما بطريق الانفتاح والآخر بطريق الانسداد.

وأما الإيراد الثاني فيعرف وجه المناقشة فيه مما تقدم، فإنه إذا ثبت شمول أدلة التقليد للمجتهد الانسدادي كانت فتاواه حجة على غيره، ورجوع الجاهل إليه ليس من باب أن فتواه تكون ظنية للمقلد، بل علمية وإن كان الطريق الذي استنبطها الانسدادي منه ظني.

فاستناد المجتهد إلى الظن في الفتوى لا يمنع من حجيتها على المقلد؛ لأن ظن المجتهد الخبير هو علم لدى المقلد ولو بواسطة التعبد بأدلة التقليد، نظير ظن الطبيب فإنه حجة على المريض، وظن المقوم فإنه حجة على المتبايعين فكذلك ظن المجتهد.

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩.

والحاصل: أن ظن المجتهد لا يستلزم الظن عند المقلد، بل هو علمٌ تعبدًا. هذا أولاً.

وثانياً: أن انسداد طريق العلم عند المجتهد لا يستلزم انسداده عند المقلد؛ لأن فتوى المجتهد لدى المقلد علم، ولا مانع من أن يكون الطريق عند المجتهد منسداً لكنه عند المقلد منفتحاً؛ لأن المعيار عند المقلد هو العمل بفتوى المجتهد، وقد فعل ذلك وليس من وظائفه أن يفحص عن مستند فتواه، وهل أنه الطريق العلمي أم الظني.

وثالثاً: على فرض تسليم ما ذكر فإن للمقلد أن يرجع إلى المجتهد الانسدادي؛ لأن أدلة التقليد تشمله، ولا يتوجب عليه مراجعة الفقيه الانفتاحي بدعوى انفتاح طريق العلم أمامه؛ لأن وظيفة العامي هي أن يعمل بفتوى المجتهد، ولا يضره بعد ذلك إن يكون المجتهد الذي أخذ منه انفتاحياً أو انسدادياً ما دام الاثنان يفتيان طبق الحجة المعتبرة.

وأما الإراد الثالث فباطل من أصله، لانصراف الروايات المذكورة عن فتوى المجتهد الانسدادي؛ لأنها ناظرة إلى من يفتي استناداً إلى رأيه وهواه، وهم فقهاء العامة، لا من يفتي استناداً إلى الحجة الشرعية، ولا شك في أن المجتهد الانسدادي لا يستند في فتواه إلى هواه، بل إلى الحجة الشرعية المنحصرة بطريق الظن؛ لأن الظن هو الحجة عند انسداد طريق العلم لاسيما على مسلك الكشف.

فيتحصل مما تقدم: بطلان الإيرادات التي ذكرت على الاجتهاد الانسدادي إما لعدم الخروج الموضوعي أو لشمول أدلة التقليد للمجتهد الانسدادي

بسبب انصراف أدلة التحريم عنه.

وأما الجهة الثانية فنقول فيها: الحق أن بعض مقدمات دليل الانسداد ليست تامة، ولازم ذلك بطلان دليل الانسداد، وحيث يثبت انفتاح طريق العلم والعلمي، ومعه تبطل الحاجة إلى العمل بالظن لانتفاء موضوعه.

وتوضيح ذلك: أن المقدمة الأولى لدليل الانسداد هي دعوى وجود علم إجمالي بالأحكام الشرعية الفعلية، وهذه الدعوى صحيحة من حيث الأصل لعدم الخلاف في وجود علم إجمالي بالأحكام الفعلية، وإنما الخلاف في أن هذا العلم الإجمالي بعد ملاحظة الأدلة المعنية هل يبقى على حاله أم ينحل؟ فالانسداد يدعي بقاءه، والصواب هو عدم بقاءه؛ لأن هذا العلم بعد ملاحظة الأدلة ينحل إلى علم تفصيلي بالأحكام، وهي الأحكام التي قام الدليل المعتبر عليها، والتي يدل عليها بعمومه أو بخصوصه، وهي نسبة كبيرة من الأحكام، ويبقى الباقي تحت دائرة الشك البدوي، وهذه لا محذور من إجراء البراءة فيها، ولا يلزم منه الخروج من الدين، وهو ما يدعيه الانفتاحيون.

كما أن المقدمة الثانية وهي دعوى انسداد طريق العلم والعلمي إلى معظم الأحكام الشرعية - هذه الدعوى - قد تصح في الجملة بالنسبة إلى انسداد طريق العلم؛ لما عرفت من ندرة وجود الأحكام التي يحصل عليها الفقيه عن طريق العلم الوجداني أو التواتر أو الأخبار المحفوفة بالقرائن القطعية، إلا أنها لا تصح من جهة إدعاء انسداد الطريق العلمي إليها أيضاً؛ لما ثبت في محله من الأصول أن هناك العديد من الأمارات الظنية التي قام الدليل المعتبر على حجيتها، واستفاضت الأدلة على أن الشارع نزلها منزلة العلم في الاعتبار،

نظير أخبار الثقات والإجماع والشهرة العملية وسيرة المشرعة وارتكازات المشرعة وقول الخبير وسيرة العقلاء وبنائهم ونحوها من أمارات ظنية عبدنا الشارع بها، وجعلها حجة علينا، وهذه الأمارات الظنية تستوفي معظم الأحكام الشرعية بما لا يبقى بعدها إلا النادر من الأحكام التي تقع في دائرة الشك، وحينئذ يصبح العمل بالبراءة فيها بلا مانع، كما يصبح الاحتياط في بعضها الآخر بلا محذور عقلي أو شرعي، فتبطل المقدمة الثالثة والرابعة. هذا وهناك إیرادات أخرى يمكن أن تورّد على هذه المقدمات نكتفي نحن بهذا القدر، ونوكل الأمر إلى البحث الأصولي.

فيتحصل مما تقدم: أن دعوى انسداد الطريق العلمي أمام الأحكام باطلة؛ لأن هذا الطريق مفتوح أمام الفقيه بالأدلة التعبدية التي جعلت الأمارات الظنية حجة، وبه يطمئن الفقيه بفتواه، ولا يحتاج بعدها إلى العمل بالظن.

وفي موارد فقدان الأمانة يتمسك بالأصول العملية، وهي تستوفي كل ما لم يرد فيه نص أو أمانة من الأحكام بما لا تبقى معها حاجة إلى الظن، وهو ما يقوله المجتهدون الانفتاحيون، وهو الصواب.

٤- الاجتهاد الانفتاحي

المدرسة الانفتاحية في الاجتهاد ظاهرة المعالم والأصول. قد عرفت الشيء الكثير عنها من مطاوي المباحث السابقة، وستعرف المزيد من خلال أبواب البحث وفصوله القادمة، وهي اليوم من خصوصيات المدرسة الإمامية، ومن مختصات الأصوليين في هذه المدرسة باعتبار أن العامة علقوا باب الاجتهاد وتوقفوا فيه عند بعض الأوائل، والإخباريين منعوا الاجتهاد وقالوا بتقليد

المعصوم على ما ستعرف، واقتصرت نظرية الانسداد على الجانب النظري ولم يعد لها دور في الفقهة والاستنباط اليوم، ومن أهم سمات مدرسة الانفتاح أمران:

أحدهما: قولها بحجية الأدلة الأربعة وفروعها في مقام الاستنباط، واعتبارها جميعاً طرقاً تفيد العلم الوجداني أو التعبدى إلى الأحكام، وهي الطريقة الوسط التي لم تتوسع في فروع الأدلة لتشمل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها، كما لم تقتصر على السنة والإجماع من الأدلة الأربعة.

وثانيهما: تقسيمها المجتهد إلى المجتهد المطلق والمجتهد المتجزئ، وهذا التقسيم وإن كان يصح في باقي المدارس الاجتهادية أيضاً إلا أنه يقع في محل ابتلاء المجتهد الانفتاحي أكثر، ويتوافق مع أصوله الاجتهادية؛ لأن المجتهد الذي انفتح أمامه طريق العلم والعلمي للوصول إلى الأحكام الشرعية تارة يكون قادراً على الوصول إلى جميع الأحكام الشرعية الفرعية في مختلف الأبواب الفقهية، وهو ما يعرف بالمجتهد المطلق، وتارة تختص قدرته بباب دون باب، أو بفرع دون آخر، وهو ما يعرف بالمجتهد المتجزئ، فيطلق المطلق والمتجزئ على المجتهد بلحاظين:

للحافظ الأول: بلحاظ الملكة والقدرة على الاستنباط، فالمجتهد المطلق هو المقتدر على استنباط الأحكام الفعلية من الحجج المعبرة، والمتجزئ هو من يقدر على استنباط بعضها فقط.

للحافظ الثاني: بلحاظ فعلية الاستنباط، فالمجتهد المطلق من استنبط

مقداراً معتدأ به من الأحكام الشرعية الفعلية في الأبواب المختلفة، والمتجزئ هو من استنبط بعض الأحكام الفرعية من أبواب مختلفة أو من باب واحد، ودليل صحة التقسيم هو صحة حمل الاجتهاد عليهما وعدم صحة السلب عنهما، وحينئذ تشملهما الأدلة.

نعم المنصرف إلى أذهان العرف والذي أخذ معياراً للفتوى والقضاء هو الإطلاق الثاني؛ لأن الظاهر من المجتهد هو من استنبط الأحكام الشرعية بالفعل؛ لأن الأدلة رتبت الآثار الشرعية على الاجتهاد الفعلي، وأرجعت الأمور إلى المجتهد الذي وصفته بالعالم والفقيه والعارف بالحلل والحرام ونحوها من أوصاف^(١)، وهي لا تصدق عرفاً على من لم يستنبط الأحكام بالفعل، وإن كان المجتهد الذي امتلك القدرة الفعلية على الاستنباط واستنبط قدراً قليلاً من الأحكام هو مجتهد أيضاً، ولا مانع من الرجوع إليه في الفتوى والتقليد والقضاء ونحوها من شؤون المجتهد فيما استنبطه بالفعل. وكيف كان، فلا كلام في صحة هذا التقسيم عقلاً؛ لانهصار الاجتهاد في هذين القسمين لعدم وجود ضد ثالث لهما.

كما لا كلام في إمكانها الذاتي، وإنما الكلام في وقوعها الخارجي، فقد اختلفوا فيها إلى أقوال، فذهب قوم إلى استحالتها، وذهب آخرون إلى إمكانها، وذهب ثالث إلى إمكان الأول واستحالة الثاني، وتفصيل ذلك يستدعي البحث في كل منهما على انفراد في ضمن مطلبين:

المطلب الأول: في الاجتهاد المطلق

وقد اختلفوا في إمكانه واستحالته إلى قولين:

القول الأول: ذهب إلى إمكانه بل وقوعه بالفعل، وهو المشهور قديماً وحديثاً بين الخاصة والعامة كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم^(١)، وهو أمر يشهد به الوجدان والبرهان، ووضوحه يغنينا عن مزيد البيان، وأرادوا من وقوعه هو وقوع الاستنباط بالنسبة لمعظم الفروع الفقهية التي وقعت في محل الابتلاء لا جميعها على نحو العموم الاستغراقي؛ لاستحالة وقوع مثل هذا الاجتهاد عادة كما قيل^(٢)، نظراً لكثرة الفروع والأحكام وتجدها واستمرار هذا التجدد، بل وعقلاً بلحاظ أن الحوادث والفروع تدريجية الحدوث، فهي لا محدودة، والاجتهاد محدود، فيستحيل أن يحيط المحدود باللامحدود.

القول الثاني: ذهب إلى عدم إمكانه. قد يظهر هذا من كلمات صاحب الفصول^{عليه السلام} من جهتين:

الجهة الأولى: تعريفه للمجتهد المطلق بمن كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الأحكام، فإن تقييد تحصيل الظن بجملة من الأحكام لا جميعها قرينة على عدم القدرة على تحصيل جميعها، بل صرح أن قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض لا يضر باجتهاده؛ لأنه من قبيل قصور العارف.

الجهة الثانية: تعليله لتقييد التعريف (بجملة يعتد بها من الأحكام) بأنه متعذر عادة. قال^{عليه السلام}: وإنما لم نعتبر الظن بالكل لتعذره عادةً. هذا وقد علل

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٤٧-٤٨.

٢ - انظر منتهى الدراية: ج ٨، ص ٣٨٢.

هذا التعذر بأسباب:

منها: تعارض الأدلة عند الفقيه.

ومنها: تردد الكثير من المجتهدين في جملة من الأحكام كالمحقق والعلامة والشهيد وأضرابهم عليهم السلام، مع أن أحداً لم يقدح في اجتهادهم^(١).

وربما نضيف له تصريح جمع من أعظم الفقهاء بترددهم وتوقفهم في العديد من المسائل لعدم الاطمئنان بالنتيجة، فلذا يلجؤون إلى الاحتياط، ويفتون بوجوبه، وهذا ما تشهد به العديد من الرسائل العملية للفقهاء المتأخرين والمعاصرين إذ كثرت فيها الاحتياطات الوجوبية.

بل لوحظ هذا في الشرائع مع أن مصنفها - المحقق الحلي عليه السلام - إمام في الفقه، فقد تردد في كثير من الفروع، وقد حرر العديد من الأصحاب كتباً لتوضيح هذه الترددات وإزالتها، كما ألف كتاب في شرح تأملات الرياض مع أن صاحبه من أساطين الفقه، والتحقيق يؤكد صحة القول الأول، بل هو ما يشهد به الوجدان قبل البرهان، فضلاً عن الأدلة النقلية التي عرفت بعضها وستعرف بعضها الآخر في مطاوي البحث.

وأما القول الثاني فيمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: الإجمال في المراد؛ لأن الاجتهاد يمكن أن يطلق ويراد منه معان عديدة:

منها: استحضار جميع الأحكام فعلاً.

١ - أنظر الفصول في علم الأصول: ج ٢، ص ١١٩.

ومنها: ملكة تحصيل الحكم الشرعي الواقعي بعد الرجوع إلى الأدلة.

ومنها: ملكة يتمكن بها من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي الظاهري بواسطة الرجوع إلى الأدلة والمدارك.

ودعوى عدم إمكان الاجتهاد المطلق تتوافق مع التفسير الأول له؛ بداهة أن العادة قاضية بعدم قدرة أي مجتهد من المجتهدين من استحضار جميع الأحكام فعلاً، بحيث لا يغيب عن باله شيء منها، كما تتوافق مع التفسير الثاني له لعدم قدرة أي مجتهد مهما بلغ من العلم والفقاهة أن يتوصل إلى جميع الأحكام الواقعية النفس الأمرية، ولم نعثر على من ادعى أنه بلغ هذا المبلغ في الفتوى، بل الملحوظ أن العديد منهم يصرحون بعدم قدرتهم على بلوغ الأحكام الواقعية بتمامها، وإنما هم يعملون بالتنجيز والإعذار، بل صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بأن مثل هذا الاجتهاد لم يقع حسب إطلاعنا^(١).

وأما المعنى الثالث فلا شك في وقوعه بالنسبة إلى أصاغر المجتهدين فضلاً عن كبرائهم، فإن كان مراد المنكرين لوقوعه هذا المعنى فهو مما يخالف الوجدان، وإن أرادوا منه المعنى الأول أو الثاني فهو مما لا يخالفه أحد.

وأما تردد الفقهاء في بعض المسائل وحكمهم بالاحتياط في بعضها الآخر فهو ناشئ من أسباب عديدة لا لدعوى انسداد الطريق أمام الاستنباط، أو فقدان الحجة الشرعية على الحكم كما ستعرف في المناقشة الثالثة.

ثانيها: عدم الملازمة بين التردد في الحكم وعدم الاجتهاد؛ لأن التردد في الأحكام لا يتعلق بالحكم الظاهري، بل في الحكم الواقعي، وهو لا يتنافى مع

الاجتهاد، بل هو من أجلى مصاديقه.

وتوضيح ذلك: أن المجتهد المطلق - وكما عرفت من تعريفه - قادر على استنباط جميع الأحكام الشرعية من حيث القوة والملكة، والمراد من الأحكام الأعم من الأحكام الواقعية والظاهرية، وتردد الفقهاء الكبار إذا حصل فهو في الأحكام الواقعية لاختلاط الحجة بغيرها عند الفقهاء بسبب فقدان بعض القرائن الهامة على الأحكام، ووجود التقية ووقوع الدس والتحريف ونحو ذلك من وجوه منعت من إدراك الواقع في جميع الأحكام، فلم يبق أمام الفقيه إلاّ الركون إلى الحجج التي قامت الأدلة على اعتبارها أعم من كونها مصيبة للواقع أم مخطئة.

نعم الذي يهم الفقيه هو التنجيز والإعذار، فإنه يعمل بمقتضى الحجج الشرعية عنده، فإن أصابت الواقع كان منجزاً عليه، وإن أخطأته كان معذوراً عند الله سبحانه؛ لأنه لم يخالف الحجة، وتردد الفقيه بالحكم الواقعي ناشئ من أسباب:

منها: عدم الظفر بالدليل على الحكم الواقعي بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم.

ومنها: إجمال الدليل المتوفر عنده.

ومنها: تعارض الأدلة مع عدم وجود مرجح في البين يوجب تقديم بعضها على بعض، وهذا التردد غير موجود في الحكم الظاهري؛ لأن الشارع نصب أمارات لكل حالة من حالات التردد والشك بالأحكام وأمر بالعمل بها.

ومنها: العمل بالتخيير بين أحد الدليلين إذا وقع التعارض ولم يصل إلى

جهة ترجيحية موجبة للتعين، وهذا التخيير ظاهري تعبدي نصت عليه أدلة التخيير بين المتعارضين^(١).

ومنها: العمل بالبراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب ونحوها من القواعد والأصول في موارد فقدان النص أو إجماله وبمثل هذه القواعد والحجج لا يبقى الفقيه متحيراً أو متردداً من حيث الحكم الظاهري وإن تردد من حيث الحكم الواقعي.

وقد عرفت أن الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعي من أدلته المعتمدة، وهذا ينطبق على الاثنين، فالقول بامتناع وقوعه في الخارج خال من الوجاهة. ولا يبعد أنه أراد من عدم الوقوع هو المعنى الأول للاتفاق على الاكتفاء في حصول فعلية الاجتهاد والعلم بالأحكام الذي اخذ في لسان الأدلة بأن يعلم جملة وافية من الأحكام؛ وهي التي تقع في محل الابتلاء، ويستنبط قدراً يعتد به من أبواب الفقه وإن لم يكن عالماً بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستفراغ الحقيقي، أو مستحضراً لجميع المسائل الفقهية، بداهة أن استفراغ الوسع فيما لا يقع في محل الابتلاء لغو، لاسيما مع مزاحمتها بالمسائل الكثيرة التي تقع في محل الابتلاء، وهذا المعنى يتطابق مع تعريف صاحب الفصول رحمته^(٢) وغيره^(٣) للمجتهد المطلق، وبه ينحل النزاع، ويرتفع الخلاف بين القولين لاتفاق الكل عليه.

١ - أنظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨، ح ٥، ج ٦، ص ١٢٢، ح ٤١.

٢ - الفصول في علم الأصول: ج ٢، ص ١١٩.

٣ - انظر هداية المستشهدين: ج ٣، ص ٦٢٧.

ثالثها: أن الاحتياط قرينة على الفقهة وقوة الاجتهاد لا ضعفه.

وتوضيح ذلك: أن الفتاوى المذكورة في الرسائل العملية على ثلاثة أنحاء، بعضها فتاوى صريحة لا احتياط فيها، وهي تمثل قدراً كبيراً من الأحكام، وبعضها فتاوى صريحة رجح الفقيه الاحتياط من باب استحباب الأخذ به لكونه حسناً، وأخذاً بالحيلة في الدين، وهذه تمثل قدراً كبيراً من الأحكام أيضاً، وبعضها فتاوى مبنية على الاحتياط الوجوبي، وهذا القدر منها يشكل النسبة الأقل من الفتاوى بالقياس إلى القسم الأول والثاني منها.

والسبب الذي يدعو الفقهاء إلى التمسك بالاحتياط الوجوبي في بعض الفتاوى يعود لأمرين:

أحدها: عدم الاطمئنان بالحكم في المسألة، وله سببان - عادة -:

الأول: حاجة المسألة إلى مزيد البحث والتتبع ليتفتح الموضوع أو الحكم ولا يسع المجال أو الوقت إليه.

الثاني: عدم توفر المصادر الكافية التي تعين الفقيه في الوصول إلى الرأي الجازم والحكم القاطع فيحتاج فيها لكي لا يقع في الخطأ أو يفتي بغير علم، وهذه من قرائن الورع والفقهة التي تستدعي عدم الحكم قبل الفحص وتمييز الحق.

ثانيها: عدم الاطمئنان بحجية الدليل بحيث يثق الفقيه بمنجزيته ومعذريته من دون ضم ضمائهم وقرائن أخرى، نظير الاشتباه في الموضوعات، وتطبيق قاعدة القرعة فيها، فإن بعض الفقهاء لم يوسعوا في دليلها ولم يطبقوها في كل موضوع وقع الشك فيه وأمكن إفرازه بالقرعة، استناداً لعمومها أو إطلاقها،

وإنما اكتفوا في العمل بها بالمقدار الذي عمل به الأصحاب، كما صرح به صاحب الجواهر رحمته الله في العديد من الموارد. وإنما تمسك بالاحتياط في المسألة لكي لا يقع في مخالفة الواقع، أو الحكم بغير ما أنزل الله سبحانه، وهذا دليل على شدة ورعه وخوفه من ربه عز وجل.

ثالثها: عدم إحراز الموضوع الذي يراد تطبيق الحكم عليه، ومن الواضح أن الحكم يتبع الموضوع، فما لم يحرز الموضوع لا يصح الحكم، ولذا يحتاط الفقيه في المسألة حتى يحرز الموضوع، والذي له ممارسه في الفقه أو يتتبع أبواب الفقه وفتاوى الفقهاء فيها يجد ذلك جلياً.

رابعها: ملاحظة التزاحم بين المصالح والمفاسد واختيار أخف الأضرار أو أكبر المصالح في العمل بالفتوى كاشتراط إذن الولي في نكاح البنت الرشيدة خوفاً من التهادي في تجاهل الآباء في شؤون الزواج.

وعدم إذن الفقيه باستعمال الضرب في موارد النهي عن المنكر حذراً من وقوع الفتنة، وعدم إذنه لمن لا يعرف الموازين الشرعية بعمارة الأرض الموات خوفاً من اختلال النظام أو التجاوز على الأراضي المملوكة، إلى غير ذلك من الموارد التي يحتاط الفقهاء فيها دفعاً للمفاسد الكبيرة، وهذا دليل آخر على شدة ورعهم وحرصهم على مصالح الدين والأمة.

نعم إذا لاحظ الفقيه أن الاحتياط يوجب العسر والخرج على الناس أو يخرج الفتوى عن الإرفاق والتسهيل والتيسير في الدين التي أرادها الباري عز وجل فجعل شريعته سهلة سمحة ترك الاحتياط وأظهر الفتوى المناسبة للمورد.

المطلب الثاني: في الاجتهاد المتجزئ

وقد اختلفوا في إمكانه إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى إمكانه، وعليه الأكثر، فحكي عن العلامة رحمته في بعض كتبه، والشهيد الأول رحمته في الذكرى والدروس، والشهيد الثاني رحمته في المقاصد العلية، ووالد الشيخ البهائي رحمته في شرح الألفية، وولده رحمته في زبدة الأصول، وصاحب المعالم رحمته في كتابه، والفاضل رحمته في كشف اللثام، وصاحب الوافية رحمته في وافية الأصول، بل حكي عليه أطباق الإمامية، وهو اختيار جمع من العامة أيضاً^(١)، كالغزالي والرازي والتفتازاني وظاهر الآمدي^(٢)، ودليله الوجدان والمشاهدة، فإن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه في الخارج، بل أفاد السيد الطباطبائي رحمته أنه نسب إلى بعض الأعلام العظام، محققاً أنه مجتهد في المعاملات مقلد في العبادات^(٣)، وأفاد المحقق العراقي رحمته كما في تقريراته أن المشاهد بالعيان حصول التجزي في كثير من أفاضل الطلاب^(٤)، ولذا نسب ذلك الفاضل النراقي رحمته إلى البديية^(٥).

القول الثاني: ذهب إلى استحالته، وحكي عن بعض المشايخ وربما استظهر

١ - مفاتيح الأصول: ص ٥٨٢؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٣٠؛ وانظر معالم الدين: ص ٣٢٨.

٢ - هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٣٠.

٣ - منتهى الوصول: ص ٣٥٦؛ وانظر دراسات في الاجتهاد والتقليد (للسيد علي الصدر): ص ٧٥.

٤ - نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٢٢٤.

٥ - مناهج الأصول: ص ٢٧٩؛ وانظر دراسات في الاجتهاد والتقليد (للسيد علي الصدر): ص ٧٥.

من الشهيد الأول عليه السلام في الألفية^(١)، وعزي القول به إلى أكثر العامة^(٢)، واستدل له بدليلين:

أحدهما: أن الاجتهاد ملكة وهي من الكيفيات النفسانية، وهي بسيطة، والحقائق البسيطة يدور أمرها بين الوجود والعدم، نظير العلم والجهل، والحياة والموت، وكذلك الاجتهاد فإنه إما موجود فهو مطلق أو غير موجود. فالقول بالتجزؤ يستلزم التركيب في حقيقة البسيط، وهو خلف، وعليه فالمجتهد إما مطلق أو غير مجتهد.

ثانيهما: أن التجزؤ في الاجتهاد يستلزم التفكيك في الفقه، وهو لا يقبل التفكيك، ويمكن تقريره بوجهين:

الوجه الأول: أن مسائل الفقه مرتبطة بعضها مع البعض الآخر، وهي متشابهة، فلا يعقل أن يكون العالم مجتهداً في بعض المسائل وغير مجتهد في الأخرى؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وعليه فإنه إن كان مجتهداً في البعض كان في الكل كذلك، وإن لم يكن مجتهداً في البعض كان في الكل كذلك.

الوجه الثاني: أن الاجتهاد في المسألة متوقف على النظر في جميع أدلة المسألة، وملاحظة ما يعارضها أو يخصصها أو يقيدّها ونحو ذلك من وجوه، وهذه الأدلة ليست منحصرة بباب واحد من أبواب الفقه، بل منتشرة في جميع الأبواب، وحينئذ فإن كان المجتهد مستطلعاً على كل هذه الأدلة كان

١ - مفاتيح الأصول: ص ٥٨٢.

٢ - هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٣٠.

مجتهداً مطلقاً، وإن لم يكن مستطلعاً لم يكن مجتهداً حتى في هذه المسألة، فبطل أن يكون مجتهداً متجزئاً.

والحاصل: أن الاجتهاد المتجزئ مستحيل الوقوع؛ لأنه يستلزم التجزؤ في الملكة وهو خلف، أو لأنه يستلزم التفكيك في الفقه وهو يستلزم إبطال الاجتهاد، فيلزم من وجوده عدمه وهو محال.

ويناقش الدليل الأول مناقشتين. نقضية وحلية، أما الأولى فبنقضه بغير الاجتهاد من الملكات، كالعلم والتقوى والعدالة، فإنه لا يشك أحد في أن الناس يتفاوتون فيها، فبعضهم عالم والآخر أعلم، وبعضهم تقى والآخر أتقى أو أعدل، ويقول تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١) ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٢) ولو كان هذا يستلزم التجزؤ في العدالة لوجب القول باستحالة حصولها، وهو خلاف الضرورة والوجدان.

وأما الثانية فلان التجزؤ في الاجتهاد لا يعني الانقسام والتبعض، بل تفاوت الرتبة في الشدة والضعف، فقد عرفت أن الاجتهاد بمعنى الملكة أو القدرة، وهي تتفاوت في الشدة والضعف من مجتهد لآخر، وزانها وزان العلم والتقوى، فملكة المجتهد المطلق قوية أو أقوى والمتجزئ ضعيفة أو أضعف، وتفاوت الدرجات والرتب أمر بديهي في سائر الكيفيات النفسية، بل وغيرها كالألوان والأنوار والأصوات والروائح، وعلى هذا فإن المستدل خلط بين تشكيكية الاجتهاد كملكة وبين التجزؤ، فتوهم أن التجزؤ يلزم الانقسام، والحال أنه ليس كذلك.

١ - سورة يوسف: الآية ٧٦.

٢ - سورة الحجرات: الآية ١٣.

بل إن التجزؤ ليس من صفات الاجتهاد، بل من صفات المسألة التي يجتهد فيها؛ لما عرفت من أن الاجتهاد لا يقبل التبعض، والذي يقبل ذلك الفروع، فإن المجتهد إذا اجتهد في فرع دون آخر بعض بينهما، فهو نظير إطلاق صفة الإجمال على العلم مجازاً، فيقال العلم الإجمالي مع أن المجمل هو المعلوم، وكذلك هنا فإنه حينما يقال المجتهد المتجزئ يراد به المسائل التي اجتهد فيها متجزئة؛ لأنه يجتهد في مسألة ولا يجتهد في أخرى، فالوصف لم يتعلق بالاجتهاد وليس للاجتهاد، وعليه فإن إطلاق التجزؤ على الاجتهاد مجازياً، فتأمل.

ويناقش الدليل الثاني من جهة منع الصغرى، فإن الاجتهاد في كل مسألة من المسائل لا يتوقف على النظر في جميع أدلة الفقه، فإن العديد بل الكثير من المسائل أدلتها خاصة في موارد كالعبادات بنحوها الغالب، وكل باب من أبوابها له أدلته الخاصة في الغالب، ولأنها تعبديات تكون أدلتها مقتصرة عليها فقط، ولا تشترك مع غيرها من المسائل في الأبواب الأخرى، وكذا مسائل النكاح والطلاق والوقف والميراث والحدود والديات من المعاملات بمعناها الأعم من العقود والإيقاعات.

هذا من حيث الأدلة، وهو ظاهر كالبيهي لمن مارس الاستنباط ونظر في المسائل وأدلتها، ومثله يقال في دعوى ترابط مسائل الفقه مع بعضها فما أكثر المسائل التي لها موضوعها الخاص وحكمها الخاص أيضاً؛ نعم ربما ترابط بعض المسائل في الباب الواحد كبعض مسائل الصلاة، أو الحج ونحوها إلا أنها ليست دائماً هكذا، ويكفي لإبطال الإيجاب الكلي السلب الجزئي كما حقق في المنطق.

والحاصل: أن الدليل الثاني بتقريره مبني على صغريين باطلتين فيكون باطلاً.

بل حتى إذا سلّمنا - جدلاً - ما ذكر فإن الاجتهاد اليوم والوصول إلى مدارك المسائل أيسر من ذي قبل بفضل الجهود الكبيرة التي بذلها علماء الحديث في جمع الأحاديث وتبويبها بحسب الموضوعات الخاصة، الأمر الذي سهّل للفقهاء أو الباحث الرجوع إلى مدارك الأحكام. قال في منتهى الدراية: إن الأخبار المروية عن أهل بيت الوحي عليهم الصلاة والسلام التي هي عمدة مدارك الأحكام قد بوبها أرباب الجوامع الحديثية، وربما قطعوا رواية واحدة على أبواب متفرقة لاشتغالها على أحكام متعددة، ومع ذلك أشار صاحب الوسائل رحمته الله إلى ما تقدم وما يأتي من الأخبار التي لها نحو تعلق بحكم المسألة، ومع هذا الجهد البليغ لا يظن بوجود رواية في كتاب الحدود مثلاً مرتبطة بباب الطهارة من دون إشارته إلى موضعها في باب الطهارة حتى تتجه دعوى احتمال دخل تلك الرواية بالمسألة التي تصدى المجتهد لاستنباطها^(١).

القول الثالث: ذهب إلى وجوبه فضلاً عن إمكانه، وهو ظاهر كلام الاخوند رحمته الله في الكفاية^(٢) وبعض من تأخر عنه أيضاً، وذلك لأنه مقدمة للاجتهاد المطلق؛ إذ لا يمكن أن يصل المجتهد إلى مرتبة الاجتهاد المطلق إلاّ عبر الاجتهاد المتجزئ، وذلك لوجوه:

أحدها: عقلي، وتقريره أن ملكة الاجتهاد حقيقة بسيطة تعود إلى مقولة كيف النفساني، والحقائق البسيطة تشكيكية الوجود فتفاوت أفرادها ومصاديقها بحسب الكمال والنقص في المراتب، ويستحيل أن تحصل المرتبة

١ - منتهى الدراية: ج ٨، ص ٤٢٣.

٢ - كفاية الأصول: ص ٤٦٧.

الكاملة ما لم تمر بالمرحلة الناقصة، وعليه فيستحيل أن تحصل مرتبة الاجتهاد المطلق إلاّ عبر الاجتهاد المتجزئ.

ثانيها: عقلي أيضاً؛ لأن العقل يقضي باستحالة الوصول إلى الاجتهاد المطلق من دون المرور بالاجتهاد المتجزئ؛ لأنه يستلزم الصدفة أو الطفرة في الوجود، وقد أثبت العقل في الحكمة والكلام أن الصدفة والطفرة مستحيلتان؛ لأنهما تستلزمان التفكيك بين العلة والمعلول، أو أن فاقد الشيء يعطيه، أو يستلزم حدوث المعلول بلا أن يطوي مراحل الإمكان الاستعدادي، والكل محال.

ثالثها: وجداني، وتقريره: أن ملكة الاجتهاد كسائر الصفات الإنسانية تدريجية الحصول، فهي لا تصل إلى مرتبتها العليا إلاّ بالمرور بالمرتبة الأدنى، نظير المشي والنطق والتعلم والشعر والكتابة ونحوها، فإن جميع هذه الصفات لا يصل الإنسان إلى مرتبتها العالية إلاّ عبر التعليم التدريجي، ثم التطور فيها حتى تصل إلى الذروة.

وهذا ما يشهد به الوجدان في سائر العلوم والفنون، فإن الطبيب يبتدئ متعلماً ثم يتكامل فيكون طبيباً، ثم يتمرس فيكون حاذقاً، وهكذا الشاعر والكاتب والنجار والحداد، والفقيه أيضاً فإنه يتعلم أولاً ثم يجتهد ثم ينمو في اجتهاده ويتكامل من مجتهد في بعض المسائل إلى مجتهد في الأكثر وهكذا حتى يستوعب اجتهاده أبواب الفقه كلها أو معظمها.

وعليه فإن العقل والوجدان يشهدان على وجوب تحقق الاجتهاد المتجزئ؛ لأنه طريق الاجتهاد المطلق، فلولا له لم يكن اجتهاداً مطلقاً إلاّ على وجه محال.

فيتحصل: أن الاجتهاد المتجزئ بمعنى المرتبة الضعيفة من الاجتهاد يقع في مقابل الاجتهاد المطلق، وهو ذو المرتبة القوية. وهذا أمر يشهد به الوجدان والبرهان؛ بداهة لاختلاف مسائل الفقه بحسب الغموض والوضوح وقوة الأدلة وضعفها، ولا شك في أن الاجتهاد من المسائل الغامضة أو الصعبة التي تتوقف على ملكة قوية دون المسائل الواضحة، فإنه قد يكفي فيها الملكة الضعيفة هذا من جهة.

كما أن اختلاف المجتهدين بحسب الفهم والذكاء وقوة الحافظة وسعة الإطلاع وتحديد موضوعات المسائل ودرجة الوثوق والاطمئنان مختلفة. الأمر الذي يوجب قوة الملكة وضعفها، وجودة الاستنباط وضعفه من جهة أخرى.

وبذلك يظهر أن دعوى الاستحالة لا تنهض في مقابل هذه الأدلة المتينة؛ لأنها مستندة إلى توهم أو خلط بين الحقائق.

هذا كله إذا فسرنا الاجتهاد بالملكة، وأما إذا فسرناه بفعلية الاستنباط فالأمر فيه أجلى وأوضح، ولا أظن وقوع الخلاف في إمكان التجزؤ فيه بهذا المعنى؛ لاتفاق الجميع على أن المجتهد قد يكون حائزاً على الملكة غير ممارس للاستنباط بالفعل في جميع المسائل، فيكون متجزئاً بهذا المعنى عند الاثنين.

القول الرابع: التوقف. حكي هذا القول عن جماعة منهم فخر المحققين رحمهم الله في الإيضاح، والسيد العميدي رحمهم الله في المنية^(١)، ولا وجه له؛ لما عرفت من وجوه الأقوال. هذا وفصل بعض الأعلام بين المسائل التي تستند إلى الأدلة

النقلية كخبر الواحد وحجية الظهور، فقال باستحالة التجزؤ في الاجتهاد فيها، وبين المسائل التي تستند إلى الأدلة العقلية كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده فقال بإمكان التجزؤ فيها، والسر في هذا التفصيل هو أن الأدلة النقلية مهما تعددت وتنوعت ترجع في الحقيقة إلى حجية خبر الواحد وحجية الظهور، بخلاف الأدلة العقلية فهي ترجع إلى مقدمات متباينة ومختلفة، فلذا يمكن التجزؤ فيها^(١).

وهو مستند إلى دعوى تفتقر إلى الدليل، بل الوجدان يخالفها لوضوح عدم رجوع الأدلة النقلية عموماً إلى خبر الواحد وحجية الظهور، بل بعضها مستند إلى الإجماعات والأخبار المتواترة والأخبار المحفوفة بالقرائن ونحوها مع أنها أدلة نقلية، ونستنتج مما تقدم أموراً:

الأمر الأول: أن النزاع الواقع بينهم في إمكان الاجتهاد المتجزئ وعدمه، يختص في تفسيره بمعنى الملكة، وأما إذا فسرناه بمعنى فعلية الاستنباط فلا ينبغي النزاع في وقوع التجزؤ في الاجتهاد بينهم.

الأمر الثاني: أن الاجتهاد المتجزئ يعني ضعف الملكة لا فقدانها أو تبعضها، فيشمل التجزؤ من ملك القدرة الضعيفة على استنباط الأحكام في مختلف الأبواب، بخلاف المجتهد المطلق، سواء مارس الاجتهاد بالفعل أم لا. نعم الممارسة تمرن الملكة وتقويها، وتكشف عن شدتها وبلوغها المراتب العالية.

فالتجزؤ لا يعني القدرة المحدودة على استنباط الأحكام في بعض الفروع

الفقهية، أو في باب دون باب من حيث الكم، بل يعني القدرة الضعيفة على الاستنباط ولو في مختلف الأبواب من حيث الكيف.

الأمر الثالث: إذا فسرنا الاجتهاد بمعنى فعلية الاستنباط فيصح القول بالتجزؤ الكمي في الاجتهاد؛ لأن معنى المجتهد المطلق هو من مارس استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة بالفعل، فيكون المتجزئ في مقابله، وهو الذي مارس الاستنباط بالفعل في بعض المسائل أو في بعض الأبواب لا غير، ولعل هذا هو المنصرف من التجزؤ والإطلاق في الاجتهاد، كما لعله هو موضع بحثهم.

الأمر الرابع: أن الاجتهاد المتجزئ ممكن عقلاً بل واقع خارجاً، تضافرت عليه الأدلة الوجدانية والبرهانية، فدعوى الاستحالة ضعيفة.



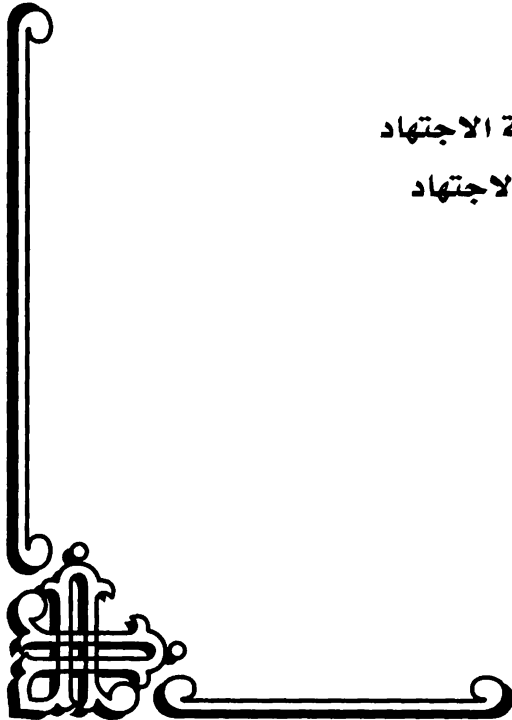
الفصل الثاني

حجية الاجتهاد بين المثبتين والنافين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في أدلة حجية الاجتهاد

المبحث الثاني: أدلة حرمة الاجتهاد



توطئة

اختلف المسلمون في حجية الاجتهاد إلى قولين، فذهب بعضهم إلى حجيته بل وجوبه، وبعضهم إلى حرمة، وهذا ما قد يعرف من الإخباريين من أصحابنا؛ لأنهم أدخلوه في باب العمل بالرأي الذي تواتر النقل بمنعه، لكنك عرفت أن نزاعهم لفظي، لأنه نشأ من توهم وحدة معنى الاجتهاد عند الأصوليين من أصحابنا وعند العامة مع أن الفرق كبير بينهما.

ويحرم الاجتهاد عند العامة أيضاً، بل ادعوا انعقاد الإجماع على حرمة؛ وذلك لما فيه من الفساد، ولذا أغلقوا بابه وحصروا المذاهب في الأربعة، وقيدوا العلم والفقاهة بها. وتفصيل البحث في كل واحد من القولين يقع في مبحثين:

■ المبحث الأول: في أدلة حجية الاجتهاد

المعروف من مذهب الإمامية العمل بالاجتهاد والقول بحجيته فيما يتعلق بفروع الأحكام والمسائل، بل قد عرفت أنه الطريق الذي أسسه الأئمة عليهم السلام للتعبد والعمل بالأحكام، لاسيما في زمان الغيبة الشريفة، وقد اتفقوا بعد الحجية على وجوبه، ولكنهم اختلفوا في نوع الوجوب، فذهب الأكثر إلى وجوبه الكفائي، وذهب جمع غير قليل من القدماء وفقهاء حلب كأبي صلاح وابن حمزة إلى وجوبه العيني^(١)، وتحقيق الحق في المسألة يتوقف على استعراض الأدلة:

الدليل الأول: العقل

ويمكن تقريره من جهات عديدة:

الجهة الأولى: حكم العقل بوجوب حفظ الدين من الضياع والشرعية من الاندراس، وحيث أن هذا يتوقف على الاجتهاد يحكم بوجوبه؛ لأن ما يتوقف عليه الواجب واجب.

وبيان ذلك: أن الله سبحانه يريد لشريعته البقاء لا الاضمحلال والزوال، وإلا كان مغللاً بغرضه، بل هو سبحانه أمر العباد بإقامة الدين ونهاهم عن التفرق فيه فقال سبحانه: ﴿أَنِفُوا الَّذِينَ وَلَا تَنفَرُوا فِيهِ﴾^(٢).

وإقامة الدين لا تتحقق إلا بإحياء نهجه والعمل بشريعته في مختلف جوانب الحياة، والتفرق لا يتحقق إلا بالابتعاد عن أحكام الدين وترك بسننه.

١- انظر مفاتيح الأصول: ص ٥٨٩؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٥٥٩.

٢- سورة الشورى: الآية ١٣.

وفي مجمع البيان: إقامة الدين التمسك به، والعمل بموجبه، والدوام عليه، والدعاء إليه^(١)، وهذا يتوقف على معرفة الدين وتعلم أحكامه. من باب المقدمة الوجودية؛ إذ لا يمكن حفظ الدين قبل معرفة مفاهيمه وأحكامه، ولا يمكن تحصيل هذه المعرفة إلا عبر أحد هذه الطرق:

الطريق الأول: أن نوجب معرفة الدين وأحكامه على الناس وجوباً عينياً، وهذا باطل من حيث المقتضي؛ لقصور أكثر الناس عن بلوغ ذلك، وعلى فرض عدم القصور فإن إيجابه على الجميع مبتلى بالمانع العقلي، وهو استلزامه اختلال النظام، والمانع الشرعي وهو العسر والخرج على الناس، وحيث إن التالي باطل بوجوهه فالمقدم مثله.

الطريق الثاني: أن نلزمهم بأخذ المفاهيم والأحكام من العلماء الأموات، وهو ممنوع شرعاً؛ لعدم جواز تقليد الميت، بل اتفقت الطائفة على عدم صحة الرجوع إلى الأموات كما صرح به غير واحد^(٢)؛ ولقصور فتاوى الأموات عن سد الحاجة في المسائل المستحدثة.

الطريق الثالث: أن نلزمهم بالعمل بالاحتياط في كل ما يحتاجون من أحكام، وهو باطل في الجملة؛ لأن الاحتياط لا يقيم الدين، بل يحرز عدم مخالفة الواقع. هذا أولاً.

وثانياً: يستلزم العسر والخرج على الناس لو أريد العمل به دائماً في مختلف المسائل، بل يستلزم اختلال النظام.

١- مجمع البيان: ج ٩، ص ٤٢، تفسير الآية المزبورة؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٩٠، (قوم).

٢- مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٥٦٠.

وثالثاً: أنه متعذر في العديد من الموارد، كما في موارد الدوران بين المحذورين، فضلاً عن أن العمل بالاحتياط في نفسه يحتاج إلى معرفة بطرقه، بحيث لا يقع العبد في المخالفة، وهذا ما لا يحصل إلاّ للقليل النادر من الناس من جهة، بل هو الآخر يحتاج إلى اجتهاد.

الطريق الرابع: أن نحكم بإهمال الأحكام وترك معرفتها والعمل بها، وهو مخالف للضرورتين العقلية والشرعية؛ لأنه يؤدي إلى اضمحلال الشريعة واندراسها والخروج من الدين.

فلم يبق إلاّ الطريق الخامس، وهو الحكم بوجوب التصدي لتعلمها والاجتهاد فيها لتعيين الأحكام وبيان طرق الإطاعة لأجل العمل بها، وطرق المعصية لأجل الاجتناب عنها، وهو المطلوب.

وهذا الوجوب يحكم به العقل لأجل انحصار الطريق به، فيتحصل من هذا الدليل ثلاث نتائج:

النتيجة الأولى: أن الاجتهاد واجب على المكلفين يحكم بوجوبه العقل؛ لأنه طريق حفظ الشريعة من الانطماس والاندراس.

النتيجة الثانية: أن هذا الوجوب نفسي وكفائي؛ لأن المطلوب فيه هو إحياء الدين وإقامته، فإذا تحقق بقيام البعض به سقط عن الباقي، وإلاّ كان الجميع أثماً.

النتيجة الثالثة: أن هذا الوجوب طريقي لإحراز الواقع لا تعبدي، فإذا خالفه العبد لم يَأْثَم على مخالفة طريق الاجتهاد، بل لمخالفته للواقع.

ويمكن مناقشته من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الدليل لا يثبت الوجوب النفسي للاجتهاد، بل غاية ما يثبته هو الوجوب الغيري، وهو يتنافى مع ظاهر الأدلة التي تثيب المجتهد عند الإصابة، وتعذره عند الخطأ، ولو كان الوجوب غيرياً لم يكن وجه للإثابة والمعدرية كما حقق في الأصول.

الوجه الثاني: أن هذه الطرق المذكورة تثبت وجوب الاجتهاد عقلاً بشرطين:

أحدهما: أن نلاحظها منضمة إلى بعضها البعض بنحو العموم المجموعي.
ثانيهما: أن نلاحظ العمل بكل واحدة منها في جميع المسائل والأبواب، وأما إذا لاحظنا إمكان العمل بكل واحد منها في بعض المسائل فإنه لا يوجب تعيين الاجتهاد.

فمثلاً: يمكن لقائل أن يوجب على عموم الناس تحصيل العلم في بعض أحكام الدين كالمسائل التي تقع كثيراً في محل الابتلاء مثلاً، ومن الواضح أن هذا لا يستلزم العسر والخرج، كما لا يستلزم اختلال النظام، ولذا أفتى المشهور بلزوم الاجتهاد في أصول الدين، بل حكى العلامة رحمته الله عليه الإجماع^(١)، وقال أبو الفتوح الرازي: أن معرفة أصول الدين على وجهين: أحدهما: واجب عيناً وهو حاصل لعموم المؤمنين، والآخر واجب على الكفاية وهو الحاصل لعلماء الاعصار^(٢)، والمراد به هو دقائق صفات الباري

١ - شرح الباب الحادي عشر: ص ٦، المتن؛ تهذيب الأصول: ص ٢٩٠.

٢ - مفتاح الباب: ص ٧٤.

سبحانه وأحوال القيامة ونحوها.

ومثل ذلك يقال بالنسبة لبعض الفروع كتعلم الأحكام التي تعد من أركان الدين، كوجوب الصلاة والصيام والحج ونحوها من الأحكام التي تعد من الضروريات أو اليقينيات، بل قد ذهب جمع من المتقدمين إلى وجوب الاجتهاد عيناً في الفروع على عموم المكلفين^(١)، والقصور الذاتي في بعض الناس لا يضر بإيجاب التعلم عليهم؛ لأن بالإمكان أن نوجب عليهم الرجوع إلى العالم بالمسائل، وحينئذ يعلمهم الحكم مع دليله، فتكون معرفتهم بالحكم عن اجتهاد لا عن تقليد كما قاله البعض في مسألة الاجتهاد في أصول الدين^(٢).

بداية أن معرفة الدين وأحكامه يمكن أن تقع مباشرة بالنسبة للقادرين، وبالواسطة بالنسبة للقاصرين.

ومثل ذلك نقوله بالنسبة لسلوك طريق الاحتياط، فإنه لا مانع من التمسك به في بعض المسائل كالمسائل الهامة التي نجزم بأهميتها، ومن الواضح أن العمل بالاحتياط في بعض المسائل لا يوجب عسراً ولا حرجاً ولا اختلالاً في النظام. نعم بناءً على أن وجوب التعلم وجوباً نفسياً، فإن الاحتياط لا يورث العلم بالحكم وإنما يورث العلم بالطاعة وعدم المخالفة.

وأيضاً يمكن القول بإمكان التمسك بالطريق الثاني، وهو تقليد الأموات لمعرفة الأحكام الشرعية إذا توقف معرفة بعض الأحكام عليه،

١ - مفاتيح الأصول: ص ٥٨٩.

٢ - مفاتيح الأصول: ص ٥٨٩.

ولذا أفتى جماعة بجواز الرجوع إلى الأموات في بعض المسائل مطلقاً، كما حكى عن جماعة من المتأخرين، بل مال إليه بعض مراجع العصر كالسيد السبزواري رحمته الله في مذهب الأحكام^(١)، والسيدان الأستاذين في الفقه^(٢) وبيان الفقه وآخرين^(٣)، وبعضهم فصل بين صورتين: الأولى صورة وجود المجتهد الحي الجامع للشرائط مع إمكان تحصيل فتواه فمنع، والأخرى صورة عدم وجود ذلك أو عدم الإمكان فأجاز. نقل ذلك عن العلامة والمقدس الاردبيل والشيخ سليمان البحراني^(٤) والشيخ علي بن هلال رحمته الله^(٥) وآخرين^(٦).

بل حكى السيد الأستاذ دام ظله عن بعض كبار مراجع العصر: أنه سأل شخص عن العمل في الحج بما قاله المحقق رحمته الله في الشرائع، أو الشهيد رحمته الله في شرح اللمعة، إذا لم يجد فتاوى مقلده - بالفتح - ولا فتوى عالم آخر حي؟ فأجاب: بنعم^(٧)، وهو أمر قد يشهد به العقل والوجدان، فإنه لو لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده. إما لعدم وجود المجتهد أو لعدم توفر الشروط فيه، فلا مناص أمام المكلف إلاّ التخيير بين الاحتياط أو الرجوع إلى الميت بقاءً أو ابتداءً، ولا ينبغي أن يتردد فيه؛ لأن دليل التقليد عقلياً كان أو نقلياً يميز الرجوع إلى أهل الخبرة ولو كان ميتاً؛ لوضوح أن الرجوع إلى الخبير الميت

١ - مذهب الأحكام: ج ١، ص ١٨.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٠٨.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٢٨١ - ٢٨٢، ص ٣٢٦.

٤ - هو من معاصري صاحب الوسائل، وأثنى عليه في أمل الآمل.

٥ - هو أستاذ المحقق الكركي رحمته الله، وقد نقل عنه، وقال في حقه: (فقيه أهل البيت عليهم السلام: في زمانه).

٦ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٢٨٢.

٧ - بيان الفقه: ج ١، ص ٣٢٦؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.

أفضل من عدم الرجوع أصلاً أو الرجوع إلى غير الخير، أو العمل بمقتضى الرأي الشخصي، بل هو الأقرب إلى الواقع والأضمن في طريق الطاعة.

والأدلة النقلية المانعة من الرجوع إلى الميت لو قيل بوجودها تحمل على صورة وجود المجتهد الحي وإمكان الرجوع إليه، وإلا لتناقض الشرع والعقل.

الوجه الثالث: يمكن جعل الوجوب العقلي نفسياً بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: قوله تعالى: ﴿أَنِ أَقِمُوا الدِّينَ﴾^(١) بناءً على أن الاجتهاد من مصاديق إقامة الدين.

الضميمة الثانية: قوله تعالى في آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢) فقد ورد في تفسيرها ما ظاهره الوجوب النفسي، ففي معتبرة عبد المؤمن الأنصاري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قوماً يروون أن رسول الله ﷺ قال: «اختلاف أممي رحمة»، فقال: «صدقوا» فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ قال: «ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٣) فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ فيتعلموا، ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٣ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

الدين واحد، إنما الدين واحد»^(١).

وفي رواية الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام: «إنما أمروا بالحج لعل الوفاة إلى الله عز وجل وطلب الزيادة، والخروج من كل ما اقترف العبد» إلى أن قال: «مع ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّسَنفَقَهُوا فِي الدِّينِ﴾»^(٢).

بتقريب: أن وجوب النفور إلى رسول الله ﷺ في الرواية الأولى إنما وجب لأجل التعلم فيكون واجباً نفسياً، وإن وجوب الحج في الرواية الثانية يعود لأسباب أحدها هو التفقه في الدين، ولولا أن يكون مطلوباً نفسياً لم يكن سبباً لوجوب الحج.

فيتحصل: أن حصر طريق معرفة الأحكام بالاجتهاد أمر غير صحيح؛ لإمكان تحصيل العلم بالأحكام من غير طريقه. نعم غاية ما يثبت الدليل المذكور هو جعل الاجتهاد أحد طرق تحصيل العلم بالأحكام، وما دام لم يكن منحصراً لا يمكن القول بوجوبه التعيني نعم قد يثبت الوجوب التخيري، وهذا الوجوب عقلي لا شرعي، فلا يثبت شرعية الاجتهاد؛ لأن الوجوب العقلي غيري لا نفسي، وتخيري لا تعيني. نعم هو يثبت حجيته، وهو المطلوب، ويمكن إثبات حجيته شرعاً أيضاً بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: كونه من صغريات قاعة الملازمة.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠-١٤١، ح ١٠.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٩٦-٩٧، ح ٦٥.

الضميمة الثانية: عدم القول بالفصل، لأن كل من التزم بحجية الاجتهاد عقلاً قال بها شرعاً أيضاً، ومن أنكرها أنكرها عقلاً وشرعاً أيضاً، ولم يفصل أحد بينهما فقال بحجيته عقلاً لا شرعاً.

لكن لقائل أن يستظهر أن الوجوب فيها للإرشاد إلى ما يقضي به العقل؛ لأنه يوجب على الجاهل بالأحكام الشرعية أن يتعلمها ويأخذها من منبعها؛ ليكون في طريق الطاعة وبعيداً عن المعصية، بل إن الرواية الأولى ظاهرة في أن غاية التعلم هو الإنذار لأجل العمل والوصول إلى الواقع، والرواية الثانية ظاهرة في أن التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إنما وجبا لترويج الحق ونشر الفقه الصحيح في مقابل أهل الباطل، وما ذلك إلا لأجل إدراك الواقع وتحصيل مصالحه، فتأمل.

الجهة الثانية: حكم العقل بلزوم إطاعة المولى واجتناب معصيته من الوجه الذي أراد، وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة طريق الطاعة والمعصية، وهذا الآخر لا يمكن إلا عبر الاجتهاد، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن المكلف يعلم بوجود أحكام شرعية إلزامية في الشريعة، يجب على العبد العمل بها، ويحرم عليه إهمالها أو مخالفتها.

الثانية: أن هذه الأحكام بيّنها الشارع في الكتاب والسنة. دلّت عليه النصوص المتضافرة: قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا إِلَّا نُضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا

يَتَّقُونَ ﴿١﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ ﴿٢﴾.

والمروي عن الأئمة عليهم السلام: «أَنْ ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة» ^(٣) وفي خبر مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن بيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئاً تحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه» ^(٤).

وفي رواية علي بن إبراهيم بسنده عن عمر بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله عليه السلام، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً» ^(٥)، ومن الواضح أن البيان في الكتاب العزيز يقع بأنحاء:

منها: بالتنصيص عليه.

ومنها: الإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبي صلى الله عليه وآله والحجج القائمين مقامه عليهم السلام.

ومنها: الرجوع إلى العقل أو إجماع الأمة، فيكون حكم الجميع في الحاصل

١ - سورة التوبة: الآية ١١٥.

٢ - سورة إبراهيم: الآية ٤.

٣ - أصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٤.

٤ - أصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ١.

٥ - أصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

مستفاداً من القرآن^(١).

المقدمة الثالثة: أن هذه الأحكام فيها الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والحاكم والمحكوم، والوارد والمورود، والمجمل والمبين، والصادر لبيان الواقع والآخر الصادر للتقية وهكذا، ومعرفة كل ذلك يتوقف على الفحص والمعرفة بكيفية الجمع الدلالي والترجيح السندي وغير ذلك من مقدمات الاستنباط.

المقدمة الرابعة: أن الجمع الدلالي والترجيح السندي ونحو ذلك هو الأسلوب العقلاني لفهم مراد كلمات المولى، ومعرفة مراده، دفعاً للتناقض أو الاضطراب في متون الأدلة.

المقدمة الخامسة: أن هذا الأسلوب العقلاني يجب العمل به؛ لأنه طريق إطاعة المولى والابتعاد عن معصيته؛ إذ في مخالفته تتعذر الطاعة، ويتنقض الغرض من التشريع، وهو معنى الاجتهاد.

فيتحصل: أن العقل يحكم بوجوب الاجتهاد؛ لأنه طريق الطاعة والابتعاد عن المعصية، وهو تام من حيث المقدمات والنتيجة، وحيث يترتب عليه:

أولاً: انه يثبت وجوب الاجتهاد وجوباً غيرياً لا نفسياً، وقد عرفت مراراً أن الوجوب الغيري ما كانت مصلحته لأجل غيره، وكذا مثبتته وعقوبته، والواجب الذي لأجله وجب الاجتهاد هو الطاعة.

ثانياً: أن هذا الوجوب تخيري لا تعيني، وكفائي لا عيني، لإمكان

١ - انظر مجمع البيان: ج ٦، ص ١٩٠، تفسير الآية ٨٩ من سورة النحل.

الرجوع إلى طرق أخرى لفهم الآيات والروايات الدالة على الأحكام الشرعية، نظير التقليد والاحتياط.

ثالثاً: أنه وجوب عقلي لا شرعي، فيثبت حجته عقلاً، وأما ثبوت حجته شرعاً فمتوقفة على إحدى الضميتين اللتين تقدمتا في الجهة الأولى من الدليل.

الجهة الثالثة: حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل بأحكام الله إلى العالم بها والأخذ بقوله لأجل العمل والطاعة، ومن المعلوم أن العالم بالأحكام لا بد وأن يكون مجتهداً؛ لأنه لو كان غير مجتهد فعلمه لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يكون أخذه عن تقليد، فالرجوع إليه باطل؛ لأنه ليس من مصاديق الرجوع إلى العالم. نعم يصح الرجوع إلى المقلد لا بعنوان أنه عالم، بل بعنوان أنه ناقل لفتوى العالم، وهذا لا إشكال فيه؛ لأنه رجوع إلى العالم في الرتبة الطولية.

ثانيهما: أن يكون أخذه من نفسه من دون رجوع إلى الأدلة والآيات والروايات والجمع بينها، وهذا عمل بالرأي واتباع للهوى نهى الشارع عنه. وعليه فإذا ثبت أن الرجوع إلى المقلد باطل، والرجوع إلى النفس من دون اجتهاد كذلك فيتعين طريق الاجتهاد وهو المطلوب، يعضده شاهدان:

الشاهد الأول: سيرة المشرعة، فإنها لا زالت قائمة على أخذ الأحكام من العالمين بها. قال الشيخ عليه السلام في العدة: إني وجدت عامة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتيهم العلماء فيها، ويسوغون لهم العمل بما يفتون به، وما

سمعنا أحداً منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به... وقد كان منه الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام ولم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير على هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوبونهم في ذلك، فمن خالف ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه^(١).

الشاهد الثاني: سيرة العقلاء، فإنها قائمة على رجوع الجاهلين بالأمور إلى العالمين بها في مختلف الشؤون والعلوم والمعارف دينية كانت أو دنيوية، وتطابق السيرتين يكشف عن أن المسألة فطرية ارتكازية عند الجميع متدينين كانوا أم غير متدينين، ويشهد لحجية الشاهد الأول النهي الشرعي عن مخالفة سيرة المتدينين في قوله تعالى: ﴿وَتَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

وإطلاقها يشمل السيرة المتصلة بزمان المعصوم عليه السلام وغيرها، وحينئذ يكفي للحكم بإمضائها شرعاً عدم إحراز ردع المعصوم عليه السلام عنها. نعم ينبغي أن تكون سيرة مأخوذة من سنن الدين ونهج التدين.

ولو فرضنا - جلاً - المناقشة في الإطلاق وقيدنا حجية السيرة بصورة اتصالها بزمن المعصوم عليه السلام بدعوى وجود الإجماع على اشتراط اتصالها بزمنه عليه السلام وشككنا في السيرة عندنا أنها متطابقة مع السيرة في زمان الأئمة عليهم السلام أم منقولة فإنه يمكن التمسك بأصالة عدم النقل لإثبات ذلك، بتقريب أن السيرة الموجودة عندنا معلومة غاية الأمر نشك في أنها كانت موجودة في زمان المعصومين عليهم السلام أم هي حادثة بعد ذلك فيقع الشك في تبديلها ونقلها، والأصل هو عدم النقل.

١ - العدة في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٣٠، (بتصرف)

٢ - سورة النساء: الآية ١١٥.

ويشهد لحجية الشاهد الثاني أمران:

الأمر الأول: ظهور اتصال السيرة العقلائية بعصور الأئمة عليهم السلام، ولم يظهر منهم ردع خاص عن ذلك - وهو من مصاديق ما لو كان لبنان - فدخل في صغريات ما أمضاه المعصوم عليه السلام الذي هو من مصاديق السنة، بل ستعرف أن المعصوم عليه السلام أرجع الناس في العلوم المختلفة إلى الخبراء فيها، ولا سيما في الفقه والعقائد مما يكشف عن تقريره لهذه السيرة.

الأمر الثاني: اتفاق الفقهاء على تصحيح رجوع الجاهلين بالأحكام إلى العالمين بها، وعدمهم لذلك من طرق الإطاعة والمعصية، ولولا فهمهم تجويز الشريعة لهذا الرجوع لما اتفقوا عليه.

ويترب على هذا الدليل النتائج التالية:

النتيجة الأولى: أن الاجتهاد واجب نفسي لا غيري، وهو كفائي لا عيني.

النتيجة الثانية: أن هذا الوجوب عقلي لكنه ممضى من قبل الشرع بواسطة إطلاق الآية أو إمضاء المعصوم عليه السلام، فيكون في فعله الثواب وفي تركه العقاب.

النتيجة الثالثة: أن هذا الوجوب تعيني لا تخيري لبطلان البدائل الأخرى في تعلم الأحكام.

النتيجة الرابعة: اختلاف هذا الدليل عن الدليلين السابقين اختلافاً جوهرياً؛ لأن الوجوب المستفاد منه هو الوجوب الشرعي النفسي التعيني بينما الدليلان السابقان أثبتا الوجوب العقلي الغيري التخيري.

فتحصل مما تقدم: أن الجهات الثلاثة للدليل العقلي اتفقت على وجوب الاجتهاد، ولكن استفادة الدلالة الشرعية منه تمت بالضمايم، فالجهة الأولى استندت إلى الروايات، والثانية إلى قاعدة الملازمة والإجماع المركب، والثالثة إلى السيرتين المتشعبة والعقلانية، وهي أقوى الدلالات وأشملها.

الدليل الثاني: الإجماع

حكاه غير واحد^(١)، بل صرح بانعقاده جماعة من أجلاء الطائفة^(٢)، وهو تام من حيث الصغرى والكبرى، ويمكن تقريره من جهتين:

الجهة الأولى: الإجماع القولي، وهو إجماع محصل مسلم بين أصحابنا لم يعرف فيه مخالف، بل حكى عن القوامع أنه من الضروريات المعروفة في زمان الغيبة^(٣)، بل في هداية المسترشدين أن المناقشة في الإجماع على حجية الاجتهاد فيه هدم للدين^(٤)، وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في سائر الأعصار والأمصار بين الشيعة، وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية للعلم به، ومخالفة الإخباريين ناظرة إلى الاجتهاد الذي يعمل به فقهاء العامة، وهو الاستناد إلى القياس والاستحسان ونحوهما من قواعد باطلة في استنباط الحكم الشرعي كما عرفت، فلا مناقشة في تحقق هذا الإجماع من حيث الصغرى، كما لا مناقشة فيه من حيث الكبرى لكونه إجماعاً

١ - مفاتيح الأصول: ص ٥٩٠؛ قوانين الأصول: ج ٢، ص ١٣٠؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٧٥.

٢ - هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٧٥.

٣ - دراسات في الاجتهاد والتقليد: ص ٣٥؛ القوامع: ص ٥١٩.

٤ - هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٦٩، (بتصرف).

محصولاً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

الجهة الثانية: الإجماع العملي، وهو سيرة الفقهاء في مقام العمل على الاجتهاد وإصدار الفتاوى على مر الأعصار وفي مختلف الأمصار، بل في بيان الفقه أن فقهاء الشيعة منذ زمن رسول الله ﷺ إلى زمان الأئمة المعصومين عليهم السلام وحتى زماننا هذا يتمسكون في كل مسألة بالآيات والروايات الواردة، فيها ويجتهدون فيها، حتى إن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا لا يعبؤون ببعض الروايات بحجة أنها (من جراب النورة) وهي الروايات الصادرة تقية، وأما الروايات التي ليست من جراب النورة - وهي الصادرة لبيان الحكم الواقعي - فكانوا يعملون بها^(١).

وكلا الإجماعين تامان من حيث الصغرى؛ لعدم وجود المخالف، وكاشفان عن قول المعصوم عليه السلام للقطع باتصال أقوال المجمعين وعملهم بزمانه عليه السلام من حيث الكبرى، فيكونان حجة.

الدليل الثالث: الكتاب العزيز

وهو يدل على حجية الاجتهاد من جهتين:

الجهة الأولى: الدلالة الإجمالية، وهي مستفادة من مجموع آيات الكتاب العزيز، بل أورد السيد البروجردي رحمته الله في كتاب (جامع أحاديث الشيعة) أكثر من ستين آية منها في أبواب متعددة^(٢).

منها: الآيات الدالة على حجية ظواهر الكتاب وضم المخالفين لذلك

١ - بيان الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩.

٢ - انظر جامع أحاديث الشيعة: ج (١) الباب ٣، ٤، ٥، المقدمات.

وتحذيرهم منه، وهي آيات عديدة تعد بالعشرات، بعضها يدل على ذلك بالنص، وبعضها بالظهور الناشئ من الدلالة المطابقة تارة، أو الناشئ من الدلالة التضمنية أخرى، ومن الدلالة التلازمية تارة ثالثة، نظير قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾^(٢) والاتباع هو الاقتداء واقتفاء الأثر^(٣)، ولازمه، الاعتقاد به والعمل بأحكامه، وهو معنى الحجية تضمنناً أو تلازماً.

ونظير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(٤) ولولا أن يكون ظهور الكتاب حجة لم يكن وجه لجعله حكماً بين الناس - لاسيما في موارد الاختلاف - ولازم التحكيم هو الأخذ بما يحكم ويشرع وهو معنى الحجية.

ومنها: الآيات الدالة على وجوب الرجوع إلى النبي ﷺ والأخذ بسننه في الموارد المختلفة، بل جعلت الاتباع له ﷺ من علائم الإيمان، حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾^(٥) ولولا أن يكون ظاهر أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريراته حججاً على الناس لما كان وجه لجعله سنة حسنة.

ومنها: الآيات الدالة على وجوب الرجوع إلى النبي ﷺ لحل الاختلافات الحاصلة بسبب الدواعي الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية ونحوها وهي

١ - سورة الأعراف: الآية ٣.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٥٥.

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٦٣ (تبع).

٤ - سورة البقرة: الآية ٢١٣.

٥ - سورة الأحزاب: الآية ٢١.

كثيرة، نظير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ عَنْهُمْ فَأَنْتُمْهُمْ﴾^(٣) ولازم الرجوع إليه في موارد النزاع والخصومة يستلزم حجة أمرين:

أحدهما: حجة ما أخذ من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وعدم حجة غيره؛ لأن الآية ذكرت أن رفع النزاع لا يصح إلا بالرجوع إلى رسول الله ﷺ وخلفائه، فما وقع من اختلاف في المذاهب وتفرقت إلى آراء ومسالك ناشئ من عدم الرجوع إليه ﷺ والأخذ بأقواله وحججه، فما أخذ منه ومن خلفائه حجة، وما أخذ من غيرهم فلا حجة له.

ثانيهما: أن ظاهر كلامه في الموارد المختلفة حجة على الجميع لا يجوز مخالفته، وبضمنية عدم القول بالفصل أو قاعدة الاشتراك ونحوهما يعمم الحكم ليشمل ظواهر الألفاظ، فيشمل ألفاظ الكتاب والسنة، وهو من شؤون الاجتهاد.

ومنها: الآيات الدالة على حجة كلام الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهي كثيرة نذكر منها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٤) والرد إلى رسول الله ﷺ وأولي الأمر وهم الأئمة عليهم السلام يتصور على وجهين:

١ - سورة النساء: الآية ٥٩.

٢ - سورة النساء: الآية ٨٠.

٣ - سورة الحشر: الآية ٧.

٤ - سورة النساء: الآية ٨٣.

أحدهما: الرد الحسي، بأن يرجع إليهم لدى الحاجة إلى الفتوى أو الاختلاف فيها، كما يرجع الناس إلى الفقيه أو الطبيب في مسائلهم، وهذا يتصور في زمان الحضور.

ثانيهما: الرد العلمي، بأن يرجع إلى نصوصهم العامة والخاصة والأخذ بأحكامهم في المسائل المختلفة، وهذا يتصور في زمان الغيبة، ولازمه العرفي في كلا الوجهين هو الأخذ بظاهر أقوالهم والعمل بها.

ومثل ذلك يستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) فإن الطاعة تارة تكون بالاتباع الحسي في أتباعهم والالتزام بأقوالهم، وتارة تكون بالاتباع العلمي الواصل إلينا عبر الآيات والروايات، وهذا ما لا يمكن إلاّ بالأخذ بظاهر الآيات والروايات والعمل بمؤداه، ولولاه لكان الأمر بالرد والطاعة لغواً، أو من مصاديق التكليف بغير المقدور.

ومنها: الآيات الدالة على وجوب الرجوع إلى أهل العلم والخبرة في الشؤون التي تتوقف عليهما، وهي كثيرة نذكر منها: قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) فإنها أمرت برجوع الجاهلين إلى العالمين والأخذ منهم بناء على أن الذكر هو العلم في مقابل السهو^(٣)، ولولا أن يكون ظاهر كلامهم حجة لم يكن وجه للأمر بالرجوع إليهم. وفي مقابل هذا هناك آيات كثيرة أيضاً نهت العالمين عن كتمان الحق وحذرهم من العذاب بسبب ذلك. نذكر منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا

١ - سورة النساء: الآية ٥٩.

٢ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٣ - مجمع البيان: ج ٦، ص ١٥٩، تفسير الآية المزبورة.

بَيِّنْكَ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۖ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ﴿١﴾ وهي تشمل كل من كتم ما أنزل الله.

وفي مجمع البيان: البيّنات: علوم الشرع، والهدى: أدلة العقل، فعم الوعيد في كتمان جميعها^(٢)، واللعنة هي الإبعاد عن الرحمة، وهي ملازمة عرفاً لإيجاب العقوبة إما لأنه لا يجوز لعن من لا يستحق العقوبة، أو لظهور اللعنة عرفاً في الحرمة.

وكيف كان ففي الآية دلالة على أن كتمان الحق مع الحاجة إلى إظهاره من أعظم الكبائر، وأن من كتم شيئاً من علوم الدين وفعل مثل فعلهم فهو مثلهم في عظم الجرم، ويلزمه كما لزمهم الوعيد، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار»^(٣).

وهذا ما تعضده الآيات الدالة على وجوب بيان الحق وإظهاره نظير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤)، وقد دلت على أمرين:

أحدهما: وجوب تعليم الناس بالأحكام والشرائع والدلائل على التوحيد^(٥).

ثانيهما: وجوب النظر والتفكر المؤدي إلى المعرفة، فالتقليد والاتباع بغير

١ - سورة البقرة: الآية ١٥٩.

٢ - مجمع البيان: ج ١، ص ٤٤٦، تفسير الآية المزبورة.

٣ - مجمع البيان: ج ١، ص ٤٤٧، تفسير الآية المزبورة.

٤ - سورة النحل: الآي ٤٤.

٥ - مجمع البيان: ج ٦، ص ١٥٩، تفسير الآية المزبورة.

علم لا يجوز، وهذه الآيات دلت على حجية ظواهر الكتاب؛ لأنها أوجبت على الناس الرجوع إلى العالمين، وحرمت على العالمين الكتمان، ولولا أن يكون العمل بالظاهر في الاثنين حجة على الاثنين لم يكن وجه للإيجاب والتحريم. هذا أولاً.

وثانياً: أوجبت الفحص والنظر للوصول إلى المعرفة، ومنعت من التقليد وهو معنى الاجتهاد.

فيتحصل مما تقدم: أن هذه الطوائف من الآيات تدل - بنحو التطابق أو التضمن أو التلازم - على حجية الاجتهاد من خلال أمور:

الأمر الأول: دلالتها على حجية ظواهر الكتاب والسنة، وهذه الظواهر أحدى الحجج التي يتمسك بها الفقيه في مقام الاستنباط، وما يتفرع عن الحجة حجة.

الأمر الثاني: دلالتها على وجوب الاجتهاد في نفسه، والركون إليه لمعرفة أحكام الدين وشرائعه؛ لأن بعض الآيات حثت على التفكير والنظر، وأوجبت على الجاهلين الرجوع إلى العالمين.

الأمر الثالث: دلالتها على وجوب التعليم والبيان، فإنها أوجبت على العالم بالأحكام والشرائع بيانها للناس، وحرمت عليه الكتمان، فتدل بالملازمة على أن فتوى العالم حجة على الناس، ولولا أن يكون الاجتهاد في نفسه حجة لما وجب على الناس الرجوع إليه والعمل بمؤداه.

الأمر الرابع: أن المناقشة في دلالة بعض الآيات أو إمكان المناقشة لا يضر بدلالاتها من حيث المجموع، فإن ضم الآيات بعضها إلى بعض وملاحظة

سياق بعضها وموارد نزولها يفيد القطع أو الاطمئنان بحجية الاجتهاد، وجواز العمل بما ينتهي إليه الفقيه في مقام الاستنباط استناداً إلى ظواهر الكتاب والسنة ودليل العقل ونحوه، وهو المطلوب.

الثانية: الدلالة التفصيلية، وهي مستفادة من آيات عديدة أوجبت تحصيل العلم بالدين وأحكامه، وأمرت الناس بالرجوع إلى العالمين، وحرمت مخالفتهم فيه.

منها: آية النفر، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال: أن (لولا) بمعنى هلاً، وهي للتحضيض، لأنها دخلت على الفعل (نفر)^(٢)، وهو في اللغة التجافي والبعد^(٣)، و(اللام) في (يتفقهوا) و(ينذروا) للغاية، والمعنى: هلاً نفر من كل فرقة طائفة لأجل التفقه في الدين، ثم أنذار قومهم الراجعين من الجهاد لأجل تعليمهم وتحذيرهم، والدلالة على المطلوب تتم من وجهين:

أحدهما: التحضيض؛ لأن هلاً ظاهر في الطلب المولوي، وهو يفيد الوجوب، والتفقه ظاهر عرفاً ولغة في تعلم الفقه^(٤)، ومن أجل مصاديقه هو

١ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٢ - ولو دخلت على الاسم يكون معناها امتناع الشيء لأجل وجود غيره مثل: (لولا علي لهلك عمر).

٣ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٠٢، (نفر)؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨١٧، (نفر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٩٩، (نفر).

٤ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ١٤٣، تفسير الآية المزبورة.

الاجتهاد، بل هو أعلى طرقه، وهو المطلوب.

ثانيهما: الملازمة العقلية بين التفقه والإنذار؛ لأن أحدهما صار غاية للآخر، فإن التفقه غاية للنفر، والإنذار غاية للتفقه، كما أن التحذر غاية للإنذار، وعليه فإذا وجب الإنذار دل بالكشف الإني عن وجوب التفقه للملازمة بينهما، ويمكن استفادة وجوب الإنذار بأحدى ضمائم:

الضميمة الأولى: كون الإنذار من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيدل على وجوب التفقه لكونه مقدمة له.

الثانية: معنى الإنذار، فإنه لغة وعرفاً إخبار فيه تخويف^(١)، وهو من أهم سمات الأنبياء ﷺ لاسيما الرسول الخاتم ﷺ، حيث وصفه ربه بالمنذر في آيات عديدة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾^(٢) والمجتهد هو الفقيه المنصوب من قبلهم ﷺ في إقامة الدين وحفظ الشريعة وإنذار العباد في زمن الغيبة، فإذا وجب الإنذار على النبي ﷺ والإمام ﷺ وجب على الفقيه أيضاً؛ لعدم القول بالفصل، ولقاعدة الاشتراك في التكليف.

الضميمة الثالثة: كون الإنذار من مصاديق قاعدتي، وجوب إرشاد الجاهل ووجوب تنبيه الغافل، وقد ثبت عقلاً وشرعاً وجوبهما، فكذا الإنذار.

والحاصل: أن الإنذار واجب عقلاً وشرعاً فكذلك التفقه، إما لأن الفقه مقدمة وجودية للإنذار، أو لأن الإنذار من غير تفقه ينقض الغرض، فيدل على أن التفقه في الدين واجب نفسي كفائي وهو المطلوب، وربما يرد على

١ - مفردات اللفظ القرآن الكريم: ص ٧٩٧، (نذر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٩١، (نذر).

٢ - سورة الرعد: الآية ٧.

الاستدلال عدة إيرادات:

الإيراد الأول: أن الاستدلال المذكور من مصاديق الاستدلال بالأعم على الأخص، وهو باطل.

والجواب: أن التفقه وإن كان أعم من الاجتهاد والتقليد ولكن يمكن حمله على الاجتهاد هنا بأحد سببين:

السبب الأول: التبادر، فإن المتبادر من التفقه في الدين هو المعرفة الاجتهادية.

السبب الثاني: كون الاجتهاد هو القدر المتيقن؛ لأنه أظهر مصاديق التفقه في الدين.

الإيراد الثاني: أن الإنذار لا يصدق عرفاً على الفتوى بالحكم وجوباً أو تحريماً؛ بداهة أن إبلاغ الحكم لا يستوجب الاقتران بالتخويف والوعيد، ومن هنا لا يصدق على الفقيه عنوان المنذر، بل لا يصدق على القاضي والحاكم فضلاً عن المجتهد، فيخرج الاجتهاد عن مفاد الآية خروجاً موضوعياً.

والجواب: عدم تسليم هذا الخروج؛ بداهة أن الفتوى وإن كانت لا تتضمن التحذير والتخويف لفظاً لكنها تتضمنها تلازماً، فإن الوجدان يشهد باللازمة بين الحكم بالوجوب وخطور معنى الإلزام بالفعل والعقوبة على الترك إلى الذهن، وكذا بالنسبة للحرمة.

بل قد عرفت أن الكتاب العزيز سمى النبي منذراً مع أن مهمته هي تبليغ الرسالة لا التخويف، فكذلك الفقيه والمجتهد. نعم ربما لا يطلق عليه اسم

المنذر في الاستعمالات العرفية إلا أنه لا يمنع من صدق الاسم عليه؛ لأن لفظ الفقيه يتضمنه، وسيمر عليك مزيد كلام عن الآية في بحث التقليد.

الإيراد الثالث: أن الآية تدل على وجوب تقليد العامي للمجتهد، ولا تدل على وجوب الاجتهاد لقرينتين:

القرينة الأولى: ظهورها في وجوب إنذار الجاهلين لأجل تحذيرهم وإرشادهم إلى طريق الطاعة.

القرينة الثانية: تعليق الإنذار على الرجوع لقوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ وهو في التقليد، وكيف كان فهي أجنبية عن الاجتهاد.

والجواب:

أولاً: أن إطلاق الآية ظاهر في الاثنين؛ لأن الإنذار وقع غاية للتفقه أيضاً، وما يتوقف عليه الواجب واجب.

وثانياً: على فرض تسليم ما ذكر فإنه يمكن إثبات دلالتها على وجوب الاجتهاد بواسطة عدم القول بالفصل؛ لأن الأمة انقسمت إلى قولين. قول ذهب إلى وجوب الاجتهاد والتقليد، وقول ذهب إلى حرمتها، فالقول بوجوب التقليد دون الاجتهاد قول بالفصل يخالف الإجماع المركب، فتدبر.

والحاصل: أن دلالة الآية على المطلوب تامة لظهورها العرفي بذلك، وللملازمة العقلية، وحينئذ نستنتج منها نتائج ثلاث:

النتيجة الأولى: أن التفقه والاجتهاد في الدين واجب شرعي على العباد.

النتيجة الثانية: أن هذا الوجوب كفائي ينبغي أن تنهض به طائفة تسد

الحاجة به في كل وقت، فلا يقتصر على زمان دون زمان.

النتيجة الثالثة: أن الخير في الأمة والتقدم والسعادة يتوقفان على سلوك بعض أبنائها طريق الجهاد والعمل بكافة أصنافه ومستوياته ويتفرغوا للتحقق والمعرفة في شؤون الدين؛ بداهة أن العلم والعمل هما ركنان التطور والحضارة في كل أمة، والمعرفة بالدين تلازم معرفة الدنيا لأنه رسالة للدنيا والآخرة، دون العكس.

ومنها : آية السؤال عن أحكام الدين من أهل الذكر، وهي قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وقد ورد هذا النص في سورتين هما النحل والأنبياء^(٢).

وبيان الاستدلال: أن الآية أمرت الجاهلين بالسؤال من أهل الذكر، وذلك لأجل تحصيل العلم، وإطلاقها يشمل الفقه بل هو ظاهر فيه؛ لكونه من أجلى مصاديق العلم الذي يتضمن ذكر الله، ويبين طرق الطاعة والمعصية، والأمر بالسؤال من العالم يستلزم إيجاب الإجابة والتعليم عليه، وإلا كان الأمر بالسؤال لغواً، فيدل على حجية الاجتهاد من جهات :

الجهة الأولى: أن وجوب السؤال من العالم متفرع عن حجية قوله، وإلا كان الأمر بالرجوع إليه لغواً، والعالم بالذكر هو الفقيه المجتهد.

الجهة الثانية: أن جواب العالم لا بد وأن يكون عن اجتهاد؛ لأن غير الفقيه خارج تخصصاً عن دلالة الآية؛ لكونه ليس من أهل الذكر. ويتم الاستدلال

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - انظر سورة الأنبياء: الآية ٦.

بهذه على الاجتهاد بأحد أمرين :

الأمر الأول: تفسير الذكر بمعناه اللغوي، وهو استحضار العلم في مقابل نسيانه أو السهو عنه^(١)؛ بداهة أن استحضار العلم عند الجاهل سالبة بانتفاء الموضوع.

الأمر الثاني: حمل أهل الذكر وتفسيرهم بالأئمة عليهم السلام على أظهر المصاديق، فلا يخرج المجتهد عنها؛ لكونه المصدق الظاهر.

وبيان ذلك: لقد نصت الأخبار المتضافرة الصحيحة و الموثقة على أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام.

منها: ما رواه الكليني بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَأَنَّهُ لَذِكْرُكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾^(٢) «فرسول الله صلى الله عليه وآله الذكر، وأهل بيته عليهم السلام المسؤولون، وهم أهل الذكر»^(٣).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن من عندنا يزعمون أن قول الله عز وجل: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ أنهم اليهود والنصارى. قال: «إذا يدعونكم إلى دينهم!» قال: قال بيده إلى صدره: «نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»^(٤).

ويمكن القول بشمول مثل هذه الأخبار للفقهاء أيضاً بأحد طريقتين:

١ - انظر مفردات اللفظ القرآن الكريم: ص ٣٢٨، (ذكر)؛ مجمع البحرين ج ٣، ص ٣١٣، (ذكر).

٢ - سورة الزخرف: الآية ٤٤.

٣ - أصول الكافي: ج ١، ص ٢٣٦، ح ٤.

٤ - أصول الكافي: ج ١، ص ٢٣٧، ح ٧.

الطريق الأول: حمل هذه الروايات الشريفة على تفسير أهل الذكر بالمصداق الأجلى أو الأكمل، وحينئذ يشمل الفقهاء أيضاً من باب المصداق الجلي أو الكامل.

الطريق الثاني: ملاحظة وحدة الغرض؛ لأن الغرض الداعي إلى السؤال من الأئمة عليهم السلام هو تحصيل العلم بالأحكام ومعرفة وجوه الطاعة والمعصية، وهذا متحقق في العلماء العدول، لاسيما في زمان الغيبة، خصوصاً في المسائل المستحدثة، وإذا ثبت وجوب الرجوع إلى الفقهاء في المستحدثات يثبت وجوب الرجوع في غيرها أيضاً لعدم القول بالفصل، أو لوحدة المناط بسبب عدم فهم الخصوصية.

الجهة الثالثة: أن العلم الذي يستحضره العالم المسؤول - وهو من أهل الذكر - لا يخلو من احتمالات :

الاحتمال الأول: أن يكون قد حصله عن اجتهاد واستنباط من الأدلة وهو المطلوب إثباته.

الاحتمال الثاني: أن يكون قد حصله عن تقليد وهو خلف؛ لأنه يستلزم أن يكون ذلك الغير الذي قلده من أهل الذكر، وحينئذ إما يستلزم التسلسل أو الدور؛ لأن ذلك الغير إن كان مجتهداً ثبت المطلوب، وإن كان مقلداً انتقل السؤال إليه، فأن قيل إنه من غيره تسلسل وإن قيل أنه من الأول لزم الدور.

الاحتمال الثالث: أن يكون قد حصله من الرأي والهوى والأخذ بالظن، وهو باطل عقلاً وشرعاً فلم يبق إلا القول بلزوم أن يكون المسؤول ولو في بعض المراتب مجتهداً، وهو المطلوب.

فيتحصل: أن وجوب السؤال من أهل الذكر يستلزم كون المسؤول مجتهداً، إما من جهة الملازمة العقلية بين وجوب السؤال والاجتهاد، أو من جهة خروج المقلد من أهل الذكر خروجاً موضوعياً، فيكون إرجاع الآية بالسؤال إلى المجتهد فرع حجية قوله، وهو المطلوب .

وقد أوردوا على الاستدلال إيرادات عديدة أهمها اثنان :

الإيراد الأول : أن الدليل أخص من المدعى، وذلك لأن الآية دلت على وجوب السؤال من العالم، وهو لا يصدق إلا على الذي يعلم بالحكم، و المجتهد ليس كذلك؛ لأنه يعتمد على الظنون في أغلب الأحيان. نعم في الموارد التي حصل العلم بالحكم - كما لو حصله عبر الخبر المتواتر، أو خبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية - يكون قوله حجة ، ولكن هذه الموارد قليلة بالقياس إلى باقي الأحكام .

والجواب:

أولاً: أن المجتهد لا يستند في فتواه إلى الظنون، بل إلى العلم أو الطريق العلمي، وكلاهما علم وإن كان أحدهما علم وجداني والآخر علم تعبدى ، وحينئذ يصح الرجوع إليه .

ثانياً: ولو سلمنا ذلك - جديلاً - فإن حجية قول المجتهد في موارد العلم يستلزم حجية قوله في غير موارد العلم بضميمة الإجماع المركب؛ إذ لا قائل بالفصل في حجية فتاوى المجتهد .

الإيراد الثاني: أن غاية ما تدل عليه الآية هو وجوب السؤال من العالم، والغاية من السؤال هي تحصيل العلم، فيخرج موضوعاً عن الفقه والتفقه؛

لأن الغاية في الفقه هو العمل بالفتوى تعبدًا لا مجرد تحصيل العلم بها.

والجواب:

أولاً: أنه خلاف الظهور، بل خلاف السيرة العقلائية والمشرعية؛ لقيامهما على العمل بمؤدى العلم، وجعلا العمل غاية للعلم؛ لأن العلم في نفسه لا موضوعية له عند العقلاء، لاسيما في رجوع الجاهل إلى العالم، بل غاية العلم هو العمل، بل في بعض الأخبار الشريفة: «لا يقبل الله عز وجل عملاً إلا بمعرفة، ولا معرفة إلا بعمل، فمن عرف دلته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له»^(١).

ثانياً: أن العلم بالفتوى مطلوب أيضاً.

وثالثاً: أن العلم من مراتب العمل، ولذلك أمر الباري به في مثل قوله عز وجل: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾^(٢) وقوله عز وجل: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(٣) بداهة أن عمل كل شيء بحسبه.

ورابعاً: على فرض تسليم ما ذكر فإنه يمكن تعميم الدلالة بواسطة الإجماع المركب أيضاً؛ إذ لم يفصل أحد بين وجوب العلم ووجوب العمل كما هو واضح.

ومنها: آية حرمة الكتان، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا

١- أمالي الصدوق (ع): المجلس (٦٥)، ص ٣٤٣، ح ١٩.

٢- سورة محمد: الآية ١٩.

٣- سورة الأنفال: الآية ٢٨.

مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّهُمُّونَ ﴿١﴾، فقد استدلوا بها على وجوب التقليد، ويمكن الاستدلال بها
على وجوب الاجتهاد أيضاً.

وبيان المعنى: أن الآية حذرت الذين يكتمون البيّنات والهدى - وهي
علوم الشرع، أو هي أظهر مصاديقها - من اللعنة من الله سبحانه ومن الناس
والملائكة وغيرهم من خلق الله سبحانه، فتفيد حرمة الكتمان من جهات:

الجهة الأولى: الظهور العرفي، فإن اللعنة ظاهرة في الحرمة، بل هي كذلك
في اللغة أيضاً؛ لأنها في الأصل: الطرد والإبعاد المقرون بالغضب والسخط^(٢)،
وهو لا يكون إلّا في المبعوض شرعاً، وهو معنى الحرمة.

الجهة الثانية: حكم العقل بأن اللعنة تلازم العصيان؛ لأنها لا تكون إلّا
على المعصية، إذ غير العاصي لا يستحق اللعنة، فيكشف إذاً عن الحرمة.

الجهة الثالثة: معنى الكتمان عرفاً، وهو: ترك إظهار الشيء الهام مع الحاجة
إلى إظهاره؛ بداهة أن مجرد إخفاء الأمر من دون حاجة إلى إظهاره لا يقال له
كتمان، ومن هنا صار كتمان السر من الفضائل؛ لأن فيه مشقة على النفس.

ومن الواضح أن الامتناع عن إظهار الحق مع الحاجة إليه من أشد
القبائح، فيحكم العقل بوجوب الإظهار، ويكشف عن الحرمة بضميمة
قاعدة الملازمة، وهذا ما تعضده الآيات والأخبار.

منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا

١ - سورة البقرة: الآية ١٥٩.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٤١ (لعن)؛ لسان لعرب: ج ١٣، ص ٣٨٧ (لعن).

تَكْتُمُونَهُ ﴿١﴾ ولولا الوجوب لم يكن مقتضى لأخذ الميثاق.

ومنها: ما رواه الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج بسنده عن أبي محمد العسكري عليه السلام، وهو حديث طويل ورد فيه: قيل لأمر المؤمنين عليهم السلام: «من خير خلق الله بعد أئمة الهدى ومصاييح الدجى؟ قال: العلماء إذا صلحوا» قيل: فمن شر خلق الله بعد إبليس وفرعون ونمرود وبعد المتسمين بأسمائكم والمتلقين بالقبابكم والآخذين لأمكتكم والمتأمرين في ممالككم؟ قال: العلماء إذا فسدوا هم المظهرون للأباطيل، الكاتمون للحقائق، وفيهم قال الله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (٢) (٣).

وكيف كان فتحريم كتمان الحق على العالم به يلازم عرفاً وعقلاً حجية قوله إذا أظهره، وذلك لسببين:

أحدهما: اللغوية؛ لأن حرمة الكتمان تلازم عرفاً وجوب الإظهار، وهو يلازم الحجية، وإلا كان الأمر بالإظهار لغواً.

ثانيهما: أن الغاية من إظهار الحق هو العمل به، وإلا كان الإظهار لغواً، والعمل بالشيء لا يصح ما لم يكن حجة. وكلاهما يدلان على حجية قول المجتهد وفتواه على الجاهل، إما من جهة أنه المعنى الظاهر من الآية في زمان الغيبة، أو من باب أنه أظهر المصاديق وأكملها، وهو المطلوب.

ونستنتج من هذا الاستدلال عدة نتائج:

- ١ - سورة آل عمران: الآية ١٨٧.
- ٢ - سورة البقرة: الآية ١٥٩-١٦٠.
- ٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٤-٢٦٥.

النتيجة الأولى: أن إظهار العلوم الشرعية لاسيما الأصول والفروع وبيانها للناس واجب كفائي.

النتيجة الثانية: أن هذا الوجوب نفسي لا غيري؛ لأن الآية أوجبت على العالم إظهار الحق بغض النظر عن عمل الجاهل به وعدمه.

النتيجة الثالثة: أن كتمان هذه العلوم حرام.

النتيجة الرابعة: أن هذا الكتمان من الكبائر؛ لأن الله سبحانه وسائر خلقه يلعنون صاحبه، وهذا لا يكون إلا في الكبائر.

منها: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ كُرْ فَاسِقٌ يَنْبَأُ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَجْهَلَةٍ فَتُصْحِرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) وتوضيح الاستدلال يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن منطوق الآية ظاهر وبحسب مقتضى الشرط في وجوب التبين من خبر الفاسق، فيدل مفهومه على عدم وجوب التبين إذا جاء بالنبأ غير الفاسق، وعدم وجوب التبين من الخبر ملازم لصحة الاعتماد عليه، وهو معنى حجيته.

المقدمة الثانية: أن غير الفاسق ينطبق على العادل لعدم وجود ضد ثالث بين العدالة والفسق ثبوتاً، فمن لم يكن فاسقاً فهو عادل. نعم إثباتاً يمكن حصول الشك في المخبر، وأنه من قبيل العادل فلا يجب التبين من خبره أم الفاسق فيجب، وحينئذ يمكن التمسك ببعض القواعد لإحراز الموضوع أو

لإثبات الحكم، أي عدم وجوب التبين.

القاعدة الأولى: الظهور العرفي، إذ أن تعليق وجوب التبين على الفسق ظاهر عرفاً في وجوب إحراز الفسق في المخبر، ففي صورة الشك لامناص من حمله على عدم وجوب التبين، فتأمل.

القاعدة الثانية: أصالة الصحة، وهي قاعدة تعبدية تحرز العدالة ظاهراً - بناءً على أنها أمانة لا أصل -؛ لأن الشك في المخبر يرجع إلى الشك في فسقه، وهو لا يحصل إلا إذا شككنا في أعماله، وأنها من مصاديق المعصية فيكون فاسقاً، أو الطاعة فيكون عادلاً، وإذا كان الأمر كذلك أمكن التمسك بأصالة الصحة لإثبات صحة ما عمله، فتثبت العدالة الظاهرة بواسطة التعبد الشرعي.

القاعدة الثالثة: القاعدة العقلائية المستندة إلى ظاهر الحال، فإن ظاهر حال المسلم أنه لا يفعل إلا ما يتطابق مع موازين دينه وإيمانه، وهذه القاعدة تثبت العدالة الواقعية للمسلم، فما بالك بالفقيه؟ وهذا ما تشهد به السيرة العقلائية لدى أصحاب الأديان والمعتقدات والمذاهب، فإن ظاهر كل من يلتزم بدين أو مذهب أو معتقد أن لا يتصرف إلا بوحى ما يعتقد به، ولا يعمل بما يخالف معتقده أو يبطله، ولا يخالف هذه السيرة إلا الشاذ النادر منهم.

والحاصل: أن وجوب التبين في الخبر متوقف على إحراز فسق المخبر، وما دام لم يحرز يحكم بعدم وجوب التبين، إما لجهة الحكم بعدالته الظاهرية بواسطة أصالة الصحة في فعل المسلم أو الحكم بعدالته الواقعية بواسطة السيرة العقلائية، ولازم عدم وجوب التبين من الخبر هو التصديق والعمل

به، وإلا كان الحكم بعدم التبين لغواً.

والنتيجة الحاصلة من كل ذلك هي: أن العادل إذا أخبرنا بالخبر جاز الأخذ به والعمل بمؤداه بلا محذور شرعي، وهو معنى حجية خبره، والفقيه الجامع للشرائط من أجل مصاديق العادل، بل من أعلى مراتبه، فسواء أخبرنا عن الحكم الشرعي الواقعي أم الحكم الظاهري كان حجة ولا يجب التبين منه.

وإطلاق الآية يشمل صورتين:

صورة إخبار الفقيه عن الحكم الشرعي الناشئ من اجتهاده، وصورة إخباره عن الحكم بواسطة التقليد، ودلالة الصورة الأولى على المطلوب ظاهرة، وأما دلالة الثانية على المطلوب فمن جهة لزوم الدور والتسلسل والخلف لو لم يرجع إخبار المقلد إلى الفقيه المجتهد، وذلك لأن لقائل أن يقول: إن إخبار المقلد عن الحكم الشرعي لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يكون قد أخذه من مجتهد، فيثبت المطلوب، وهو رجوع الإخبار عن الشرع إلى الفقيه المجتهد فيكون قوله حجة.

ثانيهما: أن يكون أخذ من مقلد آخر، فحينئذ لسائل أن يسأل خبر ذلك الغير من أين؟ فإن قيل من مجتهد ثبت المطلوب، وإن قيل من مقلد آخر أمكن السؤال عن علم ذلك المقلد الآخر من أين؟ فإن قيل من المقلد الأول لزم الدور، وإن قيل من مقلد آخر لزم التسلسل.

ويمكن أن يورد على الاستدلال عدة إيرادات عديدة:

الإيراد الأول: أن الآية في مقام إثبات حجية إخبارات العادل، فيخرج الاجتهاد عنها تخصصاً لسبيين:

أحدهما: أن الاجتهاد إنشاء للحكم واستنباط للفتوى وهو غير الإخبار.
ثانيهما: سلمنا إلا أن النبأ إنما يتحقق موضوعاً فيما كان إخباراً عن حس، بينما الاجتهاد يستند إلى الحدس.

الإيراد الثاني: إذا تمت دلالة الآية فهي تفيد حجية قول المجتهد في الموضوعات لا الأحكام؛ لأن الإخبار متفرع عن وقوع الشيء ووجوده، ولا يتحقق إلا في الموضوعات، وهذا ما يعضده شأن نزول الآية^(١)، ومن الواضح أن الإخبار عن الموضوعات ليس من مهام الفقيه.

الإيراد الثالث: أن الآية لا تثبت وجوب الاجتهاد وإنما حجية قول المجتهد؛ لأنها علقت عدم التبين على مجيء غير الفاسق بالنبأ، سواء كان عن اجتهاد أو تقليد، فيكون الاستدلال أعم من المدعى.

ويمكن الإجابة عن الإيراد الأول: بأن دلالة الآية مطلقة فتشمل كل ما أخبر به العادل بغض النظر عن كون الخبر واقعة خارجية أم فتوى، وسواء كان منشأ الخبر الحدس أم الحس، بل حدس الفقيه يرجع في الغالب إلى الحس؛ لأنه يخبر بفتواه عن الحكم الواقعي أو الظاهري، أو يخبر عن الأحكام الصادرة من الأئمة عليهم السلام التي حصلها عن طريق العلم أو العلمي، وهما طريقان حسيان أو قريبان من الحس، وبذلك تعرف أن فتوى الفقيه ليست إنشاء بالمعنى المصطلح، بل هي إخبار عن الأحكام الشرعية المجهولة

١ - انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٢٠، تفسير الآية المزبورة.

لدى الناس، فلا يخرج موضوعاً عن دلالة الآية.

وأما الإيراد الثاني فيمكن الإجابة عنه من وجهين:

أحدهما: أن إطلاق الآية يشمل قول العادل في الموضوعات وفي الأحكام، ولذا استدل بها القائلون بحجية خبر الواحد في الأحكام، بل ناقش بعضهم في دلالتها على حجية خبر الواحد في الموضوعات.

ثانيهما: أن مهمة الفقيه لا تقتصر على بيان الأحكام، بل الموضوعات أيضاً لاسيما الموضوعات الشرعية كالصلاة والصيام، أو المستنبطة كالغناء والقمار والرشوة والمسافة الشرعية ونحو ذلك، فحتى إذا سلمنا - جدلاً - أن الآية تدل على حجية قول الفقيه في الموضوعات فهي تدل على الاجتهاد؛ لأن تحديد موضوعات الأحكام أيضاً تتوقف على الاجتهاد.

نعم تثبت المعنى الأخص فيه، وهو حجية الاجتهاد في الموضوعات لا الأحكام، وحينئذ يمكن توسعة الدلالة لتشمل الأحكام بإحدى ضميمتين: الضميمة الأولى: عدم القول بالفصل، لانقسام الأمة إلى طائفتين: أحدهما ذهبت إلى حجية الاجتهاد في الأحكام والموضوعات، والأخرى منعت منه فيهما، فالتفصيل بين الأحكام والموضوعات خلاف الإجماع المركب.

الضميمة الثانية: قيام الإجماع على حجية فتوى المجتهد في الأحكام، والنزاع في حجية فتواه في الموضوعات يشكل قرينة توجب التوسعة في دلالتها لتشمل الأحكام.

وبذلك يعرف وجه الجواب عن الإيراد الثالث، لأن إثبات حجية قول

المجتهد يكفي في إثبات المطلوب، وهو وجوب الاجتهاد على نحو الكفاية، فيكفي في إثبات المطلوب أن تكون بعض أقوال المجتهد عن اجتهاد، مضافاً إلى ما عرفت من أدلة على وجوب الاجتهاد في الآيات المتقدمة.

والحاصل: أن الآية دالة على وجوب الاجتهاد وجوباً كفائياً نفسياً.

وعلى فرض المناقشة فيها من جهة الخلل في ظهورها العرفي أو التكلّف في إثبات المدعى فإن في دلالة الآيات المتقدمة الكفاية، وعلى فرض عدم الوثوق بدلالة تلك الآيات أيضاً فإن بضم الآيات بعضها إلى بعض قد يحصل لدى الفقيه الاطمئنان بدلالتها - ولو في الجملة - على وجوب الاجتهاد وحجيته، وهو المطلوب.

الدليل الرابع: الروايات

وهي طوائف عديدة من الأخبار تفيدنا حجية الاجتهاد إن لم يكن بعضها متواتراً لفظاً فهي متواترة معنئاً، وبعضها متواتر إجمالاً، وقد جمع السيد البروجردي رحمته الله في جامع أحاديث الشيعة منها ما يقرب من خمسمائة رواية صنفها على خمسة أبواب^(١)، ويمكن الاستدلال بها على حجية الاجتهاد من جهات:

الأولى: جهة الدلالة التضمنية.

الثانية: جهة الدلالة التلازمية.

الثالثة: جهة الدلالة المطابقة.

١ - انظر جامع أحاديث الشيعة: ج ١، الباب ٢-٦ من المقدمات.

أما الجهة الأولى فهي طوائف أهمها ثلاث:

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على حجية الكتاب والسنة على العباد ولزوم الرجوع إليهما في مقام العمل، فإنها تفيد وجوب الاجتهاد وحجيته تضمناً؛ إذ لولا ذلك لم يكن وجه للرجوع إلى الكتاب والسنة، ففي الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه محمد بن الحنفية: «وعليك بقراءة القرآن والعمل بما فيه، ولزوم فرائضه وشرائعه، وحلاله وحرامه، وأمره ونهيه»^(١).

وفي الكافي بإسناده إلى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام: «عليكم بآثار رسول الله ﷺ وسنته وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله ﷺ، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضل؛ لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن ظهور (عليكم) في الأمر يدل على وجوب العمل بما في القرآن والسنة، ولكن حيث إن العمل بهما من دون اجتهاد واستنباط يوجب المخالفة، وينقض الغرض؛ لأن القرآن فيه عام وخاص ومطلق ومقيد، وكذا السنة، فلا مناص من الاجتهاد ثم العمل وهو المطلوب، وهذا ما يعضده النبوي الشريف: «أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب، وبينتهما لكم في سيرتي وسنتي»^(٣).

١ - الفقيه: ج ٢، باب الفروض على الجوارح، ص ٤٠١، ح ٣٢١.

٢ - الكافي: ج ٨، ص ٨، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٦، ح ٣٦.

٣ - كتر الفوائد: ص ١٦٤.

الطائفة الثانية: الروايات الآمرة باتباع الأئمة عليهم السلام وأخذ العلوم منهم، كالنبوي المتواتر بطرق الفريقين: «إني تارك فيكم الثقلين، ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١).

والنبوي المروي في تفسير العسكري عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث طويل يحث على التمسك بالقرآن والعمل به، ويميّز المتمسك به لأجل العمل به عن الآخر الذي يتمسك به لتأمين مصالحه أو رياء. يقول: «هو الذي يأخذ القرآن وتأويله عنا أهل البيت وعن وسايطنا السفراء عنا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين»^(٢).

والتمسك بالقرآن والعترية في الحديث الأول فرع فهم معانيهما والقدرة على الجمع الدلالي بينهما، وهو من شؤون المجتهد، وإطلاقه يشمل الأصول والفروع فيثبت المطلوب.

والحديث الثاني ظاهر في جعل الوسائط عن أهل البيت عليهم السلام بمنزلتهم في الحجية والاعتبار، بل هو ظاهر في أن الرجوع إلى الوسائط بمنزلة الرجوع إلى الإمام عليه السلام، والسر في ذلك هو أن الوسيط لا يفتي الناس أو يأول القرآن برأيه، بل بما يأخذه من الأئمة عليهم السلام لأنه وسيط، وهذا لا يمكن إلا إذا كان قادراً على فهم كلامهم والجمع بين مداليله وتمييز ما صدر منهم لجهة بيان الواقع أو لبيان خلاف الواقع بسبب التقية - مثلاً - وليس هذا القادر إلا المجتهد.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي: ص ٣٤، ح ٩.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي: ص ٣٣، ح ٨.

الطائفة الثالثة: الروايات الآمرة بالتفقه في الدين وهي كثيرة، والتفقه ظاهر عرفاً في الاجتهاد، بل هو كذلك اصطلاحاً، ففي موثقة علي بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام: «تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي»^(١).

وفي الكافي بإسناده عن مفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بالتفقه في دين الله، ولا تكونوا أعراباً، فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم يترك له عملاً»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الحديثين يدلان على وجوب التفقه من جهتين:

جهة الأمر بالتفقه، وجهة التحذير من عدم التفقه، وتنزيل غير المتفقه منزلة الأعرابي تنزيلاً موضوعياً كما في الحديث الأول، أو تنزيلاً حكماً كما في الحديث الثاني، والتأكيد على أن من لم يتفقه يحشر إلى ربه غير مرحوم ولا مقبول العمل، بناء على أن الزكاة بمعنى الطهارة، وكذا لو فسرت الزكاة بمعنى النمو؛ لأن عدم نمو العمل يرجع لأحد سببين:

السبب الأول: لأنه لا يقبل النمو في نفسه، وليس إلا العمل الباطل.

السبب الثاني: لأنه لا يترتب عليه نأؤه في الآخرة، وهو الثواب، فيدل على فساده.

والأعراب في الأصل: سكان البادية^(٣)، وهذا التنزيل لا يخلو من إشارة

١ - الكافي: ج ١، ص ٣١، ح ٦.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٣١، ح ٧.

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٥٦، (عرب)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ١١٧، (عرب).

إلى أن عدم التفقه يقود صاحبه إلى الجهل بالفروع والأصول كما هو الحال الغالب على الأعراب لابتعادهم عن مناهل العلم والمعرفة، وهذا ما يعضده قولهم عليه السلام: «من الكفر التعرب بعد الهجرة»^(١) ومن مصاديق هذا في زمننا ترك الإنسان تحصيل العلم بأمور دينه أو ترك مواصلة تحصيله لمن اشتغل به كما عن بعض^(٢).

والحاصل: أن الحديثين ظاهران عرفاً في وجوب التفقه في الدين؛ لأنه طريق الطاعة الذي يضمن سلامة الدين والدنيا، والتفقه هو الاجتهاد عرفاً واصطلاحاً، أو يتضمنه، وهو المطلوب.

وأما الجهة الثانية فهي أيضاً طوائف أهمها أربع:

الطائفة الأولى: الروايات التي نهت الناس عن التشكيك فيما يصلهم من الأئمة عليهم السلام عن طريق الثقات من العلماء والرواة.

منها: التوقيع المبارك الوارد للقاسم بن العلاء وفيه: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا»^(٣).

وعمومه يشمل كل ما جاء به الثقة من أصحاب الأئمة عليهم السلام سواء كان رواية أو اجتهاداً، ونفي العذر عن المشككين يتلازم عقلاً مع حجية القول ووجوب الاعتماد عليه.

١ - انظر مجمع البحرين: ج ٢، ١١٨.

٢ - مجمع البحرين: ج ٢، ص ١١٨.

٣ - رجال الكشي: ج ٢، ص ٥٣٥؛ ح ١٠٢٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٠، ح ٤٠.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ يحمل هذا الدين في كل قرن عدول، ينفون عنه تأويل المبطلين وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين كما ينفي الكير خبث الحديد»^(١)

وتقريب الاستدلال: أن الحديث يتضمن إثبات أمرين هامين يتعلقان بالاجتهاد:

الأمر الأول: أنه دال على أن حملة الدين موجودون في كل زمان ومكان، ولا سيما في زمن الغيبة إلى ما شاء الله سبحانه.

الأمر الثاني: أن هؤلاء الحملة قادرون على تنزيه الدين من الأباطيل التي يضعها أهل الباطل، ويفضحون الجاهلين الذين يتقمصون المقامات الدينية لتحقيق مصالحهم، ومن الواضح أن العقل يحكم بأن من يمتلك القدرة على إبطال الأباطيل والانحرافات في الفقه دون الرجوع إلى غيره يكون مجتهداً فقيهاً. لا مجرد راوياً أو محدثاً، ومن امتلكها فيما يتعلق بالعقائد وأصول الدين يكون متكلماً، ومن امتلكها فيما يتعلق بالأخلاق وتهذيب النفس يكون أخلاقياً، وهكذا.

والحاصل: أن الحديث يدل على وجود فقهاء عدول في كل زمان - لا سيما في هذا الزمان - ينفون عن الدين الأباطيل والانحرافات، وهذا النحو من المدح والإخبار يتلازم عقلاً مع حجية أقوالهم وآرائهم وهو المطلوب.

ومنها: ما رواه الصدوق رحمته الله بسنده عن عبد السلام بن صالح الهروي

١ - رجال الكشي: ج ١، ص ١٠٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥١، ح ٤٣.

قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا» قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال: «يتعلم علومنا ويعلمها الناس»^(١) وقد تضمن الحث على أمرين هما: التعلم والتعليم، وعلومهم عليهم السلام تشمل الأصول والفروع، والتعلم عرفاً يشمل التدرج في التعليم حتى بلوغ رتبة الاجتهاد.

وإطلاق الحث على التعليم يستلزم عقلاً حجية قول المعلم وإلا كان الحث والتعليم لغويين وهو المطلوب.

الطائفة الثانية: وهي الروايات المتضاربة التي أشاد بها الأئمة عليهم السلام ببعض أصحابهم من الفقهاء، وأرجعوا الناس إليهم في أخذ معالم الدين.

منها: صحيحة هشام بن سالم عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أجد أحداً أحيا ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام إلا زارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا. هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة»^(٢). وداليتها على المطلوب ظاهرة.

ومنها: صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ذكر فيه مناقب بعض أصحابه فقال: «كان أبي عليه السلام أئتمنهم على حلال الله وحرامه، وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سرّي، وأصحاب أبي

١ - معاني الأخبار: ص ١٨٠، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤١، ح ١١.

٢ - رجال الكشي: ج ١، ص ١٣٦؛ ح ٢١٩؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢١.

حقاً إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتاً، هم الذين أحيوا ذكر أبي ﷺ، بهم يكشف الله كل بدعة، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين وتأويل الغالين، ثم بكى» فقلت: من هم؟ فقال: «من عليهم صلوات الله، وعليهم رحمته أحياء وأمواتاً؛ يُريد العجلي، وأبو بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم»^(١).

وقد تضمن هذا الحديث دلالات هامة تشير إلى مقامات هؤلاء الأجلاء تكويناً وتشريعاً، ومنها الفقاها والاجتهاد. ومن الواضح أن من كان بهذه الدرجة والمنزلة وأنه مرضي عند الله تبارك وتعالى ببركة دعاء الإمام ﷺ كان قوله وفتواه حجة بلا شبهة.

ومنها: ما روي عن علي بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا ﷺ: شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا» قال علي بن المسيّب: فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه^(٢).

وإطلاقه يشمل ما كان مأخوذاً عن اجتهاد، بل لعله ظاهر فيه.

ومنها: ما رواه العياشي بسنده عن أحمد بن الفضل الكناسي قال: قال لي أبو عبد الله ﷺ: «أي شيء بلغني عنكم؟» قلت: ما هو؟ قال: «بلغني: أنكم أقعدتم قاضياً بالكناسة» قال: قلت: نعم، جعلت فداك، رجل يقال

١ - رجال الكشي: ج ١، ص ١٣٧؛ ح ٢٢٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٥، ح ٢٥.

٢ - رجال الكشي: ج ٢، ص ٨٥٨؛ ح ١١١٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

له: عروة القتات، وهو رجل له حظ من عقل نجتمع عنده فتكلم ونتساءل، ثم يرد ذلك إليكم، قال: « لا بأس»^(١).

ومنها: رواية عبد العزيز بن المهدي 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»^(٢) ومعالم الدين ظاهرة عرفاً ولغة في كل ما يتعلق بالدين أصولاً وفروعاً.

وإطلاق الروایتين يشمل القضاء والفتوى عن اجتهاد أيضاً، ومن الواضح أن الأمر بالرجوع إلى يونس والترخيص لعروة بالقضاء والإفتاء ملازم عقلاً لحجية قولهما وفتواهما.

الطائفة الثالثة: الروايات العلاجية التي وضعت معايير لمعالجة التعارض في الأخبار، أو في القضاء بواسطة الترجيح أو الجمع الدلالي، وغيرها من شؤون المجتهدين والفقهاء.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة التي سأل الصادق عليه السلام فيها عن حل المنازعات الواقعة بين أهل الإيمان بواسطة الرجوع إلى الظلمة فنهى عن ذلك وقال عليه السلام: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد،

١ - رجال الكشي: ج ٢، ص ٣٧١؛ ح ٦٩٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣١.

٢ - رجال الكشي: ج ٢، ص ٤٨٣؛ ح ٩١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٨، ح ٣٤.

والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»^(١).

وفي المقبولة نفسها وقع السؤال عن حل التعارض إذا وقع في الأحكام، وورد التعبير بالفقيه فيها عند تعارض الحكمين. قال: قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة^(٢)؟

وتقريب الاستدلال: أن ظاهر الأمر بالرجوع إلى العالمين بحلالهم وحرامهم عليهم السلام والتحذير من الرجوع إلى غيرهم يفيدان الوجوب.

والرواية ظاهرة في الإرجاع إلى المجتهد الفقيه؛ لأنه لا أحد غيره نظر في الحلال والحرام، وعرف أحكام الأئمة عليهم السلام، وتفقه فيها، وهو ملازم لحجتيه، ودعوى انحصارها باب القضاء لا يضر بالاستدلال، بل هو على المطلوب أدل؛ لأنها تدل على لزوم الرجوع إلى القاضي المجتهد لا كل قاض كما هو واضح.

وقوله عليه السلام: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» يفيد الترتب الطولي بين بذل الجهد في النظر والفحص في الأدلة لأجل الوصول إلى معرفة الحكم، فالنظر في الحلال والحرام علة معرفة الحكم.

ومنها: ما رواه الشيخ عليه السلام بسنده عن موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟» قلت: حكم

١ - الكافي: ج ١، ص ٥٤، ح ١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٢ - انظر الكافي: ج ١، ص ٥٤، ح ١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦-١٠٧، ح ١.

كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي في حكمه»^(١).

ودلالاتها على المطلوب ظاهرة؛ لأن الفقهة إنما تجدي مرجحاً فيما إذا كانت اجتهادية، وإلا لم يكن وجه للترجيح كما هو واضح. كما أن الأفقية تتضمن الدلالة على مراتب الاجتهاد، وكيف كان فإن الإرجاع إلى الفقيه والأفقه يتلازم عقلاً مع حجية فتواه، وهو المطلوب.

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن داود بن الحصين، وهي بالمضمون الذي رواه الشيخ عن موسى بن أكيل^(٢)، وتؤدي مؤداها في الدلالة.

الطائفة الرابعة: وهي الروايات المتضاربة الدالة على حرمة الإفتاء بغير علم، أو الإفتاء بالرأي والقياس ونحوه، فتدل بمفهومها على حجية الاجتهاد إن كان بعلم ومستنداً إلى الدليل.

منها: صحيحة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٣) ولعل الوجه في لعنة ملائكة الرحمة هو تفويته الطاعات، وفي لعنة ملائكة العذاب هو وقوعه بالمعاصي.

١ - التهذيب: ج ٦، ص ٣٠١، ح ٨٤٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٣، ح ٤٥.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ٥، ح ١٧؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٣، ح ٢٠.

٣ - الكافي: ج ٧، ص ٤٠٩، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠، ح ١.

ومنها: صحيحة 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»^(١). ومفهومها جواز الإفتاء استناداً إلى الدليل؛ لأنه ليس من الفتوى بالرأي، ولعل قوله: «تدين بما لا تعلم» يشير إلى وجوب تحصيل العلم في أصول الدين، فيتطابق مع القول بوجوب الاجتهاد فيها.

ومنها: موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئاً من الجوارح، فيقول: أي ربي عذبتني بعذاب لم تعذب به شيئاً، فيقال له: خرجت منك كلمه، فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفك بها الدم الحرام، وانتهب بها المال الحرام، وانتهك بها الفرج الحرام، وعزتي لأعذبنك بعذاب لا أعذب به شيئاً من جوارحك»^(٢).

والمراد هنا جزاء الفتوى الباطلة التي تحلل الحرام وتحرم الحلال، ومفهومها اعتبار الفتوى الصادرة من أهلها ضمن الموازين المعتمدة.

فيتحصل من هذه الروايات وأمثالها وهي كثيرة جداً أمور:

الأول: أن الاجتهاد معتبر شرعاً. دلت عليه الأخبار بأحد أقسام التواتر.

الثاني: أن الاجتهاد حجة على المجتهد وعلى غيره، لا يجوز مخالفته، وهو في عين الحال معذور فيما إذا أخطأ الواقع.

١ - الكافي: ج ١، ص ٣٣، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢١، ح ٣.

٢ - الكافي: ج ٢، ص ٩٤، ح ١٦؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢١، ح ٢٢-٤.

الثالث: أن إرجاع الناس إلى المجتهد يستلزم وجوب الاجتهاد لحل المنازعات أو لإصدار الفتاوى والأحكام.

الرابع: أن هذا الوجوب نفسي كفائي، وهو المطلوب.

وأما الجهة الثالثة فهي روايات مستفيضة دلت بالصراحة على حجية الاجتهاد ووجوب التمسك به في مقام الفتوى والعمل.

منها: قول الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(١).

وروي عنه عليه السلام رواية أخرى بشأنه يقول فيها: «يا أبان ناظر أهل المدينة فإني أحب أن يكون مثلك من رواتي ورجالي»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الإفتاء ظاهر في إصدار الفتوى عن اجتهاد، وهو يغيّر الرواية مفهوماً ومصادقاً، والأمر بالجلوس للإفتاء يدل على وجوب الاجتهاد وحجيته بالملازمة.

ومنها: ما رواه الطبرسي رحمته الله في الاحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامة»^(٣) ونص الرواية تضمن دلالات أربع تشير

١ - رجال النجاشي: ص ٧.

٢ - خلاصة الأقوال (رجال العلامة): ص ٢١، باب الثامن، رقم (١).

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٥١١، ح ٣٣٧، وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات

إلى حجية الاجتهاد:

الدلالة الأولى: لفظ (الفقهاء) فإنه ظاهر في المجتهدين، ولا يمكن تفسيره بالأئمة عليهم السلام؛ لأن الحديث ذكر خصوصيات عديدة تتلخص جميعها بالعدالة، كما أوجب تقليدهم والإمام عليه السلام يخرج عن ذينك موضوعاً؛ لأن المعصوم يمتلك ما فوق العدالة من الخصوصيات، فلا يصح وصفه بها إلا بضرب من المجاز بأن نحمل العدالة على العصمة وهو ضعيف. كما أن الإمام عليه السلام لا يقلد بالمعنى المصطلح للتقليد، بل يقتدى به لأنه حجة في نفسه.

الدلالة الثانية: لفظ «يقلدوه» فإنه ظاهر في المعنى المصطلح، أي رجوع الجاهل إلى العالم في أخذ الأحكام والفتاوى الشرعية.

الدلالة الثالثة: قوله عليه السلام: «بعض فقهاء الشيعة» فإنه ظاهر في المطلوب.

الدلالة الرابعة: قوله عليه السلام: «فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً» فإن مفهومه يفيد حجية فتاوى الفقهاء العدول ووجوب القبول عنهم، بل ونسبته إلى الأئمة عليهم السلام؛ لأنه مستند إلى أقوالهم وراجع إليهم.

والرواية جملة خبرية في مقام الإنشاء فتفيد وجوب الاجتهاد ووجوب التقليد معاً.

وربما يتوهم أن اللام في قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه» تفيد الترخيص، وهو ينفي الوجوب، والصواب على خلافه لأمر:

أحدها: الظهور، فإنه يفيد بحسب السياق العام - في الرواية - الوجوب.

ثانيها: العقل، لأنه يحكم بلزوم رجوع المقلد إلى الفقيه في مقام العمل، ولازمه حجية قوله، وهذا المفهوم العقلي يشكل قرينة على حمل اللام على الإلزام لا الترخيص.

ثالثها: أن اللام ظاهرة في أنها وردت في مقام توهم حظر الاجتهاد والتقليد رداً للإخبارية وبعض فقهاء حلب المحرمين للاجتهاد، أو في مقابل العامة الذين لا يقولون بالتقليد، فتحمل على الوجوب لا الترخيص، نظير قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(١).

ومنها: حديث إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الحوادث ظاهرة عرفاً بل ولغة بكل جديد ومستحدث من القضايا والأحداث، ووصف الحوادث بالواقعة يدل على وقوعها في المستقبل واستمرار الوقوع في مختلف الأزمنة والأمكنة، وإطلاق جعل الحجية لهم يستوجب أن يحمل قولهم: «رواتنا» على ما يشمل الفقهاء المجتهدين أيضاً؛ لأن ما ينقله الرواة بعضه حديث المعصوم عليه السلام وبعضه معنى الحديث أو استنتاجاته منه الناشئة من الترجيح السندي أو الدلالي

١ - سورة النساء: الآية ١٠١.

٢ - إكمال الدين: ص ٤٨٤، ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠،

ونحو ذلك، وهو الاجتهاد، وإطلاق الأمر بالرجوع وإطلاق جعل الحجية يدلان على حجية الاجتهاد وعدم جواز مخالفته، وفي عين الحال يدلان على أن الطاعة في موافقته، وخلاصة ما يفيد الحديث: أن الاجتهاد منجز ومعذر، وهو المطلوب.

وهذا ما تعضده رواية الرضا عليه السلام المروية في تفسير الإمام العسكري عليه السلام الدالة على مكانة الفقيه وجزائه في الآخرة. ورد فيها: «ألا إن الفقيه من أفاض على الناس خيره، وأنقذهم من أعدائهم، ووفر عليهم نعم جنان الله، وحصل لهم رضوان الله تعالى، ويقال للفقيه: يا أيها الكافل لأيتام آل محمد الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لمن أخذ عنك، أو تعلم منك، فيقف فيدخل الجنة معه فتاماً فتاماً حتى قال عشرأ، وهم الذين أخذوا عنه علومه، وأخذوا عمّن أخذ منه، وعمّن أخذ عمّن أخذ عنه إلى يوم القيامة، فانظروا كم فرق بين المنزلتين»^(١).

والخلاصة: أن الروايات المتواترة لفظاً ومعنى أو إجمالاً تدل على حجية الاجتهاد ووجوب التصدي له على نحو الوجوب النفسي الكفائي.

وهذه الدلالة معضودة بدلالة الكتاب والإجماع والعقل على ما عرفت مما تقدم، وبه نعرف أن القول بالوجوب العيني كما ذهب إليه بعض القدماء في غير محله. نعم لربما أرادوا من ذلك أنه واجب عيناً مادام لم يتصد له من فيه الكفاية على ما هو المعروف في تفسير الواجب الكفائي، وحينئذ لا يختلف قولهم مع قول المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

■ المبحث الثاني: في أدلة حرمة الاجتهاد

استدل القائلون بحرمة الاجتهاد - وهم الأخباريون^(١) - بطائفة من الأدلة، بعضها يعود إلى عدم المقتضي وبعضها إلى وجود المانع، والمراد من المقتضي هو قيام بعض الأدلة على حرمة الاجتهاد، والمراد من المانع الإشكالات التي أوردت على أدلة الأصوليين في وجوب الاجتهاد، والنتيجة بعد ذلك هو التمسك بعمومات حرمة العمل بالظن لتحريم الاجتهاد، وعلى هذا يمكن تصنيف أدلة حرمة الاجتهاد إلى صنفين:

الصنف الأول: الأدلة التي نصت على حرمة الاجتهاد وهي عديدة، فتعرض إلى بعض المهم منها:

الدليل الأول: الآيات الشريفة الناهية عن العمل بالظن، والروايات المتواترة الدالة على لزوم الأخذ بالعلم وعدم جواز الأخذ بالظن، والأخرى الدالة على أن الإفتاء بالرأي من صغريات العمل بالظن.

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤).

ومن الروايات: قوله عليه السلام: «إياك أن تدين الله وتفتي الناس بما لا تعلم»^(٥)

١ - انظر الفوائد الطوسية: ص ٤٠٢، (الفائدة، ٩١).

٢ - سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٣ - سورة الحجرات: الآية ١٢.

٤ - سورة النجم: الآية ٢٨.

٥ - الكافي: ج ١، ص ٤٢، ذيل ح ١، وفيه: (أنهاك أن تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم).

وقول أبي الحسن موسى عليه السلام في موثقة سماعه بن مهران: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها - وأوماً بيده إلى فيه-»^(١) كناية عن السكوت، وكلتا الروايتين صريحتان في جعل العلم مداراً للفتوى، وكل ما ليس بعلم لا يصح الاستناد إليه، والاجتهاد من مصاديق غير العلم لأنه ظن.

وفي رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها؟ فقال: «لا أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله»^(٢).

وفي رواية يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحد الله؟ فقال: «يا يونس! لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»^(٣).

وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق 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»^(٤) ولعل المراد أن العمل بالرأي يغرق صاحبه بالأخطاء والمعاصي.

١ - الكافي: ج ١، ص ٤٦، ح ١٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٨، ح ٣.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٤٦، ح ١١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٠، ح ٦.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٤٥، ح ١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٠، ح ٧.

٤ - الكافي: ج ١، ص ٤٧، ح ١٧؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤١، ح ١١.

وهو ما يؤكد قول أبي جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحل وحرم فيما لا يعلم»^(١) فإن هذه الرواية صريحة في الفروع، والسابقة ظاهرة في الأصول، فتدلان على بطلان الاجتهاد في الأصول والفروع معاً.

وفي رواية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام وقد قال له: إن قوماً من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علماً، ورووا أحاديث فيرد عليهم، ويقولون برأيهم، فقال: «لا، وهل هلك من مضى إلا بهذا وأشباهه»^(٢) ولعل المراد من قوله «يرد عليهم» أي يناقشون من قبل العامة وحينئذ يضطروا للإجابة بما تدركه عقولهم.

وفي رواية أخرى: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعتيهم السنن أن يحفظوها فقالوا في الحلال والحرام برأيهم، فأحلوا ما حرم الله»^(٣).

وفي رسالة للصادق عليه السلام وجهها إلى أصحاب الرأي والقياس وذمهم يقول فيها: «استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله، واكتفوا بذلك عن رسله والقوام بأمره، وقالوا: لا شيء إلا ما أدركته عقولنا، وعرفته ألبابنا، فولاهم الله ما تولوا، وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون»^(٤) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على عدم جواز

١ - الكافي: ج ١، ص ٤٧، ذيل ح ١٧؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٢، ح ١٢.

٢ - البحار: ج ٢، ص ٣٠٥، ح ٥١.

٣ - البحار: ج ٢، ص ٣٠٨، ح ٦٩.

٤ - المحاسن: ص ٢٠٩، ح ٧٦؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٥٠، ح ٣٢.

الاجتهاد في فروع الدين، والمنع من العمل بالظنون الاجتهادية.

وقد صرح الحر العاملي رحمته الله في الفوائد الطوسية: إن الأخبار في هذا المعنى قد تجاوزت حد التواتر، وقد جمعنا منها في مواضع آخر أكثر من ألف حديث^(١)، وهذه الأخبار في مجموعها تثبت كبرى كلية مؤداها: أن القول بالرأي والإفتاء بغير علم حرام وباطل.

وبعض هذه الأخبار أثبت الصغرى أيضاً، وهو أن الاجتهاد من مصاديق القول بالرأي والإفتاء بغير علم، فيتشكل قياس منطقي كبراه وصغراه شرعيتان، فيدل على الحرمة والبطلان وهو المطلوب.

ويمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أن غاية ما أفادته هذه الآيات والأخبار هو حرمة العمل بالظن، والقول بالرأي، وكلاهما لا ينطبقان على الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد عمل بالعلم الوجداني أو التعبدى، وقول بالدليل لا بالرأي، فيخرج تخصصاً عن مفاد الأخبار، وهذا يتطابق مع سياقها؛ لأنها في مجملها واردة لدم طريقة العامة في الاجتهاد التي تعتمد على الظنون والأقيسة والاستحسانات لا الاجتهاد المستند إلى القواعد المعتمدة.

ثانيها: أن النصوص المتقدمة ذمت العمل بالرأي، والاجتهاد ليس برأي؛ لأن المتبادر من الرأي هو القول المستند إلى الهوى والميل الشهوي أو الطبيعي للفرد لا المستند إلى الأدلة والبراهين.

وإذا أطلق على الاجتهاد رأي فهو من باب التسامح والمجاز لا الحقيقة؛ بداهة أن الرأي المأخوذ من الكتاب والسنة هو في حقيقته فقه وفقاهة لا رأي، وهذا ما تعضده الأخبار الشريفة، كصحيحة ابن مسكان عن حبيب الخثعمي قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: «ما أحد أحب إليّ منكم. إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنكم أخذتم بأمر له أصل»^(١) أي الكتاب والسنة.

وقد تضمنت الإشارة إلى ثلاث حقائق:

الأولى: ذم عمل العامة، فإن كلمة «الناس» في مصطلح الأئمة الطاهرين عليهم السلام يرمز إلى العامة كما يظهر من تتبع الموارد الكثيرة.

الثانية: أن بعض العامة يأخذ بالهوى بالفتوى، وبعضهم بالرأي، ولعل الأول يشير إلى العاملين بالاستحسنات، والثاني يشير إلى العاملين بالقياس.

الثالثة: أنها قسمت الاجتهاد إلى ثلاثة أصناف: فصنف يأخذ بالهوى، وصنف يأخذ بالرأي، وصنف يأخذ بالدليل وهو الأصل، فما كان من قبيل الأول والثاني باطل، وما كان من قبيل الثالث صحيح، وقرينة المقابلة تدل على أنه ليس من الرأي. نعم يمكن أن يقال بأن قوله عليه السلام: «أخذتم بأمر له أصل» يؤكد مسلك الإخباريين بناء على أن المراد من الأصل هو قول المعصوم عليه السلام. إلا أنه خلاف الظاهر.

ثالثها: أن هذه النصوص من الآيات والروايات على فرض تمامية دلالتها

١ - المحاسن: ص ١٥٦، ح ٨٧؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٥٠،

على المنع معارضة بالآيات والروايات الأخرى الدالة على وجوب الاجتهاد وحجيته كما عرفته، ومقتضى الجمع الدلالي بينها هو حمل ما دل على الحرمة على اجتهادات العامة، وما دل على الوجوب على اجتهاد الإمامية، القائم على استنباط الأحكام من أدلتها المعتمدة، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: الروايات المتواترة، بل هو ما دلت عليه ضرورة الإسلام من أن حلال محمد ﷺ حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره^(١)، فإن مفادها أن الأحكام الشرعية ثابتة لا تتبدل ولا تتغير، وهذا يتنافى مع الاجتهاد في الأحكام؛ لأن الاجتهاد لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يكون علمياً، والعلم قد يتبدل عند المجتهد من وقت لآخر، بل إن العلم قد يكون جهلاً مركباً.

ثانيهما: أن يكون ظنياً، والظن في نفسه قابل للتغير والتبدل وعليه فإن القول بحجية الاجتهاد يستلزم تبديل الحلال والحرام، وحيث إن التالي باطل شرعاً وعقلاً فالمقدم مثله.

ويمكن تقرير هذا الدليل بقياس حملي بأن نقول:

إن الحكم الاجتهادي قابل للتغير، وكل حكم قابل للتغير مخالف للشريعة الإسلامية؛ لأنها أبدية لا تتغير ولا تتبدل، فينتج أن كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الإسلامية فيكون حراماً.

ويمكن مناقشته من جهتي النقض والحل:

أما جهة النقض فبعمل الإخباريين بالأخبار واستنادهم إليها في أخذ الأحكام من دون إعمال النظر والاجتهاد، فإن الأخباري قد يعمل برواية ثم بعد مدة يجد ما يخصصها أو يقيدھا أو يعارضها في الأخبار الأخرى، فيلزم تبدل رأيه، ولازمه حرمة العمل بالأخبار أيضاً، فما يجهننا الأخباري عن هذا النقض يمكن أن يجيب به المجتهد أيضاً.

وأما جهة الحل فمن وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن رأي المجتهد يتبدل أو يتغير دائماً وفي كل المسائل، بل قد يتبدل أحياناً في بعض المسائل، وغالباً ما لا يتبدل رأيه إلى آخر عمره، وهذه كتب الفتاوى والاستدلال تشهد بان آراء الفقهاء في غالبها ثابتة، لاسيما الموارد الضرورية والمنصوصة والمجمع عليها ونحوها، فالتبدل قد يطرأ ولكن هو قليل بالقياس إلى ما يثبت من آرائهم، وحينئذ يمكن أن يبطل الاستدلال بالنسبة إلى الآراء الثابتة، وهو يكفيننا، لأن الإيجاب الكلي ينقضه السلب الجزئي، وعليه يكون دليلهم أخص من المدعى.

ثانيهما: أن المقصود من هذه الرواية وأمثالها أحد احتمالين لا علاقة لهما بالاجتهاد:

الاحتمال الأول: إثبات أن دين الإسلام لا ينسخ؛ لأنه آخر الأديان والشرايع، فهي تثبت حقيقة واقعية اعتقادية، وهي أن الإسلام باق وليس كسائر الأديان التي نسخ بعضها بعضاً، وهذا المعنى ظاهر من ضم الروايات الواردة بهذا الشأن بعضها للبعض الآخر، وعليه فهي أجنبية عن الاجتهاد.

الاحتمال الثاني: إثبات أن الأحكام الإلهية الواقعية لا تتبدل ولا تتغير لا الظاهرية المأخوذة من الأدلة، وعليه فهي في مقام الرد على المصوّبة القائلين بأن أحكام الله الواقعية تابعة لأراء المجتهدين، فتثبت أن الله أحكاماً واقعية لا تقبل التغير، والمجتهد قد يصيها وقد يخطئها، وهذا هو المقصود منها وهذا الاحتمال هو الظاهر منها، أو هو مقتضى الجمع بين الأدلة، فليس المقصود نفي التبدل والتغير حتى بالنسبة للأحكام الظاهرية؛ بداهة أن الأحكام الظاهرية قابلة للتبدل بحسب الأمارات والحجج، وتبدلها لا يضر بالاجتهاد بل يوثقه ويؤكد اعتباره، وما أكثر الموارد التي حكم الشرع بتبدل الحكم من حالة لأخرى تبعاً لتبدل الموضوع ووضع له الموازين والأمارات والحجج.

فمثلاً: إذا وجد الإنسان لحماً في يد مسلم حكم عليه بالحلية، فإذا قامت البيئة الشرعية على أنه ميتة حكم بحرمة، وأيضاً إذا تزوج المرأة لأنها ادعت إنها خلية يصح الزواج، ثم علم بزواجها يكشف عن بطلانه، وإذا قضى استناداً إلى الشهادة ينفذ الحكم، ثم إذا تبين له فسق الشهود يبطل، إلى غير ذلك من الموارد. ونلاحظ أن التبدل هنا ليس في الحكم الواقعي؛ لأنه ثابت لا يتبدل، بل في الحكم الظاهري؛ لأنه يرجع إلى الأدلة والشواهد، وأيضاً فإن هذا التبدل بالرأي ليس من مختصات المجتهدين، بل حتى الإخباريون يقولون بذلك في الموارد المذكورة وعليه تكون الرواية أجنبية عن الاجتهاد.

الدليل الثالث: أن الاجتهادات لا ضابط لها؛ لأنها تختلف باختلاف الأذهان والاستعدادات والآراء والأزمنة والأحوال، فيستحيل أن يعلق الشرع أحكامه عليه، لأن تعليق الحكم على مالا ضابط له يرجع إما إلى الأخذ بالرأي وهو ممنوع شرعاً، أو تبدل الأحكام الشرعية وهو تصويب،

أو التناقض في الأحكام والكل باطل.

ويمكن مناقشته من جهتين أيضاً، هما جهة النقض وجهة الحل. أما جهة النقض فبالعمل بالأخبار من دون إعمال للقواعد الاجتهادية، فإنه تترتب عليه هذه التوالي الباطلة أيضاً؛ لأن الأفهام مختلفة، والآراء متباينة، وكذلك الأحوال والاستعدادات، فرب خبر واحد يفهم أحدهم منه الوجوب وآخر الاستحباب، وربما يفهم منه في حال الإباحة، وفي أخرى غير ذلك. كما قد يرى بعضهم إرساله، وقد يرى بعضهم انجباره أو اعتضاد مضمونه إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف في الآراء والأنظار، فيترتب عليها ما قيل في الاجتهاد.

وأما جهة الحل فمن وجهين:

أحدهما: أن لا نسلم الصغرى؛ لأننا لا نسلم بأن الاجتهادات لا ضابط لها، بل لها ضابطة وهي الأدلة الأربعة وفروعها، واختلاف الفهم والاستعداد لا يضر بالضابطة، كما لا يضر بالاجتهاد؛ لأن الاختلاف في الحكم الظاهري لا الواقعي كما عرفت.

ثانيهما: لو سلّمنا - جديلاً - ذلك فإنه لا يضر؛ لأن المعيار الشرعي للعمل هو أن لا يفتي الفقيه بغير علم، ولا يأخذ بالرأي والقياس، بل يأخذ بالدليل، فما دامت فتواه مأخوذة من الدليل والحجة كان ذلك منجزاً ومعذراً عليه.

فليست مهمة الفقيه ملاحظة ثبات فتواه وعدم تبديلها، ولا اختلاف الأحكام، بل مهمته هو العمل بالأمانة والأصل الذي جعله الشارع حجة عليه، فإذا أفتى بذلك كان آخذاً بالدليل لا بالرأي، وحكمه ظاهرياً لا

واقعيًا، فلا تصويب ولا تناقض.

الصنف الثاني: وهي بعض الإيرادات التي ذكرها الأخباريون على أدلة المجتهدين، كطريق لأبطال حجية قولهم والمنع من الاجتهاد، باعتبار أن المسألة تدور بين الوجوب والحرمة، فإذا بطل الوجوب ثبتت الحرمة، وإليك بعض المهم منها:

الإيراد الأول: الآيات والروايات، فإن ما تمسك به الأصوليون منها لإثبات حجية الاجتهاد أجنبي عنه؛ لأن دلالاتها مختصة بالأئمة عليهم السلام ولا تشمل الفقهاء، فتخرج تخصصاً عن موضوع البحث، وهذا ما تقتضيه القرائن الداخلية والخارجية فيها.

فإن بعض الآيات دلت على وجوب السؤال من أهل الذكر، ونحو ذلك، وإطلاق السؤال لا ينطبق إلا في السؤال من المعصوم عليه السلام لوجود العصمة؛ إذ لو كانت تدل على السؤال من غير المعصوم عليه السلام لقيدت ذلك في موارد الصواب لا مطلقاً؛ لأن غير المعصوم قد يخطأ، ويقبح الأخذ بالخطأ، فيقبح الأمر به، ومثل ذلك يقال في غيره، والروايات ظاهرة في الرجوع إلى الإمام عليه السلام لا إلى غيره.

وعلى هذا فإن ما استدل به المجتهدون لا مقتضي له لإثبات الاجتهاد، وعلى فرض تسليم الدلالة على الاجتهاد فإنه لا يمكن الأخذ بها؛ لأنها مبتلاة بالمانع وهو معارضتها بالآيات والروايات المانعة من العمل بالاجتهاد والظن والرأي، وقد عرفت بعضها مما تقدم، وحيث لا مناص من الجمع الدلالي، وهو يقتضي حمل النصوص المثبتة على الأئمة عليهم السلام، وحمل النصوص

المحرمة على غيرهم عليه السلام، وهو يشمل كل مجتهد من العامة أو الخاصة، ويرد عليه:

أولاً: عدم تسليم دلالة الآيات والروايات على الاختصاص بالأئمة عليهم السلام؛ لأن المورد لا يخصص الوارد. نعم هم عليهم السلام أظهر المصاديق وأكملها في السؤال وأخذ العلم وحجية الفتوى كما عرفت ويؤيده فعل المعصوم عليه السلام حيث أرجع الناس إلى الفقهاء في أخذ الأحكام.

ثانياً: أن بعضها لا يمكن حمله على الأئمة عليهم السلام؛ لأنه صريح في دلالة على مطلق الفقيه الجامع للشرائط كآية النفر والتفقه^(١) وآية حرمة الكتان^(٢)، والتوقيع الشريف^(٣) ورواية أبان^(٤).

وثالثاً: المعارضة المدعاة ترتفع بحمل الاجتهاد الممدوح على طريقة الأصوليين والمذموم على طريقة العامة، وعلى هذا فالمعصوم عليه السلام غير داخل في الجمع الدلالي؛ لأنه فوق الاجتهاد، فيصح قول الأصوليين.

الإيراد الثاني: الإجماع الذي تمسك به الأصوليون فإنه مخدوش من جهة الصغرى والكبرى. أما من جهة الصغرى فلعدم وجود إجماع على حجية الاجتهاد، لوجود المخالف، بل أكثر المتقدمين، والمتأخرين والأخباريين ذهبوا إلى المنع من الاجتهاد، منهم الكليني رحمته الله في أول الكافي، والصدوق رحمته الله

١ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٢ - سورة البقرة: الآية ١٥٩.

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٥١١، ح ٣٣٧؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢.

٤ - رجال النجاشي: ص ٧.

في العلل بعد ذكر حديث موسى والخضر عليهما السلام، والسيد المرتضى رحمته الله في الذريعة والانتصار، بل نقل عن الشيخ رحمته الله في العدة دعوى الإجماع على خلافه، والقول بحجية الاجتهاد حديث نشأ في زمان العلامة رحمته الله ومن بعده اختاره الشهيدان وصاحب المعالم رحمتهما الله وجمع من المتأخرين فكيف يعقل أن يكون إجماعاً^(١)؟

وأما من جهة الكبرى فمن وجوه:

أحدها: أن هذا الإجماع على فرض تحققه فهو دليل ظني، والعمل به ممنوع شرعاً؛ لما عرفت من نهي الآيات والروايات عن العمل بالظن، وممنوع عقلاً؛ لأن التمسك بالإجماع لإثبات الاجتهاد دور صريح؛ لأنه تمسك بالظن لإثبات حجية الظن.

ثانيها: أن هذا الإجماع عند الأصوليين ليس بحجة ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، ولا سبيل إلى إحراز ذلك من خلال المجمعين. هذا أولاً.

وثانياً: أن الحجية ترجع لقول المعصوم عليه السلام حينئذ وليس للإجماع، وعليه فإن الإجماع في أحسن صورته يكون مصداقاً من مصاديق الخبر الواحد الذي ينقل قول المعصوم عليه السلام، فلا يصلح أن يعارض الأخبار المتواترة الدالة على حرمة الاجتهاد.

وثالثاً: أنه مبتلى بالمعارضة؛ لما عرفت من نقل الشيخ رحمته الله الإجماع على الحرمة.

والحاصل: أن الإجماع المدعى على حجية الاجتهاد إما غير موجود أو مبتلى بالمانع، فلا يثبت شيئاً، ويرد عليه:

أولاً: ما عرفت من تحققه من حيث الصغرى، والمتقدمون والمتأخرون لم يخالفوا كما لا يخفى على من راجع كلماتهم، وقد مرّ عليك ما حققناه من أن مخالفة الأخباريين للاجتهاد الأصولي لفظية لا حقيقية؛ لأنهم ناظرون في التحريم إلى اجتهاد العامة لا غير.

وثانياً: أن الإجماع دليل مقطوع الحجية، وليس بظني، وهو يكفي في مقام التنجيز والاعذار، فيخرج تخصصاً عن دلالة الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن، كما يبطل الدور؛ لأنه استدلال بالعلم على الظن إذا سلمنا أن الاجتهاد ظني.

وثالثاً: أن الروايات المتواترة لم تدل على حرمة الاجتهاد بالمعنى المتداول عند الإمامية، بل دلت على حرمة الاجتهاد المستند إلى الأقيسة والاستحسانات، فلا تصلح أن تعارض الإجماع.

ورابعاً: ما نسب إلى الشيخ عليه السلام من دعوى الإجماع على المنع من الاجتهاد غير معلومة أولاً.

وعلى فرض صحة الدعوى فهي معارضة بعمل الشيخ عليه السلام نفسه في كتبه الفقهية الاستدلالية كالمبسوط والخلاف وغيرهما، فإن طريقته فيهما قائمة على الاستنباط والاجتهاد لا الفتوى استناداً إلى الرواية فقط، فتكون قرينة قاطعة على أن مراده من الإجماع على المنع من الاجتهاد هو اجتهاد العامة. بل قد صرح الشيخ عليه السلام بأن الاجتهاد طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومن بعدهم،

وقال: من خالفه في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه^(١)، وبهذا يتضح أن الإجماع المدعى على المنع أجنبي عن محل البحث.

الإيراد الثالث: العقل، فإنه يقضي باستحالة حجية الاجتهاد من وجهين:

أحدهما: القبح؛ لأن الاجتهاد من مصاديق العمل بالظن، والعقل يستقل بالحكم بقبح العمل به، فيستحيل أن يجوز الشارع فضلاً عن جعل الحجية له.

ثانيهما: التشريع، فإن المعروف من مذهب الإمامية هو القول بعدم خلو الوقائع والأحداث من الأحكام الإلهية، فإن كل واقعة لها حكم، وقد جاء هذا الحكم في الكتاب والسنة، وهذا ما شهدت به الروايات المعتبرة كرواية الباقر عليه السلام: «أن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله ﷺ»^(٢) وحينئذ لا تخلو فتوى المجتهد من أن تكون مستندة إلى الآيات والروايات أو لا، فإن كانت مستندة فهي لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون مطابقة للحكم الذي أنزله الله في كتابه وبينه لرسوله، فتكون تحصيلاً للحاصل.

الحالة الثانية: أن تكون مخالفة له، ولا مناص من سقوط حجيتها بإجماع الأصوليين والأخباريين، وإن لم تكن مستندة إلى الآيات والروايات كانت تشريعاً واجتهاداً في مقابل النصوص، وهو باطل.

١ - العدة في الأصول: ج ٢، ص ٧٣٠.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

وعليه فإن دليل العقل الذي تمسك به الأصوليون لإثبات وجوب الاجتهاد يرجع إلى الاستحالة فيكون باطلاً، فيتعين القول بحرمة الاجتهاد لعدم خلو الأمر منهما، وهو المطلوب.

ويمكن مناقشة هذين الوجهين أيضاً:

أما الوجه الأول فمن جهة الصغرى والكبرى. أما الصغرى فلأنك عرفت أن العمل بالاجتهاد ليس من مصاديق العمل بالظن، بل من مصاديق العلم الوجداني أو التعبدية، وأما الكبرى فلأن العقل لا يقضي بقبح العمل بالظن بنحو عام، بل يقضي بذلك في صورة وجود العلم أو إمكان تحصيله، وأما إذا تعذر ذلك فإنه يستحسن العمل بالظن، بل يقضي بوجوبه، ولذا حكم القائلون بانسداد باب العلم في طريق الأحكام بحجية الظن المطلق، بل هو ما قامت عليه السيرة العقلية في الخارج، فإنهم يجدون العمل بالظن هو طريق السلامة عند تعذر العلم.

وأما الوجه الثاني فيمكن مناقشته من جهتين:

الجهة الأولى: إنا نلتزم بالكبرى؛ إذ إن لكل واقعة حكم، وقد بين في الكتاب والسنة ولكن مناقشتنا في كيفية بيانه، إذ يشهد الوجدان والبرهان بأن الكتاب والسنة لم يبيّنا كل الأحكام بنحو الدلالة النصية أو الصريحة، بحيث يفهمها كل أحد من الناس، بل ورد بيانها تارة بنحو العام والخاص، وتارة بنحو المطلق والمقيد، وتارة بنحو المجمل والمبين، وتارة بصورة المفاهيم، وتارة بنحو الإشارات، وتارة بنحو المحكم، وتارة بنحو المتشابه، ونحو ذلك.

وهذا أمر ليس بإمكان عموم الناس الوصول إليه إلا عبر الاجتهاد والتحصيص واستفراغ الوسع لاستنباطه كما عرفته مفصلاً، ويشهد لهذا أن الكتاب والسنة ارجعا لجاهلين إلى الأخذ من العالمين كما في آية السؤال^(١) كما عرفت، وآية الرد إلى المستنبطين وهي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢) وآية التأويل وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٣) بناء على أن دلالة الآيات على الأئمة عليهم السلام من باب أجلى المصاديق أو أكملها.

وفي الروايات المعبرة ما يؤكد هذا المعنى إذ ورد: «لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا»^(٤)، وعن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(٥) وغير ذلك مما يدل على أن فهم الكتاب والسنة ليس متيسراً لكل أحد، بل يتوقف على علم ومعرفة، وهذا غير ميسور إلا لخواص الناس لا عمومهم، بل أمر الأئمة عليهم السلام بالعمل بما يخالف العامة من دون رجوع إلى الكتاب والسنة لاسيما في المسائل المستحدثة، وهذا لا يتحقق إلا بالاجتهاد وإعمال النظر.

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - سورة النساء: الآية ٨٣.

٣ - سورة آل عمران: الآية ٧.

٤ - البحار: ج ٢، الباب ٢٦ في أن حديثهم: صعب مستصعب، ص ١٨٤، ح ٥.

٥ - معاني الأخبار: ج ١، ص ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٧،

ح ٢٧.

ففي موثقة علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدأً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك، قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(١).

وفي مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني عن الصادق عليه السلام قال: «أندري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟» فقلت: لا أدري فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالفت عليه الأمة إلى غيره، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس»^(٢).

إلى غير ذلك مما هو متواتر في اللفظ والمعنى.

الجهة الثانية: أنا نلتزم بأن الفتوى يجب أن تكون مطابقة للكتاب والسنة، ولا يلزم منها تحصيل الحاصل؛ لأن المراد من المطابقة ان تكون الفتوى مستندة إلى الكتاب والسنة بنحو الدلالة المطابقة أو التضمنية أو التلازمية، أو المستندة إلى النص الخاص أو النصوص العامة والمطلقة ونحو ذلك، فالمراد من المطابقة أن لا تخالف الكتاب والسنة، بل تستند إليهما ولو بنحو الدلالة العامة أو المطلقة، لاسيما في الفتاوى المستحدثة التي لم يرد فيها نص خاص في الكتاب أو السنة، فإنها تسند إلى عموماتها أو اطلاقاتها، وبهذا المعنى تكون

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ٢٧٥، ح ١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١٥، ح ٢٣.

٢ - علل الشرائع: ص ٥٣١، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١٦، ح ٢٤.

مطابقة لهما بلا إشكال، والأمر واضح.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن أدلة المنع من الاجتهاد ضعيفة، سواء التي ترجع منها إلى المقتضي أو التي ترجع إلى المانع، فيتعين قول الأصوليين، وهو ثبوت حجية الاجتهاد، بل وجوبه وجوباً نفسياً كفاً.



الفصل الثالث

أحكام الاجتهاد

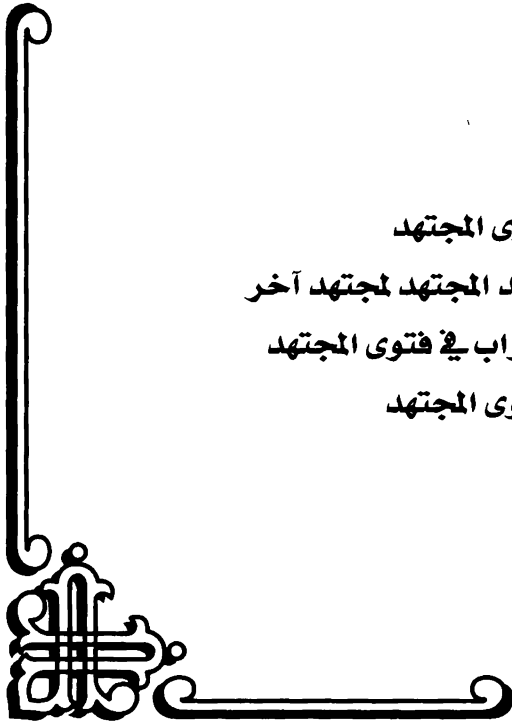
وفيه مباحث:

المبحث الأول: في حجية فتوى المجتهد

المبحث الثاني: في جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر

المبحث الثالث: الخطأ والصواب في فتوى المجتهد

المبحث الرابع: في أجزاء فتوى المجتهد



■ المبحث الأول: في حجية فتوى المجتهد

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في حجية فتوى المجتهد المطلق

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في حجية فتوى المجتهد على نفسه.

وفيه فروع:

الفرع الأول: في حجية الفتوى عند الجزم بصحتها.

لا ينبغي الشك في جواز عمل المجتهد المطلق بفتواه التي استنبطها من الأدلة المعتبرة من دون أن يتوقف ذلك على قيد أو شرط كالعدالة والحرية والأعلمية ونحوها، بل يجب عليه العمل بما استنبطه من الأحكام شرعاً بل يحرم عليه الرجوع إلى غيره فيها؛ لأنه تشريع وعمل بغير الحجة، وهذا من الأحكام الضرورية التي تشهد بها الفطرة؛ لوضوح أن العالم يعمل بمقتضى علمه، ولو خالفه وعمل برأي غيره عد مختلاً في موازينه، وهذا ما قامت عليه السيرتان العقلانية والمتشرعية، بل القول بخلاف ذلك يرجع إلى المحال العقلي.

وتوضيح ذلك: أن المجتهد إذا استفرغ وسعه في الأدلة المعتبرة واستنبط الحكم منها كانت فتواه حجة عليه لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولا يجوز له الرجوع بعدها إلى فتوى غيره، وذلك لأن فتوى الغير بالقياس إلى فتواه لا تخلو من أمرين: لأنها إما أن تكون مطابقة لفتواه فلا معنى للعمل بها وترك فتواه، وإما أن تكون مخالفة، وحينئذ إما يجزم بخطأ فتوى الغير وحينئذ يبطل العمل بها من جهتين:

الجهة الأولى: القبح؛ إذ يقبح العمل بالرأي الخاطئ.

الجهة الثانية: الاستحالة؛ لأن العمل بما علم خطأه يكون من مصاديق رجوع العالم إلى الجاهل، وهو خلف، وأما إذا لم يجزم بخطأ فتواه فتبطل أن تكون فتوى وعلمها وهو خلف أيضاً، ولعل من هنا اتفقت الكلمة على حرمة تقليد المجتهد المطلق لفتوى غيره في المسائل التي استنبطها بالفعل.

وربما يستدل لذلك بالخروج التخصصي عن أدلة التقليد بتقريب:

أن أدلة جواز التقليد اللفظية نظير قوله تعالى: ﴿فَتَسْلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) ونحوها لا تشمل من استنبط الفتوى بالفعل؛ لأنه ليس ممن لا يعلم حتى يكلف بالرجوع إلى العالم، والمسألة واضحة، ولكن أورد على الاستدلال بأنه أخص من المدعى؛ لأن المجتهد يجوز له أن يعمل بفتواه أو يعمل بالاحتياط، فإذا كانت فتوى الغير مطابقة للاحتياط لا دليل على حرمة الرجوع إليها وإن كانت على خلافه فدليل حرمة الرجوع لا يشمل صورة الرجوع إلى فتوى الغير المطابقة للاحتياط، فيكون أخص.

وجوابه ظاهر؛ لأن رجوع المجتهد سيكون من قبيل الرجوع إلى الاحتياط لا إلى فتوى الغير، وواضح أن الاحتياط في الفتوى ليس بفتوى حقيقة، فأخذ المجتهد بالفتوى المطابقة للاحتياط ليس أخذاً للفتوى، بل للاحتياط وهو ليس بتقليد.

كل هذا إذا استنبط الفتوى بالفعل وجزم بصحتها، وهذا يجري حتى على فرض وجوب الرجوع إلى المجتهد الأعلّم؛ لأن المجتهد الجازم بصحة فتواه هو الأعلّم في نظره بالنسبة لما استنبطه، فلا يجوز له الرجوع إلى غيره.

الفرع الثاني: في حجية الفتوى عند الظن بصحتها.

إذا استنبط المجتهد الفتوى بعد است فراغ الوسع ولم يجزم بصحتها فهل يجوز له الرجوع إلى الغير الجازم بفتواه؟

فيه وجهان: أقواهما العدم؛ لأصالة عدم حجية قول أحد على أحد إلاّ ما خرج بالدليل، وفتوى الغير هنا ليست مما يقطع بكونها مما خرج بالدليل، فالرجوع إليها باطل؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وتوضيح ذلك: أن عدم حجية قول الغير أصل عام حاكم في كل الموارد خرج منه قول العالم بالنسبة إلى الجاهل، للأدلة المخصصة المتقدمة.

فإذا اجتهد المجتهد واستنبط الفتوى لا يقطع بأن فتواه خطأ فيكون من مصاديق الجاهل، كما لا يقطع بصحة فتوى الغير فيكون من مصاديق العالم، فلذا لا تشمله أدلة التقليد؛ لأنها مختصة بصورة رجوع الجاهل إلى العالم وهو غير معلوم هنا.

وعلى فرض الشك فإنه يشك في حجية قول الغير، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية، وعلى هذا يجب أن يعمل بفتواه إذا لم يقصّر في مقدمات استنباطه، ولا يرجع إلى الغير لوجود المقتضي وانتفاء المانع، وعلم الغير حجة على نفسه لا على غيره كما هو واضح.

نعم يستثنى منه صورة واحدة وهي فيما إذا كان قبل استنباطه مقلداً لذلك الغير فإنه يمكن له استصحاب جواز العمل بفتواه لليقين السابق به والشك في ارتفاعه بعد الاستنباط الذي لم يجزم بنتيجته.

وربما يورد على هذا بأن عمومات أدلة حرمة العمل بالظن تشمل الظنون الاجتهادية، والفتوى المظنونة من أجل مصاديقها؛ لأنها مبنية على الظن بالدلالة أو الظن بالسند، وما بني على الظن لا يجوز العمل به.

والجواب من جهتين: تخصيصية وتخصيصية، أما الأولى فلأن الفتوى المستندة إلى ظواهر الكتاب والسنة وبناء العقلاء ودليل العقل هي علم تعبداً، فتخرج موضوعاً عن حرمة العمل بالظن، وأما الثانية فلأنه على فرض تسليم الموضوع فهي ظن قام الدليل على حجيته، وقد عرفت في أدلة الاجتهاد العقلية والعقلية ما يغني عن البيان.

الفرع الثالث: في حجية الفتوى عند احتمال صحتها

وهو متصور فيما إذا علم المجتهد أو ظن ظناً معتداً به عند العقلاء - أي أطمأن - بأن فتوى الغير مستندة إلى دليل لم يطلع هو عليه كما وقع في بعض فتاوى العلامة رحمته الله على ما نقل؛ لأنه رأى كتاب مدينة العلم للصدوق رحمته الله ونقل عنه، بينما فقد هذا الكتاب في الأزمنة المتأخرة، فإنه يجوز له الرجوع إلى

ذلك الغير؛ لأنه من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم، بل ولا يجوز له العمل بفتواه لعدم صدق استفراغ الوسع لتكون فتواه حجة، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم الحجية هي الحاكمة في المورد .

نعم إذا ظن أو احتمل أن الغير عثر على ما لم يعثر عليه فلا يجوز له الرجوع إليه؛ لعدم شمول أدلة التقليد له، وفي فرض الشك يتمسك بأصالة عدم حجية قول الغير.

المسألة الثانية: في حجية فتواه على غيره

والمراد بها حجية فتوى المجتهد على غير المجتهد مهما بلغ من العلم، وأما حجية فتواه على المجتهد بالقوة وهو الذي لم يستنبط الأحكام بالفعل فسيأتي في المبحث الثاني.

وقد وقع الاختلاف في حجية فتوى المجتهد على غيره إلى أقوال:

القول الأول: وهو المشهور بين أصحابنا قديماً وحديثاً هو الحجية.

والقول الثاني: العدم عزى إلى الأخباريين من أصحابنا.

والقول الثالث: هو التفصيل بين المجتهد الانسدادي وهو الذي انسد أمامه طريق العلم أو العلمي في تحصيل الفتوى الشرعية فلا حجية لفتواه، وبين الانفتاحي ففتواه حجة ذهب إليه جمع من الأعلام منهم صاحب الكفاية رحمته الله ^(١).

وقد دلت الأدلة الأربعة على القول الأول كما عرفته مفصلاً في الفصل

السابق، بل حجة فتوى العالم على الجاهل من الأمور البديهية التي قياساتها معها؛ بداهة أن من لا يعرف الطريق في الشؤون العادية يرجع إلى العالم، ومن لا يعرف المرض يرجع إلى الطبيب، فما بالك بالشؤون الدينية الهامة؟ إذ لولا ذلك للزم أن يأخذ بأحد طرق ثلاثة:

الطريق الأول: أن يعمل برأيه وهواه، وهو عمل بالظن الشخصي، وقد عرفت حرمة بالأدلة الأربعة.

الطريق الثاني: أن يعمل برأي غيره الجاهل بالحكم، وهذا أسوأ حالاً من الأول.

الطريق الثالث: أن يتوقف ولا يعمل بالأحكام الشرعية، وهو أسوأ من الثاني؛ لأنه خروج من الدين، فلم يبق إلا أن يرجع إلى العالم بها وهو الحق، فتكون فتوى العالم حجة على الجاهل بحكم الفطرة والعقلاء في مختلف العلوم والفنون. نعم اشترط الشارع في الرجوع إلى العالم بالأحكام الشرعية شرائط خاصة لم تشترط في غيرها من العلوم كالإيمان والعدالة وطهارة المولد ونحوها من شروط شرعية، فحجية فتوى المجتهد على غير المجتهد في أصلها فطرية عقلائية، إلا أن في خصوصياتها وشرائطها شرعية؛ لأن الشارع ما أراد أن يجعل الضال والفاسق مرجعاً للناس وقدوة في الدين والدنيا.

وأما إنكار الأخباريين للتقليد فهو لفظي؛ لما عرفت من أنهم إما متفقون في أصل الرجوع إلى العالم إلا أنهم اختلفوا في بعض الفروع التي لا تضر بجواز التقليد، أو أنهم أنكروا الاجتهادات التي يعمل بها العامة من الرجوع إلى الرأي والقياس ونحوها، وهذا غير الاجتهاد الذي يقول به الأصوليون،

فينتفي موضوع الإنكار.

وعلى هذا يبقى الكلام في القول الثالث، وحاصله: أن القدر المتيقن من أدلة التقليد هو جواز العمل بفتوى المجتهد الانفتاحي، وذلك لأكثر من دليل:

الدليل الأول: انصراف الأدلة اللفظية التي أوجبت الرجوع إلى العالم بالأحكام كآية النفر وآية السؤال والأخبار الارجاعية إلى المجتهد الانفتاحي.

الدليل الثاني: اقتضاء الضرورة العقلية؛ لأن الأحكام الشرعية نازلة إلى الوصول إلى الواقع، والأمارات الشرعية إنما جعلها الشارع حجة لأنها كاشفة عن الواقع، وهذا لا يتحقق إلاّ عند المجتهد الانفتاحي الذي انفتح أمامه طريق العلم والعلمي بالواقع.

الدليل الثالث: قيام السيرتين العقلائية والمشرعية على الرجوع إلى العالمين في كل علم وفن إذا كانوا انفتاحيين يوصلون الجاهلين إلى الواقع، وهاتان السيرتان تجريان في الرجوع إلى المجتهدين لعدم القول بالفصل.

وعلى هذا فإذا أفتى المجتهد الانفتاحي كانت فتواه حجة على غير المجتهد. إما لجهة التعبد الشرعي المستفاد من الأدلة اللفظية، أو لجهة الوصول إلى الواقع الذي يقضي به العقل والسيرتان العقلائية والمشرعية.

وأما المجتهد الانسدادي فلا يمكن الركون إلى فتواه والعمل بمقتضاها، وذلك لأن رجوع الغير إليه لا يصح إلاّ بأحد طريقين:

الطريق الأول: شمول أدلة التقليد التي أوجبت على الجاهل الرجوع إلى العالم له.

الطريق الثاني: القول بتوفر مقدمات الانسداد وانحصار طريق تحصيل الفتوى به.

والطريق الأول غير صحيح؛ لأن أدلة التقليد أوجبت على الجاهل الرجوع إلى العالم، فجواز الرجوع متوقف على العلم بالأحكام الشرعية، وهذا غير حاصل عند المجتهد الانسدادي؛ لأنه يدعن بانسداد باب العلم والعلمي أمام الأحكام الشرعية، ولذا لجأ إلى العمل بالظن، والظن من مراتب الجهل، فيخرج موضوعاً عن أدلة التقليد.

والطريق الثاني قاصر عن أثبات حجية فتواه على غيره؛ لأن دليل الانسداد يثبت حجية الظن على المجتهد نفسه الذي انسد أمامه طريق العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، ولا يثبت حجية هذا الظن على غيره أيضاً، بلا فرق بين حجية الظن على مسلك الحكومة أو الكشف، وعليه فالحكم بجواز الرجوع إليه في الفتوى يفتقر إلى دليل آخر.

وربما يقال بأن الدليل في ذلك يمكن أن يكون أحد ثلاثة:

الأول: الإجماع البسيط، بدعوى أن الفقهاء ومنذ قديم الأيام إلى يوم الناس هذا أطلقوا الفتوى بجواز الرجوع إلى المجتهد العادل، ولم يفرقوا بين الانفتاحي والانسدادي.

والثاني: الإجماع المركب، بتقريب: أن الأمة انقسمت على طائفتين هما الأصوليون وأطلقوا القول بحجية الاجتهاد، والأخباريون وأطلقوا المنع منه بناء على صحة النسبة، فكلتا الطائفتين متفق على عدم الفصل بين الاجتهاد الانفتاحي والانسدادي.

والثالث: دعوى انسداد الطريق أمام المقلد، وانحصار الاجتهاد بالمجتهد الانسدادي، فيحكم العقل بجواز العمل بفتواه دفعاً لمحذور البقاء متوقفاً في الأحكام الشرعية، فلا يعمل بشيء، فيستوجب الوقوع بالمعصية القطعية. أو العمل برأيه وهواه فيقع في محذور التشريع المحرم.

والأول باطل؛ لأن مسلك الانسداد في الأحكام الشرعية من المسائل المستحدثة في العصور المتأخرة؛ إذ ليس له عند القدماء عين ولا أثر، وعلى هذا يبطل الإجماع البسيط من حيث الصغرى.

والثاني باطل أيضاً؛ لأنه يقرب من المصادرة على المطلوب؛ لان فتوى الفقهاء أوجبت رجوع الجاهل إلى العالم، والقدر المتيقن منها هو المجتهد الانفتاحي عند الطائفتين. أما الانسدادي فلم يعلم أنه من مصاديق العالم بالأحكام الشرعية حتى يقال بشمول الفتاوى له، إلاّ بنحو التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وهو ما لا يلتزم به أحد.

والثالث متصور بحسب التدقيق العقلي؛ إذ لا يمتنع فرض انحصار الاجتهاد بالانسدادي إلاّ أنه ليس له وقوع خارجي، وذلك لعدم خلو الأمة من المجتهدين الانفتاحيين، ولو فرض جدلاً خلوها تبقى أمام المقلد طرق أخرى بديلة عن تقليد الانسدادي.

منها: سلوك طريق الاحتياط، ولو بالرجوع إلى فتاوى المجتهدين الانفتاحيين من الأموات والأخذ بما يوافق الاحتياط منها.

فيتحصل مما تقدم: عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي في أخذ الأحكام الشرعية؛ لكونه خارجاً عن أدلة التقليد خروجاً تخصصياً، فيتعين

الأخذ بفتوى المجتهد الانفتاحي لا غير.

ويمكن مناقشة هذا التفصيل نقضاً وحلاً:

أما المناقشة النقضية فبالقول إن المجتهد الانفتاحي وإن استند إلى الأدلة الخاصة في الفتوى إلا أن هذه الأدلة لا تفيد أكثر من الظن بالإصابة؛ بداهة أن الظنون الخاصة لا تقتضي العلم بالواقع حتى يقال إن المجتهد الانفتاحي (عارف بالأحكام)^(١) فتشمله الأدلة الارجاعية إلى العالم والعارف والفقيه، وعلى فرض صدق التسمية فإنها لا توجب العلم بالحكم الظاهري في موارد الظنون الخاصة؛ لأن الأخوند رحمته الله - الذي قال به - يلتزم بأن حجية الأمارات تنشأ من حكم العقل بالتنجيز والإعذار، أي تنجيز الواقع عند الإصابة والعذر عند الخطأ، وعليه فليس هناك حكم ظاهري حتى يكون المجتهد عالماً به، وحينئذ يقال ما الفرق بين الظن بالواقع الحاصل عند الانسداد والآخر الحاصل عند الانفتاحي؟ وأيضاً ما الفرق بين العلم بالحجة المنجزة على المجتهد الانسدادى والأخرى المنجزة على المجتهد الانفتاحي حتى يقال أن الانفتاحي عالم بالأحكام والانسدادى لا؟

والحاصل: أن ملاك المنع من الرجوع إلى المجتهد الانسدادى هو عينه منطبق في المجتهد الانفتاحي، فما يقوله الفصل في تصحيح الرجوع إلى الانفتاحي يمكن القول به بالنسبة للانسدادى.

وربما يمكن القول بوجود فرق فارق بينهما، وهو: أن حجية الظن عند الانسداد إما ترجع إلى الحكومة، أي حكومة العقل عند تمامية مقدمات

١- انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

الانسداد بأن الظن هو الحجة دفعاً لمحدور التوقف عن العمل، أو العمل بالوهم وغيرها من الطرق، أو ترجع إلى الكشف، بمعنى أن العقل يكشف عن أن الشارع يجعل الظن حجة شرعية على المجتهد عند الانسداد.

ففي الصورة الأولى يحكم العقل بأن الإطاعة الظنية كافية في مقام التنجيز والإعذار، وفي الصورة الثانية يجعل الشارع الحكم المظنون حجة على المجتهد، فتكون هي المنجزة عليه في مقام العمل، فإن كانت حجية الظن من باب الحكومة لا تشمله أدلة التقليد لسببين:

أحدهما: أن الانسداد يوجب على الحكومة ليس بعالم بالحكم الشرعي حتى يكون رجوع الجاهل إليه من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله أدلة التقليد، فتأمل.

وثانيهما: أن الحكم العقلي بحجية الظن لا إطلاق له، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو حجية الظن على المجتهد نفسه. أما حجيته على غيره فهي غير معلومة، فتنفى بالأصل.

وأما إن كانت حجية الظن من باب الكشف فهي لا تثبت أكثر من حجية الظن على المجتهد نفسه. أما شموله لغيره فغير معلوم؛ لأن المجتهد الانسدادى على الكشف يكون عالماً بالوظيفة الشرعية الفعلية لتامة مقدمات الانسداد بالنسبة لنفسه، فيكون مخاطباً بوجوب العمل بالظن، وأما تعميم حجية هذا الظن على غيره فهو مشكوك، ومقتضى القواعد القول بعدمه؛ لأن القول به تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم حجية قوله على غيره تكون هي الحاكمة.

فيتحصل: أن حجية الظن سواء على مسلك الحكومة أو الكشف لا يمكن أن تشمل غير المجتهد الانسدادي نفسه، إما للخروج الموضوعي عن أدلة التقليد أو لقصور دليل حجية الظن عن شموله للغير، بخلاف المجتهد الانفتاحي فإن ما يتوصل إليه من الظنون الخاصة والحجج على الأحكام تشمل الغير أيضاً لسبيين:

أحدهما: صدق أنه عالم بالحكم، بل هو القدر المتيقن من المشمول بأدلة التقليد.

وثانيهما: أن الأمارات والحجج التي يتمسك بها في مقام الاستنباط هي قواعد أصولية، نظير أخبار الآحاد والشهرات والإجماعات وبناء العقلاء والظواهر ونحوها، وهذه جميعاً تقع كبريات كلية في مقام الاستنباط، فلا تختص بالمجتهد نفسه، بل تشمل حتى غيره فتأمل.

وأما المناقشة الحلية فيمكن أن تقع من وجوه:

أحدها: أن دليل التقليد لا ينحصر بالأدلة اللفظية حتى يقال بعدم صدق العارف أو الفقيه ونحوه، بل عمدة أدلته وأقواها هو بناء العقلاء القائم على رجوع الجاهل إلى العالم في مختلف العلوم والفنون، لاسيما الفقه والأحكام الشرعية، وهذا البناء لم يفرّق بين مجتهد وآخر، أو بين العالم بالحكم الشرعي كالانفتاحي أو العالم بالحجة التي توجب على العبد التنجيز والإعذار في مقام العمل كالانسدادي؛ لأن المعيار عند العقلاء هو إدراك مصلحة الواقع، أو إفراغ الذمة من التكليف، وكلاهما يحصلان بالرجوع إلى المجتهد انفتاحياً كان أو أنسدادياً.

وعليه فالتفريق بينهما يتنافى مع بناء العقلاء، والوجدان الخارجي للطريقة العقلانية في رجوع الجاهل إلى العالم يبطله.

ثانيها: أن أدلة التقليد اللفظية التي أرجعت الجاهلين إلى العالمين مطلقة أو عامة، وأصالتها الإطلاق والعموم يحكمان عند الشك بلا محذور، فمثلاً إطلاق قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وعموم خبر العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(٢) يشملان المجتهد الانسدادي، بداهة أن تقييد الرجوع بالانفتاحي يحتاج إلى مقيد أو مخصص، وحيث لم يثبت كان الإطلاق والعموم هما المحكمان في الموارد المحتملة أو المشكوكة الدخول، وهذا ليس من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لأننا لا نشك في أن المجتهد مصداق للعالم؛ لأنه وإن لم يكن عالماً بالحكم الواقعي إلا أنه عالم بالحجة الشرعية، فيكون مشمولاً بالإطلاق والعموم يقيناً، وإنما الشك في خروجه. وأيضاً لو صح هذا الإراد في الانسدادي لصح حتى في الانفتاحي؛ لأنه غير عالم بالحكم الواقعي أيضاً إلا أنه عالم بالحجة المنجزة والمعذرة عليه، وحينئذ ينبغي إما إلحاق الانسدادي بالانفتاحي؛ ويرتفع المحذور، أو نفي جواز التقليد حتى عن الانفتاحي ليطم المحذور، وحيث إن الالتزام بالثاني غير ممكن يتعين الالتزام بالأول وهو المطلوب، فتأمل.

ثالثها: أن جواز الرجوع والتقليد للمجتهد يدور مدار صدق العالم^(٣)

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٥.

والعارف^(١) والفقيه^(٢) ونحوها من العناوين الواردة في لسان الآيات والروايات الإرجاعية، وجميعها تنطبق عرفاً ولغة على الانسدادي كما تنطبق على الانفتاحي. نعم هي من العناوين المشككة، فربما تنطبق على الانفتاحي أشد من انطباقها على الانسدادي إلا أنها لا تسلب عنه الوصف أو صلاحية الرجوع، وهذا ما يشهد به العقل؛ لأن المستفاد من مثل قوله ﷺ في التوقيع المبارك: «فارجعوا إلى رواية أحاديثنا»^(٣) أن من يليق بالرجوع إليه في أخذ الحكم الشرعي يشترط فيه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون عارفاً بأحاديثهم ﷺ المعتبرة الموثوقة؛ لشهادة الإضافة إليهم في قوله ﷺ: «أحاديثنا» بلزوم تمييز الحديث الصادر عنهم فينسب إليهم وبين غيره. إذاً لابد وأن يكون المرجع في الأحكام عارفاً بأسانيد الروايات الواردة عنهم ﷺ، وهذه متوفرة في المجتهد الانسدادي بلا إشكال.

الشرط الثاني: أن يكون عارفاً بمداليل هذه الأحاديث؛ لشهادة لفظ «رواية» بالنقل الحسي عن الإمام ﷺ، أو المقارب له المقترن بالفهم ومعرفة المضمون غالباً، وقرينة العقل والحكمة تقضي بأن الإرجاع إلى رواية الحديث ليس فقط لأخذ لفظ الحديث، بل مضمونه ومدلوله أيضاً.

وكيف كان، فإن مفهوم رواية الحديث الشامل لمعرفة السند ومعرفة الدلالة ينطبق على المجتهد الانسدادي كما ينطبق على الانفتاحي؛ إذ لا فرق

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٦.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٩، ح ٣٨.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤١، ح ٩.

بينهما من هاتين الجهتين، ويشهد له صحة الحمل وعدم صحة السلب؛ إذ لا يصح سلب عنوان الراوي للأحاديث أو العارف بالحلال والحرام عن الانسدادي، كما يصح حمله عليه، وعلى هذا يبطل التفصيل المذكور فيبقى القول الأول بلا معارض، فتثبت حجية فتوى المجتهد المطلق على نفسه وعلى غيره انفتاحياً كان أو انسدادياً وهو الصواب.

ولا يرد بعد ذلك الإشكال بعدم الفرق بين ظن المجتهد الانسدادي وظن العامي، ولازمه القول بحجية ظن العامي على نفسه أيضاً؛ لوضوح أن ظن الانسدادي بالحجة وليس كذلك ظن العامي، وأن ظن الانسدادي مستند إلى مقدمات إجتهادية علمية أو ظنية معتبرة بخلاف ظن العامي، فالانسدادى ظان بالحكم ولكنه قاطع بالوظيفة، فلذا يجوز العمل بظنه فيخرج تخصصاً عن أدلة حرمة العمل بالظن بخلاف العامي.

المطلب الثاني: في حجية فتوى المجتهد المتجزي

قد عرفت في الفصل الأول من هذا الباب إمكان التجزؤ في الاجتهاد، بل وقوعه في الخارج، بل لا مناص من وقوعه لكونه من مراتب الاجتهاد المطلق؛ إذ لا يعقل تحقق الاجتهاد المطلق إلا من خلال الاجتهاد المتجزي لاستحالة الصدفة والطفرة في الوجود^(١)، بقي الكلام في حجية هذا الاجتهاد وجواز العمل به، والبحث فيه يقع في مسألتين:

المسألة الأولى: في حجية فتوى المجتهد المتجزي على نفسه.

هل يجوز للمجتهد المتجزي أن يعمل بفتواه أم يتعين عليه الاحتياط أم هو مخير بينهما وبين الرجوع إلى المجتهد المطلق؟

والجواب: الوافي عن هذا السؤال يستدعي بيان محل النزاع بينهم، فنقول: إن القول بحجية فتوى المجتهد وعدمه يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن التجزؤ في الاجتهاد يطلق على معان:

المعنى الأول: أن يتمكن المجتهد من تحصيل الحجة المعتبرة في جملة من الأحكام الشرعية، ويعجز عن تحصيلها في جملة أخرى منها، إما لعدم وقوفه على الدليل بعد الفحص، أو لتعارض الأدلة عنده ولا يرى لبعضها رجحاناً، ونحو ذلك من أسباب، وهذا المعنى خارج عن محل البحث؛ لأنه من مصاديق الاجتهاد المطلق، وعليه أن يعمل بمقتضى الحجة إن تمت، وإلا يعمل بالأصول العملية.

١ - لأن الأولى تستلزم حدوث المعلول بلا علة، والثانية تستلزم بلوغ المعلول أعلى المراحل الكمالية بلا طي المراحل الاستعدادية.

المعنى الثاني: أن يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الأحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه، وهذا هو التجزؤ في فعلية الاستنباط، ولا شك أن هذا كالأول من مصاديق المجتهد المطلق، فلذا تكون فتواه في المسائل التي استفرغ وسعه فيها واستنبط حكمها حجة، فيخرج عن دائرة النزاع أيضاً.

المعنى الثالث: أن يتمكن المجتهد من استنباط بعض الأحكام على الوجه المعتد به عقلاً وشرعاً مع عجزه عن الاستنباط في غيرها لقصور نظره، وعدم تمكنه من الوصول إلى الحجية فيها، وهذا هو الذي ينبغي أن يقع النزاع فيه، فيقال هل فتواه التي استنبطها بالفعل تكون حجة عليه أم أن قصوره في المسائل الأخرى يوجب الإخلال فيها فلا يجوز له ذلك.

المقدمة الثانية: أن محل النزاع هو صورة عدم القطع بالحكم الشرعي في استنباطه، بداهة أن القطع بالحكم ينفي النزاع في حجية فتواه وعدمه؛ لأن القطع حجته ذاتية لا تقبل النفي أو الإثبات، كما أن حجيته عامة؛ إذ لا تختلف حجية القطع باختلاف طرقه وأسبابه، فالقطع بالحكم من أي طريق حصل كان حجة على القاطع بلا شبهة ولا ريب، ومنها القطع بالحكم عن طريق الاجتهاد المتجزئ، فينحصر النزاع بينهم في فتواه في صورة الظن بالحكم الشرعي الحاصل من الطرق المعتبرة، وقد اختلفوا في حجية فتوى المتجزئ بهذا المعنى إلى أقوال:

القول الأول: الحجية، ذهب إليه الأكثر، بل هو المشهور حديثاً^(١)، ونسب

١ - الفصول: ص ٤٥٢؛ وانظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة ٢٢، هامش رقم ٣؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥؛ موسوعة الإمام الخوئي: ج ١، ص ١٨٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٣٦ - ٢٣٧؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٠٧؛ وانظر عناية الأصول: ج ٦، ص ١٨٤؛ دراسات في الاجتهاد والتقليد: ص ٨١.

في الفصول القول به إلى بعض المتأخرين^(١)، وظاهره أن القدماء لم يقولوا به. القول الثاني: عدم الحجية، ذهب إليه جمع منهم صاحب المعالم رحمته على ما يظهر من عبارته^(٢) وهو يصح عند القائلين بإمكان التجزؤ ووقوعه لا امتناعه؛ بداهة أن البحث في حجية استنباطاته متفرع عن الوقوع لا الامتناع ولا الإمكان الذاتي فقط.

القول الثالث: التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا اجتهد واستقر رأيه على الحكم فيجب فيها أن يعمل بمقتضى فتواه، بل يحرم عليه الرجوع إلى غيره فيها؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، بل هو في المسألة التي استقر عليها رأيه يكون قاطعاً بالنتيجة، والقطع حجة، بل هو الأعلم في نظره فلا يجوز الرجوع إلى غيره شرعاً بناء على وجوب تقليد الأعلم، وعقلاً لأنه سيكون من الرجوع إلى الخطأ ولو في نظره، وقد مثل السيد الأستاذ رحمته له بمن اجتهد حتى أدرك أن هذا طريق بغداد، ورأى خطأ من يقول بأن الطريق ليس هذا بل ذاك، ثم عدل عما رآه وسلك طريقاً غيره^(٣).

الصورة الثانية: ما إذا اجتهد ولكن لم يستقر رأيه على الحكم، وقد اختلفوا في جواز العمل بفتواه في هذه الحالة، فحكى عن صاحب المناهل رحمته العدم، ونسب إلى إطلاق كلام الشيخ الأعظم رحمته في رسالته الاجتهاد والتقليد

١ - الفصول: ص ٤٥٣.

٢ - معالم الأصول: ص ٣٣٠.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٣٧.

الجواز، بل حرمة تقليد الغير^(١)، ولعل الوجه في المنع من العمل بفتواه هو التردد في الحكم، وهو يسلب عنه عنوان العلم؛ إذ إن عدم الاستقرار يكشف عن عدم حصول الاطمئنان أو الظن المعبر ليكون حجة، وحينئذ يخرج موضوعاً عن أدلة جواز العمل، ويتعين عليه التقليد حينئذ.

وعمة دليل المانعين مطلقاً هو دعوى قصور أدلة التقليد عن شمول المتجزي لأحد سببين:

السبب الأول: دعوى انصراف تلك الأدلة إلى المجتهد المطلق.

السبب الثاني: الخروج الموضوعي للمتجزي عن تلك الأدلة؛ لأن الأدلة اللفظية منها نصت على الرجوع إلى أهل الذكر والفقيه والعارف بالحلال والحرام ونحوها، وهذه العناوين لا تنطبق على المتجزي، والأدلة اللمبية منها كالإجماع وبناء العقلاء اتفقت على المجتهد المطلق يقيناً، ولم يعلم أنها تشمل الرجوع لغيره؛ لأن القدر المتيقن الذي اتفقت عليه كلمة الفقهاء هو المطلق، كما أن بناء العقلاء قائم عليه، فيمدحون من عمل بفتاواه حتى في صورة انكشاف الخطأ، بخلاف الرجوع إلى المتجزي لاسيما مع وجود المطلق وإمكانية الرجوع إليه، وهذا ما يحكم به العقل أيضاً في باب التنجيز والإعذار، فإن العقل يحكم بأن الرجوع إلى المجتهد المطلق يورث الاطمئنان بالفراغ وبراءة الذمة من التكاليف؛ لأنه القدر المتيقن المشمول بأدلة التقليد، بخلاف الرجوع إلى المتجزي فإنه لم يورث ذلك.

ويمكن أن ينقض بالمجتهد المطلق في صورة عدم استقرار رأيه وتردده،

فإن قيل بحجية فتواه كانت فتوى المتجزي كذلك، ولو أنكرت حجية المتجزي لزم إنكارها في المطلق أيضاً؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، إلا أن يقال: بالتفريق بينهما من جهة الحجية لا الاجتهاد؛ لأن الشارع جعل الحجية لفتوى المجتهد المطلق ولم يعلم شمول هذه الحجية للمتجزي وإن كان مجتهداً، فالفارق هو حجية القول لا الاجتهاد، نظير الرجوع إلى المرأة في التقليد، فإنهم تسالموا على القول بعدم جواز الرجوع إليها وإن كانت مجتهدة، فتأمل.

وأما القائلون بالحجية فيمكن أن يستدلوا بوجوه^(١):

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة، ويمكن بيانه من جهات:

الجهة الأولى: أن إطلاقات أدلة التقليد سواء الأدلة الارجاعية منها أو الأمرة بالتفقه في الدين والإنذار ونحوها فإنها تشمل المتجزي لعدم التقييد فيها، والإطلاق يشمل عرفاً كل مجتهد ومتفقه مطلقاً كان أو متجزياً.

الجهة الثانية: إطلاقات أدلة حجية الأمارات والطرق التي نصبها الشارع حججاً على الأحكام؛ إذ لم يقيد حجيتها بالمجتهد المطلق كما لا يخفى على من لاحظ أدلتها، بل لم يذكر ذلك أحد من الأصوليين ممن بحثوا في حجية أدلة الأحكام كخبر الواحد وحجية الظواهر وبناء العقلاء ونحوها، فتفيد حجيتها على كل قادر على استنباط الأحكام منها، ولا شك أن المجتهد المتجزي قادر في حدود قدرته وملكوته، ولو شك في تقييدها بالمطلق - مثلاً - بعد الفحص وعدم العثور على المقيّد لزم العمل بمقتضى الإطلاق.

الجهة الثالثة: إطلاقات ما دل على المنع من العمل بمقتضى قول الغير؛ لأصالة عدم حجية قول أحد على أحد إلا ما استثنى، والقدر المتيقن في الاستثناء هو الجاهل بالأحكام الشرعية، إذ يتعين عليه الرجوع إلى العالم؛ لأنه من طرق الإطاعة عقلاً وشرعاً أيضاً، وأما غيره كالمجتهد المجتري فلم يعلم خروجه عن أدلة المنع؛ لأنه عالم في حدود قدرته وملكته الاستنباطية، فيتمسك فيه بأصالة الإطلاق.

الوجه الثاني: الفهم العرفي وبيان الاستدلال: أن أدلة جواز التقليد واتباع فتوى الغير مختصة عرفاً وعقلاً بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، والمجتهد المتجزي خارج عنها موضوعاً؛ لأنه متمكن من تحصيلها، فلا تشمل أدلة التقليد بوجه، فيتعين عليه العمل بفتواه.

الوجه الثالث: الأصل الفطري، فإنه حاكم بجواز عمل كل عالم بعلمه، والمتجزي عالم في المسألة التي اجتهد فيها، ولا يوجد ما يمنع شرعاً أو عقلاً من العمل بمقتضى هذا الأصل، بل هذا ما تؤكد السيرة العقلانية في كل علم وفن.

نعم قد يقال باختصاص حجية الأمارات والأصول العملية بالمجتهد المطلق، وحينئذ تصلح أن تكون مانعاً من هذا الأصل، إلا أن هذا القول ضعيف لعدم وجود دليل يثبت هذا الاختصاص، بل إطلاقات حجيتها ينفي هذا الاحتمال.

الوجه الرابع: الوجدان، فإنه يشهد بأن المتجزي إذا استقصى أدلة المسألة التي يريد استنباط حكمها بواسطة الفحص والتتبع فإنه يساوي المجتهد

المطلق في تلك المسألة، وكونه قاصراً عن الإحاطة بأدلة غيرها من المسائل سواء لقصور فيه أو لعدم فعلية ممارسة الاستنباط لا يضر في معرفة الحكم بتلك المسألة، وعليه فإنه كما يجوز للمجتهد المطلق أن يعمل بمقتضى نظره واجتهاده فيها فكذلك المتجزي؛ لوجود مقتضى وانعدام المانع.

الوجه الخامس: السيرة المتشرعية، وهي قائمة منذ زمان المعصومين عليهم السلام في الرجوع إلى الروايات الواردة عنهم عليهم السلام والاستدلال على الأحكام من قبل الأفاضل من أصحابهم مع أن بعضهم لم يكن مطلعاً على جميع روايات الباب، ولا مطلعاً على كل أبواب الفقه، لاسيما في الأزمنة التي قاربت عصور المعصومين عليهم السلام، بل هكذا كانت مسيرة طائفة من أصحابهم عليهم السلام، فربما كان الواحد منهم له أصل متعلق ببعض مسائل الفقه كالطهارة أو الصلاة ونحو ذلك فقط، وكان يعمل بمقتضى نظره فيه، ويأخذ باقي المسائل من غيره، وقد أقر الأئمة عليهم السلام هذه السيرة ولم يردعوا عنها فيكشف عن حجيتها.

والحاصل: أن الوجوه التي تثبت حجية فتوى المجتهد المتجزي على نفسه عديدة بعضها ما ذكرناه وبعضها ذكرها صاحب الفصول عليه السلام وغيره^(١)، وعلى فرض المناقشة في بعضها إلا أن المجموع من حيث الانضمام والتعاقد يوجب الاطمئنان باعتبارها شرعاً لاسيما مع انضمام قرينة العقل، وهي: أن المجتهد المتجزي إذا استفرغ تمام وسعه في استنباط الحكم في المسألة ولم يقصر في المقدمات يكون عالماً بما استنبطه، والعلم حجة عليه، بل قد يعلم بأعلميته على غيره في تلك المسألة، وحينئذ يحرم عليه الرجوع إلى غيره إما لجهة أعلميته، أو لجهة علمه بخطأ فتوى الغير، فالرجوع إليه يكون من رجوع

العالم إلى الجاهل وهو خلف، فيتعين عليه العمل بمقتضى فتواه، ولا يرجع في مقام العمل إلى الغير.

وبذلك يظهر وجه المناقشة في أدلة المانعين؛ لأن دعوى الانصراف غير معلومة، بل مع ملاحظة إطلاقات الأدلة وعموماتها لا يبقى للانصراف وجه، وعلى فرض وجوده فهو بدوي ناشئ من انصراف اللفظ إلى أظهر المصاديق لا لخصر المعنى فيه، ويشهد لبطلان دعوى الانصراف صحة الحمل و عدم صحة سلب عنوان الاجتهاد عن المتجزي، لاسيما وأن أدلة التقليد غير منحصرة بالأدلة اللفظية حتى يدعى وجود الانصراف.

ودعوى خروج المتجزي موضوعاً عن أدلة التقليد عارية عن الدليل، بل قد عرفت أن الدليل على خلافها، وأما دليل العقل بلزوم تحصيل الفراغ فهو مبني على الشك في جواز العمل بفتوى المجتهد، وأما مع العلم بالجواز أو مع قيام الأدلة الشرعية العامة أو المطلقة على حجية فتواه ينتفي موضوع حكم العقل؛ الدليل الشرعي وارد على دليل العقل وناقض موضوعه.

وبهذا يظهر وجه الخلل في تفصيل الآخوند رحمته الله، فيتعين الأخذ بالحجية مطلقاً بشرط أن يكون الاجتهاد تاماً من حيث المقدمات واستفراغ الوسع في الاستنباط. بقي هنا سؤال يقول:

هل يجوز للمتجزي أن يعمل برأيه إذا كان متجزئاً في مقدمات استنباط المسألة الفرعية أيضاً كما لو كان مقلداً في بعض مداركها، كرجال السند، أو القواعد الأصولية، أم يتعين عليه الاجتهاد فيها أيضاً لاسيما إذا خالف استنباطه استنباط المجتهد المطلق؟ احتملان، بل قولان:

القول الأول: ذهب إلى عدم الجواز، اختاره المحقق العراقي رحمته الله في ظاهر المقالات، والوجه فيه أن عدم الاجتهاد في بعض مقدمات المسألة ينفي عن المجتهد عنوان الاجتهاد، فتبطل حجية فتواه، وخلاصة ما أفاده رحمته الله:

أن الجاهل ببعض جهات المسألة جاهل بنفس المسألة؛ لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمات، وحينئذ يجب عليه التقليد للإجماع على أن من لم يكن مجتهداً في مسألة يجب عليه التقليد في هذه المسألة بتمامها وإن كان عارفاً ببعض جهات المسألة^(١)، وربما يعضده الشك في صدق اسم المجتهد عليه؛ لأن ظاهر المجتهد هو أن يكون مجتهداً من جميع الجهات التي تخص المسألة التي يراد استنباطها.

القول الثاني: ذهب إلى الجواز، وهو ظاهر الأكثر على ما قد يشير إليه سكوتهم عن المسألة وعدم تعرضهم إليها^(٢)، وتشهد له السيرة التشريعية منذ قديم الأيام على الرجوع إلى المجتهدين وإن لم يكونوا مجتهدين في كل المسائل، فضلاً عن الاجتهاد في بعض ما يتوقف عليه الاستنباط كالعلوم العربية وعلم الرجال والمنطق ونحوها من علوم تعد من مبادئ في استنباط الفتوى.

بل قامت سيرة الفقهاء على الاعتماد على الشهرة في مقام العمل، واتخاذها جابرة كاسرة للأخبار وبها صرحوا^(٣)، مع أنه رجوع إلى الغير في مبادئ الاستنباط، مما يدل على أن التقليد في المبادئ والمقدمات لا يضر بالاجتهاد

١ - مقالات الأصول: ج ٢، ص ٤٩٤.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

٣ - مقالات الأصول: ج ٢، ص ٤٩٦.

وأن مدار الاجتهاد عندهم هو استنباط الحكم من أدلته المعتبرة، وإن كانت مقدماته عن تقليد.

وأما القول الأول فضعيف من جهتين:

الجهة الأولى: أنه مصادرة؛ لأن النزاع الواقع بينهم في أن فتوى المتجزي هل هي حجة عليه أم لا؟ وهذا الكلام يشمل صورة التقليد في المقدمات أيضاً.

الجهة الثانية: أنه مخالف للسيرة القائمة عند الفقهاء والمشرعة في الرجوع إلى المجتهد وإن كان مقلداً في بعض المقدمات، بل إن الواقع في الخارج هو هذا، بل لا يكاد يوجد مجتهد من المجتهدين إلا ويرجع إلى غيره في بعض مقدمات الاستنباط لاسيما التوثيقات الرجالية التي تقع في طريق السند، ومعاني دلالات الآيات والروايات فإنه يرجع فيها إلى أهل اللغة والتفسير، والقواعد العقلية فإنه يرجع فيها إلى علماء المنطق، بل إن تشخيص موضوعات الأحكام أو فهم حدود الأحكام يتوقف على الرجوع إلى العرف أو أهل الخبرة، فما من فتوى إلا ويرجع الفقيه في بعض مقدماتها إلى الغير، وما من مجتهد مطلق إلا ويستند إلى الغير في تشخيص موضوع الحكم الذي يريد استنباطه، أو تشخيص ذات الحكم، فلو قيل بلزوم الاجتهاد حتى في مقدمات الفتوى لوجب أن يكون كذلك في المجتهد المطلق، وحينئذ لا يبقى مجتهد مطلق أبداً فضلاً عن المتجزي، وعلى هذا فإن الدعوى المذكورة مخدوشة نقضاً وحلاً.

ويشهد لهذا شاهدان:

الشاهد الأول: اتفاقهم على جواز إجراء المقلد للأصول في الشبهات الموضوعية كأصالة الطهارة، وسوق المسلمين، واعتبار قول ذي اليد، والأخذ بالإقرارات ونحوها من أصول وقواعد تجري في الموضوعات، مع أنه مقلد في حجية الأصل، ومجتهد في التطبيق، فيكون شاهداً على ما نحن فيه؛ لأن المسألتين من واد واحد؛ إذ كلاهما يرجعان إلى كبرى واحدة وهو جواز التقليد في مقدمات الاجتهاد، وعليه فإن ادعاء الفرق بينهما بمنع التقليد في الأولى دون الثانية يحتاج إلى دليل وهو مفقود، كما أنه مناف لاطلاق كلماتهم في المقامين.

الشاهد الثاني: سيرة العقلاء، فإنها قائمة على رجوع كل متخصص في علم أو فن إلى المتخصصين الآخرين في المقدمات التي تقع في طريق تخصصه، فالأطباء مثلاً يرجعون في كل مقدمة يتوقف عليها علاج المرض إلى المتخصص فيها، بل أصبح اليوم التخصص في مختلف جوانب العلوم والفنون أمراً ضرورياً حتى في المسائل الجزئية والصغيرة، ولا شك أن المتخصص فيها سيكون أعلم وأدق في تشخيص النتيجة من غيره.

ويمكن إثبات شرعية هذه السيرة بواسطة طرق:

الطريق الأول: دعوى أن هذه السيرة العقلانية ناشئة من حكم العقل بوجوب رجوع الجاهلين إلى العالمين، والعالمين إلى الأعلام منهم، والحكم العقلي عام لا يختلف في زمان دون آخر، ولا في مكان دون آخر، فتدل على موافقتها لسيرة المعصوم عليه السلام؛ لأن الأحكام العقلية لا تقبل التخصص.

والطريق الثاني: أصالة عدم النقل، بتقريب: أننا نشك في أن السيرة

المعلومة عندنا بالوجدان كانت في زمان المعصوم عليه السلام أم استحدثت بعد زمانه ونقلت إلى سيرة جديدة، والأصل يقضي بعدم نقلها.

والطريق الثالث: الاستصحاب القهقري، بناء على أن الاستصحاب يجري في كل يقين لحقه شك، وعلى هذا فإن السيرة العقلانية معلومة اليوم بالوجدان ونشك أنها كذلك كانت في زمان المعصوم عليه السلام أم لا؟ فنستصحب بقاءها بواسطة الرجوع القهقري إلى زمان الشك، فتأمل.

وباختصار: أن السيرة العقلانية إما مطابقة لسيرة المعصوم عليه السلام أو متصلة بزمانه عليه السلام، وحيث إنه لم يردع عنها تكون حجة، وحينئذ تكون دليلاً مستقلاً على حجية الاجتهاد المستند إلى التقليد في بعض المقدمات، وعلى فرض المناقشة في بعض ما ذكرنا إلا أن المجموع من حيث المجموع يفيد الوثوق والاطمئنان بصحة ذلك، وهو يكفي في مقام التنجيز والإعذار. ومن هذا نستنتج أموراً:

الأمر الأول: أن فتوى المجتهد المتجزي حجة على نفسه يجب عليه العمل بها، بل يحرم عليه الرجوع فيها إلى الغير؛ لأنه تشريع، فقول الغير ليس بمعذر له؛ لأصالة عدم حجية قول أحد على أحد.

الأمر الثاني: أن البحث في حجية فتواه فيما حصل له الظن بها لا العلم واليقين؛ لأن العلم حجة على العالم بلا منازع.

الأمر الثالث: أن فتوى المتجزي حجة عليه ولو كان مقلداً في بعض مقدماتها.

المسألة الثانية: في حجية فتوى المجتهد المتجزي على غيره.

وقع الكلام بين الأعلام في جواز تقليد المجتهد المتجزي إلى أقوال أهمها ثلاثة:

القول الأول: عدم الجواز مطلقاً. ذهب إليه جمع منهم صاحب العروة مؤيد وجماعة^(١)، وعزي القول به إلى أكثر الأصوليين، لاسيما عند وجود المجتهد المطلق^(٢)، ونسبه السيد الأستاذ دام ظله إلى المعروف بين المراجع المعاصرين ومن تقدمهم^(٣).

القول الثاني: الجواز مطلقاً. صرح به جمع من المتأخرين والمعاصرين^(٤).

القول الثالث: التفصيل بين ما كان مجتهداً في مسائل عديدة معتد بها واستنبطها بالفعل فيجوز الرجوع إليه فيها، وبين ما كان مجتهداً في مسائل قليلة غير معتد بها فلا يجوز، لاسيما مع وجود المجتهد المطلق. اختاره جمع من المراجع في الفتوى وفي الكتب الاستدلالية^(٥). واستعراض أدلة الأقوال وبيان ما يقتضيه التحقيق يستدعي الوقوف على كل واحد على انفراد:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

٢ - الفصول: ص ٤٥٤؛ دراسات في الاجتهاد والتقليد: ص ٨٥.

٣ - بيان الفقه: ج ٣، ص ١٠٢.

٤ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢)، حاشية رقم (٣)؛ مستمسك العروة الوثقى:

ج ١، ص ٤٥؛ موسوعة الإمام الخوئي: ج ١، ص ٢٢؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٢٣؛

بيان الفقه: ج ٣، ص ١١٤؛ شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ٩٢.

٥ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٠؛ بيان الفقه: ج ٣،

ص ١٠٧؛ وانظر كفاية الأصول: ص ٤٦٧.

١ - أدلة القائلين بعدم جواز التقليد

استدل القائلون بعدم الجواز بأدلة:

الدليل الأول: دعوى وجود الإجماع على وجوب أن يكون المرجع في الفتوى والأحكام الشرعية هو المجتهد المطلق^(١)، فيخرج المتجزي عن معقده خروجاً موضوعياً، وعلى فرض الشك في شموله يحكم بعدم شموله؛ لأن الدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وضعفه ظاهر من جهة الصغرى والكبرى. أما الصغرى فواضح، وأما الكبرى فهو على فرض وجوده مستند أو محتمل الاستناد إلى الآيات والروايات أو بناء العقلاء، حيث أدعي اختصاصها في المجتهد المطلق، لكنك ستعرف ما في ذلك كله.

الدليل الثاني: ظهور الأدلة، ويمكن تقريره بنحوين:

أحدهما: دعوى أن ظاهر أدلة التقليد محمول عرفاً على المجتهد المطلق لا المتجزي، نظير قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٢) بتقريب: أن أهل الذكر لا يصدق إلا على من كان عالماً بكل جوانب الذكر، بحيث لا يسأل في أمر من الأمور إلا وله فيه جواب، وإلا كان إطلاق الإرجاع بالسؤال إليه لغواً أو نقضاً للغرض، وهذا لا ينطبق عرفاً إلا على المجتهد المطلق.

وبعضها الآخر كقوله ﷺ: «نظر في حلالنا وحرامنا، وعرف كلامنا»^(٣) وقوله ﷺ: «فأما من كان من الفقهاء»^(٤) ظاهر في العارف والفقهاء في عموم

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣-٤٤؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٠٢.

٢ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

الحلال والحرام لا في باب واحد، أو مسائل من باب وليس إلا المطلق.

ثانيهما: دعوى أن موضوع أدلة جواز التقليد هو العالم والفقيه والعارف ونحوها، ولا شك أن الحكم يدور مدار موضوعه وجوداً وعدمًا، والقدر المتيقن الذي يدل عليه الظهور العرفي في هذه الأدلة هو المجتهد المطلق، وأما شموله لغيره فمشكوك؛ للشك في صدق اسم العالم أو الفقيه على المتجزي، لاسيما إذا لم يستنبط جملة معتدلاً بها من الأحكام، فإنه قد يجزم بعدم صدق الفقيه أو العارف عليه، فلا تشمله أدلة التقليد، وعلى فرض الشك في ذلك لا يمكن التمسك بالعمومات والإطلاقات لإثبات جواز الرجوع إليه؛ لأنه من مصاديق التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لذا تجري فيه أصالة عدم الحجة بلا منازع.

وفيه: أن إخراج المتجزي عن العمومات والإطلاقات يحتاج إلى دليل، وهو لا يخلو من أحد أمرين:

أحدهما: دعوى انصراف أدلة التقليد إلى المطلق فلا تشمل المتجزي، وهذا ما لا يمكن مناقشته؛ لأن الانصراف يرجع إلى الوجدان، ومعه ينقطع البرهان وتقع عهدة مدعي الانصراف على مدعيه.

ثانيهما: دعوى أن العرف يرى عدم مصداقية المتجزي للفقيه والعارف ونحوه، وهذه لو صحت أبطلت حجية فتواه، ولكن فيها ما لا يخفى، فإن الوجدان والبرهان يشهدان بأن المجتهد المتجزي فيما أفرغ وسعه فيه واستنبط حكمه يكون مصداقاً للفقيه والعارف بهذا الحكم، فتشمله أدلة التقليد. نعم هو ليس بفقيه فيما لم يستنبط، ولا أحد يقول بجواز تقليده حتى في المسائل

التي لم يستنبطها، ويشهد لصحة ما ذكرنا صحة الحمل وعدم صحة السلب.
بل هو المتعارف عليه في المتفاهم العرفي، فإنه لو قال الأمر للمأمور راجع
الطبيب، أو أعط الخشب للنجار ليصنعه سريراً ونحو ذلك، فإنه يرى أن
الطبيب الذي له علم واجتهاد في بعض صنوفه والنجار الذي له خبرة في
بعض شؤون النجارة مشمول بذلك، ولو راجعها وبأن الخطأ كان معذوراً،
ولو لم يراجعها بحجة عدم وجود الطبيب المطلق أو الخبير المطلق يراه
العقلاء مقصراً ومستحقاً للعقوبة، وهذا يكشف عن أن الذهن العرفي لا
يفرق في صدق الفقيه على المطلق والمتجزي في الموارد التي تفقه فيها.

الدليل الثالث: العقل، فإنه يحكم بوجوب الرجوع إلى المجتهد المطلق
دون المتجزي، ومنشأ هذا الحكم العقلي يمكن أن يرجع لأحد وجوه ثلاثة:
الوجه الأول: دعوى أن المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين
والتخير، والعقل يحكم فيها بلزوم التعيين.

وبيان ذلك: أن القول بجواز تقليد المجتهد المتجزي يستدعي إما تخيير
الجاهلين بالأحكام في الرجوع إليه أو إلى المجتهد المطلق، وإما تعيين الرجوع
إلى المطلق دون المتجزي، وحيث إن الرجوع إلى المجتهد المطلق يورث
القطع ببراءة الذمة، بخلاف الرجوع إلى المتجزي، حيث يقضي العقل بتعيين
الرجوع إليه للإطمئنان بالطاعة، وتحصيلاً للفراغ، ويمكن مناقشته:

أولاً: بأن الأصل المذكور الذي يستدعي التعيين مطلقاً غير مسلّم من
حيث الكبرى؛ لعدم الاتفاق على أن الأصل هو التعيين. نعم التعيين راجح
إلا أن رجحانه غير ملزم، كما قرر في محله، بل حتى الرجحان غير معلوم؛ لأن

التعيين في حقيقته يرجع إلى الاشتغال العقلي القاضي بلزوم تحصيل الفراغ بعد العلم بالاشتغال، إلا أن البراءة الشرعية القاضية بنفي التكليف الزائد عند الشك واردة على الاشتغال العقلي، وما نحن فيه من مصاديقها؛ لأن تعيين الرجوع إلى المجتهد المطلق تكليف زائد لم يعلم ثبوته، فيشملة دليل البراءة، وحينئذ يرتفع حكم العقل بلزوم الاحتياط؛ لأن الاحتياط مستند إلى العلم بالاشتغال، ومع وجود البراءة يرتفع هذا العلم فيبقى التخيير هو الحاكم.

وثانياً: حتى إذا سلمنا صحة الأصل المذكور إلا أنه لا يجري هنا لارتفاع موضوعه؛ لأن الأصل أصيل حيث لا دليل، ومع وجود إطلاقات أدلة التقليد الشاملة للرجوع إلى المجتهد المتجزي لا تصل النوبة إلى الأصل حتى يحكم بالتعيين.

الوجه الثاني: أن القول بجواز تقليد المتجزي دوري، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله، ويمكن توضيحه ببيانين:

أحدهما: أن القول بجواز تقليد المتجزي لا بد وأن يستند إلى فتوى المجتهد، فإن كان هذا المجتهد متجزياً لزم الدور، وإن كان مطلقاً ثبت المطلوب، وهو أن الرجوع إلى المتجزي غير مجز.

وثانيهما: أنه لا يجوز للمجتهد المتجزي أن يفتي الناس إلا إذا علم بأن فتواه حجة، وحينئذ إن استند علمه هذا إلى اجتهاده كان دوراً، وإن استند إلى غيره وهو المجتهد المطلق ثبت المطلوب.

وقد بيّن الدور بعض المراجع بيان آخر ربما لا يخلو من مناقشة^(١)، ويمكن مناقشة الدور نقضاً وحلاً.

أما النقض فبالمجتهد المطلق؛ إذ لقائل أن يقول: أن القول بحجية فتواه متوقف على فتوى المجتهد، فإن كان المجتهد مطلقاً لزم الدور، وإن كان متجزياً ثبت المطلوب! وهو حجية فتوى المتجزي.

وأيضاً لا يجوز للمجتهد المطلق أن يفتي الناس إلاّ إذا علم بأن فتواه حجة، وحينئذ إن استند في علمه هذا إلى اجتهاده لزم الدور، وإن استند إلى غيره وهو المجتهد المتجزي ثبت المطلوب.

وعليه فما يقوله المانعون في الإجابة عن هذا الإشكال يمكن للمجيزين أن يقولوا به أيضاً.

وأما الحل: فلأن الموقوف عليه غير الموقوف عليه فلم تكتمل حلقات الدور.

وبيان ذلك: أن جواز تقليد المجتهد لا يتوقف على فتوى المجتهد حتى يلزم منه الدور، بل يرجع إلى أدلة التقليد كإطلاقات الآيات والروايات وبناء العقلاء ونحو ذلك.

وعليه فإن القول بحجية فتوى المجتهد يستند إلى أدلة التقليد لا إلى الاجتهاد حتى يلزم الإشكال، وكذلك العلم بأن فتوى المجتهد حجة فإنه يستند إلى أدلة التقليد فينحل الدور. نعم سيمر عليك البحث في وجه شمول

أدلة التقليد للمتجزي، لدى استعراض أدلة القول بجواز تقليده.

والوجه الثالث: هو الاشتغال العقلي. بتقريب: أن الاشتغال اليقيني بوجود رجوع الجاهل إلى العالم لا يحصل العلم بالفراغ منه إلا بالرجوع إلى المجتهد المطلق. لكنك عرفت ما فيه.

الدليل الرابع: الاستصحاب، أي استصحاب عدم حجية فتوى المجتهد المتجزي، ويمكن إجراؤه من جهات عديدة أهمها اثنتان:

الجهة الأولى: استصحاب عدم حجية قوله على نفسه وعلى غيره. إما من جهة استصحاب العدم، أو من جهة أن الشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

الجهة الثانية: استصحاب حجية قول المجتهد المطلق عليه؛ لأنه قبل التجزي كانت فتواه حجة عليه، فإذا شك بها بعده يستصحب البقاء، وضعفه ظاهر؛ لعدم تمامية أركان الاستصحاب فيه، وذلك إما لتبدل الموضوع لأن بلوغ رتبة الاجتهاد توجب تبدل الموضوع من الجاهل إلى العالم، أو لأن أدلة حجية فتواه تنفي الشك في الحجية فلا يبقى موضوع للاستصحاب؛ لذا يبقى عمدة النزاع في أن المتجزي مشمول بأدلة التقليد أم لا، وقد عرفت أنه كذلك.

فيتحصل من ذلك: عدم تمامية أدلة المنع للحكم بعدم جواز تقليد المتجزي مطلقاً.

٢- أدلة القائلين بالتفصيل

استدل القائلون بالتفصيل بأدلة:

الأول: ظهور الأدلة، فإن المأخوذ في موضوع أدلة التقليد عنوان الفقيه، والعارف بالحلال والحرام، وأهل الذكر، ونحو ذلك، وهذه العناوين لا تصدق عرفاً إلا على من استنبط جملة معتداً بها من الأحكام، فلو كان ذا ملكة مطلقة لكنه لم يستنبط شيئاً من الأحكام أو استنبط شيئاً يسيراً منها كمسألة أو مسألتين فإنه لا تصدق عليه هذه العناوين، لانصراف الأدلة عنه؛ إذ لا يقال لمثله فقيه، ولا عارف بالحلال والحرام.

ولا أقل من الشك في صدقها عليه، فالحكم بشمول الأدلة له يكون من صغريات التمسك بالعام في الموضوع المشكوك، وحينئذ لا مناص من التمسك بالأصل العملي، وهو يقضي بعدم حجية فتواه؛ لأن الشك في الحجية موضوع عدم الحجية.

والخلاصة: أن أدلة التقليد لا تشمل المجتهد المتجزئ الذي مارس الاجتهاد في بعض المسائل، إما لجهة الظهور المستند إلى انصراف الأدلة عنه أو لجهة أصالة عدم حجية فتواه.

وفيه: أن الأخبار الشريفة التي أخذت هذه العناوين موضوعاً لجواز التقليد لم تحدد صدق التسمية على من استنبط جميع المسائل أو أكثرها دون غيره؛ لأن المعيار في الصدق هو العرف، والحق أن العرف يرى صدق عنوان الفقيه على كل مجتهد بحسب فقاوته وحدود معرفته بالأحكام؛ لتسالم الكلمة على أنها من العناوين المشككة التي تختلف باختلاف المراتب، كما يصدق

الفقيه على المجتهد المطلق كذلك يصدق على المتجزي في بعض المسائل . نعم صدق الفقاهة عليه في المسائل التي استنبطها لا أكثر من ذلك.

وادعاء تبادل هذه العناوين إلى المجتهد المطلق أو المتجزي الذي استنبط الكثير من المسائل لا يضر بالصدق؛ لأنه بدوي ناشئ من كون المطلق أظهر المصاديق لا المصداق الوحيد كما يشهد له عدم صحة السلب عن المتجزي.

وادعاء انصراف هذه العناوين عن المتجزي في بعض المسائل أيضاً لا يضر لأنه بدوي ناشئ من قلة وجود مثل هذا الفرد أو خفاء مصداقيته، فهو نظير انصراف لفظ مصحف إلى القرآن الكريم فإنه لا ينفي صدق الاسم على غيره من الكتب.

الثاني: السيرتان العقلائية والمشرعية، فإنه لم يحرز استقرارهما على الرجوع إلى من علم مسألة أو مسألتين في العلوم المختلفة فضلاً عن الفقاهة في الدين، وعليه فإنه لا مناص من القول بعدم جواز الرجوع إلى المتجزي في مسألة أو بعض المسائل القليلة لأحد أمرين:

الأمر الأول: الاستقراء الخارجي، فإن من يستقرئ سيرة العقلاء في مختلف العلوم والفنون وسيرة المشرعة فيما يتعلق بشؤون الدين لا يجد أنهم رجعوا إلى العارف بمسألة أو مسألتين، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل عن ارتكازهم على عدم الاطمئنان بقوله، أو عدم صدق اسم الخبير أو الفقيه عليه.

الأمر الثاني: القدر المتيقن، فإن المقدار الذي يمكن الإطمئنان بدخوله تحت أدلة التقليد هو المتجزي الذي استنبط قدراً معتداً به من الأحكام، وأما

دخول من استنبط القليل منها فلم يعلم بدخوله تحتها، وحيث إن السيرتين دليلان لبيان يقتصر على القدر المتيقن منهما في باب التنجيز والإعذار؛ لأنه الذي يوجب الاطمئنان بفراغ الذمة دون غيره، ويمكن مناقشته من جهتين: نقضية وحلية.

أما جهة النقض فبالتجزي في المسائل الكثيرة بالقياس إلى المجتهد المطلق، فإن الاستقراء الخارجي يفيدنا أن العقلاء والمشرعة لا يرجعون إليه، بل إلى المجتهد المطلق، وعليه ينبغي أن يقال بعدم حجية فتوى غير المجتهد المطلق، وعلى فرض الشك فإن القدر المتيقن من السيرتين هو المطلق وأما المتجزي سواء استنبط الكثير من المسائل أو القليل مشكوك فلا تشمله السيرتان.

فيحصل: أن الاستناد إلى السيرتين لإخراج المتجزي في المسائل القليلة عن جواز التقليد إن صح لصح في المتجزي في المسائل الكثيرة أيضاً، وحينئذ يكون هذا الدليل على خلاف المطلوب أدل، فما يقال في جواب هذا يقال في جواب ذاك.

وأما جهة الحل فمن وجهين:

أحدهما: أن وجود المتجزي في الخارج ليس معروفاً عند الناس غالباً العقلاء منهم والمشرعة حتى يقال باستقرار السيرتين في الرجوع إليه أو عدمه، بل الوجدان يشهد بأن الناس يصنفون أهل العلم - عادة - إلى صنفين، صنف يعرفونه بالعلم والفضل، وصنف بالاجتهاد والفقاهة، ولا يميزون بين مراتب الاجتهاد وأنه على نحو الإطلاق أو التجزي، وإذا ميز الناس أحياناً فهو يقع في القليل النادر، وبعد إلفات نظرهم وتعليمهم

بصنفي الاجتهاد.

وعليه فإن ادعاء استقرار السيرتين غير متين؛ لأن استقرارهما متوقف على معرفة العلماء وتمييز مراتب الاجتهاد عندهم، وقد عرفت أن هذا غير واقع؛ لذا فإن السيرتين المذكورتين غير ثابتتين من حيث الصغرى حتى تصلحا دليلاً على التفصيل المذكور.

وثانيهما: إذا سلّمنا قيام السيرتين في الرجوع إلى المتجزي فإن التفصيل المذكور مما يحتاج إلى معايير وضوابط لتمييز المستنبط في المسائل الكثيرة أو المسائل القليلة، والحال أن وضع ضابطة لذلك أمر متعذر؛ لأن الكثرة والقلّة من الأمور النسبية التي تختلف من شخص لآخر، فكيف يمكن ادعاء أن السيرتين استقرتا على التمييز والرجوع للمتجزي في المسائل الكثيرة دون القليلة، بل إن الوجدان يشهد بعدم صحة هذا التمييز المدعى، فإن الناس يرجعون إلى المجتهد فيما استنبط وأفتى ولا ينظرون بعد ذلك إلى أن ما استنبطه كثير أو قليل.

والحاصل: أن دعوى التفصيل المذكور يقترب من الادعاء التصوري الذي لا واقع خارجي له؛ لشهادة الوجدان والعقل والسيرتين على عدم حصوله في الخارج، فاتخاذة قولاً يكون بلا جدوى.

الدليل الثالث: سيرة الأئمة عليهم السلام، فإنها قائمة على إرجاع الناس إلى فضلاء أصحابهم إرجاعاً خاصاً لأجل أخذ الفقه والفتوى، نظير الإرجاع

ليونس بن عبد الرحمن^(١) و زكريا بن آدم^(٢) لأخذ معالم الدين كما عرفت في الفصل السابق، والإرجاع إلى زرارة وأبي بصير ليث المرادي، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي^(٣)، أو إرجاعاً عاماً نظير قولهم عليه السلام: «من كان من الفقهاء»^(٤) و: «يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم»^(٥) و: «ارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا»^(٦) ونحو ذلك.

مع أن معرفة بعض المسائل كمسألة أو مسألتين أو أكثر كانت متوفرة عند معظم الشيعة في عصرهم عليه السلام، فكان بالإمكان إرجاع الناس إلى بعضهم البعض من دون التنصيص على فضلاء أصحابهم، أو جعل عنوان الفقاها والعلم ونحوهما معياراً للرجوع.

والخلاصة: أن القول بجواز تقليد من عرف بعض المسائل يستدعي لغوية الإرجاع إلى الفقيه الخاص أو العام، وحيث إن التالي باطل كان المقدم مثله. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن من أمثال يونس بن عبد الرحمن لم يكن مجتهداً بالاجتهاد المطلق المعهود في هذه الأزمنة. نعم كان متجزئاً في بعض المسائل لا في جميعها، فبضم الجهتين بعضهما إلى بعض نستنتج أن الرجوع إلى

١ - انظر رجال الكشي: ج ٢، ص ٤٨٣، ح ٩١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣١.

٢ - انظر رجال الكشي: ج ٢، ص ٨٥٨، ح ١١١٢؛ الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢١.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٥ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣، ح ٥.

٦ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤١، ح ٩.

المجتهد المتجزّي في المسائل الكثيرة جائز، بخلاف الرجوع إلى المجتهد في بعض المسائل، لمنافاته لسيرة الأئمة عليهم السلام وهو المطلوب.

وفيه:

أولاً: أن الدليل - على فرض تماميته - أجنبي عن البحث؛ لأن معرفة معظم الشيعة ببعض المسائل - لو صح جدلاً - لم يكن عن اجتهاد، بل عن تعلم من الرواة عن الأئمة عليهم السلام، فلا يكون رجوع بعضهم إلى البعض من رجوع الجاهل إلى المجتهد حتى يجدي في إثبات المدعى.

وثانياً: أن إطلاقات أدلة الإرجاع إلى مثل يونس و زكريا كافية لإثبات جواز الرجوع إلى أمثالهم مطلقاً، سواء كانوا مجتهدين في الكثير من المسائل أو بعضها؛ لأن المعيار الذي يدور عليه جواز الرجوع هو الاجتهاد، ففي أي مورد تحقق جاز الرجوع، سواء كان الاجتهاد مطلقاً أو متجزياً في الكثير من المسائل أم في بعضها.

ولو كان الرجوع إلى المستنبط للمسائل القليلة لا يجوز لكان على الإمام عليه السلام البيان، فعدم البيان كاشف عن عدم المحذور فيه؛ لأن المسألة من الحوادث عامة البلوى وكثيرة الوقوع، فيصدق عليها عنوان ما لو كان لبان.

وثالثاً: - على فرض تسليم الاستدلال - فإن القول بلغوية الإرجاع إلى الفقيه والعارف إن قيل بجواز تقليد المتجزّي في بعض المسائل غير وجيه؛ لأن الشارع أوجب الإرجاع لفوائد عديدة.

منها: إيجاد المرجعية العلمية الصحيحة للناس، وتقييد الرجوع بالمجتهد الجامع للشرائط الذي يستقي علمه من الأئمة عليهم السلام ليغلق الباب أمام الفقهاء

الذين يستندون في اجتهادهم إلى الرأي والأقيسة ونحوها على ما عرفت تفصيله في المباحث السابقة.

ومنها: إرجاع الشيعة إلى العالمين بالأحكام من المسائل التي لم يعلموها أو لم يطمئنوا بطرقها، أو يتوثقوا من صحتها أو صحة نسبتها إلى الأئمة عليهم السلام، وهذه أمور لا يعرفها عموم الناس حتى يقال باستغناء الناس ببعضهم البعض عن الفقيه، بل تحتاج إلى دراية ومعرفة وقدرة عالية على تمييز حكم الإمام عليه السلام من غيره من أحكام الهوى التي كان يصدرها غيرهم.

والحاصل من كل ما تقدم: أن التفصيل في تقليد المجتهد المتجزي، بين ما كان مجتهداً في جملة معتد بها من المسائل فيجوز وبين غيرها فلا يجوز لم يستند إلى دليل مقنع، أو حجة قوية، وما ذكر من أدلة لا تخلو من ضعف ومناقشة. وبذلك يظهر أيضاً وجه المناقشة في القول بالتفصيل بين ما استنبطه المتجزي مع وجود المجتهد المطلق فلا يجوز وبين عدم وجوده فيجوز كما عن بعض^(١).

٣- أدلة القائلين بجواز التقليد

استدل القائلون بجواز تقليد المجتهد المتجزي مطلقاً بأدلة:

الدليل الأول: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم في كل ما يجهله، كما أنها قائمة على عدم التفريق في مقام التنجيز والإعذار بين العالم في جميع المسائل أو في المسألة التي رجع إليها الجاهل فقط ويقوم لهذا شاهدان:

الشاهد الأول: الوجدان، فإننا نجد أن العقلاء حينما يرجعون إلى المتخصصين في كل علم وفن لا يفرقون بين كونهم متخصصين في كل العلم أو الفن أو في المسألة التي رجعوا فيها إليهم، والسر في ذلك هو أنهم لا يجدون فرقاً يوجب المنع من الرجوع إلى المتخصص في المسألة الواحدة، بل قد يرجعون الرجوع إليه دون الرجوع إلى المتخصص في كل العلم؛ لأن صاحب الفن الواحد يغلب ذوي الفنون. نعم يشترط في ذلك أمران:

أحدهما: أن يكون عالماً متخصصاً في المسألة التي رجع إليه فيها.

وثانيهما: أن لا تتوقف معرفة هذه المسألة والاجتهاد فيها على معرفة غيرها من المسائل التي لم يجتهد فيها؛ بداهة أن العلم والاجتهاد في حقه لا يصدق إذا توقف على مقدمات لا يعلمها أو لم يجتهد فيها؛ لأن النتيجة تتبع أضعف المقدمات، فما يبنى على عدم المعرفة لا يعقل أن يكون علماً واجتهاداً.

الشاهد الثاني: وحدة الملاك، فإن الملاك الموجب لجواز الرجوع إلى المجتهد المطلق في المسألة هو ذاته موجود في المجتهد المتجزئ، والملاك هو إحاطة المجتهد بالمسألة من حيث تشخيص موضوعها ومراجعة حججها واستنباط حكمها، وهذا مشترك بالنسبة إلى المسألة الواحدة التي استنبطها، بل قد يكون المتجزئ أعلم فيها من المطلق، فكما يجوز الرجوع إلى المطلق فيها يجوز الرجوع إلى المتجزئ، ولا يوجد ترجيح ملزم لأحدهما على الآخر؛ لأن ضم العلم بالمسائل الأخرى عند المجتهد المطلق والذي هو مفقود لدى المتجزئ لا يضر بالرجوع إليه في المسألة التي استنبطها؛ لأنه أجنبي عنها، فهو نظير من اجتهد في مسائل الصلاة ولم يجتهد في مسائل الطلاق أو النكاح، فإن العلم بمسائل الصلاة والجهل بمسائل الطلاق والنكاح لا يضر

بتقليده في الصلاة؛ لأنه لا علاقة للاجتهاد في المسائل الأولى بالثانية. نعم لا يجوز الرجوع إليه في مسائل الطلاق والنكاح لأنه غير مجتهد بها.

والخلاصة: أن الوجدان والعقل يشهدان لتامة هذه السيرة العقلية، ويؤكد كل ذلك استدلال الجميع بها على إثبات جواز التقليد، ولم نعثر على من أهمل هذا الدليل، بل قال السيد الأستاذ (دام ظله) :

وهذا البناء لم يחדش فيه أحد ممن يحضرنى فتاواهم وكتبهم الاستدلالية^(١)، إلا أن الحق هو وجود الخادش، فقد خدشوا فيه من جهة الصغرى والكبرى. أما جهة الصغرى فأولاً لم يعلم قيام هكذا سيرة مستقرة على ذلك، أو لا أقل من الشك في ذلك، ومقتضى القواعد فيه هو عدم الحجية حينئذ^(٢).

وثانياً أن القدر المتفق عليه بين جميع الأقوال هو جواز تقليد المجتهد المطلق لا غير، لأنه هو القدر المتيقن، فيقتصر في هذا الدليل عليه؛ لأنه دليل لبي، ونتيجته بطلان الصغرى، وأما جهة الكبرى فبدعوى أن هذا البناء لم يحرز إمضاءه من قبل المعصوم عليه السلام، بل ردع عنه الشارع، ودل على عدم اعتباره بدليلين:

الدليل الأول: ظهور الآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع إلى المجتهد الفقيه، والعارف بالحلال والحرام ونحوهما، فإنها ظاهرة عرفاً في تقييد الرجوع إليهما على وجه التعيين لا التخيير بينه وبين المتجزئ^(٣).

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ١٠٩.

٢ - انظر درر الفوائد: ص ٦٩٦.

٣ - موسوعة الإمام الخوئي: ج ٤٨، ص ٥٣١؛ فقه الشيعة (للخلى): ص ١٦٠؛ دراسات في الاجتهاد والتقليد: ص ٨٦.

الدليل الثاني: ظهور بعض الروايات الإرجاعية بالحصص المستفاد من أدوات الشرط، كرواية الاحتجاج: «من كان من الفقهاء»^(١) ومقبولة عمر بن حنظلة: «من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا»^(٢) فإن مفهوم الشرط يدل على انتفاء الرجوع عند انتفاء الشرط.

ومن الواضح أن عنوان الفقيه والراوي والعارف ينطبق أولاً على المطلق فيتبني الجواز في المتجزي لانتفاء الشرط في حقه، وأما الروايات التي أرجعت الشيعة إلى مثل يونس بن عبد الرحمن، أو الأمر لمثل أبان في أن يجلس في المسجد ويفتي الناس فهي لا تثبت جواز الرجوع مطلقاً؛ لعدم ظهورها في إطلاق الرجوع حتى تصلح دليلاً، بل يحتمل أن يكون الإرجاع إليهما من باب الاجتهاد المطلق، فيكون الإرجاع إلى يونس مثلاً مثبتاً للحكم والموضوع معاً؛ لأن مفادها عرفاً ثبوت الحكم وهو وجوب الرجوع إلى المجتهد المطلق، وثبوت الموضوع وهو أن يونس مجتهد مطلق، ويشهد لهذا القرينة الخارجية؛ لأن يونس وأبان من أكابر أصحابهم عليه السلام^(٣)، ومع هذه القرينة لا يبقى مجال لإطلاقات أدلة التقليد حتى يتمسك بها لإثبات الرجوع إلى المتجزي.

ولعل هذا ما فهمه جمع من الأعاضم، وأفتوا باشتراط الاجتهاد المطلق في التقليد، وحرّموا الرجوع إلى المتجزي، كما في العروة الوثقى وحواشيها^(٤)،

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٣ - انظر منتهى الأصول: ج ٢، ص ٨٠٣.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

وربما يمكن الإجابة عن الإشكال الصغروي بإطلاقات الأدلة الإرجاعية، ودعوى الانصراف غير تامة؛ لما عرفت من أنه انصراف بدوي لا مستقر، ومعه لا يبقى شك في الحجية حتى يتمسك بأصالة عدم الحجية أو بالقدر المتيقن، هذا أولاً.

وثانياً: فإن الوجدان يشهد على قيام سيرة العقلاء في الرجوع إلى المتخصصين من العلماء، بل إن نظام الحياة الإنسانية اليوم قائم على مراجعة ذوي الاختصاص في كل علم وفن، لا الرجوع إلى العالمين في الفن بنحو عام، ففي الطب يرجع العقلاء إلى الأطباء المتخصصين منهم لا الأطباء العامين، وفي الهندسة كذلك، وفي القانون، وفي الاقتصاد والسياسة والشؤون العسكرية ونحو ذلك؛ لأن المتخصص في فن واحد أو في جزء من الفن أعلم من الآخر الذي له إحاطة بكل الفن من دون تخصص، بل حتى التخصص الواحد أخذ يتشعب أكثر ويصبح المتخصص في جزء صغير أعلم من المتخصص فيه وفي غيره، وهذا يكشف عن أن السيرة العقلانية قائمة على الرجوع إلى العلماء المتجزئين في علومهم.

وبضميمة أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي أو الاشتراك في الملاك العقلاني في الرجوع إلى العالمين يمكن إحراز اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، فدعوى عدم العلم بقيام سيرة مستقرة على هذا الرجوع بلا وجه.

وأما الإشكال الكبروي فيجيب عنه بأنه دعوى ردع الشارع عن بناء العقلاء بلا دليل، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن من التزم بوجود الردع هنا التزم بعدم الردع عنها في موضع آخر، ففي مصباح الأصول وفقه الشيعة عن السيد الخوئي رحمته الله أن البناء العقلاني غير ممضى شرعاً، بل إطلاقات أدلة التقليد لا تشمل المتجزي في المسائل القليلة فتكون رادعة^(١)، إلا أنه - كما في شرح العروة الوثقى - قال: السيرة العقلائية تقتضي جواز الرجوع إليه فيما استنبطه وإن كان قليلاً؛ لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم، وهذه السيرة هي المتبعة والأدلة اللفظية غير رادعة عنها بوجه^(٢).

وثانيهما: أن الأدلة الإرجاعية ليست في مقام بيان تفاصيل المسألة حتى يستظهر منها الردع، وإنما هي في مقام بيان أصل التشريع ووضع الحل للجاهلين بالأحكام الشرعية في معرفة الأحكام وإرشادهم بالرجوع إلى العالمين من فقهاء الإمامية، وذلك لتخليصهم من موقفين آخرين كلاهما باطل:

الموقف الأول: أن يعملوا بهوهم وآرائهم في الدين.

الموقف الثاني: الرجوع إلى علماء الضلالة ممن لا يستقي علمه من الأئمة عليهم السلام، ويعملون بالأقيسة ونحوها، فيعملون بفتاواهم، فإن الذي يتبع مفاد الروايات الإرجاعية وباقي الروايات الأخرى يجد أن هذا هو لسانها ومفادها من غير لحاظ للردع أو التفصيل بين الاجتهاد المطلق والمتجزي ففي الوسائل - مثلاً - عن تفسير الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله - في حديث - قال: «عليكم بالقرآن فإنه الشفاء النافع،

١ - موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله (مصباح الأصول): ج ٤٨، ص ٥٣١؛ فقه الشيعة (للخلخالي): ص ١٦٠.

٢ - انظر موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله: ج ١، ص ٢٢، (بتصرف واختصار).

والدواء المبارك، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه» ثم قال: «أتدرون من المتمسك به الذي يتمسكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن وتأويله عنا أهل البيت، وعن وسايطنا السفراء عنا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين وقياس القايسين، فأما من قال في القرآن برأيه فإن اتفق له مصادفة صواب فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وأن أخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار»^(١) وهي صريحة في أمرين:

أحدهما: تعيين المرجعية العلمية الصحيحة للناس، والتي يمكن أن تمثل علوم النبي والأئمة عليهم السلام.

وثانيهما: أن معيار المشروعية لهذا الإرجاع هو أن يأخذ العلم منهم عليهم السلام لا من الرأي والقياس.

وفي موثقة 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 ﷺ علموه، ولا صار إليهم من رسول الله ﷺ ولا عرفوه، وذلك أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم، فيسألون عنه، ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ، 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 ﷺ: كل بدعة ضلالة، فلو أنهم سألوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ ردّوه

١ - تفسير العسكري عليه السلام: ص ١٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٣،

إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد عليهم السلام»^(١).

وقد كشفت هذه الرواية المباركة عن أسباب العمل بالرأي والقياس، وقد ذكرت سببين:

السبب الأول: الفراغ العلمي الكبير عند القوم الذين أخذوا بسنن الصحابة وتركوا سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

السبب الثاني: المعادة والخصومة مع الأئمة عليهم السلام طمعاً في الدنيا، وحباً للشهرة ونحوها، أو هروباً من فضيحة الجهل.

وفي صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنه ذم رجلاً، فقال: «لا قدّس الله روحه، ولا قدّس مثله، إنه ذكر أقواماً كان أبي عليه السلام اتّمتهم على حلال الله وحرامه، وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سرّي وأصحاب أبي حقاً، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتاً، هم الذين أحيوا ذكر أبي عليه السلام، بهم يكشف الله كل بدعة، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين، وتأويل الغالين» ثم بكى، فقلت: من هم؟ فقال: «من عليهم صلوات الله وعليهم رحمته أحياء وأمواتاً: بريد العجلي، وأبو بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم»^(٢) والأخبار في هذه المضامين كثيرة^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦١، ح ٤٩.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٥، ح ٢٥.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤ - ١٤٥، ح ٢١، ح ٢٢، ح ٢٣، ح ٢٦.

وإذا ضممنّا هذه الأخبار إلى الأخبار الإرجاعية نحصل على الاطمئنان بأن الأخبار الإرجاعية لم تكن في مقام بيان التفاصيل، وإنما في مقام تعيين الطريق الصحيح للعمل بالأحكام، والمصدر المشروع لأخذ العلم والفقه، وليست في مقام الردع عن الرجوع إلى المجتهد المتجزي وتمييزه عن المطلق، بل لا يبعد القول بأن إطلاقها أيضاً يشمل المتجزي فتكون دلالتها على إمضاء التجزي ومشروعيته أظهر. هذا أولاً.

وثانياً: أن التمسك بالأدلة الإرجاعية لإثبات الردع مخالف لما تسالموا عليه من التمسك بأصالة الإطلاق عند الشك، فإن إطلاقات أدلة الإرجاع في ظاهرها تشمل المجتهد المطلق والمتجزي، ودعوى خروج المتجزي عنها تفتقر إلى الدليل، وحيث لا دليل فإن أصالة الإطلاق تكون حجة، فيثبت حجية فتوى المجتهد المتجزي مطلقاً.

الدليل الثاني: سيرة المشرعة، لاسيما أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإنها مستقرة على الرجوع إلى المجتهد المتجزي، ويمكن تقريره بنحوين:

النحو الأول: أن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام مستقرة على أخذ الأحكام الشرعية من كل عالم بها أخذ لها من طريقهم عليهم السلام، ومعظمهم لم يكن له معرفة بجميع الأحكام، بل بمقدار ما سمعه من الإمام عليه السلام أو وصل إليه من طريق الثقات، بل بعضهم لم يكن عنده إلا حكم واحد أو حكمان كما تشهد له أصولهم الأربعمئة التي دونوا في بعضها الأحكام والمسائل، وحكي عن الشيخ البهائي عليه السلام في مشرق الشمسيين أنه قال:

قد بلغنا عن مشايخنا عليهم السلام أنه كان من دأب أصحاب الأصول أنهم إذا

سمعوا عن أحد من الأئمة عليه السلام حديثاً بادروا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادي الأيام^(١)، وقريب منه ذكره السيد الداماد رحمته الله في الرواشح السماوية^(٢)، وقال الشيخ الطوسي رحمته الله في مقدمة الفهرست: إن تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تضبط لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض^(٣)، وكان قسم من تلك الأصول باقياً في صورته الأولية إلى عهد ابن إدريس الحلبي رحمته الله المتوفى عام ٥٩٨ هـ، وقد استخرج من بعضها بعض المستطرفات ووضعها في خاتمة السرائر^(٤)، وقد تضمنت العديد منها مسائل فقهية متعددة.

وقد اتفقت الكلمة على أن الأصول الأربعمئة كانت لأربعمئة مصنف، كما صرح به غير واحد^(٥)، وعن الطبرسي رحمته الله أنه روى عن الإمام الصادق عليه السلام من مشهوري أهل العلم أربعة آلاف إنسان، وصنف من جواباته في المسائل أربعمئة كتاب تسمى الأصول، رواها أصحابه وأصحاب ابنه موسى الكاظم عليه السلام^(٦)، وتقضي العادة بأن هؤلاء الأربعة آلاف لم يكونوا جميعهم مجتهدين بل بعضهم، كما تقضي بأن المجتهدين منهم لم يكونوا جميعهم مجتهدين بالاجتهاد المطلق، وهذا ما يشهد به الوجدان في هذه الأزمنة التي انتشر فيها العلم وتوسعت آفاقه، فإن نسبة المجتهد المطلق في أهل العلم قليلة

١ - الذريعة: ج ٢، ص ١٢٨؛ كليات في علم الرجال: ص ٤٨١.

٢ - الرواشح السماوية: الرشرة ٢٩، ص ٩٨.

٣ - الفهرست: ص ٣٣.

٤ - السرائر: ج ٣، ص ٥٤٩.

٥ - انظر الذريعة: ج ٢، ص ١٢٩ - ١٣١؛ المعتبر: ج ١، ص ٢٦؛ كليات في علم الرجال: ص ٤٨٢.

٦ - الذريعة: ج ٢، ص ١٢٩؛ وانظر أعلام الوري: ص ١٦٦.

فما بالك في الأزمنة السابقة.

ونلاحظ من كل ذلك أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كما كانوا يأخذون الأحكام من فقهاء الأصحاب من أمثال يونس بن عبد الرحمن، وزرارة، وأبي بصير، وبريد العجلي وأضرابهم من العلماء، كذلك كانوا يأخذونها ممن عرف بعض المسائل لا جميعها، أو يأخذون ممن له أصل في بعض مسائل الصلاة أو الحج أو غيرها، وقد أقر الأئمة عليهم السلام هذه السيرة، بل أمضوها وأيدوها في نصوص كثيرة كما لا يخفى على من راجع كتب الرجال وأحوال الرواة وتتبع تأريخ المسائل الفرعية.

بل في معتبرة أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ خطأ وافرأ، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت عليهم السلام في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(١).

وتتم دلالتها على ما ذكرنا من وجهين:

أحدهما: التشبيه بين إرث المال وإرث العلم، فكما لا يفترق الإرث بين المال القليل والكثير فكذلك وراثته العلم لا يفترق حالها بين العلم الكثير أو القليل، وكذا يصدق العالم على الاثنين فيصح الرجوع إليهما.

ثانيهما: أن العلم الذي يورثه الأنبياء عليهم السلام هو بعض ما يعلمونه لا جميعه؛ لمكان (من) التبعيضية في قوله «أحاديث من أحاديثهم».

كما أن الأخذ منها بقدر ما وسعه ومستواه يصدق عليه أنه وريث لهم، وأنه عالم بعلومهم فيصح الأخذ منه.

والمستفاد من الرواية أنها في مقام تحديد صغرى العالم الذي يرث الأنبياء في علومهم، وحينئذ تشمله إطلاقات الأدلة الإرجاعية المتقدمة، ويؤكد هذا ما رواه الصدوق عليه السلام في الأمالي بسنده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله عز وجل يوم القيامة عالماً فقيهاً، ولم يعذبه»^(١) وقد وردت في هذا المضمون أكثر من رواية^(٢).

بتقريب: أن حفظ الأربعين حديث هو بعض أحاديث الأئمة عليهم السلام، فيفيد بعض العلم لا تمامه، كما أن بعثه فقيهاً إما من باب التنزيل الموضوعي لكون الفقاهة من الحقائق المشككة، ولعل أدنى مراتبها هو الأربعون، أو التنزيل الحكمي، أو تنزيل الجزاء فيكون ثوابه تفضلاً ثواب العالم الفقيه، والوجه في الدلالة هو إطلاق لفظ العالم والفقيه على من حفظ القليل من الأحاديث مع أنه راو للحديث، فيكشف بالكشف الإني عن صحة إطلاق لفظ الفقيه والعالم على المجتهد المتجزّي بشكل أولى، فدعوى عدم صدق الفقاهة والاجتهاد عليه مناف للإطلاق الشرعي.

إن قلت: أن هذا من باب الاستعمال وهو أعم من الحقيقة، فربما كان الإطلاق مجازياً.

قلت: سلمنا، إلا أن صحة الإطلاق المجازي يتوقف على وجود مناسبة

١ - الأمالي: ص ٣٨٢، ح ١٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٧٩، ح ٦.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٧٩، ح ٥، ح ٧؛ ص ٩٤ - ٩٥، ح ٥٩، ح ٦٠، ح ٦١.

بين المعنيين الحقيقي والمجازي، وليست إلا العلم، فإذا صدق إطلاق الفقيه على الراوي فإنه يصدق على المجتهد بالأولية القطعية.

وحينئذ تشمله إطلاقات وعمومات أدلة التقليد.

وفي صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال: «الْقَ عبد الملك بن جريح فسله عنها، فَإِنَّ عنده منها علماً، فلقيته فأملى عليّ شيئاً كثيراً في استحلالها، وكان فيما روى فيها ابن جريح: أنه ليس لها وقت ولا عدد- إلى أن قال:- فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام، فقال: صدق، وأقر به»^(١).

وتدل على المطلوب من جهتين:

الجهة الأولى: ظهورها في التجزي في العلم؛ لأن المسائل في المتعة من النكاح، وأن الإمام عليه السلام صرح بأن عبد الملك عنده علم منها لا كل العلم.

الجهة الثانية: إمضاء الإمام عليه السلام لما قاله عبد الملك، وإقراره له.

والحاصل: لو كان الرجوع إلى المتجزي في أخذ العلم والأحكام غير مشروع لما أرجع الإمام عليه السلام، إليه ولما أمضاه وأقره.

إن قلت: إن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، فإثبات علم عبد الملك بالمتعة لا ينفي علمه بغيرها من مسائل الفقه، فلا يفيد التجزي في الفقاهة.

قلت: هذا صحيح إلا أنه كما لا ينفي ما عداه فإنه لا يثبت علمه به، فتكون الدلالة مجملة بالنسبة لغير المتعة، ولأمناس من التوقف على القدر المتيقن،

وهو ما نصت عليه الرواية، وهو يثبت التجزي، وهو المطلوب.

والخلاصة: أن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام كانت قائمة ومستقرة على رجوع الجاهلين إلى العالمين بالأحكام، سواء كان العالمون لهم إحاطة بجميع المسائل كيونس بن عبد الرحمن وأضرابه أم لهم معرفة ببعض المسائل، ومن المقطوع به أن هذه السيرة كانت في محضر الأئمة عليهم السلام وبمرأى ومسمع منهم عليهم السلام ولم يردعوا عنها، بل استفاد من متصافر الأخبار أنهم أقروها وأمضوها، وهذا دليل قاطع على شرعية الرجوع وحجية السيرة، فيثبت جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزي وهو المطلوب.

النحو الثاني: أن تاريخ السيرة وتراجم أصحاب الأئمة عليهم السلام بل والذي يقضي به الوجدان والعقل أن أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكن لكلهم ولا لأكثرهم الفقه الواسعة والاجتهاد المطلق، بل ربما يقال بعدم وجود فقيه مطلق فيهم إلا نادراً من بين الألوف واحداً مثلاً، أو اثنين. بل وجود الفقيه المطلق في هذه الأزمنة قليل كالنادر، فما بالك بذلك الزمان؟ ومع ذلك كان المعصومون عليهم السلام يرجعون الشيعة إلى الرواة بنحو عام من دون تفريق بين مطلق ومتجزي، وإن كانوا يسألون الأئمة عليهم السلام في بعض تفاصيل الرواة فكانوا يسألون عن الإيثار والوثاقة عادة وكان الأئمة عليهم السلام يجيبون في حدود السؤال، ولم يظهر في الأخبار أنهم قيدوا الرجوع بمن كان واسعاً في العلم والفقه، ولو كان الاجتهاد المطلق شرطاً لورد ولو في رواية أو بعض الروايات، وعدم الوجدان في مثله دليل على عدم الوجود؛ لأنه من الشؤون التي تكثر الدواعي على نقله، فعدم نقله والحال هذه كاشف عن عدمه؛ إذ لو

كان لبان، بل الوارد في الأخبار المتواترة الإمضاء والقبول^(١).

ففي صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^(٢).

وفي التوقيع الشريف: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا»^(٣) وهي تفيد كبرى كلية يستند إليها في باب الرجوع وأخذ الأحكام من العالمين، وإطلاقها يفيد وجوب الأخذ من الثقة مطلقاً كان أو متجزياً، وإذا ثبت هذا في الرواية يثبت في الدراية والاجتهاد بالأولوية القطعية بناء على أن الرواية لا تشمل الاجتهاد.

والحاصل: أن الرجوع إلى المجتهد المتجزى سواء كان متجزياً في كثير من المسائل أو في قليل منها أمر مشروع قامت عليه السيرة التشريعية الممضاة من قبل المعصومين عليهم السلام في القول وفي الفعل بما لا يقبل الشك والتردد. هذا وقد أوردوا على هذا الدليل إیرادات:

منها: إنكار وجود السيرة من حيث الصغرى وقد عرفت بطلانه.

ومنها: أن في عصور الأئمة عليهم السلام لم يكن اجتهاد حتى يقال بدلالة السيرة على جواز تقليد المتجزى، وإنما كان الناس يعملون بالروايات الواردة إليهم

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠ وما بعدها، ح ٨، ح ٩، ح ١٥، ح ٢١، ح ٢٤، ح ٢٧، ح ٣٠، ح ٣٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٠، ح ٤٠.

من الأئمة عليهم السلام إما بالسماع المباشر أو بالطرق المعتمدة، فما قامت عليه السيرة هو العمل بالروايات، والمطلوب إثباته هو العمل بالاجتهاد فيخرج عن مورد الدليل.

وفيه: أولاً أن الاجتهاد كان موجوداً بنحويه المطلق والمتجزي كما عرفت. وثانياً: أن العمل بالروايات لم يكن خالياً من الاجتهاد؛ لأن الروايات فيها معارضة وتوجب الترجيح، وبعضها مجمل يحتاج إلى تفسير، وبعضها عام يحتاج إلى تخصيص، وبعضها صادر للتقية، وهذه ونحوها تستدعي الاجتهاد والفقاهة في فهم الدلالة أو حل المعارضة أو الجمع بين الأدلة، فدعوى أن السيرة قائمة على العمل بالروايات لا ينفي وجود الاجتهاد، وهذا ما أكدته طائفة من الأخبار التي وضعت معايير لترجيح الروايات أو حل التعارض بينها، أو تمييز الرواية الصادرة للتقية والأخرى الصادرة لبيان الحكم الواقعي.

ففي رواية الصدوق عليه السلام بسنده عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام، عن الرضا عليه السلام قال: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها ففضلوا»^(١).

ومن الواضح أن رد المتشابه إلى المحكم يتوقف على معرفة وقدرة على الجمع الدلالي، أو التأويل، وهذه لا تتسنى إلا لمن له باع في العلم.

وفي موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: يرد علينا حديثان:

واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه. قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله» قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما. قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^(١).

وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فخذوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢).
والأخبار في هذا المضمون كثيرة^(٣)، وقد تضمنت الدلالة على أمرين:
أحدهما: أن التعارض واقع في أخبار الأئمة عليهم السلام.

ثانيهما: جعل الضابطة في الترجيح وهي العرض على كتاب الله ثم مخالفة العامة، ومن الواضح أن معرفة الموافق للكتاب أو المخالف وكذلك الأخذ بما يخالف يستدعي المعرفة بآيات الكتاب ودلالاتها، والمعرفة بما يقولونه العامة، وإحاطة بأقوالهم، وما يوافقهم وما يخالفهم، وهذا لا يقدر عليه إلا العالم الفقيه.

وفي حسنة داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا. إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٢، ح ٤٢.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٨، ح ٢٩.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٨ - ١١٩، ح ٣٠، ح ٣١، ح ٣٣، ح ٣٤.

إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(١) ودلالته على المطلوب جلية.

والحاصل: أن إنكار الاجتهاد في زمانهم عليه السلام يقرب من إنكار الأمر البديهي؛ لما عرفت من تضافر الأخبار على وقوعه.

وإدعاء أن العمل كان على مجرد الرواية دون تفقه واجتهاد يفتقر إلى دليل، بل الدليل على خلافه كما عرفت من الأخبار.

ومنها: وهو العمدة أن الدليل أخص من المدعى، لأننا نسلّم وجود الاجتهاد سابقاً كما نسلّم بوجود فرق كبير بين الاجتهاد في زمان الأئمة عليهم السلام والاجتهاد في الأزمنة المتأخرة عنهم، لاسيما في الأزمنة المعاصرة.

فإن الاجتهاد في زمانهم عليهم السلام كان يعتمد على فهم الدلالة بحسب عرف زمانهم، وغالباً كانت القرائن الخارجية والحالية حاضرة عندهم، ولذا كان ميسوراً لغالب الناس؛ لاستغنائهم عن الكثير من المقدمات التي يطويها الفقيه في هذه الأزمنة للوصول إلى الحكم الشرعي بسبب قربهم من الأئمة عليهم السلام، ومن هذه المقدمات البحث السندي في الأخبار، فإن معاصرتهم للأئمة عليهم السلام ورواة الحديث أغناهم عن تمحيص الأخبار الصحيحة الصدور من غيرها، والبحث الدلالي الذي يتوقف على الفهم العرفي والظهور النوعي في زمان صدور الأخبار، وأيضاً توفر القرائن الخارجية والحالية عندهم بما تحقق عندهم صحة السند أو ظهور الدلالة. إلى غير ذلك من المقدمات التي يتوقف عليها الاجتهاد، بينما يحتاج المجتهد في هذه الأزمنة إلى أعمال العديد من القواعد والأصول من أجل تأمين صحة السند وظهور الدلالة؛

إذ يتوقف الاجتهاد في هذه الأزمنة على التوثق من صدور الرواية، ومعرفة جهة صدورها، ومعاني ألفاظها، وإحراز وحدة الظهور الحاصل عندنا مع الظهور في زمان الأئمة عليهم السلام بواسطة أصالة عدم النقل ونحو ذلك، والبحث عن المخصص أو المقيد أو القرينة الصارفة، أو الاطمئنان بعدم وجود المعارض ونحو ذلك لكي يحصل عند الفقيه الوثوق بالعموم أو الإطلاق ونحو ذلك.

فكل مسألة يراد استنباط الحكم فيها في هذا الزمان يستدعي طي مجموعة كثيرة من المقدمات الرجالية واللغوية والأصولية ونحوها، وهذه المقدمات لم تكن مطلوبة في زمانهم عليهم السلام.

وعليه فإن قيام السيرة في زمانهم عليهم السلام على الرجوع إلى الرواة، أو قيام سيرتهم عليهم السلام على الإرجاع إلى رواية أحاديثهم وإن كشف هذا عن توفرهم على مراحل من العلم والفقاهة المتجزية إلا أنه لا يستدعي الحكم بجواز الرجوع إلى المجتهد المتجزي في أزمنتنا؛ لأن الاجتهاد في هذه الأزمنة يتوقف على مقدمات صعبة توجب التشكيك في اجتهاد المتجزي، أو في بلوغه الرتبة المجزية من الاجتهاد بحيث يطمئن المكلف إذا عمل بفتواه ببراءة ذمته.

وعلى هذا فإن دليل السيرة يكون أخص من المدعى، ويمكن الإجابة عنه بجوابين: نقضي وحلي، أما النقض فبالاجتهاد المطلق، فإن بعض المجتهدين يطوي مقدمات كثيرة للاجتهاد، وبعضهم أقل ولازم هذا القول تجويز تقليد الأول دون الثاني ولكن لم يقل به أحد.

وأما الحل فمن وجوه:

الوجه الأول: أن الفرق بين الاجتهادين في كثرة المقدمات أو صعوبتها لا يستدعي التفريق بينهما في الحجية، فإن أدلة التقليد اللفظية واللبية منها تفيد جواز رجوع الجاهل إلى العالم بغض النظر عن كون مقدمات العلم كثيرة أو قليلة.

الوجه الثاني: لو صح ما ذكر في التفريق بين الاجتهادين فإنه بضميمة الأولوية العقلية تثبت أولوية حجية الاجتهاد المتجزي في زماننا منه في زمانهم؛ لأنه إذا ثبتت حجية فتوى المجتهد الذي يستند إلى بعض الظهورات ونحوها فإنه يثبت حجية فتوى المجتهد الذي يطوي مقدمات أصعب بشكل أولى؛ لأن ملكته أقوى، وإحاطته أشمل؛ بداهة أن المتأخر قد يطلع على ما لم يطلع عليه السابق.

الوجه الثالث: أنا لا نسلم بساطة الاجتهاد في تلك الأزمنة، فقد عرفت من الروايات المتقدمة أنها مهمة شاقة تتطلب مزيداً من العلم والفقاهة. نعم في أزمنتنا صار الأمر أصعب من ذي قبل، ولكنه لا يثبت سهولته في ذاك الزمان، ولو سلمنا ذلك - جـدلاً - فإن إطلاقات أدلة الإرجاع أو إطلاق الإرجاع من قبل الأئمة عليهم السلام وعدم تقييده بشيء من القيود يكشف بالكشف الإلّهي عن عدم الفرق في مقام الحجية، وإلا لوجب عليهم عليهم السلام البيان؛ لأنها من المسائل عامة البلوى وكثيرة الأهمية؛ لما يترتب عليها من طاعة العباد وعصيانهم.

الدليل الثالث: الآيات والروايات، وهي متضاربة، بل دعوى التواتر المعنوي فيها غير بعيدة، ويمكن تصنيفها إلى طوائف:

الطائفة الأولى: إطلاقات الآيات والروايات الإرجاعية منها، وقد مر البحث فيها سنداً ودلالة، بما يفيد الاطمئنان بحجية فتوى المجتهد المتجزي على نفسه وعلى غيره.

الطائفة الثانية: الروايات الخاصة الدالة على حرمة الإفتاء بغير علم، فتدل بمفهومها على جواز تقليد من يفتي بعلم ومن مصاديقه المتجزي.

منها: صحيحة أبي عبيدة. قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١).

بتقريب: أن فتوى المتجزي المطابقة لشروط الاجتهاد هي فتوى بعلم وهدى من الله سبحانه، فلا تشملها لعنة الله سبحانه وملائكته، ولا يلحقها وزر أو عصيان.

ومنها: معتبرة أبي إسحاق السبيعي. عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الناس آلوا بعد رسول الله ﷺ إلى ثلاثة: آلوا إلى عالم على هدى من الله قد أغناه الله بما علم عن غيره، وجاهل مدع للعلم لا علم له، معجب بما عنده، قد فتنته الدنيا وفتن غيره، ومتعلم من عالم على سبيل هدى من الله ونجاة، ثم هلك من ادعى، وخاب من افترى»^(٢).

وتقريب الدلالة: أن (آلوا) في اللغة: رجعوا من آل أي رجع وصار إليه^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٨، ح ٤.

٣ - لسان العرب: ج ١١، ص ٣٢؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣١٢، (أول).

وقد صنفت المرجع في العلم إلى ثلاثة أصناف: صنف هو عالم غير متعلم؛ لأن علمه من نور الله سبحانه وهو المعصوم عليه السلام، وصنف على نقيض ذلك تماماً؛ لأنه جاهل منتحل للعلم، فلا علم له ولا هدى وهو ضال في نفسه، ومضل لمن يرجع إليه، وصنف ثالث عالم بالتعلم مكتسب للعلم من مصدره الصحيح وهو الفقيه الذي يأخذ من الإمام عليه السلام، فتدل على أن الهدى والنجاة منحصر بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو من أخذ منه العلم، والمجتهد المتجزي منه، فتدل على أن الرجوع إليه مشروع.

ومنها: حسنة مفضل بن مزيد. قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أنهاك عن حصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(١).

بتقريب: أن الهلكة في الإفتاء بغير علم، فتدل على أن الإفتاء بعلم لا هلكة فيه، ومنه فتوى المتجزي لأنها بعلم، وقد ورد هذا المضمون متضافراً في أخبار كثيرة^(٢).

ومنها: المرفوعة التي رواها الكليني رحمته الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القضاة أربعة، ثلاثة في النار، وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢١، ح ٢.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٩ - ٣٠، ح ٢٩، ح ٣١، ح ٣٢، ح ٣٣.

٣ - الكافي: ج ٧، ص ٤٠٧، ح ١؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٢، ح ٥.

بتقريب: أن إفتاء المتجزي هو من القضاء بعلم بناء على أن القضاء من الفتوى عرفاً أو لغة، باعتبار أن القضاء هو الحكم، فيشمل الفتوى لأنها حكم أيضاً.

ومنها: موثقة زياد بن أبي رضاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم إن الرجل ليتزع الآية، يخزّ فيها أبعد ما بين السماء والأرض»^(١).

بتقريب: أن الرواية تضمنت الأمر بالقول عن علم، فتشمل فتوى المتجزي.

والحاصل: أن هذه الطائفة من الأخبار تدل دلالة واضحة على أن الرجوع إلى المجتهد المتجزي في الفتوى والعمل بها مبرئ للذمة؛ لأن فيه النجاة والهدى، ومصيره إلى الجنة؛ لأنها فتوى بعلم وليست عن غير علم وهو المطلوب.

وربما يورد على هذا الاستدلال إيرادات:

الإيراد الأول: أن العلم وإن كان شرطاً في الفتوى وهذه تنطبق على المتجزي إلا أن ذلك ليس هو الشرط الوحيد في جواز تقليده؛ لأن الأدلة الأخرى فرضت وجود شرائط أخرى فيه لتجوز تقليده كالفقاهة، فإنها لا تصدق على المتجزي لاسيما في المسائل القليلة من الفقه. وعلى هذا يكون الدليل أخص من المدعى.

الإيراد الثاني: أن غاية ما تثبته هذه الأخبار هو ثبوت الموضوع، وهو أن المجتهد المتجزي لا يفتي بغير علم، ولكنها لا تثبت جواز الرجوع إليه والعمل بفتياه لعموم الناس، فتكون قاصرة عن الدلالة.

وفيهما نظر. أما الأول فلما عرفت مراراً من أن الفقاهة حقيقة مشككة، فلذلك تصدق على المتجزي كما تصدق على المطلق كل بحسب رتبته ومستواه العلمي.

وأما الثاني فلأنه إذا ثبتت حجية فتواه جاز العمل بها للملازمة الشرعية بل والعقلية بين حجية الشيء والعمل به؛ إذ لا معنى لجعل الشيء حجة من دون تجويز العمل به. هذا أولاً.

وثانياً: أن بعض الأخبار المتقدمة ظاهرة بل صريحة في جواز التقليد كصحيحة أبي عبيدة والحسنة والموثقة، فإن الصحيحة صرحت بأن وزر العمل بالفتوى يعود على المفتي الجاهل، ومنعت من إفتاء الناس بغير علم، أو القول بما لا يعلم، وذلك لا يصح إلا في مقام العمل كما هو واضح.

الطائفة الثالثة: الروايات الناهية عن الرجوع إلى حكام الجور لأجل حل المنازعات والتخاصم، والأمر بالرجوع إلى العالمين بأحكامهم عليهم السلام وهي متضافرة:

منها: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل كان بينه وبين أخ له مارة في حق، فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه، فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء: «كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الظَّالِمِينَ

وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» ﴿١﴾ «(٢).

بتقريب: أن الأخ في مصطلح الروايات هو المؤمن بولاية الأئمة عليهم السلام، وهي ظاهرة في إمضاء الرجوع إليه في القضاء وحل المنازعة؛ لأنه لا يحكم إلا بما أخذه عنهم عليهم السلام كما تقتضيه قرينة مناسبة الحكم والموضوع، فيشمل المتجزي بالأولية القطعية، ويؤكد هذا المضمون ما رواه الكليني رحمته الله بسنده عن أبي بصير. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عز وجل في كتابه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ ﴿٣﴾ فقال: «يا أبا بصير! إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكاماً يجورون أما إنه لم يعن حكام أهل العدل، ولكنه عنى حكام أهل الجور، يا أبا محمد! إنه لو كان لك على رجل حق، فدعوته إلى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم إلى الطاغوت» ﴿٤﴾.

ومنها: صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: «ليس هو ذاك، إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط» ﴿٥﴾.

بتقريب: أن قوله «رجل منا» يشمل المجتهد المتجزي.

١ - سورة النساء: الآية ٦٠.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢، ح ٢.

٣ - سورة البقرة: الآية ١٨٨.

٤ - الكافي: ج ٧، ص ٤١١، ح ٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢، ح ٣.

٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥، ح ٨.

وهذه الروايات وإن كانت واردة في باب القضاء كما يستفاد من ظهورها إلا أنه يمكن توسعة دلالتها لتشمل الفتوى والتقليد بأكثر من ضمنية:

الضمنية الأولى: عدم القول بالفصل، فإنه إذا جاز الرجوع إلى المتجزي في القضاء جاز الرجوع في الفتوى؛ لعدم التفكيك بينهما عند أحد من الفقهاء؛ بداهة أن بعض الأمة أجازت الرجوع إلى المتجزي مطلقاً، وبعضها منعت منه مطلقاً، ولم يفصل أحد بين القضاء فأجاز الرجوع إليه وبين الإفتاء فمنع منه، فالقول به مخالف للإجماع المركب.

الضمنية الثانية: عدم فهم الخصوصية التي تفيد وحدة الملاك عرفاً. إن قلت الخصوصية موجودة وهي أن القاضي يستند إلى رأيه ولا يشترط فيه الاجتهاد بخلاف الإفتاء حرمة الإفتاء بحسب الرأي.

قلت:

أولاً: في القضاء لا يجوز الحكم بالرأي أيضاً؛ لما عرفت من الروايات المتقدمة أن القاضي بالحق وهو لا يعلم من أهل النار.

وثانياً: أن أدلة حرمة العمل بالرأي والإفتاء بغير علم تشمل القضاء أيضاً.

وثالثاً: أن الاجتهاد شرط في القضاء كما اتفق عليه الإمامية.

الضمنية الثالثة: الاشتراك في المفهوم بلحاظ أن القاضي يحكم استناداً إلى علمه والحجج القضائية، والمفتي كذلك. نعم يختلفان في أن القاضي يحكم في الموضوعات بينما يحكم المفتي في الأحكام، ولكن هذا الفرق لا يضر بجواز التقليد؛ لأن الحكم في الموضوعات يستلزم الحكم في الأحكام، بناء على

ملازمة الحكم التكليفي للحكم الوضعي، أو لأن القضاء يثبت الموضوع فيتبعه الحكم قهراً لتبعية الحكم للموضوع.

وعليه فإن ورود هذه الأخبار في القضاء لا يمنع من شمولها للفتوى، لاسيما وأن المورد لا يخصص الوارد، بل عن بعض مراجع العصر أن منصب القضاء هو منصب للفتوى ولا عكس^(١).

ومنها: معتبرة أبي خديجة التي رواها الصدوق عليه السلام بسنده المتصل قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق 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»^(٢) ورواها الكليني عليه السلام بسنده عن أبي خديجة أيضاً إلا أنه قال: «شيئاً من قضائنا»^(٣) ومثل ذلك رواه الشيخ الطوسي عليه السلام في التهذيب^(٤)، وروى الشيخ عليه السلام بسنده المتصل رواية أخرى عن أبي خديجة أيضاً بالمضمون نفسه إلا أنه فيها: «أجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً»^(٥).

وظاهر الأصحاب اعتبارها سنداً، بل عملوا بها في باب القضاء والاجتهاد، وأما من حيث الدلالة فهي ظاهرة كالصریحة في كفاية الرجوع إلى المجتهد العالم بأحكامهم عليه السلام بنحو مطلق أو متجزئ كما تفيده كلمة

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٤.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ٢، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣-١٤، ح ٥.

٣ - الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٤.

٤ - التهذيب: ج ٦، ص ٢١٩، ح ٥١٦.

٥ - التهذيب: ج ٢٧، ص ٣٠٣، ح ٥٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٦.

(شيئاً). فإنها ظاهرة عرفاً في معرفة بعض المسائل لا جميعها، لاسيما لحوقها بـ (من) التبعية. نعم ربما تختلف دلالتها برواية الصدوق عليه السلام عنها برواية الكليني والشيخ عليهما السلام، فإنها بحسب الرواية الأولى تدل على الرجوع إلى العالم بالفتوى والقضاء، وبحسب الرواية الثانية تدل على الرجوع إليه في شؤون القضاء، فلا تدل على الرجوع إليه في الفتوى إلا بإحدى الضمائم الثلاث المتقدمة.

ويمكن الاستدلال بها على إثبات جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزي بالظهور، فإنها تدل على كفاية العلم بشيء من قضائهم عليهم السلام أو قضاياهم، وهو مساوق للتجزي، فيدل على أن التجزي من مصاديق العلم عندهم عليهم السلام؛ لأنه عليه السلام أمر بالرجوع إليه، وعليه لا مناص من أن تكون في مقام بيان أحد أمرين:

الأمر الأول: بيان الموضوع العرفي للعالم المتجزي، فتكون الرواية كاشفة عن الفهم العرفي للعلم والتجزي فيه، وحاكية عما عليه السيرة العرفية في الرجوع إلى العلماء.

الأمر الثاني: بيان الموضوع الشرعي، وذلك بحملها على أنها في مقام التوسعة في موضوع العالم تعبداً كما يفيد قوله «فإني قد جعلته عليكم قاضياً» هذا بناء على الشك في صدقه عرفاً؛ بداهة أن الإرجاع إلى المتجزي كاشف عن صدق عنوان العالم عليه شرعاً، فتثبت صغرى الأدلة الإرجاعية للفقهاء.

والحاصل: أن الرواية في نفسها دالة على جواز الرجوع إلى العالم بشيء من أحكام الأئمة عليهم السلام والأخذ بحكمه؛ لأنه مجز ومبرئ للذمة؛ لأنه عليه السلام جعله

قاضياً، ونصبه حاكماً يرجع إليه في مختلف ما يحتاجه المؤمنون، وهي تنطبق على المجتهد المتجزي، بل ظاهرة فيه، فيثبت المطلوب.

ولكن أوردوا على هذا الاستدلال إیرادات كثيرة، وقد نقل أن البعض استقصاها فبلغت أكثر من عشرة^(١)، ويمكن تلخيصها في إشكالين: الأول سندي، والثاني دلالي.

أما الإشكال السندي فمن وجهين:

الوجه الأول: أن الرواية ضعيفة بمعلی بن محمد؛ لاضطراب كلمات علماء الرجال فيه، بل صرح النجاشي رحمته الله أنه مضطرب الحديث والمذهب^(٢)، وضعيفة أيضاً بأبي خديجة؛ لأنه مشترك بين سالم بن مكرم الذي وثقه النجاشي^(٣) وبين سالم بن سلمة وقد صرحوا بضعفه^(٤)، بل تعارضت الأقوال في سالم بن مكرم نفسه، ولذا توقف فيه العلامة في الخلاصة، وضعفه الشيخ الطوسي رحمته الله في موضع، ووثقه في موضع آخر، ومدحه الكشي رحمته الله لكنه كان من أصحاب أبي الخطاب الذي صدرت اللعنة بحقه^(٥).

الوجه الثاني: ولو سلمنا قوتها سنداً فإن استقرار الشهرة على عدم العمل بها كاسر لسندها، ويشهد له قيام الفتوى على اشتراط الاجتهاد المطلق في

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ١١٦.

٢ - رجال النجاشي: ص ٤١٨، رقم (١١١٧).

٣ - رجال النجاشي: ص ١٨٨، رقم (٥٠١).

٤ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٢؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١١٦.

٥ - انظر خلاصة الأقوال: ص ٢٢٧، الباب الخامس من حرف السين رقم (٢)؛ منتهى المقال: ج ٦،

ص ٢٩٩، رقم (٣٠١٤).

الفقيه الذي يرجع إليه في الفتوى، بل في المسالك دعوى الإجماع بقسميه على ذلك^(١)، وفي الجواهر دعوى ضرورة المذهب عليه^(٢)، والإعراض أمانة الضعف كما هو المشهور بين الفقهاء والأصوليين، والتحقيق يقضي برد الوجهين.

أما الوجه الأول فلأن الرواية معتبرة لا ضعيفة، والإشكال بمعل بن محمد يصح على رواية الكليني والشيخ عليه السلام، وأما روايتها بطريق الصدوق عليه السلام فهو معتبر، ولا غبار عليه، ولذا وصفها صاحب الجواهر عليه السلام بالمقبولة^(٣)، ووصفها بعض مراجع العصر كالسيد الحكيم والسيد الأستاذ عليه السلام بالمشهور والمعتبرة^(٤)، وفي تقارير بعض المراجع وصفها بالصحيحة^(٥)، ويظهر من صاحب الشرائع من المتقدمين وصاحب المسالك عليه السلام من المتأخرين وكلمات السيد السبزواري عليه السلام من المعاصرين نسبتها إلى الصادق عليه السلام قولاً، وهو مشعر بصحتها عندهم^(٦)، وأما تضعيفها بسالم بن مكرم لدعوى اشتراكه فغير متين؛ لأن النجاشي عليه السلام صرح بأن أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال^(٧)، وهذا الوصف يخرج عن الاشتراك بسالم بن سلمة الضعيف.

١ - مسالك الإفهام: ج ٣، ص ١٠٨.

٢ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

٣ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٤٠١.

٤ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٢ - ٢٤٣؛ وانظر منتهى الدراية: ج ٨، ص ٤٣١؛ منتهى الأصول: ج ٢، ص ٧٩٩.

٥ - انظر فقه الشيعة: ج ١، ص ١٥٩.

٦ - شرائع الإسلام: القسم الرابع، ص ٣١٦؛ مسالك الإفهام: ج ١٣، ص ٣٣٤؛ مذهب الأحكام: ج ١، ص ٤٠؛ وانظر بيان الفقه: ج ١، ص ١١٦.

٧ - رجال النجاشي: ص ١٨٨، رقم (٥٠١).

كما أن ظاهر الشيخ عليه السلام في الفهرست أن الضعف وصف لمكرم أبي سالم لا لسالم^(١) ولذا قوى أبو علي عليه السلام توثيقه^(٢)، وكونه من أصحاب أبي الخطاب لا يضر بروايته؛ لأن الكشي عليه السلام وغيره صرح بأنه تاب ورجع، وروايته وقعت بعد توبته، ولذا لا يبقى مجال للخدشة فيه، وأما توقف العلامة عليه السلام فلعله ناشئ من متابعتة للشيخ عليه السلام؛ لأنه لم ينقل توبته ورجوعه^(٣)، ولذا حكى عن صاحب الحاوي أن الأرجح عدالته لتساقط قولي الشيخ فيبقى توثيق النجاشي بلا معارض^(٤).

وعلى هذا فالسند معتبر ولا ضعف فيه. هذا أولاً.

وثانياً: على فرض تسليم ضعف أبي خديجة فيكفي لاعتبار روايته رواية الكليني والصدوق عليهما السلام لها لأنها ضمننا في كتابيهما حجية ما أودعاه في الكافي والفقيه، وهذا الضمان من أمثالهما مع ملاحظة وثاقتهما وعدالتهما وخبرتهما في الأخبار يفيد الفقيه الاطمئنان بحجية ما يرويانه، ولذا ذهب جمع من المتقدمين والمتأخرين بل والمعاصرين إلى اعتبار ما في الكافي والفقيه، بل ما في الكتب الأربعة من الأخبار إلا ما خرج بدليل خاص كالإعراض أو المعارضة ونحوه، بل عن الميرزا النائيني عليه السلام أن المناقشة في أسانيد روايات الكافي حرفة العاجز^(٥).

١ - الفهرست: ص ١٤١، رقم (٣٣٧).

٢ - منتهى المقال: ج ٣، ص ٣٠٨.

٣ - منتهى المقال: ج ٣، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

٤ - انظر منتهى المقال: ج ٣، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

٥ - معجم رجال الحديث: ج ١، ص ٩٩.

وعن السيد البروجردي رحمته الله أنه كان يصرح كثيراً أن أحاديث التهذيب والاستبصار متواترة عند الشيخ رحمته الله ^(١)، والقول بأن خروج بعض أخبار الكتابين عن الحجية يوجب الإشكال في باقي أخبارهما، فلا يحصل الوثوق بها إلا بمراجعة سند كل ما فيها، أو الاطمئنان بعدم ضعفها غير وجيه؛ لأنه منقوض بمثل حجية أخبار الآحاد، فقد اتفقت كلمتهم عليها على الرغم من خروج الكثير من أخبار الآحاد عن الحجية بسبب المعارضة، أو الإعراض، أو منافاة مدلولها للعقل أو الضرورة، إلى غير ذلك من وجوه ترك الخبر وعدم العمل به، مع أنهم اتفقوا على أن هذه الاستثناءات من أخبار الآحاد لا تضر بحجيتها؛ لأن ذلك خروج عن القاعدة بسبب الدليل المخصص، فليكن ما نحن فيه منه أيضاً. فضلاً عن بطلانه حلاً؛ لأن ما أخرجه الدليل من روايات الكتب الأربعة قليل جداً بالقياس إلى ما فيها من آلاف الأخبار، وهو لا يوجب فقدان الثقة باسانيدها.

وأما الوجه الثاني فيناقش من جهة الصغرى؛ لإنكار دعوى الإعراض عن مضمون الرواية، بل صرح الشهيد الثاني رحمته الله بالاتفاق على العمل بمضمونها، وجعله جابراً لضعفها ^(٢)، وقريب منه قاله في الرياض ^(٣)، وفي الجواهر عن المقدس الاردبيلي رحمته الله الاستدلال بها على جواز الرجوع إلى المتجزى ^(٤)، وفي الفقه قال السيد الأستاذ أعلى الله مقامه: وأما إعراض الأصحاب عنها

١ - الفوائد الرجالية: ص ٣٤، الأعلام الهادية: ص ٥٨.

٢ - مسالك الإفهام: ج ١٣، ص ٣٣٥؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ١١٧.

٣ - الرياض: ج ١٥، ص ٢٢-٢٣.

٤ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٤٠١.

فلم أجد شاهداً له^(١)، وفي المستمسك العمل على ظاهر رواية أبي خديجة بلا مانع^(٢)، ومن كل ذلك نعرف أن الإشكال السندي لا وجه له، فتكون الرواية حجة.

وأما الإشكال الدلالي فمن وجوه:

الوجه الأول: أن (من) في الرواية مجملة؛ لاحتمال أن تكون بيانية لا تبعية، فيكون مفادها أنه يعلم قضاياهم أو قضائهم فلا تصدق على المتجزي؛ لأنه يعلم بعض قضاياهم لا قضاياهم، ويشهد لهذا الحمل قرائن: أحدها: الجمع المضاف، أي (قضايانا) أو (قضائنا) فإنه يفيد العموم، أي عموم قضاياهم، وهو لا ينطبق إلا على المجتهد المطلق.

وثانيها: القرينة العقلية فإن الاجتهاد الذي هو نيابة عن الأئمة عليهم السلام يستدعي القول باستحضار جميع مسائلهم وقضاياهم عليهم السلام، إلا أن هذا ممتنع عقلاً؛ لأن علومهم عليهم السلام من العلوم الإلهية، فمعينها لا ينضب، ولا يعقل أن يحيط الإنسان المحدود القاصر ذاتاً عن بلوغ كل ما لدى المعصوم عليه السلام من العلوم والمعارف؛ لاستحالة إحاطة المحدود باللامحدود ولو نسبياً، فلا مناص من حمل المعنى على أقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة، وليس إلا المجتهد المطلق؛ لأن معرفة أحكامهم لا تصدق إلا إذا كان عارفاً بمقدار معتد به من العلوم عند العقلاء. وعليه فعلى فرض تمامية دلالة الرواية على حجية فتوى المتجزي من حيث مقتضي إلا أن هذا المقتضي مبتلى بالمانع، وهو

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٣.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥.

ما ذكرناه، فلا مناص من التوقف أو مراعاة جانب الاحتياط بالرجوع إلى المطلق تحصيلاً للفراغ.

وثالثها: مناسبة الحكم والموضوع، فإنها تمنع من حمل العالم على من يعرف البعض القليل من المسائل، ومن الواضح أن منصب القضاء من مناصب الأنبياء والأولياء عليهم السلام كما في الأخبار الشريفة، ولا يليق لهذا المنصب العارف بمسألة أو مسألتين من القضاء والجاهل بكثير منها، فلا يصح الرجوع إلا إلى القاضي المطلق لا المتجزى، وإذا ثبت عدم جواز الرجوع إلى القاضي المتجزى دلت على عدم جواز الرجوع إليه في الفتوى بالأولوية القطعية؛ لأن القاضي يحكم في الموضوعات بينما المفتي في الأحكام، والثاني أهم من الأول.

ورابعها: عموم الجعل، فإن الإمام عليه السلام في مقام نصب القاضي نصباً عاماً وإعطائه شرعية القضاء، وهذا لا ينسجم إلا مع الاجتهاد المطلق؛ لأن العلم ببعض القضايا لا يسوغ لصاحبه أن يكون قاضياً عاماً؛ لأنه يستلزم تحكيم الجاهل فيما يجهل، فلذا لا مناص من حمل (من) على البيانية لينسجم صدر الرواية مع آخرها.

والإنصاف أن هذا الإشكال غير وارد لأنه:

أولاً: أن المعيار في فهم الرواية هو الظهور، والظاهر من قوله «يعلم شيئاً من قضايانا» هو التبعض، وهذا ما يشهد به الوجدان والعرف، والتشكيك في ذلك يكاد أن يكون من قبيل الشك بالبدهي من الأمور.

وثانياً: أن قضاياهم عليهم السلام كثيرة جداً، ولسانها العموم، والإحاطة بجميعها من قبل غير المعصومين أمر متعذر، بل يستحيل إلا أن الإحاطة ببعضه أمر

يمكن، بل واقع، وهذا ينطبق على المجتهد المطلق والمتجزي معاً، سوى أن المطلق يحيط بمسائل أكثر ما يحيط بها المتجزي، وهذا وحده لا يكفي لحصر عموم الدلالة به وإخراج المتجزي منها، بل لو صح هذا لأمكن نقضه حتى في المجتهد المطلق؛ لأن المجتهدين متفاوتون في سعة الإحاطة وضيقها؛ إذ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١) فلو صحَّ إخراج المتجزي لكونه أقل إحاطة من المطلق لصحَّ إخراج المطلق الأقل إحاطة أيضاً، بل لو أخرج المجتهد الأقل لصحَّ إخراج كل مجتهد مطلق لأنه بالقياس إلى غيره أقل، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وثالثاً: أن دعوى اقتضاء عموم الجعل لإثبات الرجوع إلى المجتهد المطلق مخالفة لظهور الرواية؛ لوضوح أنها معطوفة على قوله «يعلم شيئاً من قضايانا» فتفيد أنه في مقام جعل الحجية للمتجزي، وربما يشهد لهذا واقع الحال؛ لأن الذي يحتاج إلى الجعل هو المتجزي؛ لإمكان وقوع النزاع في جواز الرجوع إليه، بخلاف المطلق؛ لأن جواز الرجوع إليه أمر ظاهر استقرت عليه السيرتان، فجعل الحجية له بهذا اللسان التنزيلي التعبدية خلاف الظاهر، بل تحصيل الحاصل.

ورابعاً: أن عموم الجعل يشمل المتجزي؛ لكونه عالماً بالمسائل التي يراد الرجوع إليه فيها فتضييق هذا الإرجاع بالمطلق يحتاج إلى دليل ولا دليل، وما قيل من أدلة سابقة لا تصلح لذلك إما لعدم دلالتها أو لمعارضتها بهذه الرواية الظاهرة ظهوراً قوياً في الجواز، فلا مناص من تقديمها على تلك الأدلة، ولا يراد بجواز الرجوع في المسائل التي لا يعلمها حتى يقال بأنها

تستلزم الرجوع إلى الجاهل فيما يجهل، بل في المسائل التي يعلمها فقط.

والحاصل: أن هذا الوجه المذكور من الإشكال لا يمكن الركون إليه؛ لأنه مخالف للظهور الصريح للرواية.

الوجه الثاني: أن الرواية ظاهرة بل صريحة في باب القضاء، فيقتصر في دلالتها عليه لسببين:

أحدهما: الظهور، فلو أريد توسعة الدلالة لتشمل الإفتاء وجب مخالفة الظهور، وهذا لا يصح إلا إذا دل دليل عليه، وحيث لا دليل فلا تصح التوسعة.

وثانيهما: مقتضى الجعل.

بتقريب: أن قوله عليه السلام: «فإني جعلته قاضياً» يتناسب مع القضاء؛ لأنه من المناصب الجعلية، وأما الإفتاء فهو لا يقبل الجعل؛ لأنه رتبة علمية وملكة لا تحصل إلا بأسبابها الحقيقية، فتوسيع الدلالة للإفتاء مناف لمقتضى الجعل، وقد أجابوا عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن وحدة الملاك بين القضاء والإفتاء توجب ظهورها في الإفتاء.

وتوضيح ذلك: أن القضاء والإفتاء سواء من حيث المعنى، والمغايرة بينهما اعتبارية فإن القضاء حكم في المنازعات التي تقع في الشبهات الموضوعية، والإفتاء حكم في الاختلاف الذي يقع في الشبهات الحكمية، نظير الاختلاف الواقع في وجوب الإنفاق على الزوجة المنقطعة وعدمه، والاختلاف الواقع

في وجوب إطاعة الوالدین وعدمه، وهكذا.

وعليه فالرواية وإن كانت واردة في حل المنازعات الواقعة في الموضوعات إلا أن إطلاقها يشمل كل منازعة سواء وقعت في الموضوع أو في الحكم؛ لأن المورد لا يخصص الوارد، والإنصاف أن هذا الجواب غير تام؛ لأن الإفتاء غير القضاء لغة وعرفاً واصطلاحاً. هذا أولاً.

وثانياً: أن الإفتاء ليس قضاء في الأحكام، بل استنباط للحكم الشرعي من الأدلة المعتبرة، وإعطاء الفتوى في بعض موارد الاختلاف بين المكلفين ليس من القضاء، بل تعيين الحكم الشرعي بخلاف القضاء، فإنه حل للمنازعة في الحقوق، ويشهد لهذا عمل الفقهاء، فإنهم جعلوا للقضاء باباً خاصاً في الفقه، ووضعوا له ضوابط خاصة به لم يوسعوا فيها لتشمل الإفتاء، فالقول بوحدة البابين لا يخلو من تكلف شديد.

الجواب الثاني: أن جعل الحجية للقاضي في باب القضاء ملازم لجعل الحجية في باب الإفتاء أيضاً؛ لأن القضاء يستدعي الإفتاء، بل هو نوع من الإفتاء، ولذا انعقد الإجماع على وجوب الاجتهاد في القاضي؛ لتوقف الكثير من الحلول القضائية على الاستنباط والإفتاء، بل الكثير من المهام التي لا ترجع إلى القضاء وينبغي أن يحكم فيها القاضي ليست من مهام القاضي بل الفقيه، نظير ثبوت الهلال، ونصب القيم على القصر، والتصدي للأمر الحسبية وتطليق زوجة الممتنع عن الإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان، وتطبيق القوانين الشرعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإقراع لحل الأمور المشكلة وغير ذلك من تصرفات هي مهمة المجتهد بها هو فقيه لا بما هو قاض.

من هنا نقول: إن جعل الحجية للقضاء ملازم لجعلها للمفتي أيضاً؛ لعدم الانفكاك بينهما، وعلى هذا فحتى إذا التزمنا بظهور الرواية في باب القضاء إلا أن الملازمة بين القضاء والإفتاء تستدعي وحدة الحكم بينهما.

ويؤيده قوله عليه السلام: «يعلم شيئاً من قضايانا» الشامل لما يتعلق بباب الإفتاء أيضاً، وعلى هذا فدعوى أن الإفتاء لا يقبل الجعل؛ لأنه مستند إلى الاجتهاد، وهو من الحقائق التي تدور بين الوجود والعدم لا الجعل والتنزيل. مردودة نقضاً وحلاً. أما نقضاً فبالقضاء؛ لأن تولي المنصب جعلي إلا أن ملكة القضاء والقدرة على الحكم بالحق والفصل في الخصومات لا يقبل الجعل؛ لأنه يدور بين الوجود والعدم.

وأما حلاً فلأنه قد حصل خلط بين جعل الملكة وجعل الحجية للملكة، فإن روايات الجعل كقوله: «إني جعلته قاضياً» ناظرة إلى الثاني لا الأول لأنها في مقام التشريع لا التكوين، أي جعل الحجية لقضائه لا إيجاد ملكة القضاء. وتوضيح ذلك: إن الجعل على قسمين:

أحدهما: الجعل التكويني، وهو يقع في الأمور الحقيقية، وذلك بإيجاد الشيء وجوداً حقيقياً بالجعل البسيط أو المركب كإيجاد الإنسان، أو إيجاد القدرة له.

وثانيهما: الجعل التشريعي، وهو يقع في الأمور الاعتبارية، كالأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، فالذي تناله يد الاعتبار والجعل الشرعي هو الأمور الاعتبارية، ومنها الأحكام الشرعية، وأما الأمور التكوينية فلا يتصور فيها الجعل والتنزيل الشرعي؛ لأن وجوده لا يتحقق بالاعتبار، بل

بالعلل والأسباب الحقيقية، والاعتبار الشرعي لا يتدخل في إيجاده ولا في إعدامه، بخلاف الأمور الشرعية.

إذا عرفت هذا نقول: إن قوله عليه السلام: «إني جعلته قاضياً» ليس في مقام الإيجاد التكويني بمعنى إعطاء القاضي ملكة القضاء والقدرة على فصل الخصومات تكويناً، بل في مقام جعل الحجية لقضاء القاضي الواصل إلى هذا المقام؛ بدهاة أن ملكة القضاء تحصل بأسبابها الحقيقية لا بالتنزيل والاعتبار، كما أن وجود الإنسان يتحقق بأسبابه لا بالاعتبار والتنزيل.

وكذا في الإفتاء، فإن بلوغ المجتهد إلى رتبة الفقاهة وملكة الاستنباط تحصل بأسبابها الحقيقية؛ لأنها من الأمور التكوينية إلا أن جعل الحجية لفتاواه من الأمور التشريعية؛ لأن الأصل هو عدم حجية قول أحد على أحد، فيكون الدليل التعبدية مخصصاً لهذا الأصل، فيكون قوله عليه السلام: «إني جعلته قاضياً» لدفع توهم عدم حجية قوله، وتشهد لهذا الأخبار الواردة بشأن جعل الحجية لفتوى الفقيه أو الراوي لأحاديثهم عليهم السلام، كقوله عليه السلام: «في التوقيع المبارك: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(١)، وقول أبي محمد عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا عني فعني يؤديان، وما قالوا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان»^(٢) وغيرهما مما هو متضافر^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦-١٤٦، ح ١، ح ١٥، ح ١٧، ح ١٩، ح ٢٧.

الجواب الثالث: الأشباه والنظائر، فإن الفقهاء استدلوا بالعديد من الروايات الواردة في باب القضاء على حجية الفتوى أيضاً، وهذا دليل على أنهم فهموا الإطلاق، أو وحدة الملاك، أو عدم الفصل، نظير مقبولة عمر بن حنظلة^(١) وصحيحة أبي بصير^(٢) والروايات الإرجاعية الخاصة^(٣)، فتكون مشهورة أبي خديجة مثلها؛ لأن حكم الأمثال واحد.

الوجه الثالث: أن الرواية معارضة بمثل مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، فإن مفادها جعل الحجية للمجتهد المطلق وقد ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٤).

بتقريب: أن المصدر المضاف «حلالنا وحرامنا» والجمع المضاف «أحكامنا» يفيدان العموم، فتدل على وجوب الرجوع إلى من كان عارفاً بعلومهم وأحكامهم بنحو الاجتهاد المطلق، وحيث إنها في مقام بيان القيود المعتمدة في الحاكم تفيد الحصر، تنفي جواز الرجوع إلى غيره، فيقع التنافي بين مدلولها ومدلول المشهورة، ولرفع هذا التنافي يوجد طريقتان:

الطريق الأول: طريق الجمع الدلالي، وهو يصح بعد الفراغ من القوة السندية والدلالية.

الطريق الثاني: الحكم بالتساقط والرجوع إلى الأصول اللفظية العامة إن

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦، ح ١.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢، ح ٢، ح ٣.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

كانت، وإلا فالأصول العملية، وذلك فيما إذا لم يمكن الجمع بينهما، والظاهر إمكان الجمع بينهما بحمل المشهورة على المقبولة، فتكون المقبولة قرينة على حمل «من» في المشهورة على البيانية، و«شيئاً» على المقدار المعتد به من الأحكام الذي ينطبق على المجتهد المطلق لا المسائل القليلة الذي ينطبق على المتجزي، والصواب على خلاف ذلك؛ لأن الجمع المذكور لا يتطابق مع قواعد الجمع الدلالي من وجهين:

أحدهما: أن التعارض غير متحقق موضوعاً؛ لأنه ليس المراد من المقبولة عموم العلم والمعرفة بالحلال والحرام جزماً؛ لوجود القرينة العقلية القاضية باستحالة أن يحيط غير المعصوم بعلم المعصوم عليه السلام، فلا مناص من حمله على معرفة بعض العلم، وهذه القرينة توجب انصراف المقبولة إلى المتجزي فتتطابق الروايتان في الدلالة.

وثانيهما: على فرض وقوع التعارض ظاهراً، فإن الجمع العرفي بينهما يستدعي حمل المقبولة على المشهورة دون العكس، لأن المقبولة ظاهرة في اشتراط المعرفة العامة بنحو الاجتهاد المطلق، بينما المشهورة نص في كفاية العلم ببعض المسائل، والنص مقدم على الظاهر، فيرتفع التعارض، ويثبت جواز تقليد المتجزي فيما استنبطه من أحكام طبقاً لقواعده.

المطلب الثالث: في نتائج البحث

يمكن أن نستنتج من المباحث السابقة نتائج عديدة:

النتيجة الأولى: أن مقتضى الأدلة والقواعد هو جواز تقليد المجتهد المتجزّي فيما استنبطه من الأحكام، وما قيل من الإشكالات لإثبات العدم غير تامة، وعلى فرض المناقشة في بعضها فإن المجموع من حيث المجموع يورث للفقهاء الاطمئنان بالحجية، وهو يكفي في مقام التنجيز والإعذار. نعم يشترط في جواز ذلك شرطان:

أحدهما: أن يكون قادراً على استنباط المسائل التي تجزى فيها بالفعل.

وثانيهما: أن يكون قد استنبط المسائل التي يراد الرجوع إليه فيها بالفعل، وأما إذا احتملنا وجود القدرة أو شككنا فيها فلا يجوز الرجوع إليه؛ لأن الاجتهاد غير معلوم، وحينئذ يخرج تخصصاً عن جواز التقليد، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم حجية قول أحد على أحد يكفي للمنع من الرجوع، ولا يبعد أن يكون هذا هو مراد المانعين من تقليده بنحو مطلق، والمفصلين بين من استنبط مقداراً معتداً به من المسائل فأجازوا الرجوع إليه ومن استنبط الشيء القليل منها فمنعوا منه؛ لجهة شكهم في ثبوت اجتهاد من استنبط القليل من المسائل، لاسيما المسألة أو المسألتين لجهة ضعف الملكة؛ لأنها تتوقف على الممارسة والأعمال، ولعل بهذا يرتفع النزاع بين الأقوال.

النتيجة الثانية: أن جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزّي في المسائل التي استنبطها بالفعل لا يتوقف على عدم وجود المجتهد المطلق؛ لما عرفت من الأدلة المتقدمة، فما أفاده بعض المراجع من تقييد جواز الرجوع إليه بذلك

بلا وجه وجهه^(١).

النتيجة الثالثة: أن جواز الرجوع إلى المتجزي لا يتوقف على القول بعدم وجوب تقليد الأعلام وذلك لأسباب:

السبب الأول: لأن الأدلة المثبتة للتقليد لم تحدد وجوب الأعلمية، سواء أدلة الاجتهاد المطلق أو المتجزي. نعم لا شك في رجحان الرجوع إلى الأعلام إن وجد وأمكن إحرازه، إلا أن هذا الرجحان ليس إلزامياً بحيث ينفي جواز الرجوع إلى غيره.

السبب الثاني: لأن المجتهد المتجزي فيما استنبطه من أحكام طبقاً للشرطين المذكورين يكون هو الأعلام، أو احتمال الأعلمية، فيكون التقييد المذكور بلا فائدة؛ لأنه من مصاديق السالبة بانتفاء الموضوع.

السبب الثالث: أن الشرط المذكور لو تم لأمكن نقضه بالمجتهد المطلق أيضاً، فيقال بعدم جواز تقليد المجتهد المطلق في صورة وجود الأعلام، وهو مناف لإطلاقات أدلة التقليد وعموماتها، بل مناف لعموم الجعل والتنزيل في مشهورة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة، فالقول بعدم تقليده في صورة وجود الأعلام مناف للنصوص المذكورة.

السبب الرابع: أن معيار الأعلمية مبهم وليس بمعلوم، والأقوال مختلفة فيه، وهذا الإبهام يمنع من الأخذ به حتى على فرض القول به، ولذا يكون بلا فائدة.

١- انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، المسألة ٢٢، حاشية رقم (٣)؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٣٩؛ بيان الفقه: ج ١، ص ١٢٢.

وتوضيح ذلك: اختلفت الأقوال في تحديد معيار الأعلمية، وأهمها ثلاثة: أحدها: أنه الأكثر إحاطة بالأحكام الفرعية الشرعية، وهو ما يعبر عنه باستحضار المسائل.

ثانيها: أنه الأكثر ممارسة في استنباط المسائل، لاسيما إذا عرّف الاجتهاد بالملكة.

وثالثها: أنه الأدق في النظر، والأفهم للأدلة، والأعرف بكيفية الاستنباط، والأول والثاني يرجعان إلى شيء واحد؛ بداهة أن مرادهم من الأكثر إحاطة بالمسائل هو من استفرغ وسعه فيها، واستنبطها من أدلتها، فيكون أكثر ممارسة للاستنباط.

وأما الثالث فهو قد ينطبق على المجتهد المتجزي أيضاً؛ لأنه قد يكون الأدق والأفهم في المسائل التي استنبطها بالفعل، فالقول المذكور إذاً يكون أخص من المدعي.

بل إن النسبة المنطقية بين الأدق والأفهم وبين التجزي هي العموم من وجه، إذ قد يكون المتجزي هو الأفهم في المسائل التي استنبطها، وقد يكون الأقل فهماً هو الأكثر استنباطاً، وقد يتصادقان في الأفهم والأكثر ممارسة واستنباطاً. وعلى هذا فإن القول بوجوب تقليد الأعلام لا ينفي حجية فتوى المتجزي، بل قد يلزم بوجوب الرجوع إليه في المسائل التي هو فيها أفهم وأدق، فيبطل الشرط المذكور.

■ المبحث الثاني: في جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر

قد عرفت مما تقدم عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر في المسائل التي استنبطها بالفعل، سواء كان مجتهداً مطلقاً أو متجزياً، خلافاً لبعض العامة كأبي حنيفة وأحمد بن حنبل^(١)، وهل يجوز له التقليد في المسائل التي لم يستنبطها فعلاً أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: عدم، صرح به الشيخ رحمته الله فقال: المعروف عندي العدم، بل لم ينقل الجواز عن أحد منا، وإنما حكى عن مخالفتنا على اختلاف منهم في الإطلاق والتفصيلات المختلفة^(٢).

القول الثاني: الجواز، نسب هذا القول إلى السيد الطباطبائي رحمته الله في المناهل^(٣)، وهو اختيار بعض الفضلاء المعاصرين^(٤)، وأما الجمهور فقد اختلفوا فيها إلى أقوال عديدة قد لا ترجع إلى محصل يذكر^(٥)، وكيف كان فقد استدل المانعون بأدلة:

الدليل الأول: انصراف أدلة التقليد عن حصلت له ملكة الاستنباط وإن لم يستنبط بالفعل.

١ - انظر الأحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٤٣٠.

٢ - رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل، ص ٥٧.

٣ - انظر المناهل: كتاب القضاء، ص ٦٩٩.

٤ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٥٠؛ وانظر فقه الشيعة: ص ٢٣ - ٢٤.

٥ - انظر المستصفى: ج ٢، ص ٣٨٤.

الدليل الثاني: حكم العقل.

وتقريره: أن المجتهد إذا رجع في العمل إلى فتوى الغير لا يحصل على العلم بفراغ الذمة، وذلك لسببين:

أحدهما: أنه قادر على تحصيل الحجة الشرعية واستنباط الحكم، فلا يعلم بأنه جاهل مطلق بالحكم حتى يكون مصداقاً لأدلة التقليد.

وثانيهما: لا يحصل أنه لا يعلم بحجية قول الغير عليه، لا سيما مع ملاحظة الأصل العام الحاكم، وهو أصالة عدم حجية قول أحد على أحد، وعليه فإنه إذا رجع إلى الغير في الفتوى وعمل بمقتضاها لا يحصل له العلم بالبراءة وفراغ الذمة، فيلزمه العقل بسلوك طريق تحصيلها، وليس إلا أن يبذل وسعه ويستنبط الحكم بنفسه.

الدليل الثالث: السيرتان العقلائية والمشرعية. أما الأولى فلوضوح عدم ثبوت سيرة عقلائية على رجوع العالم إلى العالم، أو رجوع من له ملكة الاستنباط إلى المستنبط بالفعل في كل علم وفن.

وأما الثانية فأمرها أوضح؛ لأن المشرعة كانوا ولا زالوا يستنبطون الأحكام من أدلتها إذا وجدوا في أنفسهم القدرة على تحصيل الحجة عليها، بل وربما لا يجدون من يرجع إلى غيره في الفتوى مع قدرته على تحصيل العلم بها معذوراً فيما إذا انكشف خطأ ذلك الغير، ولا أقل من الشك في قيام السيرتين، وهذا الشك يكفي للحكم بعدم الجواز.

واستدل المجيزون بأدلة أيضاً:

الدليل الأول: حكم العقل.

وتقريره: أن العقل يقضي بأن المكلف الجاهل بالأحكام الشرعية مخير في أول أمره بين تحصيل ملكة الاجتهاد لاستنباط المسائل بالعقل وبين التقليد فيها والرجوع إلى العالم الخبير؛ إذ لا رجحان لأحد الخيارين على الآخر، فكذا يقضي بهذا التخيير في صورة حصول ملكة الاجتهاد مع عدم الاستنباط الفعلي للأحكام؛ بداهة أن العالم الخبير لا يصح له أن يعمل برأي غيره؛ لأنه يستلزم الخلف، وهذا لا يصدق إلا على المجتهد الذي استنبط الأحكام بالفعل، وأما البالغ رتبة الاجتهاد ولم يستنبط بالفعل فلا يصدق عليه هذا العنوان، فلذا لا يمنع العقل من الحكم بجواز رجوعه إلى الخبير المستنبط لأخذ الأحكام، وعليه فإنه وأن بلغ رتبة الاجتهاد حقيقة إلا أنه جاهل فعلاً أو بحكم الجاهل فيجوز له الرجوع إلى العالم.

الدليل الثاني: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على رجوع الأخصائيين في كل علم وفن إلى أمثالهم إذا لم يكن لهم رأي أو اجتهاد في المسألة التي يريدون الرجوع فيها، بل كثيراً ما يرجع الأطباء في علاج أمراضهم إلى أمثالهم، مع إمكانهم تحصيل العلم بالمسألة بإعمال النظر والفحص أو بعض المراجعات والدراسات التي قد لا تأخذ منهم الكثير من الوقت أو الجهد، وهذه السيرة غير محصورة في مكان، ولا محدودة في زمان فيمكن إحراز إمضائها من قبل المعصوم عليه السلام بأحد طرق:

أحدها: استكشاف أنها سيرة عقلائية ناشئة من حكم العقل بعدم المانع من رجوع الخبير بالقوة إلى الخبير بالفعل، وحيث إن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص أو التقييد يثبت عندنا أنها كذلك عند المعصومين عليهم السلام.

وثانيها: أصالة عدم النقل.

وثالثها: الاستصحاب القهقري.

إن قلت: إن هذه السيرة مردوعة من قبل الشارع، ودليل الردع الانصراف، فإن انصراف أدلة التقليد عن المجتهد يكفي لعدم إ مضائها.

قلت: هذا الانصراف لا يصلح رادعاً؛ لأنه انصراف سكوتي؛ إذ هو بمنزلة السكوت عن المنصرف عنه، وليس بمنزلة النافي، وحيث إن هذه المسألة من المسائل عامة البلوى، والتي تتوفر الدواعي على ذكرها وذكر أحكامها ومع ذلك سكت عنها الشارع ولم ينفها بقول أو فعل يكشف هذا بالكشف الإني عن إ مضائها؛ لأنه من مصاديق ما لو كان لبان.

الدليل الثالث: الأدلة السمعية، لاسيما الأدلة الارجاعية إلى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل بعض الروايات تضمنت إرجاع العالم إلى مثله.

منها: صحيحة عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً 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»^(١).

وفي رواية أخرى عن الفضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهدي قال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»^(٢) وفي رواية أخرى ما يقارب هذا المعنى^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٨، ح ٣٤.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٨، ح ٣٥.

وتقريب الاستدلال: أن فقاهاة يونس واجتهاده من بين أصحاب الأئمة عليهم السلام أمر معروف مشهور.

وفي الخلاصة: كان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا^(١).

وفي الفهرست: له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين كتاباً^(٢)، وفي منتهى المقال: ألف ألف جلد رداً على المخالفين^(٣).

والحسن بن يقطين كذلك، ففي الخلاصة: كان ثقة فقيهاً متكلماً روى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهم السلام^(٤)، وله كتاب مسائل أبي الحسن موسى عليه السلام^(٥)، وقريب من ذلك ورد في الفهرست^(٦).

وعبد العزيز بن المهدي كذلك، بل حكي عن الكشي عن الفضل بن شاذان أنه قال: كان خير قمي رأيت، وكان وكيلاً للرضا عليه السلام^(٧).

ونلاحظ أن الإمام عليه السلام أرجع مثل الحسن بن يقطين وعبد العزيز بن المهدي وهما عالمان فقيهان إلى يونس بن عبد الرحمن، ولم يأمرهما بالاستنباط والعمل برأيهما. والرواية ظاهرة بل صريحة في أخذ معالم الدين من يونس عن اجتهاد لا عن رواية.

١ - خلاصة الأقوال: ص ١٨٤، باب يونس، رقم (١).

٢ - الفهرست: ص ٢٦٦، رقم (٨١٣).

٣ - منتهى المقال: ج ٧، ص ٩٤.

٤ - خلاصة الأقوال: ص ٣٩، باب الحسن، الرقم (٤).

٥ - منتهى المقال: ج ٢، ص ٤٣٨، رقم (٧٧٨).

٦ - الفهرست: ص ٩٩، رقم (١٦٦).

٧ - الخلاصة: ص ١١٦، باب عبد العزيز، رقم (٣)؛ وانظر منتهى المقال: ج ٤، ص ١٣٧، رقم (١٦٣٩).

ومنها: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيئ من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن فقاهاة محمد بن مسلم كالشمس في رابعة النهار، وفي الخلاصة: ورع فقيه صاحب أبا جعفر وأبا عبد الله عليه السلام، وروى عنهما، وكان من أوثق الناس^(٢).

وعن الكشي: أنه ممن أجمعت العصابة على تصديقه والانقياد له بالفقه^(٣). وعبد الله بن أبي يعفور جليل في أصحابنا، كريم على أبي عبد الله عليه السلام، وكان قارئاً يقرأ في مسجد الكوفة^(٤)، وله كتاب يرويه عنه عدة من أصحابنا^(٥)، والرواية ظاهرة في أنه كان في موضع الافتاء والإجابة عن أسئلة الناس، وقد أرجعه الإمام عليه السلام إلى محمد بن مسلم في الموارد التي ليس له علم فيها، فلو كان ذلك لا يجوز لأمره عليه السلام بالاستنباط دون الرجوع إلى الغير.

ومنها: صحيحة شعيب العقرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي - يعني أبا بصير-»^(٦).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢٣.

٢ - خلاصة الأقوال: ص ١٤٩، باب محمد، رقم (٥٩).

٣ - خلاصة الأقوال: ص ١٤٩، باب محمد، رقم (٥٩).

٤ - خلاصة الأقوال: ص ١٠٧، باب عبد الله، رقم (٢٥).

٥ - منتهى المقال: ج ٤، ص ١٥٤، رقم (١٦٦٥).

٦ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢، ح ١٥.

وتقريب الاستدلال: أن أبا بصير من فقهاء أصحابنا الذين أجمعت العصابة على تصديقه والإقرار له بالفقه^(١)، وفي رجال النجاشي له كتاب يرويه جماعة^(٢)، وشعيب العرقوفي له كتاب يرويه حماد بن عيسى وغيره^(٣)، ولعل المعروف أن الذين لهم أصل أو كتاب من أصحابنا هم من فضلاء أصحاب الأئمة عليهم السلام^(٤)، وقد أرجعه الإمام عليه السلام على مثله.

والحاصل: أن ملاحظة هذه الأخبار وغيرها مما هو متضافر يفيد أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا أصحابهم العلماء والفقهاء إلى أمثالهم في العلم والفقاهة، فيكشف بالكشف الإنّي عن أن رجوع العالم إلى العالم أمر جائز عندهم، بل قد يجب إذا توفرت شرائط الوجوب، وإطلاق هذه الأخبار يشمل رجوع المجتهد إلى المجتهد، وكيف كان فلو تم هذا الدليل فإنه يثبت أموراً:

أحدها: ثبوت سيرة متشرعية أسسها الأئمة عليهم السلام، وجرى عليها أصحابهم العلماء في أخذ بعضهم من البعض الآخر.

وثانيها: إمضاء السيرة العقلائية التي استدل بها المجوزون.

ثالثها: إبطال دعوى الانصراف والسيرتين التي استدل بها القائلون بالمنع.

رابعها: إبطال حكم العقل الذي استدل به المانعون، وذلك من جهة أن الدليل الشرعي رافع لحكم العقل؛ لأن حكم العقل بعدم جواز التقليد

١ - خلاصة الأقوال: ص ١٣٧، باب اللام، رقم (٢).

٢ - رجال النجاشي: ص ٣٢١، رقم (٨٧٦) وانظر الفهرست: ص ٢٠٥، رقم (٥٨٥)؛ نقد الرجال: ج ٤، ص ٧٧، رقم (٤٣٠٨).

٣ - انظر رجال النجاشي: ١٩٥، رقم (٥٢٠)؛ الفهرست: ص ١٤٤، رقم (٣٥١).

٤ - انظر مقدمة الفهرست: ص ٣٢-٣٣.

مستند إلى الاشتغال الفعلي القاضي بلزوم تحصيل الفراغ وبراءة الذمة. كما عرفته من التقرير المتقدم، إلا أن ورود الأدلة السمعية المثبتة للرجوع تنفي موضوع الحكم العقلي، ومعه لا يبقى مجال للشك حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ.

والحق الذي يقتضيه التحقيق هو القول بالجواز وذلك لوجوه:

أحدها: وجود المقتضي وانعدام المانع؛ بداهة أن المجتهد غير المستنبط للأحكام لا يقال له عالم بالأحكام ولا عارف بالحلال والحرام بالفعل يشهد بهذا الوجدان، فالمقتضي للعمل بقول المجتهد المستنبط بالفعل موجود ولا مانع من العمل به؛ إذ لا يلزم منه محذور عقلي أو شرعي.

والأدلة التي تمسك بها المانعون لا تصلح للمنع؛ لأن الانصراف غير معلوم، وعلى فرض وجوده فهو بدوي لا يصنع ظهوراً مستقراً حتى يصلح للمنع.

ودليلاً العقل والسيرة مبتليان بالمعارضة فيتساقطان، وحينئذ تصل النوبة إلى الأصول اللفظية العامة، وهي تفيد الجواز لإطلاقات أدلة التقليد، أو الأصول العملية، وهي تفيد الجواز أيضاً استصحاباً لجواز الرجوع قبل بلوغ رتبة الاجتهاد، وإلا فالبراءة لجهة الشك في حرمة الرجوع.

ثانيها: عدم تمامية أدلة المنع، وذلك لأن الانصراف غير ثابت كما عرفت، وأما دليل العقل فلأنه مستند إلى الاشتغال وهو متأخر رتبة عن الأدلة اللفظية، ودليل السيرتين مردود؛ لأنه مخالف للوجدان أولاً، ومنقوض بسيرة الأطباء والخبراء في كل علم وفن ثانياً، بل قيام النصوص الصريحة

على عدم صحتها؛ لما عرفت من الروايات المتقدمة.

ثالثها: تمامية أدلة الإثبات، لاسيما ما عرفته من الأدلة السمعية الظاهرة، بل الصريحة في الجواز.

■ المبحث الثالث: الخطأ والصواب في فتوى المجتهد

وقع الخلاف بين المذاهب في أن ما يستنبطه المجتهد من الأحكام والفتاوى هل هو مصيب فيها دائماً أم يمكن أن يكون مخطئاً؟ وهذه من المسائل التي اختلفت فيها الآراء منذ قديم الأيام وإلى يومنا هذا، وقد انقسموا فيها على أقوال: فقال قوم بالتخاطئة، والمعنى أن فتوى الفقيه قد تصيب الحكم الإلهي الواقعي وقد تخطئ؛ لأن الله سبحانه في كل قضية حكم يشترك فيه الجاهل والعالم، فإن أصابته فتوى الفقيه كانت مصيبة، وإلا كانت خاطئة، وعليه فإنه إذا اختلفت الآراء لا يكون فيها إلا صواب واحد والباقي خاطئ، أو جميعها خاطئة على تفصيل ستعرفه، وهذا قول الإمامية، وقال قوم بالتصويب، وهم الجمهور، ولذا أطلق عليهم بالمصوبة^(١).

وخلاصة كلامهم: أن آراء الفقهاء تمثل أحكام الله سبحانه، فلا يعقل فيها الخطأ، واختلفوا في تفسير التصويب إلى آراء أهمها اثنان:

أحدهما: يرى أن الوقائع التي يفتي فيها الفقيه خالية من الحكم الإلهي، فتكون فتوى الفقيه هي الحكم الإلهي، وهذا قول الأشاعرة.

وثانيهما: يرى أن الوقائع لا تخلو من الحكم الإلهي، ولكن الحكم الإلهي في أصله متعدد بعدد آراء الفقهاء، وكل مجتهد بفتواه يصل الحكم الذي جعله الله سبحانه مطابقاً لرأيه منذ الأزل، وكأن الله سبحانه يجعل على طبق رأي الفقيه حكماً منذ الأزل يتوصل إليه الفقيه فيما بعد وهذا قول المعتزلة.

١ - المستصفى: ج ٢، ص ٣٥٨ - ٣٥٩، فواتح الرحموت: ح ٢، ٣٨٠؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٢؛ المرافقات: ج ٢، ص ٤١.

وتفصيل البحث في كل هذا يقع في مطالب:

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع

قبل استعراض الأقوال وأدلتها لابد من تحرير محل النزاع في المسألة، وهو يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: لقد صنف المصوبة الفتاوى إلى أصناف، وهي:

١ - الفتاوى التي قام النص عليها في الكتاب والسنة.

٢ - الفتاوى المستندة إلى الأحكام العقلية.

٣ - الفتاوى المستندة إلى الطرق الظنية كالقياس والاستحسان ونحوها، وقالوا بالتخطئة هنا الصنفين الأول والثاني؛ لأن نتائجها قطعية لا يمكن مخالفتها؛ لذا لا يصح الاجتهاد فيها، فالتصويب فيها يكون سالبة بانتفاء الموضوع^(١).

واختلفوا في الصنف الثالث، فقال قوم بالتخطئة فيه، وقال آخرون بالتصويب، والمقصود بالتخطئة فيه ليس المعنى الذي ذهب إليه الإمامية، بل بالمعنى المعتزلي المتقدم. كما يظهر هذا من كلمات جمع منهم.

ففي الأحكام قال الأمدي: المسألة الظنية من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها، فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب، وإن حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظن المجتهد، فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه،

وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه.

وقال آخرون: المصيب فيها واحد، ومن عداه مخطئ؛ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معيناً؛ لأن الطالب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر، بحيث لو نزل نص لكان نصاً عليه^(١).

وفي المستصفي قال الغزالي: ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وقال قوم: المصيب واحد، واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه وهو المختار، وإليه ذهب القاضي، وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب؛ إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته؛ بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه^(٢)، وقريب من هذا القول بنحو مختصر ورد عن ابن حزم^(٣) والشاطبي^(٤) أيضاً.

ونلاحظ من هذين القولين:

أولاً: أن كلامهم مقيد بالظنيات من الأحكام لا القطعيات الشرعية والعقلية.

١ - الإحكام: ج ٤، ص ٤١٣-٤١٤.

٢ - المستصفي: ج ٢، ص ٣٦٣.

٣ - انظر منتهى الدراية: ج ٨، ص ٤٤٦.

٤ - الموافقات: ج ٤، ص ٧٣.

ثانياً: أن ما قام عليه النص لا يجري فيه التصويب، ولعل الوجه فيه أن النص يكشف عن وجود حكم واحد قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه.

ثالثاً: أن الأكثر بل الذي عليه أهل التحقيق منهم كما في عبارة الغزالي هو التصويب الأشعري.

رابعاً: أن المخطئ على مسلك الجمهور هو مصوب على مسلك الإمامية المقدمة الثانية: أن الأحكام التي يتوصل إليها المجتهد في مقام الاستنباط على قسمين:

القسم الأول: الأحكام العقلية، وهي الأمور الواقعية التي يدركها العقل، ولا تتوقف على اعتبار معتبر ولا جعل جاعل، نظير المستقلات العقلية مثل حسن العدل وقبح الظلم، والملازمات العقلية مثل: الإجزاء واقتضاء الأمر النهي عن ضده ووجوب المقدمة تبعاً لوجوب ذبيها، والاحتياط والبراءة العقلين ونحوها من الإحكام التي يستقل بحكمها العقل، أو يستعين بالشرع لدى الحكم بها.

وهذه جميعاً نظير القواعد العقلية المحضة مثل: استحالة اجتماع النقيضين والضدين، وامتناع انفكاك المعلول عن العلة ونحو ذلك، فإنه لا يتصور فيها الخطأ والصواب؛ لأنها قواعد حقيقية تدور بين الوجود والعدم.

القسم الثاني: الأحكام الشرعية، وهي التكاليف التي يجعلها الشارع في ذمة المكلفين كالأحكام التكليفية الخمسة، أو ما يتفرع منها كالأحكام الوضعية مثل: الصحة والفساد والطهارة والنجاسة.

والذي يدخل في حريم النزاع من الأحكام هو القسم الثاني، أي الأحكام الشرعية؛ لأن فتوى المجتهد قد تصيب الحكم الشرعي الواقعي وقد تخطئه. وأما الأحكام العقلية فخارجة عن حريم النزاع خروجاً موضوعياً، لاستحالة القول بالتصويب فيها، وذلك لسببين:

أحدهما: أن أمرها يدور بين الوجود والعدم لا الصواب والخطأ؛ بدهة أن الملازمات العقلية إن كانت موجودة ترتبت عليها أحكامها، وإن لم تكون لم يثبت شيء من أحكامها.

ثانيهما: أن القول بالتصويب فيها يستلزم التناقض؛ إذ لو قيل بأن قول القائل بحسن العدل صحيح وقول القائل بعدمه كذلك لزم التناقض؛ لأن العدل في الواقع يدور أمره بين أن يكون حسناً أو لا، فإذا اختلف القولان فيه لا يعقل أن يكون كلاهما مصيباً؛ لأن لازمه القول بأن العدل حسن وغير حسن وهو تناقض، وكذا الكلام في سائر الأحكام والقواعد العقلية.

ومن هنا قالوا بعدم إمكان القول بالتصويب في الأحكام العقلية أبداً، بل صرح غير واحد باتفاق الكلمة على التخطئة في العقليات، ولم ينقل الخلاف من أحد منهم سوى ما نسب إلى بعض العامة كالعبري أنه قال بالتصويب حتى في العقليات^(١)، ويمكن توجيه كلامه بتوجيهين:

أحدهما: أن مراده من التصويب هنا هو ما ذكرناه من الثوابت العقلية التي لا تقبل التغيير كالحسن والقبح ونحوهما، فإن تطرق الخطأ إليها

١ - المستصفى: ج ٢، ص ٣٥٩؛ فواتح الرحموت الملحق بالمستصفى: ج ٢، ص ٣٧٦؛ الإحكام: ج ٤، ص ٤٠٩.

غير متصور؛ لأنها من الأمور الوجدانية التي يحكم بها العقل، وتدور بين الوجدان والعدم، وحينئذ يقع الاتفاق في المسألة.

ثانيهما: أن الفقيه معذور عند خطأ الواقع باعتبار ثبوت الواقع وعدم إمكان صدق كلا الحكمين في الواقع، فمثلاً لو حكم فقيه بطهارة الكحول وحكم آخر بنجاسته فلا مناص من صدق أحدهما بلحاظ الواقع، وخطأ الآخر، وحينئذ يكون الفقيه المخطئ معذوراً ولا عقاب عليه إن لم يكن مقصراً.

وعلى هذا يصح القول بالتصويب في العقلية بلحاظ أنها حقائق ثابتة في الواقع يصيبها فقيه ويخطئها آخر.

ويتحصل من ذلك: أن الأحكام العقلية إن كانت مطابقة للواقع كانت مصيبة وحجة على العباد، وإن كانت مخالفة للواقع كانت خطأ، وخطأها يكشف عن عدم حجيتها كما يكشف عن أن منشأ الخطأ هو وقوع الاشتباه في المقدمات العقلية؛ لأن الحكم العقلي يتبع مقدماته، فإن كانت بعض تلك المقدمات خاطئة كانت النتيجة خاطئة أيضاً، ومن هنا قالوا بأن الأحكام العقلية لا تقبل التصويب.

وبذلك يظهر أن محل البحث الذي وقع فيه النزاع بين المذاهب هو الأحكام الشرعية الظنية التي لم يقم عليها نص من الكتاب أو السنة، ولم يحكم بها العقل، باعتبار أن الظن قد يصيب وقد يخطئ.

المطلب الثاني: في أنحاء التصويب

يمكن أن يقع التصويب في الأحكام على أنحاء عديدة:

النحو الأول: التصويب الذاتي، ويراد به ملازمة الصواب لفتوى الفقيه ملازمة واقعية بحيث تكون مصيبة دائماً، وهذا يصحح على مسلك القائلين بخلو الواقع من الأحكام الإلهية، فما أدى إليه رأي الفقيه كان هو الحق والصواب، وعلى هذا تخرج التخطئة عن هذا البحث خروجاً تخصصياً، ويرد عليه محذور الدور والخلف على ما سنقرر في النحو الثاني من التصويب. هذا أولاً.

وثانياً: أن القول بأن فتوى الفقيه هي الحكم الإلهي يستدعي أن نقول هل المراد منه أن فتوى الفقيه مؤسسة للحكم الشرعي وموجدة له بحيث لولاها لم يكن حكم أم كاشفة عنه؟ فإن قيل بالأول لزم أن يكون الفقيه مشرعاً لا مفتياً وهو خلاف الإجماع والضرورة، وإن قيل كاشفة لزم الخلف؛ لأنهم افترضوا خلو الوقائع من الحكم الشرعي فكيف تكشفه فتوى الفقيه؟ هذا مضافاً إلى إشكالات ستعرفها لدى استعراض الأقوال والأدلة.

النحو الثاني: التصويب السلبي وهو يبتني على دعوى وجود ملازمة شرعية بين فتوى الفقيه وبين الصواب، بدعوى أن الشارع ينشئ أحكامه على وفق آراء المجتهدين، ولهذا التصويب خصوصيتان:

الخصوصية الأولى: أن الحكم الشرعي فيه متأخر في الجعل والتشريع عن فتوى المجتهد.

الخصوصية الثانية: أن فتوى المجتهد بمنزلة الداعي والسبب للجعل

الشرعي، ولذا يكون التصويب شرعياً؛ لأن الشارع يصوب فتاوى المجتهدين ويعتبرها مشروعة عنده.

وقد أوردوا عليه بأنه باطل عقلاً؛ لاستلزامه المحال من جهتين:

الجهة الأولى: الدور، وتقريره: أن اجتهاد المجتهد إنما يراد به تحصيل الحكم الشرعي الواقعي، فإذا توقف الحكم الشرعي على حكم الفقيه لزم توقف الشيء على نفسه.

الجهة الثانية: الخلف، وتقريره: أن الاجتهاد يستدعي وجود حكم يطلبه المجتهد في عملية الاستنباط، وهذا يستدعي تقدم الحكم على الفتوى، ولازم ما ذكر في التصويب هو تأخر الحكم على فتوى الفقيه، فيلزم منه تأخر المتقدم وهو خلف.

النحو الثالث: التصويب المسببي، وهو يبتني على دعوى وجود ملازمة شرعية بين فتوى الفقيه وبين الصواب، بمعنى أن الشارع يجعل أحكامه مطابقة لأراء الفقهاء، إلا أنه يفترق عن السابق في أمرين:

أحدهما: أن الشارع ينشئ أحكاماً متعددة بعدد آراء المجتهدين؛ لعلمه الأزلي بوجود مثل هذه الآراء، فيسبقهم في جعل الأحكام التي ستصيها آراء المجتهدين في المستقبل.

ثانيهما: أن الحكم الشرعي فيه بمنزلة السبب، لصواب فتوى الفقيه وتطابقها معه، وعلى هذا فهو على خلاف السابق تماماً، وهذا ممكن من حيث الحكم العقلي إلا أنه يرد عليه إيرادان:

الإيراد الأول: أنه خلاف الإجماع وظواهر النصوص الواردة في الأحكام^(١)، فإنها دالة على وجود حكم إلهي واحد منذ الأزل وإلى الأبد، وقد كلف الفقهاء معرفته والحكم به، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْوَعْدِ مَا لَكَ مِنْ اللَّهِ مِنْ وِزْرٍ وَلَا وَاقٍ﴾^(٣) وقد سماه حكماً لما فيه من الأحكام في بيان الحلال والحرام^(٤).

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٥) ومرجع الضمير ظاهر في الحكم الواحد لا المتعدد.

وقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾^(٦).

وتقريبه: أن الحكم الشرعي حق، وهو واحد لا يتعدد، فكل ما يخالفه يكون ضلالاً بحساب الواقع وإن كان الخطأ عن الحق ناشئ من القصور أحياناً.

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَثُرَ

١ - انظر الكفاية: ج ٢، ص ٤٣٠، بضمنها حاشية الميرزا أبي الحسن المشكيني رحمته الله.

٢ - سورة النساء: الآية ١٠٥.

٣ - سورة الرعد: الآية ٣٧.

٤ - انظر مجمع البيان: ج ٦، ص ٤٦، تفسير الآية ٣٧ من سورة الرعد.

٥ - سورة النساء: الآية ٨٣.

٦ - سورة يونس: الآية ٣٢.

كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١﴾ هذا مضافاً إلى الأدلة الناهية عن العمل بالظن والتي تنص على أنه لا يغني من الحق شيئاً^(٢).

وقولهم ﷺ: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(٣).

الإيراد الثاني: أنه يستلزم التناقض في مقام التشريع؛ لأن تعدد الأحكام تبعاً لتعدد الآراء يستدعي تشريع الحكم ونقيضه، كما لو أفتى فقيه بوجوب صلاة الجمعة وآخر بحرمتها فالتصويب بهذا المعنى يستلزم اجتماع الوجوب والحرمة، والإرادة والكرهية، والمحبوبة والمبغوضية عند الشارع، وهو باطل.

النحو الرابع: التصويب الفعلي، وهو يبتني على وجود حكم شرعي واحد في مقام الجعل والإنشاء يتبع المصالح والمفاسد الواقعية إلا أنه متعدد في مقام الفعلية.

وتوضيح ذلك: أن الشارع حينما يجعل الأحكام الشرعية يجعل لكل واقعة حكماً واحداً بلحاظ وجود مصلحة واقعية أو مفسدة كذلك تستدعي ذلك الحكم، هذا في مقام الإنشاء.

وأما في مقام الفعلية فتتعدد الأحكام، والسبب في ذلك هو أن الطرق التي توصل الفقهاء إلى الحكم الشرعي متعددة، وباعتبار أن جميعها مستوف

١ - سورة يونس: الآية ٣٥.

٢ - كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ سورة يونس: الآية ٣٦.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

لشرائط الحجة، فإن كل فقيه قد يستند إلى طريق هو عليه حجة، ويفتي في الواقعة استناداً إلى هذا الطريق، ويكون الحكم بالنسبة إليه منجز، التصويب هنا يستند إلى دعوى وجود ملازمة شرعية بين فتوى الفقيه وبين الحكم الشرعي في مقام الفعلية لا في مقام الجعل والتشريع، وعلى هذا فإن التصويب بهذا المعنى يمتاز عن غيره بعدة امتيازات:

أحدها: أنه يختص في مقام الفعلية لا في مقام الجعل.

وثانيها: أنه يبتني على أن الحكم الشرعي واحد في الواقع وفي مرتبة الانشاء إلا أنه في مقام الفعلية متعدد.

وثالثها: أن فتاوى الفقهاء إذ تعددت تكون واحدة منها مصيبة للحكم الشرعي الواقعي والبواقي مخطئة، إلا أن العمل بمقتضى الفتوى الخاطئة واجب شرعاً لقيام الحجة عليها وإن كانت مخطئة في الواقع.

ورابعها: أن الأمانة المتضمنة للأحكام الشرعية وإن كانت خاطئة إلا أنها سبب لحدوث مصلحة تضاهي المصلحة الواقعية التي فاتت على المكلفين بسببها، ولذا لا يكون اعتبار الشارع لهذه الأمانة والفتاوى الناشئة منها لغوياً أو إيقاعاً للعباد في الأضرار، وهذا هو المسلك المعروف بين الأصوليين في باب حجية الأمارات الظنية، أي مسلك السببية المستند إلى دعوى أن الأمانة تكون سبباً لإيجاد مصلحة لدى العمل بها تضاهي المصلحة الواقعية، فتجبر ما يفوت من تلك المصلحة الواقعية إذا أخطأت الأمانة التي سلكها المجتهد وفشلت في إصابة الواقع.

خامسها: أن التصويب هنا مبنئ على وجود ملازمة شرعية بين العمل

بمؤديات الأمارات والقواعد التي جعلها الشارع حججاً على الأحكام وبين الصواب.

وقد أوردوا على هذا المسلك إيرادات:

الإيراد الأول: مبني؛ لأن مسلك السببية خلاف ظواهر الأدلة في باب حجية الأمارات، كأدلة حجية خبر الواحد، والشهرة، والإجماع، والسيرتين ونحوها، فإن المستفاد منها أن الشارع جعلها حججاً من باب الطريقة والإيصال إلى الواقع لا السببية وإيجاد المصالح الموازية للمصالح الواقعية.

الإيراد الثاني: بني؛ لأن القول بمسلك السببية يستلزم مخالفة الإجماع المركب؛ لأن الأمة انقسمت إلى طائفتين مصوبة مطلقاً وأخرى مخطئة مطلقاً، فالتفريق في الحكم بين مقام الإنشاء فيقال بالتخطئة فيه ومقام الفعلية فيقال بالتصويب فيه قول بالفصل لا يتوافق مع الإجماع.

الإيراد الثالث: أن معنى تعدد الأحكام بلحاظ تعدد آراء الفقهاء في مقام الفعلية لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يكون الحكم هو فتوى الفقيه من دون أن يجعل الشارع حكماً على طبق هذه الفتوى، وهذا خلاف الضرورة والإجماع، بل تواتر الأدلة، فإنها جميعاً تفيد أن الشارع جاعل الأحكام، واجتهاد الفقيه طريق إليها لا أنه منشئ لها.

ثانيهما: أن الشارع يجعل الحكم الشرعي طبقاً لفتوى الفقيه في مقام الفعلية، وهذا وإن دفع المحاذير المذكورة في الاحتمال الأول إلا أنه يستلزم جمع الضدين في مقام الجعل والإنشاء، باعتبار تعدد الجعل بتعدد الآراء،

فيستلزم إجماع الإرادة والكراهة والمحبوبة والمبغوضية والبعث والزجر في نفس المولى، وهو محال.

النحو الخامس: التصويب الظاهري، ويستند إلى دعوى وجود ملازمة شرعية بين فتوى الفقيه والحكم الشرعي الظاهري، فالتصويب فيه ينشأ من مطابقة الفتوى للحكم الظاهري دائماً.

وتوضيح ذلك: أن المشهور من الأصوليين والفقهاء ذهبوا إلى أن الأمارات والطرق ليست أسباباً لإيجاد مصالح تضاهي مصالح الواقع كما قاله أصحاب مسلك السببية، وإنما هي أسباب لجعل الشارع أحكاماً ظاهرية على حسب مؤداها تسمى بالأحكام الظاهرية أو الثانوية، فإن الشارع حينما جعل الخبر الواحد حجة جعل بحسب مؤداه حكماً شرعياً أيضاً، فإذا قام خبر الواحد على حلية ماء الشعير - مثلاً - فإن الشارع يجعل الحلية حكماً ظاهرياً وإن كان حكمه الواقعي هو الحرمة، وذلك لوجود مصلحة هامة تضاهي مصلحة الواقع، وقد تتغلب عليها في العمل بأخبار الآحاد وسائر الأمارات التي يجعلها الشارع حجة يعبر عنها بالمصلحة السلوكية.

وعليه فإن التصويب بهذا المعنى يتسم بأكثر من خصوصية:

الخصوصية الأولى: أنه يفترق عن الأول والثاني والثالث في أنه يسلم بوجود حكم شرعي واحد ومصلحة واقعية واحدة، وفتوى الفقيه قد تصيبها وقد تخطئ، ولكن إذا أخطأها فإنه توجد مصلحة هامة تضاهي مافات من مصلحة الواقع نشأت من العمل بمؤدى الطريق والأمانة والالتزام بمضمون حجيتها على العباد لما في العمل بها والسلوك بمسلكها

من المصالح الكبيرة، ويفترق عن الرابع في أن هناك المصلحة التي توجد لها الأمانة حقيقية أولية وهنا المصلحة ثانوية جعلية.

الخصوصية الثانية: أن الحكم الشرعي هنا تابع لفتوى الفقيه، وهو يمكن أن يتوافق مع القول بأن حكم الشارع مسبب عن حكم الفقيه، ومع القول بأنه سبب لحكم الفقيه أيضاً، سوى أن ذينك القولين ينفيان وجود حكم واقعي ثابت قبل الفتوى، وهذا يثبت.

الخصوصية الثالثة: أن التصويب يقع في مرحلة الظاهر لا الواقع، وأن الإصابة نشأت من جعل الشرعي لا السببية الحقيقية كما في أنحاء التصويب الأخرى لاسيما الثالث.

والحاصل: أن التصويب بهذا المعنى لا يبتني على إنكار وجود الحكم الواقعي كما في التصويب الذاتي، ولا على دعوى مطابقة الفتوى للحكم الواقعي دائماً كما في التصويبين السببي والمسببي، كما لا يبتني على تأسيس الفتوى للمصلحة المضاهية للمصلحة الواقعية، وإنما يبتني على مطابقة الفتوى للحكم الظاهري مع إبقاء الحكم والمصلحة الواقعيين محفوظين في نفس الأمر.

ويرد عليه:

أولاً: أن هذا خروج عن موضوع التصويب؛ لأن مرادهم من التصويب والتخطئة هو مطابقة الفتوى للواقع وعدمها، لا مطابقتها للحكم الظاهري؛ بداهة أنه على هذا المعنى لا يبقى مجال للتخطئة موضوعاً.

وثانياً: سلّمنا، إلا أن التعبير هنا بالتصويب لا يخلو من مسامحة وتجاوز؛

لأن معنى مطابقة الفتوى للحكم الظاهري هو حجية الفتوى في مقام التنجيز والإعذار، لا أنها تؤسس حكماً جديداً يغير ما عليه الواقع.

وثالثاً: لو سلمنا أن المراد من الحكم الظاهري أن الشارع يجعل حكماً ماثلاً لمؤدى الأمانة، فإن لازمه تعدد الحكم الإلهي على عدد الفتاوى والأمارات في مقام الفعلية والامثال، لكنه يستلزم جمع الضدين في مقام التشريع؛ لأن معنى ذلك أن الشارع يريد صلاة الجمعة مثلاً طبقاً لفتوى الفقيه بالوجوب، ولا يريد لها طبقاً لفتوى الفقيه الآخر بالحرمة، فيرد عليه الإشكال الذي أورد على التصويب المسيبي.

هذا كله على مسلك المصلحة السلوكية، وأما على مسلك الطريقة والتنجيز والإعذار لدى العمل بالأمارات فلا مناص من الالتزام بالتخطة؛ لعدم وجود أكثر من حكم واحد وهو الحكم الواقعي، فإن إصابته الأمانة والفتوى المستندة إليها كان ذلك الحكم هو المنجز على العبد، وإن أخطأته كان معذوراً، فيخرج البحث عن التصويب تخصصاً.

فيتلخص مما تقدم: أن التصويب المصطلح لا ينطبق على مسلكي الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة، وأما على مسلك الإمامية فيخرج البحث فيه خروجاً موضوعياً؛ إذ لا مناص من القول بالتخطة فيه، سواء التزم بمسلك السببية في باب حجية الأمارات، أو التزم بمسلك الطريقة والمصلحة السلوكية، وأما إذا التزم بحجية الأمارات من باب الطريقة إلى التنجيز والإعذار فالأمر فيها أجلى وأظهر.

هذا وقد أجاب الغزالي عن إشكال التصويب، وخلاصة قوله:

إن المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نص وما لم يرد، أما ما ورد فيه نص فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً في حق المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه، وأما إذا لم يبلغه ولم يعثر عليه فليس هو حكماً في حقه إلا بالقوة؛ لأن الحكم الفعلي عبارة عن النص البالغ المعثور عليه، وأما ما لم يرد فيه نص فيعلم أنه لا حكم فيها؛ لأن حكم الله تعالى خطابه، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي ﷺ أو سكوته، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم^(١)؟

وتلاحظ في هذا الكلام أمور:

١ - أن الحكم الشرعي لا يستفاد من النص إلا بشرطين:

أحدهما: الوصول إلى العبد.

وثانيهما: العثور عليه، أي بلوغه يد الفقيه؛ لأن الوصول أعم من العثور.

٢ - أن الحكم الفاقد للشرطين المتقدمين لا يرتفع في الواقع، وإنما يسقط عن الحجية الفعلية، وحينئذ تنحصر الحجية بفتوى الفقيه.

٣ - أن الموارد التي لم يرد فيها نص بالغ ولم تثبت عليها سنة قولية أو فعلية تكون خالية من الحكم الشرعي؛ لأن الحكم يتبع الدليل، وحيث لا دليل فلا حكم، وعليه فلا مناص من الرجوع إلى العمل بظن الفقيه واجتهاده في الوقائع الخالية من الحكم، فتكون فتواه هي الحكم.

وعلى هذا فإن التصويب هنا له مرتبتان:

المرتبة الأولى: مرتبة الفعلية، وهو لا ينفي وجود حكم واقعي إلا أنه ينفي فعليته.

المرتبة الثانية: مرتبة الجعل والتشريع، وهو ينفي وجود حكم واقعي، فتكون فتوى الفقيه جاعلة للحكم.

والمناقشة فيه ظاهرة؛ لأن فتوى الفقيه لا تخلو إما أن تكون سبباً لإيجاد الحكم الواقعي أو سبباً لإيجاد حكم ظاهري، فإن قيل بالأول كان خلاف الضرورة والإجماع ونصوص الأدلة، لأن لازمه أن يكون الحكم الواقعي تابعاً لرأي الفقيه، بل لازمه المحال، لأنه يستلزم تأثير فتوى الفقيه في الواقع، وبالتالي تأثير علم الفقيه بالوجود الخارجي للأحكام وهو باطل بالبداهة.

وإن قيل بالثاني فهو لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يجعل الشارع حكماً ظاهرياً طبقاً لفتوى الفقيه، وهذا يستلزم تبعية الحكم الإلهي لحكم العبد، وهو خلاف الضرورة، بل جمع للضدين في مرحلة الجعل والإنشاء.

ثانيهما: أن لا يجعل الشارع حكماً ظاهرياً، فتكون فتوى الفقيه هي الحكم، نظراً لظنه أو علمه به، وهذا لا يثبت جواز تقليده والعمل بفتواه؛ لأن فتواه لا تعكس الحكم الشرعي، بل علم الفقيه أو ظنه، فيكون حجة على نفسه فقط، فيخرج موضوعاً عن التقليد. هذا من جهة ومن جهة أخرى يخرج موضوعاً عن الاجتهاد؛ لأن العلم أو الظن الخاص بالحكم لا يختص بالمجتهد، بل يشمل كل عالم أو ظان به، فلا وجه لتخصيص البحث في

التخبطّة والتصويب بالمجتهدين، وهو خلاف الإجماع.

وبذلك نستنتج أن إشكال جمع من أصحابنا على التصويب من جهة الدور وحكم العقل بالبطلان غير وارد.

وتقرير ذلك: قالوا إن الاجتهاد في الحكم الشرعي يستدعي وجود مطلوب يطلبه الفقيه في استنباطه، وإلاّ لم يكن معنى للاجتهاد، فلو قيل بأن الواقعة خالية من الحكم لم يبق موضوع للاجتهاد لعدم وجود ما يطلبه المجتهد، فالقول بالاجتهاد في مثله يستلزم تقدم الشيء على نفسه.

وقد عرفت أن مرادهم من الاجتهاد هنا ليس معناه المصطلح، وهو است فراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي من أدلته المعتبرة، بل هو اجتهاد خاص يريدون به إفتاء الفقيه طبقاً للمصالح والمفاسد في الموارد التي لا حجة فعلية عليها، أو لا حكم فيها، فيبطل الدور؛ لعدم وجود مطلوب سابق يبحث عنه الفقيه، بل المطلوب هو عين فتوى الفقيه.

المطلب الثالث: أدلة التصويب والتخطئة

اختلفوا في التخطئة والتصويب إلى أقوال أهمها ثلاثة:

القول الأول: للمصوّبة وهم الأشاعرة والمعتزلة معاً قالوا: لا انفكاك بين فتوى الفقيه وبين الصواب في الموارد الظنية، وهي الموارد التي لم يقم فيها نص ولم يحكم بها العقل^(١)، واستدلوا لذلك بأدلة:

الدليل الأول: الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٢) فَفَهَمْنَهَا سُلَيْمَانٌ وَكَئَلًا ءَاتَيْنَاهُمَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿^(٣).

وتقريب الاستدلال: أنه سبحانه شهد بصواب حكم سليمان عليه السلام بقوله تعالى: ﴿فَفَهَمْنَهَا سُلَيْمَانٌ﴾ وبصواب حكم داود عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَكُئَلًا ءَاتَيْنَاهُمَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ مع أن القضية التي حكما فيها كانت واحدة، وهذا دليل على تصويب الجميع. نعم قد يكون حكم أحدهما أصوب من الآخر، وعليه فلا خطأ في فتوى المجتهدين، وهذا ما تؤكد الأخبار، فقد وردت روايات عديدة في بيان حكم كل واحد منهما، إلا أن المروي عن ابن مسعود، بل والمروي عن الباقر والصادق عليه السلام أن الحرث كان كرمًا وقد بدت عنايقده، فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم، فقال سليمان عليه السلام: غير هذا يا نبي الله. قال: وما ذاك؟ قال: يدفع الغنم إلى صاحب الكرم فيقوم عليه حتى يعود كما كان، ويدفع الغنم إلى صاحب الكرم فيصيب منها حتى إذا عاد الكرم كما كان، ثم دفع كل واحد

١ - انظر الأحكام للآمدي: ج ٤، ص ٤٠٦.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٧٨ - ٧٩.

منهما إلى صاحبه ماله^(١).

والحاصل: أن الآية تشهد بأن كل ما يحكم به المجتهد هو صواب ولو تعدد المجتهدون كان الجميع مصيباً، ولو كان للخطأ مجال في حكمهم لما قال تعالى: ﴿وَكَلَّا ءَايِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ وهو المطلوب^(٢).

والحق هو عدم صحة هذا الاستدلال وذلك لوجوه:

أحدها: الخروج الموضوعي؛ لأن الآية تناولت أحكام الأنبياء ﷺ لا الفقهاء، ولا وجه للمقارنة بين الحكمين؛ بداهة أن أحكام الأنبياء ناشئة من العلم واليقين؛ لأنهم متصلون بالوحي وعلومهم إفاضية كما يشهد له قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّا ءَايِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ وهذا غير الاجتهاد، فإن الاجتهاد عبارة عن بذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي من الأدلة المعتمدة، فهو علم ظني يستند إلى الأدلة الظنية في سندها أو في دلالتها، وأين هذا من الوحي؟

والحاصل: أن دلالة الآية أجنبية عن التصويب؛ لأنها في مقام بيان الأحكام اليقينية المستندة إلى الوحي، لا الأحكام الظنية المستندة إلى الاجتهاد.

ومن هنا يظهر أن قول بعض الجمهور كأحمد بن حنبل وبعض الحنفية والشافعي بأن الأنبياء ﷺ يجتهدون أيضاً ويمكن أن تكون أحكامهم عن اجتهاد في الموارد التي لا نص فيها^(٣) مخالف للبديهة العقلية والضرورة

١ - مجمع البيان: ج ٧، ص ١٠٣، تفسير الآية المزبورة.

٢ - انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٣؛ تفسير الزمخشري: ج ٣، ص ٢٠٠؛ تفسير الرازي: ج ٨، ص ١٨٥.

٣ - الأحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٨؛ وانظر المستصفى: ج ٢، ص ٣٥٥؛ تفسير الرازي: ج ٨، ص ١٨٢، تفسير الآية ٧٨ من سورة الأنبياء؛ مجمع البيان: ج ٧، ص ١٠٣، تفسير الآية المذكورة.

الشرعية، فإن الأنبياء ﷺ يحكمون بين الناس بما أراهم الله وأنزله عليهم لا بالاجتهادات والظنون^(١) كما أن أحكامهم وحي إلهي لا استنباط^(٢) وأما قول بعضهم الآخر بجواز الخطأ على النبي ﷺ إلا أنه لا يقر عليه^(٣) فهو أوهن من بيت العنكبوت.

ثانيها: الإجمال، فإننا إذا قبلنا بدلالة آخر الآية على تصويب الجميع أمكن القول بمعارضتها بدلالة صدرها على تصويب أحد الرأيين وإبطال غيره كما استدل به البعض^(٤)؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾ يفيد تخصيصاً لحكم سليمان ﷺ بالصواب، فإنه لو كان الكل مصيباً لم يكن وجه لتخصيص سليمان ﷺ بالتفهم لعدم الفائدة منه.

والخلاصة: أنه لو صح الاستدلال بالآية على القول بتصويب الجميع لصح الاستدلال بها على عدم تصويبهم جميعاً، وهذا تناقض بين، فتكون جملة لا يمكن أن تكون دليلاً على التصويب.

ثالثها: أن الآية ظاهرة بل صريحة في إثبات صحة كلا الحكمين: حكم داود وحكم سليمان ﷺ؛ لأن حكم الاثنين كان مطابقاً لحكم الله سبحانه، وهو معيار الصواب سوى أن حكم سليمان ﷺ كان أقرب من حكم داود ﷺ فهو نظير ما لو اشتكى أحدهم عند القاضي بدعوى أن أحدهم

١- كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ سورة النساء: الآية ١٠٥.

٢- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَطِئُ عَنِ الْمَوْتِ ۚ﴾ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيُ يُوحَى﴾ سورة النجم: الآية ٣-٤.

٣- انظر المستصفي: ج ٢، ص ٣٥٥.

٤- انظر تفسير الرازي: ج ٨، ص ١٨٥.

أُتلف سيارته - مثلاً - فحكم بأن يعطيه سيارة مثلها من حيث النوع والقيمة، وحكم قاض آخر بأن يعطيه ثمنها، ونلاحظ هنا أن كلا الحكمين صحيح إلا أن الحكم بإعطاء المثل أقرب إلى التالف من القيمة، وعلى هذا تكون دلالة الآية نافية للتصويب، ومبطللة له؛ لأنها تثبت أن للحكم الصائب معياراً وهو مطابقتها لحكم الله تعالى، لا أن الصواب هو ما أفتى به المجتهد كيفما كان. هذا فضلاً عما ستعرفه من الأدلة الخاصة الدالة على التخطئة.

هذا وقد اختلفوا في السبب الذي دعا إلى تفهيم سليمان عليه السلام واختلاف حكمه عن حكم داود عليه السلام إلى رأيين:

الرأي الأول: ذهب إلى أن ذلك كان لإثبات مكانة سليمان عليه السلام من داود عليه السلام ليكون خليفته من بعده^(١)، ويشهد لهذا رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان في بني إسرائيل رجل وكان له كرم نفشت فيه الغنم بالليل وقضمته وأفسدته، فجاء صاحب الكرم إلى داود فاستعدى على صاحب الغنم، فقال داود عليه السلام: اذهب إلى سليمان عليه السلام ليحكم بينكما، فذهب إليه فقال سليمان عليه السلام: إن كانت الغنم أكلت الأصل والفرع فعلى صاحب الغنم أن يدفع إلى صاحب الكرم الغنم وما في بطونها، وإن كانت ذهبت بالفرع ولم تذهب بالأصل فإنه يدفع ولدها إلى صاحب الكرم، وكان هذا حكم داود، وإنما أراد أن يعرف بني إسرائيل أن سليمان وصيه بعده، ولم يختلفا في الحكم، ولو اختلف حكمهما لما قال: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٢)»^(٣).

١ - انظر تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٣، ص ٥٦١، تفسير الآية المذكورة.

٢ - سورة الأنبياء: الآية ٧٨.

٣ - تفسير القمي: ج ٢، ص ٧٣؛ تفسير نور الثقلين: ج ٤، ص ٤٨٥، ح ١١٤.

والرأي الثاني: ذهب إلى أن ذلك كان من باب نسخ الحكم، ففهم سليمان عليه السلام الناسخ بعد حكم داود عليه السلام. اختاره جمع من علماء الفريقين^(١)، ويبدو إن هذا كان من مختصات تلك الأمة أو الشرائع السابقة على الإسلام؛ إذ إن الحكم في شريعتنا هو ضمان صاحب الغنم لما أتلفته غنمه دون أن يكون الضمان متعيناً في الغنم نفسها أو في أولادها أو أصوافها، بل يرجع إلى التراضي بينهما أو حكم الحاكم في مورد الاختلاف.

والصواب: هو الرأي الأول لتطابقه مع حكم العقل وورود النص به. هذا أولاً.

وثانياً: لأن النسخ الذي ذهب إليه الرأي الثاني لا يتطابق مع عصمة الأنبياء عليهم السلام، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم النسخ جارية، كما أن قول الفخر الرازي بأن الآية إن دلت على تصويب الاجتهاد فهي مختصة بشريعة داود وسليمان عليهم السلام ولا تجري في شريعتنا^(٢) على خلاف القواعد من جهتين:

الجهة الأولى: ما عرفته من أن أحكام الأنبياء عليهم السلام لا تخضع للاجتهاد، بل هي وحي من الله سبحانه ينزله عليهم في صور ومراتب مختلفة على ما حقق في علم الكلام.

الجهة الثانية: إذ ثبت ذلك في شرعهم ولم يثبت ارتفاعه في شريعتنا فإنه يثبت في شرعنا أيضاً بالاستصحاب، أو بقاعدة الاشتراك في الأحكام بين جميع الشرائع ما لم يثبت العدم، فتأمل.

١ - انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ١٠٣، تفسير الآية المذكورة؛ تفسير الرازي، ج ٨، ص ١٨٥، تفسير الآية المذكورة.

٢ - تفسير الرازي: ج ٧، ص ١٨٥، تفسير الآية المذكورة.

الدليل الثاني: السنّة، وهي بعض المرويات عن النبي ﷺ قالوا إنها دالة على التصويب.

منها: ما روي عنه ﷺ في قضية معاذ حينما بعثه إلى اليمن. قال له: «بم تقضي؟» قال: بكتاب الله تعالى. قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنّة رسول الله ﷺ قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد في ذلك رأيي، قال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله»^(١).

بتقريب: أن المجتهد لو لم يكن مصيباً على كل حال لم يقره النبي ﷺ، ولم يصفه بالتوفيق، إذ التوفيق ملازم للصواب.

ومنها: ما روي عنه ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأي اقتديتم اهتديتم»^(٢) وهو دال على أن أقوال الصحابة وإن اختلفت ففيها الهداية، فتكون جميعها مصيبة؛ للملازمة بين الهداية والصواب.

والحق هو عدم صحة هذا الاستدلال وذلك لإشكالين:

أحدهما: سندي؛ إذ أشكل جمع كبير من علماء الجمهور في سند الحديثين، بل صرّحوا بأنها موضوعان مختلفان، وعن ابن حزم وغيره في الحديث الأول أنه متضمن لقرائن الوضع منها مجهولية الراوي^(٣)، والثاني كذلك^(٤)، بل في

١ - انظر سيرة ابن هشام: ج ٤، ص ٢٣٧؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٣-١٠٥٤.

٢ - الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٢٠؛ فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٧؛ الموافقات: ج ٤، ص ٧٣.

٣ - انظر الإحكام (لابن حزم): ج ٥، ص ٧٧٣-٧٧٥؛ قاموس الرجال: ج ١٠، ص ٩٩، رقم ٧٥٨٨.

٤ - انظر الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٢٠، هامش رقم ٣؛ فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٧.

الموافقات أنه مطعون في سنده^(١)، وقد ذكرنا في الأصول وجوهاً عديدة للإشكال فيه^(٢)، وقال بعض الأعلام في تضعيفه أنه لم يروه أحد من أصحاب الصحاح، وإني لم أعر على اسم الصحابي الراوي لهذا الحديث، ولا على اسم التابعي الذي يروي عنه، بل ولم أعر على سند قوي متصل لهذا النص^(٣).

ثانيهما: دلالي، فإن دلالة الحديث الأول تتنافى مع ظواهر القرآن ونصوصه؛ لأنه يتضمن الدلالة على أمرين أجمعت الأمة على بطلانها:

الأمر الأول: أنه يكشف عن نقصان الشريعة وعدم نهوض الكتاب والسنة لكل ما يحتاجه الناس في الوقائع المختلفة حتى يحتاج القاضي أو الفقيه إلى اجتهاد رأيه. وهذا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٤) وقوله تعالى في وصف القرآن: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) وقوله ﷺ: «ما من شيء يقربكم من الجنة ويبعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويبعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(٦) ونحوها من نصوص صريحة في كفاية الكتاب والسنة لكل ما في الحياة الإنسانية من حاجات ووقائع، بل تضافر هذا المعنى في روايات أئمة الهدى ﷺ^(٧).

الأمر الثاني: أنه قد ثبت حجية ظن المجتهد في المسائل المختلفة، وهو

١- الموافقات: ج ٤، ص ٧٥.

٢- انظر أصول الفقه وقواعد الاستنباط، ج ١، ص ١٣٠ - ١٣٢.

٣- الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٤٤.

٤ - سورة المائدة: الآية ٣.

٥ - سورة النحل: الآية ٨٩.

٦ - الكافي: ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.

٧ - الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ١٠.

يتنافى مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) ونحوه^(٢)، وقد اتفقت الكلمة على إبطال الحديث الذي يتنافى مع القرآن، بل نصت عليه الأخبار المتواترة^(٣).

وأما دلالة الحديث الثاني فقد أنكرها جمع غفير من الجمهور^(٤)؛ لكونها مناقضة لضرورة العقل؛ إذ تواترت الأخبار بتناقض سيرة بعض الصحابة تناقضاً تاماً، فالافتداء بهم يستوجب جمع النقيضين، ومن هنا أنكر الغزالي حجية قول الصحابة لأنهم مختلفون في آرائهم وأقوالهم^(٥)، بل القول بصحة دلالة الحديث ملازمة لإثبات العصمة لهم، وهو خلاف الضرورة؛ إذ لم تثبت العصمة إلا للنبي وأهل بيته عليهم السلام على ما قرر في علم الكلام. هذا فضلاً عن معارضته لطائفة كثيرة من الأخبار الدالة على عدم صحة الافتداء ببعض الصحابة؛ لأنهم يرتدون بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

منها: ما رواه البخاري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(٦) وفي رواية أخرى ورد: «لا ترتدوا بعدي كفاراً»^(٧) إلى غير ذلك مما هو مستفيض يدل على ما يناقض الدلالة المذكورة^(٨)،

١ - سورة يونس: الآية ٣٦.

٢ - كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٠-١١١، ح ١٠، ح ١١، ح ١٢، ح ١٤، ح ١٥.

٤ - ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٩.

٥ - انظر المستصفى: ج ١، ص ٢٦١.

٦ - البخاري: كتاب الفتن، الباب ٨، ح ٧٠٧٧.

٧ - البخاري: كتاب الفتن، الباب ٨، ح ٧٠٧٩.

٨ - انظر البخاري: كتاب الفتن، الباب ٨؛ فتح الباري: ج ١٣، شرح كتاب الفتن.

فيتحصل أن لا دليل من السنّة يمكن أن يثبت نظرية التصويب الأشعري.

الدليل الثالث: العقل، وقد قرروه من وجوه:

الوجه الأول: حكم العقل بأن الاجتهاد واجب على المجتهد، بل يحرم عليه التقليد، والغاية من الاجتهاد هو العمل بما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد، وحينئذ لا يخلو الأمر من حالين:

أحدهما: أن يكون مأموراً بتحصيل الحكم الإلهي المعين عند الله والاجتهاد فيه لأجل العمل به.

ثانيهما: أن يكون مأموراً بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاده.

والاحتمال الأول باطل؛ لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور، فيتعين الاحتمال الثاني، فيثبت أن الاجتهاد ملازم للصواب، ووجه الملازمة هو أن الاجتهاد مأمور به، والله سبحانه لا يأمر إلا بما هو حق وصواب^(١).

وضعفه ظاهر من وجهين:

أحدهما: أن لقائل أن يلتزم بأن المجتهد في مقام العمل مأمور بتحصيل الحكم الإلهي، فإن أصابه كان هو المطلوب، وإن أخطأه كان معذوراً عند الله سبحانه؛ لأنه لم يقصر في تحصيله، فالأمر بتحصيل الحكم المعين عند الله لا يستلزم التكليف بغير المقدور. نعم يستلزم ذلك إذا قيل بأنه إذا أخطأه كان معاقباً على الخطأ، وهذا ما لا يقول به أحد.

ثانيهما: أن الأمر بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد لا يلزم صواب

الاجتهاد، بل يلزم الحجة، وحجة الرأي لا تستلزم الصواب دائماً، وعلى هذا الأساس قالوا بحجية العمل بأخبار الآحاد مع عدم العلم بمطابقتها للواقع دائماً، وقالوا بالعمل بالاستصحاب والبراءة والبينة ونحو ذلك من طرق وأصول مع عدم العلم بإصابتها للحق. نعم جعلها الشارع حجة لانسداد طريق تحصيل العلم بالواقع أمام المكلف، فيدور أمره بين أن يكلفه بتحصيل العلم وهو متعذر فتكليفه به يستلزم التكليف بغير المقدور، أو يكلفه بالعمل برأيه وهو عمل بالهوى نهى الشارع عنه، ويخطئ الواقع في كثير من الأحيان، أو يكلفه بالعمل بمقتضى الحجة الظنية وهي في أغلب الأحيان تصيب الواقع، ولا مناص من أن العقل يقضي بهذا الثالث؛ لأنه أفضل الحلول على ما قرره الأصوليون في بحث حجية الأمارات.

الوجه الثاني: حكم العقل بأن حكم الله تعالى هو خطابه، وخطابه يتحقق بأحد أمور هي: قول النبي ﷺ أو فعله أو سكوته الدال على التشريع، فإذا لم يكن الحكم مسموعاً ولا مدلولاً عليه بفعل أو سكوت لا يكون حكماً، فالقول بوجود حكم إلهي واجتهاد المجتهد قد يصيبه وقد يخطئه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع^(١).

والحق بطلان هذا الوجه لأمرين:

الأول: عدم تسليم أن حكم الله سبحانه هو خطابه، فإن الخطاب دال على الحكم وليس ذات الحكم، وإلا لوجب أن نقول بأن القرآن حكم والسنة النبوية حكم وهو واضح البطلان. هذا فضلاً عن أن خطاب الله سبحانه

المسموع لا ينحصر بقول النبي ﷺ، بل يشمل القرآن وقول المعصومين عليهم السلام، فلا ملازمة بين عدم وصول الحكم عبر النبي ﷺ وبين عدم وجوده؛ لإمكان وصوله عبر القرآن أو الإمام المعصوم عليهم السلام.

والثاني: أن عدم وصول الخطاب الإلهي للعباد لا ينفي وجود الحكم، بل ينفي حجيته؛ لما قرر في الأصول من أن الحكم الشرعي يمر بمربتين في الجعل:

الأولى: مرتبة الإنشاء. والثانية: مرتبة الفعلية، والتي تتوقف على وصول الخطاب هي مرتبة الفعلية، فعدم وصول الخطاب لا ينفي وجود الحكم الإلهي الواقعي في مرتبة الإنشاء، والمجتهد من خلال استنباط الأحكام يمكن أن يوافق الحكم الإلهي ويمكن أن يخالفه، فإن وافقه كان هو المطلوب، وإن خالفه كان معذوراً ولا حساب عليه.

الوجه الثالث: حكم العقل، بأن التخطئة مبنية على وجود حكم إلهي ثابت قبل اجتهاد المجتهد، مع إمكان إنكار ذلك؛ لأن الحكم بيد الله سبحانه، وربما يرى المصلحة في أن لا يجعل في الواقع حكماً وإنما يجعل حكمها تابعاً لظن المجتهدين، فيحكم بوجوب العمل بظنونهم، وحينئذ يكون كل ما يظنه المجتهد صواباً، ولا يوجد شيء من الأحكام يطلبه المجتهد حتى يحتمل فيه الخطأ والإصابة، وتؤكد هذا شواهد عديدة:

منها: لو قلنا للشارع ما حكم الله سبحانه في العطاء الواجب هل التسوية أم التفضيل؟

فقال: حكم الله هو كل ما توصل إليه ظن المجتهد، فلو ظن إمام أن

الصالح في التسوية كان حكمه ذلك، ولو ظن آخر أن الصالح في التفضيل كان حكمه ذلك، فإننا لا نجد ضيراً من ذلك، ولا يلزم منه محذور شرعي أو عقلي.

ومنها: في القضاء إذا وردت واقعة واحدة عند قاضيين وشهد عندهما الشهود فأحدهما صدّق الشهود كان حكمها التصديق، والآخر كذبهم كان حكمها التكذيب، ونلاحظ هنا أن الشارع أوجب على القاضيين فعل ذلك، ولو كان التصويب باطلاً شرعاً لما فعله الشرع.

ومنها: مسألة النبيذ، فإنه يمكن أن يحرم على من ظن حرمة حتى لو كان قليلاً، وعدمها على من ظن أن الحرمة في الكثير فقط^(١)، والحق هو بطلان هذا الوجه أيضاً لأكثر من إشكال:

أحدها: أن هذا مجرد احتمال، والاحتمال لا ينهض في مقابل الدليل، وذلك لتضافر الأدلة العقلية والنقلية على أن الشارع له في كل قضية حكم، ولم يترك ذلك إلى ظنون الفقهاء والمجتهدين كما ستعرف، بل حرم حتى على رسول الله ﷺ أن يحكم بغير ما أنزل الله سبحانه، ووصف الذين يحكمون بغير ما أنزل سبحانه تارة بالفاسقين، وأخرى بالظالمين، وثالثة بالكافرين، فأرجاع الأمر إلى المجتهدين يحكمون فيه بما يظنون هو حكم بغير ما أنزل سبحانه.

ثانيها: أن هذا الاحتمال لو تم لكان في مقابل النص؛ لأنه يبتني على حجية ظن المجتهد، وهذا يتنافى مع حرمة العمل بالظن المنصوصة في الكتاب

والسنة. قال تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وقد اتفقت كلمة المسلمين على بطلان الظن في مقابل النص، بل إن هذه النصوص العامة تنفي هذا الاحتمال العقلي؛ لأنه يستلزم التناقض في التشريع لعدم تصور أن الشارع يأمر المجتهد بالعمل بظنه في الوقت الذي نص على المنع من الظن، وقال إنه لا يغني من الحق شيئاً.

وثالثها: أن الشواهد التي ذكرت لا تصلح دليلاً على القول؛ لأن الشاهد الأول والثالث مبتلى بالمانع الشرعي والعقلي؛ لأن الشرع أمر بالتسوية بالعطاء بين الرعية، وجعل مقدار العطاء على قدر الحق. هذا هو الأصل، وأما التفصيل فإن كان بميزان شرعي كان صحيحاً، وإلا كان ظلماً ومحرماً، والعقل يحكم بأن التفصيل بلا ميزان قبيح، وحرمة النبيذ أيضاً، فإن الشارع نص على أن ما أسكر كثيرة فقليله حرام^(٣)، وقد ثبت في علم الأصول أن الأوامر والنواهي تتعلق بالطابع، والشارع إذا حرم طبيعة النبيذ لا يفرق الحكم بين ما كان قليلاً أو كثيراً. نعم قد يعذر الشارع من شرب النبيذ جاهلاً بالحكم أو بال موضوع أو مضطراً، ولكن المعذورية لا تنفي وجود حكم إلهي ثابت قد يخطئه المجتهد وقد يصيبه.

وأما الشاهد الثالث فهو خارج عن موضوع البحث؛ لأن القاضي مأمور بأن يحكم بالبيّنات والأيمان، وعليه أن يلتزم بمؤدى الشهادة من حيث التنجيز والإعذار، ولذا قد يخطئ وقد يصيب؛ لأن الشارع جعل القضاء

١ - سورة الحجرات: الآية ١٢.

٢ - سورة يونس: الآية ٣٦.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٥، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرمة، ص ٢٨٠، ح ٥.

هكذا لمصالح وحكم، ومن الواضح أن قيام البيئة العادلة لدى القاضي تلزمه بالحكم بمقتضاها، ولكن لا توجب تغيير الحكم الإلهي الواقعي حتى يقال بالتصويب.

والحاصل: أن ما أفاده القوم لإثبات صحة التصويب بالمعنى الأشعري من الأدلة الثقلية والعقلية لم ينهض دليلاً، بل الأدلة على خلافه، فضلاً عن بطلانه في نفسه، فلانما من رده.

القول الثاني: هو الإشراك بين التخطئة والتصويب نسب إلى الجمهور^(١)، بل روي عن أبي حنيفة بأنه قال: (كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد) وفسّر أن المجتهد مصيب في اجتهاده، ولكنه قد يخطئ فيما يؤدي إليه اجتهاده، بأن كان عند الله خلافه^(٢)، بل ونقلت أقوال عديدة عن الأئمة منهم مما يفيد ما ذكرنا^(٣)، وكيف كان فقد استدل لهذا القول بوجوه:

الوجه الأول: إجماع الصحابة، فإنهم أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً في جواب المسائل، والتخطئة لبعضهم من البعض الآخر كما تشهد له شواهد التاريخ حتى نص عبد الله بن مسعود في مسألة الاجتهاد: (إن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان)^(٤) وإجماع الصحابة حجة، وأما دلالته على ما ذكر فمن جهة أن تخطئة الصحابة لبعضهم يكشف عن وجود معيار عندهم للخطأ والصواب، وهذا

١ - انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٥.

٢ - ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥١.

٣ - انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٧٢٥.

٤ - ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٥-١٠٥٦.

المعيار هو حكم الله سبحانه، ولكن في عين الحال إذا استفرغ المجتهد وسعه لتحصيل الحكم الشرعي فهو دائماً مصيب؛ لأن الوجوب عليه هو العمل بمقتضى اجتهاده، فيكون المجتهد مخطئاً ومصيباً باعتبارين.

الوجه الثاني: النصوص، إذ رووا عن النبي ﷺ أنه قال لعمر بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما أمرهما أن يحكما بين خصمين: «إن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة»^(١).

وروي أنه قال ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم وأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد»^(٢) ولا معنى لإعطائه الأجر على خطئه سوى صوابه؛ لأنه لا أجر على غير الصواب.

الوجه الثالث: دليل العقل؛ لأنه سبحانه قال: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣) وفي آية أخرى قال سبحانه: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤).

وقد أنزل الله سبحانه أحكامه في القرآن والسنة، ولذا قلنا إن ما قام عليه النص خارج عن موضوع الاجتهاد، وأما ما يحتاجه البشر من الأحكام التي لم تنزل في القرآن والسنة أو تنزل ولم تصل إلينا فإن للمجتهدين أن يفتوا فيها بآرائهم؛ لعدم جواز البقاء بلا تكاليف، ولا مناص من الحكم بصوابهم حينئذ؛ لأنه لو قلنا بجواز الخطأ عليهم للزم الحكم عليهم بالكفر والفسق،

١ - المحصول: ج ٦، ص ١٩-٢٠؛ الإحكام (للآمدي): ص ١٧٦.

٢ - البخاري: ٨/١٥٧؛ مسلم: ٣/١٣٤٢؛ وانظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٦.

٣ - سورة المائدة: الآية ٤٧.

٤ - سورة المائدة: الآية ٤٤.

والتالي باطل؛ للإجماع على عدم كفرهم ولا فسقهم، فالمقدم مثله، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لله سبحانه حكم نزل ولم يصل، فلذا نقول بالاشتراك بين التخطئة والتصويب.

والجميع لا يثبت صحة ما ذكر؛ لأن إجماع الصحابة يثبت التخطئة لا التصويب، وكذا النصوص الروائية بناء على صحتها سنداً فهي صريحة في أن المجتهد يخطئ، وعليه فهما على خلاف المطلوب أدل.

وأما الثالث فإن إفتاء المجتهد طبقاً للأدلة المعتمدة هو مما أنزله الله سبحانه فيبطل الدليل من رأس. هذا أولاً.

وثانياً: على فرض صحة المدعى - جديلاً - فإن الاجتهاد لا يلزم الصواب وإنما يلزم الحجية، وقد عرفت أن الحجية أعم من تلازم الصواب لأنها تنجيز وإعذار.

فيتحصل: أن القول بهذا النحو من التصويب واهن لا يمكن أن يستقيم أمام المناقشة.

القول الثالث: للإمامية. قالوا: إن المجتهد إذا استفرغ وسعه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتمدة ربما يصيب الواقع ويصل إلى الحكم الثابت عند الله سبحانه وربما يخطئه، فإن أصابه كان هو المطلوب، وإن أخطأه كان الحكم هو الحجية عليه، ويجب أن يعمل بمقتضاه، وفي عين الحال هو معذور لأن خطأه غير اختياري، واستدلوا لهذا القول بطائفة من الأدلة:

الدليل الأول: آيات الكتاب العزيز التي تأمر بالحكم بما أنزل الله سبحانه وتنهى عن الحكم بالرأي والظن وقد مر عليك بعضها وهي تفيد بأن الحكم

الإلهي ثابت وقد أنزله الله سبحانه على قلب رسوله المصطفى ﷺ وعلى الناس أن يسألوا عنه ويتعلموه، وإن الدين كامل لا نقص فيه. وإن القرآن مبين لكل ما يحتاجه الناس. قال تعالى: ﴿تَافَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ أَلْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات العديدة.

والدليل الثاني: الروايات المتواترة الدالة على أن الأحكام الإلهية مخزونة عند الرسول المصطفى ﷺ وأهل بيته ﷺ، وأمرت الناس بالرجوع إليهم، وحرمت عليهم التدين بالدين أو العمل بأحكامه استناداً إلى الرأي والهوى أو اتباع غيرهم، ومضمون هذه الروايات يفيد فائدتين:

الفائدة الأولى: أن كل واقعة من الوقائع فيها حكم إلهي.

الفائدة الثانية: أن هذا الحكم الإلهي محفوظ في صدور أئمة الهدى ﷺ، وعلى الناس أن يعرفوه ويعملوا به بالرجوع إليهم ﷺ. قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿فَتَسَلَّوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) ويمكن تصنيف الروايات الواردة بهذا الشأن إلى طوائف عديدة نكتفي بالإشارة إلى أربع منها.

الطائفة الأولى: الأحاديث المستفيضة بطرق الفريقين الدالة على افتراق الأمة

بعد رسولها ﷺ إلى فرق متعددة واحدة منها على صواب والأخرى باطلة.

١ - سورة الأنعام: الآية ٣٨.

٢ - سورة النحل: الآية ٨٩.

٣ - سورة النساء: الآية ٨٣.

٤ - سورة النحل: الآية ٤٣.

فقد روى الفريقان عنه عليه السلام: «أن أمة موسى افترقت بعده على إحدى وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، وسبعون في النار، وافترقت أمة عيسى بعده على اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية وإحدى وسبعون في النار، وأن أمتي ستفترق بعدي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية واثنان وسبعون في النار»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الحديث ينص على أن الصواب واحد لا يتعدد، وهو عند فرقة واحدة لا عند الجميع.

وفي رواية عبد الله بن عمر أنه قيل: يا رسول الله وما تلك الواحدة؟ قال: «هو ما نحن عليه اليوم أنا وأهل بيتي عليهم السلام»^(٢).

الطائفة الثانية: ما دل على ملازمة الكتاب والعترة عليهم السلام، وهي أحاديث عديدة أشهرها حديث الثقلين المتواتر بطرق الفريقين، وقد نقل بأسانيد عديدة وبألفاظ كثيرة نكتفي بما رواه الترمذي بطريق صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله في حجته يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب فسمعتة يقول: «يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعتري أهل بيتي عليهم السلام»^(٣). وهو يدل على أمور:

الأول: أن الكتاب والعترة عليهم السلام استوفيا كل ما يحتاجه الناس من أحكام.

١ - انظر بحار الأنوار: ج ٢٨، ص ٤، ح ٣.

٢ - انظر بحار الأنوار: ج ٢٨، ص ٤، ح ٣.

٣ - جامع أحاديث الشيعة: ج ١، الباب ٤، ح ٢٠٢؛ انظر الأحاديث: ١٨٩-٢٠٩.

الثاني: أن أخذ الأحكام من غيرهما ضلال وخطأ، وأن العمل بهما هو الصواب.

الثالث: أن الصواب واحد وليس بمتعدد.

الطائفة الثالثة: ما دل على أن الله سبحانه في كل واقعة حكماً يشترك فيه جميع الناس، وقد بيّنه في الكتاب والسنة، وهي روايات متواترة:

منها: ما رواه عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله ﷺ، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحد حداً»^(١).

ومنها: ما رواه المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله عز وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^(٢).

ولازم ذلك هو وجوب الرجوع إلى النبي ﷺ والعتره عليهم السلام لمعرفة.

ومنها: ما رواه سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ أو تقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ»^(٣).

ومنها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أخبركم عنه: إن

١ - الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٦.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ١٠.

فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتهموني عنه لعلمتكم»^(١).

ومنها: ما رواه مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه»^(٢).

إلى غير ذلك مما هو كثير، ونلاحظ أن مفاد هذه الطائفة هو التخطئة؛ لأنها تدل على وجود حكم إلهي ثابت في الكتاب والسنة وهذا الحكم يشترك فيه جميع الناس، وعليهم تحصيله والوصول إليه، لا أن يجتهدوا فيه بآرائهم، وإن هذا الحكم هو معيار الإصابة والخطأ في اجتهادات المجتهدين.

الطائفة الرابعة: ما دل على أن الأئمة عليهم السلام عندهم كتب العلم الذي أملاه رسول الله صلى الله عليه وآله وخطه علي أمير المؤمنين عليه السلام، وقد تضمنت هذه الكتب كل ما تحتاجه الأمة إلى يوم القيامة حتى أرش الخدش، نظير الجامعة.

منها: ما رواه بكر بن كرب الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، وإن الناس ليحتاجون إلينا، وإن عندنا كتاباً إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام صحيفة فيها كل حلال وحرام»^(٣).

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول وذكر

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٠، ح ٧.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ١.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٢٤١-٢٤٢، ح ٦.

ابن شبرمة في فتيا أفتى بها: «أين هو من الجامعة إماماً رسول الله ﷺ وبخط علي عليه السلام فيها جميع الحلال والحرام حتى أرش الخدش»^(١).

وغير ذلك مما هو متضافر بل متواتر مضموناً وربما لفظاً.

ويتحصل من مفاد هذه الروايات أمران:

الأمر الأول: أن الشارع بين أحكامه في جميع الوقائع فلا تبقى حادثة ليس فيها حكم حتى نحتاج فيه إلى اجتهادات المجتهدين من القائلين بالتصويب، فينتفي التصويب موضوعاً.

الأمر الثاني: أن اجتهادات المجتهدين في الوقائع يجب أن تستند إلى الأدلة والأمارات في الاستنباط، وعليه يجب أن تخضع إلى التخطئة والتصويب لا أن تكون ملازمة للصواب فيدل على المطلوب.

هذا فضلاً عن ورود طائفة أخرى من الروايات بعضها ورد من طرق الجمهور تنص على أن المجتهد يخطئ ويصيب.

منها: ما رواه الترمذي عن رسول الله ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد»^(٢).

ومنها: ما ورد في الدر المنثور عن بعض الصحابة حينما سئل عن الكلالة قال: إني سأقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله عنه بريء^(٣).

١ - بصائر الدرجات: ص ١٦٦، ح ٢٢؛ البحار: ج ٢٦، ص ٣٣، ح ٥١.

٢ - الترمذي: ج ٢، ص ٣٩١، ح ١٣٤١.

٣ - الدر المنثور: ج ٢، ص ٢٥٠.

الدليل الثالث: الإجماع، فقد انعقد على التخطئة في ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: إجماع أهل البيت عليهم السلام، وقولهم وفعلهم وتقريرهم حجة باتفاق جميع المسلمين من جهة كونهم صحابة، وكونهم معصومين مطهرين من الرجس كما نصت عليه آية التطهير.

المستوى الثاني: إجماع الصحابة والتابعين على وقوع الخطأ في اجتهادات الصحابة الذين سمعوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فما بالك بالمجتهدين في العصور المتأخرة؟

وقد حكى ذلك عنه متواتراً أو ما يقرب منه^(١)، وفي المستصفى: إن الصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ حتى قال أبو بكر: أقول في الكلالة برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمن الشيطان، وقال علي عليه السلام لعمر إن لم يجتهدوا فقد غشوا، وإن اجتهدوا فقد أخطأوا، ولما كتب أبو موسى كتاباً عن عمر كتب فيه: هذا ما أرى الله عمر، فقال: أمحه واكتب هذا ما رأى عمر، فإن يك خطأً فمن عمر^(٢).

ومن هذا الباب ما رواه المتقي الهندي في كنز العمال عن عبد الله بن مصعب قال: قال عمر: لا تزيدوا في مهر النساء على أربعين أوقية، فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة ما ذلك لك. قال: ولم؟ قالت: لأن الله يقول: ﴿وَأَتَيْنَهُنَّ أَحْدَثُ فَنَطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾^(٣) فقال عمر: امرأة

١ - انظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ٣٨١-٣٨٢.

٢ - المستصفى: ج ٢، ص ٣٧٤-٣٧٥ (بتصرف)؛ وانظر الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٤٢١.

٣ - سورة النساء: الآية ٢٠.

أصاب ورجل أخطأ^(١)، وقد كان ذلك في محضر الصحابة ولم يعترضوا ولم يردوا على ما ذكر، فيكشف عن تقريرهم، وإن ذلك كان مفروغاً منه.

إن قلت: إن الخطأ هنا نشأ من عدم إصابة النص، وأصحاب التصويب يقولون بإصابة المجتهد في الموارد التي لا نص فيها.

قلت: لو فرضنا أن النص لم يكن موجوداً فإن هذا الاجتهاد قابل للخطأ أيضاً؛ لأن في مقابل هذا الاجتهاد يمكن أن يجتهد صحابي آخر ولا يرى صحة لقول عمر، فيتعارض الاجتهادان، ولازمه وقوع الخطأ في أحدهما، فلا فرق في خطأ المجتهد بين الموارد التي فيها نص أو التي ليس فيها نص.

المستوى الثالث: إجماع الإمامية على التخطئة، وهو حجة عندهم؛ لأنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام هنا، وحجة على غيرهم أيضاً؛ لأن فيهم أهل البيت عليهم السلام. صرح بهذا الإجماع بعض الأصوليين والفقهاء^(٢)، بل قال الشيخ ميرزا محمد باقر في العدة: إن الذي أذهب إليه هو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى ميرزا محمد باقر وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله عليه السلام (المفيد) حيث إن الحق واحد، وإن عليه دليلاً ومن خالفه كان مخطئاً^(٣).

الدليل الرابع: حكم العقل، فإنه يقضي باستحالة التصويب في اجتهادات المجتهدين من وجوه عديدة:

١ - كنز العمال: ج ١٦، ص ٥٣٨، ح ٤٥٨٠٠.

٢ - الفصول الغروية: ج ٢، ص ١٢٧.

٣ - عدة الأصول: ج ٢، ص ٧٢٥-٧٢٦، (بتصرف).

الوجه الأول: كلامي، وهو مبني على أن الأحكام الإلهية تكاليف إلهية، والتكاليف فعل لله سبحانه، وأفعاله سبحانه تابعة للأغراض؛ لاستحالة العبث في حقه على ما ثبت في علم الكلام.

وهذه الأغراض لا تعود إليه عز وجل؛ لأنه غني، فيتعين أن تكون للمكلفين، وهو النفع والمصلحة، فكل واجب فيه مصلحة، وكل حرام فيه مفسدة تعود على المكلفين أنفسهم.

ويتحصل من ذلك أمران:

أحدهما: أن المصالح والمفاسد حقائق واقعية لا تتغير باعتبارات المعتبرين أو اجتهادات المجتهدين.

ثانيهما: أن الأحكام الإلهية ثابتة أيضاً لا تتغير باجتهادات المجتهدين؛ لأنها ملازمة لما هو ثابت.

وعلى هذا يستحيل القول بالتصويب؛ لأنه يستلزم انقلاب الثابت إلى متغير، والمصلحة إلى مفسدة، وبالعكس.

الوجه الثاني: فقهي، مبني على تعريف مفهوم الاجتهاد، فقد عرفت أن الخاصة والعامة اتفقوا على أن الاجتهاد هو: استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي الفرعي من أدلته المعتبرة، وهذا يستدعي وجود حكم شرعي سابق على اجتهاد المجتهد، ومهمة المجتهد هو الفحص عنه والوصول إليه من خلال أدلته.

ومن دون ذلك يبطل معنى الاجتهاد ومفهومه بل يكون من قبيل السالبة

بانتفاء الموضوع؛ لأنه يفترض عدم وجود الحكم أو عدم ثباته والكل باطل.
الوجه الثالث: عقلي، وهو مبني على أن التصويب ينتهي إلى الدور، وذلك
لأن الاجتهاد يعني تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وهذا يتوقف على وجود
الحكم الشرعي أولاً، فإذا توقف وجود الحكم الشرعي على الاجتهاد كان
دوراً.

والحاصل: أن الاجتهاد في الحكم من دون وجود الحكم في الواقع أمر
محال، وبدون ثبات هذا الحكم واستقراره عبث ولغو، والكل باطل. فيتعين
القول بالتخطئة وهو المطلوب.

المطلب الرابع: دواعي القول بالتصويب

لعل من المناسب بمكان التعرض إلى الأسباب التي دعت الجمهور من المسلمين إلى الالتزام بمسلك التصويب في الاجتهاد، وبشكل موجز يمكن تلخيص أهم هذه الأسباب في ثلاثة:

السبب الأول: الفقر العلمي، فإن من أكبر الأزمات التي مر بها فقه الجمهور هي قلة الأدلة على الأحكام. نشأت هذه الأزمة من الإعراض عن العترة الطاهرة عليه السلام واتخاذهم مصدراً للفقه وعلوم الشريعة، وهذا الإعراض أوقعهم في فقرين حقيقيين:

أولهما: الفقر في الرواية المعتبرة، فإن آل محمد عليهم السلام - وبحكم عصمتهم واتصالهم بالوحي وقربهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - هم المصدر الوحيد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لبيان تفاصيل الأحكام وقواعد الشريعة، وقد شهد بهذا جميع الصحابة والتابعين كما في وقائع متعددة حتى قال الثاني: «لولا علي لهلك عمر» في سبعين موضعاً^(١).

فالإعراض عن أهل البيت عليهم السلام في الإمامة سرى إلى الإعراض عنهم في مرجعية العلم، وهذا أوجد فراغاً كبيراً في الأحكام لا يملأه إلا الاجتهاد والتصويب فيه.

ثانيهما: الفوضى الفكرية، وهو نتيجة طبيعية للفقر الأول؛ لأن الإعراض عن الحق أوجب التشتت والضياع بين آراء الصحابة والمرجعيات العلمية المختلفة، وقد كرس هذا التشتت أمرين خطيرين لا زال لهما دور كبير في

تأخر المسلمين، وتفاقم أزماتهم. هما:

منع تدوين حديث النبي ﷺ لمدة قرن من الزمان، والآخر هو تصدي جمع من الصحابة والتابعين إلى وضع الحديث والاختلاق فيه لدوافع سياسية ودنيوية.

ومن الواضح أن النتيجة المترتبة على المنع والوضع هو اختلاط الصحيح بالفاسد، والحق بالباطل من الأحاديث، وبين هذا وذاك ضاع الصواب، حتى نقل أن الأحاديث المعتبرة عن أبي حنيفة كواحد من أهم أئمة مذاهب الجمهور كانت حوالي خمسة وعشرين حديثاً، والباقي كله غير معتبر، فلذا لجأ إلى القياس في الفتوى^(١). هذا فضلاً عما روي عن البخاري أنه صحح سبعة آلاف ومائتين وخمسة وسبعين حديثاً والصافي منها بعد حذف المكرر يبلغ أربعة آلاف حديث^(٢) ستة عشر حديثاً من مجموع ستمائة ألف حديث، ولذا أسماه بالصحيح، ومن الواضح أن هذا الفقر الفكري يحجب عنهم الحقيقة والصواب ويجعلهم يتشبثون لسد الفراغ العلمي الكبير بمرجعيتين:

المرجعية الأولى: أقوال الصحابة كيفما كانت من قبيل أبي هريرة وأنس وسمرة بن جندب وأمثالهم ممن ثبت بالشواهد القطعية كذبهم.

المرجعية الثانية: القياسات والاستحسانات والقول بالتصويب ونحوها.

فإنهم أنهم أرادوا الخروج من أزمة فوقعوا فيما هو أسوأ منها؛ لأن القياس والتصويب ونحوهما أوقعهم في البدع والتشريع في الدين، وهذا

١ - أنوار الأصول: ج ٣ - ص ٦٤٣.

٢ - انظر مقدمة البخاري، تأملات في الصحيحين: ٦٩.

أسوأ من البقاء بلا حكم بسبب قلة المصادر.

فالقول بالتصويب والتمسك بالأقيسة والاستحسانات كشف عن فقر شديد في العلم ومرجعيته، وهذه نتيجة لازمة للإعراض عن آل محمد ﷺ.

السبب الثاني: قصور مرجعية الصحابة عن النهوض بحاجة الأمة، فإن مدرسة الجمهور التزمت بمرجعية الصحابة بعد النبي ﷺ، ولهذا الالتزام أكثر من نتيجة خاطئة:

النتيجة الأولى: القول بعدالة جميع الصحابة من دون استثناء لأحد.

النتيجة الثانية: تبرير كل ما فعله الصحابة أو قالوا به بما يدفع عنهم الشبهة والشك، وكان اللازم الطبيعي لهذا الالتزام هو تعصيم الصحابة من الأخطاء والذنوب صوناً لمبدأ عدالتهم من الخدشة.

النتيجة الثالثة: تحكيم الصحابة في أمر الخلافة بعد النبي ﷺ، ومن الواضح أن الصحابة تناقضوا في آرائهم، وتعارضت مواقفهم، وخطأ بعضهم بعضاً، بل وقاتل بعضهم بعضاً كما يشهد به التاريخ وتواتر الأخبار، ومن هنا وقع التعارض بين القول بعدالة الصحابة وحجية أقوالهم وأفعالهم وبين السيرة الخارجية لأقوالهم وأفعالهم التي تؤكد ارتكاب بعضهم لأخطاء فاضحة، بل وجنایات كبيرة، فحيث إن المبدأ الأول لا يمكن التنازل عنه؛ لأنه يستلزم الشك في شرعية خلافة الأوائل منهم، وهذا أمر يهدم أركان مدرستهم العلمية والاعتقادية.

كانت النتيجة الالتزام بتبرير أعمالهم وتصحيحها، ولا يصححها إلا القول بالاجتهاد، وإن المجتهد مصيب فيما يجتهد، ومن هنا وردت روايات

عديدة موضوعة بهذا الدافع تدعو إلى القبول بآراء الحكام والاستسلام لآرائهم ومواقفهم وإن كانت ظالمة جائرة.

ومن هذا القبيل ما رواه ابن كثير ومسلم عن عبد الله بن عمر قال: لما خلع الناس يزيد بن معاوية جمع ابن عمر بنيه وأهله، ثم تشهد، ثم قال: أما بعد فإننا بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» فلا يخلعن أحد منكم يزيد، ولا يسرفن أحد في هذا الأمر، فيكون الفیصل بيني وبينه^(١).

ونلاحظ المغالطة الكبيرة في هذا الحديث حتى على فرض صحته؛ لأن الحديث يدل على عدم خلع يد الطاعة من الإمام الحق لا الباطل؛ لوضوح أن بيعة إمام الباطل لا يوجب موت الجاهلية، فالحديث دال على بيعة النبي والإمام المعصوم ﷺ بينما طبقه الراوي تطبيقاً خاطئاً على يزيد وأمثاله.

وأصرح من هذا الحديث ما رواه مسلم عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمر وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك»^(٢) ووردت بهذا المضمون روايات متضاربة رواها مسلم في صحيحه^(٣).

١ - تاريخ ابن كثير: ج ٧، ص ٣٢٢.

٢ - صحيح مسلم: كتاب الإمامة، ح ٥٢.

٣ - صحيح مسلم: كتاب الإمامة، ح ٤٥، ح ٤٩، ح ٥٣، ح ٥٤، ح ٦٦.

ولسائل أن يقول لماذا تصدر مثل هذه الأحاديث؟ ربما لا نجد جواباً صحيحاً يمكن أن يجد لهم عذراً سوى تبرير مواقف الخلفاء والصحابة، وتصحيح ما يقولونه أو يفعلونه، ولعل من المفارقات الشديدة في هذا المجال هو القول بتصويب الصحابة والمجتهدين وفي عين الحال يقولون بتخطئة النبي ﷺ في اجتهاده^(١).

السبب الثالث: سياسي، فإن التصويب فتح الباب أما الحكام والأمراء لارتكاب ما يريدونه من سياسات، سواء في التفرد بالسلطة أو بالقمع والإرهاب، أو بالفسق والفجور بحجة الاجتهاد والإصابة.

ومن الواضح أن مصالح الحكام والساسة غالباً ما تقتضي أن لا يقيدهم قانون، أو يراقبهم رقيب، أو يضع سياستهم ومواقفهم تحت العدسة، وفي عين الوقت لا يريدون أن تتسم مواقفهم باتباع الهوى والرأي وإنما بالشرعية، وذلك من أجل تضليل الرأي العام وتشويه الحقائق، ولا شيء يضفي هذه الشرعية على ذلك إلا الاجتهاد والتصويب فيه، خاصة وأن المشاكل السياسية التي يحتاج الحاكم أن يكون فيها حراً مطلق اليد كثيرة ومتجددة، وللمسألة تفاصيل وشواهد كثيرة مسجلة في كتب التاريخ والحديث نتركها لمطانها.

■ المبحث الرابع: في أجزاء فتوى المجتهد

والمراد بإجزاء فتوى المجتهد هنا هو جواز الاكتفاء بالعمل المطابق لفتوى المجتهد شرعاً، وعدمه فيما إذا تبدل رأي المجتهد أو أنكشف خطأه، وهذه من المسائل الهامة جداً في باب الاجتهاد؛ لأنها تعم مختلف أبواب الفقه، ولا تنحصر بباب دون باب، وفي عين الحال كثيرة الوقوع في الخارج، ولا يختلف الحال فيها بين الخطأ في الحكم أو في الموضوع.

تعرض لهذه المسألة صاحب العروة ره وفصل بعض فروعها في المسألة الثالثة والخمسين من مباحث الاجتهاد والتقليد، وتبعه جمع ممن تأخر عنه ^(١)، وشواهدا الشرعية كثيرة ومنتشرة في أبواب الفقه المختلفة:

ففي العبادات - مثلاً - إذا أفتى المجتهد بكفاية الإتيان بتسبيحة واحدة في الركعة الثالثة والرابعة من الصلاة الثلاثية والرابعة، وعمل بهذه الفتوى مدة من الزمن، ثم تبدل رأيه إلى الثلاثة، فهل يحكم بصحة صلواته السابقة أم يجب عليه قضاء ما فات وقته وإعادة ما بقي وقته؟ وكذا لو تبدل الرأي في الارتماس بالماء للصائم من عدم الإبطال إلى الإبطال؟ ومثله يقال في المعاملات بمعناها الأخص، كما لو أفتى بجواز العقد الفضولي ثم حكم ببطلانه، وكذا في المعاملات بمعناها الأعم، كما إذا أجاز وقوع الطلاق باللغة الفارسية ثم تبدل رأيه إلى وجوب العربية، وكذا في الأحكام، كما لو أفتى بعدم كفاية عشر رضعات لنشر الحرمة الرضاعية وتزوج برضيعة أمه أو أخته أو زوجته في العشر رضعات - مثلاً - ثم تبدل رأيه إلى الكفاية.

هذا فيما إذا كان الخطأ في الحكم، وربما يكون الخطأ في الموضوع كما لو حكم بثبوت الهلال ثم بان خطؤه إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة^(١) التي ترجع إلى هذا المبحث فما هو الحكم في المسألة؟ وللإجابة عن هذا التساؤل لابد من بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن محل البحث في هذه المسألة يدور عما مضى من أعمال مستندة إلى الفتوى الخاطئة أو المتغيرة لا الحالية أو الاستقبالية؛ لأن العمل بالفتوى له ثلاث حالات:

١- العمل بالفتوى السابقة فيما مضى.

٢- العمل بها فيما يأتي.

٣- العمل بالفتوى الجديدة.

ولا كلام في وجوب العمل بالفتوى الجديدة منذ صدورها؛ لأنها هي الحجة بالفعل، كما لا كلام في عدم جواز العمل بالفتوى السابقة فيما يأتي من حوادث وأعمال؛ لأنها ليست بحجة، وإنما الكلام في حكم الأعمال السابقة التي عملها مطابقة للفتوى الأولى التي بان خطؤها، فهل يقال بأنها مجزية لأنها كانت حجة سابقة حين العمل بها أم لا؟ لأن الحجة لم تكن صحيحة فيجب عليه إعادة ما يمكن إعادته وقضاء ما يمكن قضاؤه في العبادات وإعادة العقود والإيقاعات ونحوها على الوجه المطابق للفتوى الجديدة أم لا؟

١- مثل تبدل الرأي من كفاية فري الودجين في التذكية إلى لزوم فري الأوداج الأربعة، ومن طهارة الغسالة الأولى إلى نجاستها، ومن طهارة عرق الجنب من الحرام إلى نجاسته.

المقدمة الثانية: أن هذا البحث من توابع القول بالتخطة في فتاوى المجتهدين كما هو الحق، وأما على القول بالتصويب فلا موضوع لهذا البحث؛ لأن البحث في الأجزاء وعدمه فرع ثبوت الخطأ، وأما على التصويب فكل ما يحكم به المجتهد فهو مصيب ولازمه الأجزاء دائماً.

المقدمة الثالثة: أن البحث في أجزاء فتوى المجتهد هنا غير البحث في الأجزاء الأصولي، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، ويفترقان في أكثر من جهة:

الجهة الأولى: أن البحث في الأجزاء الأصولي يختص بجانب العبادات - على المشهور المعروف بينهم - كما يشهد له أنهم بحثوا هناك في أجزاء المأمور به الواقعي عن نفسه ثم المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي.

ونلاحظ أنهم أخذوا الأمر والمأمور به في عنوان بحثهم، وهذا يشعر بأن بحثهم يختص بالعبادات ولا يجري في غيرها، بل صرح جمع منهم بأن البحث في غير العبادة لا ثمرة له، بخلاف الأجزاء هنا فإنه يشمل كل أبواب الفقه ولا يختص بباب دون آخر كما عرفت من الأمثلة السابقة.

الجهة الثانية: أن البحث في الأجزاء هنا يجري في الأوامر الواقعية الأولية والواقعية الثانوية كالاضطرارية، والأوامر الظاهرية كالوضوء بماء مستحب الطهارة، وأما البحث هنا فمختص بالأوامر الظاهرية فقط، وهي فتوى المجتهد كالصلاة مع التيمم.

الجهة الثالثة: أن البحث في الأجزاء هناك يجري في الأحكام والموضوعات، بينما هناك مختص بالأجزاء في الأحكام باعتبار أن البحث يدور عن خطأ

المجتهد أو تبدل رأيه، وهذا يختص بالأحكام، وأما الموضوعات فلا تخضع لفتوى المجتهد حتى تدخل في حريم النزاع. هكذا قالوا^(١)، والحق هو شمول النزاع للموضوعات هنا أيضاً؛ لأنك قد عرفت سابقاً أن الموضوعات على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الموضوعات الصرفية، نظير تحديد مصداق الماء، وهذا يرجع فيه إلى العرف.

القسم الثاني: الموضوعات الشرعية الخفية، نظير تحديد المسافة الشرعية للقصير، ووجه الخفاء فيه أن العرف يمكن أن يدرك المسافة التي تقصر فيها الصلاة، ولكنه قد يجهل مقدار المسافة وكيفية حسابها.

فمثلاً: قد يرى العرف أن مسافة ثمانية فراسخ ذهاباً هي المقصود بالمسافة الشرعية، لا ذهاباً وإياباً، أو المسافة المستقيمة لا المتعرجة أو الدائرية، وربما يرى المسافة الأرضية لا الهوائية أو البحرية، وهكذا، فإن هذه الموضوعات من حيث الأصل مفهومة لدى العرف ولكنها من حيث التفصيل خفية عليه، فلا بد من إظهارها وتحديد لها.

القسم الثالث: الموضوعات المستنبطة، وهي التي تستخرج من مجموع الأدلة نظير إثبات رؤية الهلال بواسطة الأجهزة الفلكية البصرية - مثلاً - وتحديد أنها من مصاديق الرؤية بالباصرة التي حددتها النصوص أم لا؟ ومثل ذلك تحديد الفقيه الجامع للشرائط، ومقدار الرضاع الناصر للحرمة

١ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٦٥؛ دراسات في الاجتهاد والتقليد (للسيد علي الصدر): ص ١٣٣.

ونحوها، فإن تحديد هذا الموضوع يحتاج إلى مراجعة الأدلة واستنباطه منها. ومن الواضح أن هذين الموضوعين هما من شأن الفقيه وليس العرف، بل لا يمكن الرجوع فيها إلى العرف؛ لأنه غير قادر على تشخيصها وبيان حدودها.

ولامناص للفقيه من الرجوع إلى الأدلة والأمارات لتحديد هذه الموضوعات، وحينئذ يقع الكلام في أنه إذا أفتى بموضوع من الموضوعات استناداً إلى تلك الأدلة ثم بان خطأه أو تبدل رأيه فما هو الحكم؟

المقدمة الرابعة: أن تبدل رأي المجتهد ينشأ من سببين:

أحدهما: تجديد النظر والاجتهاد في الوقائع فيتوصل في الاجتهاد الجديد إلى ما لم يتوصل إليه في الاجتهاد السابق.

ثانيهما: العثور على أدلة أو أمارات جديدة توجب كشف ما كان مخفياً عليه، والسبب الأول للتبدل مبني على مراعاة المجتهد للاستنباط وتجديد النظر في مختلف القضايا الجديدة وإن كان قد اجتهد فيها من قبل، وهذا أمر كثير الوقوع لدى الفقهاء المتقدمين، ومن هنا اختلفت آراؤهم شديداً، وقد نجد في الكتاب الواحد أكثر من رأي للمسألة الواحدة، بينما السبب الثاني يبتني على العثور على ما كان خافياً عليه أولاً، وهذا أيضاً كثير الوقوع، وتحرير البحث في ذلك يستدعي تفصيل الكلام في مطالب:

المطلب الأول: في وجوب تجديد الاجتهاد

وقع الكلام بين الأعلام في وجوب تجديد الاجتهاد على المجتهد باستمرار في الوقائع المختلفة وعدمه، وقد اختلفوا فيه إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى وجوب التجديد مطلقاً كلما تجددت الواقعة.

القول الثاني: ذهب إلى عدم الوجوب مطلقاً، ولازمه الإفتاء باجتهاده السابق في الوقائع المتجددة. نسب هذا إلى المشهور بين فقهاء المسلمين^(١).

القول الثالث: ذهب إلى التفصيل بين صورة نسيان دليل المسألة التي أفتى بها سابقاً فيجب التجديد، وبين صورة عدم النسيان فلا يجب. حكى هذا التفصيل عن المحقق الحلي والسيد العميدي^(٢)، واستحسنه العلامة الحلي^(٣) في النهاية^(٢)، وعن القواعد أنه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهية، كما حكى القول به عن الأمدى وغيره من الجمهور^(٣).

القول الرابع: ذهب إلى التفصيل بين صورة اشتداد قوة المجتهد في الاستنباط بسبب كثرة الممارسة والاطلاع على وجوه الأدلة فيجب التجديد، وبين ما إذا لم تكن كذلك فلا يجب.

حكى الميل إليه عن الشيخ البهائي^(٤) في زبدة الأصول: والسيد الجواد^(٥)

١ - هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٩٨.

٢ - انظر القوامع: ص ٥٣٧؛ منتهى الوصول: ص ٣٦٧؛ دراسات في الاجتهاد والتقليد (للسيد على الصدر): ص ١٣٣.

٣ - انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٦٩٨.

في شرحها^(١)، ويفترق هذا القول عن الثالث في أنه يوجب تجديد الاجتهاد في كل المسائل إذا ازدادت ملكة الاستنباط عنده، بينما في الثالث يقتصر الوجوب على المسائل التي نسي دليلها لا جميعها، ولعل الحق الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني بشروط:

الشرط الأول: أن يكون اجتهاده جامعاً للشرائط وفاقداً للموانع بحيث أورثه الاطمئنان بصحة فتواه من حيث تمامية الأدلة والفحص الكامل وصحة الاستنباط، وعلى هذا فيكون احتمال الخطأ عنده ضعيفاً أو مشكوكاً.

الشرط الثاني: أن يبقى هذا الاطمئنان مستمراً ولا يتبدل إلى الشك أو الظن، وإلاّ وجب عليه تجديد النظر.

الشرط الثالث: أن لا يجد له ما يصلح أن يبدل رأيه من العثور على دليل جديد، أو قرينة تستدعي الاحتياط، ونحو ذلك من قرائن تشككه في الفتوى السابقة.

فلو اختل أحد هذه الشروط لوجب عليه تجديد النظر وإعادة الاجتهاد، والسّر في ذلك هو أن المجتهد لا يصح أن يفتي إلاّ عن حجة معتبرة، فإذا أفتى طبقاً لهذه الحجة كان لازماً وجوب العمل بمقتضاها هو ومقلدوه، ومقتضى القاعدة أن هذه الحجة تبقى تامة الأركان من حيث المقتضي وفقدان المانع حتى يحصل ما يزيلها أو يزلزلها، وحينئذ عليه أن يحصل على الاطمئنان بالفتوى ليصح له العمل بمقتضاها، وهذا لا يحصل إلاّ إذا أعاد النظر وجدد الاجتهاد؛ لأن الاطمئنان حجة، وأما غيره من الظن أو الشك فلا.

والظاهر أن الأقوال الأخرى ترجع إلى هذا القول. أما القول الثالث فلأنه نسيان الدليل لازمه الشك في صحة الرأي فلا يصح للمجتهد أن يبقى على فتواه السابقة من دون أن يحصل على حجة فعلية وقت الإفتاء أو العمل بالفتوى، وهذا يستدعي مراجعة الأدلة للاستقرار على الرأي، وهذا يتطابق مع ما ذكرناه.

والقول الرابع كذلك؛ بداهة أن اشتداد الملكة يزيد عند الفقيه قوة احتمال الوصول إلى رأي جديد لم يتوصل إليه من قبل، أو يزيده تمسكاً بما توصل إليه سابقاً، فهذه الزيادة على كل تقدير قد تزلزل اطمئنانه السابق بما أفتى به. الأمر الذي يوجب عليه النظر من جديد للوصول إلى الرأي الحاكم في المسألة.

ومثل ذلك يقال في الرأي الأول؛ لأن تجديد النظر مع وجود الاطمئنان بالصحة لغو، فلذا لا يحتاجه الفقيه إلا في الصورة التي ذكرناها، وبهذا ينحل النزاع في المسألة، ويتعين القول بعدم وجوب تجديد النظر إلا بالشروط التي ذكرناها. بقي أن نعرف الأدلة التي يمكن الركون إليها للقول بعدم الوجوب، وهي عديدة أهمها ثلاثة:

أحدها: وجود المقتضي وانعدام المانع، فإن مقتضى الاجتهاد هو وجوب العمل به استناداً إلى أدلة التقليد، فإذا تمت شروطه وتوصل الفقيه به إلى الحكم الشرعي لا يوجد مانع من العمل به عند تجدد الوقائع. نعم غاية ما يتصور وجوده هو احتمال اطلاع الفقيه على دليل أو قرينة في الاجتهاد الجديد لم يطلع عليها في الاجتهاد الأول، وهذا الاحتمال ممكن عقلاً إلا أنه نادر وقوعاً، وهو على كل تقدير مشكوك فيمكن نفيه بالأصل.

ثانيها: السيرة، فقد جرت السيرة المستمرة بين الفقهاء وأهل الاجتهاد على

عدم وجوب تكرار النظر وإعادة الاجتهاد في الواقعة المتجددة إذا استنبط حكمها من قبل، ولذا إذا سئل المجتهد عن المسألة التي اجتهد فيها لم يتوقف عن الإفتاء فيها استناداً إلى فتواه السابقة، وهذا أمر معروف مشاهد في سيرة الفقهاء، وبأصالة عدم النقل أو بواسطة الاستصحاب القهقرائي نظمئن إلى أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ولم يصل إلينا ما يثبت الردع عنها فتكون حجة.

ويعضدها السيرة العقلائية لدى أهل الخبرة في كل العلوم والفنون، فإنهم إذا توصلوا إلى نتيجة علمية في أي مجال من المجالات فإنهم يعملون بمقتضاها في كل الوقائع المشابهة ولا يترددون في ذلك؛ استناداً إلى احتمال تجدد قرينة أو دليل لم يطلعوا عليه من قبل.

ثالثها: لزوم العسر والخرج، فإن القول بوجوب تجديد النظر عند تجدد الوقائع في الأبواب المختلفة من الفقه يوجب العسر والخرج الشديدين، بل اختلال النظام نظراً لكثرة المسائل التي تقع في محل ابتلاء الناس. الأمر الذي يوجب توقفهم عن العمل حتى يعيد المجتهد نظره فيها، وانصراف المجتهد في كل عمره إلى تجديد النظر في الفتاوى، وهو عسر وخرج نفتهما الشريعة.

والحاصل: أن القول بوجوب تجديد النظر لا يساعد عليه سيرة ولا دليل عقلي، بل يوجب العسر والخرج، فيتعين القول بعدم الوجوب، ولو شك في هذا القول تصل النوبة إلى الأصل العملي، وهو هنا الاستصحاب لتمامية أركانه فيه، وهو يفيد بقاء الحكم السابق، كما أنه يفيد بقاء حجته فيما إذا شك في حجته، والنتيجة المترتبة عليه هو وجوب العمل بمقتضى الاجتهاد السابق في الوقائع المشابهة إذا تجدد وقوعها وعدم وجوب تجديد النظر فيها.

المطلب الثاني: في الإجزاء عند تبدل الاجتهاد

ويراد به التبدل الناشئ من العثور على الأدلة الجديدة في المسألة؛ كما إذا وجد الفقيه دليلاً جديداً فيها، أو توصل إلى دلالة لم يكن متوصلاً إليها من قبل، فهل يحكم بالإجزاء بالنسبة لأعماله السابقة أم لا؟

ويمكن التمثيل له بمسألة حرمة وطئ الحائض إذ قد يفتي الفقيه بحرمة مقاربة الزوج لزوجته في تلك الحال؛ لأن القدر المتيقن من دلالة الأدلة هو توجه التكليف للرجل، وأما حرمة تمكين الزوجة الحائض من نفسها فأمر غير معلوم لعدم توصله إلى وجود نص من آية أو رواية تدل على الحكم، بل قد يستظهر العدم من مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِلُوا الْنِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^(١) وحديث مالك بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها؟ قال: «ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر، ويغشاها فيما سوى ذلك»^(٢) فإن الآية والرواية ظاهرتان في أن التكليف مختص بالرجل.

ومن هنا قد يفتي بحرمة وطئ الرجل لزوجته الحائض، ولا يحرم على المرأة التمكين من نفسها إذا دعاها للتمكين.

وعلى هذا وقع الكلام بينهم في أن الزوج إذا دعا زوجته الحائض للفراش عصيانياً أو لغير ذلك من الوجوه فهل يجوز لها أن تستجيب أم لا؟ فيفتي بالجواز.

١ - سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

٢ - الوسائل: ج ٢، الباب ٢٤ من أبواب الطهارة، ص ٥٦٩، ح ١١.

إلا أنه قد يعثر بعد هذه الفتوى على ما يدل على الحرمة، ففي باب العدد من كتاب الطلاق ورد نص صريح في أن المعتدة بالإقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تتزوج، لكن لا يجوز لها أن تمكن من نفسها في زمان الحيض، فيتبدل الرأي من الجواز إلى الحرمة، والرواية هي حديث العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يطلق امرأته متى تبين منه؟ قال: «حين يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملك نفسها»، قلت: فلها أن تتزوج في تلك الحالة؟ قال: «نعم، ولكن لا تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم»^(١) ونلاحظ أن تبدل الرأي هنا لم ينشأ من تجديد الاجتهاد والنظر، بل من العثور على ما كان خافياً عليه سابقاً، وهنا لا شك في وجوب العمل بمقتضى الرأي الجديد، وإنها الكلام في العمل بمقتضى الرأي السابق من حيث وجوب الإعادة أو القضاء أو ترتيب الآثار الشرعية، وقد اختلفوا فيه إلى أقوال ثلاثة:

وقبل الدخول في تفاصيل الأقوال ينبغي تحرير محل النزاع فنقول: إن البحث في أجزاء فتوى المجتهد وعدمها يختص بأمرين:

أحدهما: الموضوعات التي لها آثار باقية إلى زمان تبدل الفتوى، وأما إذا انتفت الآثار أو انتفى الموضوع فلا نزاع في الإجزاء.

فمثلاً: إذا أفتى بحلية أكل لحم الأرنب وأكله ثم تبدل رأيه فقال بالحرمة فإنه لا مناص من القول بالإجزاء لعدم وجود ثمرة عملية تجدي في القول بالعدم.

١ - الوسائل: ج ١٥، الباب ١٦ من أبواب العدد، ص ٤٣٢، ح ١.

ثانيهما: الفتاوى التي لم تكن مطابقة للاحتياط، وأما إذا كانت فتواه السابقة مطابقة للاحتياط ثم تبدل رأيه فإنه لامناص من الإجزاء أيضاً كما إذا أفتى بأن الارتماس في الماء يوجب الإفطار ثم تبدل رأيه فيما بعد وقال بعدم إيجابها الإفطار، فلا نزاع في أن الفتوى الأولى مجزية.

وإنما النزاع فيما إذا لم تكن موافقة للاحتياط كما لو أفتى بأن الارتماس لا يوجب الإفطار ثم تبدل رأيه إلى العكس، فذهب قوم إلى الإجزاء، وذهب قوم إلى عدم الإجزاء، وذهب ثالث إلى التفصيل، واختلف المفسلون إلى أكثر من قول أيضاً كما ستعرف.

القول الأول: الإجزاء. اختاره جمع من مراجع العصر^(١)، وعليه جمع من المتقدمين^(٢)، وقد استدل له بأدلة عديدة ادعي أنها بلغت العشرين أو زادت^(٣). نكتفي بذكر المهم منها:

الدليل الأول: الإجماع المدعى^(٤)، بل بعضهم ادعى الضرورة عليه^(٥).

الدليل الثاني: العسر والخرج.

بتقريب: أن القول بعدم الإجزاء يستلزم تكليف الناس بما يعسر عليهم ويضيق عليهم معيشتهم، وحيث إن الشارع رفع العسر والخرج لا مناص

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨٣؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٠.

٢ - انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٥١٥.

٣ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٤٥.

٤ - أنوار الأصول: ج ٣، ص ٦٥٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٧؛ بيان الفقه: ج ٤،

ص ٢٤٨؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٦٧.

٥ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١.

من رفع سببها أيضاً؛ بداهة أن المعلول لا يرتفع إلا برفع علته.

الدليل الثالث: الأخبار، فإن بعضها وارد بشأن وضع قاعدة كلية تفيد رفع كل تكليف مجهول.

منها: حديث الرفع المروي بطرق الفريقين، وهو قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي تسعة» وعد منها «ما لا يعلمون»^(١) وعمومه وإطلاقه يشملان الفتوى إذا انكشف خطأها.

ومنها: ما رواه في الكافي عن عبد الأعلى بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال عليه السلام: «لا»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الرواية ظاهرة كالصریحة في أن الجاهل معذور فيما يعمل، وهي تنطبق على المجتهد فيما إذا أخطأ في اجتهاده، وكلمة (شيء) عامة تشمل العقوبة والتكليف بالإعادة والقضاء، فرفعه ملازم لرفع آثاره من العقوبة والتكليف، وهو ملازم للإجزاء، وأشكلوا على هذه الأدلة من وجوه:

أحدها: أن الإجماع مخدوش من حيث الصغرى والكبرى. أما الصغرى فلعدم وجود إجماع من قبل الأعلام يثبت الإجزاء، فإن الملحوظ أن كتب المتقدمين خالية من التعرض للمسألة فضلاً عن الاتفاق عليها^(٣)، بل إن المتبع يكاد يجزم بأن البحث في الاجتهاد والتقليد من المباحث المستحدثة في

١ - الخصال: ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩.

٢ - الكافي: ج ١، ص ١٨٣، ح ٢.

٣ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٦٧.

العصور المتأخرة، ولذا لم يتعرض له القدماء في كتبهم الفقهية.

وأما من حيث الكبرى فلأنه محتمل الاستناد إلى دليل العسر والخرج أو الروايات المذكورة فيسقط عن الاعتبار، وعلى فرض عدم استناده فهو مبتلى بالمعارض، فقد نسب إلى العلامة والسيد العميدي عليه السلام دعوى الإجماع على خلافه^(١) فيسقط عن الحجية.

نعم ربما يدعى وجود السيرة التشريعية على عدم الإعادة أو القضاء مع أن تبدل الرأي أمر شائع عن الفقهاء والمجتهدين، بل قال صاحب الجواهر عليه السلام: إن ذلك هو المشاهد من سيرة العلماء في اختلاف فتاواهم في الكتاب الواحد بدون مسافة معتد بها^(٢)، وقريب منه قاله السيد السبزواري عليه السلام^(٣)، وقال السيد الأستاذ (دام ظله): ربما لا تجد فقيهاً واحداً إلا وقد تبدل نظره أكثر من مرة في رسائله العملية أو حواشيه على الرسائل الأخرى^(٤).

ثانيها: أن دليل العسر والخرج لا يصلح مانعاً من القول بعدم الإجزاء، لإمكان الإلتزام بوجوب إعادة الأعمال التي انكشف خطأ الفتوى فيها إلى الحد الذي لا يسبب عسراً ولا حرجاً؛ بداهة أن العسر والخرج من الضرورات وهي تقدر بقدرها.

لأسيما إذا التفتنا إلى أن المسائل التي يتبدل بها اجتهاد المجتهد تعد قليلة بالقياس إلى المسائل التي تقع محلاً للابتلاء في عموم أبواب الفقه، والإنصاف

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٧.

٢ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠١.

٣ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٣.

٤ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٣٣.

يقتضي القول بأن الحكم بعدم الإجزاء لا يستلزم عسراً ولا حرجاً، ولو فرضنا أنه يستلزم ذلك فإنه يمكن القول بوجوب الإعادة أو القضاء إلى الحد الذي لا يلزم منه عسر وحرج، وحينئذ يبقى القليل الباقي منها فيحكم فيها بالاحتياط أو بالإجزاء بحسب اختلاف الموارد، لاسيما إذ قلنا أن النفي مختص بالحرج والعسر الشخصيين، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص، والخلاصة أن هذا الدليل أخص من المدعى.

ثالثها: أن أدلة الرفع المذكورة لا تشمل تبدل رأي المجتهد؛ لأنها منصرفة إلى الجهل بالحكم مع عدم انكشاف الخطأ في الشبهات البدوية، فهي تؤسس للبراءة الشرعية.

وإما إذا انكشف الخلاف فلا يصح التمسك بها لرفع وجوب الإعادة أو القضاء؛ لأن موضوعها الجهل لا العلم، ولهذا اتفق الأصوليون على أن العمل بالبراءة مقيد بصورة الجهل بالحكم؛ لأنها تفيد رفع ما لا يعلم، وأما إذا تبدل الجهل إلى علم فيعمل فيها بمفاد أدلة العلم، فتأمل.

الدليل الرابع: وجود المقتضي وانعدام المانع.

وتقريره: أن الاجتهاد الأول كان حجة على المجتهد ومقلديه في ظرفه، والاجتهاد الثاني حجة عليه منذ تحققه وما بعده، ولا دلالة له على تأثيره في الأحكام السابقة عليه؛ لأن الحجة تتقرر في ظرفها الخاص، ولم يدل دليل نقلي أو عقلي على أن الحجة اللاحقة تبطل الحجة السابقة، فالمقتضي للحجية الاجتهاد الأول موجود، والمانع منه مفقود، فيثبت الإجزاء.

إن قلت: إن الاجتهاد الثاني كشف عن خطأ الاجتهاد الأول ولا يصح

العمل بالخطأ.

قلت: انكشاف خطأ الاجتهاد الأول يتصور على نحوين:

أحدهما: أن يحصل العلم والوثوق الوجداني بالخطأ.

وثانيهما: أن يحصل العلم التعبدى به.

فإذا كان الانكشاف من قبيل الأول فلا مناص من القول بعدم الإجزاء، لأن العلم طريق إلى الواقع، فإذا بان للمجتهد الخطأ كشف عن عدم أدراك الواقع، وحيث إن الواقع هو المنجز عليه يجب عليه الإعادة والقضاء، وأما إذا كان الانكشاف من قبيل الثاني فلا دليل على عدم الإجزاء وذلك لسببين:

السبب الأول: لأن الاجتهاد الثاني كالاجتهاد الأول خاضع لاحتمال الخطأ، فإن احتمال الخطأ في الاجتهاد الثاني قائم كما أن احتمال الصواب في الاجتهاد الأول قائم أيضاً، فيتساويان، فإن الاجتهاد الأول خطأ تعبداً يحتمل الصواب واقعاً، والاجتهاد الثاني صحيح تعبداً يحتمل الخطأ واقعاً، ولا توجد جهة توجب ترجيح الثاني على الأول، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو حجتيه بالنسبة للحال والمستقبل، وأما إبطاله للأعمال السابقة المستندة إلى الاجتهاد الأول فلا.

السبب الثاني: قصور أدلة الاجتهاد والتقليد عن التأثير في الأعمال السابقة عليها؛ لانصرافها إلى الأعمال المستندة إلى الاجتهاد من حين تحققه لا ما كان قبله، وهذا ما يؤكده حكم العقل؛ لأن الملاك الشرعي للاجتهاد والتقليد هو العمل بالأحكام الشرعية عن علم لا عن جهل أو إتباع الهوى والرأي، وهذا بالنسبة للمجتهد وجداني وبالنسبة للمقلد تعبدى، وهو يصدق فيما سبق من

أعمال مستندة إلى الاجتهاد الأول، كما يصدق في الأعمال الحاضرة والمستقبلية إذا استندت إلى الاجتهاد الثاني.

فالقول بأن الاجتهاد الثاني يبطل الاجتهاد الأول والأعمال المستندة إليه يستلزم تأثير اللاحق في السابق، وهو باطل عقلاً؛ لأنه يستلزم انقلاب الشيء عما وقع عليه، وباطل شرعاً لقصور الأدلة.

وربما يناقش فيه بالقول: إن الاجتهاد الثاني لا يثبت حجيته فقط حتى يقتصر بالعمل فيه على الأعمال الحاضرة والمستقبلية، وإنما يثبت أيضاً أن الحكم الواقعي هو ما أدى إليه الاجتهاد، والحكم الواقعي لا يختص بزمان دون آخر، فيدل على بطلان الحكم السابق بسبب بطلان منشئه وهو الاجتهاد الأول، ولازمه عدم الإجزاء.

فمثلاً: إذا ظفر المجتهد برواية تدل على وجوب صلاة الجمعة وجوباً تعينياً في زمن الغيبة وكانت هذه الرواية تامة الحجية فإنها تثبت وجوب العمل بمقتضاها منذ العثور عليها، كما تثبت أن صلاة الجمعة واجبة في الواقع منذ صدر التشريع إلى يوم القيامة بناء على مسلك الطريقية في جعل حجية الإمارات، ولازم هذا هو حصول العلم بعدم الإتيان بالحكم الواقعي، وهذا يكشف عن بطلان الاجتهاد السابق ولازمه القول بعدم الإجزاء؛ لأن الواقع هو المنجز أولاً. فتأمل.

الدليل الخامس: التمسك بالقدر المتيقن في حجية الاجتهاد.

وتقريره: أن أدلة حجية الإمارات منصرفة إلى زمانها، وكذا اجتهادات المجتهدين، فإن حجيتها أيضاً منصرفة إلى زمان الفتوى وما بعدها، فلا

تشمل الأعمال السابقة عليها والمستندة إلى اجتهاد صحيح في زمانه، فالقدر المتيقن الذي تثبته حجية الفتوى والاجتهاد هو الحاضر والمستقبل، وأما الماضي فحجية الفتوى اللاحقة فيه أمر مشكوك ينفي بأصالة عدم الحجية، ولازم ثبوت الإجزاء.

والحاصل: أنه لا إطلاق لحجية الاجتهاد الثاني حتى يشمل الوقائع السابقة عليه؛ للانصراف، ولا أقل من الشك في ذلك، فتكفينا أصالة العدم لإبقاء الاجتهاد الأول على حجيته، ولازمه القول بالإجزاء.

ولعل إليه تشير كلمة صاحب الفصول رحمته الله التي وقع الجدل كثيراً بين المحققين لتفسير معناها، وهي: أن الواقعة الواحدة لا تحتل اجتهادين^(١)؛ إذ لا يعقل أن يتوارد على الواقعة السابقة اجتهادان سابق ولاحق، بل الفتوى فيها بمقتضى الاجتهاد الأول صحيحة ومنشأ للأثر شرعاً، والاجتهاد الثاني لا يشملها لقصوره عنها.

الدليل السادس: السيرة التشريعية المستمرة بين العقلاء وأهل التقوى والورع من الناس القائمة على عدم إعادة عباداتهم أو قضائها فضلاً عن المعاملات حينما تبدل فتواهم، أو يتبدل تقليدهم، على الرغم من شيوع الأمر في تبدل اجتهادات المجتهدين وتغير آرائهم، وهذه السيرة ممتدة ومتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ولم يصلنا ردع منه، ولو شك في ذلك يكفينا أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي لإثبات الاتصال.

ويمكن أن يعضد هذا الإجماع المدعى على الإجزاء حكم العقل؛ لأن لازم

القول بعدم الإجزاء هو ارتفاع الوثوق بالمجتهدين والاطمئنان بفتاواهم، وهذا يستلزم نقض الغرض من الاجتهاد وإرجاع الناس إلى المجتهدين.

بل قال بعضهم: إن لازم عدم إجزاء الاجتهاد الأول هو هتك الشريعة، وذلك لأن الشارع أوجب على الناس العمل بالاجتهاد الأول ثم هدمه، وأبطل كل الأعمال التي استندت إليه، وهذا يوجب تزلزل الوثوق بالشرع، بل قد يجعله في أنظار الناس متناقضاً وهو ما يتنزه عنه^(١).

هذا فضلاً عن حكم العرف، فإن الشارع نصب المجتهد حجة في الفتوى وأمر العباد بأخذ الأحكام منه والعمل بها، بل حرم عليهم مخالفته، وجعله في حد الرد على الأئمة عليهم السلام كما في مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة^(٢)، والتوقيع المبارك عن الناحية المقدسة^(٣). دل ذلك عرفاً على اعتبار كل ما أتى به من الأعمال استناداً إلى اجتهاده، وأن إطلاق التنزيل الذي جعله حجة على الناس كما أن الإمام عليه السلام حجة عليهم يقتضي تصحيح ما يفتي به ولو اعتباراً، فرفع اليد عنه في صورة الخطأ يتنافى عرفاً مع إطلاق الجعل والتنزيل.

الدليل السابع: الاستصحاب، فإنه يمكن أن يثبت الإجزاء من وجوه عديدة:

أحدها: استصحاب حجية الاجتهاد الأول إلى زمان الاجتهاد الثاني.

ثانيها: استصحاب عدم وجوب الإعادة والقضاء وهو معنى الإجزاء.

ثالثها: استصحاب صحة الأعمال السابقة.

رابعها: استصحاب فراغ الذمة الذي حصل بإنجاز التكاليف السابقة.

١ - انظر بيان الأصول: ج ٤، ص ٢٤٨.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

وقد أوردوا عليه:

أولاً: بأن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية كما أصر عليه بعض مراجع العصر^(١).

وثانياً: اختلال أركانه، لأن حجية الفتوى السابقة صارت معلومة الارتفاع بسبب انكشاف الخطأ، فلا يقين سابق بها حتى تستصحب. نعم يصح الاستصحاب فيما إذا شككنا بخطأ الاجتهاد السابق لتمامية أركانه.

وأنت تلاحظ أن بعضاً من هذه الأدلة لا يخلو من مناقشة إلا أن بعضها الآخر متين، لاسيما الدليل الخامس والسادس، وعلى فرض المناقشة فيه إلا أن في المجموع من حيث المجموع ما يورث الفقيه الاطمئنان والثوق بالأجزاء كما تشهد له فتوى جمع غير قليل به، وهو الحق، ويشهد لكل ذلك قيام الأدلة الخاصة في جملة من العبادات الركنية في الإسلام على الأجزاء فيها.

منها: ما ورد في الصلاة مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(٢)

وتقريب الاستدلال:

أن الحديث حصر وجوب إعادة الصلاة بحصول واحد من هذه الأجزاء الركنية الخمسة، فيدل بمفهومه على عدم وجوب إعادتها فيما إذا وقع خلل في غيرها كالقراءة والشهد ونحوهما.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٠؛ أنوار الأصول: ج ٣، ص ٦٥٤.

٢ - الوسائل: ج ٦، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٩١، ح ٥.

وإطلاقه يشمل صورة الخلل الناشئ من الجهل أو من النسيان ونحوهما، كما أنه لا يفرق بين الجاهل المقصر أو القاصر فيشمل خطأ المجتهد؛ لأنه من قبيل الجهل القصورى، وعليه فإذا أفتى المجتهد بوجوب التسيحة الواحدة في الركعة الثالثة و الرابعة ثم تبدل رأيه إلى ثلاث تسيحات فإن صلاته الأولى صحيحة فلا يجب الإعادة ولا القضاء، وهو معنى الإجزاء.

ومنها: ما ورد في الصيام، فإن الأدلة الواردة بشأن الإفطار الموجب لبطلان الصيام مختصة بصورة العلم والعمد فقط، فلا تشمل صورة الإفطار عن جهل قصوري أو تقصيري، كما لا يخفى على المتتبع^(١)، ولازمه صحة الصيام المستند إلى الفتوى الخاطئة.

بل نصت الأدلة على عدم بطلان صيام الناسي إذا أكل أو شرب، فتدل على عدم بطلانه عند الجهل وخطأ الفتوى بدليل الأولوية، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل نسي فأكل وشرب ثم ذكر؟ قال: «لا يفطر، إنما هو شيء رزقه الله فليتم صومه»^(٢).

وفي رواية سماعة قال: سألته عن رجل صام في شهر رمضان فأكل وشرب ناسياً؟ قال: «يتم صومه وليس عليه قضاؤه»^(٣) إلى غيرها من الأخبار المتضافرة^(٤).

١ - الوسائل: ج ١٠، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٤٥، ح ١، ح ٢؛ الباب ٢٢، ص ٦٨، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ١٠، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٥٠، ح ١.

٣ - الوسائل: ج ١٠، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٥١، ح ٥.

٤ - انظر الوسائل: ج ١٠، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٥١، ح ٢، ح ٣، ح ٤، ح ٦.

ومنها: ما ورد في الحج، فإنه يفيد أن من أدرك أحد الموقفين - عرفة والمشعر - فقد أدرك الحج، ومن فاته الموقفان فقد فاته الحج، وإطلاقه يشمل صورة الخطأ في الفتوى في سائر المناسك من غير الموقفين.

ففي صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك أعتق يوم عرفة، قال: «إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج، وإن فاته الموقفان فقد فاته الحج، ويتم حجه ويستأنف حجة الإسلام فيما بعد»^(١) وقد استفاض هذا المعنى في الروايات المعتمدة^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن النص صريح في أن إدراك أحد الموقفين ركن في الحج، وأما غيره فلا يخل به إن فات جهلاً أو نسياناً، وإطلاقه يشمل الجهل القصورى، والخطأ في الفتوى من مصاديقه، وورودها بشأن المملوك لا يضر في عموم الدلالة؛ لأن المورد لا يخصص الوارد، ولأصالة الاشتراك في التكليف.

والحاصل: أن ظاهر هذه الأدلة الخاصة الواردة في باب أهم الأركان العبادية في الشريعة هو الإجزاء، فتدل على الإجزاء في غيرها من العبادات والمعاملات بالأولوية القطعية، ولعل من هنا حكى بعض مراجع العصر الإجماع على الإجزاء في بعض العبادات، بل الضرورة عليه^(٣)، والمناقشة في صغرى هذا الإجماع أو كبراه لا تمنع من أن يكون قرينة تعضد ما تقدم من الأدلة.

١ - الوسائل: ج ١١، الباب ١٧ من أبواب وجوب الحج، ص ٥٣، ح ٥.

٢ - انظر الوسائل: ج ١١، الباب ١٧ من أبواب وجوب الحج، ص ٥٢، ح ٢، ح ٣.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١.

القول الثاني: عدم الإجزاء إلا ما خرج بالدليل. ذهب إليه جماعة منهم الحائري رحمته الله كما في تقريراته^(١)، وبعض المحشين على العروة الوثقى^(٢)، واستدلوا له بأدلة:

الدليل الأول: أن المقتضي لوجوب التدارك بالإعادة أو القضاء موجود، والمانع منه مفقود فيجب.

وتوضيح ذلك: أن الاجتهاد الثاني يكشف عن أمرين:

أحدهما: وجوب اتباعه على المجتهد وعلى المقلد.

وثانيهما: بطلان الفتوى الأولى، وانكشاف أنها بلا ملاك، فالبقاء عليها تشريع محرم، وما كان بقاؤه بلا ملاك كان الاستناد إليه ابتداء بلا ملاك أيضاً؛ لوحدة الموضوع بينهما، ولازم ذلك هو عدم الإجزاء. ويعضده شاهدان:

الشاهد الأول: أنه إذا أقر شخص بعدم عدالته أو إيمانه من أول الأمر لبطل كل ما اعتمد عليه فيه من الإخبارات والمسائل التي تتوقف على عدالته كالطلاق واستحقاق الزكاة ونحو ذلك؛ لأن العدالة في الطلاق واقعية، والولاية في الزكاة شرط^(٣)، وكذا إذا أقر بعدم اجتهاده أو بخطأ اجتهاده؛ لأن الحجية مشروطة بعدم العلم بالخطأ.

الشاهد الثاني: أن العقلاء يرجعون إلى أهل الخبرة في صورة عدم اعترافهم بالخطأ، ويصححون ما استندوا إليهم من أعمال فيها إذا انكشف خطأهم.

١ - انظر درر الفوائد: ج ٢، ص ٧٠٢.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١، مسألة (٥٣)، حاشية رقم (٢).

٣ - انظر الوسائل: ج ٩، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ص ٢١٦، ح ١، ج ٢.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: أن وجوب اتباع الفتوى الثانية وحرمة إتباع الأولى أول الكلام؛ لأن المجتهد بالقياس إلى الفتوى الأولى لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يعلم المجتهد بخطأ الفتوى الأولى.

الحالة الثانية: أن يظن بخطئها

الحالة الثالثة: أن يظن بأصوبية الثانية من الأولى من دون أن يظن بخطأ الأولى.

فإن كان الأمر من قبيل الأولى وجب عليه اتباع العلم؛ لأن العلم طريق إلى الواقع، فإذا كشف عن عدم إصابة الواقع في الفتوى الأولى وجب عليه إدراكه، ولازمه عدم أجزاء الأعمال الخاطئة السابقة عن الواقع.

وإن كان من قبيل الثانية فلا يجب الإعادة أو القضاء؛ لأنه ترجيح بلا مرجح؛ بداهة أن ظنه بالخطأ متعلق بفتواه الثانية أيضاً، وحيث إن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد لا يعقل أن يبطل أعماله السابقة مع ظنه بالخطأ، وإلا لوجب أن يحكم بعدم حجية أعماله المستندة إلى فتواه الثانية أيضاً؛ لأنها مظنونة الخطأ أيضاً، وعليه فإن الظن بخطأ الفتوى الأولى يقتضي الإجزاء لا عدمه.

وإن كان من قبيل الثالثة فالقول بالإجزاء بلا محذور؛ لعدم وجود ظن بخطأ الفتوى الأولى حتى يرد احتمال عدم الإجزاء.

والحاصل: أن الدليل المذكور إن تم فهو أخص من المدعى؛ لأنه يصح في

صورة العلم بخطأ الفتوى السابقة، وأما في صورة الظن فلا، على أن حصول العلم بخطأ الفتوى الأولى نادر الوقوع فلا يمكن أن يبنى عليه الدليل.

الوجه الثاني: أن القول بأن الفتوى الأولى تصبح بلا ملاك بعد الاجتهاد الثاني وفتواه أول الكلام؛ لأن ملاك حجيتها وصحة العمل بها موجود إلا في صورة العلم بخطئها، وقد عرفت أنه نادر الوقوع، بل وحتى في هذه الصورة فإن القول بانعدام الملاك بسبب الفتوى الثانية يفتقر إلى الدليل؛ لأن حجية الأمارات على المشهور من باب الطريقة، وقد اتفقت كلمة الأصوليين - من القائلين بالإجزاء وبعدمه - على أن مصلحة اتباع الأمانة يغني عن مصلحة الواقع في صورة الخطأ؛ بداهة أن الحكم الظاهري جعله الشارع بديلاً عن الحكم الواقعي في صورة الخطأ، ومعه فإن مصلحة الحكم الظاهري مستوفاة بحسب الفتوى الأولى، وقد استوفت أغلب المصلحة الواقعية بما أنها بديلة عن الواقع، وعلى ذلك لم يبق مقدار من المصلحة الواقعية بحيث يستدعي إيجاب الإعادة أو القضاء من أجل ادراك تلك المصلحة. نعم ربما يستحسن ذلك من باب الاحتياط الندي؛ لا من باب الوجوب بحيث يعد المتخلف عاصياً.

وعليه فالقول بعدم الإجزاء يفتقر إلى دليل يثبت عدم إدراك المصلحة الواقعية بواسطة الفتوى الأولى، أو يثبت أنه لم يستوف المقدار الموازي لمصلحة الواقع بحيث يصبح الحكم بعدم الإجزاء بلا فائدة.

الوجه الثالث: يمكن القول بأن الاعتماد على الفتوى الأولى وإن كان بلا ملاك في البقاء والاستدامة إلا أنه لم يعلم أن الاعتماد عليها فيما سبق الاجتهاد الجديد بلا ملاك أيضاً، فإن القول بأن الاجتهاد الأول كان مع الملاك ابتداءً

إلا أنه بلا ملاك استدامة غير بعيد. كل ذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولو شك فالاستصحاب يثبت بقاء الملاك في صورة الظن بالخطأ والظن بالأصوبية، وعلى هذا يبطل القول بعدم الإجزاء.

الدليل الثاني: حكم العقل بوجوب إفراغ الذمة من التكليف، وهو لا يحصل إلاّ بالإعادة والقضاء لما عمل خطأ، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الأوامر والنواهي تتبع المصالح والمفاسد الواقعية في متعلقاتها، وعلى هذا فإن الأوامر والنواهي لا تسقط إلاّ بأحد أسباب:

١ - الطاعة.

٢ - المعصية.

٣ - العجز عن الامتثال.

٤ - تحقق الغرض منها.

والجميع منتفٍ في العمل بمقتضى الفتوى الأولى فيبقى الأمر متعلقاً في الذمة، وكذا النهي، ولازمه عدم الإجزاء.

المقدمة الثانية: أن الأمر والنهي الواقعيين لا يسقطان إلاّ بإدراك المصلحة والمفسدة الواقعتين؛ لأن المصلحة والمفسدة كالعلة للأمر والنهي، والمعلول لا ينفك عن علته، والنتيجة المترتبة على هاتين المقدمتين هي عدم الإجزاء؛ لأن العمل بالفتوى الأولى كان من قبيل العمل بالأمر الظاهري لا الواقعي، ولازم ذلك هو أن امتثال هذا الأمر الظاهري لا يلزم تحقق المصلحة

الواقعية بل الظاهرية؛ لأن الأمر الواقعي معلول للمصلحة الواقعية، والأمر الظاهري معلول للمصلحة الظاهرية، ولا يعقل أن يكون معلولاً للمصلحة الواقعية؛ لوجوب وجود سنخية بين العلة والمعلول، والأمر الواقعي سانش للمصلحة الواقعية لا الظاهرية.

وعليه فإن تحقق امثال الأمر الظاهري لا يلزم تحقق المصلحة الواقعية، ومعنى ذلك أن العمل بالفتوى السابقة هو عمل بالأمر الظاهري لا الواقعي، ونتيجته عدم تحقق الامثال للأمر الواقعي، فيبقى الأمر الواقعي على حاله في الذمة لعدم تحقق الطاعة به، ولا يصح عصيانه، كما أن العبد غير عاجز عن الإعادة والقضاء حتى يقال بسقوطه، ولم يحقق غرضه حتى يقال بسقوطه بسببه، فيتعين أن يكون الأمر الواقعي موجوداً ولا يسقط عن الذمة إلا بالإعادة أو القضاء، وهو معنى عدم الإجزاء.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا دليل على وجوب تحصيل المصلحة الواقعية بحيث لا يعذر العبد من دون إدراكها. نعم هي مطلوبة من العبد مادام قادراً، فإذا عجز عنها وعمل بمقتضى اجتهاده الأول الجامع للشرائط فإن الأدلة أفادت بأن المصلحة الظاهرية مغنية عن المصلحة الواقعية وتنوب منابها.

الوجه الثاني: سلّمنا، إلا أن الأمر الواقعي هنا يسقط بتحقيق الغرض، وذلك لأن الشارع حينما جعل الحجية للأمارات ومنها اجتهاد المجتهد فإن لازمه العرفي هو تنزيلها منزلة الواقع على ما يقتضيه مسلك التنجيز والإعذار؛ بداهة أن العرف يفهم من معنى جعل الأمانة حجة هو أنها

تستوفي أكثر مصلحة الواقع، وأن الشارع اكتفى بها عن المصلحة الواقعية، وعليه فإذا كانت المصلحة الظاهرية تستوفي أكثر المصلحة الواقعية يسقط الأمر لتحقيق غرضه، أو أكثره بما لا يبقى معه داع للبقاء.

الوجه الثالث: أن لازم هذا الدليل هو القول بوجوب الاشتغال في صورة الشك بوجوب تحصيل المحصلة الواقعية، مع أن القاعدة المتفق عليها بين القائلين بالإجزاء وعدمه هي البراءة؛ لأن المسألة ترجع إلى الشك في منجزية الحكم الواقعي حتى في صورة تعذر الوصول إليه والعمل بمقتضى فتوى المجتهد، وعليه فالمسألة تصبح من صغريات الشك في أصل التكليف وهو مسرح للبراءة لا للاشتغال، ولازم البراءة هو الإجزاء لا عدمه.

الدليل الثالث: عمل الفقهاء، فإن الفقهاء في باب الموضوعات التي لها آثار شرعية بنوا فتاواهم على عدم الإجزاء، وبضميمة وحدة الملاك أو عدم فهم الخصوصية أو الاشتراك في حكم العقل بلزوم تحصيل فراغ الذمة من التكليف أو بواسطة عدم القول بالفصل يثبت ذلك في الأحكام أيضاً^(١).

وتوضيح ذلك: أن الفقهاء نقضوا الآثار الشرعية المترتبة على الموضوعات إذا انكشف الخطأ فيها.

فمثلاً: إذا أجرينا أصل الطهارة في الماء المشكوك ثم توضأنا فيه ثم قامت أمارة كالبيئة الشرعية على نجاسته فإنهم التزموا بالعمل بمقتضى البيئة، ولم يعتمدوا على الأعمال السابقة، وأيضاً إذا توضأ المكلف بمائع وصلّى معتمداً في ذلك على أمارة كالبيئة ادعت أنه ماء ثم تبين أنه خمر حكموا بأن وضوءه

وصلاته باطلان، فلو كان العمل بمقتضى الحكم السابق يقتضي الإجزاء لما حكموا بعدمه هنا، فليكن الأمر كذلك في الأحكام بضميمة أحد الضمائم المتقدمة كما في خطأ فتوى المجتهد، وبضميمة أن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد يثبت ذلك قاعدة عامة تجري في كل الأحكام.

والخلاصة: أن فتوى الفقهاء بعدم الإجزاء في الخطأ في الموضوعات بنحو عام، وفتواهم بعدم الإجزاء في الخطأ في بعض الأحكام يصلح أن يكون دليلاً على عدم الإجزاء في عموم الأحكام بواسطة واحدة من الضمائم المتقدمة، وقد ثبت في علم الأصول أن عمل الفقهاء يشكل أجمعاً عملياً أو شهرة عملية وكلاهما حجة، وهو المطلوب.

والحق هو إمكان المناقشة في هذا الدليل من وجوه:

أحدها: أن دعوى عمل الفقهاء بعدم الإجزاء في الموضوعات غير مسلمة، بل الملحوظ أنهم قالوا بالإجزاء فيها أيضاً حتى في صورة انكشاف الخطأ بالعلم الوجداني فضلاً عن الأمانة. يشهد لهذا فتاواهم في باب الصلاة في النجس.

ففي العروة الوثقى - باختصار-: إذا صلى في النجس فإن كان عن علم وعمد بطلت صلاته... وإما إذا كان جاهلاً بالموضوع بأن لم يعلم أن ثوبه أو بدنه لاقى البول مثلاً فإن لم يلتفت أصلاً أو التفت بعد الفراغ من الصلاة صحت صلاته، ولا يجب عليه القضاء، بل ولا الإعادة في الوقت^(١).

وقد أقر هذه الفتوى جملة الشراح والمحشين على العروة من الفقهاء

والمراجع المتأخرين والمعاصرين^(١)، بل حكى السيد السبزواري رحمته الله الإجماع على عدم القضاء فيه، وأما الإعادة فقد قال جمع بوجوبها إن كان له وقت يسعها^(٢)، والظاهر أن الإجماع المحكي مدركي لوجود نصوص عديدة دلت على عدم وجوب الإعادة فضلاً عن القضاء.

منها: صحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام: عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»^(٣) مع أن عدم العلم انقلب إلى العلم الوجداني بوقوع الصلاة مع النجس بعد الأداء، وهذا ما دلت عليه صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وسألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم؟ قال: «مضت صلاته، ولا شيء عليه»^(٤) وغيرها مما هو متضافر^(٥)، ومثل هذا يقال في باب تطهير الثوب إذا انكشف الخطأ، فإن الفقهاء أفتوا بالإجزاء.

ففي العروة العروة الوثقى (باختصار):

«لو غسل ثوبه النجس وعلم بطهارته ثم صلى فيه وبعد ذلك تبين له بقاء نجاسته.. فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء، وكذا لو شك في نجاسته ثم تبين بعد الصلاة أنه كان نجساً، وكذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل في

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٩٦-١٩٧؛ ج ١، ص ٧١-٧٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٩٢.

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٩٢-٤٩٣.

٣ - الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، ص ٤٧٥، ح ٥.

٤ - الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، ص ٤٧٤، ح ٢.

٥ - أنظر الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، ص ٤٧٥، ح ٤، ح ٦.

تطهيره بطهارته أو شهدت البيّنة بتطهيره ثم تبين الخلاف.... لا يجب فيها الإعادة أو القضاء»^(١) وقد أقر هذه الفتوى أكثر المتأخرين والمعاصرين من فقهاء العصر^(٢)، ونلاحظ في هذه الفتوى ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أن انكشاف الخطأ بواسطة العلم الوجداني لا يوجب الإعادة والقضاء.

المسألة الثانية: أن العمل المستند إلى الأمانة الشرعية كخبر الواحد بناء على حجته في الموضوعات أو البيّنة الشرعية إذا انكشف خطأه لا يوجب الإعادة والقضاء.

المسألة الثالثة: أن الإجزاء في هذه المسألة مخالف لقاعدة الاشتغال؛ لأن الاشتغال العقلي يقضي بعدم الإجزاء إلا أن الفتوى قامت على خلافه، وهذه قرينة أكيدة تفيد متانة الأدلة التي استند إليها الفقهاء في القول بالإجزاء، أو أن النصوص المتقدمة كصحيفة ابن الحجاج وأبي بصير حاكمة أو واردة على دليل الاشتغال.

وكيف كان، فإن الملحوظ من فتاوى الفقهاء هو الحكم بالإجزاء حتى في مثل الصلاة التي إذا قبلت قبل ما سواها، فدعوى عملهم على عدم الإجزاء بلا دليل ظاهر.

وفي باب الاجتهاد والتقليد وتبدل رأي المجتهد في الموضوع أو في الحكم قال صاحب العروة الوثقى رحمته الله:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠١، مسألة (٢).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠١، مسألة (٢)؛ ج ١، ص ٧٣، مسألة (٢).

إذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات، وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني، وإذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وكذا في الحلية والحرمة... وهكذا^(١)، وقد أقر هذه الفتاوى جمع من أعظم الفقهاء والمراجع^(٢)، بل وظاهر عبارة صاحب الجواهر^(٣) تسالم الفقهاء عليها، بل حكى عليها الإجماع والسيرة^(٤)، ولا يخفى بأن مقتضى القاعدة وإن كان عدم الإجزاء إلا أن القرائن العديدة العقلية توجب حمل الأمر على الإجزاء.

منها: أن تشريع التقليد مبني على التسهيل والتيسير، وهذا متفق عليه.

ومنها: جعل الشارع الحجة لأراء المجتهدين مع ملازمة آرائهم للتبدل والتغيير عادة، بل قد تجد أن الفقهاء قد يبدلون فتواهم في الباب الواحد مرات عديدة كما صرح به غير واحد^(٥).

ومنها: أن مسألة اختلاف الرأي وانكشاف الخطأ عام البلوى في جميع الإعصار، ولم يرد عنها إشارة في خبر من الأخبار أنها توجب الإعادة

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١-٤٣، مسألة (٥٣).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١-٤٣، مسألة (٥٣)؛ ج ١، ص ١٨، المسألة (٥٣).

٣ - انظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٩٨-٩٩.

٤ - انظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٩٣؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٣؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٣٣.

والقضاء. هذه القرائن وغيرها تدل دلالة مفيدة للوثوق والاطمئنان على أن الحكم عند الشارع هو الإجزاء؛ بداهة أن الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء لاسيما في الأعمال العبادية والمعاملية الكثيرة يتنافى مع التسهيل والامتنان في أدلة التقليد، كما يتنافى مع الظهور العرفي القاضي بأن جعل الحجية لفتوى الفقيه هو تنزيلها منزلة الصحيح ولو انكشف خطأها، وإلاّ كان التنزيل لغوياً، كما أنه لو كان ذلك هو رأي الشرع لبيّنه مع أنه لم يرد إلينا بيان منه مع توفر الدواعي على وصوله، لأنّه من مصاديق ما لو كان لبان.

ولعل من هنا نلاحظ تسالم القدماء من الفقهاء على الإجزاء على ما حكى عنهم^(١)، كما أنه الرأي المشهور بين المتأخرين والمعاصرين كما عرفت.

والحاصل: أن الملحوظ من فتاوى الفقهاء هو الحكم بالإجزاء حتى في مثل الصلاة التي إذا قبلت قبل ما سواها، فدعوى عدم الإجزاء بلا دليل ظاهر.

ثانيهما: أن انكشاف الخطأ في الموضوع أو الحكم يوجب العمل بمقتضى الصحيح منذ زمان ظهوره، وهذا متفق عليه بين القائلين بالإجزاء والقائلين بعدمه.

وأما القول بأنه يوجب إعادة ما مضى أو قضاءه فهو أمر غير متفق عليه، وقد عرفت أن الدليل قام على الإجزاء في مثل الصلاة والطهارة، وأما القول بعدم الإجزاء فأمر يفتقر إلى الدليل، فعلى مدعيه إثباته.

الثالثا: إذا سلّمنا - جديلاً - صحة القول بعدم الإجزاء في الموضوعات

فإنه لا يمكن تطبيق حكمها على الأحكام؛ لأن الشارع قد يفكك بين حكمه في الموضوعات وحكمه في الأحكام؛ لأن الأحكام قد تخفى على المجتهدين نظراً لاختلاط الحجج بغير الحجج ووقوع التعارض أو فقدان الأدلة الكافية على الأحكام، فلذا يكون احتمال الخطأ فيها كبيراً، بخلاف الموضوعات فلأنها عادة أمور محسوسة وللمكلف طرق عديدة للوصول إليها نظير العلم الوجداني، أو الرجوع إلى العرف أو أهل الخبرة أو البيعة ونحو ذلك، فإن احتمال الخطأ فيها قليل، وعليه فإنه إذا توفرت الطرق للوصول إلى الصواب في تشخيص الموضوع وأخطأ فيها المكلف فإنه قد يكون سبباً فيه، فلذا لا يخلو خطؤه في الموضوع من تقصير.

بينما في الأحكام فلخفائها ودقتها وتعارض الأدلة فيها فإن الخطأ فيها غالباً لا ينشأ من المكلف نفسه، بل من صعوبة تحديد الحكم والوصول إلى الصواب فيه، وعلى هذا فإن قلة الوقوع في الخطأ في تحديد الموضوعات وقدرة المكلف على معرفتها يمنعان من الحكم بالإجزاء فيما لو أخطأها، وكثرة الوقوع في الخطأ في الأحكام وصعوبة معرفتها على وجهها الصحيح يمنعان من الحكم بعدم الإجزاء فيها لو أخطأها العبد.

والحاصل: على فرض تسليم أن الشارع حكم بعدم الإجزاء في الخطأ في الموضوعات فإنه لا يمكن القول بعدم الإجزاء كذلك في الأحكام؛ لأن المقايضة بين الموضوعات والأحكام غير صحيحة، بل تتنافى مع حكمة الشارع؛ لأن الحكم بعدم الإجزاء في الأحكام يستلزم العسر والخرج على نوع المكلفين، وهذا ما تكفل الشرع برفعه بواسطة عمومات رفع العسر والخرج في الدين، وبذلك يظهر أن الدليل المذكور مبني على دعوى ضعيفة

من حيث الصغرى والكبرى، وما يبنى على الضعيف ضعيف.

الدليل الرابع: أن القول بالإجزاء يستلزم التناقض في الشريعة، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله، ويمكن توضيحه ببيانين:

البيان الأول: أن انكشاف خطأ الفتوى التي عمل بها في السابق يصنف الأعمال إلى صنفين:

الصنف الأول: الأعمال التي عمل بها المجتهد ومقلدوه طبق الفتوى السابقة التي انكشف خطأها.

الصنف الثاني: الأعمال التي يريد أن يعمل بها بعد انكشاف خطأ الفتوى السابقة.

وقد اتفقت الكلمة على عدم جواز العمل بالفتوى السابقة بالنسبة للأعمال الجديدة، ولو عمل بها وقعت باطلة، ولازم ذلك هو القول بوجوب إعادة وقضاء الأعمال السابقة؛ لأن عدم القول بذلك يستلزم التناقض، وذلك لأن القول بالإجزاء مساوق للحكم بصحة الأعمال السابقة، ولازم القول ببطلانها بعد انكشاف خطأ الفتوى السابقة هو عدم صحتها، فيقع التناقض فيها، وعليه فإن العقل يقضي بلزوم الالتزام بأحد أمرين: أي إما أن نحكم ببطلان الأعمال السابقة واللاحقة معاً والمستندة إلى الفتوى الخاطئة أو نحكم بصحتها، وأما التفكيك بينها بأن نحكم بصحة الأعمال السابقة وبطلان اللاحقة أمر لا يساعد عليه حكم العقل، وعلى هذا الأساس لا يبقى مجال إلا الحكم ببطلان الأعمال السابقة لوجود المقتضي وانعدام المانع، وأما الالتزام بصحة كليهما فأمر غير صحيح؛ لأنه مخالف للضرورة والإجماع، بل

ويستلزم تأسيس فقه جديد.

والحاصل: أن الحكم بتصحيح الأعمال السابقة والالتزام بالإجزاء فيها يستدعي التناقض، فلا مناص من الالتزام ببطلانها، وهو معنى عدم الإجزاء. فمثلاً: إذا حكمنا على الماء بالطهارة ثم توضأنا به وصلينا ثم انكشف بعد ذلك نجاسته نقع بين أمرين:

أحدهما: أن نحكم ببطلان الوضوء والصلاة لانكشاف الحال، وأن الوضوء وقع بهاء نجس فينبغي أن نحكم مع ذلك بنجاسة أعضاء الوضوء أيضاً.

ثانيهما: أن نحكم بصحة الوضوء والصلاة، ومعه ينبغي أن نحكم بطهارة أعضاء الوضوء أيضاً، وأما أن نحكم بصحة الوضوء والصلاة وفي عين الحال نحكم بنجاسة أعضاء الوضوء فيجب تطهيرها والتوضي من جديد للأعمال اللاحقة فهذا تفكيك بين المتلازمين، وهو ممتنع عقلاً، ومن الواضح أن ما يمتنع عقلاً يمتنع شرعاً أيضاً؛ لأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

والبيان الثاني: أن الفتوى السابقة إن كانت خطأ فينبغي الحكم بوجوب إعادة كل ما استند إليها من الأعمال سواء السابقة أم اللاحقة وإن كانت صحيحة فيما مضى، وعلى هذا الأساس حكموا بصحة الأعمال التي استندت إليها سابقاً، فينبغي أن تكون الأعمال اللاحقة المستندة إليها بعد انكشاف الخطأ صحيحة أيضاً، فالتفكيك بين الأمر والحكم فيقال بأن الأعمال السابقة تقع صحيحة والأعمال اللاحقة تقع باطلة تفكيك بين اللازم والملزوم وهو تناقض.

ولا يرتفع هذا التناقض إلا بالحكم بعدم الإجزاء وببطلان الأعمال السابقة أيضاً؛ لأن الالتزام بتصحيحها ملازم للالتزام بتصحيح الأعمال اللاحقة، وهو يستلزم تصحيح الخطأ ومخالفة الوجدان، والكل باطل. ويمكن أن يجاب عنه بجوابين:

أحدهما: نقضي؛ إذ وقع في العديد من أبواب الفقه تفكيك بين اللازم والملزوم على رغم حكم العقل بالتناقض أو الامتناع، وقد اتفقت عليه كلمة الفقهاء من القائلين بالإجزاء والقائلين بعدمه.

منها: في باب الوضوء والغسل، فإن من توضأ بهاء مشتبّه بالنجس في الشبهة المحصورة بين إنائين - مثلاً - حكم الفقهاء بطهارة أعضاء الوضوء مع الحكم ببقاء الحدث استصحاباً، مع أن العقل هنا يرى التناقض؛ لأن الماء الذي توضأ فيه إن كان طاهراً فينبغي أن يكون رافعاً للحدث، وإن كان نجساً فينبغي أن ينجس أعضاء الوضوء، إلا أن الشارع فكك بين الأمرين فحكم بطهارة الأعضاء مع بقاء الحدث.

ومنها: حكم اللحوم المستوردة من بلاد الكفار، فإن بعض الفقهاء حكموا بحرمة أكلها استناداً إلى أصالة الحرمة في اللحوم، وفي عين الحال حكموا بطهارتها استناداً إلى أصالة الطهارة، مع أن هذه اللحوم إن كانت محرمة ينبغي أن تأخذ حكم الميتة فتكون نجسة، وإن كانت طاهرة فينبغي أن تأخذ حكم المذكاة فتكون محللة.

ومنها: في باب عقد المحرم، فإنه إذا كان عالماً بحرمة العقد في حال الإحرام حرمت عليه المرأة حرمة أبدية سواء دخل أو لم يدخل بها، إلا أنه إذا زنى بها

في حال الإحرام لا تحرم عليه مؤبداً^(١)، مع أن العقل يقضي بأولوية الحرمة المؤبدة في حال الزنى.

والحاصل: أن الشارع فكك بين اللوازم والملزومات في موارد عديدة، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل أيضاً، فيصحح الأعمال السابقة المستندة إلى الفتوى الخاطئة، ويبطل الأعمال اللاحقة إذا استندت إليها، فإذا كان إشكال التناقض مانعاً من القول به في الإجزاء كان مانعاً أيضاً في تلك المسائل، وإن لم يكن مانعاً في تلك المسائل لم يكن مانعاً في هذه المسألة أيضاً.

ثانيهما: حلي، فإن الإشكال المذكور يمكن الإجابة عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن التفكيك بين اللازم والملزوم أمر ممتنع عقلاً في الحقائق الخارجية والحقائق الانتزاعية؛ إذ لا يعقل أن تنفك النار عن الحرارة، والزوجية عن قابلية القسمة على متساويين؛ لأن التفكيك بينهما يستلزم التفكيك بين العلة والمعلول وهو باطل، وأما التفكيك بين اللازم والملزوم الاعتباريين فأمر ممكن، بل واقع في الخارج؛ لأن الملازمة الاعتبارية ليست بملازمة حقيقة، بل هي ملازمة أوجدها الشارع بالجعل والاعتبار، وحيث إن الأمور الاعتبارية ترجع في الوجود والعدم إلى اعتبار الاعتبار أمكن للشارع أن يحكم بوجود الملازمة، وفي بعض الموارد يحكم بعدم الملازمة، وهو ما فعله في مثل الأحكام الثلاثة المتقدمة، والسر في جواز التفكيك في الاعتباريات هو أن أحد المتلازمين لا يكون علة للآخر، بل مجرد لازم، وكلاهما يرجعان إلى علة ثانية خارجة عنهما، وهي إرادة الشارع، فلذا لا استحالة في التفكيك

١ - انظر جامع مناسك الحج، ص ١٩٢، مسألة (٧١٠)، وص ١٩٣، مسألة (٧١٧).

بين اللازم والملزوم في الأمور الاعتبارية، بينما يستحيل في الأمور الخارجية والعقلية الانتزاعية.

الوجه الثاني: أن تفكيك الشارع بين الأعمال السابقة والأعمال اللاحقة حيث حكم بصحة الأولى وبطلان الثانية راجع إلى العلم والحجية، فإن الأعمال السابقة حين صدورها كانت مستندة إلى الحجة الشرعية وقد وقعت وانقضى أمرها، وأما الأعمال اللاحقة فلا يصح لها أن تستند إلى الفتوى السابقة لانكشاف خطئها، ولا يصح الاستناد إلى الخطأ في الأعمال، بل عليها أن تستند إلى الفتوى الجديدة؛ لأنها هي الحجة على المكلف بالفعل، فالفارق بين الأمرين هو وجود الحجة وعدمها، فلا يلزم من التفريق بين الحالتين تفكيك بين اللازم والملزوم، ولا يستلزم التناقض.

الدليل الخامس: ما نسب إلى الميرزا النائيني رحمته الله (١)، وحاصله أن القول بالأجزاء يلزم التصويب، حيث إن التالي باطل فالمقدم مثله، فيتعين القول بعدم الإجزاء.

وبيان الملازمة أن التصويب محرم بالأدلة الأربعة، وهو قسمان كما عرفته في المبحث الثالث:

أحدهما: التصويب الأشعري المستند إلى دعوى خلو الوقائع من الأحكام الشرعية، ولازمه تبعية الأحكام لآراء المجتهدين.

وثانيهما: التصويب المعتزلي، وهو مستند إلى دعوى وجود حكم واقعي شرعي إلا أنه مراعى بعدم أداء نظر المجتهد إلى خلافه، فلو خالف رأي

المجتهد الحكم الواقعي كان نظره هو الحكم الواقعي؛ لأن الله سبحانه منذ الأزل جعل حكمه الشرعي مطابقاً لرأي المجتهد^(١).

وعلى هذا فإن لازم القول بالإجزاء هو الالتزام بأحد التصويبين؛ لأن معناه يتطابق مع دعوى إصابة رأي المجتهد للواقع دائماً، أو جعل الحكم الشرعي مطابقاً لرأي المجتهد دائماً.

وأما من أنكر التصويب وقال بالتخطئة فلا يمكنه أن يلتزم بالإجزاء بوجه من الوجوه؛ لأن الواقع هو المطلوب من المجتهد، فإن أصابه كان هو المنجز، وإن أخطأه وانكشف له هذا الخطأ وجب عليه العمل من أجل إدراكه والوصول إلى مصالحه، وهو معنى عدم الإجزاء.

والحاصل: أن القول بالإجزاء يلزم التصويب، وحيث إنه محرم وباطل فلا مجال للقول به، وإبطال الإجزاء مساوق للقول بعدم الإجزاء؛ لعدم وجود طريق ثالث في البين^(٢)، ويمكن مناقشته من وجهين:

أحدهما: نقضي.

وبيانه: أن هذا الاستدلال لو تم لورد على طائفة كبيرة من الأحكام الشرعية التي حكم الشارع فيها بالإجزاء كما عرفت بعضها مما تقدم في مسائل الاشتباه بالموضوع أو الجهل به، بل نلاحظ أن الشارع حكم بالإجزاء في جملة من أهم أركان الإسلام، وهي الصلاة والصيام والحج إذ افتقدت بعض

١- انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٤١٣-٤١٤؛ المستصفى: ج ٢، ص ٣٦٣؛ ميزان الأصول:

ج ٢، ص ١٠٥٢؛ الموافقات: ج ٤، ص ٧٣.

٢- بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٤.

الأجزاء والشرائط جهلاً بالحكم أو بالموضوع أو نسياناً أو خطأ في الفتوى استناداً إلى مثل قولهم عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»^(١) وقولهم عليه السلام: «فمن أفطر نسياناً: «إنما هو شيء رزقه الله فليتم صومه»^(٢) وقولهم عليه السلام: «إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج»^(٣) مع أن القاعدة العقلية تقتضي عدم الإجزاء، كما أن لازم الإجزاء هو تصويب الخطأ، وعليه فإن الإشكال المذكور لو تم لورد على جميع المسائل فتخصيص الإشكال بصورة تبدل رأي المجتهد يفقر إلى دليل، فما يقال في توجيه الإجزاء هناك وعدم الإجزاء هنا يمكن أن يتمسك به القائلون بالإجزاء هنا أيضاً، ويحييون على الإشكال.

وثانيهما: حلي.

وفيه وجهان:

الوجه الأول: أن الشارع إذ جعل فتوى المجتهد حجة جعلها كذلك بنحو مطلق، سواء أصابت الواقع أو أخطأته، وظاهر إطلاق الجعل أنه اعتبرها حجة على العباد ولو انكشف خطأها؛ إذ لو كان يريد تقييد حجيتها بصور الإصابة فقط لبين ذلك في كلماته وبياناته ولو في الجملة؛ لأن المسألة واسعة وكثيرة الوقوع، خصوصاً عند المجتهدين الذين قد يقصرون عن بلوغ الحكم الواقعي لقصور العلم أو لقصور الأدلة، فلو كانت هذه المسألة مذكورة في النصوص لوصلت إلينا؛ لأن الدواعي متوافرة على السؤال عنها ونقل الحكم فيها، مع أنك لا تجد لذلك عيناً ولا أثراً في الآيات والروايات، فهي

١- الوسائل: ج ٦، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٩١، ح ٥.

٢- الوسائل: ج ١٠، الباب ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم: ص ٥٠، ح ١.

٣- الوسائل: ج ١١، باب ١٧ من أبواب وجوب الحج: ص ٥٣، ح ٥.

من مصاديق ما لو كان لبان، وهذه قرينة متينة تدلنا على أن مسألة الإجزاء كانت واضحة أو كالواضحة بحيث لم يستحق السؤال عنها، كما تدلنا على أن الإجزاء لا يلزم التصويب؛ إذ لو كان ملازماً له كما قيل لنص الشارع على عدمه بنحو عام، ولا يستثنى منه مورد؛ لأن التصويب باطل بجميع أصنافه وصوره.

الوجه الثاني: أن الشارع جعل الأحكام الظاهرية حجة ومستوفية للمصالح الواقعية التي أراد من العباد الوصول إليها، كما جعل هذه الأحكام الظاهرية بديلة عن الواقعية في المنجزية والمعدرية في صورة تعذر الوصول إليها، وحجية الأحكام الظاهرية لا تلازم التصويب؛ لأنها لا تثبت الصواب لفتوى المجتهد، كما لا تبدل الحكم الواقعي وتجعل فتوى المجتهد هي الواقع، بل تثبت الحجية لفتوى المجتهد، والحجية لا تلازم الصواب، وإنما تلازم التنجيز والإعذار.

وعلى هذا فالفرق كبير بين القول بالإجزاء وبين القول بالتصويب؛ لأن التصويب يبتني على ملازمة الفتوى للصواب بينما الإجزاء يبتني على ملازمة الفتوى للحجية، وحيث إن الفتوى قبل انكشاف خطئها كانت حجة أمكن القول بإجزائها، فلا يجب إعادة الأعمال التي استندت إليها في ظرف حجيتها بلا أي مانع عقلي أو شرعي.

فيحصل من كل ما تقدم: أن دعوى عدم الإجزاء لا تستند إلى دليل متين، وما ذكر من أدلة ووجوه لإثبات ذلك لا يخلو من مناقشة بل وإشكالات.

ولعل من هنا ذهب جماعة غير قليلة من الفقهاء إلى التفصيل في المسألة،

فقالوا بالإجزاء في بعض الحالات وبعدمه في بعض الحالات، وهذا ما ستعرفه في القول الثالث.

القول الثالث: هو التفصيل. ذهب إليه جمع من الفقهاء، وقد اتجهوا فيه إلى أكثر من اتجاه:

الاتجاه الأول: ذهب إليه صاحب العروة الوثقى رحمته الله وجمع من المحشين على فتواه منهم الميرزا النائيني والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد البروجردي رحمته الله ^(١) وجمع من مراجع العصر ^(٢).

وخلاصته: التفكيك بين المسائل، فإن المسألة التي انكشف الخطأ فيها على قسمين: قسم ينتهي أثرها في وقتها ولا يبقى لها أثر إلى زمان انكشاف الخطأ، كما لو أفتى بجواز أكل لحم الحيوان المذبوح بآلة غير حديدية فذبحه وأكله ثم تبين خطأه، فإن في مثلها لا مناص من الإجزاء لعدم وجود أثر لعدم الإجزاء.

وقسم آخر يبقى أثره إلى زمان انكشاف الخطأ في الفتوى، فإنه يجب عليه الإعادة أو القضاء إذا عمل بها بمقتضى الفتوى السابقة، فبعد أن استعرض جملة من مسائل العبادات والعقود والإيقاعات والطهارة والنجاسة قال صاحب العروة رحمته الله: وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣، مسألة (٥٣).

٢ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٩؛ أنوار الأصول: ج ٣، ص ٦٥٧.

الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا^(١)، وعمم بعض المراجع هذا الحكم لمسألة المعاملة الربوية أيضاً فقال: وتجري هذه المسألة في المعاملات الربوية، فإذا كانت معاملة غير ربوية بنظر شخص وقد تحققت تلك المعاملة في زمانه ثم مات ذلك الشخص وقلد العامي من يقول بحرمة تلك المعاملة لا يجب عليه ترتب الأثر على قوله بالنسبة إلى ما مضى^(٢).

وعلى هذا فإن مثل الصلاة بلا سورة أو إجراء النكاح بواسطة العقد الفارسي يقتضي الإجزاء؛ لأن هذه الأعمال لا تبقى بعد أدائها وإنما تبقى آثارها، وما وقع صحيحاً في ظرفه لا ينقلب بعد ذلك فاسداً.

وأما مثل الماء المحكوم بالطهارة إذا كان باقياً أو اللحم وعرق الجنب من الحرام إذا لاقاها الثوب فإنه يعامل معاملة النجس، إلا أن ما مر منها يعامل معاملة الصحة^(٣).

والوجه في كل هذا أن الأعمال السابقة يحكم بصحتها استناداً إلى اقتضاء الحجة السابقة للإجزاء، وأما الأعمال اللاحقة فينبغي أن تطابق الحجة الجديدة لا السابقة.

فإذا أراد ترتيب الأثر الشرعي على ما ثبت خطؤه من الآثار الباقية يكون الترتيب بلا حجة ولا عذر، فلذا لا يصح، وهو وجهه إلا أنه لا يتنافى مع القول بالإجزاء؛ إذ إن كلا القولين يتفقان على الإجزاء بالنسبة لما مضى، غاية الأمر أن المفصل يرى عدم جواز العمل بمقتضى الفتوى السابقة للآثار

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣، مسألة (٥٣).

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٥.

٣ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨١-٣٨٢.

المتبقية إلى زمان انكشاف الخطأ؛ لأنه يستلزم العمل باللاحقة، وهذا ما يقوله القائلون بالإجزاء أيضاً.

ويمكن توضيح هذا التفصيل بالقول: إن المسألة التي يتبدل فيها رأي المجتهد على ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن تكون من المسائل المنقضية ولم يبق الموضوع ولا أثره، كما لو أكل اللحم المذكى بآلة غير حديدية استناداً إلى الفتوى السابقة، ولا نزاع في الإجزاء فيه؛ لأن القول بعدم الإجزاء فيه لغو.

الصورة الثانية: أن تكون من المسائل التي ينقضي سببها ولكن يبقى مسببها على حاله، كما لو عقد بالفارسية استناداً إلى الفتوى بجوازه ثم تبدل رأيه، ومن الواضح أن العقد وهو السبب انقضى وقته إلا أن آثاره وهي المسبب كالزوجية تبقى على حالها، وكذا لو اشترى الدار بالمعاطاة استناداً إلى الفتوى بجوازها ثم تبدل رأيه، فإن السبب انقضى إلا أن المسبب وهو الملكية باقية على حالها.

وهذا أيضاً يقتضي الإجزاء؛ لأن ما وقع صحيحاً لا ينقلب فاسداً بعد ذلك لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، ولا يقال إن هذه مسائل اعتبارية والاعتباريات خفيفة المؤونة، فلا مانع من إلغاء ما اعتبر صحيحاً واعتباره فاسداً بعد حين.

لأنه يقال: هذا إن قيل بصحته فهو يصح عند غير الشارع، وأما عند الشارع الحكيم فذلك لا يصح منه؛ لأنه يتنافى مع الحكمة، بل يعد تناقضاً من قبل الشارع، وكون الأمور اعتبارية لا يجيز مخالفة الحكيم لمقتضى الحكمة؛

بداهة أن الشارع لا يخالف موازين العقل في شيء من أحكامه.

الصورة الثالثة: أن تكون من المسائل التي لم ينقض موضوعها لا من حيث السبب ولا المسبب، بمعنى أن موضوعها باق في زمان تبدل الرأي، كما إذا أفتى بعدم نجاسة عرق الجنب من الحرام أو عدم نجاسة البقعة الدموية في صفار البيض، ثم تبدل رأيه إلى النجاسة ولا زال العرق موجوداً والبيضة كذلك، ولا مناص من القول بعدم الإجزاء؛ لأن الكلام ليس في الآثار السابقة على انكشاف الخطأ بل بعده؛ لأنه عمل بالفتوى الجديدة لا السابقة، إلا أن هذا أجنبى عن موضوع الإجزاء. نعم لو كان قد صلى في عرق الجنابة من الحرام أو أكل البيضة استناداً إلى الفتوى بطهارتهما فإن المسألة تكون من صغريات الإجزاء، والقاعدة فيها هي الإجزاء.

وأنت ترى أن هذا ليس بتفصيل في الحقيقة؛ لأنه في جوهره يرجع إلى القول بالإجزاء بنحو مطلق؛ لأن النحو الثالث من المسائل أجنبى عن بحث الإجزاء، والنحوان الأول والثاني داخلان في الإجزاء موضوعاً إلا أنه قال بالإجزاء فيهما، كما ترى أيضاً أن القول بالإجزاء نشأ من وجود المانع من عدم الإجزاء، وهو اللغوية والانقلاب، وإلا فإن القاعدة الأولية تقتضي عدم الإجزاء.

الاتجاه الثاني: ذهب إلى التفصيل بين العبادات فقال بعدم الإجزاء فيها، والمعاملات وقال بالإجزاء فيها. حكاه السيد الأستاذ دام ظله قولاً ولم يذكر قائله^(١).

وتقريره: أن القاعدة العقلية تقتضي عدم الإجزاء في العبادات والمعاملات معاً. هذا من حيث المقتضي، إلا أن القول بعدم الإجزاء في المعاملات مبتلى بالمانع، بخلاف العبادات.

والمانع هو طريقة الشارع في المعاملات، فإن أدلته فيها إمضائية لا تأسيسية؛ لأن الملاحظ في المعاملات وآثارها - كالملكية والزوجية - هو أن الشارع يتبع فيها من حيث الأسباب والمسببات حكم العرف، والعرف جعل نظام المعاملات لأجل تبادل المنافع وتدير شؤون المعاش، ولذا فإن كل ما لاحظ العرف من العقود والإيقاعات لاحظته بالقياس إلى الآثار و المنافع المترتبة عليها وعلى هذا فكل ما اعتبره العرف سبباً لنقل الملكية - مثلاً - اعتبره الشارع كذلك، وعلى هذا الأساس يصبح الأمر في المعاملات دائراً بين الوجود والعدم، فلا يتصور فيها مطابقة وعدم مطابقة للواقع؛ لأن الواقع لم يلحظ في المعاملات، وأدلة الشارع فيها إمضائية لا طريقية حتى يمكن أن يتصور فيها المطابقة واللامطابقة للواقع، وعلى هذا إذا اعتبر العرف أن المعاوضة بيع - مثلاً - وجعلها سبباً تاماً لنقل الملكية كانت كذلك شرعاً، فإذا تحققت في الخارج أوجبت نقل الملكية وإلا فلا، فالأثر المترتب على المعاوضة لا يدور بين الصحة والفساد، بل بين الوجود والعدم؛ لأن الصحة ملازمة لوجود المعاملة على غرار ما اعتبره العرف، والفساد ملازم لعدم مطابقة المعاملة لما اعتبره العرف.

وعلى هذا لا يتصور في المعاملات الإجزاء وعدم الإجزاء؛ لأن الإجزاء يتوقف على وجود مصلحة واقعية، فإذا كفى الفعل الذي جاء به المكلف استناداً إلى الفتوى الخاطئة عن المصلحة الواقعية كان مجزياً، وإلا فلا، وهذا

كله لا ينطبق في اعتبارات المعاملات.

بينما في العبادات فالأمر بالعكس تماماً؛ لأن أدلة الشارع فيها تأسيسية، وقد لاحظ فيها المصالح والمفاسد الواقعية؛ لأن الأحكام تتبع المصالح في متعلقاتها، والفتاوى طرق إليها، فلذا أمكن أن يتصور فيها الإجزاء باعتبار أن العبادة التي يأتي بها العبد استناداً إلى الفتوى كما لو صلى بعرق الجنب من الحرام إن طابقت المصلحة الواقعية كانت مجزية، وإن أخطأت ذلك لم تكن مجزية.

ويمكن مناقشته من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا القول مبتلى بالمعارضة، والتعارض يوجب التساقط أو التوقف، ووجه المعارضة هو وجود تفصيل على خلافه تماماً؛ إذ فرق بين المعاملات، وقال بعدم الإجزاء فيها، والعبادات وقال بالإجزاء فيها، ذكره السيد الأستاذ دام ظله قولاً أيضاً ولم يسم قائله^(١)، والوجه في عدم الإجزاء في المعاملات هو الأصل العقلي القاضي بعدم كفاية ما يأتي به العبد من الأعمال ما لم تطابق الواقع، ووجه الإجزاء في العبادات هو دعوى الإجماع القائم على عدم وجوب الإعادة والقضاء في العبادات إذا انكشف خطأ الفتوى التي استندت إليها^(٢)، وبغض النظر عن وجوه المناقشة في هذا القول إلا أن معارضته للتفصيل السابق تكفي لردهما معاً.

الوجه الثاني: أنه لو تم للزم منه القول بالتصويب في المعاملات وهو باطل بالأدلة الأربعة.

الوجه الثالث: أن هذا التفصيل خلاف الإجماع المركب؛ لأن الأمة انقسمت

١ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٨.

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٤.

إلى قولين: قول ذهب إلى الإجزاء مطلقاً أي في العبادات والمعاملات، وقول ذهب إلى عدم الإجزاء مطلقاً، فالقول بعدم الإجزاء في العبادات والإجزاء في المعاملات قول بالتفصيل ينافي الإجماع المركب.

الوجه الرابع: أن القول بأن أدلة الشارع في المعاملات إمضائية لا يمنع من وجود مصلحة واقعية للمعاملة ربما يصل إليها العرف بحسب موازينه العقلية، وربما يخطأها، وكذلك المجتهد، وما يدرينا أن الشارع أمضى بعض المعاملات لأنه وجدها تطابق المصالح الواقعية، وألغى البعض الذي لا يطابق المصالح الواقعية، وعلى هذا فإن الإجزاء وعدمه يمكن تصوّره في المعاملات حتى على مسلك إمضائية أدلة الشرع فيها.

الوجه الخامس: أن دعوى عدم وجود مصالح واقعية للمعاملات يتنافى مع الاتفاق القائم عند العدلية على تبعية الأحكام للمصالح والمفساد في متعلقاتها، والاتفاق على أن حجية أدلة الشريعة مطلقاً - أي في العبادات والمعاملات - مجعولة على نحو الطريقة^(١)، ولم يلتزم أحد بغير ذلك، فتخصيص هذه الأدلة بالعبادات بلا مخصص.

والحاصل: أن هذا التفصيل المذكور لا يرجع إلى فائدة تذكر؛ لأنه مخالف للضرورة والإجماع والعقل، بل ومخالف للقواعد العامة في الفقه والأصول، فالقول به ينتهي إلى تأسيس فقه جديد، ولذا جرت السيرة بين الفقهاء على الإجزاء مطلقاً، بل حكى عليه الإجماع والضرورة عن غير واحد^(٢)، بل قد

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٨.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٨٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٧.

عرفت عن جمع منهم التصريح بعدم الفرق في المسألة بين العقود والإيقاعات والعبادات^(١).

الاتجاه الثالث: التفصيل بين المسائل التي ينكشف خطأ الفتوى فيها بالعلم واليقين فيحكم بعدم الإجزاء، وبين المسائل التي ينكشف الخطأ فيها اعتماداً على الأدلة الاجتهادية والأصول العملية فيحكم بالإجزاء^(٢).

فمثلاً: إذا توضأ وصلى استناداً إلى علمه الوجداني بطهارة الماء، ثم علم بأنه أخطأ وأن الماء كان نجساً وجب إعادة الصلاة أو قضاؤها، وأما إذا قامت عنده بينة أثبتت نجاسته، أو تذكر أن الماء كان نجساً قبل التوضي فاستصحاب النجاسة يمنع من صحة الوضوء، فإنه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

والوجه في هذا التفصيل هو أن العلم الوجداني وارد على سائر الأدلة والأمارات؛ لأن كاشفيتها عن الواقع ناقصة، وقد جعلها الشارع حججاً عند عدم معرفة الواقع، بينما العلم كاشفيتها تامة، ومعه لا يبقى مجال للأدلة والأمارات، ولذلك يبطل الاجتهاد الأول مع العلم بالخلاف، بخلاف ما إذا انكشف الخطأ استناداً إلى الأدلة فإن حجيتها منحصرة بنفسها، فهي قاصرة عند إبطال حجية الاجتهاد الأول.

وأنت ترى أن هذا ليس بتفصيل في جوهره، بل يرجع إلى القول بالإجزاء، وذلك لما عرفت من أن القائلين بالإجزاء لا يقولون به حتى في

١ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٩٧-٩٨؛ العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢، مسألة (٥٣).

٢ - انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٧٠٩.

صورة الانكشاف الوجداني بالخطأ؛ لوضوح أن العلم حجة الحجج، فإذا انكشف للمجتهد أنه لم يأت بالواقع المنجز عليه فإن العقل يحكم بوجوب الإعادة والقضاء إلا ما استثناه الدليل الشرعي كالصلاة والصيام والحج كما مر عليك تفصيله.

الاتجاه الرابع: وسع من دائرة الإجزاء التي قالها الاتجاه الثالث، فقال بالتفصيل بين صورة العلم الوجداني بالخلاف أو العلم التعبدي استناداً إلى الأدلة الاجتهادية فيحكم بعدم الإجزاء، ويجب التدارك بالإعادة والقضاء، وبين انكشاف الخطأ اعتماداً على الأصول العملية كالاحتياط والاستصحاب ونحوهما فلا يجب التدارك إلا مع بقاء الوقت. نسب هذا القول إلى ابن إدريس^(١) وصاحب الكفاية قِيَرَمَا وبعض مراجع العصر^(٢) هذا والمثال السابق يصلح مقرباً له، ونظيره ما لو صلى بتسبيحة واحدة في الركعة الثالثة والرابعة من الصلاة الثلاثية والرابعة ثم انكشف له خطأ الفتوى، فإن كان منشأ الخطأ دليلاً معتبراً كرواية أو إجماع أو نحوهما وجب الإعادة والقضاء، وإن انكشف أن ذلك كان مخالفاً للاحتياط لوجود الروايات المتعارضة، فبعضها اكتفى بالواحدة وبعضها قال بالثلاث فلا يجب، إلا إذا كان الوقت باقياً فإنه يحتاط بالثلاث، والوجه فيه هو:

أن القاعدة الأولية تقتضي عدم الإجزاء مع انكشاف الخلاف بلا فرق بين الانكشاف الوجداني أو التعبدي؛ لأن هذا الانكشاف يدل على الجهل المركب في الفتوى، وتفويت الواقع، ولذا لا مناص من الإعادة والقضاء،

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٥.

٢ - كفاية الأصول: ص ٨٦؛ وانظر درر الفوائد: ج ٢، ص ٧٠١؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٥.

وأما الأصول العملية فلأنها ليست كاشفة عن الواقع بل هي وظائف مقررة للعباد في مقام العمل، بل هي لا تتضمن أحكاماً لا واقعية ولا ظاهرية فإنها لا تبطل الاجتهاد السابق ولا الأعمال المستندة إليه.

وعليه فإن الاستناد إلى الأصول العملية لإبطال الاجتهاد السابق يستلزم ترجيح المرجوح، بل الخلف؛ لأنه يستلزم مساواة العلم والشك وتأثير المتأخر رتبة في المتقدم رتبة، والكل باطل. نعم يستثنى منه صورة واحدة وهي فيما إذا انكشف الخلاف بالأصل العملي مع بقاء الوقت للإعادة، وذلك لأن الأدلة الأولية تقتضي ذلك، ووجه هذا الاقتضاء هو عدم سقوط التكليف المتعلق بالذمة مع بقاء الوقت؛ بداهة أن التكليف لا يسقط من ذمة العبد إلا بامثاله في الوقت، والمفروض أنه لم يمثل، أو بانقضاء وقته والمفروض أن الوقت باق، أو بقيام الدليل على السقوط ولم يقم^(١).

ويمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أن الأصول العملية وإن كانت غير كاشفة عن الواقع وجداناً إلا أنها من حيث التعبد كاشفة، ولذا عدوها من العلم التعبدية، وقالوا بحللوها محل القطع الطريقي في التنجيز والإعذار، وهذا ما صرح به الشيخ عليه السلام في الرسائل حيث قال: ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية والأصول العملية مقامه^(٢)، وقد أيدته أكثر المتأخرين عنه إلى يومنا هذا^(٣)، وعلى هذا يبطل محذور ترجيح المرجوح والخلف.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٥.

٢ - فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٣.

٣ - انظر كفاية الأصول: ص ٢٦٣؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٩؛ نهاية الأفكار: ج ٣، ص ١٨؛ حقائق الأصول: ج ٢، ص ٢٣؛ مصباح الأصول (موسوعة الإمام الخوئي): ج ٤٧، ص ٥، ص ٩٠.

ثانيها: أنه لو صح التفصيل بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية لوجب القول بالإجزاء حتى في الأدلة الاجتهادية؛ لأنها أحكام ظاهرية لا واقعية؛ لأن الشارع جعلها كطرق إلى الواقع، وعلى مسلك الطريقة فإنه لا موضوعية لهذه الأدلة، بل المعيار هو الواقع، وعلى هذا فما يقال في عدم الإجزاء في الأدلة الاجتهادية ينطبق على الأصل العملي أيضاً، وما يقال في الأصل العملي ينطبق على الأدلة الاجتهادية معاً، فالتفصيل المذكور لا وجه له.

ثالثها: أن هذا التفصيل - على فرض صحته - منضم إلى القول بعدم الإجزاء؛ لأن انكشاف الخلاف بواسطة الأصل العملي نادر الوقوع وعلى فرض وقوعه فإنه يكون استثناء من القاعدة للدليل الخاص نظير استثناء الصلاة والصيام والحج للأدلة الخاصة، سوى أن استثناء الأصول العملية من عدم الإجزاء عقلي بينما في العبادات الثلاثة المذكورة شرعي، ومن الواضح أن البحث هنا يجري في القاعدة لا في مستثناها الناشئة من الأدلة الخاصة.

الاتجاه الخامس: التفصيل بين المجتهد والمقلد، بالقول أن تبدل فتوى المجتهد بالنسبة إلى حكم المجتهد نفسه يقتضي عدم الإجزاء، وأما بالنسبة إلى مقلديه فيقتضي الإجزاء، وذلك لأن اجتهاده الثاني أوصله إلى العلم بخطأ الاجتهاد السابق، ولازمه وجوب التدارك، بخلاف المقلد فإن علمه استند إلى ما كان حجة عليه، والحجة اللاحقة لا تبطل الحجة السابقة. ذكر هذا بعض المراجع^(١)، ويرد عليه أنه أخص من المدعى؛ لأن وجوب التدارك على

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٣؛ وانظر المباحث الأصولية: ج ٣، ص ٤٧١-٤٧٢.

المجتهد نفسه ينحصر بصورة العلم بالخطأ، فلا يشمل صورة تبدل الفتوى لأجل مراعاة الاحتياط والأخذ بالفتوى المطابقة له، كما أن عدم التدارك بالنسبة للمقلد ينبغي أن يقيد بصورة عدم العلم بخطأ مجتهد، وعلى كل حال يكون الدليل أخص.

هذا وهناك اتجاهات أخرى للتفصيل ذكرت في المقام هي الأخرى مخدوشة. نكتفي نحن بما ذكرناه^(١).

والخلاصة: أن مسألة إجزاء فتوى المجتهد تدور بين قولين هما الإجزاء وعدمه، وأما التفاصيل المذكورة فهي في الغالب ترجع إلى أحدهما، والصواب فيهما هو القول بالإجزاء، وذلك لسببين هما: تعاضد الأدلة فإنه يفيد الاطمئنان به، وعدم تمامية أدلة عدم الإجزاء، وعلى هذا فإن المقتضي للقول بالإجزاء موجود والمانع منه مفقود. هذا من حيث النتيجة، وأما من تردد في الأمر فطريق الاحتياط فيه معلوم، وهو يقتضي إعادة الأعمال التي لإعادتها أثر أو قضائها، ويستثنى منه ما دل الدليل على الإجزاء فيه مثل دليل (لا تعاد) بالنسبة للصلاة، والنسيان في الإفطار من الصيام، وبعض مسائل الطهارة والنجاسة كما تقدم بيانه.

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨١-٣٨٤؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٩-٢٦٠؛ أنوار الأصول: ج ٣، ص ٦٥٧.

المطلب الثالث: في المسائل الفرعية للإجزاء

يتفرع على البحث في إجزاء فتوى المجتهد جملة من المسائل قد تشاركها في الموضوع وفي الحكم:

المسألة الأولى: مسألة تبدل نظر المجتهد لنفسه، فلا ينحصر البحث في إجزاء الفتوى بالنسبة إلى مقلديه، بل يجري بالنسبة إلى نفسه أيضاً. صرح بعض الأعلام بهذا في كتبهم^(١)، ولم يذكره صاحب العروة^٢ في العروة وجمع من المحشين إلا أنه أطلق التعبير في المسألة الحادية والثلاثين إذ قال: إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول^(٢)، وكذا في المسألة الثانية والثلاثين حيث ذكر صورة عدول المجتهد عن الفتوى^(٣)، وكأنه^٤ ناظر إلى جهة التقليد لا جهة الاجتهاد، مع أن البحث يشمل الاثنين، بل صرح بذلك المجدد الشيرازي^٥ في رسالته العملية (مجمع المسائل) في المسألة السابعة على ما حكى^(٤).

المسألة الثانية: مسألة بلوغ المقلد رتبة الاجتهاد، فإذا كان مقلداً ثم اجتهد وخالفت فتواه فتوى الفقيه الذي كان يقلده^(٥) فإنه أيضاً يمكن أن يقع فيها الخلاف بين الإجزاء وعدمه إلا أن الصواب هو الإجزاء؛ لأن أعماله السابقة

١ - انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٧٠٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨٤؛ بيان الفقه:

ج ٤، ص ٢٣٣؛ المباحث الأصولية: ج ٣، ص ٤٧٠؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٤.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٩، مسألة (٣١).

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٩، مسألة (٣٢).

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٣٣.

٥ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨٥.

كانت مستندة إلى الحجة الشرعية، ولا دليل يثبت إبطال فتواه لفتوى مجتهده. نعم يستثنى منه صورة العلم الوجداني بالخطأ للوجوه التي عرفتها.

المسألة الثالثة: مسألة العدول بالتقليد من المجتهد الميت إلى الحي. ذكرها صاحب العروة الوثقى في المسألة الثالثة والخمسين، وقال هو وجمع من المحشين بالإجزاء فيها، وخالفه فيها بعض المحشين كالمحقق العراقي والسادة الخنساري والخنوي^(١) والقمي^(٢)، والصواب هو الإجزاء.

المسألة الرابعة: مسألة العدول بالتقليد من المجتهد الحي إلى الحي سواء كان الثاني أعلم أو مساوياً أو مطلقاً بناءً على جواز العدول مطلقاً، إلا أن البعض فصل في هذه المسألة والمسألة السابقة عليها، فقال بعدم الإجزاء في صورة تبدل فتوى المجتهد، والشامل لصورة تبدل التقليد أيضاً، وبالإجزاء في صورة الرجوع من الميت إلى الحي^(٣). والوجه في هذا التفصيل هو الفرق بين المسألتين.

أما الأولى فلأن القاعدة العقلية تقتضي تحصيل العلم بفراغ الذمة من التكاليف الشرعية، وهذا لا يتم إلا إذا كان العمل مستنداً إلى حجة شرعية، ولا يصدق إلا بالعمل بالاجتهاد الثاني، وأما الأول فقد انكشف خطأه، ولا تفرغ ذمة العبد من أعماله السابقة إلا بالتدارك إعادة أو قضاء.

وأما الثانية فلأن شرائط الحجية في الاثنين تامة؛ بداهة أن حجية فتوى

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١، مسألة (٥٣).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨، هامش رقم ٣.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٧.

المجتهد الحي منحصرة في صورة الرجوع إليها، ولا تأثير لها على فتوى المجتهد الميت؛ لأن فتوى كل مجتهد حجة عليه لا على غيره من المجتهدين. هذا بالنسبة للمجتهد نفسه، وأما بالنسبة للمقلد فلأن فتوى مجتده الميت انقضى أمدها ولم ينكشف خطأها عنده، وعليه فلا مقتضى لعدم الإجزاء فيها.

ويمكن أن يناقش بالنقض والحل.

أما النقض فلأن المعيار الذي ذكر للإجزاء في العدول من الميت إلى الحي موجود في العدول من الحي إلى الحي؛ إذ ما يقال في وجه القول بالإجزاء فيه يمكن أن يقال في العدول من الحي إلى الحي.

وأما الحل فمن جهة أنه أخص من المدعى؛ لأن القول بالإجزاء مطلقاً في العدول من الميت يصح في صورة عدم انكشاف خطأ فتواه، وأما إذا علم بخطأ فتواه فالقاعدة التي ذكرها لعدم الإجزاء في العدول من الحي إلى الحي تنطبق عليها؛ لأنه إذا علم بالخطأ يعلم بعدم فراغ ذمته من التكاليف السابقة، ولا يخرج من عهدها إلا بالتدارك، كما أن هذا يرد أيضاً على العدول من الحي إلى الحي؛ لأن عدم الإجزاء فيه منحصر بصورة العلم بخطأ الفتوى السابقة، وأما العدول إلى الفتوى المطابقة للاحتياط ونحوها فالقاعدة فيها هي الإجزاء، وعلى هذا فإن الدليل الذي لهذا التفصيل أخص من المدعى في المسألتين، فيبقى القول بالإجزاء بلا مانع إلا ما انكشف خطأه بالجزم واليقين.

المسألة الخامسة: مسألة فقدان الفتوى لشرائط الحجية، كما لو عمل

المقلد بفتوى المجتهد ثم انكشف أنه فاقد لشرائط التقليد، وهذه المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: أن ينكشف له فقدان الشرائط في بقاء التقليد، وهذه تصح فيها إذا فقد الذاكرة أو الحياة أو العدالة.

الصورة الثانية: أن ينكشف فقدان الشرائط عند حدوث التقليد، كما لو قلد المجتهد وكان من أول الأمر فاقدًا لشرائطه.

أما الصورة الأولى فبالنسبة للأعمال السابقة فلا إشكال في صحتها؛ لأنها وقعت مطابقة للحجة الشرعية، وأما الأعمال اللاحقة فيجب عليه العدول فيها إلى المجتهد الجامع للشرائط، وحينئذ إن خالفت فتوى المجتهد الثاني المجتهد السابق يعود الكلام في الإجزاء وعدمه إلى ما تقدم ذكره في مسألة العدول في التقليد.

وأما الصورة الثانية فالقاعدة فيها عدم الإجزاء؛ للعلم بوقوع الأعمال السابقة لا عن حجة شرعية. نعم ربما يمكن تصحيحها إذا قلنا بأن دليل التقليد هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم بغض النظر عن الخصوصيات الشرعية فيه.

وحينئذ إذا كان خلل في الرجوع إليه ناشئاً من جهة العدالة ونحوها أمكن القول بالإجزاء، وأما إذا كان الخلل في الاجتهاد فالقاعدة هي عدم الإجزاء، إلا أن الالتزام به مجازفة لتضافر الأدلة النقلية وقيام السيرة التشريعية على اشتراط جواز الرجوع إلى الفقيه بما كان جامعاً للشرائط، وأبرزها العدالة

على ما صرحت به الفتاوى أيضاً.

المسألة السادسة: مسألة عمل العامي بلا تقليد، فإنه إن طابق الفتوى التي كان يجب عليه الرجوع إليها فالحكم هو الإجزاء، وأما إذا اخطأها فلا، والوجه فيه ظاهر، ولو تعددت الفتاوى فالمدار في الإجزاء وعدمه على الفتوى التي يلتزم بها بعد ذلك.

المسألة السابعة: مسألة جواز العمل بالفتوى السابقة إذا لم يعلم بطلانها، وهذه لا تختص بالمجتهد، بل تشمل المقلد أيضاً، فإذا أفتى المجتهد بشيء ثم عدل عن رأيه الأول إلى رأي آخر، ولكن لم يتوصل إلى بطلان الرأي الأول فهل يجوز له العمل بالفتوى الأولى أم لا؟ قيل بالجواز وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع، باعتبار أنه لا يعلم بطلان الفتوى الأولى كما لا يعلم بصواب الفتوى الثانية، لاسيما إذا كانت الثانية مخالفة للمشهور أو للاحتياط، فالمقتضي للعمل بها موجود ولا مانع شرعي أو عقلي يمنع منها.

وقيل بعدم الجواز؛ لأن صحة العمل متوقفة على استناده إلى الحجة، والحجة هي الفتوى الفعلية، وهي الثانية، وأما الفتوى الأولى فلا يعلم بحجيتها بعد تبدل الرأي، فلذا لا تكون معذرة عند العمل^(١).

ودعوى الجواز المستندة إلى وجود المقتضي غير صحيحة؛ لعدم وجود المقتضي للحجية، أو يشك فيها بعد تبدل الرأي، فأصالة عدم الحجية تجري فيها، وربما يبدو للنظر القاصر رجحان الجواز ما لم ينكشف خطأ الفتوى

الأولى، فإن المجتهد إذا تبدل رأيه في المسألة لا يخلو:

إما أن يكتشف خطأ رأيه الأول أو يكتشف عدم خطئه إلا أنه يجد أن الرأي الثاني أصوب أو أقرب إلى الاحتياط، أو يتردد لأنه لا يعلم بالخطأ وعدمه، ولا إشكال في عدم جواز العمل بالفتوى الخاطئة في نظره بعد انكشاف الخطأ.

وأما إذا لم ينكشف خطأها فإنه لا دليل يبطل العمل بها، وفي صورة الشك فاستصحاب الحجية كاف، وتوصله إلى أصوية الثانية أو مطابقتها للاحتياط يوجب حسن ترجيحها، إلا أنه لا يوجب عليه ذلك في مقام التنجيز والإعذار حتى يقال بوجوب التوقف على الفتوى الثانية.

وأما إذا تردد فمقتضى القاعدة هو العمل بالفتوى الثانية دون الأولى؛ لأنها الحجة الفعلية واستصحاب الحجية لا يجري فيها؛ لأنه معارض بالعلم بالحجة الفعلية، ومع وجود العلم لا يبقى مجال للاستصحاب، فتأمل.

المسألة الثامنة: مسألة عمل المقلد بالفتوى الخاطئة جهلاً بها، كما إذا أفتى المجتهد ببطلان فتواه السابقة ولم يعلم المقلد بذلك، وعمل بتلك الفتوى استصحاباً لها، ثم علم فهل تجزيه أعماله السابقة أم لا؟ ربما يقال بالاجزاء وربما يقال بالعدم للوجوه المتقدمة، وربما يفصل بين الجهل القصوري بتبدل الفتوى القاعدة هي الاجزاء؛ لتسالم الفقهاء على معذورية الجاهل القاصر في الأحكام على ما نصت به أدلة الرفع، وعليه بناء العقلاء وبين الجهل التقصيري فلا تجزي لعدم التسالم وعدم شمول أدلة الرفع للجاهل المقصر،

كما لا بناء لدى العقلاء على معذورية مثله، وهو وجيه. نعم يشترط فيه أن تحصل بعض القرائن الدالة على تبدل رأي المجتهد بحيث يقتضي بحكم العقل والعقلاء الفحص والتثبت منها، وإلا فمقتضى السيرة والاستصحاب عدم وجوب التتبع والفحص، فتأمل.

المطلب الرابع: في وجوب الإعلام بتبدل الفتوى وعدمه

اختلفوا في وجوب إعلام المجتهد لمقلديه عند تبدل فتواه على أقوال:

القول الأول: الوجوب. نسب هذا القول إلى العلامة رحمته في بعض كتبه والأردبيلي رحمته^(١)، واختاره بعض المراجع، والحجة فيه تعود إلى وجوه:

أحدها: التسبب للخطأ.

وتقريره: أن ترك الإعلام مع القدرة عليه ومع كون المجتهد سبباً في الخطأ يعد عرفاً تسبباً للخطأ، وربما للحرام؛ لاستناد المقلد إلى الفتوى السابقة في العمل، والتسبب إلى الحرام حرام. نعم كان المجتهد معذوراً في تسببه الأول ما دام جاهلاً، ولكن إذا علم ارتفع العذر فلا يجوز له أن يكون سبباً للبقاء على الحرام، فالتسبب إن لم يكن حدوثاً إلا أنه تسبب بقاء لبقاء موضوعه وهو استناد عمل العامي إليه، وهذا ما يعضده حكم العقل أيضاً، بل والسيرتان العقلانية والمشرعية، وذلك لأن العقل يحكم بقبح إبقاء المقلد جاهلاً عاملاً عن غير فتوى صحيحة ما دام المجتهد قادراً على إعلامه، وبه يعمل العقلاء والمشرعة، ومن هنا قال بعضهم: إن التسبب إلى المبعوض مبعوض شرعاً وعقلاً^(٢).

ثانيها: الأولوية القطعية الاستفادة من قاعدة وجوب إرشاد الجاهل التي اتفق عليها الفقهاء سنداً ودلالة، وعليها فرعوا الحكم بوجوب تعليم

١ - انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٧٠٦؛ جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠١.

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٨٨.

الأحكام الشرعية للجاهلين بها، ولا شك في أنه إذا وجب إرشاد الجاهل بالجهل البسيط وجب إرشاده في حالة الجهل المركب بالأولية القطعية، لاسيما لو كان المجتهد سبباً لعمل المقلد بالفتوى الخاطئة.

ثالثها: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

بتقريب: أن في عدم الإعلام احتمال الضرر؛ لأن استناد المقلد إلى فتوى المجتهد في العمل لا يخلو من محذورين:

أحدهما: أن يكون المقلد قد عمل بها من دون أن يسندها إلى الشارع، وإنما اكتفى بمجرد الانقياد إلى قول العالم في المسألة التي يجهل الحكم فيها، كما ينقاد المريض إلى قول الطبيب، فعدم إعلامه بها يلزم التضليل وهو محرم.

ثانيهما: أن يكون المقلد قد أسندها إلى الشارع، فعدم إعلامه يستلزم إيقاعه في التشريع وهو محرم.

فعلى كلا التقديرين يجب الإعلام تخلصاً من ضرر التضليل والتشريع، سواء قطع بهما أو احتملهما؛ لأن دفع الضرر المحتمل الخطير - خصوصاً فيما يتعلق بشؤون الآخرة - واجب أيضاً.

رابعها: الآيات المتضافرة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وحرمة كتمان الحق ووجوب الأمر بالمعروف ووجوب إيصال الحجة إلى العباد، فهذه العناوين الثلاثة تنطبق على الإعلام بتبديل الفتوى أو خطئها.

ففي العنوان الأول قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّسَفِّحُوا فِي

الَّذِينَ وَلِيْنَا دُرُوءًا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾

بتقريب: أن الإنذار واجب، وإطلاق الأمر به يفيد وجوبه، سواء علم المندبر بوقوع التحذر أم لا، وهذا ما يعضده كلمة (لعل) بناء على أنها للترجي هنا أيضاً.

وفي العنوان الثاني قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا لِلْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢) وبضميمة أن المورد لا يخصص الوارد تتم الدلالة، وعلى ذلك لا يضر ورودها في بني إسرائيل^(٣).

وفي العنوان الثالث قال تعالى في مقام مدح الآمرين بالمعروف بواسطة جملة خبرية في مقام الإنشاء: ﴿الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾^(٤).

وفي العنوان الرابع قال تعالى: ﴿لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾^(٦) وكل ذلك ينطبق على عدم الإعلام بتبدل الفتوى أو بخطئها للصدق العرفي.

خامسها: الروايات المعتبرة الواردة بشأن بيع السمن أو الزيت المتنجس،

١ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٢ - سورة البقرة: الآية ٤٢.

٣ - انظر مجمع البيان: ج ١، ص ١٨٨، تفسير الآية المذكورة.

٤ - سورة التوبة: الآية ١١٢.

٥ - سورة النساء: الآية ١٦٥.

٦ - سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

فإنها تأمر بوجوب الإعلام فتشمل ما نحن فيه بالملك:

منها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه؟ فقال: «إن كان جامداً فطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم إذا بعته»^(١).

وفي رواية معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: «بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به»^(٢).

وقريب منهما رواية إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله عليه السلام وقد ورد فيها ذكر العسل والزيت والسمن تموت فيه الفأرة. قال عليه السلام: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج، وأما الأكل فلا»^(٣) ومثل ذلك حكم السمن والعسل إذ كانا ذائبين، وأما الجامد فيؤخذ ما تحتها وما حولها فيستعمل في الأكل أيضاً^(٤).

وتقريب الاستدلال: أن الروايات الشريفة اتفقت على تكليف البائع إعلام المشتري للزيت النجس؛ لأجل أن لا يستعمله في الأكل فيقع في النجاسة الواقعية، بالرغم من أنه معذور بسبب الجهل، ولا يتصور لهذا الوجوب من وجه إلا أحد أمرين:

- ١ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٨، ح ٣.
- ٢ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٨، ح ٤.
- ٣ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٨، ح ٥.
- ٤ - انظر الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٨، ح ٥.

الأمر الأول: أن بعدم الإعلام يكون البايع سبباً لوقوع المشتري في أكل النجس.

الأمر الثاني: أن العمل بالأحكام الواقعية وإيصال العباد إليها أمر مطلوب من العالمين بها، وهذا ما تؤكده الآيات المتقدمة التي أمرت بالحفاظ على حدود الله سبحانه وإظهار الحق وحرمة كتمانها.

والحاصل: أن هذه الروايات تدل على وجوب تبليغ الجاهلين بالأحكام الشرعية، وإطلاقها يشمل صورتي الجهل البسيط والجهل المركب. نعم هي واردة بشأن الطهارة والنجاسة، إلا أنه بضميمة عدم القول بالفصل أو وحدة الملاك أو فهم عدم الخصوصية تعمم دلالتها إلى سائر الأحكام تكليفية كانت أو وضعية، فتدل على وجوب الإعلام بنحو عام بما فيه الفتوى، وربما يشكل على الاستدلال بالآيات بإشكالات أهمها اثنان:

الإشكال الأول: أنها أجنبية عن البحث؛ لأنها في مقام بيان الحكم وهو وجوب الإنذار في الأولى، وحرمة الكتمان في الثانية، والأمر بالمعروف في الثالثة، وتبليغ الحجة في الرابعة، وليست في مقام بيان الموضوع، وعليه فدالتها مبنية على معرفة الدين والحق والمعروف والحجة موضوعاً، فنصت على حكمه، وهذا لا ينطبق على ما نحن فيه، لأننا لا نعلم بأن الفتوى الثانية موضوعاً من الدين فيجب الإنذار بها، ولا من الحق حتى يحرم كتمانها، ولا غيرها من العناوين.

وعليه فإن التمسك بالآيات الشريفة لإثبات وجوب الإعلام في الفتوى

يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والإشكال الثاني: أنها - على فرض تمامية الدلالة - تدل على وجوب تبليغ الدين وإظهار الحق بنحو عام، ولا تدل على وجوب تبليغ الدين في كل حكم جزئي لكل فرد من الأمة ولو احتملنا خطأه، فهي في مقام الإهمال بالنسبة للتفاصيل، نظير قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الدِّينَ﴾^(١) و: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) ونحوهما فإنها في مقام بيان أصل الحكم، وأما تفصيله فساكتة عنه.

وأما الإشكال بأن تبليغ الأحكام ليس من مختصات الفقيه بل تعم جميع العالمين بها لأنها من الواجبات الكفائية فلا يصح هنا؛ لأن الفقيه هنا صار سبباً لعمل العامي، ولأن المفروض هنا أن العالم بالحكم هو الفقيه لا غير، فيتعين عليه وجوب التبليغ.

وأما الروايات فالاستدلال بها أخص من المدعى؛ لأنها ظاهرة، بل صريحة في وجوب الإعلام على العالم بالعلم الوجداني، ولا تدل على وجوب الإعلام في صورة الظن أو الاحتمال أو حتى العلم التعبدية؛ بداهة أن العالم بالمتنجس وبيعه للجاهل يصدق عرفاً أنه سبب إيقاعه في الحرام الواقعي، بخلاف من لا يعلم بذلك، وعلى هذا فهي إن تمت دلالتها على المطلوب فإنها تفيد وجوب الإعلام بالفتوى في صورة العلم الوجداني بخطئها، وأما في غير ذلك من الموارد فدلالة الروايات قاصرة عنها.

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - سورة البقرة: الآية ٤٣.

نعم، ربما يتمسك بإطلاقها بضميمة إلقاء خصوصية المورد فتفيد عموم وجوب الإعلام في كل ما لولاه يقع المكلف في الحرام الواقعي، وهذا ما يحكم به العقل أيضاً؛ لأنه يتطابق مع غاية الشارع وغرض الشريعة. هذا وعلى فرض الإشكال في كل واحد من هذه الوجوه إلا أن المجموع من حيث المجموع قد يورث الاطمئنان بالوجوب.

القول الثاني: عدم الوجوب. نسب هذا إلى ظاهر المحقق والسيد العميدي قَالَ^(١)، وهو ظاهر بعض مراجع العصر^(٢).

واستدلوا له بوجوه:

أحدها: السيرة المستمرة الجارية بين العلماء الأعلام، فإنها قائمة على عدم الإعلام مع شيوع تبدل الفتاوى والآراء، ولو كان الإعلام واجباً لتصدوا له.

ثانيها: المانع الشرعي؛ إذ لو قلنا بوجوب الإعلام لوجب إعلام جميع المقلدين، وهم منتشرون في البلدان، فالقول بوجوب إعلامهم يستلزم العسر والحرج، وهما منفيان شرعاً فينتفي ما يسببهما.

ثالثها: المانع العقلي؛ لأنه لو قلنا بوجوب الإعلام لوقع كثيراً؛ لما عرفت من كثرة تبدل الآراء، وهذا يستوجب سقوط اعتماد العامة على اجتهادات المجتهدين، وانعدام الوثوق بهم يستلزم نقض الغرض من التقليد.

١ - انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٧٠٦؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٧٣.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٧٨.

رابعها: أصالة العدم، لاسيما مع ملاحظة عدم تمامية أدلة القول بالوجوب، وربما يعضد كل ذلك حكم العقل؛ لأن المجتهد في وقت إفتائه بالفتوى السابقة كان رأيه ذلك، وهو حجة في ظرفه، ولا دليل على سقوط الحجية بعد انقضاء زمنها، وعلى فرض الشك فاستصحاب الحجية مؤمن للمجتهد ولمقلده إذا شك في تبدل رأي المجتهد فيجوز له أن يحكم ببقاء الفتوى، ويعمل بمقتضاها؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وأما دعوى التسبب فلا تصلح دليلاً للوجوب؛ لأن المقدار المتفق عليه من الحرمة هو حرمة التسبب إلى الحرام كالإعانة على الإثم، وأما التسبب إلى الحلال - نظير فتوى المجتهد في ظرفها - فهو ليس بحرام، لاسيما وأن المجتهد لا يعلم بأن فتواه الجديدة مطابقة للواقع وأن فتواه السابقة كانت مخالفة للواقع أو باطلة شرعاً، بل لو صح نسبة التسبب إلى المجتهد لكانت النسبة إلى الشارع أولى، وذلك من وجهين:

أحدهما: لأن الشارع جعل فتوى الفقيه حجة، ولازم ذلك أن الإبقاء في مخالفة الواقع يرجع إليه لا إلى الفقيه؛ لأن المفروض أن الفقيه استفرغ وسعه لتحصيل الحكم الشرعي من طريقه المعتبرة، وأفتى بما انتهى إليه نظره.

وثانيهما: لأن الشارع أوجب على المجتهد التصدي للاستنباط وإفتاء الناس، بل حرم عليه كتمان الحق، وأوجب عليه هداية الناس وأمرهم بالمعروف والحفاظ على حدود الله؛ إذ لولا ذلك لما تصدى الفقيه للفتيا، ولما عمل المقلد بفتواه، وعليه فإن نسبة التسبب إلى الشارع أولى من نسبتها إلى

الفقيه؛ لأن السبب هنا أقوى من المباشر.

القول الثالث: التفصيل. اختاره المشهور، وذهبوا فيه إلى اتجاهات:

الاتجاه الأول: لصاحب هداية المسترشدين رحمهم الله، وهو ظاهر المحقق العراقي رحمهم الله كما يظهر من حاشيته على العروة^(١)، وهو اختيار السيد الحكيم رحمهم الله^(٢)؛ إذ فصل بين المسائل التي علم المجتهد بأن المقلد قد عمل بها ويمكنه إعلامه بها فيجب؛ لأنه كان سبباً إلى عمل المكلف بالفتوى السابقة، فينبغي أن يرجعه عن ذلك، وبين المسائل التي علم بعدم عمل المقلد بها فلا يجب الإعلام لانتفاء الباعث إليه؛ لأنه لم يكن سبباً لعمله السابق حتى يكون سبباً للإرجاع. يشهد لهذا سيرة المشرعة في جملة من المسائل حيث حكموا بوجوب الإعلام إذا علموا بعمل المقلدين بها:

منها: الشهادة، فإنه إذا شهد الشاهد عند الحاكم ثم تفتن إلى خطأ شهادته فإنه يبادر إلى إخبار الحاكم بذلك.

ومنها: في نقل الفتوى، فإنه إذا نقل أحدهم فتوى المجتهد ثم بان له خطأه في النقل فإنه يعلم من نقل إليه بذلك.

ومنها: في القضاء، فإن المجتهد إذا قضى في المسألة ثم تبين له خطأه فإنه يعلم الآخرين بذلك، ويسترد الحق لأهله، لاسيما فيما يتعلق بحقوق الناس.

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٩، مسألة (٦٩)، حاشية رقم (٣).

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٦-٧٧.

كل ذلك لأنهم صاروا أسباباً للوقوع في الخطأ، وأما إذا شهد ولم يأخذ الحاكم بشهادته ونقل الفتوى ولم يعمل الجاهل بما نقل وإذا قضى ولم يترتب أثر على قضائه ثم بان الخلاف فإنهم لا يتكلفون إعلام الآخرين بذلك الخطأ^(١).

هذا كله إذا علم المجتهد بعمل المقلد، أو علم بعدم عمله، وأما إذا جهل بالحال ففي وجوب الإعلام وعدمه وجهان: وجه بالوجوب مراعاة للاحتياط لاحتمال أخذه على ما يقتضيه ظاهر الحال، ووجه بعدم لأصالة عدم الوجوب الناشئة من الشك في وجوب الإعلام.

وبهذا التفصيل ردت أدلة القول بعدم الوجوب لأن السيرة المدعاة منقوضة بما ذكر من قيام السيرة على الإعلام في صورة تسييب المجتهد لعمل الآخرين، وعلى فرض وجودها فلم يعلم اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام فضلاً عن إمضاها.

والعسر والخرج لا يلزمان في صورة تضيق دائرة وجوب الإعلام وحصرها بصورة العلم بالعمل بالفتوى لا مطلقاً، ومن الواضح أن حصول العلم بالعمل بالفتوى أمر نادر الوقوع، فلا يلزم منه عسر أو حرج، وبمثله يقال في المانع العقلي القاضي بانعدام الثقة بالمجتهدين؛ لأن الفروض النادرة لا تزعزع الثقة بهم، وأما الأصل فلا يجري هنا؛ لأن الأصل أصيل حيث لا دليل، وقد عرفت أن العقل والسيرة يقضيان بوجوب الإعلام في موارد التسييب، وأما دعوى التسييب فقد عرفت أنها أجنبية عن موضوع البحث؛

لأن حرمة التسبیب مقتصرة على التسبیب إلى الحرام، وهو أجنبي عن الفتوى.

الاتجاه الثاني: ذهب إليه صاحب العروة ره؛ إذ فصل بين العدول عن المسألة المطابقة للاحتياط فلا يجب الإعلام وبين غيرها فيجب، قال ره؛ إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل، فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو من قوة^(١)، وظاهر سكوت جمع من المحشين والمعلقين الموافقة عليه، منهم الميرزا النائيني والحائري والسيد الأصفهاني والبروجردى والسيد عبد الهادي الشيرازي والخونساري ره وغيرهم^(٢)، والوجه في هذا التفصيل هو: أن السكوت عن تبدل الفتوى المخالفة للاحتياط ملازم للإغراء بالجهل والتسبیب إلى الخطأ أو الحرام، بخلاف الفتوى الموافقة للاحتياط؛ لأن الاحتياط طريق إلى الواقع يطمئن معه المكلف بعدم مخالفة الشارع.

ويمكن مناقشته من وجهين: نقضي وحلي.

أما الوجه النقضي فيمثل الفتوى بعدم كفاية عشر رضعات في نشر الحرمة الرضاعية، ثم تبدل نظره إلى الكفاية، إلا أن المقلد قبل علمه بتبدل الفتوى يعمل بها ويتزوج رضيعته بعشر رضعات - مثلاً - فإن تبدل الفتوى إلى الكفاية مخالف للاحتياط، وقد عمل بها المقلد، فهل يحكم بعدم صحة

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٩-٦٠، مسألة (٦٩)؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٧٤.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٩-٦٠، مسألة (٦٩)؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١،

نكاحه وأن الفقيه قد أوقعه بهذا؟

وأما الوجه الحلي فلاكثر من إشكال:

الإشكال الأول: أن لازم هذا القول هو إبطال الفتوى الجديدة فيما إذا خالفت الاحتياط كالمثال المتقدم؛ لأن القول بكفاية عشر رضعات في نشر الحرمة لا يتوافق مع الاحتياط، فيكون محتمل الصحة، بينما الفتوى السابقة متوافقة مع الاحتياط، ولازم هذه الموافقة هو العلم بامثال الحكم الواقعي كما هو مقتضى العمل بالاحتياط، ولا شك في أن إحراز الواقع هو الواجب الأهم الذي ينبغي الوصول إليه، ومعه لا تبقى حاجة إلى الفتوى الجديدة، بل لا يصح العمل بها.

الإشكال الثاني: أن الإغراء بالجهل والتسبب إلى الحرام إنما يحصل في صورة الإفتاء بغير علم، أو الاستناد إلى ما ليس بحجة شرعاً، وأما الإفتاء بحسب الأدلة والحجج الشرعية فهو أجنبي عن ذلك؛ لأن فتوى المجتهد وعمل المقلد بها استند إلى الحجة الشرعية، فهو من مصاديق الفتوى بالعلم والعمل بالحجة، وليس من مصاديق الجهل والإغراء به.

الإشكال الثالث: لو سلّمنا جدلاً صحة ما ذكر فإنه منحصر بصورة العلم بخطأ الفتوى والسكوت عنها، لتحقيق الجهل موضوعاً، وأما في صورة احتمال الخطأ أو العلم بعدم الخطأ فلا يصدق الجهل حتى يحصل الإغراء به، ومثل ذلك يقال في دليل التسبب إلى الحرام، وعلى هذا فالدليل المذكور لا يخلو إما أن يكون أجنياً عن موضوع البحث أو أخص من المدعى.

الإشكال الرابع: أن إطلاقات أدلة حجية الأمارات والطرق دالة على أن العمل بمقتضاها يكفي عن الواقع حتى في صورة الخطأ و عدم إصابة الواقع؛ إذ لم يقيد الشارع حجيتها بصورة العلم بالصواب، فالقول بوجوب الإعلام إذا تبدل الرأي المستند إليها يفتقر إلى دليل وهو مفقود.

الاتجاه الثالث: ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله؛ إذ فرق بين الفتوى التي يعلم بفسادها فيجب الإعلام عنها والأخرى التي يعدل عنها بالدليل الظني فلا.

وخلاصة ما أفاده رحمته الله: أن المجتهد تارة يحصل له العلم بفساد فتواه الأولى بدليل قطعي أو بالعلم الوجداني فيجب عليه إعلام مقلديه بذلك، بل ويجب عليه محو ذلك من كتبه إن كان كتبها فيها، وذلك لأن الفتوى خلاف الحق فيجب رفعها لكي لا يكون سبباً لوقوع الناس بمخالفة الحق، بل ولكي لا يبقى الباطل معمولاً به ومعتقداً لأحد، وهذان الوجهان من أهم غايات الشريعة وإرسال الأنبياء والرسول عليه السلام، فكل واحد منهما يصلح دليلاً لوجوب الإعلام، وتارة يعدل عن رأيه الأول لدليل ظني على وجه لا يقتضي فساد الرأي الأول، فلا يجب عليه الإعلام، ولا يجب عليه محوه من كتبه، وذلك لوجوه:

أحدها: السيرة، فإن الفقهاء كثيراً ما تبدل آراؤهم حتى في الكتاب الواحد، ولم يتصدوا للإعلام عن ذلك.

ثانيها: أن غاية ما يحصل عند المجتهد الشك في صحة الأعمال المستندة

إلى الفتوى السابقة، فيمكنه إثبات الصحة بالتعبد الشرعي بأحد أصليين: هما أصالة الصحة والاستصحاب، بل هو مع عدم العلم بالخطأ قد يشك في وجوب الإعلام والأصل عدمه.

ثالثها: لأن عمل المقلد بفتوى المجتهد من مصاديق العمل بالحجة الشرعية، فإذا تبدل رأي المجتهد ولم يعلم به المقلد يمكنه البقاء على العمل بالفتوى السابقة لاستصحاب البقاء، ويكون عملاً بالحق لا بالباطل؛ لأنه عامل بفتوى المجتهد وبالأستصحاب، وكلاهما حجة.

ومع هذا لا يبقى تكليف في ذمة المجتهد يقضي بوجوب إعلامه، لاسيما وأنه لا يعلم بخطأ الفتوى أو فساد الاجتهاد الذي يستند إليه.^(١) هذا فضلاً عن محذور الترجيح بلا مرجح؛ لأن الاجتهاد الظني لا يبطل الاجتهاد الأول، بل يحتمل خطأه، وهذا الاحتمال ينطبق على الاجتهاد الثاني أيضاً، فيكون كل من الاجتهادين يحتمل الخطأ والصواب فإبطال أحدهما بالآخر ترجيح بلا مرجح، أو بلا مرجح ملزم، بل يلزم من وجوده عدمه، فتأمل.

ويمكن مناقشة السيرة من جهتي الكبرى والصغرى. أما الكبرى فلعدم العلم باتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، بل صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بعدم اتصالها بزمانه عليه السلام^(٢)، ووجهه ظاهر، وأما من جهة الصغرى فلا إمكان القول بأن القدر اللازم من الإعلام يتصدى له الفقهاء عند تبدل

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠١-١٠٢.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٧٥.

آرائهم عادة، فإن الوسائط التي يعلمون بها آراءهم وفتاواهم معروفة، وهي:

١ - ذكر ذلك في مجلس الدرس.

٢ - إثبات التعديل في الرسالة العملية أو الحواشي والتعليقات أو كتب

الاستفتاء وطبعها وترويجها بين الناس.

٣ - إعلام الوكلاء والمبلغين والفضلاء وأهل المنبر لأجل ذكره في

المجالس، وقد أصبحت اليوم وسائل الإعلام أكثر من حيث الوسيلة والتأثير، كالشبكة العالمية للاتصالات والفضائيات والصحف والمجلات ونحوها.

وهذه هي الطريقة المتعارفة للإعلام، وهي طرق تعتمد الرأي العام والإعلام العام النوعي في المجتمع لا الإعلام الفردي الذي يستوجب إعلام كل فرد فرد، وقد عمل بها الفقهاء ولا زالوا يعملون بها غالباً، ولا دليل يوجب على المجتهدين إعلام المقلدين بأكثر من الوسائل العامة المذكورة، بل تكليفهم بالإعلام الشخصي يستلزم العسر والحرج في غالب الأحيان، كما لا دليل يوجب على العالم بالأحكام الشرعية أن يبلغها إلى كل جاهل بها، بل الأدلة منصرفة إلى المتعارف وهو الإعلام العام.

والخلاصة: أن ادعاء وجود السيرة على عدم الإعلام غير تام، بل السيرة

قائمة على الإعلام والتبليغ بحسب المقدار المتعارف منه الذي يوصل الفتوى إلى عموم المكلفين.

وأما الوجوه الأخرى التي ذكرها فهي متينة، وبذلك يظهر أن الحق هو ما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله، وهو التفريق بين حصول العلم الوجداني بخطأ الفتوى السابقة فيجب الإعلام وبين حصول العلم التعبدى أو حصول العلم بأصوبية الفتوى الثانية فلا يجب.

التوفيق بين الأقوال:

لدى التأمل والتدقيق قد لا نجد فرقاً فارقاً بين الاتجاه الأول للتفصيل والقول السابق لأن الاثنين جعلاً المدار الذي يدور عليه وجوب الإعلام وعدمه هو العلم بالخطأ، والشواهد التي ذكرها صاحب الهداية رحمته الله تنطبق في صورة العلم بخطأ الشاهد والقاضي لا في صورة الظن؛ لأن المعيار في القضاء هو اليقينية والأيمان. نعم وجوب الإعلام في صورة العلم بالخطأ يرجع إلى أحد ملاكين:

الملاك الأول: حرمة التسبب للخطأ، وهذا يتحقق في صورة علم المجتهد بعمل المقلد بفتواه الخاطئة.

الملاك الثاني: وجوب تعليم الأحكام وتبليغها؛ لقاعدة وجوب إرشاد الجاهل أو الآيات الدالة على وجوب الإنذار وحرمة الكتمان ونحوها.

فإن هذه الأدلة توجب على العالم بالحكم الشرعي تبليغه وبيانه سواء كان الجاهل به جاهلاً بسيطاً أو مركباً، وسواء عمل بالحكم الخطأ أو لم يعمل، كما أنها لا تختص بالعالم المجتهد أو غيره. نعم لدى العدول عن الرأي أو

انكشاف خطأ الفتوى السابقة يتعين ذلك على الفقيه من باب أنه القدر الذي يتحقق به الواجب الكفائي فيكون التكليف عينياً عليه.

وبهذا التوجيه يتوافق قول القائلين بالوجوب مطلقاً مع التفصيل المتقدم، كما ينحل النزاع مع القول بعدم الوجوب مطلقاً؛ لأنهم استندوا في القول بعدم إلى الأصل والسيرة ودعوى لزوم العسر والخرج وفقدان الثقة بالمجتهدين، وهذه المستندات لا تنفي وجوب الإعلام مطلقاً، بل تنفي الوجوب في الأكثر من المتعارف؛ لأنك قد عرفت أن السيرة قائمة على ذكر الآراء الجديدة في الكتب أو في مجلس الدرس ونحوهما من قبل جميع أهل الفتوى الذين يرجع إليهم الناس في التقليد، وهذا القدر منه كاف في صدق الإعلام؛ لعدم وجوب دليل يفرض الأكثر، وهذا المقدار متفق عليه بين القولين؛ بداهة أن القائلين بعدم ناظرون إلى القدر الأكبر، والقائلون بالوجوب ناظرون إلى القدر المتعارف، فيتفق القولان على المقدار المتعارف من الإعلام فيرتفع الخلاف، وبهذا المقدار من الإعلام ينتفي العسر والخرج؛ لأن الوجدان يشهد بوقوع هذا القدر من الإعلام ولم يلزم منه أي عسر أو حرج.

نعم لو قيل بوجوب الإعلام بالأكثر من المتعارف أو بوجوبه لكل فرد فرد من المقلدين أمكن القول بلزوم العسر والخرج، إلا أنه لم يقل به أحد.

وبذلك لا يرد إشكال زعزعة الثقة بالمجتهدين؛ لأن الموارد التي يجب الإعلام فيها قليلة، وعلى فرض كثرتها فإن الإعلام بالقدر المتعارف منه ينفي

هذا المحذور، والدليل عليه هو الوجدان؛ إذ بدل الفقهاء بعض آرائهم، وذكروها في كتبهم، وبلغها وكلاؤهم وتلامذتهم على طول الأيام والسنين ولم تتزعزع الثقة.

وأما التمسك بالأصل لنفي الوجوب فغير سديد، لأن العمل بالأصل يصح في صورة الشك بالتكليف، وأما في صورة العلم به الناشئ من التسبب أو وجوب التبليغ فيتفق الجميع على وجوبه ومعه لا يبقى موضوع للأصل.

وبذلك يظهر ارتفاع الخلاف بين الأقوال، فإن اختلافها ناشئ من اختلاف اللحاظ، وأما إذا اتحد اللحاظ فالظاهر اتفاق الجميع على وجوب الإعلام بأحد الملاكين المتقدمين، واتفاق الجميع على عدم الوجوب في صورة انتفاء الملاكين، وهذا هو ما يقتضيه الجمع بين الأدلة أي أدلة وجوب التبليغ والبيان وأصالة الصحة والاستصحاب والبراءة التي تمسكت بها الأطراف المختلفة.

والحاصل: أن الأصل هو عدم وجوب الإعلام إذا تبدلت فتوى المجتهد، سواء تبدلت إلى الرأي الأصوب في نظره أو إلى الصواب إذا انكشف له خطأ فتواه السابقة انكشافاً ظنياً أو تعبدياً، سواء عمل بها المقلد أو لم يعمل، لتامة الأدلة المعذرة وعدم تمامية الأدلة الموجبة، يستثنى من ذلك صورة العلم الوجداني بخطأ الفتوى الأولى، فإنه يجب عليه الإعلام مطلقاً من باب التخلص من التسبب للحرام ووجوب تعليم الأحكام الشرعية.

بقيت هنا مسائل فرعية هامة:

المسألة الأولى: الكلام في وجوب الإعلام وعدمه يختص بصورة المبادرة، وأما في صورة السؤال من قبل المقلد أو الجاهل بالحكم فلا إشكال في وجوبه، لوجوب تعليم الأحكام الشرعية وإرشاد الجاهل الأمر بالمعروف كما عرفت.

المسألة الثانية: إذا قلنا بوجوب الإعلام فلا يشترط أن يتصدى المجتهد له، بل هو من قبيل الواجبات الكفائية التي يكفي فيها تصدي من فيه الكفاية، وعليه فإذا قام شخص بالإبلاغ سقط عن الباقيين.

المسألة الثالثة: الظاهر أن وجوب الإعلام تكليفي لا وضعي كما يستفاد من ظواهر الأدلة والكلمات، وتظهر الثمرة في بعض الأحكام التي ترتب عليها الضمانات ونحوها.

فمثلاً: إذا أفتى الفقيه بتعلق الخمس بالتركة ثم تبدل نظره إلى العدم ولم يعلم المقلدين بذلك، وعمل بفتياه الأولى بعض مقلديه فإنه على الأول لا شيء عليه سوى ترك الواجب، وأما على الثانية فيمكن القول بوجوب الضمان عليه إن قلنا بالتسبيب، ومثله في الحج، كما إذا أفتى بجواز استئجار من لم يحج الضرورة في قضاء الواجب، ثم تبدل نظره إلى العدم، ولم يعلم، فاستأجر جمع من مقلديه وعملوا بفتياه الأولى فإنه أمكن القول بالضمان بناءً على التسبيب وهكذا.

المسألة الرابعة: الظاهر أن وجوب الإعلام لا يختص بصورة العلم بعمل المقلد بالفتوى، بل يجب حتى في صورة احتمال العمل تقديمًا للظاهر الذي يستدعي الحمل على العمل على الأصل، أو دفعاً للضرر المحتمل؛

إذ إن الأحكام تدور مدار الواقع لا العلم والاحتمال، ويجب على العاملين بالأحكام الواقعية تعليمها للجاهلين بها.

نعم، قد يحتمل عدم الوجوب تمسكاً بأصالة عدم العمل، إلا أنه من قبيل الاستصحاب الاستقبالي الذي هو محل كلام بينهم، وعلى فرض صحته فهو محكوم بأدلة وجوب تعليم الأحكام الشرعية.

المسألة الخامسة: إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه فيجب عليه الإعلام؛ لما عرفت من الوجوه الدالة على وجوبه عند العدول عن رأيه لاشتراكها في الملاك، وكذلك إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ فإنه يجب عليه إعلام من نقلها إليه، كما ذكره صاحب العروة ^(١)، وتبعه جمع من المعلقين والمحشين ^(٢).

نعم، إذا نقل ناقل الفتوى نقلاً صحيحاً ثم عدل المجتهد عن رأيه لا يجب على الناقل الإعلام؛ لأنه ليس بتكليفه. نعم يجب على المجتهد - في موارد الوجوب - ذلك ولو بتوسيط الناقل ونحوه ^(٣).

وبهذا يتم الجزء الأول من مباحث الاجتهاد ووظائف المجتهد، ويأتي بعده الجزء الثاني ويتضمن ثلاثة فصول هي:

الفصل الرابع: وهو في شروط المجتهد.

والفصل الخامس: في طرق معرفة المجتهد.

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٨-٣٩، مسألة (٤٨).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٥-١٠٦، مسألة (٥٨).

والفصل السادس: في مناصب المجتهد ووظائفه الدينية والاجتماعية.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الطاهرين واللعنة الدائمة على أعداءهم إلى قيام يوم الدين.

الفهرست

المقدمة.....	٥
الأمر الأول: التعريف بموضوع البحث.....	٥
الأمر الثاني: مزايا البحث وأهميته.....	٥
الأمر الثالث: أسئلة البحث.....	٨
الأمر الرابع: منهج البحث.....	٨
الأمر الخامس: ضرورة البحث.....	٩
الأمر السادس: شكل البحث.....	١٠
مبحث تمهيدي: تعريف بالمفاهيم العامة للبحث.....	١٣
المطلب الأول: في تعريف مفردات البحث.....	١٥
١- تعريف الاجتهاد.....	١٥
أ- الاجتهاد في اللغة.....	١٥
ب- الاجتهاد في المصطلح.....	١٦
٢- تعريف التقليد.....	٢٣
أ- التقليد في اللغة.....	٢٣
ب- التقليد في المصطلح.....	٢٦
٣- تعريف الاحتياط.....	٣٤
أ- الاحتياط في اللغة.....	٣٤

- ب- الاحتياط في المصطلح ٣٥
- المطلب الثاني: خصوصية الاجتهاد في عنوان البحث ٣٦
- المطلب الثالث: وظائف المجتهد وآدابه ٤٢
- أولاً: وظائف المجتهد ٤٢
- ثانياً: آداب المجتهد ٤٤
- المطلب الرابع: ضرورات الاجتهاد ٤٧
- المطلب الخامس: تاريخ الاجتهاد ٥٨
- المطلب السادس: المشروع واللامشروع في الاجتهاد ٧١
- ١- الاجتهاد اللامشروع ٧١
- ٢- الاجتهاد المشروع ٨١
- المطلب السابع: وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط ٩٦
- المطلب الثامن: هل الوجوب موضوعي أم طريقي؟ ١١٦
- المطلب التاسع: هل الاجتهاد والتقليد من مسائل الفقه أم الأصول؟ ١١٨
- الباب الأول: في الاجتهاد ووظائف المجتهد ١٢٣**
- الفصل الأول: سمات الاجتهاد ومبادئه وأقسامه ١٢٥**
- المبحث الأول: سمات الاجتهاد ١٢٧
- المبحث الثاني: مبادئ الاجتهاد ١٣١
- القسم الأول: المقدمات العامة للاجتهاد ١٣٢
- القسم الثاني: المقدمات الخاصة للاجتهاد ١٣٤
- المبحث الثالث: أقسام الاجتهاد والمجتهدين ١٧٢
- ١- الاجتهاد عند الجمهور ١٧٣
- أ- القياس ١٧٣

- ب - الاستحسان ١٧٦
- ج- المصالح المرسلة ١٧٨
- د- سد الذرائع ١٨٢
- ٢- الاجتهاد الأخباري ١٨٥
- ٣- الاجتهاد الانسدادي ١٩٤
- ٤- الاجتهاد الانفتاحي ٢٠٦
- المطلب الأول: في الاجتهاد المطلق ٢٠٩
- المطلب الثاني: في الاجتهاد المتجزئ ٢١٦
- الفصل الثاني: حجية الاجتهاد بين المثبتين والنافين ٢٢٥
- توطئة ٢٢٧
- المبحث الأول: في أدلة حجية الاجتهاد ٢٢٨
- الدليل الأول: العقل ٢٢٨
- الدليل الثاني: الإجماع ٢٤٢
- الدليل الثالث: الكتاب العزيز ٢٤٣
- الدليل الرابع: الروايات ٢٦٥
- المبحث الثاني: في أدلة حرمة الاجتهاد ٢٨١
- الفصل الثالث: أحكام الاجتهاد ٢٩٩
- المبحث الأول: في حجية فتوى المجتهد ٣٠١
- المطلب الأول: في حجية فتوى المجتهد المطلق ٣٠١
- المسألة الأولى: في حجية فتوى المجتهد على نفسه ٣٠١
- الفرع الأول: في حجية الفتوى عند الجزم بصحتها ٣٠١
- الفرع الثاني: في حجية الفتوى عند الظن بصحتها ٣٠٣

- الفرع الثالث: في حجية الفتوى عند احتمال صحتها ٣٠٤
- المسألة الثانية: في حجية فتواه على غيره ٣٠٥
- المطلب الثاني: في حجية فتوى المجتهد المتجزي ٣١٦
- المسألة الأولى: في حجية فتوى المجتهد المتجزي على نفسه ٣١٦
- المسألة الثانية: في حجية فتوى المجتهد المتجزي على غيره ٣٢٨
- ١- أدلة القائلين بعدم جواز التقليد ٣٢٩
- ٢- أدلة القائلين بالتفصيل ٣٣٥
- ٣- أدلة القائلين بجواز التقليد ٣٤١
- المطلب الثالث: في نتائج البحث ٣٨٢
- المبحث الثاني: في جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر ٣٨٥
- المبحث الثالث: الخطأ والصواب في فتوى المجتهد ٣٩٤
- المطلب الأول: في تحرير محل النزاع ٣٩٥
- المطلب الثاني: في أنحاء التصويب ٤٠٠
- المطلب الثالث: أدلة التصويب والتخطئة ٤١٢
- المطلب الرابع: دواعي القول بالتصويب ٤٣٧
- المبحث الرابع: في أجزاء فتوى المجتهد ٤٤٢
- المطلب الأول: في وجوب تجديد الاجتهاد ٤٤٧
- المطلب الثاني: في الأجزاء عند تبدل الاجتهاد ٤٥١
- المطلب الثالث: في المسائل الفرعية للأجزاء ٤٩٦
- المطلب الرابع: في وجوب الإعلام بتبدل الفتوى وعدمه ٥٠٣
- التوفيق بين الأقوال ٥١٨
- الفهرست ٥٢٥