

الصَّفَار

قَلِيد

٣

د الحاي قوس ١٩٩٠

الجزء الثالث

فقه التقليد وظائف العقد

أستاذ
فاضل الصفار

مكتبة العلامة
أبو محمد الحاي
كربلاء المقدسة - العراق

دار الكتب
بيروت - لبنان



الاجتهاد والتقليد



الاجتهاد والتقليد

فقه الاجتهاد ووظائف المجتهد

المجلد الثالث

لسماحة الشيخ

فاضل الصّفار

مكتبة العلامة
آية الله العظمى
الشيخ محمد الحائري
كريداء المقدسة - العراق

محفوظ جميع الحقوق

١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

بيروت - لبنان



شارع قبلة الإمام الحسين ﷺ هاتف: ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢

البريد الإلكتروني: owayde11@gmail.com

الْبَيِّنَاتُ لِلْبَيِّنَاتِ

فِقْهُ التَّقْلِيدِ وَظَائِفُ الْمُقْلَدِ

وفيه مقدمة وفصول:

الفصل الأول: في معنى التقليد وحدوده وآدابه

الفصل الثاني: في أحكام التقليد عند فقدان الشروط

الفصل الثالث: في أحكام العدول والتبعيض في التقليد

الفصل الرابع: في أحكام الفتوى والاختلاف في الاجتهاد

الفصل الخامس: في وظائف المقلد النظرية

الفصل السادس: في وظائف المقلد العملية

المُفَرِّدَةُ

أثر التقليد في حياتنا

التقليد على قسمين ممدوح ومذموم، ويراد بالقسم المذموم منه إتباع أقوال الآخرين وأفعالهم تقليداً بلا دراسة ومعرفة، وبيتلى به - عادة - صنفان من الناس:

الصنف الأول: الجاهلون الذين يتبعون عقائد آبائهم من دون فهم أو دراية، وحينما يخاطبهم الأنبياء ﷺ بالمنطق والبرهان والآيات البينة ليدخلوهم في عقيدة التوحيد يرفضون، وليس لهم حجة على الرفض سوى تقليد الآباء واتباعهم ورضوخهم للخرافات والأوهام التي كانت تدور عليها رحي حياتهم، وقد حكى القرآن هذه الحقيقة بقوله: ﴿قَالَ مُتَرَفُّوهُاءِ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾^(١) وهؤلاء مصيرهم إلى البؤس والشقاء في الدنيا والآخرة.

وكم لهم في هذا الزمان من نظير ممن يتبع آباءه في عقيدته أو في ثقافته وأفكاره، ولا يعطي فرصة لعقله أو للعلم الصحيح أن يقوّم له معتقده،

ويصحح له مسيرته، ولو تحكم العقل والدليل يوماً في حياة الناس لظهر بطلان العديد من المدارس والأفكار التي لها أنصار ومؤيدون كثر ما كانت لتقوم لولا التقليد الأعمى والانقياد الساذج.

والصنف الثاني: المنبهرون الذين بهرتهم المظاهر الجميلة للحضارة الغربية فاتبعوها بلا فهم ولا معرفة، فأخذوا منها كل تافه وغث، وتركوا منها ما هو ثمين وسمين، ويعرف هذا من موضات اللباس وقصات الشعر وألوان الملابس وكيفية الطعام والشراب ومجالس اللهو واللعب وطريقة الكلام وأسلوب السلام وطرز التعامل التي ساق لها الغرب الملايين من الشباب والشابات في بلادنا وجعلهم يدورون في فلكه، تقليداً للحياة الغربية البعيدة عن القيم والأخلاق الدينية والإنسانية.

ولا يفوتنا أن نعرف هنا، أن حضارة الغرب المستولية على العالم اليوم فيها جانبان، إيجابي وسلبي، إلا أن المؤسف حقاً أن المجتمعات الجاهلة تقتدي بالجانب السلبي منها أكثر بكثير مما تقتدي بها في الجانب الإيجابي، وتؤكد الوثائق والدراسات أن هذا النهج من التقليد يريده الغرب نفسه ويخطط له، ويضع له سياسات ومناهج كثيرة ويجند له جيوشاً من الطاقات الفكرية والإعلامية والسياسية؛ لترسيخه وتثبيت قوائمه؛ لأن الغرب لا يريد أن يعطي أكثر مما يأخذ وإذا أعطى فإنه يضيق العطاء بالمقدار والكيفية التي تخدم مصالحه وأغراضه؛ ولذا لا ينقل إلى بلادنا إلا الحروب والنزاعات والجهل والفساد والأنظمة الفاسدة المستبدة، بينما يأخذ منا عقولنا وعقلنا وينهب ثرواتنا ويصادر حقوقنا ويستولي على مراكز القرار في بلادنا ليجعل الجميع راکعاً له تابعاً لنهجه وخادماً لأغراضه ومصالحه.

وقد نصبت بعض المنظمات المعادية للإسلام والمسلمين فخاً كبيراً للشباب المسلم لأجل إركاعهم لهذا الواقع السيء، وصبغته بالمظاهر الخلابـة والشعارات الكاذبة حتى انعكس هذا الخواء الفكري والأخلاقي في مناهج التعليم ووسائل الإعلام والأسواق والمدارس والجامعات والقوانين بما يطفح من ذكره الكيل، والهدف من ذلك كله يعود لأمرين:

أحدهما: إسقاط القيم الدينية في المجتمع.

ثانيهما: السيطرة على عقول المسلمين ثقافياً؛ لتسهل السيطرة عليهم سياسياً واقتصادياً، ومما يؤسف له أن هناك جهات ومؤسسات رسمية وشبه رسمية تدعم هذه الخطة الخطيرة بعلم أو بجهل، ويكفيك أن تلقي نظرة فاحصة إلى أوضاع العالم الإسلامي لتجد هذه الحقيقة بادية للعيان وإن كان بعض الناس غافلين ينقادون إلى ما يضرهم في دينهم ودنياهم، وهذا النحو من التقليد هو المذموم الذي لا يقبله عقل ولا دين.

ويقابله التقليد الممدوح، وهو الذي يحكم العقل والدين بضرورة العمل به واتخاذ طريقتاً لبناء الحياة الإنسانية السعيدة، ويتجلى ذلك في محورين:

أحدهما: التقليد في الصفات الإنسانية النبيلة، وذلك بإتباع الآخرين بمزاياهم الجميلة وخصوصياتهم العلمية وأخلاقهم العالية، وهذا أمر مهم قامت عليه الحضارات الإنسانية، ودعا إليه الإسلام، وعلى هذا الأساس نصب الأنبياء والأولياء أئمة وقادة، وأمر الناس باتباعهم والافتداء بهم ليكونوا مثلاً حياً للإنسان الكامل في أفكاره وتطلعاته. قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ

لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ ﴿١﴾ وقال سبحانه: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ ﴿٢﴾ ويؤكد علماء التربية والأخلاق على أهمية صنع النموذج الحي لتعليم الأخلاق والسلوك الحسن؛ لأن التعليم بالعمل أقوى وأرسخ من التعليم بالكلمات والمحاضرات.

ثانيهما: التقليد في فروع الدين، ويتحقق باتباع الجاهلين بأحكام الشريعة للعالمين المجتهدين بها؛ لكي لا يكون تدين الإنسان عن جهل أو خرافة، بل يستند إلى علم وعالم، وبهذا يضمن العبد صحة عمله وقربه من ربه ونجاته في الآخرة، وذلك ضمن شروط وأحكام خاصة يبينها الفقيه في مباحثه الفقهية، وقد نص الكتاب والسنة وحكم العقل بلزوم العمل بمثل هذا التقليد؛ لما فيه من نتائج إيجابية كبيرة على حياة الفرد والأمة؛ إذ قال تعالى: ﴿فَتَشْكُلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣﴾.

ومن الواضح أن النحو الأول من التقليد تكفل به علماء الأخلاق والتربية، وأما النحو الثاني منه فهو مهمة الفقه والفقيه، وهو الذي سيدور عليه الكلام في هذا البحث. والله سبحانه الموفق.

فاضل الصفار

كربلاء المقدسة

١ جمادى الثانية ١٤٣١ هـ

١ - سورة الممتحنة: الآية ٤.

٢ - سورة الأحزاب: الآية ٢١.

٣ - سورة النحل: الآية ٤٣.



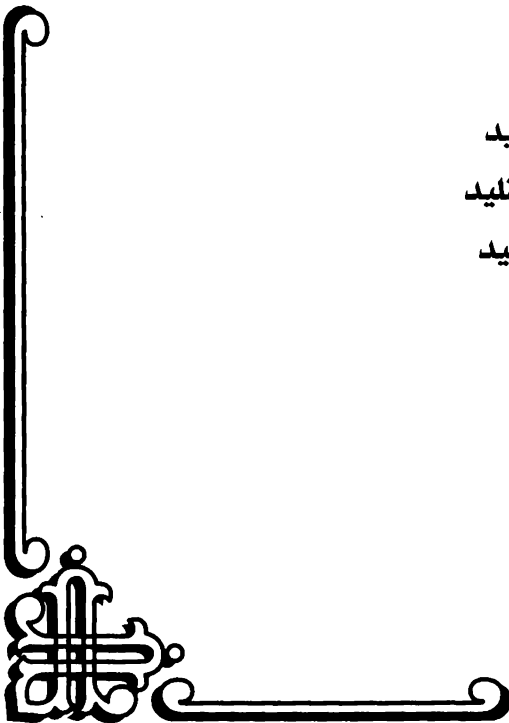
في معنى التقليد وحدوده وآدابه

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معنى التقليد

المبحث الثاني: في حدود التقليد

المبحث الثالث: في آداب التقليد



■ المبحث الأول: في معنى التقليد

ويتضمن مطالب:

المطلب الأول: في معنى التقليد

لقد مر في الفصل التمهيدي تعريف التقليد في اللغة، حيث أجمع أهل اللغة على أنه من تقليد القلادة في العنق، ويراد به الإلزام بها، كما تطوق القلادة صاحبها وتلزمه^(١)، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبْعَهُ فِي عُنُقِهِ﴾^(٢) أي يكون حظه ومصيره منه؛ لأن الإنسان ملزم بمصيره، وبهذا المعنى وردت بعض الأخبار:

منها: رواية أبي بصير في قضية أم خالد العبدية، حيث دخلت على الصادق عليه السلام وسألته عن شرب النبيذ بالسويق^(٣) وقالت: «قلدتك ديني، فألقى الله عز وجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد عليه السلام أمرني ونهاني»^(٤).

وورد بهذا المعنى في رواية العسكري عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً

١ - لسان العرب: ج ٣، ص ٣٦٧، (قلد)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٨٢، (قلد)؛ الفروق اللغوية: ص ٣٧١، رقم (١٤٩١).

٢ - سورة الإسراء: الآية ١٣.

٣ - السويق: دقيق مغلي يعمل من الحنطة والشعير.

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

لنفسه» إلى قوله: «فللعوام أن يقلدوه»^(١).

وفي اصطلاح الفقهاء عرّف التقليد بتعاريف عديدة ربما تبلغ العشرة نكتفي بالمهم منها:

التعريف الأول: أنه الالتزام بالعمل بقول الغير، ذكره صاحب العروة في المسألة الثامنة فقال: التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد^(٢). وتبعه فيه جمع من المحشين^(٣)، وضعفه ظاهر لوجوه:

أحدها: الخروج عن موضوع البحث؛ إذ لا أحد يلتزم بوجوب الالتزام في فروع الدين، بل الجميع صرحوا بوجوب العمل فيها. نعم هو مختص بأصول الدين.

ثانيها: صحة السلب؛ إذ لو التزم شخص بالعمل بفتوى الفقيه ثم مات ولم يعمل لا يقال له في العرف أنه كان مقلداً. ويشهد له صحة السلب عنه.

وثالثها: اتفاقهم على حرمة تقليد المجتهد لمجتهد آخر، وحرمة تقليد العامي لغير المجتهد، وهذا لا يصح إلا في صورة العمل بفتواه لا بمجرد الالتزام القلبي بفتواه وإن لم يعمل بالفتوى بعد، ولو فرضنا أنه التزم فإنه لا يكون عاصياً أو متجرباً.

وعليه فإن التعريف المذكور أعم من التقليد؛ لأنه يشمل غيره، أو خارج

١ - الوسائل ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤-١٥، مسألة (٨).

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

تخصّصاً عنه بناء على اختصاص الالتزام بأصول الدين.

التعريف الثانى: أنه الأخذ بقول الغير من غير حجة^(١). نسب هذا القول إلى جمع منهم المحقق الكركي وصاحب هداية المسترشدين عليهما السلام وبعض مراجع العصر^(٢)، ولا يصح هذا التعريف إلا بتقييده بأمرين:

أحدهما: تقييد الأخذ بقول الغير بما كان فى المسائل الفرعية الحكمية؛ لأن الأخذ بقول الغير فى الموضوعات - كالأخذ بقول البيئة أو بقول ذي اليد ونحوهما - ليس من التقليد.

وثانيهما: تقييد الغير بالمجتهد الجامع للشرائط؛ لوضوح أن الأخذ بقول المعصوم عليه السلام لا يعد من التقليد وكذا الأخذ بقول العامي، وعليه فإن التعريف فى نفسه أعم، وبذلك يعرف الإشكال على التعريف بقبول قول الغير.

التعريف الثالث: أنه تعلّم فتاوى المجتهد بقصد العمل بها^(٣)، وبعضهم قال: هو تعلّم الأحكام عن الغير^(٤)، وفى كشف الغطاء عرفه بالعلم بقول الغير للعمل به^(٥)، والفرق بين التعلم والعلم ظاهر، إلا أن المراد منهما واحد، والوجه فى هذا التعريف هو محاولة طرد الاغيار عن تعريفه بالأخذ

١ - رسائل الكركي رحمته الله؛ ج ٣، ص ١٧٣؛ هداية المسترشدين: ص ٦؛ انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١١.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ١٦٨.

٣ - توضيح المسائل المدمج بالدلائل (للاقا حسين القمي): ج ١، ص ٢٥، مسألة (١١).

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

٥ - كشف الغطاء: ج ١، ص ٤٢؛ بيان الفقه: ج ١، ص ١٦٩.

والالتزام؛ لأنها أعم من العلم بالأحكام، إلا أنه مخدوش أيضاً؛ لأن التقليد ليس مجرد العلم أو التعلم عرفاً ولغة، وإلا للزم أن يكون العالم بالأحكام غير العامل بها مقلداً، نعم قد يستفاد من عبارة ولده الشيخ حسن كاشف الغطاء في شرحه على مقدمة كشف الغطاء؛ إذ حكي عنه القول بأنه لو أشار لكتاب ونوى أنه مقلد لصاحبه به وإن لم يعلم تفاصيله جاز^(١)، وهو كما ترى، ويشهد له صحة السلب.

التعريف الرابع: أنه العمل بقول الغير استناداً، وهو القول المشهور قديماً وحديثاً^(٢)، وقد تجنب المحاذير التي أوردت على التعاريف السابقة، وتطابق مع الفهم العرفي والشرعي من وجوه:

أحدها: الانصراف، فإن المنصرف من لفظة قلّدت وقلّدتك ديني أي في مقام العمل لا في مقام الأخذ أو الالتزام، وهذا ما تعضده قرينة المقابلة، فإن الواجب على المجتهد هو العمل بفتواه، فكذلك على المقلد، فلو عمل المقلد برأيه وطابق فتوى المجتهد لم يكن مقلداً عرفاً، ولذا لو خالف لم يكن معذوراً.

ثانيها: النصوص الشرعية، فإنها استعملت لفظ التقليد في موارد العمل، فتكشف عن معناه عند الشرع، ففي حج القرآن ينبغي تقليد الأضحية إشعاراً بجعل نعل في عنقها مثلاً؛ إذ ورد عنهم عليهم السلام: «يقلدها نعلًا خلقاً»

١ - بيان الفقه: ج ١، ص ١٦٩.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٨١؛ بيان الفقه:

ج ١، ص ١٦٩.

قد صليت فيها»^(١)، ومنها حديث الخلافة حيث ورد قولهم ﷺ: «قلدها رسول الله علياً»^(٢) أي نصبه لها، وهذا هو مقتضى الظهور في مجمل الأدلة الشرعية الواردة في الأوامر والنواهي والأحكام، فإن قوله ﷺ: «فللعوام أن يقلدوه» و: «انظروا إلى رجل منكم عرف حلالنا وحرامنا فاتخذوه حكماً» وقولهم: «من أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٣) ظاهر في العمل لا الالتزام أو الأخذ ونحوهما.

ثالثها: الفهم العقلاني، فإن عمدة دليل التقليد هو بناء العقلاء القائم على رجوع الجاهل إلى العالم، ومرادهم من ذلك هو الرجوع لأجل العمل والإتباع في الفعل لا لمجرد الأخذ أو الالتزام بقوله، وإلاّ عدوا الأخذ والقبول لغواً لا فائدة منه.

هذا ولا يسلم هذا التعريف من الإشكال أيضاً؛ لأنه تعريف بالأعم، ويمكن تصحيحه بالقول بأن التقليد: هو عمل الجاهل بفتوى المجتهد في الأحكام الشرعية الفرعية، والمراد بالجاهل كل من يأخذ الحكم من المجتهد وإن كان فاضلاً في العلم، والظاهر أن هذا التعريف يتوافق مع الفهم العرفي والمشرعي للتقليد، وعليه جرت السيرة في الخارج.

فبقيد العمل أخرجنا الاكتفاء بالالتزام أو الأخذ ونحوه، وبقيد الجاهل أخرجنا عمل المجتهد نفسه، وبقيد الفتوى أخرجنا آراء المجتهد في غير

١ - الوسائل: ج ٨، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحج، ص ٢٠٠، ح ١١.

٢ - كتاب الاجتهاد والتقليد (للسيد الخوئي): ص ٧٨.

٣ - الدعائم: ج ١، ص ٩٧.

مقام الفتوى كآرائه في أصول الفقه وأصول الدين ونحوها، وبقيد الأحكام الشرعية أخرجنا الأحكام المتعلقة بالموضوعات ونحوها؛ إذ لا يجب فيها التقليد، بل المرجع فيها العرف وأهل الخبرة، كما أن المقصود بالأحكام الشرعية المسائل التي تقع في محل الابتلاء؛ لأنها التي يتعين على المكلف العمل بها.

وهذه إحدى الثمرات العملية لهذا التعريف، فإنه إذا عرّف بالالتزام أو الأخذ أمكن تقسيم التقليد إلى ما كان في جميع الأحكام، وما كان في بعضها، وذلك لإمكان الالتزام بالعمل في جميع الأحكام على رأي المجتهد.

وأما إذا عرّف بالعمل فإنه لا يصح ذلك لتعذر العمل بجميع الأحكام، فيختص التقليد بالمسائل الابتلائية بلا ريب، ومن ثمراته الأخرى أن تعريفه بالالتزام أو الأخذ ونحوهما يجعل التقليد أمراً سابقاً على العمل بفتوى المجتهد، كما يظهر من عباراتهم المتقدمة، وعلى هذا يكون التقليد من مقدمات العمل، بخلاف ما ذكرنا فإنه يجعل التقليد العمل نفسه، فيناسب المعنى اللغوي والشرعي للتقليد. هذا وقد مر في بحث الاجتهاد ذكر بعض الثمرات الأخرى فراجع.

الجمع بين الآراء

ربما يمكن إرجاع التعاريف المذكورة إلى التعريف الذي ذكرناه؛ إذ لا يعقل أن يصدق التقليد عرفاً من دون عمل، فتعريفه بالأخذ أو بالقبول أو الالتزام يراد به المؤدي إلى العمل منها.

ولعل من عرّفه بالالتزام نظر إلى أن العمل غالباً ما يتوقف على العلم به

والالتزام بصدوره عن حجة معتبرة؛ بداهة أن الإنسان العاقل لا يلتزم بشيء من دون أن يكون له أثر فى مقام العمل، وهو ما قامت عليه سيرة العقلاء.

وأما من عرفه بالأخذ بقول الغير فإن كان يريد منه الأخذ فى مقام العمل كما هو المنصرف من لفظ الأخذ فى الاستعمالات الشرعية فى مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(١) و: ﴿يَخِىْ خُذِ الْكِتَابَ يَقُوْ﴾^(٢) وقولهم: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^(٣) فلا نزاع فيه، وإن كان يريد الالتزام القلبي فقد عرفت أنه لا يتطابق مع طريقة العقلاء إلا إذا لازمه العمل، ومثل ذلك يقال فى تعريفه بالعلم والتعلم.

١ - سورة الحشر: الآية ٧.

٢ - سورة مريم: الآية ١٢.

٣ - العوائد ص ١٦٥؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٩٩ - ١٠٠؛ ج ٤، ص ١٨٩.

المطلب الثاني: أصناف التقليد وحقيقته

اشتهر الخلاف بين الفقهاء في أن التقليد حقيقة عرفية أو لغوية؛ إلا أنك قد عرفت أن المعنى اللغوي للتقليد أعم من المعنى الاصطلاحي، فإن التقليد على أصناف عديدة:

منها: التقليد في العقيدة والرأي، كاتباع قول الغير فيما يتعلق بأصول الدين.

ومنها: التقليد في العمل، ويشمل الأحكام والأخلاق ونحوهما.

ومنها: التقليد في التجارب والصناعات ونحوها.

والتقليد الفقهي لا يشمل هذه الثلاثة، بل هو اتباع خاص للفقهاء في الأحكام الشرعية الفرعية، فهو أخص من المعنى اللغوي والعرفي للتقليد، وعليه يدور أمره بين أن يكون حقيقة شرعية أو متشرعية.

ويمكن أن يقوي الأول طائفة من الأخبار التي ورد التقليد فيها بالمعنى المذكور عمدتها رواية العسكري عليه السلام المروية في الاحتجاج: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(١) والرواية طويلة، وقد ذمت عمل عوام اليهود بأقوال علمائهم، والعامّة من المسلمين بأقوال علمائهم تقليداً واتباعاً، وأمرت عوام الشيعة بالرجوع إلى الفقهاء العدول والعمل بآرائهم تقليداً، وجهة الفرق بين هؤلاء وفقهاء الشيعة هو أن علماء اليهود والعامّة ليسوا محلاً للثقة

والاطمئنان على ما ينقلونه عن أحكام الدين، لأنه إما يحرفونه أو يبتدعون فيه، بخلاف الفقهاء العدول وهم بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم^(١). نعم إلا أن يشكل على الرواية من جهة ضعف السند؛ لكونها مرسلة كما صرح به بعضهم^(٢)، أو من جهة اختصاص دلالتها بأصول الدين لا الفروع كما تشهد له المقارنة مع علماء اليهود والعامة، ولا نزاع في أن الخلاف فيهما في الأصول أولاً، وهو ما تؤيده الأخبار.

ففي رواية محمد بن عبيدة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «يا محمد أنتم أشد تقليداً أم المرجئة؟» قال: قلت: قلدنا وقلدوا، فقال: «لم أسألك عن هذا» فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن عليه السلام: «إن المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه، وإنكم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه، فهم أشد منكم تقليداً»^(٣) فإنها ظاهرة في الإتيان في أصول الدين لا في الفروع.

لكنك عرفت أن الإشكال السندي في رواية العسكري عليه السلام غير وجيه كما حققناه في بحث الاجتهاد، وصرح به جماعة^(٤)، وحصر دلالتها بأصول الدين محل تأمل؛ لأن إطلاقها يشمل الأصول والفروع كما يؤكد هذا المعنى منطوقها؛ إذ ورد فيها ما يلي:

١ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣ - ٢٦٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٢ - التنقيح: ج ١، ص ٦١.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٥، ح ٢.

٤ - الدلائل: ج ١، ص ٢٥.

في الاحتجاج عن العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ
 الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(١) قال: «هذه لقوم من اليهود - إلى
 أن قال - وقال رجل للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا
 يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول
 من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم - إلى أن قال -
 فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة، وتسوية من جهة. أما
 من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم،
 وأما من حيث افترقوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب
 الصراح، وأكل الحرام، والرشاء، وتغيير الأحكام، واضطروا بقلوبهم إلى
 أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط
 بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم
 الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلد
 مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من
 كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه
 فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من
 ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً
 ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك؛ لأن الفسقة
 يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها
 لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما

هو زادهم إلى نار جهنم»^(١).

ودلالتها على حرمة إتباع علماء السوء من الفسقة وأهل الدنيا ليس فقط فيما يتعلق بالعقائد، بل في الأحكام أيضاً، كما تشهد له مفردات الرواية.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن تعريف الاجتهاد ينبغي أن يقتصر على ما جرت عليه سيرة المشرعة ومرتكزاتهم، وكذا بناء العقلاء، وهذا التعريف حقيقة شرعية؛ لأنه مأخوذ من مثل رواية العسكري عليه السلام المتقدمة، أو حقيقة متشرعية نشأت من تأسيس الفقهاء لها، فإرجاع الفقهاء التعريف إلى الحقيقة اللغوية أو العرفية محل تأمل شديد؛ لأنه يستلزم التعريف بالأعم.

نعم إلا أن يقال بأن معرفة حقيقته من أي قبيل يرجع إلى دليل التقليد، فإنه إذا قلنا بأن العمدة في دليل التقليد هو بناء العقلاء القائم على رجوع الجاهل إلى العالم ولازمه أن تكون الأدلة اللفظية الواردة فيه كآية النفر والسؤال وحديث العسكري عليه السلام ونحوه محمولة على الإرشاد فلا مناص من القول بأن التقليد حقيقة عرفية عامة، وإذا قلنا بأن العمدة في دليله هو النصوص الشرعية كان حقيقة شرعية، وإما إذا قلنا بأن دليله السيرة المتشرعية كان حقيقة متشرعية.

والمسألة حينئذ تختلف بحسب اختلاف المباني. نعم قد يقال بأن التقليد وإن كان منشأه بناء العقلاء إلا أن الشرع اشترط في العالم شروطاً لم يشترطها العقلاء مثل العدالة والإيمان والرجولة ونحوها على ما عرفته سابقاً، كما

١ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣ - ٢٦٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

اشترط في المقلد، كما اشترط في الرجوع شروطاً لم يشترطها العقلاء أيضاً، وبضمنية هذه الشروط يصبح حقيقة شرعية؛ لأنه يصبح بذلك من مخترعات الشرع كما ذكر في البيّنة.

المطلب الثالث: في شرط التقليد

هل التقليد عمل بالفتوى وإن صدرت عن مجتهدين متعددين أم هو عمل بفتوى المجتهد المعين، فتعيين المجتهد شرط في تحقق التقليد؟

يظهر من كلمات صاحب العروة رحمته الثاني؛ لأنه عرّف التقليد بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين^(١)، والمستفاد من سكوت أكثر المحشين على ما ذكره هو التأييد^(٢)، بخلاف جمع من الشراح فإنهم ذهبوا إلى الأول^(٣)، وهذا البحث مبني على شروط:

أحدها: أن نفترض وجود أكثر من مجتهد جامع للشرائط، فلو اتحد المجتهد تعين الرجوع إليه بلا منازعة.

وثانيها: إمكان تحصيل أكثر من فتوى في المسألة مع إمكان العمل بها، فإنه لو تعذر الوصول إلى الأكثر أو تعذر العمل بالأكثر من واحدة فينتفي البحث؛ لوضوح وجوب العمل بالميسور منها.

ثالثها: اتفاق الفتوى، فإنه إذا تعددت الفتاوى بسبب اختلافها وجب الرجوع إلى واحد معيّن منهم.

ورابعها: عدم وجود الأعلم أو عدم القدرة على تشخيصه بناء على وجوب تقليد الأعلم، وإلاّ تعين الرجوع إليه، ولا يخفى أن البحث في هذه المسألة

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤-١٥، مسألة (٨).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤-١٥، مسألة (٨).

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٣؛ فقه الشيعة: ص ٤٨؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ١٧؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٨٦؛ شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ٥٠-٥١.

يعد من الضروريات لوقوعها كثيراً في محل الابتلاء، لاسيما في هذه الأزمنة المتأخرة؛ إذ من الله سبحانه على الأمة بمجتهدين كبار لم يخلو الزمان من جماعة منهم متعاصرين ولهم وكلاء ومؤسسات منتشرة في كل مكان، فضلاً عن توفر وسائل الاتصال الحديثة بما يسهل الوصول إلى فتاواهم والعمل بمقتضاها.

ومن هنا تظهر أهمية هذا السؤال أكثر، وكيف كان فهل يجب تعيين المرجع الذي يرجع إليه في التقليد ومعرفته بشخصه وخصوصياته ولو إجمالاً بواسطة معرفة اسمه وتناول رسالته أو الاتصال بوكيله أم لا يجب، فيكفي في صدق التقليد الأخذ بالفتوى المعتمدة وإن لم يعرف صاحبها؟

وتترتب على هذا السؤال أكثر من ثمرة عملية عمدتها اثنتان:

الثمرة الأولى: في جواز التبعض في التقليد وعدمه، فإنه بناء على وجوب تعيين المجتهد قد يقال بعدم الجواز التبعض بالرجوع إلى أكثر من مجتهد معين؟

الثمرة الثانية: في جواز العدول من مجتهد إلى آخر وعدمه، فإنه بناء على وجوب التعيين قد يقال بعدم الجواز.

وسنفصل الكلام عن هاتين الثمرتين لدى البحث عن أحكام التقليد، ونكتفي هنا بالبحث في أصل المسألة، وقد عرفت أن صاحب العروة رحمته الله وجماعة ذهبوا إلى التعيين، والسر فيه يعود لوجهين:

أحدها: ظهور الأدلة، فإنه بناء على أن وجوب التقليد مستفاد من الأدلة التعبدية النقلية من الآيات والروايات وأنه حقيقة شرعية فلامناس من

وجوب إسناد العمل إلى الحجة الشرعية، وهذا لا يتحقق من دون تعيين المستند إليه، وعلى فرض الشك فإن العقل يقضي بلزوم التعيين بطريقتين:

الأول: طريق الاحتياط العقلي، وتوضيحه: أن المقلد يعلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية عن حجة شرعية، فإذا دار أمره بين العمل بفتوى المجتهد المعين أم غير المعين فإن الأول مما يقضي به العقل؛ لأنه ملازم للعلم بالفراغ.

الثاني: طريق أصالة التعيين لدى الدوران بين التعيين والتخير بناء على صحته، ويمكن إثباته من طريق العنوان والمحصّل؛ لأن الشرع أوجب على الجاهل أن يقلد في أعماله، ولا يعلم بأن العمل بالفتوى من دون تعيين المفتي محصلاً لهذا العنوان أم لا، فيحكم العقل بلزوم تحصيله من الطريق الأضمن وهو التعيين.

ثانيها: السيرة التشريعية منذ زمان الأئمة عليهم السلام، فقد كان المؤمنون يرجعون إلى الفقهاء في أخذ الأحكام الشرعية لا من أي طريق حصل، بل كانوا يرجعون إلى علماء خاصين من أمثال يونس بن عبد الرحمن ووزارة ومحمد بن مسلم وأمثالهم إلى زماننا هذا، بل المستفاد من الروايات المتضاربة أن الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون شيعتهم إلى فقهاء معينين كما عرفت، بل في مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة قيّد الإمام عليه السلام الرجوع في الفتوى وفي القضاء إلى معين؛ إذ قال: «فلي نظرُوا إلى رجل منكم» وفي الأخرى: «رجل قد علم حلالنا وحرامنا» فالقول بجواز الرجوع إلى الفتوى دون تعيين مناف للسيرة، وهذه السيرة مقطوعة في هذه الأزمنة، فإذا شككنا في وجودها في زمان الأئمة عليهم السلام فإنه يمكن إثباتها بواسطة أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقري، ويؤيد كل ما تقدم مدلول لفظ التقليد في اللغة

والعرف، فإن التقليد يتضمن الاتباع والاقتداء، وهذا يستدعي وجود المقتدى، بل وعليه سيرة العقلاء في مختلف شؤونهم؛ بداهة أن العقلاء لا يتبعون إلا آراء الخبراء وأهل النظر في مختلف المجالات، ولا يكتفون في العلوم بالاستماع إلى الرأي من دون معرفة صاحبه، كما لا يتبعون في العمل أو يقتدون إلا برجال معروفين لديهم.

والخلاصة: أن ظواهر الأدلة والسيرتين يدلان على أن التقليد لا يصدق إلا بالعمل برأي المجتهد المعين.

وخالف ذلك جماعة وقالوا بعدم لزوم التعيين، واستدلوا بدليلين:

الدليل الأول: إطلاقات أدلة التقليد وعموماتها، فإنها تصدق عليه، وذلك لأن المرتكز لدى المشرعة عن مفهوم التقليد هو أن يكون عمل الجاهل مستنداً إلى حجة شرعية، وهذا يصدق على العمل بالفتوى الصادرة عن مجتهد جامع للشرائط وإن لم يعرفه الجاهل، وهو يتوافق مع غرض التقليد أيضاً، فإن وجوب التقليد من باب الطريقة لا الموضوعية، فالعمل بالفتوى المعتمدة يكفي لتحصيل المؤمن في مقام التنجيز والإعذار.

الدليل الثاني: بناء العقلاء - الذي هو عمدة الأدلة في التقليد -، فإنه قائم على رجوع الجاهل إلى العالم لأجل رفع الجهل والوصول إلى الواقع، وهذا يتحقق بالرجوع إلى الفتوى، وتعضده السيرتان العقلانية والمشرعية، فإنهما قائمتان على الرجوع إلى العالم لأجل أخذ الرأي منه، ولا موضوعية لذاته، ولذا نظر له السيد الأستاذ دام ظله بقوله:

لو أن رجلاً في زمان الأشخاص الذين وردت الإرجاعات إليهم من

المعصومين عليه السلام كيونس بن عبد الرحمن والعمرى وابنه ونحوهم وجد حديثاً على ورقة يعلم أنه بخط أحدهم ولا يعلمه بعينه ألا يكتفى العقل والعقلاء فى مثله بكفاية العمل بهذا الحديث المجهول الكاتب المحصور فيمن يجوز الأخذ منه؟

وأيدته بما كان من أمر محمد بن أبى عمير، حيث كان يرسل ولكنه لعلمه بأن من نسي أسماءهم كانوا ثقاتاً اعتمدت الطائفة عليه بحيث انعقد إجماعهم عليه^(١)، وعلى فرض الشك فإن أصالة البراءة عن التعيين جارية من جهة أن التكليف به زائد فينفى بالأصل.

وهذا الأصل وارد على أصالة الاشتغال المستندة إلى قاعدة الاشتغال، أو العنوان والمحصّل، كما أنه وارد على أصالة التعيين؛ لأن حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ متفرع عن وجود التكليف، فإذا انتفى التكليف بأصل البراءة لم يبق مورد للاشتغال، كما أنه لم يبق مورد لأصالة التعيين. هذا فضلاً عن أن القول بأصالة التعيين لدى الدوران بينه وبين التخيير مخدوش.

وربما يقرب عدم لزوم التعيين بقاعدة المقتضى والمانع. أما المقتضى فمن جهة انطباق أدلة التقليد على الرجوع إلى الفتوى المعتبرة، ولا يمنع منه مانع عقلي أو شرعي، والقول بأن السيرة التشريعية مانعة بدعوى قيامها على التعيين ضعيف من جهة الصغرى والكبرى. أما الصغرى فلوضوح عدم قيام مثل هذه السيرة فى جميع الأعصار والأمصار حتى يؤخذ بها، وأما من حيث الكبرى فلأن السيرة على فرض تحققها غير معلومة الاتصال بزمان

المعصومين عليهم السلام. هذا ما قيل أو ربما يقال في المسألة.

والظاهر أن الإشكال على السيرة محل تأمل، وذلك لأن المتيقن منها هو الرجوع إلى المعين من الفقهاء، ولا شك في أن هذه السيرة كانت قائمة منذ زمان المعصومين عليهم السلام، وقد ورد عنهم عليهم السلام ما يدل على إمضائها على ما عرفته مفصلاً في بحث الاجتهاد، والذي وقع محلاً للشك منها هو دعوى قيامها على الأخذ بالفتوى من دون تعيين المفتي؛ إذ لم نعر في الأدلة على ما يوجب الوثوق والاطمئنان بوقوعه، فعلى مدعي الوقوع الإثبات.

والشاهدان اللذان ذكرهما السيد الأستاذ دام ظله لا يثبتان المدعى؛ لأنها مبنيان على الرجوع في الرواية لا في الفتوى، بل في كليهما وقع التعيين؛ لأن الجاهل يعلم بأن ما ينقله مثل محمد بن أبي عمير هو عن الإمام المعصوم عليه السلام وإن كان محمد نسي السند، وكذلك في مثال يونس والعمري ونحوهما، بخلاف ما نحن فيه، وعليه فإن السيرة المدعاة على الاكتفاء في التقليد بغير المعين مما تفتقر إلى الإثبات من حيث الصغرى، وإلى الحجية من حيث الكبرى.

ويقوي لزوم التعيين ما علم من مذاق الشرع ومرتكزات التشريع أنه أوجب على الناس الرجوع إلى الفقهاء في زمن الغيبة، وجعلهم حجة على الناس ليس لأجل أخذ الفتوى فقط، بل لأجل إيجاد الإمامة والمرجعية العامة للفقهاء في مقابل سلاطين الجور وعلماء الضلالة، وجعل الفقهاء القدوة الحسنة للناس والحجة عليهم، ولذا نصّب الفقيه حاكماً، وأوكل إليه تدبير المصالح العامة والقضاء والحكومة، وأوجب على الناس مراجعته في جميع الشؤون على ما عرفته في بحث الولاية.

ومن الواضح أن الرجوع فى مثل هذه الأمور مما لا يعقل أن يكتفى فيه بالفتوى من دون تعيين للفقير والمرجع الذى أخذت منه.

وعليه فإن القول بعدم لزوم التعيين فيه بعض الغموض؛ لأنهم إن أرادوا بعدم اللزوم فى موارد أخذ الرأي والعمل بالفتوى فى الشؤون الشخصية الخاصة ربما يمكن القول بصحته إن تمت السيرة المدعاة ولم يستلزم القول بالفصل، وأما إذا أريد منه عدم لزوم التعيين فى سائر الأمور العامة التى يتعين الرجوع فيها إلى الفقير المرجع فهو ضعيف؛ ومخالف الأدلة.

ويتضح مما تقدم أن التقليد مسألة اجتهادية لا تقليدية، وذلك لوجوه عديدة عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: لعدم صدق التقليد فيها؛ بداهة أن التقليد يستند إلى الأدلة الخاصة التى أوجبت على الجاهل مراجعة العالم مثل آيتي النفر والسؤال والمقبولة والمشهورة ونحوها بالنص والظهور، وحجية النص والظاهر وجدانية عقلانية لا تقليدية.

الوجه الثانى: حكم العقل، وتقريره يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن كل مكلف مسلم يعلم علماً إجمالياً بثبوت أحكام شرعية فى الإسلام بعضها ملزمة له فى الوجوب والتحريم، وهذه المسألة مما يشهد بها الوجدان فضلاً عن البرهان.

المقدمة الثانية: أن هذه الأحكام الشرعية لاسيما الملزمة منها منجزة عليه، فلا يجوز إهمالها.

المقدمة الثالثة: أن العقل يحكم بلزوم إفراغ الذمة من هذه الأحكام المنجزة

دفعاً للضرر، وهذا ما لا يتحقق إلاّ عبر العمل بها بواسطة إتيان الواجبات وترك المحرمات.

المقدمة الرابعة: أن العمل بهذه الأحكام لا يمكن إلاّ عبر طرق ثلاثة: أحدها: أن يستفرغ وسعه في معرفتها وتشخيصها، فيكون مجتهداً في الأحكام.

وثانيها: أن يلزم طريق الاحتياط فيها جميعاً.

وثالثها: أن يقلد غيره فيها بما يوجب له الاطمئنان بفراغ الذمة منها ولا يتحقق إلاّ بارجوع إلى العالم بالأحكام، والطريقان الأولان غير ميسورين لجميع المكلفين، فيتعين الثالث بمقتضى حكم العقل، فيثبت أن أصل التقليد يرجع إلى مسألة عقلية اجتهادية لا تقليدية، بل القول بلزوم التقليد في أصل المسألة يستلزم الدور أو التسلسل، وهما مما يمتنع عقلاً، فتدبر.

الوجه الثالث: الارتكاز العقلاني أو السيرة، فإنهما قائمان على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، وهذا الارتكاز من الأمور الوجدانية التي يتوصل إليها كل أحد بمجرد ملاحظة وجدانه، ولذا لا يخضعان للتقليد، بل للاجتهاد، والظاهر أنهما متصلان بزمن المعصوم عليه السلام ولم يرد ما يردع عنهما. وحاصل ما تقدم: أن التقليد في معناه الفقهي حقيقة شرعية مستندة إلى الأدلة الشرعية؛ لأنه عبارة عن عمل الجاهل بالأحكام الشرعية الفرعية بفتوى الفقيه الجامع للشرائط فيها، وينبغي أن يكون الفقيه المفتي معيناً لدى المقلد ولو إجمالاً.

■ المبحث الثانى : فى حدود التقليد

وقع الكلام بين الأعلام فى أن التقليد يشمل كل ما يتعلق بعمل المكلف من الأحكام أم يختص ببعضها دون بعض.

والحق هو الثانى؛ لخروج جملة من الموضوعات والنتائج العلمية عن موضوع التقليد خروجاً موضوعياً أو حكماً، لأنها فى نفسها معلومة فلا يحتاج فيها للرجوع إلى العالم، أو لأنها من النتائج المشروطة بالاجتهاد فلا يجوز التقليد فيها، واستعراض الموضوعات الداخلة فى التقليد والخارجة عنه نجمعه فى مطالب:

المطلب الأول: فى التقليد فى الضروريات واليقينيات

اتفقت كلمة الفقهاء على خروج الضروريات واليقينيات عن أدلة التقليد خروجاً موضوعياً كما يظهر من العروة وحاوئها، وشروحها فى المسألة السادسة قال: فى الضرورات لا حاجة إلى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا فى اليقينيات إذا حصل له اليقين، وفى غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، وإن أمكن تحيّر بينه وبين التقليد^(١).

وهذا فى صورة العلم بالضروري، وأما فى صورة الشك فيجب التقليد سواء كان الشك فى أنه ضروري عند الناس أم لا تحصيلاً للفراغ، وتوضيح ذلك يتم من خلال أمور:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٣، مسألة (٦).

الأمر الأول: في معنى الضروري واليقيني

ربما يعرف الضروري من الأحكام بما علم لدى الجميع نسبته إلى الشرع من دون شك أو شبهة، ولشدة الجزم به لا يختلف عليه اثنان من المسلمين، وقد مثل له في العروة بوجوب الصلاة والصوم ومثلها الحج والزكاة، حتى إنك قد تجد غير المسلمين أيضاً يعلمون بأنها من أركان الإسلام التي يتقوم بها، فما بالك بالمسلمين؟ وربما يعرف بما اتفقت عليه كلمة المسلمين على اختلاف فرقهم وطوائفهم بحيث يعد من المسلمات عندهم، والمسألة واضحة.

وأما اليقينيّات فهي كل حكم جزم فيه المكلف، سواء كان مما يختلف عليه المسلمون أم يختلفون فيه مثل حرمة الغناء، فإنها تعد من الأحكام اليقينية عند القائلين بحرمة وإن خالف فيها البعض، وعلى هذا فتختص حجية اليقينيّات بمن يتحقق عنده اليقين، بخلاف الضروري، وإلاّ وجب عليه الاجتهاد أو مراعاة الاحتياط في مقام العمل كسائر المسائل الفرعية. نعم قد يقع الخلاف بينهم في بعض الأحكام وأنها ضرورية أم ليست ضرورية، وحينئذ تكون حجة على القائل بالضرورة، وعلى المنكر أن يحصل الحكم فيها بالاجتهاد، أو يلتزم في مقام العمل بالاحتياط، وربما يشكل على عد الصلاة والصوم من الضروريات برأي بعض المتصوفة من المسلمين، حيث ذهبوا إلى عدم وجوبها عليهم مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(١).

بتقريب: أن المقصود باليقين في الآية هو العلم لا الموت، فتكون مما يختلف عليها اثنان، وإذا بطل أن تكون الصلاة والصيام من الضرورات يبطل غيرهما أيضاً، لعدم وجود ما هو أكثر ضرورة منهما وفيه ما لا يخفى لوضوح أن المراد من اليقين في الآية هو الموت؛ لأن القرآن يطلق لفظ اليقين على الموت لحتمية وقوعه كما في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الَّذِينَ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَيْنَا الْيَقِينَ﴾^(١) أي الموت، فمخالفتهم لا تضر للجزم بحصول الشبهة أو المغالطة عندهم، بل إن النقص بمثل أقوالهم لا يخل؛ لخروجهم عن ربة المسلمين حكماً أو موضوعاً كما صرح به جمع من الفقهاء^(٢).

الأمر الثاني: في النسبة بين الضروري واليقيني

اختلفوا في النسبة المنطقية بين الضروريات واليقينيات، فقليل هي العموم المطلق، واليقينيات أعم مطلقاً؛ إذ كل ضروري هو يقيني وليس كل يقيني هو ضروري على ما عرفته.

وذهب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه إلى أن النسبة هي العموم من وجه^(٣)، وذلك لأن الضروري قد لا يكون يقينياً نظير بعض الضروريات التي يعملها العوام ولا يعرفون أنها مثل حداد الزوجة على زوجها، وعدة الوفاة تجب في أربعة أشهر وعشر، ولكل وجه، ولا ثمرة يعتد بها تستدعي مزيد البحث.

١ - سورة المدثر: الآية ٤٦-٤٧.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ١٤٩-١٥٠.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٧٨.

الأمر الثالث: أقسام الضروريات

تقسّم الضروريات في نفسها على قسمين:

الضروريات الشرعية والضروريات العقلية، وكل منهما تارة يكون في الواجبات وأخرى في المحرمات وثالثة في غيرهما، فمن الضرورات الشرعية في الواجبات الصلاة والصيام، ومن المحرمات الضرورية حرمة شرب الخمر والزنا واللواط، ومن المستحبات الضرورية النوافل والصيام المستحب وقراءة القرآن، ومن المكروهات تأخير الصلاة والأكل على الشبع.

ومن الضروريات العقلية في الواجبات وجوب شكر المنعم والعدل بين الناس، وفي المحرمات الظلم وكفران النعمة وإيذاء الآخرين، ومن المستحبات الصبر والنظافة وطلب العلم، ومن المكروهات الوساخة والسفه وعدم الوفاء بالوعود، ومن المباح العقلي شرب الماء من غير حاجة إليه، ومن وجود مباح شرعي يعد من الضرورات كلام ليس هنا محله.

نعم قد تختلف الضرورات من حيث معرفتها إلى أولية وثانوية، فالأولى مما تعرف بالبداهة من دون حاجة إلى بحث أو فحص كالصلاة، والثانية مما قد يتوقف معرفتها على بعض البحث والمراجعة مثل الحداد والعدة، وتعد ضرورة هذه من جهة انطباق الضابطة التي ذكرناها للضروري عليها.

وللفقهاء تقسيم آخر للضروريات ناظر إلى السعة والضيق في معناها؛ إذ

قسموها إلى:

١- الضرورة في الدين.

٢- الضرورة فى المذهب.

٣- الضرورة فى الفقه.

وهذه جميعاً تنطبق عليها الضابطة المذكورة فى حدودها، فالضرورة فى الدين لا يختلف عليها فى الدين الواحد، والضرورة فى المذهب لا يختلف عليها أبناء المذهب الواحد، مثل وجوب طاعة الأئمة عليهم السلام والرجعة واستحباب الشهادة الثالثة فى الأذان والإقامة ونحو ذلك، والضرورة الفقهية هى التى لا يختلف عليها الفقهاء، مثل تقديم قول ذى اليد، وأن الضرر مرفوع فى الشريعة إلى غير ذلك.

قال صاحب العروة بشيرة: فى الضروريات لا حاجة إلى التقليد، ومراده عدم صحة التقليد فيها لا عدم وجوبه، ومثله قاله فى اليقينيات، والسر فى ذلك يعود لوجهين:

الوجه الأول: انتفاء موضوع التقليد، وذلك لأن أدلة التقليد مختصة بصورة الجهل بالواقع، فإذا افترضنا وجود العلم به بسبب كون الحكم من الضروريات أو من اليقينيات لا يبقى موضوع للتقليد، فليس المجتهد فيها سيكون أولى بالاتباع من غير المجتهد، ولا يبقى موضوع للاجتهاد فيها أصلاً للملاك ذاته، ويمكن توجيهه ببيان آخر.

وخلاصته: أن حجية قول المجتهد على الجاهل طريقية، ومعناها أنها كسائر الطرق والأمارات تكون حجيتها فى ظرف الجهل والشك فى الواقع، نظير حجية خبر الثقة على المجتهد، ومعنى كون الحكم ضرورياً أو يقينياً هو عدم تعلق الشك به، ومع عدم الشك لا يبقى موضوع لحجية فتوى المجتهد.

الوجه الثاني: أن فرض تحقق العلم واليقين بالحكم يمنع من الرجوع إلى غيره؛ لأن الغير في نظر العالم ليس بعالم، فإيجاب التقليد على العالم على هذا الفرض يستلزم الخلف، بل التناقض؛ لأنه سيكون من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل، وبهذا يظهر أن تقييد صاحب العروة رحمته بالحكم بعدم التقليد في الضروريات من جهة عدم الحاجة - إذ قال: (لا حاجة) - محل تأمل، إلا إذا أراد من عدم الحاجة عدم صحة التقليد.

يترتب على القول بعدم جريان التقليد في الضروريات واليقينيات آثار ثلاثة:

الأثر الأول: عدم جريان الاجتهاد فيهما أيضاً، وذلك لأن البديهيّات والمعلومات مما لا تستدعي اجتهاداً ولا تقليداً؛ لاستلزامه اللغو وتحصيل الحاصل.

الأثر الثاني: تصحيح أعمال كثير من العوام الذين ليسوا بمقلدين لأحد من الفقهاء إذا حصل لهم اليقين بالأحكام التي عملوا بها، أو عدوها من الضروريات، وكفى بها ثمرة كبيرة.

الأثر الثالث: عدم صحة التقليد في الأحكام العقلية مثل وجوب العدل وحرمة الظلم ونحوهما، وذلك لأنها نتائج يقينية أو ضرورية ومن هنا يتفق جميع العقلاء عليها، ولا يختلف فيها الجاهل والعالم. نعم يمكن للجاهل أن يرجع إلى الفقيه في بيان الحكم العقلي أو توضيح مستنده، وأما النتيجة العقلية فلا، لاسيما وإن النتائج العقلية يقينية، فإذا حصلت للمقلد نتيجة عقلية فإنه لا يبقى مورد للرجوع إلى غيره فيها، فتخرج عن أدلة التقليد خروجاً موضوعياً.

والحاصل: أن الضروريات واليقينيات من الأحكام تخرج عن أدلة التقليد خروجاً موضوعياً بالتخصص، سواء كانت من الضروريات الشرعية أو العقلية من الاقتضائيات، أو من اللاقتضائيات، فلذا قالوا بعدم صحة التقليد فيها، فلو قلد والحال هذه كان تقليده مما لا أثر له شرعاً.

وأما غيرهما من قبيل المظنونات والمشكوكات والموهومات فلا إشكال في وجوب التقليد فيها إن تعذر الاجتهاد والاحتياط لما عرفته من تضافر الأدلة عليه.

المطلب الثاني: في التقليد في الأصول الاعتقادية والعلمية

قال في العروة الوثقى: محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما^(١)، وقد وافقه على ذلك جمع من المحشين والمعلقين كما يظهر من سكوتهم على ما ذكره، وخالفهم جماعة أيضاً، وتفصيل الكلام في المسألة يستدعي البحث في كل واحدة على انفراد.

المسألة الأولى: في التقليد في أصول الدين

الظاهر مسائل أصول الدين تخرج عن أدلة التقليد خروجاً موضوعياً. وتوضيح ذلك: أن إطلاق الأصول على ما يتعلق بشؤون الدين له معنيان: المعنى الأول: الأصول الاعتقادية الخمسة^(٢) أو الثلاثة^(٣) على الاختلاف الواقع في عددها بين علماء الكلام، ووافقهم فيه الفقهاء. نعم إلا أن يقال بما ذكره بعض أهل الحكمة من رجوع الأصول إلى واحد فقط هو التوحيد، وحينئذ يقع البحث في الاعتقاد به.

المعنى الثاني: كل ما لا يتعلق بالعمل من الشؤون الاعتقادية كتفاصيل صفات الباري عز وجل وأحوال النبي ﷺ وخصوصيات الأئمة عليهم السلام ومقاماتهم وأحوال المعاد والقيامة والبرزخ ونحوها من مسائل تتعلق بالاعتقاد لا بالعمل.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، مسألة (٦٧).

٢ - التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد.

٣ - التوحيد والنبوة والمعاد، وذلك لرجوع العدل إلى التوحيد، والإمامة إلى النبوة لأنها امتداد لها.

والظاهر أن المعني بالبحث في التقليد هو الأول منها لا الثاني، وذلك لتسالم الكلمة على عدم لزوم عقد القلب على التفاصيل الاعتقادية المذكورة لعدم وجود الدليل عليه كما ذكروا^(١)، وعليه ينحصر الكلام في الأول، وهو ما يختص بالأصول الاعتقادية الخمسة أو الأقل، فأرادوا من التقليد فيها عقد القلب بها من قول أحد بلا طلب دليل من العقل أو النقل^(٢)، وإطلاق هذا الكلام يميز الرجوع إلى غير المجتهد أيضاً في مقابل الاجتهاد الذي هو عبارة عن الاعتقاد بها الحاصل من دليل عقلي أو نقلي.

وكيف كان، فقد اختلفوا في جواز التقليد في أصول الدين وعدمه على أقوال:

القول الأول: عدم الجواز، فلا بد من الاجتهاد فيه، والظاهر أن مرادهم من الاجتهاد هنا النظر والاستدلال لا الاجتهاد الاصطلاحي في فروع الدين. ذهب إليه جماعة، بل حكي الإجماع عليه بين علماء المسلمين من غير واحد.

ففي الباب الحادي عشر قال العلامة رحمته الله: أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع منه والنبوة والإمامة والمعاد، ثم قال بخروج من لا يؤمن بها كذلك عن رتبة المؤمنين، وتبعه في ذلك الفاضل المقداد رحمته الله في شرحه^(٣)، والبهبهاني رحمته الله في

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤١٨.

٢ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٣٩٨.

٣ - شرح الباب الحادي عشر: ص ٣-٥.

فوائده^(١)، والحكيم عليهم السلام في المستمسك^(٢)، وهل لازم هذا القول هو الحكم الوضعي فيحكم بعدم الإسلام لمن قلد في الأصول أم الحكم التكليفي فيحكم عليه بالعصيان واستحقاق العقوبة وإن لم يخرج عن الإسلام؟ احتمالان. ظاهر جماعة حيث عبروا بالحرمة هو الثاني^(٣)، وإطلاق الكلام يشمل الاثنين لاسيما على مسلك الملازمة بين الحكمين.

وكيف كان لا يبعد أن يكون مرادهم من الإجماع هنا اتفاق الكلمة عند العقلاء لا الإجماع التعبدي؛ لوضوح أن المسألة من العقليات فتخرج تخصصاً عن دائرة الإجماع التعبدي. هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى فيمكن القول بعدم وجود الإجماع، بل ذهب معظم الجمهور إلى جواز التقليد كما في الفوائد^(٤)، وسيرة الكثير من المسلمين بما فيهم بعض العلماء قائمة على تلقي العقائد والأصول بالتقليد لا بالاجتهاد، فإن العقائد غالباً تؤخذ بالتوارث، أو بأقوال العلماء الثقات، أو التسالم الاجتماعي ونحو ذلك.

ويشهد له شاهدان:

أحدهما: وقوع الاختلاف بين المسلمين وتفرقهم إلى مذاهب وطوائف عديدة بلغت العشرات، بل هو ما أخبر به النبي ﷺ: «ستفترق أمتي على

١ - الفوائد الحاشية: ص ٤٥٦.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٣.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٤٧.

٤ - الفوائد الحاشية: ص ٤٥٦.

ثلاث وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية، والباقون هالكون»^(١) وهذا الخبر متواتر من حيث مضمونه، ومن الواضح أن وقوع الاختلاف والتفرق ناشئ من التعصب الأعمى وتقليد الآباء والأجداد، ولو كان المرجع في العقيدة هو الدليل القاطع والاجتهاد الصحيح لما وقع الاختلاف؛ بدهاة أن الدليل والبحث العلمي المحايد يسوق الجميع إلى نتيجة واحدة أو متقاربة - عادة -.

ثانيهما: قيام السيرة منذ عهد النبي المصطفى ﷺ على عدم مطالبة الناس حين دخولهم في الإسلام بالحجة والدليل، بل اكتفى رسول الله ﷺ في دخول الإسلام بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ، بل إن عثمان بن مظعون أسلم حياء من رسول الله لكثرة ما كان يعرض عليه الإسلام، وقبل منه ذلك كما في مجمع البيان^(٢)، ولو كان الإيثار والاعتقاد مشروطاً بالاجتهاد لما صح ذلك.

والخلاصة: أن دعوى الإجماع على وجوب الاجتهاد في أصول الدين مخدوشة من حيث الصغرى والكبرى إن أريد من الإجماع التعبدى، فلم يبق إلا الاستدلال بالدليل العقلي والنقلي. أما دليل العقل فمن وجوه عديدة عمدتها وجهان:

الوجه الأول: حكم العقل بوجوب دفع الضرر الخطير المحتمل، وهو لا يحصل إلا بتحصيل العقيدة عن اجتهاد؛ لعدم وجود المؤمن في طريق التقليد.

والوجه الثاني: حكمه بوجوب شكر المنعم الذي يتوقف على معرفة المنعم

١ - البحار: ج ٣٦، ص ٣٣٦، ح ١٩٨.

٢ - مجمع البيان: ج ٦، ص ١٩١، تفسير الآية ١٥٩ من سورة آل عمران.

وشكره بما يناسبه ويليق بشأنه، وهذا مالا يمكن إلا عبر معرفته عن اجتهاد لا عن تقليد.

وأما الدليل النقلي فأيات وروايات:

من الآيات قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١) بتقريب: أن الآية أمرت بالعلم بالتوحيد، والأمر يفيد الوجوب، ولازم ذلك وجوب العلم بالتوحيد عن اجتهاد؛ لأن التقليد لا يفيد الجزم واليقين، بل غاية ما يفيدُه هو الظن، وقد نص الكتاب العزيز على أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، وبأحدى ضميمتين تدل على المطلوب:

الضميمة الأولى: أصالة الاشتراك في التكليف أو الإجماع ، فالخطاب وإن كان خاصاً موجهاً للنبي ﷺ إلا أنه أريد به العام أجمعاً أو بالأصالة المذكورة.

والثانية: وجوب التأسّي بالنبي ﷺ والاقتراء به؛ إذ قال تعالى: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٢).

ومنها: الآيات التي ذمت المقلدة في العقائد الذين يتبعون الآباء والأسياد بدون تدبر ونظر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِن قَبْلُ﴾^(٤) وقوله

١ - سورة محمد: الآية ١٩.

٢ - سورة الأحزاب: الآية ٢١.

٣ - سورة الزخرف: الآية ٢٣.

٤ - سورة هود: الآية ١٠٩.

تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾^(١) فإنه دال على أن الإطاعة عن تقليد نتيجتها الضلالة والعقاب إلى غير ذلك من الآيات المباركات، وهذا المعنى هو القدر المتيقن من دلالتها.

ومن الروايات ما هو متواتر لفظاً أو معنى:

منها: قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال»^(٢).

ومنها: قوله عليه السلام: «إياكم والتقليد، فإنه من قلد في دينه هلك. إن الله تعالى يقول: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْكَبًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٣)»^(٤) ودلالتها على ذم التقليد في الأصول من جهتين، جهة الاستدلال بالآية فإنها نص في أصول الدين، وجهة الجمع الدلالي مع أدلة وجوب التقليد أو جوازه في الفروع.

ومنها: ما تواتر بطرق الفريقين: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»^(٥) والمراد من المعرفة ما أفاد الجزم واليقين، وهو ما لا يكون إلا عن اجتهاد، إلى غير ذلك من الأخبار.^(٦)

والحاصل: أن الأدلة العقلية والنقلية متضافرة على وجوب الاجتهاد

١ - سورة الأحزاب: الآية ٦٧.

٢ - روضة الواعظين: ص ٢٢.

٣ - سورة التوبة: الآية ٣١.

٤ - تصحيح اعتقادات الإمامية (للمفيد رحمته الله): ص ٧٢.

٥ - الرسائل العشر: ص ٣١٧؛ وانظر الكافي: ج ١، ص ٤٢٢، ح ٣.

٦ - انظر الكافي: ج ١، ص ٢٢٤، ح ١، ح ٢.

في أصول الدين فلا يجري فيها التقليد. إما من جهة الحكم الوضعي وحمل الجواز على نفي عنوان الإيثار وبطلان العقيدة، أو من جهة الحكم التكليفي والمعصية.

ويمكن المناقشة فيه من جهة الإجمال؛ إذ لا يعرف المراد من قولهم بوجوب الاجتهاد في أصول الدين؛ هل المراد منه استفراغ الوسع والاجتهاد لأجل تحصيل العلم بها، أم يكفي فيها حصول العلم من أي طريق حصل؟ وتظهر الثمرة في جواز الاعتماد على التقليد فيها وعدمه، فإنه على الأول لا يجوز، وفي الثاني يجوز إذا أوجب التقليد العلم.

وكيف كان، فالظاهر أن الصواب هو الثاني، بل هو ما يتوافق مع اتفاق الكلمة على أن الاجتهاد طريق إلى الواقع ولا موضوعية له، وهو ما صرح به بعضهم^(١)، ففي مهذب الأحكام: إذا حصل اليقين في أصول الدين ولو من قول الوالدين يكفي^(٢)، والمراد من العلم واليقين ليس القطع واليقين في مراتبها العالية؛ لأنها لا تحصل إلا للمعصوم بالعصمة الكبرى، ولذا قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء لما ازددت يقيناً»^(٣).

وأما غير المعصوم فيكفي فيه الوثوق والاطمئنان؛ لأنه من مراتب العلم، وهذا المعنى يوجه السيرة القائمة على قبول إسلام من أظهر الشهادتين وعدم مطالبة من أسلم بالحجة والدليل على إسلامه أو صحة اعتقاده؛ بداهة أن من يظهر الإسلام اختياراً لا بد وأن يكون قد وثق برسالة النبي ﷺ واطمأن إلى صحتها.

١ - التنقيح: ج ١، ص ٣٤٨؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٢١.

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ١١٣.

٣ - مستدرک سفینه البحار: ج ٥، ص ١٦٣.

ويؤيِّده حكم العقل وتقريره: أن المطلوب فى معرفة أصول الدين هو الإيمان وسمو النفوس البشرية واكتمالها بالمعارف الربانية وخروجها من رذيلة الجهل والخرافة، وهذا أمر لا يتحقق إلّا بتحصيل اليقين بها بالبصيرة والنورانية القلبية ولو فى رتبة الوثوق والاطمئنان؛ لوضوح أن اليقين من الحقائق المشككة التى تختلف بحسب المقامات والمستويات، وبذلك نستخلص أمرين:

الأمر الأول: أن تحصيل الوثوق والاطمئنان بأصول الدين هو المقدار الواجب تحصيله فى العقيدة، سواء حصل هذا الوثوق من طريق الاجتهاد أو من طريق التقليد، فحصر طريق تحصيل العقيدة بالاجتهاد بلا دليل.

الأمر الثانى: ضعف الاستدلالات المذكورة على وجوب الاجتهاد بالمعنى المصطلح. أما الإجماع فقد عرفت ما فيه، وأما العقل فهو لا يثبت أكثر من وجوب تحصيل العلم والإيمان، وأما اشتراط أن يكون تحصيله عن طريق الاجتهاد فلا، ومثل هذا الإشكال يورد على الاستدلال بالآيات المباركة والروايات؛ لأنها لا تدل على أكثر من لزوم تحصيل العلم بأصول الدين، ولم تقيد طريقه بالاجتهاد. هذا فضلاً عن خروج ما نحن فيه عن دلالة آيات الذم خروجاً موضوعياً؛ لأن الآيات تدم إتباع الآباء الجاهلين فى عقيدتهم الباطلة، فوجه الذم فيها يعود لأسباب:

منها: اتباع الأبناء للآباء وكلاهما جاهل فى عقيدته عابد للوثن، فاتباع الآباء يستلزم أن يكون التقليد من رجوع الجاهل إلى الجاهل أو الجاهل، وليس من رجوع الجاهل إلى العالم.

القول الثاني: جواز التقليد. ذكره السيدان الحكيم والأستاذ أعلى الله مقامهما قولاً ولم يذكرهما القائل^(١)، وقد استدل له بأدلة ثلاثة هي الكتاب والسنة والعقل.

أما الكتاب فبإطلاقات الآيات الدالة على وجوب تحصيل العلم والإيمان وإطلاق آية السؤال التي أوجبت على الناس الرجوع إلى العالم في كل ما لا يعلمونه ولو كان من أصول الدين، فإن مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢) يصدق على التقليد؛ لأنه هو النتيجة الحاصلة من اتباع قول العالم، لاسيما المجتهد الجامع للشرائط.

وقوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٣) أوجب على الناس الإيمان وهو التصديق والإذعان بالشيء، وإطلاقه يشمل كل ما يوجب ذلك وإن كان عن تقليد، وهذا ما يقضي به العقل أيضاً؛ لأنه لو قيد تحصيل الإيمان بالاجتهاد لزم التكليف بغير المقدور بالنسبة للكثير من الناس لعجزهم عن الاجتهاد. فالمقتضي للأمر بالاجتهاد وإن كان موجوداً إلا أنه مبتلى بوجود المانع بخلاف التقليد، ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤).

وأما السنة فروايات عديدة تدل بإطلاقها وعمومها على جواز التقليد:

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٥٥-٤٥٦.

٢ - سورة محمد: الآية ١٩.

٣ - سورة النساء: الآية ١٣٦.

٤ - سورة النحل: الآية ٤٣.

منها: رواية العسكري عليه السلام المتقدمة: «فللعوام أن يقلدوه»^(١) فإنها بإطلاقها دالة على جواز التقليد في الأصول، وتعضده السنّة العملية في سيرة النبي والأئمة عليهم السلام، حيث كانوا يكتفون ممن يسلم أو يؤمن بإظهار الشهادتين ونحوهما. نعم إلا أن يقال بأن اكتفاءهم كان من باب الضرورة وتأليف القلوب، فهو من الإسلام الظاهري لا الواقعي.

وفيه: أن ما ذكر وإن كان تاماً في العديد ممن أسلم إلا أنه ليس عاماً يشمل جميع من أسلم، فإن الكثير من الناس أسلم عن صدق ووثوق، ومع ذلك لم يطالبهم النبي صلى الله عليه وآله بالحجة والنظر، ولو كان الاجتهاد واجباً لم يصح قبول إسلامهم.

وأما العقل فإنه يحكم بعدم صحة إيجاب الاجتهاد في أصول الدين من طريقين:

أحدهما: دفع الضرر، وتقريره: أن المسائل الاعتقادية من الأمور الغيبية التي لا يمكن للعقل البشري أن يدركها من دون مرشد وهاد، فإذا استند فيها إلى عقله ونظره وقع في الفتنة والضلالة، وهما ضرران كبيران لا يندفعان إلا بالتقليد.

وثانيهما: الأولوية، وتقريرها: أن التقليد في فروع الدين جائز فيجب في أصول الدين أيضاً؛ لأنها أدق وأعمق وأكثر غموضاً من الفروع.

والحاصل: أن التقليد في أصول الدين جائز، بل إذا لوحظ امتناع إدراك العبد للحقائق القلبية الدقيقة يحكم العقل بجواز التقليد فيها؛ لأنه طريق الإيمان.

ويمكن المناقشة فيها:

أما الآيات فإنها وإن كانت مطلقة إلا أن أدلة وجوب الاجتهاد تخصصها، وحينئذ تحمل على أن السؤال من أهل الذكر طريق إلى العلم، والنظر فيما يرضونه من أدلة، وكذلك في الآيتين الآخرين.

ومثل ذلك يقال في إطلاقات الأخبار وعموماتها، وأما السنة العملية فهي جملة من حيث الدلالة؛ إذ لعل قبوله ﷺ البعض كان من جهة حصول العلم من أقواله وإرشاداته، وهو وجيه؛ لأنه ﷺ يخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربه.

وأما دليل العقل فيقال فيه:

أولاً: أن دفع الضرر يتحقق بالاجتهاد؛ لأنه موصل إلى العلم، والعلم حجة على العبد ولا ضرر مع وجود الحجة، بخلاف طريق التقليد فإنه لا يعدو أن يكون ظناً، وقد نهى الشرع عن العمل بالظن، فحكم العقل بوجوب دفع الضرر لا يتحقق إلا بالاجتهاد.

وثانياً: أن الأولوية المذكورة مبنية على أن تكون المسائل الأصولية أخفى من المسائل الفرعية، وهو محل نظر، لاسيما في الكليات فيها، فإن المسائل الأصولية من الفطريات والأوليات التي كان يدركها حتى الأعراب في الصحراء، ولذا قال أحدهم: أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير؟! بخلاف المسائل الفرعية لأنها متضمنة للمصالح والمفاسد الواقعية النفس الأمرية، والعقل البشري لا يمكنه دركها إلا عبر بيان الشرع، فالقول بجواز التقليد استناداً إلى الأولوية ضعيف؛ لعدم وجود الأولوية.

والتحقيق يقضي أن نقول بأن الإشكالات المذكورة تامة إن أريد التعبد بطريق التقليد، وأما إذا قلنا بأن التقليد من طرق تحصيل العلم بأصول الدين فيكون مضاهياً للاجتهاد فلا مانع منه، وبه نجمع بين القولين، ويرتفع النزاع، ولعل هذا هو مراد القائلين بوجوب التقليد على ما ستعرفه في القول الثالث.

القول الثالث: وجوب التقليد وحرمة الاجتهاد. نسب هذا إلى جماعة، واستظهره السيد الحكيم رحمته الله أن خيف من الاجتهاد الضلالة^(١)، وعمدة دليله الأخبار الناهية عن الخوض في مسائل القضاء والقدر ونحوها؛ لعدم وجود المؤمن من الخطر، وبضميمة قاعدة حكم الأمثال واحد تعمم الدلالة لسائر المسائل الأصولية، ففي نهج البلاغة سئل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن القدر فقال: «طريق مظلم فلا تسلكوه، وبحر عميق فلا تلجوه، وسر الله فلا تتكلفوه»^(٢) وغيره^(٣)، وهذا ما يقضي به العقل؛ لأن الاجتهاد في المسائل الاعتقادية الغيبية - من مثل عوام الناس - لا يؤمن فيه من ملابس الشيطان والوقوع في الشبهات، وهي كثيرة، واحتمال الوقوع في الشبهات ملازم لاحتمال الضرر الخطير، فيحكم العقل بلزوم دفعه.

وضعه ظاهر؛ لأن الاستدلال بالروايات غير دالة أو أخص من المدعى؛ لأن التحذير في مسألة القدر يختص بالجاهلين الذين لا يأمنون الضرر، وأما القادرون على إدراكها بواسطة مقدماتها الصحيحة فلا.

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٥٩.

٢ - نهج البلاغة: ح ٢٨٧.

٣ - البحار: ج ٥، ص ١٢٣، ح ٧٠.

ولو سلّمنا فإن النهي عن الخوض في مسألة واحدة لا يستلزم النهي عن جميع المسائل، وأما دليل العقل فهو مردود بما تقدم في مناقشة القول الثاني، فضلاً عن أن القول بأن الاجتهاد في أصول الدين مظنة الضرر لا إطلاق له، كيف وأن العديد من مسائل أصول الدين فطرية لا يختلف عليها اثنان؟ وغالب الناس يعتقدون بها عن دليل ولو إجمالي؟ نعم الخوض في التفاصيل والتفريعات الجزئية الدقيقة فيه مظنة الضرر، كما وقع فيه بعض أهل الحكمة استناداً إلى أوهام وتخيلات لم يقيم عليها دليل عقلي أو نقلي، وأما الأصول من المعتقدات فهي من الأمور التي يمكن إدراكها عبر العقول، ويمكن الاستدلال عليها لعموم الناس.

والحاصل: أن دعوى حرمة الاجتهاد في أصول الدين بلا دليل بل الدليل على خلافها، ونخلص من كل ما تقدم بنتيجة واحدة هي أن التقليد في أصول الدين والاجتهاد كليهما طريقان إلى العلم، وأن المراد من العلم ليس المراتب العالية منه، بل الوثوق والاطمئنان، ولعل من قال بالأول نظر إلى أن العلم لا يحصل إلا عن طريق النظر والاستدلال، وأما التقليد في نفسه فلا يفيد علماً إلا إذا نظر المقلد دليل المقلد والتزم به، وهو على هذا يصبح مجتهداً ناظراً في الدليل وليس مقلداً.

ولعل من قال بالثاني نظر إلى هذا المعنى من التقليد - أي التقليد الموصل إلى العلم - لاسيما وأن اعتماد الجاهلين على أنفسهم في الاجتهاد بالأصول أمر متعذر، ولا يأمن فيه الضرر، فلذا قال بالتقليد، وأراد به إتباع العلماء لحصول الوثوق من أقوالهم، أو اتباعاً للأدلة التي يقيمونها في هذا المجال على ما جرت عليه السيرة قديماً وحديثاً، وعلى هذا المعنى فإن كل مكلف يكون

مجتهداً أيضاً ناظراً في الدليل، أو محصلاً للعلم واليقين، وبهذا يتفق القولان، ويصبح الخلاف لفظياً.

المسألة الثانية: في التقليد في أصول الفقه

والوجه في تقييد المسألة بأصول الفقه هو شدة الارتباط بين الفقه والأصول ورحى الاستنباط في نسبة كبيرة منه تدور على قواعد الأصول، حتى إن بعضهم قال بتعذر الاجتهاد لولا معرفة القواعد الأصولية، وقال بأن من لم يكن مجتهداً في المسائل الأصولية فهو مقلد^(١)، وقال بعضهم بأن الأعلام بالأصول هو أعلم بالفقه.

وكيف كان فقد اختلف الفقهاء في جواز التقليد في أصول الفقه وعدمه على أقوال عديدة، عمدتها قولان مثبت وناف.

وبيان الحق في المسألة يتوقف على معرفة أمور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع

أن التقليد في أصول الفقه يتصور على نحوين:

أحدهما: اتباع الغير في المسألة الأصولية وفي تطبيقها على موارد، كمن يتبع الغير في حجية خبر الواحد ويطبقه في مورد استناداً إليه أيضاً من دون أن يكون لنفسه رأي أو اجتهاد.

ثانيهما: الاستفادة من القاعدة الأصولية التي نقحها الغير والأخذ بها من جهة الوثوق بصحتها، ثم تطبيقها على موارد مستقلاً عن ذلك الغير.

والظاهر أن إطلاق كلمات القوم كما يظهر من العروة وغيرها يشمل الاثنين، إلا أن التحقيق يقتضي حصر البحث بينهم في الثاني؛ لأن الاستناد إلى الغير في النتائج الكلية وتطبيقها على موارد ما تقوم عليها سيرة العلماء في كل العلوم والفنون، فلا تسلب عن المجتهد عنوان الاجتهاد والفقاهة، كما يشهد به العرف والوجدان، والسيرة العقلانية في الخارج بخلاف الأول، فإن لازم اتباع الغير في أصل المسألة وفي تطبيقها هو التقليد والاتباع لا الاجتهاد، فلذا يخرج موضوعاً عن محل البحث.

الأمر الثاني: في جواز تقليد المقلد في الأصول

يظهر من تقارير السيد الخوئي رحمته الله أنه يذهب إلى عدم جواز تقليد المجتهد المقلد في أصول الفقه^(١)، واستدل له بوجهين - بتوضيح وإضافة - : أحدهما: أنه في الحقيقة مقلد وليس بمجتهد وإن كان مجتهداً في الفقه، وذلك لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات، وعليه فإن الحكم الذي يستنبطه من مقدمات أصولية يقلد فيها الغير يرجع في حقيقته إلى ذلك الغير لا إلى نفسه، فيخرج عن أدلة التقليد خروجاً تخصصياً.

وثانيهما: عدم وجود الدليل على حجية فتواه على غيره، وذلك لأن أدلة حجية فتوى المجتهد على غيره منصرفة إلى الفتوى المستندة إلى الاجتهاد في الفروع والأصول، ولا دليل على شمولها لفتوى من قلد في الأصول.

ولا أقل من الشك، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية، لكنك بعدما عرفت من الأمر الأول أن مرادهم من التقليد ليس التعبد بقول الغير

في المسألة الأصولية وفي تطبيقها وإنما الوثوق بالنتيجة الأصولية التي قررها علماء الفن، ثم تطبيقها على مواردنا، وهذا ينطبق عليه عنوان الاجتهاد بلا شبهة، كما أن إطلاقات أدلة التقليد تشملها، فدعوى الخروج التخصصي وفقدان الدليل على حجية فتواه بلا وجه معتبر، لاسيما وأن مسلكهم في الاجتهاد والتقليد الطريقية.

الأمر الثالث: في الملازمة بين الاجتهاد في الفروع والأصول

قيل لا يوجد شخص قادر على الاجتهاد في الفروع الفقهية من دون أن يكون قادراً على الاجتهاد في المسائل الأصولية، وعلى هذا يصبح البحث في جواز التقليد في أصول الفقه وعدمه لغواً؛ لأن الكبرى المدعاة لا صغرى لها. نسب هذا القول إلى السيد الخوئي رحمته الله في التنقيح^(١)، والوجه فيه هو أن الاجتهاد يرجع إلى الملكة والقدرة على الاستنباط، وهي من الأوصاف النفسية التي لا تقبل الانقسام أو التبعض، فإذا فرضنا أن المجتهد يتمكن من الاستنباط في الفروع وتطبيق الكبريات على صغرياتها فلامناس من أن يكون متمكناً من الاجتهاد في المسائل الأصولية وإن لم يتصد لاستنباطها^(٢).

وفيه:

أولاً: أن كلامه خارج عن الموضوع؛ لأن مدار البحث ليس الملكة، بل فعلية الاجتهاد والتقليد لا مجرد القدرة، فمرادهم من الاجتهاد في أصول الفقه هو است فراغ الوسع لاستنباط الحكم في المسألة بالفعل، ومرادهم من

١ - التنقيح: ج ١، ص ٣٥٣.

٢ - انظر التنقيح: ج ١، ص ٣٥٣.

التقليد هو الاتباع الفعلي لقول الغير في المسألة، فالذي وقع محلاً للبحث هو الاجتهاد بالفعل، وهذا متحقق الوقوع في الخارج؛ إذ يمكن أن يستغرق استنباط المسألة وقتاً طويلاً، وتتطلب فحصاً مستوعباً بما قد لا يجده الفقيه في وقت الحاجة، فيتبع فيها غيره وإن كان في نفسه قادراً على الاستنباط لو تهيأت له الظروف.

فالتفكيك بين القدرة على الاستنباط وبين فعليته أمر ممكن، بل واقع، وأما التفكيك في القدرة بين الفقه والأصول ففرض غير واقع، على أن هذا أيضاً لا يخلو من خدشة؛ لما عرفت من أن الملكة من الحقائق المشككة التي قد تختلف من شخص لآخر، ولذا قالوا بالتجزؤ في الاجتهاد.

الأمر الرابع: الأقوال في المسألة

ذكروا لجواز التقليد في أصول الفقه وعدمه أقوالاً أربعة^(١)، عمدتها قولان:

القول الأول: عدم الجواز. صرح به صاحب العروة^(٢)، وتبعه فيه جمع من المحشين والمعلقين منهم الميرزا النائيني والحائري وكاشف الغطاء والسادة الأصفيهاني والبروجردي والشيرازي^(٣) وغيرهم كما يظهر من سكوتهم عن فتوى العروة^(٤)، ولازم ذلك أن المجتهد في الفروع يجب عليه أن يجتهد في أصول الفقه أيضاً، وإلا لا يجوز له الإفتاء، والدليل على ذلك يعود لوجوه:

أحدها: الخروج الموضوعي، وذلك لانصراف أدلة التقليد إلى ما كان في

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٦٢؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٢٤.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، مسألة (٦٧).

الفروع الفقهية دون المسائل الأصولية، وخروجها الموضوعي يعود لأحد سببين:

الأول: خروجها عن محل الابتلاء بالنسبة لعوام الناس؛ لأنها مسائل علمية نظرية لا عملية، وبالتالي فلا يوجد ما يلزمهم بالعمل بها حتى يقال إن علمهم بها يجوز فيه التقليد.

الثاني: أن العمل بالأمارات والأصول الأصولية مما لا يصح في مقام العمل إلاّ بعد الفحص عن المقيدات والمخصصات ونحوها، وهذا خارج عن قدرة المقلد؛ لأنه من مختصات عمل المجتهد.

والحاصل: أن التقليد في أصول الفقه غير مشمول بأدلة التقليد، فلذا يتعين الاجتهاد فيها، وفي الوجهين نظر؛ لأن الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع من التقليد، نعم غاية ما يثبت هو عدم وجوب التقليد، لاسيما وأن المسألة التي يراد الرجوع فيها إلى المجتهد علمية لا عملية، وتوقف العمل بالأصول والأمارات إلى الفحص لا يمنع من أن يمارسها المقلد، لاسيما إذا كان من الفضلاء وأهل الخبرة، وهذا يكفي في رد وجوب الاجتهاد.

ثانيها: الخروج الموضوعي أيضاً من جهة عدم انطباق عناوين (الفقهاء) و(العالم بالأحكام) و(العارف) ونحوها من العناوين التي أخذت في لسان الأدلة عليه، وفيه ما لا يخفى؛ لأن المدار في صدق هذه العناوين وعدمه هو العرف، والظاهر أنه لا يناع من إطلاق لفظ العالم والعارف لمن يرجع إلى غيره في الأصول بالمعنى الذي ذكرناه، ويشهد له صحة الحمل وعدم صحة السلب.

ثالثها: الإجماع. حكى عن الشيخ عليه السلام في رسالته^(١) وصاحب العروة عليه السلام في رسالة التعادل والترجيح^(٢)، وهو مخدوش من حيث الصغرى؛ لوجود المخالف كما ستعرف، لاسيما وأن المسألة من المستحدثات التي تعرض لها الفقهاء في العصور المتأخرة كما لا يخفى على المتتبع.

القول الثاني: الجواز. ذهب إليه جماعة، ومنهم جمع من مراجع العصر، ففي حاشية العروة للمحقق العراقي عليه السلام صرح بعدم الفرق في مرجعية العالم للجاهل بالأحكام الشرعية بين الفرعية والأصولية، واستدل له بالارتكاز^(٣)، وإطلاق الارتكاز يحتمل العرفي والمتشرعي، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي الأول؛ لأن مستند دليل التقليد هو بناء العقلاء، وعليه فلا يصح النقض بمخالفة جمع من الفقهاء الذين ذهبوا إلى وجوب الاجتهاد، ولو كان الارتكاز صحيحاً لما وقع الخلاف، وإلى هذا ذهب السيدان الخونساري والكلبايكاني أيضاً في حاشيتهما^(٤)، ومن الشراح الحائري^(٥) والسبزواري^(٦) والسيدان الأستاذان في الفقه والبيان^(٧)، وكذا السيد الخوئي كما في فقه الشيعة^(٨)، وعمدة مستندهم دليان:

١ - التنقيح: ج ١، ص ٣٥٤.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٢٦.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، حاشية رقم (١).

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، حاشية رقم (٢).

٥ - شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٣.

٦ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ١١٤.

٧ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٦٢؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٣٠.

٨ - فقه الشيعة: ص ٢٩٥.

الدليل الأول: شمول إطلاقات أدلة التقليد النقلية وملاكات أدلته العقلية له، ودعوى الانصراف التي استند إليها أصحاب القول الأول مردودة؛ لأنه إن كان فهو بدوي يزول بالتأمل.

الدليل الثاني: السيرة العقلائية، فإن الملحوظ في سيرة أهل الخبرة الذين يرجع إليهم في مختلف العلوم والفنون هو التبعض، فإن مثل المهندس والطبيب والحاكم وغيرهم لا يجتهدون إلا في بعض المسائل، أما كلها فلا، لعدم كفاية الوقت فيها، ولا العرف يشترطها فيهم في صدق عنوان أهل الخبرة ومراجعتهم والأخذ منهم وليس الفقيه إلا كأحدهم^(١)، وهذا ما يؤكد تاريخ العلوم وتطور المعارف في مختلف المجالات والشؤون، فإنها قائمة على تراكم جهود العلماء والخبراء جيلاً بعد جيل.

ويمكن تأييد هذه السيرة بالسيرة التشريعية، فإن الملحوظ في طريقة الفقهاء أنهم لا يجتهدون في سائر العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط، بل يكتفون فيها بالرجوع إلى الخبراء في كل فن، فلذا يراجعون كتب اللغة والرجال والتاريخ ونحوها من علوم يتوقف عليها استنباط الحكم في المسألة إلى المجتهدين فيها، فيأخذون منهم النتيجة، ويتعرفون على ضوابطها وتطبيقاتها، ثم يعملون بها، وعليه فإن ما يقال في المنع من التقليد في المسألة الأصولية ينبغي أن يقال في هذه المسائل أيضاً.

ولو قيل بلزوم الاجتهاد في كل هذه العلوم والفنون لوقوعها في طريق الاستنباط لتعذر بلوغ الاجتهاد إلا للقليل النادر جداً إذا سئح له العمر،

وساعدت الطاقة وحالفه التوفيق، ولذا قال السيد الأستاذ أعلى الله مقامه: لو احتاج الفقيه إلى الاجتهاد في جميع ذلك حتى يكون الفقيه مجتهداً في اللغة والنحو والمنطق وغيرها لم يتسن التفقه في مئة عام^(١).

والحاصل: أن دعوى لزوم الاجتهاد في مسائل أصول الفقه مما لا يساعد عليها دليل عقلي ولا نقلي، فالصواب هو جواز التقليد فيها، ولكن لا بمعنى اتباع قول الغير في أصل المسألة وفي تطبيقها، بل بمعنى أن الفقيه يأخذ النتيجة الأصولية كقاعدة محررة في علم الأصول ثم يطبقها على موارد استناداً إلى نظره واجتهاده، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالمعرفة؛ إذ يجب على المجتهد أن يعرف القواعد الأصولية ويحيط بها وبتطبيقها علماً حتى يكون قادراً على الاستنباط.

المسألة الثالثة: في التقليد في مبادئ الاستنباط

والمراد بها المقدمات التي يتوقف على معرفتها استنباط الحكم الشرعي مثل المعاني اللغوية والتوثيقات الرجالية والقواعد المنطقية وأسانيد الحديث ونحوها من ضوابط ترجع إلى علوم مختلفة، وهذه المقدمات تأتي على أنحاء: أحدها: ما يصنع الظهور في الدليل كالمبادئ اللغوية والنحوية والقواعد المنطقية ونحوها.

ثانيها: ما يشخص موضوع الحكم الشرعي كتعريف لفظ الصعيد والغناء والبيع والنكاح ونحوها، فإنه يرجع إلى كتب اللغة لأخذ معناها.

ثالثها: ما يشخص حجية الدليل كالتوثيقات السندية ونحوها التي يرجع فيها إلى كتب الرجال، وهذه الثلاثة لا تتعلق بتحديد الحكم واستنباطه أولاً وبالذات، وإنما بالواسطة، ومن هنا وقع الكلام بينهم في جواز التقليد فيها وعدمه باعتبار أن أدلة التقليد تجري في الأحكام، وأما غيرها من المقدمات التي تقع في طريق الاستنباط فهي ليست من الأحكام، فلذا أمكن أن تنصرف عنها تلك الأدلة، وكيف كان ففي المسألة قولان:

القول الأول: عدم جواز التقليد فيها. ذهب إليه صاحب العروة رحمته، وتبعه جمع غفير من المحشين والمعلقين كالمرزا النائيني والمحقق العراقي والسادة الأصفهاني والبروجردى والخنساري والشيرازي والخوئي والسبزواري رحمته وغيرهم على ما يظهر من تقريرهم لفتوى العروة^(١).

وعلى هذا فإنه إذا قلد المجتهد غيره في واحدة من مقدمات الاستنباط ومبادئه لا يجوز له العمل برأيه، كما لا يجوز لغيره الرجوع إليه فيها، ومن الواضح أن هذا القول لو صح لوجب إخراج الكثير من المجتهدين الكبار من دار الاجتهاد كما ذكر^(٢)؛ لأنهم يأخذون مبادئ الاستنباط من كتب اللغة والرجال والبلاغة ونحوها، وكيف كان فقد استدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: انصراف أدلة التقليد عن مثلها؛ لأن القدر المتيقن منها هو التقليد في الأحكام الشرعية لا مبادئها، وهو يمنع من إطلاق تلك الأدلة، ومنشأ هذا القدر المتيقن هو لسان الأدلة، وذلك لأن مشروعية التقليد ثبتت

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، مسألة (٦٧)؛ فقه الشيعة: ص ٢٩٥؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ١١٣-١١٤.

٢ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٤٠١.

بالكتاب والسنة والسيرة العقلانية، وكلها لا تشمل المقام. أما الكتاب فلا أنه أخذ عنوان (الدين) و(الذكر) ونحوهما في أدلته كما في قوله: ﴿لَيْسَ فَهْوَ فِي الدِّينِ﴾^(١) و: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) فقيد الرجوع إلى العالم فيما يتعلق بالدين والذكر، وأما الرجوع إليه في اللغة والرجال فليس منها.

ومثل ذلك يقال في دليل السنّة؛ بداهة أنها صريحة في الرجوع إلى (رواة الحديث) و(العالم بالحلال والحرام) و(العارف بالأحكام) ونحوها، وهذه العناوين لا تنطبق على المسائل المذكورة.

وأما السيرة فلا أنها قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور الخفية أو الحدسية التي تتوقف على اجتهاد ونظر؛ لعجز الجاهل عن الوصول إليها، وأما الأمور الحسية التي يمكن إدراكها من كل أحد فلا، ولذا لا يقلد أحد أحداً في الحسيات أو الوجدانيات مثل موت زيد أو برودة الهواء أو حلاوة العسل ونحوها، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ بداهة أن القواعد العربية والوثيقة في الرجال ونحوها ترجع إلى الحسيات لا الحدسيات؛ لأن الأولى ترجع إلى إثبات الظهور، وكذلك الثانية، ومن هنا قالوا بعدم حجية قول اللغوي والرجالي إذ استند إلى الحدس^(٣)، ولا أقل من الشك في حجية فتوى المجتهد المقلد في مبادئ الاستنباط، وهو مسرح لعدم الحجية.

الوجه الثاني: قيام سيرة الفقهاء على الاجتهاد في المبادئ التي تقع في طريق استنباط الأحكام واختيار الرأي الأنسب في موارد النزاع، وما أكثر ما يقع

١ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٢ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٣ - التنقيح: ج ١، ص ٣٥١، (بتصرف).

بينهم الكلام نفيًا وإبرامًا مثل تحديد معنى الصعيد، ومعنى الغناء، وثيقة بعض الرجال ونحو ذلك، ولو كان التقليد عندهم جائزاً لم يكن وجه لذلك، وهذه السيرة معلومة الوجود فى هذه الأزمنة، ويمكن إحراز اتصالها بزمان المعصومين عليه السلام بواسطة الاستصحاب القهقري أو أصالة عدم النقل، ولم يرد ما يدل على ردعها.

الوجه الثالث: إن ذلك مقتضى الأصل، ويمكن تقريره من وجهين:

أحدهما: الأصل العقلاني القاضي بأصالة التعيين فى المجتهد فى المقدمات إذا دار الرجوع بينه وبين غيره.

وثانيهما: الأصل العقلي القاضي بأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

القول الثانى: الجواز. ذهب إليه جماعة منهم السيدان الأستاذان فى الفقه^(١) والبيان^(٢)، واستدلوا بإطلاقات أدلة التقليد، وبالسيرة العقلانية، وبسيرة الفقهاء القائمة على الاستناد فى مبادئ الاستنباط على اللغويين والرجاليين والمناطقية وعدم الخوض فى تفاصيل المسائل الاجتهادية فيها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اشكلوا على أدلة القائلين بالعدم من وجوه متعددة:

أولها: أن دعوى الانصراف غير مسلمة؛ لأنها متوقفة على وجود قدر متيقن بحيث ينفي ما عداه، وهذا ما لا دليل عليه، ولو ادعى أن وجود القدر المتيقن من المعنى يمنع من الإطلاق لم يبق إطلاق فى الأدلة؛ لوجود ما هو متيقن من المعنى فى جميعها.

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

٢ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٣١.

وثانيها: أن أخذ عنوان (الدين) و(الذكر) ونحوهما في لسان الأدلة اللفظية لا يمنع من شمولها لمقدمات الاستنباط؛ لأنها إذا وقعت في طريقه تعد من الدين بالواسطة، كتعيين معنى الصعيد لأجل التيمم، واعتبار محمد بن أبي عمير لأجل الاعتماد على رواياته، وهكذا فإن مفهوم الدين واسع وشامل ولا يختص بالأحكام فقط، بل يشمل كل ما يرتبط بالرسالة الإلهية والشريعة السماوية بالمباشرة أو بالواسطة، وهذا ما يشهد له الفهم العرفي وصحة الحمل وعدم صحة السلب، ومع وجود الإطلاق لا يبقى شك في الحجية حتى يتمسك به.

وثالثها: أن دعوى السيرة معارضة بدعوى السيرة على الخلاف. هذا أولاً.

وثانياً: هي محملة؛ لأنهم إن أرادوا منها السيرة العقلانية فالوجدان والبرهان ينفيانها، فما أكثر ما يعتمد العلماء في كل علم وفن على أقوال غيرهم، ويبنون أبحاثهم على النتائج العلمية التي اجتهد فيها غيرهم، وهذا أمر يكاد يكون بديهيّاً، فإن مسيرة العلوم التطورية لا يصنعها المجتهدون في كل العلوم، بل تكامل جهود الاختصاصيين والمجتهدين، فالطبيب يستفيد من خبرات المهندس فيما يتدخل من علوم الهندسة في الطب، والمهندس يستفيد من خبرات الكيمائي فيما يتعلق بالهندسة من الكيمياء، وهكذا الفقيه فيما يتعلق بالفقه من اللغة والرجال ونحوهما.

وإن أرادوا منها السيرة التشريعية فمردودة بالواقع الخارجي، فإن من يتتبع كتب الفقه يجد كثيراً ما يتناول الفقهاء جملة من الأحكام اللغوية من المد والإدغام والاقلاب والحركة والسكون المتعلقة بالقراءة في الصلاة والأذان وصيغ العقود والإيقاعات ونحوها، فلو كانوا لا يرون صحة التقليد فيها لم

يكن وجه لتعيينها والبحث فيها، ولذا صرح جماعة كما ستعرف بجواز التقليد في الموضوعات المستنبطة المتوقفة على المداليل اللغوية والرجالية ونحوها. هذا فضلاً عما تشهد به كتب الفقه الاستدلالية من الرجوع إلى اللغويين فيما يتعلق باللغة والبناء على آرائهم، وكذلك في الرجال وفي الأصول وفي المنطق والتاريخ وكل ما يقع في طريق الاستنباط من مبادئ علمية، بل لو وجب على المجتهد الاجتهاد في كل مبادئ الاستنباط لتعذر حصول الاجتهاد لواحد منهم؛ لأن العمر والطاقة لا يساعدان على كل ذلك كما هو واضح.

ويشهد له أن الملحوظ عند أهل العلم أنهم يأخذون بأقوال الأدباء ويطمثنون إلى آرائهم وأقوالهم، سواء في صناعة الظهور أو إحراز الموضوع، بل والحجية، فإن الفقيه إذا رأى أهل الخبرة من اللغويين يفسرون لفظاً بمعنى ولم يكن عنده حجة على خطئهم لا يجوز له بناء الحكم الشرعي على خلاف آرائهم وإن ظن بالخلاف، وذلك لأن مقتضى التنجيز والإعذار هو لزوم العمل بقول الخبير إلا ما علم بخطئه.

كما أن إطلاق كلماتهم في باب حجية الظواهر - حيث صرحوا بحجيتها حتى في صورة الظن بالخلاف وإن حصّلها الفقيه من طريق قول اللغوي - شاهد قوي على جواز الاعتماد عليه.

والحاصل: أنه لم يقدّم دليل معتبر يفيد عدم جواز التقليد في مبادئ الاستنباط، بل الدليل قام على الجواز، ومعه لا يبقى مجال لأصالة التعيين ولا لأصالة الاشتغال، وربما يمكن إرجاع الخلاف بين القولين إلى خلاف لفظي لا حقيقي، وذلك لأن مقصودهم من التقليد في مبادئ الاستنباط غير ظاهر، ومن هنا صار منشأ للنزاع؛ ويمكن القول بأن مرادهم من

عدم جواز التقليد هنا يحتمل ثلاثة معان:

المعنى الأول: عدم جواز التقليد العلمي، فيكون مرادهم أن العامي يقلد علماء البلاغة والنحو والرجال والأصول في هذه العلوم، وهذا لا إشكال في خروجه عن دائرة البحث؛ لأن التقليد بمعناه الشرعي الذي يتعبد فيه الجاهل بقول العالم يصح في المسائل الفقهية العملية التي تقع محل ابتلاء لا مطلق المسائل، وأما الرجوع إليهم في تعلم هذه العلوم والاستفادة النظرية من قواعدها فلا إشكال في صحته وجوازه، إلا أنه ليس من التقليد الفقهي، ولا إشكال في أن التقليد بمعناه الفقهي لا يجوز على العامي في هذه العلوم وإن جاز بمعناه العلمي.

المعنى الثاني: وجوب الاجتهاد العلمي، بأن يكون المجتهد الفقيه مجتهداً في هذه العلوم، ولا يجوز له اتباع أقوال العلماء فيها؛ لأنه يخرج عن عنوان الفقاهاة، وهذا غير صحيح؛ إذ لا يمكن أن يكون المجتهد مجتهداً إلا إذا أخذ قواعد العلوم التي تقع في طريق الاستنباط من خبراء تلك العلوم والمختصين بها، وعليه جرت سيرة العلماء والمجتهدين في كل زمان ومكان، وبه قامت الحضارة الإنسانية.

المعنى الثالث: وجوب تحصيل الوثاقة العلمية، بأن يكون المجتهد عالماً بالقواعد العلمية التي تقع في طريق الاستنباط، ومحيطاً بتطبيقاتها، بأن لا يتعبد بأقوال هؤلاء العلماء ويعمل بها من دون دراية وتمحيص، بل يكون عارفاً بما يقولون، ومحصناً للصحيح منها، واخذاً به وإن لم يكن مجتهداً فيها. والظاهر أن هذا صحيح وجائر، وسيرة العلماء في مختلف العلوم والفنون

قائمة على هذا، ولعل القائلين بلزوم الاجتهاد فى مبادئ الاستنباط أرادوا به هذا المعنى؛ لوضوح عدم صحة الأول، وعدم إمكان الثانى؛ لأن هذا المعنى لا يخلو من بعض الاجتهاد فى التمييز والاختيار الصحيح، والقائلون بجواز التقليد لعلهم أرادوا هذا؛ لوضوح أنهم لا يريدون الاتباع التعبدى لأقوال الغير من دون دراية؛ لأنه يتنافى مع الاجتهاد، وحيث إن كلماتهم وردت مطلقة ربما أوقعت الاثنين فى هذا الإيهام، إلا أنه بعد هذا التحليل والتوجيه يرتفع النزاع، ويتفق الجميع على قول واحد بإيضاح المقصود.

المطلب الثالث: في التقليد في الموضوعات الصرفية المستنبطة

قال في العروة: محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين..... ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مايع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده،... وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية^(١). وقد خالفه في المسألة أكثر المحشين والشرّاح وشراحها، حيث صرحوا بجواز التقليد في الموضوعات المستنبطة، واستثنوا الموضوعات الصرفية، وبعضهم ذهب إلى جواز التقليد فيها أيضاً في بعض الفروض. نعم أيده بعض الشراح مدعياً اقتصار أدلة التقليد على الحكم لا الموضوع^(٢)، وتفصيل الكلام في كل ذلك يتم باستعراض أمور:

الأمر الأول: في أقسام الموضوع

يمكن تقسيم الموضوعات التي تتعلق بها الأحكام الشرعية على أقسام عديدة نكتفي بذكر المهم منها:

القسم الأول: الموضوعات الشرعية المحضة، كالصلاة والصيام والوضوء. سميت بالشرعية لأن الشرع هو الذي أسسها، فلذا يرجع إليه في حدودها وضوابطها، كما تعد من الموضوعات المستنبطة؛ لأن الفقهاء يستنبطونها من

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٨، مسألة (٦٧).

٢ - شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٦٩.

خلال الأدلة الشرعية، وليس للعرف أو اللغة دخل فى حدودها وضوابطها.

القسم الثانى: الموضوعات العرفية المحضة مثل الماء والدم والبول والإطلاق والإضافة فى الماء ونحو ذلك. سميت بالعرفية لأن العرف هو الذى يعرفها، ويدرك ضوابطها، فلذا يرجع إليه فى تحديدها، فليس للشرع ولا للفقهاء ولا لأهل الخبرة أن يحددوا معانيها ومصاديقها، وإذا تدخل الشرع أو الفقيه فى ذلك فيكون من باب الإشارة إلى الحقيقة الخارجية، أو الكشف عن الفهم العرفي، فلذا يرجع إلى العرف فى تحديد أن الماء الموجود فى الحوض مطلق فيصح التوضؤ به أم مضاف فلا يصح، وكذا يرجع إلى العرف فى تحديد أن السائل الذى يصبغ اللباس هو دم فلا يصح الصلاة به أو هو جوهر أحمر فتصح به، وهكذا.

القسم الثالث: الموضوعات اللغوية المحضة مثل الصعيد والنكاح والغرر والقرء ونحوها من ألفاظ لم يحدد معناها الشرع، ولا يعرف العرف معناها بما يرفع الغموض والإبهام، وإنما يرجع فيها إلى اللغة، وهذه من الموارد التى يفرق فيها العرف واللغة مع أن العرف أصل اللغة؛ لأنها عبارة عن تدوين ما يستعمله العرف من الألفاظ فى المعاني، إلا أن العرف قد يتعد عن اللغة - لا سيما العربية التى هى لغة الأحكام - بحسب ظروف زمانية أو سياسية ونحوها، فتغيب عن فهمه حدود المعاني عند العرف العربى الأول الذى نشأت منه اللغة ودونت، فلذا يرجع إليها لمعرفة ما كان يطلقه العرب من الألفاظ على المعاني، وما يتعلمونه من حدود ومصاديق لهذه المعاني.

فإذا أخذ الشرع مثل هذه الموضوعات فى أحكامه فإنه ينبغى مراجعة اللغة لمعرفة هذا الموضوع وحدوده؛ لنعرف مدى حدود الحكم أيضاً.

فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) لم يحدد الشرع معنى القراء، والعرف قد لا يعلم معنى القراء، فلا يفهم معنى الآية إلا بالرجوع إلى اللغة، وهذه مسألة جلية في فهم مداليل الألفاظ في الفقه وغيره.

القسم الرابع: الموضوعات العرفية المستنبطة مثل الغناء والغيبة والوطن ونحوها، فإنه قد يتردد العرف من حيث مصداق الغناء، فلذا قد يرجع فيه إلى اللغة، ومع ذلك يقع التردد في أن الصوت المرجع أو الممدود أو حذاء الإبل أو القراءة الملحونة للدعاء أو القرآن أو الشعر من الغناء أم لا، فمعرفة ذلك يكلف إعمال النظر وملاحظة الوجوه والاعتبارات.

القسم الخامس: الموضوعات اللغوية المستنبطة مثل البيع والاجتهاد والسياسة ونحوها من ألفاظ قد لا يتردد العرف في فهم مصاديقها، إلا أنه يتردد في معرفة مفهومها الدقيق، ولذا يقع الخلاف بين أهل اللغة في إيجاد معنى كامل جامع للأفراد وطاردهم للأغيار لكل واحد منها، وكل منهم يعمل نظره ويمارس اجتهاده لأجل استنتاج تعريف تام لها، وفرق هذا عن الموضوع اللغوي المحض هو أن هذا الموضوع لا يدرك إلا بالاستنباط وإعمال النظر، ولذا يقع مورداً للخلاف، بخلاف الأول فإنه مما يتفق عليه أهل اللغة، والفرق بين الموضوعات العرفية المستنبطة واللغوية في المفهوم والمصداق، فالموضوع اللغوي يعود إلى استنباط المفهوم بينما العرفي يعود إلى المصداق.

وكيف كان، فإذا أخذ الموضوع متعلقاً للحكم الشرعي فتارة يرجع التردد في الموضوع إلى المصداق فنرجع فيه إلى العرف لتحديده، وتارة يرجع إلى

التردد في المفهوم فنرجع فيه إلى اللغة.

نعم في غالب الأحيان يتطابق الموضوعان ويتوحد المرجع فيه فيقال يرجع فيه إلى العرف أو اللغة بمعنى واحد، وعليه فتكون المغايرة بينهما اعتبارية لا حقيقية ناشئة من اللحاظ.

والآ فإن النتيجة واحدة؛ لأن الموضوع اللغوي يرجع إلى الموضوع العرفي، وينتهي إلى تحديده، ومما تقدم يظهر لك وجه الفرق بين الموضوع المستنبط والموضوع الصرف، فإن الموضوع المستنبط يتوقف على الفكر وإعمال النظر والاجتهاد في تحصيل معناه وتحديد المراد منه، فلذا لا يمكن الرجوع فيه إلى العرف، بل لا بد من مراجعة أهل الخبرة فيه.

بينما الموضوع الصرف مفهومه واضح، ولا تتوقف معرفته على أدنى تأمل أو إعمال نظر؛ إذ كل أحد من العرف ممن يعرف اللغة يمكنه معرفة معناه وتشخيص حدوده، فلذا يوكل أمر معرفته إلى العرف العام، ولا نحتاج فيه إلى مراجعة أهل الخبرة؛ لأن أهل الخبرة أنفسهم يرجعون إلى العرف العام في فهم المراد منه مثل الماء والدم ونحوهما.

وسميت هذه الموضوعات بالصرفة لأن اللفظ يكفي للوصول إلى معناها وفهم المراد منها، بخلاف المستنبطة. هذا ويمكن تقسيم الموضوعات بلحاظات أخرى، كتقسيم الموضوعات المستنبطة إلى الخفية مثل المسافة الشرعية والوطن والجلية مثل الربا والبيع كما عرفت في بحث الاجتهاد، إلا أن الذي لاحظته صاحب العروة رحمته هنا هو الأول، ولا يخفى عليك أن الشرع تارة يعلق أحكامه على الأحكام الشرعية الصرفة، وتارة يعلقها على

الموضوعات العرفية مثل الكر والكعب والذهب ونحوها.

وأما الموضوعات اللغوية فلا تؤخذ موضوعاً للأحكام الشرعية؛ لأن الموضوع اللغوي يرجع إلى المفهوم لا المصداق، والأحكام الشرعية لا تتعلق بالمفهوم مجرداً عن الموجودات الخارجية. نعم إذا لوحظ الموضوع اللغوي مرآة للموضوع العرفي كما هو الأصل في اللغات لدى تعريف الأشياء فإنه يصبح أن تؤخذ متعلقاً للحكم الشرعي، لكن لا بما أنها مفهوم، بل بما أنها مرآة للحقيقة الخارجية، فيكون تعلق الحكم بالمفهوم طريقاً لتعلقه بالفرد الخارجي، وهذا يتوافق مع كلمة الأصوليين والفقهاء القائمة على أن الأحكام تتعلق بالطبائع السارية في أفرادها.

وقولهم بأن الأحكام تتبع العناوين لا يريدون بها العناوين المجردة، بل بما هي منطبقة على مصاديقها في الخارج لاتفاق الكلمة على أن الحكم يتبع الموضوع بلحاظ المصداق والوجود الخارجي لا المفهوم؛ بداهة أن المفاهيم ليست إلا صوراً ذهنية، وليست لها آثار خارجية يمكن أن يلحظها الشرع في متعلق الأحكام. هذا من حيث عالم الجعل والامثال، وعلى هذا المعنى لا يفرق الحال بين الموضوع اللغوي أو العرفي، فكلاهما يصلح أن يكون مورداً للاجتهاد والتقليد على ما ستعرفه في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع

يظهر من كلمات القوم الاتفاق على خروج موضوعين من الموضوعات المتقدمة عن محل البحث هما الموضوعات الشرعية الصرفة والموضوعات العرفية الصرفة، أما الأول لعدم الإشكال في جريان التقليد فيه، وأما الثاني

فلعدم الإشكال في عدم جريان التقليد فيه، بل حكي الإجماع على العدم فيه^(١)، وإذا رجع إلى الفقيه فيه فهو من باب الرجوع إلى فهمه العرفي؛ لكونه من أفراد العرف أو من أكمل أفراد الذي يدرك خصوصيات الألفاظ وحدود معانيها ليس إلا.

وفي كليهما صرح صاحب العروة^(٢)، ووافقه عليهما جل المحشين والشرح، والوجه في ذلك هو انطباق عنوان رجوع الجاهل إلى العالم في الأول وعدم انطباقه على الثاني، فيكون خروج الثاني عن أدلة التقليد خروجاً تخصصياً.

وأما الموضوعات اللغوية الصرفة والمستنبطة والموضوعات العرفية المستنبطة فقد وقع الخلاف في جريان التقليد فيها وعدمه، والذي يظهر من العروة وبعض شروحها عدم الجواز^(٣)، ولازمه وجوب الاجتهاد في الموضوعات المستنبطة، وظاهر الأكثر ولعله المشهور بين المتأخرين^(٤) والمعاصرين^(٥) هو الجواز.

ووجه عدم الجواز هو دعوى قصور أدلة التقليد عن شموله للموضوعات، وذلك لأن الشرع تكفل ببيان الأحكام، وأوجب على الجاهل الرجوع إلى العالم بها، ولم ينص على مراجعة الجاهل إلى العالم في الموضوعات، ومعنى

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٤٣.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٨، مسألة (٦٧)؛ شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٦٩.

٣ - الفوائد الحائرية: ص ٤٦٠.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧-٥٨؛ الحواشي: رقم (١) و(٢) و(٣).

ذلك أنه أوكّل فهم الموضوع وتحديدّه إلى العرف لا إلى الفقيه، ويشهد لهذا شواهد:

أحدها: استقرار الأدلة، فإن الشرع مثلاً نص على حرمة الغناء، وعلى أن التيمم يكون بالصعيد، وأن الصلاة في الوطن تكون تماماً، ولم يتعرض إلى تحديد معنى الغناء والصعيد والوطن، فيكشف عن أن الشرع أوكّل أمرها إلى العرف لا إلى الشرع، وهو ما نص عليه في أكثر من دليل.

منها: صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام الوارد في معرفة الميقات، أو موطن بعض المناسك. قال فيه: «يجزيك إذ لم تعرف العقيق أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك»^(١).

ومنها: صحيح حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام أنه قال لبعض ولده: «هل سعت في وادي محسر؟ فقال: لا، فأمره أن يرجع حتى يسعى، قال: فقال له ابنه: لا أعرفه، فقال له: سل الناس»^(٢).

وثانيها: سيرة الفقهاء، فإنهم لا يرون أن تحديد موضوعات الأحكام من شأنهم، فلذا غالباً ما يردون على السائلين في الاستفتاءات وغيرها حينما يسألون عن الموضوعات أن ذلك ليس من مهامنا، فينبغي الرجوع فيه إلى العرف وأهل الخبرة.

وثالثها: ظواهر النصوص الواردة بشأن إرجاع الجاهل إلى العالم مثل

١ - الوسائل: ج ١١، الباب ٥ من أبواب المواقيت، ص ٣١٦، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ١٤، الباب ١٤ من أبواب الوقوف بالمشعر، ص ٢٤، ح ١.

قولهم: «عرف أحكامنا»^(١) دالة على إن الإرجاع كان فيما أمره راجع إلى الإمام، وهذا يختص بالأحكام لا الموضوعات.

وأما القول بالجواز فيعود لوجهين:

أحدهما: شمول إطلاقات أدلة التقليد لها، وذلك لأنها تدل على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ولم تقيد الرجوع بالحكم أو الموضوع، وحتى إذا سلمنا اختصاصها بالأحكام فإنها تشمل كل ما يتعلق بالحكم، سواء كان من جهة ذات الحكم أو من جهة الموضوع الذي يتعلق به الحكم؛ بداهة أن الحكم يتبع الموضوع، فإنّ تعيين الموضوع يوجب تعيين الحكم أيضاً، فيكون الرجوع إلى الفقيه في الموضوع ملازم للرجوع إليه في الحكم أيضاً، فتشمله أدلة التقليد، فإذا حدد الفقيه معنى الغناء - مثلاً - يترتب عليه حكمه قهراً، وكذا إذا حدد معنى الوطن ونظيره من الموضوعات.

وعلى هذا فإن الخلاف الواقع في أن الصوت المرجع غناء أم لا ينتهي إلى الخلاف في أنه حرام أم حلال، وكذا في الإقامة والوطن.

ومن هنا قال الميرزا النائيني رحمته الله: الموضوع المستنبط - ككون الصعيد هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض وإن لم يكن بنفسه مورداً للتقليد ولكنه باستتباعه للحكم الشرعي الذي هو جواز التيمم ونحوه - يكون مورداً له^(٢)، وبه صرح أكثر المحشين والشراح كالشيخ الحائري والسادة

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠؛ ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ الفقيه: ج ٣، ص ٨؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، حاشية رقم (٣).

البروجردى والأصفهاني والشيرازي والخوئي والكلبايكاني^(١) والحكيم^(٢) والسبزواري^(٣) قدست أسرارهم والسيد الأستاذ دام ظله^(٤)، وعللوه بأن التقليد في الموضوع المستنبط يرجع إلى التقليد في نفس الحكم.

وثانيهما: عدم تمامية دليل المانعين من جهتين نقضية وحلية. أما الجهة النقضية فبعمل الفقهاء أنفسهم في أكثر أبواب الفقه بل والرسائل العملية بما فيهم صاحب العروة^{مؤيد} من تصديهم لتحديد موضوعات الأحكام وتشخيص حدودها وبيان تفاصيلها، ولو كان تحديد الموضوع ليس من مهام الفقيه لم يكن وجه لتصديهم إليه^(٥)، ودعوى أن ذلك من باب التسهيل على المكلف مخالف لظاهر الحال، بل والسيرة المتبعة عند المشرعة في الرجوع إلى الفقيه في تحديد الكثير من الموضوعات التي تقع متعلقة للأحكام، ويتعاملون مع ما يقوله الفقهاء في الموضوعات معاملة ما يقولونه في الأحكام، ويجدونه منجزاً ومعدراً في مقام العمل، وهذا يكشف عن ارتكازهم عن أدلة التقليد، وأنها تشمل حتى الموضوعات المستنبطة.

وأما الجهة الحلية فبما عرفت من أن إطلاقات أدلة التقليد تجيز رجوع الجاهل إلى العالم، ولم تقيده بالحكم، وعلى فرض تقييده بالحكم فإنها لم تقيده بالرجوع إلى الحكم دون موضوع الحكم الذي يتلازم معه تلازماً وجودياً؛

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧، حاشية رقم (٣)؛ ص ٥٨، حاشية رقم (١) و (٢).

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٥.

٣ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ١١٤.

٤ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٤١.

٥ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٧؛ مسألة (١٠)؛ ص ٢٤١، مسألة (٢٤)؛ وانظر شرائط لباس المصلي، مسألة (١٨)؛ والتاسع الخمر، المسألة (٣)؛ والعاشر الفقاع، مسألة (١).

لتبعية الحكم للموضوع تبعية المعلول للعللة.

والظاهر إمكان حل الخلاف بينهم ببيان أمرين:

الأمر الأول: أن رجوع الجاهل إلى العالم في الموضوعات المستنبطة يتصور

على نحوين:

أحدهما: أن يكون الرجوع إلى العرف وأهل الخبرة في الحكم، كما إذا حدد اللغوي معنى الصعيد مثلاً، ورتب عليه حكمه، فيرجع إليه المجتهد ويأخذ منه ذلك.

وثانيهما: أن يكون الرجوع إليه في الموضوع المستنبط نفسه وليس حكمه، كأن يرجع الفقيه إلى اللغوي في تحديد معنى الصعيد ويرتب عليه حكمه.

والظاهر أن الأول غير مراد عند أصحاب القولين؛ لأنه من قبيل تقليد المجتهد لغير المجتهد فيتنافى مع معنى التقليد، ويخرج موضوعاً عن أدلته، فيتعين أن يكون المراد به الثاني، وقد عرفت أن هذا النحو من الرجوع مما لا بأس به، بل هو مما قامت عليه السيرة في العلوم والفنون في مختلف المجالات، وعليه جرت سيرة الفقهاء في كتبهم الاستدلالية، ولا يوجد ما يضر به عقلاً أو شرعاً، فالمقتضي لجوازه موجود والمانع منه مفقود. هذا فضلاً عن المانع العقلي القاضي بأن لازم المنع من التقليد هو الحكم بالاحتياط أو الاجتهاد في تحديد الموضوعات المستنبطة، وهذا ما لا يلتزم به أحد؛ لكونه عسراً وحرَجاً بل تكليفاً بغير المقدور^(١)، بل صرح بعضهم بعدم إمكان الاجتهاد في هذه

الأمر على غير المتخصص^(١).

الأمر الثاني: الظاهر أن مرادهم من التقليد في الموضوعات هو اتباع قول العالم بها، سواء كان العالم مجتهداً أم خبيراً أم من العرف العام، والسبب في ذلك هو أن الشرع لم يعين الموضوعات، ولم يشرح مراده منها، فلذا يكون الفقيه وغيره على حد سواء تجاهها، ولكن لما علق الشرع حكمه عليها وجب تعيينها ومعرفتها لأجل الحكم، وحيث لم يعينها، الشرع وجب على العرف تعيينها، فإذا وقع التردد والاشتباه فيها من قبل العرف لكونها تتضمن معاني خفية أو دقيقة تعين تحديدها من قبل أهل الخبرة، ولذا سمّيت بالموضوعات المستنبطة.

وعليه فإن المجتهد في مقام استنباط الحكم الشرعي يمكنه أن يعين موضوع الحكم بالرجوع إلى العرف وأهل الخبرة لمعرفة حدوده، فرجوع الفقيه إليهما ليس من الرجوع في ذات الحكم حتى ينطبق عليه عنوان التقليد الاصطلاحي وإن انطبق عليه عنوان الاتباع للخبر أو العرف في فهم الموضوع، ولا إشكال في جوازه عند الجميع. أما المجيزون فواضح، وأما المانعون فلأنهم منعوا التقليد لا الاتباع.

والخلاصة: أن التقليد له معنيان: اصطلاحى وهو رجوع الجاهل إلى المجتهد الجامع للشرائط في الأحكام، ولغوي وهو اتباع قول الغير، والرجوع في الموضوعات المستنبطة إلى أهل الخبرة ليس من التقليد الاصطلاحي، وإنما من التقليد اللغوي، ولعل التعدد في معناه صار سبباً للخلاف؛ إذ لعل

القائلين بعدم جواز التقليد فيها نظروا إلى الاجتهاد الاصطلاحي، وأما المجيزون فنظروا إلى الاجتهاد اللغوي، ولو اتحد اللحاظان تتفق الكلمة؛ إذ لا نزاع بينهم في عدم جريان التقليد في الموضوعات المستنبطة في نفسها، وإنما قد يتبع فيها قول الفقيه من جهة توقف استنباط الحكم الشرعي عليه، كما لا نزاع بينهم في جواز اتباع قول الخبير فيها وعدم وجوب الاجتهاد، وبهذا يرتفع الخلاف، ويتحد القولان في النتيجة، لكن هذا كله يبتني على وقوع الخلاف في المسألة، وأما بعد معالجة النزاع يحكم بجواز الرجوع في تحديد الموضوعات المستنبطة إلى الخبراء والعرف؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ ومعه لا تصل النوبة إلى الشك حتى يحكم بالأصل العملي.

الأمر الثالث: في تعيين الأصل في المسألة

إذا قلنا بكفاية الدليل على جواز التقليد أو على عدمه في الموضوعات المستنبطة وجب الأخذ به والعمل بمقتضاه، وأما إذا شككنا فهل يوجد أصل لفظي عام نرجع إليه في حسم النتيجة أم لا فيتعين العمل بمقتضى الأصول العملية؟ وهنا تدور المسألة بين أصليين هما البراءة والاشتغال.

والظاهر إمكان القول بوجوب أصل أماري عام نرجع إليه عند التردد في صحة القولين، وهو عمومات أدلة التقليد وإطلاقاتها، مثل: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) و: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»^(٢) ونحوهما، فإنها دالة على رجوع الجاهل إلى العالم في كل ما يحتاجه الجاهل من أمور، سواء كانت من الأحكام أو من الموضوعات.

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - المحاسن: ج ١، ص ١؛ كمال الدين وتمام النعمة: ص ٤٨٤.

خرج من تحت هذه العمومات والإطلاقات الموضوعات الصرفة. إما من جهة الخروج التخصصي أو من جهة الخروج التخصصي لدعوى قيام الإجماع على عدم جريان التقليد فيها، فيبقى الباقي تحت عموم العام، ومعنى ذلك جواز التقليد في الموضوعات المستنبطة، ولكن قد يقال بعدم إمكان التمسك بالأصل الأماري هنا، وذلك لأنه مبتلى بالمانع العقلي.

وتوضيح ذلك: أن صحة التمسك بهذا الأصل في الموضوعات المستنبطة متوقف على الجزم بدخولها تحته، والشك في خروجها، وأما إذا شككنا في دخولها من أول الأمر فلا يصح التمسك به لأجل إثبات جواز التقليد فيها، وذلك لأنه مستلزم للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو من الممتنعات العقلية^(١).

ووجه الشك في ذلك يرجع إلى دعوى اقتصار أدلة التقليد على الأحكام؛ لأنها القدر المتيقن الذي يعلم بدخوله تحت عموم أدلة التقليد، وأما الموضوعات فغير معلومة الدخول، فلا يصح التمسك بالعموم لإثبات جواز التقليد فيها، ومن هنا يتعين الرجوع إلى الأصول العملية، وذلك وقد يقال بإمكان التمسك بالبراءة فيها، وذلك من جهة أن الفقيه يشك في وجوب الاجتهاد في الموضوعات المستنبطة وهو شك في التكاليف الزائد فينفى بالأصل.

وقد يقال بإمكان التمسك بالاشتغال من جهتين:

١ - لأنه يستلزم الخلف والدور من جهة تقدم المعلول على العلة، وذلك لأن الحكم يتبع الموضوع تبعية المعلول للعلة، فإذا وجد الحكم قبل وجود الموضوع أو صار الحكم سبباً لوجود الموضوع لزم الخلف والدور، فتأمل.

الجهة الأولى: أصالة التعيين لدى الدوران بين التعيين والتخير.

الجهة الثانية: الاشتغال العقلي القاضي بان الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وكلاهما يعين الاجتهاد، ولا يميز التقليد فيها، والأول أقوى، لأن البراءة الشرعية واردة على الاشتغال العقلي على ما هو التحقيق، وذلك لأن الاشتغال متوقف على اليقين بالتكليف، ومع وجود البراءة النافية له يرتفع اليقين موضوعاً بما لا يبقى معه مجالاً للاشتغال.

وأما أصالة التعيين فهي إن كانت أصلاً مستقلاً غير أصالة الاشتغال العقلي فيرد عليها بأنها غير مسلمة من حيث الأصل؛ لأن العقل لا يحكم بوجوب التعيين والإلزام به حتى يقال بوجوب الاجتهاد فيها، وإنما يثبت رجحان ذلك، وهو أعم من الوجوب، وإن رجعت إلى أصالة الاشتغال فيرد عليها ما ورد على الأصالة المذكورة.

وبذلك نستخلص جواز التقليد في الموضوعات المستنبطة إما من جهة الدليل أو الأصل الأماري، أو من جهة الأصل العملي، والله الهادي.

المطلب الرابع: في التقليد عند خطأ المجتهد أو تغيير فتواه

أولاً: في التقليد عند خطأ المجتهد

إذا علم المقلد بخطأ الفقيه الذي يقلده في الفتوى فإنه لا يجوز له تقليده فيها، وذلك لأنه يكون من مصاديق رجوع العالم إلى الجاهل، فيخرج عن عمومات أدلة التقليد بالتخصص، ولعدم جواز مخالفة العلم عقلاً وشرعاً. وتوضيح ذلك: أن خطأ المجتهد في الفتوى يمكن أن يقع على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: الخطأ في الفتوى، كما إذا أفتى المجتهد بوجوب السورة في الصلاة أو نجاسة العصير العنبي عند الغليان، وعلم المقلد بأن فتواه ليست كذلك إما من جهة أنه من تلاميذه المطلعين على آرائه ومبانيه، أو من جهة معاشرته واستماعه منه، أو من جهة وجود فتواه في بعض كتبه الفقهية، أو من أي جهة أخرى، إلا أنه أفتى خطأ أو سهواً أو نسياناً بخلاف ما يراه.

النحو الثاني: الخطأ في الحكم، وهو ما يتعلق بفتوى المجتهد في الموضوعات كإثبات الهلال، أو الحكم بعدالة الشهود، أو الحكم بملكية الدار لزيد مثلاً، ونحو ذلك، فإنه إذا حكم الحاكم الشرعي بمثل هذه الأمور وعلم المقلد بخطئه فإنه لا يصح تقليده فيها، بل لا يجوز للملاك ذاته.

النحو الثالث: الخطأ في المستند، كما إذا علم المقلد بخطأ المستند الذي اعتمد عليه الفقيه وأفتى أو حكم طبقه، كما إذا كان المقلد خبيراً بالرجال، ورأى عدم وثاقة الراوي الذي استند الفقيه إلى روايته وأفتى، أو علم المقلد بفسق الشهود الذين استند إليهم الفقيه وحكم بالهلال أو الملكية ونحوهما.

ولا خلاف بينهم في عدم جواز التقليد في الأول، وكذا في الثاني؛ للخروج الموضوعي، وأما الثالث فقد وقع الخلاف فيه، والمشهور على العدم، ونسب إلى الشيخ الأنصاري القول بالجواز وإن علم المقلد بخطأ المجتهد في مستنده^(١)، ولم يحقق صحة القول، ولعل وجهه هو خفاء القرائن التي استند إليها المجتهد الموجبة إلى قوة المستند على المقلد، أو إطلاقات أدلة التقليد الدالة على الرجوع إلى الفقهاء وعدم جواز الرد عليهم، فإنها شاملة لصورة العلم بالخطأ في المستند.

والحق هو الأول؛ لما عرفت من أن الاجتهاد والتقليد طريقتان، فالمدار على الوصول إلى الواقع فإذا علم المقلد بالواقع وأن المجتهد قد أخطأ فإنه لا يصح له التقليد عقلاً؛ لأنه مستلزم للتناقض، وكذلك شرعاً لتطابقه مع حكم العقل في مثله، بل لانصراف أدلة التقليد عنه.

وقد مر عليك تصريحهم بأن المجتهد إذا أخطأ في بيان فتواه يجب عليه الإعلام^(٢)، وكذا فيما إذا عدل عن رأيه على ما قررنا تفصيله في مباحث الاجتهاد.

ثانياً: في التقليد عند تغيير الفتوى

إذا علم المقلد بعدول المجتهد عن رأيه فإنه لا يجوز له تقليده في الفتوى الأولى، وذلك لسقوطها عن الحجية بالعدول عنها، كما عرفت تفصيله في مباحث الاجتهاد، وعليه يتعين على المقلد أن يقلده في الفتوى الجديدة إن كانت، وإلا رجع إلى مجتهد آخر.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٤٨.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١؛ مسألة (٤٨).

المطلب الخامس: التقليد في أصل التقليد

يُمْتَنَعُ التقليد في أصل التقليد، لاختصاصه بفروع الأحكام وتفصيلها، وقد تقدم ذلك في تعريف التقليد، وقلنا هناك أن الحكم بوجوب التقليد يرجع إلى حكم العقل والفطرة، أو الارتكاز العقلاني، فهو اجتهادي ولا تقليد فيه، وإلا لزم الدور والتسلسل.

والنتائج المهمة الحاصلة من هذا الفصل خمس:

النتيجة الأولى: معرفة مفهوم التقليد في معناه الشرعي، وقلنا هو عمل الجاهل بالأحكام الشرعية الفرعية بفتوى الفقيه الجامع للشرائط؛ إذ جاء هذا التعريف مطابقاً للحد التام المنطقي، وقد أعرضنا به عن تعاريف الفقهاء؛ لأنها لا تخلو من خلل.

النتيجة الثانية: توصلنا إلى أن التقليد بمعناه الفقهي حقيقة شرعية مستندة في جانب واسع منها إلى الأدلة الشرعية، وليست حقيقة عرفية أو لغوية، وقد خالفنا بهذه النتيجة ما تسالمت عليه كلمة الفقهاء من إرجاعهم التقليد إلى معناه اللغوي أو العرفي.

النتيجة الثالثة: توصلنا إلى وجود استثناءات عديدة لا تخضع للتقليد، بل يتبع فيها رأي المقلد؛ لكونها خارجة عن أدلة التقليد خروجاً موضوعياً، وهي الضروريات واليقينيات والأحكام العقلية والموضوعات العرفية الصرفة والفتوى الخاطئة أو المتبدلة وأصل التقليد، وأما غير هذه مثل أصول الدين وأصول الفقه ومبادئ الاستنباط والموضوعات المستنبطة فقد توصلنا إلى عدم المانع من التقليد فيها.

النتيجة الرابعة: إمكان تصحيح أعمال الكثير من غير المقلدين استناداً إلى يقينهم بالأحكام، أو عدهم لها من الضروريات.

النتيجة الخامسة: توصلنا إلى أن الخلاف الواقع بين الفقهاء في العديد من المسائل المتقدمة يرجع إلى تعدد في اللحاظ لا النتيجة وإن كانت عباراتهم غير وافية بالمطلوب.

■ المبحث الثالث: في آداب التقليد

لرجوع الجاهل إلى العالم بالفتوى آداب عديدة، بل حقوق للمفتي على المستفتي وردت في الكثير من الروايات وكلمات الفقهاء وعلماء الأخلاق^(١) نكتفي هنا بذكر أربع روايات تيمناً واقتصاراً على المهم:

الرواية الأولى: رواها البرقي رحمته الله في المحاسن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا جلست إلى العالم فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تعلم حسن القول، ولا تقطع حديثه»^(٢) والنهي عن قطع الحديث يعود لأمرين:

أحدهما: سوء الأدب لما يتضمن القطع من دلالة على عدم مبالاة السامع بحديث العالم.

وثانيهما: حرمان النفس والغير من الاستفادة من علمه، فإن في مواصلة الحديث مزيد من العلم والتعليم.

الرواية الثانية: ما في المحاسن وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام يقول: إن من حق العالم أن لا تكثر عليه السؤال، ولا تجرّ عليه بثوبه، وإذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعاً، وخصّه بالتحية دونهم، واجلس بين يديه، ولا تجلس خلفه، ولا تغمز بعينك، ولا تشر بيدك، ولا تكثر من قول: قال فلان وقال فلان خلافاً لقوله، ولا تضجر بطول صحبته، فإنما مثل العالم كمثل النخلة ينتظر بها متى يسقط عليك منها شيء»^(٣).

١ - منية المريد: ص ٣٠٦.

٢ - المحاسن: ص ٢٣٣، ح ١٨٧.

٣ - المحاسن: ص ٢٣٣، ح ١٨٥؛ الكافي: ج ١، ص ٣٧، ح ١.

الرواية الثالثة: ما رواه الصدوق عليه السلام في عدة من كتبه عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال: «حق سائسك بالعلم: التعظيم له، والتوقير لمجلسه، وحسن الاستماع إليه، والإقبال عليه، وأن لا ترفع عليه صوتك، ولا تجيب أحداً يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب، ولا تحدث أحداً في مجلسه، ولا تغتاب عنده أحداً، وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، وأن تستر عيوبه، وتظهر مناقبه، ولا تجالس له عدواً، ولا تعادي له ولياً، فإذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله بأنك قصدته، وتعلمت علمه الله جل اسمه لا للناس»^(١).

والرواية وضعت ميزاناً بين من يطلب العلم لأجل الله ومن يطلبه لأجل الهوى، والميزان هو الالتزام بآداب التعلم، وهي تكشف عن حقيقة واقعية، وهي أن أهل الدنيا تنعكس مظاهرها على سلوكهم، وكذلك أهل الآخرة.

فإن من الواضح أن الذي يطلب العلم لأجل الآخرة يكون متواضعاً مقبلاً هادئاً ساكناً يريد العلم للعمل، فتظهر آثاره على أفعاله، والذي يطلبه لأجل الغرور والتفاخر يكون مجادلاً لحوحاً مباهاياً مغتاباً في مجلس العلم، ومتسرعاً في آرائه وأحكامه.

الرواية الرابعة: ما رواه الكليني عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم: صنف يطلبه للجهل والمراء، وصنف يطلبه للاستطالة والختل، وصنف يطلبه للفقه والعقل، فصاحب الجهل والمراء مؤذٍ ممارٍ، متعرض للمقال في أندية الرجال بتذاكر العلم وصفة

الحلم، قد تسربل بالخشوع وتخلّى من الورع، فدقّ الله من هذا خيشومه^(١) وقطع منه حيزومه^(٢)، وصاحب الاستطالة والختل، ذو خبّ وملق، يستطيل على مثله من أشباهه، ويتواضع للأغنياء من دونه فهو لحوائهم هاضم، ولدينه حاطم، فأعمى الله على هذا خُبْرَه، وقطع من آثار العلماء أثره، وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر، قد تحنّك في برنسه وقام الليل في حندسه، يعمل ويخشى وجللاً داعياً مشفقاً، مقبلاً على شأنه، عارفاً بأهل زمانه، مستوحشاً من أوثق إخوانه، فشدّ الله من هذا أركانه، وأعطاه يوم القيامة أمانه». ^(٣)

وقد وضعت هذه الرواية الشريفة الضابطة الصحيحة لاختيار العالم الذي يرجع إليه في أخذ العلم والفتوى، ليكون المقلّد على بينة فلا تغرّه المظاهر أو يتأثر بالدعايات التي يصنعها أهل الدنيا لأنفسهم فيقلّد من يسوقه إلى النار، بل عليه أن يفحص لدينه عن الفقيه التقي الورع ويقلّده، لكي يهديه إلى الحق ويقوده إلى طاعة ربه ورضوانه فإن أهل العلم كثير ورعاته قليل.

في هذه الروايات ما يدل على طريق الكمال لأهل العلم والمتعلمين.

١ - الخيشوم: أقصى الأنف، الذي يحجز بين المنخرين، مجمع البحرين: ج ٦، ص ٥٧، (خشم).

٢ - الحيزوم: ما استدار بالصدر والظهر والبطن. مجمع البحرين: ج ٦، ص ٤٠، (حزم) وفي الوصفين إشارة إلى أن العالم المماري يذله الله سبحانه وينقض قوته ومكانته بين الناس.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٣٢، ح ١٢٩.



الفصل الثاني

في أحكام التقليد عند فقدان الشروط

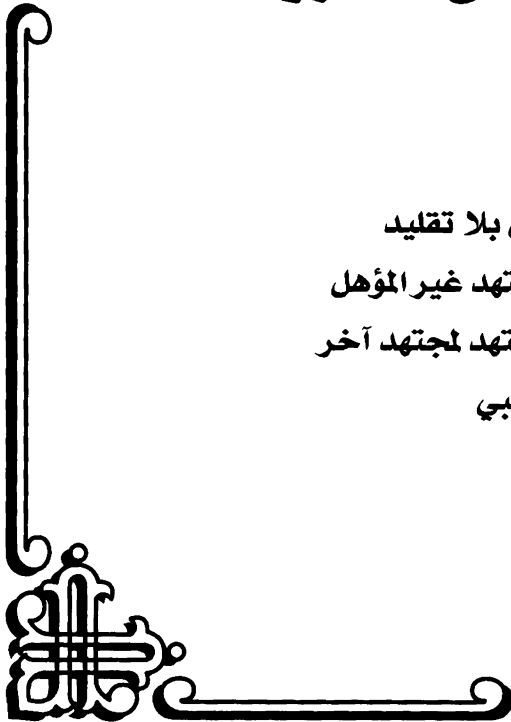
وفيه مباحث:

المبحث الأول: في حكم العمل بلا تقليد

المبحث الثاني: في تقليد المجتهد غير المؤهل

المبحث الثالث: في تقليد المجتهد لمجتهد آخر

المبحث الرابع: في تقليد الصبي



توطئة

للتقليد أحكام كثيرة يتعين على المقلد مراعاتها في مقام العمل، وقد تقدم معرفة بعضها في ضمن مباحث الاجتهاد وبعضها الآخر في الفصل السابق من مباحث التقليد. بقيت طائفة أخرى منها نتعرض إليها في ضمن مباحث:

■ المبحث الأول: في حكم العمل بلا تقليد

العامل بلا تقليد على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون عالماً بوجوب التقليد ويعتمد الترك، فيطابق عمله الواقع.

الثاني: أن يكون عالماً بوجوب التقليد لكنه جاهل بالحكم في المسألة ويخالف عمله الواقع أو يطابقه.

الثالث: أن يكون جاهلاً بوجوب التقليد وبالحكم معاً، ويخالف عمله الواقع أو يطابقه.

ولكل حالة من هذه الحالات حكم نستعرضه في ضمن مطالب:

المطلب الأول: في حكم العمل بلا تقليد تعمداً

اختلف الفقهاء في بطلان عمل العامي بلا تقليد وعدمه على أقوال:

فذهب صاحب العروة رحمته إلى البطلان، حيث قال: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل^(١)، وإطلاق كلامه يشمل صورة موافقة العمل للواقع، ولازمه موضوعية التقليد لا طريقيته، أو القول بالمصلحة السلوكية وإن خالف قول الفقيه الواقع، وتبعه فيها جماعة على ما يظهر من تقريرهم للفتوى، بل نسب الميرزا القمي رحمته هذا القول إلى المشهور فقال: المشهور بين فقهاءنا أن الناس في غير زمان حضور الإمام عليه السلام صنفان: إما مجتهد وإما مقلد له، ومن لم يكن من أحد الصنفين فعبادته باطلة وإن وافق الواقع^(٢).

والوجه فيه هو ما دل على حجية رأي المجتهد على غيره من الكتاب والسنة وبناء العقلاء والسيرة القطعية في زمان المعصومين عليهم السلام^(٣)، ويتطابق هذا القول مع أصالة الاشتغال، وربما يستدل أيضاً باستصحاب بقاء الأمر الأولي وعدم ترتيب الأثر على العمل المشكوك صحته وبطلانه^(٤)، ولا يرتفع هذا الشك إلا بالاحتياط أو التقليد كما هو واضح، وينبغي تقييد الفتوى بالبطلان بصورة العلم والعمد، بأن يتعمد ترك التقليد مع علمه بوجوب العمل بمقتضاه، وذلك لأن الجاهل قد يكون معذوراً خصوصاً فيما لو كان

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٣، مسألة (٧).

٢ - انظر القوانين: ج ٢، ص ١٤٠.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠.

٤ - شرح العروة الوثقى (للشيخ الحائري رحمته): ج ١، ص ٤٦.

قاصراً على ما ستعرفه فيما يأتى^(١).

وذهب جماعة إلى البطلان فى صورة مخالفته للواقع، أو كان العمل عبادياً ولم يأت به بقصد القربة، فقيّدوا إطلاق الفتوى بهذين القيدتين. صرح به جمع من المحشين منهم السيد الأصفهاني والميرزا النائيني وآل ياسين والفيروزآبادي^(٢)، والشرح كالسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٣) والحوثي^(٤)، ونسب هذا القول إلى بعض المتأخرين أيضاً^(٥).

وذهب آخرون إلى البطلان فى صورة عدم مطابقتها للواقع، أو فتوى المجتهد الذي يقلده بعد العمل منهم السادة الحكيم والخنوساري والشيرازي^(٦)، وهذان القولان يتوافقان مع قولهم بأن حجية الاجتهاد من باب الطريقة، ولا اختلاف بين القولين من حيث الأثر؛ لاتفاق الكلمة على أن العمل العبادي لا يصح إلاّ بالإتيان به بقصد القربة، وبناء على الطريقة فإن مطابقة العمل لفتوى المجتهد واقعاً تكفي للحكم بصحته بناء على المعروف من تعريفهم للصحة بأنها مطابقة المأتي به للمأمور به، وعلى هذا يتوافق القولان من حيث النتيجة وإن اختلفا من حيث التعبير.

وعليه تنحصر أقوال المتن والخواشي فى اثنين هما: القول بالبطلان مطلقاً، والقول بعدم البطلان إذا طابق الواقع أو طابق فتوى المجتهد الذي يجب

١ - وقد تعرض لهذه المسألة صاحب العروة فى المسألة السادسة عشرة فانظر.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٣-١٤، حاشية رقم (٢).

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٨٠.

٤ - فقه الشيعة: ص ٤٢؛ التنقيح: ج ١، ص ٥٧.

٥ - القوانين: ج ٢، ص ١٤٠.

٦ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٤؛ وانظر الدلائل: ج ١، ص ٢٧.

تقليده، وأما نيّة القربة فهي شرط في صحة كل عمل عبادي عن تقليد كان أو عن غيره، ولذا فإن ذكره يعد من باب الإلفات والتوضيح، والفرق بين القيدين هو أن الأول ناظر إلى العلم الوجداني بالمطابقة، فهو مختص بعالم الثبوت، وأما الثاني فناظر إلى العلم التعبدية وإن لم ينكشف له الواقع، فهو مختص بعالم الإثبات. هذا وقد ذكر صاحب القوانين رحمته لكل واحد من القولين أدلة لا تخلو من ضعف أو مناقشة^(١)، ولعل من هنا فصل جماعة في المسألة، وذهبوا في التفصيل إلى اتجاهات عديدة عمدتها اثنان:

الاتجاه الأول: التفصيل بين العبادات، فقال بالبطلان فيها وإن طابق العمل الواقع، وبين غير العبادات فقال بالصحة إن طابقت الواقع. نسب هذا القول إلى شيخ الشريعة رحمته في حاشيته على العروة^(٢).

الاتجاه الثاني: التفصيل بين المسألة المهمة مثل العبادات والأنكحة فقال بالبطلان فيها، وبين غيرها كالطهارة والنجاسة فقال بالصحة^(٣)، ولم يقيدها بصورة المطابقة للواقع أو لفتوى المجتهد، ولعل الوجه فيه هو أن العبادات وما يشبهها كالأنكحة لا يصح العمل فيها بالرأي لأنها من الأمور الخطيرة؛ لا سيما مع وجود احتمال الابتداع فيها، بخلاف مثل الطهارة والنجاسة فإن الشرع راعى فيهما التسهيل، ولا يترتب عليهما أثر خطير كما يترتب في مثل النكاح إذ نص الشرع على لزوم الاحتياط فيه كما في خبر ابن سيابة عن الصادق عليه السلام: «إن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه، وهو فرج، ومنه

١ - القوانين: ج ٢، ص ١٤٠ وما بعدها.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ١٥٧.

٣ - بيان الفقه: ص ١٥٨.

يكون الولد». ^(١) ولا نعرف وجهاً وجيهاً لهذين التفصيلين يغير ما ذكر في القولين المتقدمين، بل ستعرف أن الدليل يشهد بعدم تماميتهما.

وأما القول الأول: فالظاهر لزوم تقييده بما ذكره أصحاب القول الثاني وذلك لوجود أكثر من قرينة تدل على أنهم ما أرادوا من الإطلاق من قولهم بالبطلان، بل في صورة عدم المطابقة للواقع وعدم موافقته لفتوى المجتهد:

القرينة الأولى: عمل صاحب العروة رحمته الله نفسه، حيث صرح بالبطلان في العروة، إلا أنه في حاشيته على رسالة الششتري رحمته الله الذي قال بالبطلان علق عليه بقوله: مع إتيانه العمل باحتمال الصحة وتمشي قصد القرية منه الصحة غير بعيدة ^(٢)، كما وأقر فتوى الشيخ والمجدد رحمته الله بالصحة في تعليقه على فتواهما على ما نسب إليه ^(٣).

القرينة الثانية: اتفاق كلمة الفقهاء على أن الملاك في الاجتهاد والتقليد هو الطريقة لا الموضوعية ولا السببية، ولا إشكال في أن صاحب العروة رحمته الله ومن تبعه من القائلين بذلك أيضاً، ولذا أجازوا العمل بالاحتياط ^(٤)، ونفوا جريان التقليد في الضروريات واليقينيات ^(٥)، ومنعوا جواز التقليد في صورة العلم بخطأ المجتهد في الفتوى أو الحكم أو المستند على ما عرفت والقول بالطريقة لا يتوافق مع القول بالبطلان حتى في صورة المطابقة للواقع.

١ - التهذيب: ج ٦، ص ٢١٥، ح ٥٠٦.

٢ - منهج الرشاد: ص ٣٣.

٣ - بيان الفقه: ج ١، ص ١٥٥-١٥٦.

٤ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٢، مسألة (٢).

٥ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٣، مسألة (٦).

ومن هنا قال المحقق العراقي رحمته الله كما في تقريراته: لا نفرّق بين أن يكون العمل الصادر من العامل حال صدوره عن استناد إلى طريق من أمانة معتبرة أو فتوى مجتهد ونحو ذلك أو لا عن استناد إلى طريق متبع، فإن العبرة كلها في الصحة والفساد تكون بمطابقة العمل للواقع ومخالفته، فكلما كان العمل مطابقاً للواقع كان صحيحاً مجزياً لا محالة وإن خالف الطريق المنصوب، وكلما كان مخالفاً للواقع كان فاسداً غير مجزٍ وإن وافق الطريق المنصوب، إلا إذا قام دليل بالخصوص من إجماع أو غيره على الاجتزاء به عن الواقع^(١).

القرينة الثالثة: أن (البطلان) الذي صرحوا به مجمل، وذلك لأنه يحتمل معنيين:

أحدهما: الحكم الوضعي، والمراد به فساد العمل، وهو المعنى الظاهر من لفظ البطلان في اصطلاحات الفقهاء.

وثانيهما: الحكم العقلي، والمراد به عدم جواز الاكتفاء بالعمل عقلاً ما لم يحرز المؤمن من العقاب، وذلك لا يتحقق إلا بالتقليد الصحيح، أو تنكشف مطابقة العمل للواقع، وهذا يستلزم أن يكون البطلان قد استعمل في غير معناه الظاهر، كما يستلزم وجوب الإعادة أو الاحتياط في صورة عدم العلم بالمطابقة.

وعليه فإنه إذا عقد على امرأة بالفارسية من دون أن يعلم بصحته أو يقلد من يفتي بالصحة لم يجوز له أن يرتب على المرأة آثار الزوجية، وكذا إذا

١ - انظر نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجز الثالث: ص ٤٨٢؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٣٧؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٢؛ بيان الفقه: ج ١، ص ١٥٨.

غسل المتنجس مرة واحدة وهو لا يعلم كفايتها ليس له أن يرتب عليه آثار الطهارة، وذلك لاحتمال عدم صحة العقد وعدم طهارة المغسول، فيحكم العقل بالبطلان استناداً إلى قاعدة الاشتغال.

والمعنى الأول مخدوش؛ لأنه أخص، لوضوح أن العمل المطابق للواقع أو لفتوى المجتهد ليس فاسداً لمطابقة المأتي به للمأمور به، فيختص البطلان بصورة مخالفة الواقع أو الفتوى.

والثاني مخدوش من جهتين: جهة مخالفته للظهور؛ لأن المتبادر من لفظ البطلان في مختلف موارد استعمالها في الفقه هو الفساد لا عدم الإجزاء، فإن قولهم (الصلاة باطلة) و(العقد باطل) و(الوضوء باطل) هو الفساد، وجهة أنه أخص؛ لأن حكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بالعمل مختص بالملتفت إلى وجوب التقليد، وأما الجاهل والغافل ونحوهما فلا يشملهم حكم العقل، إلا أن الأكثر حملوا عبارة صاحب العروة رحمته (بالبطلان) عليه^(١).

فيتحصل مما تقدم: أن إطلاق كلام صاحب العروة بالبطلان ينبغي تقييده بصورة المخالفة للحكم الواقعي أو الظاهري، وأما في صورة الموافقة فالحكم هو الصحة، وبه يرتفع الخلاف بين القولين.

وأما عبارة صاحب القوانين رحمته فهي لا تصلح للنقض على ما ذكرنا لسببين: أحدهما: لأنه نسب البطلان إلى الشهرة وهو غير متحقق من حيث الصغرى.

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠؛ شرح العروة الوثقى (للحائري رحمته): ج ١، ص ٤٦؛ التنقيح: ح ١، ص ٥٧.

وثانيتها: أنها غير صحيحة في نفسها؛ لأنه حصر الناس في زمان الغيبة بصنفين لا ثالث لهما، وهما المجتهد والمقلد، والحال أن المحتاط صنف ثالث لهما، ألا أن يصحح تقسيمه بإرجاع المحتاط إلى الطرفين في نهاية الأمر على ما عرفته في بحث الاجتهاد، وفيه ما لا يخفى.

والحكم المذكور لا ينطبق على العامي فقط، بل يجري على المجتهد والمحتاط أيضاً إذا أخطأ طريق الاجتهاد أو الاحتياط لكنه طابق عملهما الواقع كان صحيحاً، ويبطل في صورة المخالفة. هذا كله غير ما يترتب على عملهم من الإثم والعقاب لجهة المعصية أو التجري، فإن الإثم والعقوبة يدوران مدار العمد والجهل القصورى أو التقصيري على ما ستعرفه في المطلب القادم.

المطلب الثاني: فى عمل الجاهل بلا تقليد تعمداً

عمل الجاهل بالحكم الشرعي يتصور على أنحاء عمدتها نحوان:

أحدهما: أن يكون جاهلاً بالحكم ويعمل برأيه فيه من دون تقليد أو مطابقة لفتوى المجتهد الذي يجب تقليده، أو يجوز تقليده مع علمه والتفاته إلى وجوب التقليد.

وثانيهما: أن يكون جاهلاً بالحكم وبوجوب التقليد أيضاً فيعمل برأيه، وبناء على الطريقة فإن العمل في الصورة الأولى لا يخلو من أن يكون مخالفاً للواقع أو يكون مطابقاً. أما في صورة المخالفة فلا إشكال في بطلان العمل واستحقاق فاعله العقوبة؛ لأنه عمل بالرأي، وقد نهى الشرع عن العمل بالرأي، بل هو من مصاديق الابتداع في الدين، وأما في صورة الموافقة فقد يقال بصحة العمل من جهة مطابقة المأتي به للمأمور به إلا أن صاحبه متجري، والحكم باستحقاق العقوبة مبني على حرمة التجري.

وربما يقال ببطلان العمل واستحقاق العقوبة حتى في صورة الموافقة من جهة النصوص الكثيرة، بل المتواترة معنى أو لفظاً الناهية عن العمل بالرأي والإفتاء بغير علم، فإن إطلاقها يشمل صورة الموافقة للواقع أيضاً.

منها: 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»^(١) وإطلاقها يشمل الأصول والفروع.

ومنها: وصية المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله، إن حجة الله هي الحجة الواضحة»^(١) وحبط العمل بطلانه.

ومنها: رواية علي بن إبراهيم بإسناده قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله، حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم»^(٢) وكونها في إفتاء الناس لا ينفي حرمة العمل بالرأي لنفسه وإن كانت الحرمة في الإفتاء للغير أغلظ، وإطلاقها يشمل ما نحن فيه، ودعوى انصرافها إلى العمل بالقياس لا يضر؛ لأنه من باب انصراف الكلي إلى أجلى مصاديقه فلا ينفي ما عداه.

وهذا ما تشهد له الروايات التي عطفت القياس على الرأي^(٣)، وهو إما عطف مغايرة فيدل على أن الرأي غير القياس، وكلاهما وقع منهياً عنه، أو هو من باب عطف الخاص على العام فيكون أدل على المطلوب.

ومنها: رواية البرقي بإسناده عن حبيب 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»^(٤) والمراد من الأصل القاعدة والحجة على ما هو الظاهر.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤١، ح ٨.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٢، ح ١٢.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٧، ح ٢٦؛ ص ٥١، ح ٣٢، ح ٣٣؛ ص ٦١، ح ٤٩.

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

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أما لو أن رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»^(١) وسلب الثواب عن العمل ملازم لبطلانه؛ للملازمة الشرعية بين الطاعة والثواب، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة بعموماتها وإطلاقاتها على حرمة العمل من دون الرجوع إلى أصل أو حجة معتبرة، ودلالة هذه الأخبار على الفساد من جهتين:

الأولى: جهة تعلق النهي بعمل العبد برأيه، فإن كان عبادة تقع فاسدة؛ لأن تعلق النهي بالعبادة مورث للفساد، وإن كان معاملة فمن جهة أن تعلق النهي بها مرشد إلى المانع أو عدم الإمضاء.

والثانية: جهة دلالة مثل رواية يونس ووصية المفضل من القول بالهلكة والإحباط، فإن هلكة العبد وإحباط العمل ملازمان لبطلان عمله، وحمل مثل هذه الأخبار على العامة أو تفسير القرآن بالرأي لا الأحكام أو القضاء فلا تشمل الفتوى كما احتمله السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٢) مخالف للظهور، وعلى فرض انطباقها على ما ذكر فإنه لا ينفي ما عداه؛ لقوة الظهور الاطلاقي والعمومي فيها؛ بداهة أن المورد لا يخصص الوارد.

كما أنه لا يتنافى مع مسلك الطريقية في الاجتهاد والتقليد؛ لأن الحكم بالحرمة والبطلان لم ينشأ من جهة الموافقة والمخالفة للواقع، بل من جهة انطباق عنوان العمل بالرأي والإفتاء بغير علم عليه، وهو عنوان عرضي غير

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٢، ح ١٣.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٥٧ - ١٥٨.

العنوان الأول، ولا مانع من أن يكون العمل صحيحاً في نفسه بحسب حكم العقل إلا أن الشرع يطله بالدليل الخاص. نعم يستثنى منه صورة العمل باليقينيات والضروريات ونحوها إذا عمل بها الجاهل لعلمه بها، وذلك لخروجها عن موضوع التقليد كما عرفت.

هذا كله على مبنى الطريقة، وأما على مبنى الموضوعية الذي حكي عن صاحب الجواهر رحمته الله وبعض الأعلام^(١) فاستحقاق العقوبة فيه جلي. نعم ربما يقال بإمكان التفكيك بين صحة العمل في صورة المطابقة واستحقاق العقوبة، وذلك لوجود المقتضي في كليهما مع عدم المانع. أما بالنسبة للصحة فلأن ملاكها مطابقة المأتي به للمأمور به، وهذا متحقق هنا، وأما استحقاق العقوبة فلانطباق عنوان العمل بالرأي في الدين، فتأمل.

المطلب الثالث: فى عمل الجاهل بلا تقليد جهلاً

وقع الكلام فى عمل المقلد برأيه عند جهله بالحكم وجهله بوجوب التقليد أيضاً فقد وقع الكلام فيه من جهتين: جهة صحة العمل وبطلانه، وجهة استحقاقه العقوبة وعدمه، وقد اختلفوا فيه على أقوال:

منها: التفصيل بين الجاهل القاصر والمقصر - فى الجملة - وذلك بالحكم بالصحة فى الأول فى بعض الصور المطابقة للواقع دون الثانى. ذهب إلى الأول صاحب العروة^(١) فقال: عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع، وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذى كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القرية فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذى قلده بعد ذلك كان صحيحاً^(١).

والحكم هنا مبني على ثلاثة محاور:

الأول: التفريق بين الجاهل المقصر والقاصر.

الثانى: تفريق الجاهل المقصر بين الملتفت والغافل.

الثالث: التفريق بين العمل العبادى والعمل غير العبادى، وقد أيد هذه الفتوى جماعة، وخالفها آخرون، وتحرير الحق فيها يتم ببيان أمور:

الأمر الأول: فى معنى الجاهل

المراد من الجاهل هنا العامى الذى يجهل الحكم والوظيفة الشرعية عند العمل فى مقابل العالم بأحدهما، ولعل تسمية الجاهل بالعامى هنا كما ورد

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠ - ٢١، مسألة (١٦).

في عبارته في المسألة السابقة كان أولى؛ لأن الجاهل قد يطلق على الجاهل بالحكم وإن كان عالماً بالوظيفة، بخلاف العامي فإنه ظاهر عرفاً في الجاهل بالاثنين معاً، ويراد بالعالم بأحدهما الجاهل المقلد؛ لأنه قد يكون جاهلاً بالحكم الواقعي إلا أنه عالم بالوظيفة الشرعية، وهو الرجوع إلى الفقية الجامع للشرائط للعمل به، كما يشمل المجتهد الذي يعلم بالوظيفة العملية وإن كان جاهلاً بالحكم الواقعي.

وكيف كان فإن الجاهل الذي لا يعلم بالحكم ولا يعلم بوظيفته الشرعية يكون على نحوين:

أحدهما: الجاهل المقصر، وهو الجاهل بالأمرين في صورة كونه ملتفتاً إلى وجود أحكام وتكاليف في ذمته فيهملها ولا يتعلمها تهاوناً منه.

وثانيهما: الجاهل القاصر، وهو الذي لم يلتفت إلى الأحكام قبل العمل وبعده، والجاهل المقصر حين العمل له حالتان: غفلة والتفات، فالجاهل الغافل هو الذي كان ملتفتاً إلى الأحكام قبل العمل ولكنه غفل عنها حين العمل، والجاهل الملتفت هو الذي كان ملتفتاً إلى الأحكام قبل العمل وحينه إلا أنه تهاون في تعلمها، وعلى هذا فالجاهل يكون على ثلاثة أقسام: جاهل قاصر، وجاهل مقصر ملتفت، وجاهل مقصر غافل، وهذا التقسيم الثلاثي استقرائي خارجي، وربما يمكن إرجاعه إلى التقسيم العقلي إلا أنه لا ثمرة مهمة له.

الأمر الثاني: في ملاك القصور والتقصير

يطلق عنوان القاصر على العاجز عن إدراك الشيء عرفاً، وهو كذلك في اللغة. يقال: قصرت عن الشيء قصوراً - من باب قصر - أي عجزت

عنه^(١)، ويطلق على الذي يتوانى فى الواجب أو فيما ينبغى عليه بالمقصر^(٢). هذا معناه لغة وعرفاً، وأما شرعاً فحكم الجاهل المقصر بمنزلة العالم من حيث الأثر والمؤاخذة على ما صرحوا به، بل حكى الإجماع على أن الجاهل المقصر فى حكم العايد خطاباً وعقاباً^(٣)، ولا يختلف الحال فى ذلك بين الحكم والموضوع، فعنوان المقصر يطلق على المتوانى فى معرفة الحكم الشرعى أو مقدماته، كما يطلق على المتوانى فى معرفة موضوع الحكم إن كان مما يتوقف على فحص أو معرفة، ولذا يؤاخذ عليها جميعاً؛ لأن المقدور بالواسطة مقدور. بل فى بيان الفقه صرح السيد الأستاذ دام ظله: أنه إذا كانت مائة مقدمة للعلم بالحكم، فقصر المكلف فى واحدة منها وهو أدى به إلى الجهل بالحكم كان مقصراً؛ لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات^(٤).

وبذلك يظهر أن ملاك صدق القصور والتقصير عرفاً وشرعاً هو التوانى والعجز، فإن المقصر بسوء اختياره وإرادته يقع فى الجهل، بينما القاصر بعجزه وعدم قدرته على العلم، ومن هنا يفرق عن المقصر فى الخطاب والعقاب، فإن الجاهل القاصر لا يصح مخاطبته، ولا يصح مؤاخذته إذا خالف الواقع، بينما المقصر الملتفت يصح خطابه وعقابه عند مخالفة عمله للواقع أو للحجة.

نعم قد يقال بعدم صحة مخاطبة الغافل منه وإن كان يصح مؤاخذته على

١ - مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٥٩ - ٤٦٠، (قصر).

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٧٣، (قصر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٥٩، (قصر).

٣ - انظر تقرير بحث النائينى رحمته الله فى الصلاة (الأملى): ج ١، ص ١٩١؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٣٥؛

فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٢.

٤ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٣٥.

تفصيل لسنا بصدد هـنا. هذا من حيث العقوبة، وأما من حيث الإجزاء وعدمه فالظاهر أن القاصر والمقصر لهما حكم واحد في صورة المخالفة؛ إذ يجب الإعادة والقضاء لعدم انطباق عنوان الصحة على المأتي في هذه الصورة. وأما في صورة المطابقة فالقاصر عمله صحيح، وأما المقصر فقد يقال بعدم الصحة لكونه متجرباً، فلو قيل بحرمة التجري استحق العقوبة أيضاً، وهو مبني على قبح الفعل، ولازمة بطلانه وعدم صحته، ولا يخرج من عهده إلا بالإعادة والقضاء.

الأمر الثالث: بيان محل النزاع

إن البحث عن حكم أعمال الجاهل لا يراد به جميع الأعمال، وإنما يختص بالأعمال التي لها أثر شرعي في الحكم بالبطلان.

وتوضيح ذلك: أن أعمال الجاهل في عباداته ومعاملاته على نوعين:

الأول: الأعمال التي لها أثر عملي في الحال والاستقبال.

والثاني: الأعمال التي لا أثر عملي لها في الحال أو الاستقبال.

والأول ينطبق على العبادات؛ لأنه إذا أتى بها جهلاً في أول وقتها والتفت إلى حكمها في أثناء الوقت أو في خارج الوقت وقلنا ببطلانها فإنه يترتب عليه وجوب الإعادة في الوقت والقضاء خارجه، وإذا قلنا بصحتها فإنه يكتفى بما جاء به بلا محذور.

كما ينطبق على بعض المعاملات بمعناها الأعم، كما لو أجرى عقد النكاح بالفارسية وقلنا ببطلانه فإنه يتعين عليه إعادة العقد أو يفترق الزوجان عن

بعضهما، وهذا أثر باق للعمل، فلذا يصح البحث فى صحة عمل الجاهل فيه أو بطلانه.

وأما إذا لم يكن للحكم بالبطلان أثر عملي فى الحال أو الاستقبال فإنه لا يبقى مجال للبحث فى الصحة والفساد، وذلك لانتفاء الموضوع، كما إذ أكل الذبيحة غير المذكاة، أو تلف المال الذى اشتراه بعقد فاسد فى الواقع، فإنه لا يبقى أثر للبحث فى الحرمة والحلية؛ لأنه مهما كان الحكم فقد مضى الأمر، ولا أثر باق عليه.

نعم الذى ثبت فى ذمته الحرمة والعقوبة عليها فى صورة المخالفة، وأما فى صورة الموافقة فلا عقاب عليه كما هو المعروف بينهم، إلا إذا انطبق عليه عنوان الابتداع والعمل بالرأى فى الدين، أو عنوان التجري أو ترك التعلم بناء على أنه واجب نفسى.

ومرادهم من المطابقة للواقع أن يكون العمل مطابقاً له وجداناً أو تعبداً، أى مطابقاً لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، فلا يجب مطابقته لفتوى المجتهد الذى كان ينبغى عليه تقليده حين العمل، وذلك لأن المعتبر فى الصحة هو إسناد العمل إلى الحجة الشرعية، وهذا يتحقق فى الحجة الفعلية، وهى تنطبق على فتوى كل مجتهد جامع للشرائط، خلافاً لمن حصر الحجة بالفتوى حين العمل كما صرح به بعضهم^(١).

وكيف كان فإن البحث فى حكم عمل الجاهل منحصر بالأعمال التى يبقى لها أثر فى الخارج.

الأمر الرابع: في حكم المقصّر الملتفت

أولاً: حكم العمل العبادي

اختلف الفقهاء في صحة عمل الجاهل المقصّر الملتفت إلى قولين:

القول الأول: البطلان. صرح به صاحب العروة مؤيداً إذ قال ببطلان عمله وإن كان مطابقاً للواقع^(١)، وعبارته وإن كانت مطلقة إلا أنها محمولة هنا على العمل العبادي؛ لوضوح أن المعاملات توصليات ويكفي للحكم بصحتها وقوعها جامعة للأجزاء والشرائط.

القول الثاني: الصحة. صرح به جماعة منهم السادة الخوئي والسبزواري قليوبه والأستاذان^(٢)، وقيدوا آخرون بها إذا حصل منه قصد القرية كالسيد الأصفهاني والخنساري والشيرازي وغيرهم سليم^(٣).

وكيف كان فقد استدلل للقول الأول بوجوه^(٤) عديدة نكتفي بالمهم منها:

الوجه الأول: الإجماع؛ إذ حكى غير واحد قيامه على بطلان عمل الجاهل المقصّر الملتفت^(٥)، وهو مخدوش من جهة الصغرى والكبرى. أما الصغرى

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠، مسألة (١٦).

٢ - التنقيح: ج ١، ص ١٦٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٥٩؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٥١، شرح العروة الوثقى (للحائري رحمته): ج ١، ص ٨٤؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٥٧.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠-٢١، حاشية رقم (٣)، (٤).

٤ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٢؛ شرح العروة الوثقى (للحائري رحمته): ج ١، ص ٨٠-٨١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٥٩-١٦٠.٥ - رسالة في الاجتهاد والتقليد (للشيخ الأنصاري رحمته): ص ٤٩؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٢.

فلوضوح عدم وجود إجماع على البطلان، بل صرح البعض بعدم وجود الشهرة على المسألة فضلاً عن الإجماع^(١)، وأما الكبرى فلأن هذا الإجماع ليس تعبدياً؛ لاحتمال استناده، بل القطع باستناده إلى حكم العقل بالبطلان من جهة عدم قصد القرينة ونحوه، وعلى فرض عدم استناده فهو إجماع منقول، والمشهور عدم حجتيه، وعلى فرض حجتيه فالمتيقن منه عدم جواز اكتفاء الجاهل بعمله لا بطلانه في الواقع؛ إذ لا يعلم قيام الإجماع على بطلان العمل وإن طابق الواقع.

وكيف كان فالإجماع لا يصلح دليلاً على المدعى.

الوجه الثاني: حكم العقل، وذلك لأن العقل يحكم بأن صحة العمل تدور مدار صدق الطاعة، وهي الأخرى تتحقق فيما لو كان العمل المأتي به منبعثاً عن الأمر الشرعي، وكلاهما غير متحققين، وذلك لأن العبادة من الأفعال القصدية، وما دام لم يقصد الأمر الشرعي فإنه لا يقال له قد أطاع الأمر، وإنما أطاع رأيه وهواه.

وعليه فإن عنوان الطاعة التي أمر الشرع بها لا ينطبق على عمل الجاهل، ولازمه مخالفة المأتي به للمأمور به وهو معنى البطلان.

نعم ربما يقال باستحقاقه العقوبة بإحدى جهات هي:

١- التجري بناء على حرمة.

٢- تركه التعلم لكونه من الواجبات النفسية المستفاد من مثل قوله ﷺ

حينما يسأل المرء في الآخرة لماذا لم تعمل؟ فيقول: ما كنت أعلم، فيقال له: هلا تعلمت؟ وحيث إنه في مقام الذم والملامة يفيد وجوب التعلم، وأنه نفسي لا غيري، وبهذا تكون لله سبحانه حجة بالغة على العبد^(١)، فالعقاب يترتب على ترك التعلم لا على الواقع كما رجحه السيدان الأستاذان^(٢)، وحكي عليه عدم الخلاف^(٣).

٣- انطباق عنوان العمل بالهوى.

٤- انطباق عنوان التفريط بالأحكام والتفويت للطاعة للملازمين للعصيان.

وقد نوقش فيه من جهة الصغرى، وذلك لأن الجاهل وإن لم يقصد الأمر الشرعي تفصيلاً إلا أنه يقصده إجمالاً؛ بداهة أنه لو لا علمه بوجود التكليف في ذمته وأنه مطلوب منه لم يتحرك إلى العمل بالمرة، فتحركه نحو العمل لم يكن بلا دافع من الأمر الشرعي، بل بدافع منه. نعم كان يتعين عليه أن يعلم بتفاصيل الأمر وخصوصياته فأهملها، ولذا لا يمكن سلب عنوان قصد الأمر عنه، ولا دليل يثبت وجوب قصد الأمر تفصيلاً وعدم كفاية القصد الإجمالي في العبادة. هذا وللتأمل فيه مجال.

الوجه الثالث: حكم العقل بعدم تمشي قصد القربة من الجاهل المقصر، وذلك لأن الجاهل شاك في مقربة ما يأتي به، ولا يصح التقرب بشيء لا نعلم أنه من العبادة؛ لأنه مستلزم للتشريع.

١ - تفسير البرهان: ج ١، ص ٥٦٠.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٦٦.

٣ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٦٣.

وفيه: أن الجاهل يمكنه أن يأتي بالعمل بقصد الرجاء ولا ينسبه جزماً إلى الشريعة حتى يرد ما ذكر، ولا شبهة في صحة العمل العبادي إذا جاء به العبد برجاء المطلوبة، ومن هنا قالوا: بأن الشاك في مقربة العمل لا يمكنه التقرب به على الوجه اليقيني إلا أنه يمكنه أن يأتي به على الوجه الاحتمالي. نعم لا يجوز له الاكتفاء بهذا العمل ما لم يتبين له صحته، وذلك لأن الصحة تدور مدار المطابقة وعدمها.

نعم إلا أن يورد عليه بما أفاده الميرزا النائيني رحمته في مباحثه الأصولية، وربما نسب إلى الأكثر من أن الطاعة الاحتمالية لا تصح إلا في صورة العجز عن الطاعة اليقينية؛ لأنها في طولها رتبة، فإذا كانت الطاعة اليقينية ممكنة فإنه لا يبقى موضوع للطاعة الاحتمالية، ولا زمة أن لا تكون طاعة حينئذ ^(١).

ومن هنا فرع الشيخ رحمته على ذلك بالقول بترتب الامتثال الإجمالي على عدم التمكن من التفصيلي، وعليه فإن من تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بطهارة الثوب في الصلاة وجب عليه ذلك، إلا أن هذا منقوض عليهم بكلماتهم في الفقه، فإنهم لم يلتزموا بذلك، بل صرحوا بأن الجاهل بالأحكام لا يتعين عليه التقليد، بل يجوز الاحتياط تبعاً للمشهور قديماً وحديثاً ^(٢)، وبناء على صحة القاعدة المتقدمة فإنه ينبغي تقييد الاحتياط بصورة العجز عن الامتثال التفصيلي أيضاً، فضلاً عن أن الذي يهم بنظر العقل والشرع هو إطاعة الأمر الشرعي سواء كان قصده إجمالياً أو تفصيلياً لا يضر، وعليه فالملتضي للصحة موجود والمانع منها مفقود.

١ - فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣١٠ (السادس).

٢ - انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣١٠ - ٣١١.

ثانياً: حكم العمل التوصلي

الأعمال التوصلية تارة تقوم بالإنشاء كالعقود والايقاعات، وتارة لا، مثل تطهير الثوب والبدن، فإذا عمل الجاهل بها وطابقت الواقع فلا إشكال في صحتها، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع.

نعم إلا إذا انطبق على عمله عنوان العمل بالرأي والفتوى بغير علم، فحينئذ قد يقال بالبطلان كذلك استناداً إلى الروايات الدالة على إحباط عمله كما عرفت مما تقدم.

الأمر الخامس: في حكم الجاهل القاصر والغافل

الظاهر اتفاق الكلمة على صحة عمل القاصر حين العمل في صورة مطابقة عمله للواقع أو لفتوى المجتهد، وهو ما صرح به في العروة، وتبعه جملة المحشين والشرح^(١)، وأما في صورة المخالفة فلا إشكال في البطلان، والمراد من القاصر هنا كل عاجز عرفاً عن تعلم الأحكام الشرعية، فيشمل العاجز عن الاحتياط في العمل، والجاهل المركب وإن كان مجتهداً، فتدبر.

نعم في العبادات يشترط الإتيان بقصد القربة ولو رجاءً؛ لتقوم العمل العبادي بالقصد المذكور، وأما في المعاملات فالحكم بالصحة في صورة المطابقة غني عن البيان. هذا من حيث الحكم، وأما من حيث استحقاق العقوبة فلا إشكال في أن القاصر لا يستحق العقاب، سواء خالف الواقع

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢١، مسألة (١٦)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٦؛ التنقيح: ج ١، ص ١٦٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٥٦؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٥٢.

أم طابقه، ووافق فتوى المجتهد أم خالفها، وذلك للنصوص الكثيرة الدالة على عدم مؤاخذه الجاهل، كالنبوي الشريف المستفيض بطرق الفريقين: «رفع..... ما لا يعلمون»^(١) كما أن القدر الذي لا نزاع في رفعه هو العقوبة، فإن النزاع الواقع بينهم في الجاهل المقصر في الأحكام التكليفية والوضعية، وأما رفع العقوبة عن الجاهل القاصر فهو من المسلمات بينهم.

وأما المقصر الغافل حين العمل فالظاهر استحقاقه العقاب للوجوه الأربعة المتقدمة^(٢)، وأدلة الرفع لا تشملها؛ لأنها امتنانية فلا تشمل من منع نفسه من الامتنان بسوء اختياره، بل ويصدق عليه عنوان المفطر والمفوت للحكم الشرعي، وهما ملازمان للعصيان.

وأما عمله فقد ادعى الإجماع على بطلانه في صورة المطابقة^(٣)، إلا أن التحقيق غير ذلك؛ لعدم تمامية الإجماع المدعى في الصغرى والكبرى، ومقتضى القواعد على مبنى الطريقة صحة عمله، وهو ما تقتضيه الأولوية العقلية بعد ثبوت صحة عمل الجاهل الملتفت، إلا إذا قيل بأن إطلاقات الأخبار المتقدمة شاملة له، فحينئذ يقال ببطلان العمل لانطباق عنوان عرضي عليه، فيكون العمل صحيحاً عقلاً، إلا أنه باطل شرعاً للنصوص الخاصة.

١ - الخصال (للصدوق): ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٩، ح ١.

٢ - أي التجري بناء على حرمة وتركه التعلم، والعمل بالرأي في الدين، والتفويت للطاعة.

٣ - التنقيح: ج ١، ص ١٦٦.

■ المبحث الثاني: في تقليد غير المؤهل

قال صاحب العروة رحمته: لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم^(١)، وظاهر جل المحشين والسراح موافقته في الفتوى كما يبدو من عدم تعليقهم عليها.

والمسألة فيها فروض متعددة يمكن بيانها في مطالب:

المطلب الأول: في عدم جواز تقليد غير المجتهد

والمراد من غير المجتهد غير المستنبط للأحكام الشرعية سواء كان مجتهداً ولم يستنبط الحكم أم كان عاجزاً عن الاستنباط وإن كان من الفضلاء وأهل العلم أو عامياً، والحكم بعدم الجواز يعود لوجوه:

أحدها: الإجماع المدعى.

وثانيها: حكم العقل؛ لأن العمل بفتوى غير المجتهد من مصاديق العمل بالظن، وقد قامت الأدلة الأربعة على حرمة إلا ما خرج بالدليل، وليس هذا منه؛ لعدم قيام الدليل على حجية فتوى غير المجتهد.

وثالثها: بناء العقلاء القائم على عدم رجوع الجاهل إلى غير العالم في كل علم وفن، والمجتهد منه، وهذا ما تعضده سيره المتشرعة القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم المجتهد في الأحكام لا الفاضل وغير المجتهد، ويشهد له صحة سلب العناوين الشرعية عنه من قبيل (الفقيه) و(راوي الحديث)

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة (١٩)؛ الدلائل: ج ١، ص ٥، مسألة (١).

و(العالم بالحلال والحرام) و(أهل الذكر) وغيرها من العناوين المأخوذة في لسان الأدلة، بل وعدم صحة الحمل عليه، وبهذا يتضح أن خروج غير المجتهد عن أدلة التقليد خروج موضوعي.

ورابعها: انطباق الأصل الأولي عليه، فقد عرفت أن الأصل الأولي العقلي والشرعي حاكم بعدم جواز تقليد أحد لأحد، إلا أنه خرج من عموم هذا الأصل العام العالم والخير لقيام الدليل عليه، وهذا الخروج تم بحسب دلالة العقل والشرع معاً.

وربما يمكن الاستدلال لعدم الجواز بوجهين آخرين:

أحدهما: النصوص الدالة على عدم جواز الرجوع إلى من يفتي برأيه، ويتبع الاستحسان والقياس ونحوهما، فإنها تنطبق على رأي غير المجتهد.

وثانيهما: النصوص الدالة على حرمة الإفتاء بغير علم، فإن حرمة الإفتاء ملازمة لحرمة العمل بالفتوى الصادرة منه.

وعلى هذا لا يجوز لغير المجتهد أن يعمل برأيه، بل يتعين عليه الرجوع إلى المجتهد كما لا يجوز تقليد المجتهد غير المستنبط فعلاً والمجتهد المتجزئ في غير ما اجتهد فيه بالفعل ولا يجوز لهما أن يعملا برأيهما من دون اجتهد واستنباط بالفعل، بل يتعين عليهما الرجوع إلى المجتهد بالفعل أو الاحتياط فيما يتعلق بهما من أحكام؛ لانصراف أدلة التقليد والعمل إلى المجتهد المستنبط للأحكام الشرعية بالفعل.

وهل حرمة العمل بفتوى غير المجتهد ملازمة لبطلان العمل حتى في صورة المطابقة أم يختص البطلان بصورة المخالفة فقط؟

قد يقال بالصحة بناء على مسلك الطريقة، بل الصحة فيه أولى من الحكم بالصحة في الجاهل الذي يعمل بهواه، وقد يقال بالبطلان مطلقاً للأدلة الخاصة التي نهت عن الرجوع إلى غير المجتهدين أو الجاهلين بالأحكام، وقد يقال بالتفصيل المتقدم بين المقلد العامد والمقصر الملتفت فيبطل إن لم تنطبق عناوين أخرى مبطله عليه، وبين المقلد الغافل والقاصر فيصح وليس بالبعيد. نعم يشترط في صحة العبادات الإتيان بها بقصد القربة أو قصد الرجاء.

والكلام الذي تقدم في المسألة السابقة من جهة استحقاق العقوبة يجري هنا أيضاً، وذلك لأن المقلد لغير المجتهد إن كان عالماً أو مقصراً ينطبق عليه عنوان التجري وترك التعلم والعمل بغير علم، وأما إذا كان قاصراً فهو مرفوع عنه لأدلة الرفع.

المطلب الثاني: في تقليد المجتهد غير الجامع للشرائط

إذ كان المجتهد واحداً للملكة ومستنبطاً للأحكام بالفعل إلا أنه فاقد لبعض شرائط المرجعية كالعدالة وطهارة المولد أو الرجولة ونحوها فلا إشكال في جواز العمل برأيه بالنسبة لنفسه، وذلك لتحقيق مناط الحجية فيه، وهو العلم بالأحكام الشرعية، فتطبق عليه العناوين التي أخذت في لسان الأدلة الشرعية من قبيل (الفقيه) و(العالم بالأحكام) و(العارف بالحلل والحرام) ونحوها، وهو ما يعضده بناء العقلاء في مقام الطاعة والعصيان، وإنما الإشكال في تقليده، وذلك لوضوح أن شرائط المرجعية المنصوصة في الأدلة اللفظية كالعدالة والإيمان أو المنعقدة عليها الأدلة اللبية كالرجولة مثلاً لا تشملها، فيخرج عنها تخصيصاً، والمسألة ظاهرة، بل مما لا ينبغي الخلاف فيها.

ومن هنا قال في العروة: إذا قلّد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر^(١)، ولم يعلّق أحد من الأعلام عليها، وفيهم كبار فقهاء العصر ومراجعهم كالمرزا النائيني والشيخ الحائري والعراقي والسيد أبو الحسن الأصفهاني والبروجردي والشيرازي والحكيم والخونساري والخوئي والكلبايكاني قدست أسرارهم^(٢) الكاشف عن قبولهم الفتوى، بل صرح بذلك جمع من الشراح كالسيد السبزواري والسيد الأستاذ أعلى الله مقامهما^(٣) وغيرهما^(٤).

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٥).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٥).

٣ - مذهب الأحكام: ج ١، ص ٥٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٠٣.

٤ - شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ١١٥؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٦٣؛ الاجتهاد والتقليد

(للسيد رضا الصدر): ص ٣٣٦.

نعم فيما أفاده نكات هامة ينبغي التوقف عندها:

النكته الأولى: أن المقلد في رجوعه إلى المجتهد غير الجامع للشرائط له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون قاصراً في رجوعه، وذلك بأن يكون قد اعتمد على الأمارات الشرعية في تشخيص المجتهد ومؤهلاته للتقليد من قبيل البيئة العادلة والشياع المفيد للوثوق أو اعتمد على قول الثقة بناء على كفايته في الموضوعات، ونحو ذلك من أمارات وطرق تعبدية أو عقلائية اعتبرها الشرع في مقام التنجيز والاعذار فبان خطأها، وهذا يكون حكمه حكم القاصر من حيث صحة أعماله وعدم استحقاقه العقوبة. نعم يشترط في صحته أن يكون مطابقاً للواقع أو لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وأن يكون قد جاء بالعمل العبادي بقصد القرية أو بقصد الرجاء.

الحالة الثانية: أن يكون مقصراً، وذلك بأن يقلد المجتهد بلا مستند شرعي صحيح مع التفاته إلى ذلك، كما لو قلّد شخصاً اتباعاً للهوى، أو المصلحة أو الدافع السياسي ونحو ذلك من دون أن تقوم عنده أمارات شرعية على جامعته للشرائط، ولا إشكال في أنه يكون كالجاهل المقصر إلا أن الخلاف الذي تقدم في المسألة الثانية يجري هنا، فصاحب العروة رحمته وجمع كثير من المراجع قالوا ببطالان أعماله واستحقاقه العقوبة، وجماعة من المتأخرين والمعاصرين قالوا بصحتها واستحقاقه العقوبة، ويمكن التفكيك بين المقصر الملتفت والغافل أيضاً على ما عرفت تفصيله، فتأمل.

النكته الثانية: لا إشكال في أن المقصر يستحق العقوبة ولا تشمله أدلة

الرفع؛ لأنها امتنانية، والمقصر حرم نفسه من الامتنان بسوء اختياره، إلا أن استحقاق العقوبة لا يلزم فعلية العقوبة؛ إذ يمكن أن يتوب ويندم فيقبل الباري سبحانه توبته، وهذا ثابت بالضرورة، ونصت عليه الأدلة الكثيرة من الآيات والروايات. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَبْعَادَى الَّذِينَ أَشْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^(٢).

نعم هذا كله فيما يتعلق بحقوقه تبارك وتعالى، وأما ما يتعلق بحقوق الناس فلا عذر له، بل يؤاخذ بتقصيره فيما يتعلق بالأحكام الوضعية كالضمانات والأخروية كالعقوبات إلا أن يرضي الناس أو يعفى عنه على ما يستفاد من متضافر الأدلة وتحكم به بديهية العقل، فمن سرق مال شخص ثم تاب وأراد إرجاعه فلم يفحص عن المالك، أو قصر في فحصه فدفعه لغيره، أو اعتمد على البيّنة غير الموثوقة تقصيراً منه فإنه يضمن للمالك ما سرقه وإن تاب وندم على فعله.

النكتة الثالثة: إذا علمنا بالقصور في التقليد ترتب عليه حكمه، وكذا إذا علمنا بالتقصير، وأما إذا احتملنا التقصير فهل يلحق حكماً بالقصور أم بالتقصير؟ الظاهر أنه يلحق بالتقصير فيما يتعلق بعمل الشخص برأيه، فإذا عمل المجتهد برأيه واحتمل أنه قد قصر في الفحص فإنه يحكم ببطلان أعماله، وذلك لوجهين:

أحدهما: قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني.

١ - سورة النساء: الآية ٤٨.

٢ - سورة الزمر: الآية ٥٣.

وثانيهما: سيرة المتشرعة، فإنها قائمة على أن العذر عندهم يحتاج إلى إحراز، ومجرد احتمال غير كافٍ في مقام التنجيز والإعذار، ومن هنا أطلقوا كلامهم في التقصير، مع أن المقصّر له حالتان، حالة الجزم بالتقصير وحالة الاحتمال، وإطلاق كلامهم يكشف عن أن المرتكز عندهم إلحاق احتمال التقصير بالجزم بالتقصير من حيث الحكم والأثر.

ويشهد له قيام سيرة الكثير من الفقهاء والمتدنيين على إعادة عباداتهم، أو التوصية بها بعد وفاتهم خوفاً من وقوع التقصير فيها، ومن هذا ما نقله العلامة المامغاني عن السيد بحر العلوم عليه السلام أن العلامة الحلي رحمته الله كان يقضي صلواته إذا تبدل رأيه حذراً من احتمال التقصير في الاجتهاد^(١).

هذا كله فيما يتعلق بعمل الشخص نفسه، وأما فيما يتعلق بعمل الغير الذي استند إليه في عمله كالوصي والولي للميت، وكذلك الفقيه، واحتمل أنهم مقصرون فيما تصرف به الأولان وأفتى الثالث فإن احتمال التقصير لا يلحقه بالتقصير، وذلك لوجود أصل شرعي مؤمن يرفع احتمال المؤاخذة والعقاب، وهو أصل الصحة في فعل المسلم.

فمثلاً: إذ أفتى المجتهد بكفاية التسبيحة الواحدة في الركعة الثالثة والرابعة واحتمل أنه قصر في اجتهاده وبالنتيجة شك في حجية فتواه فإنه يصح له العمل بها استناداً على أصالة الصحة، والفرق بين احتمال التقصير في عمل نفسه واحتماله في عمل غيره هو وجود المؤمن الشرعي في الثاني، فلذا يحكم بصحته بخلافه في الأول.

المطلب الثالث: فى تقليد المجتهد مجهول الحال

قال فى العروة: المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وإن كان موثقاً به فى فتواه، ولكن فتواه معتبرة لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته فى الأمور العامة، ولا ولاية له فى الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب^(١)، ويبدو من سكوت جل المحشين والمعلقين من فقهاء العصر ومراجعته إقرار الفتوى وقبولها^(٢)، بل هو ما صرح به المراجع الشراح^(٣)، ولا خصوصية للعدالة هنا، بل المدار على فقدان الشرائط، فإذا علمنا بفقدان المجتهد لشرائط المرجعية فلا شك فى عدم جواز تقليده، وأما إذا شكنا فإن كان مجهولاً بأن لا نعلم أنه عادل أم لا مثلاً فلا إشكال فى عدم جواز تقليده أيضاً، بل نسبه السيد الأستاذ دام ظله إلى عدم الخلاف عندنا^(٤)، وهو مشعر بالاتفاق عليه خلافاً للعامة حيث اختلفت كلماتهم فيه^(٥)، وينبغي تقييده بصورة مخالفته للواقع؛ بداهة أنه لو قلد مجهول الحال وكان فى الواقع جامعاً للشرائط صحت أعماله العبادية بشرط الإتيان بها مع قصد القرية وأعماله المعاملية مع قصد الإنشاء على ما عرفته سابقاً.

نعم، يلاحظ فيه القصور والتقصير بالنسبة إلى العقوبة، وأما بالنسبة إلى عمله لنفسه فلا إشكال فى جوازه وصحته لعدم صدق الجاهل عليه، وعليه

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٠، مسألة (٧١).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٠، مسألة (٧١).

٣ - فقه الشيعة: ص ٢٩٩؛ مذهب الأحكام: ج ١، ص ١١٨؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٧٨.

٤ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٨٧.

٥ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٨٧.

السيرة العقلائية، فإن العقلاء يجوزون للعالم أن يعمل بمقتضى علمه وإن كان في نظر الآخرين غير مؤهل، ولم يصلنا ردع من الشرع عنه، بل الملحوظ من سيرة الأئمة عليهم السلام أنهم اطلعوا على عمل جماعة من أصحابهم بآرائهم ولم يردعواهم عنه مع أن الجزم بجامعة جميعهم للشرائط خلاف التحقيق، بل قال بعض الأعلام: أن دعوى عدالة جميع أصحابهم غير مقبولة^(١)، والسر في عدم جواز تقليد مجهول الحال يعود لوجوه عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: الخروج الموضوعي، فإن أدلة التقليد أوجبت الرجوع إلى معلوم الفقهة والعلم والعدالة وسائر الشروط الأخرى كما يستفاد من مثل حديث العسكري عليه السلام، ومجهول الحال خارج موضوعاً عنه بسبب الشك في اجتماع الشروط فيه، فإذا أريد التمسك بتلك الأدلة لإثبات جواز تقليده يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

الوجه الثاني: السيرتان العقلائية والمشرعية فإنهما قائمتان على رجوع الجاهل إلى العالم مستكمل الأوصاف لا المجهول أو المشكوك.

الوجه الثالث: أصالة عدم الحجية، فإن مجهول الحال يشك في حجية فتواه، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية، وإذا لا يجوز تقليده فإنه لا يجوز تولّيه للأمور العامة، كما لا يجوز الرجوع إليه أو إنفاذ حكمه فيها بالأولوية القطعية على ما فصلنا الكلام فيه في مباحث الاجتهاد.

المطلب الرابع: فروع المسألة

يتفرع على مسألة التقليد لغير المجتهد أو لغير الجامع للشرائط فروع عديدة يمكن إيجاز المهم منها فيما يلي:

الفرع الأول: حكم التقليد عند الشك

إذا قلد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا فللشك حالتان:

الحالة الأولى: الشك الساري، وذلك بأن يشك في جامعيته للشرائط منذ بدء تقليده له.

الحالة الثانية: الشك الطاري، وذلك بأن كان عالماً بجامعيته للشرائط في البدء ثم شك في طرو ما يزيل بعضها كالعدالة مثلاً.

أما في الحالة الثانية فيمكنه التمسك باستصحاب بقاء الشرائط، ويحكم بصحة أعماله السابقة، وأما بالنسبة للأعمال اللاحقة فيتعين عليه الفحص للتوثق من وجودها، وذلك لأن جواز التقليد يتوقف على إحراز موضوعه وهو المجتهد الجامع للشرائط، فما دام لم يتوثق منه لا يصح الرجوع إليه؛ لأنه خارج عن أدلة التقليد تخصصاً أو تخصيصاً، وهذا ما صرح به جمع من الفقهاء والمراجع^(١).

وأما الحالة الأولى فقد اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: لصاحب العروة^{رحمته} وبعض المحشين على فتواه، حيث

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٤٠، مسألة (٤٢)، حاشية رقم (٢).

أطلقوا الكلام بلزوم الفحص^(١)، وإطلاقه يشمل صورة الشك الطاري أيضاً، إلا أنه لا بد من حمله على صورة الساري جمعاً بين أدلة التقليد التي توجب إحراز جامعية المجتهد للشرائط ودليل الاستصحاب القاضي بإبقاء الحالة السابقة على حالها مادام لم يعلم بالزوال.

ويمكن أن يستدل لوجوب الفحص بالأصل من باب أنه من مصاديق الشك في الحجية، وهو مساوق لعدمها عقلاً وشرعاً، بلا فرق بين الشك الحدوثي كما لو كان شاكاً قبل العمل بفتواه أو البقائي كما لو طرأ عليه الشك وأراد العمل بفتواه في الأعمال اللاحقة. نعم يستثنى منه صورة العلم بوجودها والشك في ارتفاعها على ما عرفت.

وعليه فإنه إذا شك في جامعيته للشرائط من أول الأمر بأن تردد في أنه واقعاً كان جامعاً للشرائط أم لا يجب الفحص عنه أولاً، فإن تبين عدم جامعيته يكون حكمه حكم من لم يقلد^(٢)، وحيث ينظر فإن كانت أعماله مخالفة للواقع فتجب عليه الإعادة والقضاء للعبادات وتصحيح المعاملات فيما ينبغي فيه التصحيح، وأما إن كانت مطابقة للواقع أو لفتوى المجتهد الجامع للشرائط يحكم بصحتها على ما هو المشهور بين المعاصرين، إلا أنه يكون معاقباً في صورة تقصيره وغفلة للأدلة المتقدمة.

والقول الثاني: ذهب إلى التمسك بأصالة الصحة بالنسبة للأعمال السابقة، ويتعين عليه الفحص للأعمال اللاحقة. اختاره جمع منهم الشيخ كاشف

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٤٠، مسألة (٤٢)، حاشية رقم (٢)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١،

ص ٢٦٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٦٦.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٤٠.

الغطاء والسيد الكلبي كاني عليه السلام والسيد الأستاذ دام ظله^(١) وهو الأقوى.

وربما يتمسك بقاعدة اليقين لإثبات صحة الأعمال السابقة، وذلك لأن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» شامل بإطلاقه لكلا الشكين الساري والطاري، وعليه فإن المقلد كان عالماً بوجود الشرائط في بدء زمان التقليد، ولا ينبغي أن ينقضه إذا شك فيه، إلا أن الصواب هو عدم صحته؛ لأن الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك وإن كانت بحسب إطلاقها تشمل الاثنين إلا أنه لا يمكن التمسك بها لإثباتها معاً، وذلك لوجود المانع.

وتوضيح ذلك: أن قاعدة الاستصحاب المبنية على الشك الطاري وقاعدة اليقين المبنية على الشك الساري لا يجمعهما جامع مشترك واحد حتى يمكن أن يشملهما دليل واحد، وذلك لأن الأول مبني على العلم السابق والشك اللاحق، وأما الثاني فمبني على عدم العلم السابق، وبين العلم وعدم العلم لا يوجد جامع، بل بينهما غاية التباين، فلا يعقل أن يكون دليل واحد يثبت الشيء ويثبت نقيضه؛ للتنافي الموردي بينهما، وعليه فإنه لا مناص من حمل تلك الأخبار على أحدهما، وقد حملها الأكثر على قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين وذلك لسببين:

أحدهما: رعاية لقرينة السياق الموردي؛ إذ وردت الروايات الكثيرة التي ورد فيها النهي عن نقض اليقين بالشك في موارد الشك الطاري لا الساري، فيتعين حملها عليه، وإلا لزم خروج المورد عن الدليل، وهو خلف.

وثانيهما: أن قاعدة اليقين خارجة مورداً عن دلالة الأخبار، وذلك لأنها

ناظرة إلى اليقين الثابت، ومع تزلزل اليقين ونزوله إلى الشك يخرج موضوعاً عن دلالة الأخبار، والكلام في ذلك مفصّل نرجئه إلى محله.

فيتحصل: أنه يمكن تصحيح الأعمال السابقة استناداً إلى أصالة الصحة، وهذا الأصل حاكم على حكم العقل بلزوم الإعادة والقضاء للذين يوجبهما الاشتغال ونحوه، وذلك لأن الأصل المذكور مؤمّن شرعي ومع وجوده لا يبقى موضوع للاشتغال ولا لغيره، وبذلك يظهر أنه إذا شك في موت المجتهد أو تبدل رأيه أو عروض ما يوجب المنع من تقليده فإنه يجوز له البقاء حتى يتبيّن حاله، كما صرح به في العروة، وتبعه جل المحشين والشرح^(١)، والوجه في ذلك هو الاستصحاب.

وفي وجوب الفحص وعدمه وجهان ناشئان من الاختلاف في وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، والأكثر على عدمه، والصواب هو وجوبه؛ لأنه من مقدمات الطاعة وطرقها على ما حققناه في محله، كما أنه إذا علم بأن أعماله السابقة كانت عن تقليد ولكنه لا يعلم بأنها كانت عن تقليد صحيح أم لا فإنه يبني على الصحة، ويجب عليه التصحيح في المسائل اللاحقة لأجل تبين الحال.

الفرع الثاني: في حكم البقاء على تقليد فاقد الشرائط.

إذا قلد المجتهد الجامع للشرائط ثم افتقد بعضها، كما لو زالت عدالته أو اجتهاده فلا إشكال في عدم جواز تقليده في المسائل المستحدثة التي لم يقلده

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣، مسألة (٣٩)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٧؛ التنقيح: ج ١، ص ٢٦٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٦٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٣٢.

ففيها من قبل، وأما المسائل التي كان قد قلده فيها سابقاً هل يجوز له البقاء على تقليده فيها أم يتعين عليه العدول إلى الجامع؟

في الجواب احتمالان بل قولان:

القول الأول: الجواز، وعبر عنه في تقارير السيد الخوئي رحمته الله أنه مقتضى القاعدة^(١)، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: ظهور الأدلة، فإن أدلة التقليد ظاهرة في أن المعتبر في حجية فتوى المجتهد هو حال الأخذ منه لا البقاء؛ لصدق العمل بالحجة، وهو ما يساعد عليه العرف؛ لأنه يصحح إطلاق لفظ الفقيه والعالم بالحلال والحرام والعارف بالأحكام ونحوها من عناوين أخذت في لسان الأدلة على الجامع للشرائط حين الأخذ منه والرجوع إليه، ويشهد له صحة الحمل وعدم صحة السلب، وافتقار بعض الشروط بعد الأخذ لا يضر بصدق هذه العناوين، فتشمله عمومات وإطلاقات الأدلة.

الوجه الثاني: التنظير بالأشباه والنظائر، وعمدتها ثلاثة:

الأولى: مسألة جواز البقاء على تقليد الميت في المسائل التي عمل بها في حياته أو تعلمها منه لأجل العمل بها ولم يحن وقت عملها، فإنهم أجازوا البقاء على تقليده فيها؛ لأنه لا يعد من تقليد الميت، وذلك لأنهم لاحظوا زمان الأخذ وقد كان فيه حياً بخلاف التقليد الابتدائي فإنهم منعهوا لأجل أنه من تقليد الميت، وهذا دليل على أن فهم الفقهاء يتوافق مع الفهم العرفي في أن فقدان بعض الشروط لا يضر بصدق التقليد ووجود ملاكه.

والثانية: مسألة الرواية، فإنه إذا زالت عدالة الراوي أو وثاقته بعد أن كان مستجمعاً للشرائط لا يضر بحجية ما رواه في زمان جامعيته، بل ورد النص عنهم عليهم السلام بالأخذ به كما ورد في بني فضال الذين انحرفوا، حينما سئل عن كتبهم قال عليه السلام: «خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا»^(١) وكذلك المجتهد؛ إذ لا فرق بين الفتوى والرواية من حيث الحجية والاعتبار، سوى أن الفتوى حجة في الحكم والرواية حجة في النقل.

والثالثة: مسألة الشهادة، فإنه إذا زالت عدالة الشاهد أو إسلامه فإنه لا يضر بشهادته الصادرة عنه حين استجماعه للشرائط، فكذلك الفتوى، وهذا ليس من القياس في شيء، بل من باب فهم المرتكز في نفوس المشرعة عن أحكام الشريعة، وأنها قائمة على عدم إضرار الأوصاف اللاحقة بالسابقة؛ لأن المعيار عندهم هو زمان الأخذ والعمل لا زمان الزوال، وربما يتمسك في ذلك بالاستصحاب باعتبار أن الفتوى حين الأخذ كانت حجة وبعده يشك في الحجية فيستصحب بقاؤها.

والقول الثاني: عدم الجواز، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: حكم العقل، وتقريره: أن البقاء على تقليد المجتهد غير الجامع للشرائط مناف للغرض من أدلة التقليد والمرجعية، وذلك لما عرفت في مباحث الاجتهاد من أن الشرع أراد للفقهاء أن يكون وكيلاً ونائباً عن الإمام المعصوم عليه السلام في زمن الغيبة، فيقود الأمة إلى هداها، ويتولى مصالحها، ويكون القدوة الحسنة في الدين والدنيا، ولذا اشترط في المرجع شروطاً كثيرة

كالعدالة والحياة والرجولة والإيمان ونحوها، وهذا الغرض لا يتحقق مع القول بالبقاء على العمل بفتاواه وإن انحرف عن الطريق وفقد العدالة أو الإيمان مثلاً، لاسيما وأن الانفكاك بين الفتوى والمفتي في مقام الاقتداء والعمل أمر في غاية الصعوبة، بل يستلزم التناقض؛ لأن الشرع الذي أمر العباد بإتباع المرجع وجعله حجة على الناس في زمن الغيبة وحرّم عليهم الرد عليه وجعله في حد الرد على الإمام المعصوم عليه السلام وفي عين الحال حرّم الفسق والجور ومنع من الرجوع إلى الفاسق والجائر أو غير المؤمن لا يعقل أن يجوز البقاء على تقليد المجتهد الذي فسق، أو خرج عن رتبة الإيمان أو الاجتهاد مثلاً.

الوجه الثاني: عدم تمامية أدلة الجواز، وذلك لأن القول باعتبار زمان الأخذ في حجية الفتوى منصرف إلى صورة الأخذ مع البقاء على استجماع الشرائط، وأما الحكم بالجواز حتى في صورة الانحراف فلا يستظهر العرف قوة الإطلاق في الأدلة إلى هذا الحد بحيث يشمل مثل فقدان الإيمان والعدالة، وتشهد له السيرة المتشرعية، فإن المتدينين من الناس يعدلون في تقليدهم إذا علموا بفقدان مرجعهم للشرائط، ويتركون العمل بفتاواه السابقة واللاحقة، وذلك لأنهم لم يفهموا من إطلاقات أدلة التقليد شمولها حتى لصورة فقدان الشرائط.

والتنظير بالأشباه والنظائر غير صحيح؛ لأن ما ذكر من الشواهد لا يصلح لتنزيل الفتوى منزلتها، وذلك لوجود الفارق بينها وبين الفتوى. أما مسألة تقليد الميت فلأنه لم يجوز البقاء إلا بإجازة من مجتهد حي، وعلى فرض عدم الاشتراط فإن العرف ومذاق الشرع لا يعد فقدان الحياة مثل فقدان العدالة

والإيمان من الشرائط، وذلك لأن فقدان الحياة لا يضر بمقام الزعامة الدينية ولا بمقام القدوة الحسنة، بل قد يعززهما ويزيد من تأثيرهما؛ لأن الإنسان يجب الاقتداء والتأسي بالصالحين حتى بعد وفاتهم، بخلاف الإيمان والعدالة ونحوهما، وتشهد له سيرة العقلاء؛ لأن الموت لا يعد عندهم من النواقص أو الصفات القبيحة، بخلاف غيره، ومثل ذلك يقال في الرواية والشهادة إذ هما ليسا من شؤون القيادة الدينية والنيابة عن المعصوم عليه السلام، فلذا لا يضر فقدان الشرائط فيهما بعد زمان الأداء.

وأما الاستصحاب فيمكن مناقشته من جهة عدم الشك بالزوال، بل العلم به، فيرتفع موضوعه، وذلك للسيرة والارتكاز القائمين على عدم الجواز.

فيتحصل: أن فقدان بعض شرائط المرجع موجبة لعدم جواز تقليده فيما يأتي، وعدم جواز البقاء على تقليده فيما مضى من مسائل لانصراف أدلة التقليد عنه.

الفرع الثالث: في حكم الخطأ في التطبيق

إذا قلّد فقيهاً بتخيل أنه الذي قصد تقليده فبان أنه غيره، كما لو قلّد محمداً بتخيل أنه علي ففي صحة تقليده وعدمه أقوال:

القول الأول: التفصيل بين ما إذا كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن تقليده على وجه التقييد صح، وإلاّ فمشكل. صرح به صاحب العروة شهر ^(١)، ومفاد كلامه أن صحة التقليد مشروطة بشرطين:

أحدهما: تساويهما في الفضيلة.

وثانيهما: أن لا يكون التقليد على وجه التقييد، ولازم هذا أن مع الاختلاف في الفضيلة يتعين عليه تقليد الأفضل، كما أنه مع التقييد يجري عليه حكم العمل بلا تقليد، لأن المقيّد ينتفي بانتفاء قيده.

والإشكال مبتن على أمرين:

الأمر الأول: أن التقليد من الأعمال القصدية فلا يصح إلا إذا اقترن بالقصد، وحيث اختلف المقصود والمقلد فإنه لا يصح؛ لأن ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصد.

الأمر الثاني: وجوب تقليد الأعلّم أو الأفضل؛ إذ لو كان أحدهما الأفضل أو الأعلّم تعين تقليده، ولا يصح تقليد غيره، ولذا قيد الصحة بصورة التساوي في الفضيلة.

والقول الثاني: الصحة مطلقاً. اختاره جمع من محشي العروة، ولعلمهم الأكثر، منهم الميرزا النائيني والسادة البروجردي والشيرازي والخوئي والكلبايكاني رحمهم الله والأستاذ أعلى الله مقامه وغيرهم^(١).

والقول الثالث: إجراء حكم العمل بلا تقليد عليه. اختاره السيد الحكيم رحمهم الله، والمراد أجزاء هذا الحكم في صورة التقييد ولو كانا متساويين؛

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠، حاشية رقم (٤)؛ ص ٣١، حاشية رقم (١)، (٢)؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٢٢؛ شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ١٢٢؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٦١-٦٢.

لأن فوات القيد يستلزم فوات المقيد^(١).

وبيان الحق من هذه الأقوال يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن القيد على نحوين هما القيد الاحترازي والقيد التوضيحي، وهو المعبر عنه بالداعي، الحكم في القيد الاحترازي يدور مداره وجوداً وعدماءً، وفي الثاني لا؛ إذ يؤخذ على نحو تعدد المطلوب، والأول من قبيل ما إذا قلد محمداً ولا يريد تقليد غيره، والثاني من قبيل ما إذا أراد التقليد في نفسه إلا أنه يراه في محمد أفضل أو أكمل، والمسألة كثيرة الوقوع في أحكام الشرع وأفعال المكلفين.

فالأول من قبيل قصد أداء الصلاة أو قصد قضائها، فإن هذا القصد مقوم لوجود الصلاة، فلذا إذا نوى الصلاة متصوراً دخول الوقت وانكشف الخلاف بطلت الصلاة على كل تقدير. أما الأداء فلعدم دخول وقتها ولا يمكن أن يحتسب ما صلاه قضاء لعدم قصد القضاء فيها.

والثاني من قبيل قصد الصيام بعنوان اليوم الأخير من شعبان فبان أنه اليوم الأول من رمضان، فإنه يصح صومه، ويقع عن الوجوب وإن كان قد نواه مستحباً، والسر في ذلك هو أن قصد آخر شعبان من باب الداعي ولا يقوم ذات الصيام.

وأيضاً إذا اقتدى بإمام بتخيل أنه زيد فبان أنه غيره لكنه واجد للشرائط فإنه تصح صلاته. وذلك لأن القيد هنا على نحو الداعي لا القيد الملزم.

المقدمة الثانية: أن الفقهاء عرّفوا التقليد بتعاريف عديدة في بعضها يمكن تقييده بالقيد الاحترازي اللزومي، وفي بعضها لا.

وتوضيح ذلك: أن بعضهم عرف التقليد بأنه العمل بفتوى المجتهد، وهذا التعريف يستدعي أن يكون القيد فيه على نحو الداعي؛ لأن ملاك التقليد يتحقق بالعمل، وأما كون المجتهد محمداً أو علياً فليساً مقومين لذات التقليد، وهذا ينطبق أيضاً على تعريفه بمطابقة العمل لرأي المجتهد.

وأما من عرّفه بأنه الالتزام بالعمل كما عرفت من صاحب العروة عليه السلام ^(١) فلا مناص من حمل القيد على اللزوم لا الداعي ولازمه، والإشكال في صحة يشكل الحكم بصحة التقليد؛ لأن الالتزام غير متطابق مع العمل؛ لأنه التزم بتقليد علي ثم بان أنه محمد - كما في المثال المتقدم - إذا عرفت هذا تعرف أن المناقشة في القول الأول تتم من وجوه:

الوجه الأول: عدم صحة المبنى في تعريف التقليد؛ لما عرفت في الفصل الأول من أن تعريف التقليد بالالتزام مما لا يساعد عليه فهم عرفي ولا دليل شرعي.

الوجه الثاني: أن ما التزم به صاحب العروة عليه السلام هنا من لزوم تعيين المجتهد وقصده وبنى عليه بالإشكال في صحة التقليد منقوض بما ذكره في المسألة السادسة عشرة، إذ صحح عمل الجاهل بالتقليد قصوراً أو غفلة إذا طابق فتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك أو المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده ^(٢)،

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

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠-٢١، مسألة (١٦).

بل حكي الإجماع على صحة أعماله^(١) مع أنها خالية من الالتزام، فلو كان ما أفاده صاحب العروة^(٢) من التعريف صحيحاً لم يكن وجه لصحة عمل الجاهل بوجه من الوجوه.

الوجه الثالث: أن التقليد من الأحكام التوصلية التي لا أثر للتقييد فيها كما صرح به جماعة^(٣)؛ لأن الغرض منه الوصول إلى الواقع أو الحجة، وهذه تتحقق بمطابقة العمل لفتوى المجتهد، فهو نظير غسل الثوب بعنوان أنه لزيد ثم بان أنه لعمره، فإن الطهارة لا محالة حاصلة وإن تخلف المقصود، فلذا يصح عمله، وهذا طبعاً يصح في صورة التساوي أو كون الذي أخذ بفتواه كان هو الأفضل أو الأعم، وأما إذا قصد تقليد الأعم أو الأفضل إلا أنه رجع إلى غيره فإنه بناء على وجوب تقليدهما فإن الحكم بعدم الصحة من جهة تقليده لغير الأعم أو غير الأفضل متوقف على الالتزام بأحد أمرين:

أولهما: أن يلتزم بأن تقليد غير الأعم مع وجود الأعم والقدرة على تقليده باطل استناداً إلى الأدلة الشرعية التي رجحت الأعم والأفقه والأورع، فإن لازمه هو النهي عن غيره، وهو ملازم للبطلان هذا إن قلنا بأن النهي في التوصليات يفيد البطلان وليس الأثم، فتأمل.

وثانيهما: أن يلتزم بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وأما إذا لم يلتزم بأحدهما فإن القاعدة تقتضي الصحة لوجود المقتضي وانعدام المانع.

كل ذلك يجري في صورة العلم بالمخالفة، وأما في صورة العلم بالموافقة

١ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٦.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠، حاشية رقم (٤)؛ ص ٣١، حاشية رقم (١) ورقم (٢).

بين الفتويين فلا إشكال في صحة العمل لمطابقته لفتوى المجتهد الأعلّم أو الأفضل، وكذا في صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما، وذلك لمطابقة العمل للحجة المعتبرة على كل تقدير.

ومن هنا ينبغي تقييد فتوى العروة بالقول بصحة تقليد المشتبه في التقليد في صورة تساويهما في الفضيلة، ولم يكن تقليده على وجه التقييد الاحترازي، وكانت فتاؤهما متوافقة، وكذا في صورة المخالفة فيما إذا كان المجتهد الذي اتبعه هو الأعلّم أو الأفضل بناء على وجوب تقليدهما تعييناً، وكذلك فيما إذا كان القيد بنحو الداعي، ويشكل في صورة الخلاف.

وبذلك تظهر قوة القول بالصحة، وأما قول السيد الحكيم رحمته الله فهو منقوض بما نقض على صاحب العروة فضلاً عن مخالفته للإجماع المحكي وطريقة الاجتهاد التي هي عندهم من المسلّمات.

نعم قد يقال إذا قصد تقليد المجتهد بشرط لا عن غيره، بأن كان القصد فيه مقوّماً لعمله، ولولاه لم يعمل ولا يتعبد في عبادة استناداً إلى فتوى غيره، فإن الحكم بصحة العمل محل تأمل، لاسيما على القول بأن التقليد من الأفعال القصديّة التي تتقوّم بالقصد والاختيار^(١).

■ المبحث الثالث: في حكم تقليد المجتهد لمجتهد آخر

قد عرفت فيما تقدم حكم تقليد غير المجتهد. أما المجتهد فهل يجوز له التقليد والرجوع إلى مجتهد آخر أم لا؟ والظاهر أن صاحب العروة رحمته وأغلب الشراح والمحشين لم يتعرضوا لهذه المسألة، وتوضيح الإجابة عنها ينتظم في مطلبين:

المطلب الأول: في أقسام المجتهد

إن المجتهد الذي أن يدور عليه البحث له أكثر من حالة:

الحالة الأولى: المجتهد بالقوة، وهو الذي له شأنية الاجتهاد ولم يستنبط الأحكام الشرعية بالفعل، فلا إشكال في جواز رجوعه إلى المجتهد بالفعل؛ لأنه في هذه المرتبة بحكم الجاهل بالأحكام فيجوز له الرجوع فيها إلى العالم؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الحالة الثانية: المجتهد بالفعل الذي لم يستفرغ وسعه في استنباط جميع الأحكام وإنما في بعضها، فلا إشكال في عدم جواز تقليده فيما استنبطه منها وجواز تقليده فيما لم يستنبطه فيما إذا كان استنباطه يستدعي وقتاً وجهداً كبيرين لا تسعهما قدرة المجتهد؛ لعدم وجود المقتضي في الأول، ووجود المانع وهو انصراف أدلة التقليد عنه؛ ولوجوده في الثاني مع عدم المانع.

الحالة الثالثة: المجتهد الذي اجتهد بالفعل ولم يتوصل إلى فتوى موجبة للوثوق والاطمئنان في المسألة فاحتاط فيها، وفي جواز التقليد له احتمالان، بل قولان ناشئان من أنه مجتهد بالفعل وقد احتاط، والاحتياط طريق إلى

الواقع، فلا يبقى معه حاجة إلى الاجتهاد، ومن أنه وإن كان محتاطاً إلا أن لازم الاحتياط هو عدم العلم بالحكم الشرعي الواقعي، فيجوز له الرجوع إلى العالم بشرط أن تكون له فتوى في الحكم، فيكون رجوعه إلى المجتهد المفتي من باب رجوع الجاهل إلى العالم، فتشمله إطلاقات وعمومات أدلة التقليد.

الحالة الرابعة: المجتهد الذي اجتهد بالفعل وأفتى، فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز رجوعه إلى غيره من المجتهدين، والعمل برأيه تعبدًا؛ لتنافيه مع موضوع التقليد؛ لأنه سيكون من باب رجوع العالم إلى الجاهل، ومدار البحث بينهم في هذا الحالة ولكن بنحو كلي، وأما بيان الحكم في التفاصيل فيتوقف على ذكر فروع المسألة.

المطلب الثاني: في فروع المسألة

معرفة الحكم في رجوع المجتهد لمجتهد آخر له فروع عديدة يمكن ذكر المهم منها:

الفرع الأول: حكم التقليد عند توافق الفتويين

إذا اجتهد بالفعل واستنبط الفتوى وكانت موافقة لفتوى المجتهد الذي يريد تقليده فلا إشكال في عدم صحة تقليده؛ لأنه لا معنى لتقليد أحدهما من دون الآخر، والحال أن الكل مستنبط للحكم بالفعل.

الفرع الثاني: حكم التقليد عند اختلاف الفتويين

إذا اختلف في الفتوى فإن كان المجتهد يخطئ الآخر نتيجة لاطمئنانه بخطئه أو خطأ مستنده فلا نزاع في عدم جواز تقليده؛ لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم.

الفرع الثالث: التقليد عند الخلل في الاجتهاد

إذا احتمل المجتهد عدم تمامية الفحص عنده لعدم وقوفه على بعض المصادر أو الأدلة التي تؤثر في عملية الاستنباط بينما فحص عنها المجتهد الآخر وعثر عليها فالفحص عنده تام، وفي جواز التقليد وعدمه احتمالات أربعة:

أحدها: عدم الجواز؛ لدعوى انصراف أدلة التقليد عنه.

ثانيها: حرمة العمل بفتوى نفسه؛ لعدم حصول الفحص التام الموجب لليأس من العثور على الدليل الذي هو من شروط صحة العمل بالفتوى،

ولازمه وجوب الاحتياط أو الرجوع إلى غيره بناء على القول بجوازه.

ثالثها: وجوب الاحتياط عليه؛ إذ لا يجوز له العمل بفتواه لعدم تمامية الفحص، ولا يجوز له تقليد الغير، فيتعين عليه طريق الاحتياط.

رابعها: الجواز؛ لأنه مع احتمال تمامية الفحص عند المجتهد الآخر تكون شرائط حجية فتواه تامة، فيكون الرجوع إليه من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم، فتشمله إطلاقات أدلة التقليد، ودعوى انصراف أدلة التقليد هنا غير صحيحة؛ لأن الانصراف متحقق في رجوع العالم إلى العالم وهذا ليس منه.

نعم المجتهد الذي لم يتم فحصه في المسألة مجتهد لكنه لم يستفرغ وسعه في استنباط الحكم فيها، فيجوز له الرجوع إلى الآخر الذي استفرغ وسعه فيها، فالملتقى للرجوع إلى الغير موجود، والمانع مفقود، بخلاف عدمه، وتعضد هذا شواهد:

الشاهد الأول: الأخبار المعتبرة

منها: صحيحة ابن أبي يعفور. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال عليه السلام: «ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً»^(١).

بتقريب: أن ابن أبي يعفور كان عالماً فقيهاً، وكذلك محمد بن مسلم^(٢)، وقد أرجع الإمام أحدهما للآخر فيما يحتاج إليه فيه، وهذا ينطبق على ما نحن فيه.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢٣.

٢ - انظر رجال النجاشي: ص ٣٢٣، رقم (٨٨٢).

ومنها: 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 احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^(١).

وتقريب المعنى: أن عبد العزيز والحسن بن علي كانا فقيهين كبيرين بين أصحابنا، وكان لكل واحد منهما كتاب^(٢)، بل عن الكشي عن علي بن محمد العتيبي عن الفضل بن شاذان أن عبد العزيز بن المهدي كان خير قمي رأيته، وكان وكيلاً للرضا عليه السلام^(٣)، ومكانة يونس عند الإمام الرضا عليه السلام في الإيمان والفقاهة عالية معروفة، بل عن الفضل بن شاذان أنه ما نشأ في الإسلام رجل من سائر الناس كان أفقه من سلمان الفارسي، ولا نشأ رجل بعده أفقه من يونس بن عبد الرحمن^(٤)، وأنه من الأربعة الذين انتهى إليهم علم الأئمة عليهم السلام^(٥).

وقوله: «ما أحتاج إليه من معالم ديني» يشير إلى المسائل التي ليس له علم بها، أو لم تتوفر الأدلة الكافية فيها، وهو ينطبق على ما نحن فيه.

وربما يقال إن الإرجاع كان لأخذ الرواية لا الفتوى فإنه يجاب عنه:

- ١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.
- ٢ - رجال النجاشي: ص ٤٥، رقم (٩١)؛ خلاصة الأقوال: ص ٣٩، باب الحسن رقم (٤)، ص ١١٦-١١٧، الباب السابع من حرف العين، رقم (٣).
- ٣ - اختيار معرفة الرجال: ص ٤٨٣، رقم (٩١٠).
- ٤ - اختيار معرفة الرجال: ص ٤٨٤، رقم (٩١٤).
- ٥ - اختيار معرفة الرجال: ص ٤٨٤، رقم (٩١٧)؛ رجال النجاشي: ص ٢٤٥، رقم (٦٤٢).

أولاً: بإطلاق الإرجاع الشامل للرواية والفتوى، ويؤكد قوله: «آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني».

وثانياً: حتى إذا كان كذلك فإنه يدل على أن رجوع العالم إلى العالم جائز في المسائل التي يفتقر فيها إلى الحجة؛ لأن احتمال عدم تمامية الفحص ملازمة لعدم حجية فتواه، فيكون موضوعاً بحكم الجاهل بالحكم، فيصح أن يرجع للعالم، وإطلاق الأخبار يشمل أيضاً الموارد التي يتوقف فيها المجتهد بسبب التردد في مفاد الدليل أو سنده أو لأي جهة أخرى، ويجد من المجتهدين من لم يتردد في ذلك، فإنه يجوز له الرجوع إليه. نعم لا يصح له الرجوع فيما إذا جزم بخطئه.

الشاهد الثاني: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على عمل الخبير غير الفاحص، أو الفاحص فحصاً ناقصاً برأي غيره الفاحص فحصاً تاماً.

الشاهد الثالث: السيرة التشريعية، فإنها قائمة على ذلك أيضاً، بل يعدّ التشريع الرجوع إلى الغير من موارد تحصيل المؤن من العقوبة، وعدم الرجوع والعمل بالفتوى غير المستوفية للشرائط بسبب الفحص الناقص من عدم المبالاة بالدين، وكلا السيرتين ممضاة بالصحيحين المتقدمين.

الفرع الرابع: في تقليد القادر على الاجتهاد

إذا كان المجتهد قادراً على استنباط المسألة ولا يمنع منه مانع عقلي ولا شرعي ولا عقلاني فهل يجوز له ترك الاجتهاد واللجوء إلى التقليد في مقام العمل؟

والمراد بالمانع العقلي ما يشمل مثل القدرة على الفحص والنظر في الأدلة، وأما الشرعي فهو أن لا يستلزم الاجتهاد وبذل الوسع عسراً عليه أو حرجاً

أو ضرراً، ونحوها من العناوين المرفوعة شرعاً، وأما المانع العقلاني فهو من قبيل عدم توفر الوقت الكافي للاستنباط، أو عدم توفر الصحة ونحوهما.

وكيف كان فقد ذكر السيد المجاهد رحمته الله هذه المسألة مفصلاً في المفاتيح^(١)، ونقل عن جماعة منهم الشيخ رحمته الله في العدة، والمحقق رحمته الله في المعارج، والعلامة رحمته الله في بعض كتبه، والشهيدان والمحقق الثاني رحمتهما الله وغيرهم من الخاصة والعامة، بل نسب إلى المشهور القول بعدم الجواز في مقابل القول بالجواز، وتعرض إلى أقوال كثيرة في المسألة ربما تبلغ السبعة تختلف مع بعضها بالإطلاق والتقييد، واستعرض وجوهها وأدلتها بما قد لا يهم التعرض له هنا، ونكتفي بالتعرض إلى عمدتها، وهي قولان:

القول الأول: عدم الجواز، وقد استدلوا له بأدلة عمدتها دليلاً:

الدليل الأول: الأصل

ويمكن تقريره بوجوه:

أحدها: أصالة التعيين لدى الدوران بين جواز العمل بفتواه تعييناً أم تخيراً بينها وبين فتوى غيره.

وثانيها: أصالة عدم الحجية؛ إذ يشك في حجية فتوى غيره عليه، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

وثالثها: أصالة الاشتغال، فإنها توجب العمل بفتواه لا بفتوى غيره؛ لأنها تورث اليقين بفراغ الذمة.

ويمكن مناقشته من جهتين:

الجهة الأولى: أن الأصل أصيل حيث لا دليل، ويمكن للقائل بالجواز أن يتمسك بإطلاقات أدلة التقليد وعموماتها لإثبات ذلك، ومعها لا تصل النوبة إلى الأصل، وذلك لأن المجتهد ما دام لم يستنبط الحكم بالفعل ينطبق عليه عنوان الجاهل بالحكم، وهذا العنوان يميز له الرجوع إلى غيره لدخوله تحت عمومات أدلة التقليد موضوعاً.

الجهة الثانية: أن الأصول الثلاثة المذكورة لا تجري هنا لعدم تحقق موضوعها.

وبيان ذلك: أن أصالة التعيين لا تجري هنا، وذلك لأنها مبنية على أن الاجتهاد واجب عيني على المجتهد، وهو خلاف الاتفاق بينهم القائم على أن الاجتهاد واجب كفائي، فإذا تصدى له من فيه الكفاية سقط عن الباقي، وإطلاق كلامهم يشمل غير المجتهد والمجتهد الذي وجد فيمن تصدى الكفاية للإفتاء بما لا تبقى معه حاجة للتصدي.

وأصالة عدم الحجية لا تجري أيضاً؛ لأنها مبنية على الشك في حجية فتوى الغير، ومع وجود أطلاقات الأدلة وتامة المقتضي فيها وانعدام المانع لا يوجد شك في حجيتها حتى تنفى بالأصل، بل الشك بالعكس؛ إذ بعد وجود فتوى الغير الجامعة للشرائط يشك في وجوب الاجتهاد عليه فينفيه بالأصل، ولازم هذا الأصل هو العمل بالاحتياط أو تقليد الغير.

وأما أصالة الاشتغال فلا تجري أيضاً؛ لأنها متفرعة عن العلم باشتغال الذمة بوجوب الاجتهاد، وقد عرفت أن هذا العلم متف لوجود أصالة عدم

الوجوب التي ترفع موضوع الاشتغال.

هذا ويمكن رفع موضوع الأصل بوجوهه الثلاثة بواسطة الاستصحاب. وتقريره: أن المجتهد قبل تمكنه من استنباط الحكم كان جائر التقليد، كما كانت فتوى الغير حجة عليه فيمكنه استصحابها، ومعه ينتفي الأصل المذكور بما له من وجوه. إلا أن يناقش في الاستصحاب من جهة عدم تمامية أركانه لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوك.

والخلاصة: أن التمسك بالأصل بوجوهه الثلاثة لا يصلح دليلاً لإثبات عدم الجواز إما لعدم تحقق رتبته لجهة وجود الدليل الحاكم أو الوارد عليه، أو لجهة عدم تحقق موضوعه.

الدليل الثاني: الخروج الموضوعي

وتقريره: أن دليل حجية التقليد لا يخلو من أحد أربعة هي: الفطرة والعقل والأدلة اللفظية وبناء العقلاء، وجميعها لا تشمل تقليد المجتهد لغيره؛ لأنها خاصة برجوع الجاهل للعالم، والمجتهد عالم.

وتوضيح ذلك: أن الفطرة تقضي على العالم بلزوم تحصيل العلم مهما أمكن؛ لأنه كمال، بخلاف الرجوع إلى الغير فإنه نقص على العالم، فوجوب التحلي بالكمال والتخلي من النقص الذي تحكم بهما الفطرة يوجبان على المجتهد الاجتهاد.

وأما العقل فيقضي بأن الرجوع إلى المجتهد إنما يختص بالجاهل الذي لا يقدر على تحصيل الحجة على الأحكام؛ لأنه لا يمكنه تحصيل المؤمن ودفع

الضرر عن نفسه إلا بذلك، وهذا غير متحقق في المجتهد لقدرته على تحصيل المؤمن من دون رجوع إلى الغير.

وأما الأدلة اللفظية فلانصراف أدلة التقليد إلى رجوع الجاهل إلى العالم لا العالم إلى العالم.

وأما بناء العقلاء فهو أيضاً قائم على رجوع الجاهل إلى العالم، ولم يدل ما يثبت عندهم رجوع المتخصصين في العلوم والفنون إلى بعضهم البعض مع قدرتهم على تحصيل المعلومة بالمراجعة أو إعمال النظر، والظاهر أنه حجة لعدم وصول ما يردع منه مع إمكان تحصيل الوثوق باتصاله بزمان المعصومين عليه السلام.

ويرد عليه أنه استدلال بالأعم على الأخص، وهو باطل، وتفصيل الأدلة الأربعة التي ذكرها لا تجدي لإثبات المدعى.

أما دليل الفطرة فلأن غاية ما يثبت هو رجحان التحلي والتخلي أو استحبابه؛ إذ لا شك في أن تحصيل العلم هو كمال للقوة العاقلة إلا أنه لم يعلم أن كل كمال واجب تحصيله شرعاً بحكم الفطرة.

وأما دليل العقل فلأنه مناقش فيه نقضاً وحلاً. أما نقضاً فبمثل الرواة الذين كانوا يرجعون إلى بعضهم في زمان الأئمة عليهم السلام مع وجود الطريق إلى مراجعة الأئمة عليهم السلام؛ إذ مع أن الراوي قادر على تحصيل الحجة والمؤمن بالرجوع إلى الإمام عليه السلام إلا أنه يرجع إلى غيره، ولم يصلنا ما يدل على ردع الأئمة عليهم السلام عنه، بل الواصل عنهم عليهم السلام يفيد الإمضاء كما عرفته من الصحيحتين المتقدمتين.

وأما حلاً فلأن العقل يقضي بأن من ليس له حجة ينبغي عليه الرجوع إلى من له الحجة تحصيلاً للمؤمن، ودفعاً للضرر، سواء كان فاقداً للحجة مجتهداً أم جاهلاً.

وأما الأدلة اللفظية فلأنها مردودة بالإطلاقات والعمومات الدالة على وجوب رجوع غير العالم بالحكم الشرعي إلى الجاهل، وهذا يشمل المجتهد الذي لم يستنبط الحكم بالفعل وإن كان قادراً عليه، كما يشمل الجاهل، ودعوى الانصراف غير تامة؛ لأنها لا تستند إلى ظهور عرفي بحيث ينتفي ما عداه، وإلا لبطل الإطلاق في الأدلة؛ لإمكان ادعاء الانصراف في مقابله دائماً، ولذا فإنه تبقى عهدة إدعائه على مدعيه.

وأما بناء العقلاء فلا نسلم قيامه على عدم رجوع المتخصص إلى غيره، بل الواقع الخارجي يخالفه؛ إذ ما أكثر ما يرجع المتخصصون إلى بعضهم البعض ما داموا لم يجتهدوا في تحصيل الرأي أو النتيجة العلمية.

والخلاصة: أن الدليل المدعى على عدم الجواز لا ينهض في مقابل النقد؛ لأنه إما مستند إلى إدعاء لا دليل عليه أو يثبت الأعم الذي لا يصلح لإثبات الأخص.

القول الثاني: الجواز، فقد استدلوا له بوجوه ثلاثة هي إطلاقات أدلة التقليد وبناء العقلاء والاستصحاب، وتقرير الوجهين الأولين عرف مما تقدم، وأما الاستصحاب فيمكن أن يقرر من وجوه عديدة:

أحدها: استصحاب جواز تقليد الغير، وذلك لأن المجتهد قبل أن يبلغ رتبة الاجتهاد كان يجوز له الرجوع إلى الغير فيستصحبه.

وثانيها: استصحاب صحة العمل، فإنه قبل بلوغه رتبة الاجتهاد كان عمله المستند إلى فتوى الغير صحيحاً، فيستصحب صحته بعد بلوغ الاجتهاد.

وثالثها: استصحاب حجية فتوى الغير، لكنك عرفت أن الاستصحاب هنا لا يخلو من ضعف؛ لإمكان المناقشة فيه من جهة عدم تمامية أركانه، باعتبار أن الحال قبل الاجتهاد يغير الحال بعد الاجتهاد، فلا يصح إجراء حكم ما قبل على ما بعد مع تغير الحال.

وربما يناقش دليل الاطلاقات من جهة دعوى الانصراف ودليل بناء العقل، بدعوى المعارضة لقيام البناء على العكس كما عرفت من أدلة القائلين بالحرمة.

ومن هنا يمكن الاستدلال على الجواز بدليل آخر أبعد عن الإشكال.

وخلاصته: أن القول بعدم جواز تقليد الغير مبتن على أمور ثلاثة:

أحدها: أن الاجتهاد واجب عليه وجوباً عينياً، فلا يجوز إهماله والرجوع إلى الغير؛ لأن ترك الواجب حرام.

وثانيها: أن تركه للاجتهاد يستلزم العمل بفتوى الغير؛ لأنه ضده الوجودي.

وثالثها: أن حرمة الضد تستلزم حرمة الضد الآخر، وحينئذ يقع عمله بفتوى الغير منهياً عنه، وهو ملازم للحرمة والفساد، والجميع غير صحيح.

أما الأول فلأنه لم يقم دليل شرعي أو عقلي يوجب الاجتهاد على المجتهد وجوباً عينياً. نعم هو واجب كفائي، ولا نزاع في جواز ترك الواجب الكفائي

ما دام قد تصدى له من فيه الكفاية.

وأما الثاني فلأن ترك الاجتهاد لا يستلزم تقليد الغير؛ لوجود ضد ثالث لهما وهو الاحتياط، والجميع معلول لإرادة المجتهد واختياره، ولا توجد ملازمة وجودية بينهما حتى يقال بأن حرمة أحدهما مستلزمة لحرمة الآخر.

وأما الثالث أن حرمة ترك الاجتهاد لا تلازم حرمة تقليد الغير دائماً، بل قد تلازم وجوبه إن احتاج المجتهد إلى العمل بالحكم الشرعي وتعذر عليه طريق الاحتياط أو تعسر.

والحاصل: أننا حتى إذا سلمنا حرمة ترك الاجتهاد فإن غاية ما يفيد هو العصيان واستحقاقه العقوبة، ولا يدل على حرمة تقليد الغير؛ لعدم وجود ملازمة وجودية بينهما، وفي مقام العمل حيث يصدق عليه أنه جاهل بالحكم تشمله أدلة التقليد.

الفرع الخامس: في تقليد الشاك بالاجتهاد

إذا شك المكلف في بلوغه رتبة الاجتهاد فما هو تكليفه؟

والجواب أن تعيين التكليف هنا يرجع إلى القولين السابقين؛ لأن التكليف بناء على القول بجواز تقليد المجتهد يغير التكليف بناء على القول بعدم الجواز.

أما على القول بالجواز فإنه يجوز له البقاء على تقليده تمسكاً بالاستصحاب، وله أن يعمل بالاحتياط أيضاً ولا يقلد، وأما على القول بعدم الجواز فيتعين عليه الفحص لتشخيص الموضوع؛ لأنه طريق للطاعة.

ولا يقال إن الفحص فى الشبهات الموضوعية غير واجب كما هو مسلك المشهور؛ لأنه يقال حتى على هذا المسلك يجب الفحص هنا لتوقف الطاعة فى الكثير من المسائل الشرعية عليه، فهو نظير تشخيص المجتهد والأعلم والعاقل وغيرها من الموضوعات التى لا خلاف فى وجوب الفحص فيها فى صورة التردد؛ لوقوعها فى طريق الطاعة.

ويتحقق الفحص بالرجوع إلى أهل الخبرة كما هو الحال فى تشخيص سائر الموضوعات، وفى اشتراط التعدد وكفاية الواحد خلاف تقدم الكلام فيه فى باب الاجتهاد، وقلنا بكفاية الخبر الواحد إن كان ثقة ولم يكن ما يعارضه. وكيف كان، فإذا فحص ولم يتعين الحال عنده ولم يسلك طريق الاحتياط فيمكنه التقليد عملاً بالاستصحاب.

إن قلت: الاستصحاب هنا مبتلى بالمانع؛ لأنه مثبت، وذلك لأنه باستصحاب عدم الاجتهاد يثبت لنفسه جواز التقليد، وهذا لازم عرفي، فيمكن الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: يمكن استصحاب جواز التقليد، باعتبار أنه قبل الشك فى بلوغ رتبة الاجتهاد كان جائز التقليد فيستصحب الجواز، وهو غير مثبت.

وثانيهما: أن استصحاب عدم الاجتهاد ليس من الأصل المثبت؛ لأنه موضوع للحكم الشرعي؛ إذ لا توجد واسطة بين عدم الاجتهاد وجواز التقليد حتى يكون الأصل مثبتاً؛ بداهة أن تكليف غير المجتهد هو التقليد. هذا كله إن قلنا بأن الاستصحاب أصل عملي، وأما بناء على أنه أمانة فلا مانع من إجرائه من جهة الحكم، أو من جهة الموضوع.

الفرع السادس: في تقليد المجتهد المتجزي

إذ جاز للمجتهد أن يقلّد غيره فهل يجوز له أن يقلد المجتهد المتجزي؟ وعلى فرض جوازه هل يجوز له تقليده ولو كان مجتهداً في بعض المسائل القليلة؟

والجواب عن السؤال الأول عرف من مباحث الاجتهاد؛ إذ قلنا هناك بعدم المانع من تقليد المجتهد المتجزي في المسائل التي اجتهد فيها، واستنبط أحكامها؛ لشمول أدلة التقليد له.

وأما الجواب عن السؤال الثاني ففيه قولان:

القول الأول: عدم الجواز، وذلك لانصراف أدلة التقليد عنه؛ بداهة أن عنوان (الفقيه) و(العارف بالأحكام) و(الناظر في الحلال والحرام) و(أهل الذكر) ونحوها من عناوين أخذت في لسان الأدلة الشرعية لا تصدق على من اجتهد في مسألة أو مسألتين أو ثلاث، ويشهد له صحة السلب وعدم صحة الحمل، والسيرة التشريعية، فإن العرف لا يطلق لفظ الفقيه إلا على من استنبط مجموعة من المسائل المعتد بها، كما أن المشرعة لا يقلدون مثل هذا المجتهد، ولا يعدون العمل بفتواه من مصاديق الاستناد إلى الحجة وتحصيل المؤمن من العقوبة، وعلى فرض الشك فإن أصالة الاشتغال توجب الرجوع إلى من استنبط ما يعتد به من المسائل.

القول الثاني: الجواز، نسب إلى بعض المراجع المعاصرين^(١)، وذلك لأن العناوين المذكورة من الحقائق المشككة التي تتفاوت من شخص لآخر، ومن

حال لآخر، فإن الفقيه عرفاً هو من استنبط الحكم الشرعي سواء كان ما استنبطه منه مسألة واحدة أو أكثر، فإذا صدق عليه عنوان الفقيه ولو في الرتبة الضعيفة منه شملته إطلاقات أدلة التقليد، ويشهد له قوله عليه السلام في مشهورة أبي خديجة: «يُعلم شيئاً من قضايانا»^(١) والشيء يصدق على الكثير والقليل، وقضاياهم تشمل ما يتعلق بالموضوعات كالقضاء، والأحكام كالفتوى.

وأما دعوى الانصراف عن الاجتهاد في المسائل القليلة التي استدل بها للمنع فغير صحيحة؛ لأنها مستندة إلى قلة الوجود أو قلة الأفراد، ولم تستند إلى الأنس الذهني، فلذا لا يمكن الأخذ به، ولكن قد يتأمل في هذا القول من جهتين:

الأولى: جهة عمل المشرعة، فإنه لم يعهد من المشرعة الرجوع إلى من اجتهد في مسائل قليلة وتقليده فيها، مما قد يكشف عن انصراف أدلة التقليد عنه.

الثانية: جهة عدم الوثوق في الاجتهاد المتجزئ في المسائل القليلة؛ لأن الاجتهاد عملية صعبة تتوقف على مقدمات كثيرة يؤثر أحدها في الآخر، ولذا لا يمكن الاطمئنان بحجية فتوى المجتهد المتجزئ في مسألة أو مسألتين، وعلى كل حال فإن طريق الاحتياط في هذا الأمر واضح.

■ المبحث الرابع: في تقليد الصبي

المراد بالصبي هنا المميّز، ووجهه ظاهر، وقد اختلفوا في صحة تقليده على قولين: أحدهما الصحة، والآخر العدم^(١)، وهذه المسألة مبنية على القول بأن أفعال الصبي شرعية لا تمرينية محضة؛ بداهة أنها إذا كانت تمرينية لا يبقى مجال للبحث في صحة تقليده وعدمه، وتظهر الثمرة بين الصحة والعدم في موارد:

منها: العدول في التقليد، فإنه لو قلّد في زمان صباوته وقلنا بصحة تقليده ثم بلغ فإنه لا يجوز له العدول إلى مجتهد آخر؛ بناء على عدم جوازه ما لم يحرز الأعلمية في المعدول إليه، وأما إذا قلنا بعدم صحته فإنه يجوز العدول.

ومنها: البقاء على تقليد الميت وعدمه، فإنه إذا قلّد مجتهداً ثم مات قبل بلوغ الصبي، فإذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز له البقاء حتى بعد البلوغ، وإلا لا يجوز.

ومنها: تنفيذ وصيته ونحوها، كما إذا أوصى إستناداً إلى تقليده ثم مات، فإن قلنا بصحة تقليده لزم على الوصي تنفيذ وصيته، بخلاف ما لو قلنا بعدم صحته فإنه يجب عليه أن يعمل بحسب فتوى الوصي إن قلنا بنفوذ وصيته.

ومنها: غير ذلك مما هو كثير ومنتشر في أبواب الفقه، وتحقيق الحال في هذه المسألة يستدعي التعرض إلى الكبرى التي تعين الحكم لأعمال الصبي، ومن خلالها يعرف الحكم في مسألة التقليد؛ لأنها من صغرياتها.

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٩٢.

فنقول: إن الأعمال التي يقوم بها الصبي على قسمين:

أعمال قصدية كالعبادات، وأخرى غير قصدية كبعض الأحكام الوضعية من قبيل ضمان الإتلاف والجناية والحدث ونحوها من الأعمال التي لا يتوقف صدورها على قصد ونية.

والأعمال القصدية هي الأخرى على قسمين: شرعية وعقلية، والأول نظير العبادات والمعاملات، والثاني نظير المعارف والاعتقادات، كإظهار الشهادتين إيماناً بالتوحيد والمعاد، وتولي أولياء الله والتبري من أعدائهم ونحوها من المسائل التي يثبتها العقل. والأعمال القصدية الشرعية على ثلاثة أقسام:

الأول: العبادات .

والثاني: المعاملات.

والثالث: الأحكام، نظير حيازة المباحات وإحياء الموات والسبق إلى المنافع العامة والتقليد، فإن حصول آثارها يتوقف على القصد.

ويتحصل: أن مجمل ما يمكن أن يقوم به الصبي من أعمال خمسة، ولكل واحد منها حكمه:

القسم الأول: الأعمال غير القصدية، كما لو أتلف مال الغير، أو قتل إنساناً، فإنه يؤخذ بما فعل، ويترتب عليه الضمان في الأول، والدية في الثاني. قيل هو مما اتفقت عليه الكلمة، بل حكي الإجماع عليه^(١)، وقد استدل له

بوجهين آخرين:

أحدهما: عمومات الأدلة وإطلاقاتها نظير قولهم: «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»^(١) ونحوه، فإنها بعمومها وإطلاقاتها تشمل البالغ والصبي، ولو قيل بالتفصيل فيها بين البالغ وعدمه للزم منه الضرر على العباد، أو العسر والحرج، وهي من العناوين المنفية في الشريعة، فيلزم منه الخلف.

ثانيهما: أن الأحكام الوضعية من الحقائق التكوينية فلا تنالها يد الشرع حتى يمكن أن يفكك فيها بين البالغ وغير البالغ، فكما أن رفع قذارة المني والدم منهما خارج عن حیطة الشرع، فكذلك رفع الضمان والدية من المتلف والقاتل؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

ويمكن المناقشة في هذه الوجوه الثلاثة. أما الإجماع المحكي فالمحصل منه مخدوش في الصغرى والكبرى. أما الصغرى فمن جهة وجود المخالف؛ إذ ذهب غير واحد من الأعاظم إلى عدم وجوب الضمان على الصبي في هذه الموارد^(٢)، وأما الكبرى فمن جهة أنه محتمل الاستناد إلى الوجهين المذكورين ونحوهما، وهو ليس بمعتبر على المشهور. وإذا كان هذا حال المحصل فما بالك بالمنقول؟

وأما العمومات والاطلاقات فهي لا تشمل الصبي تخصصاً؛ لجهة انصرافها إلى البالغين العاقلين، ولذا لا نرى العقلاء يذمون الصبي والمجنون على فعلهما، ولا يلزمونهما بالضمان، ولا يجدون عدم ضمان الولي للأضرار

١ - القواعد الفقهية (للجنوري رحمته الله): ج ٤، ص ١٦٤.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٢.

التي يفعلونها من المحرمات، أو تخصيصاً بسبب حديث «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»^(١) الحاكم على سائر الأدلة الأولية العامة أو المطلقة؛ بناء على أن المراد من القلم هو مطلق الحكم الشرعي وضعياً كان أو تكليفاً، أو قلنا بأن الأحكام الشرعية هي التكليفات فقط، وأما الأحكام الوضعية فهي حقائق انتزاعية من التكليف، وليست مجعولة بالجعل الشرعي المستقل، كما هو مذهب جماعة من الأعاضم، ويؤيده ما ذهب إليه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه من أن تقسيم الأحكام الشرعية إلى تكليفية ووضعية ما كان معروفاً بين القدماء، وإنما هو تقسيم حصل بين المتأخرين^(٢)، وعلى هذا فإن حديث رفع القلم حيث يرفع الأحكام التكليفية فإنه يرفع الأحكام الوضعية أيضاً. إما من جهة فرعيته عنها، أو من جهة إطلاق رفع القلم الشامل للثنين معاً. والضرر النازل على صاحب المال يضمنه الولي أو الحاكم الشرعي من بيت المال، وأما المقتول فتضمنه العاقلة للنص الخاص، وعلى كل تقدير لا ضمان على الصبي، وأما القول بأن حديث الرفع لا يشمل التكوينيات ففيه خلط ظاهر؛ لأن الأحكام الوضعية ليست من الحقائق التكوينية الحقيقية كالدم والبول والمني، بل هي أحكام شرعية لها آثار تكوينية.

ويد الشرع لا تنال النحو الأول من التكوينيات، إلا أنها تنال النحو الثاني؛ لوضوح أن نجاسة الدم وطهارة الماء وضمان اليد ونحوها حقائق مجعولة شرعاً فيجوز للشرع أن يحكم بعدمها عند اقتضاء الحاجة.

١ - السرائر: ج ٢، ص ٦٩٣؛ الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات: ص ٤٥، ح ١١،

وفيه: «أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم...».

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٢.

نعم حيث إن هذه الأحكام لها آثار تكوينية فإنه يمكن أن يرفع يد الإلزام منها وإن كان لا يرفع آثارها، فيحكم بجواز معاملة الدم معاملة الطاهر، كما قال ذلك بالنسبة للدم الخارج من ذوي النفوس السائلة عند الذبح كدم السمك، أو يحكم بطهارة الدم المتبقي في جسد الذبيحة وهكذا، ووجه الفرق واضح، وهو أن وجود الدم وعدمه ليس أمره بيد الشارع وإنما بيد الخالق، فلذا لا تناله يد الشرع إثباتاً أو نفيّاً.

وأما نجاسة الدم وعدمها من شأن الشارع وليست من شأن الخالق، فلذا يجوز للشرع أن يحكم بثبوتها أو برفعها، كما يجوز له أن يحكم بمعاملتها معاملة الطهارة، والمطلب دقيق يستدعي بعض التأمل.

ويتحصل مما تقدم: أن القول بعدم ضمان الصبي غير بعيد؛ لإطلاق حديث الرفع الشامل لكل تصرفاته. نعم ينبغي على الولي أو الحاكم الشرعي في صورة عدمه أن يضمن لمن وقع عليه الضرر.

القسم الثاني: الأعمال العقلية، كالإيمان بالتوحيد والنبوة والإمامة ونحوها مما يتعلق بأصول الدين، ويجب معرفتها، أو معرفة بعض تفاصيلها التي يستحب إدراكها والوصول إليها، كتفاصيل الملائكة وأعمالهم وشؤونهم، وتفاصيل الجنة والنار ونحوها من الحقائق التي يتوقف عليها مزيد الترغيب والترهيب، أو مزيد الإيمان، وقد اختلفوا فيها على قولين: فذهب بعضهم إلى وجوب الواجب من واستحباب المستحب منها^(١)، ولازم هذا القول الحكم بصحة إسلامه وإيمانه وإن كان لا يصح الحكم بكفره أو بعدم إيمانه؛

لحديث رفع القلم المتقدم الحاكم على الأدلة العقلية. وعليه فإنه يصح أن نحكم بإسلام الصبي إذا أظهر الإسلام وإن كان أبواه كافرين، بل حكي عن الشيخ عليه السلام القول بإسلام المراهق وهو من راهق البلوغ ولم يبلغ^(١)، ولم يستبعده المقدس الأردبيلي عليه السلام في مجمع الفائدة، واستدل له بعموم قولهم: «من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ فهو مسلم»^(٢) ونحوه، ويعضد ذلك حكم العقل القاضي بأن القاعدة العقلية مما لا تقبل التخصيص، وإذا كان وجوب المعرفة عقلياً فإنه لا يفرق الحال فيه بين الصبي والبالغ، بل قد يكون الصبي أذكى من البالغ وأكثر فطنة.

ويمكن أن يناقش العموم المذكور في مجمع الفائدة بدعوى انصرافه إلى البالغين، فتخرج الصبيان عنه خروجاً تخصصياً، ومثله يقال في القاعدة العقلية؛ لأن دليل رفع القلم شرعي، والدليل الشرعي وارد على القاعدة العقلية كما قالوه في تقديم البراءة الشرعية على الاشتغال العقلي، وذلك لأن العقل يحكم بلزوم الاشتغال في الشبهة البدوية من باب حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل بسبب احتمال مخالفة التكليف، بينما دليل البراءة كقوله «رفع.... ما لا يعملون»^(٣) يرفع التكليف تعبداً، ومعه يرتفع احتمال الضرر، فلا يبقى معه مجال للاشتغال، فكذلك ما نحن فيه، فإن العقل يحكم بلزوم المعرفة بعد الفراغ من احتمال وجود تكليف على الصبي يلزمه بالمعرفة، ومع وجود حديث رفع القلم عن الصبي يرتفع هذا الاحتمال، فيكون الحديث

١ - الخلاف: ج ٣، ص ٥٩١.

٢ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ١٠، ص ٤١٠ - ٤١١.

٣ - الخصال: ص ٤١٧؛ التوحيد: ص ٣٥٣.

المبارك وارداً على القاعدة العقلية، ورافعاً لموضوعها، وليس مخصصاً لها حتى يرد الإشكال.

وأما قبول إسلام الصبي إذا أسلم فيمكن أن يعود للأدلة الخاصة التي نصّت على قبول الإسلام من أي أحد كان بمجرد إظهار الشهادتين، ولذا قبل رسول الله ﷺ إسلام المنافقين ونحوهم مع علمه بكذبهم، وعليه فإن هذا لا يصلح شاهداً لتصحيح أعمال الصبي وقبولها بنحو عام؛ لأنه من موارد الاستثناء التي خرجت بالدليل، ومن هنا ذهب غير واحد إلى عدم اعتبار أعمال الصبي هذه تمسكاً بإطلاق حديث رفع القلم^(١).

إن قلت: إن حديث رفع القلم ناظر إلى رفع التكليف الذي يضعه الشرع والأحكام العقلية مما لم يضعها الشرع فتخرج تخصصاً عن مدار الحديث المبارك. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا شموله لها فإنه قاصر من جهة أنه يرفع التكليف الإلزامية لا غيرها كالمستحبات؛ لوضوح أن الحديث وارد في مقام التسهيل والامتنان، وهذا يتحقق في رفع الأحكام الإلزامية لما فيها من المشقة والعناء، وأما التكاليف المستحبة فلا مشقة فيها حتى يقال بشمولها بالحديث.

والخلاصة: أن حديث الرفع لا يصلح لإثبات القول بالعدم؛ لأنه إما أجنبى عن الأحكام العقلية أو ضيق الدلالة؛ لأنه يختص برفع الواجبات، وأما المستحبات فهو قاصر عنها.

ويمكن أن يقال بأن الحديث المذكور ينفي ما ذكر من جهتين:

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٣٤ وما بعدها؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٢.

الجهة الأولى: السياق، فإن الحديث وارد في سياق رفع القلم عن المجنون حتى يفيق^(١)، ولا إشكال في أن الرفع بالنسبة للمجنون مطلق فيكون كذلك بالنسبة للصبي لوحدة السياق وعدم القول بالفصل.

الجهة الثانية: الامتنان؛ لأن لقائل أن ينفي ورود الحديث في مقام الامتنان، وذلك لأن الحديث يشمل الصبي غير المميز والمجنون بلا إشكال، ولا امتنان في رفع القلم عنهما، فكذا بالنسبة للصبي المميز؛ لإطلاق الرفع ووحدة الملاك.

القسم الثالث: الأعمال العبادية كالصلاة والصيام والحج ونحوها، سواء الواجبات منها أو المستحبات، وقد اختلفوا في كونها شرعية أو تمرينية على قولين، فنسب إلى المشهور القول بأنها صحيحة شرعية^(٢)، وذهب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه إلى العدم، إلا في الموارد التي دل الدليل الخاص عليها^(٣)، وتظهر الثمرة بين القولين في أمور:

أحدها: لزوم التقييد بشروطها وآدابها وعدمه، فإنه على الأول يجب وعلى الثاني لا.

ثانيها: ترتب الثواب عليها، فإنه ويكون للصبي لا للولي على الأول.

وثالثها: انطباق العناوين الشرعية كالعدالة والإيمان، بناء على أنها مجرد مطابقة العمل مع رأي الشريعة فإنها تصح على الأول دون الثاني. نعم هذا

١ - الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ١١.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٧.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٧-٥٠٨.

يصح في الطاعات لا المعاصي؛ لأنها لا تكتب على الصبي إلا بعد البلوغ؛ لحديث رفع القلم ونحوه، كموثقة طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام: «أن أولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع، فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات، فإذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات»^(١) بناء على أن بلوغ الحلم هو البلوغ الشرعي لا العقلي، كما يشهد له التحديد بالأثنتي عشرة سنة؛ لأنه لا يبلغ فيه الغلام عادة، واستدل لقول المشهور بوجوه:

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة وعموماتها، كإطلاقات أدلة الصلاة والصيام والحج ونحوها كقولهم: «الصلاة قربان كل تقي»^(٢) و: «الصيام جنة من النار»^(٣) ونحوها، فإنها تشمل الصبي وغيره، بل إن إطلاقات أدلة المستحبات الأخرى نظير قول الصادق عليه السلام في رواية ابن مسكان في ثواب من زار الحسين عليه السلام: «يكتب له بكل خطوة خطاها وكل يد رفعها دابته ألف حسنة، ومحا عنه ألف سيئة، وترفع له ألف درجة»^(٤) ونحوه يشملهما، سواء قلنا بأنها مستحبات تعبدية أو توصلية أو عبادية بالمعنى الأعم؛ إذ لا قصور في مثل هذه الإطلاقات ولا دليل على تقييدها بالبالغين، فالملتضي للشمول موجود والمانع مفقود. نعم البلوغ شرط للتكليف الإلزامي لا لشرعية أعمال غير البالغ ولا استحبابها.

ويعضد ذلك الآيات التي أمرت الآباء بإتقاد الأهل من النار كقوله

١ - الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٢، ح ١.

٢ - الكافي: ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٦؛ الفقيه: ج ١، ص ١٩٨، ح ٦٠٣.

٣ - التهذيب: ج ٤، ص ١٩١، ح ٥٤٤.

٤ - كامل الزيارات: ص ٢٥٧، ح ٨؛ البحار: ج ٩٨، ص ٢٥، ح ٢٦.

تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾^(٢) بناء على شمول الأهل للصبيان أيضاً، ففي اللغة يطلق أهل الرجل على من يجمعه وإياهم نسب أو مسكن أو نحوهما^(٣)، فانه لو لم يكن لأعمالهم آثار شرعية لم يكن وجه لأمرهم بالصلاة، ولا بإنقاذهم من النار عبر أمرهم بالطاعات ونهيهم عن المنكرات، وقد يناقش فيه من جهة قصور الإطلاقات والعمومات المذكورة عن شمولها للصبي؛ لانصرافها إلى البالغين، ومثله يقال في عنوان الأهل، فإنه منصرف إلى ما ذكر، وعليه فدعوى عدم قصور الإطلاقات والعمومات محل تأمل.

نعم قد يستثنى منها بعض العبادات التي نص الشرع أو استظهر من كلماته اعتبار عبادات الصبي وشرعيتها كالصلاة - مثلاً - وأما القاعدة العامة فهي العدم، وذلك لحديث: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»^(٤) الوارد بلسان مفهوم الغاية، فإنه يفيد عدم اعتبار كل ما يفعله الصبي واجباً كان أو مستحباً.

الوجه الثاني: السيرة المتشرعية، فإنها قائمة على معاملة عبادات الصبيان معاملة العبادات الشرعية، ولذا يلزمونهم بمراعاة شروطها كالوضوء والنية وآدابها.

١ - سورة التحريم: الآية ٦.

٢ - سورة طه: الآية ١٣٢.

٣ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٩٦، (أهل)؛ مجمع البيان: ج ١، ص ٦٢، تفسير الآية المزبورة؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣١٤، (أهل).

٤ - السرائر: ج ٢، ص ٦٩٣؛ الوسائل: ج ١، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ١١، وفيه: «أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم...».

والظاهر أنها مستمرة على هذا منذ زمان المعصومين عليهم السلام، ولم يصل ما يثبت به الردع عنها، وقد يناقش فيها من جهة الشك في اتصالها، والشك يكفي للحكم بالعدم. نعم إلا أن يجاب بأن أصالة عدم النقل والاستصحاب القهقريائي بناء على جريانه هنا حاكمان على الأصل المذكور. أما الأول فلأنه أصل أماري، وأما الثاني فلأنه استصحاب للوجود، وهو حاكم على العدم، فتأمل.

الوجه الثالث: حكم العقل، وتقديره: أن القاعدة القاضية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد تدل على أن العبادات المأمور بها على نحو الوجوب أو الاستحباب فيها مصلحة ومحبوبة مولوية، ولا مانع من أن يأتي الصبي بها بداعي المحبوبة وملاك الأمر، وإن لم يكن مأموراً بها أو رفع القلم عنه بناء على شمول الرفع للمستحبات أيضاً.

وقد اتفقت الكلمة على أن صحة العبادة وشرعيتها غير منوطة بوجود الأمر الفعلي، بل يكفي فيها ثبوت الملاك، وما نحن فيه منها. وقد نوقش فيه من جهتين:

الأولى: جهة الشك في وجود الملاك بالنسبة للصبي، لاسيما في المستحبات؛ إذ ربما تكون العبادة مختصة بالبالغين؛ لوجود خصوصية فيهم^(١)، ومع وجود الاحتمال يبطل الاستدلال العقلي.

والثانية: جهة النصوص المتضاربة الدالة على أن كتابة الثواب والعقاب على الصبي إنما تكون بالبلوغ لا قبله:

منها: موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتمل قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إذا أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة، وجرى عليها القلم»^(١).

ومنها: موثقة ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه، وكتبت عليه السيئه وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنها تحيض لتسع سنين»^(٢).

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عنه عليه السلام قال: «إذا بلغ الغلام أشده ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتملين احتمل أو لم يحتلم، وكتب عليه السيئات، وكتب له الحسنات، وجاز له كل شيء إلا أن يكون ضعيفاً أو سفيهاً»^(٣).

وبملاحظة هذه الروايات بالقياس إلى حديث رفع القلم يكاد يجزم بعدم شرعية أعمال الصبي، ولا صحتها قبل البلوغ.

ويتحصل مما تقدم: أن الوجوه التي ذكرت لقول المشهور غير ناهضة لإثبات المدعى، إلا أن الحق أن هذه المناقشات في الوجوه التي ذكرت لقول المشهور مخدوشة. أما دعوى الانصراف فلأنها غير مسلمة، وعلى فرض وجوده فهو بدوي لا يصل إلى حد الظهور المستقر، وتبادر البالغين منها

١ - الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ١٢.

٢ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، ص ٣٦٥، ح ١٢.

٣ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، ص ٣٦٤، ح ١١.

أولاً لا ينفي ما عدها، ولدى الشك فان المرجع هو أصالة الإطلاق، وإلا لم يبق إطلاق ولا عموم في أدلة الأحكام؛ إذ ما من عام أو مطلق إلا ويمكن أن يتبادر معناه إلى بعض الأفراد لجهة الأكمالية أو الأظهرية أو الأكثرية في الوجود، إلا أنهم متفقون على أن مثل هذا التبادر لا يخل بالإطلاق ولا بالعموم.

وأما التمسك بحديث رفع القلم عن الصبي فلا يجدي هنا؛ لأن الحديث المبارك ينفي قلم التكليف ولا ينفي شرعية العمل؛ لوضوح أنه رافع للتكليف الذي يجعله الشرع في ذمة العبد، فهو مختص بعالم الإنشاء والجعل، ولا يمنع من التصدي للإتيان بالأعمال العبادية بداعي القربة والامثال والانقياد إلى المولى، وعلى فرض الشك فإن إطلاقات الأدلة التي جعلت الأعمال تدور مدار النية تكفي لإثبات الشرعية، فمثلاً قولهم عليه السلام: «الأعمال بالنيات»^(١) و«لكل امرئ ما نوى»^(٢) ونحوها^(٣) ظاهر في أن كل عمل يأتي به العبد يحتسب له بحسب نيته صبيّاً كان أو بالغاً، بل ظاهر مثل هذه الأحاديث حاكم على حديث رفع القلم لا سيما القول بأنه وارد مورد الامتنان من باب التسهيل على العباد، وهذا ما يعضده شاهدان:

أحدهما: سيرة المتشرعة؛ إذ لم يعهد عنهم أنهم ينفون الثواب والشرعية عن الأعمال العبادية للصبيان والمراهقين إذا جاؤوا بها بقصد القربة والامثال.

وثانيهما: مذاق الشرع، فإنه جعل الثواب لكل عمل يأتي به العبد امتثالاً

١ - الوسائل: ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٨، ح ٦.

٢ - الوسائل: ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٩، ح ١٠.

٣ - الوسائل: ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٦-٤٧، ح ١، ح ٢، ح ٣.

وانقياداً لربه تبارك وتعالى، بل هو ما وعد الله سبحانه عباده إذ قال سبحانه: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾^(١) وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٢) وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣) ولا شك فى أن عمل الصبي إن جاء به بقصد التقرب والعبادة يعد عرفاً من الحسنة ومن الخير والإحسان، فيرتب عليها آثارها بلا شبهة، فالقول بالتفكيك بين الثواب والعمل القربي مستلزم لمخالفة الوعد، وهو قبيح، بل مخالف لإطلاق الآيات المتقدمة. نعم إلا أن يقال بأن حديث رفع القلم ينفي اعتبار نية الصبي، أو تقييد أثر النية بالبالغين أيضاً، وهو كما ترى.

وأما دعوى اختصاص محبوبة العمل العبادي بالبالغين فقط فمنافية لقاعدة التبعية المعروفة، واتفاق كلمتهم على أن المصالح والمفاسد من الحقائق الواقعية الثابتة التي لا تتغير بالوجوه والاعتبارات، فالقول بأن الصلاة ذات مصلحة ومحبوبة للبالغين فقط مناف للقواعد والكلمات.

وأما الروايات فهي ناظرة إلى حد التكليف الشرعي، وبيان أن الصبي قبل البلوغ لا يكتب له أو عليه شيء من باب الإلزام، وهو بهذا يتوافق مع حديث رفع القلم في المضمون، فيكون مفادهما واحد، وهذا لا ينفي أن يكتب للصبي الثواب فيما إذا جاء بالعمل انقياداً وامثالاً من باب الوعد الإلهي بمكافأة المحسن بالحسنى واعتبار عمله صحيحاً، أو من باب تبعية الأعمال للنيات بلا فرق بين عمل الصبي وغيره.

١ - سورة الأنعام: الآية ١٦٠.

٢ - سورة الزلزلة: الآية ٧.

٣ - سورة التوبة: الآية ١٢٠.

القسم الرابع: الأعمال المعاملية وتشمل العقود والإيقاعات، وظاهر الكلمات وقوع الاختلاف فيها أيضاً، فذهب البعض إلى التفصيل بين ما وقع منها بإذن الولي فتكون صحيحة معتبرة للنصوص الدالة على ذلك أو الإجماع المحكي ولازم ذلك هو ترتب الآثار الشرعية عليها، وبين ما وقع منها من غير إذن الولي فتكون غير صحيحة إلا في بعض الموارد الخاصة كالهبة والعق والإعارة على تأمل^(١)، وإطلاق الخلاف القائم بينهم في اعتبار أعماله وعدمه يجري هنا، فالقائل باعتبارها في العبادات يمكن أن يلتزم باعتبارها في المعاملات بالأولوية، والمنكر لها هناك يمكن أن ينكرها هنا بالأولوية أيضاً، من جهة أن العبادات أمور تعبدية خاصة تتعلق بحقوق الخالق تبارك وتعالى، وهو لطيف بعباده يقبل منهم اليسير، بخلاف المعاملات فإنها في الغالب تتعلق بحقوق الناس، وقد شدد الشرع فيها، فإذا لم يعتبر الشرع أعمال الصبي العبادية فإنه لا يعتبر المعاملية منها بشكل أولى، وربما يستدل لها بالنصوص.

منها: الخبر الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يشعر، أو ينبت قبل ذلك»^(٢).

ومنها: خبر ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يجوز طلاق الغلام

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٨.

٢ - الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٣، ح ٢.

ووصيته وصدقته إن لم يحتلم^(١) ونحوها^(٢)، وقد يقال إنه لا توجد ضابطة واحدة يمكن إرجاع الحكم إليها، وذلك لاختلاف الموارد وأحكامها، والذي يتتبع الأدلة يجد أن الشرع قد فرق في أحكام الصبي بين باب وآخر، ومن هنا اختلف الفقهاء في ذلك كثيراً، فإيكال الأمر إلى ملاحظة كل باب على حدة أولى^(٣).

نعم يمكن أن يقال بأننا إذا اعتبرنا أعمال الصبي صحيحة وشرعية ينبغي أن نقول باعتبارها مطلقاً في العبادات والمعاملات، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع. أما العبادات فلأنها تدور مدار النية مع اجتماع الأجزاء والشرائط، وهي متحققة، وأما المعاملات فلأنها تدور مدار القصد والإنشاء مع اجتماع الأجزاء والشرائط، فالمقتضي لاعتبار معاملات الصبي موجود، سوى أن الشرع في بعض الموارد منع منها كما عرفت من الخبرين المتقدمين، حيث منعا من نفوذ بيعه وشرائه وطلاقه ووصيته وصدقته، وكذا إذا اشترط الشرع إذن الولي، وأما إذا لم يدل دليل على المنع ولم يقيد تصرفه بأذن الولي فلا مانع من تصحيح عمله، وحديث رفع القلم لا يصلح للمنع منها؛ لأنه مختص بقلم التكليف الشرعي، فيقصر عن شمول المعاملات؛ لأن أدلة الشرع فيها إمضائية، فتأمل.

القسم الخامس: الأعمال الحكومية، وهي الأعمال التي تتوقف على قصد

١ - الجواهر: ج ٢٢، ص ٢٦١؛ الجواهر: ج ٢٦، ص ٦؛ كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري رحمته الله): ج ٢، ص ٥٨٨؛ فقه الصادق عليه السلام: ج ٢٠، ص ١٠٠؛ الوسائل: ج ٢٢، الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الطلاق، ص ٧٨، ح ٥.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٢، الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الطلاق، ص ٧٧-٧٨، ح ١، ح ٣، ح ٤.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٥٠٨.

ليترتب حكمها، نظير حيازة المباحات وإحياء الأراضي الموات، والسبق إلى المكان المباح، والالتقاط، ونحوها من الأعمال التي يكفي لحصول أثرها وقوعها مع القصد والنية، ولا إشكال في اعتبارها شرعاً وعقلاً، وترتب الأثر عليها، ويشهد لذلك شاهدان:

الشاهد الأول: إطلاقات وعمومات الموارد المذكورة نظير قولهم «يَسْبِقُ»: «من حاز ملك»^(١) و: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»^(٢) و: «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به»^(٣) ونحوها، فإنها تشمل كل من تلبس بهذا الفعل بالغاً كان أو غيره. نعم يشترط فيه القصد والنية لإثبات الاختصاص وإخراجه من الإباحة العامة.

الشاهد الثاني: السيرتان التشريعية والعقلانية، فإن المشرعة والعقلاء يعدون تصرفات الصبيان في مثل هذه الموارد صحيحة، ويرتبون عليها الآثار، كما لو صاد الصبي طيراً أو سمكاً وعرضه للبيع فإن المشرعة يشتركون منه، ويعاملونه معاملة المالك، وكذا إذا حاز حطباً، أو سبق إلى مكان في المسجد أو في السوق.

والظاهر أنهما متصلتان بزمان المعصومين «عليهم السلام»، ولم يصلنا ما يثبت به الردع عنهما، فالمقتضي لتصحيح عمل الصبيان في هذه الموارد موجود، ولا يتصور وجود المانع منه إلاّ مثل حديث الرفع، وقد عرفت أنه أجنبي عن مثلها؛ لأنه يختص برفع قلم التكليف الشرعي لا الاعتبار العقلانية.

١ - العناوين: ج ١، ص ٧٩؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ٧، ص ١٤٢.

٢ - التهذيب: ج ٧، ص ١٥٢؛ التذكرة: ج ٢، ص ٤٠٠، وفيها: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له».

٣ - المبسوط: ج ٣، ص ٢٦٨.

ولم يدل دليل يثبت أن صحة التصرفات المذكورة مقيدة بإذن الولي فيكون الصبي فيها مستقلاً، وهذا ما يعضده قانون السلطنة القاضي بثبوت عموم السلطنة إلا ما أخرج الدليل، كالموارد التي اشترط فيها الشرع إذن الولي، نظير الزواج والطلاق مثلاً.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن تصرفات الصبي وأعماله في الجملة صحيحة وشرعية عبادات كانت أو معاملات أو أحكام. يخرج منها الموارد التي اشترط فيها الشرع البلوغ.

وبهذا يظهر الحكم في تقليد الصبي، فإنه صحيح ومعتبر شرعاً؛ لأنه يدخل في ضمن الأحكام القصدية، وقد عرفت اعتبارها. نعم هو غير ملزم به لارتفاع القلم عنه قبل البلوغ، إلا أنه لو قلّد وعمل بمقتضى تقليده كانت أعماله صحيحة شرعاً، ويترتب عليها لوازمها من قبل عدم جواز العدول وجواز البقاء على تقليد الميت ونحوها من الآثار التي ذكرناها سابقاً.



الفصل الثالث

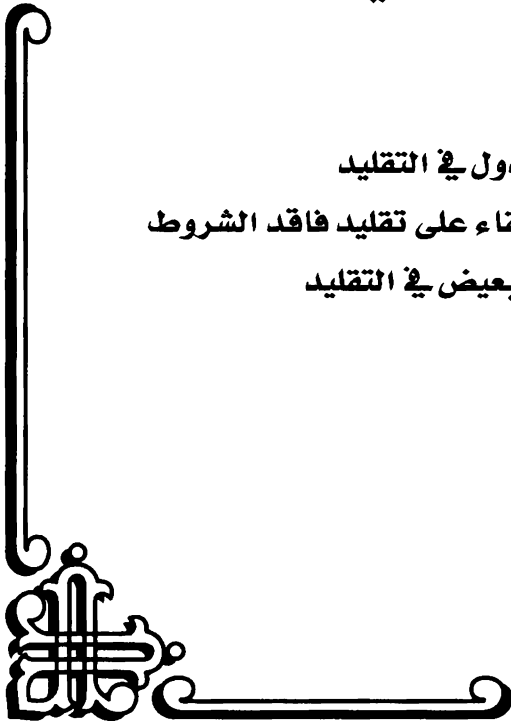
في أحكام العدول والتبعيض في التقليد

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في أحكام العدول في التقليد

المبحث الثاني: في أحكام البقاء على تقليد فاقد الشروط

المبحث الثالث: في أحكام التبعيض في التقليد



توطئة:

ربما يجد المقلد ما يدعوه إلى العدول في التقليد وتغيير المجتهد الذي رجع إليه أو البقاء على تقليده وإن علم بفقدانه للشرائط، وربما يجد حاجة إلى الرجوع إلى مجتهد آخر في بعض المسائل دائماً أو في بعض الأوقات فهل يجوز ذلك؟ وباختصار هل يجوز للمقلد أن يغير المجتهد الذي رجع إليه أو يفرق تقليده بين أكثر من مجتهد، أم يتعين عليه البقاء ما دام لا يوجد مانع شرعي أو عقلي منه؟

هذه المسألة بحثها الفقهاء تحت عناوين ثلاثة هي: العدول والبقاء والتبويض، ولكل منها أحكام وضوابط نستعرضها في ضمن مباحث:

■ المبحث الأول: في حكم العدول في التقليد

إذا قلّد المكلف مجتهداً ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر فهل يجوز أم لا؟

وتمام الجواب عن السؤال يقع في مطالب:

المطلب الأول: في جواز العدول عند تساوي المجتهدين

اختلفوا في جواز العدول في التقليد على أقوال عدة عمدتها قولان هما الجواز وعدمه، وقبل استعراض أدلة القولين لابد من تحرير محل النزاع وهو ما نوجزه في بيان أمور:

الأمر الأول: أن المقصود بالعدول هو ما كان من مجتهد حي إلى آخر حي، وأما مسألة العدول من الميت إلى الحي فسيأتي الكلام فيها.

الأمر الثاني: فيما إذا اختلف المجتهدان في الفتوى فعمل بفتوى الأول ثم أراد العدول والعمل بفتوى الآخر، وأما إذا توافقا في الفتوى أو لم يعلم بالمخالفة بينهما فإنه لا خلاف في جواز التخيير فيه، فلذا يخرج عن حريم النزاع، بل لا ثمة للعدول فيه سوى الاستناد بناء على أن التقليد هو العمل بفتوى المجتهد.

الأمر الثالث: أن البحث في العدول يختص بما كان في المسألة الواحدة، وأما إذا كانت مسألتان ويعمل بفتوى أحدهما في واحدة وبتوى الآخر في الثانية فهذا من التبعض في التقليد لا العدول، وسيأتي البحث فيه.

الأمر الرابع: أن البحث يقع في المسألة التي عمل بها سابقاً استناداً إلى فتوى أحدهما وأراد العدول، وأما المسألة التي لم يعمل فيها بفتوى أحدهما فإنه لا نزاع في أنه مخير في العمل بفتوى أي منهما أراد؛ لأنه من التقليد الابتدائي لا العدول، وهذا الشرط لازم بناء على قول المشهور للذين عرفوا التقليد بالعمل، وأما بناء على تعريفه بالالتزام أو العلم فالنزاع يجري حتى في المسألة التي لم يعمل بها بعد، ومن هنا حكى بعض المراجع قولاً بالتفصيل

بين الوقائع التى التزم فيها بتقليد الأول وعمل بها فلا يجوز العدول وبين غيرها فيجوز^(١)، ونسب إلى صاحب الجواهر رحمته وجماعة^(٢)، ولكنك سترى أن إطلاقات الأدلة تنفي هذا التفصيل.

والحاصل: أن محل النزاع بينهم فى المسألة التى عمل المقلد فيها بفتوى مجتهد معين ثم أراد العدول منه والعمل بفتوى مجتهد آخر يساويه فى الفضيلة ويخالفه الرأى، وقد اختلفوا فى جواز ذلك وعدمه على أقوال عديدة^(٣)، عمدتها قولان:

القول الأول: عدم جواز العدول. صرح به صاحب العروة رحمته فى المسألة الحادية عشرة فقال: لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى إلا إذا كان الثانى أعلم^(٤)، وتبعه فيها جمع من المحشين والمعلقين، وهو اختيار الشهيد رحمته فى الذكرى^(٥)، والشيخ الأنصارى رحمته فى رسالته^(٦)، ونسب إلى آخرين^(٧)، بل صرح بعضهم بعدم جواز العدول حتى إلى الأفضل كالشيخ كاشف الغطاء رحمته والشيخ شريف العلماء رحمته على ما حكى عن تقارير بحثه^(٨). قال فى كشف الغطاء: وإذا قلد مجتهداً فى مسألة لم يجز له العدول

١ - بيان الفقه: ج ١، ص ٣٥٢-٣٥٣.

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦.

٣ - بيان الفقه: ج ١، ص ٣٥٢-٣٥٣.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧، مسألة (١١).

٥ - ذكرى الشيعة: ص ٣.

٦ - رسالة الاجتهاد والتقليد (ضمن مجموعة رسائل): ص ٧٧.

٧ - الاجتهاد والتقليد (السيد رضا الصدر): ص ٦٥.

٨ - كشف الغطاء: ج ١، ص ٢٢٥؛ تقرير بحث شريف العلماء: ص ٣١٧ (مخطوط).

إلى غيره في تلك المسألة وإن كان الثاني أفضل^(١)، بل صرحوا بالمنع حتى في المسائل التي لم يعمل بها^(٢)، واستدلوا لهذا القول بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع. حكاه جماعة منهم العلامة^(٣)، وصاحب الفصول^(٤)، والمحقق القمي^(٥)، وشريف العلماء كما في تقريراته^(٦)، والسيد الحكيم قدست أسرارهم^(٧)، وقد ناقشوا فيه من جهتين صغرى وكبرى. أما الصغرى فمن جهة عدم تحقق الإجماع؛ لما ستعرفه من دعوى قيام الإجماع على العكس، والمتيقن منه هو الشهرة بينهم، وهو معروف بين أقوال جمع غير قليل كما سترى، بل أكد البعض عدم تحققه؛ لأن المسألة حادثة وغير مبحوثة في كتب القدماء^(٨).

وأما الكبرى فهو إجماع مستند أو محتمل الاستناد إلى الأدلة التي أقاموها على المنع، وهو ليس بحجة على مسلك المشهور. هذا فضلاً عن أنه إجماع منقول لا يمكن الركون إليه على ما حققوه في الأصول.

الوجه الثاني: قاعدة الاشتغال، ويمكن تقريرها من جهتين:

- ١ - كشف الغطاء: ج ١، ص ٢٢٥ (بتصرف).
- ٢ - انظر كشف الغطاء: ج ١، ص ٢٢٥؛ تقرير بحث شريف العلماء: ص ٣١٧ (مخطوط)؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٦٩.
- ٣ - نهاية الوصول: ج ٥، ص ٢٦٦.
- ٤ - الفصول: ص ٣٢٧، سطر ٤، ط حجرية، وانظر شرح العروة الوثقى (للحائري) ج ١، ص ٦٣.
- ٥ - قوانين الأصول: ج ٢، ص ٢٦٤.
- ٦ - تقرير بحث شريف العلماء: ص ٣١٧.
- ٧ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥.
- ٨ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٤٤؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٣٧٠.

الجهة الأولى: أصالة التعيين.

بتقريب: أن فتوى المجتهد الأول كانت حجة على المقلد قطعاً، وفتوى الثاني مشكوكة الحجية، والشك فى الحجية مساوق لعدم الحجية، فلذا لا يحصل المقلد على المؤمن إلا بالبقاء على تقليد الأول.

الجهة الثانية: وجوب تحصيل الفراغ اليقيني الذى لا يحصل إلا بالبقاء على تقليد المجتهد الأول.

وتوضيح ذلك: أن حجة فتوى الأول معلومة من حيث المقتضى وانعدام المانع، بخلاف فتوى الثاني فإنها غير معلومة الحجية، وذلك لأن فتوى المجتهد حجة على الجاهل فى صورة التقليد الابتدائي، وأما فى صورة العدول فلم يعلم، وذلك لأن المفروض أن المقلد قد رجع إلى الحجة وأخذ بها بتقليد المجتهد الأول، فالقول بحجية فتوى الآخر عليه يفتقر إلى دليل.

ويرد عليه:

أولاً: أن الأصل أصيل حيث لا دليل، وقد ادعى وجود الدليل هنا، وهو إطلاقات أدلة التقليد التى تمسك بها القائلون بالجواز.

وثانياً: أن الاشتغال هنا مبتلى بالمعارضة بالاستصحاب، وهو استصحاب جواز التخيير الذى كان ثابتاً للمقلد قبل تقليده للمجتهد الأول، ومع وجود الاستصحاب لا يبقى موضوع للاشتغال؛ لأنه أصل شرعي، والاشتغال عقلي، والأصل الشرعي رافع لموضوع الأصل العقلي.

الوجه الثالث: حكم العقل، ويمكن تقريره من جهتين:

الجهة الأولى: ملازمة العدول للمخالفة القطعية للواقع. حكيت عن

شريف العلماء والشيخ الأنصاري رحمهما ^(١).

وتوضيحها: أنه إذا أفتى المجتهد الأول بوجوب القصر لمن سافر أربعة فراسخ قاصداً مبيت ليلة ثم الرجوع، وأفتى الثاني بوجوب التمام لمثله، فقلد الأول في صلاة الظهرين في السفرة الأولى، وقلد الثاني في السفرة الثانية، فإنه يقطع بفساد الصلاة في إحدى السفرتين، وما يلزم من وجوده الفساد فاسد.

الجهة الثانية: الخروج الموضوعي، وذلك لأن المتيقن من أدلة التقليد هو جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا لا يشمل العدول؛ لأن المقلد بعد أن أخذ بفتوى المجتهد الأول لا يكون جاهلاً بالحكم، وذلك لأن فتوى المجتهد بمنزلة الأمانة على الواقع بالنسبة للجاهل؛ لأنها طريق يورث العلم أو الاطمئنان بالواقع، وعليه فإذا صدق على المقلد أنه عالم بالحكم نظراً لاستناده إلى المجتهد الأول فلا معنى لرجوعه إلى المجتهد الثاني؛ لعدم شمول أدلة التقليد له.

ويرد على الأولى نقضاً بما لو مات المجتهد الذي كان يقلده وعدل إلى مجتهد آخر يخالفه في الفتوى، مع أنهم متفقون على جواز العدول، كما يرد على القول بوجوب العدول من المفضول إلى الأفضل، فيما يقال في توجيه هذه المسائل يقال في ذاك.

وحالاً: بأن الملاك في عمل الجاهل هو الاستناد إلى فتوى الفقيه الجامع للشرائط؛ لأنها هي الحجة عليه، وحيث لا دليل يعين عليه إحدى الحجتين فإنه يجوز له العمل بمقتضاها بلا مانع، وغاية ما يرد عليه هو أنه يستلزم

المخالفة القطعية.

والجواب: أن ذلك لا محذور فيه إذا أجاز فيه الشرع، وكم له من أشباه ونظائر، فمثلاً يجوز للمسافر الخارج من وطنه إذا شك في خروجه عن حد الترخص أن يستصحب الوطن فيصلّي تماماً، وعند رجوعه من السفر يجب عليه القصر في ذلك المكان الذي صلى فيه تماماً أولاً، وذلك لاستصحاب القصر، مع أنه يقطع بحصول المخالفة، فتأمل.

ويرد على الثانية أنها مبنية على الدقة العقلية لا الفهم العرفي، فإن العرف يطلق لفظ الجاهل على المقلد وإن رجع إلى فتوى المجتهد، ويشهد له صحة الحمل وعدم صحة السلب، فإذا انطبق عليه عنوان الجاهل شملته أدلة التقليد.

والوجه الرابع: الاستصحاب، وله تقريران:

التقرير الأول: استصحاب الحكم الذي عمل به أولاً إلى بعد زمان العدول.

التقرير الثاني: استصحاب حجية الفتوى الصادرة من المجتهد الأول.
ويرد عليه:

أولاً: بأن الأصل أصيل حيث لا دليل، فصحة العمل بالاستصحاب هنا متوقفة على بطلان أدلة الجواز، وإلا لا تصل النوبة إليه، ولهذا ستبقى النتيجة رهينة استعراض أدلة الجواز.

وثانياً: أن الاستصحاب إنما يثبت جواز العمل بفتوى المجتهد الأول، ولا

يمنع من العدول إلى مجتهد آخر. نعم إلا أن يقال بأن لازم بقاء الحكم السابق هو عدم جواز العمل بالحكم الصادر من المجتهد الثاني؛ لأن الواقعة الواحدة لا تتحمل حكمين، فيتعين الأخذ بالأول لوجود مقتضي وانعدام المانع، ولا يصح العمل بالثاني إما لانعدام المقتضي أو لوجود المانع، ومثل ذلك يقال في التقرير الثاني، إلا أنه يمكن مناقشته من جهة أنه مثبت، والأصل المثبت ليس بحجة على الرأي المشهور.

والحاصل: أن الأدلة المذكورة لعدم جواز العدول غير ناهضة؛ لأنها لا تخلو من مناقشة.

القول الثاني: جواز العدول مطلقاً. اختاره جمع كبير من الفقهاء منهم العلامة في النهاية^(١)، والمحقق والشهيد الثانيان^(٢)، وحكي عن صاحب الضوابط والمحققين الأصفهاني والعراقي^(٣)، والسيد السبزواري والأستاذ^(٤) وجمع من محشي العروة ومعلقها^(٥)، واستدلوا له بوجوه عديدة نكتفي بالمعتمد منها:

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة، كآيات والروايات الدالة على

١ - نهاية الوصول: ج ٥، ص ٢٦٦.

٢ - رسائل المحقق الكركي: ج ١، ص ٨٠؛ الجعفرية: ص ٢٠؛ وانظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٠٠.

٣ - بيان الفقه: ج ١، ص ٣٥٣؛ نهاية لدراية: ج ٦، ص ٤٠٩، وما بعدها.

٤ - مذهب الأحكام: ج ١، ص ٢٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١١٤-١١٥.

٥ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧، حاشية رقم (٤)، ورقم (٥)؛ وانظر شرح العروة الوثقى (للحائري^(٦)): ج ١، ص ٦٤؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٣٦٧؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٤٤.

وجوب رجوع الجاهل إلى العالم والتي جعلت فتوى المجتهد حجة على الجاهل فإنها تشمل صورتي التقليد الابتدائي والعدول، ولا دليل يوجب تقييدها بالابتدائي، وعلى فرض الشك يتمسك بأصالة الإطلاق، وإلا فبالاستصحاب.

وأشكلوا عليه بأنه إن كان المراد من إطلاقات الأدلة الأدلة الأولية الدالة على حجية الفتوى فهي لا تجري هنا؛ لوقوع التعارض بين الفتوين الموجب لتعارض الأدلة فيها، والحكم فيه هو التساقط؛ لأن حجية الأمارات وفتوى المجتهد فيها من باب الطريقة، والتعارض على هذا المسلك موجب للتساقط، فيستلزم إبطال فتوى المجتهد الأول أيضاً، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وإن كان المراد منها أدلة التخيير التي أوجبت التخيير عند المعارضة لمعالجة التعارض فهي لا تجري هنا أيضاً^(١)؛ لأنها مختصة بباب الأخبار ولا تجري في الفتاوى، بل لا يصح العمل بأخبار التخيير لعدم تماميتها في نفسها؛ لوقوع الإشكال السندي في بعضها.

وإن كان المراد التخيير الذي يستند إليه العقلاء عند التساوي بين أمرين فهو لا يصح أيضاً، وذلك لأن هذا التخيير يستند إلى أمرين:

أحدهما: دعوى الإجماع على التخيير كما حكي عن الشيخ الأنصاري رحمته الله^(٢)، إلا أنه ضعيف من جهة الكبرى؛ لأنه لم يثبت أنه إجماع تعبدى.

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

٢ - حكاه عنه السيد الخوئي رحمته الله في الاجتهاد والتقليد: ص ١٠٦ و ص ١١٩.

وثانيهما: دعوى السيرة منذ زمان المعصومين عليهم السلام على رجوع العوام إلى المفتين والرواة مع العلم الإجمالي بمخالفة بعضهم البعض الآخر، ومن الواضح أن التقليد من الأمور الواقعة منذ زمانهم عليهم السلام، بل قد عرفت أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا الناس إلى جماعة من فقهاء أصحابهم، ويرد عليه بأن السيرة المذكورة تامة من حيث الرجوع إلى المجتهد في التقليد الابتدائي، ولم يثبت قيامها على العدول^(١)، كما لم يثبت أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا إلى فقهاء أصحابهم في العدول، والقدر المتيقن منه هو الرجوع في التقليد الابتدائي فيقتصر عليه، لأن السيرة المذكورة دليل لبي فلا إطلاق له حتى يستدل به للعدول. ويمكن أن يناقش.

أولاً: بأن دعوى التساقط عند التعارض حتى على مسلك الطرفين غير مسلمة؛ لإمكان القول بالتخير فيها أيضاً، وهذا التخير مما يحكم به العقل، ويعمل به العقلاء عند الوقوع في مثل هذه الصورة، وهذا ما تشهد له السيرة على ما ستعرف، وعليه فإن إطلاقات الأدلة تامة من حيث المقتضي وانعدام المانع، ويشهد له الفهم العرفي.

فإننا إذا القينا مثل قوله عليه السلام: «أرجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا»^(٢) وقوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه»^(٣) وقوله تعالى: ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٤) ونحوها إلى العرف لم يفهم منها الرجوع الابتدائي دون العدول، وذلك لأن

١ - انظر فقه الشيعة: ج ١، ص ٧٧-٧٨.

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

٣ - تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص ٣٠٠؛ العوائد: ص ١٩١.

٤ - سورة النحل: الآية ٤٣.

إطلاق الكلام وعدم التقييد كاف لاستظهار ذلك. هذا وربما يستفاد من بعض الأخبار إطلاق التخيير.

منها: ما رواه الطوسي رحمته الله في الصحيح بإسناده عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت»^(١).

ومنها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(٢). قال الكليني رحمته الله في رواية أخرى: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك»^(٣).

والسعة لغة وعرفاً ضد الضيق، ومفادها التخيير في العمل^(٤). بداهة أن الإطلاق في قوله: «موسع عليك» و: «وسعك» يفيد التخيير في الرجوع الابتدائي وفي العدول.

وثانياً: بأننا لا نسلّم أن قاعدة التخيير مختصة بالأخبار العلاجية، بل بواسطة فهم الملاك أو فهم عدم الخصوصية يمكن تعميم دلالتها لتشمل

١ - التهذيب: ج ٣، ص ٢٢٨، ح ٥٨٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٢-١٢٣، ح ٤٤.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٦٦، ح ٧؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨، ح ٥.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٦٦، ح ٧؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨، ح ٦.

٤ - انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٤٠٣-٤٠٤، (وسع).

كل معارضة لم يمكن الجمع فيها على ما فصلناه في مباحث الاجتهاد، وعليه فإن ورود هذه الروايات في باب معالجة التعارض في الأخبار يكون من باب المصداق، لاسيما مع ملاحظة وحدة الملاك بين نقل الأخبار ونقل الفتوى، فإن جوهرهما واحد سوى أن الرواية ناقلة لقول المعصوم عليه السلام بالنص بينما الفتوى ناقلة للمضمون.

وثالثاً: أن إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى فقهاء الأصحاب كان أعم من الرجوع الابتدائي أو العدول، ولذا لم يعينوا للناس فقيهاً واحداً يرجعون إليه، ولا يبعد قيام السيرة عليه، بل المستفاد من طائفة من الأخبار وقوعه بالفعل، لاسيما إذا لاحظنا تباعد الزمان والمكان وتعرض الناس إلى النسيان في الكثير من المسائل، فكانوا يحتاجون إلى الرجوع إلى الفقهاء فيأخذون بقول من وجدوه عندهم، ولم يصلنا ردع من الأئمة عليهم السلام عن هذه السيرة، مع أنه لو كان هناك ردع لوصل إلينا؛ لأن المسألة عامة البلوى، والدواعي متوافرة على نقل الردع عنها، فهي من مصاديق ما لو كان لبان.

والخلاصة: أن الإشكال المذكور على الإطلاقات لا يستند إلى وجه وجيه.

الوجه الثاني: السيرة العقلانية، فهي من حيث الصغرى قائمة على جواز العدول من خبر لآخر، لاسيما إذا كانا متساويين في الفضيلة ولا حظوا أن التقليد طريق محض، وخصوصاً في موارد الاختلاف في الرأي؛ إذ يدور أمرهم بين أن يتركوا الاثنين أو يعملوا بالاثنين أو يتوقفوا أو يختاروا، والأولان مخالفان لمقتضى الحجية، والثالث يتوافق في النتيجة مع عدم جواز العدول وقد عرفت ما فيه، فيتعين الثالث وهو الملحوظ من طريقتهم في مراجعة الأطباء والمهندسين والمحامين ونحوهم، فإنهم يرون أن الرجوع

لأحد الخبراء فى المسألة لا يمنع من الرجوع إلى غيره إذا أستدعى الحال ذلك، بل فى مهذب الأحكام: أنا نرى أن من رجع إلى خيَّاط مثلاً مدة يدعه ويرجع إلى غيره مع تساويهما فى فنها واختلافهما فى النظر فى الجملة^(١)، وكذلك فى الرجوع إلى الفقهاء.

والحاصل: أن السيرة العقلائية قائمة على العدول من خير لآخر مع تساويهما فى الفضيلة، وأما من حيث الكبرى فهى حجة؛ لأنها من طرق الإطاعة والمعصية، وقد اتفقت الكلمة على أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية إلا ما خرج، وما نحن فيه ليس منه، وبهذا التوجيه تكون سيرة العقلاء فى نفسها حجة، ولا تتوقف حجيتها على الإمضاء الشرعي؛ لأن تحديد الطاعة من قبيل تشخيص الموضوع، وهو من الأمور العرفية الخارجية التى لا تتوقف على إمضاء المعصوم عليه السلام.

هذا فضلاً عن أن إطلاقات أدلة إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى فقهاء أصحابهم فضلاً عن الروايتين المتقدمتين كاف للإمضاء على أن عدم وصول الردع كاف للوثوق بالإمضاء، وهذا ما يعضده حكم العقل أيضاً؛ إذ لا فرق بحكم العقل فى الرجوع بين مجتهد وآخر متساويين فى الفضيلة بعد أن جعل الشرع فتوى كل واحد منهما حجة وطريق إلى الواقع، والمسألة ظاهرة.

الوجه الثالث: ارتكاز التشريعة وسيرتهم، فإن المركز عندهم هو تساوي المجتهدين فى المكانة والفضيلة وعدم تفاوتهم من حيث الحجية والاعتبار، وحيث لا يوجد ما يعين عليهم البقاء على ما اختاروه للتقليد أولاً فإنهم

يتخبرون في مقام العمل، ولذا لا يحكمون على من عدل إلى غيره بالعصيان، بل ولا بالتجري أو ببطلان الأعمال، كما أن الملاحظ من سيرة الكثير منهم أنهم يعدلون إلى الفقيه الأقل احتياطاً، أو الأقرب في الوصول إلى فتواه ونحو ذلك من دواع عقلائية، ولا نجد لأحد منهم الذم أو تقبيح الفعل بما يوجب معه صدق المخالفة للشرع.

بل في الكثير من الأحيان يشجعون بعضهم للعدول إذا وجدوا في البقاء بعض الحرج أو المشقة، كما يلحظ ذلك في بعض مسائل الحج الصعبة؛ إذ يرجع من حج استحباباً إلى فقيه آخر غير الفقيه الذي قلده في حج الصرورة مثلاً؛ لجهة التسهيل والتخفيف في فتواه، ونحو ذلك من الدواعي، وعليه فإنكار بعض الأعلام قيام السيرة التشريعية على العدول مما لا يساعد عليه الوجدان والاعتبار.

والحاصل من كل ما تقدم: أن الأدلة على جواز العدول ناهضة، بخلاف أدلة المنع، وعلى فرض الشك والتردد فإن الاستصحاب يثبت الجواز من وجهين، فيكون مؤمناً شرعياً ورافعاً لموضوع الاشتغال.

أحدهما: استصحاب حجية فتوى المجتهد الثاني الذي يريد العدول إليه؛ إذ إنه قبل الرجوع إلى المجتهد الأول كانت فتواه حجة فيشك بعد الرجوع عن سقوطها فيستصحب البقاء.

وثانيهما: استصحاب التخير الذي كان قبل التقليد الابتدائي.

هذا وقد أوردوا على الاستصحاب إيرادات عديدة لا تحلو من ضعف^(١)،

١ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٣٥٤، وما بعدها؛ فقه الشيعة: ج ١، ص ٧٨، وما بعدها.

وبذلك يظهر أن ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله كما فى تقريراته من العمل بأحوط القولين^(١) لا ينتهى إلى محصل جديد؛ لأنه لا ينفى جواز العدول، ومع وجود الاستصحاب لا داعي للاحتياط. نعم إذا أراد الاحتياط الاستحبابي فلا بأس به إلا أنه خروج عن الموضوع.

المطلب الثاني: في جواز العدول إلى الأعم أو الأفضل

اختلف الفقهاء في جواز العدول إلى الأعم على أقوال والاختلاف مبني على وجوب تقليد الأعم، وإلا كان حكمه العدول إلى المساوي، وربما يمكن تعميم الحكم ليشمل العدول إلى الأفضل على ما سترى.

هذا وقد بلغت الأقوال حوالي الستة^(١)، وعمدتها ثلاثة:

القول الأول: جواز العدول إلى الأعم

اختاره في العروة على ما يستفاد من ظاهر عبارته، حيث صرح بعدم الجواز في المساوي، واستثنى منه صورة العدول إلى الأعم^(٢) كما أن قوله: «إلا إذا كان الثاني أعلم» ظاهر في اشتراط الأعلمية في المعدول إليه، فلا يصح العدول من الأعم إلى غيره.

ومن هنا قلنا إن الأقوال مبنية على وجوب تقليد الأعم، ويظهر من سكوت جمع من الفقهاء والمراجع عن التعليق على فتواه هو قبولها، منهم الميرزا النائيني وشيخ الشريعة والسيدان البروجردي والميرزا مهدي الشيرازي والشيخ عبد الكريم الحائري رحمهم وغيرهم^(٣). نعم احتاط صاحب العروة في المسألة السابعة والثلاثين في العدول، وقال بوجوبه إلى الأعم من باب الاحتياط^(٤)، ومقتضى الجمع بينها وبين المسألة السابقة هو حمل

١ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٣٨٦.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧، مسألة (١١)؛ وقال فيها: (لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم).

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٣٨٧.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٢، مسألة (٣٧).

الاحتياط على الاستحباب، ويمكن الاستدلال له بوجهين:

أحدهما: أنه مقتضى الجمع بين أدلة حرمة العدول للإجماع ومخالفة الاشتغال ونحوهما من أدلة وبين أدلة وجوب تقليد الأعلم من قبيل أصالة التعيين ونحوها، فإنه يقع التعارض بينهما، وحيث لا يوجد ما يرجح أحدهما على الأخرى لامناص من التخيير، ولازم التخيير هو جواز العدول.

ثانيهما: وجود المقتضي وانعدام المانع. أما المقتضي للعدول فهو حجية فتوى الأعلم واحتمال رجحانها على فتوى غير الأعلم، وأما انعدام المانع فلأن المانع المتصور هنا يدور بين أمرين:

الأمر الأول: الإجماع المحكي على عدم جواز العدول كما عرفته في حرمة العدول إلى المساوي، إلا أن هذا لا يصلح للمنع؛ لأنه على فرض تحققه فهو دليل لبي يقتصر على معقده وهو العدول إلى المساوي، ولا يوجد إجماع على المنع من العدول إلى الأعلم.

الأمر الثاني: أصالة التعيين لدى الدوران مع التخيير، وهذه أيضاً لا تصلح للمنع، وذلك لأنها مبتلاة بالمعارضة.

وتوضيح ذلك: أن المقلد إذا أراد العدول إلى الأعلم يقع بين احتمالين كل واحد منهما يعين عليه غير ما يعينه الآخر؛ إذ يدور بين احتمال تعيين البقاء على تقليد المجتهد الأول من جهة أنه الحجة الفعلية وبين احتمال تعيين العدول إلى المجتهد الأعلم لجهة وجوب تقليد الأعلم، فأصالة التعيين في الأول تعارضها أصالة التعيين في الثاني وبالعكس، وبسبب المعارضة يبطل التمسك بالأصل المذكور، ولازم ذلك هو التخيير، ونتيجته الجواز.

نعم قد يناقش هذا الوجه من جهة عدم انحصار المانع بما ذكر؛ إذ قد يكون حكم العقل القاضي بأن العدول مستلزم لوقوع المخالفة القطعية إلا أنك عرفت ما فيه.

القول الثاني: وجوب العدول. حكي عن جمع من المراجع المتأخرين كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري والمجدد الشيرازي رحمهم الله في رسائلهم العملية^(١)، واختاره جمع من مراجع العصر كالسادة الحكيم والأستاذ والكاظمين الخراساني واليزدي رحمهم الله^(٢)، ووجهه هو التمسك بإطلاقات أدلة وجوب تقليد الأعلام، فإنها تشمل صورة التقليد الابتدائي والعدولي لاسيما إذا كان مستنداً إلى الأدلة اللفظية، كالأخبار العلاجية التي نصت على الرجوع إلى الأعلام^(٣) والأفقه^(٤)، وكذا الأخبار الخاصة التي أوجبت تقديم الأفضل على غيره مثل قوله عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته»^(٥) ونحوها، والصواب في هذا القول متوقف على تمامية أدلة وجوب تقليد الأعلام، والكثير منها كبناء العقلاء وأصالة التعيين ونحوهما مخدوش أو مناقش فيه، وغاية ما تثبته هو رجحان تقليد الأعلام لا وجوبه، والأدلة اللفظية غير ناهضة لإثبات الأعلمية إما من جهة السند أو الدلالة على ما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

١ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٣٨٨.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١١٧؛ وانظر شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ٦٤؛ الدلائل: ج ١، ص ٢٦.

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

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

٥ - نهج البلاغة: ج ٣، ص ٩٤.

القول الثالث: حرمة العدول. صرح به كاشف الغطاء رحمته الله وجماعة كما عرفت، ولكنه عبّر بالأفضل، وإطلاقه يشمل الأعم^(١)، ودليله هو ترجيح أدلة حرمة العدول على أدلة وجوب تقديم الفاضل أو الأفضل، ووجه الترجيح يعود لأمرين:

أحدهما: قوة دليل الحرمة لاسيما مع ملاحظة انعقاد الإجماع عليه وتماية دليل الاشتغال، بخلاف دليل تقديم الأفضل، فإنه مستند إلى بناء العقلاء ونحوه، وهو غير ناهض لتوقفه على الإمضاء.

ثانيهما: انصراف أدلة وجوب تقديم الأفضل إلى صورة التقليد الابتدائي. وضعفه ظاهر؛ لما عرفت من أدلة العدول في صورة التساوي، فما بالك بالعدول إلى الأفضل والأعم؟ ودعوى الإجماع على المنع قد عرفت ما في صغرها وكبرها، ودعوى الانصراف مردودة بالاطلاق والسيرتين العقلانية والمتشرعية، فلو كان ثمة انصراف لما قامت السيرتان على العدول والاشتغال محكوم موضوعاً أو حكماً بالاستصحاب.

١ - كشف الغطاء: ج ١، ص ٢٢٥؛ وانظر تقرير بحث شريف العلماء رحمته الله: ص ٣١٧.

المطلب الثالث: في فروع المسألة

تتفرع على جواز العدول فروع هامة ينبغي التعرض لها:

الفرع الأول: في جواز العدول إلى الأفضل

قد عرفت الحكم في العدول إلى الأعلم، وفي جواز العدول إلى الأفضل مطلقاً - ولو كان من جهة الأعدلية أو الأورعية أو الوثاقة ونحوها من جهات - كلام يدور بين الأقوال الثلاثة المتقدمة، إلا أن الصواب هو الجواز لوجود المقتضي وانعدام المانع. نعم قد يشكل الحكم في جواز العدول من الأعلم إلى غيره ممن هو أفضل من حيث العدالة والورع مثلاً، ووجه الإشكال هو التردد في ترجيح أدلة وجوب تقليد الأعلم بناء على وجوبه وبين ترجيح العدالة والورع؛ لما في التقليد من الائتمام والاستئناس بالفقيه في أمور الدين والدنيا فضلاً عن النصوص الكثيرة الدالة على ترجيح العدالة والورع فيما يتعلق بأمور الدين.

نعم لو كان الغرض هو العدول إلى غير الأعلم حل العمل بالفتوى فقط من دون اقتداء في الأمور العامة أمكن القول بعدم الجواز؛ لأن الملاك في التقليد بهذا المعنى على الاقرب للواقع، والأعلمية هي أقرب إيصالاً إلى الواقع من غيرها، وأما لو كان الغرض الاقتداء والتدين فربما يقال بالجواز؛ لأنه أقرب إلى روح الشرع ومذاق التشريعة.

وكيف كان فالمسألة فيها أكثر من احتمال، إلا أنك قد عرفت قوة أدلة الجواز فينبغي الأخذ بها حتى تتم أدلة وجوب تقليد الأعلم.

وإذا شككنا فأصالة الاشتغال هنا محكمة، وهي قاضية بعدم العدول لأجل

تحصيل الفراغ اليقيني الذي لا يحصل إلا بالبقاء على تقليده السابق، إلا أن يقال بجواز التمسك بالاستصحاب، وحينئذ يتوافق مع جواز العدول، وفيه أن الاستصحاب لا يصلح قاعدة عامة هنا؛ لأنه إذا كان العدول من الأعم إلى الأوثق أو الأعدل ليس بتمام الأركان.

وتوضح ذلك: أنه بناء على وجوب تقليد الأعم لا يجوز تقليد الأعدل والأورع؛ لعدم حجية فتواهما مع وجود الأعم، وعليه فإنه لا توجد حالة سابقة حتى يصح استصحابها. نعم يصح الاستصحاب بناء على عدم الوجوب إلا أنه خروج عن البحث، فتأمل.

الفرع الثاني: في وجوب العدول عن غير الجامع للشرائط

قال في العروة: إذا قلّد الجاهل من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد^(١)، وظاهر أكثر الفقهاء والمراجع من المتأخرين والمعاصرين تأييده، وبيان الوجه فيه يستدعي تقديم أمور:

الأمر الأول: للمجتهد حالتان، حالة إصدار الفتوى وحالة التقليد والعمل بهذه الفتوى، والمقوم في الأولى هو الاجتهاد والقدرة على الاستنباط فقط، بخلاف الثانية فإنها متقومة بشروط عديدة غير الاجتهاد منها الإيثار والرجولة والعدالة ونحوها.

ولا ملازمة بين الأمرين؛ إذ قد يجوز الإفتاء للمجتهد من جهة أنه مجتهد إلا أنه لا يجوز العمل بفتواه من جهة عدم جامعته للشرائط، والقيد الذي

ذكره صاحب العروة ره في عبارته وهو قوله «إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى» وإن كان يحتمل الأمرين إلا أن قوله «إذا قلد» والبحث في العدول يصلح أن يكونا قرينة على حمل كلامه على أهلية التقليد لا الفتوى، وهذا هو الذي يدور عليه البحث.

الأمر الثاني: أن المجتهد إذا كان فاقداً للشرائط لا يصح تقليده، بل لا يجوز، وعليه فإنه إذا علم بالحال ورجع إلى فتوى غيره لا يصدق عليه عنوان العدول بالمعنى الاصطلاحي، وإنما هو من مصاديق التقليد الابتدائي للمجتهد الجامع للشرائط، وعليه فوجه تعبير صاحب العروة ره بالعدول يعود لاحتمالات:

منها: أنه بملاحظة المعنى اللغوي، والمراد تعديل العمل بعد أن كان منحرفاً عن جادة الصواب بالرجوع إلى غير المؤهل شرعاً للتقليد.

ومنها: أنه بملاحظة أن تقليده كان معتبراً شرعاً كما لو كان قد استند في تشخيص المجتهد على الطرق والإمارات الشرعية والعقلانية كالبيئة أو الوثوق الشخصي أو الشيع ونحوها، فإن مثل هذا التقليد معذر شرعاً، فإذا تبين الخلاف لا يجوز البقاء عليه، ويتعين الرجوع إلى غيره فاسماه بالعدول.

ومنها: أن نفترض أن فتوى المجتهد غير الجامع كانت مطابقة للواقع، أو لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، فإنه بناء على الطريقة قد يصح تسميته بالتقليد بناء على تعريف التقليد بالعمل برأي الغير استناداً، الشامل للمجتهد وغيره على ما اختاره المشهور قديماً وحديثاً^(١).

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٨١؛ بيان الفقه: ج ١، ص ١٦٩.

الأمر الثالث: أن رجوع الجاهل إلى من ليس له أهلية الإفتاء لا يعد من التقليد الشرعي، بل هو بحكم اللاتقليد؛ لأن فقد الشرط موجب لفقدان المشروط، ومن هنا يتعين عليه العدول إلى المجتهد الجامع للشرائط، وأما حكم أعماله السابقة فيلحظ حاله فيها، فإن كان متعمداً أو جاهلاً مقصراً كان عاصياً ومستحقاً للعقوبة، ويجب عليه إعادة غير الصحيح منها.

وإن كان جاهلاً قاصراً فينطبق عليه حكم القاصر الذي تقدم بيانه في المسألة الثانية. نعم لو كان عمله صحيحاً بأن طابق الواقع أو طابق فتوى المجتهد الجامع للشرائط صح عمله سواء كان قاصراً أو مقصراً.

الأمر الرابع: ربما يقال بالتفصيل في المسألة بالنسبة للأعمال السابقة، وذلك بأن يلحظ تقليده إن كان على وجه معتبر شرعاً بأن استند إلى الطرق الشرعية في تعيين المجتهد فيقال بصحة أعماله، وذلك لدخول المسألة في صغريات مسألة الإجزاء كما هو الحال في أجزاء الحكم الظاهري إذا انكشف عدم مطابقته للواقع، وأما إذا لم يكن على الوجه المذكور فيحكم ببطلانها^(١). إلا أنه محل نظر؛ لأن المشهور لم يلتزموا بالإجزاء عن الواقع؛ لأنهم أنكروا وجود الأحكام الظاهرية، وإنما التزموا بالمنجزية والمعدرية.

ويتحصل أن العمل بفتوى غير الجامع لا تتضمن حكماً ظاهرياً حتى يقال بإجزائها عن الحكم الواقعي وإن كان المقلد معذوراً في تقليده، وعليه فإنه إن انكشف مخالفتها للواقع لا مناص من الحكم بعدم الإجزاء بحسب التفصيل المتقدم. هذا كله في صورة الالتفات، وأما في صورة عدم الالتفات فالقاصر معذور والمقصر محاسب.

الفرع الثالث: في حكم العدول إلى الميت

لا كلام في عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، كما لا كلام في جواز البقاء على تقليده، وإنما الكلام في جواز العدول إليه، فقد اختلف الفقهاء في ذلك كثيراً، وانقسموا على أقوال عمدتها قولان هما عدم الجواز والجواز، وقبل تفصيل ذلك لابد من تحرير محل البحث فنقول: إن حكم العود إلى تقليد الميت يبتني على حكم البقاء على تقليده، فقد اختلف الفقهاء فيه على أقوال عمدتها ثلاثة هي الوجوب والحرمة والجواز، فصار للمسألة ثلاث صور الأولى والثانية خارجتان عن حريم النزاع، فيتعين البحث في الثالثة.

وتوضيح ذلك: أن حكم العود إلى تقليد الميت يبتني على ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن نلتزم بوجوب البقاء على تقليد الميت مطلقاً أو من جهة أعلميته أو أفضليته بناء على وجوب مراعاتهما في التقليد كما نسب إلى بعضهم^(١)، والحكم في هذه الصورة واضح؛ لأن وجوب البقاء يفرض حرمة العدول، ولازم ذلك هو وجوب العود إلى تقليد الميت لانحصار الحجة بفتواه، وعليه يكون تقليد الحي بمنزلة عدم التقليد من حيث الفساد، وربما العصيان بحسب التفاصيل التي بينها في المسائل السابقة.

الحالة الثانية: أن نلتزم بقول من ذهب إلى حرمة البقاء على تقليد الميت مطلقاً أو في المسائل التي يجب العدول فيها كموارد اختلاف فتوى الحي مع الميت ونحوها^(٢)، والحكم فيها واضح أيضاً؛ لجهة الملازمة بين حرمة البقاء

١ - انظر فقه الشيعة: ص ٧٥.

٢ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ٧، ص ٥٤٩؛ المستمسك: ج ١، ص ١٤؛ كتاب الاجتهاد والتقليد

(للسيد الخوئي رحمته الله): ص ٩٦.

ووجوب العدول، ولازمه حرمة العود إليه، وذلك لانحصار الحجة بفتوى الحي، فالعود إلى الميت يكون من قبيل العدول من الحجة إلى غير الحجة.

الحالة الثالثة: أن نلتزم بجواز البقاء على تقليد الميت، وحينئذ يكون المقلد خيراً بين البقاء والعود إلى الحي إما لأنها متساويان في الفضل، أو لشمول أدلة التخيير لصورة التفاضل بينهما، وهذه الصورة هي التي وقعت محلاً للبحث فيمن عدل من الميت إلى الحي هل يجوز له الرجوع إلى الميت أم لا؟ فذهب جماعة منهم صاحب العروة رحمته الله إلى عدم الجواز. قال في العروة: إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت^(١)، ويظهر من سكوت جمع من المحشين والمعلقين عن التحشية والتعليق عليها موافقتهم لها، ولعل هذا هو المشهور بينهم^(٢)، وجماعة ذهبوا إلى الجواز^(٣)، وينبغي أن نقيد الخلاف بينهم في صورة الاختلاف في الفتوى، وأما في صورة التوافق أو في صورة موافقة فتوى الميت للاحتياط من جميع الجهات أو كان الميت أعلم - بناء على وجوب تقليد الأعم - فلا إشكال في جواز العود؛ لأن ذلك هو مقتضى الطريقة في التقليد. نعم يبقى الخلاف قائماً إذا التزمنا بالموضوعية حتى في هذه الصور الثلاث.

وكيف كان فقد استدل المانعون بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: الإجماع المدعى على عدم جواز العدول من الحي إلى الحي

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧، مسألة (١٠).

٢ - انظر الفصول: ص ٤٢٢؛ مفتاح الأصول: ص ٦٢٤؛ نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٢٥٨ - ٢٦٠؛ مطارح النظر: ج ٢، ص ٦٢٠.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٠٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٢٤.

كما عرفته^(١)، فإنه يدل على عدم جواز العدول إلى الميت بواحدة من ضمائم ثلاث:

الضميمة الأولى: الأولوية العقلية، فإنه إذا لا يجوز العدول من الحي إلى الحي فإنه لا يجوز العدول من الحي إلى الميت بشكل أولى.

الضميمة الثانية: تنقيح المناط، ويتم بحمل دليل عدم جواز العدول من مجتهد حي إلى مثله على المصداق لاسيما على مسلك الطريقة في التقليد؛ لأن الغرض هو العمل بالحجة، وأما اشتراط الحياة والموت فلا مدخلة له في مطابقة الفتوى للواقع.

الضميمة الثالثة: دخول العود في صغرى التقليد الابتدائي للميت، وقد حكي الإجماع على بطلانه^(٢)، ووجه دخوله في هذه الصغرى هو أنه بعد رجوعه إلى المجتهد الحي يكون قد رفع يده عن الالتزام بفتوى الميت، وأبطل تقليده، فإذا أراد الرجوع إليه يكون بحكم الرجوع الابتدائي لاسيما على القول بأن التقليد هو الالتزام أو العلم، وأما الدعوى الثالثة فهي مخالفة للفهم العرفي، فإن العود إلى تقليد من كان يقلده سابقاً لا يعد من التقليد الابتدائي عرفاً، ورفع اليد على فرض صحته لا يسلب عنه وصف الرجوع، وعلى فرض أنه كذلك فإنه لا يضر هنا؛ لأن اصطلاحاً التقليد الابتدائي والبقاء على التقليد لم يؤخذا في لسان الأدلة اللفظية حتى يبحث عن صدق

١ - انظر مذهب الأحكام: ج ١، ص ٢٤؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٤١؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٣٣٥.

٢ - جامع المقاصد: ج ٣، ص ٤٩١؛ مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٠٩؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥.

العنوان عرفاً، وإن العود من مصاديق التقليد الابتدائي أم البقائي، وإنما هو اصطلاح متشرعى خاص ذكره الفقهاء للتمييز بين التقليدين.

وعليه فإن الحكم بعدم جواز العود يرجع فيه إلى الأدلة اللبية، ولا يوجد دليل يصلح للمنع سوى الإجماع، وقد عرفت ما فيه، وأما الأدلة الأخرى مثل بناء العقلاء فإنها تحيز العود بلا مانع عقلي أو شرعي.

والخلاصة: أن دعوى الإجماع على المنع لا تسلم من الإشكال، ويشهد لها قيام السيرة العقلائية على العود إلى مراجعة الخبراء فى كل علم وفن، وحيث إن أدلة التقليد طريقية تحل بالإجماع المدعى.

الوجه الثانى: الأصل العقلي، وهو يقضى بتعيين البقاء على الحي دون الرجوع إلى الميت، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: إحراز حجية فتوى الحي دون الميت، وذلك لأن حجية فتوى الحي الذى عدل إليه محرزة بخلاف فتوى الميت، فالعقل يلزم بالبقاء؛ لأن العمل بالحجة المحرزة أضمن.

ووجه الإحراز فى فتوى الحي هو تحصيل العلم بالفراغ؛ وذلك لأننا إذا قلنا بحجيتها من باب التخيير أو التعيين تكون مقرونة بالمؤمن من العقوبة؛ لأنها معلومة الحجة على كل تقدير، بخلاف فتوى الميت فإن حجيتها تتم فى صورة القول بالتخيير فقط، فتكون مشكوكة الحجة.

الجهة الثانية: الشك فى حجية فتوى الميت الملازم للحكم بعدم الحجة ويرد على جهتيه:

أولاً: بأنه أخص؛ لأن أصل التعيين - على فرض صحته - ليس دائماً يعين البقاء، بل قد يعين الرجوع، وذلك فيما لو كان الميت أعلم أو أعدل أو أوثق من الحي، ومن هنا ذهب جماعة من الفقهاء الأعظم إلى تعيين العمل بفتوى الأوثق وإن كان ميتاً منهم الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله^(١)، وحكي عن صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري والمجدد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي والكاظمين الخراساني واليزدي والرشتي والنائيني والعراقي رحمته الله وغيرهم^(٢).

وثانياً: أن الأصل المذكور إن كان أصلاً عملياً فلا يجري هنا؛ لوجود الأدلة الأمارية المثبتة لجواز العود، ومنها السيرة وبناء العقلاء، والأصل أصيل حيث لا دليل. هذا فضلاً عن أنه محكوم بالبراءة والاستصحاب، وكلاهما يتوافق مع الجواز، وإن كان أصلاً أمارياً فهو غير صحيح؛ لأن إطلاقات أدلة التقليد لم تفرق بين الميت والحي غاية الأمر أدعي قيام الإجماع أو الانصراف على الرجوع إلى الحي في التقليد الابتدائي، وهو على فرض صحته يقتصر فيه على ما ذكر، ولا يشمل صورة العود.

وثالثاً: أن أصل التعيين هنا لا يجري، وذلك لأنه متفرع على القول باشتراط الحياة في المجتهد، ولو قيل بعدم الاشتراط فلا شك في الجواز، وعليه فإن التردد بين التعيين والتخير مسبب عن الشك في اشتراط الحياة، وحيث إن هذا لم يثبت إما من جهة عدم وجود الدليل أو من جهة أنه تكليف زائد مشكوك الثبوت تنفيه البراءة.

إذن لا يبقى مورد للتعين؛ لأن نفي السبب نفي للمسبب، ولازم ذلك

١ - انظر كشف الغطاء: ج ٢، ص ٤٢٠.

٢ - بيان الفقه: ج ١، ص ٣٣٧.

هو بطلان دعوى التعيين بحجية فتوى الحى والشك في فتوى الميت، وذلك لإحراز حجية الفتويين معاً إما بالوجدان أو بالتعبد، ولازمه التخيير لا التعيين، فتأمل.

ورابعاً: أن الأصل المذكور مبتلى بالمانع، وذلك لأن الفتويين عند التعارض تسقطان عن الاعتبار؛ لأن الاطلاقات الموجبة للتقليد لا تشمل المتعارضين، والنتيجة هي سقوط حجية فتوى الميت والحى معاً، وفي مقام العمل يؤخذ العمل بالتخيير؛ لأن الاثنين حجة.

فيتحصل: أن ما ذكر للقول بالعدم لا ينهض كدليل، والنتيجة هي القول بالجواز لوجود المقتضي وعدم المانع، وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب يثبت جواز العود إما من جهة استصحاب الحجية أو استصحاب التخيير.

ومن الواضح أن جواز العود مقتصر على الميت الذي قلده سابقاً، فلا يجوز الرجوع إلى ميت غيره؛ لأنه من التقليد الابتدائي بالاتفاق، وقد عرفت حكاية الإجماع على عدم جوازه.

الفرع الرابع: في شروط العدول والعود

يتحقق العدول موضوعاً بشروط بحيث إذا تحققت يصدق العدول، وحينئذ يكون الحكم بجواز العود وعدمه تابعاً له.

الشرط الأول: أن يكون المقلد قد أخذ فتوى الحى وعمل بها، سواء أخذها بالمباشرة عبر الاستفتاء أو بواسطة الرسالة العملية أو الوكيل ونحوها، وهذا على تعريف المشهور للتقليد ظاهر باعتبار أن التقليد هو العمل بفتوى المجتهد وليس مجرد أخذها أو الالتزام بها، وأما على تعريف

صاحب العروة رحمته ومن تبعه حيث عرفوه بالالتزام بفتوى الغير أو العلم بها لأجل العمل فإن العدول يصدق، وتظهر الثمرة بين التعريفين في الفتوى التي أخذها المقلد ولم يعمل بها بعد، فإنه على تعريف المشهور هو باق على تقليد الميت فيخرج عن موضوع البحث في جواز العود وعدمه، ويدخل في البحث بناء على تعريف صاحب العروة رحمته.

نعم إذا استفتى الحي ولم يصله الجواب أو بحث عن المسألة في رسالته ولم يصل إليها فإنه باق على تقليد الميت حتى على هذا التعريف؛ لأنه لم يقلد الحي لأنه لم يلتزم بفتواه بعد؛ لتوقف التقليد على معرفة الفتوى أو الوصول إليها.

ولا يفرق الحال في البقاء على تقليد الميت بين المسائل الابتلائية أو التي لم تقع في محل الابتلاء، كما في مسائل الحج إذا كان غير مستطيع فمات مرجعه ثم استطاع وأراد الحج، فإنه يأخذ بفتوى الميت لعدم صدق العدول مادام لم يعمل، أو لم يلتزم بفتوى الحي بعد، وذلك لأن البحث في جواز العود وعدمه يدور مدار صدق العدول الذي يتوقف هو الآخر على أخذ الفتوى والعمل أو الالتزام بها.

الشرط الثاني: أن يكون المقلد ذا كراً لفتوى الميت، فإذا نسيها أو غفل عنها أو كان جاهلاً بها ولم يتمكن من تذكرها أو الالتفات إليها أو العلم بها فإنه لا يجوز له البقاء على تقليده، بل يجب عليه تقليد الحي، ويكون من التقليد الابتدائي له لا العدول.

فإذا تذكرها أو علم بها - مثلاً - فهل يجوز له العود بلحاظ أنه كان

مقلداً له ولم يعدل عنه - سوى أنه عمل بفتوى الحى من باب الاضطرار والضرورة وهى تقدر بقدرها - ، أم لا يجوز باعتبار أن العود إلى الميت يعد من التقليد الابتدائي؟ احتمالان فى المسألة، والحق هو الجواز؛ لأنه ليس من التقليد الابتدائي عرفاً، ويشهد له صحة السلب، وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب يثبت حجية فتوى الميت تعبداً وهو كاف للحكم بالجواز.

الشرط الثالث: أن يكون المجتهد الذى عدل إليه حياً حين العود، فلو مات الحى وكان المجتهد الميت أعلم أو أفضل أو لم يكن قد عمل بفتوى الحى بعد فإنه يتعين عليه العود، ولو كان مساوياً كان مخيراً بينهما؛ لوجود المقتضى وانعدام المانع، وعلى فرض الشك فالاستصحاب يثبت التخيير.

والحاصل: أن البحث فى جواز العود وعدمه يتوقف على صدق العدول، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان المقلد قد رجع إلى الحى وعمل بفتواه وكان ذاكراً لفتوى الميت وأراد العود إليه فى زمان حياة المجتهد الحى، وإلا فلا إشكال فى جواز العود، بل لا يصدق عليه العدول ولا العود لكونه باقياً على تقليده السابق.

■ المبحث الثاني: في أحكام البقاء على تقليد فاقد الشروط

لا إشكال في عدم جواز تقليد المجتهد الفاقد للشرائط ابتداءً، وإنما الإشكال في جواز البقاء على تقليده، وهذا يصح فيما إذا طرأ عليه ما يخل بشرائطه كالجنون والفسق وفساد العقيدة ونحوها.

ومنشأ الإشكال التردد في أن الشرائط المذكورة للمجتهد هل هي حدودية فيعتبر وجودها حين الرجوع إليه فقط أم هي بقائية أيضاً فلو زالت لا يجوز البقاء على تقليده؟ وتظهر الثمرة في هذا القول في جواز العمل بفتاواه التي صدرت في زمن جامعيته للشرائط بعد فقدانه لها، فإنه على الأول يجوز العمل بها وإن كان في زمان العمل فاقداً للشرائط، وذلك لأن ملاك حجية الفتوى مقتصر على زمان الصدور، وعلى الثاني لا يجوز؛ لأن ملاك حجيتها هو زمان الصدور والعمل معاً، وكيف كان فقد اختلفوا فيها على أقوال ربما تبلغ الخمسة أو الستة^(١)، وتفصيل ذلك يتم في مطلبين:

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع

تحرير موضع النزاع في المسألة يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: أن المراد من الشروط هنا الأوصاف التي يمكن أن يطرأ عليها الزوال أو الضعف، وهي العقل والإيمان والعدالة والاجتهاد والأعلمية ونحوها كالأعدلية والأوثقية والأورعية بناء على اشتراطها.

وأما باقي الشروط فبعضها خارجة عن محل البحث حكماً مثل شرط

الحياة، وذلك لما تقدم بحثه مفصلاً فى شرائط المجتهد، وقد اختلفوا فى أنها شرط حدوثي فقط أم بقائي أيضاً، وقد ذهب الأكثر إلى الأول، وبعضها الآخر خارجة موضوعاً مثل البلوغ والرجولة وطهارة المولد؛ لأنها من الأوصاف الحقيقية الثابتة التي يدور أمرها بين الوجود والعدم، فلا يعقل زوالها بعد وجودها أو ضعفها بعد قوتها.

الأمر الثاني: أن فتوى المجتهد التي تصل إلى المقلدين على أنحاء عديدة عمدتها أربعة:

النحو الأول: الفتوى التي نعلم بصدورها فى زمان جامعيتها للشرائط واستمرت كذلك إلى زمان العمل بها فتكون حجة بلا خلاف؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

النحو الثاني: الفتوى التي نعلم بصدورها فى زمان فقدانه للشرائط، ولا إشكال فى عدم حجيتها؛ بناء على أن الرجوع إليها لأجل التعبد بالدين والاعتداء لا مجرد أخذ الرأي فيما يتعلق بأحكام الدين، لاسيما لو كان المفقود من الشرائط مثل الجنون أو فقدان الاجتهاد أو فساد العقيدة مع عدم الوثاقة، وإطلاق كلامهم يشمل صورة جامعيتها للشرائط فى زمان العمل أو فقدانه لها^(١).

النحو الثالث: الفتوى التي نشك فى صدورها فى حال جامعيتها للشرائط أو فى زمان فقدانها، ولا إشكال فى عدم حجيتها لعدم إحراز حجيتها، وعلى

١ - إذ قد تصدر الفتوى فى زمان فقدانه للشرائط إلا أنه تعود إليه فى زمان العمل كما لو أفاق المجنون أو صحح معتقده.

فرض الشك فإن أصالة الاشتغال توجب عدم العمل بها.

النحو الرابع: الفتوى التي نعلم بصدورها في زمان جامعيتها للشرائط، ونعلم أيضاً بعدم جامعيتها للشرائط حين العمل بها، فيكون المجتهد في زمان الإفتاء جامعاً للشرائط وفي زمان العمل فاقداً لها.

ولا إشكال ولا خلاف في خروج الأنحاء الثلاثة الأول للفتوى عن حريم النزاع؛ لعدم الإشكال في حجية الأول وعدم حجية الثاني ووجوب الاشتغال في الثالث المتوافق مع النحو الثاني في النتيجة، فيقتصر البحث بينهم في النحو الرابع على ما عرفت.

الأمر الثالث: أن مدار البحث بينهم ينبغي أن يقتصر على المجتهد الذي عمل بفتاواه في زمان جامعيته للشرائط، ويراد البقاء على تقليده، وأما المجتهد الذي لم يقلده فإنه غير معني بالبحث للاتفاق على عدم جواز تقليده؛ لأنه من التقليد الابتدائي، وقد عرفت سابقاً عدم جواز تقليد المجتهد غير الجامع للشرائط.

والخلاصة: أن مدار البحث عن التقليد البقائي لا الابتدائي، وبهذا تفرق هذه المسألة عن المسألة الثالثة، فإن البحث في تلك المسألة كان يدور على التقليد الابتدائي. أما في هذه فيدور على التقليد البقائي.

المطلب الثاني: في الأقوال والأدلة

اختلف الفقهاء في جواز البقاء على العمل بفتوى المجتهد في زمان فقدانه للشرائط على أقوال عمدتها ثلاثة:

القول الأول: عدم الجواز، ولازمه وجوب العدول إلى مجتهد آخر. صرح به صاحب العروة رحمته الله فقال: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره^(١)، واقره جمع كبير من المحشين والمعلقين من الفقهاء ومراجع العصر على ما يكشفه سكوتهم عن التحشية والتعليق، منهم الميرزا النائيني والشيخ الحائري والعراقي والسيد أبو الحسن الأصفهاني والسيد البروجردي والشيرازي والخونساري والخوائي والكلبايكاني رحمته الله وغيرهم^(٢)، بل نسب إلى المشهور^(٣)، وقد حكي عن الشيخ رحمته الله دعوى الإجماع عليه^(٤)، خصوصاً فيما يتعلق بفساد العقيدة، وجعله السيد الحكيم رحمته الله من المسلّمات^(٥)، وقد استدلوأ له بوجوه عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: إطلاق معاهد الاجماع في اعتبار العلم والعدالة عند العمل برأي الفقيه، وهي تشمل التقليد الابتدائي والبقائي، وبضميمة وحدة الملاك أو فهم عدم الخصوصية أو عدم القول بالفصل يثبت في سائر الصفات، ويرد عليه إشكال صغروي لوجود المخالف على ما ستعرف، بل

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٤).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٤).

٣ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٣؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٤٩.

٤ - فقه الشيعة: ص ٢٠١؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٥٠.

٥ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧.

وسكوت القدماء من أصحابنا عن التعرض إلى المسألة، وإشكال كبروي لجهة أن هذا الإجماع محتمل الاستناد إلى أدلة المنع، وهو غير حجة على مسلك المشهور، وعلى فرض تحققه فلا يبعد أن يكون مراد المجمعين الرجوع إليه في التقليد الابتدائي لا البقائي، ولا أقل من احتمال ذلك، وهو يكفي لإبطال الاستدلال به؛ لأنه دليل لبي يقتصر فيه على قدره المتيقن وهو الابتدائي.

إن قلت: إن المستدل تمسك بإطلاق الإجماعات، والإطلاق حجة في الموارد المشكوكة.

يقال: إن صحة هذه الدعوى موقوفة على قيام الإجماع على لفظ خاص، ومعقد معين، ولا يعلم بأن الإجماع المدعى من هذا القبيل، وحينئذ يمتنع التمسك بالإطلاق لعدم إحرازه.

وأما دعوى أنها من المسلّمات فهي لا تصلح لإثبات المنع؛ لأنها من حيث الكبرى غير معلومة الحجية، ومن حيث الصغرى ليست من الإجماع حتى يقال بحجيتها. نعم إلا أن يقال بأنها تفيد الإجماع العملي، وهو حجة بلا إشكال، والإشكال الصغروي عليه بمخالفة بعض الفقهاء كصاحب الفصول رحمته وغيره على ما حكي لا تضر به، لأن خروج الواحد أو الأكثر بقليل لا يخل بحجية الإجماع على مسلك المتأخرين القائلين بحجية الإجماع من باب الحدس أو تراكم الظنون، ولكن تمامية هذا الإجماع تتوقف على النظر في سائر الأدلة؛ إذ لعله ناشئاً من الأدلة وليس من فهم المتسرعة ومرتكزاتهم، فتأمل.

الوجه الثاني: إطلاقات الروايات الدالة على الشروط من دون أن تقيدها

بحال الإفتاء أم بحال العمل بالفتوى، مثل رواية العسكري عليه السلام الدالة على شرط العدالة في قوله عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه» إلى قوله «فللعوام أن يقلدوه»^(١).

ورواية علي بن سويد عن موسى بن جعفر عليه السلام الدالة على شرط الإيثار إذ ورد فيها: «لا تأخذنَّ معالم دينك من غير شيعتنا»^(٢).

ورواية الشيخ الطوسي رحمته الله بسنده عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: «خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»^(٣) وهي بإطلاقها دالة على أن رأي فاسد العقيدة غير معتبر سواء كان قبل الفساد أم بعده، وسواء كان في الأحكام أم في العقائد.

وهذا ما تعضده رواية زيد الشحام عن أبي جعفر عليه السلام في معنى قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^(٤) قال: «إلى العلم الذي يأخذه عمن يأخذه؟»^(٥) فإنها دالة على أن الإنسان مسؤول عن مصدر علمه، فإن كان فاسداً لا يجوز الأخذ منه، وشموله للفتوى من جهة أنها علم بالأحكام الشرعية.

والخلاصة: أن هذه الروايات وأمثالها تلزم الجاهل بأخذ أحكام الدين من المجتهد الجامع للشرائط، وإطلاقها يدل على أن الشروط مطلوبة شرعاً

١ - انظر تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص ٣٠٠.

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

٣ - التهذيب: ج ١٠، ص ٥٧، ح ٢٩؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٢، ح ٧٩.

٤ - سورة عبس: الآية ٢٤.

٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥١، ح ٤٤.

حدوثاً وبقاءً، والمناقشة السندية في بعضها غير صحيحة؛ لما عرفت سابقاً من اعتبار بعضها واعتضاد بعضها الآخر بالعمل أو بمضامين الروايات المعتمدة الدالة على ذلك، فالإشكال السندي عليها غير وارد، فلذا تنحصر المناقشة فيها من جهة الدلالة؛ إذ يمكن أن يناقش الاستدلال المذكور من جهتين:

الجهة الأولى: الخروج الموضوعي؛ لأن مثل هذه الروايات منصرفه عرفاً إلى التقليد الابتدائي لا البقائي، ومنشأ هذا الانصراف من القرائن الداخلية كما في روايتي العسكري وموسى بن جعفر عليه السلام، فإن الأولى ظاهرة في أن من كان في زمان العمل فقيهاً عادلاً فللعوام أن يقلدوه، وتؤكد (كان) التامة، ودلالتها على التقليد الابتدائي ظاهرة، والرواية الثانية كذلك؛ لأنها واردة فيما يتعلق بأصول الدين لا فروعه. هذا أولاً.

وثانياً: أن المتبادر من لفظ «أخذ معالم الدين» هو الأخذ الابتدائي لا البقائي.

وثالثاً: أنها بقرينة ذيلها ظاهرة في الأخذ في زمان الصدور لا زمان العمل.

وتوضيح ذلك يتوقف على نقل الرواية بتفاصيلها، وهي هكذا: عن علي بن سويد قال: كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم أثمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»^(١).

وبيان المعنى: أن الرواية ظاهرة فى أن الحكمة التى أوجبت اشتراط الإيمان فى الفقيه هو عدم الوثاقة بغير المؤمن، والسبب فى عدم الوثاقة به هو أن غير الموالين وقعوا فى التحريف والكذب على الكتاب والسنة.

وعليه فإن منشأ حرمة الأخذ عنهم يعود إلى الخيانة وعدم الأمانة، وليست لخصوصية فساد العقيدة.

ومن الواضح أن النسبة بين فساد العقيدة والخيانة فيما يتعلق بنقل الأحكام هي العموم من وجه وإن كانت من جهة المعتقد، وعلى هذا يجوز الأخذ برأى فاسد العقيدة إن كان ثقة فيما ينقله عن الأئمة عليهم السلام من الأحكام، ولا يجوز الأخذ من صحيح العقيدة إن لم يكن موثقاً فى ذلك، فيتوافق مضمون هذه الرواية مع منطوق رواية الحسين بن روح فى بنى فضال، حيث أمرت بأخذ الرواية منهم وعدم أخذ الرأى؛ لأنهم كانوا فاسدي المذهب.

وسبب التفريق بين الرواية والرأى هو الأمانة والخيانة، فإن الثقة مأمون فيما يروى وخائن فيما يعتقد ويرى؛ لأنه منحرف عن الحق والصواب.

ومن الواضح أن الرواية كانت فى زمان صحة معتقدهم، بخلاف الرأى فإنه كان فى زمان فسادهما، والجواز فى الأول يدل على أن المدار فى الاعتبار على زمان الصدور لا زمان العمل.

الجهة الثانية: الظهور، بدعى أن هذه الإطلاقات محمولة على زمان الصدور ببركة المرتكزات العقلية والمتشرعية القائمة على اعتبار زمان الصدور فى أخذ الفتوى لا العمل، لاسيما على مسلك الطريقة فى التقليد والاجتهاد؛ بداهة أن الملاك فىهما هو الوصول إلى الواقع، فإذا كانت الفتوى جامعة

للشروط أمكن الأخذ بها وإن كان المفتي في زمان العمل فاقداً للشروط، وتشهد لهذا السيرة العقلانية في مختلف العلوم والفنون، فإن المدار عندهم في أخذ العلم وروايته أو العمل به على زمان التعليم والنقل لا زمان العمل. والحاصل: أن المرتكزات العقلية والشرعية بل والسيرة العقلانية توجب انصراف المطلقات المذكورة إلى زمان الصدور؛ لأن هذا هو المعنى المرتكز عندهم في مثله، أو توجب تقييدها بذلك، وعلى كل تقدير لا يبقى مجال للمطلقات حتى يتمسك بها لإثبات الشرط البقائي في الأوصاف.

الوجه الثالث: الأصل، وله أكثر من تقرير:

التقرير الأول: أصالة التعيين، وهي توجب العدول إلى الجامع للشروط لأنه الراجح.

التقرير الثاني: أصالة الاشتغال، فإنها توجب العدول تحصيلاً للفراغ.

التقرير الثالث: أصالة عدم حجية فتوى الفاقد للشروط، وذلك لأنه بعد فقدان الشروط يشك في حجية فتواه، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

والكل مخدوش. أما الأول فلأنه محكوم باستصحاب حجية فتواه في زمان جامعته للشروط، ولا يقال بتبدل الموضوع؛ لأن المستصحب هو حجية الفتوى، وهي معلومة الحدوث مشكوكه الارتفاع. هذا فضلاً عن المناقشة المبنائية في الأصل المذكور على ما ستعرف.

وأما الثاني فلأنه محكوم بأصالة البراءة، وذلك لأن وجوب العدول

تكليف زائد ينفى بالأصل، ومعه لا يبقى موضوع للاستغلال.

وأما الثالث فلأنه لا شك فى الحجية مع وجود الاستصحاب. نعم الاستصحاب يثبت الحجية تعبدًا لا وجدانًا، ولا مانع من اجتماع العلم التعبدى مع الشك الوجدانى.

فيتحصل مما تقدم: أن الوجوه الثلاثة المذكورة لوجوب العدول وحرمة البقاء لا تنهض لإثبات المدعى؛ لأنها خارجة موضوعاً عن محل البحث؛ لاقتصارها على التقليد الابتدائي. أما الإجماع فلأن ذلك هو القدر المتيقن منه. هذا كله على فرض تحققه، وأما إطلاقات الروايات فللقرائن الداخلية أو الخارجية الموجبة لحملها على ذلك، وأما أصالة التعيين فلا ارتفاع موضوعها بسبب الاستصحاب أو البراءة.

القول الثانى: الجواز مطلقاً، والمراد به جواز البقاء مطلقاً، ويترتب عليه جواز العدول أيضاً. حكى هذا القول عن جماعة منهم الشيخ كاشف الغطاء وولده وصاحب الفصول^(١)، وهو اختيار الحكيم والأستاذ^(٢) وغيرهما من شراح العروة^(٣)، واستدلوا له بوجوه أيضاً:

الوجه الأول: بناء العقلاء، ويمكن بيانه بتقريرين :

التقرير الأول: مبني على سيرتهم فى مراجعة الخبراء فى كل علم وفن، فإنها قائمة على الأخذ بآرائهم والعمل بمقتضاها إذا صدرت منهم حين

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٥٦.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٠٢؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٥٦؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٣٣٤.

جامعيتهم للشرائط ، ولا يترددون في الأخذ بها بعد عروض ما يسلب منهم بعض الشروط كالجنون والنسيان أو السكر ونحوها.

ولا يفترق هذا بين الرجوع في القوانين والأنظمة الحكمية أو الرجوع في الموضوعات الخارجية، فلو أصدرت المحكمة حكماً في قضية استناداً إلى أدلة الإثبات وبعد صدور الحكم جن القاضي فإن العقلاء لا يرون مانعاً من الأخذ بحكمه، وهكذا الكلام في مدراء الدوائر ورؤساء الدول والوزارات ونحوها.

وكذلك إذا وصف الطبيب دواء لمعالجة المرض ثم ابتلي بالسهو أو النسيان فإنهم لا يرون مانعاً من العمل بتشخيصه السابق؛ لكونه حينما أبدى رأيه كان جامعاً للشرائط ، ولا يضر برأيه عروض السهو ونحوه.

وهذا من ناحية الكبرى مما لا ريب فيه كما يشهد به الوجدان، كما لا شك في أن التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الأحكام الشرعية من صغرياتها، خصوصاً على مسلك الطريقة الذي عمدة دليله في التقليد بناء العقلاء.

والواضح أن هذه السيرة معلومة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام، بل معلومة الإمضاء بواسطة الروايات المتضافرة الآمرة برجوع الجاهلين إلى العالمين من أصحاب الأئمة عليهم السلام، فتكون حجة.

والتقرير الثاني: مبني على مقتضيات الأشياء.

وبيانه: أن المعروف من طريقة العقلاء أنهم يعاملون معلوم الحدوث أنه باق، وعلى أساسه يحكمون ويرتبون الآثار؛ لأن كل ما ثبت دام ولا يزول إلا بسبب، وهذا القانون يعملون به في كل الأشياء بشرطين:

أحدهما: وجود المقتضى لبقائه بأن تكون قابليته على البقاء متوفرة، وأما ما ليس له ذلك فإنهم يحكمون بزواله.

وثانيهما: عدم قيام دليل خاص يثبت الزوال، وإلا أخذوا بمقتضى الدليل.

والظاهر أن هذا التقرير من حيث الكبرى مسلّم؛ لأنها من الضرورات التي يشهد بها الوجدان فضلاً عن البرهان، وهي تنطبق على الأحكام والحجج الشرعية من حيث الصغرى، بل هو ما يمكن أن يستفاد من إطلاق مثل قولهم عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(١) والمراد من الحلال والحرام - بقرينة مناسبة الحكم والموضوع أو بقرينة الحال - كل مجعول شرعي سواء كان من الأحكام التكليفية أو الوضعية، بل حتى الآداب والسنن.

فكل حكم شرعي لا يزول إلا بدليل، كما أن كل ما كان حجة لا تسقط حجته إلا بدليل، ومنها حجية فتوى الفقيه التي صدرت في زمان جامعته للشرائط، وجواز العمل بها، فإنها باقية حتى يثبت الزوال، وما يصلح أن يكون مثبتاً للزوال هو أدلة القائلين بوجوب العدول، وقد عرفت عدم تماميتها.

والخلاصة: أن المقتضى لجواز البقاء موجود؛ لما عرفت من قيام السيرة الممضاة عليه، والمانع منه مفقود.

الوجه الثاني: انطباق العناوين المأخوذة في الأدلة الشرعية عليه.

وتوضيح ذلك: أن النصوص الدالة على تقليد (الفقهاء العدول) أو (الرجوع إلى رواية أحاديثهم) أو (العارف بالحلل والحرام) ونحوها ناظرة إلى زمان الفتوى لا زمان العمل. يشهد لهذا المدعى واحدة من قرائن ثلاث: الأولى: الانصراف العرفي، وهو واضح.

الثانية: القرينة العقلية، باعتبار أن مثل هذه الروايات في مقام جعل الحكم على الجاهل في الرجوع إلى العالم، ولا يصح هذا الجعل إلا إذا لوحظ وجود الموضوع بكل شروطه وخصوصياته، بل إن الأمر بالرجوع إلى الفقيه الفاقد للشرائط خلف، فلا بد وأن يكون الرجوع ناظراً إلى زمان الفتوى.

الثالثة: القرينة اللفظية المستفادة من مثل قولهم عليه السلام: «خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»^(١) فإنها ظاهرة في أن روايتهم كانت في زمان توفر الشرائط فيهم لا في زمان انحرافهم، والأخذ هنا بمعنى العمل أو التناول لأجل العمل، ومعنى ذلك أن الملحوظ في زمان العمل هو زمان الصدور لا زمان العمل نفسه، وبتنقيح المناط تشمل الفتوى أيضاً.

الوجه الثالث: الأصل، وهو الاستصحاب، ويمكن تقريره بأكثر من جهة عمدتها استصحاب الحكم الوضعي، وهو الحجية، واستصحاب الحكم التكليفي، وهو جواز العمل بالفتوى الجامعة للشرائط.

القول الثالث: التفصيل، وله أكثر من صورة وأهمها صورتان :

الصورة الأولى: التفصيل بين فقد الأعلمية فيجب العدول إلى الأعلّم

وبين فقد الصفات الأخرى كالإيمان والعدالة والاجتهاد المطلق ونحوها فلا يجب. حكاه السيد الأستاذ دام ظله قولاً ولم يسم القائل^(١)، وفيه ملاحظتان:

الأولى: أنه مبني على وجوب تقليد الأعلّم.

والثانية: أنه مجمل، بل خارج عن موضوع البحث، بل يستلزم الخلف.

وتوضيح ذلك: أن زوال وصف الأعلمية يتم في إحدى حالتين:

الحالة الأولى: الزوال في زمان الفتوى، كما لو كان المجتهد غير أعلّم وتوهم المقلد ورجع إليه متصوراً بأنه الأعلّم ثم انكشف الخلاف.

الحالة الثانية: الزوال في زمان العمل، كما لو كان هو الأعلّم ثم فاقه الغير وصار هو الأعلّم.

والحالة الأولى خارجة عن محل البحث؛ لأنها ليست من قبيل عروض فقدان، بل هو من الخطأ في التطبيق في التقليد الابتدائي، والحالة الثانية تدخل في صغريات البحث، إلا أنها لا تنتهي إلى محصل لسبيين:

أحدهما: لأن فقدان الأعلمية يوجب العدول إلى الأعلّم في صورة إحرازه، وأما في صورة عدم الإحراز فلا يجب العدول، بل قد يقال بعدم جوازه بناء على عدم جواز العدول مطلقاً، وذلك لأنه ترجيح للمرجوح بلا مرجح، ومع فرض الشك فإن الاستصحاب يثبت جواز البقاء ما دام لم تحرز الأعلمية.

وثانيهما: لأن المدار على حجية فتوى الأعلّم على زمان صدورها لا زمان

العمل بها، والمفروض أنها صدرت منه في زمان أعلميته، فيصدق عليها عنوان فتوى الأعلام، ومعه يكون الرجوع إلى فتوى غيره غير جائز؛ لأنه من مصاديق العدول من الأعلام إلى غير الأعلام.

والخلاصة: أن هذا التفصيل، إما خارج عن موضوع البحث أو يستلزم رجوع الأعلام إلى غير الأعلام، وهو خلف.

نعم إذا قيل بالموضوعية في التقليد لا الطريقية يصبح للتفصيل المذكور فائدة تذكر، وذلك لأن المدار يكون على زمان العمل بالفتوى لا زمان الصدور، فإذا زال وصف الأعلمية عنه لا يجوز البقاء على تقليده، ولكن أتى له بإثباته.

الصورة الثانية: وهي الأهم، وتقوم على التفصيل بين الرجوع إلى المجتهد لأجل أخذ الأحكام في الحوادث الواقعة بما أنه خبير بالأحكام ومستنبط لها فقط كما هو الحال في الرجوع إلى سائر أهل الخبرة في كل علم وفن فيجوز البقاء، وبين الرجوع إليه بما أنه مرجع عام للمسلمين وزعيم لهم في الدين والمصالح العامة فيجب العدول. اختار هذا التفصيل بعض المراجع، منهم السيد الخوئي رحمته الله على ما قد يظهر من عباراته في بعض تقاريره^(١)، والسيد السبزواري رحمته الله^(٢)، وهذا التفصيل يبتني على أمرين:

أحدهما: بناء العقلاء الحاكم بأن رأي المجتهد لا يختل بفقدانه للشرائط بعد صدور الفتوى، لأن المدار عندهم على جامعية الفتوى للشرائط، فيكون

١ - انظر فقه الشيعة: ص ٢٠٣، إلا أنه في تقاريره الأخرى صرح بوجوب العدول مطلقاً؛ انظر التنقيح: ج ١، ص ٢٤٣.

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٤.

مثل الفقيه مثل الطبيب والمهندس وسائر أهل الخبرة، فلذا يجوز البقاء على تقليده إذا كان من قبيل الأول.

وثانيهما: مذاق المشرعة ومركزاتهم القائمة على أن الرجوع إلى الفقيه بما أنه مرجع عام للمسلمين لا يلحظ فيه زمان صدور الفتوى فقط، بل حتى زمان العمل بها، وذلك لأن المرجعية الكبرى والزعامة العظمى لها مقام النيابة للإمام المعصوم عليه السلام، ولا يصح أن يكون الزعيم منقوصاً في صفاته وسماته، بل بعض مناصب المرجع العام مثل التصدي للشؤون الحسبية والقضاء ونحوهما من الأمور التي تتوقف على العدالة والإيمان، فلا يعقل العمل بفتاواه فيها وهو فاقد للشرائط، ويشهد لهذا شاهدان:

أحدهما: القطع بعدم رضا المعصومين عليهم السلام بالاستناد إلى فاسدي العقيدة، وإن كانت آراؤه صدرت حين الإيمان بهم.

وثانيهما: استنكار المشرعة الرجوع إلى الفاسق والمجنون ومن فقد علمه بسبب مرض أو طرو نسيان أو ضعف في الملكة ونحوها.

والخلاصة: أن الشروط المذكورة في مرجع التقليد مأخوذة بنحو الموضوعية حدوداً وبقاءً، بينما في المجتهد بما أنه خير فمأخوذة حدوداً لا بقاءً.

وبهذا التفصيل ربما يمكن الجمع بين القول الأول والثاني بدعوى أن المانع للبقاء نظروا إلى جهة المرجعية العامة في الرجوع، والمجيزون نظروا إلى جهة أخذ الرأي فقط دون لحاظ المرجعية، إلا أن إطلاق قولهما لا يتوافق مع هذا الجمع.

هذا وربما يقرر التفصيل بصورة ثالثة، وهو مبني على التفصيل بين

الصفات الاختيارية حدوثاً وبقاءً مثل الإيثار والعدالة، فيقال بوجوب العدول عند فقدانها، والأخرى غير الاختيارية مثل العقل والنسيان وفقدان الملكة ونحوها فيقال بعدم الوجوب، والوجه في هذا التفصيل يعود لأمر: أحدها: أن فقدان الصفات الاختيارية يعد منقصة في المجتهد عرفاً، فتمنع من العمل بفتواه؛ لأنها تتنافى مع غرض التقليد، بخلاف الصفات غير الاختيارية.

وثانيها: الجزم بأن الشرع لا يحب الكفر والفسق، ولا يريد اتباع أهلها بأي وجه كان؛ لأنه أراد أن يسد باب الفسق والضلالة ويبحث أصولهما من المجتمع، ولذا منع من الاحتكام إلى قضاة الجور، وقال بأنهم معاقبون وإن أصابوا الواقع، وعليه فإن القول بجواز العمل بفتواهما يتنافى مع هذا الغرض؛ لأن العرف يعد العمل بفتواهما هو رجوع إليهما واتباع لأقوالهما وإن كانت الفتوى صادرة في زمان العدالة والإيمان، ولذا تراهم يذمون من عمل بفتوى فاسد العقيدة أو الفاسق، ويعدونه متهاوناً بالدين، بل كأنه لم يعمل بالأحكام حتى وإن كانت الفتوى جامعة للشرائط.

وثالثها: الخطأ في تنظير مسألة التقليد بمسألة الأخذ برواية فاسدي المذهب مثل بني فضال، وذلك لأن في التقليد التعبد والتدين بأحكام الله سبحانه، وهذه تستدعي كمال النزاهة حدوثاً وبقاءً، بخلاف الرواية فإنها مجرد نقل لقول المعصوم عليه السلام، فلذا يكفي فيها الوثاقة، ولا يشترط فيها ما يشترط في المجتهد. وبذلك يظهر عدم صحة تنظير المسألة بعمل العقلاء ورجوعهم إلى أهل الخبرة في كل علم وفن بالأولية؛ للفرق الكبير بين الرجوع لأهل الخبرة في العلوم الدينية التي لا يشترط فيها غير الخبرة والوثاقة والرجوع

إلى الفقيه لأجل التدين والتعبد بفتاواه.

ويرد على الصورة الثانية للتفصيل إيرادان:

الإيراد الأول: أنها تستلزم التفكيك بين فتاوى المجتهد الواحد بعد فقدان الشرائط، فيؤخذ ببعضها التي تتعلق بالفتوى في الأمور الشخصية مثلاً، ولا يؤخذ به في الأمور العامة، وهذا ما لم يلتزم به أحد؛ لأنه مناف لاطلاقات أدلة التقليد بلا دليل معتبر، بل مخالف للإجماع المركب باعتبار أن الأمة منقسمة على قولين هما جواز البقاء مطلقاً وعدم الجواز مطلقاً، فالقول بالجواز في الفتوى الشخصية وعدم الجواز في المصالح العامة قول بالفصل.

الإيراد الثاني: أنها خارجة عن موضوع البحث؛ لأن النزاع واقع في جواز العمل بفتوى المجتهد الصادرة في زمان جامعته للشرائط، وهي لا تتنافى مع مقام المرجعية. نعم العمل بفتواه في زمان فقدانه للشرائط يتنافى مع هذا المقام السامي، إلا أن البحث ليس فيه إلا أن يقال بان العرف في مسألة المرجعية والعمل بآرائها لا يفرق بين زمان الصدور وزمان العمل، لأنه لا يفكك بين الفتوى والمفتي، ومن هنا يمكن أن يقال بعدم الجواز استناداً لهذه الوحدة العرفية بين الاثنين.

هذا والذي تقتضيه قواعد الصناعة هو الجواز، إلا أن ملاحظة الوحدة بين الفتوى والمفتي عرفاً وعند المشرعة وملاحظة ما يترتب على العمل بالفتوى من آثار في الدنيا والآخرة يخلان بالاطمئنان بصحته، وطريق الاحتياط واضح، ولعل من هنا ذهب المشهور إلى عدم الجواز، تمسكاً بأصالة الاشتغال.

■ المبحث الثالث: في أحكام التبعض في التقليد

ويفترق هذا المبحث عن مبحث العدول في أمرين:

أحدهما: أن هذا يجري في المسائل المتعددة، كما لو قلّد مجتهداً في الصلاة وقلّد الآخر في الصوم مثلاً، ولا يجري في التقليد في المسألة الواحدة؛ بداهة أن الرجوع إلى مجتهد آخر في مسألة واحدة يعد من العدول لا التبعض.

ثانيهما: أن هذا يجري في صورة عدم الاستقرار على مجتهد معين بخلاف ذلك؛ إذ لا يصدق العدول إلا بالرجوع إلى مجتهد آخر بعد الاستقرار على تقليد الأول، وقد اختلف الفقهاء في جواز التبعض في التقليد وعدمه على أقوال، فذهب صاحب العروة وتبعه أكثر المحشين والمعلقين إلى الجواز، ومنع آخرون، وفصل ثالث، وتفصيل البحث في ذلك يتم في مطالب:

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع

إن تحرير موضع النزاع في مسألة جواز التبعض يستدعي بيان أمور:

الأمر الأول: أن البحث يجري في صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة لا في صورة وجود الترجيح كالأعلمية بناء على وجوب تقليد الأعلّم، أو الأعدلية والأورعية ونحوها بناء على أن اشتراطها ملزم؛ بداهة أن وجود المرجح الملزم يعين على المقلد تقليد الأرجح، ومعه ينتفي موضوع التبعض. نعم بناء على عدم وجوب تقليد الأعلّم ولو من باب الاحتياط الاستمراري وكذا الأرجح فإن البحث يجري فيه، وحينئذ يكون العدول إلى الأرجح من باب الأولوية أو الاحتياط الاستحبابي، بل حتى عند القائلين بوجوب

تقليد الأعلّم فإنه ينبغي تقييد البحث بصورة وجود فتوى للأعلّم، ويمكن الوصول إليها أو العمل بها، وأما في صورة عدم أحدهما فلا إشكال في جواز التبعيض.

الأمر الثاني: أن البحث يبتني على القول بالتخير في تقليد المتساويين؛ إذ لو قيل بالتخير في التقليد الابتدائي فقط لم يكن وجه للبحث في حكم التبعيض. وتوضيح ذلك: أن المحكي عن جماعة منهم العلامة رحمته في التهذيب^(١) والشهيد رحمته في الذكرى^(٢) والشيخ رحمته في رسالة الاجتهاد والتقليد^(٣) القول بأن التخير ابتدائي، فلو قلد الجاهل مجتهداً لا يجوز له اختيار غيره بعد ذلك وإن كان مساوياً له في الفضيلة، بل حكي عليه الإجماع^(٤)، وحكي القول بأنه استمراري عن المحقق والشهيد الثانيين رحمتهما في الجعفرية^(٥) والمقاصد العلية^(٦)، واختاره المحقق الأصفهاني رحمته في رسالة الاجتهاد والتقليد^(٧) وغيرهم^(٨)، وحجة القول الأول تستند إلى وجهين:

أحدهما: عقلي، وتقريره: أن أدلة التقليد أجازت للمقلد الجاهل بالأحكام

١ - تهذيب الوصول: ص ٢٩٣.

٢ - الذكرى: ج ١، ص ٤٣-٤٤.

٣ - رسالة الاجتهاد والتقليد (ضمن مجموعة رسائل): ص ٨٦.

٤ - قوانين الأصول: ج ٢، ص ٢٦٤؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥.

٥ - رسائل المحقق الكركي: ج ١، ص ٨٠؛ وقد حكاه عنهما السيد الخوئي في الاجتهاد والتقليد: ص ١١٩.

٦ - المقاصد العلية: ص ٥١.

٧ - بحوث في الأصول (الاجتهاد والتقليد): ص ١٤٨.

٨ - انظر مفاتيح الأصول: ص ٦١٧.

العمل بفتوى المجتهد، وكان هذا خروجاً عن الأصل العام القاضي بعدم حجية قول أحد على أحد، ومع اختيار المقلد لفتوى المجتهد الأول لا يبقى جاهلاً حتى يجوز له الرجوع إلى غيره، فينتفي موضوع التقليد في حقه، و يمكن أن يقال إن التقليد هو حكم من لا حجة له على الحكم الشرعي، فإذا اختار المقلد العمل بفتوى المجتهد الأول كانت له حجة وهي تامة عنده من حيث المقتضي وانعدام المانع، ومعها لا يبقى مجال لموضوع فتوى المجتهد الآخر حتى يقال بجواز التخيير مرة أخرى.

وثانيهما: أصالة الاشتغال من جهة أصالة التعيين في المجتهد الأول باعتبار أن حجية فتواه فعلية بخلاف الثاني، أو باعتبار حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالبدوي، وأما حجة القول الثاني فهي تستند إلى وجهين أيضاً:

أحدهما: إطلاقات أدلة التقليد، فإنها دالة على حجية فتوى المجتهد وجواز العمل بها من دون أن تقيدها بالتخيير الابتدائي، فمقتضى إطلاقها يشمل صورة الرجوع إلى الغير وعدمه^(١)، وربما يشكل التمسك بهذه الإطلاقات من جهة عدم وجود المقتضي، وذلك لأن هذه المطلقات ليست في مقام البيان من هذه الجهة حتى يجدي إطلاقها، بل هي في مقام بيان أصل التقليد ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم لدى العمل بالأحكام، ويجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: يكفي في إحراز الإطلاق عدم وجود البيان للتقييد، وهو من قبيل ما لو كان لبان؛ لوقوع المسألة كثيراً في محل الابتلاء وتوفر

الدواعى على نقلها، فعدم وصول البيان الذى يقيد التقليد بالابتدائي فقط كاف للحكم بعدم البيان، والأصل العقلاني يقضي بالعمل بالإطلاق ما لم يحرز التقييد.

الجواب الثاني: أن التشكيك فى الإطلاق لا ينهض لإثبات التخيير الابتدائي، وذلك لأنه يتوقف على الأخذ باحتمال تعيين البقاء على فتوى المجتهد الأول، وهذا الاحتمال إن كان عقلياً كان من باب أصالة الاشتغال، وهو محكوم بأصالة البراءة؛ لكونه من التكليف الزائد، وإن كان ظهورياً بمعنى أن العرف يستظهر من أدلة التقليد وجوب البقاء على تقليد المجتهد الأول فهو خلاف الوجدان.

ثانيهما: الاستصحاب، ويمكن تقريره بنحوين:

النحو الأول: استصحاب حجية فتوى المجتهد الثاني التي كانت قبل رجوعه إلى المجتهد الأول.

النحو الثاني: استصحاب التخيير الذي كان ثابتاً له قبل تقليده الأول، ولو تمت أركان هذا الاستصحاب يكون حاكماً أو وارداً على أصالة الاشتغال التي يتمسك بها لإثبات التخيير الابتدائي.

الأمر الثالث: أن البحث يختص بصورة الاختلاف فى الفتوى، وأما فى صورة التوافق فلا ريب فى جوازه كما صرحوا به^(١)، بل حكى الإجماع القولي والعمل عليه^(٢).

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٦١، هاشم رقم (٣)؛ فقه الشيعة: ص ١١٧، ص ٢١١.

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٩.

وتوضيح ذلك: إذا أفتى المجتهد الأول بوجوب صلاة الجمعة ووجوب حضور الخطبتين والاستماع إليهما مثلاً، والمجتهد الثاني كذلك، فإنه لا خلاف في جواز الرجوع إلى المجتهد الثاني فيها لوجود المقتضي وانعدام المانع، وأما إذا أفتى الثاني بعدم وجوب الحضور والاستماع فأراد الرجوع إليه فيهما ويقلد الأول في الصلاة ففي الجواز وعدمه خلاف.

وحكي عن بعض مراجع العصر القول بكفاية عدم العلم بالخلاف والوفاق في الفتاوى لدخولها في محل البحث^(١)، ولا يخفى جواز العمل بفتوى أحدهما، كما لا يخفى عدم جواز العمل بفتويهما معاً؛ لقيام السيرتين العقلائية والمشرعية على عدم صحة التقليد والاتباع في مثل هذه الصورة؛ لأنه يؤدي إلى التناقض.

الأمر الرابع: أن البحث يختص بصورة عدم العلم بالمخالفة القطعية للواقع، فلو استلزم التبعض العلم بالمخالفة فإنه لا يجوز، لاسيما على القول بأن أدلة التقليد طريقية؛ لأن القول بالجواز حتى في صورة العلم بالمخالفة للواقع يستلزم نقض الغرض، وهو واضح البطلان، كما أنه يشكل قرينة عقلية توجب انصراف أدلة التقليد إلى صورة عدم العلم بالمخالفة، وبهذا يبطل التمسك بإطلاقات الأدلة لإثبات الجواز، سواء كان منشأ العلم بالمخالفة الوجدان أو الشرع، وينطبق هذا على مسائل عديدة:

منها: إذا وصل المسافر مكاناً يفتي الأول بوجوب القصر فيه ويفتي الثاني بوجوب التمام، فصلّى الظهر بفتوى الأول والعصر بفتوى الثاني، فإنه يعلم

وجداناً بوقوع إحدى صلاتيه مخالفة للواقع؛ لأن المكان لا يخلو إما أن يكون مسافة شرعية فى الواقع فيجب أن يصلي كلا الصلاتين قصرًا، وأما أن لا يكون فيجب أن يصليهما تمامًا. أما التفكيك بينهما فيوجب المخالفة للواقع على كل تقدير، ولذا لا أحد يقول بجواز التبعض بمثله.

ومنها: إذا أفتى المجتهد الأول بأن الخروج عن حد الترخص فى خلال العشرة التى نواها المقيم يوجب الإخلال بالإقامة، ولازمه وجوب القصر والإفطار عند العود إلى محل الإقامة، وافتنى الثانى بعدم الإخلال، فأخذ فى الصيام بفتوى الأول وفى الصلاة بفتوى الثانى، فإنه لا أحد يفتي بجوازه، وذلك لأنه موجب للعلم بالمخالفة الشرعية، وهذا العلم لم يستند إلى الوجدان، بل إلى الدليل الشرعى، فإن الأدلة الشرعية جعلت ملازمة بين القصر والإفطار والتهام والصيام فى مثل قولهم عليه السلام: «إذا قصرت أفطرت، وإذا أفطرت قصرت»^(١) فالعلم بالمخالفة ناشئ من وجود الدليل الذى ينص على أن القصر ملازم للإفطار، فالعمل الذى يفكك بينهما يوجب العلم بالمخالفة، وفى عين الحال يكون تشريعاً محرماً.

ومنها: إذا ترك صلاة الظهر استناداً إلى فتوى من أوجب الجمعة، وترك صلاة الجمعة استناداً إلى من أفتى بوجوب صلاة الظهر، فإن ترك كلا الصلاتين يوجب العلم بالمخالفة القطعية، فتكون مانعة من التبعض.

ومنها: إذا تعامل مع النصارى معاملة الطهارة استناداً إلى فتوى من قال بطهارة أهل الكتاب، وعامل اليهود معاملة النجاسة استناداً إلى فتوى من

١ - الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب من يصح منه الصوم، ص ١٣٠، ح ١.

قال بنجاسة أهل الكتاب، فإنه يقطع بالمخالفة من جهة الواقع ومن جهة مخالفة العمل للإجماع المركب.

الأمر الخامس: أن البحث يختص بصورة التقليد في الأحكام الاقتضائية، وهي الواجبات والمحرمات، وأما المستحبات والمكروهات فلا إشكال في جواز التبعض فيها.

ومما تقدم يظهر أن مدار البحث في هذه المسألة يقتصر على المسائل التي لا توجب مخالفة واقعية أو شرعية، واختلفت فيها فتاوى الفقهاء، وكانوا متساوين في الفضيلة.

المطلب الثاني: في الأقوال والأدلة

اختلفوا في جواز التبعيض وعدمه على أقوال:

القول الأول: الجواز. ذهب إليه جماعة منهم صاحب العروة مؤيد وجمع من المحشين والمعلقين على فتواه، بل نسب إلى المشهور^(١). قال: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعيض في المسائل، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الاحوط اختياره^(٢)، وفي المسألة الخامسة والستين قال بمثل هذا أيضاً^(٣)، وظاهر هذا القول أنه يفيد ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى: أن المقلد مخير في التقليد الابتدائي لدى تساوي المجتهدين في العلم، ووجهه ظاهر.

الفائدة الثانية: أن التبعيض في التقليد الابتدائي جائز، ووجهه ظاهر أيضاً.

الفائدة الثالثة: إن التبعيض غير جائز في صورة عدم تساوي ولو بمثل العدالة والورع.

والمستفاد من العبارة أن التخيير لا يصح إلا في صورة تساوي من جميع الجهات، فلو تساويا في العلم وتفاضلا في العدالة والورع ونحوهما تعين اختيار الأرجح احتياطاً، وفي كون هذا الاحتياط شرعياً يفيد الإلزام أم

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٣.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٩، مسألة (٣٣)؛ وانظر مهذب الأحكام: ج ٦، ص ٥٩ - ٦٠؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣١٧؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٣٤٧.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٥، مسألة (٦٥).

الاستحباب أم هو احتياط عقلي يفرضه العقل من جهة قبح ترجيح المرجوح كلام لا يجدي الوقوف عنده هنا، والوجه التي ذكرت دليلاً للجواز عديدة:

الوجه الأول: الإجماع بنحويه القولي والعملي. أما القولي فقد ذكر أنه تكرر نقله في مختلف العصور على ألسنة المدققين والمحققين^(١)، ولعله من جهة اتفاق الكلمة على أن الأصل عند تعارض الفتوين هو التخيير؛ إذ لا يبقى طريق أمام المقلد سوى الاجتهاد أو الاحتياط، وكلاهما غير واجب عليه إجماعاً، فيكون مخيراً.

وأما العملي فمن جهة قيام سيرة المشرعة على تخيير المقلد في رجوعه إلى أي مجتهد يريد، ولا يوجد دليل على المنع، وهذه السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، ولم يصلنا ما يفيد الردع عنها، بل قد عرفت من الروايات الإرجاعية أن الأئمة عليهم السلام قد أرجعوا شيعتهم إلى فقهاء أصحابهم، فتصلح أن تكون ممضية.

وأشكل على الأول بأنه من حيث الصغرى مخدوش؛ لوجود المخالف، بل قال البعض إن الأصحاب لم يتعرضوا لها فكيف أحرز الإجماع^(٢). وأما من حيث الكبرى فمخدوش من ناحيتين:

الناحية الأولى: أنه مستند أو محتمل الإسناد إلى حكم العقل باللابدية القاضية بالتخيير بعد فرض عدم وجوب الاحتياط والاجتهاد على الجاهل بالحكم.

١ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٤-٢٥.

٢ - انظر شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ٧٤؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٣٤٧.

الناحية الثانية: أن القدر المتيقن منه هو التخيير فى صورة الموافقة، فالتخيير فى صورة المخالفة يفتقر إلى دليل، والإجماع لا يصلح دليلاً؛ لأنه لبي^(١).

ويمكن الانتصار لصغرى الإجماع بالقول بكفاية إجماع علماء العصر الواحد؛ لتحقيقه من حيث الصغرى كما هو مسلك جماعة^(٢)، لاسيما إذا قلنا بأن حجية الإجماع ناشئة من بناء العقلاء أو تراكم الظنون؛ إذ لا شك فى كفاية اتفاق الكلمة فى العصر الواحد على تحقيقه من حيث الصغرى وحجيته من حيث الكبرى، ولكن التسليم به أمر مشكل؛ لأنه يتوقف على استقراء أقوال علماء العصر الواحد، وهذا غير متيسر دائماً. نعم إلا إذا قيل بكفاية استقراء أقوال المهمين منهم لا جميعهم.

ويمكن تقوية الإجماع من جهة أخرى، وهى أن نقل الإجماع إذا كان من باب تسالم الأصحاب على المسألة ووضوح حكمها بينهم فإنه يكفي لتحقيقه، ولا يرد عليه حينئذ سوى أنه إجماع منقول، إلا أن الصواب أن مثل هذا الإجماع المستند إلى التسالم حجة؛ لأنه كاشف حقيقي عن الإجماع، وعدم تعرض المتقدمين للمسألة لا يضر؛ لاحتمال أن يكون عدم تعرضهم ناشئاً من وضوح الحكم بينهم، كما هو المرتكز فى أذهانهم، بحيث لا يحتمل أحدهم وجود الخلاف فيه، وما أكثر المسائل التى لم يتعرض لها المتقدمون والمتأخرون بل والمعاصرون بسبب وضوح الحكم كما لا يخفى على المتأمل. هذا من حيث الصغرى.

كما يمكن الانتصار لكبراه من جهة أن الإجماع وإن كان دليلاً لبياً إلا أنه

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٩-٦٠؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٤.

٢ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٤.

فيما نحن فيه يفيدنا الإطلاق من جهة وجود معقد للإجماع، وهو إطلاق القول بالتخيير بينهم، ومعقد الإجماع له إطلاق، فيمكن التمسك به كما جرت عليه سيرة الفقهاء في الأبواب المختلفة من الفقه، ويشهد له أن لا أحد من القائلين بالجواز قد قيد كلامه بصورة الموافقة، ولو فرضنا الإشكال فيه فإن الإجماع العملي كاف لإثبات الجواز.

ولا يشترط فيه من حيث الصغرى قيام سيرة الجميع، بل يكفي فيه الأكثر، وحينئذ يكون حجة، ولا إشكال فيه من حيث الصغرى أو الكبرى؛ لأنه يدخل في صغريات سبيل المؤمنين الذي أمر الشرع بإتباعه، وحرّم مخالفته في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١) بناءً على أن عمل أكثر الفقهاء يعد عرفاً سبيلاً للمؤمنين، فتدبر.

الوجه الثاني: سيرة العقلاء، فإنها قائمة على التخيير في رجوع الناس إلى ذوي الخبرة في كل علم وفن في صورة الاختلاف، ولا يرون وجوب الوقوف عند أحدهم، ويشهد له أسلوبهم في مراجعة الأطباء والمهندسين والمقومين وأهل الخبرة في جميع العلوم والفنون، وحيث إن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية يثبت أن طريقة الرجوع إلى المجتهدين لا تعدو هذه الطريقة ما دام الشرع لم يحدد كيفية خاصة للرجوع، فتكون معتبرة، ولا تتوقف على الاتصال والإحراز أو عدم الردع.

وربما يورد عليه إيرادان:

الإيراد الأول: أن القدر المتيقن من السيرة هو التبعيض فى صورة التوافق بين الفتوين، وأما قيامها حتى فى صورة الاختلاف والتعارض فلا، وحيث أن السيرة دليل لبي فيقتصر فيها على القدر المتيقن.

الإيراد الثاني: أن هذه السيرة على فرض تحققها فإنها لا تكون حجة لابتلائها بالمانع.

وتوضيح ذلك: أن القاعدة الأولية لدى تعارض الفتوين هو التساقط، وهذا مما اتفقت عليه الكلمة عند الأكثر^(١)، ويشهد به العقل، وهذه القاعدة تخصص السيرة بصورة التوافق.

ويمكن الجواب عنهما بأنها أخص؛ لأن الاختلاف فى الفتوى لا يستلزم المعارضة بينهما إلا فى صورة التضاد أو التناقض، وهو يتحقق فى صورة تكذيب كل مجتهد لفتوى الآخر، وهو غير متحقق هنا؛ لأن حجية فتوى المجتهد من باب التنجيز والإعذار لا التكذيب، لاسيما على مسلك المخطئة.

والحاصل: لا توجد ملازمة بين الاختلاف فى الفتوى والتكاذب حتى يقال بأن العقلاء لا يبعضون فى صورة المخالفة. هذا أولاً.

وثانياً: أننا لا نسلّم أن القاعدة الأولية عند التعارض هي التساقط، بل القاعدة هي التخيير. دل على هذا العقل والنقل.

أما العقل فلأنه يحكم بأن وقوع التعارض يوقع المقلد بين خيارات عديدة:

الخيار الأول: أن يلزمه بالتوقف وعدم العمل بفتوى أحدهما وهو يتوافق

مع التساقط، ولازمه هو الاجتهاد وتحصيل الحكم الشرعي في المسألة استنباطاً، أو الاحتياط، وكلاهما متعذر عقلاً أو شرعاً.

الخيار الثاني: أن يتوقف ويعمل بالأصول اللفظية العامة أو الأصول العملية، وهو خلف؛ لأن التمسك بالأصول المذكورة ليست وظيفة عامي، بل وظيفة المجتهد، والمفروض أنه عامي مقلد.

الخيار الثالث: أن يختار أحدهما ويعمل به من باب اللابدية دفعاً للوقوع في المخالفة القطعية، وحيث إن التخيير استمراري على ما عرفت يثبت المطلوب، وإذا ثبت التخيير هنا بحكم العقل يثبت في سائر الموارد؛ لأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

وأما النقل فللروايات العديدة الدالة على أن المكلف مخير لدى تعارض الأحكام الواصلة إليه عبر الأخبار، بل عن الشيخ عليه السلام وغيره ادعاء تواترها لفظاً أو معنى^(١). منها قوله عليه السلام: «أيما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(٢) وفي رواية الرضا عليه السلام: «موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والرد إليه وإلينا»^(٣) وشمول هذه الروايات لاختلاف الفتوى يتم بإحدى واسطتين:

الواسطة الأولى: أن اختلاف الفتوى ناشئ من اختلاف الروايات.

الواسطة الثانية: وحدة الملاك لفهم عدم الخصوصية للروايات، بل هذه

١ - بيان الفقه: ج ٢، ص ١٧٢.

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 ١١٤، ح ٢١.

الأخبار تشير إلى قاعدة عقلائية لدى تعارض أمرين لا يمكن الوقوف فيهما، ولا يمكن الجمع بينهما.

ويعضد ذلك التعليل المذكور لجواز التخيير، وهو (التسليم) لرسول الله والأئمة عليهم السلام، أي التعبد المحض بما ورد عنهم، ومعنى ذلك هو إيكال الأمر إليهم في مقام العمل حتى في صورة وقوع المعارضة، وهو يكفي في المنجزية والمعدرية.

ويدفع حكم العقل بوجوب الاحتياط دفعاً للضرر.

وبذلك يظهر أن السيرة العقلائية لا تنهض للمنع من جواز التبعيض.

الوجه الثالث: إطلاق أدلة التقليد؛ بداهة أن إطلاق مثل قوله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وقوله عليه السلام: «ارجعوا إلى رواية أحاديثنا»^(٢) و: «من كان من الفقهاء»^(٣) يشمل التخيير في الرجوع ابتداءً أو استمراراً، وربما يورد عليه إيرادان:

الإيراد الأول: أن إطلاقها غير متحقق؛ لأن هذه الأدلة ليست في مقام بيان الخصوصيات، بل في مقام بيان أصل مشروعية التقليد ووجوبه على الجاهل.

والإيراد الثاني: بأن الإطلاق هنا قاصر عن شمول المتعارضين؛ لأنه يستلزم التناقض.

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - الوسائل: ج ١٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٧، ح ٥.

٣ - تفسير الإمام العسكري: ص ٣٠٠؛ العوائد: ص ١٩١.

وتوضيح ذلك: أن البحث هنا يختص بصورة تعارض الفتوى واختلافها، وبناء على أن تعارض الفتويين يدخل في صغريات تعارض الحجة باللاحجة فإنه لا يعقل شمول إطلاقات أدلة التقليد لهما؛ لأنه يستلزم جمع الضدين أو اعتبار ما ليس بحجة وجعله، حجة وهو تناقض، لاسيما على مسلك الطريقة في أدلة التقليد؛ بداهة أن الواقع لا يتعدد.

والحاصل: أن التمسك بإطلاقات أدلة التقليد لإثبات الجواز لا يستند إلى دليل إما لعدم وجود المقتضي للإطلاق أو لوجود المانع منه.

ويمكن الجواب عنهما:

أما الأول فلأنه منقوض بسائر الإطلاقات التي تمسكوا بها واثبتوا أحكامها، مع أن احتمال أن يكون المولى في مقام بيان أصل الحكم وليس في مقام بيان تفاصيله موجود، فما هو الملاك الموجب لحمل بعض المطلقات على أنها في مقام بيان المطلق بينما يحمل بعضها الآخر على مقام الإهمال أو الإجمال؟ هذا أولاً.

وثانياً: فلأنه يكفينا في إحراز الإطلاق هو عدم ذكر القيد الموجب لتقييد المطلق، وذلك لأن الأصل العقلاني قاض بحمل المتكلم على أنه في مقام البيان؛ لأن هذا ما يشهد به ظاهر الحال، وعليه السيرة والأسلوب العقلاني في الكلام، وأما الإهمال والإجمال فيحتاجان إلى قرائن، وعلى هذا الأساس يحتاج العقلاء في محاوراتهم وخطاباتهم، فإذا قال المتكلم مثلاً لعبده (بع داري) ولم يقيده بشيء فهم العبد وسائر العقلاء منه الاطلاق، ولو باعه العبد بالكيفية المتعارفة فإنه يكون ممثلاً للأمر، ولا يعذر المولى إذا احتج عليه بأني

لم أكن فى مقام الإطلاق بل كنت فى مقام بيان أصل الحكم، وأما تفاصيل البيع من حيث القيمة والكيفية فلم أكن فى مقام بيانها، ولو لام العبد أو عاقبه عدّ عند العقلاء ظالماً وخارجاً عن الطريقة العقلائية.

وهذا الأصل القاضى بحمل المتكلم على أنه فى مقام البيان يجري فى كل كلام مطلق، ولذا قالوا بأن التقييد يحتاج إلى بيان، وإذا شكوا فيه يجرون أصالة الإطلاق، وهذا يكفيننا لإحراز الإطلاق، فادعاء أن أدلة التقليد ليست فى مقام البيان للمنع من جواز التبعيض خروج عن الطريقة العقلائية فى فهم مداليل الألفاظ.

وأما الثانى فهو منقوض بالعدول من المجتهد الميت إلى الحي، أو من الحي إلى الحي بناء على جوازه فيما إذا اختلفت الفتوى على نحو التباين. هذا أولاً.

وثانياً: مخدوش من جهة أنه مبني على خلط شديد بين الإطلاق وبين التعارض، فإن التعارض لا يمنع من إطلاق كل واحد من المتعارضين، وإنما يمنع من حجيتهما، وذلك لأن الإطلاق عائد إلى ظهور اللفظ فى المعنى، وبعد انعقاد الظهور الإطلاقي لكل واحد من الدليلين يقع التعارض، ويشهد له أن التعارض متأخر زماناً عن صدور الفتويين، فهو فى أحسن أحواله يكون قرينة لبية منفصلة عن المطلق، وقد اتفقت الكلمة على أن القرينة المنفصلة لا تمنع من ظهور الإطلاق، وإنما تقيّد حجيتة، وعلى هذا لا مانع من شمول إطلاقات أدلة التقليد لفتوى المجتهدين معاً وإن أدى ذلك إلى التعارض.

وثالثاً: أن التعارض غير متحقق موضوعاً؛ لأن التعارض فى مقام العمل إنما يقع فيما إذا أراد المقلد أن يعمل بكلا الفتويين فى وقت واحد لا فى وقتين

مختلفين؛ بداهة أن وحدة الزمان من شروط تحقق التعارض. نعم قد يتصور التعارض فيما إذا تكاذب المجتهدان وهو غير واقع؛ لاتفاق الكلمة على أن النتائج الفقهية ظنية لا يقينية ناشئة من العمل بمفاد التنجيز والإعذار في الأدلة، ولا مجال للتكاذب بينهما.

والخلاصة: أن القول بأن التعارض بين الفتوين يمنع من التمسك بإطلاقات أدلة التقليد غير صحيح؛ لأنه لا تعارض، ولو فرضنا وقوعه فهو منقوض بالعدول.

ويتحصل مما تقدم: أن الوجوه المذكورة لإثبات الجواز وإن كان كل واحد منها لا يخلو من مناقشة إلا أن في المجموع من حيث المجموع ما يوجب حصول الاطمئنان بالجواز من جهة وجود المقتضي وعدم وجود ما يصلح للمنع عقلاً أو شرعاً، ولكن لا يصح التمسك بالجواز في مقام العمل ما لم ننظر في أدلة المنع، إذ لعلها تصلح له.

القول الثاني: عدم الجواز. نسبه بعض المراجع إلى القول ولم يسم القائل^(١). نعم يظهر من عبارة السيد الحكيم رحمته الله اختياره^(٢)، وعمدة ما استدل له هو رد أدلة القول بالجواز، لتبقى المسألة بلا دليل، يحيز التعبد به، وذلك لأن التبعض خروج عن الأصل الأولي القاضي بعدم حجية قول أحد على أحد، فإن الجواز مما يفتقر إلى دليل.

والوجه في رد الإجماع هو دعوى قيامه على التبعض في صورة الاتفاق

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٩.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٢.

لا الاختلاف، وفي رد السيرة بما قيل في الإجماع، وأما الوجه في رد الإطلاق فدعوى أن المتبادر من إطلاق أدلة التقليد هو التعيين لا التخيير، وقد عرفت ما في هذه الردود من المناقشة.

القول الثالث: التفصيل بين صورة العلم بالمخالفة فلا يجوز التبويض فيه، بل يتعين عليه العمل بأحوط القولين، فيأخذ مثلاً بفتوى المجتهد الذي ذهب إلى وجوب صلاة الجمعة مع وجوب حضور الخطبتين واستماعهما؛ لأنه أحوط، وبين صورة عدم العلم بالمخالفة فيجوز له التبويض. ذهب إليه بعض المراجع^(١).

ويمكن أن يناقش؛ لأن الأخذ بالأحوط من القولين هو أيضاً من التبويض؛ إذ للمقلد أن يأخذ بقول المجتهد الأول لأنه أحوط في هذه المسألة، وله أن يأخذ بقول المجتهد الثاني في مسألة أخرى لأنه أحوط؛ بداهة أن الكلام في التبويض لا في العدول.

وعليه فإن التفصيل المذكور يذعن لجواز التبويض مطلقاً، وليس بقول مغاير له، سوى أنه يفرض على المقلد اختيار أحوط القولين عند العلم بوجود المخالفة، فهو نظير القول بتعيين الرجوع إلى الأعلم عند وجوده، فإذا كان أحد المجتهدين أعلم في مسائل الصلاة والثاني أعلم في مسائل الصوم يتعين الرجوع إلى الأول في الصلاة وإلى الثاني في الصيام وهكذا.

والنتيجة التي نتوصل إليها هي جواز التبويض في التقليد. نعم ينبغي أن يقيد الجواز بما إذا لم يستلزم التبويض تلاعباً بالأحكام، أو تهاوناً في الدين،

أو هروباً من الطاعة، وإلا لم يجوز من هذه الجهة، وذلك لانصراف أدلة الجواز عن مثله فضلاً عن مخالفته لمذاق المشرعة والمرتكز عندهم، بل هو خروج عن الطريقة العقلائية للطاعة، وقد عرفت أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، وبهذا القيد نجمع بين قاعدة التسهيل التي جعلها الشرع لرفع العسر والخرج عن العباد في امتثال أحكامه والتي جواز التبعض أحد مصاديقها، وبين قاعدة عقلائية الطاعة التي تمنع من أي نحو من الامتثال يؤدي إلى التلاعب بإحكام الشرع، والضابطة التي يمكن الرجوع إليها في تحديد ذلك تستند إلى أمرين:

أحدهما: القصد والداعي في التبعض، فإنه قد يبعض المقلد بداعي الهروب من الطاعة والتلاعب بالأحكام، وقد يكون بداعي الأخذ بالتسهيل؛ لما في الأخذ بفتوى المجتهد الأول مثلاً من العسر والخرج عليه.

وثانيهما: الصدق العرفي، ويفترق الأول عن الثاني في أن عنوان التلاعب يتحقق فيه ولو بالتبعض مرة واحدة، بخلاف الثاني فإنه لا يتحقق إلا بالتكرار، فتدبر.

هذا وربما يقال بامتناع التبعض عقلاً؛ لأنه يستلزم المحال فيكون محالاً في نفسه؛ لأن ما يلزم منه المحال محال.

وتوضيح ذلك: إذا أفتى المجتهد الأول بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وأفتى الثاني بحرمتها فإن فتوى كل واحد منهما ستكون حكم الله سبحانه على العبد؛ لأنها حجة شرعية عليه، ولازم ذلك أن تكون صلاة الجمعة واجبة وحرام عند الله وهو تناقض.

وجوابه على مسلك المخطئة واضح؛ لعدم الملازمة بين الحجة وبين حكم الله سبحانه. نعم يرد الإشكال المذكور على مسلك المصوبة. هذا أولاً.

وثانياً: أن المحال العقلي لا يجري في الشرعيات دائماً؛ لأن الأحكام العقلية تدور مدار الواقع بينما الشرعيات تدور مدار الجعل والاعتبار، وما أكثر ما فكك الشرع بين اللازم والملزوم والعلة والمعلول اعتباراً، مع أنه من التناقض عند العقل، والسر في ذلك أن الملازمة العقلية أو الخارجية لا يعقل الانفكاك فيها. أما الملازمة الجعلية فيمكن تفكيكها بواسطة الاعتبار؛ لأن ما يجعل بالاعتبار يمكن أن يرفع كذلك، وشواهد كثيرة:

منها: حكم الشرع بجريان الاستصحاب بالنسبة لواجدي المنى في الثوب المشترك، فإن كان واحد منهما يتمكن أن يستصحب الطهارة من الحدث استناداً إلى علمه السابق بها مع أن المنى لأحدهما جزءاً.

ومنها: حكم الشرع بإجراء البراءة والطهارة معاً فيما إذا ترددت الحرمة والنجاسة بين إنائين لشخصين، كما لو تردد الخمر بين أن يكون موجوداً في إناء زيد أو إناء عمرو، فإن لزيد إجراء البراءة والطهارة في إنائه لخروج الإناء الثاني عن محل ابتلائه، وهكذا بالنسبة لعمرو مع أن الواقع لا يعدوهما.

ومنها: حكم اللحوم المستوردة من البلاد الكافرة فإنه يحكم بحرمتها وطهارتها معاً تحكيماً لأصل الحرمة أو أصالة عدم التذكية في الأول وأصل الطهارة في الثاني، مع أن الملازمة العقلية بين حرمة اللحم ونجاسته موجودة.

ومنها: موارد الإقرار، كما لو أقر الرجل بأن الدار لشخصين فإنه يعطى الدار لأحدهما ويكلف المقر بدفع الثمن للثاني.

ومنها: موارد تطبيق قاعدة العدل والإنصاف عند تنازع الشخصين على المال الواحد، وعدم ثبوته لأحدهما، وكذلك ما نحن فيه، فتأمل.

المطلب الثالث: في أنحاء التبويض

إن التبويض في التقليد يقع على أنحاء:

أحدها: التبويض في المسائل المختلفة بأن يرجع إلى مجتهد في الصلاة وإلى الآخر في العقود مثلاً، وهذا ما لا ينبغي الإشكال في جوازه لغرض حجية كلا الفتويين، ولا مانع من الرجوع إليهما.

وثانيها: التبويض في المسألة الواحدة في عملين مستقلين وزمانين مختلفين، كالرجوع إلى المجتهد الأول الذي أفتى بوجوب صلاة الجمعة ووجوب الحضور والاستماع إلى الخطبتين في الجمعة الأولى، والرجوع إلى الثاني في الجمعة الثانية وقد أفتى بعدم وجوب حضور الخطبتين، وهذا أيضاً مما لا إشكال في جوازه ما لم يستلزم هذا النحو من التبويض مخالفة قطعية.

وثالثها: التبويض في المسألة الواحدة في عمل واحد وزمان واحد، كما إذا قلد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة وقلد الآخر في وجوب التسيبحة الواحدة في الركعة الثالثة والرابعة، فصلّى الرباعية مثلاً بدون سورة استناداً لفتوى الأول وبتسيبحة واحدة استناداً إلى الثاني، وفي جواز التبويض في مثل هذه المسألة احتمالان، بل قولان: وصرح بالجواز السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(١)، وحكي عن الشيخ الأنصاري القول بعدم الجواز ورجحه الأستاذ احتياطاً^(٢) باعتبار أنه لا يحصل على الاطمئنان بصحة مثل هذا العمل؛ لأنه يعلم بأنه قد خالف رأي كلا المجتهدين في ذات العمل وإن

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٣٨.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٧.

وافقهما في بعض أجزائه، وذلك لأن الصلاة بتسبيحة واحدة غير صحيحة عند المجتهد الأول، كما أنها بلا سورة غير صحيحة عند المجتهد الثاني، فإذا قلدهما معاً في صلاته يعلم بأنه جاء بصلاة غير صحيحة عند المجتهدين، وفي مثله لا تجري أدلة التقليد لانصرافها عنه، أو لاستلزامه نقض الغرض منه، لاسيما إذا كان مستند حجية التقليد الأدلة اللبية من سيرة أو إجماع ونحوهما. نعم إذا كان المستند الأدلة اللفظية فإن الإطلاق المقامي أو الأحوالي قد يميز التبويض، ولا ترفع اليد عن الإطلاقين إلاّ بمقيد واضح، ولعل من هنا قال بالجواز بعض المعاصرين^(١).

وفيه: أن الطريقة العقلائية للطاعة والمرتكز المشرعي عن التقليد يصلحان قرينتين مانعتين من الإطلاق، لاسيما إذا انطبق عليه عنوان التلاعب بالأحكام من خلال التبويض في مسائل عديدة على ما عرفت، وهو الأقوى. نعم يجوز التبويض بهذا النحو في مسألة أو مسألتين إذا كان لأجل الأخذ بالتسهيل من باب العسر والخرج ونحوهما في حالات الضرورة؛ لعدم انطباق العنوان المذكور عليه، وجريان سيرة المشرعة عليه، كما في بعض مسائل الحج إذا سببت فتوى أحد المجتهدين مشقة أو عسراً على الحاج فإنه يجوز له الرجوع إلى غيره من المفتين بما هو أيسر.

والحاصل: أن التبويض في المسألة الواحدة في عمل واحد وزمان واحد يجوز في حالة الضرورة أو العسر والخرج، وأما في غيرهما فلا يجوز؛ لعدم العلم بشمول حجية التقليد لمثله، ولا أقل من الشك في الحجية فيه فيحكم

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٣٤٧؛ تفصيل الشريعة: ص ١٧٩.

بعدم الحجية، وهذا ما تشهد له فتاواهم فى الموارد العديدة:

منها: عدم حكمهم بصحة الصوم لمن قلد مجتهداً أجاز الارتماس فارتمس وهو صائم، واحتقن فيه استناداً إلى فتوى آخر، واستعمل الدخان إلى فتوى ثالث، وهكذا، وذلك لأنهم يرون أن هذا النحو من التقليد خارج عن الطريقة العقلائية فى الطاعة.



في أحكام الفتوى والاختلاف في الاجتهاد

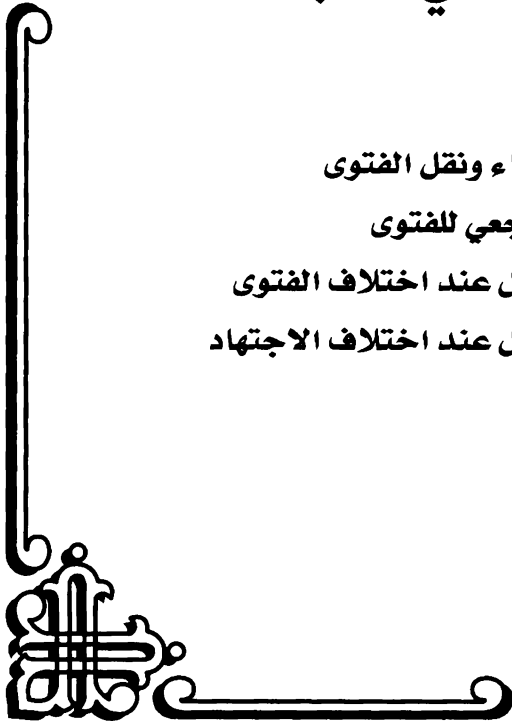
وفيه مباحث:

المبحث الأول: في حكم الإفتاء ونقل الفتوى

المبحث الثاني: في الأثر الرجعي للفتوى

المبحث الثالث: في حكم العمل عند اختلاف الفتوى

المبحث الرابع: في حكم العمل عند اختلاف الاجتهاد



توطئة

للفتوى من حيث نقلها بين المقلدين أو العمل بمؤداها عند تبديلها أو اختلاف الاجتهاد فيها ضوابط وأحكام نستعرضها في ضمن مباحث:

■ المبحث الأول: في حكم الافتاء ونقل الفتوى

وهذه من المسائل كثيرة الابتلاء، إذ غالباً ما يتعرض المجتهد أو العارف بالأحكام الشرعية إلى الاستفتاء في الموارد المختلفة، فهل يجيبان بحسب فتوى المجتهد الذي يقلده المستفتي أم بحسب فتوى المسؤول؟ أم يجوز لهما أن يجيبا بحسب فتوى أي مجتهد ثالث؟ في الجواب احتمالات بل أقوال:

القول الأول: التخيير، فيجوز للمسؤول أن يجيب بأي فتوى جامعة لشرائط الحجية؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع،

ويستثنى منها صورة العلم بخطأ فتوى مجتهد السائل، أو المجتهد الثالث، فحينئذ يتعين على المسؤول أن يجيب بحسب الفتوى الصحيحة بنظره. ذهب إلى هذا القول صاحب العروة رحمته على ما حكى عنه ^(١)، ووجهه ظاهر.

القول الثاني: التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يعلم المسؤول بصحة تقليد السائل فيجب أن يفتيه بحسب فتوى المجتهد الذي يقلده، وكذا إذا احتمل صحة تقليده لأصالة الصحة.

الصورة الثانية: أن يعلم بأنه غير مقلد، أو يقلد من لا يصح تقليده فيجب عليه تنبيهه على خطئه ثم إفتاؤه بفتوى مجتهد يصح تقليده. نسب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه هذا القول إلى بعض من قارب العصر وبعض الأساتيد ولم يسمهما^(١).

ومستند الصورة الأولى وجهان:

أحدهما: التحفظ على حجية فتوى مجتده، لا سيما على القول بعدم جواز العدول من مجتهد إلى آخر؛ بداهة أن إفتاء السائل بغير فتوى مجتده والعمل بها هو العدول من مجتده إلى مجتهد آخر.

وثانيهما: أن إفتاء بغير فتوى مجتده يستلزم الإغراء بالجهل، وهو قبيح، بل حرام؛ لانطباق عنوان خيانة المستشار عليه، بناء على أن الاستفتاء يتضمن الاستشارة عرفاً.

وأما الصورة الثانية فيجب التنبيه فيها، وذلك لأن السائل الذي لا يقلد أو يقلد من لا يصح تقليده لا يخلو إما أن يكون جاهلاً فيجب إرشاده لقاعدة وجوب إرشاد الجاهل، أو غافلاً فيجب تنبيهه لقاعدة وجوب تنبيه الغافل، أو مقصراً فيكون عاصياً، وحينئذ يجب ردعه من باب النهي عن المنكر، وأما وجوب إفتائه بحسب فتوى من يصح تقليده فلا أنه من باب وجوب تعليم الأحكام الشرعية.

والحاصل: أن السائل إن كان تقليده صحيحاً فيجب إفتاؤه بحسب فتوى مجتهده، وإن كان غير صحيح فيجب إفتاؤه بحسب فتوى من يصح تقليده، ولازم ذلك هو وجوب السؤال منه لمعرفة حال تقليده، ثم اعطاؤه الفتوى التي تناسب حاله، وذلك من باب تشخيص الموضوع الذي يقع في طريق الطاعة، وهو من الموضوعات التي يتفق القائلون بعدم وجوب الفحص والقائلون بوجوبه على وجوب تشخيصه.

القول الثالث: التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يعلم المسؤول بخطأ فتوى مجتهد السائل، والمسألة التي وقع السؤال فيها مهمة، فيجب عليه أن يفتيه بفتواه لا بفتوى مجتهد السائل.

الصورة الثانية: أن لا يعلم بذلك، فلا يجب أن يفتيه بفتواه.

فمثلاً: إذا سأله المستفتي عن حكم الزواج من المرأة التي رضعت معه عشر رضعات، وكان رأي المسؤول أنه محرم؛ لأن الرضاع بالعشرة ينشر الحرمة الرضاعية، بينما فتوى مجتهد السائل هو عدم نشره للحرمة، فإنه يجب عليه أن يفتيه بفتواه، ويحرم عليه الزواج منها؛ لأن المسألة تتعلق بالفروج، وهي من المسائل المهمة شرعاً وعرفاً، فالإفتاء بالحلية استناداً إلى فتوى مجتهده يستلزم إباحة الفرج الحرام بحسب نظره، وقد علم من مذاق الشرع والمتشعة عدم جوازه.

وأما إذا سأله عن مسألة تتعلق بتطهير ثيابه أو طعامه وشرابه فيجوز أن يفتيه بفتوى مجتهده؛ بلحاظ أنها هي الحجة عليه، ويجوز أن يفتيه بفتواه، باعتبار أن وظيفته تعليم الأحكام الشرعية، فضلاً عن أن عدم بيان الصحيح

يستلزم الإغراء بالجهل ونحوه، والحق هو القول الأول؛ لما عرفت من وجهيه، ويعضده شاهدان:

الشاهد الأول: سيرة المشرعة، فإنها قائمة على إعطاء المفتين آراءهم للمستفتين من دون أن يسألوا عن مقلديهم، أو ينظروا إلى وجود اختلاف أو خطأ في الفتوى، كما جرت سيرتهم على عدم التحقيق عن حال السائل وأنه يقلد أم لا، أو يقلد تقليداً صحيحاً أم لا، وما ذلك إلا لأنهم يرون أن المهم عندهم في مقام التنجيز والإعذار هو أن يكون عمل العامي عن تقليد صحيح بغض النظر عن المقلد الذي يرجع إليه. نعم يستثنى منه صورة العلم بخطأ إحدى الفتاوى الثلاث، فحينئذ لا يجوز الإفتاء بها.

الشاهد الثاني: سيرة العقلاء، فإنها قائمة على الرجوع إلى أي خبير عند الحاجة كما أن الخبراء عادة ما لا يسألون المراجع لهم عن رجوعه إلى خبير آخر قبلهم أم لا، ويلحظ ذلك لدى مراجعة الأطباء والمقومين والقضاة ونحوهم.

فإذا كان الأمر في سائر العلوم والفنون هكذا كان التقليد منها أيضاً؛ لوحدة الملاك، وقد عرفت كراراً أن عمدة دليل التقليد هو بناء العقلاء وسيرتهم القاضية بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، فلذا يشترك معها في الحكم؛ لأن حكم الأمثال واحد، وبذلك يظهر وجه التأمل والمناقشة في القولين الآخرين.

■ المبحث الثانى : فى الأثر الرجعى للفتوى

اختلف الفقهاء فى الأثر الرجعى للفتوى، والمقصود بالأثر الرجعى هو أن يكون للفتوى المتأخرة أثر على الأعمال السابقة إذا استندت إلى فتوى مخالفة لها، فتوجب بطلانها، فمثلاً: إذا قلّد مجتهداً يفتي بجواز الارتماس للصائم وارتمس فى نهار شهر رمضان ثم عدل إلى مجتهد آخر يفتي بعدم جوازه وإبطاله للصيام، فإذا قيل بأن للفتوى أثراً رجعياً على أعمال المقلد لزم القول بوجوب قضاء الأيام التى ارتمس فيها، وإذا قيل بعدم يحكم عليه بوجوب العمل استناداً إلى الفتوى الجديدة فيها يأتى وصحة الأعمال السابقة.

والبحث يشمل صورة العدول من مجتهد حي إلى آخر، كما يشمل صورة العدول من الميت إلى الحي وإن كانت عبارة العروة وجل المحشين والشرح اقتضت على الصورة الثانية.

قال فى العروة: إذا قلّد من يكتفى بالمرّة مثلاً فى التسيّحات الأربع، واكتفى بها، أو قلّد من يكتفى فى 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 وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة.

نعم فيما سياتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى، وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا فى 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 الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا^(١)، والفتوى صريحة في شمول الحكم للعبادات والمعاملات، وفي شموله للأحكام التكليفية والوضعية، والمستفاد من كلماتها أن عمل المقلد استناداً إلى فتوى المجتهد الثاني له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: الأعمال السابقة التي لم يأت بها استناداً إلى فتوى الثاني.

الحالة الثانية: الأعمال الحالية التي يريد أن يعمل بها.

الحالة الثالثة: الأعمال الاستقبالية.

ولا شك في عدم جواز العمل بفتوى المجتهد الأول في الأعمال الحالية والاستقبالية، بل يتعين عليه العمل بفتوى المجتهد الثاني؛ لأنها هي الحجة الفعلية عليه، وهذا مما لا كلام فيه ولا خلاف، وإنما الخلاف في الأعمال السابقة فإنه هل تبقى صحيحة استناداً إلى الفتوى الأولى أم يجب تصحيحها استناداً إلى الفتوى الثانية ولو استلزم ذلك القضاء والإعادة؟ وتفصيل الحال في المسألة يتم من خلال مطالب:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١-٤٣، مسألة (٥٣).

المطلب الأول: فى تعيين موضوع المسألة

قد تشترك هذه المسألة مع مسألتى العدول من مجتهد لآخر ومسألة الإجزاء من حيث الشكل إلا أنها تختلف عنهما من حيث الموضوع من جهتين:

الجهة الأولى: أن البحث فى مسألة العدول يدور عن حكم العدول من حيث نفسه وإنه جائز أم لا. أما فى هذه المسألة فيدور عن ملاحظة العمل بعد العدول فيما إذا اختلفت فتوى المجتهدين على نحو التضاد كالمثال المتقدم، وذلك لأجل النظر فى صحته وصحة الاجتزاء به وعدمه، فهذه المسألة متأخرة رتبة عن مسألة العدول لأنها من فروعها وتوابعها.

الجهة الثانية: أن البحث فى مسألة الإجزاء يختص بصورة العلم بخطأ الفتوى السابقة، كما إذا أفتى المجتهد بوجوب التسيحة الواحدة وعمل المقلد بهذه الفتوى مدة من الزمان، ثم عدل عن رأيه إلى الفتوى بوجوب التسيحات الثلاث بعد أن انكشف خطؤه فى فتواه السابقة.

وأما البحث فى هذه المسألة فيدور عن حكم العمل السابق فى صورة عدم العلم بخطأ الفتوى السابقة، فبعد رجوع المقلد إلى المجتهد الثانى يكون على أكثر من حالة:

الحالة الأولى: أن يعلم بتوافق فتوى المجتهد الأول مع فتوى الثانى فى العمل الذى استند فيه إليهما، ولا إشكال فى صحة العدول وصحة العمل السابق؛ لوجود المقتضى وانعدام المانع.

الحالة الثانية: أن يعلم بمخالفة فتوى المجتهد الأول لفتوى المجتهد الثانى، وهذا الخلاف لا على نحو التضاد والتمانع، كما إذا أفتى الأول بكرهه

الصلاة في لباس مبلل بعرق الجنب وأفتى الثاني باستحباب الاجتناب عنه، ولا إشكال في صحة العدول وصحة العمل للدليل المتقدم.

الحالة الثالثة: أن يعلم بمخالفة الفتوين على نحو التضاد والتمانع، كما إذا أفتى الأول بوجوب التسيحة الأولى، وأفتى الثاني بوجوب التسيحات الثلاث، فإن لازم كل واحدة من الفتوين هو بطلان الفتوى الأخرى وعدم صحتها، ولكن المقلد تارة يعلم ببطلان الفتوى الأولى وهو موضوع الإجزاء وتارة لا يعلم ببطلانها وهو موضوع هذه المسألة. هذا فضلاً عن أن البحث في الإجزاء يختص بالأحكام التكليفية في العبادات عادة، وأما البحث في هذه المسألة فيشمل الأحكام التكليفية والوضعية والعبادات والمعاملات.

فيتحصل: أن موضوع البحث في هذه المسألة يدور عن أن الفتوى الثانية إذا خالفت الفتوى الأولى هل تلزم المقلد بإتباعها بالنسبة لأعماله السابقة التي استند فيها إلى الفتوى أم يقتصر تأثيرها على الأعمال الحالية والاستقبلية؟

وبذلك يظهر أن البحث في هذه المسألة أعم من البحث في العدول والإجزاء؛ لأن البحث في العدول يختص بصورة اختلاف الفتوى لدى العدول من مجتهد لمجتهد آخر، وفي الإجزاء يختص بصورة اختلاف الفتوى لدى عدول المجتهد من رأي إلى رأي آخر. أما هذه المسألة فالبحث فيها يدور عن الاثنين، ولذا تشمل صورة العدول عن الرأي أو عن المجتهد في صورة عدم العلم بالخطأ، ولذا يشمل البحث صورتي العدول من مجتهد حي إلى آخر، والعدول من مجتهد ميت إلى مجتهد حي، فتدبر.

المطلب الثانى: فى تحرير محل النزاع

إن البحث فى هذا المطلب مبني على مسائل ثلاث تتفرع عنه:

المسألة الأولى: فى عدم جواز البقاء على تقليد الميت، وذلك لأنه إذا قيل بالجواز ينتفى النزاع هنا؛ لأن فتوى المجتهد الميت تكون باقية على حجيتها، ورجوع المقلد إلى مجتهد آخر حي لا ينفى حجيتها، كما هو الحال فى العدول من مجتهد حي إلى آخر على القول بجوازه.

وظاهر أكثر المتأخرين والمعاصرين هو عدم جواز البقاء إلا بالرجوع إلى مجتهد حي، وإجازته للبقاء. قال فى العروة: إذ بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد^(١)، وقد أقرها جمع كثير من المعلقين والمحشين كما يظهر من سكوتهم عن التعليق والتحشية، والوجه فى عد عمله من غير تقليد هو عدم استناده إلى حجة معتبرة، والمراد من قوله (هذه المسألة) هي مسألة البقاء على تقليد الميت على أظهر الاحتمالات الذى يشهد له السياق إذ أورد السيد الأستاذ^(٢) بعض الاحتمالات لها لا يخلو من تأمل^(٣).

والمراد من قوله: «كان كمن عمل من غير تقليد» ليس بطلان عمله بنحو مطلق، وإنما إذا لم يجوز البقاء مجتهد حي، ولم يكن عمله مطابقاً للاحتياط، ولم يطابق عمله فتوى المجتهد الذى كان يتعين عليه تقليده من الأحياء، أو يطابق فتوى المجتهد الجامع للشرائط فإن عمله يكون بحكم العمل بغير

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١، مسألة ٥٢.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٤-٣٧٥.

تقليد، وذلك لما عرفت في المسائل السابقة من أن أدلة حجية فتوى المجتهد طريقية لا موضوعية، فإذا طابق العمل الواقع أو الحجة كفى وإن كان المقلد متجرباً فيه.

والوجه في لزوم الرجوع إلى مجتهد حي لأجل البقاء على تقليد الميت هو اتفاق الكلمة على أن حجية فتوى المجتهد مشروطة بالحياة^(١) إما من جهة انصراف أدلة التقليد إليها، أو من جهة قيام السيرة التشريعية عليه، وعليه فإذا مات المجتهد يقع الشك في حجية فتواه، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية، وهو ما يقتضيه الاشتغال أيضاً.

المسألة الثانية: في عدم جواز العدول من مجتهد حي لآخر؛ إذ لو قلنا بجوازه فلا إشكال في صحة الأعمال المستندة إلى المجتهد الذي عدل عنه.

نعم يمكن أن يجري النزاع بناء على الجواز فيما لو كان قد قلد غير الأعلم أو غير الأفضل مع وجودهما، وقلنا بوجوب تقليده مع تقصيره في الفحص أو لا مبالاته بالوجوب.

والحاصل: أن النزاع الجاري في الأثر الرجعي للفتوى يختص بصورة القول بعدم جواز البقاء على تقليد الميت بالنسبة للأعمال السابقة التي رجع فيها إلى الميت، وبالقول بعدم جواز العدول من مجتهد حي لآخر، وإلا فلا إشكال في صحة الأعمال السابقة.

المسألة الثالثة: أن البحث يجري في الفتوى التي لها أثر فعلي يقارن الفتوى الثانية، وأما إذا لم يكن لها أثر يصادم الفتوى الثانية فهي خارجة عن حريم

النزاع؛ لعدم الإشكال فى صحتها بالنسبة إلى ظرفها.

فمثلاً: إذا عقد على زوجته بالفارسية استناداً إلى فتوى المجيز وأبطل المجتهد الثانى ذلك، فتارة تكون الزوجة حية فىكون للعقد السابق أثر، فإذا قيل بالأثر الرجعى وجب تجديد العقد، وتارة تكون ميتة أو الزوج ميتاً فإنه لم يبق أثر للعقد من حيث الحلية والحرمة وإن كان للإرث ونحوه أثر. وأيضاً إذا ذبح بغير الحديد استناداً إلى فتوى المجيز، ومنع المجتهد الثانى ذلك، فتارة يكون اللحم موجوداً لأنه لم يؤكل بعد وتارة يكون مأكولاً وهكذا.

المطلب الثالث: الأقوال في المسألة

تعددت الأقوال في حكم هذه المسألة وربما بلغت العشرة^(١) لكننا نكتفي بالمهم منها:

القول الأول: الحكم بصحة الأعمال السابقة مطلقاً إلا ما خرج بالدليل الخاص. اختاره جماعة^(٢)، منهم صاحب الفصول^(٣) وصاحب الكفاية^(٤) وكاشف الغطاء^(٥) والسيد الأستاذ^(٦)، وذلك لوجوه عديدة قيل إنها بلغت أكثر من عشرين^(٧)، إلا أن عمدتها أربعة:

الوجه الأول: البناء على أصالة الصحة، ربما يظهر هذا الدليل من عبارة صاحب العروة^(٨) في الفتوى المتقدم ذكرها^(٩).

بتقريب: أن المقلد بعد أن أتى بالأعمال استناداً إلى الفتوى الأولى وشك في صحتها تنطبق عليها كبرى الأصل المذكور.

الوجه الثاني: الإجماع القولي؛ إذ حكي عن البعض دعوى الضرورة عليه^(٩)، بل والعمل أيضاً؛ إذ ادعي أن السيرة جرت على عدم القضاء

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٣٥.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٣.

٣ - تعليقه على العروة (لآقا ضياء العراقي^(١٠)): ص ٧٠-٧١.

٤ - كفاية الأصول: ص ٤٧٠.

٥ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.

٦ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٩.

٧ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٤٥.

٨ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١-٤٢، مسألة (٥٣).

٩ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٦.

والإعادة ونحوهما فيما إذا تبدل المجتهد أو تبدل رأيه، وأشكل على الأول فى صغراه وكبراه. هذا فضلاً عن معارضته بدعوى جماعة منهم العلامة رحمته الله للإجماع على الخلاف^(١)، وأشكل على الثاني بعدم إحراز شروطه لعدم إحراز اتصال السيرة بزمن المعصوم عليه السلام وعدم إحراز إمضائها.

الوجه الثالث: حكم العقل. استدل به جماعة منهم صاحب الفصول والكفاية رحمته الله على ما حكى^(٢)، وقرر من جهات عديدة:

الجهة الأولى: أن الحكم بعدم صحة العمل يستلزم فقدان الثقة بالأعمال وبالشرعية.

وتوضيح الأول: أن القول بعدم صحة العمل لا يختص بالأعمال السابقة، بل حتى بالنسبة للأعمال اللاحقة التي يمكن أن يتغير فيها المجتهد أو يتغير فيها رأيه، وعليه لا يبقى عمل يأتي به المكلف يمكن أن يطمئن بفراغ الذمة منه، وهو خلاف ظاهر الشريعة ومذاق المشرعة.

وأما الثاني: أنه لو كانت كل فتوى في معرض البطلان ويترتب عليها وجوب القضاء أو الإعادة في العبادات والمعاملات لم يبق وثوق بفتوى المجتهد، وهو يستلزم نقض الغرض من نصب المجتهد حجة على الناس، وتناقض الشرع؛ لأنه يستلزم أن يكون ما جعله الشرع حجة على الناس قد أبطل حجتيه، فضلاً عن خروجه عن الطريقة العقلائية في التنجيز والإعذار، وأشكلوا عليه بإشكالين:

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٨-٣٧٩.

أحدهما: نقضي، بالكثير من موارد الأحكام الظاهرية التي ينكشف خطأها فيحكم عليه بوجوب الإعادة والقضاء.

منها: إذ توضأ بقاء مستصحب الطهارة أو محكوم بالطهارة استناداً إلى أصالة الطهارة ثم تبين نجاسته، فإنه يتعين عليه إعادة صلواته السابقة أو قضاؤها أيضاً على قول.

ومنها: إذا صلى مستدبراً القبلة جاهلاً ثم بان له الخطأ فإنه يجب عليه الإعادة والقضاء.

ومنها: إذا قلّد مجتهداً غير جامع للشرائط وعمل بفتاواه ثم انكشف له الحال فإنه يتعين عليه إعادة أعماله وقضاء ما فيه القضاء منها، إلى غير ذلك من موارد، فما يجاب به عن الإشكال في هذه المسائل يمكن أن يجاب به في هذه المسألة.

وثانيهما: حلي، وهو أن الحكم بعدم الصحة لا يستلزم الإشكال على الشرع، بل على المجتهد؛ لأن الشرع جعل أحكاماً ونصب إليها طرقاً، فإذا أصابها المجتهد كانت حجة عليه وعلى مقلديه، ولا تجب فيها إعادة أو قضاء، إلا أنه إذا أخطأها يترتب عليه ذلك، وهذا ليس من جهة الشرع، بل من جهة خطئه هو.

وفيه:

أولاً: أنه أجنبي عن البحث؛ لأن الكلام فيما إذا لم ينكشف الخطأ.

وثانياً: حتى إذا كان الحكم بعدم الصحة ناشئاً من خطأ المجتهد فإنه لا

يمكن للشرع أن ينفي الثقة بالفتوى وبالمجتهد؛ لأنه يستلزم نقض الغرض.

وأما الإشكال النقضي فلا يرد على هذه المسألة؛ لأن الحكم بوجود الإعادة في الشواهد المذكورة إما من جهة استناده إلى الأصول العملية كالمثال الأول، وهي تجري في صورة عدم انكشاف الواقع، فإذا انكشف لا يبقى مورد لحكمها، أو من جهة الدليل الخاص كما في مثال استدبار القبلة والتقليد، وهذه لا تنطبق على ما نحن فيه؛ لأن الرجوع إلى فتوى المجتهد من باب الأمانة الكاشفة عن الواقع، وما دام لم ينكشف خطؤها فما هو الوجه في بطلان الأعمال المستندة إليها؟

الجهة الثانية: أن الحكم بعدم الصحة يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام؛ إذ لو طلق الرجل زوجته وتزوجت من آخر استناداً إلى فتوى المجتهد الأول، ولم يحكم اللاحق بصحة الطلاق، وكذا لو باع أو رهن أو أجر، فإن ذلك يستلزم اختلال نظام الناس في معاشهم ومعادهم.

وأشكلوا عليه بأن الاختلال والفوضى يرتفعان بالحكومة العادلة أو الجائرة^(١)، وفيه ما فيه؛ لوضوح عدم قدرة الحكومة على حل مثل هذه الأمور المتداخلة والتي يترتب عليها النسب والحقوق المالية والعرضية، لاسيما إذا كانت المسائل كثيرة ومتشعبة، والحل الظاهري بالقانون، وفرض القوة ليس بحل في الحقيقة.

الجهة الثالثة: أن الحكم بعدم الصحة يستلزم العسر والخرج على المجتهدين والمقلدين، وكلاهما متتفيان في الشريعة. حكى هذا عن صاحب

الفصول بَيِّنَات^(١)، لاسيما إذا تبدل المجتهد أو تبدل رأيه في مرات عديدة وفي أحكام كثيرة.

وأشكلوا عليه بأنه أخص من المدعى؛ لأن العسر والخرج لا يرفعان جميع الأحكام السابقة، بل ما يستوجب العسر والخرج منها، كما أن المرفوع من العسر والخرج هو الشخصي لا النوعي، فلذا يختص الرفع بالأشخاص الذين يقع عليهم عسر وخرج لا جميع المكلفين.

وفيه: أن العسر والخرج في مثل هذه المسائل لا ينحصر بشخص أو أشخاص، بل يجري في أكثر المقلدين إذا لوحظ تبدل المجتهدين بالموت أو تبدل أرائهم، فيكون الخرج نوعياً لا شخصياً، ولا يخفى أن الشرع الذي يرفع الخرج الشخصي امتناناً فإنه يرفع الخرج النوعي بالأولوية؛ إذ لا يعقل أن يمتن الشرع على الأشخاص ولا يمتن على الأمة في رفع ما يستوجب عسراً أو خرجاً عليهم، فتأمل.

الوجه الرابع: الظهور، فإن معنى جعل الحجية لقول أحد هو تجويز اتباعه وترتيب الأثر عليه ما لم ينكشف الخلاف، وفتوى المجتهد الثاني لم تكشف الخلاف في الفتوى الأولى، فتكون حجية الفتوى الأولى على حالها، وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب مؤمن لتامة الأركان فيه، ولا يتصور وجود مانع من الاستصحاب سوى دليل حجية قول المجتهد الثاني، وهو غير ناهض، وذلك لسببين:

أحدهما: أن حجية فتواه مقتصرة على الأعمال اللاحقة كما ادعاه بعض،

فلا تشمل الأعمال السابقة حتى تصلح للمنع.

وثانيهما: على فرض شمولها فإنه ما دام لم ينكشف الخلاف يقع التعارض بين الحجيتين، أي حجية فتوى الأول وحجية فتوى الثاني، وقد عرفت أن الحل فى هذه الصورة هو التخيير بينهما؛ لوجود المقتضى فى كل واحدة منهما وانعدام المانع، إلا إذا قلنا بوجوب تقليد الأعلّم فحيثئذ يتعين الرجوع إلى الأعلّم إن كان وأمكن إحرازه، وعلى كل حال فإن مقتضى ظواهر أدلة التقليد والاستصحاب تفيد صحة الأعمال السابقة.

القول الثانى: الحكم بعدم الصحة ووجوب التدارك مطلقاً إلا ما خرج بالدليل، ومعنى وجوب التدارك هو لزوم الإعادة والقضاء فيما يمكن فيه ذلك، ويظهر من بعض الأعلام اختياره^(١)، وقد استدل له بوجوه عقلية عديدة^(٢) عمدتها وجهان:

الوجه الأول: أن الأوامر والنواهي الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وهما لا يسقطان عن ذمة العبد إلاّ بأسباب:

أحدها: الطاعة.

وثانيها: المعصية.

وثالثها: العجز عن امتثالها.

ورابعها: تحقق الغرض.

١ - فقه الشيعة: ص ٢٦٩.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥١ - ٢٥٤.

وخامسها: ارتفاع الموضوع ونحو ذلك.

والكل منتف هنا، فيثبت عدم براءة الذمة إلاّ بالإعادة والقضاء استناداً إلى الفتوى الثانية.

وتوضيح ذلك: إذا قلنا بصحة الأعمال السابقة مع مخالفة فتوى المجتهد الثاني لها لزم وجود المصلحة مع عدم وجود الأمر؛ لأن المفروض هو عدم جواز البقاء على العمل بالفتوى الأولى وهو محال؛ لأنه يستلزم انفكاك العلة عن المعلول؛ بداهة أن القول بالصحة وعدم وجوب التدارك يستلزم القول بسقوط الأمر والنهي الواقعيين عن ذمة المقلد، وحينئذ لسائل أن يقول ما هو السبب في سقوط الأمر؟

فإن قيل السبب هو أن العمل بفتوى المجتهد الأول أحرز المصلحة الواقعية للأمر فهو غير صحيح؛ لأن فتوى المجتهد هي منجزة ومعدرة وليست محرزة للمصلحة الواقعية، وعليه فالمصلحة الواقعية التي هي علة الأمر باقية على حالها، فالقول بالصحة وبسقوط الأمر يستلزم انفكاك العلة عن المعلول، وهو باطل، وإن قيل السبب هو تحقق الطاعة فهو باطل أيضاً؛ لأن وجود الفتوى اللاحقة المخالفة لها تنفي تحقق الطاعة.

ولا يعقل أن تكون المعصية هي سبب السقوط، أو العجز عن الامتثال، أو تحقق الغرض، أو ارتفاع الموضوع؛ لأنها خارجة عن موضوع البحث، فالقول بالصحة إذا استلزم المحذورين المذكورين امتنع القول به، ولازمه هو الحكم بوجوب التدارك.

وفيه:

أولاً: إمكان الالتزام بالثاني لوضوح صدق الطاعة عرفاً على ما مضى من أعمال مستنداً فيها إلى فتوى المجتهد الجامع للشرائط، وتعضده السيرة التشريعية على معاملة الأعمال السابقة معاملة الصحة، ولذا ذهب الأكثر إلى عدم وجوب التدارك، فالمقتضى لصدق الطاعة على الأعمال السابقة موجود، والمانع منها مفقود، لاسيما وأن المقلد لا يعلم بمطابقة الفتوى الثانية للواقع.

وثانياً: إمكان الالتزام بالأول؛ إذ لا دليل على وجوب إدراك المصالح الواقعية، بل الواجب هو العمل بمقتضى الحجج الشرعية فى مقام التنجيز والإعذار، وعلى فرض الشك فى وجوب تحصيلها فإن أصل البراءة مؤمن منها، وهو حاكم أو وارد على الاشتغال هنا؛ لأن موضوع الاشتغال هو العلم بتنجز التكليف فى الذمة، وهو هنا غير متحقق؛ لأن المفروض أننا نشك فى وجوب تحصيل المصالح الواقعية، بل قد يستظهر من الدليل خلافه، لاسيما مع ملاحظة صعوبة إدراك ذات الواقع فضلاً عن مصالحه.

وثالثاً: إمكان الالتزام بأن سقوط الأمر نشأ من جهة تحقق الغرض منه لدى العمل بالفتوى الأولى، وذلك لأنه مستند إلى الحجة الشرعية، واللازم العرفى لهذا الاستناد هو السقوط.

والحاصل: أن الدليل المذكور يثبت عكس المطلوب.

الوجه الثاني: أن لازم القول بصحة الأعمال السابقة هو التفكيك بين الأعمال التى لم يبق لها أثر فيحكم بصحتها استناداً إلى الفتوى الأولى، والأعمال التى يبقى لها أثر فيحكم ببطلانها، وهذا يستلزم التفكيك بين اللازم والملزوم، وحيث إن التالى باطل فالمقدم كذلك.

وعليه فإن النتيجة المترتبة على هذا البطلان هو إما أن نحكم بصحة الأعمال السابقة والباقية أو نحكم ببطلانها، وحيث إن الحكم بصحة الاثنين ممنوع لأنه يستلزم تأسيس فقه جديد، وتحمل المسألة الواحدة لحكمين مختلفين يبقى الثاني بلا مانع، وهو الحكم بالبطلان.

ويمكن توضيح الاستدلال بمثال: إذا توضأ المصلي بالماء المحكوم بالطهارة استناداً إلى استصحاب الطهارة أو أصالتها وانكشف بعد الوضوء والصلاة نجاسته، ومن الواضح أن نجاسة الماء ينبغي أن تسري إلى اليد وأعضاء الوضوء أيضاً، وحينئذ إما أن نحكم بنجاسة الجميع أو نحكم بصحة الوضوء والصلاة مع طهارة اليد باعتبار أن الاستصحاب وأصالة الطهارة من الحجج الشرعية التي جعلها الشرع للاستناد إليها عند الشك، وأما التفكيك بينهما بأن نحكم بعدم صحة الوضوء والصلاة كما نحكم بطهارة أعضاء الوضوء فهو تناقض لا يصار إليه، كما لا يصح أن نحكم بصحة الجميع مع طهارة اليد؛ لأنه مخالفة للوجدان، فيتعين القول بالبطلان، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيه:

أولاً: أن الاستدلال المذكور مبني على استحالة التفكيك بين اللازم والملزوم شرعاً، وكأنه ساق الاعتبار الشرعي مساق الحكم العقلي، فكما يستحيل التفكيك عقلاً بين النار والحرارة كذلك يستحيل التفكيك شرعاً بين الأمرين الاعتباريين كالمثال المذكور، والحال أنه ليس كذلك، وذلك لأن الاستحالة مختصة بالأحكام العقلية أو الخارجية كما في مثال النار والحرارة، وأما الأمور الاعتبارية فلا استحالة في التفكيك بينها، وذلك لأن الملازمة

بين الأمرين ليست حقيقية واقعية، بل جعلية اعتبارية، ويمكن للمعتبر أن يضيق من دائرة الملازمة أو يفككها إذا اقتضت المصلحة ذلك، وشواهد الشرعية كثيرة قد عرفت بعضها في المسألة السابقة، ومنها الحكم بطهارة أعضاء الوضوء مع بقاء الحدث لمن توضأ بقاء مشتبه بالنجس في شبهة محصورة، مع أن العقل يقضي بالتناقض؛ لأن الماء إن كان محكوماً بالطهارة فينبغي أن يكون رافعاً للحدث، وإن كان غير رافع للحدث فينبغي أن يحكم بنجاسته أيضاً.

والحاصل: أن التفكيك بين اللازم والملزوم الشرعيين ممكن عقلاً وواقع شرعاً فليكن ما نحن فيه منه.

وثانياً: أن الفرق بين الأعمال الماضية والآخرى الباقية هو الدليل، فإن الفتوى الثانية حجة على الباقي لشمول أدلة التقليد لها، بخلاف الأعمال الماضية فإنها لا تشملها أدلة حجية فتوى المجتهد الثاني بينما تشملها أدلة حجية فتوى المجتهد الأول، فلذا تكون صحيحة بلحاظ استنادها إلى الحجة الأولى، ولو كانت باقية لم نحكم بصحتها؛ لأن الحجة قامت على عدم تصحيحها، فتأمل.

فيتحصل مما ذكرنا هو عدم صحة هذا القول لعدم نهوض أدلته.

القول الثالث: التفصيل بين أن يكون العمل السابق له أثر فعلي فيتعين العمل بالفتوى الثانية فيه، ولا يجوز العمل بمقتضى الفتوى الأولى، وبين غيره فيجوز تصحيح العمل استناداً إلى الفتوى الأولى، ولازمه عدم وجوب التدارك. اختار هذا القول صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ، وظاهر جمع من المحشين

على فتاواه اختياره أيضاً، كما ربما يظهر من سكوتهم عن التعليق والتحشية، منهم الميرزا النائيني والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد البروجردي رحمهم الله وغيرهم^(١)، وقوى وجهه السيد الأستاذ دام ظله^(٢).

ونلاحظ أن هذا القول ناظر إلى وجود أثر فعلي للعمل السابق؛ إذ لو لم يكن له أثر لكان البحث فيه خالياً من الثمرة، والوجه في هذا القول يعود إلى قاعدتين:

القاعدة الأولى: الأجزاء، والتي تقضي بأن امتثال مطلق الأمر - ولو الظاهري - موجب للأجزاء.

القاعدة الثانية: تنجيز الحجة الفعلية، فإن الاستفادة من الأدلة هو وجوب العمل بالحجة الفعلية لا الحجة المنقضية أو التي ستكون في المستقبل، وهي فيما نحن فيه فتوى المجتهد الثاني لا الأول ولا الثالث الذي ربما يقلده في المستقبل بعد موت مجتهد أو العدول منه، ولا تعارض بين القاعدتين؛ لأن الأولى تنطبق على العمل استناداً إلى فتوى المجتهد الأول، والثانية تنطبق على فتوى المجتهد الثاني، وعليه فإذا كان أثر العمل السابق باقياً إلى زمان الفتوى الثانية فإنه لا يجوز للمقلد أن يعمل فيه بمقتضى الفتوى الأولى؛ لأن حجيتها منقضية، بل يتعين عليه العمل بمقتضى الفتوى الثانية؛ لأنها الحجة الفعلية عليه، ونلاحظ على هذا القول أمرين:

أحدهما: أنه لا يخالف القول الأول بشيء؛ لأنه صحح الأعمال السابقة على

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢ مسألة (٥٣).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢ مسألة (٥٣).

كل تقدير، غاية الأمر أن الأثر الباقي للعمل السابق يجري على حكم الفتوى الثانية، فهو على كل تقدير يمنع من الأثر الرجعي للفتوى، وهو عين ما يقوله أصحاب القول الأول. يشهد لهذا تمثيل صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ بطهارة المستعمل بالغسالة وصحة الصلاة فيها بالنسبة للأعمال السابقة، وأما الغسالة المتبقية فحكم بلزوم معاملتها بحسب مقتضى الفتوى الثانية، وباللحم المذبوح بغير الحديد، حيث صرح بأنه إن كان قد أكله أو باعه فيحكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما المتبقي من اللحم فيحكم عليه بمقتضى الفتوى الثانية، فالملاحظ أنه صحح الأعمال السابقة حسب الفتوى الأولى، وأوجب العمل بالفتوى الثانية في المتبقي، وهو مقتضى القاعدة لأنها الحجة الفعلية.

وثانيهما: لو تنازلنا جدلاً عن هذا الإشكال، فإن الدليل الذي تمسكوا به يصح إذا قلنا بأن الفتوى الثانية تبطل الفتوى الأولى وتثبت خطأها، بحيث يعد العمل بها مخالفة للواقع، وهذا ما لا يمكن إثباته، وعليه فإن المقلد بالنسبة لأعماله السابقة يكون بين فتويين كليهما حجة، ويصح العمل بهما بحكم أدلة التقليد، فالمقتضي للحجية في كل واحدة منهما موجود والمانع منه مفقود، وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب يثبت جواز العمل بالفتوى الأولى بلا محذور شرعي أو عقلي، وربما يمكن القول بالتخيير في مقام العمل بين أن يطبق على الأثر حكم الفتوى الأولى أو الثانية، وذلك لأنك عرفت أن البحث مبني على عدم جواز العدول من مجتهد حي لآخر، وعلى عدم جواز البقاء على تقليد الميت. أما في الصورة الأولى فيمكنه أن يعمل في أثر العمل بمقتضى الفتوى الأولى؛ لأنها كانت الحجة الفعلية عليه، ولا يجوز له العدول عنها، كما يمكنه أن يعمل بمقتضى الفتوى الثانية من جهة أنه قد عدل إليها،

فصارت هي الحجة الفعلية عليه، وعصيان المقلد بالعدول لا يضر بحجية كلا الفتويين.

وأما في الصورة الثانية فيجب عليه أن يعمل بمقتضى الفتوى الثانية؛ لأنها الحجة الفعلية، وأما الأولى فسقطت عن الحجية بسبب الموت، ولكن هذا التعيين لا يستلزم بطلان الأعمال السابقة على فرض اختلاف الفتويين.

نعم إلا أن يقال: إن مقتضى أمارية الفتوى وطريقيتها للواقع هو حجية لوازمها، ومنها بطلان العمل السابق، فالقول بحجية كلا الفتويين يتضمن التناقض، ولا مخلص منه إلا بالقول بالعمل بمقتضى الفتوى الثانية دائماً.

هذا فضلاً عن أن القول بالإجزاء ليس من المسلّمات، فإن جمعاً من الأصوليين والفقهاء ولعل الأكثر منهم ذهبوا إلى عدم الإجزاء، وإذا بطل المبنى بطل البناء أيضاً^(١).

القول الرابع: التفصيل بين العبادات والمعاملات، فقال بوجوب التدارك في الأول دون الثاني. ذكره السيد الأستاذ دام ظله قولاً ولم يسم قائله^(٢)، والفارق بينهما هو وجود المانع في التدارك في المعاملات دون العبادات.

وتوضيح ذلك: أن القاعدة هي وجوب التدارك في العبادات والمعاملات لذات الوجوه التي ذكرت للقول به، فالمقتضي للحكم بالتدارك موجود إلا أن القول بوجوبه في المعاملات مبتلى بالمانع، وذلك لأن المعاملات من الأحكام الوضعية التي ترجع إلى قصود المتعاملين واعتباراتهم، وعلى هذا فإنها تقع في

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٦؛ فقه الشيعة: ص ٢٦٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٣.

٢ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٥٧.

الخارج مطابقة لقصودهم، فليس للمعاملة واقع آخر يغير قصد المتعاملين، وإذا أرتفع الواقع بطل الأجزاء؛ لأنه لا يتصور فيها مخالفة للواقع أو مطابقة حتى يقال بالأجزاء وعدمه، ولازم ذلك هو صحة المعاملات على كل تقدير؛ لمطابقتها لقصود المتعاملين، وعليه يبقى القول بالتدرك بها بلا موضوع.

ويمكن التمثيل له بإجراء عقد النكاح على المهر والشروط المذكورة المتعاقدين، وهذا العقد تابع لقصد المتعاقدين، وليس له معنى آخر غير ما قصدها وصبا عليه العقد، فالعقد سبب تام لحصول الزوجية، ولذا يقع دائماً صحيحاً؛ لأنه مستند إلى قصد المتعاقدين ورضاهما، بخلاف العبادات فإنها تابعة للمصالح الواقعية التي قررها البارى تعالى، فإذا جاء بها العبد وكانت مطابقة لمصلحتها الواقعية كان عمله مجزياً، وإلاّ وجب عليه الإعادة أو القضاء.

وفيه:

أولاً: أنه معارض بقول خامس يعارضه تمام المعارضة، حيث ذهب إلى وجوب التدرك فى المعاملات دون العبادات^(١). أما الأول فلأصل الذي يقضى به العقل تحصيلاً للفراغ، وأما الثانى فللإجماع القائم على عدم وجوب التدرك فيها، فحصول التعارض يمنع من التمسك به.

وثانياً: أنّنا لا نسلّم بأن المعاملات خالية من المصالح الواقعية، ولذا تصرف الشرع فيها فأضاف شروطاً وألغى أخرى، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿قَالُوا

إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا^(١) كما تشهد له القيود التي وضعها الشرع على النكاح والطلاق والعتق والوقف ونحوها، فالقول بأن المعاملات خالية من المصالح الواقعية فيه بعض الغرابة، بل يخالف لطريقة الشرع في تشريعاته، ومناف لاتفاق كلمة العدلية على أن الأحكام تابعة للمصالح الواقعية؛ إذ لم يفرقوا بين الأحكام التكليفية والوضعية.

وثالثاً: أن القول في نفسه يستلزم التصويب، وهو باطل بالأدلة الأربعة.

وبذلك يظهر بطلان القول المعارض أيضاً، وذلك لوضوح عدم وجود إجماع من الفقهاء على عدم وجوب التدارك في العبادات. نعم ربما قالوا بعدم التدارك في بعضها لوجود دليل خاص كالصلاة مثلاً بسبب دليل «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(٢) فالدليل المذكور أخص من المدعى. هذا أولاً.

وثانياً: أن أدلة القائلين بعدم وجوب التدارك مطلقاً تنفي هذا التفصيل؛ إذ لم يفرقوا بين العبادات والمعاملات. هذا فضلاً عن عدم إمكان التمسك به من جهة معارضته.

هذه حصيلة الأقوال في المسألة، والحق هو القول الأول المبني على إنكار أن يكون للفتوى أثر رجعي على الأعمال السابقة، وذلك للوجوه التي ذكرها أصحاب هذا القول، ويعزز هذا القول مؤيدات ثلاثة:

المؤيد الأول: أن ذلك يتوافق مع لطف الشرع وامتنانه على العبد بوضع شريعته سهلة يسيرة كما دلت عليه الأدلة المتضاربة. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ

١ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٢ - الفقيه: ج ١، ص ١٨١، ح ٨٥٧؛ الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب القبلة، ص ٣١٢، ح ١.

يَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(١) وورد عنه عليه السلام: «بعثت بالحنفية السهلة السمحة»^(٢) فالقول بوجوب تدارك الأعمال السابقة ينافي هذه الحكمة.

المؤيد الثاني: حكم العقل بأن جعل الشرع الحجية لفتوى المجتهد مع الالتفات إلى أنه معرّض للموت ولتبدل الرأي أو الخطأ يستدعي القول بالصحة مطلقاً؛ لأن في خلافه مخالفة الحكمة وهذا ما يشهد به الوجدان أيضاً، فإنه كثيراً ما يقع تبدل الاجتهاد أو المجتهد بل قال صاحب الجواهر رحمته الله بأن ذلك مشاهد من سيرة العلماء واختلاف فتاواهم في الكتاب الواحد^(٣)، فالقول بعدم الصحة لا يتوافق مع الحكمة وإطلاق حجية الفتوى.

المؤيد الثالث: الاستقراء الخارجي، فإن مسألة تبدل آراء المجتهدين من المسائل كثيرة الوقوع وعامة البلوى للمقلدين في جميع الأعصار والأمصار، ومع ذلك لم نجد للحكم بوجوب الإعادة أو القضاء أو التدارك عيناً ولا أثراً في رواية أو قول، بل حكى تسالم القدماء على عدم ذلك كله^(٤)، فلو كان الحكم بوجوب التدارك قد ذكره الشرع أو كان من المعروفات لدى المشرعة لنقل إلينا ولوصل؛ لأنه من مصاديق ما لو كان لبان؛ لكثرة وقوعه مع توافر الدواعي على نقله لأنه كثير الابتلاء.

١ - سورة البقرة: الآية ١٨٥.

٢ - عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٣٨١، ح ٣؛ مختلف الشيعة: ج ٣، ص ١٢؛ الذكرى: ص ١٣٨؛ المهذب البارع: ج ٢، ص ١٧٩.

٣ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠١.

٤ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٣.

والخلاصة: أن الذي يقضي به العرف والعقل ويتوافق مع روح الشريعة وحكمتها في الأحكام هو القول بعدم ثبوت الأثر الرجعي للفتوى، ولازمها تصحيح الأعمال المستندة إلى الفتوى الأولى وإن خالفها الفتوى الثانية. يخرج منها الموارد الخاصة التي قام الدليل الخاص فيها على وجوب التدارك، وإلا فإن الأصل هو الصحة، وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب مؤمن قوي لها.

المطلب الرابع: فى فروع المسألة وأحكامها

تتفرع على هذه المسألة فروع كثيرة نكتفى بذكر المهم منها:

الفرع الأول: فى أثر الفتوى بالنسبة لعمل المجتهد نفسه

المباحث المتقدمة كانت تدور عن عمل المقلد إذا عدل فى تقليده، وقد عرفت أن الفتوى الثانية لا تؤثر على العمل المستند إلى الفتوى الأولى، وذلك لأن الاستناد إلى الحجة مجز عن الواقع، وهل هذا الحكم يجري بالنسبة إلى عمل المجتهد نفسه فيما إذا بدل فتواه، كما لو أفتى بطهارة الغسالة وعمل بفتواه ثم بدا له النجاسة؟ وأفتى بصحة العقد باللغة الفارسية وعقد بها ثم بدا له البطلان؟ أو تزوج امرأة رضعت معه عشر رضعات استناداً إلى فتواه بعدم نشر العشرة للمحرمة ثم بدت له الحرمة؟ وبالعكس كما لو كان يرى الحرمة فامتنع عن الزواج منها ثم بدت له الحلية؟ وهكذا.

والأقوال المتقدمة فى المسألة تجري هنا إلا أن العمدة منها قولان:

أولهما: الصحة وعدم وجوب التدارك، وذلك تنزيلاً لعمل المجتهد بمنزلة عمل المقلد؛ إذ لا قائل بالفصل بينهما، فالوجوه المذكورة لتصحيح عمل المقلد تجري فى عمل المجتهد أيضاً.

وثانيهما: عدم الصحة ووجوب التدارك لجميع ما مضى من أعمال عبادية كانت أو معاملية. صرح بهذا القول السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(١)، ويمكن تعزيزه بوجهين:

أولهما: حصول العلم بخطأ الفتوى السابقة وخطأ الأعمال المستندة إليها، لاسيما إذا كشف تبدل الرأي عن حصول تقصير في الفحص أو الاستنباط، ومنشأ حصول العلم بالخطأ هو الملازمة الحاصلة بين تبدل رأي المجتهد وبين انكشاف خطأ الرأي، وإلا لم يكن وجه لتبدله كما هو واضح .

وعليه فتجب الإعادة والقضاء إما لجهة عدم الإجزاء أو لجهة أصالة الاشتغال .

وثانيهما: أن تنزيل عمل المجتهد منزلة عمل المقلد غير وجيه، وذلك لأن الإجزاء متصور في حق المقلد باعتبار أنه استند إلى أمانة شرعية في عمله، وهي فتوى الفقيه، فيكون عمله مستنداً إلى ما كان حجة عليه، والقاعدة تقتضي الإجزاء فيها.

وأما عمل المجتهد برأيه فلا تنطبق عليه القاعدة المذكورة؛ إذ لا دليل على حجية فتواه الخاطئة عليه، فلذا يكون والحال هذه قاطعاً بعدم امتثاله للأحكام الشرعية، ولا مخلص من ذلك إلا بالتدارك.

وربما يقال بعدم وجوب التدارك إلا في صورة علمه بتقصيره في الاستنباط أو في الفحص. أما الأول فلأن المفروض أنه اتبع ما كان حجة عليه، وهو العلم والاطمئنان الشخصي، وأما الثاني فلأنه مع التقصير يكون سبباً للمعصية والتجروء على الأحكام فلا تشمل أدلة الرفع؛ لأنها امتنانية وهو لا يستحق الامتنان، لاسيما على مسلك الإجزاء الشامل لعمل النفس وعمل الغير، ودعوى التفريق بين عمل المقلد وعمل المجتهد غير ظاهرة إذا إنطبق عليهما عنوان العمل بالحجة، إلا أن الحق أن الفرق كبير بينهما، وذلك لأن

عمل المقلد لا يلزم العلم بخطأ الفتوى السابقة، فلذا يمكن تصحيح أعماله إما من جهة وجود المقتضي وانعدام المانع أو من جهة الاستصحاب، بخلاف عمل المجتهد فإنه مع العلم بالخطأ لا يبقى اقتضاء للحجية، وحينئذ يبطل التمسك بالاستصحاب فيها أيضاً.

وعلى كل حال فإن طريق الاحتياط هنا أضمن، ولعل هذا ما أخذ به العديد من الفقهاء الذين التزموا بإعادة أعمالهم أو الوصية بقضائها نظراً لتبدل رأيهم فيها.

الفرع الثاني: أثر الفتوى بعد اجتهاد المقلد

إذا بلغ المقلد رتبة الاجتهاد واختلف رأيه مع رأي المجتهد الذي كان يقلده وعمل بفتاواه فهل يجب عليه التدارك أيضاً أم لا؟

ذهب إلى الأول السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(١)؛ لعدم تمامية الأدلة القاضية بالإجزاء فيه بما فيها الاستصحاب الذي هو أقوى وجوه الصحة، وذلك لعدم وحدة القضية المتينة والمشكوك، وربما يقال بعدم وجوب التدارك، لاسيما على القول بالإجزاء مطلقاً، وذلك لوجهين:

أحدهما: وجود المقتضي للصحة من جهة إسناد عمله إلى الحجة الشرعية، وهي فتوى المجتهد في حينه، واختلاف رأيه مع رأي مجتده لا يستلزم بطلان فتوى المجتهد الأول أو خطأها وإن كان رأيه أرجح من رأي المجتهد الأول في نظره، إلا أن الأرجحية أعم من انكشاف الخطأ.

نعم إلا أن يقال إن الاختلاف على نحو التضاد غالباً ما يلازم العلم بالخطأ، وحينئذ لا يمكن الركون إليه للعلم بعدم حجية الفتوى السابقة، وهذا ما تؤكده فتوى الجل أو الكل بعدم جواز الاعتماد على فتوى المجتهد إذا علم بخطئه أو خطأ مستنده.

ثانيهما: وجود المانع من التدارك؛ لأن القول بوجوب التدارك يستلزم العسر والحرَج ونقض الغرض من جعل الحجية لفتوى الفقيه، فحتى إذا تمت أدلة القول بوجوب التدارك إلا أن الالتزام بها في مقام العمل ممنوع لجهة وجود المانع.

الفرع الثالث: إذا تبدل الرأي مع الجهل به

إذا تبدلت فتوى المجتهد ولم يعلم به المقلد فأدى أعماله استناداً إلى فتواه الأولى أو عدل من مجتهد لآخر ولم يعلم باختلاف فتواهما فهل يحكم بصحة أعماله أم بوجوب التدارك؟

فيه احتمالات ثالثها التفصيل بين الجهل التقصيري والجهل القصورى، ففي صورة القصور يحكم بالصحة لتسالم المشرعة عليه وبناء العقلاء، وفي صورة التقصيري يحكم بعدم الصحة؛ لعدم وجود التسالم ولا البناء العقلاني.

الفرع الرابع: إذا قصر المجتهد أو المقلد بالفحص

إذا انكشف لدى المقلد تقصير المجتهد في موازين الفتوى أو تقصيره هو في الفحص عن المجتهد الجامع للشرائط ففي الحكم بصحة أعماله السابقة إشكال بين، وذلك لاستنادها إلى غير الحجة فلا يشملها دليل الإجزاء، ولا

تنطبق عليها أدلة الصحة.

وهل الحكم ذاته يجري فى صورة الجهل القصورى؟ احتمالان والأقوى الصحة لجريان أدلة الرفع فى حقه فضلاً عن المانعين العقلى والشرعى من الحكم بالتدارك.

الفرع الخامس: شمول البحث للمحرمات

البحث فى هذه المسألة ينطبق فى مختلف أبواب الفقه بلا فرق بين الواجبات والمحرمات، وأمثلة الواجبات واضحة وأما المحرمات فيمكن القول بأنه يجري حتى فى مثل المعاملات الربوية، كما لو كان المجتهد يرى عدم تحقق الربا فى النقد المتداول اليوم ثم عدل عن رأيه إلى تحققه، أو كان يرى عدم حرمة الربا بين الوالد والولد أو بين المسلم والكافر ثم عدل عن رأيه إلى الحرمة وهكذا، فالخلاف المذكور فى الواجبات يجري فى المحرمات أيضاً بلا فرق.

وقد عرفت أن أصح الأقوال هو عدم ثبوت الأثر الرجعى للفتوى الثانية، ولازمه تصحيح الأعمال السابقة إن استندت إلى الفتوى الشرعية.

■ المبحث الثالث: في حكم العمل عند اختلاف الفتوى

قد عرفت من المبحث السابع حكم التقليد إذا اختلفت الفتوى بالنسبة إلى المقلد نفسه. بقي أن نعرف حكمه إذا اختلفت الفتوى بين المقلد وغيره، وهذه من المسائل الهامة التي تقع محل الابتلاء كثيراً ليس في المذهب الواحد بل في المذاهب المتعددة، بل والأديان، وهي واسعة الانتشار، ومواردها عديدة:

منها: في العقود، كما لو قلّد البائع من يميز العقد بغير العربية وقلّد المشتري من لا يميزه، أو قلّد الزوج من لا يرى نشر الحرمة الرضاعية في عشر رضعات وقلدت الزوجة من يرى ذلك، ويجري هذا البحث في الإيقاعات أيضاً، كما لو قلّد الزوج من يميز إيقاع الطلاق بالهاتف أو الرسالة المكتوبة بينما قلدت الزوجة من لا يميز ذلك، فكيف يعملان في كل ذلك؟

ومنها: في الوكالة، كما لو كان الوكيل يقلّد من لا يميز العقد بغير العربية بينما يقلّد الموكل من يميز ذلك، فهل المدار على تقليد الوكيل أم الموكل؟

ومنها: في الوصايا، كما لو اختلف تقليد الموصي والوصي.

ومنها: النيابة عن الغير في العبادة ونحوها، كما في الحج أو في صلاة القضاء وصيامه، بل قد يجري حتى في الأداء كما لو اختلف التقليد في صلاة الجماعة بين الإمام والمأموم وهكذا، والمسألة واسعة الانتشار وكثيرة الفروع، وينبغي تقييد البحث في هذه المسائل بقيود عمدتها ثلاثة:

القيد الأول: أن يكون الاختلاف في الفتاوى على نحو التضاد، كالفتوى بصحة العقد والفتوى بالبطلان؛ إذ يمكن الجمع بينهما في غير موارد التضاد كما سترى.

القيد الثانى: أن تكون الفتاوى المختلفة جامعة لشرائط الاعتبار من حيث صدورها من مجتهد جامع للشرائط ، وإلا لم يكن وجه للتعارض؛ لسقوط غير الجامعة عن الحجية.

القيد الثالث: أن يعلم المتعاقدان بوجود الاختلاف.

وتفصيل الكلام فى هذه الموارد ونحوها يتم فى مطالب:

المطلب الأول: فى اختلاف الفتوى فى العقود والإيقاعات

اختلف الفقهاء فى حكم العقود التى يختلف فيها المتعاقدان فى الفتوى إلى أقوال عديدة ربما تبلغ خمسة^(١)، وعمدتها ثلاثة:

القول الأول: ذهب إلى بطلان العقد. صرح بهذا صاحب العروة^(٢) فقال: إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاوضة - مثلاً - أو العقد بالفارسي والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً؛ لأنه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين، وكذا فى كل، عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته^(٣)، ونسب هذا القول للشيخ عبد الكريم الحائري^(٤)، ويظهر من سكوت بعض المحشين والمعلقين على فتوى العروة كالسيد الفيروزآبادي والمحقق العراقي^(٥) اختياره أيضاً^(٦)، والظاهر أنهم لم يجدوا دليلاً نقلياً يستندون إليه فى ذلك،

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٨١، ص ٢٩٤.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥، مسألة (٥٥).

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٨١.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥ - ٤٦.

فاستدلوا بحكم العقل، ويمكن أن يقرر من جهات عديدة:

أحدها: جهة الملازمة العقلية في العقود، وهو ما ذكره في المتن من أن البيع يتقوم بطرفين، فهو من حيث الموضوع فعل واحد تشريكي يقوم ركنه الأول بالبائع والثاني بالمشتري، وعليه فلا يعقل أن يتحقق البيع موضوعاً والحال أنه عند أحد ركنيه فاسد، ويعضد هذا قول المناطقة إن النتيجة تتبع أخس المقدمات، فالبيع عرفاً وعقلاً لا يصح إلا بكونه صحيحاً عند طرفيه.

ثانيها: جهة الأثر، فإن العقد عند العرف مركّب من إيجاب وقبول، وكذلك عند الشرع؛ لأن أدلة العقود إمضائية، ويشهد الوجدان والبرهان على أن المركب لا يؤثر أثره إلا بعد صحة تركيبه وتماثيته، وإلا لزم الخلف، ومن الواضح أن صحة المركب متوقفة على صحة تركيبه، وهي الأخرى متوقفة على صحته عند طرفيه.

ثالثها: جهة الالتزام العقلاني، فإن العقد هو التزام بين طرفين، أحدهما يتوقف على الآخر، ولا يعقل أن يلتزم أحدهما بشيء ولا يلتزم به الآخر؛ لأنه يراه الآخر فاسداً، ولو وقع ذلك كان عند العقلاء عملاً سفهائياً، والعقود السفهائية باطلة بالإجماع، بل نهى عنها الشرع في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْنُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(١)، بناءً على أن النهي يدور مدار السفاهة.

رابعها: جهة العرف، فإن العقد حقيقة واحدة في الخارج، وهو وإن كان في تكوينه مركباً إلا أنه من حيث أثره كالتمليك بسيطاً، والبسائط تدور بين الوجود والعدم والصحة والفساد، ولا يعقل أن يكون نصفه صحيحاً

ونصفه الآخر باطلاً.

فيتحصل: أن العقل يحكم بعدم إمكان تصور عقد شرعي أو عرفي يترتب عليه آثاره وفي عين الحال هو صحيح عند أحد ركنيه كالبائع وفساد عند الآخر كالمشتري، وعليه فإنه لا حل للمتعاقدين إلا بتوحيد تقليدهما بعدول أحدهما إلى مجتهد الآخر أو تقليدهما لمجتهد ثالث، أو أخذهما بالاحتياط.

ويمكن المناقشة في كل ذلك من جهتين نقضية وحلية.

أما جهة النقض فإن الشرع كثيراً ما فكك بين المتلازمين وحكم على أحدهما بغير ما حكم به على الآخر ليس بالنسبة إلى شخصين، بل بالنسبة لشخص واحد، وليس في المعاملات فقط، بل حتى في العبادات، فمثلاً الصلاة في المكان المردد فيه وأنه مسافة شرعية أم لا يصلي الخارج من بلده فيه تماماً لاستصحاب التمام، وحينما يعود إليه يصلي قصراً لاستصحاب القصر، وكذا إذا أقر شخص على نفسه بالدين يؤخذ بإقراره، ولكن إذا أقر لنفسه بذلك فلا يؤخذ بإقراره مع أن المقر واحد.

وأما التفكيك الواقع بالنسبة لشخصين فكثير جداً، بل أقر الشرع بقانون الإلزام هذا التفكيك حتى فيما يتعلق بالفروج والأنساب التي هي من النواميس الخطيرة، فأجاز مثلاً نكاح من لا يشترط الشهود في الطلاق مع أنه عنده مغل، وهكذا. فما يقال في الجواب عن التفكيك في هذه الموارد يمكن أن يجاب به عن التفكيك في العقد هناك؛ لأن الجميع من واد واحد.

أما جهة الحل ففيها أكثر من جواب:

الجواب الأول: أن الاستدلال المذكور ناظر إلى الملازمة الواقعية؛ إذ لا

شك في أن العقد بحسب الواقع يدور أمره بين الوجود والعدم والصحة والفساد، ولا يعقل أن يكون عقد في الواقع نصفه صحيح ونصفه فاسد، كما لا يعقل أن يكون مثل هذا العقد منشأ للأثر عرفاً أو شرعاً، إلا أنه يمكن تصحيح العقد المذكور لا من جهة الحكم الواقعي بل الظاهري الذي يرجع إلى اعتبار الشرع، ولا شك في أن الأمور الاعتبارية قابلة للتفكيك ولو كانت من المتلازمات العقلية؛ لأن الأمور الاعتبارية ترجع إلى المعبرين، وعليه فلا مانع من أن يتعامل المشتري الذي فتواه تحكم بالبطلان مع العقد معاملة الصحة بحسب الظاهر استناداً إلى صحته عند البائع، ونظائره كثيرة في الفقه قد عرفت بعضها مما تقدم.

والخلاصة: أن وحدة التقليد أو الرأي في المعاملات شرط لازم إذا قلنا بأن الصحة والفساد ناظران إلى الواقع، وأما إذا قلنا أن النظر إلى الظاهر فلا فيكفي للحكم بصحة العقد صحته عند أحدهما.

الجواب الثاني: أن التكاليف الشرعي يدور مدار الحجة الشرعية، وفتوى الفقيه بالنسبة للبائع حجة كما هي حجة على المشتري، فإذا عامل البائع عقده معاملة الصحة لم يكن خالياً من الحجة في مقام التنجيز والإعذار، فلذا يجوز له أن يصححه، بخلاف المشتري فإن حجته إذا قامت على الفساد فلا يجوز له أن يعامله معاملة الصحة، ولزام ذلك أن البائع يجوز له أن يرتب الأثر على البيع دون المشتري، وكلاهما مشروع؛ لأن الأمور الاعتبارية ترجع إلى أهل الاعتبار.

إن قلت: إن لازم هذا هو وقوع النزاع والخصام؛ لأن معنى ترتيب البائع للأثر هو مطالبة المشتري بالثمن وتسليمه المثل، ومعنى عدم ترتيب

المشتري للأثر هو جواز عدم تسليم الثمن ولا استلام الثمن، وهو يتنافى مع حكمة الشرع ويؤدي إلى اختلال النظام.

قلت: يرتفع الخصام بالرجوع إلى الحاكم الشرعي؛ لأنه المنصوب لحل الخصومات، ولا يحق لأحدهما مخالفته حينئذ؛ لأن أدلة حجية حكمه حاكمة على الأحكام الأولية الأخرى ولو كانت قطعية، وإلا لزم نقض الغرض، ولذا يتعين على المترافعين أن يأخذا بحكم الحاكم وإن كان أحدهما يقطع بخطئه، كما يتعين على المجتهد إذا ترفع إلى الحاكم أن يأخذ بحكمه وإن خالفه في الاجتهاد أو الرأي، وذلك لحكومة حجية حكم الحاكم على غيره.

الجواب الثالث: أن الحكم ببطلان العقد مع أنه عند أحد طرفيه صحيح يستلزم لغوية الجعل والترجيح بلا مرجح.

وتوضيح ذلك: إذا صح العقد في نظر البائع بسبب فتوى مجتهده لا يمكن بعد ذلك أن يحكم ببطلانه بسبب فتوى المشتري بالبطلان؛ لأن ذلك يستلزم لغوية حجية فتوى البائع، وفي عين الحال ترجيح البطلان على الصحة، وهو بلا وجه، وحيث إن الكل باطل فالمقدم مثله.

الجواب الرابع: أن صحة العقد وفساده تدور مدار الصدق العرفي؛ لأن أدلة الشرع في باب العقود إمضائية، وعليه فإنه يكفي للحكم بصحة العقد ولزوم ترتيب الأثر عليه هو صدقه عرفاً؛ لأن أدلة الشرع مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) و: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) تتعلق بما صدق عليه عقد أو بيع، ويكفي لصدق هذا

١ - سورة المائدة: الآية ١.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

الموضوع هو النظر العرفي لا النظر الاجتهادي، فكلما كان بيعاً عرفاً تشمله أدلة حلية البيع، واشترط المجتهد بعض الشروط أحياناً كالعربية مثلاً لا يضر بصحة العقد؛ لأن البيع موضوع عرفي لا شرعي، وليس لاجتهاد المجتهد مدخلة فيه.

وعليه فإنه يكفي للحكم بصحة العقد صحته عند أحد الطرفين؛ لانطباق عمومات الأدلة ومطلقاتها عليه؛ إذ لا يوجد دليل يشترط صدق البيع عند المتبايعين معاً، ولعل مثل قولهم ﷺ: «لكل قوم نكاح»^(١) وقاعدة الإلزام يؤيدان هذا، ولذا أفتوا بجواز أن ينكح المسلم الكتابية بحسب شروطها، فتأمل.

والحاصل: أن الحكم ببطان البيع لا يستند إلى دليل متين يمكن الركون إليه، بل الظاهر المستفاد من طريقة الشرع ومذاق التشريع خلافه، فلذا يتعامل أهل الدين في مثل هذه المعاملات معاملة الصحة استناداً إلى أحدهما، ولا يرون فيها محالاً عقلياً، ولا يعدونه تصرفاً سفهائياً، ولهذا صرح بعضهم بالصحة.

القول الثاني: ذهب إلى الصحة مطلقاً. حكى هذا القول عن جماعة منهم المحقق الأصفهانى رحمته في حاشيته على المكاسب^(٢)، واستدل له بالملازمة المتقدمة، وتقريره - بتوضيح وإضافة - أن المعاملة إذا كانت صحيحة في أحد أطرافها تكون صحيحة في الطرف الآخر أيضاً، ولازم الصحة هو جواز

١ - التهذيب: ج ٧، ص ٤٧٢، ح ١٨٩١.

٢ - انظر حاشية المكاسب (للأصفهاني): ج ١، ص ٢٩٥ - ٢٩٦؛ وانظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٩٣؛ المكاسب: ج ٣، ص ١٧٨.

ترتيب الأثر عليها، والسبب فى ذلك هو أن المعاملة أمر يتقوم بالطرفين، فإذا صحت عند أحد طرفيها فإنها تكون صحيحة عند الطرف الآخر لا محالة، وذلك للملازمة الحقيقية الموجودة بين الطرفين، وهذا أمر كثير الوقوع فى الأحكام الشرعية ليس الوضعية منها بل حتى التكليفية.

منها: حكمهم بجواز أن ينظر الطبيب إلى مواضع محرمة من جسد المرأة المريضة استناداً إلى جواز مراجعتها له من جهة الضرورة أو الاضطرار، مع أن جواز المراجعة تكليف المرأة، ولولا سريان حكم الاضطرار من جهة المرأة إلى الطبيب لما كان هناك وجه للكشف عنها والنظر إلى تلك المواضع.

ومنها: حكمهم بجواز أن يستمع القاضي للجرح فى الشهود ولا يعدونه من الغيبة المحرمة استناداً إلى وجوب إظهار الشهادة أو جوازها - بحسب الموارد - مع أن حكم الشاهد غير حكم القاضي، ولولا سريان الحكم من الملازم إلى الملازم الآخر لم يكن وجه للجواز.

ومنها: حكمهم بجواز بيع لحم الخنزير ممن يستحله، ولولا سريان حكم المشتري إلى البائع بسبب الملازمة لم يكن وجه للتجوز.

والحاصل: أن الشرع حكم بسريان الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر فى الموارد العديدة، فليكن ما نحن فيه منه؛ إذ حكم الأمثال واحد، ولا دليل على وجود فرق فارق بين ما ذكر وبين ما نحن فيه.

ويمكن أن يناقش من وجهين:

أحدهما: أنه معارض بدليل القائلين بالبطلان، فإنهم تمسكوا بذات الدليل، ولكنهم قالوا بسريان البطلان من أحد الطرفين إلى الآخر، وعليه

يطل الدليل، ولا يوجد ما يوجب ترجيح جانب الصحة على البطلان، فالقول به بلا مرجح.

ثانيهما: أن الشواهد المذكورة لا تنهض لتأييد هذا القول؛ لأنها مستندة إلى الأدلة الخاصة، فمثال الطبيب راجع إلى الضرورة والاضطرار، وهما موضوعان عرفيان، والعرف يرى أن الاضطرار عند المرأة يسري إلى الطبيب أيضاً؛ لأنهم يرون أن حكم الاضطرار لا يختص بالنفس، بل لو كان من الغير يصدق عليه اضطرار أيضاً، ولولا ذلك فإنهم حكموا بعدم جواز النظر إن لم تكن المرأة مضطرة.

ومثال: القاضي كذلك؛ لتوقف إثبات الحق عليه، وحيث إنه منصوب لذلك تعين عليه الاستماع، وجواز بيع لحم الخنزير ممن يستحله يرجع إلى جهة فقدان الدليل على الحرمة؛ بداهة أن المحرم من الخنزير هو أكله لا بيعه، أو إلى جهة قانون الإلزام.

ونلاحظ مما تقدم أن الشواهد المذكورة لا تصلح لإثبات الصحة مطلقاً؛ لأن العقود تتبع القصود، ولا يعقل أن يكون العقد ذا أثر معتبر على من يراه فاقداً للأثر. نعم ربما يمكن تصحيح ذلك من جهتين أخريين:

الجهة الأولى: أصالة الصحة، وتقريره: أن يقال بأن المشتري الذي يرى فساد البيع قد لا يجزم بالفساد، بل يظن، وهو الغالب، ولازم ذلك هو الشك بصحة معاملة البائع فيجوز له أن يبني على الصحة، وحينئذ يجوز له أن يرتب الأثر على عقده فيستلم منه الثمن ويسلمه الثمن.

وفيه: أنه مصادرة على المطلوب، وأنه على فرض صحته فهو أخص من

المدعى؛ لأنه يجري فى صورة الشك لا فى صورة العلم والاطمئنان.

الجهة الثانية: السيرة التشريعية، فإنه قد يدعى قيامها على التصحيح فى الملازمات فى العبادات والمعاملات، كما فى صلاة الجماعة فإنهم يصححون أعمال المأمومين استناداً إلى صحة صلاة الإمام، مع أنهم قد يختلفون فى الفتوى، وكذا فى العقود كعقد النكاح مثلاً فإنهم يستندون إلى صحة العقد عند العاقد ويبنون على صحة العقد وإن كان ربما يختلف مع فتوى الزوج أو الزوجة، ومثله يقال فى الطلاق إذ يبنون على صحته استناداً إلى المطلق مع إمكان أن تختلف فتواه مع فتوى المرأة وهكذا.

فالسيرة من حيث الصغرى قائمة، ومن حيث الكبرى فمن الواضح أنها متصلة بزمان المعصوم عليه السلام ولم يصلنا ما يدل على الردع عنها، فتكون حجة. وفيه:

أولاً: أن السيرة إن كانت فهى قائمة على تصحيح العقد عند عدم علم أحد الطرفين بفساد المعاملة، وأما فى صورة العلم فلا؛ إذ الملحوظ منها هو عكس ذلك تماماً؛ إذ لا يصح أهل الدين والورع العقود استناداً إلى صحته عند أحدهما فقط.

ثانياً: أن الشواهد المذكورة خارجة تخصصاً؛ لأن صلاة الجماعة لها أحكام مستثناة بالأدلة الخاصة، بل هناك أدلة خاصة تدل على أن الضابطة فى صحة الصلاة هو صلاة الإمام، فإن كانت الصلاة صحيحة بنظر الإمام صح الاقتداء به.

وهذه أيضاً ليست قاعدة عامة فى كل موارد الصلاة، ولذا أفتوا بعدم

جواز الاقتداء بالإمام إذا علم المأموم بعدم طهارته من الحدث، أو أن صلاته قبل الوقت، أو عدم صحة قراءته وهكذا، ومثل ذلك يقال في عقد النكاح والطلاق، وعلى فرض وجود السيرة فيهما فهي لا تجري هنا؛ لأنها دليل لبي، والقدر المتيقن منها هو ما ذكر، ولا دليل بعدها على جريانها في جميع العقود والإيقاعات، فالدليل أخص.

فيتحصل مما تقدم: أن القول بالصحة ضعيف إما من جهة عدم مقتضي أو من جهة وجود المانع.

نعم يمكن تصحيح العقد إذا التزمنا بأن الحكم الناشئ من اجتهاد الفقيه هو حكم واقعي ثانوي، أو بديل عن الحكم الواقعي الأولي، فيكون نظير الحكم الاضطراري كالتميم بالقياس إلى الاختياري كالماء في الطهارة الحديثة الصغيرة أو الكبيرة، وذلك لأن ثبوت الحكم الواقعي الثانوي بواسطة فتوى المجتهد القائل بالصحة يكفي لترتيب آثار الصحة عليه حتى على المشتري، وأما إذا التزمنا بأن هذا الحكم مجرد منجز ومعدّر فإنه لا يمكن الحكم بصحة العقد على القائل بفساده؛ لأن ترتيب أثر الصحة بالنسبة إليه يكون بلا عذر. وفيه:

أولاً: أن القول بأن الأحكام الاجتهادية واقعية ثانوية مما يخالف مسلك المشهور، بل الأكثر؛ لأنهم التزموا بأن مؤديات الطرق والأمارات هو التنجيز والإعذار لا الأحكام الظاهرية ولا الواقعية.

وثانياً: أنه لا يجدي؛ لأن فتوى الصحة تثبت للبائع الحكم الواقعي الثانوي، وهي معارضة بفتوى المشتري بالبطلان.

وهذا فضلاً عن تهافته مستلزم للتصويب والترجيح بلا مرجح.

والحاصل: أن القول بالصحة مطلقاً لم يستند إلى دليل تركز إليه النفس.

القول الثالث: التفصيل بين فتوى الصحة وفتوى البطلان بترتيب أثر الصحة على الأول دون الثاني، وهذا هو القول المشهور بين المتأخرين والمعاصرين^(١)، بل صرح به جمع من المحشين على العروة^(٢).

وخلاصته: أن العقد يكون صحيحاً لمن فتواه الصحة، وفاسداً لمن يراه كذلك، وليس المراد أن يكون للعقد الواحد حكمان متضادان في وقت واحد، بل إن الذي فتواه الصحة يرتب عليه أثر الصحة، والذي فتواه البطلان لا يرتب عليه الأثر، وقد استدلوا بوجوه عديدة عمدتها شمول العمومات والإطلاقات لكل واحد من الطرفين.

وتوضيحه: أن القائل بالصحة تنطبق عليه عناوين: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) و: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤) و: ﴿تَجْكِرَةً عَنْ تَرَضٍ﴾^(٥) ونحو ذلك، وذلك لتحقيق الموضوع عنده، وهو عنوان البيع، فتشمله أحكامه الثابتة بالأدلة العامة، والقائل بالبطلان فحيث ينفي صدق البيع على عمله يخرج خروجاً تخصصياً عن هذه العمومات، وحيث إن كلاً منهما مكلف بحجته يحكم بصحة البيع بالنسبة للبائع، وبفساده بالنسبة للمشتري، فكل واحد منهما حجته تامة من

١ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٩٠.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥، هامش رقم (٥)؛ ص ٤٦، هامش رقم (١-٣).

٣ - سورة المائدة: الآية ١.

٤ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٥ - سورة النساء: الآية ٢٩.

حيث وجود المقتضي وانعدام المانع، ويؤيد هذا النحو من الحكم الأشباه والنظائر.

منها: الجنابة المرددة في وقوعها بين شخصين، فإن كل واحد منهما يمكنه إجراء البراءة عن وجوب الغسل في حق نفسه؛ لأن ذلك هو تكليفه فيأخذ به.

ومنها: الدين المردد بين تعلقه في ذمة زيد أو عمر، فإن كل واحد منهما ينفيه عن ذمته بالبراءة.

ومنها: المكان المردد في أنه يبلغ مسافة شرعية لقصر الصلاة أم لا؟ فإنه إذ وصل إليه المقيم أو المواطن يتم استصحاباً للتمام، وإذا وصل إليه المسافر يقصر استصحاباً للقصر وهكذا، فإن عمل المكلف بحجته وهو الاستصحاب صار منشأ لاختلاف الحكمين في الذهاب والعودة، وهكذا في باقي الفروع، فليكن ما نحن فيه منه أيضاً.

ويمكن أن يناقش من جهات:

الجهة الأولى: مخالفته لحقيقة العقد، فإن العقد حقيقة مركبة من عنصرين، وهي من حيث وقوعها تدور بين أن تكون صحيحة بتمامها أو فاسدة كذلك، ولا يعقل أن يكون العقد صحيحاً في نصفه الأول وفاسداً في نصفه الثاني؛ لأنه يستلزم الخلف، بل والجزم بمخالفة الواقع؛ إذ لا يوجد في الواقع مثل هذا العقد لا عرفاً ولا شرعاً.

والخلاصة: أن هذا القول مبني على التفكيك بين المتلازمين وهو باطل، وأجابوا عنه بأن التفكيك المذكور مستحيل بحسب الواقع الحقيقي، وأما

بحسب الواقع الاعتباري والحكم الظاهري فهو مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه؛ لما عرفت سابقاً من كثرة وقوعه في الخارج، ووروده في الفروع الفقهية كثيراً.

مثل الوضوء بالماء المشتبه النجاسة، فانه يحكم بطهارة أعضاء الوضوء، ويحكم ببقاء الحدث عند المتوضي، وذلك للاستصحاب في الاثنين، مع أن هذا الحكم بلحاظ الواقع وحكم العقل متناقض؛ لأن الماء المشتبه لا يخلو أمره إما أن يكون طاهراً فينبغي أن يحكم بارتفاع الحدث، أو يكون نجساً ولازمه تنجس أعضاء الوضوء، إلا أن الأمر بحسب الأمر الظاهري ممكن، بل وواقع على ما عرفت، ومثل اللحم المشكوك التذكية، فإنه يحكم بطهارته وبحرمة أكله مع أنه بحسب الواقع وحكم العقل متناقض، إلى غير ذلك من شواهد، وما نحن فيه من هذا القبيل أيضاً.

الجهة الثانية: مخالفته للأسلوب العقلاني.

بتقريب: أن العقود تتقوم بالإنشاء المبني على التراضي بين المتعاقدين، فكل عقد لا يتحقق إلا إذا أوقعه المتعاقدان بنحوه الصحيح، وهذا يمكن وقوعه ممن يراه صحيحاً، وأما الذي يراه باطلاً فلا يعقل أن ينشئ العقد ويرضى به أو يرتب الأثر عليه؛ لأنه يعد تلاعباً وخروجاً عن الأسلوب العقلاني في المعاملة، وحيث إن أدلة العقود إمضائية يحكم بالبطلان.

وربما يجاب عنه بكفاية أن يكون أحد طرفي العقد يراه صحيحاً لترتيب الآخر آثار الصحة عليه، والعرف ببابك، بل هو أخص أيضاً؛ لأنه لا مانع من أن يأخذ المشتري بفتوى البائع أو يتعامل معه معاملة الصحة من جهة

فتواه بالصحة، فالمشتري وإن كان يرى البطلان إلا أن الحكم بالصحة يستند إلى حجة أيضاً. ولم ينشأ من الجراف أو الفتوى بغير علم، لاسيما إذا كانت الفتوى بالصحة صادرة من الأعلام، أو كانت موافقة للاحتياط، فلذا يجوز له أن يرتب آثار الصحة التي هي عند الغير كذلك، ولا مانع منه شرعاً؛ لوقوع الكثير من الأحكام الشرعية من باب التعبد الشرعي الخاص مثل إجراء أصالة الصحة أو قاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوها، فليكن هذا من قبيله أيضاً، فتأمل.

الجهة الثالثة: مخالفته للغرض، فإن التفكيك في العقد الواحد بين حكمين يوجب وقوع النزاع والتخاصم، ولذا قال بعض المراجع بأن البائع الذي يرى صحة العقد مالك للثمن، ويجوز له أخذه من المشتري ولو حيلة^(١)، وأنت ترى أن هذا مما يتنافى مع غرض الشريعة الموضوعة لحماية حقوق الناس ونفوسهم وأموالهم وانتظام معاشهم ومعادهم ضمن وئام ومجانسة، بل الحكم المذكور يستلزم مخالفته للواقع؛ لأن التفكيك في الحكم يوجب القطع بالمخالفة للواقع، والصحة من آثار الواقع فلا يعقل أن يحكم بها.

ويمكن أن يجاب عن الأولى بأن النزاع والتخاصم محل بالقضاء.

وفيه: أن مراجعة القضاء يوجب العسر والحرج - لاسيما إذا كثرت المسائل التي يختلف فيها الناس في الفتاوى، وهما مرفوعان شرعاً - بل يستلزم اختلال النظام، وهو ممنوع عقلاً، ولعل القول المذكور يستلزم الجزم بمخالفة الواقع، فإن العقد لا يخلو إما أن يكون صحيحاً عند الطرفين أو

فاسداً عندهما، فالقول بصحته عند أحدهما دون الآخر يوجب اليقين بمخالفة الفتوى للواقع فتسقط عن الحجة والاعتبار.

وربما يقال هنا بقول رابع وهو التخيير بين الفتوين، وذلك لأن كل واحدة من الفتوين تامة الحجية من حيث وجود المقتضى وانعدام المانع، ووقوع الاختلاف بينهما ينتهي إلى حصول التعارض بينهما، والحل فيه هو التخيير على الأقوى لا التساقت والرجوع إلى الأصول العملية الذي يراه الكثير، بل لعله المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

وعليه فيمكن للبائع والمشتري أن يتفقا على العمل بإحدى الفتوين، ويرتبا الآثار عليه، وبه تنحل مشكلة المنازعة، و تنتفي الحاجة إلى مراجعة الحاكم، كما ينتفي القطع بالمخالفة للواقع.

إن قلت: إن التخيير حكم التعارض عند الشخص الواحد لا الشخصين فدليل التعارض قاصر عن شموله لما نحن فيه .

فأنه يقال: حتى وإن سلّمنا ذلك - جداً - فإن كل شخص بعد ملاحظة اختلاف الفتوين يقع في التعارض حقيقة والعقل والعقلاء بل ووجود الملاك الشرعي في تعارض الأخبار القاضي بالتخيير توجب عليه التخيير، وربما يشكل عليه بإشكالين.

أحدهما: أن التخيير بين الحجتين ليس من شؤون المقلّد، بل هو من مهام المجتهد، فالقول به خروج عن الموضوع.

وثانيهما: أنه أخص؛ لأنه لو صح فهو ينسجم مع القول بجواز التبعض في التقليد، أو جواز العدول، وأما على القول بعدم صحتها فلا يصح، ووجه

العلاقة بينهما هو أن لازم التخيير هو العمل بفتوى الغير فينطبق عليه عنوان التقليد، وهذا لا يصح إلا إذا قلنا بالعدول أو التبعض كما لا يخفى.

ويمكن الإجابة عن الأول بأن التخيير في اللابديات العقلية لا يختلف فيها مجتهد أو مقلد، كما في الدوران بين المحذورين، والتزاحم لدى تراحم متساوي الأهمية المقطوعة أو المظنونة أو المحتملة، وما نحن فيه منها؛ بداهة أن اختلاف الفتوى في المسائل الابتلائية مما يقوم عليها نظام العباد في معاشهم ومعادهم.

وأما الثاني فهو وجيه في نفسه إلا أنه يمكن القول باختيار أحوط القولين، فيكون طريقاً ثالثاً غير التبعض والعدول، وفيه ما فيه، فتدبر.

إلا أن الصواب هو القول الأول وذلك لسببين:

السبب الأول: لأن القول بصحة مثل هذا العقد ولو من طرف واحد خروج عن الأسلوب العقلاني في المعاملات، فإن العقلاء لا يرتبون الآثار على البيع أو النكاح أو الإجارة إذا كانت صحيحة عند أحد طرفيها وفاسدة عند آخر.

ولو قيل لهم إن البعض هكذا عقد في نكاحه ويبيعه فإنهم يعدونه لغواً، ولو سلم البائع الذي يرى الصحة المثلث الثمين لمن يراه فاسداً يعدونه سفهياً، وحيث إن أدلة العقود إمضائية وطرق الإطاعة والمعصية عقلائية لا يمكن القول بتصحيح الشرع لمثل هذه المعاملة، والتمسك بالعمومات

والإطلاقات مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) مستلزم للمحال؛ لأنه من مصاديق التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية؛ بداهة أن الشرع حكم بالحلية ووجوب الوفاء على ما كان بيعاً وعقداً، وهذا لا يصدق عرفاً إلا إذا كان كذلك عند طرفيه لا عند طرف واحد.

السبب الثانى: الأدلة المتضافرة الدالة على حرمة أكل المال بالباطل تنطبق على العقد الذى يراه أحد الطرفين فاسداً عند القائل بالفساد، كما تنطبق عليه الأدلة الأخرى الدالة على أن حلية أكل المال مشروطة بطيب النفس، وأن التجارة لا تكون إلا بالتراضي بين الطرفين، وهذا الشرط غير محرز عند القائل بالفساد، ولذا لا يصح للقائل بالصحة أن يرتب آثار الصحة؛ بداهة أن الرضا مما يحتاج إلى إحراز، وعلى هذا يضعف قول المشهور فضلاً عن القول بالصحة مطلقاً؛ لوضوح أن القائل بفساد المعاملة لا يمكن أن يكون طيب النفس فى نقل ماله، ولا راض بها.

ومن الواضح أن الحكم بالبطلان هنا ليس من باب ملاحظة الحكم الواقعي حتى يرد عليه بإمكان التفكيك بين الحكمين الواقعي والظاهري، بل هو من باب عدم وجود حكم ظاهري يمكن أن يفيد فراغ الذمة للحكم بالصحة حتى عند القائل بالصحة، فتدبر.

والإشكال على البطلان بأنه يتنافى مع مسلك الطريقية فى الفتوى وركون إلى مسلك السببية وهو مما اتفقوا على عدم صحته^(٣) فيه ما فيه؛ لأنه:

١ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٢ - سورة المائدة: الآية ١.

٣ - التنقيح: ج ١، ص ٣٢٨.

أولاً: أن طريقة فتوى القائل بالصحة وإن كانت تامة إلا أنه لا يمكن العمل بها؛ لابتلائها بالمانع العرفي والشرعي، والمانع هو ما عرفت من استلزامها لأكل المال بالباطل، والتمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وثانياً: أن طريقة فتوى الصحة مبتلاة بطريقة فتوى الفساد، وهذه المعارضة تكشف كشافاً إنياً عن عدم مشروعية المعاملة وإن كان البائع يراها صحيحة؛ لأن اعتبارها الشرعي يستلزم التناقض في ذهن المشتري، ويكفي احتمال وقوع الشرع في التناقض للحكم بعدم المشروعية؛ لأن اعتبار ما يحتمل أن يكون تناقضاً يوجب مخالفة الحكمة وإضلال العباد، وهو مما يتنزه الشرع المقدس منه، وكيف كان فطريق الاحتياط معلوم وهو يتطابق مع هذا القول، وكل ذلك مشروط بصورة العلم باختلاف الفتوى، وأما في صورة عدم العلم فأصالة الصحة جارية فيه.

ومما تقدم نحصل على نتيجتين:

النتيجة الأولى: أن اختلاف الفتوى في المتعاملين لا يخل بالعمل؛ لإمكان التبعض في التقليد أو العدول من مجتهد لآخر ويعمل بفتواه، وإنما يخل به بناء على عدم جواز أحدهما أو كليهما.

النتيجة الثانية: أن الحل الأنسب هو التبعض والأخذ بقول الآخر أو العدول لتصحيح المعاملة، ولولا ذلك لوجب اختيار أحد موقفين:

الأول: أن نلتزم بالعمل بكلا الفتوين معاً، وذلك بتصحيح أحد الطرفين وإبطال الآخر الذي يرى الفساد، وهو يؤدي إلى النزاع والخصومة، بل يخالف لسفاحة الإسلام، والقضاء لا يمكنه أن يكون حلاً للمشكلة، لكثرة

وقوع المسائل المشابهة لها، ولانصراف أدلة القضاء عن شمول مثله.

الثاني: أن نلتزم بقول ثالث يرجع إليه الطرفان في المسألة، وهو متهافت؛ لأن معنى ذلك هو العدول والتبعيض، وعليه فإن لم يلتزم بذلك فالقول بالبطلان هو أقرب الأقوال وأوفقها بالاحتياط.

المطلب الثاني: في اختلاف الفتوى في الوكالات ونحوها

وهي وإن كانت مشمولة بالحكم في المطلب الأول؛ لأنها من العقود، إلا أننا عقدنا لها بحثاً مستقلاً لأهميتها وكثرة وقوعها في محل الابتلاء في العبادات والمعاملات والأحكام، كالقضاء وإجراء الحدود والتحكيم في النشوز والشقاق ونحوها، ولعل من هنا عقد لها صاحب العروة مفتي مسألة مستقلة فقال: الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين^(١)، وقد قيّد البحث في صورة اختلاف الفتوى لعدم ترتب ثمرة تذكر في صورة توافقهما في الفتوى.

وكيف كان فقد اختلف الفقهاء في عمل الوكيل فيما إذا اختلفت فتواه تقليداً أو اجتهاداً مع فتوى الموكل على أقوال ربما تبلغ السبعة^(٢)، وقبل استعراض بعضها لابد وأن نحرر محل النزاع فنقول: إن الوكالة ترد على أنحاء:

النحو الأول: أن تكون مشروطة من قبل الموكل، كما لو اشترط الموكل على الوكيل أن يوقع العقود استناداً إلى فتوى الموكل وكان الاختلاف في الفتوى على نحو التضاد، كما لو أوكله على أن يعقد بالعربية لأنه يرى بطلان العقد بغيرها، وفي مثلها يجب الأخذ بمقتضى هذا الشرط، فلو أوقعها - بالفارسية - استناداً إلى فتوى الوكيل كان العقد باطلاً.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣-٤٤، مسألة (٥٤).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٦٤-٢٦٥.

النحو الثاني: أن تكون مشروطة، ولكن اختلاف الفتوى لم يصل إلى درجة التضاد، كما لو كان الموكل يرى صحة العقد بالفارسية إلا أنه اشترط عليه أن يوقعه بالعربية، وقد خالف الوكيل فأوقعه بالفارسية، فيكون تصرف الوكيل فضولياً، وحينئذ تتوقف صحته على إجازة الموكل.

النحو الثالث: أن لا تكون مشروطة بشيء أبداً، وقامت القرينة ولو اللبية كالارتكاز النفسي للموكل على أن الموكل يريد إيقاع العقد بأي وجه اتفق، كان الوكيل مخيراً بين أن يوقعه استناداً إلى فتوى الموكل باعتبار أنه نائب عن الموكل، أو يوقعه استناداً إلى فتواه باعتبار أنه مأذون بالتصرف، فلذا يقع العقد صحيحاً لوجود المقتضى، وهو الاستناد إلى ما هو حجة شرعاً عليه مع إحراز رضا الموكل، وعدم وجود المانع، وإذا قامت القرينة على أنه أراد إيقاع العقد حسب فتوى الموكل أو الوكيل فإنه وجب أن يعمل بمقتضى القرينة.

النحو الرابع: أن تكون الوكالة مطلقة ولم تقيد بشيء أبداً، ولا توجد قرينة توجب العمل بمقتضاها، فهل يتعين على الوكيل أن يعمل بمقتضى فتوى الموكل فلا يجوز أن يعمل بفتواه أم لا؟

والظاهر أن هذه المسألة هي التي ينبغي أن يقع النزاع فيها وإن كان ظاهر عبارات القوم هو الأعم؛ لوضوح الحكم في الصور الثلاثة السابقة، بخلاف هذه لعدم وجود ما يدل على كيفية العمل بها؛ إذ لا قرينة لفظية ولا لبية يمكن الركون إليها لمعرفة الحال.

والحاصل: أن محل البحث بينهم مختص بصورة إطلاق الوكالة وفقدان القرينة الصارفة للإطلاق. نعم يجب أن يتقيد بقيددين:

أحدهما: أن يعلما باختلاف الفتوى بينهما؛ إذ لا ثمرة للبحث في صورة الجهل بالاختلاف، وعلى فرض الشك فإن أصالة حمل فعل المسلم على الصحة تجزي في مقام التنجيز والإعذار.

وثانيهما: أن يكون الاختلاف في الفتوى على نحو التضاد، بحيث تكون فتوى الموكل البطلان مثلاً، بينما فتوى الوكيل الصحة؛ لأن هذا هو الذي تثبت فيه الثمرة.

وأقوال الفقهاء في هذه المسألة كثيرة نكتفي بالمهم منها:

القول الأول: العمل بفتوى الموكل لا الوكيل، وهو قول صاحب العروة^(١) كما عرفت، وتبعه جمع من المحشين والمعلقين^(٢)، ويستند هذا القول إلى وجوه:

أحدها: أن الوكالة عرفاً وشرعاً استنابة في التصرف عن الغير حتى يكون تصرفهما واحداً، بل الوكيل بمنزلة عضو من أعضاء الموكل، ففعله فعل الموكل، وقوله قوله، وهذا ما تؤكد سيرة الأعلام في إعطاء بعض الوكالات، حيث ينصون على أن وكيلهم ممثلهم قولاً، ومنهم من يقول: (يده يدي وفعله فعلي) وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا إذا طابق عمل الوكيل رأي الموكل ومعتقده، وإلا لم يكن عمله عمل الموكل، فالوكالة في جوهرها وحقيقتها تستدعي مطابقة عمل الوكيل لرأي الموكل لا غير.

ثانيها: انصراف إطلاق الوكالة عرفاً إلى ما يراه الموكل صحيحاً؛ لأنه

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣ - ٤٤، مسألة (٥٤)؛ وانظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر):

ص ٣٨٢؛ فقه الشيعة: ص ٢٧٠.

المعنى بترتيب الآثار على عمل الوكيل، سواء فى العبادات أو المعاملات، وهذا لا يصح إلا فى صورة العمل بفتواه، وهو ما يقضى به العقل، بل وعليه سيرة العقلاء التى أمضاها الشرع فى المعاملات؛ لأن الوكيل فرع والموكل أصل، ولا يعقل أن يخالف الفرع الأصل، وإلا لزم الخلف.

ثالثها: أن الغرض من الوكالة هو تحقيق أغراض الموكل وإبراء ذمته، وهذا لا يتحقق إلا إذا طابق عمل الوكيل فتواه، وإلا لم يكن مطمئناً بالفراغ.

رابعها: أن هذا ما يقضى به العقل من باب قاعدة الاشتغال؛ إذ لا يحصل اليقين بفراغ ذمة الموكل إلا فى صورة العمل بفتواه، فيتعين الأخذ به.

والخلاصة: أن حقيقة الوكالة ومفهومها عرفاً تستدعي العمل بمقتضى فتوى الموكل، وهو ما يقضى به العقل والعقلاء ويقتضيه قانون الاشتغال.

القول الثانى: وجوب العمل بفتوى الوكيل. ذهب إليه جماعة منهم المحقق العراقى رحمته الله على ما يظهر من حاشيته^(١)، والسيدان البروجردى والروحانى وغيرهم على ما حكى^(٢)، واختاره السيد الأستاذ دام ظله^(٣)، والسيد الحكيم رحمته الله^(٤)، ومستند هذا القول وجهان:

أحدهما: حكم العقل بأن المطلوب شرعاً والذي عليه ارتكازات العقلاء والمتشرعة هو إتيان الوكيل بالعمل على الوجه الصحيح شرعاً، وهذا يتحقق لدى الإتيان به على حسب فتواه لا فتوى موكله.

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣-٤٤، حاشية رقم (٦).

٢ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٦٤؛ وانظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٦.

٣ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٧٢.

٤ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٦.

وثانيهما: إطلاق الوكالة، فإن إطلاق الوكالة وعدم تقييدها بشيء يقتضي إيكال تطبيق العمل بها إلى نظر الوكيل، وحيث إن الموكل في مقام البيان ولم يقيد يكون الإطلاق تاماً من حيث الاعتبار، وهذا ما يقره العقلاء؛ إذ لا يجدون للموكل عذراً إذا أراد الاحتجاج على الوكيل إذا عمل بفتواه بعد إطلاق الوكالة وإعطاء الثقة للوكيل بالتصرف، ولذا مثل له السيد السبزواري رحمته الله بما إذا استأجر أحد بناءً أو خياطاً للعمل وكانت له كيفية خاصة في نظره ولكنه لم يبينها للأجير وأتى الأجير بالعمل على نحو ما يراه حكم أهل الخبرة بأنه صحيح، وأنه يستحق الأجرة، ويصح عمله لدى العقلاء ولو كان مخالفاً لنظر الموجد^(١).

ومن الواضح أن الإجارة والوكالة هنا سواء في الحكم، ويقوّي هذا القول اشتهاار القول بينهم أن الوكيل كالأصيل، ولازم المشابهة هو اتحاد الفعل ورضا الموكل بسائر تصرفات الوكيل وإن خالفت رأيه، لاسيما إذا صرح الموكل بأن (قوله قوله وفعله فعله) وربما يشكل عليه بأن الموكل لا يحصل على اليقين بفراغ ذمته في هذه الحال، وجوابه: أن الذي يفرغ الذمة هو اتیان العمل على الوجه الصحيح شرعاً، وهذا متحقق بإتيانه بحسب فتوى الوكيل؛ إذ لا دليل على انحصار صحته بنظر الموكل.

القول الثالث: هو التخيير، فيجوز للوكيل أن يعمل بمقتضى فتواه أو فتوى موكله. ذهب إلى هذا القول السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٢)، وله وجهان:

١ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٦.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨٨، ص ٣٩٠.

أحدهما: انطباق عنوان صحة العمل عليه من جهة اتفاق الفقهاء على القول بإجزاء العمل إذا أتى به المكلف مطابقاً لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وهذا ينطبق على عمل الوكيل سواء جاء به مطابقاً لفتواه أو لفتوى موكله.

وثانيهما: اتفاق الكلمة على أن فتوى المجتهد طريق إلى الواقع، فإذا تعدد الطريق وكان كل طريق معتبر شرعاً كأمانة على الواقع جاز سلوك أي منها؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

هذا وما قيل في الفرع الأول على القول بالتخير يقال هنا أيضاً إشكالاً وجواباً.

القول الرابع: التفصيل بين صورة علم الوكيل باختلاف الفتوى مع موكله فيتعين عليه العمل بتكليف الموكل وبين صورة عدم علمه بذلك فيتعين العمل بتكليفه. نسب هذا القول إلى جماعة من المتأخرين، منهم صاحب الجواهر^(١) في رسالته الفارسية (مجمع المسائل)^(٢)، والظاهر من إطلاق الفتوى هو عدم وجوب الفحص على الوكيل لاستعلام وجود الاختلاف أو عدمه، إما من جهة القول بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية التي ذهب إليها المشهور أو من جهة وجود الأصل القاضي بعدم الاختلاف، وبه يحصل الوكيل على المؤمن من العقوبة.

والسرّ في العمل بفتوى الموكل في صورة العلم بالاختلاف يعود للوجوه التي ذكرت لتوجيه القول الأول، وأما في العمل بفتوى الوكيل في صورة

الجهل بالاختلاف فيعود للوجهين اللذين ذكرا لتوجيه القول الثاني.

القول الخامس: هو التفصيل بين العبادات والمعاملات، فقالوا بوجوب العمل بمقتضى فتوى الموكل في المعاملات، وأما في العبادات فيجب العمل بفتوى الوكيل، ولا يخفى أن الوكالة في العبادات تشمل النيابة والإجارة، ولعل وجه هذا التفصيل هو أن العبادات مشروطة بقصد القربة، وهذا لا يتحقق من قبل الوكيل إلا إذا جاء بما يراه صحيحاً عنده؛ إذ لا يعقل أن يقصد القربة في فعل يراه باطلاً استناداً إلى صحته عند الموكل، بخلاف المعاملات فحيث إنها تتقوم بوقوع العقد عن رضا المتعاقدين يجب أن تقع مطابقة لفتوى الموكل؛ إذ لا يحرز رضاه إلا بذلك. وهذا وهناك تفاصيل أخرى ترجع في جوهرها إلى أحد هذه الأقوال^(١).

ولعل الصواب هو القول الأول، وذلك لأن الوكيل بمنزلة الأمين على العمل فيتعين عليه أن يراعي في عمله كل ما يوجب الاطمئنان بفراغ ذمته وذمة موكله، وهذا لا يتحقق إلا في صورة عمله بفتوى موكله.

أما عدم اطمئنانه بإفراغ ذمة الموكل فلأن فتواه تخالف فتوى الوكيل، وحينئذ يحتمل أن يكون الصواب هو مراعاة فتوى الموكل لأنه الأصل، وأما عدم اطمئنانه بفراغ ذمته فلأنه مكلف بإفراغ ذمة الموكل لا ذمة نفسه، فما دام لم يطمئن بفراغ ذمة الموكل لا يطمئن بفراغ ذمة نفسه أيضاً، لأنه تابع للأصل، وهذا هو القدر المتيقن في المقام، والمطابق للاحتياط، بل لا يصح العمل بفتوى الوكيل لأن حجيتها مختصة به. أما الموكل فلا يعلم بحجيتها

عليه حتى يقال بإمكان إيقاع عقد الموكل استناداً إليها، لاسيما إذا لم ير الموكل حجيتها، فتأمل.

وهنا سؤال هو أن الوكيل لو خالف فتوى الموكل وعمل بفتواه فهل يحكم ببطلان العقد أم يصح العقد ويحكم بعصيانه فقط؟

والجواب: أن ظاهر إطلاق الكلمات والفتاوى هو الثاني، وقد عرفت من كلمات صاحب العروة رحمته أنه قال: يجب - على الوكيل - أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه^(١)، ولم يتعرض إلى مسألة الصحة والفساد، والوجوب في هذا القول يحتمل معنيين، ولكل واحد منهما أثر يختلف عن أثر الآخر.

المعنى الأول: الوجوب الشرعي، ولازمه هو القول ببطلان العمل الذي تقع فيه المخالفة، وذلك للملازمة بين كون الفعل معصية وبين بطلانه.

المعنى الثاني: الوجوب العقلي، والمراد به أن يكون الوكيل ملزماً عقلاً بتطبيق غرض الموكل، فلو خالفه يكون قد فعل قبيحاً، والنتيجة المترتبة على هذا المعنى هو صحة العمل الذي يأتي به الوكيل على أي وجه اتفق؛ لأن القبح فاعلي لا فعلي، إلا أن الصواب هو الأول؛ لانصراف الوجوب إلى الأول وقيام السيرة التشريعية على معاملة مثل هذه الأعمال معاملة البطلان.

وبذلك يظهر وجه المناقشة في سائر الأقوال؛ لأنها جميعاً لا تورث الاطمئنان بفراغ ذمتها. هذا فضلاً عن أن القول الخامس يتضامن مع القول الأول في المعاملات، وأما العبادات فستعرف الكلام فيها في الفرع القادم وإن يشكل

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣-٤٤، مسألة (٥٤).

على الوكيل الإتيان بالعمل إذا كان عبادياً استناداً إلى فتوى الموكل إذا كان عنده باطلاً، وذلك لأن العمل العبادي يقوم بقصد القربة من قبل المباشر لا المنوب عنه، وحينئذ لا مناص من الاحتياط بمراعاة أحوط القولين، أو يعمل بفتوى نفسه.

كما أن القول الثالث مبني على عدم وجوب تقليد الأعم أو عدم إحرازه أو عدم وجود احتمال الأعلمية في الفتوين، وإلاّ وجب العمل بمقتضى فتوى الأعم ونحوه، وعليه فإن القول بالتخيير يستلزم الاستدلال بالأخص على الأعم.

والتفصيل بين العلم بالاختلاف وعدمه متوافق من حيث النتيجة مع القول الأول؛ لأنك عرفت أن مدار البحث بينهم في صورة العلم بالاختلاف، وأما في صورة عدم العلم فللوكيل أن يعمل بحسب ما يراه صحيحاً، ولا دليل يثبت عدم صحته أو عدم جوازه، وفي صورة العلم بالاختلاف فقد ذهب المفصّل إلى لزوم العمل بحسب فتوى الموكل، فلا خلاف بين القولين.

ولكن قد يقال بأن الملحوظ من سيرة المشرعة أنهم يعملون بمقتضى فتوى الوكيل لا الموكل، فقد ذكر السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أن سيرة المجتهدين جرت على العمل على طبق نظرهم فيما وكلوا فيه من أعمال العوام من غير سؤال عن تقليد العامي الموكل، ولا يتحرّون عن وجود الاختلاف بين فتواه وفتواهم، وكذا جرت سيرة المشرعة الوكلاء على سؤال مجتهدهم عن حكم المسألة التي أوكلوا فيها من دون الفحص عن نظرية مجتهد الموكل^(١).

وهذه السيرة إن تمت كشفت عن فهمهم من إطلاق الوكالة اعتبار فتوى الوكيل، وحينئذ تكون مؤمنة ومورثة للاطمئنان بفراغ الذمة، ولكن ربما يجاب عنه بأن قيام السيرة المذكورة - إن سلّمت من حيث الصغرى - لعله ناشئ من وجود قرينة لبية أو ارتكاز على أن العوام يוכלون المجتهدين لأنهم يقلدونهم أو يוכלون الأمر إليهم. هذا فضلاً عن الإشكال الكبروي لعدم إحراز اتصال مثل هذه السيرة وإمضائها.

المطلب الثالث: في اختلاف الفتوى في الوصايا

إذا اختلفت فتوى الموصي وفتوى الوصي فهل يتعين على الوصي أن يعمل بمقتضى فتواه أم بفتوى الموصي؟

قد عرفت أن موضع النزاع بينهم في صورة العلم بالاختلاف مع كون الاختلاف على نحو التضاد وإطلاق الوصية، وظاهر كلمات الأصحاب وقوع الاختلاف فيها أيضاً على نحو الاختلاف الواقع في الوكالة، بل صرح العديد منهم بأن ما ينطبق على الوكالة من الأحكام ينطبق على الوصية أيضاً^(١)، ولذا عطف في العروة الكلام عن الوصية على كلامه في الوكالة، فبعد أن ذكر حكم الوكالة وأوجب على الوكيل العمل بحسب فتوى الموكل قال: وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استئجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت^(٢)، وظاهر التمثيل هو بيان المصدق لا لأجل التفريق بين الوصية بشكل عام والوصية في الاستئجار في قضاء العبادات.

وظاهر الكثير من المحشين موافقتهم للفتوى. نعم خالف فيها جماعة منهم السادة الأصفهاني والبروجردى والكلبايكاني وكاشف الغطاء^{عليه السلام} حيث صرحوا في حواشيه على الفتوى المتقدمة بلزوم أن يعمل الوصي بحسب مجتهدته هو^(٣)، والوجه التي تصلح دليلاً للقول الأول ثلاثة:

- ١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٧؛ فقه الشيعة: ص ٢٧٠؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٦؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨٦.
- ٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥، مسألة (٥٤).
- ٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥، مسألة (٥٤).

الوجه الأول: تنزيل الوصاية منزلة الوكالة سوى أن الوكالة فى حالة الحياة والوصاية وكالة بعد الممات، فهى فى حقيقتها وجوهرها أستمرة حياة الموصي، وحيث إن الوكيل فى حال حياة الموكل يعمل بمقتضى رأى الموكل فكذا بعد وفاته.

الوجه الثانى: انصراف الوصاية عرفاً إلى ما يراه الموصي صحيحاً ومبرراً لذمته، وعلى فرض الشك فى الانصراف فإن القرينة العقلية توجب حمل الإطلاق على هذا المعنى، والقرينة هى لزوم احراز رضا الموصي فى تصرف الوصي؛ لأنه مقيد بتطبيق ما يراه الموصي، فلا يجوز له أن يحيد عنه، وهذا ما لا يتحقق إلا فى صورة العمل بمقتضى فتواه.

الوجه الثالث: أن الوصاية تمنح الوصي ولاية على التصرف فى مال الموصي، وهذه الولاية فى حياة الموصي كانت مقيدة ولو بالتقييد الارتكازي بحسب ما يرضاه الموصي، وأما فى غير ذلك فالأصل العام يقضى بعدم ثبوت هذه الولاية؛ لأن الأصل عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد. خرجت عن هذا الأصل الموارد المأذونة من قبل صاحبها، وهو هنا التصرف المطابق لرأى الموصي، وأما ما يطابق رأى الوصي فمحكوم بالأصل العام.

وربما يقوئ كل ذلك كون الوصي أميناً على الوصية، ومقتضى الأمانة هو أن يكون مطبقاً لها بحسب ما يراه صاحبها. هذا من حيث الوجوه الأمارية، وعلى فرض الشك فإن الاشتغال يوجب منع الوصي من العمل برأيه؛ لأنه لا يوجب له الاطمئنان بفراغ الذمة.

وأما أصحاب القول الثانى فيمكنهم التمسك بالوجوه التى ذكرت لعمل

الوكيل بفتواه في باب الوكالة هنا أيضاً؛ لأن البابين من واد واحد، لاسيما مع ملاحظة إطلاق الوصية وعدم تقييدها بقيد أو شرط، فإن المنصرف منها هو اعتماد الموصي على الوصي في تطبيق وصيته على الوجه الصحيح، وهذا لا يتحقق إلا إذا عمل الوصي بفتواه؛ لأنه مع ملاحظة وجود الاختلاف على نحو التضاد يطمأن بصحة عمله، بخلاف العمل بفتوى الموصي، وعلى فرض الشك فإنهم يتمسكون بأصالة البراءة؛ لأن القدر المتيقن من تكليف الوصي هو وجوب تطبيق الوصية على الوجه الصحيح عنده، وأما وجوب تطبيقها على رأي الموكل مشكوك فينفي بالأصل.

والوجه الذي ذكرناه في الوكالة ينطبق هنا أيضاً؛ بداهة أن الوصي ينوب عن الغير في تطبيق وصيته، فما يقوم به من أعمال ووظائف كتسديد ديونه وقضاء عباداته والتصرف في ثلثه ونحو ذلك يعود نفعها وضررها إلى الموصي، فيتعين عليه أن يراعي في عمله ما يطمأن به من فراغ ذمة الموصي، وهذا لا يتحقق إلا إذا طبق الوصية بحسب فتوى الموصي.

هذا والكلام ذاته يجري فيما إذا اختلفت فتوى الوصي والناظر على الوصية إن كان، فتدبر.

المطلب الرابع: فى النيابة فى العبادات وغيرها

والمقصود بالنيابة ما يشمل الولاية كقضاء فوائت الميت من قبل الولي وهو الابن الأكبر، أو قضائها بالإجارة أو التبرع أو عمل متولي الوقف والقيّم على الصغار، ويشمل مثل نيابة الحج عن الحي العاجز سواء فى كل المناسك أو فى بعضها، ومن الواضح أن البحث فى هذا المطلب يجري فى صورة إطلاق النيابة، وأما إذا قيّدت فلا إشكال فى وجوب مراعاة التقييد؛ لأن المؤمنين عند شروطهم، كما أنه مختص بصورة العلم بالخلاف وأن يكون الخلاف على نحو التضاد، والمسألة كثيرة الموارد:

منها: الأعمال التبرعية، سواء فى العبادات كالخمس والزكاة، أو غيرها كتسديد الديون والضمانات ونحوها، فلا ينبغي الإشكال فى جواز عمل المتبرع بفتوى نفسه سواء علم بوجود اختلاف فتواه مع فتوى المتبرع عنه أم لا، وسواء رضى المتبرع عنه أو لم يرض، وذلك لأن عمل المتبرع راجع إلى اختياره وسلطته على نفسه، فيكفى فيه صحته عنده، وهذا ما صرح به بعضهم^(١) وإن كان الخلاف الواقع بينهم فى الوكالة والوصية جار هنا أيضاً^(٢).

نعم يقع الإشكال من جهة المتبرّع عنه إذا رأى أن عمل المتبرّع غير صحيح؛ لخطأ فتواه اجتهداً أو تقليداً، كما إذا تبرع عن غير الهاشمي بدفع زكاة فطرته إلى الهاشمي وكان المتبرع عنه يرى عدم صحته، أو تبرع بدفع

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٧؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٨٩.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٧٣.

خمسه إلى غير السادة من دون إذن من الفقيه وفتوى المتبرع عنه لا تجيزه، فهل يجوز له الاجتزاء أم يتعين عليه دفع الفطرة والخمس على الوجه الذي يراه صحيحاً؟

فيه احتمالان، والصواب هو الثاني؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ويستثنى من هذه المسألة إذا طلب المتبرع رضا المتبرع عنه بالعمل، واشترط عليه شروطاً لقبوله، ووافقه المتبرع، فإنه يتعين عليه مراعاة تلك الشروط عملاً بمقتضى الشرط.

ومنها: الأعمال الاستئنافية، ويمكن القول بأن اختلاف الأقوال الواقع في الوكالة والوصية يقع فيها أيضاً، إلا أن عمدة الكلام فيها أن نقول: إن الإجارة هنا قد يكون لها طرفان هما: المستأجر والأجير، وتارة يكون لها طرف ثالث وهو المستأجر عنه، كاستئجار الولي أو الوصي من يقضي عبادات الميت، وفي الصورة الأولى إن كان هناك قيد أو شرط ولو ارتكازي يقيد العمل وجب الأخذ به، كما لو علم الأجير بأن المستأجر لا يعتقد بجواز شراء اللحوم المستوردة، ولا يرى صحته أيضاً، فإنه لا يجوز له مخالفة رأيه في ذلك، وذلك لأن العمل برأيه دون رأي المستأجر يستلزم الجزم بعدم رضاه بالمعاملة، فيكون مال الإجارة محرماً عليه، وأما إذا لم يكن ما يوجب تقييد عمل الأجير فهل يجب عليه أن يعمل بحسب فتوى المستأجر أو فتواه أم يتخير بينهما أم يفصل؟

وقد عرفت مما تقدم أن العمل بفتوى الوكيل والوصي يوجب الاطمئنان بفراغ الذمة بخلاف العمل بفتواه، وكذلك الأجير.

وهذا فى المعاملات واضح، وأما فى العبادات فيتعيّن عليه أن يعمل بحسب فتواه، وذلك لتوقف الأعمال العبادية على قصد القربة من قبل المباشر، وهذا لا يتحقق إلّا إذا عمل بما يراه صحيحاً، ففارق الحكم بين العبادات والمعاملات ناشئ من وجود المانع وعدمه.

وأما فى الصورة الثانية فالاحتمالات الواردة أكثر من الصورة الأولى؛ لإمكان القول بلزوم العمل بحسب فتوى المستأجر أيضاً، فضلاً عن فتوى الأجير والمستأجر عنه، إلّا أن ما مضى من الكلام فى الصورة الأولى يجري هنا أيضاً.

ومنها: الأعمال الولائية، نظير قضاء الولد الأكبر فوائت والده من العبادات، وتصرف متولى الأوقاف، بل وتصرف الفقيه فى الأمور التى له ولاية عليها، كما لو نصب قاضياً أو قيّماً أو متولياً للمصالح العامة ونحوها، وكان المنصوب مجتهداً أو مقلداً لفقيه آخر وهكذا، فهل يتعين العمل بحسب فتوى الولي أو المولى عنه فى الصورة الأولى، أو فتوى الولي والمتولي كما فى صورتين الآخرين؟

ومثل هذا الخلاف يمكن أن يقع فى تصرف ولي الصبي كالأب أو الجد، وقلنا بأن عبادات الصبي شرعية لا تمرينية، و صححنا معاملاته، والظاهر اتفاق الكلمة على أن العمل فى هذه الصورة يكون بحسب فتوى الولي؛ لأن المرتكز من معنى الولاية هنا هو أن تكون التصرفات الناشئة منها بحسب ما يراه الولي صحيحاً، وأما الأعمال الأخرى فالضابطة التى ذكرت لوجوب عمل الوكيل والوصي وغيرهما بفتوى الموكل والموصي تجري فيها أيضاً، ما عدا قضاء الولد فوائت والديه فإنه قد يفصل فيه؛ لأن الولي تارة يباشر قضاء

الفوائد بنفسه، وتارة يستأجر من يقضيها، وفي الصورة الأولى يتعين عليه أن يعمل بفتواه هو؛ لأنه لا يحصل على الاطمئنان بفراغ ذمته من التكليف إلا بذلك، وأما الثانية فالاطمئنان يحصل في صورة العمل بحسب فتوى الميت.

المطلب الخامس: فروع وأحكام أخرى

تتفرع على المطالب المتقدمة جملة من التفريعات المهمة لا بأس بالتعرض لها:

التفريع الأول: فى حكم المعاملة عند مخالفة الشرط ، ولها صورتان:

الصورة الأولى: وقوع المخالفة مع الشرط ، فلو أشرط الموجد أن يكون العقد بالعربية وأوكل الأجير فى إجرائه فخالف وأتى بالعمل مطابقاً لفتواه. وقع عقده فضولياً، فحينئذ إن أجاز الموجد صح العقد واستحق الإجارة، وأما إذا خالف النائب شرط المنوب عنه فجاء بالعمل استناداً لفتواه فهل يقع العمل صحيحاً ويبرىئ ذمة المنوب عنه أم لا؟ وعلى كل تقدير هل يستحق النائب الأجرة والثواب؟

والجواب عن السؤال الأول فيه وجوه ثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات. أما فى العبادات فيقال بالصحة؛ لأن الصحة وبراءة الذمة لا تدور مدار الشرط بل الواقع، فإذا وقع العمل مطابقاً لفتوى المجتهد الجامع للشرائط وقع العمل صحيحاً بشرط أن يكون قد أتى به بقصد القربة، وأما فى المعاملات فقد يقال بعدم الصحة والبراءة؛ لأن ركن المعاملات الرضا، ولا يحرز رضا المنوب عنه مع المخالفة.

وأما استحقاق الأجرة فالظاهر عدمه؛ لأن الإجارة كانت مشروطة، وبمخالفته للشرط يكون قد أقدم على تضييع حقه، ولا مانع من وقوع عمله صحيحاً مع عدم استحقاقه الأجرة عليه؛ لأن الصحة أمر قهري يترتب على وقوع العمل مطابقاً للشرط الصحيحة، وأما استحقاق الإجارة فمتوقف

على مراعاة شرط المستأجر، ومثل ذلك يقال في الوكيل والوصي إذا خالف الشروط.

الصورة الثانية: وقوع المخالفة مع عدم الشرط، كما إذا أطلق الموكل أو المستأجر العقد ولم يشترط على الوكيل أو الأجير شيئاً فيعمل بحسب فتواهما، ثم بان للموكل والمستأجر ذلك، فهل لهما أن لا يمضيا العمل ويستردا المال الذي بذلاه للوكيل والأجير أم لا؟ فيه وجوه:

أحدها: الجواز، باعتبار أن مقصودهما لم يتم وهو براءة ذمتها، وهو لم يتحقق في نظرهما.

وثانيها: عدم الجواز، باعتبار أن الوكيل والأجير قد عملا بما هو حجة عليهما واقعاً ولم يخالفا في صحة العمل، وإنما خالفا قصد الأصيل، وهو لا يضر بالعمل؛ لأن براءة الذمة تدور مدار إذن الشرع وتصحيحه لا إذن الأصيل.

ثالثها: التفصيل بين الأقوال، فإن القائلين بوجوب العمل بحسب فتوى الموكل يحكمون هنا بجواز استرداد المال؛ لأن عمل الوكيل مخالفة قطعية ناجمة من خيانتة للموكل، وتصرفه فيما لم يأذن به الشرع ولا المالك، وأما القائلون بوجوب العمل بحسب فتوى الوكيل والقائلون بالتخيير والمفصلون فلا مناص يلتزمون بعدم جواز الاسترداد.

التفريع الثاني: في وجوب إخبار الوكيل ونحوه

إذا أتى الوكيل أو الأجير بالعمل بحسب شرط الموكل والموَجَر أو بحسب فتواه وإن لم يشترط عليه فلا شيء عليه بعده، وأما إذا جاء به استناداً إلى فتوى

الوكيل مع علمه باختلافها مع فتوى الموكل فهل يجب عليه إخباره بذلك؟
ففيه احتمالان:

أحدهما: عدم الوجوب؛ لعدم الدليل، ولأن الإخبار هنا فى الموضوع لا فى الحكم، والذي اتفقت عليه الكلمة هو وجوب الإعلام بالحكم، بل قد يقال بمبغوضية الإخبار وحرمة فى بعض الموارد، كما إذا كان يسبب إيذاء للموكل، أو إضراراً نفسياً أو مالياً أو بدنياً به، والإضرار بالغير بأنواعه محرم. ثانيهما: الوجوب، من جهة أن عدم الإخبار موجب لوقوع الموكل فى المخالفة الواقعية، فىكون الوكيل سبباً للمخالفة وعدم إفراغ ذمة الموكل، بل هو عرفاً من مصاديق الغش وعدم الأمانة؛ لأن الموكل قد وثق به واثمنه على إفراغ ذمته.

والاحتمالان المذكوران يردان فى صورة الظن بالاختلاف، بل واحتماله لوحدة الملاك، والذي مال إليه السيد الأستاذ دام ظله هو الأول^(١)، وربما يمكن التفصيل بين صورة اشتراط الموكل العمل بفتواه وخالفه الوكيل فىجب الإعلام للوجه الذي ذكر للوجوب، وبين صورة عدم الاشتراط، وإنما أوكل الموكل الأمر إلى ظاهر عمل الوكيل فلا يجب الإعلام؛ لعدم وجود ما يدل على لزوم إخباره، وعلى فرض الشك فإن البراءة تنفي الوجوب.

التفريع الثالث: فى وجوب الفحص عن عمل الوكيل ونحوه.

إذا علم الموكل باختلاف فتواه مع فتوى وكيله واشترط عليه أن يعمل

بحسب فتواه فهل يجب عليه الفحص عن التزام الوكيل بالشرط أم لا؟ في الجواب احتمالا:

أحدهما: الوجوب، من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني الذي لا يحصل إلا بالفحص، وكون الوكيل ثقة لا يمكن الركون إليه في مقام التنجيز والإعذار ما لم يحصل اليقين بالفراغ، وعلى فرض الشك في الفراغ بعد إنجاز الوكيل العمل فإن الاستصحاب يبقى ذمة الموكل مشغولة حتى يعلم به.

وثانيهما: عدم الوجوب؛ لاتفاق المشهور على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، وهذا منها، وعلى فرض الشك فإن أصالة الصحة في فعل المسلم مؤمن ومعدّر، وربما يعضد كل ذلك بل يدل عليه السيرة المتشرعية للفقهاء والمتدينين منذ قديم الأيام على عدم الفحص عن كيفية عمل الوكيل أو الأجير والنائب أو الوصي، بل يرتبون الآثار على ما ينجزون من عقود وإيقاعات أو عبادات، وهي سيرة معلومة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام؛ لأن الوكالة والإجارة والوصية مما لم تنفك عن حياة المسلمين مع العلم بوجود اختلاف الفتوى بينهم، ولم يصلنا ما يدل على الردع عنها، بل مضامين الأدلة تؤيد الإمضاء.

ولو تمت هذه السيرة في صغرها وكبرها تكون حاکمة أو واردة على الاشتغال والاستصحاب، وعلى فرض الشك فيها فإن أصالة الصحة بناء على أنها من الأمارات أيضاً تكون كافية، وإلاّ وجب التمسك بالاشتغال، لا سيما على القول بوجوب الفحص.

هذا كله فى صورة العلم بالاختلاف، والكلام ذاته يجرى فى صورة احتمال الاختلاف، وأما فى صورة عدم العلم فوجوب حمل فعل المسلم على الصحة يكفى للتعذير.

المطلب السادس: في اختلاف الفتوى بحسب الدين أو المذهب

قد يقع الاختلاف في الفتوى بحسب الاختلاف في الدين أو المذهب فما هو الحل؟

والجواب عن ذلك يستدعي الكلام من جهتين:

الجهة الأولى: الاختلاف في الدين، وهو يتصور في بعض المعاملات التي لا يشترط في أجزائها الإسلام مثل البيع والدين والرهن والاجارة ونحوها، وأما مثل النكاح والطلاق والقضاء وغيرها من المعاملات التي يشترط فيها أن يكون العاقد أو المطلق أو القاضي مسلماً فهي خارجة تخصصاً عن موضوع المسألة، فلو أوكل المسلم الكتابي في بيعه وشرائه فهل يصح له أن يعمل بحسب دينه ومعتقده أم بحسب دين المسلم؟ فيها احتمالان؛ إذ قد يقال بان له أن يعمل بحسب دينه؛ لأن أدلة العقود إمضائية. نعم يستثنى منها المعاملات التي حرمها الشرع كالربا أو بيع وشراء الخمر ونحوه، وقد يقال بالعدم؛ لأنه يتنافى مع قانون العلو وقاعدة نفي السبيل، بل هو عرفاً عمل بغير الإسلام، وقد نهى عنه، بل هو مخالف لمذاق الشرع ومرتكزات المتشريعة، فالصواب هو الثاني، وقاعدة الإلزام لا تجري هنا؛ لأنها خارجة عن محل الكلام.

نعم قاعدة الإلزام تجري في المعاملات التي تقع بين المسلم وغير المسلم، بأن يكون البائع مسلماً والمشتري نصرانياً مثلاً، وكذا النكاح بناء على جواز نكاح المسلم للكتابية ونحوها، فإن قاعدة الإلزام تجيز للمسلم أن يجري العقد بحسب ما يراه الكتابي صحيحاً إلا ما خرج بدليل، وهذا كله في المعاملات، وإما في العبادات فلا تصح النيابة فيها إلا إذا كان النائب مسلماً دون العكس.

وكيفية العمل ستعرفها من الجهة الثانية.

الجهة الثانية: الاختلاف فى المذهب، وهذه المسألة كثيرة الفروع؛ لأنها تجري فى العبادات والمعاملات، كما إذا استأجر العامي إمامياً فى نيابة الحج أو قضاء صلواته وصيامه، أو أوكله فى إيقاع طلاقه، أو جعله وصياً على أولاده وأمواله، فهل يعمل بحسب فتواه أم بحسب فتوى العامي؟

والمسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يشترط العامي أن يعمل بحسب فتواه، وحينئذ يتعين على الإمامي الالتزام بالشرط، بلا فرق بين العبادات والمعاملات، وذلك لقانوني «المؤمنون عند شروطهم والإلزام».

الصورة الثانية: أن يطلق العقد وكالة أو إجارة أو وصاية ونحوها، فهل يتعين على الإمامي أن يعمل بفتواه لأنه مأمون على إبراء ذمة الموكل والمستأجر والموصي، وهو لا يتحقق إلا إذا عمل بفتواه لأنها صحيحة، أم يعمل بفتوى العامي وإن كان يراها باطلة باعتبار وجود القرينة الارتكازية على أن موكله لا يرضى بغير رأيه وفتواه وإن الوكيل تابع أو نائب؟

والجواب فيه احتمالات ثلثها التخيير بين أن يعمل برأيه لأنه الحق الذي يوجب الاطمئنان بفرأغ الذمة أو يعمل برأي العامي من جهة قاعدة الإلزام. هذا كله إذا كان النائب إمامياً والمنوب عنه عامياً، وإما إذا انعكس فكان المنوب عنه إمامياً فيتعين عليه العمل بحسب فتوى الإمامي؛ لأن النيابة فيه مشروطة من جهة الجزم بأن الإمامي لا يريد وقوع العمل فاسداً، ولا يتخلص من الفساد إلا إذا عمل بفتواه.

■ المبحث الرابع: في حكم العمل عند اختلاف الاجتهاد

وهذه المسألة لها فروع متعددة عمدتها فرعان:

الأول: في تقليد المجتهد الانسدادي.

الثاني: في تقليد المجتهد الأخباري.

والمشهور المعروف أن الأول أصولي المسلك، ولكن يدعي انسداد باب العلم والعلمي في تحصيل الأحكام الواقعية، فلذا يعمل بالظن فيها، والثاني إخباري المسلك، أي لا يعتمد على القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية، بل عمدة مستنده الأخبار، والأول منهما ليس له قائل في الوقت الحاضر، فلا ثمرة عملية للبحث فيه، لكننا سنتعرض إليه باختصار شديد لأجل ثمرته العلمية، بخلاف الثاني، ومن هنا سن عقد البحث في مطلبين:

المطلب الأول: في تقليد المجتهد الانسدادي

فتقول: إذا ادعى فقيه بانسداد باب العلم والعلمي الأحكام ونتيجة ذلك التزم بحجية الظن المطلق فهل يجوز تقليده أم لا؟ فيه قولان:

أحدهما: عدم الجواز. اختاره صاحب الكفاية رحمته الله على ما صرح به^(١)، واستدل له بوجهين:

الوجه الأول: الخروج الموضوعي؛ لأن الرجوع إلى من انسد أمامه طريق الحكم يعد جاهلاً بالحكم، فالرجوع إليه يكون من مصاديق رجوع الجاهل إلى الجاهل.

الوجه الثاني: قصور دليل الانسداد، فإن دليل الانسداد على فرض صحته أو تماميته يثبت حجية الظن على من انسده عنده طريق العلم والعلمي، وهذا هو القدر المتيقن منه، وأما حجية ظنه على غيره فهو أمر يفتقر إلى الدليل كالإجماع مثلاً، أو جريان مقدمات الانسداد عند العامي أيضاً، بحيث يكون ظن المجتهد عليه حجة، ونحو ذلك، وما لم يقيم دليل فإن ظن المجتهد بالنسبة للمقلد يكون مشمولاً بأدلة حرمة العمل بالظن^(١).

وثانيهما: الجواز. صرح به السيد الأستاذ أعلى الله مقامه، وحكاه عن العروة أيضاً^(٢)، وذلك لشمول إطلاقات أدلة التقليد له، وأما ما أفاده صاحب الكفاية^(٣) فمردود.

أما الوجه الأول فلا نأى لا نسلم أن تقليد الانسدادى يعد من رجوع الجاهل إلى الجاهل، بل هو عرفاً وعقلاً من رجوع الجاهل إلى العالم؛ بداهة أن انسداد طريق العلم والعلمي بالحكم الواقعي لا يعني انسداد طريق الحجة الشرعية أو العقلية، وهذا ما يملكه المجتهد ويكفي في مقام التنجيز، وتشهد له سيرة المشرعة، فإن المهم عندهم هو أخذ الفتوى من الفقيه، ولا يسألون عن مدرك هذه الفتوى، وأنها ناشئة من انسداد باب العلم أو انفتاحه، ولذا لا يتردد أحد منهم في صحة تقليد صاحب القوانين^(٤)، ولم يفت الفقهاء بحرمة تقليده أو بطلانه، مما يكشف عن أن المجتهد الانسدادى عالم وفقهه فتشملة إطلاقات وعمومات أدلة التقليد.

وأما الثاني فلا نأى لا نسلم أن دليل الانسداد قاصر عن شمول التقليد؛

١ - انظر كفاية الأصول: ج ٣، ص ٣٥٧، (بتصرف).

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٨٥.

لأن دليل الانسداد لو صح فإنه يثبت حجية الظن على الجميع؛ لأنه يفترض انسداد طريق العلم والعلمي، وهذا قانون عقلي تفرضه اللابدية العقلية والأولوية في مقام الاحتياط؛ إذ يقع المجتهد إذا انسد أمامه طريق العلم والعلمي بالأحكام بين أكثر من خيار:

الخيار الأول: أن يترك الامتثال بحجة عدم وجود الطريق الموصل للأحكام، وهو معصية قطعية؛ لكونه مخالفاً للضرورة والإجماع.

الخيار الثاني: أن يبذل قصارى جهده لفتح باب العلم والعلمي، وهو تكليف بغير المقدور؛ إذ يستلزم العسر والحرج؛ لما عرفت من أن البحث يبتني على أساس انسداد باب العلم واستحالة فتحه.

الخيار الثالث: أن يعمل بهواه وبحسب مشتهياته، وهو باطل؛ لأنه يستلزم التشريع والابتداع.

الخيار الرابع: أن يعمل بالظن من باب بناء العقلاء على العمل بالظن في صورة تعذر العلم وعدم إمكان ترك العمل؛ لأن الظن أقرب إلى العلم، وهو الصحيح.

ولكن هذه النتيجة مما يقضي بها العقل من جهة أن الظن فيه ملاك العلم في رتبة أقل، ولذا عدّه جمع من الأصوليين بأنه كاشف ناقص، ولذا احتاج إلى جعل الحجية بالدليل الخاص، وهو ما عبر عنه بمتعمم الجعل أو التنزيل التعبدية، ومن الواضح أن القواعد العقلية تجري على جميع الموارد، وليس لها استثناء أو تخصيص، وتشهد لها طريقة العقلاء لدى التعامل مع الأشياء عند تعذر العلم بها.

المطلب الثانى: فى تقليد الفقيه الأخبارى

ربما يمكن القول بأن العالم الأخبارى الذى يراى تقليده له حالات عديدة عمدتها ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون باحثاً فى علم الأصول وعارفاً بقواعده وضوابطه، ولكنه يختلف مع الأصوليين فى بعض المسائل؛ كتقييد حجية ظواهر الكتاب بموافقتها لمضامين الروايات أو العمل بالاحتياط فى موارد الشبهة التحريمية أو الوجوبية ونحو ذلك، فىكون اجتهاده مبنياً على القواعد الأصولية أيضاً، ولكن استناداً إلى اجتهاداته الخاصة، فتكون النسبة بين آرائه وآراء الأصوليين هي العموم من وجه.

وهذا لا إشكال فى جواز تقليده؛ لوجود المقتضى وانعدام المانع، لوضوح انطباق عنوان العالم بالأحكام والعارف بالحلال والحرام ونحوها من العناوين التى أخذت فى لسان الأدلة عليه، ولا يوجد ما يمنع من ذلك عقلاً أو شرعاً.

نعم بناء على وجوب تقليد الأعلام أو الافقه ونحو ذلك فىنبغي مراعاة ذلك.

الحالة الثانية: أن لا يكون باحثاً فى علم الأصول أصلاً، ولم يدرس قواعده، إلا أنه يتوصل إلى الضوابط الأصولية بالاستعانة بفهمه العرفى ونظره الفقهي وأحكامه العقلية أو الفطرية وما أشبه، فإن الكثير من القواعد الأصولية مبنية على الظهورات كمباحث الألفاظ، وهي تشكل حصة كبيرة من المباحث الأصولية، وبعضها مبنية على الأحكام العقلية، وبعضها مبنية على الأدلة

الشرعية، فربما يقال بأن الوصول إلى هذه القواعد لا يتوقف على الدراسة والبحث في الكتب الأصولية، بل يتمكن العالم الإخباري من الوصول إليها بالاستعانة بالعرف والعقل والشرع، فلذا نراه يشترك مع الأصولي في حمل الأمر على الوجوب والنهي على التحريم، ويجمع بين الخاص والعام بالتخصيص، وبين المطلق والمقيد بالتقييد، ويعمل بالاستصحاب استناداً للروايات الناهية عن نقض اليقين بالشك، وبالبراءة استناداً إلى حديث الرفع، كما يعمل بقواعد الترجيح السندي والدلالي ونحوها، وعلى هذا فإن الإخباري لا يفترق مع الأصولي في الكثير من النتائج وإن اختلف معه في الطريق.

وعليه فإنه يجوز تقليده والعمل بفتواه لوضوح أنه لا موضوعية لدراسة علم الأصول وإن تعذر الاستنباط من دون الاستعانة بالقواعد الأصولية، وإنما الموضوعية لنتائجه التي تقع كبريات كلية في قياس الاستنباط، وهذه من المشتركات التي يحصل عليها الإخباري بالرجوع إلى موازينه، كما يحصل عليها الأصولي بواسطة دراسته الأصولية، ولذا صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بأن مثل المجلسي وصاحب الحقائق والوسائل عليه السلام ونحوهم لا شبهة في جواز تقليدهم وأخذ الأحكام منهم^(١).

وعليه جرت سيرة المؤمنين في أزمنتهم، والوجه فيه هو أن أمثال هؤلاء الأعلام مجتهدون ومستنبطون للأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية، وإطلاق لفظ الأخباريين عليهم نشأ من وجود مناسبة خاصة لا تمنع من تقليدهم والرجوع إليهم، كما أن إطلاق لفظ الأصوليين نشأ من مناسبة خاصة.

وقد مر عليك فى مباحث الاجتهاد أن الخلاف بين الأصوليين والأخباريين هو لفظي فى غالبه، سوى أنهم اختلفوا فى بعض المسائل للاختلاف فى المبنى، وهذا لا يضر باجتهادهم، ولا يسلب منهم عنوان الفقهية، كما لا يضر الاختلاف المبنائي أو البنائي بين الأصوليين أنفسهم.

الحالة الثالثة: أن لا يكون باحثاً فى علم الأصول ولا عالماً عارفاً بالقواعد العرفية والعقلية والشرعية، وإنما يكتفى فى العمل بالرجوع إلى الأخبار، ويعمل بها من دون أن يعمل فيها ضوابط الاعتبار السندي أو الدلالي، فلا يفحص عن المعارض ولا المخصص أو المقيد مثلاً. ولا شك فى أن مثل هذا خارج موضوعاً عن أدلة التقليد، كما أن الرجوع إليه ليس من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم، بل يتعين عليه نفسه أن يرجع إلى مجتهد جامع للشرائط.

في وظائف المقلد النظرية

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: في معرفة الأعلمية وتحديد الأعلم
- المبحث الثاني: في معرفة الأورعية وتحديد الأورع
- المبحث الثالث: في معرفة الأكفئية وتحديد الأكفأ



توطئة:

هناك وظائف عديدة للمقلّد يجب عليه العمل بها في مقام التقليد، وعمدتها أربع:

الأولى: وظيفة تعيين المجتهد الذي يجب عليه تقليده إلزاماً أو رجحاناً أو إبراء للذمة، ومعرفة الضوابط الشرعية والعقلانية التي يجب أو يستحسن أن يتبعها في ذلك.

والثانية: وظيفة تعلّم الأحكام والفتاوى التي تقع في محل أبتلائه في الموارد المختلفة وأخذها من المجتهد الذي قلده أو وجب عليه تقليده والعمل بمؤداها.

والثالثة: وظيفة إطاعة المجتهد الذي قلده في الموضوعات والأمر العامة التي تهم الإسلام والمسلمين.

والرابعة: وظيفة الاحتياط وبلوغ الواقع إذا تعدّر طريقا الاجتهاد والتقليد، والمراد من المجتهد هنا الفقيه الجامع للشرائط الذي يرجع إليه في التقليد والفتوى والمصالح العامة، ويعبّر عنه بالحاكم الشرعي أو مرجع التقليد.

وسيأتي الكلام في الوظائف الثلاثة الأخيرة في الفصل السادس، وينحصر البحث في هذا الفصل بوظيفة تعيين المجتهد وضوابطه، إذ لا ريب في أن

تعيين الفقيه الذي ينبغي تقليده وجوباً أو رجحاناً بيد المقلد وذلك لا يمكن أن يكون بلا ضابطة ومعيّار شرعي أو عقلائي فإن للمجتهد المرجع شروطاً ومواصفات حددها الشرع تعبداً أو إمضاءً ينبغي أن تتوفر حتى يصح الرجوع إليه والتعبد بفتواه والعمل بأحكامه، وبالجملة يمكن تصنيف هذه الشروط على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الشروط الحقيقية، ويراد بها الشروط العقلية التي يجب توفرها في شخص المجتهد ليكون مؤهلاً للاجتهاد والفقاهة، وعمدتها العقل والبلوغ والاختيار؛ بداهة أن الفاقد لأي واحد من هذه الشروط يكون فاقداً لأهلية الاجتهاد لخلل أو نقصان في قدراته العقلية أو قدرته الإرادية، وقد مر عليك تفصيل الكلام فيها في مباحث الاجتهاد.

الصنف الثاني: الشروط الفتوائية، ويراد بها الشروط التي اشترط الشرع وجودها في المجتهد، ولولاها لم يعده مؤهلاً للفتيا والاجتهاد، ولو أفتى كذلك لا يجوز العمل بفتواه، وهي الفقاهة والإسلام والإيمان والعدالة وطهارة المولد ونحوها؛ إذ من الواضح أن فقدان بعضها يخل بملكية الاجتهاد، أو القدرة الفعلية على استنباط الأحكام الشرعية، وبعضها يخل في شرعية الاجتهاد، ومن هنا اشترط الشرع وجودها في المجتهد الذي يراد الرجوع إليه في الفتوى والعمل بآرائه. إما من باب التعبد الشرعي، أو من باب الإرشاد إلى الواقع ونفي إصابته من قبل الفاقد لها، أو من باب سد باب الظلم والفساد في الأمة؛ بداهة أن الرجوع إلى المجتهد غير المؤمن أو غير العادل لا يؤمن معه من الضلالة والفساد، وقد أضيف إلى الشروط الأربعة المذكورة شرط الرجولة، لكنك عرفت أن الرجوع إلى المرأة والعمل

بفتاواها من جهة أنها خبيرة بالأحكام الشرعية جائز، إلا أن الرجوع إليها في المرجعية العامة وتدير مصالح المسلمين المختلفة من الأوقاف والأموال الحسبية وتطبيق القوانين المختلفة فلا؛ لأنه يتنافى مع وظائف المرأة الإنسانية والاجتماعية والشرعية على ما عرفت تفصيله في مباحث الاجتهاد.

وعليه فإن الرجولة شرط للمرجعية العامة وليست شرطاً للاجتهاد والفقاهة. هذا على ما اخترناه، إلا أنه على ما اختاره المشهور شرط تعبدى للمجتهد، فتأمل.

الصنف الثالث: الشروط الحقوقية، ويراد بها الشروط التي يجب توفرها في المجتهد ليكون مؤهلاً للمرجعية العامة وزعامة المسلمين في شؤونهم الدينية والدنيوية، وهذه الشروط مما يشترك في اشتراطها العقل والشرع، وتعد من وظائف المقلد الشرعية التي يجب عليه بذل الوسع لأجل معرفتها وإحرازها في مقام العمل، فلو أدخل بها أو قصر في الفحص عنها كان عاصياً؛ بناء على وجوبها جميعاً، أو فيما إذا خالف الواجب منها، وهي عديدة عمدتها الحياة والأعلمية والأورعية والأفضلية، وربما تسمى بالأكفئية أو الأصلحية.

أما شرط الحياة فهو ضروري في المسائل المستحدثة والأمور العامة التي تستدعي حكماً من الفقيه، وإليه أشارت النصوص من قبيل: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(١) فإن المنصرف من الحوادث الواقعة هو كل المستجدات التي تتطلب فتوى أو حكماً من الفقيه.

ومن الواضح أن لا معنى لجواز تقليد الميت فيها. نعم في المسائل غير المستحدثة يمكن تصور تقليد الميت إن كان له فتوى سابقة فيها، وحينئذ تدخل المسألة في صغريات البحث في تقليد الميت ابتداءً أو بقاءً على التفاصيل التي مرت في شروط المجتهد من مباحث الاجتهاد.

ومن هنا يختص البحث هنا بالشروط الأخرى؛ لأنها الأهم في باب تعيين منصب المرجعية العامة، وقد أسميناهما بالشروط الحقوقية؛ لأنها تقوم منصب المرجعية ومقامها الرفيع بما أنها نيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام ورئاسة عامة للمسلمين تستدعي علو الرتبة في الفقه والفصائل الكمالية لا مقام الاجتهاد بما أنه رتبة علمية، كما أسميناهما بالوظائف النظرية؛ لأن معرفتها وإحرازها في الفقيه على المستوى النظري من شؤون المقلد نفسه إذ يجب عليه أن يتحرى عن توفرها كلاً أو بعضاً بحسب اختلاف الأقوال في الفقيه حتى يجوز له الرجوع إليه، في مقابل الوظائف العملية التي سيأتي البحث عنها، فإن معرفة تلك الوظائف مهمة المقلد بعد التقليد، بينما معرفة هذه قبل التقليد، ومن هنا يتعين على المقلد أن يعرف معناها وأحكامها وطرق إحرازها - نظرياً - ثم يلحظ توافرها في الفقيه حتى يصح الرجوع إليه، وعمدة هذه الشروط ثلاثة هي الأعلمية والأورعية والأكفئية، نستعرضها في ضمن مباحث:

■ المبحث الأول: في معرفة العلمية وتحديد الأعلام

وقع الخلاف بين الفقهاء منذ قديم الأيام في أن المجتهد الذي يراد تقليده والرجوع إليه في الأمور العامة يجب أن يكون أعلم أهل زمانه مطلقاً أو في الجملة كأعلميته في المسائل الابتلائية مثلاً، فلا يجوز الرجوع إلى غيره فيها أم لا؟

وقد ذهب الأكثر إلى وجوبه، بل حكي عليه الإجماع^(١)، وذهب جماعة إلى العدم، وفصل آخرون تفاصيل عديدة^(٢)، وتفصيل الكلام في ذلك ينتظم في مطالب:

المطلب الأول: في معنى العلمية

وقع الاختلاف كثيراً في تحديد المقصود من الأعلام، وقد تعددت التعاريف فيه، ويمكن تلخيصها في خمسة:

التعريف الأول: لصاحب العروة^(٣)، وتبعه جمع كثير من الشراح والمحشين. قال في العروة: المراد من الأعلام من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط^(٤)، وظاهر جمع غير قليل بل الأكثر من المحشين والشرح اختياره^(٥)، وعمدة التعريف

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للشيخ الأنصاري^(٦)): ص ٧١، معالم الأصول: ص ٢٨٨.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٩.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢١-٢٢، مسألة (١٧).

٤ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢١-٢٢، مسألة (١٧).

هو الأجود استنباطاً، وأما الأعرفية بالقواعد والمدارك وكثرة الاطلاع على الأشباه والنظائر والأخبار فهي مظاهر أو محصلات لأجودية الاستنباط.

ولعل العطف بين القواعد والمدارك للإشارة إلى الأدلة العقلية والنقلية؛ لأنها من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتمعوا افترقا وإذا افترقا اجتمعوا، فعبر عن القواعد بالأدلة العقلية، وبالمدراك عن الأدلة النقلية، وربما يراد من الأول القواعد العامة، ومن الثاني الأدلة الخاصة.

والمراد من كثرة الاطلاع على النظائر أي تمييز المسائل المشتركة في الموضوع أو في الحكم عن الأخرى المختلفة ليس من باب القياس، بل من باب تطبيق الكبريات الكلية على مواردّها، ومن الواضح أن كثرة الاطلاع على الأشباه والنظائر يتوقف على شرطين:

أحدهما: الإحاطة بالمسائل الكثيرة.

ثانيهما: القدرة على إرجاع الفروع إلى الأصول، وكلاهما من كواشف كثرة العلم وسعة المعرفة، ولعل مراده من كثرة الاطلاع على الأخبار هو سعة الاطلاع في الأسانيد وتمييز المعبر من غيرها، وفي الدلالات اللغوية والعرفية، وأما جودة الفهم في الأخبار فالمراد بها فهم ظهورها الدلالي عرفاً، وتطبيق معانيها على مصاديقها الخارجية، وهذه عموماً تتوقف على معرفة واسعة بالفهم العرفي والمرتكزات العقلانية وأساليبهم الحوارية والتي تنشأ من المزاولة والمعايشة والإحاطة بموارد استعمال الألفاظ وجهات اطلاقاتها ونحو ذلك، فالفقيه الأكثر حضوراً في المجتمع والأكثر تعاملًا مع الناس أقدر - عادة - على فهم مداليل الألفاظ وتطبيقها على معانيها من غيره، ومن

هنا ذكر أنه استحسّن جمع من الفقهاء المعاصرين مشرب الفقيه الهمداني رحمته الله في مصباحه لشدة معرفته بالعرف وطرقه الحوارية^(١).

التعريف الثاني: للشيخ الأنصاري رحمته الله، وتبعه جمع منهم السيد الأستاذ أعلى الله مقامه. قال الشيخ رحمته الله: الظاهر أن المراد بالأعلم الأقوى ملكة لا الأزيد معلوماً^(٢)، وفي المطارح فصل هذا التعريف فقال: الأعلم من كان أقوى ملكة وأشد استنباطاً بحسب القواعد المقررة، ونعني به من أجاد في فهم الأخبار مطابقة والتزاماً، إشارة وتلويحاً، وفي فهم أنواع التعارض وتمييز بعضها من بعض، وفي الجمع بينهما بأعمال القواعد المقررة لذلك... مراعيّاً للتقريبات العرفية ونكاتها، وفي تشخيص مظان الأصول اللفظية والعملية^(٣) ونلاحظ أنه فسر أقوائية الملكة بأربعة أمور هي:

١- فهم مداليل الأخبار من حيث الدلالة المطابقة أو التلازمة ونحوهما، ومن الواضح أن هذا يتم بعد الفراغ من البحث السندي فيها، فلذا يكون منظوياً ضمن الكلام.

٢- فهم التعارض بين الأخبار وإعمال ضوابط التمييز والترجيح بينها، وهذا الآخر يتوقف على الإحاطة بموارد الاختلاف والمعارضة.

٣- القدرة على الجمع الدلالي، وهذا يتطلب معرفة أساليب الجمع العرفي.

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٦٨.

٢ - رسالة الاجتهاد والتقليد (للأنصاري رحمته الله): ص ٨٢.

٣ - مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٠٧؛ وانظر القوامع: ص ٥٦٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١،

٤- القدرة على تشخيص موارد تطبيق الأصول اللفظية وموارد تطبيق الأصول العملية.

والأعلمية في كل ذلك تتوقف على مزيد التمرّس والاطلاع.

التعريف الثالث: هو الأكثر علماً والأوسع إحاطة بالمعلومات^(١)، ولعل هذا التعريف ناظر إلى المتبادر عرفاً من لفظ الأعلمية، والأعلمية فيه ناشئة من ثلاثة أمور:

١- كثرة الممارسة للاستنباط.

٢- كثرة المعلومات.

٣- استحضار المعلومات الناشئة من قوة الحافظة.

وعلى هذا فإن الأعلّم هو الذي استنبط المسائل أكثر من غيره واستحضرها في ذهنه.

التعريف الرابع: هو الأعرف بتطبيق الكبريات على صغرياتها وأدق في استنباط الأحكام منها، وأكثر إحاطة بالجهات الموجبة لجودة الاستنباط^(٢)، ويتوقف هذا على الإحاطة بقواعد علم الأصول؛ لأنه الذي يحرر الكثير من الكبريات، وبالفهم العرفي والأساليب العقلانية؛ لأنها المرجعان في تحديد الصغريات وتطبيق الكبريات عليها.

التعريف الخامس: هو الأعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية عقلية كانت

١ - مفاتيح الأصول: ص ٦٣٢؛ عناية الأصول: ج ٦، ص ٢٥٨؛ دراسات في الاجتهاد والتقليد: ص ٢١٦.

٢ - فقه الشيعة: ص ١١٠؛ التنقيح: ج ١، ص ٢٠٣.

أم شرعية، والأعرف في أخذ كل فرع من أصله^(١)، وبعضهم عرّفه بما يقرب من هذا التعريف، وأضاف له قوله: ويكون أجود فهماً للكتاب الكريم والسنة المباركة^(٢)، وهذا التعريف مع الإضافة يفيد ثلاث فوائد على غيره من التعاريف:

الفائدة الأولى: أنه ناظر إلى جهة العمل والممارسة لا العلم والملكة، فإن القدرة على تفريع الفروع وتعيين الوظيفة فيها من شؤون العمل، وبها يكون التعريف أقرب إلى مهمة الفقيه.

الفائدة الثانية: أنه ناظر إلى تعيين الوظيفة لا الوصول إلى الواقع؛ بداهة أن الوصول إلى الواقع أمر متعذر عادة، فلا يصح أن يؤخذ في ميزان العلمية.

الفائدة الثالثة: أنه ناظر إلى فهم مداليل الكتاب والسنة فضلاً عن أسانيدها، وهذا الفهم أخذ في لسان بعض الأخبار ميزاناً للأفقهية، ففي حديث مؤمن الطاق عن الصادق عليه السلام قال: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا ليتصرف على سبعين وجهاً»^(٣).

وفي حديث داود بن فرقد عنه عليه السلام قال: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(٤) بناء على أن المراد من الأفقهية العلمية في الاجتهاد لا عموم المعرفة.

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥.

٢ - دراسات في الاجتهاد والتقليد: ص ٢١٧.

٣ - بحار الأنوار: ج ٢، ص ١٩٩، ح ٥٧.

٤ - وسائل الشيعة: ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٧، ح ٢٧.

هذه عمدة التعاريف التي يجدي ذكرها هنا، وإن كان التعريف الخامس يعود إلى الأول ولا يختلف عنه إلا بالاجمال والتفصيل وتغيير العبارة، وتحقيق الحال في المسألة يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: لدى مراجعة ظاهر التعاريف المتقدمة نجد إمكان إرجاعها إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: جعل ميزان الأعلمية القدرة على تطبيق الكبريات على مصاديقها.

الاتجاه الثاني: جعلها قوة الملكة النفسية.

الاتجاه الثالث: جعلها الأعرفية بالقواعد والمدارك.

والتأمل الدقيق فيها يوصلنا إلى عدم وجود فرق كبير بين هذه التعاريف؛ لأن القدرة على تطبيق الكبريات على مصاديقها ناشئة من الملكة، والعلاقة بينهما طردية؛ إذ كلما زادت القدرة على التطبيق زادت الملكة وبالعكس.

وأما الأعرفية بالقواعد والمدارك فهي لا تخلو من محتملات:

أولها: أن يكون المراد بها سعة الاطلاع على قواعد المسألة ومداركها واستحضارها في الذهن.

ثانيها: أن يكون المراد شدة المعرفة بها من حيث معرفة القواعد والمدارك وفهم حدودها والقدرة على تطبيقها على موارد.

ثالثها: الملكة الراسخة التي تعينه على إرجاع الفروع إلى أصولها.

والمتبادر من العبارة المذكورة هو المعنى الثاني، إلا أن المعرفة إذا لا ترجع

إلى الملكة لا تجدي فى استنباط الأحكام الشرعية، وذلك لأن الاجتهاد والقدرة على استنباط الأحكام يرتكز على ركيزتين هما: سعة الإحاطة بالقواعد النظرية والقدرة على تطبيق هذه القواعد على مصاديقها، وكلتاها لا تحصلان إلا بالملكة والتمرس الكثير، وبهذا ترجع المحتملات إلى معنى واحد، وبه يرتفع الخلاف.

الأمر الثانى: أن تعريف الحقائق يقع على نحوين:

أحدهما: التعريف المنطقي، وتعرّف به الحقائق التي يعرف لها جنس وفصل حقيقيان، نظير الصلاة والصيام والماء والإنسان ونحوها.

ثانيهما: التعريف العرفي، ويراد به توضيح المعنى والإشارة إليه بلوازمه وآثاره، ويستخدم فى الحقائق الخفية بعض الشيء أو التي لا يعرف جنسها وفصلها بالنحو التام، فيكتفون فى تعريفها بالإشارة إلى أبرز خواصها وآثارها، كما يقولون الأسد حيوان مفترس، أو المجتهد هو الفقيه، أو الصلاة عبادة تؤدى فى الأوقات الخمسة ونحوها، فإن هذه ليست تعاريف حقيقية جامعة للجنس والفصل، بل مكتفية بتعريف الشيء بأبرز خواصه أو آثاره، والذي يبدو أن سائر التعاريف بحسب الدقة العقلية ترجع إلى الملكة، فالأعلم هو الأقوى ملكة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. نعم يشترط أن تكون الملكة فعلية فى أعلى المراتب؛ لأن البحث فى الأعلمية لا فى الاجتهاد كما هو واضح، وفعلية الملكة وقوتها لها آثار ومظاهر فى الخارج، ومن آثارها أجودية الاستنباط وفهم الأخبار وحل التعارض الدلالي بالجمع والطرح ونحوها، وبهذا يظهر أن التعاريف المذكورة غير ناظرة إلى الحد التام المنطقي، بل إلى التعريف العرفي الذي ينظر إلى الآثار واللوازم فى بيان معنى الأعلمية.

بداهة أن جودة الاستنباط من آثار الملكة أو لوازمها، وأكثرية العلم لا تحصل عند المجتهد إلاّ عن ملكة واستعداد متين على حفظ المسألة وحفظ قواعدها ومداركها، وكذلك القدرة على تطبيق الكبريات على مصاديقها، وهذه جميعاً ليست جنساً ولا فصلاً للأعلمية، بل آثاراً ولوازم لها، فالتعريف الأقرب إلى حدها التام هو تعريف الشيخ عليه السلام.

الأمر الثالث: يرد على تعريف الأعلمية بالملكة أنه ليس له ضابطة دقيقة توضح المراد منه، والشيخ عليه السلام وإن ذكر ما يفسر المراد منه إذ قال: ونعني به - أي الأعلم - من أجاد في فهم الأخبار مطابقة والتزاماً وفي فهم أنواع التعارض وفي الجمع بينهما، إلى آخر قوله ^(١).

إلاّ أن هذه الأخرى لا تخضع لضابطة ثابتة يمكن الرجوع إليها، وعليه يبقى تمييز الأعلم من غيره خاضعاً لشرطين:

أحدهما: أن يكون الشخص له خيراً مطلعاً على ضوابط الاجتهاد واستنباط الأحكام.

وثانيهما: أن يستند إلى قوة حدسه وخبرته في ذلك.

وأنت ترى أن كلا الشرطين مما لا يقبلان الضبط تحت ضابطة ثابتة، وهذا أحد الأسباب التي توجب الاختلاف في تحديد الأعلم على مر العصور والأجيال؛ إذ قلما اتفق خبراء العصر الواحد على شخص واحد وحكموا بأعلميته، وإذا تعذرت الضابطة المنطقية للأعلم يتعين النظر في الضابطة العرفية له.

الأمر الرابع: أن وصف الأعلمية ظاهر عرفاً فى أنه من صفات العالم لا المعلوم، وهى من الحقائق النفسية والملكات التى تدرك ولا توصف نظير الاشعرية فى مجال الشعر، والأورعية فى مجال الورع، والأشجعية فى مجال الشجاعة وهكذا.

إذ يصعب العثور على ضابطة ثابتة لتعريف هذه الحقائق، ولذا كثيراً ما يقع الاختلاف فى تحديد الأشعر من الشعراء، والأورع من الورعين، والأشجع من الشجعان وهكذا، وسبب الاختلاف ناشئ من اختلاف الضابطة عند الناس، فبعضهم يرى أن ميزان الاشعرية قوة الخيال، وآخر يرى قوة السبك فى ميزان العروض، وثالث يرى سلاسة العبارة، وفى كل واحدة من هذه الضوابط أيضاً يقع الاختلاف، وإذا اختلفت الضابطة اختلف الحكم أيضاً. والأعلمية من هذا القبيل، ولذا وصفها بعض الأعلام بأنها من عوائص الدهر ومشكلاته^(١). نعم العرف يرى أن الأعلم يتقوم بشرطين:

أحدهما: أن يكون أكثر علماً من غيره، ويراد به الأكثر استحضاراً للمسائل المختلفة عرفاً.

وثانيهما: أن يكون أحسن فهماً. وهذان الشرطان مقومان لحقيقة الأعلمية، ويراد به الأدق فى فهم القواعد وفى تطبيقها على موارد، فباختلال واحد منهما تختل الأعلمية. يؤكد هذه الحقيقة فعل التفضيل، فإنه يستدعى وجود قدر مشترك بين الطرفين والآخر يزيد عليه، فإن زاده فى الكم كان اعلم منه من حيث كثرة المعلومات، وإن زاده فى الكيف كان اعلم من حيث شدة

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٥، حاشية السيد المرعشي النجفي.

الفهم، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف فيما إذا اختلفا في الكم والكيف، بأن كان أحدهما أكثر علماً والآخر أحسن فهماً، فهل مدار الأعلمية على الأول أم على الثاني؟

الأمر الخامس: الظاهر أن المسائل التي تقع مورداً لفتوى الأعلام وغيره على ثلاثة أصناف، فبعضها تستدعي ملاحظة كثرة المعلومات؛ لأن تحصيل الحكم فيها يتوقف على كثرة العلم، نظير المسائل التي تعرف من الأشباه والنظائر، أو الكبريات التي لها مصاديق عديدة ويراد تطبيقها عليها، فإن في مثل هذه المسائل الأعلام هو الأوسع إطلاعاً بالأشباه لا الأحسن فهماً.

وبعضها تستدعي ملاحظة حسن الفهم؛ لأن تحصيل الحكم فيها يتوقف على جودة الفهم والقدرة الأعمق على بلوغ الواقع، نظير المسائل التي يقع فيها التعارض، وتتوقف على الجمع الدلالي أو الترجيح بين الأدلة، والأعلام فيها هو الأحسن فهماً لا الأوسع علماً، وبعضها تستدعي وجود الشرطين معاً، إما لأنها من المسائل الخفية أو الدقيقة التي تتطلب ملاحظة الأشباه والنظائر والقدرة العالية على إرجاع فروعها إلى أصولها، أو لأنها من المسائل التي لا نعلم أنها من أي صنف تكون، فيستدعي الحال ملاحظة الشرطين معاً للاطمئنان بفرغ الذمة، وهذا مما لا ينبغي الخلاف فيه، وإنما الخلاف في المسألة التي يشترط فيها الشرطان وأفتى فيها فقيهان أحدهما أعلم بلحاظ كثرة المعلومات والآخر أعلم بلحاظ حسن الفهم، والظاهر أن الحل هو التخيير، وعليه جرت السيرة التشريعية والعقلائية في مثل هذه المسائل.

ومن كل ما تقدم يظهر أنه لا توجد ضابطة منطقية يمكن الرجوع إليها لتعريف الأعلام، كما لا توجد ضابطة عرفية ثابتة لتحديد ذلك، والسبب في

ذلك يعود لوجهين:

أحدهما: أن الأعلمية من الملكات النفسانية، فإذا أمكن تعريف الملكة الخاصة نفسها - كتعريف ملكة الاجتهاد أو تعريف العدالة ونحوها - فإنه لا يمكن تعريف مراتبها الشديدة كالأعلمية والأعدلية ونحوها؛ لأنها من الأمور التي تدرك ولا توصف.

ثانيهما: اختلاف اللحاظ والاعتبار فيها؛ إذ لا توجد ضابطة واحدة تخضع لها الأعلمية للوصول إلى تعريف واحد لها، ومن هنا حاول الفقهاء كل بطريقته أن يشرح مضمونها، ولم يعرفها بتعريف كامل، لكن سيأتيك بعض البيان عن ذلك في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: في حقيقة الأعلمية

بناء على ما تقدم قد يسأل سائل: هل الأعلمية حقيقة عرفية أم شرعية أم متشرعية؟

وتظهر الثمرة بينها في المرجع لدى تعيينها، فإن كانت عرفية كان المرجع فيها إلى العرف، وإن كانت شرعية وجب الرجوع إلى الشرع في تعيين حدودها، وأما إذا كانت متشرعية فيجب الرجوع إلى حدود الاصطلاح الخاص الذي أطلقه الفقهاء.

والظاهر أنه لم يرد لفظ الأعلمية بالمعنى المقصود في لسان الأدلة اللفظية، بل ورد لفظ العالم بالحلل والحرام، والعارف بالأحكام، والراوي للحديث ونحوها من الصيغ المجردة عن التفضيل^(١).

نعم ورد لفظ الأعلمية والأفقهية في باب ترجيح الروايات المتعارضة، كما في رواية داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام ومقبولة عمر بن حنظلة عنه عليه السلام؛ إذ ورد في رواية داود بن الحصين تعيين جهة إمضاء أحد الحكمين المتعارضين بقوله عليه السلام: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢) وورد في المقبولة الحكم بالرجوع إلى الأفقه والأخذ بقوله وعدم الالتفات إلى الآخر^(٣)، وهما إن تمت دلالتها تدلان على وجوب الأخذ بقول الأعلم وعدم جواز الأخذ بقول غيره، ولكن تمامية

١ - انظر الكافي: ج ١، ص ٤٢-٤٣، ح ١٩٩.

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

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

الدلالة تتوقف على ثبوت ثلاثة أمور:

أحدها: أن الأفقية الواردة فى الرواية المباركة يراد منها الأعلمية فى الاجتهاد.

ثانيها: أن يكون الترجيح لقول الأفقه من باب أن فتواه التى استنبطها من الرواية وليس من باب ترجيح رواية الأفقه على غيره؛ للاتفاق على عدم مدخلية الأفقية فى ترجيح الرواية وإنما الوثاقة أو العدالة.

ثالثها: أن نعمم مدار الحكم من القضاء وحل المنازعات إلى جميع أبواب الفقه؛ ليكون قاعدة عامة تفيدنا وجوب الأخذ بقول الأعلم عند تعارضه مع غير الأعلم.

وظاهر المقبولة بحسب قرائنها الداخلية والخارجية أنها لا تختص بباب القضاء، بل تؤسس قاعدة عامة تجري فى مختلف أبواب الفقه، ولذا استند إليها الأصوليون والفقهاء، وحددوا ضوابط الترجيح بين الأدلة المتعارضة فى مختلف الأبواب، وليس فى باب القضاء فقط، وقد قلنا غير مرة تبعاً لجمع من الفقهاء المتأخرين والمعاصرين إن أمثال المقبولة ونحوها وإن وردت فى باب القضاء إلا أنها تجري فى جميع أبواب الفقه؛ بداهة أن المورد لا يخصص الوارد، وبهذا يرتفع الإشكال عن الأمر الثالث.

كما أن المستفاد من عبارات المقبولة أن التعارض حاصل بين فتوى الفقيهين، وسبب الاختلاف ناشئ من اختلاف الرواية أو اختلاف المستفاد من دلالة الرواية؛ لذا ورد التعبير عن ذلك بلفظ الحكم لا الرواية؛ إذ قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا

يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^(١) وبهذا يرتفع إشكال الأمر الثاني.

فيبقى الإشكال في إثبات أن المراد من الأفقية هو العلمية في الاجتهاد، والذي يظهر من تتبع الروايات أن عبارة الفقيه والأفقه أطلقت على ثلاثة معان:

أحدها: من يفهم الحديث ويدرك مضامينه.

ثانيها: العالم بأحكامهم بالقياس إلى الجاهل بها. نعم ورد في بعض الأخبار إطلاق لفظ الأعلام على الإمام المعصوم عليه السلام، كما روي عن الجواد عليه السلام مخاطباً عمه حينما سأله عن مسائل ولم يجب بالصواب، حيث قال: «يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك»^(٢) لكنه خارج عن موضوع البحث؛ لأن الكلام في الفقيه الأعلام لا المعصوم عليه السلام، وعلى هذا المعنى تحمل الروايات الأخرى التي وصفت الإمام بالأعلام كالنبوي الشريف المروي في الاختصاص وغيره^(٣).

وثالثها: القدوة وصاحب الملكات الأخلاقية الذي يعلم الناس الخير، ويهديهم إلى هداهم.

فمن الأول: رواية الرافعي قال: كان لي ابن عم وكان زاهداً فقال له

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

٢ - دلائل الإمامة: ص ٣٩٠، وفيه: «يا عبد الله إنه عظيم عند الله أن تقف غداً...»؛ بحار النوار: ج ٥٠، ص ١٠٠، ح ١٢.

٣ - انظر الاختصاص: ص ٢٥١؛ الوسائل: ج ٥، باب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤١٥، ح ١؛ بحار الأنوار: ج ٢، ص ١١٠، ح ٦.

أبو الحسن عليه السلام: «أذهب ففقهه واطلب الحديث». قال: عمن؟ قال: «عن فقهاء أهل المدينة، ثم اعرض عليّ الحديث»^(١).

وفي صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «والله إن أحب أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإن أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله، اشمأز منه وجحده وكفر من دان به، وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج، وإلينا اسند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا»^(٢) ولعل المراد الخروج من ولاية العمل لا المعتقد، فإن الموالي لهم عليهم السلام بحسب منطوق الحديث من يسلم لأمرهم، وينقاد إليهم بالصدق واليقين، لا من يعتقد بهم فقط، وهو ما تعضده اللغة لأن الولاء لغة وعرفاً يتضمن المحبة والاتباع والنصرة^(٣)، وبه وردت بعض الأخبار أيضاً.^(٤)

وصحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ خطب الناس في مسجد الخيف فقال: نضر الله عبد سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٥) إلى آخر الحديث.

وحديث مؤمن الطاق وداود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنتم أفقه

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٦، ح ٣٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٧-٨٨، ح ٣٩.

٣ - لسان العرب: ج ١٥، ص ٤٠٧، (ولي)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٨٥ (ولي)؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ٤٥٥، (ولا).

٤ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٢١ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٢٤٧، ح ١٩.

٥ - الوسائل: ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٩، ح ٤٣، وانظر ح ٤٤.

الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^(١) يفيدان هذا المعنى أيضاً.

ومن الثاني: رواية العسكري عليه السلام: «من كان من الفقهاء»^(٢) والروايات المتضاربة التي تدل على أن الله سبحانه إذا أراد بعبد خيراً ففقهه في الدين^(٣)، وفي رواية بشير الدهان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا خير في من لا يتفقه من أصحابنا، يا بشير إن الرجل منهم إذا لم يستغن بفقهه احتاج إليهم، فإذا احتاج إليهم ادخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم»^(٤) والتفقه في الدين هنا يشمل الفروع والأصول والأخلاق وسائر ما يتعلق بعلوم الدين.

وفي رواية 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 ﷺ»^(٥) فإن القرينة الحالية توجب حمل الفقيه على العالم الكامل الذي يقرن العلم بالتقوى، ولذا عبر عنه «بحق الفقيه».

ومن الثالث: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله، ولم يترك

١ - بحار النوار: ج ٢، ص ١١٩، ح ٥٧؛ الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٤، ح ٢٧.

٢ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣.

٣ - انظر الكافي: ج ١، ص ٢٢، ح ٤٦، ح ٤٧.

٤ - الكافي: ج ١، ص ٢٢، ح ٤٩.

٥ - الكافي: ج ١، ص ٤٤، ح ٢٠٧.

القرآن رغبة عنه إلى غيره»^(١).

وفي النبوي الشريف: «لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله»^(٢) ونلاحظ من مجموع هذه الروايات المباركة أن لفظ الفقيه والأفقه أطلقت على العالم بمعناه الأعم الشامل للعالم بالحديث والفقه والأخلاق وأصول الدين، ولم يختص بالمجتهد الجامع للشرائط، وهذا المعنى يتطابق مع المعنى اللغوي للفقه، فإن الفقه في اللغة هو الفهم والإدراك. يقال فقه أي فهم، وتفقه إذا طلب الفهم^(٣)، ويؤكد هذه الحقيقة شاهدان:

أحدهما: ما ذكره الطريحي رحمته الله في المجمع، وهو أن الفقيه أكثر ما يأتي في الحديث بمعنى صاحب البصيرة في أمر الدين.

ثانيهما: أن إطلاق لفظ الفقيه على المجتهد الجامع للشرائط أمر مستحدث حدث في الأزمنة المتأخرة عن صدور الروايات^(٤).

وبهذا يظهر أن مصطلح الأعلمية غير الأفقية الوارد في الروايات، وعليه فهو ليس بحقيقة شرعية يرجع فيها إلى الشرع لتحديد معناها كما هو الحال في الهيئات الشرعية المخترعة، ولذا لم يحدد الشرع له ضابطة، كما أنه ليس حقيقة عرفية؛ لاتفاق الكلمة على أن الضابطة في تحديده هم الفقهاء وأهل الخبرة؛ لكونه من الموضوعات الخفية التي يحددها الخبراء لا عموم الناس. نعم هي عرفية خاصة فيتعين أن يكون حقيقة متشرعية، وقد عرفت أن الفقهاء

١ - الكافي: ج ١، ص ٢٤، ح ٦٥.

٢ - شرح أصول الكافي: ج ٢، ص ٢٩؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٢١.

٣ - لسان العرب: ج ١٣، ص ٥٢٢، (فقه)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٤٢-٦٤٣، (فقه).

٤ - انظر مجمع البحرين: ج ٦، ص ٣٥٥، (فقه).

أنفسهم لم يجدوا له ضابطة واحدة يمكن اللجوء إليها لتحديد الأعلام.

نعم اصطلاح الفقهاء للأعلمية ليس بعيداً عن المرتكز العقلاني عنها؛ لوضوح أنهم ناظرون إلى هذا الفهم لدى تحديد الحقيقة، لاسيما وأن مستند دليل التقليد عندهم هو بناء العقلاء القائم على رجوع الجاهل إلى العالم في أخذ الأحكام، كما أنه مستند دليل وجوب الرجوع إلى الأعلام في صورة إحرازه أو احتماله على ما سترى.

ومن هنا يمكن الرجوع إلى الفهم العقلاني في تحديد حقيقة الأعلام بواسطة ملاحظة هذا الفهم في غير الفقه من العلوم والفنون كالطب والهندسة والسياسة والإدارة ونحوها؛ لأن الوزن في الجميع واحد.

فمثلاً: غالباً ما يتمكن العقلاء من تحديد الأعلام من الأطباء والمهندسين والسياسة ونحوهم، ولذا قد يتفقون على أعلمية أحد الأطباء في البلد، أو يشيع بينهم أعلميته على غيره، وإذا نسألهم عن الملاك الذي استندوا إليه في ذلك نجد أنهم غالباً ما يعللوه بسببين:

أحدهما: أنه أقدر على تشخيص المرض.

وثانيهما: أنه أقدر على وصف العلاج المناسب له.

وهذا التعليل ينطبق على أعلم المهندسين والإداريين والسياسيين وهكذا، فليس الأعلام عند العقلاء هو الطبيب الأقدر على تشخيص المرض فقط دون قدرته على تشخيص العلاج المناسب، ولا العكس، وأما لحاظ كمية معلوماته واستحضارها في ذهنه في مجال الطب فليس لها مدخلة في أعلميته، بينما يعدون كثرة الممارسة والخبرة العملية وطول مدة العمل في هذا المجال لها

مدخلية في ذلك؛ لأن الخبرة تساهم في زيادة قدرته على التشخيص ووصف العلاج المناسب.

وعلى هذا الأساس نجد أن العقلاء يراجعون الطبيب الاختصاص في المرض الواحد دون الطبيب العام في الأمراض الصعبة أو الخطيرة، وذلك لأنهم يرون أن الطبيب الاختصاص أقدر على تشخيص المرض ووصف العلاج.

وهذا النظام هو الحاكم اليوم في الجامعات العلمية، وعليه تقوم الدول والحكومات والأنظمة الإدارية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وهو أن المختص في علم يعد أعلم من غير المختص وإن كان ذلك الآخر عالماً أيضاً. ومن هذه الطريقة العقلانية نتوصل إلى أن ضابطة الأعلمية لا تدور مدار كمية المعلومات، ولا مدار استحضارها في الذهن، وإنما تدور مدار القدرة على فهم الحالة التي يراد إعطاء الرأي فيها، ثم القدرة على وضع الحل المناسب لها، وهذه الطريقة ضابطة عامة تجري في كل العلوم والفنون ومنها علم الفقه.

فالفقيه الأعلم هو الذي يكون أقدر على تشخيص المسألة التي يريد الإفتاء فيها من حيث الصغرى، والأقدر على إعطاء الحكم الشرعي المناسب لها، وهذه مسألة يمكن تشخيصها بواسطة أهل الخبرة عادة، فلو عرضت مسألة واحدة على فقيهين وأفيا فيها نجد أنهم سرعان ما يتمكنون من تحديد الأعلم منهما أو التساوي بينهما، وذلك من خلال ملاحظة قدرتهما على تشخيص الصغرى وتطبيق الكبرى المناسبة عليها، ودفع المداخلات أو

الأدلة المعارضة لها.

فإذا لوحظ أن أحدهما أقدر من غيره على تشخيص ذلك في جميع المسائل والفروع أو أكثرها حكموا بأنه الأعلم، ومن هذا نتوصل إلى نتائج عديدة:

النتيجة الأولى: أن الأعلمية في الفقه تعود إلى قوة الملكة؛ لأن القدرة على تشخيص الصغريات وتطبيق كبرياتها عليها من مظاهر قوة الملكة، وهذه النتيجة تتوافق مع النتيجة السابقة التي ذكرناها في إرجاع التعاريف إلى معنى واحد.

النتيجة الثانية: أن قوة الحافظة واستحضار المسائل وكثرة المعلومات ليست ضابطة صحيحة للأعلمية. نعم هي عوامل تساعد على قوة الملكة، أو تكشف عن وجودها، فربما يكون المقلد حافظاً لفتوى الفقيه الذي يقلده، ومستحضراً لأرائه أكثر من الفقيه نفسه، وكم رأينا من تلاميذ ومقلدين يستحضرون آراء أساتذتهم بينما لا يستحضر الأستاذ رأيه، ولذا حكى صاحب الرياض رحمته الله عن الوحيد البهبهاني رحمته الله: إن المطلع على أحوال المجتهدين الذين لا تأمل في اجتهادهم، بل لا يوجد مجتهد إلا ويتوقف في بعض المسائل بل وغير واحد منها^(١)، ووجه التوقف يرجع أحياناً إلى عدم تشخيصه للموضوع، أو لعدم أستفراغه الوسع في استنباط حكمها، أو لنسيان ما استنبطه فيها، وربما يكون الشخص كثير المعلومات بسبب قوة حافظته ولكنه اكتسبها من الغير. نعم إذا كان الفقيه أقدر على تشخيص الوظيفة ومستحضراً للمسائل وكثير المعلومات فهو الأعلم بلا ريب، وأما كثرة المعلومات وحدها أو

استحضارها فليست مداراً للأعلمية عند العقلاء.

النتيجة الثالثة: أن الفقيه الأعلّم هو الأقدر على تشخيص الوظيفة الشرعية الفعلية للمقلدين الموجبة للوثوق بفراغ الذمة لدى العمل بفتواه، أو الموجبة لقلّة احتمال الخطأ فيها، وليس الأعلّم هو الأقدر على تشخيص الحكم الواقعي أو إيصال المكلفين إلى الواقع كما احتمله البعض^(١)؛ لوضوح أن بلوغ الواقع أمر غير اختياري فلا يؤخذ مداراً للأعلمية.

هذا المعنى هو الذي يلحظ من طريقة العقلاء وفهمهم للأعلمية، ولعله المرتكز في نفوس المتشرعة، بل هو ما صرّحوا به على ما عرفته من التعاريف السابقة. نعم لو افترضنا وجود قدرة عند الفقيه لبلوغ الحكم الواقعي أو الوصول إلى الواقع وانفرد بها كان هو الأعلّم بلا ريب.

النتيجة الرابعة: أن المقصود من الأعلّم هو الأعلّم في مجموع المسائل التي تقع غالباً في محل الابتلاء، وهذا يتطلب أن يكون قد مارس الاجتهاد وأفتى في مسائل كثيرة معتد بها من الفقه، وذلك لما عرفت من أن البحث في الأعلمية من خصوصيات المرجعية العامة لا الاجتهاد وحده، كما عرفت أن الأعلمية تعود إلى الملكة، ولا يمكن أن تكون الملكة قوية من دون تمرّس واجتهاد في الكثير من المسائل، وبهذا يظهر أن الأعلمية لا تقتصر على قوة الملكة والأقدرية على تشخيص الوظيفة الفعلية فقط من دون ملاحظة التمرس وكثرة الاستنباط، وذلك لأن العقلاء يعدّون الممارسة والخبرة العملية من أسباب قوة الملكة وزيادتها.

النتيجة الخامسة: أن الأقدرية على تشخيص الوظيفة متوقفة على مجموعة من الشروط لا بد من توفرها:

الشرط الأول: القدرة على تشخيص موضوعات الأحكام، لاسيما الموضوعات الخفية والمستنبطة لتوقف تشخيص الصغريات عليها.

الشرط الثاني: الإحاطة التامة بالكبريات الكلية وبكيفية تطبيقها على صغرياتها.

الشرط الثالث: الإحاطة التامة بمبادئ الاستنباط، كالمعرفة بالحديث من حيث أسانيده ودلالاته، والمعرفة بالعلوم الأدبية وعلم الأصول والطرق العقلائية والفهم العرفي وكل ما يقع في مبادئ الكبريات و مبادئ الصغريات وتطبيقها.

الشرط الرابع: ممارسة الاستنباط في جملة معتد بها من المسائل بحيث يكون فقيهاً متمرساً.

الشرط الخامس: استحضار أحكام جملة من المسائل المعتد بها من الفقه، فكثير النسيان ونحوه لا يمكن أن يكون هو الأعلم، ولا يوجد بناء من العقلاء على عدّه كذلك.

النتيجة السادسة: إن قطع الفقيه وظنه بالحكم أو شدتها ليسا مداراً للأعلمية؛ لأن الأعلمية تدور مدار تعيين الوظيفة والحجة الشرعية لا شدة القطع أو الظن بالوظيفة.

كما أن الثبات على الرأي وعدم تبدله بمرور الأزمان أو التمسك بالمبنى

والبقاء عليه ليسا من ضوابط الأعلمية؛ لأنها أعم من تشخيص الوظيفة الصحيحة، بل قد يعد تبدل الرأي من علائم النبوغ، ولذا يلحظ في كتب العديد من الفقهاء الذين لا غبار على أعلميتهم في زمانهم تبدل آرائهم من كتاب لآخر، وربما في الكتاب الواحد يغيرون آراءهم، فلا تبدل الرأي علامة على عدم الأعلمية ولا ثباته علامة عليها.

النتيجة السابعة: أن الوصول إلى ضابطة علمية واحدة في تحديد الأعلم أمر متعذر؛ لما عرفت من أنها من الحقائق التي تدرك ولا توصف، وتختلف الأنظار فيها من شخص لآخر، ومن هنا قد لا يجدي مزيد البحث في تحديد معنى الأعلمية بمقدار ما يجدي البحث في طريق إحرازها في مقام العمل وجداناً أو تعبداً، ولعل من هنا قال السيد المجاهد رحمته الله في المفاتيح كل من يطلق عليه عرفاً أنه أعلم يجب الرجوع إليه^(١).

النتيجة الثامنة: أن الأعلمية يمكن إحرازها بطريقتين:

أحدهما: مراجعة أهل الخبرة، وذلك لأنها من الموضوعات الخفية التي يرجع فيها إلى أهل الخبرة.

ثانيهما: الوثوق الشخصي؛ لأن الذي يهم المقلد هو الاطمئنان بفراغ الذمة من التكليف، وهو يحصل بالوثوق بالأعلم، وعليه فإذا شهد اثنان من أهل الخبرة بأعلمية أحد الفقهاء ولم يكن هناك ما يعارض هذه الشهادة منهم وجب الأخذ بها في مقام التنجيز والإعذار، وفي كفاية قول الخير الواحد كلام، والأقوى كفايته على ما مر عليك.

وأما إذا تعارضت شهادة أهل الخبرة أو لم يكن من يوثق بقوله منهم فإنه يمكن العمل بمقتضى الوثوق والاطمئنان الشخصي؛ لأن الوثوق من مراتب العلم عرفاً، وهو كاف في الحجية.

وهل بين الطريقتين ترتب طولي أم عرضي؟ احتمالان، والعرضية غير بعيدة، بل لا يبعد القول بتقديم الوثوق الشخصي، وذلك لما عرفت من أنه مراتب العلم وحجية العلم ذاتية، بخلاف العمل بمقتضى قول الخبير فإنه يعود إلى الحجة التعبدية.

نعم إذا قلنا بأن حجية قول الخبير ناشئة من السيرة العقلائية لا التعبد الشرعي أمكن القول بالمساواة؛ لملازمة إخبار الخبير لحصول الوثوق والاطمئنان بقوله، فتدبر.

المطلب الثالث: فى شروط تقليد الأعلّم وتحرير النزاع

إن النزاع الواقع بينهم فى وجوب تقليد الأعلّم وعدمه ليس مطلقاً، بل مقيداً بشروط خمسة:

الشرط الأول: أن يكون الفقيه الأعلّم موجوداً، ويمكن إحرازه بنحو الجزم أو الظن القوي أو الضعيف، وإلاّ لم يكن وجه للحكم بوجوب تقليده، بل حكي الاتفاق على جواز الرجوع إلى غيره^(١)؛ لأنه إما أن يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع أو التكليف بغير المقدور، ومن هنا قيد صاحب العروة^(٢) ومن تبعه وجوب تقليده بالإمكان^(٣)، وذلك لوجوه ستعرفها.

الشرط الثاني: أن يكون للأعلّم فتوى والمقلد قادراً على الاطلاع على فتواه والعمل بمؤداها، وإلاّ جاز الرجوع إلى غيره، وهذا ما يقضي به العقل؛ إذ يدور أمر المقلد بين أن يترك العمل بالمسألة نظراً لجهله بها، أو يعمل برأيه وهواه، وهما باطلان، أو يصرف الكثير من الوقت والجهد البالغين لأجل الوصول إلى فتوى الأعلّم، وهو مرفوض شرعاً؛ لما فيه من العسر والحرج، أو عقلاً إن تعذر الوصول إليه؛ لأنه تكليف بغير المقدور، أو العمل بفتوى غير الأعلّم، وهو الصواب.

الشرط الثالث: أن تكون فتوى الأعلّم مخالفة لفتوى غيره، وإلاّ لم يكن أثر لوجوب تقليده؛ إذ إن عمل المقلد بالفتوى المتوافق عليها يكون مطابقاً لفتوى من يتعين عليه تقليده، وهو مجز.

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٦٣.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨، مسألة (١٢).

نعم صرّح بعضهم بوجوب تقليد الأعلّم مطلقاً، سواء كانت فتواه مخالفة لفتوى غيره أو موافقة، واحتج بعدم وجود زمان يتصور فيه الاتفاق في جميع الفتاوى، فكل فقيهين تردد بينهما الأعلّم لابد وأن يكونا مختلفين في بعض الفتاوى، وإنه لابد أن يحصل له ظن قوي جداً باختلافهما في درجة العلم؛ لأن فرض التساوي بينهما في العلم احتمال واحد من بين ألوف الاحتمالات^(١)، وأنت ترى أن مخالفته صغروية لا كبروية.

الشرط الرابع: أن لا تكون فتوى غير الأعلّم موافقة للاحتياط، وإلاّ جاز العمل بها؛ لأن الاحتياط محرز للواقع، بخلاف فتوى الأعلّم فإنها تحتل الإصابة والخطأ.

الشرط الخامس: أن لا يكون الوصول إلى فتوى الأعلّم أو العمل بها ضرورياً أو حرجياً أو مفوّتاً للطاعة، وإلاّ جاز العمل بفتوى غيره، كما في بعض مسائل الحج المؤقتة إذا احتاج المقلد إلى الفتوى وكان الاتصال بالأعلّم أو تحصيل فتواه يوجب تفويت وقت العمل، أو يسبب العسر والحرج عليه، أو يوجب الإضرار به مثلاً، فإنه يجوز له أن يعمل بفتوى غير الأعلّم لوجود المقتضي وانعدام المانع.

والحاصل: أن النزاع الواقع بينهم في وجوب تقليد الأعلّم وعدمه في صورة وجود فتوى الأعلّم ومخالفتها لفتوى غيره مع القدرة على الاطلاع عليها والعمل بها، وإلاّ جاز تقليد غيره بلا شبهة.

المطلب الرابع: الأقوال فى تقليد الأعلّم

يبدو أن مسألة وجوب تقليد الأعلّم كانت منذ القديم محلاً للخلاف بين الفقهاء، فعن السيد المرتضى رحمته الله فى الذريعة نقل الخلاف فى المسألة، واختار الوجوب، وعلله بأن العمل بقول الأعلّم أوثق وأقرب^(١)، بل حكى عنه أنه يرى الوجوب من المسلّمات عند الشيعة^(٢)، والظاهر أن الخلاف المذكور واقع بين العامة أيضاً، كما صرح به الآمدي فى الإحكام^(٣)، وقد تعددت الأقوال فى المسألة كثيراً، وعمدتها قولان: الوجوب مطلقاً، وعدم الوجوب مطلقاً، وباقي الأقوال عبارة عن تفاصيل ترجع فى جوهرها إلى الشروط على ما عرفته فى بيان محل النزاع، أو إلى أحد هذين القولين^(٤):

القول الأول: وجوب تقليد الأعلّم، ولازمه عدم جواز تقليد غيره إما فتوى أو احتياطاً، وهذا القول هو المشهور بين أصحابنا قديماً وحديثاً^(٥)، بل نسب إلى المعروفة بين الإمامية، وادعى وجود النص عليه^(٦)، بل حكى عليه الإجماع عن المحقق الثانى والشيخ الأنصارى رحمتهما الله^(٧)، وهو ظاهر المعالم^(٨)، وقد ذكر فى المفاتيح أسماء جملة من كتب الأعلام الذين قالوا به فى كتبهم

١ - انظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢، ص ٨٠١.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦.

٣ - الإحكام (للآمدي): ج ٢، ص ٢٤١.

٤ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١١٨؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٩؛ دراسات فى الاجتهاد والتقليد: ص ٢١٠.

٥ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦.

٦ - مفاتيح الأصول: ص ٢٢٦؛ ضوابط الأصول: ص ٤٧٢.

٧ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦؛ رسالة الاجتهاد والتقليد (للأنصارى رحمته الله): ص ٧١.

٨ - معالم الأصول: ص ٣٣٩.

ابتداءً من المعارج إلى الرياض وما بعده^(١)، بل عن العلامة عليه السلام في المبادئ أنه حتى في صورة ترجيح أحدهما بالورع والآخر بالعلم فالأقوى الأخذ بقول الأعلام^(٢)، وبه أفتى في العروة فقال: يجب تقليد الأعلام مع الإمكان على الأحوط^(٣)، وتبعه فيها جمع غير قليل من أعلام العصر، بل بعضهم قوى الاحتياط، وبعضهم صرح بعدم جواز تركه^(٤)، منهم السيد أبو الحسن الأصفهاني والحائري والسيد البروجردي والنائيني والعراقي والخوئي وقبلهم الشيخ وصاحب الكفاية وغيرهم الكثير عليهم السلام جميعاً^(٥)، واستدلوا له بوجوه عديدة:

الوجه الأول: الإجماع المحكي^(٦)، ونوقش فيه من جهة أن المنقول غير حجة، والمحصل غير حاصل، بل أشكلوا عليه من جهة الصغرى والكبرى. أما الصغرى فمن حيث عدم وجود إجماع حقيقي على المسألة كما عرفت، ويشهد له كلام المرتضى عليه السلام المتقدم، وعدم تعرض الشيخ عليه السلام في العدة لهذا الشرط عند تعرضه لشرائط المفتي، وكذا فعل ابن زهرة عليه السلام، ولو كان الوجوب إجماعياً لتعرض لها، لاسيما ابن زهرة عليه السلام الذي اشتهر بكثرة نقل

١ - مفاتيح الأصول: ص ٦٢٦؛ وانظر معالم الأصول: ص ٢٨٨.

٢ - المبادئ: ص ٢٤٨.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨، مسألة (١٢).

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨، هامش رقم (١) و(٢)؛ المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٤٤ وما بعدها، هامش رقم (١)، (٢)، (٣).

٥ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ١٠.

٦ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ١١؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦.

الإجماع^(١)، وأيضاً حكي عن الشهيد^(٢) وجماعة أنهم قالوا بالتخير^(٣). نعم ربما يعتقد عليه اتفاق علماء العصر الواحد، كما لم يستبعده البعض بالنسبة لإجماع المحقق الثاني^(٤) إلا أنه لا يجدي فى مقام التنجيز والإعذار، لاسيما إذا كانوا من المتأخرين أو المعاصرين؛ لأن الإجماع الكاشف هو المتصل بزمانهم^(٥) ليكون كاشفاً عن قول المعصوم^(٦) على ما هو المعروف بين أصحابنا.

والحاصل: قد عرفت أن مسألة وجوب تقليد الأعلام من المسائل الخلافية منذ القديم وإلى يومنا هذا، فدعوى وجود الإجماع عليها فى غاية الضعف، فالصغرى مخدوشة.

وأما الكبرى فمن جهة أن الإجماع المدعى إما معلوم الاستناد أو محتمله إلى مثل كلمات السيد المرتضى^(٧) ونحوها التى علل فيها الوجوب بأنه أوثق وأقرب، وهذا النحو من الإجماع ليس بحجة عندهم، أو من جهة أنه إجماع مستند إلى حكم العقل فأرجحية تقليد الأعلام أو أقربيته إلى الواقع، أو نحو ذلك من وجوه يحكم بها العقل، كما هو غير بعيد على ما سترى من الأدلة الأخرى التى أقاموها للوجوب، والإجماع التعبدى أجنبي عن المسائل العقلية.

ولكنك عرفت غير مرة أن الإجماع المتيقن الاستناد فضلاً عن محتمله حجة إن قلنا بحجيته من باب بناء العقلاء أو تراكم الظنون، كما لم نستبعده، وحينئذ

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٧٠.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٢٠.

يكون حجة وإن لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام على تفصيل ذكر في محله. نعم يرد الإشكال إذا جزمنا بأن الإجماع لم ينشأ من اتفاق الأقوال، بل من اتفاقهم على القاعدة العقلية، كاتفاقهم على استحالة اجتماع النقيضين ونحوه، فإنه يخرج عن الإجماع الاصطلاحي.

الوجه الثاني: حكم العقل، فإنه يقضي بلزوم تقليد الأعلّم؛ لأن تقليد غير الأعلّم مع وجود الأعلّم مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً، ولا مخلص منه إلا بتقليد الأعلّم. حكى هذا الوجه عن الفاضل عليه السلام في كشف اللثام، والمولى صالح المازندراني عليه السلام في شرح الزبدة^(١)، وهو وإن كان لا يخلو من قوة إلا أنه لا يسلم من الإشكال؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أن هذا يتم إذا افترضنا أن تقليد الأعلّم هو الأرجح دائماً، والحال أنه ليس كذلك؛ إذ يمكن أن يكون تقليد غير الأعلّم هو الأرجح، كما لو كانت فتواه متوافقة مع الشهرة، أو فتوى الميت الأعلّم، أو كان غير الأعلّم هو الأورع أو الأكثر ترمساً.

ثانياً: سلّمنا، إلا أن قباحة ترجيح المرجوح عقلاً لا تلازم عدم جواز تقليد المرجوح؛ لأن القبح أعم من الحرمة. نعم القبح البالغ ملازم لها، إلا أن إثبات شدة القباحة في تقليد غير الأعلّم محل تأمل.

ثالثاً: سلّمنا، إلا أن العقل يحكم بقبح تقليد غير الأعلّم في صورة عدم وجود دليل شرعي يثبت الجواز، وإما إذا قام الدليل على الجواز كإطلاقات وعمومات أدلة التقليد فإنها تكشف عن عدم مرجوحية تقليد غير الأعلّم،

وربما رجحانها؛ إذ لعل الشرع ناظر إلى مصالح وجهات محسنة تغلب القبح المذكور وقد خفيت على نظر العقل؛ أو لعل الشرع رخص في تقليد غير الأعلام مع وجود الأعلام لأجل مصلحة التسهيل على المكلفين، أو لرفع العسر والخرج عن العباد في تشخيص الأعلام، أو لأجل رفع التنازع والاختلاف في تحديد الأعلام، أو لأجل حقن دماء المؤمنين، حيث لم يحصر التقليد والرجوع بشخص واحد فيسهل ضبطه من قبل الظلمة ثم الإضرار به.

الوجه الثالث: بناء العقلاء وهو عمدة الأدلة على ما صرح به جماعة^(١)، واستند إليه بعض المعاصرين^(٢)، بل في المستمسك نفى إمكان التشكيك فيه^(٣)، ويمكن تقريره من أكثر من جهة:

الجهة الأولى: السيرة، فإن الملحوظ من طريقة العقلاء وسيرتهم أنهم يرجعون إلى الأعلام في كل علم وفن لدى اختلاف الرأي بينه وبين غير الأعلام، ورجوعهم للأعلام على نحو اللزوم، بحيث لا يجدون الرجوع إلى غيره معذراً. ويمكن تقريب هذه السيرة بمثالين:

المثال الأول من الطب، فإذا شخّص الطبيب الأعلام احتياج المريض إلى العملية الجراحية وإلاّ مات وشخّص غيره العدم ولم يأخذ المريض بقول الأعلام ومات فإن العقلاء يلومون المريض، ويعدونه مقصراً في الحفاظ على حياته.

١ - فقه الشيعة: ص ٩٨؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ١٤.

٢ - فقه الشيعة: ص ٩٨؛ الدلائل: ج ١، ص ١٥.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨.

المثال الثاني في الاستشارات في مختلف الشؤون، كالاستشارة في بناء الدار، أو الاستشارة في التجارة أو الزواج ونحوها، فإنهم يرجعون إلى الأعلام بالموضوع، ولو أخذ أحدهم بقول غير الأعلام ثم ظهر خطؤه فإنهم يلومونه، ويعدونه مقصراً في حفظ مصالحه.

ويتأكد لزوم مراجعة الأعلام في الأمور المهمة التي فيها خطورة دينية أو دنيوية، ومن أظهر مصاديقها الفقه والأحكام الشرعية؛ لما لها من آثار على دين الناس ودنياهم.

وربما يشهد لهذه الأولوية حسنة عيص بن القاسم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرج به ويبيع بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها»^(١) فإنها نبّهت إلى ما هو مركز في أذهان العقلاء من لزوم الرجوع إلى الأعلام في الأمور غير الخطيرة، فما بالك بالأمور الخطيرة؟

ويمكن أن تناقش من ناحية الصغرى والكبرى. أما ناحية الصغرى فلأننا لا نسلم قيام سيرة عقلائية عامة عند جميع العقلاء في الرجوع إلى الأعلام دائماً، بل الظاهر أنهم يرجعون إلى غير الأعلام مع وجود الأعلام، والواقع الخارجي يصدّق ذلك، فلو صح ما قيل من قيام السيرة على الرجوع إلى الأعلام دون غيره للزم تعطيل كل العلماء والمهرة وأصحاب الفنون الذين لم يتصفوا بالأعلمية، ولاقتصرت البلاد وإدارة حياة الناس على الأعلام في

كل علم وفن، أو من فيه احتمال العلمية، وهذا ما لا يساعد عليه الوجدان الخارجى. هذا أولاً.

وثانياً: أن العقلاء فى الخارج لا يتحرّون عن الأعلّم لدى مراجعتهم فى كل علم وفن، فلا يسألون عن الطبيب الذى يريدون مراجعته أنه أعلّم الأطباء أم لا، وكذا لدى مراجعة المهندسين والساسة وأصحاب الحرف، ولو كانوا يرون لزوم الرجوع إلى الأعلّم وعدم جواز الرجوع إلى غيره لفحصوا عن ذلك، والحال أنهم لا يفحصون.

أما ناحية الكبرى فلأن العقلاء يحسّنون الرجوع إلى الأعلّم ويرجحونه على غيره، ولكن لا يوجبون ذلك بحيث يعدّون المراجعة لغير الأعلّم مخالفة، ويستحق صاحبها العقاب عليها، والمثالان المذكوران لو فرضنا صحة وقوع اللوم على المقصر فإنه لا يصل إلى درجة المعصية، ومن الواضح أن القبح والذم إذا لا يصل إلى درجة اللزوم لا يثبت الوجوب، وعليه فإن بناء العقلاء فى مراجعة الأعلّم إن تم من ناحية الصغرى فهو من ناحية الكبرى لا يثبت أكثر من الاستحباب والأفضلية لا الوجوب، وأفضلية الرجوع إلى الأعلّم ما لا يختلف عليه أحد.

الجهة الثانية: الاقربى للواقع، فإن بناء العقلاء قائم على اعتبار فتوى المجتهد من باب الطريقية إلى الواقع؛ لأنه هو المنجز عليهم، ولا شك أن فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع من غيرها، وذلك لسعة إطلاعه وكثرة إحاطته وقوة ملكته وتمرسه فى الاستنباط، فغالباً ما يكون مطلعاً على ما لم يطلع عليه غيره، أو يلتفت إلى الأمور الدقيقة التى قد يغفل عنها غيره، وعلى هذا يتعين عندهم الرجوع إليه دون غيره؛ لأنه يوصلهم إلى الواقع الذى هو

المنجز عليهم أولاً وبالذات، وهذه أيضاً يمكن مناقشتها من حيث الصغرى والكبرى.

أما الصغرى فلأن هذا التقرير مبتن على وجود ملازمة بين قول الأعلّم والأقربى إلى الواقع، والحال أنه ليس كذلك؛ إذ ربما يكون قول غير الأعلّم موافقاً للمشهور، أو يكون أروع أو مطابقاً لفتوى الميت الأعلّم أو مطابقاً للأعلّم الحي الفاقد للعدالة ونحوها، فلا يجوز تقليده، بل ربما يتفق جماعة من المجتهدين على قول واحد والأعلّم يخالفهم، فإن الظن الحاصل من احتمال أقربى قولهم للواقع أكثر من قول الأعلّم، وعلى كل حال فإن الصغرى المذكورة ليست بتامة.

وأما الكبرى فلأن احتمال الأقربى للواقع إن تم فهو يفيد رجحان الأخذ بقول الأعلّم لا وجوبه، بحيث يعد مخالفه عاصياً؛ إذ لو كان هذا الاحتمال منجزاً لما خالفه العقلاء، وقد عرفت أنهم لا يلتزمون بالرجوع إلى الأعلّم دائماً.

الجهة الثالثة: براءة الذمة، فإن الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلّم يعد تقصيراً في امتثال التكليف الشرعية أو تهاوناً فيه؛ لأن الأعلّم إما يوصلهم إلى الواقع أو يوصلهم إلى فهم كلمات المعصومين عليه السلام وأحكامهم، فترك الأعلّم والأخذ بقول غير الأعلّم يعد إهمالاً للثنتين، وكلاهما قبيح يستحق فاعله الذم والعقوبة عند الخطأ، فلا تحصل براءة الذمة عند العقلاء إلاّ بالأخذ بفتوى الأعلّم.

هذا وما أورد على التقريرين السابقين يرد على هذا التقرير أيضاً، إذ غاية

ما يفيدته هو استحباب الأخذ بقول الأعلام لا وجوبه.

هذا مضافاً إلى أن الدليل المذكور بجهاته الثلاث لا يخلو من إشكالات ثلاثة من حيث كبراه:

الإشكال الأول: أن بناء العقلاء على فرض وجوده فإن حجيته متوقفة على إحراز اتصاله بزمان المعصومين عليه السلام وإحراز إمضائه ولو بعدم الردع عنه، وستعرف أن القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلام عليه السلام تسكوا بسيرة الأئمة عليهم السلام على إرجاع الجاهلين إلى العالمين من أصحابهم من دون إلزامهم بالرجوع إلى الأعلام، وهذه السيرة إن تمت تكشف عن عدم اتصال السيرة العقلائية المذكورة أو عدم إمضائها.

الإشكال الثاني: أن هذه السيرة العقلائية مردوعة بإطلاقات الروايات الدالة على عدم جواز التشكيك فيما يروي عنهم ثقاتهم، بل وأمرت بالسمع والطاعة لهم، كما نصت عليه رواية أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام ^(١)، وهذه الإطلاقات تنطبق على فتوى غير الأعلام في صورة الرد عليها وعدم الأخذ بها، وعدم جواز الرد على من حكم بحكمهم، وعدت الرد عليهم رداً على الأئمة عليهم السلام، والرد عليهم عليهم السلام رداً على الله سبحانه، كما نصت على ذلك كله مقبولة عمر بن حنظلة ^(٢) وغيرها مما هو كثير ^(٣).

الإشكال الثالث: أن الاستناد إلى بناء العقلاء لإثبات وجوب تقليد

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٠؛ ص ١٥٠، ح ٤٠؛

الأعلم يستلزم الخلف وانعكاس المطلوب.

وتوضيح ذلك: من المعلوم أن بناء العقلاء في نفسه ليس بحجة، بل لا بد وأن ينضم إليه ما يفيد حجته، والذي يمكن أن يفيد الحجية أمران:

أحدهما: اتصاله بزمان المعصومين عليهم السلام وإمضائه من قبلهم ليكون من مراتب السنة التقريرية.

ثانيهما: أن يفيد الوثوق والاطمئنان؛ ليدخل في مراتب العلم العرفي فيكون حجة، فمن دون انضمام واحدة من هاتين الضميتين لا يجدي في إثبات المدعى.

والخلاصة: حتى يكون بناء العقلاء مثبتاً لوجوب تقليد الأعلم ينبغي أن تتوفر فيه ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون هناك بناء من عموم العقلاء على الرجوع إلى الأعلم.

الشرط الثاني: أن يكون رجوعهم إليه بنحو الإلزام، بحيث يعدون الرجوع إلى غيره مخالفة ومعصية.

الشرط الثالث: أن نحرز اتصاله وإمضاه أو إفادته الوثوق والاطمئنان ليكون حجة ومثبتاً للمدعى المذكور.

والظاهر أن العقلاء يرجعون للأعلم عند اختلاف فتواه مع غير الأعلم ليس لخصوصية في العلمية، بل لخصوصية للوثوق والاطمئنان بقوله، فإن الوثوق بقول الأعلم أكثر من غيره عادة، وعلى هذا الأساس يعملون

بإخبارات الثقافات وقول أهل الخبرة ونحو ذلك.

ومن الواضح أنه إذا كانت العلة وراء الأخذ بقول الأعلّم هو الوثوق والاطمئنان فإن هذه العلة تفيد جواز العمل بقول غير الأعلّم إذا أفاد الوثوق أيضاً، كما أن قول غير الأعلّم قد يخل بالوثوق بقول الأعلّم ويزعزع الثقة بصحته، أو احتمال إصابته للواقع، وحينئذ يتكافأ القولان، ولازمه التخيير بينهما، فإن الملاحظ من سيرتهم أن الطبيب الأعلّم إذا انفرد بتشخيص المرض يثقون به كما يثقون بقول غير الأعلّم إذا انفرد بقوله، وأما إذا عرض المريض على طبيين عالم وأعلّم واختلفا في التشخيص فإنه قد تكون الوثاقة بقول الأعلّم أشد، ولكنها لا تمنع من حصول الوثاقة بقول غير الأعلّم أيضاً، بل في الغالب تحصل الوثاقة؛ من قول الاثنين؛ لأن احتمال الخطأ في كل واحد منهما موجود، وحينئذ يحصل الكسر والانكسار لا محالة، وقد تكون الوثاقة من قول الأعلّم أكثر.

وربما تكون الوثاقة من قول غير الأعلّم أكثر؛ إذ لا توجد ضابطة كلية بحيث يقال بأن الوثاقة تحصل من قول الأعلّم دائماً؛ لأن الوثاقة والاطمئنان من الأمور الوجدانية التي تختلف من شخص لآخر، وهذه طبيعة فطرية في نفوس العقلاء لأنهم يتأثرون بأقوال الخبراء، ويثقون بها وإن كانت نسبة الوثاقة تختلف من شخص لآخر، وعليه فأن بناء العقلاء لا ينهض لإثبات وجوب الرجوع إلى الأعلّم دائماً، بل هو يدور مدار نسبة الوثوق والاطمئنان بفتوى الأعلّم، أو بفتوى غيره، وحينئذ يثبت أحد أمور:

أحدها: استحباب الرجوع إلى الأعلّم إن كانت وثاقته أكثر.

ثانيها: استحباب الرجوع إلى غير الأعلام أن كانت وثاقته أكثر.

ثالثها: التخيير فيما إذا تساوت الوثاقة بينهما.

ونلاحظ أن النتيجة على جميع التقارير هي عدم وجوب تقليد الأعلام.

الوجه الرابع: الأخبار المستفيضة الدالة على وجوب تقديم الأعلام على غيره، وترجيح قوله على قول غيره، وإذا ضم مضمونها إلى مضامين الكثير من الروايات التي توجب الرجوع إلى الأفقه والأعرف والأفضل ونحوها يستفاد تواتر المعنى، لاسيما إذا اعتضد بحكم العقل القاضي بترجيح الأعلام على غيره، وعمدة الروايات التي استندوا إليها في إثبات وجوب تقليد الأعلام خمسة:

الرواية الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة عليهم السلام، وتلقاها الأصحاب بالقبول، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما... إلى أن قال: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه» إلى أن قال: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر فما وافق

حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة» قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حکامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر» قلت: فإن وافق حکامهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١).

ولا إشكال في اعتبارها السندي على ما حققناه في مباحث الاجتهاد.

وقد وردت أكثر من رواية تشهد لعمر بن حنظلة بأنه لا يكذب على الأئمة عليهم السلام^(٢)، وأن له منزلة عندهم^(٣).

نعم لم يذكره أصحاب الرجال بمدح ولا ذم إلا الشهيد الثاني رحمته الله في شرح بداية الدراية حيث قال: إن عمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، ولكن حقق توثيقه من محل آخر^(٤).

ومن الواضح أن عمل الأصحاب أقوى من نصوصهم، وقد قبلوا هذه

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٧-٦٨، ح ١٠؛ الفقيه: ج ٣، ص ٩، ح ٤؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٠١-٣٠٢، ح ٨٤٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦-١٠٧، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٥، ح ٣٠.

٣ - قاموس الرجال: ج ٧، ص ١٨٣؛ معجم رجال الحديث: ج ١٤، ص ٣٢؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢.

٤ - الدراية: ص ٤٤؛ وانظر منتقى الجمان: ج ١، ص ١٩؛ سماء المقال في علم الرجال: ج ٢، ص ١٤٥.

الرواية وعملوا بها في الفقه، ونقلوا الاتفاق عليها^(١)، ولذا وصفوها بالمقبولة. هذا فضلاً عن رواية المشايخ الثلاثة لها الكاشف عن اعتبارها^(٢)، وبهذا يظهر وجه المناقشة فيما أفاده بعض المراجع من الإشكال السندي فيها^(٣)، وأما دلالتها فيمكن بيانها بتقريرين:

التقرير الأول: أنها صريحة في أن منشأ اختلاف الحكم هو اختلاف الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام، فتدل على أن الشبهة التي وقع الخلاف فيها كانت حكمية، والتي لا ترتفع إلا بمراجعة النص، والأخذ بالأصح منه، وهذا ما لا يمكن إلا بمراجعة الأفقه بالحديث، والأفقه بالحديث هو الأفقه بالحكم، وهو معنى الأعلّم.

التقرير الثاني: أن الرواية صريحة في وجوب الرجوع إلى الأفقه من القضاة، إلا أنها تشمل الفتوى أيضاً بضميمة عدم القول بالفصل، أو فهم عدم الخصوصية، لاسيما إذا حملنا الأمر فيها على الإرشاد؛ لكون الرجوع إلى الأفقه والأعلّم قضية عقلائية.

وقد ناقشوا في هذين التقريرين بالخروج الموضوعي، وذلك لأن المقبولة إما مختصة بباب القضاء أو بقضاء التحكيم فقط، ولا تشمل باب الإفتاء، وذلك لتضمنها قرائن داخلية عديدة توجب هذا التخصيص^(٤).

١ - مفتاح الكرامة: ج ١٠، ص ٤؛ الزكاة (للشيخ الأنصاري رحمته الله): ص ٣٥٦؛ كفاية الأصول: ص ٢٩١.

٢ - انظر قاموس الرجال: ج ٧، ص ١٨٣؛ أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ص ٦٢٧.

٣ - فقه الشيعة: ص ١٠٠؛ التنقيح: ج ١، ص ١١٥.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٧، ح ١.

وتوضيح ذلك: أن المقبولة تضمنت عدة أحكام:

الأول: وجوب الرجوع إلى الأحكام عند اختلاف المتنازعين؛ لأن الأحكام نصّبوا لحل المنازعات.

الثاني: وجوب الأخذ بقول الأعدل والأفقه والأصدق في الحديث عند اختلاف الأحكام.

الثالث: وجوب الأخذ بقول أحد الحكمين عند تساويهما من كل الجهات إذا توفرت فيه واحدة من أربع مزايا وخصوصيات:

الأولى: أن يكون موافقاً للمشهور، فما خالف المشهور يترك.

الثانية: أن يكون موافقاً للكتاب والسنة فيترك ما خالفهما.

الثالثة: أن يكون مخالفاً للعامة، فيترك ما وافقهم؛ لأن الرشد في خلافهم.

الرابعة: أن يكون مخالفاً يميل إليه حكامهم وقضاتهم، فما يميلون إليه يترك.

وينبغي أن تراعى هذه المزايا بنحو الترتب الطولي، فتلحظ المزية الأولى ثم الثانية وهكذا.

الرابع: وجوب إرجاء العمل بالحديثين أو القولين في صورة التساوي من جميع الجهات بما فيها المزايا المذكورة؛ إذ قال عليه السلام - بعد أن افترض عمر بن حنظلة التساوي من جميع الجهات - : «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١).

والأحكام الأربع التي نصت عليها المقبولة توجب حملها على باب التحكيم، فتخرج عن القضاء والفتوى بثلاث قرائن:

القرينة الأولى: اتفاق الكلمة على أن القاضي في باب القضاء واحد لا متعدد، ولا يخضع لاختيار المتنازعين، بل إما يخضع للتنصيب المباشر من قبل الإمام عليه السلام أو من ينوب عنه، أو التنصيب العام بواسطة الأدلة العامة التي نصت على وجوب تولي المجتهد العادل لهذا المقام، وحينئذ يكون اختياره بيد المدعي، وهذا يتنافى مع ما جاء في المقبولة الدالة على اختيار المتنازعين لأكثر من قاض والرجوع إليهما معاً، وإذا خرجت الدلالة عن القضاء تخرج عن الفتوى أيضاً.

القرينة الثانية: اتفاق الكلمة على أن التقليد والفتوى لا يخضعان لاختيار المستفتين؛ إذ يتعين على الجاهل مراجعة الفقيه الجامع للشرائط، وليس للجاهل أن يختار مجتهداً متى شاء، ومثل ذلك يقال في القاضي العام، وأما الذي يخضع للاختيار فهو قاضي التحكيم، كما أن الأدلة الإرجاعية إلى الفقيه في الفتوى لا تشترط مراعاة الأصدقية في الحديث ونحوها، بل أوجبت على الجاهل الرجوع إلى العالم العادل.

القرينة الثالثة: اتفاق الكلمة على أن الحكم عند الاختلاف في الفتوى بين الفقيهين هو التخيير بينهما، وليس التوقف والإرجاء حتى لقاء الإمام عليه السلام. نعم ربما يتصور صحة الإرجاء في الفتوى في صورة القدرة على الوصول إلى الإمام عليه السلام، إلا أنها لا تجدي في إثبات المدعى؛ لأنها تنقيد بزمان الحضور فقط.

فيتحصل: من مجموع هذه القرائن أن المقبولة واردة فى باب بيان مزايا قضاة التحكيم فى المنازعات الشخصية، ولا علاقة لها بباب القضاء والإفتاء حتى تصلح أن تكون دليلاً على وجوب تقليد الأعلام، وبذلك يظهر الإشكال على التقرير الثانى؛ لأن وجود القرائن الداخلية تمنع من فهم عدم الخصوصية أو عدم القول بالفصل.

ولو سلمنا ما ذكر فإنه يرد على الاستدلال بالمقبولة إشكالان آخران نخرجانها عن موضوع البحث:

الإشكال الأول: أن ظاهرها جعل المرجحات المذكورة فى عرض بعضها البعض، كما هو ظاهر العطف الذى يقتضى المساواة فى الرتبة، فتفيد أن مجموعها من حيث الانضمام بحكم مرجح واحد، وهذا لا ينطبق على المدعى؛ لأننا نبحث فى أن الأفقية والأعلمية هي المرجح الأول الذى يتعين الأخذ به وترجيحه على سائر المرجحات بما فيها الأعدلية والأورعية.

الإشكال الثانى: لو سلمنا فإن المقبولة ظاهرة بل صريحة فى أن الأفقية فيها حقيقة إضافية لا مطلقة؛ لأنها تدل على وجوب الأخذ بقول الأفقه من الحكمين، ولا تدل على وجوب الرجوع إلى الأفقه مطلقاً وفى جميع أبواب الفقه، ومن الواضح أن وجوب مراعاة الأفقية فى مورد لا يصلح لإثبات وجوب ترجيح الأفقه فى كل المسائل.

نعم إلا أن يقال بأن الإرجاع إلى الأفقه فى المنازعة كاشف عن مرتكز عقلائي أو شرعي يمكن تعميمه على جميع الموارد لفهم عدم الخصوصية، أو عدم فهم الخصوصية.

والحاصل: أن المقبولة إن دلت على شيء فهي تدل على وجوب الأخذ بقول الأفقه عند التعارض مع قول غير الأفقه في المنازعات الشخصية، ولا علاقة لها بإثبات وجوب الرجوع إلى أفقه المجتهدين أو القضاة.

نعم إلا أن يقال بأن إيجاب الأخذ بقول الأفقه في المنازعات الشخصية يدل بالأولوية العقلية على وجوب الأخذ بقوله في سائر الأحكام، ولكن يرد عليه أن منطوق الرواية يدل على وجوب الأخذ بقول الأفقه في الحديث وفهم معناه، وهو أخص من الاجتهاد الذي هو مدار البحث؛ لوضوح أن الاجتهاد لا يتوقف على الأفقية في الحديث فقط، بل في سائر مبادئ الاستنباط على ما عرفته في تعريفه وتعريف الأعلام، وعليه فإن مدلول الرواية على فرض تماميته يكون أخص من المدعى.

يتأكد هذا المعنى إذا لاحظنا الروايات الأخرى المتفقة معها في المضمون، مثل معتبرة 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 كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه»^(١) فإنها صريحة في مسألة تحكيمية خاصة، وعند الاختلاف في الحكم يرجح الأعدل والأفقه في الدين، وهما يشعران بعلية الترجيح؛ بداهة أن الأفقه والأعدل حكمه - بحسب العادة - أصوب وأوثق.

ومن الواضح أن إمضاء الحكم لا ينطبق إلا على قاضي التحكيم؛ بداهة

أن القاضي العام والمفتي حكمه ممضى قهراً بحسب الشرع.

وهذا ما يستفاد أيضاً من رواية 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»^(١).

وداود بن الحصين وثقه النجاشي رحمته الله، والشيخ رحمته الله عدّه من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، وقال هو واقفي لكنه متفق على وثاقته، وبعض الأصحاب نظروا إلى توثيق النجاشي فوصفوا روايته بالصحيحة، وبعضهم نظروا إلى ما أفاده الشيخ فوصفوها بالموثقة^(٢)، وعلى كل تقدير فهي معتبرة في نفسها، وداليتها على قضاء التحكيم صريحة.

الرواية الثانية: ما ورد في عهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر حيث قال: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور - إلى أن قال - أوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم»^(٣)، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم»^(٤).

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

٢ - انظر أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ص ٦٢٧؛ رجال النجاشي: ج ٢، ص ٣٦٧، الرقم (٤١٩)؛ مجمع الفائدة: ج ٣، ص ٢٦٢.

٣ - أي لا يسأم ولا يتضجر من مراجعة خصمه أو الخصوم؛ انظر مجمع البحرين: ج ٦، ص ١٦، (برم).

٤ - نهج البلاغة: كتاب ٥٣؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي: ص ١٥٩، ح ١٨.

ومحل الاستدلال قوله عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته» ووجهه: أن الحكم يشمل الإفتاء، وصيغة الأمر توجب على الوالي اختيار أفضل الرعية للحكم والفتوى، والأفضلية وإن كانت أعم من الأعلمية إلا أن القرينة المقامية وبعض القرائن الداخلية تعين الأعلمية. أما الأولى فلأن الإمام عليه السلام يوجه واليه لنصب القاضي، وشأن القاضي الحكم، كما أن قوله: «آخذهم بالحكم» و: «أصرمهم عند اتضاح الحكم» يؤكد أن المقصود هو مقام تشخيص الحكم وحل المنازعات، وهو أنسب بالأعلمية لا بالأعدلية والأورعية مثلاً.

والخلاصة: أن النص المذكور يدل على وجوب اختيار الأعلم وتنصيبه قاضياً وحاكماً بين الناس، ويقانون الملازمة وصيانة حكم الحكيم من اللغوية يثبت وجوب رجوع الناس إليه والأخذ بقوله أيضاً، فلا يقال إن وجوب تنصيب الأعلم أجنبى عن وجوب تقليده.

والإشكال السندي على نهج البلاغة من جهة دعوى الإرسال ضعيف؛ لأن للشيخ عليه السلام طريقاً صحيحاً للعهد المذكور، فضلاً عن توافر القرائن الوثوقية الكثيرة التي تفيد اعتباره، ومن هنا تلقاه الأصحاب بالقبول، واعتمدوا عليه، ونسبوه إلى أمير المؤمنين عليه السلام بلا أي تردد أو شك وعملوا بمضمونه كما حقق في محله^(١)، ويمكن مناقشة الاستدلال من جهات عديدة نكتفي بثلاث منها:

الجهة الأولى: أن الرواية ظاهرة في تنصيب القاضي على الناس وليس

المفتي؛ إذ من الواضح أن القضاء يمكن أن يكون بيد الوالي، وأما الإفتاء فلا؛ لأن أمره يعود إلى اختيار المفتي، ولا شك أن القاضي ينبغي أن يتوفر على شروط كثيرة غير الأعلمية توجب مزيد الثقة بحكمه؛ ليرفع به النزاع، ولذا عبر عنه عليه السلام «بأفضل الرعية» الشامل للأعلمية وغيرها بلا إشكال، ودعوى حصرها بالأعلمية بلا دليل، والقرائن المذكورة هي على القضاء أدل.

الجهة الثانية: سلّمنا شمولها للمفتي إلا أنه لا دليل يثبت أن الأمر في النص مولوي، بل القرائن الكثيرة تؤكد أن الأمر فيه للإرشاد أو الاستحباب، ويشهد لذلك سياق العهد من أوله إلى آخره، فإنه ظاهر كالصریح في أنه في مقام توجيه الوالي ونصحه للأسلوب الأفضل في اختيار البطانة والأعوان والجنود وأساليب المعاملة مع الرعية؛ لأجل الحكم الصالح الصحيح، وكل هذا لا يثبت وجوب تقليد الأعلم.

الجهة الثالثة: سلّمنا، إلا أن النص صريح في تعيين التكليف على الوالي في اختيار الأفضل للحكم، ولكنه ساكت عن وجوب رجوع الرعية إليه، وهذا ما يقضي به العقل وتقتضيه قرينة المقام؛ بداهة أن الوالي أمين على الأمة ومصالحها، فلا بد وأن يختار للقضاء فيها الأفضل من الناس، ولو فرط في ذلك لعد خائناً أو مقصراً، وهو يتنافى مع مشروعية حكمه.

هذا ما يثبت النص ولا يثبت وجوب رجوع الرعية إلى من نصبه الحاكم إن كان يمكنهم حل منازعاتهم والوصول إلى حقوقهم عبر قاض آخر يروونه أعلم وأفضل، وأما المفتي فالنص أجنبى عنه، إذ لم يدل على أن تنصيبه بيد الوالي؛ لوضوح أن اختياره راجع إلى المقلدين أنفسهم، ولو دل على ذلك

- جدلاً - فهو لا يوجب على الأمة الرجوع إليه إذا وجدت الأفضلية أو الأعلمية في غيره.

والحاصل: أن النص المذكور إما أجنبي عن موضوع البحث أو لا يثبت الوجوب.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ المفيد رحمته الله في الاختصاص عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من تعلم علماً ليباري به السفهاء ويباهي به العلماء ويصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، ثم قال: إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»^(١).

والرواية مرسلة من حيث السند، لكن القول باعتبارها غير بعيد لقرينتين: القرينة الأولى: اعتضاد مضمونها بالكثير من الروايات المعتبرة التي تفيد هذا المعنى.

القرينة الثانية: كون المرسل الشيخ المفيد رحمته الله؛ بداهة أن من أمثاله لا يرسل الخبر ويعتمد عليه لولا توثيق طريقه؛ إذ لا فرق بين تصريح النجاشي رحمته الله بتوثيق رجال السند وبين رواية مثل المفيد رحمته الله والعمل بمؤداها، فعدم ذكر السند في مثلها لا يخل بها، هذا من حيث السند، وأما من حيث الدلالة فإن محل الاستدلال هو قوله ﷺ: «فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه».

بتقريب: أن ذم مثل هذا الداعي وتهديده بالعقوبة والحرمان فى الرحمة ناشئ من الدعوة لنفسه مع وجود الأعلم، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان الرجوع إلى الأعلم واجب، ويعضده ما ورد عن الجواد عليه السلام مخاطباً عمه: «يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك؟»^(١) وقد قال فى التنقيح أن هذه الرواية تدل على اعتبار الأعلمية المطلقة فى المفتي^(٢)، وقوله عليه السلام: «من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة»^(٣) ويمكن أن يناقش الاستدلال من ناحيتين:

الناحية الأولى: الخروج الموضوعي؛ لأن ظاهر مثل هذه الروايات أنها ناظرة إلى الإمامة والخلافة لا الفتوى فى الأحكام الشرعية كما يشهد لها السياق، والروايات الكثيرة الواردة بهذا المضمون كما ذكره غير واحد^(٤)، فضلاً عن القرائن الداخلية الظاهرة فيما ذكرنا كقوله عليه السلام: «من دعا الناس إلى نفسه» وقوله: «أنا رئيسكم» وقوله عليه السلام: «أن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها» ونحو ذلك، فإن من الواضح أن هذه الألفاظ كلها تشير إلى معنى الإمامة لا الإفتاء، فتكون الرواية أجنبية عن موضوع البحث، ومثلها رواية الجواد عليه السلام؛ لأنها فى مقام ذم الإفتاء بغير علم كما لا يخفى عليك منطوقها، فدعوى دلالتها على المطلوب ضعيفة.

١ - بحار النوار: ج ٥٠، ص ١٠٠، ح ١٢؛ الأنوار البهية: ص ٢٦١.

٢ - التنقيح: ج ١، ص ١١٧.

٣ - الوسائل: ج ٥، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤١٥، ح ١.

٤ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٢٢.

الناحية الثانية: أنها قاصرة عن إثبات المدعى؛ لأن المطلوب إثباته هو وجوب الرجوع إلى الأعلّم في الفتوى والأحكام الشرعية، بينما الرواية تدل على حرمة تصدي غير الأعلّم للمقام المذكور، ولا ملازمة بين حرمة التصدي ووجوب رجوع الناس إلى الأعلّم، لاسيما على مسلك نفي الملازمة بين الأحكام التكليفية.

والخلاصة: أن أمثال هذه الروايات أيضاً لا تصلح أن تكون دليلاً يمكن الركون إليه للحكم بوجوب تقليد الأعلّم.

والحاصل مما تقدم: أن الروايات المذكورة لا تصلح لإثبات وجوب تقليد الأعلّم؛ لأنها إما أجنبية عن موضوع البحث أو لا تثبت الوجوب. هذا كله من حيث الأدلة الأمارية، وعلى فرض الشك والتردد فإنه يتعين التمسك بالأصل العملي، وقد تمسك القائلون بوجوب تقليد الأعلّم بأصالة التعيين فيه، وقد صرح جهمرة من الأعاضم بأن هذا هو عمدة الأدلة على المسألة^(١)، ويمكن تقريره من نواح عديدة:

الناحية الأولى: عقلية، وتقريرها: أن الأمر يدور بين وجوب تقليد الأعلّم تعييناً أو تخيراً، والأول هو القدر المتيقن الذي يطمأن معه بفراغ الذمة من التكليف، بخلاف الثاني؛ لأن العمل بفتوى غير الأعلّم لا يوجب اليقين بالفراغ، بل الشك والاحتمال، والمرجع عند الشك في الفراغ هو الاشتغال، فالعلم بالفراغ لا يحصل إلا بتقليد الأعلّم، وقد التزم بهذا التقرير جماعة كالشيخ عليه السلام في بعض كتبه والسيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته وغيرهما^(٢).

١ - نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٢٤٩؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٥٠.

٢ - انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٥٧؛ فقه الشيعة: ١٠٣؛ التنقيح: ج ١، ص ١٢٢؛ منهاج الأصول: ج ٢، ص ٥٢٩.

وفيه:

أولاً: أن تقرير الأصل المذكور بحسب ضوابط الاشتغال تام، إلا أن الاشتغال هنا عقلي، وهو إما محكوم بالبراءة أو هي واردة عليه - بحسب الخلاف فيه - وذلك لأن البراءة شرعية، وهي ترفع موضوع الاشتغال العقلي.

وتوضيح ذلك: أن العقل إنما يحكم بالاشتغال إذا قطع بتعلق التكليف في الذمة والشك في امثاله، ومع وجود دليل البراءة الذي ينص على رفع كل تكليف مجهول أو مشكوك أو محتمل^(١) فإنه يرفع أصل التكليف، ومعه لا يبقى مورد لوجوب تحصيل الفراغ.

ثانياً: أن الأصل المذكور يصح في صورة عدم وجود أدلة أمارية تثبت التخير، والقائلون بعدم وجوب تقليد الأعلام تمسكوا بطائفة من هذه الأدلة من عمدتها إطلاقات أدلة التقليد، نظير قوله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٢) و: «من كان من الفقهاء»^(٣) و: «فارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا»^(٤) ونحوها، فإن إطلاقاتها تدل على جواز تقليد غير العلم. هذا فضلاً عن السيرتين على ما ستعرف، ومن الواضح أن وجود الدليل الأماري يرفع موضوع الأصل العملي.

ثالثاً: سلمنا، إلا أن الأصل المذكور إن لم يرتفع بالبراءة فإنه محكوم

١ - الوسائل: ج ١٥، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس: ص ٣٦٩، ح ١.

٢ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣.

٤ - المحاسن: ج ١، ص ١؛ كمال الدين وتمام النعمة: ص ٤٨٤.

بالاستصحاب؛ إذ لا شك أن المقلد قبل بلوغ المجتهد الأعلمية كان خيراً في الرجوع إليه وإلى غيره، وبعد أن صار أحدهما أعلم يشك في جواز البقاء على تقليد غير الأعلم فيستصحب البقاء، ويمكن أن يستصحب بقاء التخيير، أو يستصحب حجية فتواه، وعلى أي تقرير جرى الاستصحاب فإنه يرفع موضوع الاشتغال أو يحكمه.

رابعاً: أن الأصل المذكور مجمل من حيث المراد؛ لأنه يحتمل ثلاثة وجوه، وكل واحد منها لا يمكن أن يعين الأعلمية.

الوجه الأول: أن يكون الدوران في مقام الجعل والإنشاء، وذلك بأن يكون الشك في المكلف به في مرحلة أصل التشريع، كما لو دار الأمر بين القصر والإتمام في مسافة أربعة فراسخ، أو الواجب هو الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة، فإنه مع احتمال التعيين في أحدهما يتمسك به تحصيلاً للفراغ.

الوجه الثاني: أن يكون الدوران في الحكم الوضعي، وهو هنا الحجية والطريقة إلى الواقع، بمعنى دوران الأمر بين حجية فتوى الأعلم وحجية فتوى غيره، والاشتغال العقلي يعين حجية الأعلم.

الوجه الثالث: أن يكون الدوران في مقام الامتثال كما في التزام حكمين، كما لو كان هناك غريقان والمفروض أن المنقذ يعجز عن إنقاذهما معاً، فإذا احتمل التعيين في أحدهما وجب إنقاذه، ووجوب إنقاذ الآخر ساقط بسبب العجز عن الامتثال، وفي مثله يحكم العقل بلزوم ترجيح محتمل الأهمية.

وكيف كان، فإن ظاهر إطلاق كلماتهم يشمل الجميع، ولكن إن أرادوا

الأول فهو محكوم بالاستصحاب، وكذلك الثاني بأن يقال بأصالة عدم تعيين أحدهما وأصالة عدم حجية أحدهما تعييناً. هذا إن قلنا بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلي، وإلاّ كانا مجرى للبراءة؛ لأنّ التعيين يرجع إلى الشك فى التكليف الزائد الذي يقتضيه التعيين فينفى بالأصل.

وإن أرادوا الثالث فهو يصح بشروط أربعة:

الشرط الأول: أن نلتزم بأن ترجيح محتمل الأهمية إلزامي لا استحبابي.

الشرط الثاني: أن نلتزم بوجود احتمال الأهمية فى أحدهما، كاحتمال الأعلمية فى أحد الغريقين، وأما إذا كان أحدهما أهم من جهة الأعلمية والآخر أهم من جهة الأورعية ونحوها فإن القاعدة هي التخيير، وحينئذ تختل الكلية فى الأصل المذكور.

الشرط الثالث: أن نلتزم بوجود الأهمية أو احتمالها فى أحد الطرفين دائماً، وإلاّ كان الحل هو التخيير لفرض التساوي بينهما.

الشرط الرابع: أن لا نلتزم بجريان البراءة فى محتمل الأهمية من جهة الشك فى التكليف الزائد.

ومن الواضح أن هذه الشروط الأربعة هي التي تحقق موضوع التزاحم والترجيح اللزومي، ولو اختلف واحد منها اختلف العمل بالأصل المذكور، وإحرازه فى جهة الأعلمية دائماً محل تأمل.

فيحصل: أن الأصل العقلاني المدعى هنا لا يصلح لإثبات وجوب تقليد الأعلام؛ لأنه مبتن على أصالة الاشتغال، وهو إما محكوم بالإستصحاب أو

البراءة، أو أخص من المدعى.

الناحية الثانية: أصالة عدم حجية فتوى غير الأعلام على ما قرره جماعة^(١)، وظاهر البعض أنه تقرير الجميع^(٢)، فإن حجية فتوى الأعلام هي المتيقنة على كل تقدير، وأما فتوى غير الأعلام فمشكوكة، والشك في الحجية مسرح لعدم الحجية، فإذا دار الأمر بين حجية فتوى الأعلام تعييناً وفتوى غيره فإن أصالة عدم حجية فتوى غير الأعلام يثبت حجية فتواه، وهو المطلوب.

وفيه أكثر من مناقشة؛ لأنه:

أولاً: فيه شبهة الأصل المثبت - بحسب التقرير الذي ذكر - ؛ لأنه أثبت حجية فتوى الأعلام تعييناً بواسطة نفي الحجية عن فتوى غيره. نعم إذا قرر من جهة أن فتوى الأعلام متيقن الحجية على كل تقدير بخلاف فتوى غيره ترتفع شبهة الأصل المذكور.

وثانياً: سلّمنا، إلا أن أصالة عدم الحجية تصح في صورة الشك في حجية فتوى غير الأعلام، والحال لا يوجد شك يحقق موضوعها، وذلك لوجود الإطلاقات والعمومات والسيرتين العقلائية والمشرعية التي تثبت جواز الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط وإن لم يكن أعلم، فالأصالة المذكورة محكومة بمثل هذه الأدلة.

وثالثاً: سلّمنا، إلا أنه أخص من المدعى؛ لأن الأصالة المذكورة تجري في

١ - كفاية الأصول: ج ٣، ص ٣٧٥؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨؛ مهذب الأحكام: ج ١،

ص ٢٦؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٢٤.

٢ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٦٧.

صورة التقليد الابتدائي لا الاستمراري، فإن من قلّد أحد المجتهدين بسبب تساويهما ثم صار الثاني أعلم فيما بعد يجوز له البقاء على تقليد غير الأعلم؛ لأن الشك فى حجية فتواه مرفوع بالاستصحاب.

ورابعاً: أن الأصل المذكور مبتن فى جوهره على الشك السببي والمسببي، وذلك لأن الشك فى حجية فتوى غير الأعلم ناشئ من الشك فى وجوب تقليد الأعلم؛ لوضوح أن القدر الجامع موجود فيهما والشك فى الزائد، وحيث لم يقم دليل أماري يثبت الوجوب فإنه يمكنه أن ينفى بأدلة البراءة، وحينئذ تثبت المساواة، ولازمها التخيير، فتأمل.

الناحية الثالثة: عقلائية. نسب تقريرها إلى الشيخ عليه السلام فى كتاب القضاء^(١)، وبيانه يتوقف على مقدمات:

المقدمة الأولى: أن فتوى الأعلم وغيره كلاهما أمانة وطريق إلى الواقع.

المقدمة الثانية: أن فتوى الفقيه سواء كان أعلم أم لا من الظنون الخاصة التي تفيد الوثوق والظن النوعي لا الظن الشخصي.

المقدمة الثالثة: إذا تعارضت الأمارات فالعقلاء يأخذون بالأقوى وثوقاً وظناً، وهذه تنطبق على فتوى الأعلم؛ لأنها أقوى من فتوى غير الأعلم عندهم، وحينئذ لا يصح الالتفات إلى فتوى غير الأعلم؛ لأنها لا تفيد وثوقاً ولا اطمئناناً.

والدليل على وجوب الأخذ بالأقوى ظناً هو السيرتان العقلائية

١ - كتاب القضاء والشهادات (للشيخ الأنصاري): ص ٥٤؛ وانظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٧.

والمتشرعية، بل ادعي الإجماع على ترجيح الأقوى في نفوس المتشرعة أيضاً^(١)، وحاصل هذا القول هو كبرى كلية محصلها: أن العقلاء يأخذون بالأمانة الأقوى عند التعارض؛ لأنها أقوى وثوقاً عندهم، وصغرى هي أن فتوى الأعلّم أقوى من فتوى غيره فيتعين الأخذ بها، وهو المطلوب، وعليه فإن العقلاء يأخذون بالتعيين لدى الدوران بينه وبين التخيير؛ لأنهم يحصلون على الوثوق والاطمئنان بتقديمه بخلاف التخيير.

وهذا التقرير مخدوش من أكثر من جهة:

الجهة الأولى: مخالفته للاتفاق؛ إذ اتفق الفقهاء والشيخ رحمته الله منهم بأن الحل عند التعارض بين الإمارات بنحو عام هو التساقط والرجوع إلى الأصول العامة أو العملية، وبين الأخبار هو التخيير بين المتعارضين؛ لقيام النصوص الخاصة التي أسست قاعدة ثانوية في الأخبار تمضي على خلاف القاعدة العامة في التعارض، وهي التخيير، ولازم القول بالتساقط هو الإذعان بالتكافؤ وعدم ترجيح الأقوى ظناً أو وثوقاً.

وهذه القاعدة تطبق في جميع الإمارات بما فيها فتوى الفقيه، ومن البعيد أن تكون القاعدة في باب تعارض فتوى الأعلّم وغيره فقط هي تقديم الأقوى ظناً؛ للاتفاق على كونها كسائر الإمارات من حيث الأحكام والآثار.

والخلاصة: أن هذا التقرير في نفسه غير واضح؛ لأنه إن كان المراد أن العقلاء بنحو عام يأخذون بالأمانة الأقوى ظناً عند التعارض فهذا خلاف الاتفاق، وإن كان المراد أنهم في باب الاجتهاد والتقليد فقط يأخذون بفتوى

الأعلم لأنه أقوى ظناً فهو مما يفتقر إلى دليل، بل الواقع الخارجي على خلافه كما سترى.

الجهة الثانية: أنه مستلزم للخلف، وذلك لأن القول بتقديم الأقوى وثوقاً عند العقلاء يتضمن الإقرار بأمرين:

أحدهما: أن فتوى غير الأعلم حجة وتصلح لمعارضة الأعلم، وهذا ما يفيد فعل التفضيل، فكلما الفتويين أمانة أيضاً، وهي حجة، إلا أن واحدة منهما أقوى من الأخرى.

وثانيهما: أن درجة الأقوائية ليست بدرجة ملزمة بحيث لا يجوز العمل بالفتوى الثانية؛ لما عرفت من أن مقتضى التفضيل بينهما عند التعارض هو التكافؤ بينهما من حيث الاعتبار والوثوق، غاية الأمر أن فتوى الأعلم أكثر وثوقاً، وهذه النسبة من الزيادة والأكثرية لا تصل إلى درجة الحكم بوجوب العمل بفتوى الأعلم وحرمة العمل بفتوى غيره. نعم قد تفيد الاستحباب، وهذا خروج عن موضوع البحث وخلف.

الجهة الثالثة: أن تطبيق الكبرى المذكورة - على فرض صحتها - على ما نحن فيه غير صحيح؛ لأنه لا كلية لها، وذلك لأن الكبرى المذكورة تقر بأن فتوى الأعلم أكثر وثوقاً دائماً، وهذا ما لا يساعد عليه برهان ولا وجدان؛ إذ قد توافق فتوى غير الأعلم المشهور شهرة عظيمة أو فتوى الأعلم الميت ونحو ذلك فتكون أكثر وثوقاً من فتوى الأعلم. نسب هذا الأشكال إلى جمهرة من الأعظم^(١).

١ - القضاء والشهادات: ص ٥٥؛ مسالك الأفهام: ج ٢، ص ٢٨٥؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج ١٢، ص ٢١؛ مستند الشيعة (للنراقي رحمته): ج ٢، ص ٥٢٢؛ الجواهر: ج ٤٠، ص ٤١.

والحاصل: أن أصالة التعيين عقلاً غير سليمة من الإشكال؛ لأنها إما غير تامة في نفسها أو لا تثبت الإلزام، بل الرجحان.

هذه عمدة الأدلة التي ذكرها القائلون بوجوب تقليد الأعلّم من حيث الأمارات والأصل العملي، وقد عرفت أنها في مجملها لم تأت بشيء يمكن أن تركز إليه النفس للحكم بوجوب تقليد الأعلّم، ولازم ذلك هو الحكم بعدم الوجوب لكفاية عدم وجود الدليل للحكم بالعدم، وبالرغم من ذلك فإن المنكرين لوجوب تقليد الأعلّم تمسكوا بطائفة من الأدلة نتعرض إليها في القول الثاني.

القول الثاني: عدم وجوب تقليد الأعلّم. اختار هذا القول جماعة من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين على ما حكى منهم القاضي ابن البراج رحمته الله وجمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني رحمته الله وأصحاب الجواهر والضوابط والفصول والمستند رحمته الله، بل هو صريح المحقق القمي رحمته الله في جامع الشتات، ومال إليه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه، وبه أفتى جمع من فقهاء العصر^(١).

بل في قضاء المستند حكى عن المسالك إجماع الصحابة عليه، واختاره المحقق رحمته الله وظاهر الأردبيلي رحمته الله الميل إليه^(٢)، وقد استدلوا له بوجوه عديدة أوصلها بعض الأعلام إلى عشرة^(٣) نكتفي بالمهم منها:

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة وعموماتها من الآيات والروايات نظير آية

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٦٠؛ جامع الشتات: ج ٢، ص ٦٨٠.

٢ - مستند الشيعة: ج ١٧، ص ٤٦.

٣ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٨٣، وما بعدها.

السؤال^(١) وآية النفر^(٢) ورواية العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء»^(٣) ورواية: «فأرجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا»^(٤) ونحوها من النصوص الكثيرة الدالة على وجوب رجوع الجاهل بالأحكام إلى العالم بها، ولم تقيد الرجوع بالأعلمية، ولازم الإطلاق والعموم هو التخيير، وهو معنى عدم وجوب تقليد الأعلم، وتشهد له ثلاثة شهود:

الشاهد الأول: الظهور من مثل آية السؤال وحديث الرجوع إلى رواية الحديث ونحوهما، فإن المتبادر من الآية أن الجاهل مختار في السؤال من أي واحد من أهل الذكر عند تعددهم، كما يفيد اسم الجمع: «أَهْلَ الذِّكْرِ» الظاهر في التعدد.

كما أن المتبادر من الحديث المبارك أن الجاهل مخير في رجوعه إلى رواية الحديث، ولا يتعين عليه الرجوع إلى واحد معين منهم، فظهور هذه الأدلة يفيد التخيير عرفاً.

الشاهد الثاني: الصدق العرفي من جهتين: جهة المرجع؛ إذ إن عنوان أهل الذكر والفقهاء ونحوهما يصدقان عرفاً على غير الأعلم، وجهة الراجع؛ إذ يصدق على من رجع إلى غير الأعلم وقلده أنه سأل أهل الذكر واتخذ الفقيه حاكماً وهكذا، والأحكام تتبع العناوين.

الشاهد الثالث: السيرة المعصومة، فإن الروايات المتضاربة دلت على أن

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - سورة التوبة: الآية ١٢٢.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

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

الأئمة عليهم السلام أرجعوا شيعتهم إلى فضلاء أصحابهم من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وأبي بصير وزكريا بن آدم وغيرهم لأخذ الفقه ومعالم الدين، وقد أطلقوا الإرجاع إليهم ولم يقيدوه بالأعلم مع الجزم واليقين بوجود الاختلاف بينهم في العلم والفضيلة، وهذا ما تشهد به الأخبار الكثيرة.

منها: رواية جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنه ذم رجلاً فقال: «لا قدس الله روحه، ولا قدس مثله. إنه ذكر أقواماً كان أبي عليه السلام أئتمنهم على حلال الله وحرامه، وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سري، 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»^(١).

وفي رواية سليمان بن خالد ذكرهم أيضاً وقال عليه السلام: «لولا 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).

وتقريب الاستدلال: أن الإمام عليه السلام شهد لهؤلاء الثلاثة من الفضلاء بالعلم والفضيلة، وأنهم نجوم شيعتهم، وأنهم يستنبطون الأحكام، والأمناء على

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٥، ح ٢٥.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢١.

الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق إلا على الفقيه الجامع للشرائط.

وبيان هذه الصفات والمقامات العلمية والمعنوية يدل بالدلالة التلازمية على وجوب الرجوع إليهم، وعدم تقييد الرجوع إلى الأعلام منهم دليل على الاطلاق؛ للقرينة المقامية الدالة على أنه عليه السلام في مقام البيان.

ومنها: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»^(١).

وإطلاقها يشمل رواية الحديث والفتوى المستندة إليه، وتتضمن قرينتين تدلان على المطلوب:

القرينة الأولى: أن ابن أبي يعفور كان من فضلاء تلاميذ الإمام عليه السلام ومن أهل الإفتاء كما تشير إليه القرينة الداخلية للرواية، وظاهر الرواية أن محمد بن مسلم كان أعلم منه.

القرينة الثانية: أن الإمام عليه السلام أمر غير الأعلام بالإفتاء، وفي المسائل التي لا يعلمها بالرجوع إلى الأعلام، فيدل على جواز تصدي غير الأعلام للإفتاء وجواز الرجوع إليه مع وجود الأعلام.

وقريب من مضمون هذا التقرير ورد في رواية معاذ بن مسلم النحوي الذي أقره الصادق عليه السلام على الإفتاء^(٢).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢٣.

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

ومنها: رواية شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن شيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي - يعني أبا بصير-»^(١) وإطلاق الرجوع إليه مع ملاحظة اختلاف أصحاب الإمام عليه السلام بالعلم والفقاهة يدل على التخيير، ومن البعيد أن يكون الإرجاع كاشفاً عن أعلمية أبي بصير من غيره؛ لأنها خلاف الظاهر، ولوجود روايات أخرى أرجع فيها الإمام إلى غيره، كالإرجاع إلى الحارث بن المغيرة النصري^(٢).

ومنها: صحيحة علي بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: 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 قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه^(٣). وظهرها يتضمن دالتين:

الدلالة الأولى: أن علي بن المسيّب أرجأ مسأله حتى يلقي زكريا بن آدم ولم يسأل الرضا عليه السلام عنها كما يشير إليه ذيل الرواية، فتدل على جواز الرجوع إلى الفقهاء في زمان حضور المعصوم عليه السلام.

الدلالة الثانية: أن الإمام عليه السلام أرجعه إلى زكريا بما أنه عالم بمعالم الدين وليس الأعلام، ولا ظهور لها في أن الإمام عليه السلام في مقام بيان مصداق الأعلام من فقهاء قم.

ومنها: صحيحة عبد العزيز بن المهدي وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢، ح ١٥.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٥، ح ٢٤.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ قال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»^(١).

وفي رواية أخرى سأل الحسن بن علي بن يقطين عن وثاقة يونس حتى يأخذ عنه معالم الدين، فأقر الإمام عليه السلام الوثاقة^(٢).

والسؤال عن الوثاقة لا عن الأعلمية كاشف عن أن المعهود المعروف بين أصحاب الأئمة عليهم السلام جواز الرجوع إلى كل عالم يمكن الوثوق بعلمه ودينه، كما أن تعيين يونس بن عبد الرحمن من باب أحد مصاديق العلماء الذين يؤمن معهم على الدين والدنيا، كما هو الحال في زكريا بن آدم، وليس من باب تعيين الأعلام، ولعل مما يشهد له أن زكريا بن آدم^(٣) ويونس^(٤) كانا متعاصرين، وكلاهما من أصحاب الرضا^(٥) عليه السلام، وقد أرجع إليهما في موردين مختلفين، وهذا في نفسه دليل على عدم وجوب الرجوع إلى الأعلام، ومن المستبعد جداً أن يكون الإمام قد أرجع إليهما من باب الحكم الولائي والنص الخاص، وإنما من باب الطريقة والإرجاع إلى العالم.

ومنها: رواية علي بن سويد السابي قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله

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

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.

٣ - خلاصة الأقوال: ص ٧٥؛ نقد الرجال: ج ٢، ص ٢٦١، (٢٠٤٠).

٤ - خلاصة الأقوال: ص ١٨٤؛ نقد الرجال: ج ٥، ص ١٠٩، (٥٨٩٩).

٥ - خلاصة الأقوال: ص ١٥٠ و ٢٩٦.

ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنما أئتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»^(١) وإطلاقها يشمل صورة وجود الأعلام، وكونه في مقام بيان شرط الإيثار والعدالة لا يخل بالإطلاق.

ومنها: رواية ابن ماهويه قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^(٢) وهي دالة على أمور:

الأمر الأول: أن طول العمر في محبتهم وولايتهم له مدخلية في الرجوع، ولعل وجهه هو زيادة النور، فإن كثرة المحبة كمّاً أو كيفاً توفر الاستعداد والقابلية لنيل الفيوضات الإلهية.

الأمر الثاني: أن كثرة القدم في أمرهم عليهم السلام يشير إلى سعة الإطلاع في علومهم؛ إذ ورد عنهم تفسير «أمرهم عليهم السلام» بتعلم علومهم وتعليمها للناس^(٣).

الأمر الثالث: أن ضمير التثنية في قوله: «فإنهما كافوكما» والعطف في قوله: «كل مسن» و«كل كثير القدم» يفيدان التخيير بين العالم شديد الولاء والمحبة لهم وبين واسع الإطلاع في علومهم، وقوله عليه السلام: «كافوكما» صريح في جواز الرجوع إلى أي منهما وإجزائه في مقام العمل.

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

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥١، ح ٤٥.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤١، ح ١١.

والحديث معتبر سنداً حسب توثيق صاحب القاموس رحمته وغيره^(١)، لاسيما وأن الكشي رحمته ذكره فى ديباجة كتابه فى مقام مدح الرواة^(٢)، وهو من قرائن الوثاقة. هذا فضلاً عن اعتضاد مضمونه بمضامين الروايات الصحيحة. ومنها: غير ذلك من الأخبار الكثيرة^(٣).

ويتحصّل: أن إطلاق الآيات والروايات وعموماتها تدل على أمرين:

الأمر الأول: جواز الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط وإن لم يكن الأعلام؛ إذ لم تؤخذ خصوصية الأعلمية فيها، بل فى رواية ابن ماهويه أخذت خصوصية المحبة وشدة الولاء لهم عليهم السلام.

الأمر الثانى: أن الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط والعمل بفتواه مبرئ للذمة، كما أن تقليد الأعلام مبرئ للذمة، وهو معنى التخيير. هذا ولكن أشكلوا على هذا الوجه بإشكالات عديدة^(٤)، عمدتها إشكالان:

الإشكال الأول: الخروج الموضوعي.

وتقريره: أن إطلاق هذه الأدلة مختص بالروايات، ولا يشمل الفتاوى فتخرج عن دائرة البحث، ويشهد لهذا شاهدان:

أحدهما: ظهور الأخبار فى ذلك، بما توجب انصراف الإطلاق إلى معنى

١ - قاموس الرجال: ج ٢، ص ٥٦٤، الرقم (١٣٦١)؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٨٤.

٢ - رجال الكشي: الديباجة، ص ٤، الرقم (٧).

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٠، ح ٣١.

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٦٥ وما بعدها.

الرواية، حتى إن الرواية الموجودة فيها مادة الإفتاء والاستفتاء غير ظاهرة في الفتوى الاصطلاحية، أي التي تقوم بالاستنباط وإعمال النظر.

ثانيهما: القرينة الخارجية، فإن الإفتاء في الصدر الأول كان مستنداً إلى نقل الروايات لا الاجتهاد بالمعنى المصطلح، وعليه فالإطلاقات المذكورة غير متكفلة لحال الفتوى حتى يتمسك بها لإثبات المدعى^(١).

وفيه:

أولاً: أنه أخص؛ لأن الإشكال المذكور إن صح فهو يرد على الروايات، وأما الآيات المباركة فهي صريحة في الرجوع إلى أهل الذكر والمتفقيين في الدين لأجل أخذ الأحكام.

ثانياً: سلّمنا، إلا أن دعوى ظهورها في نقل الحديث لا الفتوى بعيد عن المتبادر منها، بل بعضها ورد بلفظ الفتوى والإفتاء كالروايات الناهية عن الفتوى بغير علم^(٢)، والأخرى الناهية عن الفتوى بالرأي^(٣) ونحوها مما لا تستقيم إلا على الفتوى الاصطلاحية، بل الفتوى لغة وعرفاً ظاهرة في الرأي الاجتهادي لا مجرد نقل الحديث، بل هي صريحة في ذلك.

ففي 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، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن

١ - انظر كفاية الأصول: ج ٣، ص ٣٧٦؛ نهاية الدراية: ج ٦، ص ٤٠٨؛ منهاج الأصول: ج ٢، ص ٥٢٣-٥٢٤.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٩-٣٠، ح ٣١، ح ٣٢، ح ٣٣.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢١، ح ٣.

الحق فيه»^(١) وقريب من هذا ورد في صحيحة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام، حيث حذر من الفتوى بغير علم بلعنة من الله وملائكته، ثم قال: «ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٢).

ومثله ورد في قول أبي جعفر عليه السلام لأبان: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(٣).

وظاهر هذه الأخبار أن لفظ الفتيا أطلق على المعنى المصطلح، وهو ما يتناسب مع بلاغة المعصوم عليه السلام وحكمته؛ إذ لو كان يريد في الفتوى نقل الحديث لاستدعت الحكمة التعبير به لا بالفتوى، بل ظاهر بعض الأخبار أن اصطلاح الفتوى كان يطلق عندهم في مقابل الحديث، وهذا ما تشهد له صحيحة الكناني. قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو! رأيت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرت بك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيها كنت تأخذ؟» قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: «قد أصبت يا أبا عمرو! أبى الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم. أبى الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية»^(٤).

وألف الاثنين والعطف بـ (أو) صريحان في المغيرة بين نقل الرواية والإفتاء.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٦، ح ٢٣.

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

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٦١؛ شرح أصول الكافي: ج ١١، ص ٨٤، ح ١٩.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٢، ح ١٧.

والحاصل: أن دعوى ظهور الروايات المتقدمة بنقل الرواية لا الإفتاء مما لا يساعد عليه لغة ولا عرف ولا مصطلح شرعي.

وبهذا يتضح وجه الجواب عن الشاهد الثاني؛ لأن الروايات المتقدمة ونحوها تشهد باختلاف الاصطلاحين عندهم على أنه لا مانع من نقل الحديث إن دل على الفتوى بالمطابقة كما عرف عن الشيخ الصدوق رحمته الله في الفقيه والشيخ رحمته الله في النهاية؛ إذ المعروف أنها نقلتا فتاوهما استناداً إلى متون الروايات تيمناً وتبركاً، أو من باب ذكر سند الفتوى كما هو معمول به من قبل الفقهاء المتأخرين أيضاً.

الإشكال الثاني: القصور الإطلاقي. أدعاه غير واحد من الأعلام^(١). بدعوى أن الأدلة المذكورة ليست في مقام البيان، وإنما هي في مقام بيان أصل جواز الرجوع إلى العالم، فلا تشمل جواز الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلام، ومن المحقق في علم الأصول أن الإطلاق لا ينعقد إلا إذا كان المتكلم في مقام البيان، وإلا كان الكلام مهملاً أو مجملاً، وعلى فرض أنها مطلقة فإن إطلاقها إفرادي يفيد جواز الرجوع إلى كل عالم في صورة الاستقلال أو عدم المخالفة، ولا تشمل صورة الاختلاف والتعارض بينهما؛ إذ إن القاعدة عند التعارض هو التساقط لا التمسك بالإطلاق^(٢).

والخلاصة: أن الأدلة المذكورة إما لا إطلاق لها أو أن إطلاقها إفرادي لا أحوالي بحيث تشمل صورة المعارضة بين الفقهاء.

١ - الاجتهاد والتقليد (للشيخ الأنصاري رحمته الله): ص ٧٩؛ كفاية الأصول: ج ٣، ص ٣٧٦؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨.

٢ - التنقيح: ج ١، ص ١٠٩؛ فقه الشيعة: ص ٩٦.

وفيه:

أولاً: أنه متهافت؛ لأن هذا الإشكال إن تم فهو يرد على صورة تساوي الفقيهين أو عدم إحراز الأعلمية أو احتمالهما بينهما أيضاً، فكيف قالوا بالتخير فيها استناداً إلى مثل هذه الروايات؟ بداهة أن الدليل المهمل أو المجمل لا يصلح دليلاً على شيء، بل لو صح ما ذكر لوقع التهافت في مثل قوله عليه السلام: «فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(١) إذ لو صح عدم الإطلاق بالنسبة للفقهاء لصح بالنسبة إلى المعصوم عليه السلام، فينتفي الإطلاق في قوله: «وأنا حجة الله» وحينئذ يمكن أن يقال بإهماله وعدم دلالته على إطلاق حجته عليه السلام؛ لأن الأمثال فيها يجوز ولا يجوز واحد، وهو ما لا يمكن الالتزام به.

ثانياً: سلّمنا، إلا أن الإشكال المذكور يصح إن انحصر الاستدلال بالإطلاق، إلا أنك عرفت أن ما يدل على التخير منها التبادر والصدق العرفي والسيرة المعصومة، ويكفي تحقق واحد من هذه الثلاثة لثبوت الإطلاق وانتفاء احتمال الإهمال أو الإجمال ونحوهما.

ثالثاً: سلّمنا، إلا أن حمل الأدلة المذكورة على بيان أصل التشريع مبتلاة بالمانع؛ لأن الرجوع إلى الفقيه العالم من حيث أصله كان معروفاً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما تشهد به الروايات المتقدمة التي أرجع فيها الإمام الرضا عليه السلام إلى زكريا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما، وهي صريحة في أن التخير في الرجوع كان مسلماً من حيث الكبرى، وإنما سؤلهم كان عن

الصغرى، وهذا ما يؤكده قول أبي الحسن الهادي عليه السلام: «إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيك فسل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسني، وأقرئه مني السلام»^(١) ونحوها من أخبار تشهد بأن الرجوع كان مفروغاً منه، والسؤال كان يدور عن مصداق العالم الذي يجب الرجوع إليه.

رابعاً: أن القول بأن الإطلاقات لا تشمل صورة التعارض عبارة عن دعوى تفتقر إلى دليل، بل قام الدليل على خلافها، ويكفيها دليلاً تمسك العقلاء بأصالة الإطلاق عند الشك ما دام لم يقم عندهم دليل على التقييد، بل ظاهر أسئلة الرواة في باب الأخبار العلاجية عن الحلول عند تعارض الخبرين في نفسها كاشفة عن شمول حجية الإطلاق لكلا الخبرين حتى في صورة التعارض، وإلاّ لم يكن وجه للسؤال عن الحل ما دام الإطلاق لا يشمل صورة التعارض.

هذا فضلاً عن أن أصل الإشكال المذكور مبني على احتمال، وهو لا ينهض في مقابل الظهور الإطلاقي، ولو أخذ به لم يبق إطلاق للألفاظ؛ لأن ما من مطلق إلاّ ويحتمل أن يكون وارداً لبيان أصل التشريع وليس في مقام البيان، أو نضيق من المطلقات في صورة الاختلاف والتعارض، وهو خلاف طريقة الفقهاء والأصوليين في فهم المطلقات والتمسك بها في مقام العمل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو على فرض صحته أخص من المدعى؛ لأنه يصح على مسلك القائلين بأن قول الفقيه حجة بطريقة كالقطع، وأما على مسلك القائلين بحجيتها من باب التعبد فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى في صورة التعارض لصدق اتباع قول الفقيه في الرجوع إلى أي واحد منهما.

والحاصل: أن إطلاقات الأدلة وعموماتها تامة من حيث المقتضي، بل هي معضودة بالسيرة المعصومة في إرجاع الجاهلين إلى العالمين من دون تقييد ذلك بالأعلمية، والمانع منها مفقود، فتكون حجة كافية للإثبات.

الوجه الثاني: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على مراجعة العالم في كل علم وفن وإن تمكنوا من مراجعة الأعلام، وقد مر عليك تقريرها في مناقشة المستدلين بها على وجوب تقليد الأعلام، والسيرة قائمة حتى في صورة العلم بالاختلاف في الرأي كما يلحظ هذا في مراجعة الأطباء. نعم قد يرجحون الرجوع إلى الأعلام في صورة القدرة، ولكن لا يصل الترجيح رتبة الوجوب بحيث يعدون الرجوع إلى الطبيب غير الأعلام قبيحاً يذم عليه فاعله، ولو أخطأ الواقع يعدون الرجوع معصية يستحق فاعلها العقوبة، فغاية ما يثبت الرجحان هو الاستحباب، وهو مما لا خلاف فيه.

والظاهر أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ولم يصلنا ما يردع عنها مع توفر الدواعي للردع وللنقل إن كان هناك ما يردع، بل قد عرفت من الروايات المتقدمة أن الوارد عن الأئمة عليهم السلام ما يفيد الإمضاء القولي أو التقريري.

الوجه الثالث: السيرة التشريعية، فإنها قائمة منذ زمان الأئمة الطاهرين عليهم السلام إلى هذه الأزمنة المتأخرة على مراجعة المتدينين للفقهاء في كل عصر ومصر من دون التفات إلى مسألة الأعلمية، ولا العمل بمقتضاها، بل يكتفون في الرجوع بتوفر الاجتهاد والعدالة والوثاقة ونحوها من شروط، ولم نر للتحري عن الأعلام وتقييد الرجوع إليه في سيرتهم عيناً ولا أثراً بالرغم من اختلاف مراتب العلماء في العلم والفضيلة، بل حكي عن رسائل بعض

الفقهاء المتأخرين دعوى وجود شهرة بين القدماء على القول بعدم وجوب الرجوع إلى الأعلام^(١).

بل يظهر من الجواهر عدم استبعاد قيام الإجماع العملي بين المتقدمين والمتأخرين على ذلك^(٢)، ويعضد هذا ما أفاده السيد الأستاذ دام ظله من أن تقليد الأعلام كثرت الفتاوى بوجوبه في الأزمنة الأخيرة، ومع ذلك لا يعرفها إلا القليل من المتدينين^(٣)، ولو كانت معروفة في العصور السابقة لكانت معروفة مشهورة بينهم لكثرة الابتلاء بها من قبل عموم المكلفين، فالسيرة التشريعية معلومة الوجود ومعلومة الاتصال بزمان المعصومين عليه السلام ولم يصلنا ما يدل على الردع عنها؛ إذ لو كان هناك ما يردع لوصل إلينا؛ لتوفر الدواعي على نقله، فهو من قبيل ما لو كان لبان الذي يوجب الوثوق والاطمئنان بالعدم، بل القول بأنها معلومة الإمضاء غير بعيد، ومما يعزز هذه السيرة ثلاثة شواهد:

الشاهد الأول: ما دل على قيام السيرة المعصومة على إرجاع الأئمة عليهم السلام الناس إلى فضلاء أصحابهم من دون تحديد الرجوع إلى الأعلام، وقد مر عليك بعضه.

الشاهد الثاني: ما ادعاه الشهيد رحمته الله من قيام إجماع صحابة النبي المصطفى صلى الله عليه وآله على الرجوع إلى المفضل مع وجود الأفضل. قال في الذكرى: إن الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم بالاختلاف في الأفضلية، ومع تكرار

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٨٢.

٢ - انظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٤-٤٥.

٣ - بيان الفقيه: ج ٢، ص ٧٦، «بتصرف».

الإفتاء لم ينكر عليهم أحد من الصحابة، فيكون إجماعاً منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل^(١)، وهو معلوم الاتصال والإمضاء لكفاية عدم الردع عنه.

الشاهد الثالث: ما حكاه بعض الأعلام من قيام سيرة الجمهور منذ عصر المعصومين عليهم السلام على التخيير في الرجوع إلى فقهاءهم من دون تحري عن الأعلام منهم، وحيث إنها بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام ولم يردع عنها يكون تقريراً لها^(٢)، لاسيما وأنهم عليهم السلام كانوا يشددون النكير على معتقداتهم وطرق اجتهداتهم، وينهون عنها، كما نهوا عن العمل بالقياس والعمل بالرأي والاحتكام إلى فقهاء الجور وحكامهم ونحو ذلك، وكانوا يؤكدون على التمييز بين طريقتهم وطريقة مخالفينهم في كل شيء، فعدم ورود الردع عن هذه السيرة المتصلة بزمانهم يكفي لإحراز إمضاءها بحسب الفهم العقلاني.

وقد اشكلوا عليه بأكثر من إشكال، وعمدتها إشكالان:

الإشكال الأول: في الصغرى؛ إذ ادعى الشيخ وصاحب الكفاية عليه السلام وغيرهما عدم وجود سيرة متشرعية على الرجوع إلى المفضول في صورة العلم بالاختلاف، بل الظاهر أنهم كانوا يفحصون عن الأعلام عنده. نعم هي قائمة على التخيير عند العلم بالاختلاف^(٣)، فإذا لوحظ وجود سيرة على التخيير

١ - ذكرى الشيعة: ص ٢، سطر ١٨.

٢ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٩٥.

٣ - الاجتهاد والتقليد (للشيخ الأنصاري رحمته الله): ص ٧٨؛ كفاية الأصول: ج ٣، ص ٣٧٦؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧؛ منتهى الدراية: ج ٨، ص ٥٤٣؛ فقه الشيعة: ص ٩٧؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٢٧.

فهي ناشئة من عدم وجود الخلاف أو اتفاق على المسائل بينهم، والوجه في ذلك هو ندرة الاختلاف بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل حتى اجتهادهم لم يكن بتلك الدقة والصعوبة التي هو عليها الآن، فإن تعقد عملية الاستنباط في أزمنتنا أوجبت كثرة الاختلاف في الآراء، بخلاف زمان الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا قريبي العهد بالإمام عليه السلام، قادرين على الرجوع إليه لمعرفة الأحكام، بخلاف زماننا، وكلما ابتعد الزمان عن الإمامة ومصباح الهداية ازدادت الحيرة والاختلاف^(١).

فيتحصل: أن السيرة المدعاة على التخيير فيها قدر متيقن، وهي المسائل الاتفاقية، وأما المسائل الاختلافية فلا، فيقتصر فيها على القدر المتيقن.

ويجاب عنه:

أولاً: بأن هذه مجرد دعوى تفتقر إلى دليل؛ لكفاية النصوص المتقدمة على إثبات وجود السيرة مطلقاً.

ثانياً: أن الإشكال المذكور متهافت؛ لأن فرض الاتفاق في الآراء في تلك الأزمنة مبتن على أحد أمرين:

الأمر الأول: أن ننكر الاجتهاد عندهم ونقول بأنهم كانوا مجرد رواة للأحاديث، وهذا خلف، على أن الاختلاف في الروايات أمر معروف كان بينهم حتى وردت الأسئلة في معالجة الاختلاف فيها.

الأمر الثاني: أن ننكر اختلاف الآراء والأنظار بين علماء تلك العصور

حتى إنهم اتفقوا أكثر مما اختلفوا، وهذا يكذبه الواقع، ومخالف للوجدان والطبيعة البشرية، بل لازمه أن ننكر اجتهادهم، ونقول بأنهم مقلده، وهو كما ترى، وقربهم من زمان المعصوم عليه السلام ربما يقلل من الخلاف ولكن لا يمنع من وقوعه، وفي هذه الموارد القليلة لم يصلنا ما يدل على تحريمهم عن الأعلام والرجوع إليه مع أنه لو كان لبان، ويكفى لإثبات المدعى وقوعه في بعض الموارد؛ لأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية.

ثالثاً: أنه مناف للعديد من الأخبار التي يصرح فيها الأئمة عليهم السلام بوقوع الاختلاف بين أصحابهم، وأنهم عليهم السلام كانوا سبباً له حقناً لدمائهم، وهو أمر معروف مشهور في كتب الحديث والتاريخ. منها ما ورد في حديث اختلاف الشيعة في الحج. حيث قال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم لكي لا يعرفوا»^(١) بل حكى أن الخلاف الواقع في زمانهم عليهم السلام أكثر من الواقع في زماننا؛ نظراً لظروف التقية الشديدة التي كانوا يمرون بها والتي كانت تستدعي صدور بعض الروايات منهم تقية، مما اشتبه بين الصادر منها لبيان الحكم الواقعي من غيرها، ولذا كثر السؤال عن وجوه التمييز والترجيح بينها، كما لا يخفى على المطلع.

والحاصل: أن الإشكال المذكور لا يستند إلى وجه قوي؛ لأنه إما مناف للنصوص أو مناف للطبيعة البشرية.

الإشكال الثاني: أنه مبتلى بالمعارضة بدعوى قيام السيرة على وجوب تقليد الأعلام، ولا يخفى أن هذا الإشكال مشترك الورود على السيرتين العقلائية

والمتشرعية، ولازمه التساقط على القول المشهور بينهم.

وفيه:

أولاً: أن دعوى قيام السيرتين على تقليد الأعلام مخدوشة في الصغرى والكبرى على ما عرفت تفصيله، فلا تصلح للمعارضة من حيث المقتضي، بل حتى من حيث وجود المانع؛ لأن الإطلاقات والعمومات رادعة عنها كما مرّ عليك تفصيله.

ثانياً: سلّمنا، إلّا أنّ الحل قبل التساقط هو الفحص عن صدق المدعى، والذي يبحث في أحوال الرواة وأحوال الشيعة ورجوعهم إلى الفضلاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام، المتتبع في الروايات والوقائع التاريخية يطمئن بعدم وجود ما يدل عن تحري المتدينين عن الأعلام من الفقهاء والمجتهدين والفحص عنه، بل يجد الخلاف، فإن المعروف المعهود بينهم هو رجوعهم إلى كل من يطمأن إليه من العالمين بالأحكام الشرعية، وهذا الفحص يكفي لإثبات صحة القول بعدم الوجوب.

الوجه الرابع: حكم العقل، فإنه يقضي بعدم وجوب تقليد الأعلام، ويمكن تقريره من جهتين:

الجهة الأولى: الخلف، وبيان ذلك أن المعلوم من متضافر الأخبار أن الأئمة عليهم السلام جعلوا العالمين بالأحكام الشرعية حكماً وحججاً على الجاهلين بها، كما يستفاد من المقبولة من قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(١)

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، وج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ الفقيه: ج ٣، ص ٨، ص ٣٢٣٣؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤.

والتوقيع المبارك من قوله ﷺ: «فإنهم حجتي عليكم»^(١) فحكومة الفقيه وحجته لا تخلوا من ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تكون حكماً وضعياً منتزِعاً من الأمر بالرجوع إليه؛ إذ لا معنى لوجوب الرجوع إليه لو لم يكن قوله حجة، ومفاد هذا الاحتمال أن الأئمة ﷺ لم يجعلوا الحجية لقول الفقيه، وإنما العقل ينتزعها بعد الأمر بالرجوع إليه، وعليه يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالرجوع إلى الفقيه وإن لم يكن أعلم؛ ولا يوجد في الأدلة ما يقيّد الرجوع إلى الأعلّم، فتقيده بالأعلم خلف، بل اجتهاد مقابل النص.

الاحتمال الثاني: أن تكون حكماً وضعياً مجعولاً بالتعبّد الشرعي، كما هو ظاهر الأخبار، نظير الزوجية والرقية والحرية ونحوها، ومفاد التعبّد الشرعي لحكومة الفقيه وحجية قوله هو التخيير في الرجوع إليه وإن كان غيره أعلم، أو إنكار حكومته؛ لأن إطلاق الدليل التعبدي لم يقيّد الرجوع بالأعلم، فإنكار حجية قول غير الأعلّم خلف.

الاحتمال الثالث: أن تكون حكماً عقلياً من باب التنجيز والإعذار، وعليه يكون منشأ جعل الحكومة والحجية لقول الفقيه هو كونه طريقاً موصلاً إلى الواقع، فلذا يكون منجزاً عند الإصابة ومعدّراً عند الخطأ، ولازم إطلاق الجعل هو التخيير في الرجوع إلى العالم وإن كان الأعلّم موجوداً، وإنكار ذلك يستلزم إنكار موصلية قول غير الأعلّم إلى الواقع وهو خلف.

وترجيح الأعلّم عليه بحكم العقل من باب الأفضلية لا الإلزام

والوجوب، لاسيما وأن إصابة قول الأعلّم للواقع غير محرزة؛ إذ لا يمتنع أن يكون قول الأعلّم جهلاً مركباً، فلا ترجيح بحسب الواقع بينهما، وإنما الترجيح بحسب وثوق المقلد، وحيث إن العقل يرى أنّ كليهما موصل للواقع يحكم بالتخير.

والحاصل: أن إطلاقات أدلة التقليد تفيد حجية قول الفقيه، ولازم هذه الحجية هو أن يكون قول غير الأعلّم حجة في عرض الأعلّم لا في طوله، وإلاّ لزم الخلف وإخلال الشرع ببيانه، وكلاهما باطل.

الجهة الثانية: التكليف بغير المقدور، وذلك لأن التكليف بوجوب تقليد الأعلّم يتوقف على أمرين:

أحدهما: معرفة الموضوع، وهو معرفة معنى الأعلّم .

ثانيهما: القدرة على تشخيص الفقيه الأعلّم، وكلاهما غير مقدور، فيبطل التكليف بالرجوع إليه.

وتوضيح ذلك: قد عرفت الاختلاف الواقع في كلمات الفقهاء في تحديد معنى الأعلّم، وقد اضطربت الأقوال فيه مما يكشف عن عدم وضوح معناه عندهم، لاسيما وأن العلم والأعلمية من الحقائق التشكيكية التي تتفاوت في الرتب، وتختلف فيها الأنظار، ومن الواضح أن اختلاف الآراء في تعريف الشيء ناشئ من غموضه أو الجهل به، فلا يعقل أن يكون موضوعاً للأحكام الشرعية، ولذا أنكروا وجود عالم هو أعلّم من الكل في جميع المسائل الشرعية^(١)، وبهذا يظهر العجز عن تشخيص الأعلّم وتعيين مصداقه أيضاً.

إما للاختلاف فى معنى الأعلّم أو للاختلاف فى تطبيقه على المصدق.

وهذا ما قد تتفق عليه الآراء، ولذا قيّد صاحب العروة رحمته فتواه بوجوب تقليد الأعلّم بصورة الإمكان، فقال: يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان^(١)، وكأنه نظر إلى عدم القدرة على تقليده إما للجهل بالموضوع أو بالمصدق، أو لتعذر الاطلاع على آرائه وفتاواه، لاسيما فى الأزمنة السابقة.

وقد أقرّ هذا القيد جل المحشين والشرح من توفرت عندنا كلماتهم^(٢)، وقال السيد الأستاذ دام ظله: إن تحصيل الأعلّم فى غالب الأزمنة من أشكال الأمور. إما لعدم إحرازه أو لتعارض أهل الخبرة فيه^(٣)، وقال بعض محشي فتوى العروة أن تشخيص الأعلّم من عوائص الدهر ومشكلاته^(٤)، وعلّله بعض المعاصرين بأن الأعلّم قد يشتهر بالأعلمية بعد بلوغه سبعين سنة مثلاً، والحال أن فتاواه التى يظهرها للناس كان قد استنبطها قبل بلوغه الأعلمية^(٥)، وعليه يشكل الأمر فى الرجوع إليه؛ لأن مدار التقليد والتقيد بالأعلمية هو أجودية الاستنباط وأقربية الوصول إلى الواقع كما عرفت، ولازم هذا عدم جواز تقليد الأعلّم إلّا من أحرزنا صدور فتواه فى زمان أعلميته وهو كما ترى.

والحاصل: أن الحكم بوجوب تقليد الأعلّم يستلزم التكليف بغير

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨، مسألة (١٢).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٥، مسألة (١٢)، بحواشي أكثر من أربعين عالماً.

٣ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٧.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٤٥، حاشية رقم (٣).

٥ - منهاج الأصول: ج ٢، ص ٥٢٥، (بتصرّف).

المقدور، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله، وربما يرد على التقرير الأول بأنه بيان للتمسك بإطلاقات الأدلة المتقدمة وليس بشيء جديد، وعلى الثاني بأن مجهولية الأعلمية نشأت من المفهوم من حيث التفصيل لا من حيث الإجمال؛ إذ لا شك في أن هناك قدراً مجملاً من معناها وهو متفق عليه بينهم، ويتبادر من لفظه، وهو الأقدرية على تشخيص الوظيفة الشرعية الفعلية، وهذا كاف في مقام تحديد الموضوع وتطبيقه على المصداق وإن كان مشكلاً، إلا أنه في الجملة ميسور، لاسيما بعد التحري والفحص، فتأمل.

هذا وقد قرر الدليل من جهة المانع الشرعي أيضاً، وذلك بالقول بأن الاختلاف في معنى الأعلم وتعدّر تشخيصه يمنع من التكليف بوجوب تقليده؛ لأنه يستلزم العسر والخرج من جانبين: جانب الفقيه نفسه؛ لأنه يوقعه في المشقة للإجابة عن فتاوى عموم المقلدين، لاسيما وأن الأعلم منحصر غالباً في واحد أو اثنين، وجانب المقلدين لصعوبة الوصول إليه، أو الوصول إلى فتاواه، لاسيما مع تباعد الأمكنة وشدة الظروف والأحوال، وخصوصاً بالنسبة لسكان القرى والبوادي والعوام والنسوان والفتيان والفتيات في أوائل بلوغهم^(١).

ويتأكد العسر والخرج في التشخيص إذا تعددت الأعلمية وتوزعت بين أكثر من فقيه، فكان أحدهم أعلم في الأصول، والآخر في الفقه، والثالث في الحديث، والرابع في اللغة وغير ذلك، فلم تجتمع الأعلمية في فقيه واحد، فإن هذا يوجب العسر في التشخيص كما يوجب الانشغال دائماً بالفحص عن

١ - انظر كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٧٦؛ منتهى الدراية: ج ٨، ص ٥٦٩؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٣٠.

الأعلم، وهذا فى نفسه موجب لاختلال النظام، لاسيما إذا تعددت الأعلمية أيضاً فى الفن الواحد، كما لو كان أحد الفقهاء أعلم فى العبادات أو فى الصلاة منها، والآخر أعلم فى المعاملات وهكذا.

ومن هنا تتشكل كبرى مفادها أن الأحكام الحرجية مرفوعة شرعاً، وصغرى مفادها أن إيجاب تقليد الأعلم حرجي فيكون مرفوعاً. ويمكن مناقشة صغراه نقضاً وحلاً.

أما جهة النقض فبمثل الاجتهاد، فإن معناه أيضاً من المعاني الدقيقة التي تختلف فيها الأنظار، وقد كلف الشرع بالرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط، وهو حرجي بالنسبة لسكان القرى والبوادي والنسوان ونحوهم فما يقال فى الجواب عن هذا يمكن الجواب بمثله عن وجوب تقليد الأعلم. وأما جهة الحل فمن ناحيتين:

الناحية الأولى: أن العسر والخرج على فرض حصولهما فهما لا يؤسسان حكماً عاماً، بل يقتصر فيهما على المقلدين الذين يصابون بالعسر والخرج جراء الفحص عن الأعلم وتشخيصه دون غيرهم؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها.

الناحية الثانية: أن أصل دعوى حصول العسر والخرج من الحكم المذكور بلا وجه، خصوصاً فى هذه الأزمنة؛ إذ يمكن الوصول إلى فتوى الأعلم عادة عبر الرسائل العملية وكتب الاستفتاءات والوكلاء المنتشرين والشبكة المعلوماتية وأجهزة الهاتف والفضائيات ونحوها، كما يمكن للفقهاء الأعلم أن يطلع لجنة أو هيئة أو مؤسسة على فتواه، وهي تتصدى للإجابة عن أسئلة المقلدين، وبه يرتفع العسر والخرج عنه.

والحاصل: أن الدليل المذكور لا يسلم من المناقشة من حيث صغراه، ولذا لا يمكن الوثوق به في إثبات المدعى.

والحق أن تشخيص الأعلام يبقى أمراً مشكلاً، ولذا غالباً ما يقع الاختلاف فيه بين أهل الخبرة أنفسهم. نعم ربما يمكن تعيين الأعلام في مدينة أو بلد إلا أنه خارج عن موضوع البحث؛ لأن مدار الكلام على الأعلام مطلقاً، على أن هذا أيضاً مبتلى عادة بالإشكال نفسه، ومن هنا لامناص من الاكتفاء بالرجوع إلى الفقيه الأعلام بحسب الوثوق والاطمئنان الشخصي، سواء تمكن من إحرازه عبر علمه الوجداني أو عبر أهل الخبرة، إلا أن هذا لا يجدي القائلين بوجوب تقليد الأعلام.

فيتحصل: أن العقل يقضي بأن تقليد الأعلام لا يستند إلى وجه وجيه إما من جهة عدم وجود المقتضي أو من جهة وجود المانع.

وحاصل ما تقدم: أن الأدلة المذكورة لعدم وجوب تقليد الأعلام تامة في نفسها، لاسيما الإطلاقات والسيرتين، وعلى فرض المناقشة في بعضها إلا أن لدى ملاحظتها في مجموعها من حيث المجموع منضمة إلى عدم تمامية أدلة القائلين بوجوب تقليد الأعلام يحصل الوثوق والاطمئنان بعدم الوجوب، لاسيما وأن أكثر القائلين بوجوب تقليده أوجبوه من باب الاحتياط، وهذا في نفسه دليل على عدم الدليل عليه، وعلى فرض الشك والتردد فإن أصالة البراءة تكفي للمؤمنية؛ لأن وجوب تقليد الأعلام يدخل في صغريات الشك في التكليف الزائد، فيمكن نفيه بالأصل.

المطلب الخامس: في فروع المسألة

تترتب على النتيجة المتقدمة فروع عديدة نستعرضها فيما يأتي:

الفرع الأول: في وجوب الفحص عن الأعلام وشروطه

يجب الفحص عن الأعلام على القول بوجوب تقليده، وهو ما صرح به صاحب العروة عليه السلام، وتبعه جل المحشين والشارحين لفتواه؛ إذ قال: يجب تقليد الأعلام مع الإمكان على الأحوط، ويجب الفحص عنه^(١)، ووجوب الفحص يمكن أن يستند إلى أكثر من ضابطة:

الضابطة الأولى: وجوب مقدمة الواجب، وهي من القواعد العقلية التي توجب على العبد الإتيان بكل المقدمات التي تقع في طريق إطاعة الأحكام، نظير تعلم الحكم الشرعي ومعرفة موضوعه وكيفية امتثاله.

الضابطة الثانية: وجوب دفع الضرر المحتمل، وهذه أيضاً قاعدة عقلية نسب الالتزام بها هنا إلى المتأخرين من الفقهاء^(٢).

بتقريب: أن التقليد من دون الفحص عن الأعلام فيه احتمال الضرر، فيحكم العقل بوجوب دفعه بالفحص.

الضابطة الثالثة: طريق الطاعة، وهي ضابطة عقلانية؛ إذ يتفق العقلاء على أن الفحص عن موضوعات الأحكام تعد من طرق الإطاعة والمعصية، فلو قصر العبد في تحقيق ذلك وفاته الامتثال كان عندهم مقصراً ومستحقاً

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٦، مسألة (١٢).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ١١٦.

للعقوبة؛ لأنه صار سبباً للعصيان.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء والأصوليين على أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، وقد أمضاها الشرع في موارد عديدة، فضلاً عن كفاية عدم الردع عنها لإحراز الإمضاء.

الضابطة الرابعة: النصوص الخاصة الدالة على وجوب الفحص عن الأحكام، فتدل على وجوب الفحص عن موضوعاتها بالأولوية العقلية، وإلا تعذر الامتثال، وهذه قاعدة شرعية في أصلها؛ لقيام النصوص عليها، وعقلية في نتیجتها.

ففي معتبرة أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام في الشبهة الحكمية: «وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١) ودالتها متوقفة على أن يكون الأمر مولوياً فيها لا إرشادياً إلى حكم العقل أو طريقة العقلاء، وربما تعضدها الروايات الترجيحية الدالة على النظر في الأخبار الموافقة للعامة، والأخرى المخالفة، أو الروايات الموافقة للكتاب والأخرى المخالفة^(٢)، فإن من الواضح أن معرفة كل ذلك يتوقف على الفحص، وهي من حيث المناط تشترك مع مسألة الفحص عن الأعلام؛ لأن الاختلاف بينه وبين غير الأعلام يدخل المسألة في صغريات الدوران بين الحجة واللاحجة كالخبرين المتعارضين.

والخلاصة: أن امتثال الحكم بوجوب تقليد الأعلام يتوقف على إحراز

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١٥، ح ٢١.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١٨، ح ٢٩.

الأعلم، وهذا الآخر يوجب على المقلد الفحص عن الأعلم عقلاً أو شرعاً أو عقلاً. نعم يشترط في وجوب الفحص شروط.

الشرط الأول: أن يكون هناك علم تفصيلي أو إجمالي بوجود الأعلم أو احتمال وجوده بين الفقهاء احتمالاً عقلاً معتمداً به، فلو علم بعدم وجود الأعلم ولم يحتمل وجوده فإنه لا يجب عليه الفحص؛ لأن القضية فيه سالبة بانتفاء الموضوع.

الشرط الثاني: أن يعلم تفصيلاً أو إجمالاً أو يحتمل احتمالاً عقلاً بوجود الاختلاف بين فتوى الأعلم وغيره، وإلا لا يجب الفحص؛ لما عرفت من أن مدار البحث في الوجوب على موارد الاختلاف لا الاتفاق.

الشرط الثالث: أن يكون الفحص ممكناً لا متعذراً أو موجباً للضرر أو العسر والحرَج، وإلا سقط الوجوب بمقتضى حكم العقل كما في الأول، أو بمقتضى حكم الشرع كما في غيره.

الشرط الرابع: أن يكون الفحص بمقدار يحصل معه الفاحص على الاطمئنان بالأعلم، أو بالاطمئنان بعدم وجوده، وفي كفاية الشهادة العادلة عن الفحص احتمالان أقواهما الكفاية؛ لأنها إن كانت حجيتها من باب الطريقة العقلية على الموضوعات فتكون الشهادة على الأعلم أو على عدمه من موارد جزمها.

وإن كانت حجيتها من باب التعبد الشرعي بمثل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئة»^(١) فإنها

تشمل ما نحن فيه.

والظاهر عدم جواز الاعتماد على الظن ما لم يصل إلى رتبة الوثوق والاطمئنان؛ لأنه لا يغني من الحق شيئاً. نعم يكفي في الاطمئنان القدر العرفي منه، فلا يجب تحصيل العلم بمعناه الفلسفي.

هذا كله بناء على وجوب تقليد الأعلام، وأما بناء على عدم وجوبه فإن قلنا باستحباب الرجوع إليه ولو من باب الاحتياط الاستحبابي والأولية فإنه يستحب الفحص أيضاً بناء على استحباب مقدمات المستحب، أو أنه يقع في مقدمات الانقياد والطاعة للمولى.

الفرع الثاني: في حالات الأعلام وأثرها في التقليد

للأعلام ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون أعلم في زمان استنباط الحكم الشرعي.

الثانية: أن يكون أعلم في زمان إصدار الفتوى.

الثالثة: أن يكون أعلم في زمان العمل بالفتوى.

فإذا توفرت الحالات الثلاث في الفقيه الواحد ولم تختلف فإنه يجب تقليده بلا خلاف، وأما إذا تفاوتت حالاته، كما لو كان أعلم في زمان الاستنباط ولكنه ليس كذلك في زمان الفتوى أو زمان العمل أو بالعكس فهل مدار الوجوب على زمان الاستنباط أم زمان الإفتاء أم زمان العمل؟ احتمالات، بل أقوال: إذ نسب إلى صاحب الجواهر رحمته الله في بعض رسائله أنه ذهب إلى أن المدار على زمان الاستنباط لا زمان الفتوى، ولم يتعرض لصورة اختلاف

الحال بالنسبة لزمان العمل.

ولعله من جهة التعارض عادة بين زمان الإفتاء وزمان العمل.

ونسب إلى جمهرة من أعظم الفقهاء المتأخرين موافقتهم له كالشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي الكبير والميرزا الشيرازي الصغير والأخوند واليزدي والنائيني والعراقي والحائري وغيرهم عليهم السلام^(١)، ولازم ذلك أنه إذا كان قد استنبط المسألة وكان أعلم ثم فقد الأعلمية فإنه يجوز العمل بفتواه، وهو ما يتناسب مع طريقة التقليد؛ إذ إن المدار فيه على الفتوى وليس على المفتي، فيصدق على العمل بفتواه أنه رجوع إلى الأعلم.

وربما يقال بأن المدار على زمان العمل؛ لأن المتبادر عرفاً من قوله بوجوب تقليد الأعلم هو ملاحظة جهة صدور الفتوى أيضاً، وأخذ شخص الأعلم بنظر الاعتبار، وليست الفتوى وحدها، وكأن موضوع التقليد هو العمل بالفتوى بقيد صدورها من الأعلم، فالمدار فيه على زمان العمل لا زمان الاستنباط أو الإفتاء، وهذا ما تؤكد ثلاثه شهود:

الشاهد الأول: الشروط التي روعيت في التقليد من الإيثار والعدالة والرجولة والحياة في المجتهد؛ إذ لو كان مدار التقليد على الفتوى وحدها لم يكن وجه للشروط المذكورة.

الشاهد الثاني: الأدلة الجعلية التي نصبت الفقيه حاكماً وحجة، وأوجب تقليده، ونحو ذلك، فإنها ظاهرة في جعل الفقيه حجة لا مجرد فتواه من دون خصوصية للمفتي كما يفيد الضمير في مثل قولهم عليه السلام: «هم حجتي» و:

«جعلته حاكماً» و: «للعوام أن يقلدوه».

الشاهد الثالث: المركوز في أذهان المشرعة، فإنهم يرون أن لشخص الفقيه وشخصيته المعنوية مدخلية كبيرة في التقليد والرجوع إليه، وليس مجرد فتواه، لاسيما وأن البحث عن المرجع العام الذي بيده المصالح العامة، وعلى كل تقدير فإن القول بلزوم مراعاة زمان الرجوع والتقليد غير بعيد، بل هو أقرب إلى ظواهر الأدلة ومركزات المشرعة عن التقليد.

ولو شك فالظاهر هو التخيير؛ لعدم وجود ما يلزم المكلف بمراعاة واحدة من الحالات تعييناً؛ وأما زمان الفتوى فهو إما نفس زمان الاستنباط بناء على أن الفتوى هو استنباط الحكم وحضوره في الذهن، أو هو ملازم عادة لزمان العمل بناء على أن إبقاء الفتوى وعدم تغييرها يعد إمضاء لها في كل زمان وآن، وهي تتطابق مع زمان الرجوع لدى كل مقلد، وأما زمان الإفتاء فهو ليس بزمان الفتوى، بل زمان إظهار الفتوى وبيانها.

وأما ما نسب إلى صاحب الجواهر رحمته الله ففيه:

أولاً: أنه يتنافى مع مسلكه، حيث لم يستبعد أن تكون أدلة التقليد لاسيما التنزيلية منها موضوعية لا طريقية، ولازم الموضوعية أن يكون مدار التقليد شخص الفقيه لا مجرد فتواه، وقد مر عليك بعض الكلام عن هذا في مباحث الاجتهاد.

وثانياً: أنه منقوض بحكمهم بوجوب العدول إلى الحي أو إلى الجامع للشرائط واختلت إن كان في زمان الاستنباط مستقيماً أو جامعاً للشرائط، وبعض القائلين بالوجوب كصاحب العروة والآخوند والنايني والعراقي

والخائري رحمته الله تبع صاحب الجواهر رحمته الله هنا على ما حكى^(١)، وقد مر عليك تفصيل ذلك فى أحكام التقليد، فتدبر.

الفرع الثالث: فى التقليد عند تعدد الأعلام

إذا أحرز الأعلام من جميع الجهات فلا شك فى تعيين تقليده وعدم جواز الرجوع إلى غيره؛ بناء على وجوب تقليد الأعلام، وأما إذا تعددت جهات الأعلمية بأن كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات والآخر فى المعاملات، أو أحدهما أعلم فى بعض مسائل العبادات والآخر فى بعضها الآخر، فإنه يتعين الرجوع إلى الأعلام فى كل ما هو أعلم فيه؛ لوجود المقتضى وانعدام المانع، وهذا على جواز التبعض فى التقليد ظاهر، وكذا بناءً على عدم جواز التبعض لظهور رجحان الرجوع إلى الأعلام من البقاء على غيره. تعرض لهذه المسألة صاحب العروة رحمته الله، وأفتى بالرجوع إلى الأعلام احتياطاً وجوباً^(٢)، وتبعه فيه جمع من فقهاء العصر كما يظهر من سكوتهم عن فتواه، بل صرح جماعة منهم بإقوائية الاحتياط فيه^(٣)، ولعل وجهه هو انطباق بناء العقلاء والأصل العقلي اللذين تمسكوا بهما لوجوب تقليد الأعلام عليه.

هذا إذا تعددت جهات الأعلمية فى الفقه، وأما إذا تعددت الأعلمية فى العلوم التى تعد من مبادئ الاجتهاد كما لو كان أحدهم أعلم فى الرجال، والآخر فى الأصول، والثالث فى الحديث، والرابع فى التفسير والأدب فكيف يعمل المقلد؟

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٤).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٨، مسألة (٤٧).

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٨، مسألة (٤٧).

فيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال بالتخير بينهم، لإطلاقات أدلة التقليد وعدم إحراز الأعلمية المطلقة في واحد منهم.

الاحتمال الثاني: أن يقال بوجوب تقليد الأعلّم في الفقه إن كان ولاّ تخيّر بينهم. اختار هذا القول السيد المجاهد رحمته الله في المفاتيح، ووجهه بأن المنصرف من أدلة تقليد الأعلّم هو الأعلّم في الفقه، وأما في غيره فيتمسك بالعمومات والإطلاقات وهي تقتضي التخيير^(١)، وأضاف السيد الأستاذ دام ظله إلى الفقه الأصول أيضاً، فأوجب تقليد الأعلّم في الفقه والأصول دون غيرهما، ولو كان أحدهما أعلّم في الفقه والآخر في الأصول وجب الاحتياط بينهما لمدخلة كل من الفقه والأصول في كثير من المسائل^(٢)، ويتحقق الاحتياط بالرجوع إلى كل واحد منهما في المسائل التي هو أعلّم فيها، أو بالعمل بالتبعض في التقليد فيأخذ بكل ما يطمأن فيه، من فراغ الذمة من قوليهما، ويجوز أن يعمل بالأحوط مطلقاً.

الاحتمال الثالث: أن يقال بتقليد الأعلّم في الأصول؛ لأن الأعلّم بالأصول هو أعلّم في الفقه. حكى هذا قولاً عن البعض.

وربما يفصل في المسألة بين ما استند الحكم بوجوب تقليد الأعلّم إلى الأدلة اللفظية المشتملة على ألفاظ (الأفقه والأفضل والأعلّم) فيكون مخيراً لخروج الأعلّم ولو في باب من أبواب الفقه أو في علم يدخل في مبادئ الاستنباط

١ - مفاتيح الأصول: ص ٦٣١.

٢ - بيان الفقه: ج ٢، ص ١٢٧.

عن أدلة الوجوب خروجاً موضوعياً؛ لانصراف الأدلة اللفظية إلى الأعلّم في جميع المسائل أو أكثرها، وبين ما استند الحكم فيه إلى الأدلة اللبّية كبناء العقلاء وأصالة التعيين فيجب الرجوع إلى الأعلّم في كل مسألة هو أعلّم فيها، ولازم هذا هو التبعض في التقليد حتى في المسألة الواحدة، فضلاً عن الأبواب المختلفة كالعبادات والمعاملات والأحكام، وذلك للعلم بحجية فتواه، بخلاف فتوى غيره فإنها مشكوكة الحجية، والأصل عدمها^(١).

والحق هو الثاني إن قلنا بإمكان التفكيك بين الفقه والأصول، وإلاّ ما اختاره الأستاذ أقوى؛ لتعذر تصور من هو أعلّم في الفقه من دون أن يكون أعلّم في الأصول، لاسيما وأن عملية الاستنباط تتوقف على تطبيق القواعد الأصولية على صغرياتها.

الفرع الرابع: في تقليد الأعلّم ابتداءً

إذا أراد الجاهل بالأحكام التقليد ابتداءً يتعين عليه الرجوع إلى الأعلّم بناء على وجوبه، وهذا مما لا إشكال فيه؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، وإنما الإشكال على القول بعدم وجوب تقليده وأراد الرجوع إلى غير الأعلّم، فإنه يقع الإشكال عن الحجة التي يستند إليها في الرجوع إليه؛ إذ قد يقال بوجوب الرجوع إلى الأعلّم أولاً، فإذا أجاز الرجوع إلى غير الأعلّم جاز له تقليده، وإلاّ فلا، وذلك لأن فتوى الأعلّم معلومة الحجية، بخلاف فتوى غيره فإنها مشكوكة الحجية بالنسبة للمبتدئ في التقليد، والشك في الحجية مساوق لعدم الحجية.

نعم إذا قلّد غير الأعلّم غفلة وكانت فتواه موافقة لفتوى الأعلّم أو كانت فتوى الأعلّم جواز تقليد غير الأعلّم صح عمله، وإليه ذهب الأكثر^(١)، وربما يقال بالتخيير؛ لأن الحكم بوجوب تقليد الأعلّم في نفسه فتوى يصدرها الفقيه وتكون حجة على المقلد بعد تقليده للأعلّم، وأما قبل ذلك فإن تكليفه التخيير بحسب مقتضى حكم العقل ومنجزية إطلاقات أدلة التقليد بالنسبة إليه.

وهذا ما يشهد له قولهم بأن مورد التقليد وحجية فتوى الفقيه مسألة أصولية لا تقليد فيها^(٢)؛ إذ التقليد مختص بالفروع الفقهية، وبذلك يظهر أن التمسك بأصالة عدم الحجية غير وجيه هنا؛ لأن الأصل موضوعه الشك ولا شك مع وجود الإطلاقات، أو حكم العقل بالتخيير، أو قيام بناء العقلاء عليه.

الفرع الخامس: في العدول إلى الأعلّم

إذا قلّد الأعلّم أو أحد المتساويين بسبب عدم وجوب تقليد الأعلّم ثم صار غيره أعلّم فبناء على وجوب تقليده هل يجب العدول إلى الأعلّم أم يجب البقاء على تقليد الأول أم هو مخير؟ وجوه:

والظاهر أن المسألة تبتني على جواز العدول وعدمه، فمن قال بالجواز لا بد وأن يحكم بوجوب العدول لوجود المقتضي وانعدام المانع، ومن قال

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٦، مسألة (٤٦)، الهوامش (٣، ٤، ٥)؛ ص ٣٠٧، الهوامش (١، ٢، ٣، ٤)؛ ص ٣٠٨، هامش (١).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٦، مسألة (٤٦)، الهوامش (٣، ٤، ٥)؛ ص ٣٠٧، الهوامش (١، ٢، ٣، ٤)؛ ص ٣٠٨، هامش (١).

بعدم الجواز يقع فى تعارض بين تقليد الأعلّم وحرمة العدول، فتدخل فى صغريات الدوران بين محذورين، والحل هو التخيير.

وربما يقال بوجوب العدول على الفرضين معاً، وذلك لأن حجية فتوى غير الأعلّم مختصة فى صورة عدم مخالفتها لفتوى الأعلّم، وأما فى صورة المخالفة فهي مشكوكة الحجية فتسقط عن قابلية المعارضة، ويبقى الحكم بوجوب تقليد الأعلّم بلا معارض، وربما يقال بإمكان التمسك بالاستصحاب لإبقاء حجية فتوى غير الأعلّم فى صورة الشك، وهو غير سديد؛ لأن الاستصحاب لا يصلح لمعارضة أدلة وجوب تقليد الأعلّم؛ لكونها أدلة اجتهادية أمارية، فتكون واردة عليه.

الفرع السادس: فى طرق تعيين الأعلّم

إن الأعلمية من الموضوعات التى يتعين على المقلد إحرازها وقد ذكر صاحب العروة رحمته ثلاثة طرق لإحرازها هي:

١- العلم.

٢- البيئة غير المعارضة.

٣- الشيع المفيد للعلم^(١).

والمراد من الأول العلم الوجداني، كما لو كان المقلد من أهل الخبرة وهو يشمل مرتبة القطع واليقين والثوق والاطمئنان العرفي، وأما البيئة فهي مشروطة بشروط:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦١؛ مسألة (٢٠).

أحدها: أن تكون من أهل الخبرة؛ لأن الأعلمية من الموضوعات الخفية التي يرجع فيها إلى أهل الخبرة نظير التقويمات والاجتهاد والمسافة الشرعية ونحوها.

ثانيها: العدالة، وهذا بناء على أن البينة طريق شرعي تعبدي للواقع، وأما بناء على أنها طريق عقلائي فيكفي فيها الوثاقة.

ثالثها: التعدد، ودلت عليه بعض النصوص التي قيدت البينة بالشاهدين، نظير خبر عبد الله بن سليمان المروي عن الكافي عن الصادق عليه السلام في الجبن: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة»^(١) وهذا الشرط مختص بالبينة الشرعية لا العقلائية.

رابعها: أن لا تكون معارضة بمثلها وهذا الشرط مستند إلى المسلك المشهور بينهم القائل بالتسايط عند المعارضة، إذ حصروا أدلة الترجيح والتخير بتعارض الخبرين، وإطلاق كلامهم يشمل المعارضة على نحو التنافي، كما لو قامت إحداها على أعلمية زيد والأخرى على عدمها، كذلك يشمل صورة الإثبات كما لو قامت إحداها على أعلمية زيد والأخرى على أعلمية غيره، فإن البيتين وإن كانتا مثبتتين إلا أن لازم الإثبات في كل منهما هي النفي عن الآخر.

والشرط الأول والثاني تامان بلا منازع، إلا أن الرابع مخدوش؛ لما عرفت غير مرة أن قاعدة التخيير يمكن أن تجري بين كل متعارضين حتى على مسلك

١ - الكافي: ج ٦، ٣٣٩، ح ٢؛ انظر الوسائل: ج ٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ص ١١٨، ح ٢.

الطريقة إما من جهة تنقيح المناط المستفاد من النصوص الدالة على التخيير بين الخبرين أو من جهة حكم العقل القاضي بذلك؛ لأن لازم التسايط هو الإعراض عن الحجة القطعية الموجودة بين المتعارضين بلا وجه صحيح على ما مرّ عليك تفصيله.

ودليل شمول البيئة لمثل هذه الموارد هو إطلاقات وعمومات حجيتها، نظير رواية مسعدة بن صدقة؛ إذ ورد فيها: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب» إلى أن قال: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئة»^(١) وهي ظاهرة بل صريحة في أن إحراز الموضوعات الخارجية يتحقق بطريقتين هما الاستبانة أي العلم والشهادة وهي البيئة. هذا إن التزمنا بالجهة التعبدية لها، ولو التزمنا بكونها من الطرق العقلائية فإن دليل اعتبارها السيرة وملازمتها للوثوق والاطمئنان. نعم ينبغي أن يتقيد التخيير بصورة عدم وجود المرجح الملمزم وإلا تعيّن الأخذ به، أو ترجح الأخذ به إن لم يكن كذلك.

إن قلت: إن الاستناد إلى البيئة في إثبات الأعلمية خروج عن الموضوع، وذلك لأن موضوع البيئة هو الأمور الحسية والأعلمية من الأمور الحدسية فكيف يعتمد على الطريق الحسي لإحراز الأمر الحدسي؟

والجواب: أن البيئة هنا لا تشهد على الأعلمية، بل تخبر عما تعلم به، وهو إخبار عن أمر حسي؛ لأن الحدس رتبة من مراتب الحس بالنسبة للحدس. هذا أولاً.

وثانياً: أن العلمية وإن كانت في نفسها חדسية إلا أنها من الأمور الحدسية القريبة من الحس، نظير العدالة والورع والوثاقة، أو إن مبادئها حسية؛ إذ لا يدرك الإنسان هذه الحقائق الحدسية إلا بمقدمات حسية ناشئة من المعاشة والتجربة والسماع والنظر ونحوها، ولذا يعدها العرف من الأمور الحسية أو القريبة جداً من الحس، فتشملها إطلاقات أدلة البينة.

وفي جواز الاعتماد على خبر الثقة الواحد قولان:

أحدهما: الجواز؛ استناداً إلى سيرة العقلاء، بل والأخبار العديدة الدالة على اعتبار قول الواحد الثقة في الموضوعات^(١)، نظير صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وكّل آخر على وكالة في أمر من الأمور، وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر، فقال: أشهدوا أنني قد عزلت فلاناً عن الوكالة، فقال: «إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكّل فيه قبل العزل فإن الأمر واقع ماض على ما أمضاه الوكيل كره الموكل أم رضى». قلت: فإن الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم العزل أو يبلغه أنه قد عزل عن الوكالة فالأمر على ما أمضاه؟ قال: «نعم». قلت له: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثم ذهب حتى أمضاه لم يكن ذلك بشيء؟ قال: «نعم إن الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه، العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة»^(٢) ودلالاتها على اعتبار قول الثقة الواحد ظاهرة، بل ظاهرة في أنه بمنزلة العلم الحاصل من

١ - انظر الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٣٨، ح ١٩؛ المصدر نفسه: ج ١٩،

الباب ٩٧ من أبواب الوصايا، ص ٤٣٣، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٢ من أبواب الوكالة: ص ١٦٢، ح ١.

المشافهة، ولعلها قدمت إخبار الثقة على المشافهة للإشارة إلى هذه الجهة.

وبضمنية ورود مثلها فى الموضوعات المختلفة - كما فى باب العبادات والوصايا والنكاح والحلال والحرام ونحوها - يتوصل إلى قاعدة عامة تفيدنا حجية خبر الثقة الواحد فى الموضوعات. هذا فضلاً عن الأولوية العقلية المستفادة من اعتبار خبر الواحد فى الأحكام، نظراً لأهمية الأحكام من الموضوعات.

وثانيها: العدم، وقد نسب إلى المشهور^(١) اقتصاراً على موضع النص واحتمال ردع السيرة المدعاة على الجواز بمثل رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة والدالة على أن الطريق لإحراز الموضوعات إما العلم أو البيّنة المنصرفه إلى صورة التعدد.

وفيه:

أولاً: أن الاستبانة لغة وعرفاً كل ما يفيد الوضوح والانكشاف^(٢) وهو ملازم لحصول الوثوق والاطمئنان سواء كان علماً فى رتبة الجزم أو اطمئناناً شخصياً باعتبار أن الاطمئنان من مراتب العلم عرفاً، وعليه فإذا حصل من خبر الثقة الواحد اطمئنان دخل موضوعاً فى الاستبانة، وحينئذ تخرج موضوعاً عن البيّنة، وبه يصبح الإشكال بلا مورد.

وثانياً: سلّمنا، إلّا أننا إذا التزمنا بحجية البيّنة من باب التعبد الشرعي يمكن أن يكون قول الواحد المفيد للاطمئنان مخصّصاً لها؛ لأن البيّنة تفيد

١ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٧؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٦٥.

٢ - انظر لسان العرب: ح ١٣، ص ٦٧، (بين)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٨، (بين).

الظن، وحجيتها شرعية، بينما قول الثقة يفيد الوثوق والاطمئنان، وهما علم، وحجية العلم ذاتية، والحجة الذاتية مقدمة على الحجة العرضية، ولا يمكن للشرع أن يردع عنها؛ لأنه موجب للتناقض على ما قرر في مباحث القطع.

وأما إذا التزمنا بحجيتها من باب الطريقية العقلائية فكفاية قول الثقة الواحد ظاهر، وبذلك يظهر أن اشتراط الشهادة بالعادلين أو الثقتين نظير المرافعات والطلاق ورؤية الهلال والفسق والزندقة ونحوها فهي من باب الدليل الخاص.

وأما الطريق الثالث وهو الشيعاء فقد قيده صاحب العروة بشيء بالمفيد للعلم، وهو على هذا يكون من مصاديق العلم، فجعله قسماً ثالثاً فيه إشكال ظاهر، ولا يندفع الإشكال إلا إذا حملنا العلم الطريقي على أحد معنيين: أحدهما: القطع واليقين.

ثانيهما: العلم الوجداني الشخصي.

وحمل العلم الحاصل من الشيعاء على العلم العرفي وهو الوثوق، أو العلم النوعي باعتبار وجود ملازمة عادية بين الشيعاء وبين حصول الاطمئنان بمطابقته للواقع^(١).

ولكن يرد عليه حيثئذ أن تخصيص الشيعاء بالذكر يكون بلا وجه؛ لوجود طرق أخرى تشترك معه في الأثر ولم يذكرها نظير التواتر والشهرة ونحوها.

وربما تكون حجية الشيعاء شرعية من جهة انطباق عنوان الاستبانة عليه

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٦، هامش (٤٠).

عرفاً التي دلت عليه مثل رواية مسعدة بن صدقة^(١)، وحينئذ يكون حجة مطلقاً وإن لم يورث العلم بل والظن، وعليه يصبح تقييده للشياع بالمفيد للعلم بلا وجه. نعم يشترط في الشياع أن يكون مستنداً إلى شهرة كبيرة واستفاضة توجب سكون النفس للصدق، وأما إذا استند إلى أمور وهمية أو نشأ من إشاعات أو دعايات ذات مصالح فهو ليس بحجة؛ لانصراف الأدلة عنه، ولذا قيد جماعة من الفقهاء اعتباره بما إذا خلا من مواضع الريب والتهمة^(٢)، وربما تعضد التعبدية في الشياع رواية عبد الأعلى حيث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المتوثب على هذا الأمر - أي الإمامة - المدعي له ما الحجة عليه؟ قال: ... ويكون صاحب الوصية الظاهرة التي إذا قدمت المدينة سألت عنها العامة والصبيان إلى من أوصى فلان؟ فيقولون: إلى فلان بن فلان^(٣).

وقريب منه ورد في رواية يونس عن أحمد بن عمر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام^(٤)، والمعروفة المستفيضة بين العامة والصبيان هي الشياع، وورودها في أصول الدين لا يضر بالاستدلال؛ لأنها يمكن أن تشمل الفروع بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: الأولوية العقلية، فإن حجية الشياع في تشخيص الموضوع في أصول الدين يدل على حجته في تشخيص الموضوع في فروع الدين بالأولوية.

١ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يتكسب به، ص ٨٩، ح ٤.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦٩، هامش (٤).

٣ - الكافي: ج ١، ص ١٦٣، ح ٧٤٦.

٤ - الكافي: ج ١، ص ١٦٣، ح ٧٤٩.

الضميمة الثانية: عدم فهم الخصوصية للأصول، بل ظاهر الرواية أن الإمام عليه السلام طبق الكبرى الكلية على مصداقها، فيمكن تطبيقها على الفروع لكونه مصداقاً آخر للكبرى، وعلى هذا يكون الشيعاء طريقاً تعبيرياً أسسه الشرع. نعم ربما يقال إن الروايات وردت من باب تطبيق كبرى عقلائية على مصداقها من جهة أن الشيعاء طريق عقلائي لتشخيص الموضوعات، وحينئذ لا بد وأن يخضع لموازينهم فيها، وعمدتها أن يكون مفيداً للوثوق والاطمئنان، وأن لا يكون متهماً، ويمكن أن نضيف لما أفاده طريقاً آخر، وهو حكم الحاكم الشرعي، وذلك لإطلاق النصوص مثل قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(١) و: «الراد عليهم كالراد علينا»^(٢) و: «فأنهم حجتي عليكم»^(٣) ونحوها.

والحاصل: أن للمقلد أكثر من طريق لإحراز العلم في الفقه، بعضها وجداني وبعضها تعبدية، وبأي طريق أخذ وجب عليه العمل بمقتضاه. هذا هو المهم الذي يتعين بيانه هنا، وقد مر عليك مزيد البحث عن هذا في بحث إثبات العدالة والاجتهاد وطرق إحرازهما فلا نطيل الكلام فيه.

الفرع السابع: في العمل عند فقدان الطريق إلى العلم

إذا قلنا بوجوب تقليد الأعلام وانسد على المقلد طريق تعيينه فلم يتمكن

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠؛ ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ الفقيه: ج ٣، ص ٨، ح ٤؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠؛ ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ الفقيه: ج ٣، ص ٨، ح ٤؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤.

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٨٣.

من تحصيل العلم به، ولم تكن هناك بيئة يمكن الاعتماد عليها ولا قول ثقة بناء على جواز الاعتماد عليه، ولم يكن شياع يورث الوثوق بأعلمية أحد المجتهدين فما هو تكليف المقلد؟

والجواب عليه أن يتبع خطوتين متتاليتين:

الخطوة الأولى: أن يقلد من يظن أنه الأعلم سواء احتمل أعلمية الآخر أم لا؛ وذلك لأن الظن أقرب إلى الواقع من الاحتمال، وبناء على الطريقة في أدلة التقليد والطريقة في الأعلمية فإن العقل يلزمه بالأخذ بالظن لأنه أقرب، لكن هذا الطريق يتوقف على وجود الظن بالأعلم، ولو شك في حجية العمل بالظن هنا فإن أصالة التعيين قاضية بالأخذ به؛ لأنه أقرب لتحصيل الفراغ بعد تعذر العلم، ولا يأخذ بالاحتمال في قبالة؛ لأنه موجب لترجيح المرجوح.

الخطوة الثانية: أن يقلد من يحتمل أنه الأعلم، وهذه الخطوة تأتي في صورة فقدان الظن، والدليلان السابقان مجريان هنا أيضاً، لكن يشترط في منجزية الاحتمال عقلاً شرطان:

الشرط الأول: أن يكون الاحتمال معتداً به لدى العقلاء.

الشرط الثاني: أن لا يعارضه احتمال آخر يضاهيه بأعلمية غيره، وإلا كان الحل هو التخيير. ذكر هاتين الخطوتين صاحب العروة مؤيداً، وأقره جمهرة عظيمة من الفقهاء المتأخرين عنه، ففي المسألة الحادية والعشرين قال: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البيئة فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية

يقدم، كما إذا علم أنها إما متساويان أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته^(١).

والظاهر أن المراد من الأحوط هنا هو الاحتياط العقلي الذي عبّر عنه بأصالة التعيين؛ لأن بتقليد محتمل الأعلمية يحصل الاطمئنان بفراغ الذمة.

وقد مر عليك أن مدار البحث يتوقف على ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون اختلاف في الفتوى بين المجتهدين وإلا كان خيراً بينهما.

الشرط الثاني: أن لا تكون فتوى أحدهما مطابقة للاحتياط وإلا تعيّن ترجيح المطابقة للاحتياط.

الشرط الثالث: أن يكون العمل بفتوى مزنون الأعلمية أو محتملها ممكناً، ولا يستوجب العسر والخرج أو الضرر ونحوها، وإلاّ جاز الترك لوجود المانع، بناء على العزيمة في أدلة الرفع المذكورة، وحينئذ يتعيّن العمل بفتوى الآخر.

هذا وقد ذكر جمع من الشراح صوراً أربعة وبعضهم ستة لحالة المقلد لعل حاصلها هو ما ذكرنا^(٢).

والحاصل: أن الدليلين العمدة اللذين تمسك بهما القائلون بوجوب تقليد الأعلّم - وهما بناء العقلاء وأصالة التعيين - كليهما يرجحان العمل بالظن

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦١ - ٢٦٣، مسألة (٢١).

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٨؛ مهذب الحكم: ج ١، ص ٣٧.

والاحتمال في تقليد الأعلام عند فقدان الطريق إلى تعيينه.

وأما على القول بعدم وجوب تقليد الأعلام فالحل هو التخيير بالأولوية العقلية، ولكن يفضل الأخذ بمظنون الأعلمية أو محتملها على ما عرفت تفصيله.

نعم اقتصر صاحب العروة رحمته على ذكر العلم والبيئة في فتواه، وذلك إما لأنه في مقام بيان المثال لا الاستيعاب أو لأن الشيع من مصاديق ما يفيد العلم فذكره زائد.

الفرع الثامن: في العمل عند تعذر تعيين الأعلام

إذا تعذر تعيين الأعلام بالطرق المذكورة وتعذر تحصيل الظن أو الاحتمال بأعلمية أحد المجتهدين فحينئذ لا يخلو الأمر من حالتين:

الحالة الأولى: أن يحرز المقلد التساوي بين المجتهدين فيكون مخيراً في الرجوع إلى أيهما.

الحالة الثانية: أن لا يحرز التساوي، وذلك بأن يظن أو يحتمل وجود الأعلام ولكن لا يتمكن من تشخيص المصدق، كما لو علم بأن الأعلمية منحصرة بين فقهاء العراق مثلاً، وحينئذ إن كانت الشبهة منحصرة بين فقيهين أو ثلاثة تعين الأخذ بفتوى المجتهد الذي تطابق فتواه الاحتياط، ويختص العمل بفتاوى الفقهاء الذين تدور بينهم الأعلمية، والوجه في مراعاة الاحتياط هو وجود العلم الإجمالي بالأعلام في الدائرة المحصورة، وهو يلزم بالعمل بالاحتياط تحصيلاً للفراغ. هذا إن أمكن الاحتياط، وأما إذا تعذر كان مخيراً بينهم.

وبهذا أفتى صاحب العروة رحمته الله، وتبعه جل المحشين والمعلقين والشرح في المسألة الثامنة والثلاثين إذ قال: إن كان الأعلام منحصراً في شخصين ولم يكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو أحوط، وإلا كان مخيراً بينهما^(١)، وصحة الاحتياط تتوقف على وجود المخالفة في الفتوى وعدم لزوم المانع العقلي أو الشرعي من العمل بأي واحدة من الفتاوى المذكورة، وإلا تعين الأخذ بها لا محذور فيه.

وأما إذا لم تكن الشبهة محصورة كما لو كانت الألفية تدور بين فقهاء كثر كالعشرة والعشرين مثلاً فإنه يتخير بينهم؛ لعدم منجزية العلم الإجمالي فيها على ما قرر في مباحث العلم الإجمالي.

هذا كله بناء على وجوب تقليد الأعلام، وأما بناء على العدم فالمكلف مخير في تقليده فله الرجوع لكل مجتهد جامع للشرائط. وسيأتى عن هذا مزيد بيان في المبحث القادم.

■ المبحث الثاني: في معرفة الأورعية وتحديد الأورع

وهو مبني على القول بوجوب تقليد الأعلّم لوضوح عدم اشتراطها على القول بعدم الوجوب، وعليه فهو متأخر رتبة عن شرط الأعلمية؛ لأنه من فروع، وقد ذهب جماعة من المتأخرين والمعاصرين إلى أن المجتهدين إذا تساوا في العلم أو في الأعلمية واختلفت فتواهما يتعين على المقلد اختيار الأورع منهما كما حكى عن العلامة سبحه في النهاية والتهذيب، والشهيد سبحه في الذكرى والدروس، والشهيد الثاني سبحه في المسالك^(١)، وإليه ذهب صاحب الجواهر^(٢)، وقواه الشيخ الأعظم في رسالته العملية^(٣)، وتبعه جمع من الأعاظم كالشيرازيين الكبير والصغير وصاحب الكفاية والميرزا النائيني والعراقي والحائري سبحهم^(٤)، وبه أفتى صاحب العروة سبحه في المسألة الثالثة عشرة من العروة، وأقرها جمع من المعلقين والمحشين حيث قال: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما، إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع^(٥)، وظاهر العبارة يفيد الوجوب لقريتين:

القرينة الأولى: ظاهر الجملة الخبرية الواردة في مقام الإنشاء، بل هي أقوى ظهوراً في الوجوب من صيغة الأمر على ما هو مقرر عند المتأخرين والمعاصرين.

١ - انظر مفاتيح الأصول: ص ٦٣٠؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣١، حاشية رقم (١)؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٤١.

٢ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٣.

٣ - مجمع الرسائل: ص ١٠، مسألة (٧).

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ١٨٤.

٥ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٩، مسألة (١٣).

القرينة الثانية: الاستثناء بعد التخيير ظاهر في الإلزام، وإطلاق العبارة وإن كان يشمل صورة التوافق في الفتوى إلا أن أكثر المحشين والمعلقين والشرح صرّحوا بأن مدار البحث في صورة الاختلاف^(١)، ولازم فعل التفضيل فيه هو توقف الترجيح على زيادة الورع، فلو تساوى فيه كان المكلف مخيراً بينهما، كما أنهم قيّدوا البحث بالأورعية دون الورع؛ لأن مدار الكلام على الترجيح، ولا شك في أن أصل الورع والعدالة من الشروط المفروغ عنها لتوقف صحة التقليد عليها لا رجحانه. هذا وقد خالف في الترجيح بالأورعية جمهرة كبيرة من الأعظم، وناقشوا في أدلة الإثبات، وفصل ثالث، وتحرير الحق في المسألة وبيان الفروع المترتبة عليها يتم من خلال مطالب:

المطلب الأول: في معنى الأورعية

الأورعية هي شدة الورع كما هو مقتضى فعل التفضيل، وهو في اللغة الكفّ عما لا ينبغي^(٢)، وعمومه يشمل المحرمات والقبائح، بل والمباحات إذا أضرت بالشأن أو كانت لا تليق^(٣) وتستعمل كثيراً في ألسنة المتشرعة، بمعنى الكف عن محارم الله سبحانه وقد ورد في الحديث الشريف: «الورع الذي يتورع عن محارم الله تعالى»^(٤).

وهو من الملكات النفسية التشكيكية، وله مراتب أربع:

- ١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٧، حاشية رقم (١)، ورقم (٢).
- ٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٤٩، (ورع).
- ٣ - انظر لسان العرب: ج ٨، ص ٣٨٨، (ورع).
- ٤ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٢١ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٢٤٤، ح ٣.

المرتبة الأولى: ورع التائبين، وهو ما يخرج به المكلف عن حد الفسق، وهو الموجب لقبول الشهادة، ويكفي في تحققة التوبة من الذنب، ولذا يعدّ من أول مراتب العدالة.

المرتبة الثانية: ورع الصالحين، ورتبته أعلى من الأولى، وهو ما يخرج به العبد عن الشبهات، ويتجنب الوقوع فيها، فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه كما وردت به النصوص^(١)، وهو في المرتبة الأعلى من العدالة.

المرتبة الثالثة: ورع المتقين، ورتبته أعلى من الثانية، وهو ما يترك به المكلف الحلال خوفاً من انجراره إلى الحرام، كمن يترك الكلام حذراً من الوقوع في الغيبة، وعلى هذا الأساس سمي بورع المتقين، وعليه حمل قوله ﷺ: «لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس»^(٢).

المرتبة الرابعة: ورع الصديقين، ورتبته أعلى من الثالثة، وهو الإعراض عن غير الله خوفاً من ضياع ساعة من العمر فيما لا يرضاه الله سبحانه، أو ينافي مقتضى العبودية^(٣)، والمنصرف منه عرفاً للرتبة العالية من التقوى، ولذا ورد في بعض الأخبار الشريفة معطوفاً عليها بعطف المغايرة، ففي رواية عمرو بن سعيد الثقفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إني لا ألقاك إلا في السنين فأخبرني بشيء آخذ به، فقال: «أوصيك بتقوى الله والورع والاجتهاد، واعلم أنه لا ينفع اجتهاد لا ورع فيه»^(٤).

١ - انظر بحار الأنوار: ج ٦٧، ص ٨٤، ح ١٧؛ ج ٧٠، ص ٢٩، ح ١٦.

٢ - نور البراهين: ج ١، ص ٢٠٥.

٣ - انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٤٠١ - ٤٠٢، (ورع).

٤ - شرح أصول الكافي: ج ٨، ص ٢٤٣، ح ١.

وجلالة قدر عمرو بن سعيد وعلو مرتبته في العلم والثاقة كما صرح به غير واحد^(١) تصلح أن تكون قرينة على حمل الاجتهاد على العلم فضلاً عن مزيد العمل والطاعة، إلا أن الحمل عليه يخالف الظهور.

نعم الظاهر أن المراد من تقوى الله هو ترك المحرمات، ومن الورع هو ترك الشبهات، بل بعض المباحات على ما أفاده العلامة المجلسي^(٢)، وهو ما يقتضيه العطف، ولذا لا يحظى به إلا القليل من العباد الصالحين؛ لما يتطلبه من اليقين بالله والانقطاع إليه والخوف من غضبه والبعد عن لطفه ورحمته^(٣)، وفرقه عن التقوى في شدة الحيطة والحذر من الوقوع فيما لا ينبغي الوقوع فيه في محضر الله سبحانه، فإن التقوى تجنب الحرام المعلوم أو المظنون ظناً معتدّاً به، بينما الورع تجنب كل ما يحتمل مبعوضيته شرعاً ولو بنحو الاحتمال الضعيف.

فالنسبة بينهما هي العموم المطلق؛ إذ كل ورع تقوى وبعض التقوى ورع، بناء على أن التقوى ملكة فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وأن الورع يشمل فعل الطاعات، وربما تكون العموم من وجه إذا التزمنا بأن اجتناب القبيح والمكروه ليس من التقوى، فتكون جهة افتراق الورع عن التقوى، والتزمنا بأن الورع لا يشمل فعل الطاعات، فتكون جهة افتراق التقوى عن الورع، ويجتمعان في تجنب الشبهات التحريمية، وهذا المعنى هو المستفاد من بعض الأخبار الشريفة.

١ - نقد الرجال: ج ٣، ص ٣٣٥، هامش رقم (١)؛ منتهى المقال: ج ٥، ص ١١١، الرقم (٢١٦١)؛

قاموس الرجال، ج ٨، ص ١٠٥، الرقم (٥٤٨٩).

٢ - انظر بحار الأنوار: ج ٧٠، ص ٢٩٨.

٣ - انظر بصائر ذوي التمييز: ج ٥، ص ٢٦٠، بصيرة (٤٥).

منها: موثقة الفضيل بن عياض عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: من الورع من الناس؟ فقال: «الذي يتورع من محارم الله، ويحْتَنِبُ هؤلاء، وإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه، وإذا رأى المنكر فلم ينكره وهو يقوى عليه فقد أحب أن يعصى الله، ومن أحب أن يعصى الله فقد بارز الله بالعداوة، ومن أحب بقاء الظالمين فقد أحب أن يعصى الله»^(١) إلى آخر الخبر.

فإنه بناء على أن الإمام في مقام بيان معنى الورع يفيدنا الدلالة على حد الورع شرعاً، وقد تضمن الحديث ثلاثة معان:

المعنى الأول: التورع عن محارم الله، وتجنب هؤلاء، والواو فيه إن كانت عاطفة تفيد معنى آخر غير الكف عن المحارم، وإن كانت حالية يكن قوله: «ويحْتَنِبُ هؤلاء» بياناً لمصداق التورع عن محارم الله.

والمراد من هؤلاء الإشارة إلى سلاطين الجور والدخول في ولايتهم، وعليه يكون الدخول مع الظالمين ومشاركتهم - ولو في أعمالهم غير المحرمة - منافياً للورع؛ لأنه إما ينطبق عليه عنوان الحوم حول الحمى الذي نهى عنه الأئمة عليهم السلام وحذروا منه لأن صاحبه يوشك أن يقع فيه^(٢)، أو أن الداخل معهم يستفيد منهم عادة فيكون محباً لبقائهم على مناصبهم غير الشرعية، فيتنافى مع الورع.

المعنى الثاني: الخوض في الشبهات بما لا يأمن فيه العبد من ركوب المعصية أو الخطأ.

١ - معاني الأخبار: ص ٢٥٢، ح ١.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٧، ح ٩.

المعنى الثالث: أن لا يتصدى للنهي عن المنكر والمنع من وقوعه مع القدرة عليه، وقد علله عليه السلام بأن التارك لفريضة النهي يستلزم حب وقوع المنكر وهو عصيان أو تجر، وبهذا يظهر أن الورع ليس كالأعلمية؛ لوجود أكثر من ضابطة حسية أو قربية من الحس يمكن اللجوء إليها لمعرفة العالم الورع والأورع، وهي:

١- تجنب السلاطين الظلمة والدخول في دنياهم.

٢- تجنب الشبهات والحذر من الدخول فيها.

٣- التصدي للنهي عن المنكر ومعالجة الفساد.

ولكل هذه الثلاثة مظاهر يمكن معرفتها والوصول إليها، كما لها أساليب وطرق تقتضيها الأحوال والظروف بحسبها. هذا في معنى الورع.

وأما الأورع فهو ما يتضمن الزيادة في ذلك، وقد حث الأئمة عليهم السلام أصحابهم من العلماء والرواة وأهل الفضل على أن يكونوا أورع الناس.

منها: ما رواه في الكافي بسنده عن علي بن أبي زيد عن أبيه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عيسى بن عبد الله القمي فرحب به، وقرب من مجلسه، ثم قال: «يا عيسى بن عبد الله، ليس منا - ولا كرامة - من كان في مصر فيه مائة ألف أو يزيدون وكان في ذلك المصر أحد أورع منه»^(١) والحديث ناظر إلى الأوحدي من الناس الذي يفوق بورعه أكثر الناس بدهاة أن العدد المذكور كناية عن الكثرة الكثيرة، وبهذا تتضح أمور ثلاثة:

١ - الكافي: ج ٢، ص ٧٨، ج ١٠؛ وانظر بحار الأنوار: ج ٦٧، ص ٣٠٠، ج ٩.

أحدها: أن الأورعية من الحقائق الشرعية أو التشريعية التي يمكن الوصول إليها وتشخيصها في المجتهد بواسطة الحس أو المبادئ الحسية.

ثانيها: أن الأورعية من الموضوعات التي تحتاج إلى معرفة وإعمال النظر، وليست من الموضوعات العرفية الصرفة.

ثالثها: أن طرق تشخيصها هي ذات الطرق التي تتبع لتشخيص الموضوعات الخفية كالاجتهاد والأعلمية ونحوهما، أي العلم الوجداني أو التعبدي بالبينة، أو بقول الثقة أو الشيع بالشرط المذكور، وربما يمكن القول بأن حكم الحاكم طريق رابع في تحديدها على تأمل فيه.

المطلب الثاني: في مراتب الأورعية فقهيًا

الأورعية التي يتصف بها الفقيه يمكن أن تصنف فقهيًا على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: الأورعية في العمل، وهي تتعلق بشخص الفقيه فيما يتعلق بأعماله الخاصة من العبادات والمعاملات والمعاشرة العامة ونحوها، وذلك بأن يكون أشد تحرزاً من الحرام، وأكثر حيطة في الشبهات؛ لكي لا ينجر إلى المعصية أو الوقوع فيما لا يليق، وهذه صفة اتصف بها الكثير من فقهاء الطائفة الحقة، وقد نقل عنهم ما يبهر العقول، نظير المقدس الاردبيلي والشيخ الأنصاري والميرزا محمد تقي الشيرازي والسيد أحمد الخونساري رحمهم الله، بل اشتهر القول عن بعض الأعاظم بأنه بلغ الغاية في الورع حتى احتمل البعض وصوله درجة العصمة الصغرى.

المرتبة الثانية: الأورعية في العلم، ويراد بها مراعاة الحيطة الشديدة في مقام الاستنباط واستخلاص الرأي واجتناب كل ما يمكن أن يخل بشروط الاستنباط الصحيح، وتتمثل بثلاثة مظاهر:

المظهر الأول: بذل المزيد من الجهد في الفحص عن الأدلة المثبتة والمعارضة.

المظهر الثاني: بذل المزيد من الجهد في ملاحظة أقوال الفقهاء وتحليلها، والنظر في أدلتها وملاحظة القرائن الوثوقية أو التي تزيد من الاطمئنان في المنجزية والمعدرية.

المظهر الثالث: بذل المزيد من التأنى عند الإفتاء في معرفة موضوع المسألة التي يريد الإفتاء فيها والتدقيق في تطبيق الكبرى الكلية عليها.

المرتبة الثالثة: الأورعية في الفتوى، وذلك بأن يكون محتاطاً في الفتوى ويجتنب الإفتاء بما يخالف الاحتياط وإن كان رأيه الصناعي على خلافه، وهذه ظاهرة ملحوظة في الكثير من فتاوى الأعظم، حيث إن فتاواهم في رسائلهم العملية تغاير آراءهم واستنباطاتهم في مباحثهم العلمية.

المرتبة الرابعة: الأورعية في التطبيق، وذلك بأن يحترز في مقام الإفتاء عن الخلل في تطبيق المقلدين للفتوى والعمل بمؤداها جهلاً أو خطأ ونحوهما.

وهذه مسألة مهمة تقع كثيراً في محل ابتلاء الفقهاء عند إبداء الفتوى للمقلدين؛ إذ يحتاطون كثيراً في ذلك، فربما يمنع الفقيه مما هو مكروه، أو يلزم بما هو مستحب؛ حذراً من انجرار الأمر إلى الحرام بسبب جهل المكلفين بموازين الشرع وضوابطه فيقعون في الإفراط والتفريط في العمل بالفتوى.

فمثلاً: يفتي بحرمة الصوت النغمي الصادر من الجرس أو جهاز الحاسوب أو الهاتف النقال تحرزاً من انجراره إلى استحسان الناس لاستماع صوت الموسيقى بآلة اللهو الذي هو محرم، أو يفتي بحرمة النظر إلى وجه المرأة في الصورة أو التلفاز تحرزاً من الانجرار إلى استسهال النظر إلى الأجنبية المحرم بالنص والإجماع، وبهذا يكون الفقيه قد أخذ بجانب الاحتياط، وفي عين الوقت تحرز من وقوع الناس في التهاون في الحرام أو الوقوع في المفسد الاجتماعية.

وهذه مسألة مهمة جداً لها آثار كبيرة وخطيرة على الحياة العامة للمسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها.

ونلاحظ هنا أن بعض هذه المراتب تتعلق بشخص الفقيه كالمرتبة الأولى،

وبعضها تتعلق بشخصيته ومكانته العلمية والدينية في الأمة كالثلاثة الأخرى، وهذه المراتب في أحيان كثيرة قد تبدو متلازمة مع بعضها إلا أنها بحسب التحليل والدقة العلمية متفاوتة.

فالأولى تتعلق بشخص الفقيه، وتزيد من الوثوق بشخصه، والثانية تزيد من الوثوق برأيه، ولكنهما قد يفترقان، فرب فقيه يشدد في عمله ولا يشدد في رأيه، كما أنها غير الثالثة؛ إذ قد يفتي الفقيه موافقاً للاحتياط لكنه قد لا يحتاط كثيراً عند استنباط الفتوى، ومثل ذلك يقال في الرتبة الرابعة.

والخلاصة: لا توجد ملازمة دائمة بين هذه المراتب. نعم هي قد تجتمع في شخص واحد وقد تفترق، وبمقدار ما توفرت في الفقيه من هذه المراتب يكون أكثر وثوقاً من الفاقد لها.

هذه أهم مراتب الأورعية في الفقه، والذي يدور عليها الكلام بين الفقهاء هنا هي الرتبة الثالثة، أي الأورعية في مقام الفتوى وإن لم يصرحوا بها، بل هي المركوزة في أذهان المشرعة عن الترجيح بالأورعية، وأما المراتب الأخرى فهي خارجة موضوعاً عن محل البحث.

وتوضيح ذلك: أن الأورعية في العمل ترتبط بعمل الفقيه نفسه، ولا علاقة لها بالفتوى والتقليد، فما حكى عن أن مدار البحث على هذه الرتبة غير وجيه^(١)، وكذلك الأورعية في التطبيق؛ لأنها تتعلق بالفتوى استناداً إلى ملاحظة تراحم الأهم والمهم والعناوين الثانوية كما عرفته من المثاليين المذكورين، ولا علاقة لها بالأورعية بالمعنى المصطلح وإن كانت تعد من

الأورعية بالمعنى اللغوي؛ بدهة أن العقل يقضى بعدم صحة الإفتاء بجواز ما يؤدي إلى الفساد، أو يجر إلى الحرام، والحكم بالحرمة ليس من جهة الأورعية، بل من جهة انطباق العناوين المحرمة الأخرى عليه، كإشاعته الفاحشة أو المنكر ونحو ذلك.

وأما الأورعية في الاستنباط فهي أجنبية عن موضوع البحث؛ لأن مراعاة الاحتياط العلمي هو مقتضى المنجزية والمعدرية عقلاً وشرعاً؛ بدهة أن الفتوى لا تصح شرعاً إلا بعد إستفراغ الوسع في الفحص وملاحظة الأدلة المثبتة ومعارضاتها، ولولا ذلك لكانت فتوى بغير علم، وموجبة للتشريع المحرم.

فلم يبق إلا الأورعية في الفتوى، وهو المنصرف من كلامهم بالترجيح بالأورعية، بل ويعرف من مطاوي كلماتهم فضلاً عما صرح به بعضهم^(١)، وعليه فإن الفقيه الأورع هو الذي يأخذ بالحيطه والحذر في مقام الفتوى، ويفتي بما يوافق الاحتياط لإحراز المؤمن وإن خالف ذلك رأيه الصناعي.

المطلب الثالث: في حالات الأورع وأثرها في التقليد

إن الأورعية في الفقيه كالأعلمية لها حالات ثلاث:

الأولى: الأورعية حين الاستنباط.

الثانية: الأورعية حين الإفتاء.

الثالثة: الأورعية حين التقليد.

وأهمية هذه الحالات تظهر عند تساوي الفقهاء في الفضيلة واختلافهم في الأورعية، كأن يكون أحدهم أورع في زمان الاستنباط والآخر في زمان الفتوى والثالث في زمان الرجوع فكيف يعمل المقلد؟

قد يقال بأن المدار على زمان الاستنباط تنزيلاً للأورعية على الأعلمية لوحدة الملاك، ولو صح هذا التنزيل لأمكن أن يلتزم كل من قال بأن المدار في الأعلمية على زمان الاستنباط . كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي الكبير والصغير والسيد الزدي والآخوند الخراساني عليه السلام وجمع ممن تأخر عنهم^(١)، وقد عرفت الإشكال عليه، لاسيما وأن الأورعية لا دخل لها في الاستنباط لا من حيث صناعة الرأي ولا أقربيته للواقع، ومن هنا ذهب بعض مراجع العصر إلى حصر المسألة بين الأورعية في زمان الفتوى وزمان العمل، وقال بالتخير بينهما؛ لأن المسألة تدور بين احتمال تعيين الأورعية في زمان الفتوى ويقابله احتمال تعيين الأورعية في زمان العمل، ولازمه التخير، وحيث لا ترجيح فالحل هو التخير.

ولا يبعد صحة القول بأن المدار على زمان العمل تعييناً لا تحييراً وذلك لوجوه:

أحدها: انصراف الأدلة إليه.

ثانيها: النصوص التنزيلية التي نصبت الفقيه حاكماً وحجة ونحوهما، فإنها ظاهرة في اعتبار شخص الفقيه كذلك لا مجرد فتواه.

ثالثها: الأدلة التي تمسك بها القائلون باشتراط الأورعية نظير مقبولة عمر بن حنظلة التي نصت على الترجيح بالأورعية^(١) وغيرها، فإنها ظاهرة في زمان الرجوع، وهذا ما ستعرف عنه المزيد لدى استعراض الأقوال وأدلتها.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦ - ١٠٧، ح ١.

المطلب الرابع: في وجوب تقليد الأورع وعدمه

لا يخفى عليك أن الشروط الخمسة المتقدمة^(١) في تحرير موضوع النزاع في الأعلمية جارية هنا أيضاً، سوى أن النزاع في الأورعية يقع في مسألتين:

المسألة الأولى: في وجوب تقليد الأورع، وهي تختص بصورة تساوي المجتهدين في العلمية أو الأعلمية مع توافقهما في الفتوى أو عدم العلم باختلافهما، والذي يظهر من كلمات الأصحاب في مختلف الموارد أنهم لا يقولون بشرط الأورعية في التقليد، وذلك لعدم قيام الدليل عليه، ويكفي للإنكار فقدان الدليل على الثبوت، وغاية ما يمكن أن يستدل للوجوب وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: سيرة العقلاء، وذلك بأن يقال إن سيرتهم قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم الأورع، وهو ضعيف؛ لأن الملاحظ من سيرة العقلاء هو أنهم لا يرجعون إلى الأورع من أهل الخبرة في كل علم وفن على نحو اللزوم. نعم ربما يفضلون ذلك، وذلك لأن الأورعية لا مدخلية لها في العلم وإصابة الواقع الذي هو المنظور في أدلة التقليد.

فالملك للرجوع موجود في الورع وفي الأورع معاً، والعقلاء يأخذون بالتخير في مثلها، والظاهر أن هذه السيرة غير مردوعة في الشريعة، بل قد عرفت إمضاءها بواسطة الأدلة الإرجاعية المتقدمة.

١ - وهي أولاً: وجود الأورع، وثانياً: توفر القدرة على تشخيصه، وثالثاً: أن تخالف فتوى الأورع فتوى غيره، ورابعاً: أن لا تكون فتوى غير الأورع موافقة للاحتياط، وخامساً: أن لا يكون الوصول إلى فتوى الأورع عسراً أو موجباً للضرر ونحوهما.

الوجه الثانى: الأدلة اللفظية، وقد عرفت أن إطلاقاتها وعموماتها لم تأخذ قيد الأورعية فى لسانها، كما لم تأخذ الأعلمية فيها، فالاقتصار على دلالة النص ينفي الوجوب.

الوجه الثالث: حكم العقل، بدعوى أن الرجوع إلى الأورع يوجب مزيد الوثوق والاطمئنان، بل والأقربية إلى الواقع؛ لما فى ملكة الورع من القدسية والنورانية التى تجعل المقلد له مطمئناً بفراغ ذمته من التكاليف، كما تجعل الفتوى ببركة العناية الإلهية أقرب إلى الواقع.

وفيه: أن هذا الوجه إن تم فهو يثبت استحباب الرجوع إلى الأورع لا وجوبه بحيث يعد تقليد غيره عصياناً، على أن الوثوق والاطمئنان ليس ملازماً دائماً لفتوى الأورع؛ إذ قد تكون فتوى الورع مطابقة لفتوى الأعلم الميث أو الأعلم الفاقد لشرط العدالة، فيكون الاطمئنان الحاصل أشد، وعليه فإن الدليل إن تم فهو باطل؛ لأنه مبني على الملازمة الدائمة بين فتوى الأورع والاطمئنان بفراغ الذمة أو الإصابة أو الأقربية للواقع، والحال هو عدم وجود الملازمة المذكورة.

هذا فضلاً عن أن الورع لا علاقة له بالاستنباط والفتوى كما عرفت، ولعل إطلاق كلمات الأصحاب فى الرجوع إلى الأورع فى صورة التساوي والاختلاف فى الفتوى يكشف عن أن الرجوع إليه فى غير هذه الصورة غير ملزم، وإلا لتعرضوا إليه، بل صرح بعضهم بعدم الفرق بين الاختلاف والاتفاق كالسيدى السبزواري والأستاذ أعلى الله مقامهما^(١).

١ - انظر مذهب الأحكام: ج ١، ص ٣٠، هامش رقم (٢٤)؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٤٠.

نعم اشترط الشهيد الثاني رحمته في بعض رسائله الأورعية؛ إذ قال: يشترط في مرجع التقليد عدم الأورع منه^(١)، وفي الجواهر صرح بلزوم ترجيح أورع العالمين لقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح^(٢)، وإطلاق كلامهما يشمل صورة التوافق في الفتوى أيضاً، وقريب منه ورد عن رسالة الشيخ الأنصاري رحمته، وأقرها جمع من الأعظم كالشيرازيين الكبير والصغير والآخوند الخراساني والمشايخ النائيني والعراقي والحائري والميرزا حبيب الله وغيرهم رحمهم^(٣).

ودلالة العبارتين والاستدلال ظاهران في الوجوب مطلقاً، لكن ربما يفصل في المسألة بين الرجوع إلى الأورع من باب أنه مفت وبين الرجوع إليه بما أنه المرجع العام للمسلمين والذي بيده مصالحهم العامة وتمثيل النيابة العامة للمعصوم بكل ما لها من شؤون وصلاحيات شرعية واجتماعية، فيقال بعدم اشتراط الأورعية في الأول؛ للوجوه المذكورة، ويقال باشتراطها في الثاني؛ لما عرفت من أن أهمية هذا المنصب في الدين والدنيا وخطورة الصلاحيات المناطة به تستدعي ذلك وتوجب انصراف الأدلة إلى ما كان في أعلى درجات العدالة والورع فضلاً عن العلم، وهذا هو المركز في أذهان المشرعة عن مقام المرجعية العامة، وعليه جرت سيرتهم في مختلف العصور. نعم لا يبعد أن يكون رجوعهم إلى الأورع وتحريم عنه من باب الرجحان الندبي لا الإلزامي، فتدبر.

١ - رسائل الشهيد الثاني: ج ٢، ص ١٩٩؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ١٨٥.

٢ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٣.

٣ - مجمع الرسائل: ص ١٠؛ مسألة (٧)، تاج الحاج والسراج الوهاج: ص ٣.

المسألة الثانية: في ترجيح الأورع على غيره

وهي تختص بصورة تساوي المجتهدين مع اختلافهما في الفتوى؛ إذ اختلفوا في وجوب ترجيح المجتهد الأورع على غيره عند تساويهما في الفضيلة واختلافهما في الفتوى على أقوال عدة، وعمدتها قولان^(١): الوجوب وعدم الوجوب، وأما الأقوال الأخرى فهي عبارة عن تفصيلات ترجع في مآلها إلى أحد القولين، وحيث أن القول بالعدم يكفيه فقدان الدليل على الإثبات استدعى الأمر استعراض أدلة القول بالوجوب، وقد نسب القول به إلى معظم الفقهاء^(٢)، إلا أن بعضهم قال به فتوى وبعضهم احتياطاً وجوباً^(٣)، وقد استدلو له بوجوه عديدة:

الوجه الأول: الإجماع المحكي عن المحقق الثاني رحمته الله^(٤) أو الشهرة المحكية عن الشيخ رحمته الله^(٥)، وقد ناقشوا فيه من حيث الصغرى والكبرى، وذلك لأن المحصل فيه غير حاصل، والمنقول ليس بحجة، والشهرة الفتوائية ليس بحجة فضلاً عن احتمال استنادها إلى الوجوه التي تمسك بها القائلون بالوجوب، فإذا اختلفت بطل التمسك بها.

الوجه الثاني: النصوص، فإنها نصت على لزوم الأخذ بالأورعية في التقليد الابتدائي أو الترجيحي:

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ١٨٣.

٢ - رسائل الشهيد الثاني رحمته الله: ج ٢، ص ١٩٩؛ الجواهر: ج ٤٠، ص ٤٣؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ١٨٤.

٣ - انظر مجمع الرسائل (للأنصاري رحمته الله): ص ١٠، مسألة (٧).

٤ - انظر مفاتيح الأصول: ص ٦٣٠؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٥٤٨؛ فقه الشيعة: ص ١١٧.

٥ - رسائل الاجتهاد والتقليد (للشيخ الأنصاري رحمته الله): ص ٤٨.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام التي نصت على الأخذ بحكم الأعدل والأفقه والأصدق في الحديث والأورع من الحكمين عند الاختلاف^(١)، وقد مر عليك نصها ووجه الاستدلال بها.

ومنها: خبر داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام: «ينظر إلى افقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢) وهي صريحة في لزوم تنفيذ حكم الأورع والإعراض عن حكم غيره.

ومنها: الخبر المرسل: «لا تحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق إلا لمن كان أتبع الخلق من أهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي ﷺ»^(٣) ومعنى أتبع الخلق بالنبي ﷺ هو الأكثر اقتداءً به والتزاماً بسيرته، وهو معنى الأورعية؛ لأن المتبع للأورع أورع.

وقد مر عليك ورود أكثر من إشكال على الاستدلال بالمقبولة، ويضاف عليها أنها دالة على لزوم مراعاة الأورعية في الترجيح، ولكن لا تدل على وجوب الترجيح بذلك، ولا يصح الاستدلال بالأعم على الأخص، ولذا لم يلتزم المشهور بوجوب تقديم الأورع عند تعارض الخبرين اللذين وردت فيهما المقبولة، بل ذهبوا إلى الاستحباب^(٤)، والكثير منهم التزموا بأن المقبولة تنطبق في باب معالجة الخبرين المتعارضين ولا تجري في صورة تخالف فتوى

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 ١١٣، ح ٢٠.

٣ - مصباح الشريعة: ص ١٦-١٧؛ بحار الأنوار: ج ٢، ص ١٢٠، ح ٣٤.

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ١٩٥.

المجتهدين^(١) فالاستدلال بها هنا، كالاستدلال بالمباين على المباين، والكلام ذاته يجري في خبر بن الحصين.

وأما المرسلة فهي ضعيفة سنداً، بل هي ليست بكلام لمعصوم؛ إذ تشهد ألفاظها بأنها كلام بشر لا وحي إلهي، بل هي كلام لسفيان بن عيينة كما يشهد بها سياقها المذكور في المصباح والبحار^(٢).

هذا فضلاً عن مناقضة مضمونها لسيرة الأئمة عليهم السلام؛ إذ كانوا يحثون فضلاء أصحابهم على الفتوى وبيان الأحكام مع اختلافهم في الورع والاتباع للنبي المصطفى صلى الله عليه وآله، وكيف كان فالمرسلة المذكور ساقطة عن الدليلية من حيث السند والمتن والدلالة. نعم إن أمكن الاستدلال بها فهي تفيد حث المفتين على ملازمة سيرة النبي صلى الله عليه وآله في العلم والعمل، ولا علاقة لها بالتقليد.

الوجه الثالث: حكم العقل بلزوم تقليد الأورع دفعاً لمحذور ترجيح المرجوح أو مساواة الراجح والمرجوح.

وبيان ذلك: أن الأورعية في الفقيه تعطيه مزية توجب ترجيحه على غيره عند الاختلاف في الفتوى والتساوي في العلم، وذلك لأنها لا تخلو من فوائد ثلاث:

الفائدة الأولى: أنها تمنح الفقيه نورانية في القلب وزكاة في النفس تجعله محلاً قابلاً لظهور الفيوضات الإلهية والعلوم الربانية، فيكون مسدداً في آرائه.

الفائدة الثانية: أنها توجب مزيد الثقة والاطمئنان لدى العمل بفتواه من

١ - مذهب الأحكام: ج ١، ص ٣٠؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٤٣.

٢ - انظر مصباح الشريعة: ص ١٦-١٧؛ بحار النوار: ج ٢، ص ١٢٠، ح ٣٤.

جهتين: جهة إحراز رضا المعصوم في العمل بفتواه باعتبار أن الإمام عليه السلام نصب الفقيه حجة على الناس في زمان غيبته؛ ليكون وكيلاً عنه، مبيناً لمنهجه وأحكامه، والأورع هو الأقرب إلى الإمام من غيره، وجهة إحراز التقوى والورع فيه وهما من الضوابط المحبوبة شرعاً، والراجحة على غيرهما، فلدى تقليده نثق برضا الشرع وحبه له بخلاف غيره.

الفائدة الثالثة: أنها تجعل الفقيه ملتزماً بقواعد الاستنباط أكثر، مراعيًا جانب الحيطة والحذر في تشخيص الموضوعات وتطبيق الكبريات عليها على ما عرفت من معنى الأورعية، وهذه في نفسها تفيد مزيد الوثوق بمطابقة فتواه لقواعد الاستنباط الصحيحة، والابتعاد عن مواطن الشك أو العجلة في التشخيص أو التسرع في الإفتاء.

وعلى هذا فإن فتوى الأورع تحظى بمزايا وخصوصيات وثوقية عالية في العلم والوثاقة توجب رجحانها على غيرها، فيحكم العقل بلزوم الرجوع إليها، وبالمقابل يحكم العقل بأن الرجوع إلى غيرها يستلزم أحد محذورين:

الأول: أن نحكم بمساواة الأورع مع غيره.

الثاني: ترجيح المرجوح على الراجح.

وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وفيه:

أولاً: أن العقل لا يلزم بالرجوع إلى الأورع على نحو الوجوب، بل الرجحان، وهو أعم من الوجوب، والمحذوران المذكوران يقبحان إذا كان

الرجحان لزومياً لا تفضيلاً.

ثانياً: سلّمنا، إلّا أن وجوه الترجيح المذكورة فى نفسها ليست ملازمة دائماً لفتوى الأورع؛ إذ قد تكون فتوى الورع كذلك، كما إذا طابقت فتواه فتوى الأعلام الميث أو غير الجامع للشرائط، أو كانت مطابقة للاحتياط، وعليه فإن الدليل المذكور أخص.

وثالثاً: سلّمنا، إلّا أن العقل يلزم بذلك فى صورة عدم وجود بيان من الشرع يثبت جواز الرجوع إلى الورع مع وجود الأورع، والإطلاقات والعمومات الواردة فى باب التقليد تصلح للبيان هنا، وتمنع من حكم العقل. الوجه الرابع: الأصل، وهو عمدة الأدلة، ويمكن بيانه بتقريرين:

التقرير الأول: من جهة حكم العقل بأصالة التعيين فى تقليد الأورع لما فيه من الوثوق والاطمئنان ب فراغ الذمة من التكليف، بخلاف الرجوع إلى غيره، فالاشتغال العقلي يلزمنا بالحكم بتقليد الأورع، ولا يشترط فى هذا الأصل العلم بالأورع، بل يكفي فيه وجود احتمال الأورعية فى أحدهما لانطباق ذات الملاك عليه من جهة أن العقل يرى تنجيز الاحتمال بعد عدم العلم.

التقرير الثانى: جهة الاستصحاب، وذلك لأن فتوى الأورع عند مخالفتها لفتوى غير الأورع تكون معلومة الحجية، بخلاف فتوى غيره فإنها تكون مشكوكة؛ لأن القدر المتيقن منها هو الحجية فى صورة عدم المعارضة، وأما فى صورة المعارضة فلا دليل يثبت حجيتها؛ لاحتمال أن تكون فتوى الأورع مانعة منها، وكيف كان فإن بالرجوع إلى فتوى الأورع نكون قد رجعنا إلى

معلوم الحجية، بخلاف الرجوع إلى غيره، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

ويمكن المناقشة في كلا التقريرين:

أما الأول: فمن جهتين:

الجهة الأولى: عدم تسليم حكم العقل بوجوب تقليد الأورع، فإن العقل إذا لاحظ أن الفقيه غير الأورع جامعاً للشرائط وهو فقيه عادل ورع فإنه يحكم بجواز تقليده، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع، غاية الأمر إذا لاحظ أن الفقيه الآخر يحظى بسمة إضافية وهي بعض الزيادة في الورع حتى صار أورع فإنه لا يحكم بوجوب تقليده وقبح تقليد الورع، وإنما يحكم بأفضلية ذلك، والافضلية لا ترقى إلى رتبة الوجوب.

الجهة الثانية: سلمنا، إلا أن الأصل المذكور مستند إلى الاشتغال العقلي، وهو محكوم بالأدلة الشرعية كالبراءة والاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أن العقل إنما يحكم بلزوم الأخذ بالأورع تحصيلاً لفراغ الذمة، وهذا الحكم مسبب عن وجود تكليف محتمل في تقليد الأورع قد يلزم به الشرع.

ولكن حيث نص الشرع على رفع التكاليف المحتملة أو المشكوكة بمقتضى دليل البراءة الشرعية الذي رفع كل ما لا يعلم من الأحكام فإنه لا يبقى موضوع للاشتغال العقلي.

وربما يتمسك بالاستصحاب أيضاً، بتقريب: أن الرجوع إلى الفقيه

الورع كان جائزاً قبل المعارضة مع الأورع، فيستصحب بقاء الجواز عندها أيضاً، لكن هذا الاستصحاب مبتلى بإشكال، وذلك لأنه يجري في التقليد الاستمراري لا الابتدائي، فإن من أراد التقليد ابتداءً ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، فالحق هو التمسك بالبراءة لا الاستصحاب.

وأما الثاني: فيمكن أن يناقش من جهات عديدة نكتفي باثنتين:

الجهة الأولى: أن أصالة عدم الحجية مبنية على الشك في حجية فتوى الورع، وهذا أول الكلام؛ إذ إن إطلاقات أدلة التقليد وعموماتها والسيرتين العقلانية والمشرعية الدالتين على الجواز ترفع الشك المذكور.

الجهة الثانية: أن الاستصحاب المذكور محكوم باستصحاب مخالف أو بالبراءة أيضاً.

وتوضيح ذلك: لا شك أن هناك قدراً مشتركاً بين الفقيهين وهو الفقاهة والورع يجعل كل واحد منهما مشمولاً بإطلاقات أدلة التقليد، فإذا فاق أحدهما الآخر بميزة الأورعية يشك في وجوب تقليده، وحينئذ يمكن للمقلد أن ينفي هذا الوجوب بأصالة البراءة أو يتمسك باستصحاب حجية فتوى الورع الثابتة قبل المعارضة أو قبل العلم بها فأصالة عدم الحجية معارضة باستصحاب الحجية وهذا الثاني مقدم على الأول إما لأنه سبب له، أو لأنه وجودي وذلك عدمي.

وبهذا يظهر أن الأدلة التي أقيمت على وجوب تقليد الأورع جميعها لا تخلو من إشكالات مخلة بالمقتضي فيها، أو كاشفة عن وجود المانع، وعلى هذا يبقى القول بالجواز بلا مانع. هذا كله بناء على القول بوجوب تقليد الأورع

وإن المزية في الفقيه توجب رجحانه، وأما القائلون بعدم وجوب تقليده فهم في مندوحة من كل ذلك.

كما يظهر أيضاً أن احتمال الأورعية كاف للحكم بوجوب تقليده بناء على الوجوب لذات الأسباب التي تقدمت في باب تنجيز احتمال الأعلمية.

المطلب الخامس: فى فروع المسألة وأحكامها

يترتب على هذه المسألة جملة من الفروع والأحكام نستعرضها فيما يأتى:

الفرع الأول: فى الدوران بين تقليد الأعلّم والأورع

قد يقع التعارض بين فتوى الأعلّم وفتوى الأورع فكيف يعمل المقلد؟
وفى جواب المسألة أقوال:

القول الأول: يأخذ بفتوى الأعلّم. نسب إلى المحقق رحمته الله، واختاره العلامة وصاحب المعالم^(١) والشيخ الأعظم رحمته الله فى رسالته وجماعة من المحشين والمعلقين على فتواه^(٢)، بل نسب هذا القول إلى الغالب^(٣)، والوجه فى التقديم يعود لأمرين:

أحدهما: وجود المقتضى فى فتوى الأعلّم دون الأورع، وذلك لأن الفتوى تستفاد من العلم، وفتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع، وهى تتناسب مع جوهر التقليد، بخلاف فتوى الأورع؛ إذ ليس للأورعية مدخلة فيها، وعليه فإن التعارض فى الحقيقة يكون بين الفتوى الكاشفة عن الواقع والأخرى الساكتة عنه، والعقل يقضى بلزوم الأخذ بالأولى دون الثانية.

بل فتوى الأورع لا تصلح لمعارضة فتوى الأعلّم؛ لأنها لا تكافؤها، ولذا تتقدم عليها لوجود المقتضى وانعدام المانع، لاسيما وأن فتوى الأعلّم مقرونة بالورع أيضاً، وهو يكفي لمنعه عن التقصير فى الاستنباط.

١ - تهذيب الوصول: ص ٢٩٢؛ معالم الوصول: ص ٣٣٩.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٠١-٢٠٢.

٣ - مفاتيح الأصول: ص ٦٣٠.

وفيه: أن فتوى الأورع قد تكون هي الأخرى أقرب إلى الواقع إذا كانت في الأورعية الفتوى؛ لما عرفت من تضمنها لإعمال مزيد الدقة والنظر لأجل فهم الأدلة والفحص عن المعارضات والدقة في تشخيص الموضوعات وتطبيق الكبريات عليها، فإن الفتوى بهذه الحالة من الأورعية قد تكون أقرب من فتوى الأعلام، بل قد يكون الأورع هو الأعلام، ولذا صرح بعضهم بأن الأورعية ملازمة للأقرب للواقع^(١).

وثانيهما: أصالة التعيين العقلانية^(٢)، وقد عرفت تقريرها مما مضى.

القول الثاني: يأخذ بفتوى الأورع. حكي عن جماعة^(٣)، ووجهه أن فتوى الأورع أكثر وثوقاً واطمئناناً من غيره؛ لأنه لا يتهاون في الفحص أو يتعجل في الإفتاء.

القول الثالث: هو التخيير بينهما. اختاره جماعة أيضاً^(٤)، منهم الشيخ شريف العلماء رحمته الله كما في تقريراته^(٥) وتلميذه صاحب الضوابط رحمته الله^(٦) وآخرون^(٧). والوجه فيه يعود لأمر:

الأمر الأول: قصور أدلة ترجيح فتوى الأعلام عن شمول هذا المورد، وذلك لأن عمدة هذه الأدلة هي بناء العقلاء والأصل العقلي، وكلاهما

١ - منهاج الأصول: ج ٢، ص ٥٢٩.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٢.

٣ - مفاتيح الأصول: ص ٦٣٠.

٤ - مفاتيح الأصول: ص ٦٣٠.

٥ - القواعد الشريفة: ص ٣٦٤.

٦ - ضوابط الأصول: ص ٤٧٤.

٧ - انظر كتاب القضاء (للاشتياني رحمته الله): ص ٢٥.

دليلان لبيان لا إطلاق لهما، والقدر المتيقن منهما هو صورة التساوي من جميع الجهات إلاّ الأعلمية، وأما إذا ترجح أحدهما بالأعلمية والآخر بغيرها فلا يعلم شمول الأدلة له، والقول بأن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع بخلاف فتوى الأورع قد عرفت ما فيه؛ إذ لا ملازمة بين فتوى الأعلم والأقربى للواقع؛ وقد تكون الأقربى مع فتوى الأورع خصوصاً إذا وافقت فتواه فتوى الأعلم الميت أو الأعلم غير الجامع للشرائط.

الأمر الثانى: أن الأوثقية والاطمئنان ملازمة للأورع؛ لمزيد الاحتياط فى فتواه، كما هي ملازمة لفتوى الأعلم، وحيث لا ترجيح فالحل هو التخير.

الأمر الثالث: استصحاب الحجية والجواز الوارد على أصل التعيين.

وفيه: أنه تام فى التقليد الاستمراري لا الابتدائي، فهو أخص.

وهناك قول رابع بالتوقف^(١)، ولازمه وجوب العمل بالاحتياط بين فتوييهما.

هذا وربما يقال بصحة القول الأول بناء على وجوب تقليد الأعلم والطريقة فى أدلة التقليد إلاّ أن الصواب على خلافه، وذلك لعدم تمامية الوجهين المذكورين فيه؛ بدهاء أن الأعلمية لا تلازم الأقربى للواقع دائماً؛ إذ قد تكون فتوى الأورع أقرب إما للوجوه العقلية المتقدمة أو لجهة إحراز الوثوق والاطمئنان بها، والسيرة التشريعية قائمة على الوثوق بفتوى الأورع أكثر من فتوى الأعلم، لاسيما فيما يتعلق بشؤون العبادات، أو لجهة موافقة فتوى الأعلم لفتوى الميت الأعلم أو الحي الفاقد لبعض الشرائط الأخرى،

وأما أصل التعيين فقد عرفت ما فيه.

والإشكال ذاته يجري على القول الثاني، وذلك لأنه مبني على الملازمة الدائمة بين الأورعية والوثوق، وهما كما ترى.

وأما القول الرابع فأشكاله أجلى من جهة الإجمال فيه، فإن التوقف إن كان ناشئاً من جهة إجمال الأدلة فهو كما ترى، وإن كان من جهة التعارض فالحل فيه هو إما التساقط على المشهور أو التخيير على مسلكنا، فالتوقف غير صحيح على كل تقدير.

وبهذا يظهر أن الأقرب هو القول بالتخيير حتى على القول بوجوب تقليد الأعلام، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع. أما المقتضي فلجهة انطباق العناوين العامة المأخوذة في إطلاقات الأدلة وعموماتها كالعارف بالحلل والحرام والعالم بالأحكام والفقيه ونحو ذلك، غاية الأمر قد يتصور أن أدلة وجوب تقليد الأورع مانعة منه، فإذا ثبت عدم تمامية هذه الأدلة فإنه يبقى التخيير هو الأصل الحاكم في المسألة؛ لوضوح أن القائل بعدم وجوب تقليد الأورع يكفيه عدم الدليل على الوجوب، وهذا ما تعضده السيرتان.

وتقريب ذلك: أن وجود الأورعية في الفقيه الآخر ليست كالعدم في مقابل الأعلمية عند العقلاء ومرتكزات التشريع، بل هي مزية إما تضاهي الأعلمية في الوثوق أو تفوق عليها، لاسيما في القربيات، أو تقل عنها بمراتب قليلة لا تصل إلى درجة اللزوم، ويكفيك في هذا ملاحظة السيرة التشريعية فيما يتعلق بأمور الدين والعبادات، وعلى هذا فإنه إذا قيل بترجيح الأعلام فإنه لا يفيد أكثر من الرجحان لا الزوم.

والخلاصة: إذا لاحظنا عدم تمامية أدلة الأقوال الأخرى وقصور أدلة وجوب تقليد الأعلّم عن شمول حالة المعارضة يكاد يطمأن بالتخير، وعلى فرض الشك فالحل هو وجوب الاحتياط لوجوب تحصيل العلم بالفراغ.

هذا كله فى صورة العلم بالأعلمية والأورعية، والكلام ذاته يجري فى صورة الظن بهما أو الاحتمال، والصور المتصورة كثيرة؛ إذ قد يظن بالأعلمية ويعلم بالأورعية وقد تنعكس، وقد يظن بالأعلمية ويحتمل الأورعية وقد تنعكس، وقد يظن بهما أو يحتملهما وهكذا.

وحينئذ يتعين الأخذ بمقتضى العلم أينما تحقق، وترجيحه على الظن، وترجيح الظن على الاحتمال، وترجيح الاحتمال الأقوى على الأضعف، والحل فى الجميع هو التخير؛ لما عرفت من قصور أدلة وجوب تقليد الأعلّم عن شمول صور التعارض. نعم يستثنى منها صورة العلم بالأعلمية والظن أو احتمال الأورعية، فإنه حينئذ يتعين ترجيح فتوى الأعلّم بناء على وجوب تقليده.

الفرع الثانى: فى المزايا الأخرى للتقليد

الظاهر أن البحث فى الأورعية لا يختص بها، بل يجري فى سائر المزايا الأخرى التى تصلح لترجيح التقليد لصاحبها كالأوثقية والأعدلية والأدقية فى الاستنباط، وكثرة الممارسة فى الفقه، وإقوائية الحافظة ونحو ذلك من مزايا وخصوصيات قد يتمتع فيها فقيه دون آخر.

وذلك لوحدة الملاك وانطباق الأدلة المذكورة لوجوب تقليد الأورع عليه، نظير بناء العقلاء وسيرة المتشريعة وأصالة التعيين، وما ورد فى النصوص

كمقبولة عمر بن حنظلة ورواية داود بن الحصين اللتين نصتا على ترجيح الأوثق والأصدق ونحوهما، والأعلام وإن لم يعقدوا لهذا الموضوع فرعاً مستقلاً، إلا أن المستفاد من ثنايا كلماتهم أنهم بحثوا في الأورعية من باب أنها أظهر المصاديق أو أكثرها وقوعاً في محل الابتلاء؛ إذ حكى عن صاحب الجواهر^(١) في رسالته أنه ذكر الأوثقية كجهة مرجحة للتقليد، وتبعه الشيخ والمجدد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي وغيرهم^(٢).

وفي العروة ذكر الأعدلية ونحوها كجهة أخرى من جهات الترجيح في المسألة الثالثة والثلاثين، حيث قال: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء... وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره^(٣)، وقوله: «أو نحو ذلك» يفيد جريان الكلام في سائر الجهات التي تصلح للترجيح غير خصوصية العدالة والورع، ويظهر من سكوت أكثر المحشين والمعلقين من الفقهاء والمراجع المتأخرين عنه قبولهم لما أفاده^(٤) وهو الحق؛ لوضوح عدم الخصوصية للأورعية.

وعليه فإن الكلام الجاري في مسألة الأعلمية والأورعية يجري في غيرها استناداً إلى ذات الأدلة المتقدمة، فمن التزم بوجوب تقليد الأعلّم والأورع يتعيّن عليه القول بوجوب تقليد الأعدل والأوثق والأكثر خبروية ونحوها.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٢١٠.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤، مسألة (٣٣).

٣ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٦٠؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣١٨.

إما لدعوى قيام بناء العقلاء عليه، أو تحصيلاً للفراغ، أو لأصالة عدم الحجية فى غير ذي المزية.

ولعل احتياط صاحب العروة رحمته ناشئ منه وإن كان لاحتمال الاستحباب فيه مجال؛ لكونه احتياطاً مسبوقاً بالفتوى، وقد عرف القول بينهم أن الاحتياط إذا سبقته الفتوى يفيد الاستحباب، وإذا لحقته يفيد الوجوب، إلا أن بل الإضرابية ظاهرة فى الوجوب، ومن التزم بالتخير فى تلك يلتزم هنا أيضاً، وقد مر عليك أن أدلة تعيين الأعلام لا تثبت أكثر من الرجحان.

الفرع الثالث: فى وجوب الفحص عن الأورع

بناء على وجوب تقليد الأورع فإنه يتعين على المقلد الفحص عنه؛ لأن تشخيص الموضوع يقع فى طريق الطاعة للحكم الشرعي، أو من باب الاشتغال الذي لا يحصل الفراغ منه إلا بذلك، والطرق المتقدمة فى باب تشخيص الأعلام ذاتها يمكن أن تجري فى تشخيص الأورع، بل سائر الموضوعات الأخرى كالأعدلية والأثنية والأكثرية فى الممارسة ونحوها.

الفرع الرابع: فى الاختلاف فى الأورع

إذا اختلف أهل الخبرة فى الأورع فقال بعضهم بأورعية زيد وقال آخرون بأورعية غيره فإن كانت هناك جهة مرجحة لإحدى الشهادتين على الأخرى أخذ بها، كما لو كانت إحداها أكثر عدداً أو أكثر خبروية ونحو ذلك، أو حصل له الوثوق أو الاطمئنان بإخبارها كذلك؛ لأن الاطمئنان من مراتب العلم عرفاً، وهو حجة على العبد من أى طريق حصل.

وفى لحوق الظن بالاطمئنان حكماً احتمالان: احتمال العدم لجهة أن الظن

لا يغني من الحق شيئاً، واحتمال اللحق لجهة أنه طريق عقلاني في تحديد الموضوعات عند تعذر طريق العلم، وهو وجيه، لا سيّما وأن أدلة حرمة العمل بالظن خارجة موضوعاً عما نحن فيه؛ لأنها مختصة بالأحكام لا بالموضوعات، وأما إذا شك فعلى قول المشهور الحل هو التساقط، ولازمه التمسك بالاحتياط بالأخذ بأحوط الفتويين إن كان التعارض موجداً للمانع من الحجية لا رافعاً للمقتضي، أو بالاحتياط المطلق بناء على أن التساقط يبطل الحجية ويرفع اقتضاءها، وأما على مسلكنا فيمكنه التخيير بينهما لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الفرع الخامس: في العدول إلى الأورع

إذا قلّد مجتهداً بظن أنه أورع ثم بان له أورعية غيره فإنه يجب عليه العدول إليه بناء على وجوب تقليد الأورع وجواز التبعض في التقليد، وكذا إذا قلّد الأورع ثم فاقه آخر في الأورعية، والكلام ذاته يجري في باقي المزايا والخصوصيات.

الفرع السادس: في تقليد غير الأورع

بناء على وجوب تقليد الأورع إذا قلّد العامي غير الأورع من الفقهاء مع وجود الأورع ففي الحكم ببطلان أعماله وعدمه احتمالات تنشأ من حالات المقلّد نفسه، وهي عديدة:

الحالة الأولى: أن يقلّده مع علمه بالحكم، أي بوجوب تقليد الأورع، أو بالموضوع أي بوجود الأورع وقدرته على الوصول إلى فتواه والعمل بها، ولا شك في بطلان أعماله، ويكون حكمه حكم من لم يقلّد أصلاً، وفي القول

بارتكابه للمعصية أيضاً وعدمه احتمالان ناشئان من انطباق عنوان التشريع عليه، وهو محرم بالأدلة الأربعة، وانطباق عنوان الرد الذي هو بمنزلة الرد على الإمام عليه السلام، ومن كون التقليد والوجوب فيه حكماً عقلائياً فلا معصية في مخالفته.

الحالة الثانية: أن يقلد الورع مع جهله بالحكم أو بالموضوع، وكان جهله تقصيرياً، وفيه احتمالان ناشئان من كون أدلة الرفع تشمل الجهل التقصيري أم منصرفه عنه، فعلى الثاني يكون حكمه حكم العلم والعمد، وكذا في صدق العصيان، والنسيان التقصيري يجري عليه حكم الجهل كذلك. نعم لدى الجهل بالموضوع دون الحكم يتعين على المقلد الفحص أيضاً، فإن لم يفحص يكن حكمه حكم العلم والعمد بلا إشكال.

الحالة الثالثة: أن يقلده مع الجهل القصورى بالحكم أو بالموضوع، ولا شك في أنه لم يرتكب معصية في ذلك؛ لأن هذا النحو من الجهل هو القدر المتيقن المشمول بأدلة الرفع، نظير «رفع ما لا يعلمون» وأما الحكم ببطلان أعماله أم لا ففيه احتمالان:

الاحتمال الأول: يحكم بالبطلان لجهة أن أدلة الرفع لا تشمل الأحكام الوضعية على ما قرر في الأصول.

الاحتمال الثاني: يحكم بالعدم؛ لأن أدلة التقليد طريقية، فيكفي في الحكم بصحة عمل الجاهل مطابقة عمله للواقع أو لفتوى المجتهد أو المجتهد الذي كان يتعين عليه الرجوع إليه، وقد مر عليك الكلام حول هذا الموضوع في الفصل السابق.

الحالة الرابعة: أن يقلده متصوراً أنه الأورع ثم انكشف أنه لم يكن الأورع فيكون المقلد جاهلاً مركباً، فإن كان جهله تقصيراً يأخذ حكم الحالة الثانية، وإن كان قصوراً يأخذ حكم الحالة الثالثة.

الحالة الخامسة: أن يقلده متصوراً بأنه ليس الأورع ثم بان أنه الأورع، ولا كلام في صحة أعماله؛ لأن المدار في التقليد على الواقع أولاً وقد طابق عمله الواقع، كما لا كلام في أنه متجرب بعمله هذا، وإنما الكلام في عصيانه وعدمه، والمسألة تدخل في صغريات بحث التجري وأنه حرام ومعصية أم لا؟

ولا يخفى أن هذه الحالات وأحكامها هنا تنطبق على تقليد الأعلام وسائر الخصوصيات والمزايا الأخرى على القول بوجوبها والنتيجة النهائية المستخلصة من هذا الشرط هو عدم وجود الدليل الكافي للحكم بوجوب تقليد الأورع، ولازم عدم كفاية الأدلة أن يكون المقلد مخيراً بينه وبين غيره.

■ المبحث الثالث: فى معرفة الأكفئية وتحديد الأكفأ

هناك شروط أخرى غير العلمىة والأورعىة ونحوها يعتد بها العقلاء فى كل مرجعىة ىتعلق دورها بالمصالح العامة، وىستفاد من مجموع الأدلة الشرعىة والسىرة المعصومة والمركوز فى أذهان المشرعة لزوم وجودها فى المرجعىة الدىنىة العامة؛ لما لها من أثر بالغ فى حفظ بىضة الإسلام وتحقیق غاياته الإلهىة عبر قىادة المسلمین نحو مصالحهم الدىنىة والدىنىوة بالأسلوب الأفضل والأكمل، ومن هنا ىتعیّن على المقلد التحرى عن وجودها فى الفقیه الذى یراد الرجوع إلیه فىما ىتعلق بالمهام المذكورة.

منها: الإدارة وحسن التدبیر.

ومنها: التصدى المتوازن لقیادة الأمة وتوجیئها نحو حقوقها وواجباتها الدىنىة والدىنىوة بواسطة الوسائل المناسبة.

ومنها: الإحاطة بشرائط الزمان وفهم مجرىات العصر فى أفكاره وسیاساته والقدرة على التعامل معها ضمن الموازین الشرعىة.

ومنها: الشجاعة والمسؤولیة والحكمة فى مواجهة مشاكل الأمة ومعالجة تحدیاتها.

ومنها: التحلى بالصبر والمداواة وسعة الصدر فى معالجة الأمور ونحو ذلك من صفات وخصوصیات تعطى الفقیه مزايا وكمالات أخرى غیر الفقاها والاجتهاد والورع والتقوى تعینه وتؤهله لإدارة المصالح العامة والنهوض بالأمة المسلمة نحو أهداف الإسلام وعزة المسلمین.

وهنا ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن هذه الشروط والمزايا قد تجتمع مع العلمية والأورعية في فقيه واحد، فحيثئذ يتعين تقليده في الأمور العامة بلا منازع، وقد تنفك عنها، فربما يكون الفقيه الأعلم أقل تدبيراً أو تصدياً لإدارة شؤون الأمة، أو أقل إحاطة بسياسات العصر الذي يعيشه، وبالتالي أقل قدرة على معالجة مشاكل المسلمين الناشئة منها من قبيل الانحلال الأخلاقي والضللال الفكري والفساد السياسي والاقتصادي ونحو ذلك التي جاءت بها عوامل عديدة:

منها: ثقافة الغرب وسياسته على المسلمين والبلاد الإسلامية.

ومنها: استبداد الحكّام وفساد الأنظمة والقوانين الحاكمة.

الملاحظة الثانية: أن الرجوع إلى الفقيه الأكفأ من هذه الجهات جائز على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم والأورع، وأما على القول بوجوب تقليده ففي صورة موافقة فتواه لفتوى الأعلم أو عدم العلم بالمخالفة بينهما فلا إشكال في الجواز، وأما في صورة الاختلاف فهل يؤخذ بقول الأعلم للأدلة المتقدمة؟ أم يؤخذ بقول الأكفأ لأنه الأعلم فيها؟ أم يفصل بين الأحكام الشخصية فيؤخذ بفتوى الأعلم وفي الأحكام المتعلقة بالمصالح العامة فيؤخذ بفتوى الأكفأ؟ احتمالات ستعرض إليها فيما يأتي.

الملاحظة الثالثة: أن الأعلام لم يتعرضوا إلى هذا الشرط في باب الاجتهاد والتقليد إلا في بعض الإشارات، ففي التهذيب مثلاً أطلق العلامة رحمته عبارته فقال: لا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الأفضل؛ لأن ظن أصابته أضعف^(١)، وقريب من ذلك ورد في عبارة صاحب العروة رحمته في المسألة

الثامنة عشرة حيث قال: الاحوط عدم تقليد المفضول حتى فى المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل^(١)، والاحتياط وجوبى؛ لأنه سابق على الفتوى على ما هو المعروف بينهم.

ولفظ (المفضول) و(الأفضل) بحسب معناهما اللغوي والعرفي يصدقان على الأكفأ من النواحي العامة، وإطلاق كلمات جمع غير قليل من المحشين والشرح على الفتوى المذكورة يشمل ذلك أيضاً^(٢)، وربما يستأنس له بأمرين: أحدهما: النهي الوارد فى باب صلاة الجماعة عن تقديم الإمام المفضول مع وجود الأفضل، لاسيما إذا قلنا إن النهي الوارد مولوياً لا تنزيهياً وقد فسرت الأخبار الأفضلية بالأقرئية والأقدم هجرة والأكبرية فى السن، وقد قدمت على الأعلمية بالسنة والأفقهية فى الدين كما فى صحيحة أبي عبيدة عن الصادق عليه السلام^(٣).

ثانيهما: إطلاقات الروايات الدالة على تقديم الأفضل كرواية الصدوق عليه السلام فى الفقيه حيث قال: قال رسول الله ﷺ: «إمام القوم وافدهم فقدّموا أفضلكم»^(٤) والوافد فى اللغة هو السابق لغيره^(٥)، ووافدهم أي سابقهم إلى الله سبحانه^(٦)، وإطلاق الأفضلية يشمل كل خصال الخير التي تليق بأن

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٧-٢٥٨، مسألة (١٨).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٧، حاشية رقم (٤) ورقم (٥)؛ ص ٢٥٨ حاشية رقم (٢) و(٣) و(٤)؛ وانظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٧، هامش رقم (١)؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٤، هامش رقم (٣٤).

٣ - الوسائل: ج ٨، الباب ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٥١، ح ١.

٤ - انظر الوسائل: ج ٨، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٤٧، ح ٢.

٥ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٦٠، (وفد)؛ مفردات ألفاظ القرآن: ص ٨٧٧، (وفد).

٦ - انظر معجم البحرين: ج ٣، ص ١٦٣، (وفد).

يسبق بها القوم إلى ربهم تبارك وتعالى، فيدل على ما نحن فيه. وتعضده رواية علي بن جعفر في قرب الإسناد بإسناده عن مسعدة بن صدقة عن الصادق عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «إن أئمتكم وفدكم إلى الله، فانظروا من توفدون في دينكم وصلاتكم»^(١) وهي تشمل ما نحن فيه بقريضة عطف الصلوات على الدين وهو يقتضي المغايرة، فدعوى أن مثل هذه الروايات منصرفة إلى إمامة الصلاة غير ظاهرة، وعلى فرض الشك فإن أصالة الإطلاق محكمة.

ووجه الاستئناس في الثاني ظاهر، وأما في الأول فهو أهمية المصالح العامة التي تتعلق بالنفوس والأعراض والأموال العظيمة من الائتتام في الصلاة التي تصح بأي إمام جامع للشرائط، إلا أن الشرع الذي لاحظ الترجيح في مثل إمامة الصلاة لا بد وأن يلحظه في الزعامة العامة بالأولوية العقلية والمركز في أذهان العقلاء، بل والمتشعبة، وهذا الوجه ينطبق على الاستئناس الثاني حتى إذا حمل الإمام على إمام الصلاة.

نعم حمل جمع من المحشين والمعلقين الأفضلية على الأعلمية كما يظهر من كلماتهم، وكأن اللفظين عندهم منسلخان عن معناهما اللغوي، وصارا بالوضع التعييني اصطلاحاً خاصاً للأعلمية^(٢)، ويقوي هذا التوجيه قريتان: احدهما: سياق الفتوى، فإنها جاءت في سياق بيان معنى الأعلم وطرق تعيينه^(٣).

١ - قرب الإسناد، ص ٧٧، ح ٢٥٠.

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٨، حاشية رقم (١)؛ حاشية رقم (٤)؛ وانظر فقه الشيعة: ص ١٣٧؛

الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٧٢؛ بيان الفقه ج ٢، ص ٢٧١.

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٥، مسألة (١٧).

ثانيهما: أن مدار الكلام بينهم عن وجوب التقليد وأخذ الفتوى في الشؤون الشخصية لا الأمور العامة، كما هو ظاهر من جملة مسائل العروة وحواشيها. هذا وتحرير الحق في شرط الأكفئية وبعض حدوده وأحكامه يقع في مطالب:

المطلب الأول: في معنى الكفاءة والأكفئية

معنى الكفاءة في العرف ظاهر، والأكفئية زيادة الكفاءة وشدتها، وفي اللغة تطلق على حالة يكون بها الشيء مساوياً لشيء آخر^(١)، والكفوء النظير والمساوي^(٢)، وعلى هذا الأساس أطلق الفقهاء على تساوي الزوجين في الإسلام والإيمان بالكفاءة^(٣)، وهي في الاصطلاح الحديث أكثر ما تطلق على التساوي والتماثل في الملكات النفسية والمهارات^(٤) التي تتوقف على الخبرة والمعرفة.

يقال الكفاءات أي ذوو الاختصاص في كل علم وفن، وبهذا المعنى وردت بعض النصوص، ففي الغرر: «من أحسن الكفاية استحق الولاية»^(٥) و«من رفع بلا كفاية وضع بلا جناية»^(٦) وهما جملتان خبريتان تكشفان عن حقيقة واقعية يصدقها العقل والنهج العقلاني فضلاً عن الوقوع الخارجي، وأظهر مصاديقها تولي المناصب والولايات التي تقوم - في التنصيب - بالكفاءة وحسن التدبير، وفي العزل بفقدانها، وإطلاقها يشمل سائر المجالات بما فيها المناصب العلمية أو الدينية، ووجه تسمية أهل الخبرة بالكفاءات هو أن معارفهم ومهاراتهم تكافأ بالمكانات المناسبة لها، فيكونون لائقين بها ولائقة لهم.

١ - المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٧٩١، (كفا).

٢ - لسان العرب: ج ١٥، ص ٢٢٧، (كفي)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٣٥٩، (كفا)؛ وانظر معجم الفروق اللغوية: ص ٤٩٤، الرقم (١٩٩٧).

٣ - انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٣٦٠، (كفا).

٤ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧١٨ (كفو).

٥ - تصنيف غرر الحكم: ص ٣٤١، الرقم (٧٧٩٠).

٦ - تصنيف غرر الحكم: ص ٣٤٤، رقم (٧٨٨٥).

بداهة أن الجاهل أو القاصر عن مستوى مسؤولياته ومكانته يظهر عجزه في عمله، بخلاف المتضلع فيه، فإن صاحب الكفاءة يكون على ثلاث حالات: الحالة الأولى: أن تكون كفاءته أقل من مركزه ومهامه وهو العاجز أو القاصر.

الحالة الثانية: أن يكون مساوياً لها وهو الكفوء.

الحالة الثالثة: أن يكون أكثر خبرة منه وهو الأكفأ.

وقد قيدنا عنوان الشرط بصيغة فعل التفضيل من جهة أن الشرط المبحوث عنه في المرجعية العامة هو ما يزيد عن أصل الكفاءة؛ لكون الكفاءة مفروغاً منها كما عرفت في شرط الأعلمية والأورعية.

والحاصل: أن المقصود من الأكفئية أن يكون الفقيه الذي يراد الرجوع إليه في الأمور العامة في قدراته ومهاراته الشخصية مساوياً لمقامه العلمي والديني فيكون مؤهلاً له، وعند تعدد الفقهاء الحائزين على هذه الكمالات فإن المرجع العام يكون هو الأكفأ من غيره فيها، فيكون أكثر تأهلاً لتولي هذا المنصب المقدس والمقام الجليل.

المطلب الثاني: في أصناف الكفاءة

يمكن تصنيف كفاءات الفقيه ومؤهلاته - غير الفقهية والأعلمية والأورعية ونحوها - إلى أصناف عديدة تلخص في صنفين:

الصنف الأول: المؤهلات الذاتية

والمراد بها الصفات الشخصية التي ينبغي أن يتوفر عليها الفقيه الجامع للشرائط ليكون مؤهلاً للمرجعية العامة وإن كانت لا تمنع من الرجوع إليه في التقليد وفي الفتوى، وهي عديدة نكتفي بالمهم منها:

الأول: التوازن الأخلاقي

وذلك بأن يكون منزهاً عن الاضطراب النفسي أو الأخلاقي، بعيداً عن التقلب في الرأي أو المزاج أو غير مفرط في حسن الظن بعلمه أو سوء الظن بغيره أو متسرعاً إلى الفتوى ونحو ذلك من الصفات والنواقص التي تخل بالتوازن الذاتي، وتمنع من حسن الكفاءة في إدارة المصالح العامة.

أشار إلى هذا الشرط بعض الفقهاء كما في حاشيته على العروة^(١)، وبعضهم اشترط أن لا يكون سفيهاً بالمعنى اللغوي وقد فسر بخفة العقل والمبادرة إلى سوء القول والفعل بلا روية^(٢)، وفيه ورد عن الصادق عليه السلام: «إن السفه خلق لئيم يستطيل على من دونه، ويخضع لمن فوقه»^(٣) وغيرها مما هو متضافر^(٤)،

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤، حاشية رقم (٧) على المسألة (٢٢).

٢ - مستدرک سفينة البحار: ج ٥، ص ٧٠.

٣ - الوسائل: ج ١٦، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٠، ح ٤.

٤ - الوسائل: ج ١٦، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٠، ح ٢، ح ٣، ح ٥.

ويمكن قراءة «خلق لئيم» بالتنوين على أنه خبر لأن، ولئيم صفة، وبالإضافة فيكون الخبر المضاف والمضاف إليه، والمعنى ظاهر على القراءتين، واللؤم شحة النفس ووضاعتها^(١)، ووجه اللؤم منه هو أنه يجعل صاحبه مستعلياً على الضعفاء ومترلفاً إلى الأقوياء.

والحاصل: يتعين على المقلد الفحص عن التوازن الأخلاقي في الفقيه الذي يريد الرجوع إليه في الشؤون العامة، فلا يصح الرجوع إلى غير المتوازن، وذلك لانصراف الأدلة اللفظية الإرجاعية عنه وقصور الأدلة اللبية عن شمولها له.

وتوضيح ذلك: أن الأدلة اللفظية الواردة بشأن التقليد وإرجاع الجاهل إلى العالم - كالمقبولة والمشهورة وحديث العسكري عليه السلام فضلاً عن الآيات المباركة - منصرفة عن غير المتوازن أخلاقياً؛ لعدم الوثوق بجامعيته للشرائط، وذلك لأن الأدلة الشرعية تحمل على المصداق المتيقن منه، وأما غيره فلا، ولا يصح التمسك بالإطلاقات والعمومات للحكم بشموله؛ لأنه يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأما الأدلة اللبية نظير بناء العقلاء والإجماع فهي في نفسها قاصرة عن الإطلاق؛ لأنها لبية، فيتمسك فيها بالقدر المتيقن وهو المتوازن أخلاقياً.

وربما يفصل بين الرتبة الشديدة من اللاتوازن فلا يجوز تقليده والرتبة الضعيفة التي يتسامح فيها عادة فيجوز، وهو وجه لو أريد الرجوع إليه في الفتوى وأخذ الحكم الشرعي فقط، فيكون حكمه حكم سائر أهل الخبرة.

وأما إذا أريد الرجوع إليه بما أنه زعيم للمسلمين وييده مصالحهم العامة

كما هو مفروض البحث فإن اللاتوازن يمنع من الرجوع إليه فيها للانصراف، ولاستلزامه ترجيح المرجوح، لاسيما إذا أخلت بعض الصفات بالعلم أو بالعدالة وسببت الاستهانة بالدين وبالمسلمين، فتأمل.

الثاني: اعتدال القوى العقلية

ويراد به قوة الإدراك والفتنة والالتفات إلى المسائل، وليس كثير السهو أو كثير النسيان أو الغفلة أو شارد الذهن، وربما يعبر عنه بالضبط كما في المفاتيح وبعض حواشي العروة^(١)، وما استدل به للشرط الأول من الانصراف والقصور ينطبق هنا أيضاً، ويمكن أن يستدل له بوجوه أخرى:

أحدها: عدم وجود المقتضي للرجوع إليه؛ لعدم الوثوق بفتواه من حيث عدم المؤمّنية من السهو والنسيان في استنباطها أو بيانها.

ثانيها: الأولوية المستفادة من الإجماع على اشتراط الضبط في باب الرواية ونقلها، بدعوى أن استنباط الفتوى ونقلها أصعب وأهم؛ لأنه يترتب عليها العمل، بخلاف نقل الرواية فإنه أعم.

ثالثها: أصالة التعيين العقلية لدى الدوران في الرجوع بين الضابط وغيره؛ إذ لا يحصل الاطمئنان بالفراغ لدى الرجوع إلى غير الضابط كما هو واضح. ويمكن أن ترتفع المحاذير المانعة من الرجوع إليه إذا انتظمت آراؤه وفتاواه في ضمن هيئة أو مؤسسة أو وسائط من أهل الخبرة يسد بها الخلل المحتمل، فتأمل.

١ - مفاتيح الأصول: ص ٦١٣؛ العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦٣-٢٦٤، حاشية رقم (٧).

والظاهر أن سريع القطع أو كثيره - ولو من الأسباب غير المألوفة أو كثير الشك - مشمول بها ذكر.

الثالث: سلامة الحواس

والمراد بها السلامة من العيوب المخلة بمقامه أو بقدرته على القيام بمهامه على الوجه المطلوب، نظير العمى أو ذهاب نور البصر أو الصمم وضعف السامعة والخرس أو نقصان الناطقة أو الشلل ونحوه، وهذه وإن كانت ربما لا تضر بالاجتهاد والأورعية والأعلمية على بعض التقادير، إلا أنها تضر بمقام المرجعية العامة التي تتطلب السلامة من عيوب الحواس للنهوض بمهامها، والوجوه التي استدلت بها على الشرطين السابقين تجري هنا أيضاً.

وربما ينسب إلى البعض القول بعدم صحة الشرط المذكور مستدلاً عليه بحالات بعض الأنبياء عليهم السلام؛ إذ كانوا فاقدين لأبصارهم كشعيب ويعقوب وإسحاق، فيدل بالأولوية على جواز اتصاف الفقيه بها^(١)، وهو مخدوش في الصغرى والكبرى. أما الصغرى فلأن من شرائط النبوة سلامة الجسم في حواسه وأعضائه على ما حقق في علم أصول الدين، وما ورد في الآيات المباركة ما يستظهر منه ذلك محمول على خلاف ظاهره؛ لمنافاته للضرورة وحكم العقل، وتفصيل الكلام فيها خارج عن مهمة الفقه والفقيه.

وأما الكبرى فللفرق الكبير بين مقام النبوة ومقام المرجعية؛ بداهة أن النبي ﷺ معصوم ومسدد من قبل الباري عز وجل، ومؤيد بروح القدس، وهذه جميعاً تعصمه عن مخالفة الواقع أو القصور عن أداء مهامه الإلهية،

١ - مفاتيح الأصول: ص ٦١٣؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٤٣؛ فقه الدولة: ج ٢، ص ١٨٦.

فالخلل في الخواس لا يضر بمهامه.

وأما الفقيه فهو غير معصوم ويستند إلى الأسباب الظاهرية لأداء مهامه، وشتان بين الأمرين، وعليه فالخلل في الخواس لا يخل بمهام النبي ﷺ إلا أنه يخل بمهام الفقيه، فلا بد من اشتراطه، وفي اشتراط السلامة في أعضاء البدن احتمالان أيضاً لذات الوجوه المذكورة^(١).

الرابع: القوة القدسية

نسب إلى بعض شراح العروة أنه ذكر أموراً سبعة اعتبرها شرائط في مرجع التقليد، وأطلق عليها اسم القوة القدسية، وهي (بتوضيح وإضافة):

١- أن لا يكون معوج السليقة، والسليقة هي الطبيعة^(٢)، ويراد بها الخروج عن الاعتدال في الطبيعة النفسية، فلا يشذ في الفكر أو التطبيق عن الأساليب العقلانية المتعارفة، فيكون في فهمه وفي أسلوبه شاذاً عن المألوف.

٢- أن لا يكون مجادلاً في قلبه، سجيته البحث والاعتراض؛ لأن الجدل يضيّع الصواب، ويخل بالنية الصادقة في تحري الحق.

٣- أن لا يكون لجوجاً حقوداً، واللجوج هو الذي يبالغ في طلب الشيء ويحرص على تحصيله^(٣)، وهي من مفسدات الخلق العالي والرأي الحاصف، وفي الحديث: «اللجاجة تسل الرأي»^(٤) أي تأخذه وتذهب به^(٥)، ووجهه

١ - انظر المبسوط: ج ٨، ص ١٠١؛ الرياض: ج ١٥، ص ١٦؛ الشرائع (القسم الرابع): ص ٣١٥-٣١٦.

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٤٦٨، (سلق)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٨٧، (سلق).

٣ - انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣٢٧. (لجج).

٤ - نهج البلاغة: ص ٤٢، ح ١٧٩.

٥ - مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٩٨، (سلل)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٤٥٣، (سل)؛ لسان

العرب: ج ١١، ص ٣٣٨، (سلل).

ظاهر، فإن الإنسان قد يلح فى طلب الشيء مع أن الرأي فى تحصيله الثانى، فيكون اللجاج فيه مفوتاً للرأى الأصلى فيه، أو مفوتاً له، أو مؤذياً للمطلوب منه، والكل قبائح، وفى بعض مراتبها محرمة. وفى الغالب تتلازم اللجاجة مع الحق؛ لأن اللجوج يقصر عن بلوغ غايته إلا بعناء ومشقة، فيحقد على من يتعامل معه ظاناً بأنه يمنع من ميوله ورغباته، ويتمنع منه، وربما يورث الحق فى الطرف المقابل، لأنه يفرض عليه ما لا يريد.

٤- أن لا يكون فى حال قصوره مستبداً برأيه، بل وفى غير قصوره؛ لأن الاستبداد بالرأى قبيح فى نفسه؛ لما يتضمنه من حب الذات والإجحاف بالناس، بل هو محرم، لاسيما فى الأمور العامة التى تتعلق بمصالح الجميع، والتقييد بحال القصور للتحرز من التقصير والتعمد؛ لأنها يخلان بالعدالة بلا إشكال.

٥- أن لا يكون بليداً لا يفتن للأمر، أو يقبل كل ما يسمع، أو يميل مع كل قائل.

٦- أن لا يكون جريئاً غاية الجراءة فى الفتوى.

٧- أن لا يكون مفرطاً فى الاحتياط^(١).

وتوضيح الحال فيها يتوقف على بيان ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى أن يكون مراده من القوة القدسية أن يتمتع الفقيه بنفس طاهرة منزهة عن الرذائل الأخلاقية

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ١٤٣-١٤٤، (بتصرف وإضافة).

على ما يقتضيه المعنى اللغوي للقدسية^(١).

ومن الناحية الشكلية يمكن التعبير عنها من جهتين:

الأولى: الناحية العدمية، وهي ناحية بيان الرذائل التي ينبغي أن يتخلى عنها الفقيه.

الثانية: الناحية الوجودية، وهي ناحية بيان الفضائل والكمالات التي ينبغي أن يتحلّى بها، وقد لاحظ صاحب هذا القول الناحية الأولى، والحال أن الأولى هو التعبير بالناحية الوجودية، وذلك لأن الوجود أشرف من العدم، ولأن سلب الشيء في نفسه لا يجدي ما لم يترتب عليه لازمه الوجودي؛ لأن العدم ليس منشأً للآثار فقله مثلاً أن لا يكون الفقيه معوج السليقة أو أن لا يكون لجوجاً أو مستبدّاً لا يظهر له أثر ما لم يثبت لازمه الوجودي، وهو أن يكون معتدل السليقة سمحاً، ويستمع لنصح الناصح وعظة المشير.

والخلاصة: أن ما أفاده مختل من جهتين: جهة عدم تعريفه للقوة القدسية، وإنما اكتفى بالإشارة إلى مظاهرها، وجهة تعريفه لها بالمظاهر العدمية دون الوجودية، وهو لا يتوافق مع النهج المنطقي للتعريف.

الملاحظة الثانية: يمكن التعبير عن القوة القدسية بالمظاهر الوجودية من خلال عدة سمات:

إحداها: التعاطف الإنساني مع الناس والانتصاف لحقوقهم.

ثانيها: دماثة الخلق وسعة الصدر والمدارة مع البطانة وسائر الناس.

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٨٤٧، (قدس)؛ مجمع البحرين، ج ٤، ص ٩٥، (قدس).

ثالثها: التواضع والإحجام عن الرئاسة والتصدي لمظاهرها.

رابعها: عفة النفس والقناعة والزهد وغيرها من صفات تكشف عن علو الرتبة الإنسانية فيه ومزيد الفضائل والكمالات، وهذا ما قد يستأنس له من مضامين بعض النصوص:

منها: ما رواه في الكافي عن حنان عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ لا تصلح الإمامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»^(١) وهي ظاهرة في أمرين:

أحدهما: مطلق الإمامة لا المعصومة خاصة، بل الأول هو المتبادر منها فضلاً عن القرائن العقلية القاضية بأن صفات الإمام المعصوم ينبغي أن تكون فوق ما ذكر وأكثر.

ثانيهما: وجوب اتصاف الإمام بالصفات المذكورة، كما يشهد له مفهوم الحصر الحاصل من الإثبات بعد النفي، وكون الجملة خبرية في مقام الإنشاء، ومن الواضح أن حسن الولاية هو معنى آخر للكفاءة بالدلالة التضمنية أو ناشئ منها.

ويعضده ما ورد في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك يرشده إلى صفات العامل والجندي الذي ينبغي اختياره، فقال: «فول من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيئاً، وأفضلهم حلماً عمن يبطئ عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء، وينبو على الأقوياء، ومن

لا يثيره العنف، ولا يقعد به الضعف، ثم ألقى بذوي الأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة، ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة»^(١).

وهذه الفقرات في مجموعها تدل على مضمون واحد، وهو وجوب ملاحظة الكفاءة الشخصية والمؤهلات الذاتية للعامل والجندي، فتدل على وجوب ملاحظتها في من هو أعظم منه مكانة ودوراً، وهو الفقيه الذي يدير أمر الأمة ومصالحها بالأولوية القطعية، وهذا ما تؤكد رواية الدعائم: «ولّ أمر جنودك أفضلهم في نفسك حلماً، وأجمعهم للعلم وحسن السياسة وصالح الأخلاق»^(٢) وقريب منه ورد في تحف العقول^(٣).

الملاحظة الثالثة: الظاهر أن بعض هذه الأمور من صغريات الشروط السابقة فيشمّلها حكمها، وبعضها إن وجدت فهي تكشف عن عدم جامعية الفقيه للشرائط في أصل التقليد، فضلاً عن المرجعية العامة نظير البلادة والجرأة في الفتوى، واللجاجة والحقّد والاستبداد ونحوها، فإنها تحلّ بالاجتهاد أو بالعدالة لاسيما إذا وصلت إلى المراتب المحرمة منها، وأما الإفراط في الاحتياط فينبغي أن يلحظ منشأه، وهو لا يخلو من أمور:

أحدها: أن يكون ناشئاً من عدم الإحاطة بموارد الاستنباط وضعف القدرة على الفحص عن الأدلة أو حل معارضاتها ونحوها، وحينئذ يكون مخالفاً بأصل الاجتهاد فيه.

١ - نهج البلاغة: ج ٣، ص ٩١، كتاب ٥٣.

٢ - دعائم الإسلام: ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٤٧١.

٣ - تحف العقول: ص ٩٤.

ثانيها: أن يكون ناشئاً من مراعاة الحيطة والحذر من الوقوع في مخالفة الشرع في مقام العمل، وهذا من أمارات الأورعية على ما عرفت، فيدخل موضوعاً فيها، ويخرج عن محل الكلام هنا.

ثالثها: أن يكون ناشئاً من عدم الثقة بالنفس أو الوسوسة الشديدة المانعة من حصول الوثوق والاطمئنان بالرأي، وهذا في بعض مراتبه يدخل في الشرط الأول، وفي بعض مراتبه ينم عن عدم الاعتدال في السمات الأخلاقية، وحينئذ ينطبق عليه حكم الشرط الأول، ومثل ذلك يقال في اعوجاج السليقة وكثرة المجادلة.

والحاصل: أن الأمور السبعة المذكورة لا تصلح للدخول تحت عنوان القوة القدسية؛ لأنها متوزعة على الشروط السابقة للمجتهد. نعم المظاهر الوجودية التي أضيفت تصلح بعضها لذلك، بل لا يبعد أن يكون بعضها من الشروط المهمة للأكفئية، وستعرف الدليل على اعتبارها لدى التعرض إلى أدلة الأكفئية، غير الانصراف والقصور المتقدمين.

الملاحظة الرابعة: أن بعض الشروط المتقدمة نظير اختلال الحواس والقوى العقلية ونحوها تارة يكون أصيلاً، كما لو كان أعمى منذ ولادته، وتارة يكون عارضاً، بأن يعرض عليه في كبره مثلاً، ولا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه في الأصل منها؛ للجزم بانصراف الأدلة اللفظية عنها وقصور الأدلة اللبية عنه، بل الأدلة اللبية قائمة على عدم الرجوع إلى فاقد البصر أو السمع والنطق فضلاً عن كثير السهو والنسيان؛ لأنهم يجدون أن ذلك مخللاً بشرائط الأعلمية، بل والاجتهاد، فضلاً عن التصدي للمصالح العامة التي تتطلب مزيداً من التركيز والالتفات والإحاطة بخفايا الأمور.

وإنما الإشكال فيها إذا عرض عليه، وهذا الآخر له أكثر من حالة؛ لأنه تارة يعرض بعد زمان الفتوى فيكون مختل الحواس والمدارك في حال الرجوع، وتارة يكون سابقاً عليها، والذي يهمننا هنا هو زمان الرجوع لا زمان الفتوى؛ لما عرفت من أن اختلال الحواس لا يضر بالاجتهاد، إلا أن القول بإضراره بالأعلمية لما تتطلبه من مزيد الفحص والدقة في استقراء الأدلة وفهمها وحل معارضاتها بما قد يصعب على الأعمى مثلاً الإحاطة به فيه احتمالان، هذه الشروط المهمة التي يقال بأنها تقوم الشخصية الذاتية للمرجع العام.

الصنف الثاني: المؤهلات القيادية

قد أشرنا في أول البحث إلى بعض الشروط التي تؤهل شخصية الفقيه من حيث المرجعية العامة وتمكنه من أداء مهامه الدينية والاجتماعية على أحسن الوجوه التي تتطابق مع إرادة الشرع وغايات الشريعة، ويمكن اختصار المهم من هذه الشروط في أربعة:

الشرط الأول: الأكفئية الإدارية التي عبرها يتمكن من إدارة المصالح العامة كالأوقاف والحوزات العلمية وسائر الشؤون الدينية في المجتمع الإسلامي على الوجه الأفضل.

الشرط الثاني: الأكفئية المعرفية عبر معرفة الزمان وسياساته والقدرة على التعامل معها ضمن الموازين الشرعية.

الشرط الثالث: الأكفئية التطبيقية وتظهر عبر التصدي لتطبيق قوانين الإسلام في مختلف المجالات عبر خطة متوازنة وتنفيذ مناسب.

الشرط الرابع: الأكفئية التأصيلية عبر إرشاد الأمة المسلمة نحو هداها وترسيخ مبادئ الدين وقيمه المعنوية فيها، وباختصار إن المؤهلات القيادية في المرجع هي الصفات التي تؤهله لقيادة الأمة الإسلامية نحو حقوقها وواجباتها بحيث تعزز مكانة الدين وعزة المسلمين بين الأمم والأديان.

ولا يخفى أن لجمع هذه العناوين مبادئ حسية يمكن الوصول إليها عبر ملاحظة عمل الفقيه وسياسته في مواجهة الأمور والأحداث والوقائع، وليست من الأمور الحدسية التي تتوقف على اجتهاد أو إعمال نظر، وعلى فرض احتياجها إلى ذلك فإنه يكفي في تحديد كفاءته فيها الرجوع إلى أهل الخبرة.

المطلب الثالث: تحرير محل النزاع

إذا لم تجتمع الأعلمية والأكفئية في الفقيه وقلنا بوجوب تقليد الأعلم فهل يتعين على المقلد الرجوع إلى الأعلم أم الأكفأ أم هو مخير بينهما؟

والجواب عن هذا السؤال يتوقف على تحرير محل النزاع، وقد مر عليك في بحث الأعلمية والأورعية أن البحث في وجوب تقليد الأكفأ بناء على وجوبه يتوقف على عدة شروط:

الشرط الأول: أن تكون فتوى الأعلم مخالفة لفتوى الأكفأ في الشؤون العامة، كما لو رأى الأعلم أن مواجهة الأفكار الضالة تتم عبر تأسيس المدارس والمعاهد العلمية ونشر الكتب، ورأى الأكفأ إن ذلك يتم عبر تأسيس الفضائيات وترويج الأفكار الحقبة عبرها، أو رأى الأعلم وجوب الاعتزال عن ممارسة السياسة وتولي المناصب الحكومية من قبل المتدينين؛ لتنزيه الدين والمتدينين من هفوات السياسة وأخطاء السياسيين، ورأى الأكفأ وجوب الدخول في ذلك؛ لأنه يمنح العاملين فرصاً أكبر لترسيخ مبادئ الدين وإصلاح المجتمع وتطبيق القوانين الشرعية وهكذا.

وأما إذا توافقت الفتويان، أو لم يعلم المقلد باختلافهما، أو لم يكن الأعلم موجوداً فإنه لا شك في جواز الرجوع إلى الأكفأ، بل يترجح الرجوع إليه؛ لأن الأكفئية من المرجحات، بل قد تكون من المرجحات الملزمة على ما ستعرف.

الشرط الثاني: أن يكون الأعلم أعلم في الفتوى فقط دون الأمور العامة، وأما إذا كان أعلم في الفتوى وله علم وكفاءة في الأمور العامة فإنه يتعين

الرجوع إليه؛ لأنه معلوم الحجية، ولا يعلم بأن الأكفئية الزائدة فى غير الأعلام ملزمة.

الشرط الثالث: أن يكون للأعلم فتوى فى الأمور العامة، ولا يستلزم العمل بها عسراً أو حرجاً أو ضرراً بالغاً، وإلاّ تعيّن الرجوع إلى الأكفأ بلا إشكال؛ لأن العسر والحرج والضرر رافع لوجوب الرجوع إلى الأعلام، فيبقى الرجوع إلى الأكفأ بلا معارض.

الشرط الرابع: أن لا تكون هناك ظروف طارئة تستدعي مراجعة الأكفأ، كما فى حالات الحرب أو الفتن العامة أو الانتفاضات الشعبية ومطالبة الأمة بحقوقها ونحوها، فإنه فى مثلها يكون الأكفأ هو الأعلام، لاسيما وأن المسائل التي يرجع إليه فيها موضوعية، أو أن الرجوع إلى الأكفأ يكون من باب الضرورات التي تبيح المحظورات.

الشرط الخامس: أن لا تكون صيغة للجمع بين الفتويّن فى مقام العمل، وذلك بأن يجتمع الأعلام والأكفأ فى مجلس يتفقان فيه على الرأي الأنسب والفتوى الأصح، وأما إذا اجتمع الفقهاء فى هيئة أو مجلس للشورى يوحد الرأي والفتوى ضمن ضوابط مدروسة أو أمكن التنسيق والتكامل بينهما فى الأدوار والمهام فإنه يتعين الرجوع إلى المجلس حينئذ، ويرتفع النزاع، وقد فصلنا الكلام عن الشورى وأحكامها وصيغها فى كتاب فقه الدولة فلا نعيد.

ولا يخفى أن البحث هنا لا يختص بالقول بالولاية العامة للفقهاء، بل يجري حتى على القول بعدمها. إما لأن إدارة الشؤون الحسبية نفسها مما تتوقف على المؤهلات الذاتية والإدارية، أو لأن المنكرين لولاية الفقيه ينكرونها من باب

الأدلة الأولية من حيث عدم تمامية الدليل على وجوب التصدي لها، وأما إذا توفرت الظروف المناسبة لهم حكموا بوجوب التصدي لها من باب إقامة الدين وحفظ حقوق المسلمين، أو من باب العناوين الثانوية كما عرفت في بحث وظائف المجتهد.

المطلب الرابع: في أدلة الأكفئية

ربما يمكن الاستدلال على شرط الأكفئية في الفقيه بأدلة عديدة:

الدليل الأول: آيات من الكتاب

نكتفي ببعضها:

الآية الأولى: قوله 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).

وتقريب الاستدلال: أن الآية تضمنت الأمر والنهي معاً، فأمرت بإقامة الدين ونهت عن التفرق فيه، ولازم ذلك وجوب الأول وحرمة الثاني، والخطاب موجه للناس، وإقامة الدين لا تصدق إلا بإحياء أمر الدين وجعل كيانه قائماً في الأمة، وهو يشمل قيامه في مناهج التعليم وقوانين الدولة والمحاكم ووسائل الإعلام وكل ما يجعل الدين قائماً وحاكماً في القلوب، ثم في الأبدان، وهذا ما يتضامن مع المعنى اللغوي. يقال: أقام الشيء أي أدامه ووفى بحقوقه بالعلم والعمل^(٢).

وفيه ورد قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) أي أتوا بها بشرائطها وحقوقها كما فرض الله عز وجل.

والتفرق في الدين ينشأ من الاختلاف، وهو يتحقق بثلاثة أسباب:

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٩٢، (قوم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٤٩٨، (قوم)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ١٤٣، (قوم).

٣ - سورة البقرة: الآية ٤٣.

الأول: التفريق بسبب الاختلاف في أصول الدين.

الثاني: الاختلاف في فروع الدين.

الثالث: الاختلاف في تطبيق الدين وتنفيذ أحكامه.

والأمر تضمن الدلالة على وجوب بناء الدين وإقامته، والنهي تضمن الدلالة على الكف عن أسباب هدمه، ولا شك في أن التفرقة أضّر شيء بالأنظمة والمجتمعات والدول.

وكيف كان، فإن إطلاق الآية أوجب على الأمة العمل لأجل إقامة الدين، وحرمت عليها هدمه، ومن الواضح أن إقامة الدين تتم عبر القيادة الدينية الصالحة، وهي في زمان الغيبة قيادة الفقيه الجامع للشرائط.

كما أن إقامة الدين لا تتم بالرجوع إلى الأعلم والأورع في الأمور الشخصية فقط، بل تتم بالرجوع إلى الأكفأ في المصالح العامة، فلذا يتعين على الأمة الرجوع إلى الأكفأ في الأمور العامة بسببين:

أحدهما: أن الأكفأ في الأمور العامة هو الأعلم عرفاً، فتطبق عليه أدلة وجوب تقليد الأعلم.

ثانيهما: أن ذلك من باب وجوب المقدمة التي يتوقف عليها امتثال الواجب.

إن قلت: إن المقلد بمفرده غير قادر على إقامة الدين ولا الفقيه، فالتكليف بإقامته عليهما تكليف بغير المقدور.

قلت: إن العجز ناشئ من التفكيك بين تكليف المقلد وتكليف الفقيه،

وأما مع اجتماعهما فإنه يكون مقدوراً، فإن المقلد وإن كان بمفرده عاجزاً عن ذلك إلا أنه بواسطة الرجوع إلى الفقيه الأكفأ وامثال أوامره وإعانتته على بسط يده على الأمور يكون قادراً، وكذلك الفقيه فإنه بمفرده يعجز عن إنجاز شيء في سبيل إقامة الدين إلا أنه بواسطة رجوع الأمة إليه وإطاعتها لأحكامه يكون قادراً على ذلك، والمقدور بالواسطة مقدور.

والخلاصة: أن العجز ينشأ من عمل كل واحد منهما على نحو الانفصال عن غيره وهو التفرق، وأما مع اجتماع الجميع وتكامل الأدوار بينهما تتحقق القدرة، ويرتفع المحذور.

وحاصل الاستدلال: أن إيجاب إقامة الدين على المكلفين يوجب عليهم الرجوع إلى الفقيه الأكفأ في الأمور العامة؛ لتوقف امثال الواجب عليه، وإطلاق الأمر يحمل على الوجوب النفسي العيني التعيني، وإن كان اختيار المصاديق والأساليب تختيارية، وتترتب على هذا الحكم نتيجتان:

النتيجة الأولى: وجوب الفحص عن الأكفأ لأجل الرجوع إليه.

النتيجة الثانية: أن أدلة الرجوع إلى الأكفأ تكون حاکمة على أدلة الرجوع إلى الأعم، ومضيقة من موضوعها؛ بداهة أن تقليد الأعم تختص بالأمور الخاصة كالعبادات والمعاملات الشخصية، وأما أدلة الرجوع إلى الأكفأ تختص بالأمور العامة، وبهذا يجمع بين الأدلة المتعارضة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الرجوع إلى الفقيه الذي يمتلك أهلية القيادة وإصلاح شأن الأمة وتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية من أجل مصاديق المعاونة على البر والتقوى، والبر: هو التوسع في فعل الخير، وبقرينة العطف مع التقوى يحمل على التوسع في طاعته^(١)، وحينئذ تحمل التقوى على الكف عن المحارم، والتعاون تفاعل بين الطرفين، وتعلق الأمر بالجامع أي التعاون على البر والتقوى يسري إلى أفرادهِ أيضاً من باب الدلالة المطابقة أو التضمنية.

والخلاصة: أن الآية تدل على وجوب الرجوع إلى الفقيه الأكفأ، ووجوب تصدي الفقيه لمصالح الأمة في عين الحال؛ لصدق التعاون على عملهما معاً، وعلى هذا فكما يجب على المقلد الرجوع إلى الأكفأ يجب على الفقيه الأكفأ التصدي لما هو شرط فيه لتحقيق عنوان التعاون.

والدلالة على الوجوب ناشئة من أمرين:

أحدهما: صيغة الأمر وهي ظاهرة في الوجوب النفسي العيني التعيني.

ثانيهما: قرينة المقابلة بالإثم والعدوان اللذين هما محرمان بالإجماع والضرورة فضلاً عن صيغة النهي، وبهذا صرح جمع من المفسرين^(٢).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٣).

وتقريب الاستدلال: أن الآية أمرت بالعمل بتقوى الله بقدر حق تقوى الله

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١١٤، (بر)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٥١، (بر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٢١٩، (بر).

٢ - انظر التبيان: ج ٣، ص ٤٢٧؛ مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٦٧، تفسير الآية المزبورة.

٣ - سورة آل عمران: الآية ١٠٢.

سبحانه على العبد، والقرينة العقلية تقضى باستحالة أن يضاهي عمل العبد حق تقوى الله على ما يقتضيه فضل المنعم وحقه، فيتعين أن يكون المقدار الممكن منه الذي يقع في حيز القدرة، وعلى هذا يكون معنى حق تقاته هو است فراغ الوسع في القيام بالواجب، والاجتناب عن الحرام^(١)، وإطلاقه يشمل اجتناب كل إثم ومعصية في العمل، وكل ضلالة في الفكر، والإتيان بكل ما هو طاعة وانقياد إليه وكل ذلك مقيد بحسب الوسع والطاقة لا أكثر كما هو مقتضى الجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٢) أي ما أطقتم^(٣)، وما موصولة، فالآية الثانية مقيدة لإطلاق الآية الأولى، ومكملة لمعناها؛ لوضوح أن أداء حق التقوى لا يكون إلا بمقدار ما يقدر عليه العبد ويستطيعه، وإلا كان تكليفاً بغير المقدور.

وعلى هذا يكون الأمر مقيداً بحدود القدرة والاستطاعة، فيحمل الأمر في الآية الثانية على الإرشاد؛ لأنه مسبوق بحكم العقل بتقييد العمل بالقدرة، بخلاف الأمر في الآية الأولى، ولازم الجمع بين دلالة الآيتين هو الحكم بوجوب العمل بتقوى الله في الطاعات والمعاصي بمقدار ما يستطيعه العبد ويقدر عليه.

والنتيجة الحاصلة من دلالة الآية هي: أن كل طاعة تقع في حدود قدرة العبد يجب عليه الإتيان بها، وهي إذا طبقت على ما نحن فيه توجب على

١ - كنز الدقائق: ج ٣، ص ١٧٩، تفسير الآية المزبورة؛ مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٥٥؛ الأمثل: ج ٢، ص ٤١٥.

٢ - سورة التغابن: الآية ١٦.

٣ - مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٤، تفسير الآية ١٦ من سورة التغابن.

العبد الرجوع إلى الفقيه الأكفأ في الأمور العامة؛ لأنها طاعة مقدورة.

إن قلت: إن هذه الدلالة لا تنفي ما عداها؛ لأن الرجوع إلى الأعلم أيضاً طاعة مقدورة فيقع التعارض، ولازمه التساقط، فإنه يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: عدم تسليم وصول النوبة إلى المعارضة، وذلك لأن الدليل على وجوب الرجوع إلى الأعلم لبي مستند إلى بناء العقلاء أو أصل التعيين، والقدر المتيقن منه هو الرجوع إلى الأعلم في غير صورة المعارضة، وأما عند المعارضة فدليل الأكفئية مقدّم؛ لأنه مستند إلى إطلاق الآية المباركة الذي يشمل كل ما ينطبق عليه عنوان التقوى عرفاً، ومن أجل مصاديقه الرجوع إلى الفقيه الأكفأ في الأمور العامة.

وعليه فإن دليل الأعلمية لا يكافي دليل الأكفئية حتى يصلح لمعارضته. أما الأصل فلأنه أصيل حيث لا دليل والآية دليل، وأما بناء العقلاء فلأنه قائم على الرجوع إلى الأكفأ، وعلى فرض الشك فإن إطلاق الدليل اللفظي يجري في المورد الذي يشك بخروجه من تحته لأصالة الإطلاق بخلاف بناء العقلاء فإنه يقتصر على صورة عدم المعارضة.

الجواب الثاني: على فرض وقوع المعارضة فإن الحل عندها ليس التساقط، بل التخيير على ما عرفته سابقاً. هذا أولاً.

وثانياً: أن الحكم بالتساقط - على فرض صحته - مشروط بعدم وجود مرجح لأحد الدليلين، وإلاّ تعيّن الترجيح لا التساقط، وفيما نحن فيه يمكن القول بوجود مرجح قوي للرجوع إلى الأكفئية فيتعين الرجوع إليه، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجح، بل الترجيح للمرجوح.

ومنشأ ترجيح الأكفأ هو حكم العقل والسيرة العقلانية بأن الأكفأ هو الأقدر على حفظ المصالح العامة وتديرها بالوجه الأنسب، بخلاف الأعم في الفتاوى الخاصة، فتأمل.

ومنها: غير ذلك من الآيات العديدة التي تدل على تعيين الرجوع إلى الأعم بالدلالة التضمنية كآية الأولى، أو التلازمة كآيتين الآخرين، وقد مر عليك بعضها في مباحث الاجتهاد أيضاً، وعلى هذا يجب على المقلد التحري عن الفقيه الأكفأ لإدارة شؤون المسلمين العامة والرجوع إليه لأجل إقامة الدين وتقوية المسلمين.

وأما الرجوع إلى الأعم فيختص بالشؤون الشخصية الخاصة لحكومة أدلة الأكفئية على أدلة الأعلمية، وربما يعضد هذا المضمون المتواتر الوارد في الكثير من الروايات الدالة على أهمية وجود الإمام في الأمة ووظيفته الاجتماعية والإدارية نستأنس بروايتين منها:

الرواية الأولى: ما رواه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهتدياً مظلوماً كان أو ظالماً حلال الدم أو حرام الدم أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم»^(١).

وقد تضمنت أكثر من دلالة:

الدلالة الأولى: أن اختيار الإمام واجب على الأمة، وأنه حكم الله وشرعه وليس من الأحكام العقلية فقط، ومن الواضح أن اختيار الأمة يتم عبر الرجوع المباشر أو عبر المؤسسات والهيئات التي يضعها الناس لأنفسهم كطرق لاختيار الإمام.

الدلالة الثانية: أن المراد من الإمام هنا غير المعصوم؛ لأن إمامته بالنص وليست باختيار الأمة، فضلاً عن القرائن الداخلية الظاهرة في ذلك.

ومن الواضح أن عنوان الإمام ينطبق على الحاكم وعلى الفقيه، والجمع بينها وبين أدلة ولاية الفقيه وحكومته في زمان الغيبة يعينه في الفقيه، بل الصفات المذكورة لا تنطبق إلاّ عليه؛ بداهة أن العالم بالقضاء والسنة ليس إلاّ الفقيه.

الدلالة الثالثة: أن الصفات المذكورة وردت مجردة عن صيغة التفضيل، فتكشف بالكشف الإني عن أن الأعلمية والأورعية ليستا بشرطين في الاختيار والرجوع، وإنما يكفي في الرجوع العلم والورع.

الدلالة الرابعة: أن الرواية أضافت إلى شرط العلم والورع شرائط الكفاءة، وقد ذكرت أربعة منها، وجعلتها مهامّاً للإمام، وهي:

أولاً: أن يجمع أمرهم، والمراد أن يوحدتهم على ما يهمهم من الأمور العامة؛ لأنها تستدعي الجمع والتلاحم.

ثانياً: أن يحكم بينهم، ولازمه وجوب التصدي لذلك.

ثالثاً: أن يتصف للمظلوم من الظالم.

رابعاً: أن يحفظ الأطراف، وهي النواحي والجوانب كما فى اللغة^(١)، وهي تشمل الجوانب المادية كحفظ نواحي البلاد من العدوان، والمعنوية كحفظ نواحي المجتمع من الفساد والضلال ونحوهما.

ومن الواضح أن هذا كله لا يتحقق لو لم يكن الفقيه كفؤاً قادراً على تدبير كل ذلك.

وربما يفسر الطرف بالطائفة من الناس^(٢)، وهو لا يضر بالدلالة؛ للملازمة الواقعية بين حفظ البلاد وحفظ أهلها.

الرواية الثانية: ما رواه الفضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام جاء فيها: «فإن قال قائل: ولم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة، 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...»^(٣).

ونلاحظ أنه عليه السلام أشار إلى صفات الإمام وأسباب تنصيبه ولم يذكر فى صفاته العلمية، بل ذكر أن من أوصاف الإمام القيم، وهو السيد وسائس الأمر، يقال قيم القوم: أي الذي يقوّمهم ويسوس أمرهم^(٤)، والتعليل بالتوالي الفاسدة المترتبة على عدم تولي الإمام المتصف بالصفات المذكورة

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥١٧، (طرف)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٨٩، (طرف).

٢ - لسان العرب: ج ٩، ص ٢١٨، (طرف).

٣ - علل الشرائع: ج ١، ص ٢٩٥-٢٩٦، (بتصرف).

٤ - لسان العرب: ج ١٢، ص ٥٠٢، (قوم)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ١٤٩، (قوم)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٩١، (قوم).

يدل على حرمتها عقلاً وشرعاً، ولازم ذلك وجوب المنع منها، وله طريقتان: أحدهما: الطريق السلبي، وهو مجرد الردع عما يوجب فساد الدين والدنيا، وهو غير ناجح في الغالب إلاّ بشيء قليل، بل غير ممكن، فتأمل.

ثانيهما: الطريق الإيجابي، وذلك عبر التصدي لقيادة الأمة وترسيخ مبادئ الدين وأحكامه وقوانينه فيها وتربية أجيالها على الخير والعمل الصالح لكي لا يتجرأ المبتدع والملحد على التلاعب بالدين، ولو تلاعب ينفضح أمره بسبب الإمام القيم والأمين الحافظ والأمة الواعية.

والحاصل: أن الرواية صريحة في أن على الإمام مهام وأدواراً غير الأعلمية في الفتوى، وهي التصدي لأمر الأمة وقيادتها في مقابل أهل البدع والضلالة لحفظ بيضة الإسلام وكرامة المسلمين، بل وتطوير البلاد والمجتمع الإسلامي نحو الأفضل.

الدليل الثاني: السيرة العقلانية

فإنها قائمة على الرجوع إلى الأكفأ في كل علم وفن لدى الحاجة إلى الأكفئية وإن كان غيره أعلم، لاسيما في الأمور التي تتعلق بالمصالح المهمة.

فمثلاً: إذا دار الأمر بين الرجوع إلى الطبيب الأعلّم والطبيب الأكفأ بسبب تمرسه وخبرته في إجراء العمليات الجراحية فإنهم يرجعون إلى الأكثر تمرساً من الأعلّم.

وفي إدارة المؤسسات والمصالح الاقتصادية والسياسية والأمنية ينصبون الأكفأ في الإدارة والتدبير، ويقدمونه على الأعلّم غير الأكفأ، ولو كان

الأعلم وتوفر الأكفأ يختارون الأكفأ عليه، ومثل هذا يلحظ في التجارات والصناعات والزراعات ونحوها من المجالات، وتقديمهم للأكفأ على الأعلم يرجع إلى أحد أمرين:

الأمر الأول: أنهم يرون أن الأكفأ هو الأعلم، فالأعلمية عند العقلاء تساوق الأكفئية بحسب الواقع وإن تغايرتا بحسب المفهوم، وذلك لأنهم لا يكتفون في العلم بالجانب النظري فقط، بل يلحظون الجانب العملي أيضاً، وهذا الفهم العقلاني تعضده الروايات الشريفة؛ إذ نصت على أن التجارب علم مستأنف^(١)، وأن العلم يزداد بالتجارب^(٢)، وهذا ما يؤكده واقع الحال، فإن العلم فيه جانبان نظري وعملي، والأعلم المطلق هو الذي يجمع جنبتي العلم معاً، وأما إذا كان أعلم في الجانب النظري كأستاذ الجامعة الذي يدرس الطب الجراحي وله شهادة عالية فيه ولكنه لم يمارسه بالقياس إلى الطبيب الذي شهادته العلمية أقل منه لكنه مارس الجراحة مدة من الزمان، وأجرى الكثير من العمليات الجراحية، فإن العقلاء يرون الأعلمية في الجانب العملي أهم وأوسع من الأعلمية في الجانب النظري؛ لما في التجارب من علوم متزايدة تركز العلوم النظرية، وتضيف عليها، وعلى هذا فإن مفهوم الأعلم عند العقلاء لا يقتصر على العلوم النظرية، بل يجري في العلوم التطبيقية كذلك.

ولا شك أن هذا ينطبق على الفقيه أيضاً؛ لأن الفقه موضوعه عمل المكلف، وهو لا يختص بجانب من جوانب الحياة الإنسانية العملية، بل يجري في كل شؤون الإنسان الخاصة والعامة.

١ - الكافي: ج ٨، ص ٢٢، ح ٤؛ الفقيه: ج ٤، ص ٣٨٨، ح ٥٨٣٤.

٢ - أصول الكافي: ج ١، ص ٢٩، ح ١٠٦.

وعليه فإن الأكفأ في الفقه هو الأعلم، ولا ينحصر مفهوم الأعلمية بالأعلمية في الفتوى والقدرة على الاستنباط، بل يشمل الأعلمية في تطبيق الفتوى، لاسيما وأن الاحتياط في الأمور العامة يتوقف على الإحاطة والمعرفة بالموضوعات المهمة، وعليه فإنه لا يمكن أن يكون الفقيه أعلم في الفتوى من دون أن يكون محيطاً بأوضاع الزمان من حيث السياسة والاقتصاد والمعاملات التجارية ونحوها.

الأمر الثاني: أنهم يرون وحدة الملاك بين الأعلم والأكفأ.

وتوضيح ذلك: إن الرجوع إلى الأكفأ والرجوع إلى الأعلم يشتركان في غرض واحد، وهو أنهما يوصلان إلى الواقع، لاسيما على مسلك الطريقة، وقد عرفت أن القائلين بوجوب تقليد الأعلم علّلوا الرجوع إليه بأنه أقرب إلى الواقع، وهذا التعليل مما يتحقق في الرجوع إلى الأكفأ في المصالح العامة أيضاً، وعليه لا فرق بين تقليد الأعلم وتقليد الأكفأ من حيث الأقربية إلى الواقع، بل إن تقليد الأكفأ في الأمور العامة أقرب إلى الواقع من تقليد الأعلم غير الأكفأ، فيكون الرجوع إليه منجزاً بخلاف تقليد الأعلم.

والحاصل: أن سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى الأكفأ عند مخالفة فتواه لفتوى الأعلم، إما لمساوقة الأكفئية للأعلمية أو لقوة الملاك فيه.

وهذا مما يقضي به العقل أيضاً؛ لما عرفت من أن الإفتاء في الأمور العامة يتوقف على تشخيص الموضوعات العامة، وهو يتوقف على الاجتهاد وإعمال النظر ومراجعة أهل الخبرة، وليست كالموضوعات الصرفة التي يرجع فيها إلى العرف العام.

وعليه فإن القدرة على تشخيص الموضوع في نفسها تعد من مظاهر الأعلمية والأكفئية، فلا بد وأن يكون الفقيه محيطاً بأوضاع الزمان، خبيراً بفهم الموضوعات الإدارية والسياسية ليكون أعلم في الفتوى، فلا ينفك الأكفاً عن الأعلم، ولا الأعلم عن الأكفاً، وعلى هذا تكون هذه السيرة في نفسها حجة عند الجميع، أي القائلين بوجوب تقليد الأعلم والمنكرين له وذلك لأنها إن ساوقت الأعلمية تشملها أدلة الأعلمية، وإن كان ملاكها أقوى من ملاك الأعلمية تشملها أدلة الأعلمية بالأولوية القطعية، واتصالها بزمان المعصوم محرز، ولم يثبت ما يدل على الردع عنها، بل قد عرفت أن الشرع مضمض ومقر لها ولو بمثل الآيات والروايات المتقدمة.

الدليل الثالث: حكم العقل

ويمكن تقريره من جهات:

الأولى: جهة الملازمة بين تنصيب الفقيه حجة وحاكماً على المسلمين وبين كونه كفواً قادراً على حفظ ما هو حجة فيه؛ دفعاً لمحاذير الخلف واللغوية ونقض الغرض من التنصيب.

وتوضيح ذلك: أن النصوص الدالة على أن الفقيه حجة على الناس مطلقة إذ لم تحدد حجية فتوى الفقيه وحكمه بالأمر الشخصية، بل تشمل الأمور العامة بمقتضى أصالة الإطلاق أو الأولوية العقلية؛ لأهمية الأمور العامة من الخاصة.

ومن الواضح أن الشرع لم يغير طريقة العقلاء وأساليبهم في النصب والتعيين، وحيث أن العقلاء لا ينصبون على الأمور المهمة إلا من هو

أكفاً من غيره وأجدر بالمنصب، فلا بد وأن يطابقه الشرع أيضاً؛ لأن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، وعليه لو افترضنا أن الشرع ينصب الأعلام في الفتوى حجة على الناس دون الأكفاً في التطبيق فإنه يكون قد خالف الطريقة العقلائية، وهو خلف، ويكون جعله للحجية لقول الفقيه لغواً، بل وناقضاً للغرض؛ لما يترتب على تنصيب غير الأكفاً من أضرار ومخاطر.

الثانية: جهة وجوب دفع الفساد، فإن عدم الرجوع إلى الفقيه الأكفاً في الأمور العامة قد يوجب تعطيل الكثير من الأحكام والقوانين الشرعية الموضوعة لها - كالقوانين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وإحياء الأراضي ونشر المعروف وردع المنكر ونحوها - أو تحجيم حكومتها في المجتمع والدولة، وذلك يستلزم تحكيم قوانين الجور وتطبيق أحكام غير الله فيهما، وهو مما علم بحرمته شرعاً؛ إذ قال تعالى: ﴿وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(١) وقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢) وفي آية أخرى: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٣) وفي ثالثة: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٤).

هذا فضلاً عن الروايات المتضاربة الناهية عن الحكم بغير ما أنزل الله سبحانه، بل وتعهده من الكفر^(٥)، فيحكم العقل بوجوب الحيلولة دون ذلك مهما أمكن، ومنها تمكين الفقيه الأكفاً من التصدي وبسط اليد لأجل تدبير

١ - سورة المائدة: الآية ٤٩.

٢ - سورة المائدة: الآية ٤٤.

٣ - سورة المائدة: الآية ٤٥.

٤ - سورة المائدة: الآية ٤٧.

٥ - الكافي: ج ٧، ص ٤٠٧-٤٠٨، ح ١، ج ٢؛ الفقيه: ج ٣، ص ٤، ح ٤٢٢١.

الأمر والحد من المنكر رفعاً أو دفعاً، ويكفي في هذا أن يحتمل المقلد أن يرجوعه إلى الأكفأ يندفع الفساد؛ لأن هذا الاحتمال منجز عليه عقلاً؛ لأهمية المحتمل وخطورته، ويمكن أن نقرر هذه الجهة من ناحية وجوب تنفيذ الأحكام الشرعية في الأمور العامة؛ لأنها من حدود الله سبحانه فإذا توقفت على الرجوع إلى الفقيه الأكفأ يحكم العقل بوجوبه من باب مقدمة الواجب.

الثالثة: جهة ترجيح الأهم على المهم، فإنه إذا دار الأمر بين الرجوع إلى الأعلم في الفتوى والأكفأ في إدارة مصالح الأمة يتعين الرجوع إلى الثاني؛ لما في الرجوع إليه من أهمية بالغة. علمت أهميتها ولزوم رعايتها وحفظها بضرورة الشرع.

وذلك لما في الرجوع إلى الأكفأ من إعلاء كلمة الإسلام والمسلمين، وقطع دابر الفساد، ونشر الفضيلة، وترسيخ قيم الإسلام، وتحكيم قوانينه، وتطبيق حدوده، بخلاف الرجوع إلى الأعلم غير الأكفأ فإنه لا يؤمن فيه من التضييع للأحكام، أو التعطيل لها، لاسيما مع ملاحظة ما يحيط بالإسلام والأمة الإسلامية من سياسات معادية وخطط خفية وذكية وممولة بالأموال والجيش والجرارة من الإعلاميين والسياسيين والمفكرين والاقتصاديين ونحوهم تهدف إلى طمس معالم الدين ومصادرة حقوق المسلمين ونهب خيراتهم، وكيف كان فإن العقل يقضي بلزوم الرجوع إلى الأكفأ لأنه الأقدر على الأهم.

والحاصل: أن العقل يقضي من أكثر من جهة بلزوم الرجوع إلى الفقيه الأكفأ وتسليطه على الأمور العامة؛ لأجل حفظ الإسلام وإعلاء كلمة المسلمين ودفع المفاسد التي تترتب على عدم تمكنه، وهذا الحكم حاكم على

أدلة وجوب الرجوع إلى الأعلّم، بل قد يقال بأنها لا تعارض هذا الدليل؛ لاختصاص هذه الأدلة بصورة عدم المعارضة مع الأكفأ على ما عرفت.

الدليل الرابع: أصالة التعيين

وتقريرها: أن المقلّد إذا رجع إلى غير الأكفأ في الأمور العامة لا يطمئن بفراغ ذمته من التكليف، بخلاف الرجوع إلى الأكفأ، وحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ يعين عليه الرجوع إليه.

وربما يتمسك بأصالة عدم حجية فتوى الأعلّم باعتبار وقوع الشك في حجيتها عند مخالفتها لفتوى الأكفأ في الأمور المذكورة، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية، والإشكال عليها من جهة معارضتها بأصالة عدم حجية فتوى الأكفأ لانطباق ضابطة أصالة عدم الحجية فيها غير وارد؛ لأن حجية فتوى الأكفأ معلومة في الأمور العامة؛ لما عرفت من الأدلة المتقدمة، وإنما الشك في حجية فتوى الأعلّم، فتأمل.

نعم قد يشكل على أصل التعيين بما أشكلناه عليه لدى التمسك به لإثبات وجوب تقليد الأعلّم، بدعوى أنه يثبت رجحان الرجوع إلى الأكفأ لا وجوبه، إلا أنه غير وارد أيضاً؛ لأن الرجحان مبني على وجود المعارضة بين الرجوع إلى الأعلّم أو الأكفأ، وهذا لا ينطبق هنا لعدم وقوع المعارضة بينهما، بل قد عرفت لزوم الرجوع إلى الأكفأ وعدم جواز الرجوع إلى غيره؛ لما يترتب على عدم تقليد الأكفأ من التوالى الفاسدة.

فيتحصل: أن الأدلة متضافرة على وجوب الرجوع إلى الفقيه الأكفأ في الأمور العامة وعدم جواز الرجوع إلى الأعلّم لو أمكن تصور انفكاك

الأعلمية عن الأكفئية، وهذه الأدلة حاكمة على أدلة وجوب تقليد الأعلّم، ولازم الحكومة هو تخصيص أدلة وجوب تقليد الأعلّم بالشؤون الشخصية للمقلد كالعبادات والمعاملات ونحوها، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع، وتخصيص أدلة وجوب الرجوع إلى الأكفأ بالأمور العامة لوجود المقتضي وانعدام المانع أيضاً.

وبهذا النحو من التوجيه يرتفع محذور لغوية وجوب تقليد الأعلّم، كما يرتفع محذور لغوية وجوب تقليد الأكفأ؛ بداهة أن التمسك بإطلاق دليل الأعلمية حتى فى الأمور العامة يستلزم لغوية جعل وجوب الرجوع إلى الأكفأ، والتمسك بإطلاق دليل الأكفئية يستلزم لغوية وجوب تقليد الأعلّم، وبالتفصيل المذكور يكون المكلف قد عمل بكلا الدليلين والحكمين.

هذا ولا يبعد أن يكون الخلاف المذكور لفظياً لا واقعياً، وذلك لأن الخلاف مبني على تقليد الأعلّم، والأكفأ فى الأمور العامة هو الأعلّم بها، فكما يجب الرجوع إلى الأعلّم فى الأمور الخاصة كذلك يجب الرجوع إلى الأعلّم فى الأمور العامة، وإطلاق كلمات الأعلام بوجوب تقليد الأعلّم ينطبق على كل مورد يكون فيه عالم وأعلّم، فإذا كان الأكفأ فى الأمور العامة هو الأعلّم عرفاً وعقلاً تشمله أدلة وجوب تقليد الأعلّم بلا إشكال، والقول بأن الأمور العامة مسائل موضوعية لا حكمية ولا تقليد فى الموضوعات مخدوش من وجهين:

الوجه الأول: أننا لا نسلّم عدم جريان التقليد فى الموضوعات، وذلك لما عرفت غير مرة من أن الموضوعات على ثلاثة أصناف، والذي لا يصح فيها التقليد الموضوعات العرفية الصرفة، وأما الموضوعات الشرعية أو المستنبطة

فمشمولة بأدلة التقليد؛ لأنها من مقدمات الطاعة، والأمور العامة منها.

الوجه الثاني: سلّمنا، إلّا أن الأمور العامة ليست موضوعات محضة، وإنما هي موضوعات يلازمها الحكم الشرعي، فالأكفئية في تشخيص هذه الموضوعات يوجب الأكفئية في تشخيص الحكم لا محالة؛ لتبعية الحكم للموضوع.

فيتحصل مما تقدم: نهوض الأدلة اللفظية واللبية فضلاً عن الأصل العملي على وجوب تقليد الأكفأ في الأمور العامة، وهذا الوجوب لا يعارضه دليل وجوب تقليد الأعلم، بل يساوقه وينطبق عليه؛ لأن الأكفأ هو الأعلم.

ولو افترضنا وجود الفقيه الأعلم في الأمور الشخصية والفقيه الأكفأ في الأمور العامة يتعين التفكيك في التقليد تمسكاً بأدلة وجوب تقليد الأعلم في الاثنين، فيقلد المكلف في الأمور الشخصية الأعلم وفي الأمور العامة الأكفأ.

وهذه النتيجة على القول بجواز التبويض في التقليد ظاهرة، وأما على القول بعدم الجواز فكذلك؛ لاتفاق كلمة الفقهاء على وجوب تقليد الأعلم ووجوب العدول إليه في صورة وجوده، فإذا تعددت جهة الأعلمية يجب الرجوع إلى الأعلم في الجهة التي هو أعلم فيها على ما عرفت الكلام فيه في الفرع الثالث من مبحث الأعلمية.

المطلب الخامس: في فروع المسألة وأحكامها

تتفرع على وجوب تقليد الأكفأ فروع عديدة نكتفي بالمهم منها:

الفرع الأول: في طرق تشخيص الأكفأ

يتفرع على وجوب الرجوع إلى الفقيه الأكفأ وجوب معرفته والفحص عنه؛ لأنه مقدمة للطاعة، وهناك طرق عقلائية وشرعية يتعين على المقلد اتباعها لأجل تشخيص الأكفأ، وهي ذات الطرق المتبعة في تعيين الأعلام والأورع من العلم الوجداني والبيئة وقول الخير والشياخ ونحوها، فكل ما ذكر هناك يجري هنا.

الفرع الثاني: في أساليب تصدي الأكفأ

يمكن للفقيه الأكفأ أن يتصدى لإدارة الأمور العامة عبر طريقتين: مباشر وغير مباشر، أي عبر الوسائط؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ إذ لا يشترط في صدق الأكفئية التصدي المباشر لاسيما إذا زاحمه واجب أهم، وهذا ما جرت عليه سيرة العقلاء والمشرعة في الخارج، بل جرت عليه سيرة المعصومين عليهم السلام في زمان بسط يدهم وحكومتهم؛ إذ كانوا ينصبون الولاية والقضاة والمحتسبين والقادة للجدد ونحو ذلك، وللتصدي طرق وأساليب عديدة من أهمها ثلاثة:

الطريق الأول: التصدي الفردي، وذلك بأن يتصدى الفقيه بنفسه لإدارة مصالح المسلمين، ويتخذ له أعواناً ومساعدين يعينونه على التخطيط والتنفيذ والرقابة والمحاسبة كما هو المعروف في العديد من المديريات والمؤسسات والوزارات اليوم.

الطريق الثاني: التصدي المؤسسي، وذلك بأن ينظم الفقيه مؤسسة شاملة يعمل فيها أهل الفضل والخبرة تقوم بدور التصدي لذلك ضمن أنظمة وقوانين تقسم الأدوار وتوزع المهام وتقوم على تنفيذها، ويكون الفقيه هو المشرف عليها والمراقب لأعمالها.

الطريق الثالث: التصدي الجماعي، وذلك بأن يجتمع الفقيه الأعلام والأكفاء وسائر فقهاء الأمة التي تتوزع فيهم الأعلمية والأكفئية في ضمن مجلس تشاوري يهتم بتشخيص الموضوعات والإفتاء فيها، وتكون آلية القرار فيها شورية ضمن نظام داخلي خاص، فيكون المجلس هو السلطة العليا في الأمة، ومنه تنبع سائر السلطات والصلاحيات، وأفضل هذه الطرق وأقربها إلى الأدلة هو الثالث، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن هذا ما نص عليه الكتاب والسنة من الأمر بالشورى، وهي إظهار الحق بالحوار ومبادلة الرأي^(١)؛ إذ قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَنَبَّهْ﴾^(٢) وقوله سبحانه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٣) والأمر في اللغة والعرف هو الشأن المهم^(٤)، وصيغة الأمر فيها دالة على الوجوب، بل الآية الأولى جملة خبرية في مقام الإنشاء يتأكد فيها الوجوب، والخطاب فيها موجه إلى عموم الأمة بما فيها الفقيه الجامع للشرائط، فتدل على وجوب الشورى في قضايا

١ - مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٥٤، (شور)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٥١٩، (شور)؛ مفردات

ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٠، (شور)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٤٣٧، (شور).

٢ - سورة الشورى: الآية ٣٨.

٣ - سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٤ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٨، (أمر)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٢٦، (أمر)؛ مجمع

البحرين: ج ٣، ص ٢١٠، (أمر).

الأمة، والخطاب فى الآية الثانية وإن كان موجهاً للنبي ﷺ إلا أنه يشمل الفقهاء والقادة بواسطتين:

الواسطة الأولى: الأولوية العقلية، فإنه إذا وجب على النبي ﷺ الاستشارة بالرغم من أعلميته الربانية وعصمته الإلهية فإنها تجب على غير المعصوم بالأولوية القطعية.

الواسطة الثانية: أن الخطاب موجّه إلى النبي ﷺ بما أنه قائد وإمام للأمة يعمل على هدايتها وإصلاح شأنها وتدير أمرها؛ إذ لولا ذلك لم يكن وجه للاستشارة لاستغنائه ﷺ عنها، إلا أنه فى مقام إصلاح الأمة فكراً وعملاً لابد وأن يكون فعل النبي ﷺ محققاً لهذه الفكرة الهامة وعاملاً بها؛ ليكون أسوة وقدوة لغيره.

والقول بأن استشارة النبي ﷺ استحبابية مخالف للظهور فى الآيتين لا يصار إليه إلا بدليل، وفى صورة الشك يحمل اللفظ على الأصل فيه وهو الوجوب، بل العقل يقضى بمنع حل الأمر فىهما على الاستحباب؛ لأنه يستلزم لغوية الاستشارة أو نقض الغرض منها.

وتوضيح ذلك: أنه إذا قيل باستحباب استشارة النبي ﷺ فإنه لابد وأن يعمل بنتيجتها وإن كانت مستحبة؛ لأن استشارته لابد وأن تكون لفائدة، وهذه الفائدة لا تخلو إما لأجل تعليمهم هذا الفن أو تطيب خواطرهم ونحوها من فوائد وحكم^(١)، وهذه الفوائد لا تتحقق إلا إذا عمل بنتيجة الشورى، وإلا للزم تعليمهم ما يناقض الشورى وتجريح خواطرهم.

هذا فضلاً عما ثبت في علم الكلام من أن المعصوم لا يترك المستحب ما لم يمنع منه مانع؛ لأنه مما يحبه الله سبحانه ويندب إليه.

إن قلت: إلا أن الآية نصت على أن عمله متوقف على عزمه إذ قالت: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(١) وهذه قرينة الاستحباب.

قلت: فيه جوابان:

أحدهما: قد عرفت أن لا مانع من أن يكون حكم الشورى استحبابياً إلا أن نتيجتها ملزمة عقلاً لاسيما في عمل المعصوم؛ لما يترتب على مخالفتها من التوالي الفاسدة.

ثانيهما: أن الآية صريحة في أن تعليق العمل على العزم بعد الشورى، فيكون العزم على العمل بنتيجة الشورى لا بمخالفتها؛ إذ لا يتناسب مع حكمة الحكيم أن يكلف النبي ﷺ بالشورى ثم يأمره بأن يخالف نتيجة الشورى، وإلا كان الأمر بالشورى لغوياً وناقضاً للغرض.

والخلاصة: أن الطريق الثالث يتوافق مع وجوب الشورى ولزوم العمل بها في كل المرافق العامة، ولاسيما ما يهم الإسلام والمسلمين، بخلاف الطريق الأول والثاني فإنهما أقرب إلى الفردية، وهي في بعض مراتبها قبيحة ومحرفة، وفي بعض مراتبها الأخرى موجبة للتضييع والخطأ.

الوجه الثاني: أن الأخذ بالطريق الثالث هو مقتضى الجمع بين أدلة تقليد الأعلام وتقليد الأكفأ، بل هو مقتضى العدل والإنصاف وإعطاء كل ذي حق

حقه، وذلك لأن أدلة تنصيب الفقيه حاكماً على الأمة وحجة عليها تنطبق على جميع الفقهاء الجامعين للشرائط بالتساوي، فالكل حجة وحاكم، والكل نائب عن الإمام أو وكيل عنه، لاسيما فى الأمور العامة.

ولو تمت أدلة وجوب تقليد الأعلّم فإنه يكون للأعلّم الأرجحية على غيره، ولكن إذا تعددت جهات الأرجحية بأن كان أحد الفقهاء أعلّم والآخر أكفأ فإنه لا يمكن امتثال التكليف بالرجوع إلى الأعلّم إلاّ عبر الشورى والمرجعية الجماعية، وذلك لأن الأمر فى الأمور العامة يدور بين أربعة خيارات:

أولها: أن يتولى الأمور الأعلّم فقط ويترك الأكفأ، وهو باطل؛ لأنه يستدعى ترك الحجة بلا عذر.

ثانيها: أن يتولاها الأكفأ فقط ويترك الأعلّم، وهذا كالأول.

ثالثها: أن يتولاها الاثنان متفرقين فى وقت واحد، بأن يكون كل واحد منهما متصدياً مستقلاً عن غيره، وهذا فوضى واختلال نظام، بل موجب لنقض الغرض من تنصيب الحجة وجعل الحكومة للفقيه.

رابعها: أن يتولاها الاثنان بالاجتماع والتنسيق، ومقتضى حجية اجتهاد كل واحد منهم يستدعى أن يكون الرأى بينهم بالشورى لا بالتفرد، وبالجملة أن الأخذ بأسلوب الشورى بين الفقهاء هو الأوفق بروح الشريعة والأوثق فى فراغ الذمة.

الوجه الثالث: أن هذا الطريق هو الأنسب بالأساليب العقلانية عند تعدد أهل الخبرة وإرجاع الناس إليهم، فإن طريقتهم قائمة على التشاور بينهم،

واتخاذ القرار فيما يتعلق بالشؤون العامة بالشورى والاجتماع لا التفرد، ولا مانع من الجمع بين الطريقتين الثالث والثاني، وذلك بأن تكون لشورى الفقهاء مؤسسة أو أكثر تباشر بتنفيذ قرارات الشورى وتوجيهاتها، وقد فصلنا ذلك في بعض كتبنا فلا نزيد هنا^(١).

والحاصل: أن طرق تصدّي الأكفأ متعددة، واختيار الطريق الأوفق يرجع إلى دراسة الظروف الزمانية والمكانية والحالية، إلا أن الأقرب إلى الأدلة الشرعية هو الثالث، وتظهر الثمرة في فرق هذه الطرق في عمل المقلد، فإنه إذا دار أمره بين الرجوع إلى الأكفأ الفردي أو المؤسسي أو الشورى فإنه يتعين أن يأخذ بالثالث للوثوق بفراغ الذمة، وإذا دار الأمر بين الثاني والأول أخذ بالثاني لذات الملاك. هذا كله على القول بوجوب تقليد الأعلّم، وأما على القول بعدم وجوبه فوجوب الشورى فيه جلي ظاهر.

وقد مر عليك المزيد من البيان عن هذا في وظيفة المجتهد من مباحث الاجتهاد.

الفرع الثالث: في اعتبار زمان الرجوع

الفقيه الأكفأ له ثلاث حالات:

١- أن يكون الأكفأ في زمان الاستنباط.

٢- أن يكون الأكفأ في زمان الإفتاء.

٣- أن يكون الأكفأ في زمان الرجوع والعمل بفتواه.

١ - انظر فقه الدولة: ج ٢، ص ١٩٧؛ الحرية السياسية: ص ٦٠.

والذي يهم فى الأمور العامة زمان الرجوع؛ لأنه زمان التصدي والتدبير، وقد عرفت أن مدار الأكفئية على البعد العملي من العلم لا النظري، ولذا لا مجال للقول بملاحظة الأكفئية يقوم إلاّ فى زمان الرجوع، فمن كان أكفاً فى هذا الزمان وليس بأكفاً فى زمان الإفتاء أو الاستنباط يتعين الرجوع إليه، ولو افترضنا العكس لا يصح الرجوع إليه.

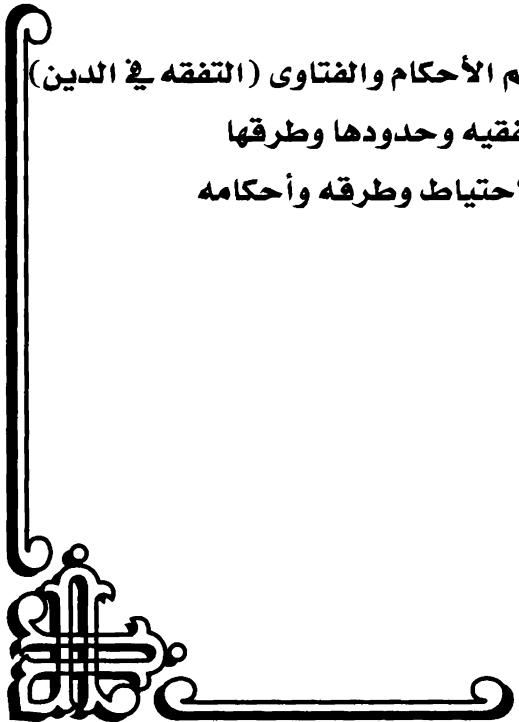
في وظائف المقلد العملية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في وجوب تعلّم الأحكام والفتاوى (التفقه في الدين)

المبحث الثاني: في إطاعة الفقيه وحدودها وطرقها

المبحث الثالث: في وجوب الاحتياط وطرقه وأحكامه



توطئة:

بعد الوظائف النظرية التي تقتصر مهمة المقلد فيها على تشخيص الفقيه الجامع لشرائط التقليد والمرجعية العامة بعد معرفة ضوابطه وشروطه من العلمية والأورعية والأكفئية، تصل النوبة إلى وظائفه العملية والتي تدور عن معرفة مهام المقلد ومسؤولياته الدينية تجاه المرجع الذي قلده ورجع إليه في شؤونه الخاصة والعامة في مقام العمل، والتي يجب عليه أن يلتزم بها ولا يجوز له مخالفتها، وهي عديدة نكتفي باستعراض العمدة منها في ضمن مباحث:

■ المبحث الأول: في وجوب تعلم الأحكام والفتاوى (التفقه في الدين)

المطلب الأول: في الأحكام التي يجب تعلمها

يجب على المقلد بعد تعيين المجتهد الجامع لشرائط التقليد أن يتعلم المسائل الشرعية التي تقع في محل ابتلائه والتي أفتى بها المجتهد لأجل العمل بها، وهو من مصاديق التفقه في الدين الذي أمر به الشرع في النصوص الكثيرة.

ولا فرق في ذلك بين المسائل الشخصية أو المسائل العامة التي تتوقف على فتوى الفقيه، وهذا الوجوب عقلي في بعض وجوهه وفطري في وجهه الآخر، ويمكن تقريره من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: حكم العقل بأن تعلم المسائل من طرق الإطاعة للأحكام الشرعية، وإذا وجب على المكلف التقليد لكونه غير مجتهد ولا محتاط فإنه يجب عليه أن يتعلم المسائل التي تقع في محل ابتلائه، وإلاّ تعذر الامتثال، وقد مر عليك أن التقليد هو عمل المقلد بفتوى المجتهد الجامع للشرائط، ولولا تعلم الفتوى لا يمكن العمل بها، ولعل إلى هذا تشير فتوى صاحب العروة مؤيد في المسألة التاسعة والعشرين حيث يقول:

يجب تعلّم حكم كل فعل يصدر منه - أي المكلف - سواء كان في العبادات أو المعاملات أو العاديّات ^(١)، وقد أقرّها جل الفقهاء والمراجع الذين حشوا على الفتوى كما يظهر من سكوتهم عن التحشية وهم في مقامها ^(٢)، ومرادهم من العاديّات كل ما يقابل العبادات والمعاملات بالمعنى المصطلح، فيشمل التصرفات العادية للمقلد مثل اللباس والتزيين وحضور المجالس والمعاملة مع الناس.

الوجه الثاني: حكم الفطرة بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المقلّد إذا لم يتعلم المسائل الشرعية التي أفتى بها المجتهد الذي يتعين عليه تقليده فإنه في مقام العمل لابد وأن يتعلم الأحكام لأجل تحصيل اليقين بفراغ ذمته منها. وتوضيح ذلك: أن المقلّد بعد عمله بوجود تكاليف في ذمته وأنه جاهل بهذه الأحكام فإنه لا يخلو من حالات:

الحالة الأولى: أن يعمل بها برأيه وهواه من دون تعلم، وهو تشريع محرم

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٠ - ٢٨١، مسألة (٢٩).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٠ - ٢٨١، مسألة (٢٩).

بالأدلة الأربعة.

الحالة الثانية: أن يتعلم فتوى المجتهد غير الجامع للشرائط ويعمل بها، وهو باطل.

الحالة الثالثة: أن يحتاط في جميع المسائل، وهذا يتوقف على تعلم موارده وكيفيته، وهو أشق من الأول، فضلاً عما يترتب عليه من العسر والخرج. كما أنه أخص لتعذر العمل بالاحتياط في العديد من المسائل.

الحالة الرابعة: أن يتعلم فتاوى المجتهد الذي يتعين عليه تقليده ويعمل بها، وهو الذي يجزم فيه بفراغ ذمته من التكليف.

الوجه الثالث: حكم العقل والفطرة بوجوب شكر المنعم

بتقريب: أن تعلم المسائل لأجل الإتيان بها على الوجه المقرر شرعاً يعد عرفاً من مصاديق شكر المنعم، فيجب تبعاً لوجوبه، ويعضد ذلك ثلاثة شواهد أخرى:

الشاهد الأول: الإجماع العملي القائم على وجوب تعلم كل ما يتعلق بدين المكلف من مسائل الأصول والفروع المهمة أو التي تقع في محل الابتلاء وهو ما تشهد به السيرة المتشرعية بين المتقدمين والمتأخرين.

بل أوجبوا على المقلد الابتداء بالسؤال والقراءة والفحص عن وظائفه الشرعية في كل المجالات، وأوجبوا على العالم التعليم، وهو ما تشير إليه آية السؤال وآية التفقه في الدين، ويؤكد حكمهم بأن المقصر في التعليم أو

التعلم مأثوم^(١).

كما حكموا على من لا يتمكن من تعلم الأحكام التي تقع في محل ابتلائه بوجوب الهجرة من البلد أو القرية أو الريف الذي يقطنه إلى مكان آخر يتمكن فيه من التعلم وتحصيل العلم.

والحاصل: أن الإجماع العملي قائم على وجوب تعلم الأحكام على المكلفين، وهذا الوجوب شرعي لتضافر الأدلة عليه.

الشاهد الثاني: الروايات الكثيرة الدالة على محاسبة العبد الذي لم يتعلم الأحكام، منها ما رواه الشيخ عليه السلام في الأمالي بإسناده عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قول الله: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٢) فقال: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجة البالغة»^(٣).

ومنها: صحيحة الأحول - مؤمن الطاق - عن الصادق عليه السلام: «لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا»^(٤) وهي متضمنة للإثبات بعد النفي، فيفيد الحصر، والمراد من نفي السعة أي العذر كما يستفاد من موارد استعمالها في

١ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٥٠٥، المسألة التاسعة.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

٣ - الأمالي (للمفيد عليه السلام): ص ٢٢٨، ح ٦؛ الأمالي (للطوسي عليه السلام): ص ٩، ح ٦؛ تفسير نور الثقلين:

ج ٢، ص ٤١٠، ح ٣٣٠؛ أصول الكافي: ج ١، ص ٢١، ح ٣٧، ح ٣٨، ح ٤١.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ص ١١١، ح ١٣.

ألفاظ الشرع كما في قوله ﷺ: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(١) وقوله: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٢) ونحوهما، وعليه فهي دالة على عدم معذورية من لم يسأل ولم يتفقه في دينه، ولازمها وجوب التعلم وجوباً نفسياً. ومنها: رواية زيد الشحام عن أبي جعفر ﷺ في معنى قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^(٣) قال: «إلى العلم الذي يأخذه عمن يأخذه»^(٤) وتدل على المطلوب بضميمنتين: صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب النفسي العيني والقرينة الحالية فإن لسان حال الآية والرواية يشير إلى الذم على عدم العلم أو أخذ العلم من غير طريقه الصحيح، وهو يشمل الفتوى بلا ريب.

الشاهد الثالث: ما رواه المحدث النوري في المستدرک عن محمد بن أبي القاسم الطبري في بشارة المصطفى بسنده إلى أمير المؤمنين ﷺ أنه قال لكميل: «يا كميل ما من حركة إلا وأنت محتاج فيها إلى معرفة»^(٥) والإثبات بعد النفي يفيد حصر الحاجة إلى المعرفة في جميع الأعمال، سواء كانت عبادية أو معاملية أو كانت من العاديات.

وإطلاق المعرفة فيه يشمل المعرفة بأصل العمل وبتفاصيله وأحكامه، وهذا ما يؤكد العقل والاعتبار والعديد من الروايات الأخرى^(٦).

١ - المعتبر: ج ٢، ص ٤٧٨.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٦٦، ح ٧.

٣ - سورة عبس: الآية ٢٤.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٥١، ح ٤٤.

٥ - مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي: ص ٢٦٨، ح ١.

٦ - أصول الكافي: ج ١، ص ٢٩، ح ١٠٦.

والحاصل: أن العقل والفطرة بل الإجماع العملي والمستفاد من مضامين بعض الأخبار كلها توجب على المقلد تعلم المسائل الشرعية التي تقع في محل ابتلائه.

فعلى القول بوجوب تقليد الأعلام والأورع والأكفأ فإنه يتعين عليه تعلم فتواه لا غير؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وعلى القول بعدمه فإنه يتعين عليه أن يختار أحد المجتهدين الجامعين للشرائط، ويتعلم فتواه في المسائل التي يحتاجها، ويستثنى من هذه المحصلة اليقينيّات والضروريّات، نظير وجوب أصل الصلوات اليومية وحرمة الظلم واستحباب حسن الخلق وإباحة شرب الماء ونحوها، فإنه لا مجال للتقليد فيها؛ لأن المقلد عالم بها وليس بجاهل، فتخرج تخصّصاً عن أدلة التقليد، كما أن تعلّم هذه المسائل تحصيل للحاصل، كما يستثنى منها المسائل الخارجة عن محل الابتلاء؛ لعدم الحاجة، ولاستلزام تعلم جميع المسائل الابتلائية وغيرها العسر والخرج.

المطلب الثاني: في حقيقة وجوب التعلم

يظهر من إطلاق كلمات الأصحاب أن وجوب تعلم الأحكام والفتاوى عقلي محض فلا عصيان على مخالفته، وإنما على مخالفة الواقع إن صادف ذلك، وهذا يتطابق مع مسلك الطريقة في التقليد، وإن الغاية من رجوع الجاهل إلى العالم هو الوصول إلى الواقع لا غير.

ففي العروة قال: يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلاً^(١).

وأكد الوجوب العقلي جمع من المحشين، حيث صرح بعضهم بأنه وجوب عقلي تعيني^(٢)، وبعضهم بأنه وجوب طريقي وإرشادي^(٣)، وبعضهم بأنه لو أتى بالعمل من دون علم وطابق الواقع صح^(٤).

وفي المسألة التالية لها قال صاحب العروة رحمته: يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً. نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتلى بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما^(٥).

والحكم بالصحة لا يستقيم إلا مع الوجوب العقلي الإرشادي، وبهذا أقر

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٦، مسألة (٢٧).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٦، مسألة (٢٧)، حاشية رقم (١).

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٦، مسألة (٢٧)، حاشية رقم (٢).

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٦، مسألة (٢٧)، حاشية رقم (٣) وما بعدها.

٥ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٧ - ٢٧٩، مسألة (٢٨).

جملة المحشين والمعلقين على الفتوى المذكورة^(١)، وخالف في ذلك الشيخ رحمته الله حيث حكم في رسالته العملية بفسق من ترك تعلم مسائل الشك والسهو^(٢)، وهذا لا يستقيم إلاّ على القول بالوجوب الشرعي له لملازمة الفسق والعصيان، ومستند الحكم بالفسق يحتمل وجوهاً:

الوجه الأول: أن ترك تعلّم المسائل من مصاديق التجري؛ لأنه يكشف عن عدم مبالاة العبد بوظائفه الشرعية وبأحكامه المولوية، والتجري حرام يوجب استحقاق العقاب، بل قبيح بالغ لما فيه من التجاوز والظلم للمولى، ومن الواضح أن فعل الحرام يوجب الفسق.

وأشكل عليه: أنه لا يتوافق مع مسلك الشيخ رحمته الله في الأصول، حيث ذهب إلى عدم حرمة التجري^(٣).

الوجه الثاني: أن التعلم واجب نفسي، فتركه يستلزم الفسق والعصيان حتى وإن لم يبتل المكلف بالشك أو السهو^(٤)، وهذا ما يتوافق مع ظواهر بعض الأدلة المتقدمة، ولكنك عرفت من كلمات الشيخ رحمته الله في رسالته في الاجتهاد والتقليد أن الوجوب عنده طريقي لا موضوعي. نعم يمكن أن يقال بعدم التنافي بين طريقية ذات التقليد ووجوب تعلّم الأحكام، فإن الثاني نفسي، فعدم تعلمها ملازم للعصيان، فتأمل.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٧، حاشية رقم (١-٦)، ص ٢٧٨، الحاشية (١)، (٢).

٢ - صراط النجاة (رسالة عملية للشيخ الأنصاري رحمته الله): ص ١٧٥، مسألة (٦٨٢)؛ التنقيح في شرح

العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٣؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٦.

٣ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٣.

٤ - فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤١٢-٤٢٣.

الوجه الثالث: التفكيك بين الحرمة والفسق، وذلك بأن نقول إن الإقدام على ما فيه التهاون بأمر المولى والتجاوز على حقوقه وإن افترضنا أنه ليس بحرام، إلا أنه يكشف عن فقدان العدالة؛ بداهة أن العادل لا يقدم على ما يحتمل فيه المعصية أو احتمال الظلم، وهذا يتوافق مع مسلك المشهور القائلين بأن العدالة ملكة والشيخ رحمته الله منهم^(١).

والحاصل: أن العادل لا يتجرى على مولاه، ولو تجرّى كان فاسقاً وإن لم يرتكب حراماً.

وفيه:

أولاً: أن هذه لا يتوافق مع مسلك الشيخ رحمته الله في الأصول، حيث ذهب إلى أن الأحكام الوضعية ليست مجعولة بالجعل المستقل، بل هي حقائق انتزاعية من الأحكام التكليفية، ولولا أن يكون وجوب تعلم المسائل من الواجبات الشرعية لم يكن وجه لانتزاع الفسق؛ إذ لا تفكيك بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه.

وثانياً: أن هذا التوجيه مبني على إنكار وجود حالة ثالثة بين الفسق والعدالة، فيثبت الفسق بواسطة عدم العدالة، والحال أن هذا ليس بصحيح لاسيما في عالم الإثبات ومقام التنجيز والإعذار، وذلك لإمكان أن يكون الإنسان مجهول الحال فلا نعلم بفسقه ولا بعدالته، وعليه فإن نفي العدالة لا يلزم إثبات الفسق.

١ - رسالة في العدالة (للشيخ الأنصاري رحمته الله): ص ٧-١١؛ صراط النجاة (رسالة عملية للشيخ الأنصاري): ص ٣٨، مسألة ٣٧؛ بحوث في الأصول (الاجتهاد والتقليد): ص ٧٠.

نعم ربما يتصور عدم وجود حالة ثالثة ثبوتاً، بدعوى أن واقع الإنسان يدور بين الفسق والعدالة، وحينئذ يصح التوجيه المذكور ثبوتاً إلا أنه لا يصح إثباتاً.

ولكن فيه أيضاً إمكان تصور حالة ثالثة للإنسان ثبوتاً كالصبي والبالغ تَوّاً ونحوهما، فإنه بناء على أن العدالة ملكة لا يمكن وصفه بواحدة من الصفتين. نعم إذا قلنا إن العلاقة بين الفسق والعدالة هي علاقة الإيجاب والسلب فإنه يكفي للحكم بالفسق عدم العدالة وفيه ما فيه.

وبهذا يظهر أن أقرب التوجيهات هو الثاني، وهو يتوافق مع قول صاحب الجواهر رحمته الله الذي ذهب إلى أن وجوب التقليد موضوعي لا طريقي، وحينئذ يتعين على المقلد أخذ الأحكام عن طريق المجتهد الجامع للشرائط حصراً، ولا يصح له العمل بغير فتواه وإن طابقت الواقع.

والصواب هو أن الوجوب شرعي لا عقلي؛ لما عرفت من تضافر الأدلة اللفظية واللبية عليه، كما يمكن الاستدلال له بالآيات المباركة الدالة على وجوب التقوى إلى حد غايتها أو بمقدار الاستطاعة فيها، وهو ينطبق على تعلم الأحكام الشرعية، نظير قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٣) وقوله سبحانه: ﴿فَوَ أَنْفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(٤) وغيرها من الآيات

١ - سورة التغابن: الآية ١٦.

٢ - سورة آل عمران: الآية ١٠٢.

٣ - سورة البقرة: الآية ١٩٦.

٤ - سورة التحريم: الآية ٦.

التي يتوقف امتثال الأوامر فيها على تعلم الأحكام الصادرة من الفقيه الذي يتعين تقليده؛ لأنه من مصاديق تقوى الله ووقاية النفس من النار، بل هو من ابتغاء الوسيلة إلى التقوى والطاعة التي أمر بهما في قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(١).

ويعضد كل ذلك الروايات الإرجاعية، فإنها ظاهرة في أن الرجوع إلى الفقيه وأخذ الفتوى منه من الواجبات الشرعية لا العقلية المجردة، نظير صحيحة أحمد بن إسحاق عن الإمام الهادي عليه السلام قال: سألته وقلت له: من أعامل؟ وعنم آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدي، وما قال لك عنى فعنى يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون»^(٢) وهي دالة على ثلاثة أمور:

أحدها: الإرتكاز التشريعى عند أحمد بن إسحاق بوجوب الرجوع إلى الفقيه لأجل تعلم الأحكام والفتاوى.

ثانيها: وجوب إطاعة الفقيه فيما يصدر من أحكام، وظاهر الأمر بالاستماع والطاعة هو الوجوب النفسى المولوى.

ثالثها: أن وجوب الطاعة يشمل كل ثقة مأمون على الدين إذا نقل الحكم أو الفتوى، فيشمل راوى الحديث كما يشمل الفقيه.

وبمثل هذه الدلالة وردت الروايات الإرجاعية الأخرى نظير رواية عبد العزيز بن المهتدي الذي سأل فيها الرضا عليه السلام عنم يأخذ معالم دينه،

١ - سورة المائدة: الآية ٣٥.

٢ - الوسائل ج: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ٤.

فأرجعه إلى يونس بن عبد الرحمن^(١)، ورواية علي بن المسيّب الهمداني الذي سأل الرضا عليه السلام عن ذلك فأرجعه إلى زكريا بن آدم^(٢)، وغيرها مما هو متضافر^(٣)، ويعضد هذا المضمون الروايات الدالة على حرمة الرد عليهم^(٤)، وهو ينطبق على عدم تعلم فتوى الفقيه والعمل بغيرها في صورة وجودها وإمكان العمل بها.

والحاصل: أن القول بان وجوب تعلم الأحكام الشرعية واجب عقلي لا شرعي يستدعي حمل هذه الأوامر في أمثال هذه الآيات والروايات على الإرشاد، وهو خلاف المتبادر منها والمركز في أذهان المتشرعة، فإن المتشرعة يتعاملون مع التقليد والرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط من قبيل التعبديات التي ينالون به القربة والثواب، والفتاوى الصادرة منه على أنها حكم الله سبحانه، وأن إطااعته إطاعة للإمام عليه السلام، وأن مخالفته من المعاصي والذنوب وليس مجرد مخالفة للحكم العقلي، وهذا يكشف عن أن المرتكز في أذهانهم من أحكام التقليد ووجوبه هو الحكم المولوي لا العقلي المحض.

لا سيما على القول بإمكان اجتماع الأمر العقلي والشرعي في الشيء الواحد، وذلك بحمل الأمر الشرعي على تأكيد الحث على العمل، أو إيجاد الداعي عليه، أو الترغيب بالطاعة طلباً للمثوبة أو الرضا الإلهي أو التوفيق، فتأمل.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٧، ح ٣٥.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠-١٥١، ح ٩، ح ٢٣، ح ٢٤، ح ٣٠، ح ٣٣، ح ٣٤، ح ٤٥.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٣، ح ٧، ص ١٥٣، ح ٤٨.

المطلب الثالث: فى طرق تعلم الفتوى

لا يكفي فى تحقق التقليد الأخذ الإجمالى للفتوى، بل يلزم الأخذ التفصيلي من حيث الحكم وكيفية الامتثال، ويتم ذلك عبر طرق ذكرها صاحب العروة^(١) فى المسألة السادسة والثلاثين فقال: فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً.

الثاني: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً.

الرابع: الوجدان فى رسالته، ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط^(٢).

ويمكن إضافة طريق خامس هو الشيع الحاصل من نقل جماعة بناء على أنه حجة شرعية، أو المفيد للعلم بناء على أنه حجة عقلائية، وسادس هو التواتر أو الخبر المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم، بل كل طريق عقلائي كاشف عن الفتوى؛ لانطباق عنوان الاستبانة عليه عرفاً المنصوص عليها بمثل رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة، ولبناء العقلاء القائم على اعتبار الوثوق بالفتوى وصحة نسبتها إلى الفقيه من أي طريق حصل.

وكيف كان فإن ظاهر جل المحشين والمعلقين من المراجع المتأخرين

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩، مسألة (٣٦).

والمعاصرين موافقتهم للفتوى، كما يكشف عنه سكوتهم عنها^(١)، وتقديم المشافهة على الإخبار، وهو على الوجدان في الرسالة ناظر إلى قوة الاعتبار أو أشرفية الوجود اللفظي على الكتبي.

ومن الواضح أن في كل واحد من هذه الطرق المذكورة بحثاً يستدعي الوقوف عنده.

الطريق الأول: السماع الشفهي

أي أن يستمع المقلد فتوى الفقيه من كلامه، فإن ظواهر الكلام حجة عند العقلاء، ولا يشترط في حجية ظاهر كلامه حصول الوثوق والاطمئنان بالمراد ما دام لم ينصب قرينة على خلافه، وإذا أطلق الكلام وشك في المراد فإنه يتمسك بأصالة الإطلاق؛ لأنه الأصل العقلاني الحاكم في فهم مداليل الألفاظ على ما حقق في محله.

ويمكن أن تعترض حجية هذا الظهور احتمالات عقلية هي: احتمال السهو والغلط والتقية، والاحتمال الأول والثاني ينفيهما الأصل العقلاني القاضي بالتمسك بظاهر الكلام ما لم يقطع بواحد منها، والثالث إن لم تكن قرينة قاطعة عليه تنفيه أصالة العدم.

نعم هنا احتمال رابع قد لا يخل بالظهور لكنه يخل بحجتيته، وهو احتمال عدم مطابقة قوله لاجتهاده وفتواه، كما لو احتمل المقلد أن الفقيه ينقل له فتوى غيره أو فتوى المشهور، ومن الواضح أن ما هو حجة على المقلد هو

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩، مسألة (٣٦)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٦٥؛ فقه الشيعة: ص ٢١٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٦٢؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٢٤.

فتوى الفقيه الذي يقلده لا فتوى غيره.

ومرجع هذا الشك يعود لأمرين:

أحدهما: الشك في مطابقة قول الفقيه لاجتهاده، ولو ارتفع الشك يثبت أن قول الفقيه هو فتواه.

ثانيهما: الشك في مطابقة قوله لقصده، ولو ارتفع هذا الشك فإنه تثبت حجية قول الفقيه ولو لم يكن فتواه، كما لو كان ناقلاً لفتوى غيره، وذلك لأن لازم مطابقة القول للقصود هو اعتماد الفقيه لفتوى غيره، واعتبارها فتواه، ويمكن رفع الشك الأول بالأصل العقلاني القاضي بالمطابقة بين القول والاعتقاد، فإن العقلاء لا يترددون في حمل ظاهر كلام المتكلم على أنه ناشئ من اعتقاده ورأيه، وليس ناقلاً لقول غيره، بل حتى إذا ظنوا أو علموا بأن ما يقوله هو قول غيره فإنه ما لم ينصب قرينة على عدم اعتقاده به فإنهم يحملون ما ينقله على أنه معتقد به وموافق له، وعلى هذه السيرة قام نظام الناس في دينهم ودنياهم، وهذا الأصل يوجب الوثوق والاطمئنان بأن ما يقوله الفقيه هو اجتهاده لا اجتهاد غيره، وهو يكفي لرفع الشك المذكور.

وأما الشك الثاني فيمكن رفعه بأصالة التطابق العقلانية بين الإرادة الجدية والإرادة الاستعمالية التي قررها الأصوليون في الدلالة اللفظية، فإنها تثبت أن ما يتكلم به المتكلم هو مقصوده ومراده وليس مجرد كلام عابر، وعلى هذا الأساس يقوم نظام العقلاء في عقودهم وسائر معاملاتهم، وربما يمكن التمسك بالأصل الشرعي أيضاً لرفع الشكين معاً، وهو الروايات المانعة من التشكيك فيما يرويه الثقات عن الأئمة عليهم السلام والنهي عنه، نظير التوقيع

الشریف الوارد عن القاسم بن العلاء يقول عليه السلام: «فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقتنا»^(١).

بتقريب: أن إطلاق التشكيك فيما يرويه الرواة يشمل ما كان تشكيكاً في السند أو في الدلالة؛ إذ لا يخلو نقل الراوي من احتمال السهو والخطأ، كما لا يخلو من احتمال أن ينقل حكم غير الإمام عليه السلام. وواضح أن التشكيك في هيئته مصدر يراد به المبالغة في الشك بقصد وإرادة، نظير تعليم وتكريم، فهو يقع بفعل من الإنسان واختيار في مقابل الشك الذي غالباً يقع لا عن اختيار، ومن هنا نفى العذر عن المشكك؛ لأن التشكيك بعد توفر الحجة والوثاقة ملازم للعصيان واستحقاق العقوبة.

وهو يشمل نقل الفتوى بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: وحدة الملاك بين الرواية والفتوى، سوى أن الراوي ينقل الألفاظ الواردة عنه عليه السلام بحسب ظاهر الحال، بينما الفقيه ينقل المعنى في الغالب.

الضميمة الثانية: اتفاقهم على أن الروايات المذكورة لا تختص بالرواة، بل تشمل الفقهاء، ولذا تمسكوا بها وبمثلها لإثبات وجوب التقليد والرجوع إلى الفقهاء، فتأمل.

ونظير التوقيع ما ورد في العمري وابنه من لزوم التصديق بما ينقلان عن صاحب عليه السلام وعدم التشكيك فيه؛ لأنها مأمونان ثقتان، ففي صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي محمد عليه السلام ورد قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما

أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قالاً لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»^(١) والتعليل المذكور يدل على أن الوثاقة في الشخص كافية شرعاً لدفع الشكوك المذكورة، كما أن الأمر بالاستماع والطاعة للثقة الأمين كاشف عن لزوم الاعتماد عليه والوثوق بمنجزية العمل بمؤدى كلامه، وعدم العذر في مخالفته وإن حصل الشك أو الاحتمال بالخطأ ونحوه.

للعمل حكم السماع الشفاهي، فلو رأى المقلد أن المجتهد يصلي عند استتار القرص ولو لم تذهب الحمرة أو يكتفي بتسبيحة واحدة في الركعة الثالثة والرابعة ونحوه فإنه يكشف عقلاً وعقلاً عن أن عمله مستند إلى فتواه، والإشارة المفهمة بحكم العمل أيضاً، كذلك السكوت الكاشف عن الرضا بمنزلة الإشارة، كما لو أجاب أحدهم عن المسألة في محضر الفقيه وسكت عنه، وأما نقل القول بواسطة الوسائل الحديثة كالإذاعة والتلفاز والأقمار الاصطناعية والهاتف ونحوها فهو بحكم المشافهة بلا ريب إذا حصل الاطمئنان بأنه قوله لا قول غير.

نعم ينبغي أن تنقيد حجية ظاهر كلام المفتي بشرطين:

أحدهما: أن يكون سليماً في قواه العقلية والنفسية، فلا يغلب عليه السهو والنسيان أو شدة الخوف والقلق، فيفرط في استعمال التقية ولو بالطرق غير المتعارفة؛ بداهة أن الاختلال المذكور يوجب انصراف الأدلة عنه؛ لوضوح أن الأصول العقلانية والأدلة اللفظية تنصرف إلى المتعارف لا غيره.

وثانيهما: أن لا توجد قرائن مورثة للشك بما يقول، فلو احتمل احتمالاً

١ - الغيبة: ص ٣٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

عقلائاً وقوع الدس والتزوير في قوله أو التقليد لصوته وبث عبر الإذاعة أو أشرطة التسجيل أو أجهزة الهاتف ونحوها كما تفعله بعض أجهزة الحكومات الظالمة أو الفئات التي لها مصلحة في ذلك فإنه لا يصح الاعتماد على ما ذكر؛ لوضوح عدم وجود بناء من العقلاء على الأخذ بمثل هذا الظهور، كما أن الأدلة اللفظية منصرفة عنه.

ولا يخفى أن الأصل العقلائي المذكور مما يفيد الوثوق والاطمئنان، فيكون حجة من باب العلم العرفي وليس من باب بناء العقلاء، فلذا لا تتوقف حجتيه على اتصاله بزمان المعصوم وإمضاء المعصوم له. هذا فضلاً عن الجزم بأن هذه السيرة متصلة بزمان الأئمة عليهم السلام وقد أمضوها كما عرفت من الأدلة الإرجاعية المتقدمة.

الطريق الثاني: إخبار عدلين بالفتوى

وقد نسب هذا الطريق إلى المشهور^(١)، والمراد به البيئة الشرعية، كما يظهر من إطلاق كلماتهم واشتراط العدالة فيهما، فإنه لا يتوافق إلا مع البيئة الشرعية، وعلى هذا فإن مجرد إخبارهما يكفي للاعتماد في مقام العمل، ولا يشترط فيها حصول الوثوق والاطمئنان؛ لأن ذلك مقتضى التعبد الشرعي. نعم لو قلنا بأنها حجة عقلائية لا شرعية يمكن اشتراط حصول الوثوق بقولهما.

ووجه حجية البيئة شرعاً هنا هو ما تقدم من رواية مسعدة بن صدقة وغيرها الدالة على أن الأشياء كلها مما تحكم فيها البيئة؛ إذ ورد فيها: «والأشياء كلها

على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئة»^(١) وعموم قوله عليه السلام في قصة ابنه إسماعيل الواردة في صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»^(٢) والعدل من أظهر مصاديق المؤمن. هذا فضلاً عن الروايات الإرجاعية المتقدمة وبناء العقلاء وسيرتهم القائمة على اعتماد قول الثقة في مختلف الأمور فضلاً عن العدل، وحيث إن ذلك من طرق الإطاعة والمعصية يكون حجة، وقد مر الكلام مفصلاً في حجية البيئة وأدلة اعتبارها في مبحث الاجتهاد فلا نعيد.

وهل يشترط في إخبارهما المشافهة فلا يجوز الاعتماد على الإخبار الكتبي كما لو نقلنا الفتوى في كتاب لهما؟ وكذا هل يجوز الاعتماد على عملهما إذا كشف عن الفتوى كما لو رأى المقلد أن العدلين اللذين يقلدان المجتهد الذي يقلده يكتفیان بتسبيحة واحدة في الركعة الثالثة والرابعة ويوظبان على هذا الفعل ولم يكن هناك احتمال عقلائي يوجب حمل عملهما على غير ذلك؟ احتمالان: والقول بوحدة الملاك وعدم فهم الخصوصية للمشافهة غير بعيد.

الطريق الثالث: إخبار عدل واحد

ويرد عليه إشكالان:

أحدهما: حلي، وتقريره: أن جعل العدل الواحد كطريق في مقابل العدلين غير وجيه، لأن البيئة الشرعية لا تخلو إما أن تكون مشترطة بالتعدد فلم يبق وجه لجعل العدل الواحد في مقابلها، أو تكون غير مشترطة به فيكفي فيها

١ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

٢ - الكافي: ج ٥، ص ٢٩٩، ح ١.

العدل الواحد، فلم يكن وجه للطريق الثاني المبني على إخبار عدلين.

وثانيهما: نقضي، وذلك في العديد من الموارد التي أشكل صاحب العروة عليه السلام على قبول العدل الواحد فيها، نظير إشكاله بثبوت نجاسة ماء البئر بخبر العدل الواحد^(١)، كما أشكلوا على إثبات الكرية بواسطته^(٢)، وكذا في ثبوت المسافة الشرعية بقوله^(٣)، وثبوت المسجدية والجامعية في الاعتكاف^(٤)، وذهاب ثلثي العصير العنبي بإخباره^(٥)، ونحو ذلك من موارد عديدة أشكل على اعتبار قول العدل الواحد فيها. ولم يعرف وجه للفرق بين هذه الموارد وبين الإخبار عن الفتوى حتى يقال بالتفصيل.

ومن الواضح أن هذا الإشكال يتوافق مع مسلك المعظم، بل المشهور القائم على عدم اعتبار قول العدل الواحد في الموضوعات، وحكي أن المسألة كانت معروفة بذلك إلى عصر شريف العلماء عليهم السلام وبعض من تأخر عنه كأصحاب الجواهر والرياض والحدائق وغيرهم عليهم السلام^(٦)، ولم يخالفهم إلا القليل منهم العلامة عليه السلام على ما حكي وجمع من المتأخرين وجل المعاصرين حيث أفتوا بكفاية قول العدل الواحد فيها^(٧).

والظاهر أن الإشكال الأول تام، ولذا ترقى صاحب العروة من العدل

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦٠، مسألة (٦).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦٨، مسألة (٩).

٣ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٤١٧، مسألة (٤).

٤ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٨٣، مسألة (٢٤).

٥ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٥.

٦ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٥٥.

٧ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٥٥.

الواحد إلى القول بكفاية إخبار الشخص الموثق الذي يوجب قوله الاطمئنان. وأما الإشكال النقضي فيمكن الجواب عنه بأن الشواهد النقضية كلها واردة في الإشكال على قول العدل الواحد في الموضوعات، وهي أجنبية عن نقل الفتوى؛ لأنها من الأحكام، ولا خلاف في قبول قول العدل الواحد في الأحكام وإنما الخلاف في الموضوعات على ما عرفت.

ونقل الفتوى وإن كان في نفسه موضوعاً إلا أنه متضمن للحكم الشرعي بالدلالة المطابقة أو التضمنية أو التلازمية، وبذلك يتضح أن الصواب هو جعل الطريق الثالث إخبار الثقة الواحد، لا العدل الواحد والدليل على اعتباره قيام السيرة العقلية عليه المضادة شرعاً، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن هذا الطريق من الطرق العقلية أم الشرعية التعبدية.

والثمرة تظهر في اشتراط الوثاقة والاطمئنان وعدمه، فإنه على الأول ينبغي أن يتقيد اعتبار قول الثقة فيها بما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان، وأما على الثاني فلا، والمشهور بينهم بل لعل المتسالم عليه هو الأول، ولذا قيد صاحب العروة رحمته خبره بما يوجب الاطمئنان وأقر فتواه أكثر المحشين والمعلقين^(١)، ولكن يمكن القول باعتباره الشرعي استناداً إلى النصوص المتضاربة الناهية عن التشكيك فيما يرويه الثقات نظير التوقيع المبارك: «لا عذر لأحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(٢) والروايات الإرجاعية إلى يونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم وغيرهما^(٣)، فضلاً عن إطلاق قوله تعالى:

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٩.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ج ٢٧؛ ص ١٥٠، ج ٤٠.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٧، ج ٣٣.

﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) الشامل للواحد منهم بلا إشكال، وعلى هذا يجب الأخذ بقول الثقة مطلقاً سواء أفاد الوثوق أم لا، بل ولو لازم الظن بالخلاف.

وأما بناء على القول الأول فهل المعتبر حصول الوثوق والاطمئنان الشخصي بصدقه أم النوعي أو مطابقة قوله للواقع؟

المسألة فيها خلاف، وقد تعددت فيها الأقوال^(٢)، والحق هو الثاني وذلك لأمرين:

أحدهما: أن الوثوق والاطمئنان الشخصي من مراتب العلم العرفي، وهو حجة بلا إشكال، فيخرج موضوعاً عن محل البحث، بخلاف النوعي فإنه يكفي فيه حصول الوثوق من قول الثقة عند نوع العقلاء وإن لم يفد وثوقاً عند المقلد، فلذا يعد من مراتب الظن الخاص الذي قامت عليه السيرة العقلية، فيصلح شاهداً لما نحن فيه.

ثانيهما: المركوز في أذهان العقلاء والمشرعة، فإنهم يذمّون من لم يعمل بالمسائل التي أخبر بها الثقة مدعياً بعدم حصول الوثوق الشخصي، ويعدونه عاصياً ومفوتاً للطاعة، بينما يعذرون من اعتمد على ذلك وعمل بها وإن صرح بعدم حصول الاطمئنان بقوله، وهذا يكشف عن أن المرتكز عن حجية خبر الثقة هو الوثوق النوعي لا الشخصي.

وتتفرع على ذلك مسألتان:

المسألة الأولى: الظاهر جواز الاعتماد على خبر المرأة الثقة في نقل الفتوى،

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٢٥؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ٦١.

كما يجوز الاعتماد على إخبار الفاسق الثقة أو فاسد المذهب، بناء على القول بأنه طريق عقلاني، وذلك لكفاية الوثاقة عند العقلاء في التصديق بالخبر. نعم قد يشكل الأمر بناء على كونه طريقاً تعبدياً.

أما الإشكال في قبول خبر المرأة من جهة دعوى وجود أصل يقوم على عدم اعتبار قولها إلا في الموارد التي نص عليها الدليل كمسائل الحيض والنفاس واستهلال الصبي ونحوه، أو دعوى انصراف أدلة الشهادة عنها إلا ما أخرجه الدليل.

وأما الإشكال في خبر الفاسق وفاسد العقيدة فمن جهة ظهور النصوص المتقدمة في اشتراط المأمونية على الدين والدنيا في الثقة الذي يؤخذ منه الحكم كما نصت عليه الروايات الإرجاعية، أو احتفافها بالقرائن الدالة على أن تصديق الثقة مختص بالعاقل والموالي صحيح المعتقد.

ولكن الصواب على خلاف ذلك، لعدم وجود مثل الأصل المذكور، ولا دليل عليه، بل قد يقال الأصل هو جواز تصديق قول المرأة إلا ما أخرجه الدليل، وهو ما تقتضيه قاعدة الاشتراك في التكليف، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١) فإن إطلاقها يشمل ثبوت كل ما يثبت للرجل من الحقوق والواجبات، ومن الواضح أن العام والمطلق حجة في أفرادها إلا ما علم خروجه بالتخصيص أو التقييد.

وأما الروايات الإرجاعية فهي ظاهرة بل صريحة في أن مدار الاعتبار في التصديق على الوثاقة، وهي واحدة في العادل والفاسق وفاسد المذهب وإن

اختلفت في بعض المراتب، والعلة تعمم الحكم، فدعوى الاختصاص تفتقر إلى دليل.

المسألة الثانية: لا فرق في نقل الفتوى من قبل الثقة بين ما كان شفاهاً أو عبر الكتاب أو الوسائل الحديثة كالتلفاز والهاتف والقنوات الفضائية ونحوها؛ لوحدة الملاك وصدق الإخبار عن الثقة عرفاً، كذلك لا فرق في نقلها عبر أكثر من ثقة، كما لو نقل أحد الفضلاء أنه رأى في كتاب فاضل آخر أنه نقل فتوى المرجع، فإنه يصح الاعتماد عليها للملاك المتقدم.

وعلى هذا الأساس قامت السيرة التشريعية على الاعتماد على نقل الوكلاء والخطباء والمدرسين وأئمة المساجد فتاوى المراجع والمجتهدين ولو بأكثر من واسطة موثوقة.

الطريق الرابع: الوجدان في الرسالة العملية

والمراد بها وجود الفتوى في الرسالة العملية للمرجع، سواء كانت الرسالة منسوبة إليه بالمباشرة كما لو كتبها بنفسه، أو بالواسطة كما لو كتبها غيره من أهل الفضل والخبرة مطابقة لفتاواه ثم أمضاها المرجع، ولا يختلف الحال في حجية الفتوى حينئذ بين ما كانت الفتوى مدونة بعلم المرجع أم بغير علمه، أو بأمره أم بغير أمره.

والوجه في حجية الرسالة العملية يعود لأمرين:

أحدهما: وحدة الملاك مع النقل الشفاهي؛ إذ لا خصوصية للمشافهة سوى الوثوق بكونها فتواه، فكذلك إذا حصل الوثوق بالفتوى من الرسالة العملية.

وثانيهما: صدق الرجوع إلى أهل الذكر والعالم بالحلال والحرام ونحوهما من العناوين المأخوذة في لسان الأدلة الإرجاعية؛ فإن إطلاقات هذه الأدلة تشمل الرجوع إلى الفقيه مباشرة أو بالواسطة، وفي جواز الاعتماد على الرسالة العملية المدونة من قبل ثقات أهل الفضل لا من قبل ذات الفقيه وعدمه احتمالات ثلاثة ثالثها التفصيل بين ما أحرز الإمضاء ولو بشاهد الحال فيجوز الاعتماد، وبين ما أحرز عدم الإمضاء فلا يجوز وبين ما لم يحرز أحد الطرفين فيجوز.

ومنشأ هذا التفصيل يعود للوثوق والاطمئنان في الأول والثاني، وأما جواز الاعتماد عليها في صورة عدم الإحراز فمن جهة انطباق أدلة حجية إخبار الثقات عليها الشاملة لنقل الفتوى بالمنطوق أو بالملاك، ويعضد حجية الرسالة العملية على المقلد السيرة المعصومة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام من ناحيتين:

ناحية مكاتبتهم عليهم السلام في أجوبة المسائل التي يسألون عنها، وناحية التوقيعات الصادرة من الناحية المقدسة عجل الله تعالى فرجه الشريف وقد كانت مداراً لعمل الشيعة واجتهادات المجتهدين، فيكشف عن أن المركوز عند الشرع وعند المتشركة حجية الكتابة في نقل الأحكام والفتاوى كالمشاهدة.

نعم يشترط في حجيتها شرطان:

الشرط الأول: صحة نسبتها للمرجع، ويعرف ذلك إما بالعلم الوجداني أو التعبدي بمثل البيئة أو إخبار الثقات أو الشيعاء المفيد للعلم بناء على أنه

حجة عقلائية أو مطلقاً بناء على أنه حجة تعبدية.

والشرط الثاني: الأمن من الغلط في الكتابة أو الطباعة ونحوهما مما قد يغير الفتوى، ويخل بالوثوق بها، ويكفي المقدار المتعارف فيه؛ إذ لا يسلم كتاب عادة من بعض الأخطاء المطبعية أو الكتابية التي يتسامح فيها؛ لأن الأحكام تحمل على المتعارف، ومن هنا قيد جماعة من الفقهاء الأمن من الغلط بالظن القوي، بل عن الشيخ الأنصاري رحمته الله وجمع من الأعظم تقييدها بمطلق الظن^(١)، وهل المقصود منه الظن الشخصي أم النوعي؟ احتمالان.

والأول أحوط، وهو القدر المتيقن المشمول بالحجة العقلائية، ولم يستبعد الثاني بعض المراجع، واستدل له بدم العقلاء من لم يعتن بالكتابة المحذرة أو المخوفة إذا وردت إليه ولم يعمل بها معتذراً بعدم حصول الظن والاطمئنان الشخصي بها، فإن العقلاء يرون كفاية حصول الظن النوعي في مقام التنجيز والإعذار.

وربما يقال باشتراط التدقيق العقلي فيه؛ إذ حكي عن رسالة المجدد الشيرازي وصاحب الجواهر وتبعهما جمع من الأعظم كالآخوند الخراساني والميرزا محمد تقي الشيرازي رحمته الله تقييد المسألة باليقين^(٢)، وهو ظاهر في الجزم كما هو ظاهر إطلاق عبارة صاحب العروة رحمته الله، وإقرار جمع من المعلقين عليها المستفاد من سكوتهم^(٣)، وعليه لا بد وأن تكون الرسالة خالية من الغلط مطلقاً، ووجهه ظاهر إلا أنه غير سديد، وذلك لوجهين: نقضي وحلي.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٧٠.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٧٠.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٩، مسألة (٣٦).

أما النقص فبمثل مشافهة الفقيه، فإن احتمال الغلط فيها وارد، بل هو واقع في العديد من الأحيان، وقد قال السيد الأستاذ دام ظله: كم رأينا وسمعنا أن الفقهاء أخطأوا في جواب المسألة فألفتهم بعض أصحابهم إلى الخطأ، وقد شكروه على ذلك، واعترفوا بالخطأ، وقد نقل عن المرجع الورع الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي رحمته الله - المعروف باستيعابه ودقته معاً - إنه كان في مجلس الدرس فورد عليه سائل يسأله عمن قتل شخصاً قبل أيام كم تكون دينته؟ فأجابه الشيخ رحمته الله: ألف دينار ذهب، فلما أراد السائل الانصراف استوقفه أحد تلاميذ الشيخ وقال للشيخ: إن الدية أكثر؛ لأن الجناية وقعت في شهر من الأشهر الحرم، والدية فيه تزيد عن القدر المذكور، فأقر الشيخ بذلك، وأفتى للسائل بأن الدية تزداد ثلثاً، وشكر التلميذ لالتفاتة^(١).

وكذلك فتوى الشيخ المفيد رحمته الله في المرأة المتوفاة وكانت حاملاً معروفة، حيث نقل أن الشيخ أ/ ر بدفنها، ثم تدوركت فتواه بعناية صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه بدفنها بعد شق بطنها وإخراج جنينها، وأمثال هذه الوقائع غير عزيزة، وهو أمر يتوافق مع الطبيعة البشرية؛ بداهة أن غير المعصوم مبتلى بالخطأ والسهو والنسيان.

والخلاصة: إذا قيل باشتراط الأمن من الغلط مطلقاً للزم القول باشتراطه في المشافهة أيضاً، بل ولا بد من اشتراطه في إخبار العدلين والعدل الواحد أيضاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وأما الحل فمن جهتين:

الأولى: جهة عدم اعتبار العقلاء بالأخطاء القليلة التي لا يكاد ينجو منها كتاب عادة، بل قيام سيرتهم على الرجوع إلى الكتب وإن توفرت على بعض الأخطاء، وحيث إن الرجوع إلى الكتاب لأخذ العلم والفتوى من الطرق العقلانية يكون كافياً في مقام التنجيز والإعذار، وعليه فإن دعوى اشتراط الأمن من الغلط بنحو التدقيق العقلي يفتقر إلى دليل، والدليل على خلافه.

الثانية: جهة حكم العقل.

وتقريره: أن المقلد إذا علم بوجود الخطأ في الرسالة العملية فإنه لا يخلو من حالتين:

إحدهما: أن يعلم تفصيلاً بالخطأ وبموقعه، وحينئذ لا مناص من وجوب تصحيح الخطأ أو عدم العمل بالفتوى الخاطئة، وأما باقي الرسالة فيجوز له العمل بها؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

ثانيتها: أن يعلم إجمالاً بالخطأ ولا يعلم بموقعه ومكانه، وحينئذ لا تخلو المسألة إما أن يكون وجود الخطأ في مجموع الرسالة من موارد الشبهة غير المحصورة لاسيما إذا كانت الرسالة كبيرة وشاملة لجميع أبواب الفقه فيجوز له العمل بالرسالة، والموارد التي يشك بها يجري فيها البراءة؛ لعدم منجزية العلم الإجمالي فيها، وإما إن يكون وجود الخطأ فيها من موارد الشبهة المحصورة كما لو كان الخطأ في أبواب العبادات مثلاً دون المعاملات أو في باب من أبواب العبادات وهكذا، وفي مثله أيضاً يجوز له العمل بالرسالة لعدم منجزية العمل من جهة خروج بعض أطراف الشبهة عن محل الابتلاء. نعم إذا كان الخطأ بنحو لا ينحل معه العلم الإجمالي فإنه يجب الاحتياط.

والحاصل: أن دعوى وجوب مراعاة الدقة العقلية في تحصيل الأمن من الغلط في الرسالة العملية لا تستند إلى وجه وجيه؛ لأنها منقوضة بالأشباه والنظائر وبالدليل على خلافها.

هذا كله إذا علم بوجود الخطأ فيها، وأما إذا شك بوجوده فيمكن التمسك بأصالة عدم الخطأ العقلانية لجواز العمل بها، وهذا الأصل أماري قائم على السيرة العقلانية على معاملة احتمال الخطأ أو الشك فيه معاملة عدمه، وليس من قبيل الأصل العملي حتى يشكل عليه بأنه مثبت.

وتتفرع على هذا الطريق مسألتان:

المسألة الأولى: أن الفتوى الواردة في الحاشية والتعليقة على الفتاوى في الكتب الفتوائية - كما هو معهود في مثل حواشي العروة وتعليقاتها - بمنزلة فتوى الرسالة العملية في نقل الفتوى وحجيتها، وكذلك الفتوى الواردة في الكتب الاستفتائية والرسائل التي تتضمن أجوبة للمسائل، ومثله يقال في الكتب الاستدلالية إذا أطلق الفقيه الحكم ولم يقيد بأنه رأي صناعي مثلاً.

ولو سكت الفقيه لدى المشافهة بالفتوى أو لم يعلق على الفتوى المدونة وهو في مقام التعليق فإنه يكون كاشفاً عن موافقته للفتوى، فيكون من طرق معرفة الفتوى بالإقرار والإمضاء السكوتي، وذلك لوجهين:

أحدهما: جريان السيرة عند الفقهاء على ذكر فتاواهم في ضمن الكتب المختلفة وعدم اقتصارها على الرسائل العملية، بل ربما لا يكتب الفقيه رسالة مختصة به، بل يجعل فتواه في ضمن تعاليقه أو حواشيه على فتاوى الفقهاء السابقين عليه كما يلحظ في بعض حواشي العروة وتعليقها.

ثانيهما: القرينة المقامية الكاشفة لبأ عن أن الفقيه في مقام التعليق وبيان رأيه وفتاواه، فسكوته عن البيان كاشف ظهوري عن إمضائه للفتوى، وهذا من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فلا يقال بأن الأصل في صور الشك أو الاحتمال هو عدم الموافقة.

المسألة الثانية: إذا كان للفقيه أكثر من رسالة فهل المعول على الرسالة الأولى أم الأخيرة أم التخيير بينها؟ والمسألة لها صور:

الصورة الأولى: أن تتعدد الرسائل ونعلم بعدم وقوع الاختلاف في فتاواه. والحكم فيها التخيير وهو ظاهر.

الصورة الثانية: أن تتعدد ولا نعلم بوقوع الاختلاف، وهذه كالأولى للاستصحاب والسيرة التشريعية القائمة على البقاء على العمل بفتوى الفقيه حتى يحصل لهم العلم أو الظن القوي بتبدل الفتوى.

الصورة الثالثة: أن تتعدد ونعلم بوقوع الاختلاف في الفتوى علماً تفصيلياً، ولا إشكال في وجوب العمل بالفتوى الجديدة في المسائل التي تبدلت بها الفتوى؛ لمنجزية العلم وسقوط حجية الفتوى السابقة.

الصورة الرابعة: أن تتعدد ونعلم بوقوع الاختلاف علماً إجمالياً، وحينئذ إن كانت الشبهة غير محصورة أو بعض الأطراف خارجة عن محل الابتلاء فإنه يجوز أن نعمل بالفتوى السابقة للاستصحاب وعدم منجزية العلم المذكور، وأما إذا كانت الشبهة محصورة فإنه يتعين الفحص، وبعده إذا انحل العلم الإجمالي عمل بمقتضاه، وإلاّ وجب الاحتياط بالعمل بحسب الرسالة الجديدة للاطمئنان بفراغ الذمة فيها، ولا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لما

حقق في محله من أن الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي.

نعم يمكن أن يقال بجواز التمسك بالاستصحاب في أكثر المسائل بمقدار لا يحصل له العلم بالمخالفة القطعية، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع، لاسيما على القول بحجية الاستصحاب من باب الأخبار، وهو ما تعضده السيرة التشريعية، فإن المعهود المعروف بين المتدينين أنهم يبقون على العمل بالفتاوى السابقة للفتوى وإن استمرت عشرات السنين ما لم يعلموا بتبديلها وإن كان احتمال تبدل الفتوى وارد.

هذا كله إذا علم بالفتوى السابقة واللاحقة، وأما إذا لم يعلم بذلك فالحل هو التأخير؛ لوجود المقتضي في كل واحدة منهما وانعدام المانع، ودعوى أن المانع هو المعارضة ولازمها التساقط قد عرفت ما فيها. نعم قد يقال بوجوب العمل بأحوط الفتويين أو يتركهما معاً ويحتاط تحصيلاً للفراغ، وهو حسن، فتدبر.

المطلب الرابع: في زمان تعلّم الفتوى

إن الأحكام التي تقع في محل ابتلاء المقلد أو يحتمل احتمالاً معتداً به أنها تقع في محل ابتلائه على نحوين:

أحدهما: الأحكام المطلقة، وهي الأحكام التي لا يتقيد امتثالها بزمان معين، نظير وجوب صلة الأرحام، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب لبس الحجاب على المرأة، وحرمة الغيبة، ولبس الذهب والحرير على الرجل ونحو ذلك، فإن هذه الأحكام تتعلق بذمة المكلف منذ بلوغ سن التكليف ولا ينقضي حكمها في وقت أو زمان.

ثانيهما: الأحكام المؤقتة، وهي الأحكام التي يتقيد امتثالها بزمان معين، كالصيام في شهر رمضان، والحج في موسمه، والصلاة في أوقاتها ونحو ذلك. ولا إشكال في وجوب تعلم القسم الأول من الأحكام منذ البلوغ؛ لأن ابتلاء المقلد بها لا ينقضي، وإنما الإشكال في وجوب تعلمها قبل البلوغ من باب وجوب المقدمة العلمية أو حرمة تفويت الواجب، أو حكم العقل بوجوب رفع الضرر المحتمل ونحوها من وجوه وملاكات، باعتبار أن العبد غير مكلف قبل البلوغ فتكليفه بتعلم الأحكام المذكورة يستلزم الخلف، بل الدور صريح.

وأما الأحكام المؤقتة فلا إشكال في وجوب تعلمها بعد دخول وقتها إن كان متسع من الوقت للامتنال كتعلم أحكام الصلاة وأحكام الحج في وقت أدائها؛ لأنه موسع، وأما إذا لم يكن متسع كأحكام الصيام مثلاً فهل يجب تعلمها قبل دخول الشهر استناداً إلى الملاكات المتقدمة أم لا؟ ولازم

عدم الوجوب هو أنه إذا دخل عليه الوقت ولم يتعلم الأحكام يسقط عنه التكليف؛ لفرض عجزه عن الامتثال بسبب جهله، ولا عقاب على ترك الواجب؛ لأنه معذور في تركه، ولا على ترك التعلم؛ لأنه طريق مقدمي لا نفسي، وظاهر عبارة صاحب العروة رحمته في المسألة المتقدمة هو الأول^(١)، وهو ما يستظهر من عبارته في المسألة السابعة والعشرين والثامنة والعشرين^(٢)، حيث أطلق الحكم بوجوب التعلم ولم يقيد بوقت، والإطلاق يحمل على الوجوب المطلق؛ لحاجة المقيّد إلى البيان، وظاهر سكوت جمع من الأعظم على ما ذكره يفيد الإقرار بها^(٣).

وهو الحق، بداهة أن العقل يحكم في باب الإطاعة والمعصية بوجوب معرفة كل ما له مدخلة فيها من أصل العمل أو أجزائه وشرائطه وسائر ما يتعلق بامتثاله، وعليه السيرة العقلانية والمتشرعية في امتثال الأوامر والنواهي طراً، بل في سائر شؤونهم، كما يلحظ في تهيوهم للصيام بادخار الطعام قبل وقته، وادخار مؤونة الشتاء في الصيف وهكذا.

وطرق الإطاعة والمعصية عقلانية، وهذا متجه على القول بأن تعلم الأحكام من الواجبات النفسية، إلا أنه على القول بأن تعلمها طريقي مقدمي يرد عليه الإشكال من جهة عدم تصور وجوب تعلم الحكم قبل وجوب أصل الحكم، إلا أن هذا الإشكال مندفع إذا حمل على الوجوب العقلي، فإن إشكال الخلف والدور يردان على القول بأن الحاكم بوجوب التعلم هو الشرع، وأما إذا قلنا

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٠، مسألة (٢٩).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٩، مسألة (٢٧) و (٢٨).

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٩، مسألة (٢٧) و (٢٨).

بأن الحاكم بالوجوب هو العقل استناداً للملاكات المتقدمة فلا محذور في البين؛ بداهة أن العقل يحكم بوجوب تعلم ما يوجبه الشرع قبل وقته تحصيلاً للامتثال، وتخلصاً من تفويته، وبما أن الحاكم مختلف فلا يلزم منه خلف ولا دور؛ لأن الموقوف عليه الأول غير الموقوف عليه الثاني.

والحاصل: يجب على المقلد أن يتعلم الأحكام الشرعية التي تقع في محل ابتلائه يقيناً أو ظناً معتداً به منذ زمان عملها، وإذا استلزم تعلمها تفويت العمل فإنه يجب تعلمها قبل زمان العمل؛ للملاكات العقلية والشرعية المتقدمة، وعلى هذا يجب على المقلد مراجعة الفقيه أو مراجعة رسالته لمعرفة أحكامه وفتاواه في المسائل المذكورة، ولو خالف في ذلك ولم يتعلم وجاء بالعمل من دون تعلم للحكم. ففي صحة عمله واستحقاقه العقوبة وعدمها احتمالان يرجعان إلى اختلاف المبنى، فإنه إذا قيل بأن وجوب التعلم شرعي نفسي كما ذهب إليه المقدس الأردبيلي رحمته الله^(١) وتبعه جماعة^(٢) فلا إشكال في عصيانه واستحقاقه العقوبة بسبب ترك التعلم، وأما عمله فإن طابق الواقع أو طابق فتوى المجتهد الذي يتعين عليه تقليده كان صحيحاً، وإلا فلا، وأما إذا قيل بأنه وجوب عقلي ومقدمي فلا عصيان على الترك، وإنما على مخالفة الواقع إن خالف عمله الواقع.

وربما يمكن الجمع بين القولين وذلك بالقول بإمكان اجتماع الوجوب العقلي والشرعي في الأمر الواحد كوجوب التعلم؛ إذ لا مانع من حمل

١ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ١٩٥؛ ج ٣، ص ١٨٧-١٩٠.

٢ - كشف اللثام: ج ٣، ص ٤١٨-٤١٩؛ الحقائق الناضرة: ج ٨، ص ١٠٩؛ مفتاح الكرامة: ج ٢، ص ٣٧٢؛ جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٠٨-٢٠٩.

الوجوب الشرعي في مورد حكم العقل على الإرشاد والمولوية معاً.

وتوضيح ذلك: أن الحكم العقلي قد لا يكون باعثاً حقيقياً للعبد نحو العمل كالبليد أو الغافل أو الذي يستهويه الشيطان، وحينئذ يمكن للشرع أن يأمره أيضاً، ويعدّه بالثواب على العمل وبالعقاب على الترك، فيكون الباعث عنده شديداً يكفي لحثه نحو الطاعة، وعمل العبد هنا لم يكن بدافع حكم العقل، بل بدافع حكم الشرع وإن كان العقل وحده يكفي للوجوب، ويؤيد هذا وقوعه بالنسبة إلى أوامر الشرع للأنبياء والأئمة عليهم السلام، فإن عقولهم الإلهية كافية لحثهم نحو الطاعة والعمل، ومع ذلك كلفهم الشرع بالأحكام بالتكليف المولوي لا الإرشادي، ووعدهم على مزيد الفضل والدرجات والمثوبات، ولو قيل بامتناع اجتماع الأمر المولوي والإرشادي في المورد الواحد للزم أن نحمل جميع أوامر الشريعة للمعصومين على أنها إرشادية، وننفي عنهم المثوبة ونيل الدرجات القريبة الحاصلة من امتثال الأوامر المولوية، وهو خلاف الضرورة، أو نلتزم بأنها جميعاً مولوية فلا إرشاد في الأوامر الموجهة للمعصومين، وهو خلاف الضرورة أيضاً، فلم يبق إلاّ الحمل على الاثنين معاً، والمقتضي له موجود والمانع مفقود، وعلى هذا فإنه يمكن القول بوقوع المقلد في العصيان واستحقاق العقوبة إذا ترك التعلم، واستحقاق عقوبة أخرى إذا خالف الواقع.

والحاصل: يجب على المقلد تعلم الأحكام في وقت يطمئن فيه بقدرته على امتثال الأحكام على الوجه المقرر شرعاً، فإذا علم أو اطمأن بقدرته على التعلم بعد دخول الوقت في الواجب المؤقت جاز تأخيرهِ إلى ذلك الوقت، وإلا فلا يجوز.

وكذلك بالنسبة للواجب المطلق، فيجب على المقلد تعلم الأحكام التي تتعلق بذمته منذ بلوغه قبل أوان البلوغ إذا علم أو اطمأن بتوقف أمثاله عليه، والإشكال عليه بأن الصبي غير مكلف وأعماله تمرينية لا يضر؛ لما عرفت سابقاً من أن عباداته شرعية، وعلى فرض أنها تمرينية فإن الحاكم بالوجوب هنا هو العقل لا الشرع فلا يرد إشكال تكليف غير البالغ، فتدبر.

المطلب الخامس: في تعلّم الأحكام غير الإلزامية

يجب التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات كما يجب في الواجبات والمحرمات. ذكر ذلك صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ، وأقر جمع من المحشين والمعلقين فتواه^(١)، وعلى هذا يجب تعلمها كسائر الأحكام، ودليل الوجوب هو شمول إطلاقات أدلة التقليد لها وانطباق القاعدة العقلية بوجوب دفع الضرر المحتمل عليه.

وتوضيح ذلك: أن الأحكام غير الإلزامية وإن كان المكلف مرخصاً في فعلها أو تركها ولا يترتب على تركها العقاب ثبوتاً وواقعاً إلا أن كل واحد منها مبتلى باحتمال الإلزام فيه، فالمستحب يحتمل عقلاً أن يكون واجباً إلا أن الدليل لم يصلنا، أو قصرنا نحن عن الوصول إلى الوجوب فحكمنا باستحبابه إثباتاً، كالدعاء عند رؤية الهلال، وزيارة الحسين عَلَيْهِ السَّلَام، وهكذا سائر المستحبات إلا ما علمنا بأنه مستحب غير واجب.

والمكروه يحتمل أن يكون حراماً كذلك، كالدخول في سوم المؤمن، أو السلام على المصلي، والمباح يحتمل أن يكون واجباً أو حراماً، ومع هذا الاحتمال يحكم العقل بلزوم التقليد فيها؛ ليكون عمل المقلد فيما يحتمل حرمة أو ترك ما يحتمل وجوبه مقترناً بالمؤمن من العقاب^(٢).

وفيه:

أولاً: أن مقام التنجيز والإعذار يدور مدار عالم الإثبات، فإذا توفر

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٩، مسألة (٢٩).

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٠٨.

الدليل على استحباب شيء أو كراهته يكفي للعمل به وإن احتملنا الوجوب والحرمة، وحكم العقل بلزوم دفع الضرر فيها لا يجري؛ لأنه محكوم بالدليل الشرعي؛ إذ مع قيام الدليل على الاستحباب لا يبقى مجال لاحتمال الضرر فيه.

وثانياً: أن احتمال العقاب في هذه الأحكام غير متصور؛ لأن احتمال وجوب المستحب لا يقابل مقطوع الاستحباب بالعلم الوجداني أو التعبدية، وإنما يقابل احتمال الاستحباب، ولازم وجود الاحتمالين هو حكم العقل بوجوب الاحتياط بتقديم احتمال الوجوب على احتمال الاستحباب لا تقليد القائل بالاستحباب، وعليه فإن الدليل المذكور يثبت ما هو خارج عن موضوع البحث، ولعل من هنا ذهب جمع غير قليل إلى عدم وجوب التقليد فيها، وذلك لسببين:

أحدهما: فقدان الدليل على وجوب التعليم فيها، لاسيما وأن ثبوت بعض المستحبات والمكروهات يبتني على قاعدة التسامح في أدلة السنن، فلذا لا يصح الإتيان بها بقصد الورود^(١).

ثانيهما: انصراف دليل التقليد عنها؛ لأن التقليد يجب لأجل الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يخشى من تركه العقاب، وهذا لا ينطبق على الأحكام غير الإلزامية.

وفيه:

أولاً: أن إطلاقات الأدلة الإرجاعية التي أخذت عنوان: «العارف

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٩، حاشية رقم (٢)، ص ٢٨٠، حاشية رقم (١).

بالأحكام» و: «أخذ معالم الدين» و: «التفقه في الدين» و: ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) ونحوها تشمل الأحكام غير الإلزامية بلا إشكال، فضلاً عن قيام السيرة التشريعية على التقليد فيها، كما يلحظ من عمل المتدين بالرسالة العملية للفقيه بما فيها الأحكام غير الإلزامية.

فدعوى عدم الدليل عليها ضعيفة، كما أن استثناءها يتوقف على دليل يخصصها أو يقيدنها وهو مفقود، والأصل العمل بالعام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد، ودعوى أن بعض المستحبات والمكروهات ثابتة بقاعدة التسامح أضعف؛ لأن التمسك بالقاعدة في نفسه يتوقف على التقليد؛ لوضوح أن العامي لا يمكنه أن يعمل بالأحكام بقصد الرجاء ونحوه لو لم يعلمه الفقيه ويفتيه بها.

المقلد قد يمكنه التمسك بالقاعدة المذكورة في الأحكام غير الثابتة بالدليل المعبر، وأما ما ثبت بالدليل فإنه مستحب أو مكروه فلا، وعليه فإن الدعوى المذكورة أخص من المدعى.

وثانياً: أن دعوى انصراف أدلة التقليد عنها غير وجيهة؛ لأن دليل التقليد يجري في كل ما ينسب إلى الشريعة من أحكام؛ إذ لا يمكن للجاهل بالأحكام أن يأتي بمحتمل الاستحباب بقصد الاستحباب؛ لأنه تشريع محرم، فالإتيان بالمستحب أو ترك المكروه قد يلزم احتمال العقاب فينطبق عليه دليل التقليد.

والحق هو التفصيل، وبيانه يتوقف على ذكر مقدمة.

وخلاصتها: أن كل حكم شرعي يريد المكلف أن يمثل له لا بد وأن تسبقه

نية وقصد؛ إذ لا عمل إلاّ بنية، والنية هي عقد القلب على العمل، وعليه فهي لا تصح إلاّ إذا استند العمل إلى حجة معتبرة، فإذا جاء العبد بالعمل من دون الاستناد إلى حجة معتبرة فإنه يستلزم احتمال الضرر، فيحكم العقل والفطرة بوجوب دفعه، وعليه فالاعتقاد باستحباب شيء كالا اعتقاد بوجوبه، والاعتقاد بكراهته كالا اعتقاد بحرمة يجب أن يستند إلى الحجة، وهي لا تخلو من اثنتين:

الأولى: الحجة الذاتية، كما لو كان الحكم من الضرورات الشرعية التي قامت عليها بديهة الشرع، نظير وجوب الصلاة والصيام والحج، وحرمة الظلم والخيانة، واستحباب حسن الخلق ومساعدة الفقراء والمحتاجين، وكراهة الوساخة والقذارة واللامبالاة بالطهارة والنجاسة ونحوها من الضرورات الشرعية التي لا يشك احد من المسلمين فيها.

أو كان من اليقينات التي يجزم بها المكلف مثل حرمة ضرب الوالدين وإهانتها الذي يجزم به المكلف من مفهوم الموافقة المستفاد من آية حرمة التأفف واستحباب الإحسان إليهما ودفع الضرر والأذى عنهما المستفاد من المفهوم ذاته، وهذه لا يجب فيها التقليد لخروجها عن موضوعه؛ بداهة أن التقليد هو رجوع الجاهل بالحكم إلى العالم به، والأحكام الضرورية واليقينية معلومة لدى المقلد فلا مجال للتقليد فيها.

الثانية: الحجة الجعلية، وهي تقليد المجتهد، وتختص في غير الضرورات واليقينات من الأحكام، وعليه فإنه لا يصح للمكلف أن يعتقد بحكم من الأحكام إلاّ عن حجة شرعية، وهي تقليد المجتهد. هذا من حيث المعتقد، وأما من حيث العمل فإن إتيان المكلف به يقع على حالتين:

الحالة الأولى: أن يأتي بالعمل ناسباً له للشرع، أي يكون عاملاً بها هو مقرر شرعاً عليه، فيأتي بالمستحب والمكروه والمباح بقصد الورود، وفي مثله لا بد وأن يكون مجتهداً فيه أو مقلداً، وإلا وقع في التشريع والإفتاء بغير علم، وهو من المحرمات المغلظة.

الحالة الثانية: أن يأتي بذلك لا بقصد الورود، وفي مثله لا يجب التقليد؛ لأن الأحكام غير الإلزامية ترخيصية، ولا يترتب عليها احتمال العقاب حتى يدفع بالتقليد.

نعم لو قلّد فيها يحظى بالآثار الوضعية للتقليد من بركة الانقياد للشرع وإطاعة الإمام في الرجوع إلى العالم بالأحكام ولو في الأحكام الترخيصية، كما يحظى بالشواب إذا قصد التقرب بها.

والحاصل: أن وجوب التقليد في الأحكام غير الإلزامية يتبع قصد المقلد، فإن أتى بها بقصد الورود ولم يكن مجتهداً فلا بد وأن يكون مقلداً وإلا كان مشرّعاً، وعلى هذا يجب تعلمها من باب المقدمة، وإذا أتى بها لا بهذا القصد بل بقصد الرجاء أو بداعي المحبوبة العقلية فلا.

وعليه فإن وجوب تعلم الأحكام غير الإلزامية في رتبتي الاعتقاد والعمل يتبع قصد المكلف، فإذا أراد نسبتها إلى الشرع لا يجوز إلاً باجتهاد أو تقليد، وإلا لا يجب التقليد وإن يترجح.

المطلب الخامس: في أخذ الأحكام من كتب الأدعية

والبحث يجري في كتب الزيارات والآداب والسنن أيضاً، وهي كثيرة دونها الأعلام الثقات والفقهاء وعلماء الأخلاق من قبيل المصباح للشيخ والإقبال وجمال الأسبوع للسيد ابن طاووس، وزاد المعاد وتحفة الزائر وحلية المتقين للعلامة المجلسي، ومرآة الكمال للهامغاني، ومعراج السعادة وجامع السعادات للنراقين، والدعاء والزيارة والآداب والسنن للسيد الأستاذ، ومفاتيح الجنان للشيخ القمي وغيرها لغيرهم عليهم السلام.

وقد تضمنت هذه الكتب الشريعة جملة من الأعمال المستحبة والمكروهة، وقد وقع الكلام بينهم في جواز اعتماد المقلد عليها والإتيان بها بقصد الاستحباب والكرهية من دون رجوع إلى الفقيه الذي يقلده، ومنشأ الإشكال يعود لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الذي لا يحصل إلا بالتقليد، واحتمال الضرر ينشأ من أمرين:

أحدهما: احتمال أن يكون ما دَوّن في هذه الكتب من المستحبات أو المكروهات وهو عند الفقيه الذي يقلده العامي من الواجبات أو المحرمات، وعليه فلا يأمن من الضرر لدى العمل بها، بخلاف ما لو قلده فيها فإنه يكون مستنداً إلى الحجة المعتبرة، وهي عذر له عند الخلاف.

ثانيهما: احتمال أن يكون ما دَوّن في هذه الكتب غير صحيح من حيث السند، فيكون الإتيان به بقصد الاستحباب أو الكراهة تشريعاً محرماً.

وكيف كان، فقد اختلفوا في المسألة على قولين: قول ذهب إلى عدم الجواز، وهو اختيار السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته، حيث صرح بعدم استلزامها

التشريع المحرم، واستثنى منها ثلاث صور وهي ما إذا قطع بالمستحب والمكروه منها، وما أفتى فيه الفقيه وما يأتي به المقلد بقصد الرجاء^(١)، وقول ذهب السيد الأستاذ أعلى الله مقامه فيه إلى الجواز^(٢)، وحكي عن بعض آخر من الفقهاء^(٣)، واستدل للجواز بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: سيرة المشرعة القائمة على العمل بما في هذه الكتب منذ قديم الأيام من غير نكير من أحد من الفقهاء والمجتهدين وأهل الفضل، بل الملحوظ من طريقة الفقهاء أنهم أرجعوا الناس إلى العمل بهذه الكتب، بل وصرحوا في كتبهم الفقهية بالرجوع إليها والعمل بمؤداها، ولم يقيدوا العمل بها بصورة موافقة فتوى مرجع التقليد أو بقصد الرجاء، مما يكشف عن التركيز في نفوسهم من جواز العمل بها بلا مانع يحول دونه.

ويعرف هذا الإرجاع والتصريح منهم من خلال التبع في كلماتهم، ففي مجمع الفائدة أرجع المقدس الأردبيلي (قدس سره) في استحباب الغسل لصلاة الاستخارة والحاجة إلى كتب الأدعية^(٤)، وفي ذخيرة المعاد في باب صلاة الغفيلة وصلاة الرغائب ونافلة شهر رمضان أرجع في وقتها وكيفيتها إلى كتب الأدعية^(٥)، وفي صلاة ليلة المبعث ويومه حكي عن الأصحاب في كتب الأدعية صلوات متعددة فيها^(٦)، وفي غنائم الأيام صرح المرزا

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥٦.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٠٩.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٥٠١.

٤ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ١، ص ٧٧؛ ج ٨، ص ١٢١.

٥ - ذخيرة المعاد: ج ٢، ص ٢٠٤.

٦ - ذخيرة المعاد: ج ٢، ص ٣٥٠.

القمي رحمته الله بأن النوافل كثيرة جداً مذكورة في كتب الأدعية^(١)، ومثله ورد في مستند الشيعة^(٢).

وفي العروة الوثقى صرح بأن ما يختص من الصوم المندوب بسبب خصوص كثير الذكر في كتب الأدعية^(٣)، وقد أقر ما أفاد سائر الفقهاء والمراجع كما يكشف عنه سكوتهم عن التعليق والتحشية^(٤) ومنهم القائل بعدم الجواز، بل في باب صلاة قضاء الحاجات وكشف المهات قال السيد الخوئي (قدس سره) بأنها كثيرة مذكورة في كتب الأدعية وغيرها كالبحار ونحوه من المجاميع^(٥)، وقريب من هذا ما قاله في صلوات رجب وشعبان وشهر رمضان^(٦)، ومن الواضح أن هذا ينقض قوله بالعدم.

والحاصل: أن المعروف من سيرة المتدينين بل والفقهاء العمل بما ورد في كتب الأدعية وإرجاع الناس إليها، ولم يعهد أنهم قيّدوا الرجوع بصورة مطابقة ما فيها للفتوى، وعليه فهي إما تشكّل إجماعاً عملياً أو تكشف عن مركزية الجواز عند المتشركة، فالقول بالعدم يفتقر إلى دليل.

الوجه الثاني: شمول أخبار من بلغ لها، سواء نقلوا رواية على الاستحباب أم نقلوا قولاً، والعمل بمؤدى هذه الأخبار غير مقيد بالتقليد، بل هو ظاهر

١ - غنائم الأيام: ج ٢، ص ٨٧.

٢ - مستند الشيعة: ج ٦، ص ٣٥٤؛ ج ١٠، ص ٤٨٢.

٣ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٥٨، أقسام الصوم.

٤ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٥٨، أقسام الصوم.

٥ - المستند في شرح العروة الوثقى: ج ١٩، ص ٣٦٦، حاشية رقم (١)؛ كتاب الصلاة (للسيد الخوئي رحمته الله): ج ٧، ص ٣٧٣.

٦ - كتاب الصلاة (للسيد الخوئي رحمته الله): ج ٧، ص ٣٧٥.

في جواز العمل من غير تقليد بلا إشكال من أحد.

والحق من القولين هو الجواز لتامة الدليل فيه وعدم تمامية دليل المنع؛ بداهة أن العمل بما في هذه الكتب ليس تشريعاً، بل فيه احتمال التشريع، فأرجاع المسألة إلى احتمال الضرر أولى، وحينئذ إذا لاحظنا قيام السيرة على العمل تكون كاشفة عن عدم احتمال الضرر، أو عدم الاعتداد بهذا الاحتمال، بل إن وجوب أخبار من بلغ واردة على وجوب دفع الضرر؛ لأنها ثابتة بالنص الشرعي، والوجوب المذكور عقلي ناشئ من احتمال الضرر، فإذا رفع الشرع الضرر وأجاز العمل بمقتضى أخبار من بلغ لا يبقى موضوع للحكم بوجوب دفع الضرر.

نعم يمكن أن نحل النزاع بينهما بطريقتين:

أحدهما: حصول الوثوق والاطمئنان بما في هذه الكتب، لاسيما كتب الفقهاء الكبار وأجلاء الأصحاب من أهل العلم والورع والتقوى، كالشيخ وابن طاووس والعلامة المجلسي وغيرهم رحمهم الله، فيكون إتيان المقلدين لما فيها من مستحبات ناشئاً من وثوقهم واطمئنانهم باستحبابها، وهو من مراتب العلم العرفي، وقد اتفق القولان على عدم الحاجة إلى التقليد في موارد العلم.

ثانيهما: انطباق عنوان التقليد على العمل بما في هذه الكتب، فقد عرفت أن المشهور عرفوا التقليد بالعمل برأي الغير، فإذا كان صاحب الكتاب مجتهداً انطبق على العمل بما في كتابه عنوان التقليد، كما ينطبق هذا العنوان لدى الأخذ من رسالته العملية، وعلى هذا يتفق القولان أيضاً.

نعم يرد على هذا الطريق بأنه يتوقف على شرطين:

الأول: القول بجواز التبعض في التقليد إن كان العمل في زمان حياة صاحب الكتاب.

والثاني: القول بجواز تقليد الميت ابتداء إن كان ميتاً.

وقد مر عليك جواز الأمرين معاً. نعم يشكل العمل على القائل بعدم الجواز، فتدبر.

■ المبحث الثاني: في إطاعة الفقيه وحدودها وطرقها

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في حدود الطاعة

يجب على المقلد أن يلتزم بإطاعة الفقيه الذي قلده والعمل برأيه في أمور خمسة:

الأمر الأول: الأحكام الشرعية التي يفته بها في مختلف الأمور الخاصة التي تقع في محل الابتلاء.

الأمر الثاني: موضوعات الأحكام الشرعية التي تتوقف على تشخيص الفقيه كالموضوعات المستنبطة والخفية.

الأمر الثالث: القضاء وحل المنازعات فيما إذا تحاكم عنده أو عند وكيله أو نائبه.

الأمر الرابع: الشؤون العامة التي تتوقف على أمره أو إذنه كالأوقاف العامة وسائر الأمور الحسبية ونحوها.

الأمر الخامس: الأوامر الولائية التي يصدرها الفقيه بحسب ما يراه من المصالح والمفاسد في تدبير أمور الرعية الدينية والدنيوية، وعمدة الكلام في الأمر الخامس، والظاهر أن وجوب الطاعة فيها مما لا كلام فيه عند القائلين بولاية الفقيه العامة؛ لأنها تعد من مناصبه عندهم، بل هو مما لا كلام فيه عند المنكرين للولاية العامة، وذلك لما عرفت من أن القائلين بعدم ولاية الفقيه على صنفين:

الصنف الأول: لا ينكرون أولوية تولي الفقيه لهذه الأمور العامة، فإنكارهم لا يتعلق بأصل الولاية، بل هم ينكرون وجوب التصدي لها من قبل الفقيه، وهذه النكته مهمة، لو تمت ينحل بها النزاع بين القولين، ويصبح القول بثبوت ولاية الفقيه في الأمور العامة من المسائل المتفق عليها.

الصنف الثاني: ينكرون الولاية العامة بحسب مقتضى العناوين الأولية، إلا أنهم يلتزمون بها بحسب مقتضى العناوين الثانوية، كما إذا اقتضت المصلحة والضرورة التصدي لشؤون الأمة والحفاظ على حقوقها ومصالحها الدينية والدنيوية؛ لأولوية الفقيه من غيره في التصدي لها.

وقد تقدم منا الكلام لدى البحث في وظائف الفقيه أن الخلاف في مسألة ولاية الفقيه يكاد يكون لفظياً لا حقيقياً؛ إذ ما أكثر ما تصدى الفقهاء الذين لا يقولون بولاية الفقيه إلى تطبيق القوانين الشرعية العامة، وأداروا بلاد المسلمين ومصالحهم عند تعرضها إلى مخاطر أو حروب ونحوها من باب حفظ النظام، أو الحفاظ على بيضة الإسلام وحقوق المسلمين ونحو ذلك من عناوين قامت على وجوب مراعاتها ضرورة العقل والشرع، ونلاحظ من مجموع ذلك اتفاق الفقهاء على أن الأمور الخمسة المذكورة هي من شؤون الفقيه.

ولا كلام فيه بينهم، وإنما الكلام في أن وجوب إطاعة الفقيه فيها شرعي يوجب انطباق العناوين الشرعية عليه كالعدالة والفسق واستحقاق المثوبة بالفعل والعقوبة بالترك ووجوب التوبة ونحوها أم هو وجوب عقلي يلزمه العقل بذلك لأجل تحصيل المصالح ودفع المفاسد؟

والجواب عن ذلك نستعرضه في المطلب القادم.

المطلب الثاني: في حقيقة وجوب الطاعة

قد يقال بأن المشهور بين الأصحاب بل المتفق عليه هو أن وجوب إطاعة الفقيه عقلي لا شرعي، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنهم التزموا بأن دليل التقليد طريقي لا موضوعي، ومعنى ذلك أن العقل هو الذي يقضي به، فالطاعة والعصيان لا يتحققان على ترك التقليد أو فعله، بل على تفويت الواقع أو تحصيله.

ثانيهما: تصریحهم بأن الحاكم بوجوب التقليد الفطرة بملاك دفع الضرر المحتمل والعقل بملاك وجوب شكر المنعم.

وربما يقال بأن الوجوب شرعي دل عليه الكتاب والسنة والإجماع والعقل:

الدليل الأول: آيات الكتاب

وهي عديدة نكتفي منها بواحدة وهي قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) وربما يمكن أن يستدل بها على المطلوب بطريقتين:

الطريق الأول: انطباق عنوان (أولي الأمر) على الفقيه.

وتوضيح ذلك: أن (أولي الأمر) جمع مضاف يفيد العموم. خصص هذا بالأدلة الخاصة الناهية عن الرجوع إلى سلاطين الجور وحكامهم وعلماهم بالنص والإجماع، وبقي الباقي تحت العموم، وهما مصداقان: المصداق الأظهر والأكمل وهو المعصوم، والمصداق الظاهر وهو المجتهد الجامع

للشرائط الذي ينوب عن المعصوم في زمن غيبته، وإلى هذا ذهب بعض المفسرين^(١).

وكيف كان، فقد تعلق الأمر بإطاعة أولي الأمر، وهو يدل على الوجوب، وإطلاقه يحمل على الوجوب النفسي العيني التعيني كما حقق في الأصول. هذا بناءً على قصر المراد من أولي الأمر على الأئمة عليهم السلام، وحمله على المعنى المصطلح، وأما من حيث اللغة فإن لفظ أولي الأمر عام يشمل كل من يتولّى أمراً من الأمور المهمة في الأمة، فيشمل القادة والزعماء والعلماء وأمرء الجيوش ونحوهم كما ذكره الجمهور^(٢)، إلا أن هذا من اللفظ العام الذي أريد به الخاص كما هو الحال في لفظ الرسول، الذي يشمل كل رسول إلا أن (لام العهد) أو القرائن الحالية أو السياقية تقتضي حمله على رسوله المصطفى صلى الله عليه وآله؛ إذ وقع الأمر بإطاعتهم في سياق الأمر المطلق بإطاعة الله والرسول.

والحاصل: أن الآية المباركة تدل على وجوب إطاعة أولي الأمر وجوباً شرعياً على ما يقتضيه ظاهر الأمر، وإطلاقها يشمل الفقيه الجامع للشرائط بأحد وجهين:

أحدهما: أن الفقيه هو من أجلى مصاديق أولي الأمر، بل هو القدر المتيقن منه. هذا إذا حمل لفظ أولي الأمر على عمومته.

ثانيهما: أن الفقيه هو المصداق الثاني لأولي الأمر بناءً على أن المراد من أولي

١ - تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ١، ص ٤٩٦؛ الأمثل: ج ٣، ص ١٩٥؛ مواهب الرحمن: ج ٨، ص ٣٥٢.

٢ - مجمع البيان: ج ٣، ص ١١٤؛ مواهب الرحمن: ج ٨، ص ٣٥١، وما بعدها؛ الأمثل: ج ٣، ص ١٩٤-١٩٥.

الأمر هم الأئمة الطاهرون عليهم السلام، وذلك لأنهم عليهم السلام نصبوا الفقيه في زمن الغيبة نائباً عنهم، وجعلوه حجة على الناس، وحرّموا الرد عليه أو الاحتكام إلى غيره.

وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالين:

الإشكال الأول: الخروج الموضوعي، وتوضيحه: أن الآية مختصة بالمعصومين عليهم السلام فلا تشمل الفقيه بوجه من الوجوه، وذلك لتضافر القرائن عليه:

القرينة الأولى: إطلاق الأمر بالطاعة مع حذف المتعلق عنها، فإنها تفيد عموم الطاعة في كل شيء، سواء في الأحكام أو الموضوعات الخارجية، وهذا ما لا يمكن أن يثبت شرعاً وعقلاً إلا للمعصوم، وإلا للزم التناقض ونقض الغرض.

القرينة الثانية: اقتران إطاعة أولي الأمر بإطاعة الرسول فإنها تقتضي أن يثبت لهم كل ما يثبت للرسول المصطفى صلى الله عليه وآله، ومن الثابت له الولاية التشريعية على الأحكام، وهذا مما يخرج عنه الفقيه خروجاً تخصصياً.

القرينة الثالثة: الروايات المتضافرة، بل المتواترة الواردة عن الأئمة عليهم السلام، فإنها حصرت المراد بأولي الأمر بالأئمة عليهم السلام لا غير، منها رواية بريد العجلي عن الباقر عليه السلام في معنى الآية المباركة قال: «إيانا عنى خاصة، أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا»^(١) وفيما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في معنى

أولي الأمر قال: «الأئمة من ولد علي وفاطمة إلى أن تقوم الساعة»^(١) ومثله ورد في الاحتجاج عن علي أمير المؤمنين عليه السلام^(٢)، إلى غير ذلك مما هو كثير^(٣).

والخلاصة: أن دلالة الآية المباركة أجنبية عن موضوع البحث؛ لأنها مختصة بالأئمة المعصومين عليهم السلام، فيخرج غير المعصوم عن مدلولها خروجاً موضوعياً.

ويمكن الإجابة عنه بأن الفقيه خارج عن مدلول الآية من حيث الموضوع، إلا أنه داخل فيها من حيث الحكم؛ لما عرفت من تضافر النصوص وقيام الإجماع والضرورة على أن الفقيه هو نائب الإمام ووكيله المفوض في زمان الغيبة، فعلى فرض أنه ليس من أولي الأمر إلا أنه يشترك معه في الحكم بمقتضى النيابة في الحكومة والحجية.

وهذا المعنى لا يتنافى مع الروايات التي حصرت مدلول الآية بالأئمة؛ لوضوح أن تنصيب الفقيه من قبل الإمام يكون مشمولاً بالدلالة؛ لوضوح أن النائب والوكيل بمنزلة الأصل، والقول بأن شمولها للفقيه يستدعي عصمته ضعيف من وجهين:

أحدهما: إمكان القول بوجوب إطاعة الفقيه مطلقاً، لا سيما على مسلك المصلحة السلوكية في حجية الأمارات، أو مسلك الموضوعية في أدلة التقليد. يخرج منه ما جزم بخطئه فيه؛ لانصراف إطلاق دليل الوجوب عنه.

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ١٣١، ح ١٤.

٢ - الاحتجاج: ج ١، ص ٣٧٠.

٣ - نور الثقلين: ج ٢، ص ٨٤-٩٥، الأحاديث ٣٢٧-٣٦٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦، ح ٣٤.

ثانيهما: إمكان القول بأن خروج الفقيه عن إطلاق وجوب الطاعة تم بالأدلة الخاصة كالانصراف؛ لاقتضاء مناسبة الحكم والموضوع أن تكون الطاعة بحسب حالة المطاع، أو العقل أو الضرورة والإجماع ونحوها التي قيدت الطاعة في الموارد التي لا يعلم بخطئه فيها.

الإشكال الثاني: أن الأمر بالطاعة ليس مولوياً شرعياً، بل هو إرشادي؛ لأن العقل يحكم بوجوب إطاعة الله والرسول وأولي الأمر، ولو لم يأمر به الشرع فيكون المدلول أجنياً عن موضوع الاستدلال؛ لأنه يؤكد الوجوب العقلي الذي نسب إلى المشهور.

وفيه:

أولاً: إنّنا لا نسلم أن الأمر في الآية إرشادي، بل ظاهر الأمر وإطلاقه يقتضي المولية ما لم تقم قرينة قاطعة على المنع، والقرينة المذكورة محتملة.

ثانياً: سلّمنا، إلّا أنك عرفت سابقاً أن لا مانع من اجتماع أمرين أحدهما عقلي وآخر شرعي في مورد واحد، لاسيما إذا كان غرض الأمر الشرعي إيجاد الباعث عند العبد نحو العمل بعد عجز العقل عن تحريكه.

الطريق الثاني: الامتداد، فإن إطاعة المجتهد الجامع للشرائط يعد امتداداً لطاعة الأئمة المعصومين عليهم السلام من وجهين:

أحدهما: كون الإمام عليه السلام نزل قوله قوله، وحكمه حكمه، بل وجعله حجة مطلقة على الناس كما عرفت من الأدلة الإرجاعية، ومقتضى هذا التنزيل أن يكون ما للإمام عليه السلام من المزايا ثابتاً للفقيه إلّا ما أخرجه الدليل، وقد أخرج الدليل الولاية على التشريع والولاية على الأنفس والجهاد

الابتدائي ونحوها، لأنها من مختصات المعصوم عليه السلام بالضرورة والإجماع أو بالنص، فيبقى الباقي تحت عموم التنزيل، ومنها وجوب الطاعة.

ثانيهما: أن المجتهد الجامع للشرائط ناقل لحكم المعصوم، وفتواه هي حكم الإمام عليه السلام، وعليه فهو بحسب الفهم العرفي والاعتبار الشرعي والعقلاني يعد واسطة بين الإمام وبين الرعية ينقل إليهم الفتاوى عن إمامهم، فلذا لا بد وأن تكون طاعته طاعة الإمام، والرجوع إليه هو رجوع إلى الإمام عليه السلام، وحيث إن إطاعة الإمام واجبة يثبت وجوب إطاعة الفقيه أيضاً بالملازمة.

والحاصل: حتى إذا قلنا بأن لفظ (أولي الأمر) لا ينطبق على الفقيه بالدلالة المطابقة أو التضمنية فإنه ينطبق عليه بالدلالة التلازمية؛ لكون الفقيه امتداداً للمعصوم عليه السلام، فكل ما يثبت للمعصوم يثبت للفقيه إلا ما استثنى.

الدليل الثاني: السنة الشريفة

وهي سائر الروايات الإرجاعية التي نصت على وجوب الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط في أخذ الأحكام والفتاوى المتعلقة بالأمور الشخصية أو العامة، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: أوجبت الرجوع إلى العالم نظير مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة ورواية العسكري عليه السلام ونحوها، فإنها دلّت على جعل الحجية والحكومة للفقيه بالدلالة المطابقة أو التضمنية.

الطائفة الثانية: الروايات التي نهت عن الرد على الفقهاء، وسأقت بين الرد عليهم والرد على المعصوم الذي هو الآخر يساوق الرد على الله تعالى عن

ذلك^(١)، وقد مرت عليك متون الطوائف الثلاث من الروايات بما لا حاجة إلى ذكرها هنا.

الطائفة الثالثة: الروايات الخاصة التي أرجعت الشيعة إلى مثل يونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم والعمرى وابنه ونحوها ثم أمرت بإطاعتهم والاستماع إليهم لأنهم مأمونون على الدين والدنيا^(٢) والطائفة الأولى منها تدل على وجوب الطاعة بالدلالة التلازمية إذ لا معنا لإلزام الجاهل بالرجوع إلى العالم في أخذ الأحكام في مختلف الشؤون وتنصيبه للحكومة وجعل قوله حجة من دون إلزام المقلد بطاعته إذا أفتى أو حكم وإطلاق الجعل والتنصيب يشمل الأمور الشخصية والأمور العامة وإلا استلزم لغوية الجعل والتنصيب.

بينما الطائفة الثانية تدل عليه بالدلالة المطابقة، فإن قوله في صحيحة أحمد بن إسحاق: «وما قالاً لك فعني يقولان، اسمع لهما وأطعهما»^(٣) ظاهر في الوجوب النفسي العيني التعييني، وإطلاق الأمر يشمل سائر الشؤون المذكورة، كما أن قوله: «وما قالاً لك» ظاهر في الحكم والرأي في الأمور الولائية لا في الرواية.

فيتحصل: أن مقتضى جعل الفقيه حاكماً في مثل قوله عليه السلام: «إني جعلته عليكم حاكماً»^(٤) وجعل قوله حجة في مثل قوله عليه السلام: «إنهم حجتي

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١؛ ص ١٥٣، ح ٤٨.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦-١٤٨، ح ٢٧، ح ٣٣، ح ٣٤.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

عليكم»^(١) هو وجوب إطاعته صوناً لعمل الحكيم من اللغوية، كما أن مقتضى حرمة الرد عليه والاستماع إليه هو إطاعته فيما يأمر وينهى. خرج من ذلك ما علم أنه مخطئ فيه، ويبقى الباقي تحت عمومات وإطلاقات الأدلة.

ومثل ذلك يقال في الطائفة الثانية؛ بداهة أن عدم إطاعة الفقيه فيما أمر ونهى يعد عرفاً رداً عليه، وهو محرم، بل حرمة مغلظة؛ لكونه مساوفاً للرد على الله سبحانه الذي هو في حد الشرك ولازم ذلك هو ثبوت وجوب إطاعته، وإطلاق حرمة الرد يستلزم إطلاق وجوب الطاعة لتبعية اللازم للملزوم.

وربما يقال بأن دلالة هذه الأخبار مختصة بالوجوب العقلي الغيري لا الشرعي النفسي، فإنه يقال بأن بعضها وارد في صيغة الأمر، وهي ظاهرة في الوجوب الشرعي، والبعض الآخر دال على الوجوب بالدلالة التلازمة الناشئة من حكم الشرع؛ إذ لولا تنصيب الشرع الفقيه حاكماً وحجة لم يحكم العقل بوجوب الطاعة، فيكون من الملازمة الشرعية التي يكشفها حكم العقل.

وربما يستدل بإطلاق رواية المعلّى بن خنيس عن الصادق عليه السلام: «أمرت الأئمة أن يحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يتبعوهم»^(٢).

بتقريب: أن إطلاق الأئمة يشمل الفقيه الجامع للشرائط بالعنوان العام، فيكون أحد أفرادها، أو بالجعل والتنصيب إلا أنها قد لا تقاوم ظهورها القوي في المعصومين عليهم السلام، فتأمل.

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

٢ - الوسائل ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤، ح ٦.

الدليل الثالث: الإجماع العملي

فإن المعهود بين المتدينين منذ قديم الأيام أنهم يتلقون أوامر الفقهاء وأحكامهم على أنها ملزمة، ويتمسكون بإطاعتهم، ويعدون ذلك من مقتضى الدين والتدين، ويذمون المتخلف عن ذلك، ويعدونه من العصيان وضعف الدين.

وعلى هذا الأساس أعطوا الدماء، وبذلوا الأرواح والأنفس فضلاً عن الأموال العظيمة في الموارد العديدة التي يتصدى فيها الفقهاء لدفع احتلال عن بلاد المسلمين، أو إفشال خطة اقتصادية للسيطرة على اقتصادهم، أو إسقاط الحاكم الظالم من حكمه، أو مشاركة في انتخابات أو إغراض عن المشاركة في ذلك إذا منع الفقيه منها وهكذا.

وهذه السيرة المعلومة لا تختص بزمان أو مكان، وقد حققنا في الأصول أن سيرة المشرعة حجة بلا إشكال بمقتضى الأدلة اللفظية كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) حيث أُنذر المخالف لسبيل المؤمنين بأنه يتعرض للعقوبة والنار، فتدل على أن مخالفتهم من الكبائر، وبهذا تكون السيرة من الأمارات التعبدية لا العقلائية فلا يتوقف اعتبارها على اتصال وإمضاء.

ومن الواضح أن هذه السيرة العامة تكشف عن أن المركز في أذهان المشرعة عن حجية قول الفقيه أنها عامة شاملة لا تختص بالأمور الخاصة، بل تجري في سائر الأمور التي تهتم الإسلام والمسلمين، والقول بالتفصيل بينهما قول بالفصل وهو واضح البطلان.

وحتى على القول بأنها من الطرق العقلائية فالظاهر أن اتصالها محرز بالوجدان أو بالأصول التعبدية كأصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي للعلم بوجودها في هذا الزمان، وإذا شك بوجودها في زمان الشرع يمكن القول بالاتصال بواسطة الأصلين المذكورين، ويكفي في الإمضاء عدم وصول ما يدل على الردع عنها بل تضافر الأدلة النقلية على الطاعة كما عرفته مما تقدم.

الدليل الرابع: حكم العقل

فإن العقل يقضي بوجوب إطاعة الفقيه في الأمور المذكورة من جهة العلم التفصيلي بتوقفها عليه، ويمكن تقرير ذلك من وجهين:

الوجه الأول: العلم التفصيلي، فإن المكلف يعلم علماً تفصيلاً بوجود طائفة من الأحكام الشرعية التي تتعلق بالأمور العامة التي أمر الشرع بوجودها في كل حال، ونهى عن تفويتها أو تضييعها لما لها من أثر في حفظ الإسلام وحدوده وصيانة كرامة المسلمين وعزتهم، نظير العبادات العامة وإحياء شعائر الدين وتطبيق القوانين الإسلامية في الاقتصاد والعدالة الاجتماعية ونشر المعروف وردع المنكر الفردي منه أو الاجتماعي كالربا والرشوة وإشاعة الفاحشة ونحوها من مفسدات حرمها الشرع، ووضع لها حدوداً وعقوبات، وكره وقوعها في الخارج، فإذا توقف كل ذلك على بسط يد الفقيه الجامع للشرائط وإطاعته فيما يأمر وينهي في معالجة كل ذلك يحكم العقل بوجوبها من باب وجوب المقدمة المفوتة.

الوجه الثاني: أهمية تطبيق الأحكام الشرعية، فإن الملحوظ من سنن

الشرع أنه ضحى بالأنبياء والأولياء من أجل إبقاء الدين ونشر أحكامه وإحياء معالمة، مع أن النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام أعلى مرتبة من الحكم، وأقرب منزلة من الأحكام، وما ذلك إلا لأهمية ملاك تطبيق هذه الأحكام، وقد أناط الشرع وظيفة تطبيقها إلى النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام في زمن الحضور، وإلى الفقيه في زمن الغيبة، وإناطة ذلك بالفقيه يستدعي ثبوت حكمين:

أحدهما: على الفقيه، وهو وجوب تصدي الفقيه لها وإبداء الحكم في مختلف المصالح العامة.

ثانيهما: على المقلدين، وهو وجوب إطاعة الفقيه في ذلك كله، وإلا لزم تفويت هذه الأحكام وهو من المحرمات.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الأدلة الأربعة متضافرة على الحكم بوجوب إطاعة الفقيه في الأمور العامة، وهذا الوجوب شرعي يترتب عليه الثواب والعقاب والعدالة والفسق، وعلى فرض وقوع المناقشة في بعض الأدلة المذكورة إلا أن المجموع من حيث المجموع مما يورث الوثوق بالوجوب، وهو كاف في مقام التنجيز والإعذار.

المطلب الثالث: في فروع الطاعة وأحكامها

تتفرع عن هذا المبحث جملة من الفروع والأحكام نستعرضها كالتالي:

الفرع الأول: في عموم الطاعة

لا يختلف الحال في وجوب الطاعة بين المقلد وغيره إذا كان ما تصدى له الفقيه من الأمور العامة التي تهم سائر المسلمين، أو تهم البلاد الإسلامية، كما لو تعرض البلد إلى هجوم عسكري أو فكري أو أخلاقي من قبل الأعداء وتطلب الأمر تصدي الفقيه للحؤول دونه، أو الحد من أضراره، وقد تصدى بالفعل ووضع خطة وصادر أحكاماً في ذلك، فإنه يجب على سائر المكلفين الطاعة، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن المهمة دفاعية ولا تقليد في الدفاع؛ لأن الوجوب فطري بديهي؛ إذ لا إشكال في وجوب الذب عن النفس أو حقوقها وكرامتها، وهذا مما اتفقت عليه كلمة الفقهاء في الأمور الشخصية الخاصة، كما لو داهم المسلم عدو لقتله أو لسرقة داره أو انتهاك عرضه فإنهم أوجبوا عليه الدفاع ولو أدى ذلك إلى قتل المهاجم.

كما أجازوا للمرأة الحامل إسقاط جنينها إذا هدها بالموت أو الضرر البالغ من باب الدفاع، ولو فعلت المرأة ذلك من غير تقليد لم تكن عاصية؛ لأن وجوب حفظ النفس بديهي فطري، وإذا ثبت هذا في الأمور الشخصية يثبت في الأمور العامة بالأولوية القطعية؛ لأهمية الأمور التي تهم عموم الإسلام والمسلمين وتفوق مصلحتهم على مصلحة الفرد المسلم. نعم يشترط فيه شروط:

الشرط الأول: أن نحرز الأهمية في المسألة التي تصدى لها الفقيه ولو بواسطة الفقيه نفسه من جهة أنه الحاكم الشرعي، أو بواسطة أهل الخبرة.

الشرط الثاني: أن يكون التصدي لها ضمن الضوابط العقلائية والشرعية.

الشرط الثالث: أن تكون مصلحة التصدي أبلغ من ضرر العدم، وإلا وقعت المسألة في تراحم المصالح والمفاسد، والذي يمكن أن يشخص ذلك كله أهل الخبرة.

الوجه الثاني: ما عرفت سابقاً من أن أدلة حكومة الفقيه في الأمور العامة حاکمة على أدلة التقليد؛ لأن إقامة الدين وحفظ حرّماته وأحكامه وحدوده والدفاع عن حقوق المسلمين من الواجبات المطلقة التي لا تتوقف على التقليد؛ لكونها من المسائل التي قامت عليها ضرورت الدين والعقل، ولا تقليد في الضروريات واليقينيات كما عرفت.

الوجه الثالث: قيام السيرتين العقلائية والمشرعية بل الإجماع العملي على إطاعة الفقيه المتصدي للأمور العامة إذا توقف حفظ بيضة الإسلام وحرّماته عليها.

وبهذا يتضح أن وجوب الطاعة للفقيه في الأمور العامة حكم عام لا يختص بمقلديه، بل يجري على غير مقلديه، ويختص هذا الوجوب بالأوامر الولائية التي تهم جميع الإسلام والمسلمين لا الأمور الشخصية أو المنازعات القضائية أو الأمور الحسبية الخاصة التي لا تهم الصالح العام.

هذا كله إذا تصدى لها فقيه جامع واحد، وإذا تصدى لها أكثر من فقيه فيجب عليهم اتباع الوسائل التي تصون المصالح، وتدفع الأضرار عن

الإسلام وأهله بمقتضى حكم العقل والشرع والسيرة العقلائية، والحكم حينئذ يعود لحلول عديدة نكتفي بثلاثة منها:

الحل الأول: أن تنعقد شورى للفقهاء بينهم، وحينئذ يجب إطاعة الحكم الصادر عنها؛ لأن نتيجة الشورى ملزمة للجميع، وأدلة الشورى حاكمة على أدلة التقليد، فلا يقع التعارض بينها كما عرفت ذلك في الفصل السابق.

الحل الثاني: أن تقسم الوظائف العملية بينهم باتباع صيغة توزع الأدوار والمهام ضمن صيغ وآليات موزونة تحفظ مصالح الإسلام والمسلمين، وتدفع عنهم الضرر، ومبادئ هذه الصيغ وأدواتها موكولة للظروف والحاجات ولأهل الرأي والخبرة.

الحل الثالث: أن تناط الوظيفة العامة لأحد الفقهاء وهو الأكفأ أو الأعلم، أو الذي تختاره الأمة، أو الذي يتم الاتفاق عليه من قبل الفقهاء أو أهل الخبرة، ويعاونه سائر الفقهاء في هذه المهام الكبيرة، والظاهر أن هذا الأسلوب هو الذي اتبعه الفقهاء في غالب الأحيان عند تصديهم للأمور العامة، كما تؤكد شواهد التاريخ، وإن كان الأول معضود بالأدلة الشرعية والسيرة العقلائية، وأجدى في حفظ المصالح ووحدة الكلمة.

الفرع الثاني: في كيفية الطاعة

لا فرق في وجوب إطاعة الفقيه بين الأحكام التي يصدرها مباشرة أو عبر الوسائط والأسباب التي يعينها كطرق لتطبيق الأحكام، كما لو أسس الفقيه مديريات أو مؤسسات أو أجهزة وفوضها في تطبيق الأحكام الشرعية أو التصدي للمصالح العامة، فإنه يجب الالتزام بقراراتها وأوامرها، ولا يجوز

مخالفتها؛ لأن الوكيل كالأصيل في جميع الآثار والأحكام إلا ما خرج. نعم يشترط في ذلك شروط:

الشرط الأول: أن تكون هذه المؤسسات مأذونة من قبل الفقيه الجامع للشرائط، ومخولة من قبله في التصدي للأمر.

الشرط الثاني: أن تكون أحكامها نافذة على الأمة إما من جهة إطلاق مأذونيتها بحيث تشمل الطاعة، أو يأمر الفقيه الأمة بإتباع قراراتها وتوصياتها.

الشرط الثالث: أن تكون قراراتها وآلياتها وأسلوب عملها مطابقاً للموازين الشرعية والعقلانية، وأن تكون تحت إشراف الفقيه المباشر أو عبر الوسائط.

واختلال هذه الشروط يسقط عن الذمم وجوب الطاعة؛ لأن المشروط عدم عند عدم شرطه.

الفرع الثالث: التأهيل شرط في الطاعة

لا يجوز إطاعة غير الفقيه أو الفقيه غير الجامع للشرائط سواء في الفتوى أو القضاء، كما لا يجوز لهما التصدي أيضاً. صرح بهذا صاحب العروة رحمته، وتبعه جمع كبير من المحشين والمعلقين، ولازمه حرمة إطاعتها في الأمور العامة بالأولوية القطعية، أو بوحدة الملاك، أو بعدم القول بالفصل. قال في العروة: من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ، ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهادة عنده، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً، إلا إذا

انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده^(١).

وقد تضمنت الفتوى الإشارة إلى الحكمين التكليفي والوضعي في خمسة أمور، وهي - بتوضيح وإضافة - :

الأمر الأول: حرمة الإفتاء على من ليس أهلاً للفتوى.

الأمر الثاني: حرمة القضاء على من ليس أهلاً له، وهذان الحكمان من شؤون المجتهد.

الأمر الثالث: حرمة الترافع عنده كما تحرم الشهادة أيضاً، وربما يقال بحرمة الاستفتاء عنده لأجل العمل بفتواه لوحدة الملاك.

الأمر الرابع: حرمة أخذ الحقوق والأموال ونحوهما الناشئة من حكمه وإن كان الآخذ محقاً، ولازم الحرمة هو عدم جواز أكلها أو التصرف بها، وهذان الحكمان من شؤون المقلد.

الأمر الخامس: عدم نفوذ حكمه، ولازمه عدم جواز إطاعته، وهذا حكم وضعي يترتب على المقلد أيضاً.

نعم يستثنى من ذلك صورة واحدة وهي ما إذا توقف إنفاذ الحق على الترافع إليه جاز الترافع عنده، ولازم هذا الاستثناء أن تقتيد الحرمة بأحد قيدين:

القيد الأول: أن تكون حرمة الترافع مختصة بصورة وجود مجتهد جامع للشرائط مبسوط اليد يمكن الترافع عنده واستنقاذ الحق.

القيد الثانى: أن تكون مفسدة الترافع أهم من مصلحة القضية التى يراد الترافع بها عند فاقد الأهلية، وإلاّ جاز الترافع بملاك تراحم الأهم والمهم، وغلبة المصلحة على جانب المفسدة، أو ملاك دفع الضرر، وكلاهما من العناوين الثانوية الحاكمة على الأدلة الأولية، وينطبق الجواز على صور عديدة:

الصورة الأولى: أن يتعذر على صاحب الحق استرداد حقه إلاّ بهذا الوجه.

الصورة الثانية: أن يأبى الخصم الرجوع إلى القاضى الشرعى فيضطر إلى المرافعة عند غيره.

الصورة الثالثة: أن يأذن القاضى الشرعى بذلك، أو يمضى الحكم الذى حكم به غيره ونحو ذلك، والمسألة فيها تفاصيل كثيرة لا تهم البحث هنا؛ لكونها من مسائل القضاء، ولا يخفى أن عدم الأهلية للفتوى والقضاء تتحقق بعدم الاجتهاد أو بفقدان المجتهد للشرائط كالعدالة والإيمان والرجولة ونحوها، وإطلاق العبارة يشمل الاثنين معاً، بل نسب هذا الحكم بعضهم إلى المتسالم بين الفقهاء^(١)، ويعد هذا البحث فى هذه الأيام من المسائل العامة البلوى، وتظهر آثاره أكثر فى مجالين:

الأول: فى مراجعة المحاكم والترافع عند القضاة فاقدى الشرائط من جهة الاجتهاد أو العدالة أو الإيمان، أو من جهة تطبيقهم للقوانين الوضعية على المسلمين.

الثانى: فى إطاعة غير المجتهدين إذا تصدوا للمصالح العامة التى تهم

الإسلام والمسلمين كتأسيس المنظمات والأحزاب وتشكيل الكتل في مجالس النواب ونحو ذلك، أو العمل معهم.

وكيف كان فإن الوقوف على الحكم في كل واحد من هذه الأمور الخمسة يستدعي أن نقف عند كل واحد منها على انفراد:

الأمر الأول: في حرمة إفتاء غير المؤهل

للمجتهد الفاقد لشرائط الاجتهاد حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون فاقداً للاجتهاد ويتصدى للفتوى.

الحالة الثانية: أن يكون مجتهداً إلا أنه فاقد لشرائط المرجعية والتقليد كالإيمان والعدالة والرجولة ونحوها والظاهر أن الحكم بينهما مختلف؛ إذ لا إشكال في حرمة الفتوى على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد، بل حكي عليه الإجماع القطعي بين المسلمين^(١)؛ لأنه من مصاديق الكذب على الله ورسوله، ولذا تحرم فتواه مطلقاً، أي سواء وافقت الواقع أم خالفته، وذلك ما تضافرت به النصوص أيضاً.

منها: طائفة من الآيات المباركة التي نهت عن الحكم بغير ما أنزل الله سبحانه والتقول على الله سبحانه والأخذ بالظنون الخاصة ونحوها، نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣) وقوله تعالى:

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ١٤٤.

٢ - سورة الأعراف: الآية ٣٣.

٣ - سورة الإسراء: الآية ٣٦.

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١) فإن هذه العناوين الثلاثة تنطبق على فتوى غير المجتهد بالدلالة المطابقة أو التضمنية، فتكون محكومة بالحرمة، وينسب صاحبها إلى الكفر العملي.

ومنها: طائفة كبيرة جداً من الروايات المتواترة - بل ما يفوق التواتر لبلوغها المئات - التي تنص على حرمة الإفتاء بغير العلم تتوعد صاحبها بالنار^(٢)، وهو ينطبق عرفاً على فتوى غير المجتهد بلا ريب، فعن رسول الله ﷺ: «من أفتى بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»^(٣) وعن الباقر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٤) ولعل وجه لعنة ملائكة العذاب له هو أن وزره يستحق عذاباً لا يعرفه إلا الله، فطرده ملائكة العذاب منها، فتأمل.

وعن الصادق عليه السلام: «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(٥).

ويتحصل: أن حرمة الإفتاء من قبل غير المجتهد من المسلّمات التي لا خلاف فيها، بل هي من أشد المحرمات؛ لأنها من التشريع والتجروء على الشرع فضلاً عن النصوص الخاصة.

وأما إفتاء المجتهد غير الجامع للشرائط فالمسألة فيها أقوال عديدة، قول

١ - سورة المائدة: الآية ٤٤.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ و ٤ و ٥ و ٦ من أبواب صفات القاضي.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٠، ح ٣٣.

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

٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢١، ح ٢.

بالحرمة وقول بالجواز وقول بالتفصيل، وله صور عديدة^(١)، وعمدتها التفصيل بين الإفتاء من باب إعطاء الرأي الشرعي فقط فيجوز وبين الإفتاء لأجل المرجعية العامة فلا يجوز، والأقوى الجواز، وعليه جمع من المراجع^(٢)، وقد عرفت وجه الحرمة، وأما وجه الجواز مطلقاً فلعدم تمامية أدلة التحريم، وعدم انطباق العناوين الثلاثة المتقدمة عليه؛ لأن فتوى المجتهد صادرة عن علم.

بل نصت طائفة من الأخبار على إطلاق جواز الإفتاء إن كان عن علم بغض النظر عن الشروط الأخرى، مثل صحيحة أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم، فإن الرجل ينتزع الآية فيخر فيها أبعد ما بين السماء والأرض»^(٣) أي يخر في وادي النار السحيق - والعياذ بالله - وأما التفصيل المذكور فلا يستند إلى وجه وجيه؛ لأن الرجوع للمرجع الجامع للشرائط تكليف المقلد لا المجتهد، فلا مانع من أن يفتي الفقيه الفاقد للشرائط إلا أنه لا يجوز للمقلد الرجوع إليه؛ إذ لا ملازمة بين حرمة الرجوع إلى المجتهد وحرمة إفتائه، وعلى فرض الشك والحال هذه فالأصل الحلية من جهة أن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يشمل، أو البراءة من جهة الشك في حرمة الإفتاء.

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٤٣؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ١٤٦.

٢ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٦٦؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٤٢؛ بيان الفقه: ج ٤، ص ١٤٦.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٣، ج ٦٨.

الأمر الثانى: فى حرمة قضاء غير المؤهل

وهذه المسألة كالأولى فى أصل التقسيم؛ لأن فقدان القاضى للأهلية تارة تكون من جهة فقدانه للملكة الاجتهاد وتارة لفقدانه للشروط الأخرى كالعدالة والرجولة - مثلاً - إلا أنها من حيث الحكم والموضوع تختلف. أما من حيث الحكم فلائنه لا يجوز القضاء لمن لم يكن مؤهلاً له فى الحالتين بلا خلاف فيه، بل حكي عليه الإجماع بقسمية^(١)، وأما من جهة الموضوع فلائن القضاء يتقوم موضوعاً بالرجوع والعمل بمقتضى حكم القاضى؛ لأنه موضوع لحل المنازعات، فلذا لا يمكن الانفكاك بين رأى القاضى وبين الرجوع إليه، وإلاّ خرج عن موضوع القضاء لعدم صدق الاسم.

وبهذا يتضح أن مدار البحث عن القضاء بمعناه الخاص، وهو الترافع لأجل فصل الخصومة شرعاً وقطع النزاع وسقوط حق الدعوى بعد الحكم لا ما كان من قبيل الاحتكام إلى حكم يتراضى عليه الخصمان لحل المنازعة بينهما بالتراضى؛ إذ لا إشكال فى جواز الاحتكام إلى قاضى التحكيم ولو لم يكن مجتهداً أو جامعاً للشرائط؛ لأن حكمه مبني على المصلحة لا الحكومة والقضاء، ولا إشكال فى أن لصاحب الحق أن يرضى بالكيفية التى يفصل بها الحكم.

وكيف كان فالبحث هنا فى القضاء بمعناه المصطلح، ولذا لا يمكن تصور وجود رأى للقاضى من دون ترافع، بخلاف المفتى فإنه يمكن أن يكون له رأى لنفسه ولكن لا يجوز العمل به من قبل المقلدين بسبب فقدان الشرائط.

وقد أقر فتوى العروة بالتحريم جل المحشين والمعلقين كما يظهر من سكوتهم التقريري على فتواه^(١)، وتدلل عليه النصوص الكثيرة جداً التي تنص على أن القضاء من مهام النبي ﷺ والإمام عليهما السلام وتشمل الفقيه الجامع للشرائط من جهة أنه منصوب من قبل الإمام أو من جهة انطباق عنوان العالم الذي دلت النصوص على جواز حكمه.

منها: صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كني أو وصي نبي»^(٢) وعنوان العالم بالقضاء ينطبق على المجتهد الجامع للشرائط، كما أن كاف التشبيه تدل على عدم حصر المهمة بالمعصوم عليه السلام، ولازم المشابهة أن يكون المشابه أقرب إلى المشبه به في المزايا والخصوصيات.

ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة 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) وقوله عليه السلام: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار» يتضمن شرط العلم والعدالة معاً؛ لأن من يقضي عن جهل يكون عاصياً.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠٠، مسألة (٤٣).

٢ - الكافي: ج ٧، ص ٤٠٧، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٧، ح ٣.

٣ - الكافي: ج ٧، ص ٤٠٧، ح ١؛ الفقيه: ج ٣، ص ٤، ح ٣٢٢١؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٢، ح ٦.

هذا فضلاً عن انطباق عناوين الحكم بغير ما أنزل الله عليه^(١)، ومن هنا لا ينفذ حكمه لو قضى والحال هذه؛ لأصالة عدم ولاية أحد على أحد إلا ما خرج بالدليل، وهذا ليس منه، كما لا يجوز إطاعته فيما لو تصدى لذلك؛ لأن وجوب الطاعة مختص بالمجتهد الجامع للشرائط.

الأمر الثالث: في حرمة الترافع إلى غير المؤهل

وهذه من المسائل الهامة التي تتعلق بذمة المقلد لا المجتهد، كما أنها عامة البلوى في هذه الأزمنة، ولها حالتان:

الحالة الأولى: الترافع إلى المؤمن غير المؤهل

الحالة الثانية: الترافع إلى غيره سواء كان مجتهداً أم غير مجتهد، ولا إشكال في حرمة الترافع عند القاضي غير المؤهل إن كان من الخاصة، كما لا يجوز إقامة الشهادة عنده؛ لأنه من مصاديق المعاونة على الإثم والركون إلى الظالمين وتقوية الباطل وتضييع الحق وسد أبواب الأئمة عليهم السلام ونحو ذلك من عناوين دلت النصوص الكثيرة على حرمتها.

كما لا إشكال في حرمة الترافع عند غير الخاصة من القضاة ولو كانوا من المجتهدين، أو حكموا بالحق؛ للنصوص الكثيرة جداً المانعة من الرجوع إليهم، بل حكي الإجماع على الحرمة^(٢).

ومن النصوص مقبولة عمر بن حنظلة التي ورد فيها: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٣، ح ٦، ص ٧.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٤٥.

وإن كان حقه ثابتاً؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به»^(١) وقريب من هذا المضمون ورد في صحيحة أبي بصير عن الصادق عليه السلام^(٢)، إلى غير ذلك مما هو كثير.

ومنها: مشهورة أبي خديجة عن الصادق عليه السلام جاء فيها: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه حاكماً بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^(٣) وأهل الجور ينطبق على قضاة السلاطين الذين يتبعون السلطان في أحكامهم ولو كانوا من الخاصة، كما ينطبق على غير المؤمنين من القضاة كما يشهد له الإضافة إلى أهل الجور، فإنه يصدق على من لم يكن على الحق في معتقده، ووجه الحرمة في الأول فقدان شرط العدالة وفي الثاني شرط الإيمان.

وحكم الشهادة كالترافع؛ لانطباق العناوين المحرمة المتقدمة عليها، بل الأولوية المستفادة من صريح بعض النصوص الدالة على أن الحضور في مجلس القضاء لأجل المشاهدة أو للجلوس عند القاضي من المحرمات إذا كان من المخالفين أو من أعوان الظلمة.

ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: مر بي أبو جعفر أو أبو عبد الله عليه السلام وأنا جالس عند قاض بالمدينة، فدخلت عليه من الغد فقال لي: «ما مجلس رأيك فيه أمس؟» قال: فقلت: جعلت فداك إن هذا القاضي لي مكرم فربما

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣، ح ٤.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢، ح ٣.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣-١٤، ح ٥.

جلست إليه، فقال لي: «وما يؤمنك أن تنزل اللعنة فتعم من في المجلس»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن اللعنة هنا ظاهرة في العذاب والهلكة، وبالعلاقة الملازمة يثبت التحريم؛ إذ لا عقوبة على غير المحرم، وظاهر الرواية أن الحضور عند قاضي الجور في نفسه من العناوين المحرمة، وربما يكون ناشئاً من انطباق عنوان تقوية الباطل والإعانة على الإثم والعدوان عليه، أو يعد من مصاديق الركون إلى الظالمين، أو محبة أعداء الله التي غالباً ما تنشأ من العلاقة معهم والجلوس عندهم، أو غير ذلك من العناوين المحرمة، وعلى هذا تتأكد الحرمة في أهل الفضل والوجاهة عند الناس.

الأمر الرابع: في حرمة أخذ المال

ذهب المشهور إلى حرمة أخذ المال الذي يحكم به القاضي غير المؤهل، بل حكي عليه الإجماع^(٢)، بلا فرق بين كونه عيناً أو ديناً وكلياً أو جزئياً، وهو ما صرح به صاحب العروة^(٣)، وتبعه جمع من المحشين على ما عرفت^(٤)، ونسب إلى البعض التفصيل بين ما كان القاضي من العامة فلا يجوز مطلقاً وبين غيره إذا كان فاقداً للشرائط الأخرى كالعدالة ونحوها فيجوز^(٥)، وبعضهم فصل بين العين فأجازه والدين فلم يجزه^(٥).

وحكي عن السيد البروجردي^(٦) وغيره أن المحرم هو الأخذ لا ذات

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥، ح ١٠.

٢ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٨٠؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٤٨.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠١، مسألة (٤٣).

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ١٥٦.

٥ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢، مسألة (٤٣).

المال، وعليه يجوز التصرف في المال وإن كان عاصياً بسبب أخذه^(١)،

وبعضهم فصل بين المال الشخصي فيجوز وبين غيره فلا يجوز^(٢) وبعضهم ذهب إلى غير ذلك، والمسألة كانت ولا زالت محل خلاف بين الفقهاء، ومنشأ هذا الاختلاف هو النصوص، فإنها مختلفة من حيث الدلالة، ويمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: الروايات التي حرمت الرجوع والأخذ والتصرف مطلقاً، نظير مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة، وقد ورد فيها: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً؛ لأنه آخذه بحكم الطاغوت»^(٣) وهي صريحة في أن الأخذ من الطاغوت بأي وجه من الوجوه محرم، والسحت في إطلاق الكتاب والسنة بل والعرف يطلق على المال المحرم، ومن هنا يكون المال محرماً وإن كان الأخذ محقاً، والمراد بالطاغوت بحسب القرائن الداخلية هم حكام الجور وقضاته، ويعضدها إطلاق مشهورة أبي خديجة التي حذرت من التحاكم إليهم مطلقاً^(٤)، واللازم من إطلاق التحذير هو حرمة ترتيب الآثار الناشئة منه.

ومن الواضح أن مورد الرواية وإن كان قضاة العامة إلا أن المورد لا يخصص الوارد، فيشمل قضاة الشيعة الحاكمين بغير قوانين الشرع كما صرح به غير واحد^(٥)؛ للتعليل الوارد فيها، وهو قوله عليه السلام: «لأنه أخذه بحكم

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢، مسألة (٤٣).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢، مسألة (٤٣).

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣، ح ٤.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣، ح ٥.

٥ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٨٢؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٤٩.

الطاغوت ومن أمر الله أن يكفر به» ولعل وجهه أن الله سبحانه أراد أن يسد أبواب الظلم والجور وتقوية أهله بأي وجه من الوجوه، ومن الواضح أن سد هذا الباب يقع في مقدمات فتح أبواب الحق وأهله وتولي الأئمة عليهم السلام ونوابهم هذه المناصب التي جعلها الله سبحانه لهم؛ لأن القضية تدور بينهما.

والصنف الثاني: الروايات التي قيّدت الحرمة بصورة الظلم والاستناد إلى حكم الجاهلية، ومفهومها الجواز لو لم يكن كذلك.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أيما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر فقص عليه بغير حكم الله فقد شركه في الإثم»^(١) وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «الحكم حكمان: حكم الله عز وجل وحكم الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية»^(٢) وقريب منها رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام ^(٣).

وتقريب الاستدلال: أن من حكم الله سبحانه إيصال المال إلى صاحبه، وبمقتضى مفهوم الوصف يستفاد أن التحريم المذكور مقيد بصورة الخطأ في الحكم لا بصورة الإصابة، ولعل القائل بإطلاق التحريم ناظر إلى أن الرجوع إلى غير المؤهل من القضاة هو من حكم الجاهلية؛ لعدم مشروعية القضاء إلا للمجتهد الجامع للشرائط، والقائل بالجواز ناظر إلى القيد في هذه الروايات، وبه قيد إطلاقات أدلة الحرمة.

إلا أن الظاهر أن المقبولة صريحة في التحريم بما تأبى عن التقييد كما لا

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

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

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٣، ح ٨.

ينحفي على من لاحظ متنها، وحينئذ تصلح أن تكون مفسرة لمعنى هذه الروايات؛ بداهة أن السحت ظاهر في التحريم، وكون المال لصاحب الحق لا ينافي حرمة أكله والتصرف فيه؛ لعدم وجود ملازمة بين ملكية المال وجواز التصرف، نظير مال السفينة أو الخل إذا تبدل خمرًا، فإن تبدل الخل إلى خمر لا يخرج المال عن الملكية، ولكن يمنع من التصرف به بيعاً أو شرباً ونحو ذلك.

ولعل الوصف المذكور منصب على الواقع، وهو أن حكم غير المؤهل هو حكم بغير ما أنزل، لأن ما أنزله الله سبحانه هو حكم المجتهد الجامع للشرائط لا غير، كما يصدق عليه عنوان حكم الجاهل، لاسيما إذا قلنا بأن الشروط في باب القضاء موضوعية لا طريقية. هذا فضلاً عن أن الوصف لا مفهوم له عند المشهور وإن خالفناهم في الأصول، فعلى مسلكهم أن ذكر الوصف المذكور لا ينفي ما عداه.

فيتحصل: أن الروايات المجيزة لا تصلح لتقييد مثل المقبولة، بل تتضامن معها، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى باب القضاء.

المطلب الرابع: في نتيجة المسألة ومستثنياتها

النتيجة الحاصلة مما تقدم هي: حرمة إطاعة غير المؤهل للتصدي للأمر العامة، سواء كان بسبب عدم اجتهاده أو بسبب عدم جامعته للشرائط الأخرى، بل عدم جواز ترتيب الأثر على أحكامه التي يصدرها بهذا الشأن، وذلك لفحوى ما دل على حرمة ذلك في باب القضاء.

بتقريب: أن تدبير الأمور العامة يتضمن حماية الحقوق التي تهم الإسلام والمسلمين، وهي أهم من الحقوق الشخصية، بل إن بعض التصرفات في هذه الأمور تستدعي القضاء وفصل الخصومة.

فضلاً عن انطباق العناوين المحرمة عليه، نظير المعاونة على الإثم والركون إلى الظالمين والاحتكام إلى الطاغوت وسد أبواب الأئمة عليهم السلام ونحو ذلك، ويمكن الاستدلال للتحريم من جهة العقل وسيرة العقلاء بتقريرين:

التقرير الأول: أن تصدي من ليس أهلاً لهذه الأمور يعد عرفاً من مصاديق الخيانة للأمة، وهو كذب وغش عمليان يعدهما العقلاء من أقبح المساوئ.

بل ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن أعظم الخيانة خيانة الأمة، وأفظع الغش غش الأئمة»^(١) ومن الواضح أن حرمة التصدي ملازمة عرفاً وعقلاً لحرمة الطاعة.

التقرير الثاني: أن تصدي غير المؤهل لهذه الأمور والتي يتضمن بعضها ملاكات شرعية خطيرة يعد عرفاً من التمرّد على المولى والتهاون في أمر

الدين، بل في حدود الله سبحانه، وهي من مصاديق الطغيان على الله سبحانه، فيحكم العقل بقبحها والشرع بحرمتها، كما يحكم بحرمة إطاعة المتصدي لانطباق ذات العناوين عليها.

نعم يستثنى من ذلك صور:

الصورة الأولى: أن يأذن الفقيه الجامع للشرائط لمن تصدى لهذه الأمور، فحيثئذ تجب الطاعة من جهة المأذونية.

الصورة الثانية: أن يكون التصدي لها من باب تصدي عدول المؤمنين للأمر الهامة التي نعلم بمبغوضية وقوعها شرعاً وعقلاً من باب الحسبة، وهذا يتصور في حالة فقدان المجتهد الجامع للشرائط، أو تعذر الرجوع إليه، أو تعذر تصديه لها فيحكم العقل والشرع بوجوب الطاعة من باب الاستثناء الحكمي. نعم لا شك في لزوم استئذان المجتهد فيها إن أمكن، كما لا شك في لزوم توفر شرط الكفاءة والأمانة في المتصدي، وإلا انطبقت عليه العناوين المذكورة.

الصورة الثالثة: أن تكون من الأمور التي يتوقف عليها إقامة الدين وحفظ مظاهره وحرماته، ويصون كرامة المسلمين وحقوقهم إذا تعرضت للخطر وتعذر إذن الفقيه فيها ولم يتصد العدول إليها من باب الدفاع أو إقامة الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها، فإنه يجوز التصدي لها من قبل غير المجتهدين، ويجب إطاعتهم بمقتضى حكم العقل والفترة للعلم التفصيلي بعدم إرادة الشرع تفويت هذه الملاكات، فهو من القضايا التي قياساتها معها.

نعم لابد من توفر الكفاءة والأمانة في المتصدي، وإلاّ لم يجرّ لما يترتب عليه من فوضى وهرج ومرج ونقض للغرض وغيرها من مفاسد عظيمة قد تفوق مصلحة التصدي والطاعة.

■ المبحث الثالث: في وجوب الاحتياط وطرقه وأحكامه

اتفق العلماء على أن امتثال الحكم الشرعي يمر عبر ثلاثة طرق هي الاجتهاد والتقليد والاحتياط، وقد تقدم الكلام في معنى الاجتهاد وتفاصيل أحكامه، وكذا التقليد. بقي الكلام في الاحتياط، وهو قسمان:

القسم الأول: الاحتياط كطريق ثالث في موازنة طريق الاجتهاد والتقليد يمكن أن يسلكه المكلف للوصول إلى الواقع الذي يريده الشرع، فيترك الاجتهاد والتقليد معاً، ويعمل بالكيفية التي يحرز فيها فراغ ذمته من التكليف، ويعبر عنها بالاحتياط المطلق أو العام.

القسم الثاني: الاحتياط في بعض الموارد التي يشتبه الأمر في تشخيص الحكم أو الموضوع، وهو ما يعبر عنه بالاحتياط في المسألة، كما لو وصل المسافر إلى منطقة لا يعلم ببلوغه المسافة الشرعية فيها أم لا، فإنه يجمع بين القصر والتمام.

والقسم الأول من الاحتياط نادر الوقوع، وذلك لتوقف العمل به على شروط غالباً ما لا تتحقق، نظير العلم بكيفية الاحتياط، وأن لا يلزم من العمل به عسر أو حرج، وأن تكون المسألة التي يريد الاحتياط بها قابلة للاحتياط، ونحو ذلك من الشروط، كما هو الحال في طريق الاجتهاد لما يتطلبه من شروط وخصوصيات لا توجد إلا في القلة القليلة من أهل الفضل، وأيسر الطرق هو التقليد، وهو الذي يأخذ به أكثر المكلفين.

ومن هنا سنقف في بحث الاحتياط على بعض المسائل المهمة فيه والتي تقع في محل الابتلاء، ونوكل التفاصيل إلى البحوث المفصلة، وكيف كان،

فالبحث يقع في مطالب:

المطلب الأول: في معنى الاحتياط ومنشئه

مصطلح الاحتياط من المصطلحات المشهورة في السنة المتشعبة، بل هو بمعناه اللغوي كثير التداول في الاستعمالات العرفية، ولا يبدو أن المعنى الاصطلاحي يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي والعرفي سوى ببعض المزايا والخصوصيات، فالاحتياط في اللغة هو الحفظ واستعمال ما فيه الحياطة والصون. يقال احتاط بالأمر لنفسه: أي أخذ بما هو أحوط له، أي أوقى مما يخاف^(١)، وفيه ورد قولهم: «خذ بالحائطة لدينك»^(٢) وقوله ﷺ: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(٣).

ولعل أكثر الفقهاء لم يتعرضوا إلى بيان حد الاحتياط المنطقي بسبب عدم الحاجة إليه. إما من جهة وضوح معناه، أو لعدم وجود تعريف خاص يغير ما عليه معنى الاحتياط في العرف واللغة. نعم عرّفه بعضهم بأنه حفظ النفس عن الوقوع في المآثم^(٤)، وهذا تعريف بالغاية والغرض، وينبغي أن نعرفه فقهاً بالعمل بالنحو الذي يحفظ فيه العبد نفسه من الوقوع في المآثم؛ لوضوح أن الاحتياط الفقهي في نفسه لا يقع في الخارج ما لم يتحقق عبر عمل المكلف.

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٦٥، (حوط)؛ لسان العرب: ج ٧، ص ٢٧٩، (حوط)؛

مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٤٣، (حوط)؛ معجم الوسيط: ص ٢٠٨، (حاط).

٢ - مجمع البحرين: ج ١، ص ٥٩٧، (حوط).

٣ - الأماشي (للمفيد رحمته): ص ٢٨٣، ح ٩؛ الأماشي (للطوسي رحمته): ص ١١٠، ح ١٦٨.

٤ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٠٩.

كما أن تقييد التعريف بالمآثم يصح بناء على الملازمة بين حكم العقل والشرع؛ لوضوح أن بعض الاحتياطات الفقهية ناشئة من حكم العقل لا من الحكم الشرعي.

وبهذا يتضح:

أولاً: أن المعنى الاصطلاحي للاحتياط لا يغير المعنى اللغوي أو العرفي بل هو مشتق منه، وعلى هذا فهو حقيقة لغوية أو عرفية عامة لا عرفية خاصة، وليس اصطلاحاً شرعياً أسسه الشرع؛ نظير الماهيات المخترعة كالصلاة والصيام ونحوهما.

ثانياً: أن الاحتياط طريق عقلي أو عقلاني يسلكه العقلاء في كل عمل يحتملون فيه وقوع الضرر، وقد أمضى الشرع هذا الطريق في الكثير من الآيات والروايات التي تأمر المكلفين بالوقاية من النار والعذاب، والأخذ بالحياطة بالدين، وإن كان يكفي عدم الردع عنه للحكم باعتباره شرعاً؛ لكونه من الطرق المسلّمة عند العقلاء.

ثالثاً: أن طريق الاحتياط لا يؤسس حكماً شرعياً، بل يعيّن للعبد الوظيفة في جميع الموارد التي لا يطمئن فيها من فراغ الذمة من التكليف فعلاً أو تركاً، ومن هنا عبروا عن الاحتياط بالطريق الموصل إلى الواقع.

رابعاً: أن الاحتياط ليس من الضروريات ولا اليقينيات، فالعمل به يستدعي الاجتهاد أو التقليد، وهو ما صرح به صاحب العروة رحمته في المسألة الخامسة فقال: في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً^(١)،

وقد أقر فتواه جل الفقهاء المحشين والمعلقين على ما يظهر من سكوتهم، وبذلك يظهر أن الاحتياط ليس بطريق ثالث للإفتاء، بل لا بد أن يعود إلى الاجتهاد أو يعود إلى التقليد، ولعل من هنا منع جماعة من العمل بالاحتياط مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد، بل نسب إلى المشهور، وحكي الاتفاق عليه^(١)، والوجه في لزوم ذلك يعود لأمرين:

أحدهما: أن ذلك من باب مقدمة الوجود؛ إذ لا يتمكن المكلف من الاحتياط ما لم يعرف كيفيته وأسلوبه، وإلاّ انتقض الغرض، ولزم الخلف، ووجوب المقدمة الوجودية عقلي لا شرعي.

ثانيهما: أن ذلك من باب حكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ اليقيني؛ إذ إن المحتاط غير العارف بالاحتياط لا يأمن من الضرر، وعليه فلو شك في جوازه أو كيفيته فإن الشك يرجع إلى حجتيه وصحة الاعتماد عليه في مقام العمل، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية، وعليه فلا تندفع هذه المحاذير إلاّ بالاجتهاد في الاحتياط أو التقليد.

وبذلك يتضح أن طريق امتثال الأحكام الشرعية ينحصر بطريقتين لا ثلاثة، وهما الاجتهاد والتقليد. أما الاحتياط فهو في جوهره يعود إلى أحدهما، ومن هنا وجدنا أن الأنسب أن نبحت الاحتياط في ضمن وظائف المقلد ولم نخصص له بحثاً مستقلاً في عرض الاجتهاد والتقليد كما هو معهود بين الأعلام، وذلك لأن الاحتياط يرجع إلى الاجتهاد أو التقليد في المآل والرتبة الطولية، فتدبر.

المطلب الثاني: في وجه الحاجة للاحتياط

قد عرفت أن للمكلف أن يترك طريق التقليد والاجتهاد لدى العمل بالأحكام، ويسلك طريق الاحتياط، ولكن هناك موارد عديدة يجب عليه الاحتياط فيها نكتفي بذكر بعضها:

المورد الأول: إذا اشتبه عليه الحكم أو الموضوع في المسألة نظير التردد في جهة القبلة أو موارد العلم الإجمالي كما لو تردد المال المغصوب بين مالين فإنه يجب عليه الاحتياط عقلاً تحصيلاً للمؤمن من العقاب.

المورد الثاني: في مرحلة الفحص عن المجتهد الجامع للشرائط أو الأعلام أو الأورع بناء على اشتراطهما، سواء في التقليد الابتدائي أو في العدول من مجتهد ميت إلى حي أو من عالم إلى أعلم، فإنه يجب عليه الاحتياط ما دام لم يحرز الحال.

المورد الثالث: احتياط المجتهد في مرحلة الفحص عن دليل الحكم. يتعين عليه الاحتياط، ويفتي مقلديه بالاحتياط أو يرجعهم إلى مجتهد آخر.

المورد الرابع: الموارد التي لا يصل المقلد فيها إلى فتوى مرجعه ويتعذر الوصول إلى فتوى مجتهد آخر فإنه يتعين عليه الاحتياط، وقد أفتى به في بعض هذه المسائل صاحب العروة رحمته الله، ففي المسألة الخمسين قال: يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلام أن يحتاط في أعماله^(١)، وأقر هذه الفتوى جمع كبير من الفقهاء والمراجع كما يظهر من سكوتهم عن التعليق والتحشية على العروة. نعم لم يستبعد السيد الأستاذ أعلى الله مقامه

جواز تقليده لفتواه عادل لدى الفحص عن الأعلام، خصوصاً إذا كان تعلم الاحتياط أو العمل به حرجاً عليه^(١).

نعم أجاز جماعة منهم أن يعمل بأحوط الأقوال^(٢)، وهو مستدرك؛ لوضوح أنه عمل بالاحتياط أيضاً.

وفي المسألة الستين قال رحمته: إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلام حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك، وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلام فالأعلام، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور.... وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء^(٣).

ومن الواضح أن الحكم في هذه المسألة مبني على وجوب تقليد الأعلام، والعلم باختلاف الفتوى، وهي تتضمن فروعاً عديدة لكل واحد منها وجه:

الفرع الأول: أن وجوب الاحتياط مبني على ضيق وقت العمل وتعذر وجود الأعلام أو تعذر فتواه لوحدة الملاك.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣١١ - ٣١٢، حاشية رقم (٥).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣١٢، حاشية رقم (١).

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٤٠، مسألة (٦٠).

الفرع الثاني: أن العمل بقول المشهور يستند إلى أحد أمرين:

أحدهما: كون قول المشهور حجة عقلية عند تعذر الطريق إلى فتوى المجتهد؛ لكونه أقرب إلى الواقع، أو كونه أكثر وثوقاً واطمئناناً من غيره.

ثانيهما: كونه حجة شرعية استناداً إلى عموم التعليل في قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»^(١) و: «فأن المجمع عليه لا ريب فيه»^(٢) فإن عدم الريب الحاصل من قول المشهور ينطبق على شهرة الرواية وشهرة الفتوى. نعم بناء على الأول فإن رتبة العمل بالقول المشهور بعد تعذر الوصول إلى فتوى المجتهد لكونها في الرتبة البعدية عنها، وأما بناء على الثاني فإنه يكون حجة بنفسه، ويمكن أن تقدم حتى على قول المجتهد، إلا أن القول بعموم التعليل محل نظر، ولذا لم يقل به صاحب العروة ره ومن تبعه، فتأمل.

الفرع الثالث: أن الرجوع إلى أوثق الأموات مبني على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، فيكون الرجوع إليه من باب الاضطرار وانسداد باب العلم، وإلا جاز الرجوع إليه من أول الأمر.

الفرع الرابع: أن العمل بظنه مبني على انسداد باب العلم، وحينئذ لا مناص من جواز العمل بالظن لحكم العقل بحجية الظن في هذه الصورة على ما حقق في الأصول.

الفرع الخامس: أن العمل بالتخيير بالبناء على أحد الطرفين مبني على

١ - عوالي اللآلئ: ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٩؛ التهذيب: ج ٦، ص ٣٠٢، ح ٨٤٥.

صورة وجود حكمين إلزاميين محتملين وتعذر إمكان الجمع بينهما، كصلاة الظهر يوم الجمعة المرددة بين الوجوب والحرمة، وإلاّ تعيّن الجمع كما في الجمع بين القصر والتمام، وأما إذا كانت المسألة لها حكم واحد وجهله المكلف وفحص ولم يصل أو تعذر الفحص يجوز له العمل بالبراءة؛ لشمول أدلة الرفع له. هذا إن أراد من البناء على أحدهما اللزوم كما قد يستظهر من العبارة.

الفرع السادس: أن الرجوع إلى الأعلم ووجوب تأخير المسألة لحين السؤال إن كانت من المسائل الموسعة مع العلم بوجود اختلاف بين فتوى الأعلم وغيره، وإلاّ جاز الرجوع إلى غير الأعلم ابتداءً؛ لما عرفت سابقاً من أن البحث بينهم في وجوب تقليد الأعلم في صورة العلم بالاختلاف لا عدم العلم.

والخلاصة: لا غنى للمكلف عن سلوك طريق الاحتياط إذا تعذر عليه تحصيل الحكم الشرعي الفعلي بالمسألة إما مباشرة كما لو كان مجتهداً أو بالواسطة كما لو كان مقلداً. نعم الحاجة إلى العمل بالقسم الأول من الاحتياط أي الاحتياط المطلق قليلة، إلاّ أن الحاجة إلى القسم الثاني منه أي الاحتياط في المسألة الابتلائية، فهو قد يقع في بعض الأحيان، ومواردها عديدة، إلاّ أن الفروع المتقدمة هي العمدة من موارد.

المطلب الثالث: في كيفية الاحتياط وطرقه

قد عرفت أن الاحتياط يستدعي العمل بالنحو الذي يطمئن فيه المحتاط من فراغ ذمته من التكليف، وهو يتحقق في موردين:

المورد الأول: أن يعلم بالتكليف ويشك في المكلف به، فيأتي بكل ما يحتمل أنه مأمور به لأجل الوصول إلى اليقين بالامتنال، نظير الجمع بين القصر والتمام، أو يشك في وجوب جلسة الاستراحة و التسيّحات الثلاث ونحوها فيأتي بها.

ونلاحظ أن الاحتياط الأول يستدعي تكرار العمل بقصدين، بينما الثاني يأتي بكل ما يحتمل أن له مدخلية في صدق العمل من دون حاجة إلى التكرار.

المورد الثاني: أن لا يعلم بالتكليف وإنما يحتمله أو يظن به ولم يفحص عن الدليل، أو فحصاً ناقصاً، أو فحص ولم يحصل على الاطمئنان بعدم الدليل ونحو ذلك، فيحتاط بأن يأتي بكل ما يحتمل وجوبه، ويجتنب كل ما يحتمل حرمة، سواء كان في عمل مستقل نظير صلاة النافلة في الضحى، أو في جزء العمل نظير الرياء المقترن بالعمل، أو قول آمين يا رب العلمين بعد الدعاء في القنوت مثلاً.

ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات بمعناها الأعم، كما لو احتمل وجوب استئذان ولي البنت الباكر أو حرمة العقد دونه، وكذا المأصوية أو صحة وقوع العقد بلفظ متعت مثلاً، فيجب أن يحتاط في مورد احتمال المخالفة والعقوبة مع تعذر الامتنال التفصيلي.

وقد فصل بعض الأعلام في صورة الاحتياط وطبقوه على المسائل، وهو مما

لا حاجة إليه بعد ما عرفت أصوله^(١). نعم نكتفي هنا بالإشارة إلى ملاحظة: وهي أن الاحتياط قسمان مذموم وممدوح.

أولهما: هو الاحتياط مع العلم بالحكم الشرعي، كما لو علم المكلف بوجوب صلاة الجمعة فيحتاط بالجمع بينها وبين الظهر، وهذا النحو من الاحتياط لغو، بل لا يصدق عليه طاعة؛ لأنه خارج عن الطرق العقلائية، ولذا يذم فاعله، بل وربما يتهم بالوسواسية وهي من الأمراض النفسية، ولا فرق في ذلك بين وجود العلم الوجداني بالحكم أو العلم التعبدي إذا حصل من الأمانة القائمة على الحكم الوثوق والاطمئنان.

ثانيهما: الاحتياط مع عدم العلم بالحكم الشرعي، كما لو كان المورد مجرى الأصل العملي، أو لم يحصل من الأمانة وثوق واطمئنان بإصابة الواقع، فإن الاحتياط فيها حسن، بل راجح. نعم يستثنى منها صورة استلزامه الضرر، أو العسر والحرج، أو اختلال النظام في المعاش أو المعاد ونحو ذلك من موانع للاحتياط، وحيثئذ يجوز الاحتياط بالمقدار الذي لا يلزم منه ذلك؛ لأن المحذور في وجود المانع لا في المقتضي.

نعم قد يقال بأنه يعود إلى المقتضي أيضاً؛ لأنه خلاف مصالح التسهيل على العباد وقاعدة اليسر التي قررها الشرع وأحب أن يؤخذ بها لكي لا يقع العباد في مشقة، فحيثئذ قد يقال بأن مراعاة الاحتياط في جميع الموارد محل نظر.

ومن هنا ينبغي أن يتقيد حسن الاحتياط بما كان متعارفاً ومتوافقاً مع طريقة العقلاء وعمل المسترعة.

١ - فقه الشيعة: ص ٣٥-٤٠؛ منهاج الأصول: ج ٢، ص ٥٦٢؛ بيان الفقه: ج ١، ص ١٠٣.

فمثلاً: إذا خرج المسافر من بلده وشك في بلوغ المسافة فإنه يمكنه العمل بالإتمام استصحاباً، ويجوز له الاحتياط بالجمع، وهذا من الموارد الحسنة؛ لأن الاستصحاب لا يورث العلم بالحكم، بل يعين الوظيفة، فالعمل به وإن كان مجزياً ومعدراً إلا أنه بالاحتياط يطمئن المكلف بفراغ ذمته من التكليف، ولو اعتمد على قول العدل الواحد في إثبات جهة القبلة أو الكرية أو تحديد الأعلم ولم يحصل الوثوق والاطمئنان من قوله فإنه يحسن الاحتياط منه بمزيد الفحص أو تحصيل عدل آخر يخبر بالحال.

وكذا إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال وشك في صحة حكمه وأراد الاحتياط، إلا أنه لا ينبغي أن يعمل بالاحتياط في كل المسائل الابتلائية التي لا يحصل على العلم بالحكم فيها؛ لأنه يعد خروجاً عن المتعارف، فتتصرف عنه أدلة الاحتياط. هذا إن قيل بأنه طريق شرعي، بينما يتقيد بالأسلوب العقلاني إن قيل بأنه طريق عقلائي.

وعلى هذا فإن الاحتياط الحسن هو ما كان ضمن الموازين العقلائية، على أنه قد يقال بأن ترك الاحتياط إذا كان من باب الأخذ بعنوان التسهيل والتيسير للذين حجب الشرع الأخذ بهما هو في نفسه من العناوين الحسنة. نعم يجب أن يكون المحتاط عارفاً بكيفية الاحتياط اجتهاداً أو تقليداً؛ لأن لكل مسألة طريق في الاحتياط، وغالباً ما يتعذر معرفته على العوام، وقد تعرض صاحب العروة ترجمته لكيفية الاحتياط وبعض صورته في ثلاث مسائل متوالية، وقد أقر ما أفاده جمع غير قليل من الفقهاء.

ففي المسألة الثانية قال: الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا،

لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد^(١)، والمراد من الجواز هنا الحكم الوضعي، أي صحة العمل بالاحتياط والاجتزاء به لا التكليفي، وهو ما يقع في مقابل الحرمة.

وفي المسألة الثالثة قال: قد يكون الاحتياط في الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة، وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه، وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التهام^(٢).

والوجه في تقييد المسألة بالقطع بعدم الحرمة مع احتمال الوجوب هو أن وجود القطع يوجب عليه العمل بمقتضاه، ولا يبقى معه مورد للاحتياط إلا من باب الاستحباب إن كان الموضوع قابلاً للاحتياط، كما أن الجمع بين أمرين تارة يكون في الفعل كالمثال المذكور، وتارة يكون في الترك كتروك الخنثى، وثالثة يكون بين فعل وترك كتردد المرأة في الدم الخارج بين الحيض والاستحاضة.

وفي المسألة الرابعة قال: الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاجتهاد أو التقليد^(٣)، والجواز هنا وضعي أيضاً كما عرفت، لكن ينبغي أن يتقيد التكرار بصورة صدق الطاعة وعدم الخروج عن الطرق العقلانية، وإلا أعد وسوسة أو تلاعباً بالامثال، وهما ممنوعان شرعاً وعقلاً،

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٢٧، مسألة (٢).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٢٨، مسألة (٣).

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩، مسألة (٤).

ومن هنا قيد الفتوى بما ذكرنا جماعة من مراجع العصر^(١).

هذا وهناك طريق آخر للاحتياط ، وهو الإخراج الموضوعي بالطرق الشرعية، كما لو تردد أمر الهلال واختلف المجتهدون بين مثبت وناق، فإنه يجوز للمكلف السفر فيخرج موضوعاً عن حكم وجوب الصيام، وهذه الطريقة احتياطية مبنية على الخروج الموضوعي عن دائرة التكليف بالصوم، ومثله يقال فيما لو وقع الخلاف في وجوب صلاة الجمعة وعدمه، فحيث إن من شروطها الحضور يتمكن المكلف من السفر ليخرج موضوعاً عن التكليف بها، ونلاحظ أن هذا النحو من الاحتياط يرجع إلى أحد القسمين الأولين، إلا أنه يتسم بترك العمل بواسطة الإخراج الموضوعي.

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٨، حاشية رقم (٧)، ص ٢٢٩، حاشية رقم (١).

المطلب الرابع: في أحكام الاحتياط

الاحتياط موضوع كسائر الموضوعات تنطبق عليه الأحكام التكليفية الخمسة بحسب اختلاف الموارد، فالاحتياط الواجب هو الواقع في الشبهتين التحريمية والوجوبية لدى العلم الإجمالي بوجود التكليف وانحصار الشبهة كما حقق في الأصول، وهل الحاكم بالاحتياط فيها العقل أم الشرع؟ اختلفوا فيها على قولين، وقد مر عليك إمكان الجمع بين الحكم العقلي والشرعي، وبه يرتفع الخلاف.

والمحرم منه ما تنطبق عليه العناوين المحرمة كالوسوسة الشديدة والتلاعب بالامثال، أو موجباً لاختلال النظام المؤدي إلى تفويت الواجبات ونحوها.

والاحتياط المستحب هو الغالب في الأعمال، وإليه أشارت النصوص الكثيرة الباعثة على مراعاة الحيطة في الدين، نظير خبر أبي هاشم الجعفري عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحط لدينك بما شئت»^(١) ولعل الغاية من التشبيه بالأخ هي الإشارة إلى رجحان ملازمته ومراعاته مهما أمكن، وهو ما يتوافق مع مضمون خبر عنوان البصري عن الصادق عليه السلام: «وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً»^(٢) وعموم اللفظ فيه محمول على الاستحباب؛ لقريته قوله: «ما تجد إليه سبيلاً» ولانصرافه عن الحرام.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٧، ح ٤٦.

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

والمكروه ما إذا أدى إلى الضيق على النفس أو على الأهل والعيال كموارد تكرار العمل أو المبالغة في التطهير ونحو ذلك، أو كان ناشئاً من الوسوسة غير الشديدة.

والمباح بناء على وجوده يمكن التمثيل له بما لو ضاعت جهة القبلة فإنه يجوز له الاحتياط بالصلاة إلى أربع جهات، ويمكنه تعيين جهتها بواسطة السؤال من العالم بها أو استخدام العلام الدالة، فلو احتاط وترك السؤال كان مباحاً.

والمعهد من طريقة الفقهاء أنهم يذكرون الواجب والمستحب من الاحتياط إما لأنها الغالبان أو لأن عنوان الاحتياط فيهما موضوعي بخلاف غيرهما، فإن الحرمة تنشأ من العناوين الملازمة كما في الاحتياط المحرم.

ولعل من هنا اكتفى صاحب العروة رحمته بذكرهما وبيان الفرق بينهما في المسألة الرابعة والستين فقال: الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحقاً بالفتوى، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر.

وأما القسم الأول فلا يجب العمل به، ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به^(١) وقد أقر ما أفاده جمع كبير من الفقهاء والمحشين والمعلقين، ولعل هذا هو المعروف في الرسائل العملية.

ويتحصل: أن الاحتياط الاستحبابي له ميزتان:

الميزة الأولى: في صيغته، وهي كونه مسبقاً أو ملحقاً بالفتوى على خلافه، كما لو قال بعد الفتوى في المسألة: وإن كان الأحوط كذا، أو قال قبل الفتوى الأحوط كذا وإن كان الحكم كذا، أو وإن كان الأقوى أو الأولى كذا، فالظاهر أن هذه الميزة تعهدية التزامية من صاحب العروة رحمته وليست بضابطة عامة في كلمات كل الفقهاء؛ بداهة أن الضابطة هي الظهور ولو السياقي، وأما تحديد المسبوقية والملحوقية بالفتوى فهذا مما يختص بعبارة رحمته في العروة، ولا يعلم بأنه التزم بها في جميع المسائل المذكورة في أبواب العروة المختلفة أم لا.

الميزة الثانية: في العمل به، فإنه لا مجال للمقلد في الرجوع في موارد الاحتياط الاستحبابي إلى مجتهد آخر، وذلك لوجود فتوى من المجتهد، والاحتياط مستحب فيه، ومع وجود الفتوى لا مجال لتقليد غيره. أما إذا كان المحتاط أعلم وقلنا بوجوب تقليد الأعم فالأمر واضح، وأما إذا قلنا بعدم وجوب تقليده أو بعدم وجوده فلأن المكلف غير ملزم بالاحتياط الاستحبابي، فيكون الرجوع إلى غيره لغواً.

ومثل ذلك يقال بناء على عدم جواز العدول، لكنك عرفت من المباحث السابقة أن الرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط مما لا مانع منه، كما أنه لا دليل على وجوب تقليد الأعم، فالقول بعدم جواز الرجوع إلى الغير محل تأمل.

وأما الاحتياط الوجوبي فهو الآخر له ميزتان:

الميزة الأولى: في الصيغة، ويمكن التمثيل له بعبارة العروة في المسألة السابعة والثلاثين وهي قوله: وإذا قلد غير الأعم وجب على الأحوط العدول إلى الأعم، وإذا قلد الأعم ثم صار بعد ذلك غير أعلم وجب العدول إلى الثاني

على الأحوط^(١)، فإن هذه الصيغة ظاهرة في الوجوب.

الميزة الثانية: في العمل؛ إذ يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر في صورة احتياط المجتهد الذي يقلده على نحو الوجوب، وذلك لأن إيجاب الاحتياط يكشف عن عدم تشخيص موضوع المسألة، أو عدم وضوح الأدلة، أو عدم كفايتها، فالاحتياط الوجوبي في المسألة ملازم لعدم الفتوى فيها، فلذا يجوز الرجوع إلى الغير فيها، فإذا كان هناك من يفتي فيها كشف عن أعلميته أو علميته فيها.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٩٠-٢٩١، مسألة (٣٧).

المطلب الخامس: في فروع الاحتياط وأحكامها

هناك فروع عديدة تتفرع على مسألة الاحتياط نكتفي بذكر بعضها:

الفرع الأول: في كيفية الامتثال

لو تعذر على المقلد تحصيل فتوى المجتهد الجامع للشرائط وجب عليه أن يحتاط في المسائل التي يريد العمل بها إن تمكن من ذلك، ولم يلزم منه عسر أو حرج عليه، وإلاّ يجب أن يعمل بالاحتياط بنحو أو مقدار لا يلزم منه ذلك، وهذا الوجوب عقلي؛ لأنه مؤمن من العقاب، وشرعي لانسداد طريق العلم بناء على الكشف.

فلو لم يحتط تقصيراً منه وظهر أن عمله لم يطابق الواقع ولا فتوى المجتهد الذي كان يتعين عليه تقليده أو فتوى المجتهد الجامع للشرائط وجب عليه القضاء، أو الإعادة بالنسبة لما يقبل ذلك من الأعمال؛ لعدم فراغ ذمته من التكليف، ولو كان العمل بالاحتياط متعذراً أو كان موجباً للعسر والحرج وجب عليه الهجرة إلى المواطن التي يتمكن فيها من تعلم الأحكام وامثالها، وإلاّ جاز له العمل بقول المشهور إن تمكن من إحرازه ولو بواسطة خبر العدل أو الثقة الخبير، وإذا تعذر ذلك وجب أن يعمل بفتوى المجتهد الميت، ويشترط فيه العلمية مطلقاً؛ بناء على وجوب تقليد الأعلام، فإن تمكن من تشخيص ذلك تعين وإلاّ عمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط ويؤخذ بالأعلم فالأعلم. بناء على الوجوب ولو تعذر ذلك عمل بظنه الشخصي وإلاّ فباحتماله لانسداد طريق العلم.

والظاهر أن الترتيب بين هذه الطرق طولي لا عرضي إن كانت طرقاً عقلية

أو عقلائية؛ إذ يجوز العمل بالطريق اللاحق ما لم يتعذر السابق عليه، والمسألة ظاهرة، وأما إذا قلنا بأنها أو بعضها طرق شرعية فيجب العمل بمقتضى رتبها الشرعية على ما عرفته في الأمر الثالث المتقدم.

الفرع الثاني: في العمل بفتوى المشهور

يجوز العمل بفتوى المشهور إذا كانت مطابقة للاحتياط . صرح به غير واحد^(١)، وبهذا يجوز أن يستغني عن طريق التقليد لمجتهد جامع للشرائط، كما يستغني عن تقليد الأعلام ونحوه.

وذلك لأن موافقة الفتوى للاحتياط توجب العلم بفراغ الذمة من التكليف، وهذا كاف في مقام التنجيز والإعذار، ووجوب تقليد الأعلام على القول به ناشئ من كون فتواه أقرب إلى الواقع، كما أن العمل بفتوى المشهور يصدق عليه عرفاً أنه عمل بالحجة الشرعية وإن لم ينطبق عليه عنوان التقليد للمجتهد الجامع للشرائط ، فبناء على دعوى انصراف التقليد إلى المجتهد فإنه لا يقال له تقليد عرفاً؛ لأن التقليد هو العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وأما بناء على أن التقليد هو عمل بفتوى الغير أو أنه عمل بالحجة الشرعية فإنه ينطبق على العمل بقول المشهور.

هذا كله بناء على أن ذلك بمقتضى حكم العقل، وأما بناء على حجية فتوى المشهور من باب التعبد الشرعي المستفاد من مثل قولهم عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^(٢) والتعليل الوارد لذلك هو قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه

١ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٥٠٣.

٢ - عوالي اللآلى: ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩.

لا ريب فيه»^(١) فإنه يمكن القول بجواز العمل بقول المشهور مطلقاً ولو لم يوافق الاحتياط.

لكن صحة هذه الدعوى تتوقف على شرط وهو أن تكون مفاد هذه النصوص يشمل الفتوى ولا ينحصر برواية الأخبار، إلا أن مشهور الأصوليين لم يلتزموا بحجية الشهرة الفتوائية، ولازم ذلك التوقف في مدلول مثل هذه الرواية على شهرة الخبر لا الفتوى، والمسألة حينئذ تدخل في صلب مباحث الأصول فترجئها إلى محلها.

الفرع الثالث: في مرادفات الاحتياط

هناك مفردات عديدة في اصطلاحات الفقهاء ترادف الاحتياط، تشارك معه في النتيجة، وتختلف معه في جهة التعبير أو حيثيته، كقولهم: (فيه تأمل) أو: (فيه إشكال) أو: (لا يخلو من إشكال) أو: (على المشهور) فإن هذه المفردات ظاهرة عرفاً في وجود مانع من العمل إلا أن الفقيه احتاط فأشار إلى الإشكال أو التأمل وإن لم يصرح به. والفرق بين مفردة الاحتياط وهذه المفردات في أن الاحتياط فيه جزم بالنتيجة بخلاف المفردات الأخرى.

نعم قولهم: (على المشهور) ظاهر في وجود خلاف في المسألة إلا أن القول المشهور هو الأحوط في الأخذ لوضوح أن مخالفة المشهور في الفتوى لا تخلو من مجازفة أو قوة إقدام وشجاعة واقتحام لما لا يجزم فيه بالأمان من الضرر. وفي مقابل ذلك يرد كثير في عبارات الفقهاء مثل لفظ: (الأقوى) و: (الأظهر) و: (الأولى) ونحو ذلك، وهي تشير إلى وجود فتوى من الفقيه

وليست احتياطاً، إلا أن المفتي قد راعى فيها جانب الاحتياط وليست الفتوى بالاحتياط، وهذا ملحوظ متداول في رسائل الفقهاء وكتبهم الفتوائية.

وبهذا نختم بحمد الله سبحانه

والشكر على نعمائه والصلاة على أوليائه واللعنة على أعدائه

بحث الاجتهاد والتقليد في

١ / جمادي الثاني / ١٤٣١ هـ - ١٦ / ٥ / ٢٠١٠

كربلاء المقدسة

فاضل الصفار

مصادر البحث

(أ)

- ١ - الاجتهاد والتقليد: للسيد رضا الصدر، مكتب الأعلام الإسلامي - قم ١٤٢٠هـ، الطبعة الثانية.
- ٢ - الاجتهاد والتقليد: للسيد الخوئي رحمته الله، دار الهادي - قم، ١٤١٠هـ، الطبعة الثالثة.
- ٣ - الاحتجاج: لأحمد بن علي الطبرسي، دار النعمان للطباعة والنشر.
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن أبي علي محمد الأمدي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية؛ والمكتب الإسلامي - دمشق، ١٤٠٢هـ، الطبعة الثانية.
- ٥ - الاختصاص: للشيخ المفيد، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم المقدسة.
- ٦ - اختيار معرفة الرجال: لمحمد بن الحسن بن علي الطوسي، جامعة مشهد - مشهد؛ ومؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٤هـ.
- ٧ - الاستبصار: للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣ - ١٩٩٢، الطبعة الثانية؛ ودار الكتب الإسلامية - قم المقدسة.
- ٨ - الأصول الأصيل: لمحمد محسن الفيض القاساني، سازمان جاب دانشگاه، ١٣٩٠.
- ٩ - الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية: لمحمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي،

- مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ١٤١٠ هـ ق، الطبعة الأولى.
- ١٠ - الأمالي: للشيخ الصدوق، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ م الطبعة الأولى.
- ١١ - الأمالي: لمحمد بن الحسن الطوسي، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ هـ الطبعة الأولى.
- ١٢ - أنوار الأصول: تقارير بحث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بقلم أحمد القدسي، انتشارات نسل جوان، ١٤٢٠ هـ، الطبعة الثانية.
- ١٣ - الأنوار البهية في تواريخ الحجج الإلهية: للشيخ عباس القمي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧ هـ، الطبعة الأولى.
- ١٤ - الأنوار النعمانية: للسيد نعمة الله الجزائري، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، الطبعة الرابعة.

(ب)

- ١٥ - بحار الأنوار: للشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء - بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، الطبعة الثانية.
- ١٦ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد، دار الفكر، ١٤١٥.
- ١٧ - بصائر الدرجات: لمحمد بن الحسن الصفار، مؤسسة الأعلمي - طهران ١٣٦٢ ش - ١٤٠٤ ق.
- ١٨ - بيان الفقه في شرح العروة الوثقى: للسيد صادق الشيرازي، منشورات دار الأنصار - قم المقدسة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، الطبعة الأولى.

(ت)

- ١٩ - تاريخ آل زرارة: للزراري، المطبعة - رباني، ط ١٣٩٩.
- ٢٠ - تاريخ بغداد أو مدينة السلام: لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧، الطبعة الأولى.
- ٢١ - تحرير الأحكام: للعلامة الحلي، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٢٢ - تحف العقول عن آل الرسول: للحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، مؤسسة

- الأعلمي - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الطبعة السادسة.
- ٢٣- تراث الشيعة الفقهي والأصولي: أعداد وأشرف مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايني مكتبة الفقه والأصول - قم المقدسة، ١٤٢٩هـ، الطبعة الأولى.
- ٢٤- تصحيح اعتقادات الإمامية: للشيخ المفيد، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٢٥- تعلية استدلالية على العروة الوثقى: لأقا ضياء العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة، ١٤١٠هـ ق، الطبعة الأولى.
- ٢٦- التفسير: للإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي - قم المقدسة، ١٤٠٩، الطبعة الأولى.
- ٢٧- تفسير الصافي: المولى محسن الفيض الكاشاني، مكتبة الصدر - طهران، ١٤١٦، الطبعة الثانية، ومؤسسة الهادي - قم المقدسة، ١٤١٦، الطبعة الثانية.
- ٢٨- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم المقدسة، ١٤٢٦هـ، الطبعة الرابعة.
- ٢٩- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
- ٣٠- التنقيح في شرح العروة الوثقى: للشيخ علي الغروي تقريراً لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة.
- ٣١- تنقيح المقال في علم الرجال: للشيخ عبد الله المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢٤هـ، الطبعة الأولى.
- ٣٢- تهذيب الأحكام: للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ الطبعة الرابعة، ودار الأضواء - بيروت، ١٤١٣-١٩٩٢، الطبعة الثانية.
- ٣٣- التوحيد: للشيخ الصدوق، جماعة المدرسين - قم المقدسة، ١٣٨٧هـ.

(ج)

٣٤- جامع المقاصد: للمحقق الكركي، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٠٨ هـ، الطبعة الأولى.

٣٥- جواهر الكلام: للشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٩٨ م، الطبعة السادسة، والطبعة الثالثة، ودار الكتب الإسلامية - آخوندي، ١٣٦٧ ش، الطبعة الثالثة.

(ح)

٣٦- الحدائق الناضرة: للمحقق البحراني، جماعة المدرسين - قم المقدسة.

٣٧- الحرية السياسية: الشيخ فاضل الصفار، دار العلوم، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، الطبعة الثانية.

(خ)

٣٨- خاتمة مستدرک الوسائل: للمحقق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٦، الطبعة الأولى.

٣٩- الخصال: للشيخ أبي محمد عي بن الحسين بن بابويه الصدوق: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، ومؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، الطبعة الأولى.

٤٠- خلاصة الأقوال: للحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة، المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ، الطبعة الثانية.

٤١- الخلاف: للشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧، الطبعة الأولى، ١٤١٨، الطبعة الأولى.

(د)

٤٢- دراسات في الاجتهاد والتقليد: للسيد علي الحسيني الصدر، دار الإمام الرضا عليه السلام - قم المقدسة، ١٤٢٢ هـ، الطبعة الأولى.

- ٤٣- الدروس الشرعية: للشهيد الأول، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٤، الطبعة الأولى.
- ٤٤- دعائم الإسلام: لنعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، دار المعارف، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- ٤٥- دلائل الإمامة: لمحمد بن جرير بن رستن الطبرسي، مؤسسة البعثة - قم المقدسة، ١٤١٣، الطبعة الأولى.
- ٤٦- الدلائل في شرح منتخب المسائل: للسيد تقي الطباطبائي القمي، انتشارات محلاتي - قم المقدسة، ١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى.

(ذ)

- ٤٧- ذخيرة المعاد: للمحقق السبزواري، مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الحجرية.
- ٤٨- الذكرى: للشهيد الثاني، ١٢٧٢هـ حجرية.

(ر)

- ٤٩- رجال الطوسي: لمحمد بن الحسن الطوسي، دار الذخائر - قم المقدسة، ١٤١١هـ، الطبعة الثانية، ومؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة، ١٤١٥.
- ٥٠- رجال العلامة الحلي: للحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، دار الذخائر - قم المقدسة، ١٤١١هـ، الطبعة الثانية.
- ٥١- رجال الكشي: للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دانشگاه مشهد، ١٣٤٨.
- ٥٢- رجال النجاشي: لأحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٦هـ ق، الطبعة الخامسة، و ١٤٢٤، الطبعة السادسة.
- ٥٣- الرسائل السعدية: للعلامة الحلي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ١٤١٠هـ ق، الطبعة الأولى.

- ٥٤- الرسائل العشر: للشيخ الطوسي، جامعة المدرسين - قم المقدسة، ١٤٠٤.
- ٥٥- رسائل فقهية: للشيخ الجواهري، نسخة خطية.
- ٥٦- رسائل الكركي: للمحقق الكركي، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩، وجامعة المدرسين ١٤١٢، ط ١.
- ٥٧- روضة الواعظين: لمحمد بن الفتال النيسابوري، منشورات الرضي - قم المقدسة.
- ٥٨- رياض المسائل: للسيد علي الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤٢٢هـ، الطبعة الأولى.

(س)

- ٥٩- السرائر: لأبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة.
- ٦٠- السنن الكبرى: لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر - بيروت.
- ٦١- سماء المقال في علم الرجال: لأبي الهدى الكلباسي، مؤسسة ولي العصر عليه السلام للدراسات الإسلامية - قم المقدسة، ١٤١٩، الطبعة الأولى.

(ش)

- ٦٢- شرائع الإسلام: للمحقق الحلي، دار القارئ - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الطبعة الحادية عشر، ومركز الرسول الأعظم - بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، الطبعة العاشرة.
- ٦٣- شرح أصول الكافي: للمولى محمد صالح المازندراني.
- ٦٤- شرح العروة الوثقى: للشيخ مرتضى الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.

(ص)

٦٥- صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر-بيروت.

(ع)

٦٦- العروة الوثقى: للسيد محمد كاظم اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧هـ و عام ١٤٢٠هـ، الطبعة الأولى، ومؤسسة السبطين العالمية - قم المقدسة، ١٤٣٠هـ، الطبعة الأولى.

٦٧- علل الشرائع: للشيخ الصدوق، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٦٨- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: للسيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، انتشارات فيروزآبادي - النجف الأشرف، الطبعة الأولى.

٦٩- العهود المحمدية: للسيد عبد الوهاب الشعراني، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٩٣هـ، الطبعة الثانية.

٧٠- عوائد الأيام: للمولى أحمد النراقي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قم المقدسة، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى، ومكتبة بصيرني - قم المقدسة، ١٤٠٨هـ، الطبعة الحجرية.

٧١- عوالي اللآلي العزيزية: لأبي جمهور الإحسائي، مطبعة سيد الشهداء - قم المقدسة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٧٢- عيون أخبار الرضا عليه السلام: للشيخ الصدوق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

(غ)

٧٣- الغيبة: لمحمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى.

(ف)

- ٧٤- فرائد الأصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى.
- ٧٥- الفصول المهمة في معرفة الأئمة عليهم السلام للحر العاملي، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى.
- ٧٦- الفقه (الاجتهاد والتقليد): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م الطبعة الثانية.
- ٧٧- فقه الدولة: الشيخ فاضل الصفار، دار الأنصار - قم، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، الطبعة الأولى.
- ٧٨- فقه الشيعة: لمحمد مهدي الخلخالي تقارير السيد أبي القاسم الخوئي، ١٤١١هـ.
- ٧٩- فقه الصادق: للسيد محمد صادق الحسيني الروحاني، منشورات الاجتهاد - قم المقدسة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٨٠- الفهرست: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤٢٢هـ، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.
- ٨١- الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.
- ٨٢- الفوائد الطوسية: لمحمد بن الحسن الحر العاملي، مكتبة المحلاتي - قم المقدسة، ١٤٢٣هـ، الطبعة الثانية.

(ق)

- ٨٣- قرب الإسناد: لأبي العباس البغدادي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى.

٨٤- القضاء والشهادات: للشيخ الأنصاري، باقري- قم المقدسة، ١٤١٥، الطبعة الأولى.

٨٥- القواعد الفقهية: السيد محمد حسن البجنوردي، الهادي - قم المقدسة، ١٤١٩، الطبعة الأولى.

٨٦- القواعد والفوائد: للشهيد الأول، مكتبة المفيد - قم المقدسة.

٨٧- قوانين الأصول: للميرزا أبي القاسم القمي، الطبعة حجرية.

(ك)

٨٨- الكافي: للشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية - آخوندي، ١٣٦٧، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، الطبعة الثالثة، ودار الأضواء - بيروت، ١٤١٣ - ١٩٩٢، الطبعة الأولى.

٨٩- كامل الزيارات: لابن قولويه القمي، مؤسسة النشر الفقاهة، ١٤١٧، الطبعة الأولى.

٩٠- كتاب الأم: للشافعي، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م، الطبعة الثانية.

٩١- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.

٩٢- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: للشيخ جعفر كاشف الغطاء، مكتب الإعلام الإسلامي - خراسان، ١٤٢٢هـ، الطبعة الأولى، ومهدوي - أصفهان، حجري.

٩٣- كشف القناع: لمنصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٩٤- كشف اللثام: للفاضل الهندي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ١٤٠٥.

٩٥- كفاية الأصول: للشيخ محمد كاظم الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي

- قم، ١٤٢٩ هـ، الطبعة الخامسة، ومؤسسة آل البيت - قم، ١٤١٧ هـ، الطبعة الثانية.

٩٦- كمال الدين وتمام النعمة: للشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٠٥.

٩٧- كنز الفوائد: لمحمد بن علي الكراجكي، مكتبة المصطفوي - قم، ١٤١٠، الطبعة الثانية.

(ل)

٩٨- لسان العرب: لابن منظور، نشر أدب الحوزة - قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ، ودار صادر - بيروت.

(م)

٩٩- المبسوط في فقه الإمامية: للشيخ الطوسي، المكتبة المرتضوية.

١٠٠- مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي مؤسسة الوفاء - بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، الطبعة الثانية، ومكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨، الطبعة الثانية.

١٠١- مجمع البيان في تفسير القرآن: لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م الطبعة الأولى.

١٠٢- مجموعة رسائل فقهية وأصولية: للشيخ الأنصاري والنوري والمجدد الشيرازي والكلاتر الطهراني، مكتبة المفيد - قم، الطبعة الأولى.

١٠٣- المحاسن: لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، دار الكتب الإسلامية.

١٠٤- المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين الرازي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٢، الطبعة الثانية.

١٠٥- مختلف الشيعة: لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (العلامة الحلي)، مؤسسة النشر الإسلامية - قم المقدسة، ١٤١٨ هـ ق، الطبعة الأولى.

- ١٠٦- مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه: للشيخ حسين النوري الهمداني، مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية.
- ١٠٧- مسالك الإفهام: لزين الدين بن علي العاملي مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة، ١٤١٦هـ الطبعة الأولى.
- ١٠٨- مستدرك سفينة البحار: للشيخ علي النمازي الشاهرودي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المشرفة، ١٤١٩.
- ١٠٩- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للمحقق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ، الطبعة الثانية.
- ١١٠- مستطرفات السرائر: لمحمد بن إدريس الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ الطبعة الثانية.
- ١١١- مستمسك العروة الوثقى: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩١هـ، الطبعة الثانية، ومكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٤هـ.
- ١١٢- مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: لأبي الفضل علي الطبرسي، المكتبة الحيدرية- النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.
- ١١٣- مصباح الشريعة: للإمام جعفر الصادق عليه السلام، مؤسسة الأعلمي- بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة الأولى.
- ١١٤- معارج الأصول: للمحقق الحلي، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٣، الطبعة الأولى.
- ١١٥- معالم الأصول: للشيخ حسن بن الشهيد الثاني، دار الفكر- قم المقدسة، الطبعة الثانية.
- ١١٦- معالم الدين في الأصول: للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني، المكتبة الإسلامية، أوفست ١٣٠٠.

- ١١٧- معالم المدرستين: للسيد مرتضى العسكري، مؤسسة النعمان - بيروت، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ١١٨- معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزء من كتاب السيد نور الدين الجزائري: مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٢٦ هـ، الطبعة الثالثة.
- ١١٩- معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس بن زكريا، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م الطبعة الأولى.
- ١٢٠- المغني: عبد الله بن قدامة، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٢١- مغني اللبيب: لجمال الدين بن هشام الانصاري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي - قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.
- ١٢٢- مفاتيح الأصول: للسيد محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الحجرية.
- ١٢٣- مفردات ألفاظ القرآن الكريم: للراغب الأصفهاني، انتشارات ذوي القربى - قم المقدسة، ١٤٢٥ هـ، الطبعة الرابعة.
- ١٢٤- مقالات الأصول: للشيخ ضياء الدين العراقي، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤٢٠ هـ، الطبعة الأولى.
- ١٢٥- المقنع: لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة الإمام الهادي - قم المقدسة، ١٤١٥.
- ١٢٦- المقنعة: للشيخ المفيد، جامعة المدرسين - قم المقدسة، ١٤١٠.
- ١٢٧- المكاسب: للشيخ الأنصاري، مؤسسة الهادي، ١٤١٨ هـ، الطبعة الأولى.
- ١٢٨- ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد: للشيخ حسن الفريد الكلبايكاني، طهران - مكتب الصدر، ١٣٩٥.
- ١٢٩- منتهى الجمان في الأحاديث الصحاح الحسان: للحسن بن زين الدين،

- جامعة المدرسين - قم المقدسة، ١٤٠٣، الطبعة الأولى.
- ١٣٠ - منتهى الأصول: للسيد ميرزا حسن البجنوردي، مؤسسة مطبعة المروج، ١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.
- ١٣١ - منتهى الدراية في توضيح الكفاية: للسيد محمد جعفر الجزائري المروج، قم المقدسة، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
- ١٣٢ - منتهى المقال: لأبي علي الحائري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٦هـ، الطبعة الأولى.
- ١٣٣ - من لا يحضره الفقيه: لمحمد بن علي بن بابويه، جماعة المدرسين، ١٤٠٤، الطبعة الثانية، ومؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الطبعة الأولى، ودار الأضواء - بيروت، ١٤١٣ - ١٩٩٢، الطبعة الثانية.
- ١٣٤ - منهاج الأصول: للسيد محمد الرجائي، الناشر المؤلف، قم المقدسة، ١٤٢٥هـ، الطبعة الأولى.
- ١٣٥ - منية المريد في باب المفيد والمستفيد: للشهيد الثاني، مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٩هـ - ١٣٦٨هـ ش، الطبعة الأولى.
- ١٣٦ - مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام: للسيد عبد الأعلى السبزواري، مؤسسة المنار - قم المقدسة، ١٤١٣هـ، الطبعة الرابعة.
- ١٣٧ - المذهب البارع: لابن فهد الحلي، جامعة المدرسين - قم المشرفة، ١٤٠٧.

(ن)

- ١٣٨ - نضد القواعد الفقهية: للمقداد السيوري الحلي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي.
- ١٣٩ - نقد الرجال: للسيد مصطفى النقرشي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى.
- ١٤٠ - نهاية الأحكام في معرفة الأحكام: للحسن بن يوسف الحلي، تحقيق السيد

- مهدي الرجائي، دار الأضواء - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الطبعة الأولى.
- ١٤١ - نهاية الأفكار: للشيخ أفا ضياء العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.
- ١٤٢ - نهاية الدراية في شرح الكفاية: للشيخ محمد حسين الأصفهاني، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى.
- ١٤٣ - النهاية ونكاتها: لشيخ الطائفة الطوسي والمحقق الحلي، مؤسسة النشر الإسلامية.
- ١٤٤ - نهج البلاغة: خطب الإمام علي عليه السلام، دار المعرفة - بيروت.
- ١٤٥ - نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين عليهم السلام للسيد نعمة الله الموسوي الجزائري، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤١٧، الطبعة الأولى.
- ١٤٦ - نور الحقيقة ونور الحديقة: للحسين بن عبد الصمد الحارثي، مؤسسة النور - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الطبعة الثانية.

(و)

- ١٤٧ - الوصول إلى كفاية الأصول: السيد محمد الحسيني الشيرازي، دار الحكمة، ١٤٢٦ - ١٣٨٤، الطبعة الثالثة.

فهرست الجزء الأول

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

١٨٥.....	٢- الاجتهاد الأخباري
١٩٤.....	٣- الاجتهاد الانسدادي
٢٠٦.....	٤- الاجتهاد الانفتاحي
٢٠٩.....	المطلب الأول: في الاجتهاد المطلق
٢١٦.....	المطلب الثاني: في الاجتهاد المتجزئ
٢٢٥.....	الفصل الثاني: حجية الاجتهاد بين المثبتين والنافين
٢٢٧.....	توطئة
٢٢٨.....	المبحث الأول: في أدلة حجية الاجتهاد
٢٢٨.....	الدليل الأول: العقل
٢٤٢.....	الدليل الثاني: الإجماع
٢٤٣.....	الدليل الثالث: الكتاب العزيز
٢٦٥.....	الدليل الرابع: الروايات
٢٨١.....	المبحث الثاني: في أدلة حرمة الاجتهاد
٢٩٩.....	الفصل الثالث: أحكام الاجتهاد
٣٠١.....	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
٣٠٣.....	الفرع الثاني: في حجية الفتوى عند الظن بصحتها
٣٠٤.....	الفرع الثالث: في حجية الفتوى عند احتمال صحتها
٣٠٥.....	المسألة الثانية: في حجية فتواه على غيره
٣١٦.....	المطلب الثاني: في حجية فتوى المجتهد المتجزئ
٣١٦.....	المسألة الأولى: في حجية فتوى المجتهد المتجزئ على نفسه
٣٢٨.....	المسألة الثانية: في حجية فتوى المجتهد المتجزئ على غيره

- 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 الإجزاء عند تبدل الاجتهاد ٤٥١
- المطلب الثالث: في المسائل الفرعية للإجزاء ٤٩٦
- المطلب الرابع: في وجوب الإعلام بتبدل الفتوى وعدمه ٥٠٣
- التوفيق بين الأقوال ٥١٨
- الفهرست ٥٢٥

فهرست الجزء الثاني

٧.....	الفصل الرابع: في شروط المجتهد
٩.....	توطئة
١١.....	المبحث الأول: في شرط البلوغ
١١.....	المطلب الأول: في تحرير موضع النزاع
١٦.....	المطلب الثاني: في استعراض الأقوال ومناقشتها
٤٨.....	المبحث الثاني: في شرط العقل
٤٨.....	المطلب الأول: في اشتراط العقل في مقام الاستنباط
٤٩.....	المطلب الثاني: في اشتراط العقل في مقام العمل
٤٩.....	المسألة الأولى: في العمل بفتوى المجنون الإطباقي
٥٧.....	المسألة الثانية: العمل بفتوى المجنون الأدواري
٥٩.....	المبحث الثالث: في شرط الإيذان
١٠٩.....	المبحث الرابع: في شرط العدالة
١١٠.....	المطلب الأول: في اشتراط العدالة
١٥٢.....	مسائل وفروع
١٥٩.....	المطلب الثاني: في معنى العدالة وحدودها الشرعية والعرفية
١٥٩.....	الأمر الأول: في تعريف العدالة
١٧٠.....	الأمر الثاني: في أدلة الأقوال ومناقشتها

- ١- أدلة القول الأول ١٧٠
- ٢- أدلة القول الثاني والثالث ١٨٠
- ٣- أدلة القول الرابع ١٨٠
- ٤- أدلة القول الخامس ١٩٠
- ٥- الجمع بين الأقوال والأدلة ٢٠٠
- الأمر الثالث: في تحقق موضوع العدالة ٢١٦
- الأمر الرابع: في منفيات العدالة ٢٢٣
- المنافي الأول: ارتكاب ما يخلّ بالمروءة. ٢٢٥
- المقام الأول: في تعريف المروءة. ٢٢٥
- المقام الثاني: الأقوال في المروءة. ٢٢٩
- المنافي الثاني: ترك المستحبات أو فعل المكروهات ٢٥٧
- المنافي الثالث: ارتكاب الحرام بعذر ٢٦٩
- المنافي الرابع: ارتكاب الكبائر أو الصغائر من الذنوب ٢٧٤
- المقام الأول: في استعراض الآراء في المسألة ٢٧٤
- المقام الثاني: في معنى الكبيرة ٢٨٣
- المقام الثالث: علامات المعصية الكبيرة: ٢٩٤
- المقام الرابع: في الإصرار على الصغائر ٢٩٦
- المقام الخامس: في معنى الإصرار على الصغيرة ٣٠٠
- المقام السادس: في فعل الصغيرة بلا إصرار ٣٠٤
- المقام السابع: العلم بالمعصية شرط في إخلالها ٣١١
- المقام الثامن: اختصاص المعصية بعلم الفاعل ٣١٣
- مسألتان فرعيتان: ٣١٨
- المسألة الأولى: في جواز تصدي غير العادل لما يشترط فيه العدالة. ٣١٨
- المسألة الثانية: في رجوع العدالة بالتوبة وعدمه ٣٢٧

المطلب الثالث: في طرق إثبات العدالة	٣٣٤
الطريق الأول: العلم الوجداني	٣٣٤
الطريق الثاني: حسن الظاهر	٣٣٥
الطريق الثالث: البيّنة الشرعية	٣٤١
الأمر الأول: في معنى الشهادة	٣٤٢
الأمر الثاني: في الأدلة على البيّنة	٣٤٤
الأمر الثالث: في شروط البيّنة	٣٤٩
الطريق الرابع: الشيعاء	٣٥٥
الأمر الأول: في تعريف الشيعاء	٣٥٥
الأمر الثاني: في أدلة حجية الشيعاء	٣٥٧
الأمر الثالث: في بعض التنبيهات	٣٦١
الطريق الخامس: الوثوق الشخصي	٣٦٢
الطريق السادس: حكم الحاكم	٣٦٤
المبحث الخامس: في شرط الرجولة	٣٦٦
المبحث السادس: في شرط الحرية	٣٨١
المبحث السابع: في شرط طهارة المولد	٣٨٣
المبحث الثامن: في شرط الحياة	٣٩٠
أدلة الأقوال	٣٩٥
١- أدلة الاشتراط	٣٩٥
٢- أدلة عدم الاشتراط	٤١٢
٣- أدلة المفصلين	٤٢١
فروع وأحكام	٤٢٨
الفصل الخامس: في طرق معرفة المجتهد الجامع للشرائط	٤٣١
توطئة	٤٣٣

- المبحث الأول: في طريق العلم الوجداني والتعبدى..... ٤٣٧
- المطلب الأول: في حجية البيئة مطلقاً..... ٤٣٨
- المطلب الثاني: في شروط حجية البيئة..... ٤٥١
- الشرط الأول: التعدد..... ٤٥١
- الشرط الثاني: العدالة أو الوثاقة..... ٤٦٤
- الشرط الثالث: الخبرة..... ٤٦٧
- الشرط الرابع: أن يكون الأخبار متعارفاً..... ٤٧٣
- الشرط الخامس: أن يكون الإخبار عن حس لا حدس..... ٤٧٥
- الشرط السادس: عدم المعارضة بشهادة أخرى..... ٤٧٩
- مسائل وفروع..... ٤٨٧
- المسألة الأولى: هل العدالة شرط أم تكفي الوثاقة؟..... ٤٨٧
- المسألة الثانية: هل الرجولة شرط في قول الثقة؟..... ٤٨٩
- المسألة الثالثة: هل يكفي قول الثقة في إثبات الاجتهاد؟..... ٤٩٠
- المسألة الرابعة: هل اختلاف الخبرة توجب ترجيح الأشد أم لا؟..... ٤٩٣
- المبحث الثاني: في طريق الشيع..... ٤٩٤
- المطلب الأول: في حقيقة الشيع..... ٤٩٤
- المطلب الثاني: في حجية الشيع وشروطه؟..... ٤٩٦
- المطلب الثالث: في تعارض الشيع..... ٥٠٠
- المبحث الثالث: في حكم الحاكم الشرعي..... ٥٠٢
- المبحث الرابع: في طريق الادعاء الشخصي..... ٥٠٧
- مسألتان..... ٥١٠
- الفصل السادس: في مناصب المجتهد ووظائفه الشرعية..... ٥١٥
- توطئة..... ٥١٧
- المبحث الأول: في مناصب المجتهد..... ٥٢٠

المطلب الأول: في تحديد مناصب المجتهد	٥٢٠
المطلب الثاني: في قضاء المجتهد المتجزئ	٥٢٦
المطلب الثالث: في قضاء غير المجتهد	٥٢٩
المبحث الثاني: منصب الولاية على الأمور الحسبية	٥٣٣
المطلب الأول: في معنى ولاية الحسبة ومواردها	٥٣٣
أولاً: في معنى الولاية الحسبية	٥٣٣
ثانياً: موارد الولاية الحسبية	٥٣٦
المطلب الثاني: في أدلة الولاية على الحسبة	٥٤٠
المطلب الثالث: في شروط الولاية الحسبية	٥٦٢
الشرط الأول: الاجتهاد المطلق	٥٦٣
الشرط الثاني: انبساط اليد	٥٦٤
الشرط الثالث: أن لا يتصدى لها فقيه آخر	٥٦٨
المطلب الرابع: في وجوب التصدي للأمر الحسبية	٥٧١
المطلب الخامس: في كيفية التصدي للأمر الحسبية	٥٧٨
المبحث الثالث: منصب الولاية على الحكومة وتطبيق الأحكام	٥٨٨
توطئة	٥٨٨
المطلب الأول: في ضرورة الولاية ونصب الولي	٥٩٠
المطلب الثاني: في أدلة الولاية العامة للفقهاء	٥٩٨
نتيجة البحث	٦٣١
المطلب الثالث: في الجمع بين الأقوال ومعالجة النزاع	٦٣٩
المطلب الرابع: في اشتراط الأعلمية في الولي	٦٥٨
المطلب الخامس: في شروط التصدي للولاية وأساليبها	٦٦٥
أولاً: في شروط التصدي	٦٦٥
ثانياً: في أساليب التصدي	٦٧٧
الفهرست	٦٨٣

فهرست الجزء الثالث

الباب الثاني: فقه التقليد ووظائف المقلد	٥
المقدمة	٧
أثر التقليد في حياتنا	٧
الفصل الأول: في معنى التقليد وحدوده وآدابه	١١
المبحث الأول: في معنى التقليد	١٣
المطلب الأول: في معنى التقليد	١٣
الجمع بين الآراء	١٨
المطلب الثاني: أصناف التقليد وحقيقته	٢٠
المطلب الثالث: في شرط التقليد	٢٥
المبحث الثاني: في حدود التقليد	٣٣
المطلب الأول: في التقليد في الضروريات واليقينيات	٣٣
الأمر الأول: في معنى الضروري واليقيني	٣٤
الأمر الثاني: في النسبة بين الضروري واليقيني	٣٥
الأمر الثالث: أقسام الضروريات	٣٦
المطلب الثاني: في التقليد في الأصول الاعتقادية والعلمية	٤٠
المسألة الأولى: في التقليد في أصول الدين	٤٠
المسألة الثانية: التقليد في أصول الفقه	٥٣
الأمر الأول: في تحرير محل النزاع	٥٣

٥٤	الأمر الثاني: في جواز تقليد المقلد في الأصول
٥٥	الأمر الثالث: في الملازمة بين الاجتهاد في الفروع والأصول
٥٦	الأمر الرابع: الأقوال في المسألة
٦٠	المسألة الثالثة: في التقليد في مبادئ الاستنباط
٦٨	المطلب الثالث: في التقليد في الموضوعات الصرفة والمستنبطة
٦٨	الأمر الأول: في أقسام الموضوع
٧٢	الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع
٧٩	الأمر الثالث: في تعيين الأصل في المسألة
٨٢	المطلب الرابع: في التقليد عند خطأ المجتهد أو تغيير فتواه
٨٤	المطلب الخامس: التقليد في أصل التقليد
٨٦	المبحث الثالث: في آداب التقليد
٨٩	الفصل الثاني: في أحكام التقليد عند فقدان الشروط
٩١	توطئة
٩١	المبحث الأول: في حكم العمل بلا تقليد
٩٢	المطلب الأول: في حكم العمل بلا تقليد تعمداً
٩٩	المطلب الثاني: في عمل الجاهل بلا تقليد تعمداً
١٠٣	المطلب الثالث: في عمل الجاهل بلا تقليد جهلاً
١٠٣	الأمر الأول: في معنى الجاهل
١٠٤	الأمر الثاني: في ملاك القصور والتقصير
١٠٦	الأمر الثالث: بيان محل النزاع
١٠٨	الأمر الرابع: في حكم المقصر الملتفت
١١٢	الأمر الخامس: في حكم الجاهل القاصر والغافل
١١٤	المبحث الثاني: في تقليد غير المؤهل
١١٤	المطلب الأول: في عدم جواز تقليد غير المجتهد
١١٧	المطلب الثاني: في تقليد المجتهد غير الجامع للشرائط

- المطلب الثالث: في تقليد المجتهد مجهول الحال ١٢١
- المطلب الرابع: فروع المسألة ١٢٣
- المبحث الثالث: في حكم تقليد المجتهد لمجتهد آخر ١٣٦
- المطلب الأول: في أقسام المجتهد ١٣٦
- المطلب الثاني: في فروع المسألة ١٣٨
- الفرع الأول: حكم التقليد عند توافق الفتويين ١٣٨
- الفرع الثاني: حكم التقليد عند اختلاف الفتويين ١٣٨
- الفرع الثالث: التقليد عند الخلل في الاجتهاد ١٣٨
- الفرع الرابع: في تقليد القادر على الاجتهاد ١٤١
- الفرع الخامس: في تقليد الشاك بالاجتهاد ١٤٨
- الفرع السادس: في تقليد المجتهد المتجزئ ١٥٠
- المبحث الرابع: في تقليد الصبي ١٥٢
- الفصل الثالث: في أحكام العدول والتبويض في التقليد ١٧١
- توطئة ١٧٣
- المبحث الأول: في حكم العدول في التقليد ١٧٣
- المطلب الأول: في جواز العدول عند تساوي المجتهدين ١٧٤
- المطلب الثاني: في جواز العدول إلى الأعم أو الأفضل ١٨٨
- المطلب الثالث: في فروع المسألة ١٩٢
- الفرع الأول: في جواز العدول إلى الأفضل ١٩٢
- الفرع الثاني: في وجوب العدول عن غير الجامع للشرائط ١٩٣
- الفرع الثالث: في حكم العدول إلى الميت ١٩٦
- الفرع الرابع: في شروط العدول والعود ٢٠١
- المبحث الثاني: في أحكام البقاء على تقليد فاقد الشرائط ٢٠٤
- المطلب الأول: في تحرير محل النزاع ٢٠٤
- المطلب الثاني: في الأقوال والأدلة ٢٠٧

المبحث الثالث: في أحكام التبعض في التقليد	٢٢٢
المطلب الأول: في تحرير محل النزاع	٢٢٢
المطلب الثاني: في الأقوال والأدلة	٢٢٩
المطلب الثالث: في أنحاء التبعض	٢٤٣
الفصل الرابع: في أحكام الفتوى والاختلاف في الاجتهاد	٢٤٧
توطئة	٢٤٩
المبحث الأول: في حكم الافتاء ونقل الفتوى	٢٤٩
المبحث الثاني: في الأثر الرجعي للفتوى	٢٥٣
المطلب الأول: في تعيين موضوع المسألة	٢٥٥
المطلب الثاني: في تحرير محل النزاع	٢٥٧
المطلب الثالث: الأقوال في المسألة	٢٦٠
المطلب الرابع: في فروع المسألة وأحكامها	٢٧٧
الفرع الأول: في أثر الفتوى بالنسبة لعمل المجتهد نفسه	٢٧٧
الفرع الثاني: أثر الفتوى بعد اجتهاد المقلد	٢٧٩
الفرع الثالث: إذا تبدل الرأي مع الجهل به	٢٨٠
الفرع الرابع: إذا قصر المجتهد أو المقلد بالفحص	٢٨٠
الفرع الخامس: شمول البحث للمحرمات	٢٨١
المبحث الثالث: في حكم العمل عند اختلاف الفتوى	٢٨٢
المطلب الأول: في اختلاف الفتوى في العقود والإيقاعات	٢٨٣
المطلب الثاني: في اختلاف الفتوى في الوكالات ونحوها	٣٠٢
المطلب الثالث: في اختلاف الفتوى في الوصايا	٣١٢
المطلب الرابع: في النيابة في العبادات وغيرها	٣١٥
المطلب الخامس: فروع وأحكام أخرى	٣١٩
المطلب السادس: في اختلاف الفتوى بحسب الدين أو المذهب	٣٢٤
المبحث الرابع: في حكم العمل عند اختلاف الاجتهاد	٣٢٦

- المطلب الأول: في تقليد المجتهد الانسدادى ٣٢٦
- المطلب الثاني: في تقليد المجتهد الأخبارى ٣٢٩
- الفصل الخامس: في وظائف المقلد النظرية ٣٣٣
- توطئة ٣٣٥
- المبحث الأول: في معرفة الأعلمية وتحديد الأعلم ٣٣٩
- المطلب الأول: في معنى الأعلمية ٣٣٩
- المطلب الثاني: في حقيقة الأعلمية ٣٥٠
- المطلب الثالث: في شروط تقليد الأعلم وتحرير النزاع ٣٦٣
- المطلب الرابع: الأقوال في تقليد الأعلم ٣٦٥
- المطلب الخامس: في فروع المسألة ٤٢١
- الفرع الأول: في وجوب الفحص عن الأعلم وشروطه ٤٢١
- الفرع الثاني: في حالات الأعلم وأثرها في التقليد ٤٢٤
- الفرع الثالث: في التقليد عند تعدد الأعلم ٤٢٧
- الفرع الرابع: في تقليد الأعلم ابتداءً ٤٢٩
- الفرع الخامس: في العدول إلى الأعلم ٤٣٠
- الفرع السادس: في طرق تعيين الأعلم ٤٣١
- الفرع السابع: في العمل عند فقدان الطريق إلى الأعلم ٤٣٨
- الفرع الثامن: في العمل عند تعذر تعيين الأعلم ٤٤١
- المبحث الثاني: في معرفة الأورعية وتحديد الأورع ٤٤٣
- المطلب الأول: في معنى الأورعية ٤٤٤
- المطلب الثاني: في مراتب الأورعية فقهيًا ٤٥٠
- المطلب الثالث: في حالات الأورع وأثرها في التقليد ٤٥٤
- المطلب الرابع: في وجوب تقليد الأورع وعدمه ٤٥٦
- المطلب الخامس: في فروع المسألة وأحكامها ٤٦٧
- الفرع الأول: في الدوران بين تقليد الأعلم والأورع ٤٦٧

- ٤٧١ الفرع الثاني: في المزايا الأخرى للتقليد
- ٤٧٣ الفرع الثالث: في وجوب الفحص عن الأورع
- ٤٧٣ الفرع الرابع: في الاختلاف في الأورع
- ٤٧٤ الفرع الخامس: في العدول إلى الأورع
- ٤٧٤ الفرع السادس: في تقليد غير الأورع
- ٤٧٧ المبحث الثالث: في معرفة الأكفئية وتحديد الأكفأ
- ٤٨٢ المطلب الأول: في معنى الكفاءة والأكفئية
- ٤٨٤ المطلب الثاني: في أصناف الكفاءة
- ٤٨٤ الصنف الأول: المؤهلات الذاتية
- ٤٩٤ الصنف الثاني: المؤهلات القيادية
- ٤٩٦ المطلب الثالث: تحرير محل النزاع
- ٤٩٩ المطلب الرابع: في أدلة الأكفئية
- ٥١٧ المطلب الخامس: في فروع المسألة وأحكامها
- ٥١٧ الفرع الأول: في طرق تشخيص الأكفأ
- ٥١٧ الفرع الثاني: في أساليب تصدي الأكفأ
- ٥٢٢ الفرع الثالث: في اعتبار زمان الرجوع
- ٥٢٥ الفصل السادس: في وظائف المقلد العملية
- ٥٢٧ توطئة
- ٥٢٧ المبحث الأول: في وجوب تعلم الأحكام والفتاوى (التفقه في الدين)
- ٥٢٧ المطلب الأول: في الأحكام التي يجب تعلّمها
- ٥٣٣ المطلب الثاني: في حقيقة وجوب التعلّم
- ٥٣٩ المطلب الثالث: في طرق تعلّم الفتوى
- ٥٥٨ المطلب الرابع: في زمان تعلّم الفتوى
- ٥٦٣ المطلب الخامس: في تعلّم الأحكام غير الإلزامية
- ٥٦٨ المطلب السادس: في أخذ الأحكام من كتب الأدعية

المبحث الثاني: في إطاعة الفقيه وحدودها وطرقها	٥٧٣
المطلب الأول: في حدود الطاعة	٥٧٣
المطلب الثاني: في حقيقة وجوب الطاعة	٥٧٥
المطلب الثالث: في فروع الطاعة وأحكامها	٥٨٦
الفرع الأول: في عموم الطاعة	٥٨٦
الفرع الثاني: في كيفية الطاعة	٥٨٨
الفرع الثالث: التأهيل شرط في الطاعة	٥٨٩
الأمر الأول: في حرمة إفتاء غير المؤهل	٥٩٢
الأمر الثاني: في حرمة قضاء غير المؤهل	٥٩٥
الأمر الثالث: في حرمة الترافع إلى غير المؤهل	٥٩٧
الأمر الرابع: في حرمة أخذ المال	٥٩٩
المطلب الرابع: في نتيجة المسألة ومستثنياتها	٦٠٣
المبحث الثالث: في وجوب الاحتياط وطرقه وأحكامه	٦٠٦
المطلب الأول: في معنى الاحتياط ومنشئه	٦٠٧
المطلب الثاني: في وجه الحاجة للاحتياط	٦١٠
المطلب الثالث: في كيفية الاحتياط وطرقه	٦١٤
المطلب الرابع: في أحكام الاحتياط	٦١٩
المطلب الخامس: في فروع الاحتياط وأحكامها	٦٢٣
الفرع الأول: في كيفية الامتثال	٦٢٣
الفرع الثاني: في العمل بفتوى المشهور	٦٢٤
الفرع الثالث: في مرادفات الاحتياط	٦٢٥
مصادر البحث	٦٢٧
فهرست الجزء الأول	٦٤١
فهرست الجزء الثاني	٦٤٥
فهرست الجزء الثالث	٦٥٠