حل الشداد
في
مسائل التقليد والاجتهاد

ليث علي

حل الشداد — في مسائل التقليد والاجتهاد
ليث علي

حل الشداد

في

مسائل التقليد والاجتهاد

تأليف

ليث علي

المقدمة :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدلله رب العالمين (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّه) وصلى الله على سيدنا ومولانا المنصور المؤيد الرسول المسدد أبي القاسم محمد وعلى الغرر الطيبين الطاهرين المنتجين واللعنة على أعدائهم ومنكري فضائلهم وجاحدي حقوقهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين، واستغفر الله ربي ورب آبائي الأولين من كل ذنب أذنبته عمدا أو سهوا، غفلة أو نسيانا

أما بعد فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربّه الغنيّ: لا يخفى على أحد اليوم ما يتعرض له مذهبنا الكريم من هجمات كثيرة من الخارج ومن الداخل، وهذه الهجمات ليست بجديدة عهد على مذهبنا بل هي منذ بداية نشوءه في زمن النبي صلى الله عليه وآله، إلا أن هذه الهجمات لم تزد مذهبنا إلا قوة وثباتا، وجعلته كشجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وعليه فلابد لكل شخص مكلف في هذا المذهب المبارك أن ينتبه جيداً ويتثبت عند كل شبهة أو مغالطة وعليه أن يجعل صوب عينه إذا لم يكن من أهل الاختصاص في الدين أن يرجع إلى أهل الخبرة في ذلك المجال المشتبه به حتى لا تنطلي عليه أباطل الباطلين، ولا مغالطات المغالطين، ولا دسائس الداسين،

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما سميّت الشبهة شبهة لأنها تُشبه الحق»

فإن الدين هو حبل النجاة في الدنيا والآخرة بل إن الهدف من هذا الوجود هو أن ينتقل الإنسان من هذه الدنيا إلى الآخرة ويسعد برضا الله تعالى فذلك هو الفوز العظيم، ولابد لكل إنسان مكلف أن يعرف اصول دينه بالنظر منه مباشرة، وهذا من أهم الأمور فلا تقليد فيه، حتى لا يكون على جرف هار ولا يحيد إذا حاد ثقته عنها، ومن هذه الهجمات التي واجهت المذهب في الآونة الأخيرة وهيَ هجمة بسيطة قائمة على جهل مدعيها أو تدليسهم إلا وهي (دعوى حرمة التقليد والاجتهاد)، وقد التمس مني بعض الإخوان وفقهم الله لمراضيه أن انفعهم مما رزقني ربي من فضله، وارد على الاسئلة والاشكالات المطروحة وما يعترض طريقهم من قبل بعض مدعى هذه الدعوة، نتيجة دراستي ومطالعتي وقرائتي لبعض الكتب والمقالات التي وردت في هذه المجال، فلا تستغرب عزيزي أن قراءت بعض الأقوال في هذا الكتاب، ووجدته في كتاب آخر، فلا يوجد لدي قول من عندي، أغلبها أن لم يكن كل البحوث منقولة من الكتب إلا أن ربما لا يسع الوقت لذكر بعض الأسماء.

ولا يفوتني هنا أن أذكر أن هذه هي أول محاولة لي في الكتابة، سائلاً المولى القدير أن تكون فاتحة خير لي لنفع الدين والمجتمع الإسلامي ليدخر ما يمكن ادخاره يوم لا ينفع فيه لا مال ولا بنون.

وأسأل الله أن يتجاوز عني كل خطيئة وتجاوز.

٢٩/١٤٤٥/ذو الحجة

الإهداء

إلىٰ أُمناء الرُّسُل، وورثة الأنبياء، وحُجَج الأوصياء..
الذين كانوا يُلقُون إليهم الأُصول، فكانوا عليها يُفرِّعون..
إلىٰ أُولئك العلماء الفقهاء الرَّبّانيِّين من الأوَّلين والآخرين..
إلىٰ المُتوَلِّين كفالةَ أيتامِ آل محمّد (صلوات الله عليه وآله أجمعين)[1]..
وما هذا الإهداء إلَّا نزرٌ يسير من أداء واحدٍ من أيتامهم لواجب الوفاء..

---

(١) سيأتي إنْ شاء الله تعالىٰ التعرُّض للرِّوايات التي نصَّت علىٰ أنَّ الفقهاء أُمناءُ الرُّسُل، وأنَّهم ورثة الأنبياء، وأنَّ الأئمَّة عليهم السلام كانوا يُلقون علىٰ الفقهاء الأُصول، وكان علىٰ الفقهاء أنْ يُفرِّعوا، فانتظر.

الفصل الأول

الإجتهاد

نشوء الإجتهاد :

ممن يتمعن في تاريخ الفقه الإسلامي يتضح له أن باب الإجتهاد فتح بعد عصر النبوة، وقد اختلف ظهور ونشوء الإجتهاد بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبين مدرسة أهل السنّة، أما الإجتهاد في مدرسة أهل السنة فقد بدأ منذ وفاة النبي الاكرم صلى الله عليه وآله، بل يرى بعض المؤرّخين للفقه الإسلامي أن تاريخ الإجتهاد عندهم يبدأ في حياة النبي الاكرم صلى الله عليه وآله، حين أقرَّ معاذ بن جبل في الإجتهاد برأيه.

قال شمس الدين، محمد مهدي: «وهذه الحقيقة هي التي تبعث في صحّة بعض النصوص المنسوبة إلىٰ عصر النبوة، وورد فيها لفظ (الإجتهاد)، وأريد له في العصور المتأخّرة أن يحمل معنىٰ الإجتهاد بالرأي، على مصطلح الفقهاء من أهل السنّة، والنص البارز في هذا الباب هو حديث معاذ بن جبل» [1]

روى أبن سعد في الطبقات قال: أخبرنا يزيد بن هارون وأبو وليد الطيالسي قالا: أخبرنا شعبة بن الحجّاج، عن أبي عون محمد بن عبيدالله، عن الحارث بن عمرو

[1] شمس الدين، محمد مهدي: الإجتهاد والتجديد: ٦٤.

الثقفي، أبن أخي المغيرة قال: أخبرنا أصحابنا عن معاذ بن جبل قال: لمّا بعثني رسول الله، إلى اليمن قال لي: بِمَ تقضي إن عُرضت لك القضاء؟ قال: قلت: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قلتُ: أقضي بما قضى به الرسول، قال: فإن لم يكن فيما قضى به الرسول؟ قال: قلتُ: أجتَهدُ رأيي ولا آلو، قال: فضرب صدري، وقال: الحمدلله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله، لما يرضي رسول الله[1]

وحديث معاد من أهم ما استُدلَّ به لإثبات اجتهاد الرأي من قبل الصحابة في عصر النبي صلى الله عليه وآله

إلا أن هذا الحديث عليه الكثير من الإشكالات والمناقشات سنداً ودلالةً . وقد ذكره الجوزقاني في الموضوعات، وقال: هذا باطل... ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة[2]**.**

وقال ابن حزم في الأحكام: وأما خبر معاذ فإنّه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنّه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو...[3]

وأمّا الشيعة الإماميّة أعزهم الله فيختلف الأمر لديهم كثيراً، لأن أهل البيت عليهم السلام عندهم يمثّلون إمتداداً تشريعيّاً وقياديّاً لرسالة النبي، ويُعتبرونهم عدلاً

---

[1] الطبقات الكبرى لإبن سعد: ٢٩٦/٣

[2] عون المعبود في شرح سنن أبي داود:٣٦٩/٦

[3] ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام: ٢٠٦_٢٠٧

للقرآن الكريم، كما ورد ذلك فيما استفاض عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من حديث الثقلين: (الكتاب والعترة)[1].

ومن الواجب والحقّ أن يُقال: إنّ بدايات ظهور الإجتهاد وكيفيّة معالجة الأحاديث واستعمال القواعد والأصول، قد ظهرت في عصر الأئمة عليهم السلام وبإرشاد وتوجيه منهم، وذلك في كيفية استنباط الحكم الشرعي مباشرة من الكتاب والسنّة وذلك بحديث عن الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق قال: (علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع)[2].

إلّا أنّ الإجتهاد عند المدرسة الإماميّة كمدرسة ذات معالم واضحة، لم يظهر إلّا بعد غيبة الإمام الثاني عشر روحي لتراب نعله الفداء، حيث مسّت الحاجة إلى ذلك، وأمّا قبل ذلك فكانوا يسألون الائمة فيما تعرض لهم من الحاجات، أو يكاتبونهم، أو يسألون الموثقين من أصحابهم كما سيأتي ذلك.

وقد استمرت حركة الإجتهاد في المدرسة السنيّة في نمو واتساع، وظهر في داخلها اتجاهات ومذاهب مختلفة من أهمّها: تيار أصحاب الرأي، وتيار أصحاب الحديث، واستقطبت هذه الحركة كبار الفقهاء من أمثال أبي حنيفة، والشافعي، ومالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، والأوزاعي، والثوري...وغيرهم

---

[1] روي عن النبي: «اني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمستكم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، إلا وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»
وهو حديث استفاض نقله عن النبي، ورواه جميع غفير من محدثي الشيعة والسنة للتوسع انظر: موسوعة الغدير للأميني ٣١/١

[2] بحار الأنوار قال العلامة المجلسيّ : يدل على إستنباط الأحكام الشرعية ٢٤٥/٢

إلّا أنّ هذه الحركة قد أصيبت بانتكاسة كبرىٰ في أواخر القرن الرابع الهجري، عندما تدخّلت يد السياسة لتعلن سد باب الإجتهاد، وحصر العمل بالمذاهب الأربعة فقط، وإدّعي الإجماع علىٰ عدم العمل بما خالف هذه المذاهب.

أمّا حركة الإجتهاد عند الشيعة الإماميّة فإن أهم ما امتازت به، هي الاستمرارية التي تتّصف الحركة بها، منذ أن ولدت وإلى الوقت الحاضر.

لقد بدأ الإجتهاد بصورة أوليّة منذ عهد الائمة الأولين بين أصحابهم المنتشرين في الآفاق، واتسع نطاق حركة الإجتهاد بصورتها الأوليّة البسيطة منذ عهد الإمامين الباقر والصادق عليهم السلام، واستمرت حركة الإجتهاد في النمو والاتساع طيلة عهد الائمة المعصومين وتحت رعايتهم وتوجيههم إلى أن بلغت أشدهّا، واستجابت لضرورات المجتمع الإسلامي في ذلك الحين.

وقد تطوّرت حركة الإجتهاد عند الشيعة الإماميّة، منذ أوائل القرن الرابع الهجري تطّوراً نوعيّاً، ودخلت هذه الحركة المباركة في دور التوسّع والتدقيق في القرن الخامس على أيدي فقهاء كبار من مدرسة الإماميّة، أمثال الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان (ت٤١٣هـ) والسّيد المرتضىٰ (ت٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ).

جواز عملية الإستنباط

من الجميل أن نذكر ما ذكره آية الله العظمى السيد الفيلسوف الكبير السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) في الحلقة الأولى حيث يقول:

ما دام علم الأصول يرتبط بعملية الاستنباط ويحدد عناصرها المشتركة فيجب أن نعرف قبل كل شيء موقف الشريعة من هذه العملية، فهل سمح الشارع لأحد بممارستها لكي يوجد مجال لوضع علم لدراسة عناصرها المشتركة؟ والحقيقة أن مسألة جواز الاستنباط حين تطرح للبحث بالصيغة التي طرحناها لا يبدو أنها جديرة بالنقاش، لأننا حين نتسائل هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط أو لا؟ يجيء الجواب على البداهة بالإيجاب، لأن عملية الاستنباط كما تقدم عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلاليا، ومن البديهي أن الإنسان بحكم تبعيته للشريعة ملزم بتحديد موقفه العملي منها، ولما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تغني عن إقامة الدليل، فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديداً استدلاليا، ولكن لسوء الحظ اتفق لهذه المسألة أن أكتسبت صيغة أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش، فأصبحت مثارا للاختلاف نتيجة ذلك الغموض والتشويش، فقد استخدمت كلمة الإجتهاد للتعبير عن عملية الاستنباط[1].

[1] السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٤٥.

تاريخ لفظ الإجتهاد :

أن لفظ الإجتهاد لم يرد في رواياتنا ولم يستعمله الرعيل الأول من علمائنا وإنما ورد استعماله في مدرسة العامة وكان يطلقوه على الرأي في مقابل النص، لذا نجد علمائنا السابقين - وخصوصاً الأخباريين - يتحسسون من ذلك اللفظ لمسانخته القول بالرأي الممنوع عندنا جزما.

وفي هذا الحال من المناسب ذكر ما قاله السيد السيستاني (أدام الله ظله): الأول ما يساوق القياس الذي هو ممنوع عندنا، فإن الإجتهاد مستعمل في كلمات الأصوليين السابقين من العامة والخاصة والفقهاء في القياس أو مايعم القياس وغيره، كالاستحسان والاستصلاح التي يجمعها عنوان القول بالرأي[1].

وأيضاً قال: هذا وقد استدل بعض الأخباريين لبطلان الإجتهاد بالروايات، والحال أن الروايات واردة في المعنى الأول، ولا يقول أحد من الإمامية به، والنزاع بين الأصولي والاخباري إنما هو على المعنى الثاني، فلا يمكن الاستدلال بالروايات واقوال القدماء لبطلان الإجتهاد بالمعنى الثاني، وبما إن الإجتهاد بهذا المعنى لم يرد في الروايات، فلا داعي للتحقيق في معناه وتحديد حدوده، وإنما ذكرنا معاني الإجتهاد لرفع الخلط الحاصل من البعض بين المعنى الأول والثاني، ولبيان تطور الإجتهاد[2].

---

[1] الإجتهاد والتقليد والإحتياط ص ١٠

[2] الإجتهاد والتقليد والاحتياط ص ١٦

وعليه فلا يحمل اصطلاح الإجتهاد عند الإماميّة على ماورد في الاستعمال اللغوي أو الروائي أو غيره، كما لا يحمل الإجتهاد عندنا على الإجتهاد بالمعنى الذي تتبناه العامة من أن مجتهدهم يعمل بالرأي والقياس والاستحسان وغيره.

فما عليه الإماميّة في استعمال الإجتهاد ما هو إلا مشاكلة للعامة في اللفظ فقط دون المعنى لأن معنى الإجتهاد عندنا غير معناه عندهم كما سيأتي ذلك في تعريف الإجتهاد.

توضيح ذلك:

فارق اجتهادنا واجتهادهم:

إن عملية الاستنباط والاجتهاد عندنا تختلف جذريا عن اجتهاد العامة، فالاجتهاد عندنا هو عملية استطراق لفهم الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية القرآنية والروائية، أما الإجتهاد عندهم فهو عملية تكوين الرأي وصناعته بغض النظر عن وجود واقع يراد الوصول إليه وإنما همهم صناعة الرأي.

ومن المناسب ذكر ما قاله الشيخ عباس السلامي الأنصاري: ان علماء الشيعة أحسوا بالأخطار المترتبة على الإجتهاد بمعنى القياس، من تضييع الأحكام الشرعية وغير ذلك، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه بسبب الإبتعاد عن النص شعروا بضرورة الإجتهاد من أجل الحفاظ على الأحكام الشرعية فبذلوا جهودا مضنية وسعوا من أجل إيجاد اجتهاد مستوحاً من روح الشريعة، بنحو يحفظ للإسلام أحكامه وقوانينه، فقدموا اجتهادا آخر يختلف عن الإجتهاد بمعنى القياس محتوى ومضموناً، فبزغ اجتهادهم على الساحة العلمية بمعنى بذل المجتهد وسعه في طلب

العلم بأحكام الشريعة، فقد سعى علماء الشيعة تثبيت هذا المعنى من الإجتهاد، وعولوا عليه في تحصيل الحكم الشرعي، ولعل أقدم نص يدل على الإجتهاد بهذا المعنى هو النص الوارد عن المحقق الحلي المتوفى عام ٦٧٦ هـ يقول في مقام تعريف الإجتهاد: هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية[١].

والنتيجة :

أن الإجتهاد عندنا ليس بمعناه وطريقته عند العامة أو عند أهل اللغة أو في الاستعمال الروائي كما عرفت، بل هو بمعنى مرادف لما ورد في الروايات من عنوان العالم والفقيه والعارف بالاحكام وغيرها كما مر، نعم الأحرى إستعمال ما ورد في تلك الروايات من عناوين وإن كان الاصطلاح بعد وضوح معناه لا يفسد شيئا.

وهذا الخلط أو توهم الخلط هو الذي أوقع الأخباريين في حساسية اللفظ.

[١] الشيخ الدكتور عبّاس السّلامي الأنصاري ، مباحث الإجتهاد ، ص ٨.

تعريف الإجتهاد

الإجتهادُ لُغةً :

مصدر الفعل الثُّلاثي المزيد فيه بحرفين (اجْتَهَدَ)، وأصل هذا الفعل ثلاثي مجرد على وزن فعل (جَهَدَ)، ولأن عين فعله حرف الهاء وهو من حروف الحلق([1])، صار مُضارعه على وزن يفعل، من باب إفعال، فيُقال: جَهَدَ يَجْهَدُ إجْهاداً، ثم جعلوه ثلاثيا مزيداً فيه بحرفين، فصار ماضيه على وزن إفْتَعَلّ من باب إفتعال (اجْتَهَدَ إجْتِهاداً)، حيث أجروا عليه قاعدة باب إفتعال، وذلك أن الفعل الثلاثي المجرد نحو (كَسَبَ) و (جَهَدَ)، يُضاف إلى أوله همزه مكسورة، فيصيران: (إكَسَبَ) و (إجَهَدَ) بعد ذلك تُسكن فاء الفعل، فيصبحان: (إكْسَبَ) و (إجْهَدَ)، ثم تُضاف تاء مفتوحة بين فاء الفعل وعينه، وتُفتح عين الفعل إذا لم تكن مفتوحة، فيكونان: (إكْتَسَبَ) و (إجْتَهَدَ).

والخلاصة : أن الأصل في الإجتهاد ثلاثي مجرد على وزن فعل (جَهَدَ) وزيد فيه بحرفين، وأعمل عليه قاعدة باب إفْتِعال، فصار على وزن إفْتَعَلَ، يَفْتَعِل، إفْتِعالاً (إجْتَهَدَ ، يَجْتَهِد ، إجْتِهاداً)، وعليه فإن ماضي الإجتهاد ثلاثي مزيد فيه بحرفين من باب إفتعال.

ثم إن مصدر جَهَدَ : جَهْدٌ - بالفتح ثم السكون - كما ذكر ذلك اللغويون :

---

[1] حروف الحلق ستَّة، هي: الهمزة، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء.

« الجَهْدُ - بالفتح - :مصدرُ جَهَدَ » [1].

« جَهَدَ يَجْهَدَ جَهْداً...وجَهَدَ دابَّتهُ جَهْداً » [2]

وللجَهْدُ - بالفتح - عدة معانٍ ، منها : الطاقة والمشقة : قال في أقرب الموارد :

« الجَهْدُ : الطاقة ، يُقالُ : "أفرغَ جَهْدَهُ" أيْ طاقَتَهُ.

والجَهْدُ : المشقَّة ، يُقالُ : "أصابَهُ منِهُ جَهْدٌ" أيْ مَشَقَّةٌ »[3].

قال ابن منظور :

« الجَهْدُ : ما جَهَدَ الإنسانَ منْ مَرَضٍ أو أمرٍ شاقٍ»[4].

وقال ابن الأثير:

« جَهَدَ الرَّجُلُ فَهوَ مَجْهودٌ : إذا وَجَدَ مَشقَّةً...

وأجْهَدَ فَهوَ مُجهِد - بالكسر - فَمعناهُ : ذو جَهْدٍ ومشقَّةٍ...وأجْهَدَ فَهوَ مُجهَد - بالفتح - أيْ : أنَّه واقعٌ في الجَهْدِ : المَشقَةُ » [5].

وأما الإجتهاد فيعني لغة : بذل الوسع والمجهود ، قال في لسان العرب :

---

[1] سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ)

[2] ابن منظور ، لسان العرب : مادَّة : (جَهَدَ)

[3] سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ)

[4] ابن منظور ، لسان العرب : مادَّة : (جَهَدَ)

[5] المبارك بن محمد (ابن الأثير) ، النِّهَاية في غريب الحديث والأثر ، مادَّة : (جَهَدَ)

« الاِجْتِهادُ والتَّجَاهُد : بَذلُ الوسْعِ والمَجْهُودِ »[1]

وقال في أقرب الموارد :

« الاجتِهادُ : بَذلُ الوِسْعَ في تحصيلِ أمرٍ »[2]

وقال في النهاية :

« الاجتِهادُ : بَذْلُ الوِسْعَ في طَلَبَ الأمْرِ ، وهَوَ افْتِعالٌ من الجَهْدَ : الطّاقةُ »

المتحصل من كلام اللغويين هو أن معنى الإجتهاد لغة بذل الوسع والطاقة ، ولكن بما أن الطاقة لا تبذل إلا في مورد مستلزم للمشتقة أصبح معنى الإجتهاد لغة هو : « بَذلُ الوِسْعَ في تحصيلِ أمرٍ مُستلزم للكلفة والمشقة »[3]، ومن هذا التعريف يتضح الدلالة المنطوقية أن موضوع الإجتهاد وموردة مستلزم للكلفة والمشقة ، وبما أن الأمر المستلزم للكلفة والمشقة لا يتحصل إلا ببذل الوسع والطاقة انحصر لفظ الإجتهاد بتحصيل هكذا أمر ، أما التحصيل الذي لا يكون مورده ومتعلقه مستلزماً للمشقة فلا يسمى اجتهاداً في اللغة ، لأنه بسبب عدم استلزام مورده للمشقة لا يكون في ذلك التحصيل بذل الوسع والطاقة ...

ولذا أردف اللغوي سعيد الخوري تعريفه للاجتهاد بقوله :

« تَقولُ : اجتهَدَ في حَمْلِ الحَجَرِ ،ولا تَقولُ : أجتهَدَ في حَملِ الخَردَلةِ »[4]

---

[1] ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (جَهَدَ)
[2] الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ)
[3] ابن الأثير ، النَّهاية ، مادَّة : (جَهَدَ)
[4] الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ)

هذا ولكننا إذا صرفنا النظر عن موضوع الإجتهاد وموردِه، وأخذنا بنظر التحقيق نفس الطاقة التي أُخذت في تعريف الإجتهاد، فهل هي مستلزمة للمشقة، أم هي غير مستلزمة لها، أم أن المشقة هي الطاقة بأقصى درجاتها؟

في مقام الجواب نقول : أن المشقة في اللغة تعني : « الجَهْدُ والعَناءُ »[1]، أما الطاقة فتطلق علىٰ مطلق القدرة والوسع ، كما يقول أبن منظور :

« الطَّوْقُ والإطاقَةُ : القُدرَةُ على الشَّيء ، والطَّوْقُ : الطّاقَةُ...وهو في طَوقِي ، أيْ : في وِسْعي »[2].

إلا أنه في موضع آخر أطلق الطاقة علىٰ أعلىٰ مقدار من القدرة وأقصىٰ ما يمكن للإنسان أن يفعله بمشقة ، حيث قال :

« الطَّوْقُ : الطّاقَةُ ، أيْ : أقصىٰ غايتِهِ ، وهُوَ اسمٌ لِمقدارِ ما يُمكِنُ أنْ يَفعَلَهُ بمَشقَّةٍ مِنهُ »[3]

ومن هذا يعرف أن الطاقة بأعلى درجاتها فيها مشقة وجهد وعناء ، بل إن المشقة هي الدرجة القصوى من درجات الطاقة والقدرة ، فهي أخص من الطاقة ومرتبة من مراتبها ، لأن عملية بذل أعلى درجات الطاقة ، وبذل كل مافي الوسع هي عملية بذاتها متعبة وشاقة ، حيث إن بذل الوسع والطاقة هو في الحقيقة بذل الجَهْد - بالفتح - والتعب والعناء ، أيْ : بذل المشقَّة، لأن الباذل كل طاقته وما بوسعه

---

[1] ابن منظور ، لسان العرب مادَّة : (شَفَقَ)
[2] المصدر نفسه ، مادَّة : (طَوَقَ)
[3] المصدر نفسه ، مادَّة : (طَوَقَ)

يجهد نفسه ويتعبها للحصول على مابذل طاقته من أجله ، وهذه هي المشقة ، وعلى هذا لا يبقى مجال لتصور وقوع النسبة

المنطقية (نسبة العموم والخصوص مطلقاً) بين الطاقة والمشقة لأن النسبة المنطقية لا تقع بين مفهوم الشيء ونفسه

كما قرر ذلك في علم المنطق ، حيث أن المشقة ليست شيئا وراء الطاقة والقدرة ، بل هي الطاقة بأوجها وأعلى درجاتها ومراتبها ، ومن هنا يتضح أن معنى الإجتهاد ليس هو مطلق الطاقة ، ولا يُطلق على أي مرتبة من مراتبها ، بل يُطلق على أقصى درجات الطاقة فقط ، أي : يُطلق على المشقة والجهد والعناء ، لأن الإجتهاد هو عملية بذل أعلى درجات الطاقة ، وكل مافي الوسع ، وواضح أن هكذا عملية تكون بذاتها متعبة وشاقة ، ومن هنا يتضح صحة تعريف الشيخ حسن أبن الشهيد الثاني للاجتهاد ، حيث قال :

« الاجْتِهادُ في اللُّغةِ : تَحمُّلُ الجَهْدَ وهُوَ المشَقَّةِ »[1].

وكذلك تعريف المحقق الخراساني للاجتهاد لُغة بقوله :

« الاجْتِهادُ لُغةً : تَحمُّلُ المشَقَّةِ »[2].

[1] الشيخ حسين بن زين الدين العاملي ، معالم الدين وملاذ المجتهدين ، المقصد الثاني ، المطلب التاسع : في الإجتهاد والتقليد ، ٢٣٨.

[2] الشيخ محمد كاظم الخراساني (الآخوند) ، كفاية الأصول ، الخاتمة : فصل في الإجتهاد ، ٥٢٨

وتعريف المحقق العراقي أيضاً ، حيث قال :

« الاجْتِهادُ مأخوذٌ من الجَهْدَ ، بمَعنىٰ : المشَقَّةِ »[1].

وحيث أن الإجتهاد هو عملية بذل أعلى درجات الطاقة ، وكل مافي الوسع ، أي : بذل المشقة والجهد والعناء ، فلا مجال حينئذٍ للقول بالتلازم في معنى الإجتهاد بين بذل الطاقة والمشقة ، لأن المتلازمين أحدهما يختلف عن الآخر ، في حين أننا عرفنا أن المشقة ليست شيئا وراء الطاقة والقدرة ، بل هي أقصى غاياتها وأعلى درجاتها ، وبهذا يتضح أن تعريف الإجتهاد لغة هو : (عملية بذل أقصى مقدار من الوسع والطاقة من أجل تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة لصعوبته)، وبما أن المشقة هي أعلى درجات الطاقة ، لأن عملية بذل أقصى مقدار من الوسع والطاقة بذاتها متعبة وشاقة ، أمكن تعريف الإجتهاد بأنه : (عملية بذل المشقة من أجل تحصيل أمر مستلزم لها لصعوبته) فتعريف علماء اللغة للاجتهاد من أنه : (بذل الوسع والطاقة) يعني : بذل المشقة.

الإجتهاد اصطلاحًا :

ذكر الأصوليُّون عدة تعريفات اصطلاحية للاجتهاد، منها التعريفات التالية :

التعريف الأول :

الإجتهاد هو : استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي.

---

[1] الشيخ آغا ضياء الدين العراقي ، مقالات الأصول ، جزء ٢ ، المقالة السادسة والعشرون : الإجتهاد ٢٩١.

إن هذا التعريف في الأصل هو للعامة ، حيث أخذوا الظن في الإجتهاد ، لأنهم يعتبرونه في الأحكام الشرعية الفرعية ، وممن ذكر هذا التعريف منهم :

الآمدي ، حيث قال في مقام تعريف الإجتهاد :

«وأمّا في اصْطلاحِ الأُصوليينَ فَمخصُوصٌ باسْتفراغُ الوُسْعِ في طَلَبِ الظنَّ بشَيء منَ الأحْكامِ الشَّرعيَّةِ على وجْهٍ يُحسُّ منَ النفَّسِ العَجزُ عنِ المَزيدَ فيهِ» [1] .

وقد تمسك بعض الأصوليين الشيعة بهذا التعريف أيضاً ، منهم : العلامة الحلي ، حيث عرف الإجتهاد بقوله :

«الإجتهادُ : هوَ اسْتفراغُ الوُسْعِ في النَّظرِ فيما هوَ مِنَ المَسائلَ الظنَّيةِ الشَّرعيَّةِ علىٰ وجْهٍ لا زيادَةَ فيهِ» [2]

وهذا التعريف لا يمكن التمسك فيه لعدة أمور ، لا يسعنا ذكرها ولكن نكتفي في ذكر ما قالوا العلماء في هذا التعريف :

قال السيد الخوئي (قدس سره) :

«وأمّا في الاصطلاح فقد عرّفوه باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي و تعريف الاجتهاد بذلك و إن وقع في كلمات أصحابنا (قدس اللّه أسرارهم) إلا أن الأصل في ذلك هم العامة، حيث عرفوه بذلك لذهابهم إلى اعتبار الظن في الأحكام الشرعية. و من هنا أخذوه في تعريف الاجتهاد و وافقهم عليه أصحابنا مع عدم

[1] علي الآمدي ، الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، القاعدة ٣ ، الباب : (١) ، ص ٢٩٦.

[2] العلاّمة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، القسم الثّاني ، الفصل الثاني عشر ، البحث الأول : في الإجتهاد ، ص ٢٤٠.

ملاءمته لما هو المقرر عندهم من عدم الاعتبار بالظن في شيء و أن العبرة انما هي بما جعلت له الحجية شرعا سواء أ كان هو الظن أو غيره، فتفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلتزم به الإمامية بتاتا ، بل يمكن المناقشة فيه حتى على مسلك العامة لأن الدليل في الأحكام الشرعية عندهم غير منحصر بالظن فهو تفسير بالأخص و عليه فهذا التعريف ساقط عند كلتا الطائفتين» [1]

قال الشيخ الآخوند الخراساني:

«وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقا، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام، فإنه مطلقا عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعا - اجتهادا أيضا» [2]

قال آية الله السيد رضا الصدر : «هذا المعنى وإن يناسب المعنى اللغوي للاجتهاد، لكنه لا يناسب المعنى المصطلح عليه عند الكل، فإن الإمامية غير قائلين بحجية الظن مطلقاً - من أي طريق حصل - سواء أكان في حال التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه، أم في حال عدم التمكن منه وانسداد بابه» [3]

---

[1] آية الله علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقى (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله السيد الخوئي ، ج ١ ، ص ١٠.
[2] الآخوند الخراساني ، كفاية الأصول : أوَّل الخاتمة ، فصل في الإجتهاد ، ٥٢٩.
[3] السيد رضا الصدر ، التقليد والإجتهاد ، ٢٩.

قال السيد السيستاني:

«وليس معنى ذلك أنه يكفي الظن بالحكم الشرعي كما توهمه الأخباريون، بل معناه أن هذه الأمور النظرية ليست من المعاينات ويُعبر عنها بالظن، فإنا ذكرنا في مبحث الظن أن الخبر قد يكون عن علم، وهذا كما إذا كانت مبادؤه من العيان، وأما إذا لم تكن مبادؤه كذلك، بل كانت من الأمور النظرية، فهذا الخبر خبر عن ظن، سواء كان الخبر جزمياً أم لم يكن كذلك، وعليه فظنية الطريق لا تُنافي قطعية الحكم، ولكن الأخباريين قد عارضوا الإجتهاد بهذا المعنى وهم يقولون: إن الذي هو حجة إنما هو الرجوع إلى العالم، ومعنى ذلك عدم إعمال النظر، فبما إن الروايات مقطوعة الصدور والدلالة ولو بضم بعضها إلى بعض ويجب علينا الرجوع إلى العالم، فتكون النتيجة العمل بالعلم» [1]

قال آية الله العظمى ميرزا هاشم اللاملى:

«وهذا المعنى وإن كان يناسب المعنى اللغوي للاجتهاد ولكن لا يناسب المعنى الإصطلاحي عند القوم، لأن أصحابنا الإمامية، غير قائلين بحجية مطلق الظن من اي طريق قد حصل، سواء كان في حال التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه، أم في حال عدم التمكن منه وانسداد باب العلم، والتعريف يلزم أن يكون جامعا ومانعا» [2]

---

[1] السيد علي السيستاني ، الإجتهاد والتقليد والاحتياط ، ١٤.

[2] الشيخ ضياء الدين النجفي ، الإجتهاد والتقليد ، تقريرا لأبحاث آية الله ميرزا هاشم اللاملى ، ٢٢.

قال آية الله الشيخ محمد السند :

«عن العلامة منا والحاجبي من العامة من أنه: (استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي) وهذا التعريف موجود في كتب العامة وتبناه بعض أصحابنا، إلا أنه من البعيد أن يكون مراد أصحابنا بالظن هو مراد العامة» [1]

التَّعريف الثّاني :

الإجتهادُ : هوَ مَلَكَةٌ يُقتدَرُ بها على اسْتنباطِ الأحكام الشَّرعيَّة.

تمسك بعض الأصوليين بهذا التعريف ، منهم : الشيخ البهائي ، حيث قال : «الإجتهادُ : مَلَكَةٌ يُقتدَرُ بها اسْتنباطِ الحُكمِ الشَّرعيَّ الفرعيَّ منْ الأصلِ فِعلاً ، أو قُوَّةً قَريبةً» [2]

وهذا التعريف لا يمكن التمسك به أيضاً ، لأن الإجتهاد بهذا المعنىٰ لا يكون عدلاً للاحتياط والتقليد التي هي المؤمنات من العقاب المُحتمل عقلاً ، بسبب الأحكام المعلوم إجمالاً والمحتمَل وجودها في الشريعة.

بيان ذلك : إن الذي عنده ملكة الاستنباط ، ولم يستنبط شيئاً من الأحكام ، لا مناص له عقلا - لدفع العقاب المحتمَل - إما أن يمارس عمليات الاستنباط ويستنبط الحكم الشرعي الفرعي من المدارك ، ويعمل على وفق ما استنبطه ، وهذا هو الإجتهاد ، أو يعمل بكل المحتملات ، وهذا هو الإحتياط ، أو يُحصَّل الحكم الشرعي من القادر على تحصيله وفق الضوابط الشرعية، وهذا هو التقليد.

---

[1] الشيخ مشتاق الساعدي ، بحوث في الإجتهاد والتقليد الأصولي ، تقريراً لأبحاث آية الله الشيخ محمد السند البحراني ، ٢٢.

[2] محمد حسن عبد الصَّمد العاملي (الشَّيخ البهائي) ، زبدة الأُصول ، المنهج الرَّابع : في الإجتهاد والتقليد ، ص ١٥٩.

ولكن إذا ترك هذه الطرق الثلاثة مع تنجُّز الأحكام عليه ، فحينئذٍ يبقىٰ مُحتمِلاً للعقاب عقلاً ، لأن بتركه للاجتهاد وعدليه (الإحتياط والتقليد) يكون قد فقد كلَّ المؤمنات من العقاب المُحتمَل.

ومن هنا يتضح أن الإجتهاد الذي يُعدُّ عدلاً للاحتياط والتقليد هو الإجتهاد العملي الذي تتمُّ فيه ممارسة عملية إرجاع الفروع إلى الأصول ، والجُزئيّات إلى الكلَّيات ، لأن الإجتهاد الذي هو من أطراف الوجوب العقلي المؤمن من العقاب المحتمل من العلوم العملية التي لا ينالها طالبها إلا بالممارسة والعمل ، فلابد من أخذ ما فيه دلالة علىٰ ممارسة الاستنباط في تعريف الإجتهاد حتىٰ يكون عدلاً للمؤمنات من العقاب المُحتمَل عقلاً.

وأمّا المعنى الذي يجعل الإجتهاد خارج عن المؤمنات وليس عدلاً للاحتياط والتقليد فهو خارج تخصُّصاً وموضوعاً عمّا نحن فيه.

فتحصَّل: أن الإجتهاد المؤمن من العقاب المحتمل عقلاً ، والذي يُعدُّ عدلاً للاحتياط والتقليد لا يُطلق علىٰ مَن عنده ملكة الاستنباط ولم يستنبط شيئاً من الأحكام، فما ذُكر من التعريف ليس تعريفاً للاجتهاد المؤمن من العقاب المُحتمَل.

التَّعريف الثّالث

الإجتهادُ: تَحصيلُ الحُجَّةِ عَلىٰ الحُكمِ الشَّرعي.

وقد تمسك بهذا التعريف جلٌّ من المتأخرين الأصوليين ، منهم : المحقق الآخوند الخراساني ، حيث قال : «فالأولىٰ تَبديلُ الظنَّ بالحُكمِ ، بالحُجَّةِ عليهِ» [1]

فيكون تعريف الإجتهاد اصطلاحاً عنده كما يلي:

الإجتهادُ هوَ : استفراغُ الوسْعِ لتحصيل الحجَّة بالحكمِ الشَّرعي.

ومنهم أيضاً آية الله السيد الخوئي ، حيث قال : «فالصَّحيح أنْ يُعرَّف الإجتهادُ : بتحصيلِ الحُجَّةِ عَلىٰ الحُكمِ الشَّرعيِّ» [2]

إن هذا التعريف وأن تخلص مما ترتب على التعريفين السابقين من النقوض إلا أنه مخدوش أيضاً ، ولوجه الخدشة فيه أمران ، هما :

أولاً : أن قوام الإجتهاد هو ملكة الاستنباط ، وهذا ما يؤكده نفس كلام السيد الخوئي ، عند تقسيمه للاجتهاد مطلق وتجزي ، حيث قال :« للاجتهادِ تَقسيمان : ... ثانيهُما : تقسيمُهُ إلىٰ مُطلقٍ وتجزي ، وذلكَ لأنَّ الملكةَ قدْ لا تختصُّ ببابٍ دونَ بابٍ ، ويُسمّىٰ صاحبُها مُجتهداً مُطلَقاً ... وقدْ تختصُّ ببعض الأبوابِ دونَ بعضٍ ... ويُسمّىٰ صاحبُها بالمُتجزّي في الإجتهادَ » [3]

وتحصيل الحجة غير مقتصر علىٰ هذه الملكة ففط ، بل يمكن أن تحصيل لغير صاحب الملكة أيضاً ، وعليه فإن هذا التعريف يكون أعمَّ من المعرَّف ، فيستلزم نقضَ ما نعَّيته وطرده.

---

[1] الآخوند الخراساني ، كفاية الأصول : أوَل الخاتمة ، فصل في الإجتهاد ، ٥٢٩.

[2] آية الله علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) تقريرات بحث الفقه لآية الله السيد الخوئي ، ج ١ ، ص ١٠.

[3] لمصدر نفسه ، ص ١٥.

ثانياً : أن تحصيل الحجة جزء من الإجتهاد الموصل إلى الحكم الشرعي ، وليس هو كل الإجتهاد ، فإن المجتهد ريثما يصل إلىٰ معرفة الحكم الشرعي يمر بأدوار عديدة - علىٰ ما سيأتي ذكرها بعد قليل - أحدها تحصيل الحجة ، وعلىٰ هذا يكون التعريف ناقص.

ثالثاً : أننا نقر أن تحصيل الحجة اجتهاد ، ولكن اجتهاداً في علم الأصول ، الذي يُبحَث فيه عن الحجية ، ويكون صاحب هذا الإجتهاد مجتهداً في هذا العلم ، إلا أن الإجتهاد المبحوث عنه هنا ليس هو الإجتهاد في علم الأصول حتى يُعرَّف بتحصيل الحجية ، بل الإجتهاد المبحوث عنه ، هو ذلك الإجتهاد الذي يكون عدلا للاحتياط والتقليد ، اي الإجتهاد الموصل إلى الحكم الشرعي ، الذي يعد مؤمنا من العقاب المُحتمَل ، وتحصيل الحجة بوحده غير موصل إلى الحكم الشرعي ما لم تتعقبه عمليات كبرىٰ للإستنباط.

التَّعريف المختار للاجتهاد :

قبل أن نذكر التعريف الإصطلاحي للاجتهاد ، لابُدَّ أولاً من بيان الأدوار العملية التي يمر بها المجتهد ، والمراحل التي يطويها للوصول إلىٰ معرفة الحكم الشرعي الفرعي ، فإن المجتهد ريثما يصل إلىٰ معرفة الحكم الشرعي يمرُّ بثلاثة أدوار ، وهذه الأدوار هي :

الدَّور الأوَّل : تحصيل حجية ما جعلت له الحجية شرعا ، فإن المجتهد في هذا الدور ، وفي هذه المرحلة يبذل كل جهده من أجل تحصيل المدرك الذي جعله

الشارع المقدس حجة في معرفة الأحكام ، كخبر الثقة مثلاً ، فإن المجتهد هنا يسعىٰ باذلاً كلَّ جهده ، لمعرفة أن الحجية هل ثابتة لخبر الثقة حتى يعول عليه في مقام الاستنباط ، أو غير ثابتة له.

الدَّور الثّاني : تشخيص مصاديق ما جُعلتْ له الحجية شرعا ، أي : تشخيص الأخبار الموثوقة عن غيرها من الأخبار غير الموثوقة ، وهذا الدور لا يستطيع المجتهد الخوض فيه ، ما لم يكن عنده منهج رجاليٌّاً ، علىٰ ضوئه يستطيع تشخيص الخبر الموثوق عن غيره.

الدَّور الثّالث : استنباط واستخراج مؤدّىٰ مصاديق ما جُعلتْ له الحجية وما أفادته من الأحكام الشرعية ، وهنا يبذل المجتهد قصارىٰ جهده ، ليجتهد في كيفية التعامل مع الأدلة التي يأمل منها العثور على الحكم الشرعي واستنباطه منها ، فالمجتهد لا يستطيع أن يستنبط الحكم الشرعي ، ما لم يحصل أولاً علىٰ مدرك ثبتت له حُجَّيته ، ثم يشخص مصاديق المدرك ، بعد ذلك يدخل في عملية الاستنباط ويباشر التحقيق في تلك المصاديق ، وفق متبنياته العملية ، ويستنبط الحكم الشرعي منها.

وهنا نود أن نُنبَّه علىٰ نكتة عملية بخصوص هذه الأدوار ، وهي أنه في بعض الحالات في عملية الإجتهاد ، يكون بعض هذه الأدوار منطوياً عند المجتهد لضرورته ، كما لو كان المدرك هو القرآن الكريم ، فإن الدور الأول (تحصيل الحُجَّيَّة) ، يكون مفروغا عند المجتهد لضرورة حجية القرآن ، فإذا كان المدرك المعتمد عليه هو القرآن الكريم ، فإن المجتهد لا يقوم بتحصيل الحجية وإثباتها .

للقرآن الكريم ، لأن حجيته من المسالمات ، بل هي من اليقينيات ، فلعل المدرك يقتضي من المجتهد مباشرة هذه الأدوار الثلاثة ، كما لو كان المدرك سنة المعصومين ، ولعله يقتضي منه مباشرة دور واحد منها فقط أو دورين ، كما لو كان المدرك هو القرآن الكريم ، فإن دور تحصيل الحجة يكون عنده منطوياً ، ولعل دور تشخيص الآيات التي هي مورد الاستدلال ، أيضاً يكون منطوياً عنده.

أما بالنسبة إلى الدور الثالث (عملية الاستنباط) فهو مما لابد من مباشرته والخوض فيه بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكلية في جميع حالات الإجتهاد ، ولذا اختص لفظ الإجتهاد بهذا الدور ، فأطلقوا الإجتهاد علىٰ عملية الاستنباط ، وأسموها بالاجتهاد العملي ، وعليه فإن الدور الأول والثاني ثابتان من الحيثية النظرية ، وأما من الحيثية العملية فهما متصفان بالمرونة حسب المدرك ، وأما الدور الثالث فهو مصتف بالثبات من الحيثية النظرية والعملية ، ولا يكون منطوياً عند المجتهد في عملية الإجتهاد بأي حال من الأحوال.

إذا عرفنا كل ذلك فنقول : إن التعريف الإصطلاحي للاجتهاد ، يجب أن يُستوحىٰ من الأدوار التي يمر بها المجتهد ، والمراحل التي يطويها في اجتهاده لمعرفة الحكم الشرعي الفرعي ، لأن التعريف عملية بيان حقيقة المُعرف علىٰ هو ما عليه ، فتعريف الإجتهاد هو بيان لحقيقته المتجسده في هذه الأدوار ، فالعملية التي يقوم بها المجتهد ، بغية الوصول لمعرفة الحكم الشرعي هو المُسمّىٰ بالاجتهاد ، وعليه يكون تعريف الإجتهاد الإصطلاحي الذي نتبناه هو :

(عمليَّةُ بذلِ أعلىٰ درجات الوُسعِ والطَّاقةِ ، لتحصيلِ الحُجَّةِ واستنباطِ الحُكمِ الشَّرعيَّ الفرْعي مِنهَا عنْ مَلَكَةٍ واسْتعدادٍ) .

أنواع الإجتهاد

أولًا : الإجتهاد مقابل النص

في تراث العامة من غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام جوزوا هذا النوع من الإجتهاد أي أن بعض المسلمين أعطوا الحق لبعض الخلفاء والفقهاء الحرية في أن يشرعوا مقابل النص قول النبي ، فيقول النبي شيء ثم يأتي الخليفة ويقول شيء آخر مخالف لما قاله النبي صلى الله عليه وآله وفي هذا الصدد جمع السيد عبد الحسين دستغيب - قدس الله نفسه الزكية - هذا المخالفات في كتابة (النص والاجتهاد) ومن هذه المخالفات ، الطلاق ثلاثا ، صلاة التراويح ، تحريم المتعة ، تحريم متعة الحج ، وغيرها يمكنكم الرجوع إلى الكتاب والاطلاع على ما فيه ، وتقليد مثل هؤلاء الفقهاء باطل قطعا.

ثانيا : القياس والرأي

أكد أهل البيت عليهم السلام في إصدار الأحكام على ضرورة التمسك بالكتاب الكريم واتباع سنّة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، وعلى الفقيه أن لا يكون تابعاً لما يمليه عليه سلطان الهوى والظن والقياس والاستحسان وغيره.

عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر أنه سئل عن مسألة فأجاب فيها، قال: «فقال الرجل: إن الفقهاء لا يقولون هذا .

فقال: ويحك! وهل رأيت فقيهاً قطّ؟! إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسّك بسنّة النبي»[1]

وعن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبدالله عن مجالسة أصحاب الرأي، فقال: جالسهم وإياك عن خصلتين تهلك فيهما الرجال: أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بغير علم» [2]

من هنا اكتسبت مدرسة أهل البيت عليهم السلام سمات بارزة متميزة عن سائر المدارس الفقهية المعاصرة لهم، لأنها تستمد مقوماتها من حكام القرآن الكريم والسنّة المطهرة، وليس فيها شيء من عمل الرأي أو القياس والاستحسان وما شابه ذلك، وتتمّيز بالشمولية، إذ لم تشرع لجيل خاص من الناس، ولا لزمن معين محدود، وإنما شرعت للناس جميعاً إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها.

إبطال القياس والرأي :

عاصر أهل البيت عليهم السلام ظهور مدرسة القياس والرأي بقوة في خط الإجتهاد، ومعنى القياس إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر للظن بأن أساس الحكم هنا هو أساس الحكم هناك، وقد بدأ القياس كقاعده من قواعد الاستنباط في عصر الإمام الصادق عليه السلام من قبل المذهب الحنفي، ووقف ائمة أهل البيت عليهم السلام ضد هذه القاعدة الإجتهادية، ورفضوا القياس رفضاً قاطعاً لأنه يؤدي إلى تهميش النصوص الشرعية، ولا يرتكز إلى حجة شرعية، وليس سوى الظن، وإن الظن يمحق الدين ولا يغني عن الحق شيئا، وهناك عشرات

---

[1] الكافي١: ٧٠/٨.

[2] المحاسن ٢٠٥/٥٦.

الأحاديث الناطقة بما ذكرناه، وسنكتفي بذكر بعض الأحاديث ثم أقوال العلماء في هذا الأمر.

عن زرارة بن أعين قال: «قال لي أبو جعفر محمد بن علي: يا زرارة، إياك وأصحاب القياس في الدين، فإنهم تركوا علم ما وكلوا به وتكلفوا ما قد كفوه، يتأوّلون الأخبار ويكذبون على الله عز وجل، وكأني بالرجل منهم ينادى من بين يديه فيجيب من خلفه، وينادى من خلفه فيجيب من بين يديه، قد تاهوا وتحيروا في الأرض والدين» [1]

وعن أبن أبي عمير، عن أبي عبدالله قال: «لعن الله أصحاب القياس، فإنهم غيّروا كتاب الله وسنة رسول الله، واتهموا الصادقين في دين الله» [2]

وعد أهل البيت عليهم السلام اتباع الرأي والإستحسانات الذاتية في الأحكام نوعاً من الابتداع في الدين، وترك الكتاب والسنّة ضلال وكفر، لأن أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد، ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال. قال الإمام أبو الحسن الكاظم ليونس بن عبد الرحمن: «يايونس ، لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر» [3]

---

[1] آمالي المفيد : ٥١/١٢، وسائل الشيعة ٥٩:٢٧ / ٣٣١٩٣

[2] آمالي المفيد : ٥٢/١٣، وسائل الشيعة ٥٩:٢٧ / ٣٣١٩٤.

[3] الكافي : ٥٦/١.

مناظرة الفقهاء وهدايتهم :

للإمام الصادق عليه السلام جملة مناظرات مع أصحاب القياس والرأي كأبي حنيفة وأبن أبي ليلة وعبدالله بن شبرمة، وللإمام الكاظم عليه السلام مناظرات مع أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ومحمد بن يوسف الشيباني، تجري مجرى الحجج العقلية المقنعة المستندة إلى الكتاب والسنّة، لرد هذا التيار المدمر، كما أن للإمام الصادق عليه السلام في هذا المضمون رسالة وجهها إلى أصحاب الرأي والقياس [1]

، ومن مناظراته وكلماته الناصحة بالتخلي عن هذه القواعد في الأحكام، ما رواه الشيخ الطبرسي عن أبي عبدالله أنه قال لأبي حنيفة: «أيما أعظم عند الله، القتل أو الزنا؟ قال: بل القتل. فقال: فكيف رضي في القتل بشاهدين، ولم يرضَ في الزنا الاَ بأربعة؟! ثم قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل. قال: فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الله عليها قضاء الصوم دون الصلاة. ثم قال له: البول أقذر أم المني؟ فقال: البول أقذر. فقال: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول.

-إلى أن قال - : تزعم أنك تفتي بكتاب الله ولست ممن ورثه، وتزعم أنك صاحب قياس وأول من قاس إبليس، ولم يبنَ دين الله على القياس، وزعمت أنك صاحب

[1] المحاسن: ٢٠٩/٧٦.

رأي، وكان الرأي من الرسول صواباً ومن غيره خطأ، لأن الله تعالى قال: «فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» [1] ولم يقل ذلك لغيره...» [2]

وعن أبن أبي ليلى قال: «دخلت أنا والنعمان على جعفر بن محمد إلى أن قال: ثم قال: يا نعمان، إياك والقياس، فإن أبي حدثني عن آبائه أن رسول الله قال: من قاس شيئا من الدين برأيه قرنه الله مع إبليس في النار، فإن أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فدع الرأي والقياس، وما قال قوم ليس له في دين الله برهان، فإن دين الله لم يوضع بالآراء والمقاييس» [3]

وعن معاوية بن ميسرة بن شريح قال: «شهدت أبا عبدالله في مسجد الخيف وهو في حلقه فيها نحو من مائتي رجل وفيهم عبدالله بن شبرمة، فقال له: يا أبا عبدالله، إنا نقضي بالعراق فنقضي بالكتاب والسنّة، ثم ترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأي، - إلى أن قال: - فقال أبو عبدالله: فأي رجل كان علي بن ابي طالب؟ فأطراه ابن شبرمة، وقال فيه قولاً عظيماً، فقال له أبو عبدالله: فإن عليا أبى أن يدخل في دين الله الرأي، وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس، إلى أن قال: لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس ما دان بالمقاييس ولا عمل بها» [4]

---

[1] سورة المائدة: ٥/٤٨.

[2] الاحتجاج: ٣٦١، وسائل الشيعة ٤٨:٢٧ / ٣٣١٧٨

[3] علل الشرائع: ٨٨/٤، وسائل الشيعة ٤٧:٢٧ /٣٣١٧٦.

[4] وسائل الشيعة: ٥١:٢٧ / ٣٣١٨٣.

إبطال القياس والرأي من أقوال العلماء :

أما قول نفي القياس والرأي من علماء الإماميّة، فالاقوال تملئ الكتب، ولا يأتي عالم إلا وأكد على ضرورة عدم استخدام الرأي والقياس، ويكفينا ذكر عدة أقوال لكبار علماء الأصول، تغني عن ذكر باقي الأقوال.

يقول آية الله السيد الخوئي قدس سره:

«الأخبار الناهية عن الإفتاء بغير علم وعن القضاء بالرأي والاستحسان والمقاييس وهي كثيرة لها بابا في الوسائل وأسماه باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية، وهي تدل على حرمة الإفتاء بمثل القياس والاستحسان وغيرهما مما هو متداول عند المخالفين لأنه من الإفتاء بغير علم، كم ا أنها تدل على جواز الإفتاء عن مدرك صحيح كالأخبار المأثورة عنهم على ما هو المتعارف عند علماء الشيعة»[1]

يقول الشيخ الطوسي قدس سره:

«والذي نذهب إليه، وهو الذي اختاره المرتضى رحمه الله في كتابه في إبطال القياس: أن القياس محظور استعماله في الشريعة، لأن العبادة لم تأت به، وهو مما لو كان جائزا في العقل مفتقرا في صحة استعماله في الشرع إلى السمع القاطع للعذر»[2]

---

[1] الإجتهاد والتقليد: ٩٤.

[2] عدة الأصول: ج ٢ ، ص ٦٥٢

يقول السيد المرتضى قدس سره:

«أن القياس محظور في الشريعة استعماله، لان العبادة لم ترد به، وإن كان العقل مجوزا ورود العبادة باستعماله»[1]

يقول الشيخ المفيد قدس سره الشريف:

«فأما القياس والرأي فإنهما عندنا في الشريعة ساقطان لا يثمران علما، ولا يخصان عاما، ولا يعمان خاصا، ولا يدلان على حقيقة»[2]

يقول السيد السيستاني حفظه الله:

«الأول ما يساوق القياس الذي هو ممنوع عندنا، فإن الإجتهاد مستعمل في كلمات الأصوليين السابقين من العامة والخاصة والفقهاء في القياس أو مايعم القياس وغيره، كالاستحسان والاستصلاح التي يجمعها عنوان القول بالرأي»[3]

يقول المحقق الخوانساري:

«ثانيا: أنه القياس الذي تمسك به أبن جنيد وقال الشيخ ذلك لا يجوز عندنا»([4]**)**

فتبين لك اخي القارئ أن علماء الأصولية - أعزهم الله - غير قائلين بحجية القياس والرأي وكل شيء من هذا القبيل مقابل النص.

---

[1] الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢ ، ص ٦٧٥.

[2] التذكرة بأصول الفقه: ٣٨.

[3] الإجتهاد والتقليد: ١٠.

[4] مشارق الشموس: ج ٢ ، ص ٤٢٠.

رأي علماء الشَّيعة في قياسَي الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة :

اختلفت آراء علماء الشيعة في حُجّية القياس المنصوص العلَّة، وقياس الأوّلويَّة إلىٰ رأيين هما:

الرأي الأوّل: قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة ليسا حجّة شرعاً

ذهب جميع غفير من علماء الشيعة إلى أن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة باطلان، لم تثبت لهما الحجّية شرعاً، كما هو حال القياس المُستنبط العلَّة، فهؤلاء الأعلام يرون أن القياس مطلقاً لا حجّية شرعاً له، لأن الدليل الدال على حرمة العمل بالقياس شامل لقياس الأوّلويَّة وقياس منصوص العلَّة أيضاً، ولم يستثنوهما من حرمة العمل بالقياس، فهما عندهم غير حجّة، وممن ذهب إلى هذا الرأي، هو الشيخ الطوسي، والسيد المرتضى، والشيخ المفيد، وابن إدريس، وآية الله المظفر، وقد أعرضنا أقوالهم فيما سبق، ولم يستثنوا شيء من القياس.

الرأي الثاني: قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة حجتان شرعاً

هنالك رأي لجمع من العلماء الشيعة يرون أن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة حجة، إلا أن القائلين بحجيتهما قد انقسموا إلى طائفتين، هما:

الطّائفة الأولىٰ:

وهي الطائفة التي ترى أن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة حجّة، وهما من أنواع القياس، فيمكن تحصيل الحكم الشرعي الفرعي منهما، وقد تمّسك بهذا الرأي جملة من الأعلام، منهم: العلاّمة الحلي والمحقّق الحلي والشيخ حسن بن الشهيد

الثاني والشيخ البهائي وغيرهم، حيث عمل هؤلاء الأعلام بقياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة، يقول العلامة الحلي:

«أن القياس حجّة لا مطلقا، بل في موضعين، أحدهما: أن يكون الحكم في الفرع أقوى، والثاني: أن ينص الشارع على العلّة»[1]

وكذلك قال في موضع آخر:

«والأقوى عندي: أن العلّة إذا كانت منصوصة، وعلم وجودها في الفرع كان حجّة، كقوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، قال: أينقص لو جف؟ قيل: نعم، قال: فلا إذن [2]

وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التّأقف. وإمّا في غير هذين فلا يجوز التعبد به»[3]

واحتج في النهاية لذلك فقال:

«إن الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح الخفية، والشرع كاشف عنها، فإذا نصّ على العلّة عرفنا أنها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وجدت العلّة وجب وجود المعلّول»[4]

وأمّا المحقّق الحلي فقد قال:

---

[1] الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، المقصد العاشر، الفصل الثاني: البحث الأول، ص ٢٥١

[2] ابن أبي جمهور الأحساني، عوالم اللئالي، ج ٢، باب المتاجر، ح ٢٨.

[3] الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، المقصد العاشر، الفصل الثاني: البحث الثالث، ص ٢٤٨

[4] الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، في القياس المنصوص على علّته، ص ٦٠٤.

«فإن نصّ الشارع على العلّة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط الإعتبار ما عدا تلك العلّة في في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهاناً»[1]

كما إنّ الشيخ حسن تمّسك بقول المحقّق الحلي، حيث قال:

«أن الاظهر عندي ما قاله المحقّق»[2]

وقال الشيخ البهائي:

«القياس... : ليس حجّة عندنا، إلا طريق الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة» [3]

إذن هنالك طائفة من العلماء يرون حجّية العمل بقياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة.

الطّائفة الثانية :

وهي الطائفة ترى أن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة حجّة، ويمكن تحصيل الحكم الشرعي الفرعي منهما، إلا أنّ هذين القياسين ليسا من أنواع القياس، وإنّما هما من الظواهر، فتكون حجّتهما من مصاديق حجّية الظهور، وممن تمسك بهذا الرأي آية الله المظفر حيث قال: «والصحيح أنّ يقال: إنّ منصوص العلّة وقياس الأوّلويَّة

[1] المحقّق الحلّي، معارج الأصول، الباب التّاسع، الفصل الثاني: في القياس، المسألة الرّابعة، ص ٢٦٠.
[2] الشيخ حسن بن زين الدين، معالم الدين، المقصد الثاني، المطلب الثامن: في القياس والاستصحاب، ص ٢٢٩.
[3] البهائي، زبدة الأصول، المنهج الثاني، المطلب الرّابع، تذنيب في القياس، ص ١٠٧.

هما حجّة، ولكن لا استثناء من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما نوع من الظواهر، فحجّيتهما من باب حجّية الظواهر»[1]

خلاصة آراء الشيعة في القياس :

وعلى هذا فهنالك ثلاثة آراء عند فقهاء الشيعة حول القياس الأوّلويَّة وقياس منصوص العلَّة، وهذه الآراء هي :

الرأي الأوّل : وهو الرأي القائل: إن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة غير حجة، وليس مستثنيين من دليل حرمة العمل بالقياس، بل إن دليل الحرمة شامل لهما.

الرأي الثاني : وهو الرأي القائل: إن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة هما من أنواع القياس، وحجّة في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي، ومستثنيان من دليل حرمة العمل بالقياس.

الرأي الثالث : وهو الرأي القائل: إن قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة حجّة، وليس مستثنيين من القياس، لأنهما في الواقع ليسا قياساً حتى يُستثنيا منه، بل هما من مصاديق الظواهر، وحجّيتهما من باب حجّية الظواهر.

والمتحصل ممّا مر أنه لا يمكن القول بأن القياس في مذهب أهل البيت ليس حجّة بالجملة على نحو السالبة الكليّة، بل هو ليس حجّة في الجملة على نحو السالبة الجزئيّة، لخروج قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة عن دليل حرمة العمل بالقياس في نظر بعض فقهاء الشيعة.

---

[1] الشيّخ المظفر، أصول الفقه، الباب الثامن: القياس، ص ١٨٥.

كما أنه لا يمكن التمسك بالمنع بالعمل شرعاً بالجملة على نحو السالبة الكليُّة، بل هو ممنوع العمل في الجملة على نحو السالبة الجزئيّة.

فتحصل: أن القياس في مذهب أهل البيت عند بعض الفقهاء ليس حجّة ولا يعدونه من المدارك المقرّرة في عملية الاستنباط بالجملة على نحو السالبة الكليّة، بإستثناء ابن الجنيد، بينما عند البعض الآخر فإن القياس حجّة ويعد من المدارك المقرّرة في عملية الاستنباط في الجملة على نحو الموجبة الجزئيّة، لعدم شمول دليل حرمة العمل بالقياس لقياس الأوّلويَّة وقياس منصوص العلَّة.

العقل :

أقسام العقل :

قسم الأصوليون العقل من حيث نوعية إدراكه، أو وظيفته إلى قسمين:

الأول: العقل النظري: وهو إدراك ما ينبغي أن يُعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع وثبوت في نفس الأمر.

الثاني: العقل العملي: وهو إدراك ما ينبغي أن يُعمل، بأن هذا هذا الفعل ينبغي فعله، أو لا ينبغي فعله، وليس معنىٰ ذلك أن العقل له قدرة على البعث أو الزَّجر، أو الأمر أو النهي، وإنّما العقل بإدراكه يدعو العاقل إلى فعل الشَّيء أو تركه.

بيان الدليل العقلي :

عرف العلماء دليل العقل بتعريفات عديدة، منها ما جاء في القوانين، بأنّه : «هو حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[١]

وعرفه صاحب الفصول قائلًا : «كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي» [٢]

[١] قوانين الأُصول، ص٢.

[٢] الفصول في الأُصول، ص٣١٦.

وقد عرفه الشيخ المظفر بقوله :

«كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل قضية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[1]

كما أن السيد الشهيد الصدر عرف الدليل العقلي بأنه :

«كل قضية يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي»[2]

إنّ الدليل في علمي الأصول والفقه إمّا أن يكون فقاهياً وهو الأصول العملية، وإمّا أن يكون اجتهادياً وهو الدليل العقلي والشرعي، ويُسميان الأدلة المُحرِزة والمراد بالدليل العقلي هنا هو حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت عقلاً أو شرعاً، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة بين الشيء ومقدمته، وباستحالة التكليف بلا بيان، الذي يلزم منه حكم الشارع بالبراءة، وكذلك حكمه بتقديم الأهم في مورد التَّزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليَّة حكم الأهم عند الشارع المقدس، ومن هذا يُعرف أن المقصود من إدراك العقل النظري للأحكام الشرعيّة ليس على نحو الابتداء والمباشرة، بل بمعونة الملازمة، ولولاها لما أمكن له إدراكها.

إنّ الأبحاث المطروحة في الدليل العقلي بعضها أصولي، وبعضها غير أصولي، فالأبحاث الكبروية في الدليل العقلي، كحجية الحكم العقلي، هي أبحاث أصولية، لوقوعها في طريق الاستنباط، ولولا هذه الحجّية لما أمكن استنباط وجوب المقدمة مثلاً.

---

[1] أصول الفقه، ج٣، ص١٢٥.

[2] دروس في علم الأصول، الحلقة٣، القسم١، ص٢٩٨.

أما الأبحاث الصغروية في الدليل العقلي فهي على قسمين :

القسم الأول: وهي الأبحاث الصغروية التي لا تكون عنصراً مشتّركاً في عمليات الاستنباط، كحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

القسم الثاني: وهي الأبحاث الصغروية التي لا تكون عنصراً مشتّركاً في عمليات الاستنباط. بل تختص بعملية استنباط واحدة، كحكم العقل بحرّمة الزنا.

إنّ ما يعد أصولياً من هذين القسمين من الأبحاث الصغروية في الدليل العقلي هو القسم الأول، ولكن هذا لا يعني أننا في غنى عن الأبحاث الصغروية التي لا تكون عنصراً مشتّركاً في عمليات الاستنباط، لأننا هنا في بحث الاستنباط لا نريد التمسك بما هو أصولي وندع غير أصولي، بل نحن في عملية الاستنباط نعتمد كل دليل يعد من المدارك المقرّرة للاستنباط، سواء كان أصولياً، أم غير اصولياً، ولذا فإن الأبحاث الصغروية في الدليل العقلي بقسميها تُعتمد في عملية الاستنباط، سواء أكانت تلك الأبحاث مُعتمدة في كل عمليات الاستنباط، أم في عملية واحدة.

ثم إن القضية العقلية على قسمين هما :

أوّلاً: القضية العقلية الشرطيَّة: هي ما حُكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأُخرى، أو عدم وجود نسبة بينهما، كحكم العقل بالملازمة بين قُبح الشيء وحرمته، فإن هذا الحكم في الواقع يرجع إلى قضية شرطيَّة، مفادها: (إن كان الكذب قبيحاً فهو حرام).

والقضية العقليَّة الشرطيَّة تنقسم إلى قسمين هما :

١- ما كان الشرط فيها أمراً شرعياً، كحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء كالصلاة، ووجوب مقدمته، نحو إن كانت الصلاة واجبه فمقدمتها (الطهارة) واجبة أيضاً، ويطلق على هكذا قضية: الدليل العقلي الغير مستقل، وأيضاً يطلق يُطلق عليها: الملازمات العقليَّة غير المُستقلة (غير المُستقلات العقليَّة) لأن العقل لا يستقل في حكم هذه القضية، بل يُشاركه فيه الشارع أيضاً.

إذن غير المستقلات العقليَّة: هي القضايا التي يعتمد الإدراك العقلي فيها على بيان من الشارع، كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد إطلاعه على وجوب ذيها، وكذلك كإدراكه على نهي الشارع عن الضد العام بعد إطلاعه على إيجاب ضده.

٢- ما كان الشرط فيها أمراً عقلياً، كحكم العقل بالملازمة بين قُبح الشيء وحرمته، نحو: إن قبح الكذب عقلاً فهو حرام شرعاً، فالشرط هنا أمر عقلي لا شرعي، ويُطلق على هكذا قضية: الدليل العقلي المستقل، وكذلك يُطلق عليها: الملازمات العقليَّة المستقلة (المُستقلات العقليَّة): لأن العقل يستقل في حكم هذه القضية، ولا يشاركه فيه أحد.

إذن المستقلات العقليَّة: هي القضاياً التي تفرد بها العقل بإدراكه دون توسط بيانٍ شرعي.

ثانياً: القضية العقليَّة الجمليَّة، هي: ما حُكم فيها بثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه، كحكم العقل باستحالة تكليف غير القادر.

والقضيَّة العقليَّة الحمليَّة تنقسم إلى قسمين، هما:

١- القضيَّة التَّحليليَّة: وهي القضيَّة الحمليَّة التي يحلل فيها العقل حقيقة معينة كالوجوب التخييري، فإن العقل يُحلل هذا الوجوب إلى وجوبين مشروطين، فمثلاً: الوجوب التخييري بين الصوم والإطعام يرجع إلى وجوبين مشروطين، هما: صُم إن لم تُطعم، وإطعم إن لم تُصم، وعلى رأي آخر يرجع إلى الجامع فيجب أحدهما، وبعد وجوب أحدهما يحكم العقل بالتخيير بين الفرديه.

ثم إن القضيَّة التَّحليليَّة تدخل في الدليل العقلي المُستقل: لأن إرجاع الوجوب التخييري إلى وجوبين مشروطين حكم عقلي لا يتوقف على افتراض وجود حكم شرعي.

٢- القضيَّة التَّركيبيَّة: وهي القضيَّة الحمليَّة التي تثبت الاستحالة الحقيقة من الحقائق، بعد وضوح تلك الحقيقة، مثل: حكم العقل باستحالة تقييد الحكم بالعلم به، لإستلزامه محذور الدور، وإنّما سُميت تركيبية لتضمنها تركيب وتثبت شيء (الاستحالة) الحقيقة من الحقائق.

وتدخل القضية التركيبية في الدليل العقلي المستقل أيضاً: لأن الاستحالة لا تتوقف على أمر شرعي، فسواء أحكم الشارع بوجوب الصلاة، أم لم يحكم، فإن العقل يحكم باستحالة تقييد وجوب الصلاة مثلاً بالعلم.

إن هذه القضايا العقلية كلها تُعد من الأدلة التي لا غنىٰ عنها في عمليات الاستنباط، سواء أكان الاحتجاج إليها على نحو الموجبة الكليَّة كما لو كانت عناصر مشتركة كحجية العقل، فإنه يُحتاج إليها في كل عملية الاستنباط أم على نحو

الموجبة الجزئية كما لو كانت عناصر غير مشتركة فإنه يُحتاج إليها في بعض عمليات الاستنباط ولا يهم المجتهد في مقام الاستنباط كون هذه القضايا أصوليَّة أم غير أصوليَّة، لأن المدار في القضيَّة عند الاستنباط هي وقوعها في طريق الاستنباط، سواء أكانت أصوليَّة أم رجاليَّة أم لغويَّة أم غير ذلك من القضايا المُختلفة التي تعترض المستنبط في مقام الاستنباط.

موقف الأُصوليون الإماميّة من الدليل العقلي :

يرى الأُصوليون أن العقل مصدر الحُجج، وهو المرجع الوحيد في أصول الدين، وكذلك في بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدس أن يُشرع حكمه فيها، للزوم الدور أو التسلسل.

إنّ الأُصوليون لم يعتمدوا العقل كمشرع وحاكم، وإنما أتخذوه مصدراً من مصادر الاستنباط، بما أنّه مدرك.

ثم إنّ اعتمادهم على إدراك العقل في الاستنباط يكون في موردين، هما:

المورد الأوّل: أن يدرك العقل العلّة التامّة المؤلفة من المقتضي والشرط وعدم المانع للملازمة بين هذا الإدراك نفسه وحكم الشارع، وهذا نادر جداً.

المورد الثاني: أنّ يدرك العقل أمراً ثابتا، كاستحالة إجماع النقيضين، فإدراكه هذا يستتبع حكماً شرعيّاً لا مُحالة، حيث إن إدراكه لاستحالة إجماع النقيضين يلزم أن يدرك استحالة أن يأمر المولىٰ تعالى بشيء وينهى في زمان واحد، لأن الأمر بالشيء

والنهي عنه تناقض، لا يجتمعان على مورد، وإدراك العقل لذلك يلزم إدراكه بأن وجوب فعل ما من قبل الشارع المقدس يلزم حرمة ضده، فمدرك حرمة الضد هنا ليس أمراً شرعيّاً، وإنّما إدراك عقلي.

فمثلاً: أنّ مدرك بطلان الصلاة على أرض مغصوبة ليس دليلاً شرعيّاً، حيث إنّ مؤدى الأدلة الواردة في المقام هو حرمة الغصب فقط، لا بطلان الصلاة المأتي بها في المكان المغصوب، فبطلانها لم يرد فيه دليل نقلي، ومع ذلك أفتىٰ الفقهاء ببطلان الصلاة، وعليه فإن منشأ هذا الحكم الفقهي هو أن تحريم الكون في الأرض المغصوبة من قبل الشارع يمنع من الأمر به عقلاً، وحينئذٍ تبطل الصلاة فيها لذلك، فبطلان الصلاة لم يحصل عن مدرك شرعي، بل عن مدّرك عقلي.

إنّ هذه الملازمات أمور حقيقية يدركها العقل النظري بالبداهة لكونها من الأوّليات، أو النظريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها، فيعلم بها العقل علىٰ سبيل الجزم والقطع، وإذا قطع العقل بالملازمة فلابدّ أن يقطع بثبوت الملازم، وهو حكم الشارع، وإذا حصل القطع يعني حصلت الحجّة فلا يمكن النهي عنها.

فتحصل : أن الدليل العقلي من المدارك التي يعتمدها المجتهد في عمليات الاستنباط بخصوص هذين الموردين فقط.

الظن :

هل المناط في وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفة؟ :

أنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعيّة الأوليّة إلا أن يقوم دليل على الإكتفاء بغيره، أو أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارع منّا في الظاهر وحكم به قطعاً بتفريغ ذمّتنا بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفتها ممّا جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقته للواقع، أو ظنّ ذلك، أو لم يحصل به شي من العلم والظن أصلاً؟ والكلام فيها لوجهان، والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فإنه القدر آلذي يحكم العقل بوجوبه ودلّت الأدلة على اعتباره، ولو حصل العلم به على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلة النقليّة بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كّل من الأحكام الواقعيّة على سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل باب العلم بالواقع، وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي الاكرم والائمة عليهم السلام كفاية في المقام، إذ لم يوجب النبي على جميع من في بلده من الرجال والنساء السماع منه لجميع الاحكام، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به، والقول بإفادة قول الثقة القطع بالنسبة إلى السامع منه بطريق

المشافهة، نظرا إلى أن العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة إلى الكثير من الأخبار العادية سيّما مع إنضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بيّنة.

إذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم، سيّما بالنسبة إلى الأحكام البعيدة عن الأذهان كما نشاهد ذلك في أفهام العلماء فضلاً عن العوامّ؟ مضافاً إلى قيام إحتمال النسخ في زمن النبي في كل آن، ومع ذلك لم يوجب على جميع أهل بلده التجسّس بما يفيد العلم بعده في كّل زمان، بل كانوا يبنون على الحكم الوارد إلى أن يصل إليهم نسخه، هذا كّله بالنسبة إلى البلدة التي فيها الرسول والإمام فكيف بالنسبة إلى سائر الأماكن والبلدان سيّما الأقطار البعيدة والبلاد النائية؟

ومن الواضح أنه كان يكتفي منهم بالأخذ بالأخبار الواردة عليهم بتوسّط الثقات كما تدلّ عليه آية النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوعة، ولم يوجب يوماً على كلّ من لم يتمكّن العلم من المهاجرة ونحوها، أو أخذ الأحكام على سبيل التواتر ونحوه. وكذا الحال في الائمة عليهم السلام وذلك أمر معلوم من ملاحظة أحوال السلف والرجوع إلى كتب الرجال وإنكاره يشبه انكار الضروريّات، وليس ذلك إلا للإكتفاء بالأخذ بالطرق الظنية.

ودعوى حصول العلم بالواقع من الأمور البعيدة خصوصاً بالنسبة إلى البلاد النائية، سيّما بعدما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام الرسول خطيباً في ذلك، ونادى به الائمة كما يظهر من ملاحظة الأخبار.

وما يتراءى ممّا يقطع بخلافه، ويشهد له شهادة الشيخ وغيره بامتناعه. والظاهر أن تلك الكلمات مؤوّلة بما لا يخالف ما قلناه، لبعد تلك الدعوى من إضرابه.

وممّا ينادي بعدم بناء الأمر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوامّ مع المجتهدين، فإنّ من البيّن عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة، بل يجوز لهم الأخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة، وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الأزمنة، بل الظاهر أنّه ممّا أطبقت عليه سائر الفرق أيضاً وهل كان الحال في الرجوع إلى النبي والأئمة في ذلك العصر إلا كحال العوام في هذه الأعصار في الرجوع إلى المجتهدين.

فمبلاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع بالعمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم، سيّما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصّوصيات الأحكام من الحرج التامّ بالنسبة إلى الخواصّ والعوامّ، وهو ممّا لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة، ووضعت على كمال اليسر والسهولة. ويشهد بذلك أيضاً ملاحظة الحال في موضوعات الأحكام فإنه اكتفى الشارع في إثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور. فإذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع أن تحصيل العلم بها أسهل فذلك بالنسبة إلى

الأحكام أولى، وأيضاً من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل، وتحصيل العلم به إنما هو من جهة العلم بصحة العمل وأدائه مطابقاً للواقع.

ومن البيّن أن صحّة العمل كما يتوقّف على العلم بالحكم كذا يتوقّف على العلم بالموضوع، فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة إلى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر إلى الواقع مع الإكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع، وليس المتحصّل للمكلف حينئذٍ بالنسبة إلى العمل إلا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع، فينبغي أن يكون ذلك هو المناط بالنسبة إلى العلمين.

فتحصّل ممّا قرّرنا كون العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالاحكام من الوجه المقرّر شرعاً لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمّة في الحكم الشرعي، سواء حصل العلم بأدائها على طبق الواقع أو على طبق المقرّر من الشرع وإن لم يعلم ولم يظنّ بمطابقتها لمتن الواقع.

وبعبارة أُخرى لابدّ من المعرفة بالتكليف وأداء المكلّف به على وجه اليقين أو على وجهٍ منتهٍ إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتّب بينهما.

نعم لو لم يظهر طريق مقرّر من الشارع لمعرفتها تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقرّرة.

وظهر أيضاً ممّا بيّنا تقرير الشارع طريقاً إلى الواقع سوى العلم في معرفة الأحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم، وهي الأدلة الشرعية ممّا لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلها أن شاء الله.

هل الحجّة في زمن الغيبة هو الظنّ المطلق أم الظنّ الخاصّ ؟ :

في بيان أن الحجة في معرفة الأحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع إلى أرباب العصمة وانسداد باب العلم بالأحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقاً من أيّ طريق حصل إلا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظنّ، أو أن هناك طرق مخصوصة هي الحجّة دون غيرها فيجب على المجتهد الأخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق ٱلتي لم يقم على جواز الأخذ بها بخصوصها حجّة؟

فنقول: إن الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني، بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث أنّه جرت طريقتهم على إثبات حجّية كل من الظنون الخاصّة بأدلة مخصوصة ذكروها في الباب المعد له ولوا بنوا على حجّية مطلق الظن لاثبتوا ذلك وقرروه واعتنوا ببيانه.

ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير أن يحتاجوا في إثبات حجّية كّل منها إلى تجشم ذكر الأدلة، بل كان المتوقف على الدليل بعد تأصيل ذلك الأصل الأصيل هو بيان عدم الحجية في ما لم يقولوا بحجيته من الظنون، مع أن الأمر بالعكس، فإنهم في بيان الحجج يتفقرون إلى الاستناد إلى الأدلة لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون إلى القاعدة المذكورة، ولو قالوا بها لكان ذلك رأس الأدلة المذكورة في كلامهم وأصلها المعوّل عليه عندهم.

نعم ربّما يوجد الاستناد إليه في كلام آحاد منهم في طيّ الأدلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الآحاد، وذلك مما لا يثبت به المذهب فإن طريقته

ضمّ المؤيدات إلى الأدلة والاستناد في كتبه إلى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها أحد من الفرقة، وإنما يأتي بها تأييداً للمرام أو من جهة إيراد الحجة على المخالفين ممّن يقول بحجيته في ذلك.

ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه إلى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بأنهم يعملون بقياسات عاميّة واستحسانات عقلية، وليس الأمر كما توهم، بل يوجد من أمثال ذلك في كلامهم مبنّي على أحد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم، فإسناد القول المذكور إلى العلامة لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي، وكذا إسناده إلى صاحب المعالم.

هذا وربّما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجّية الظن مطلقاً في استنباط الأحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقياً وأن الأخبار المعروفة الواردة عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم ممّا تداولته الشيعة قطعيّ الصدور والدلالة، وأنها كافية في بيان مايرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم القواقعة وهو من الأوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له أدنى مسكة ولا علينا في المقام الإشارة إلى بيان وهنها وإبداء وجوه فسادها، إذ ليس ذلك من الأمور المهمّة ولا ممّا يحتاج إلى أعمال نظر ورويّة ولعلنا نشير إليها في مباحث التقليد إن شاء الله وإنّما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تميّز الحقّ من القولين الأولين وبيان أدلة الجانبين.

ثم إنه يقوم في كل من القولين المذكورين وجهان: فيحتمل أن يراد من حجّية الظنّ مطلقاً كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظن بالواقع فيكون حجّية الأدلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع، بل لا تكون الحجة عنده إذن إلا نفس الظن، فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا تنهض حجّة وإن لم يكن المانع المفروض حجة، إذ منعه من حصول الظن إنما يتبع الوجدان دون الحجية، وقضية عدم الحجية عدم الاتكال على الظن الحاصل المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه. ويحتمل أن يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلاً لانتفاء ما يمنع من حصوله أو لم يحصل لحصول مانع منه، والأول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتقتضيه أدلتهم.

وأمّا الثاني فلا يفي به ما قرّروه من الأدلة كما ستعرف إن شاء الله.

ويمكن أن يقال بحجية الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أو بالطريق الموصل في حكم الشارع، فلو قام دليل ظني على حجّية أمر خاص - كظاهر الكتاب - قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه، وكان الأظهر بناءً على القول المذكور هو ذلك، فإنه إذا قام الظن مقام العلم قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق أيضاً، فإنه أيضاً من جملة الأحكام الشرعية.

إلا أن يقال: إن المقصود حجية الظن في المسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق بالأصول وبيان الطريق إلى استنباط الأحكام من مسائل الأصول، فلا يندرج تحت الأصل المذكور، وفيه تأمل.

ويحتمل أيضاً على القول الثاني أن يقال بحجية الظنون الخاصّة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الأدلة، فيناط حجية الأدلة عنده بالوصف المذكور، إلا أنه لا يوافقه بعض كلماتهم، وأن يقال بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة أفادت الظن بالواقع ام لم تفده.

وهذا هو التحقيق في المقام، إذ ليست حجية الأدلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وإنّما هي طرق مقررة لإفادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في إجراء الأحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الأولين عموم مطلق كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه. وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الأول مع الثاني وكذا من الثاني لو قيل بأحد الأخيرين من الأول والأول من الثاني، وفي عكسه يكون بينهما عموماً وجه.

هذا وقد يستشكل في القول الأول بأنه إذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجّية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الإطلاق، فلا وجه لتخصيص بعض الظنون وإخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وإنما وروده على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها، فكما أن لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا ينبغي أن يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله،

وأنت خبير بأن الإشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فإن القائل بحجية الظنون الخاصّة يقول بأصالة عدم حجّية الظنّ وأنه لا يقوم شيء من الظنون

حجة في حكم العقل إلا ما قام الدليل على حجيته، ففي ذلك أيضاً التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية.

وقد عرفت الجواب عنه في ما مر، وأنه ليس ذلك من التخصيص في شيء وإنما هو اختصاص في حكم العقل، فإن مفاد حكم العقل هو عدم حجّية كل ظن لم يقم دليل على حجيته، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقاً، وكذا الحال في القول الثاني، فإن المحكوم عليه بالحجية هو الظنّ الذي لم يقم دليل على عدم حجّيته، والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا أنه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقاً حتى يكون تخصيصاً في حكم العقل.

نعم هو تخصيص بالنسبة إلى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية، إذ ليس ذلك إلا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع إلا ما كان من التخصيص البدائي فإنه تخصيص بحسب الواقع، ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع.

فظهر بما ذكرنا أن ما ذكر من امتناع التخصيص في الأحكام العقلية إنما يراد به التخصيص الواقعي، وهو أيضاً مستحيل في العمومات الشرعية، والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين، إذ لا مانع من إبداء الحكم على وجه العموم ثم إيراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل، كما في المقام.

فظهر بذلك أنه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير أنه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الألفاظ كان علينا الأخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل، فإنه إن قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص، وإن لم يورد فلا تخصيص، وإنما يلحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الأفاضل في الجواب عن الإيراد المذكور وجوه أُخر موهونة:

أحدها: أنّا لا نلتزم بالتخصيص، بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون، وما دل على عدم حجية القياس ونحوه فإنما هو قبل انسداد باب العلم، وأما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره.

وأنت خبير بما فيه، إذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الإجماعيات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به حينئذٍ ممّا لا يقول به أحد، كما ذكرنا عدة أقوال سابقاً.

ثانيها: المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك علة منع الشارع من الأخذ به، وهو كما ترى، إذ حصول الظن من القياس ونحوه من الأمور الوجدانية التي لا مجال لإنكارها.

ثالثها: أن مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاه، فإنا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس، فيعلم أن حكم الله

غيره وإن لم نعلمه اي شيء هو، ففي تعيينه نرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤداها عين مؤداه.

وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام، فإن البحث في ما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة إليه فلا تخصيص. ويمكن أن يرجع ذلك أيضاً إلى عدم إفادته الظن نظراً إلى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه؟ وفيه: أن الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع، فالأخذ به أخذ بغير العلم لا أخذ بخلاف الواقع، فتفريعه العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به أن أراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس أن حكم الله عدم الإعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الأحكام الشرعية فلا يجوز لنا الأخذ بمؤداه من حيث أنه مؤداه وإن جاز الأخذ به من حيث كونه مؤدى دليل آخر، فهو كذلك، إلا أنه لا ربط له بالجواب عن الإيراد المذكور، فإن ذلك عين مفاد عدم حجية القياس.

وحاصل الإيراد: أنه إذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الإعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه. ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر، وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وإن أراد أن العلم بحرمة العمل بالقياس قاضية يكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد. واعتبار كون الحكم مستفاداً من القياس لا يقضي بتعدد الحكم حتى يقال: إن الحكم الواقعي من

حيث كونه مستفاداً من القياس غيره من حيث كونه مستفاداً من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الأول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس، وهو ظاهر.

ثم إنه قد يورد أيضاً بأنه إذا دل الدليل على حجّية الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه، إذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه، فلا وجه لإخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجّيته مع حصول المناط المذكور في الجميع. وقد تخلّص عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة، وقد عرفت ضعفها.

وأجاب أيضاً بأنه مستثنى من الأدلة المفيدة للظن لا أن الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال: إن تكليف ما لا يطاق وانسداد سبيل باب العلم من جهة الأدلة المقتضية للعلم أو الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه، يعني مع قطع النظر عما عما يفيد ظناً أقوى.

وبالجملة: ما يدل على مراد الشارع ولو ظناً ولكن لا من حيث أنه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال: أنه يجوز العمل بكل مايفيد الظن بنفسه إلا القياس، وبعد استثناء القياس إذا تعارض باقي الأدلة المفيدة للظن فحينئذٍ يعتبر الظنّ النفس الأمري ويلاحظ القوة والضعف.

وأنت خبير بما فيه، فإن ما ذكروه من الأدلة إنما يفيد حجّية نفس الظن دون الأمور التي من شأنها إفادة الظن وأن لم لم يحصل منها الظن، ولو سلم إفادة تلك الأدلة حجية تلك الأمور فلا ريب أن حجيتها إذا منوطة بالظن، فلا تكون حجة إلا مع المناط المذكور، ومتى وجد ذلك المناط حصلت الحجية، ولا ترتبط الحجية على

مقتضى تلك الأدلة بشيء من خصوص تلك الموارد، فلا وجه للتخلف، وحينئذٍ فأي فرق بين إيراد التخصيص على الظن أو الشيء المفيد له؟

نعم إن دل الدليل على حجية ما من شأنه إفادة الظن وأن لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة طرق الاستدلال اتجه الفرق، إلا أنه لا يساعده الأدلة التي قررها لحجية مطلق الظن.

ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجة في دفع الإيراد المذكور إلى شيء من الوجوه المذكورة، بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرّره أن شاء الله في تقرير دليلهم، فإن قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة، وإنما تصبح كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون، وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع إلى بعض الظنون يكفي مرجحاً في المقام، ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته أصلاً، فإنه إنما يقضي بحجية الظن الذي لم يقم الدليل على عدم حجّيته حسب ما أشرنا إليه.

أدلة المانعين من العمل بالظنّ وأجوبتها :

الآيات والأخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون، أو مشتملة على ذم الأخذ بها، الدالّة على قبح ذلك، خرج منها ما خرج بالدليل، وبقي غيره تحت الأصل المذكور.

أمّا الآيات فمنها: «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»[1]

ففي الفقرة الأولى منها دلالة على ذم الأخذ بالظن، وفي الثانية حكم بعدم إيصاله إلى الواقع وعدم الاكتفاء به فتقيد المنع من الأخذ به وقبح الاتكال عليه، بل فيها إشارة إلى أن ذلك الأمور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة.

ومنها: قوله تعالى: «وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» [2]

وفيها دلالة على ذم اتّباع الظن وقبحه عند الشرع، بل العقل.

ونحوه قوله تعالى: «إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ»[3]

وقوله تعالى: «مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ»[4]

ومنها: قوله تعالى في عداد ما حرّم الله سبحانه:

---

[1] يونس:٣٦.

[2] النجم: ٢٨.

[3] النجم: ٢٣.

[4] النساء: ١٥٧.

«وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [1]

فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانّا أو شاكّا أو غيرهما.

ومنها: قوله تعالى لنبيه: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» [2]

وهو كسابقه دالّ على المنع من الأخذ بغير العلم سواء بناءً على وجوب التأسّي أو لأصالة الإشتراك في التكاليف، لانحصار الخواص في أمور مخصوصة لم يذكر ذلك في جملتها، أو لكون الخطاب له خطاباً لأُمته حسب ماذكر في محله، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

وأما الأخبار فهي مستفيضة في ذلك جدًا، بل ربما يدّعى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلّم الأحكام فإنها تفيد تعيّن تحصيل العلم بها، وما دلّ من الروايات [3]

على عدم جواز الأخذ بغير العلم والعمل بغير العلم والافتاء بدون العلم.

وخصوص ما رواه المفضل: قال سمعت أبا عبدالله يقول: «من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله، إن حجة الله هي الحجّة الواضحة» [4]

---

[1] الأعراف: ٣٣.

[2] الإسراء: ٣٦.

[3] وسائل الشيعة: ج١٨ ص٢٠ ب٦ من أبواب صفات القاضي.

[4] وسائل الشيعة: ج١٨ ص٢٥ ب٦ من أبواب صفات القاضي.

وخبر تحف العقول عن النبي قال: «اذا علمت فاقض، واذا ظننت فلا تقض» [1]

ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله: «إيّاكم والظنّ فإنّ الظنّ اكذب الكذب» [2]

وخبر سليم بن قيس عن مولانا أمير المؤمنين قال: «ومن عمي نسي الذكر واتّبع الظنّ وبارز خالقه - إلى أن قال - ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين» [3]

إلى غير ذلك من الأخبار ممّا يقف عليه المتتبع إلى الآثار.

والجواب عن الآيات المذكورة بوجوه:

منها: أن معظم تلك الآيات واردة في أُصول الدين، والمنع من العمل بالظنّ فيها من الأمور المسلّمة عند المعظم، ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظنّ في الفروع كما هو المدعّى.

وفيه: إن إطلاقها يعم الأصول والفروع فلا وجه للتخصيص، وكون المقصود هنا هنا خصوص الأُصول غير ظاهر، ووردوها في شأن الكفار الآخذين بظنونهم في أُصول الدين لا يقضي باختصاصها بالأصول بناءً على ماتقرّر عندنا من كونهم مكلّفين بالفروع، بل قد ورد عدة من الآيات في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الأحكام الباطلة. ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد، والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللغويّة دون الإطلاقات - ومنها

---

[1] تحف العقول: ص٥٠.

[2] وسائل الشيعة: ج١٨ ص٣٨ ب٦ من أبواب صفات القاضي.

[3] وسائل الشيعة: ج١٨ ص٢٥ ب٦ من أبواب صفات القاضي.

المفرد المحلّى فإن الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة إليها لضعف دلالتها على العموم فتتصرف إلى المورد - ضعيف على إطلاقه.

نعم إن كان المورد بحيث يصرف اللام إلى العهد صح ماذكر، وإلا فلا وجه لتقييد الإطلاق بمجرد كون المورد خاصاً. والظاهر أن القاعدة المذكورة في كلمات الأصوليين يعمّ العموم الوضعي وغيره، ولذا مثّلوا له في المشهور بقوله صلى الله عليه وآله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه.. إلى آخره» بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة. ولم نجد هناك من ناقش في ذلك بما ذكر، مضافاً إلى عدة من تلك الآيات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم.

واستظهارُ كون اللام في الآية الأولى للعهد نظراً إلى تقدّم ذكر الظنّ، لا على وجه التنكير مراداً به الظنّ المتعلق بالأصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المفادة معرفة عين الأول فيتعين اللام فيها للعهد موهونٌ جدًا، وسياق الآية كالصريح في خلافه، ووردوها في مقام الاحتجاج ظاهر جدًا في إرادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما إذا قلت: فلان قتل مؤمنا متعمداً، وإن من قتل المؤمن متعمداً كان مخلداً في العذاب، وفلان أعان ظالماً، ومن أعان الظالم سلطه الله عليه، إلى غير ذلك وهو ظاهر.

والحاصل: أنّ الظاهر عرفاً من الآية الشريفة هو إرادة الاستغراق أو الجنس الراجع إليه دون العهد، والاحتجاج المذكور مبنيّ على الظاهر، وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر.

ومنها: أنّ مفاد تلك الآيات لا يزيد على الظنّ، فلا يجوز الاستناد إليها في المقام:

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذه المسألة من عمدة مسائل الأصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظنّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قضية ظاهرها عدم حجّية ظواهرها، فلو صح العمل بتلك الظواهر لم يصحّ العمل بها، وما يستلزم وجوده وعدمه فهو باطل.

ويدفعها: أنّ الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دّل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها، والقول بعدم جواز الاستناد إلى الظن في المسائل الأصولية ولو من الظنون المفروضة من الاغلاط كما مر الكلام فيه مراراً، وقضاء ظاهرها بعدم حجّية ظاهرها إنما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من الظاهر المذكور. وأمّا بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه أصلاً.

ومع الغضّ عن ذلك نقول: إن مفاد الظنون المذكورة عدم حجّية الظنّ، فلو كان الظنّ حجة لم يكن حجة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظنّ الحاصل منها في عدم حجّية الظنّ حتى يرد أنّه إذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظنّ في ذلك أيضاً، بل المقصود أنّه لمّا قضى الدليل الظنّي بعدم حجّية الظنّ قضى ثبوت الحجية بعدمها، وما قضى وجوده بعدمها فهو باطل.

وقد يقال حينئذٍ: إن المدعّى حجّية الظنّ في الفروع، وما دلّ على عدم حجّية الظنّ فإنما هو في مسألة أصولية فلا يقضي القول بحجيتها عدمها.

وفيه: أنه يرجع الأمر في ذلك إلى الفروع، إذ مآله إلى الظنّ بعدم ثبوت الحكم الفرعي في شأنها من جهة الظن، فلو كان الظنّ المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظنّ بها حجة، فتأمل.

ومنها: أن الظنّ المذكور في الآيات الشريفة لا يراد بها العلم الراجح، بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين، وضعفه ظاهر، إذ لا داعي لحمل الظنّ على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة. والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظراً إلى حجّية ظنون خاصة قطعاً بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضي بالحمل عليه، لوضوح ترجيح التخصيص، مضافاً إلى لزوم التخصيص مع الحمل عليه أيضاً، لجواز العمل في بعض صور الشكّ في الواقع كما إذا لم يفد البيّنة ظنّا بالواقع، أو لم يحصل من الاستصحاب ظنّ بهِ.

ومنها: أن مفاد هذه الآيات عدم حجّية الظنّ من حيث هو، وأمّا إذا قام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظنّ، بل على القاطع الذي دل على الأخذ بمقتضاه، فمفاد هذه الآيات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظنّ على حسب ما بيناه سابقاً، وحينئذٍ فلا ترتبط بالمدعّى فإنّ من يقول بحجية مطلق الظن إنما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كذلك، فمفاد هذه الآيات ممّا اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن، إلا أن القائل بحجية مطلق الظن إنما يقول به بعد إقامة الدليل عليه كذلك كالقائل بحجية الظنون الخاصّة، فلا دلالة في هذه الآيات على إبطال شيء من الأمرين.

ومنها: أنّ هذه الآيات عمومات وما دلّ على حجّية ظنّ المجتهد ظنّ خاص قد قام الدليل القاطع على حجيته، فلابد من تخصيص تلك العمومات.

وفي هذين الوجهين ما سيأتي الإشارة إليه أن شاء الله تعالى.

وهناك إيرادات أُخر على خصوص بعض تلك الآيات:

منها: ما أُورد على الآية الأولى من أن المراد بالحق الثابت المعلوم، فالمقصود أن المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون، إذ الظنّ لا يغني عنه حتى يترك لأجله، وهو حينئذٍ مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظنّ مطلقاً.

وفيه: أنه خلاف ما يستفاد من ظاهر الآية فإن الظاهر أن المراد بالحق هو الأمر الثابت في الواقع والمراد بعدم إغناء الظن عنه عدم كونه طريقاً موصلا إليه كافياً في الحكم.

وقد فسّره بذلك الرازي في تفسيره أو أنه يراد به العلم أي أن الظن لا يغني من العلم شيئاً ولا يقوم مقامه، وقد فسّره الطبرسي به في المجمع، وعلى كل الوجهين يفيد المقصود.

ومنها: ما قد يورد على الآية الثانية من أن الذم هناك بمقتضى ظاهر الآية على حصرهم الأمر في اتّباع الظنّ. فغاية الأمر أن تدل الآية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل، وعدم جواز الاقتصار على الظنّ في الجميع، ولا كلام لأحدٍ فيه.

لحقيقي لا يخلو عن بعد، بل قد يقطع بفساده. وعلى فرض حملها عليه فليس الذمّ وارداً على خصوص الانحصار فيه، بل ظاهر السياق كون أصل الذمّ على

اتباع الظنّ، وإن كان حصر الأمر فيه اشنع كما نقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا بالعصيان، فإنه يفيد شناعة أصل العصيان، كما لا يخفى.

ومنها: ما قد يورد على الآية الثالثة من أنه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون، غاية الأمر دلالتها على عدم حجّية بعض الظنون أو عدم حجية الظنّ مطلقاً في بعض الأشياء، ولا كلام فيه، وأيضاً أقصى ما يستفاد من الآية عدم جواز إسناد الحكم إليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظنّ به، وأمّا إذا أُبرز الحكم على سبيل الظن كما هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع، وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به.

ويدفع الأول أن في الإطلاق كفاية في المقام سيما مع أشعاره بالعلية، بل ودلالته فيها.

والثاني أنه لو جاز الافتاء على سبيل الظنّ جاز الحكم على وجه البتّ أيضاً من غير تأمل لأحدٍ فيه، فإذا دلت الآية على المنع منه دلت على المنع من الافتاء رأسا، ومع المنع من الافتاء مطلقاً لا يجوز العمل به، إذ لا قائل بالفرق.

ومنها: ما يورد على الآية الأخيرة وهو من وجوه:

أحدها: أنه خطاب للنبي فلا يعم غيره. ومن البين أنه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الأخذ بالظنّ، نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الإجتهاد.

وقد يجاب عنها تارةً: بأنّ ما دلّ على وجوب التأسّي قاضٍ بجريان الحكم بالنسبة إلى أمته أيضاً كيف؟ والأصل الاشتراك في التكاليف إلا أن يعلم اختصاصه به،

ولذا حصرت خواصّه في أمور معينة. وأُخرى: بأنّه لا تأمّل لأحد في شمول الحكم المذكور للأُمّة أمّا لأن الخطاب إليه خطاب لأمته في الحقيقة حسب ماهو متداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المطلوب حقيقة فعل الأتباع، أو للاتفاق عليه نظراً إلى انحصار خواصّه في أُمور لم يذكر ذلك في جملتها.

ويمكن دفع الوجهين بأنّا نسلم الإشتراك، لكن مع الاتفاق في ما يحتمل إناطة الحكم به، وليس الحال كذلك في المقام، لوضوح الاختلاف حيث أنّه متمكّن من العلم، وليس ذلك حاصلاً لنا، إذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة إلينا، فأقصى الأمر أن يجري ذلك بالنسبة إلى المتمكنين من العلم من أُمّته، ولا كلام فيه.

ثانيها: أنّه لا عموم في الآية لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه، وقد فسّرها جماعة من المفسرين بأُمور مخصوصة فقيل: معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم، وقيل: معناه لا في قفا غيرك شيئاً، وقيل: هو شهادة الزور، وقيل: معناه لا ترم أحداً بما ليس لك به علم. وعلى كل من هذه التفاسير لا ترتبط بالمدعّى.

ثالثها: أنّه على فرض كونه للعموم أنّما يفيد رفع الايجاب الكلّي دون السلب الكلّي، فهي إنما تدل على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعّى.

والجواب عنها: أن الإطلاق هنا كافٍ في إفادة العموم لرجوع المطلق في المقام إلى العامّ، نظراً إلى دليل الحكمة، مضافاً إلى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة

النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول: لا تهن العالم، وعلى كلّ من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما هو ظنّ.

وما ذكر من كلام المفسرين مبني على إرادة المثال ومع الغضّ عنه فلا حجّة فيه مع مخالفته لظاهر الإطلاق.

وممّا قررناه يظهر الإيراد على الاخبار المذكورة أيضاً، فإنه قد يناقش في إسنادها ودلالتها بأن أقصى ما تفيده الظن وحجيته اول الكلام، بل نقول: إن مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون، فلو صحّ مفادها لما جاز الاعتماد عليها.

ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر. ويرد عليها أيضاً أنّ ما تفيده تلك الروايات على عدم الاتكال على الظنّ من حيث هو حسب ماذكر في مفاد الآيات، وهو خارج عن محل الكلام.

وقد توافقت عن المنع منه الإفهام فلا تدل على المدعّى، وأيضاً أقصى ما تفيده عموم المنع عن الأخذ بالظنّ، وقد خرج ظن المجتهد، للأدلة القاطعة الدالة على حجيته، فأقصى ذلك تخصيص العام أو تقييد المطلق، لقيام الدليل عليه.

ويمكن دفع الوجهين بأن ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر، حيث إن المقصود من ذلك ببيان أن مقتضى تلك الأدلة القائمة من الكتاب والسنة عدم حجية شيء من الظنون إلى أن يقوم دليل على حجيته، فإن تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقاً فلا كلام ولم يزاحمه شيء من تلك الظواهر، وإلا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الأخذ به كذلك، وهو ظاهر، وسيأتي إن شاء الله توضيح القول فيه.

-الثاني-

الإجماع، ويقرر بوجوه:

أحدها: الإجماع على عدم حجّية الظنّ وأن الحجة إنما هي العلم وأن على كل من الأحكام الشرعية، دليلاً قطعيّا يصل إليه الطالب، فلا فرق بينهما في ذلك، ولا وجه للرجوع إلى الظنّ في الفروع كما هو الحال في الأصول. يظهر ذلك من السيّد في ما حكي عنه قائلاً: «إنّ الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في أُصوله. وهذا المخالف في الأمرين على حكم واحد، لأن فروع الدين عندنا كأصوله في أن كلّ واحد منها أدلة قاطعة واضحة لا محالة، وأن التوصّل إلى العلم بكل من الأمرين يعني الأصول والفروع ممكن صحيح، لأن الظنّ لا مجال له في شيء من ذلك ولا الإجتهاد المفضي إلى الظنّ دون العلم، والشيعة الإمامية مطبقة على أن مخالفها في الفروع كمخالفها في الأصول في الأحكام» انتهى.

والإجماع المذكور وإن قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظنّ إلا أنه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصّة أيضاً، نظراً إلى قضائه بعدم حجّية الظنّ مطلقاً - كما ذهب إليه الأخبارية - فلا يصحّ التمسّك به في المقام، بل لابدّ القطع بفساده، لقيام الضرورة على حجّية الظنّ في الفروع في الجملة.

ومن البين أنه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي إلى القول بحجية الظنّ بخلاف هذه الأزمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الإجماع المدعّى بالمقام، لكنّا نقول: إن الظاهر أن انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلاً في عصره، بل وما تقدم على عصره أيضاً، كيف! ولو كانت الأدلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء

لبعدِ تفرّع الخلاف كذلك على الأدلة القطعية النقلية، وعلى فرض حصوله فإنما يقع على سبيل الندرة، مع أن الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر على الخلاف الواقع بين المتأخّرين، ويشهد له أيضاً ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل، فإنهم يتمسكون غالباً بوجوهٍ لا تفيد العلم بالواقع قطعاً. فالدعوى المذكورة من السيد بعيدة جداً، بل يكاد يقطع بخلافه. ويومئ إليه ماذكره من قطع الإمامية بأن مخالفها في الفروع كمخالفها في الأصول، فإنه لا يعنى منه أن كلاً منهم يقطع بأن مخالفه في المسألة الفرعيّة ولو كان من الإمامية كمخالفة في الأصول، للقطع بخلافه، كيف! والاختلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة، ولم يقطع أحد منهم بضلالة مخالفه ولا قطع موادّته، بل ولم يتحقق منه حزمه لذلك ولا الظن فيه كما هو الحال في مخالفة الأصول، وهو من الأمور الواضحة، بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم، والظاهر أن مقصوده بذلك قطعهم يكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقرّرة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الأصول وإن كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الأصول، إلا أن الحيثيّة مختلفة والجهة متعدّدة، والظاهر أنه عنى بقيام الدليل القاطع على كل مسألة من الفروع ما يعمّ القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل، لاشتراكهما في القطع بالتكليف.

فلابدّ أن يكون الدليل مفيداً للقطع بالواقع أو القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسب ما نصّ عليه في مقام آخر فلا يكتفى بمجرّد ما يفيد الظنّ بالواقع كما هو الحال في الإجتهاد المتداول بين العامة، ولذا حكم بالمنع من الإجتهاد المفضي إلى الظنّ دون العلم.

والحاصل: أنّ القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلّف ووضوح التكليف عنده، وبلوغ الحجّة بالنسبة إليه.

فإن قلت: إن مطلق الظنّ عند من يعمل به ويقول بحجيته بتلك المثابة أيضاً، فليس بناءً العامة على العمل بالظنّ إلا مع القطع بحجيته، ولذا قالوا: إنّ ظنّية الطريق لا تنافي قطعية الحكم.

قلت: مقصود السيد من الإجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه، وإن الظنّ مطلقاً مما لا دليل على حجيته، بل لابدّ الأخذ بالعلم أو طريقٍ قام الدليل العلمي على حجيته، فما ادّعاه من الإجماع إنما هو على أصالة عدم حجّية الظنّ وأن الحجّة إنما هي الطرق الخاصّة التي دلت عليه الأدلة القاطعة، فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يحكمون بضلالته كالمخالف في أُصول الدين والمذهب، وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الإجماع إلى:

الوجه الثاني في تقرير الإجماع، وهو أن يدعى الإجماع على أن الأصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجّية الظنّ مطلقاً وإنما الحجة كل واحد من الطرق الخاصّة التي قامت عليها الأدلة القاطعة في الشريعة.

وسيظهر دعوى الإجماع عليه كذلك من الشريف الأستاذ حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة أن اعتبارها مبنيّ على حجّية الظنّ مطلقاً.

وليس ذلك من مذهبنا وإن أوهمه بعض العبارات، والحجّة عندنا ليس إلا اليقين أو الظنّ المعتبر شرعاً وهو المنتهي إلى اليقين - كظواهر الكتاب - وهو المطابق لما ادّعاه السيد حسب ماعرفت فيتأيّد به الدعوى المذكورة، مضافاً إلى ملاحظة

طريقة العلماء خلفاً عن السلف، فإنه لا زال علماؤنا يستدلون على حجّية الأدلة الظنّية والطرق الخاصة بالأدلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما، ولم نجدهم يستندون إلى مجرد كونه مفيداً للظنّ، وأيضاً لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة أو القواعد المأخوذة عنهما دون غيرهما، وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن أعصار الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا، كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكيّة كيف! ولو كان مطلق الظنّ حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الأدلة الخاصّة على الظنون المخصوصة، بل الذي يظهر أن ذلك من طريقة العامة حيث أنهم يركنون إلى سائر ما يفيد الظنّ كما يشعر به كلام الشريف الأستاذ، وربما يشير إليه عبارة السيد، وعليه مبنى الإجتهاد عندهم حيث إنهم يطلبون به الظنّ بالحكم الشرعي، ولذا ورد ذمّ الإجتهاد في الأخبار، وانكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الإجتهاد، فإنه مطلوب عندنا أيضاً وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الأدلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤادّها، وتحصيل ماهو الأقوى منها عند تعارضها، وأين ذلك من الإجتهاد المطلوب عند العامة؟ فمطلق الظنّ عندنا إنما يعتبر في التراجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الأدلة.

والحاصل: أن الحكم بانعقاد الإجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتأمل في مطاوي كلماتهم حسب ما قررناه، وقد ادعاه السيدّان الأفضلان حسب ماعرفت. وربما يدعى الإجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم، وهو توهم فاسد كما سيجيء الإشارة إليه.

ثالثها: أن يدّعى الإجماع على أن الظنّ ليس بحجة إلا ما قام الدليل القطعي أو المنتهي إلى القطع على اعتباره، فإن قام ذلك فلا كلام وإلا بني على عدم حجيته.

والظاهر أنه لا مجال لأحد إنكاره حسب ماعرفت، بل هو ممّا اجتمعت عليه العقلاء كافة، وإن فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية، وحكاية إجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الأفاضل.

وأُورد عليه: أن غاية ما يستفاد ممّا ذكر أن الظنّ ليس بحجة من اول الأمر، والأصل الأولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون إلا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظنّ أو الظنون الخاصّة، وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام إنما البحث في أن الأصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الأصل الثانوي حجّية الظنّ فحينئذٍ إلا ما قام الدليل على خلافه، أو الأصل فيه أيضاً عدم الحجية وإنما قام الدليل على حجّية ظنونٍ مخصوصةٍ؟ ولا ربط للإجماع المذكور بإثبات ذلك ونفيه، وانقلاب الأصول إلى أُصول أُخر بخلافها شائع في الفقه كحجية شهادة العدلين وإخبار ذي اليد ودلالة يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته، مع أن الأصل الأولي في الجميع على خلاف ذلك، والكلام هنا في إثبات هذا الأصل، ولا يثبت بالإجماع المدعى على ثبوت الأصل في التقدير الآخر.

قلت: المقصود من التمسك بالإجماع المذكور بيان هذا الأصل المسلّم وإن قضية الأصل عدم حجية شيء من الظنون إلا ما قام الدليل عليه، فالقائل بحجية مطلق

الظنّ حينئذٍ لابد له من إقامة دليل علمي عليه، فإن تم له ذلك فلا كلام وإلا لم يكن له بد من القول بنفي حجّية الظنّ بمقتضى الإجماع المذكور إلا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون فالاجماع القائم على الأصل الأولي كان حجة على ثبوت الأصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم على خلافه، فإذا لم ينهض دليل القائل بأصالة حجّية مطلق الظنّ بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الإجماع المذكور في الظنون الخاصّة من غير حاجة في إثبات هذا الأصل إلى إقامة دليل آخر، وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور، فمرجع هذا الدليل إلى الوجه السابق إلا أن التفاوت بينهما أن ذلك الأصل قد يستدل عليه بعمومات الكتاب والسنة، وقد يستدل عليه بالعقل حسب ما مرّت الإشارة إليه، فالادلة الأربعة مطابقة على إثبات الأصل المذكور، وهو قاضٍ بعدم حجّية مطلق الظنّ وعدم جواز الاتكال عليه إلا ما قام الدليل على حجيته. فإذا نوقش في ما يستنهض دليلاً على ذلك ولم نجد دليلاً آخر سواه تم الاحتجاج المذكور، فيمكن أن يقرر ذلك بالملاحظة المذكورة دليلاً واحداً على المقصود، ويمكن أن يقرر أدلة أربعة نظراً إلى تعدّد الأدلة القاضية به ولا مشاحة فيه.

- الثالث -

أنّه لو كان مطلق الظنّ حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الأحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق الظنّة لورد ذلك في الأخبار المأثورة ونصّ عليه صاحب الشريعة، بل تواترت فيه الروايات الواردة، إذ هو من المطالب المهمة وينوط به بقاء الشريعة وبه يتّسق تكاليف الأمة فكيف يقع من صاحب الشريعة إهمال البيان؟! مع أنّا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بياناً من

صاحب الشريعة، بل ولا إشارة إليه في الروايات المأثورة، بل تجد الأمر بعكس ذلك حيث ورد في الأخبار ذم الآخذ بالظنّ والمنع من التعويل عليه، فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة ممّا يعمّ به البليّة أقوى دليل على عدم ثبوت الحكم، بل قد ورد عنه طريق آخر لاستنباط الأحكام غير مطلق الظنّ قد وقع التنصيص عليه في أخبار كثيرة وهو الأخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

وقد ورد الحث الأكيد على الرجوع إلى ذلك، ففيه أقوى دلالة على عدم الرجوع إلى مطلق الظنّ مع التمكن من الرجوع إلى ذلك. نعم الرجوع إلى ما ذكر إنما يكون غالباً على سبيل الظنّ، إلا أنّه ظنّ خاصّ لا مدخل له بمطلق الظنّ، ومن الغريب ما أُورد في المقام أنه قد ورد الأمر بالعمل بالظن في الأخبار، فلا وجه لما يدّعى من عدم وروده في الأخبار مشيراً بذلك إلى الأخبار الدالة على الأمر بالأخذ بالكتاب والسنة، نظراً إلى أن الأخذ بهما غالباً يكون على سبيل الظنّ، إذ من الواضح أن ذلك أمر بالأخذ بالظنّ الخاص دون المطلق، فهو يؤيد مقصود المستدل ويعاضد ما ادعاه حسب ما ذكرنا لا أنه ينافيه.

وقد يورد عن الاحتجاج المذكور: بأنه لم يكن سبيل العلم منسدا في أزمنة المعصومين عليهم السلام، وإنما حصل الانسداد بعد ذلك، ولو كان ذلك حاصلاً في ازمنتهم صحّ ما ذكر في الاحتجاج، وأمّا إذا حصل بعد تلك الأزمنة فلا دلالة في خلوّ الأخبار عنه على عدم كونه طريقاً، وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الأخبار حال عدم الاحتياج إليها، وهذا هو الوجه في خلوّ الأخبار عن بيانه.

ويدفعه أنه لو سلّم جواز إهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة إليه نقول: إن انسداد باب العلم كان حاصلاً بالنسبة إلى كثير ممّن كان في أعصارهم سيّما من كان منهم في البلدان البعيدة والأقطار النائية مع شدةّ التقية، وفي ملاحظة أحوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى أقوى دلالة عليه، فمنع حصول الانسداد في تلك الأزمنة وإنكار شدة الحاجة إلى حكمه ضعيف، فكيف يصح القول حينئذٍ بإهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم إلى مجرّد حكم العقل مع ما يشاهد من إختلاف العقول في الإدراكات؟ .

مشروعيّة الإجتهاد :

بيان مشرعيّة الإجتهاد وإثبات الإعتماد على ظنّ المجتهد، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الأوّل: العقل ويبتني ذلك على انسداد باب العلم في كثير من الأحكام الشرعية بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظنّ والأخذ بالظنّيات والقواعد التي لا تفيد علماً بالواقع في الخصوصيّات، ويدلّ عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك، إذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجدّ وبذل الوسع في معرفة الأحكام وغاية الاهتمام في النظر في الأدلة والبحث عن مدارك الأحكام الشرعية، وملاحظة الأمارات المؤيدّة ما يزيد على المظنّة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان عن مؤنة البيان، أن ما يكون من الأدلة الشرعية علمية مفيدة للقطع بالواقع في الوقائع، أو محتملة لإفادة اليقين بالواقع، أو قيل بإفادتها لذلك. أمّا الإجماع أو العقل المستقل، أو الكتاب، أو السنّة المتواترة وما بمنزلتها، أو سائر الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة.

أمّا الإجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم ينهضا إلا في قليل من الأحكام، ومع ذلك فلا يفيان غالباً بالتفصيل.

وأمّا الكتاب فهو وإن كان قطعي المتن إلا أنّه في الغالب ظني الدلالة، ومع ذلك لا يستفاد منه غالباً إلاّ أُمور إجماليّة.

وأمّا السنّة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد إلاّ في نادر من الأحكام، مع أنّها لا تفي غالباً إلاّ بالأحكام الإجمالية.

وأمّا سائر الأخبار المأثورة المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنّية بحسب المتن والدلالة، إذ وجود الاختلال الطارئة عليها سنداً ومتناً، فمن البين أنها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة على سبيل التفصيل، بل لابدّ من التأمّل في إدراجها فيما يناسبها من القواعد المقرّرة في تلك الأخبار. ومن الظاهر أيضاً اختلاف الأنظار في ذلك وعدم إمكان تحصيل اليقين غالباً بذلك، كما لا يخفى على من مارس التفريعات الفقهيّة وأمعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة، فإنه لا مناص غالباً من الأخذ بالظنّ في الحكم باندراجها في خصوص كلّ من القواعد المقرّرة.

وذلك أيضاً من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى البيان. فإذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الأحكام مع القطع ببقاء التكليف تعيّن الإنتقال إلى الظنّ، أو الأخذ بالوجوه الظنّية التي دلّت على حجّيتها الأدلة المخصوصة، وهو المعنيّ بالإجتهاد.

الثاني: انعقاد الإجماع عليه من الخاصّة والعامّة، وقد نصّ بانعقاد الإجماع عليه جماعة من أجلاّء الطائفة، وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرّة في سائر الأعصار والأمصار بين الشيعة، وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم به.

وقد ناقش في ذلك بعض من الأخباريّين بوجوه موهونة لا بأس بالإشارة إليها ليقضى بالعجب منها.

قال: والجواب أولاً: بمنع حجية الإجماع إذ لم يوردوا لها دليلاً قطعيّا، والاعتماد على الظنّ في الأصول غير معقول، بل الدليل الظنّي الذي أوردوه غير تامّ ولا سالم عن المعارضة بما هو أقوى منه.

وثانياً: بمنع انعقاد الإجماع هنا بمخالفة المتقدّمين والمتأخّرين وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها.

وثالثاً: بتقدير إنعقاد الإجماع فهو دليل ظنّي لا يجوز العمل به في الأصول.

ورابعاً: أنه ظنّي لا يجوز الاستدلال به على الظنّ، إذ يلزم منه الدور.

وخامساً: المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الإجماع على خلافه وهو مقدّم، لتقدّمه وتواتر النصوص به.

وسادساً: إن الإجماع عند محقّقيهم إنما يعتبر مع العلم بدخول الإمام، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك هنا.

وسابعاً: أنه على تقدير ثبوت قول الإمام هنا فالحجة قول الإمام لا الإجماع، وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر.

وثامناً: أنه على تقدير ثبوت قول الإمام هنا فهو خلاف الآيات الصريحة، ومعارضته من قول الائمة عليهم السلام موافق لها فيتعيّن المصير إليه للأمر بالعرض على الكتاب.

وتاسعاً: أنّه على ذلك التقدير موافق للعامّة فيتعيّن حمله على التقية، والعمل بما يعارضه، لعدم احتمال التقية، ونظيره الإجماع على بيعة أبي بكر فقد دخل فيها أمير المؤمنين ولم يدلّ دخوله على صحّتها، للتقية وهذا أقوى المرجحات المنصوصة على تقدير وجود المعارض الصحيح، فكيف! وأهونها غير موجود أنتهى.

وأنت خبير بأنّ أقصى ما يمكن إيراده في المقام وإن كان واضح الفساد أيضاً: المنع من تحقق الإجماع، لما يتوهم من كلمات جماعة من الأصحاب من المنع من الإجتهاد، أو العمل بالظنّ، وقد أشار إليه بما ذكره: من مخالفة جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين فيه، وحكاية الشيخ الإجماع عليه، وسيجيء الإشارة إلى جملة من عباراتهم بما يوهم دلالتها على ذلك، وتوضيح القول في فساده إن شاء الله.

وأمّا سائر ما ذكر من الإيرادات فغير معقولة، لما هو واضح من أن الإجماع على فرض تحققه من الأدلة القاطعة الكاشفة عن رأي الإمام، أو عن الحجة التي لا مجال للتشكيك في حجيته، ولزوم الأخذ به حسب ما حقق في محلّه.

نعم لو أُريد به الإجماع المنقول صحّت دعوى كونه ظنّياً، إلا أنه غير مراد المستدل قطعاً، وحينئذٍ فمعارضته بحكاية الشيخ غير متّجهة، على أنه من الواضح أن مراد الشيخ من الإجتهاد غير ما هو المقصود في المقام، وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الإجماع على حرمة الإجتهاد والمنع منه، مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط والخلاف وغيرهما. وسنوضح ما هو مقصوده من الإجتهاد في ذلك المقام، وأنّه ممّا لا ربط له بالمرام، وما ذكره: من أن مفاد الإجماع المذكور مخالف للآيات الصريحة والأخبار المأثورة، ضعيف جدا، لوضوح كون مفاد

الإجماع على فرض تحققه قطعياً، وأقصى ما يسلم كون ظاهر إطلاق الآيات والروايات ذلك فكيف! يمكن أن يقاوم القاطع، مضافاً إلى أن الاستناد إليها استناد إلى الظنّ والمدّعى خلافه، فلو صحّ الاستناد إليها بطل ما ذكر من الدعوى، على أن دلالتها على ذلك محلّ منع أيضاً كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

الثالث: ظواهر كثير من الأخبار:

منها: الصحاح المستفيضة الدالة على أن عليهم إلقاء الأصول وإن علينا التفريع عليها. فقد رواه زرارة وأبو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق عليهم السلام ورواه البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق، ورواه البزنطي بنفسه عن الرضا، إذ من البين أنّ تفريع الفروع على الأصول والقواعد لا يكون غالباً إلا على سبيل الظنّ، إذ دلالة العمومات على حكم كلّ من الجزئيات المندرجة فيها إنما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص، وأيضاً كثير من التفريعات ممّا يختلف فيه الأنظار ويتفاوت الأفهام في إدراجها تحت القواعد المقرّرة. وكثيراً مّا لا يتأتى الحكم باندراج الفرع تحت أصل معيّن إلا على سبيل يندرج فيها المداليل الالتزامية المفهومة بتوسّط الخطاب، كدلالة الأمر بالشيء على الأمر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد، وكثير من دلالات المفاهيم ونحوها.

وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنّية فلا يفيد المدّعى.

ويمكن دفعها: بأنّ قضيّة الأمر بالتفريع إثبات ما يتفرّع على الكلام من الأحكام بحسب العرف، وهو أعم ممّا يفيد العلم بالواقع هذا.

وقد أورد بعض المحدثين في المقام: بأنه لا دلالة في الاخبار المذكورة على صحّة الإجتهاد الظنّي في أحكام الله تعالى، فإن مفادها الأخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن أهل العصمة كقولهم: «إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام» وقولهم: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه» وقولهم: «الشك بعد الانصراف لا يلتفت إليه» وقولهم: «لا تنقض اليقين بالشك أبدا وانما تنقضه بيقين آخر» وذلك أن الأنظار العقلية إذا كانت مادّة الفكر فيها وصورته مأخوذين عن أهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به، لأنه معصوم عن الخطأ. ولا شك أن مفاد الأخبار المذكورة هو التفريع على الأصول المأخوذة عن الائمة خاصة، وهو عين مذهب الأخباريّين وخلاف دعوى الأصوليين.

قلت: من البين أن تفريع الأحكام على الأصول المأخوذة عن أهل العصمة إمّا أن يكون ثابتاً بإثبات تلك الأحكام للجزئيّات الظاهرة الاندارج أو للجزئيّات التي يتّأمل في اندراجها تحت أيّ من تلك القواعد ويتوقف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر، أو بإثبات اللوازم المتفرعة على الملزومات المأخوذة عنهم، وحينئذٍ فقد يكون اللزوم بيّناً، وقد يفتقر إلى البيان، فقد يكون المبين له العقل، أو النقل، أو الملفق منهما. وظاهر تلك الأخبار تعميم ذلك للجميع. ومن البيّن حينئذٍ أنه لا يلائم طريقة الأخباريّين. وتخصيصها بالصورة الأولى خروج عما يقتضيه إطلاق تلك النصوص. بل ربما يقال بعدم عدّ ذلك تفريعاً، فإن تلك الصور الجزئيّة هو نفس ماذكر في تلك القواعد الكلية، لظهور أن المحكوم عليه في القضايا الكلّية هو خصوص كلّ من الجزئيّات، فإثبات الحكم لكلّ منهما من جهة الأخذ بعين المنصوص لا التفريع على المنصوص.

ومع الغضّ عن ذلك فلا ينفك ما ذكر أيضاً من استعمال الظنّ، لظهور إحتمال التخصيص في تلك العمومات. فالقول بحصول العصمة عن الخطأ بمجرد الأخذ بظواهر تلك العمومات والإطلاقات كما ترى.

ومنها: الأخبار الكثيرة الدالة على الرجوع إلى المرجّحات الظنّية عند تعارض الأخبار المأثورة ليتميّز الصحيح منها عن السقيم، والمقبول من المردود، ومن البين أن ذلك من أعظم موارد الإجتهاد، فإن تمييز المعوّل عليه من الأخبار من غيرها قد يشكل جداً.

وقد دلت الأخبار المذكورة على الرجوع في التمييز إلى وجوه ظنّية، والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينهما هو الأخذ بالراجح من حيث المفاد والسند.

ومّا قد يتوّهم من أنّ المرجّحات المذكورة إنما هي لأجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها، وإن جميع اخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمة، وهذا القول واضح الفساد فيه حسب ما مّرت الإشارة إليه، مضافاً إلى أن تلك الأخبار شهادة على خلافه، إذ الرجوع إلى الاعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة، وكذا الحال في عدّة من المرجّحات المقررة، كما لا يخفى على المتدّبر.

ومنها: ما دل من الأخبار على حجّية قول الثقة والاعتماد والاعتماد على نقله، إذ من البين أنّ الوثاقة لا يبلغ إلى درجة العصمة حتّى يمتنع في شأنه الخطأ والغفلة، كيف! وقد وقع من أعاظم الثقات من السهو والاشتباه في إسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الأخبار، سيّما كتابي التهذيب والاستبصار، مضافاً إلى ما

عرفت من الإكتفاء في العدالة بحسن الظاهر. ومن الظاهر أنّه بمجرّده لا يفيد العلم بحصول العدالة، فلو سلّمنا قضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب والغفلة والزيادة والنقيصة من المتصف بها فكيف! يعقل القول بقضاء الظنّ بها للعلم بذلك.

ومنها: غير ذلك من الأخبار المتكثرة الدالة على حجّية أخبار الآحاد حسب ما فصّل في محلّه.

فالملخص من ملاحظة مجموع الأخبار المذكورة القطع بحجية الظنّ في نفس إثبات الأحكام الشرعية. وكون كل واحد من تلك الروايات ظنّياً لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينهما قطعيّاً، على أنهم يدّعون قطعيّة الأخبار، فكل واحد منها حجّة قاطعة بالنسبة إليهم.

أدلّة الأخباريّين على عدم مشروعيّة الإجتهاد :

وقد زعمت الأخباريّة عدم جواز الإجتهاد في نفس الأحكام الشرعيّة وحكموا بحظرها في الشريعة لشبه واهية، وشكوك ركيكة، واضحة الفساد، غير صالحة للاعتماد عند من له أدنى مسكة لا بأس بالإشارة إلى جملة منها.

منها: أنّه لا دليل على جواز العمل بالظنّ، فلا وجه للرجوع إليه والتعويل عليه في استنباط الأحكام عليه.

وفيه: أنّه لا كلام في عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من غير قيام دليل عليه، وما ادعّى من انتفاء الدلالة في المقام فهو بين الفساد. كيف! ولو لم يكن هناك دليل على حجّيته سوى انسداد سبيل العلم، وانحصار الطريق في الظنّ مع القطع ببقاء التكليف، لكفى في القطع بحجّيته، مع أن هنالك أدلة خاصّة على حجّية عدّة من الطرق الظنّية، كما قرر في محلّه.

وقد اعترف الأخباريّون بحجّية قول الثقة وجواز الإعتماد عليه في الأحكام الشرعيّة - كما دلت عليه عدّة من النصوص - مع أنّه لا يفيد غالباً ما يزيد على الظنّ، ودعوى إفادة قول الثقة القطع بالواقع - كما صدر من جماعة منهم - ممّا يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف! مع ثبوتها بحسن الظاهر.

ومنها: أن العمل بالظنّ ممّا يستقلّ العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له، ووهنه ظاهر، فإنّه إن تمّ ذلك فإنما يتمّ بالنسبة إلى الإعتماد على الظنّ من حيث

إنّه ظنّ، وأمّا مع أوله إلى العلم وانتهائه إلى اليقين فكلا. وكيف! يتوهمّ ذلك ولا عمل حينئذٍ إلا بالعلم.

ومن البيّن أنّ المسائل الفقهية إنّما يراد لأصل العمل، ومن الظاهر أيضاً أنّه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدّى الأدلة الظنّية يكون العمل حاصلاً على وجه اليقين، دون الظنّ والتخمين. كيف! ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الأخذ بالظنّ أصلاً لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقلية، مع أن جواز العمل بالظنّ في كثير من المقامات - كالحكم بالشهادات والاعتماد على إخبار ذي اليد ونحوهما - ممّا لا كلام في وروده في الشرع، بل وكذا الحال بالنسبة إلى دلالة الألفاظ، لقيام الإجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون، وكذا الحال في جواز الاعتماد على قول الثقة، كما دلّت عليه روايات عديدة.

ومنها: ما ذكره بعض المحدثين: من أن المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الإجتهاد والتقليد ولا يجيزون العمل بغير الكتاب والسّنة من وجوه الاستنباطات الظنّية. ومن المعلوم أن طريقة المتقدمين هي الموافقة للائمّة عليهم السلام ولأحاديثهم المتواترة، فإن شذ منهم شاذ أحياناً أنكر عليه الائمّة إن كان في زمان ظهورهم. وفي هذه الطريقة مباينة لطريقة العامّة مباينة كلية. وطريقة المتأخّرين موافقة لهم لا تخالفهم الاّ نادراً، وناهيك بذلك على تحقيق الحقّ من الطريقين.

ثمّ قال: وبالجملة فعدم جواز الإجتهاد في نفس الأحكام الشرعيّة وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنّية كان معلوماً من مذهب المتقدمين من الإماميّة إلى زمان العلّامة. بل كان معلوماً عند العامّة والخاصّة أنّه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوه

عن أئمّتهم لتواتر النص بذلك عنهم، وهذا كما ترى يفيد دعوى إجماع الشيعة الكاشف عن قول الائمّة على بطلان الإجتهاد في الأحكام الشرعيّة.

وقال في موضع آخر: إنّ القول بحجّية ظنّ المجتهد على نفسه وعلى من يقلّده مذهب العلاّمة والشهيدين والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين لا غير، وباقي علمائنا المتقدّمين والمتأخّرين على بطلان ذلك كله، انتهى.

وقد ذكر جملة من عبارات القدماء الموهمة لما ادّعاه لا بأس بأن نشير إلى جملة منها ثمّ نتبعها بإيضاح فساد تلك الدعوى. فمن ذلك: ما ذكره الكليني في أوّل الكافي قال: والشرط من الله فيما استعبد به خلقه أن يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة إلى أن قال: ومن أراد خذلانه وأن يكون إيمانه معاراً مستودعاً سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيرة.

وقال الصدوق في العلل بعد ذكر حديث موسى والخضر: إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتّى أشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك. إلى أن قال: فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحلّه فكيف! تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف! يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائه المتفاوته.

وقال السيّد في الذريعة: عندنا أنّ الإجتهاد باطل وأنّ الحق مدلول عليه، وأنّ من أخطأ غير معذور، وقد نصّ السيّد هناك أيضاً بأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل

بالظنّ، ولا الرأي ولا القياس ولا الإجتهاد. وقال في الأنتصار في أوّل كتاب القضاء: إنّما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر.

وقال في المسألة آلتي بينها: إنّ من خالفنا أعتمد على الرأي والاجتهاد دون النصّ والتوقيف، وذلك لا يجوز. وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين: إنّا لا نرى الإجتهاد ولا نقول به. وقد ذكر أيضاً في عدّة من كتبه: أنّ ما يفيد الظنّ دون العلم لا يجوز العمل به عندنا.

وقال الشيخ في العدّة: وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالها.

وقال في موضع آخر منه: ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس. وقال أيضاً: وأمّا الظنّ فعندنا أنّه ليس بفاصل في الشريعة تنسب الأحكام إليه وإن كان تقف أحكام كثيرة عليه، نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين، ونحو جهات القبلة وما يجري مجراه. انتهى.

ومعلوم أنّ ما حكم بجواز العمل فيه بالظنّ من الموضوعات دون الأحكام، وقال في مواضع من التهذيب: وإنا لا نتعدى الأخبار.

وقال أبن إدريس في مسألة تعارض البيّنتين بعد ذكر عدّة من المرجُحات: ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان باطل عندنا.

وقال الطبرسي في المجمع: لا يجوز العمل بالظنّ عند الإماميّة إلا في شهادة العدلين، وقيم المتلفات، وأرش الجنايات. وظاهر أنّ ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام.

وقال المحقّق الحلي في المعتبر: ثمّ أنّ أئمّتنا مع هذه الأخلاق الطاهرة والعدالة الظاهرة يصوّبون رأي الإمامية في الأخذ عنهم، ويعيبون على غيرهم ممّن أفتى باجتهاده وقال برأيه، ويمنعون من يأخذ عنه، ويستخفّون رأيه، وينسبونه إلى الضلال، ويعلم ذلك علماً ضروريّا صادراً عن النقل المتواتر. فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوه. وقال فيه أيضاً: وأعلم أنك مخبر في حال فتواك عن ربّك، فما أسعدك أن أخذت بالجزم، وما أخيبك أن بنيت على الوهم، فأجعل فهمك تلقاء قوله تعالى: «وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» انتهى.

وفي ملاحظة أحوال الرواة أيضاً ما يفيد ذلك فقد روى الكشّي عن أبي حنيفة قال له: أنت لا تقول شيئاً إلاّ برواية؟ قال: أجل وروى الكشي وغيره من أكثر علمائنا المتقدمين وخواصّ ألائمّة أيضاً مثل ذلك، بل ما هو أبلغ منه.

وقد صنّف جماعة من قدمائنا كتباً في رد الإجتهاد وعدم جواز الأخذ به.

منها: كتاب النقض على عيسى بن أبان في الإجتهاد، وذكره النجاشي والشيخ في مصنّفات الشيخ الجليل إسماعيل بن إسحاق عن أبي سهل بن نوبخت.

ومنها: كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي، ذكره الشيخ في ترجمة إسماعيل المذكور نقلاً عن ابن النديم أنّه من مصنّفاته.

ومنها: الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الإجتهاد والقياس، من مصنّفات عبدالله بن عبد الرحمن التبريزي، ذكره النجاشي.

ومنها: كتاب الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول، من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني، ذكره النجاشي.

ومنها: كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي، من مؤلفات الشيخ المفيد إلى غير ذلك من الكتب المؤلّفة في هذا الشأن.

أقول: وأنت خبير بأنّ لا دلالة في شيء مما ذكر على ما أدعّاه بل لا إشعار فيها على ماذكره. أمّا عبارة الكليني والصدوق رحمهم الله فلظهور أنّ المقصود ممّا ذكراه عدم جواز الإعتماد في الأحكام الشرعيّة على الظنون العقليّة والاستحسانات الظنّية والتخريجات التخمينيّة كما هي الطريقة المتداولة بين العامّة. ومن البيّن إطباق أصحابنا على المنع منه، وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك. وليس مقصودهما عدم جواز الإجتهاد، بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والأخبار النبويّة والإماميّة وتمييز الأخبار المعتبرة من غيرها، وفي إجراء القواعد المقرّرة في الشريعة من أصالة البراءة والإباحة والاحتياط وغيرها من الأصول الممهّدة في الشريعة.

وأمّا ما ذكره السيّد والشيخ من المنع من الرجوع إلى الإجتهاد والأخذ بالظنّ في مذهب الشيعة، فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامّة - أعني تحصيل مطلق الظنّ بالحكم - دون الرجوع إلى الأدلة الشرعيّة المقرّرة في الشريعة التي قامت عليها الأدلة، وبذل الوسع في تحصيل الظنّ من تلك المدارك المعيّنة المفيدة للعلم من جهة أخرى.

والحاصل: أنّ هنالك اجتهاداً في استخراج الأحكام ولو بمجرّد الظنون العقليّة ونحوها، واجتهاداً في فهم الحكم واستخراجه من الأدلّة المذكورة، والممنوع منه في كلامهم إنما هو الأوّل دون الثاني، لوضوح رجوعهم إلى الأدلّة وتحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّة. والحكم على سبيل الظنّ والاستظهار عن الأدلّة غير عزيز في كلام السيّد والشيخ وغيرهما. وقد كان الإجتهاد في كلام الأوائل إنّما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الأوّل، كما يظهر من ملاحظة كتب الأصول.

ومن ذلك: ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجيّة أنّه اجتهاد في مقابلة النصّ ويشير إليه ذكر القياس والرأي معه، ومقابلته بالرجوع إلى النصّ والتوقيف. بل في ظاهر العدّة وغيره دلالة على إطلاق الإجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس.

وقد حملوا الإجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس، وجعلوا تلك الرواية دليلاً على مشوعيّته وقد ذكروه في باب القياس، وكأنّها وما في معناها ممّا رووا هي الأصل في إطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي، وقد تقدم الكلام فيها، والمراد بالظنّ الممنوع منه هو مطلق الظنّ من حيث إنه ظنّ، حيث إن المدارك الشرعيّة للأحكام المقرّرة في الشريعة وأُمور مضبوطة مقرّرة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم، ولا يجوّزون الرجوع إلى مطلق الظنّ كما جوّزه أهل الخلاف.

ومن البيّن: أنّ الحكم المستفاد ممّا قام على حجّية الأدلة القطعيّة يكون قطعيّاً بحسب الشريعة وإن كانت مصادفته للواقع ظنّية، فهم إنما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به، فإذا كان الدليل قطعيّاً بحسب العمل كان

كغيره من الأدلة المفيدة للقطع بالواقع، حيث إنّ المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرّد الإعتقاد، والمفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل ومعرفة التكليف، فلذا صحّ عدّ الأدلة المذكورة علميّة مفيدة للقطع في مقابلة سائر الأمارات المفيدة للظنّ. ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظنّ حيث لم يقم عندهم دليل قطعي على جواز الأخذ به، بل قام على خلافه، كما بيّن في محلّه.

وفي كلام الشيخ في العدّة ما يشير إلى ما ذكرنا، حيث إنّه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالّة على المنع من الحكم بغير العلم، بأنّ للمخالف أن يقول: ما قلنا بالقياس إلا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وإنّما ظننتم علينا إنّا نعلّق الأحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وإن كان الطريق إليه الظنّ، هذا.

ولا يذهب عليك أنّ المستفاد من العبارات المذكورة: أنّ عدم جواز العمل بمطلق الظنّ من الاتّفاقيات بين الخاصّة، وأنّ القول بجوازه من خواصّ العامة.

وظاهر ذلك يعطي كون الأصل عندهم عدم جواز العمل بالظنّ إلاّ ما قام الدليل القاطع أو المنتهي إلى القطع على خلافه كما هو المختار، لا ما بدّعيه جماعة من متأخّري المتأخّرين من إنقلاب الأصل وكون قضيّة الأصل حينئذٍ حجّية الظنّ إلا ما قام الدليل على خلافه، فإنّه أشبه شيء بمذهب العامّة، بل عين ما ذهبوا إليه.

وأمّا الوجه الأول فهو بعيد جدّاً عن طريقتهم كما لا يخفى. ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدّث المذكور من كون طريقة المجتهدين موافقة العامّة لا مخالفتهم إلا نادراً.

ثم إنّ ما ذكره الشيخ: من أنّه لا يتعدّى مضمون الأخبار، فهو من الأمور المعلومة عند الشيعة، لعدم حجيّة القياس عندهم. والاستناد إلى منصوص العلة أو مفهوم الموافقة ونحوهما ليس تعدّياً عن الأخبار كما قرّر في محلّه.

وممّا ذكرنا: يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة.

وقد نصّ المحقّق في المعارج: بأنّ الإجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة. وبهذا الإعتبار يكون استخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها يبتنى على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الإجتهاد.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الإجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إبهام، من حيث إنّ القياس من جملة الإجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الإجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظريّة الّتي ليس أحدها القياس. أنتهى.

والحاصل: أنّ اختيار كثير من هؤلاء - كالسيد والشيخ وابن إدريس والمحقّق وأضرابهم - لطريقة المجتهدين أمر ظاهر جليّ معلوم من ملاحظة كتبهم في

الاستدلال، وكذا الحال في اعتمادهم على الإجماع واستنادهم إليه في كثير من المسائل ممّا لا مجال لإنكاره، كما ينادي به ملاحظة كتبهم. وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقرّرة في الأصول، كما يظهر من الرجوع إلى كيفيّة استدلالهم في المسائل الفقهيّة. ومن ملاحظة ما قرّره السيّد في الذريعة والشيخ في العدّة والمحقّق في المعارج: بأنّ للعامي تقليد العالم والأخذ بقوله، وحكيا الإجماع عليه.

وبالجملة: أنّ اختيار هؤلاء لطريقة المجتهدين أمر واضح، يكاد يلحق بالضروريّات. فالاستناد إلى ما يوهمه العبارة المذكورة لدفعهم عن طريقة المجتهدين واختيارهم مذهب الأخباريّين من العجائب. وحيث إنّهم لم يقرّروا خلافاً بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخّرين ولا أشاروا إلى ذلك في شيء من كتبهم الأصولية - كالذريعة والعدّة والغنية والمعارج وكتب العلاّمة وغيرها - دلّ ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وإن اختلفوا في بعض الخصوصيّات حسب ما بيّنوا كلاً منها في محلّه.

فما ذهب إليه الأخباريّة من متأخّري علمائنا: من حرمة العمل بالأدلّة الظنّية مطلقاً ووجوب تحصيل العلم بالأحكام وانفتاح سبيله على المكلّفين في المسائل الشرعيّة، والمنع من التقليد بالمرّة، فالظاهر أنّه مذهب جديد لم يذهب إليه أحد من علمائنا المتقدمين قد أحدثه محمد آمين الاسترابادي، لزعمه أنّه مذهب قدمائنا، أخذاً بما يوهمه بعض إطلاقاتهم من غير إمعان النظر فيما حاولوا من ذلك، ولشبهات عرضت له قد عجز عن حلّها، وزعم أنّها أدلّة على الطريقة الّتي سلكها وسنشير إليها، ونوضح القول في فسادها إن شاء الله. كيف! ولو كان ذلك

مذهباً معروفاً بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الأصولية وأشاروا إلى من خالف فيه.

والعجب إن الشيخ الاسترابادي استدل على انقسام علماء الإمامية إلى أخباريّين وأُصوليين بأمرين:

١. ماذكره شارح المواقف، حيث قال:

كانت الإماميّة أولاً على مذهب أئمّتهم حتى تمادىٰ بهم الزمان فاختلفوا وتشعّب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الأخباريّين، وما ذكره الشهرستاني أوّل كتاب الملل والنحل: من أنّ الإماميّة كانوا في الأوّل على مذهب أئمّتهم في الأصول ثم اختلفوا في الروايات عن أئمّتهم حتى تمادىٰ بهم الزمان، فاختارت كل فرقة طريقة، فصارت الإماميّة بعضها معتزلة إمّا وعيدية وإمّا تفضيلة، بعضها أخبارية مشبهة وإمّا سلفية.

٢: ما ذكره العلاّمة في «نهاية الوصول إلى علم الأُصول» عند البحث عن جواز العمل بخبر الواحد، فقال:

أمّا الإمامية فالأخباريون منهم لم يعولول في أُصول الدين وفروعه إلاّ على أخبار الآحاد، والأُصوليّون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على الخبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه.

لكن كلاً الشاهدين أجنبيان عمّاً يرويه الآمين، الذي هو ليس بأمين!

أمّا الشاهد الأوّل: فقد نقله بالمعنى، ولو نقل النصّ بلفظه لظهر للقارئ الكريم ما رامه شارح المواقف، و إليك نصه: ... وتشعب متأخروهم إلى «المعتزلة»: إمّا وعيدية أو تفضيلية (ظ. تفضلية). وإلى «أخبارية» يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المشابهة، وهؤلاء ينقسمون إلى «مشبّهة» يجرون المتشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، و «سلفية» يعتقدون أن ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف وإلى «ملتحقة بالفرق الضالة». انتهى.

وبالتأمل في نصّ كتاب المواقف يظهر فساد الاستنتاج، وذلك لأنّ مسلك الأخبارية الذي ابتدعه الشيخ الأمين ليس إلاّ مسلكاً فقهياً قوامه عدم حجّية ظواهر الكتاب أولاً، ولزوم العمل بالأخبار قاطبة من دون إمعان النظر في الأسناد، وعلاج التعارض بالحمل على التقية وغيرها ثانياً، وعدم حجّية العقل في استنباط الأحكام ثالثاً.

وما ذكره شارح «المواقف» و «الشهرستاني» من تقسيم الشيعة إلى أخبارية وغيرها راجع إلى المسائل العقائدية دون الفقهية، فعلى ما ذكراه فالشيعة تشعّبت في تفسير الصفات الخبرية كاليد والاستواء والوجه وغير ذلك ممّا ورد في الأخبار بل الآيات إلى طوائف ثلاثة: مشبّهة، وسلفية، وملتحقة بالفرق الضالة.

والحكم بأن ما ذكره شارح المواقف راجع إلى المسلك الذي ابتدعه الآسترابادي عجيب جداً مع اختلافهما في موضوع البحث، فأين العمل بظواهر الأخبار في صفاته سبحانه، عن الأخبارية التي ابتدعها الأمين الآسترابادي في سبيل استخراج

الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنة، مضافاً إلى أن مسلكه مبني على أسس وقوائم لم تكن معروفة عند غيره.

وأماّ الشاهد الثاني أعني ما ذكره العلاّمة، فهو أيضاً لا يمتُ بصلةٍ إلى مسلك الأخبارية المبتدَع، بل هو راجع إلى مسألة خلافية بين علماء الإمامية منذ زمن بعيد، وهو هل الخبر الواحد حجّة في الأُصول كما هو حجّة في الفروع أو لا؟

فالمحدّثون والذين سبروا غور الأخبار، ذهبوا إلى القول الأوّل، والأُصوليون الذين حكَّموا العقل في مجال العقائد قالوا بالثاني.

فالأخباري في كلام العلاّمة هو ما يمارس الخبر ويدّونه شأن كل محدّث، لا من يسلك مسلك الأخباريّين في استنباط الأحكام الشرعيّة، فهم يعملون بمتون الأخبار، ولم يكن الاختلاف بينهم وبين الأصولية إلا في سعة الباع في التفريعات الفقهيّة وقوّة النظر في القواعد الكلّية والاقتدار على تفريع الفروع عليها.

فقد كانت طائفة منهم أرباب النصوص ورواة الأخبار، ولم يكن طريقتهم التعدي على مضامين الروايات وموارد النصوص، بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون، ويحكمون على وفق متون الأخبار في المسائل المتعلقة بالفروع والأصول، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة باع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع الفقهية وإن تصدوا لذلك أحيانا عند مسيس الحاجة، وهؤلاء لا يتعرضون غالباً للفروع الغير منصوصة وهم المعروفون بالاخبارية.

وطائفة منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل، وأصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الأحكام من الدلائل، ولهم الاقتدار على تأصيل الأصول والقواعد الكلية عن الأدلة القائمة عليها في الشريعة، والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج أحكامها منها، وهم الأصوليّون منهم: كالعمّاني والإسكافي وشيخنا المفيد وسيّدنا المرتضى والشيخ قدس الله أرواحهم وغيرهم ممّن يحذو حذوهم.

وأنت إذا تأمّلت لا تجد فرقاً بين الطريقتين إلاّ من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب، وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد، وتفريع الفروع على القواعد، ولذا اتّسعت دائرتهم في البحث والنظر، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل، وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما. وأُولئك المحدّثون ليسوا غالباً بتلك القوّة من الملكة وذلك التمكّن من الفنّ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدّوا غالباً عن ظاهر مضامينها، ولم يوّسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد، وإنّهم لمّا كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح أُصول الأحكام الّتي عمدتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة، فلم يتمكّنوا من مزيد إمعان النظر في مضامينها، وتكثير الفروع المتفرّعة عليها. ثمّ إنّ ذلك إنّما حصلت بتلاحق الأفكار في الأزمنة المتأخّرة، ولا زالت تتزايد بتلاحق الأعصار وتزايد الأفكار.

هذا، وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ ما حكاه عن ضرير وأضرابه من اقتصارهم على موارد النصوص ممّا لا منافاة فيه لما ذكرنا، مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين أولئك، لكونهم في عصر الإمام وعدم احتياجهم في كثير من المسائل إلى الإجتهاد، على أنّه لا يبعد أن يكون مقصوده بذلك عدم احتياجه في استنباط

الأحكام الشرعيّة إلى القياس ونحوه من التخريجات العقليّة الظنّية ممّا لا يستند إلى صاحب الشريعة، ويؤيّده أنّه قد روى الكشي عنه، وهذا يشير إلى عمله بظاهر الكتاب من دون حاجة إلى ورود رواية في تفسيره، وأخذه بما يتفرّع عليه من الفروعات وعدم اقتصاره في الأحكام على موارد الأخبار.

وظهر أيضاً ممّا بيّناه: أنّ تصانيفهم المتعلّقة بردّ الإجتهاد وبيان المنع منه ممّا لا ربط له بما نحن فيه، إذ المقصود هناك على ما عرفته هو ردّ ما عليه العامّة العميا من الرجوع إلى القياس أو غيره من سائر الوجوه التخريجيّة والاستحسانات العقليّة الغير مستندة إلى صاحب الشريعة، واشتراك ذلك وما نحن فيه في إطلاق لفظ «الاجتهاد» عليه لا يوجب سريان المنع إلى الإجتهاد بالمعنى المقصود في المقام وهو واضح، بسبب تطور هذه كلمة.

ومنها: نصوص الكتاب الدالّة على المنع من الأخذ بالظنّ، والروايات المتكثّرة بل المتواترة الدالّة على لزوم الأخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظنّ، وما دلّ على عدم جواز الإفتاء بالرأي، مثل قوله: «أتقوا الله ولا تفتوأ الناس بما لا تعلمون» وقوله: «إيّاك أن تدين الله وتفتي الناس بما لا تعلم» وقوله: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها»، ووضع يده على فيه. وقوله: «رجل قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النار» وقوله: «من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ والمنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك»، وقوله: «من دان الله بالرأي لم يزل دهره في التباس»، وقول الباقر عليه السلام: «من أفتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم»، وقول الصادق فيما رواه محمّد بن مسلم «وقد قال له: إنّ قومّاً من أصحابنا قد تفقّهوا وأصابوا علماً، ورووا أحاديث فيرد عليهم، ويقولون برأيهم فقال: لا وهل

هلك من مضى إلاّ بهذا وأشباهه»، وقوله فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال: «قال لنا أبو عبدالله: إن الناس سلكوا سبلاً شتّى، فمنهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنّكم أخذتم بما له أصل»

يعني بالكتاب والسنّة، إلى غير ذلك من الأخبار.

فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الإجتهاد في الأحكام الشرعيّة، والمنع من العمل بالاستنباطات الظنّية.

قال في الفوائد الطوسيّة: إنّ الأخبار في هذا المعنى قد تجاوزت التواتر، وقد جمعنا منها في مواضع أُخر أكثر من الف حديث.

وفيه إمّا أوّلاً: فبأنّ المراد بالآيات والروايات الدالّة على وجوب الرجوع إلى العلم وعدم جواز الأخذ بالظنّ، وهو عدم الإكتفاء في الحكم والإفتاء بالظنّ من حيث إنه ظنّ. وأمّا بعد الأوّل إلى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقرّرة أفادت العلم بالواقع أو لم تفد، فلا ريب أنّ الفتوى والعمل إنما يكون حينئذٍ بالعلم دون غيره، فلا تندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل يكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلّف به في حكم الشرع وإن لم يعلم يكون ذلك هو الحكم الأوّلي.

وقد أشار الشيخ إلى ذلك في العدّة كما مرّ. والأخبار المانعة عن الفتوى بالرأي إنّما يراد بها ما تداولته العامّة أو ما بمعناه من الاستحسان ونحوه. وأمّا الرجوع إلى الكتاب والسنّة وسائر الأصول المقرّرة في الشريعة فليس من الرجوع إلى الرأي

أصلاً وإن لم يستفد منها العلم بالواقع، سيّما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الأخذ به كما هو المدعّى.

وأمّا ثانياً: فبأن تلك الروايات وإن سلّم كونها متواترة لكن دلالتها على ما ذكر ليست قطعيّة، فلو لم تقل بأنّ الظاهر منها النهي عن الأخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الأخذ به فلا أقلّ من احتمال ذلك ولو احتمالاً مرجوحاً. وكذا يحتمل ورود التقييد على تلك الإطلاقات فلا يزيد مفادها على الظنّ، ففي الاستناد إليها على المدعّى، إبطال لأصل الدعّوى.

وأمّا ثالثاً: فبأنّه لو سلّم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد إليها فيما ذكر، فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيّد.

ومن البيّن: أنّ القائل بحجّية الظنون الخاصّة أو مطلق المظنّة حين انسداد سبيل العلم به إنّما يقول به بدليل قطعي، لما عرفت من عدم حجّية الظنّ من حيث إنه ظنّ من غير خلاف ظاهر فيه، وظاهر أنّه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد إلى الإطلاق.

ومنها: ما دلّ عليه الأخبار المتواترة بل الضرورة دين الإسلام من أنّ حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فإنّ ذلك ينافي جواز الأخذ بالأدلّة الظنّية، ضرورة أنّ الظنّ ممّا يتغيّر ويتبدّل، وحرام الله وحلاله ممّا لا تغيّر فيه ولا تبديل.

وقد قرّر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة، وهي: أنّ كل حكم اجتهادي قابل للتغيير، وكلّ حكم قابل للتغيير مخالف للشريعة الإسلاميّة الأبديّة، فينتج أنّ كلّ حكم اجتهادي مخالف للشريعة الإسلاميّة.

ووهنه واضح، أمّا أوّلاً: فبأنّه منقوض بما يحكم به الأخباريّون، لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة إليهم أيضاً، كما إذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر يخصّصه، أو فهموا أوّلاً من الخبر حكماً ثمّ عدلوا عن فهمهم، وإنكار إمكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة. وحينئذٍ فنقول: إنّ حكم الأخباري قابل للتغيير إلى آخر ما ذكر.

وأمّا ثانياً: فبأنّه لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا يكون ما يفيد الظنّ هو حكم الله الواقعي ليكون الأخذ بالظنون هو المطلوب الأول. وأمّا إذا قلنا بكون الأخذ به مطلوباً من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقاً إليه - ليكون حكماً ظاهريا كما هو المذهب عندنا - فلا، إذ تغيير الأحكام الظاهريّة غير عزيز في الشريعة. وقد اتّفق عليه الفريقان، كما إذا وجد شيئا في أسواق المسلمين بحكم بحلّه ثمّ علم بعد ذلك كونه حراماً، أو أخذ لحماً من يد مسلم ثمّ علم كونه لحم خنزير أو ميتة، فإنّ حكمه بالحلّ أولاً حكم ظاهري وقد انكشف بعد ذلك خلافه. ولو جعل كلّ من الحلّ والحرمة المتعلّقين بالموضوع الواحد حكماً واقعيّاً في المقام فمع وضوح فساده، يجري الدليل المذكور بالنسبة إليه أيضاً، فلابدّ من الالتزام بفساده، والقول بعدم جواز الأخذ بأحد الحكمين المذكورين، وهو واضح الفساد.

فظهر أنّه لا دلالة لأبديّة الأحكام على عدم جواز الأخذ بالاجتهاد القابل للتغيير، إذ لا يتوهمّ أحد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتّى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأييد، بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في الإجتهاد والرجوع عن الحكم الأوّل إلاّ ظاهرياً، كاختلاف الحاصل المتعلّق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت أوّلاً.

كما عرفت في المثال المذكور، فكما يحكم هناك بالحلّ في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلّق بذلك الموضوع المعّين شيئاً واحداً لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام، وكما أنّ ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأييد فكذا الحال في محلّ الكلام.

وأمّا ثالثاً: فبأنّه إن أراد بقوله «كلّ حكم اجتهادي قابل للتغيير» أنّه قابل للتغيير بالنسبة إلى الموضوع المفروض حينئذٍ مع جميع خصوصيّاته فممنوع، ضرورة أنّه ما دام المجتهد باقياً على حاله الأوّل لا يمكن تغيير ذلك الحكم في شأنه أصلاً. وإن أراد أنّه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تغيّر حاله، كأن يصير ظانّا بخلاف ما ظنّه أوّلاً فمسلّم ولا مانع منه، ضرورة أنّ أبديّة الأحكام لا تقضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف أحوال المكلّفين. كيف! واختلاف صلاة الحاضر والمسافر، والصاحي والمريض، والقادر والعاجز، من الضروريّات، ولا منافاة فيه لأبدّية الأحكام الثابتة بالضرورة أصلاً فكذا الحال في المقام.

وأمّا رابعاً: فبأنّه إن أراد بكون كلّ حكم اجتهادي قابلاً للتغيير أنّ ما يحكم به المجتهدون من الأحكام قابل للتغيير فهو ممنوع، بل فاسد، لأنّ ما يدركه من الأحكام

غير قابل للتغيير عمّا هو عليه، فإنّه إن كان ما أدركه مطابقاً للواقع لم يكن قابلاً للتغيير عمّا هو عليه وإن أدرك بعد ذلك خلافه. غاية الأمر أن يكون معذوراً في خطئه فيه ثانياً، وإن كان غير مطابق للواقع فكذلك أيضاً، غاية الأمر أن يكون معذوراً في خطئه فيه أولاً.

وإن أراد به أن نفس حكمه وإدراكه قابل للتغيير، بأن يدرك ثانياً خلاف ما أدركه أولاً فيزول إدراكه الأول ويخلفه الثاني فمسلّم، ولا يلزم من ذلك أن يكون إدراكه مطلقاً منافياً للشريعة الأبدّية، كما هو قضيّة الكلّية المدّعاة، إذ قبول الإدراك للتغيير إنّما يقضي بعدم الملازمة بينة وبين إصابة الواقع، لأنّه لا يكون مصيباً للواقع مطلقاً. وحينئذٍ فأقصى ما يلزم من الدليل المذكور أن ظنون المجتهدين قد تصيب الواقع وقد تخطئه. وهذا ممّا اتّفق عليه أصحابنا واتّفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنّه، إذ لا منافاة بين عدم إصابة الظنّ للواقع ووجوب العمل بمؤداه، كما هو الحال في سائر الطرق المقرّرة في الشريعة فلا تغفل.

ومنها: أن الدالّ على وجوب عصمة الإمام قاضٍ بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ، فإنّهم قالوا باعتبار العصمة في الإمام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤديه. فقضية ذلك أن لا يجب إتباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الإصابة نظراً إلى العلّة المذكورة، فكما أنّ جعل الإمام حجّة يقضي بعصمته فيكون كلامه مفيداً للقطع وحجّة للعذر في الكشف عن الواقع، كذا كون سائر الوجوه والأدلة حجّة على المكلّف يتوقّف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلّف.

ومن البيّن أن رأي المجتهد ممّا لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة إلى المجتهد نفسه فكيف لغيره.

وفيه أوّلاً: أنّ ذلك منقوض بما يذهب إليه الأخباريّة من جواز رجوع الجاهل إلى العالم والبصير بالأخبار، وكذا اعتماد العالم بقول الثقة.

ومن البيّن أن قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنة الموصلة إلى درجة اليقين بالعدالة مع أنّه في كمال الندرة، لعدم بلوغه بذلك إلى درجة العصمة. كيف! ولو كان كذلك لاكتفى بذلك في الإمام أيضاً فكيف مع الإكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب، إذ لا يقطع معه بحصول العدالة فضلاً عن القطع بمطابقة ما يحكيه الواقع. فلو تمّ ما ذكروه لقضى باعتبار العصمة في الوسائط الّتي بين المكلف وبين الإمام في زمان الحضور وفي أزمنة الغيبة، مضافاً إلى أنّ القواعد المقرّرة في الشريعة لاستكشاف أحكام الموضوعات - كأصالة طهارة الماء، وأصالة صحة فعل المسلم، وقبول أخبار ذي اليد ونحوها - لا يفيد قطعاً، مع أنّ الشارع حكم بجواز الرجوع إليها أتّفاقاً من الفريقين، بل إجماعاً من المسلمين. وكذا الحال في استصحاب العموم إلى أن يأتي المخصّص، واستصحاب الحكم الثابت إلى أن يثبت نسخه. ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جارٍ في المقام، إذ القائلون بحجّية الظنّ إنما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرّد كونه ظنّاً. ومنها: أن الدالّ على وجوب عصمة الإمام قاضٍ بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ، فإنّهم قالوا باعتبار العصمة في الإمام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤديه. فقضية ذلك أن لا يجب إتباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الإصابة نظراً إلى

العلّة المذكورة، فكما أنّ جعل الإمام حجّة يقضي بعصمته فيكون كلامه مفيداً للقطع وحجّة للعذر في الكشف عن الواقع، كذا كون سائر الوجوه والأدلة حجّة على المكلّف يتوقّف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلّف.

ومن البيّن أن رأي المجتهد ممّا لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة إلى المجتهد نفسه فكيف لغيره.

وفيه أوّلاً: أنّ ذلك منقوض بما يذهب إليه الأخباريّة من جواز رجوع الجاهل إلى العالم والبصير بالأخبار، وكذا اعتماد العالم بقول الثقة.

ومن البيّن أن قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنة الموصلة إلى درجة اليقين بالعدالة مع أنّه في كمال الندرة، لعدم بلوغه بذلك إلى درجة العصمة. كيف! ولو كان كذلك لاكتفى بذلك في الإمام أيضاً فكيف مع الإكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب، إذ لا يقطع معه بحصول العدالة فضلاً عن القطع بمطابقة ما يحكيه الواقع. فلو تمّ ما ذكروه لقضى باعتبار العصمة في الوسائط الّتي بين المكلف وبين الإمام في زمان الحضور وفي أزمنة الغيبة، مضافاً إلى أنّ القواعد المقرّرة في الشريعة لاستكشاف أحكام الموضوعات - كأصالة طهارة الماء، وأصالة صحة فعل المسلم، وقبول أخبار ذي اليد ونحوها - لا يفيد قطعاً، مع أنّ الشارع حكم بجواز الرجوع إليها أتّفاقاً من الفريقين، بل إجماعاً من المسلمين. وكذا الحال في استصحاب العموم إلى أن يأتي المخصّص، واستصحاب الحكم الثابت إلى أن يثبت نسخه. ولو قيل بحصول

القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جارٍ في المقام، إذ القائلون بحجّية الظنّ إنما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرّد كونه ظنّاً.

وثانياً: بالفرق الظاهر بين الإمام والمجتهد، فإن الإمام أمين الله على كافّة الأنام وله الرئاسة العامّة ووجوب الطاعة على الخاصّ والعامّ وهو مرجع الجميع في استفادة الأحكام، ومع ذلك لا يستند في العلم بها إلى الأسباب الظاهرة.

ومن البيّن أنّ مجرد العدالة غير كافٍ في اطمئنان النفس بمثل ذلك، إذ لا تطمئن بقول العدل إذا ادّعى شيئا خارجاً عن المعتاد خارقاً للعادة الجارية بين الناس، بل يتسارع الظنون إليه بالتهمة.

نعم لو دلّ الدليل على عصمته كان قوله برهاناً قاطعاً لا مجال لإنكاره.

فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتّى فأعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزلة الراوي عنهم عليهم السلام، ولا يكون السبيل الّذي يستنبطه ذلك المجتهد قطعيّاً بعد القطع بوجوب العمل بمؤداه.

ومنها: أنّ فتح سبيل العلم على المكلّفين وتكليفهم بالعلم بالأحكام من اللطف، فيجب أن يكون حاصلاً لوجوب اللطف على الله تعالى. أمّا الصغرى فلما فيه من تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصية ما ليس في الظنّ، لوضوح أنّ اليقين أدعى إلى تحصيل الامتثال من الظنّ. وأمّا الكبرى فظاهرة.

والجواب عنه أمّا أوّلاً: فبأنّ العلم والظنّ مشتركان فيما ذكر إذا كان الظنّ منتهياً إلى اليقين كما هو المفروض في المقام، لظهور كون المكلّف في مقام العمل عالماً بالتكليف قاطعاً به.

نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظنّ من حيث إنه ظنّ لربما أمكن التمّسك في دفعه بما ذكر. فظهر بذلك فساد ما قد يقال: إنه مع كون المسألة ظنّية لا ركون على تّرتب الثواب أو العقاب ليكون ذلك داعياً إلى الأقدام والإحجام، نظراً إلى وضوح تّرتب الثواب أو العقاب على مخالفة الأحكام الظاهريّة لقيامها مقام الواقعيّة. بل قد يقال بإناطة الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع أو لا وإن أمكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها، وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فبالمنع من كلّية الكبرى، إذ ليس كلّ لطف واجباً عليه تعالى. كيف! وظهور الإمام من اللطف على الوجه المذكور قطعاً. ودفع أهل الفساد المانعين من تمكّنه من اللطف كذلك فيكون واجباً عليه تعالى مع أنّ المعلوم خلافه. فلا مانع من أن يكون البناء على الظنّ في أزمنة الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع إلى الائمة من قبيل ذلك، بل يمكن أن يكون ذلك من فروعه، حيث إن انسداد سبيل العلم إنما جاء من جهة غيبة الإمام وخفاء طرق الأحكام فيكون الأمران من قبيل واحد، مضافاً إلى أن كون التكليف بالعلم لطفاً محلّ منع، بل قد يقال بأنّ عدم الزام المكلفين بتحصل اليقين في خصوصيّات التكاليف هو اللطف، لما في إناطة التكليف بخصوص العلم بالأحكام من الحرج التامّ، ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلّفين

بالأخذ بعدّة من الطرق الظنّية مع انفتاح سبيل العلم حينئذٍ كما أشرنا إليه في محلّه.

ومنها: أنّ الظنّ مداركه مختلفة غير جارية على وجوه منضبطة فلا يكون الأحكام المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدّاً بحسب اختلاف الآراء، ومثل ذلك لا يصلح أن يكون مداراً للتكليف سيّما بالنسبة إلى عامّة الأنام مع انفتاح سبيل العلم كما أشرنا إليه.

ويوهنه: أنّ ذلك لو تمّ فإنما يتمّ لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظنّ من أيّ طريق. وأمّا إذا قلنا بكون المناط هو الأخذ بظنيات خاصّة والتمسّك بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا، مضافاً إلى أن ذلك وجه استحساني لا يصلح حجّة لتأسيس حكم شرعي، وأيّ مانع من اختلاف التكاليف في ظاهر الشريعة على حسب اختلاف الظنون وإن كان الحكم الواقعي أمراً واحداً.

ومنها: أنّه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد: من إثارة الفتن وإقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها، فلا يقع التكليف به من الحكيم. كيف! وذلك من شبهات العامّة في الاعتذار عمّا صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الإسلام من إثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الأعراض ونهب الأموال وغيرها.

ويدفعه: أن الأخذ بالطرق الظنّية الشرعيّة على الوجه المعتبر في الشريعة، لا يفضي إلى شيء من ذلك، بل نقول: إنها في الانضباط ليست دون الوجوه العلميّة.

وجعل الإجتهاد الشرعي عذراً لإقدام أُولئك على الفساد لا يقضي بفساد الرجوع إلى الإجتهاد، مع وضوح فساد دعواهم في ذلك الاستناد. كيف! وربما يعتذرون لهم

بقطع كلّ منهم بشرعيّة ما يأتي به من الفساد، مضافاً إلى اتّفاق الفريقين على جواز العمل بالظنّ في الجملة بالنظر إلى الموضوعات. وإثارة الفتن وإقامة الحروب ونحوها إنما يتفرّع في الغالب على ذلك دون نفس الأحكام الشرعيّة، واعتذار العامّة عن سلفهم إنما هو بالنسبة إلى ذلك غالباً، فلو تمّ ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ في ذلك ولا قائل به.

ومنها: أنّ الإجتهاد أمر خفي لابتنائه على الاستنباطات الخفية وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط حكم المسألة وهي أيضاً من الأمور الخفيّة النفسيّة، فلا يمكن أن يكون مناطاً للأحكام الشرعية سيّما بالنسبة إلى جميع الأمة.

ووهنه واضح، إذ لا خفاء في شيء من ذلك عند المجتهد، والعامي ليس وظيفته الرجوع إلى الأدلة، فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط لذلك، وعلمه يكون من يقلّده بالغاً درجة الاجتهاد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة أو بغيره، فنفس الملكة وإن لم تكن ظاهرة إلاّ أن الطريق أمر ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات، مضافاً إلى جريان ذلك على طريقة الأخباريّين أيضاً، إذ لابدّ عند المحقّقين منهم في الرجوع إلى الأدلة الشرعيّة من الاقتدار على فهم الأخبار والجمع بينها والتمكّن من ردّ الفروع إلى الأصول، ومن ذلك أيضاً من الأمور النفسية الغير الظاهرة. فلو كان ذلك مانعاً لجرى في كلّ من الطريقتين.

التقليد

تعريف التقليد :

توطئة:

للتقليد مباحث عديدة في كلمات الأصحاب منها تعريفه لغة واصطلاحاً وأدلة مشروعيته وبعض ما يتعلق من آثار المشروعية كحجية قول المجتهد وغيرها، وكذلك بحث تقليد الأموات وتقيد الأعلم، هذا ما يبحثوه في كتب الأصول، نعم في باب التقليد في كتب الفقه يبحثوا ما هو أوسع.

ولا يخفى أن فعل التقليد مسألة فقهية بحته وإنما بحثها الفقهاء استطرادا في نهاية البحث الأصولي، نعم هو لا يخلوا من حيثيات أصولية.

فائدة:

هل الحجية لفعل الفقيه أو لفعل المقلد؟

ومن المباحث التي نود التعرض لها قبل الولوج في تعريف التقليد مبحث حجية التقليد وهل هي حجية لفعل الفقيه في فتواه فيقال فتوى الفقيه حجة أو الحجية هي فعل المقلد (اي فعل التقليد)؟

ربما يتبادر للذهن أن الحجية لفعل الفقيه وهي فتواه وليست لفعل المقلد، فيقدح بذلك استفهام مفاده، فلماذا بحث الأعلام فعل المقلد وهو التقليد؟ وهذا

التساؤل نظير ما يقال في الأمارات بالنسبة للمجتهد، فهل أن الامارة (الروايات) هي الحجة أو أن الاستنباط الذي يستنبطه الفقيه منها هو الحجة.

هذا التساؤل ربما يجاب عنه بما هو موجود في أبحاث التخيير بين الروايات المتعارضة، فإن الحجية وإن كانت للروايتين إلا أن اختيار الفقيه لأحدها متمم للحجية، وكأنه يوجب إتمام نصاب الحجية اي تعيينها.

فالحجية ليست مرتبة على الامارة بما هي هي بل بضميمة عمل الفقيه وهو عملية الاستنباط من الامارة، وكذلك الحال أن الحجية إنما تتم بضميمة التقليد في عمل المقلد، وكذلك الحال بالنسبة للقضاء فتتم الحجية بضميمة انشاء حكم من القاضي لا بمجرد توفر موازين الحكم القضائي، وهذا البيان في القاضي واضح جداً فإن آثار الحكم إنما تترتب على إصدار الحكم القضائي لا على مستندات وأدلة القاضي.

وبذلك لا يتم ما استبعده المحقق العراقي من جعل الحجية لفعل المجتهد لا لفعل المقلد.

وعليه فترتب الآثار إنما هو بنحو إنضمام الفعلين فعل المجتهد وفعل المقلد.

التقليد لغة :

اختلفت كلمات اللغويين في معنى التقليد فمنهم وهم الأكثر حمله على تقليد الشيء، بإن يجعله كالقلادة في رقبة المجتهد فيكون إلقاء لمسؤولية العمل على عاتق المجتهد، قال ابن منظور:

«...ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الأعمال...»[1] .

وقال في المصباح المنير:

«قلدت المرأة تقليداً جعلت القلادة في عنقها» [2]، وغيرهما.

ويأتي بمعنى المشابهة في الصوت أو الفعل كتقليد الببغاء للإنسان وهذا ما احتمله بعض المعاصرين [3] وهو غير بعيد فإن العرف يستسيغ ذلك.

ومن هذا المعنى اللغوي استعاره أهل الاصطلاح الفقهي وكأن الجاهل بالأحكام قد جعل أعماله قلادة في رقبة المجتهد.

التقليد إصطلاحًا :

فقد عرف بتعاريف عديدة منها :

التعريف الأوّل:

تعريفه بالأخذ... وقد عرفه بذلك جملة من الأعلام منهم صاحب الكفاية حيث قال:

«أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقاديات تعبدا بلا مطالبة دليل على رأيه، والأخذ قد يأتي بعدة معانٍ، منها التعلم، ومنها الالتزام

[1] لسان العرب: - ج ٣ - ص ٣٦٦.
[2] المصباح المنير: ص ٥١٢.
[3] ما وراء الفقه، للسيد الشهيد مُحمَّد الصدر، - ج ١ - ص ٣٧، فصل في التقليد.

والتبني، وقد يفسر ثالثة بالاستناد وقد يفسر بالقبول كظاهر قوله تعالى: وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ»[1]

وهذه المعاني كلها غير العمل وإنّما تكون مقدمة للعمل، نعم قد يفرق الإلتزام عن باقي المعاني فيكون غير الأخذ لأن الإلتزام قد يكون قبل الأخذ وهو فعل نفساني بمعنى عقد القلب على العمل بفتوى المجتهد، لذا فهو غير الأخذ.

التعريف الثاني:

تعريفه بالإلتزام - بناءً على أنه غير الأخذ كما بينا انفا - وقد عرفه بذلك جملة من الأعلام منهم السيد اليزدي في العروة الوثقى، حيث قال:

«التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد بل ولو لم يأخذ بفتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد» [2]

التعريف الثالث:

تعريفه العمل بقيد شيء كالاعتماد أو الاستناد... وذهب إلى ذلك جملة من الأعلام المعاصرين مع اختلافهم في كونه معتمداً أو مستنداً أو غيرها، ومن تلك التعاريف، تعريف السيد البروجردي، حيث قال:

«بل هو نفس العمل ولا مدخلية للالتزام في شيء من الأحكام»[3]

---

[1] كفاية الأصول: ص ٤٧٢.

[2] العروة الوثقى المحشاة بـ ٤١، حاشية مسألة ٨، ص ٢٣٤، مؤسسة السبطين.

[3] المصدر: ٢٣٥.

وتعريف السيد الحكيم والسيد الخوئي، حيث قالوا:

«هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد»[1]

وتعريف السيد الخميني، قال:

«هو العمل مستندا إلى فتوى المجتهد»[2]

التعريف الرابع:

تعريفه بالعمل بلا قيد وإنّما يكفي المطابقة لفتوى المجتهد ولو صدفة فلا يشترط الاستناد ولا الإعتماد ولا الإلتزام ولا التعلم [3]

التعريف الخامس:

أنه نفس امارية فتوى المجتهد، فالتقليد ليس شيئا وراء قول المجتهد والحجية مترتبة عليه بلا ضميمة فعل المقلد، وهذا ما تبناه المحقق العراقي وقد أشرنا إلى الخدشة فيه في الفائدة المارة الذكر.

تحقيق تعاريف الأعلام:

والأشكال الذي يرد على العراقي يرد أيضاً على التعريف القائل بصرف المطابقة وذلك لعدم ترتب جملة من الآثار على الفتية لوحدها ولا صرف مطابقة العمل لها.

---

[1] المصدر: ٣٥٧.

[2] المصدر: ٢٣٦.

[3] كالسَّيّد السيستاني في تعليقة العروة الوثقى، المصدر: ٢٣٧.

كما أن التقليد ليس هو العمل مستندا أو معتمدا كما تبناه بعض المعاصرين، وذلك لأن الأوفق في تعريف التقليد ما يناسب الفعل الأصولي لا الفعل الفقهي وهو يتناسب مع تعريف الأخذ لا تعريف العمل، ومقصودنا من الفعل الأصولي ما لم يرتبط بالفعل الخارجي كما هو الحال في الفعل الفقهي كالصوم والصلاة والزكاة.

فالفعل الأصولي ناظر إلى الحكم الفقهي كما (في لا تنقض)... فهو فعل على صعيد الجوانح أو الإدراك أو الفكر، ولذا الصحيح تعريف التقليد بالأخذ بفتوى الفقيه خلافاً لما بنى عليه أكثر المعاصرين من أنه العمل مستندا أو معتمداً.

فالصحيح تعريفه:

«التقليد هو الأخذ بفتوى الفقيه ويتحقق بتعلم فتواه بداعي الإلتزام والعمل».

أقسام التقليد

وينقسم إلىٰ قسمين:

١- التقليد غير المبرَّر.

وهذا كما يصنعه السفهاء ممَّن أشار إليهم أمير المؤمنين عليه السلام فيما رُوي عنه في النهج: «وهمج رعاع، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجئوا إلى ركن وثيق»[1] ، وما أكثر هؤلاء في كل زمان.

وما من عاقل إلا ويستهجن هذا القسم من التقليد، بل أنّ قبحه من الواضحات التي لا تحتاج إلىٰ دليل، ولك أنْ تُسمَّيه بـ (التقليد الأعمىٰ)

٢- التقليد المبرَّر.

وهو الرجوع غير المختص إلىٰ المختص، ويُعبر عنه برجوع الجاهل إلىٰ العالم، أي رجوع الجاهل في شيء إلى العالم بذلك الشيء.

وأمثلة هذا القسم لا تعد ولا تحصى، وهو مما حكم العقل بحسنه، وأمر الشرع به، وجرت عليه سيرة العقلاء، ولك أن تُسمَّيه بـ (التقليد الواعي).

ومن نهىٰ جاهلاً في شيء عن الرجوع إلى العالم فهو إمَّا معتوه، وإمَّا مغرض مفسد يبتغي من وراء نهيه تحقيق هدفٍ ما، وإلا فأي عاقل ينهىٰ مريضاً لا يدري ما داؤه وما دواؤه عن مراجعة الطبيب المختص؟!

---

[1] نهج البلاغة: (قصار الحِكَم/ حكمة ١٤٧).

وتقليد العوام للفقهاء في مجال الأحكام الفرعيَّة هو من قبيل التقليد المبرَّر والواعي، وقد حكم بمشروعيته كافة مذاهب المسلمين.

أمَّا الإماميّة فواضح، وأمَّا بقية المذاهب فقد أغلقت باب الإجتهاد، وأوجبت الرجوع في أخذ الأحكام إلىٰ من فقهائهم، وهم: مالك، وأبو حنيفة، والشَّافعي، وأحمد بن حنبل.

أقسام التقليد الواعي :

وينقسم التقليد الواعي إلى قسمين :

١- التقليد في الأُمور العمليَّة :

وهو: (متابعة غير الخبير في فعلٍ من الأفعال لمن هو خبير في ذلك الفعل ثقةً بخبرته).

والمبرَّرُ لهذا التقليد : فقدان الخبرة لدىٰ التابع، ووجودها لدىٰ المتبوع.

ومن هذا القبيل تقليد أصحاب المِهَن والحِرَف والفنون، فإن العامل يتبع فعل الأستاذ في تلك الحِرفة ليُتقِن الصنعة، ويستفيد من خبرته فيها، كما في مهنة الخياطة، والنجارة، والحدادة، والبناء، وإصلاح المكائن والمركبات، وكذا في مجال السينما، والمسرح، والفنون التشكيلية، من الخط، والرسم، والنحت، والتطريز، وغيرها، وكذا في مختلف فنون الأدب، إلى غير ذلك مما لم نذكره.

ولو أن شخصاً تعاطىٰ مهنة الخياطة مثلاً قبل أن يتقنها فإن العقلاء يلقون باللوم عليه، ويحكمون بأنّه ضامن لما يتلفه بسبب جهله.

ولذا ترىٰ كثيراً من العقلاء يشترطون على الأُستاذ أن يباشر العمل بنفسه فيما لو كانوا يشكُّون في قدرات عامله.

وقد جرت سيرة العقلاء - بمختلف أديانهم ومعتقداتهم - علىٰ الرجوع إلى ذوي الاختصاص في جميع تلك المجالات، ومن رجع فيها إلى غير المختصين كانَ مَلوماً عند العقلاء، حتىٰ لو جاءت النتيجه في صالحه وكما يريد.

٢- التقليد في الأمور العلميَّة :

وهو: (متابعة الجاهل بشيءٍ لقول العالم به من دون معرفة مستنده ثقةً بعلمه).

والمبرَّرُ هنا هو: فقدان العلم لدىٰ التابع، ووجدانه لدىٰ المتبوع.

ومن هذا القبيل متابعة العقلاء لأصحاب العلوم فيما توصَّلوا إليه من نتائج والأخذ بقولهم فيها دون مطالبتهم بالدليل علىٰ ما يقولون، باعتبار أنهم ذوي اختصاصٍ في تلك العلوم، وأمثلته كثيرةٌ جدّاً يتعسَّر، بل يتعذَّر حصرها.

فمنها: متابعة العقلاء لعلماء الفيزياء فيما توصَّلوا إليه في مسائل هذا العلم، كقولهم: (لكل فعلٍ ردة فعلٍ تساويه في القوَّة وتعاكسه في الاتجاه)، من دون أن يطالبوهم بدليل علىٰ هذه القاعدة، لكونهم ذوي اختصاص في علم الفيزياء.

ومنها : متابعتهم لما قيل في علم الطبَّ من أنّ شرب الشاي بعد الأكل مباشرةً هو من أسباب قلة امتصاص المعدة للحديد، ومن دون أنّ يطالبوهم بدليل علىٰ صحَّة مقالتهم هذه.

وتقليد العوام للفقهاء يندرج في هذا القسم من التقليد الواعي، أعني التقليد في الأُمور العلميَّة، حيث يأخذون الأحكام الفقهيَّة من الفقهاء بما أنهم أصحاب الاختصاص في علم الفقه، فإن العلوم الدينية منها ما يتناول المسائل العقائدية، ومنها ما يتناول المسائل الأخلاقية، ومنها ما يتناول المسائل الفقهية، والعوام إنما يتابعون الفقهاء في خصوص المسائل الفقهية، وأمَّا حكم التقليد في غيرها فهذا ما سوف نُبينَّه في البحث الآتي تفصيلاً.

أقسام التقليد في المسائل الدينية :

ينقسم التقليد في المسائل الدينية إلىٰ ثلاثة أقسام :

١- التقليد في المسائل العقائدية.

٢- التقليد في المسائل الأخلاقية.

٣- التقليد في المسائل الفقهية.

وبيان حكمه في كلَّ قسم من هذه الأقسام يحتاج إلىٰ تفصيل، وبيان كلَّ قسم علىٰ حِدَة.

التقليد في المسائل العقديَّة :

أمَّا المسائل العقدية فهي عبارة عن: (مجموع القضايا التي ينبغي للإنسان أن يؤمن بها، أو بخلافها).

وقد بحثها العلماء لإثبات ما هو حقّ منها، وإبطال ما ليس بحقّ من خلال الدليل، لا من خلال الآراء والأهواء، من دون متابعة للآباء والكُبَرَاء.

وعلىٰ رأس تلك المسائل ما يُبحَث فيها عن وجود الخالق لهذا العالم، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، ولزوم بعثه للأنبياء، ونصبه للأوصياء، وبعثه للأموات ليوم الحساب والجزاء.

والمسائل العقديَّة نوعان :

النوع الأوّل: المسائل الأساسيَّة، وهي التي يبتني الدّين علىٰ الاعتقاد بها، والتي يلزم من إنكارها الكفر، وتُسمَّىٰ بـ (الأُصول) ولذا كان تحصيل الإعتقاد بها واجباً بحكم العقل، لأن مصير الإنسان يتحدد بها.

والأُصول خمسة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد.

ثلاثةٌ منها يُعبر عنها بأصول الدين، لأن الإسلام يتوقف علىٰ الإعتقاد بها، وهي: التوحيد، والنبوة، والمعاد، ولذا لو أنكر المسلم واحداً منها فقد خرج عن الإسلام. وواحد منها مشترك بين فرقتين من المسلمين، وهما الإمامية والمعتزلة، وهو العدل الإلهي، فمن اعتقد بما يخالفه كان خارجاً عن هاتين الفرقتين، كالأشاعرة ولكنَّه لا يخرج عن الإسلام.

وواحد مختصّ بمذهب الإمامية، وهو أصل الإمامة، أي الإعتقاد بوجوب نص الشرع للإمام بعد النبي، من خلال النص عليه، وأن منصب الإمامة منحصر في أثني عشر معصوماً من أهل بيته، أولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم الحجة بن الحسن روحي لتراب نعله الفداء، فمن أنكر إمامتهم أو إمامة بعضهم أو أضاف إليهم غيرهم من أهل البيت أو الصحابة أو غيرهما فهو خارج عن مذهب الإمامية الإثني عشريَّة، وداخل في أحد المذهب الأخرىٰ.

وأنقل لكم نماذج بسيرة من كلمات بعض الأعلام في حرمة التقليد في أصول الدين.

١- الشيخ الطوسي رحمه الله، قال: «أن على بطلان التقليد في الأصول أدّلة عقلية وشرعية من الكتاب والسُنّة وغير ذلك» [١]

وقال في مورد آخر: «وأقوى ممّا ذكرنا، أن لا يجوز التقليد في الأُصول، إذا كان للمكلَّف طريق إلى العلم أمّا جملةً أو تفصيلاً، ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلَّف، وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلَّفة بحال»[٢]

٢- الشهيد الثاني العاملي رحمة الله عليه، قال: «عدم جواز التقليد في الأُصول بالاتفاق» [٣]

- المشهدي، قال عند تفسير قوله تعالى: «وإذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، وهو منع صريح من التقليد في الأُصول» [١]

---

[١] العدة في أُصول الفقه، الطوسي، ج ٢، ص ٧٣٠.

[٢] العدة في أُصول الفقه، الطوسي، ج ٢، ص ٧٣١.

[٣] رسائل الشهيد الثاني، الشهيد الثاني، ج ٢، ص ٧٥٤.

وقال عند تفسير قوله تعالى: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، وفي هذه الآية، دلالة على فساد التّقليد في الأُصول، إلا ترىٰ أنّه لو جاز التقليد لما أمروا بأنّ أنّ يأتوا فيما قالوا ببرهان؟» [٢]

٤- الخراساني، قال: «أمّا العقليات، كتوحيد الله وصفاته وأفعاله ونبوة النبي ووصاية الوصي وسائر ما يتعلق بها، فلا مجال للاجتهاد بمعنى المصطلح فيها، وإن كانت تحت الإجتهاد بمعناه اللغوي وهو تحمل المشقة، ولأجل هذا أجمعوا على أن التقليد في العقليات والاعتقاديات باطل، بل يجب على كلَّ مكلَّف الإجتهاد فيها بحسب وسعه وقدرته حتّى يقطع، ولهذا لا يجوز التقليد فيها لأحدٍ من المكلَّفين، وهذا مما لا كلام فيه» [٣]

٥- علي كاشف الغطاء، قال: «ذهب جماعة كالعلاّمة الحلي في باب الحادي عشر والمحقّق في المعارج والشهيد الأول والمحقّق الى عدم جواز التقليد في أُصول الدين وإنّ أفاد العلم ولابدّ من الرجوع إلى البراهين أو العلم عن إلهامٍ أو بكشفٍ أو تصفيةٍ للنفس أو بمشاهدة معجزة أو من القرآن أو التواتر أو من العلم بصدق المخبر لعصمته أو غير ذلك» [٤]

٦- النجفي العراقي، قال: «المشهور عدم جواز التقليد في أُصول الدين، وعن العلامة والسيوري دعوى الإجماع عليه، وعن القوشجي إجماع المسلمين» [٥]

---

[١] تفسير كنز الدقائق، المشهدي، ج ١٠، ص ٢٦٤.

[٢] تفسير كنز الدقائق، المشهدي ج ٢، ص ١١٩.

[٣] مفتاح السعادة، محمد تقي النقوي الخراساني، ج ٤، ص ٤٥٧.

[٤] النور الساطع في الفقه النافع، علي كاشف الغطاء، ج ٢، ص ١٠٣.

[٥] المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى، عبد النبي النجفي العراقي، ص ١٠٧.

- السيد أبو القاسم الخوئي، رحمه الله قال: «إنّ محل الكلام إنما هو في التقليد في الأحكام الفرعيَّة بالإضافة إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسألة، والآيات المباركة إنما وردت في ذمّ التقليد في الأُصول حيث كانوا يتبعون آبائهم في أديانهم، مع أنّ الفطرة قاضيةٌ بعدم جواز التقليد من مثلهم ولو في غير الأُصول، وذلك لأنّه من رجوع الجاهل إلى جاهلٍ مثله، ومن قيادة الأعمى لمثله، فالذمّ فيها راجعٌ إلى ذلك، مضافاً إلى أن الأمور الاعتقادية يُعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يسوغ فيها الإكتفاء بالتقليد وليس في شيء من الآيات المتقدمة ما يدل على النهي عن التقليد في الفروع عن العالمين بها لمن لا يتمكن من العلم بالأحكام» [1]

٨- الشيخ فاضل اللنكراني، قال: «وهذه الطائفة من الآيات إنما وردت في مقام التوبيخ والمذمة على التقليد في الأُصول الاعتقادية الراجعة إلى النبوّة وشؤونها، مع أنهم كانوا يقلدون آبائهم الذين هم كانوا مثلهم في الجهل وعدم العقل، والضلالة وعدم الاهتداء، ومن الواضح أن رجوع الجاهل إلى مثله بمجرّد تحقّق الارتباط النسبي والأبوة والبنوّة لا يجوز عند العقل والعقلاء، كما أنّ التقليد في الأُصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها تحصيل العلم واليقين غير جائز، فهذه الآيات الكريمة لا مساس لها بالمقام أصلاً» [2]

وهذا ثابت عندنا، وهو أشهر من أنّ يُستدلَّ عليه.

---

[1] الإجتهاد والتقليد، الخوئي: ص ٩٠، ٩١.

[2] تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، (الإجتهاد والتقليد)، ص ٦٢.

النوع الثاني: ما يُسمَّىٰ بالفروع، وهي ما عدا الأُصول، كالإيمان ببعض تفاصيل عالم البرزخ، أو النشور، أو البعث، أو الحشر، أو الصراط، أو تفاصيل ما في الجنة والنار، أو غير ذلك من القضايا الجزئية، ومنها الإعتقاد بالرجعة.

ومسائل هذا النوع لا يجب تحصيل الدليل لأجل الإعتقاد بها، ولكن لو صادف قيام الدليل عليها فيجب علىٰ من قام الدليل عنده أن يعتقد بها، لأنَّه لو أنكرها فيكون قد أنكر ذلك الدليل، كما لو كان آية، أو روايةً، فيكون إنكاره رداً على تلك الآية، أو الروايةً.

مثاله: أن الجنة والنار ممّا يجب على كل مسلم أن يعتقد بوجودهما، لأن إنكارهما موجب لإنكار المعاد، وهو من أُصول الدين، وإنكاره موجب للخروج من الإسلام، وكذلك هو تكذيب للقرآن والنبي الذين أخبرا بوجود الجنة والنار، وتكذيب النبي والقرآن موجب لإنكار نبوته، والنبوة من أُصول الدين، وإنكارها موجب للخروج من الإسلام.

هذا لو أنكر المسلم وجود الجنة والنار، وأمّا تفاصيل الجنة والنار، وصفاتها، وما فيهما فتلك قضايا أُخرىٰ لا يجب تحصيل العلم بها، نعم لو صادف أن قام الدليل عند كل مسلم على شيء منها وجب عليه الاعتقاد به، كما لو بحث في مسألة الرجعة - مثلا - ووجد أدلتها تامة، فلو أنكرها بعد ذلك فيكون قد أنكر دليلها، فإن كان الدليل آية أو روايةً عن النبي فقد خرج من الإسلام، لأنّه قد ردّ قول الله تعالىٰ، أو قول رسوله، وكل منهما موجب للخروج من الإسلام، ولو كان الدليل روايةً عن أحد الائمة فردها موجب للخروج من مذهب الشيعة، لا الإسلام.

ولا يتحقق الإعتقاد بأيَّة مسألة عقديَّة - من الأُصول أو الفروع - إلا إذا حصل اليقين أو الاطمئنان بها، ولا يحصل ذلك إلا من خلال الدليل المفيد للقطع، أو الاطمئنان.

وحيث إن التقليد لا يفيد القطع ولا الاطمئنان فلا يمكن أن يتحقق الإعتقاد بأيَّة مسألة عقديَّة من خلال التقليد مهما كانت الرتبة العلمية لذلك العلم الذي يُقلَّد فيها.

ومن موارد الاطمئنان ما لو أتفق جميع العلماء علىٰ مسألة عقديَّة فرعيَّة، لأن إتفاق الجميع يفيد عادة الاطمئنان بحقانية تلك المسألة، وأتباع العامي لأولئك العلماء لا لكونهم علماء، بل هو أتباع للاطمئنان الذي حصل عنده بسبب إجماعهم علىٰ تلك المسألة، ومن المعلوم أن الاطمئنان حجّة، فيجوز للعامي المطمئن متابعة اطمئنانه.

مثاله: ما لو وجد الإماميُّ جميع علماء الإمامية متفقين على أن الرجعة ستقع في آخر الزمان، فلا يحتاج إلىٰ البحث في المسألة بنفسه ما دام قد حصل له الاطمئنان بذلك من خلال إتفاق الجميع عليها، اللهم إلا لزيادةٍ في الاطمئنان.

والخلاصة: أن المسائل العقديَّة لا حاجة فيها إلى التقليد، بل لا يصحّ فيها ذلك، لا سيمّا الأُصول، كما نهت عنه جملة من الآيات والروايات، وذمت الذين اتخذوا آلهة من دون الله تقليداً منهم لآبائهم أو كبرائهم، كما حكىٰ عنهم القرآن الكريم.

التقليد في المسائل الأخلاقية :

وأمّا المسائل الأخلاقية فهي: (مجموع القضايا التي تتناول ما ينبغي للإنسان أن يتحلّىٰ به من الخصال الممدوحة، كالعلم، والحلم، والتواضع، والسخاء، والصبر، وغيرها من الصفات التي يستحقُّ بها مدح العقلاء).

كما تتناول ما ينبغي أن يتخلّىٰ منه من الخصال المذمومة، كالجهل، والتكبر، والبخل، والتهوُّر، والحسد، وغيرها من الصفات التي يستحقُّ بها ذم العقلاء.

والمسائل الأخلاقية - في الأعم على الأغلب - هي قضايا فطرية لا يحتاج العلم بها إلىٰ دليل يدلُّ عليها من الكتاب أو السُنّة، بمعنىٰ أن النصوص جاءت لتؤكد ذلك أكثرها، وليست في مقام تأسيس اخلاق لا يعرفها العقلاء إلا ما ندر.

ولذا ترىٰ العلماء قديماً وحديثاً لا يتشددون في أسانيد روايات الأخلاق، لأن مضامينها غالباً متطابقة مع الفطرة السليمة، ومع تعاليم الإسلام العامة وخطوطه العريضة، كما أُشير إلىٰ هذه الحقيقة في الحديث النبوي: «أنّما بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق»

ومن هنا جاز رجوع العوام إلى كثير من الروايات الأخلاقية والتربوية، من دون حاجة إلى تقليد الفقهاء فيها، كأكثر ما روي عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) في نهج البلاغة، من قبيل قوله: «خالطوا الناس مخالطة أن متم معها بكوا عليكم،

وإن عشتم حنوا عليكم» وقوله: «إذا قدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكراً للقدرة عليه» [1] ، وغيرهما من النصوص الكثيرة.

هذا، ولكن يلزم الالتفات إلى أن حدود بعض الخصال الممدوحة ربّما تصطدم مع الحكم الشرعي، وفي مثلها تلزم ملاحظة ذلك الحكم.

فربما تخيل البعض أن ترك التقية في مواردها شجاعةٌ، والحال أن التقية في مواردها واجبةٌ شرعاً، فتركها في تلك الموارد ليس شجاعةٌ، بل هو تهور من الناحية الأخلاقية، وحرام من الناحية الفقهية.

أو تخيل أن التواضع خصلة ممدوحة حتى مع المتكبرين، وأن التكبر عليهم خصلةُ مذمومةّ، مع أن العكس هو الصحيح.

التقليد في المسائل الفقهية :

وأمَّا المسائل الفقهية فهي القضايا المتعلقة بأفعال المكلَّفين وتروكهم، كالمسائل المتكلَّفة لأحكام باب الصلاة، كبيان أجزائها، وشرائطها، ومبطلاتها، وهي أحكام تربوا علىٰ المئات، وكذلك أحكام بقية الأبواب، من الصوم، والزكاة، والخمس، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيع، والربا، والأجارة، والنكاح، والطلاق، والمواريث، والوصايا، والوقف، والقضاء، والديات، وغيرها مما تبلغ آلاف المسائل التي يحتاج استنباطها من مصادر التشريع إلى التفرُغ لعشرات السنين.

[1] نهج البلاغة (قصار الحِكَم/ حكمة ٢ و ١٠ و ١١).

والواجب علىٰ كل مسلم أن يمتثل جميع الأحكام التي يُبتلىٰ بها في حياته، ومن البديهي أن امتثالها يتوقف على العلم بها أوّلاَ، وحيث لا يمكن من الناحية العمليَّة أن يُعطل جميع المكلَّفين حياتهم ويتفرغوا للاشتغال باستنباطها، فتعيَّن أن تتفرغ جماعة لهذه المهمة، وعلىٰ الباقين الأخذ منها، كما أشار إلىٰ ذلك قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [1]

وهذه البداهة وإن كانت تكفي لوحدها دليلاً قطعيّاً على مشروعية التقليد إلا أن الشبهات التي يُلقيها الجاهلون ومن قبلهم المغرضون قد وجدت طريقها إلىٰ بعض العوام، فكان لا بدّ من التفصيل في ذلك، وتأكيد تلك البداهة بمختلف الأدلة، كهذه الآية الكريمة، وغيرها، وذلك زيادة في الاحتجاج علىٰ المعاند، وتقوية لقلب الضعيف من عوامَّ المؤمنين (أعزهم الله).

[1] التوبة: ١٢٢.

إثبات التقليد

سيرة العقلاء الممضاة :

إنَّ من الأدلة التي يستند إليها الفقهاء في بعض المسائل إذا لم يرد فيها نصٌّ من آيةٍ أو روايةٍ هو سيرة العقلاء، أي عادتهم التي يجرون عليها.

ولكنَّ الاستدلال بها يتوقَّف علىٰ شروط ثلاثة:

١- أنْ تكون السيرة جارية في زمن المعصوم.

٢- أنْ يسكت المعصوم عن تلك السيرة، ولا ينهىٰ عنها.

٣- أنْ يكون سكوته عنها دالًّا علىٰ رضاه بها، وإلا فلو كان سكوته في ظرف التقيَّة مثلاً فلا يكون دالًّا علىٰ رضاه بها، لاحتمال أنَّه لم يكن يرتضيها، ولكن منعته التقيَّة من النهي عنها.

فإذا اجتمعت الشرائط المذكورة في سيرةٍ من سِيَرِ العقلاء كانت حُجَّةً، ويمكن للفقيه أنْ يستكشف المشروعيَّة منها.

وسكوت المعصوم عن السيرة يُعبَّر عنه تارةً بـ (عدم الردع)، وتارةً بـ (الإمضاء)، فيقال: هذه سيرةٌ لم يردع عنها، أو سيرةٌ مُمضاة، وهو يدلُّ علىٰ جوازها شرعاً.

مثال تعليميٌّ: لو جرت سيرة العقلاء في زمن المعصوم علىٰ أكل السمك نَيَّئاً من دون شِواءٍ أو طبخ، فلو سكت المعصوم ولم يردَع عن أكله نَيَّئاً ففي مثله إذا أحرز

الفقيه اجتماع تلك الشروط فسوف يحكم بجواز أكل السمك نَيَّئاً، استناداً إلىٰ إمضاء المعصوم لتلك السيرة العقلانيَّة.

إذا اتَّضح لك هذا فنقول: لقد جرت سيرة العقلاء بما هم عقلاء علىٰ رجوع غير المُختصَّين في مجالٍ مُعيَّنٍ إلى المختصَّ في ذلك المجال، كما في الطبَّ، والهندسة، والصناعة، والزراعة، وغيرها.

وهذا من أوضح الواضحات التي لا يناقش فيها إلَّا جاهلٌ، أو مغرضٌ، أو معاندٌ، أو مختلٌّ العقل.

وهذه السيرة قديمة بقِدَم البشريَّة، فهي سابقة علىٰ الإسلام بقرون، ولو كانت مرفوضة شرعاً في أخذ الأحكام الشرعيَّة لوجب الردع عنها، وحيث لم يصدر أيُّ ردع عنها من المعصومين ابتداءً من رسول الله صلى الله عليه وآله، وانتهاء بالحسن العسكري عليه السلام، فتكون سيرة ممضاةً، وبإمضائها يثبت أنَّ تقليد الفقهاء العدول أمر جائز بلا أدنىٰ شكَّ، ومن شكَّ في ذلك فهو وسواسيٌّ، والوسواسيُّ لا يُعتنىٰ بوسوسته وشكَّه.

بل هنالك روايات وآيات كما سيأتي ذلك في الفصل الخامس والسادس والسابع، حثَّت علىٰ هذه السيرة، لا أنَّها لم تردع عنها فقط.

بل إن الدليل قوله تعالى كما سيأتي تفصيله: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(١)، ما هو إلا دليل إرشاديٌّ إلى تلك السيرة، أي أنَّ نفس الآية الكريمة تُرشِدنا وتُنبِّهنا إلىٰ طريقة العقلاء في أمثال ذلك، فإنَّ العقلاء في

ميدان تحصيل العلوم التخصُّصيَّة - في أي مجال كان - يحكمون بأنَّه لا يمكن لجميع أفراد المجتمع أن يتفرَّغوا لتحصيل ذلك الإختصاص، كما في الطبَّ والهندسة مثلاً، بل الصحيح عقلائيَّاً هو أن يتفرَّغ لكلَّ تخصص بعض الأفراد ممَّن تكون بهم الكفاية، وينصرف الآخرون إلىٰ شؤون حياتهم الأُخرىٰ، وعند الحاجة يرجع الناس إلىٰ أولئك المتخصَّصين.

ولَعَمري إنَّ هذا من أوضح الواضحات، لكنَّ الذي ألجأَنا إلىٰ الكلام فيه ما هو إلا إنقاذ المخدوعين من المؤمنين الطيبين.

سيرة المتشرَّعة :

إنَّ من أبرز أدلة مشروعيَّة التقليد وأوضحها من الناحية العمليَّة هو جريان سيرة المتشرَّعة علىٰ تقليد العوامَّ للمجتهدين في الأحكام الشرعيَّة.

ببيان: أنَّ المتشرَّعة من المسلمين - أي المتديِّنين منهم - ومنذ الصدر الأوَّل للإسلام إلىٰ يومنا هذا كانوا يرجعون إلىٰ الفقهاء لأخذ الأحكام الشرعيَّة منهم، بقطع النظر عمَّا كان يحتاج إليه الفقهاء في ذلك الزمان للوصول إلىٰ رتبة الفقهاهة، وهذا بنفسه يدلُّ دلالة واضحة علىٰ جواز الرجوع إلىٰ الفقهاء العدول لأخذ الأحكام الشرعيَّة منهم.

والوجه في دلالتها علىٰ المشروعيَّة هو أنّ المقصود من المتشرَّعة خصوص المؤمنين الملتزمين بأخذ الأحكام الشرعيَّة من المعصوم، وحيث أنهم كانوا يرجعون إلى الفقهاء في زمان الائمَّة لأخذ الأحكام الشرعيَّة ويُقلِّدونهم فيها، فيكشف ذلك عن أخذهم جواز التقليد من المعصوم لا من بنات أفكارهم، وإلا لم يكونوا متشرَّعة ومتديِّنين.

ومنه يَّتضح أنَّ سيرة المتشرَّعة تختلف عن سيرة العقلاء، فهي لا تحتاج إلىٰ إمضاء من المعصوم، لأنَّ مصدر سيرة العقلاء نفس العقلاء، فكانت بحاجة إلىٰ إمضاء من السَّماء، وأمَّا سيرة المتشرَّعة فمصدرها نفس المعصوم، بمعنىٰ أنَّنا من خلال سيرة الملتزمين بخطَّ الأئمَّة نستكشف حكمهم، فتكون سيرة المتشرَّعة أحد الطُّرُق لاستكشاف الأحكام الشرعيَّة.

ولو تنزَّلنا جدلاً وقلنا: إنَّ هذه السيرة بحاجة إلىٰ إمضائهم كسيرة العقلاء فإن الإمضاء موجود أيضاً، إذ لم ينقل لنا التاريخ ولا في واقعةٍ واحدةٍ أنَّ الأئمَّة قد نهوا عنها، بل الوقائع التاريخيَّة تدلُّ علىٰ العكس، أعني الإمضاء، فهناك عدَّة روايات تدلُّ علىٰ حَثَّ الأئمَّة شيعتهم علىٰ الرجوع إلىٰ فقهاء أصحابهم العدول من أمثال زرارة، وأبي بصير، ومحمّد بن مسلم، وأبان بن تغلب، ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهم ممَّن وعدنا بذكرهم في الفصل الثامن لإثبات قِدَم مرجعيَّة الفقهاء، ومعاصرتها لزمن الأئمَّة.

وهذا يدلُّ دلالة واضحة علىٰ صواب فعل أُولئك المتديَّنين من المؤمنين، إذ من المحال أنْ يكونوا بأجمعهم ضالين في جميع تلك القرون من دون أنْ ينتشلهم من ضلالتهم وأحد من المعصومين، وهم الذين جعلهم الله هداة للناس، لا سيّما في أخذ الأحكام الشرعيَّة.

وقد تقول: هناك روايات وردت عنهم تذمُّ التقليد، فكيف أدعَّيت عدم صدور ردع عنه؟

وجوابه: أنَّ تلك الروايات نقلها الشيخ الكليني في كتابه (الكافي) تحت عنوانٍ خاصٌّ بذلك، لكنَّها أجنبيَّة عن تقليد الفقهاء العدول من أصحاب الائمَّة، ومختصَّة بتقليد غيرهم ممَّن حلَّلوا الحرام وحرمَّوا الحلال، والذين كانوا كمثل الأحبار والرهبان في ديانتي اليهود والنصارىٰ.

لكنَّ كلامنا ليس في أمثال هؤلاء، بل كلامنا في الفقهاء العدول الذين أفنوا أعمارهم في خدمة شريعة سيَّد المرسلين، وأحنوا ظهورهم وأتعبوا أبصارهم لاستخراج الكنوز من روايات أهل بيته الطاهرين، ممَّن سمَّتهم الروايات في نفس كتاب الكافي بـ (أُمَنَاءُ الرُّسُلِ)، تارةً،(ورثة الأنبياء) أُخرىٰ، و(حصون الإسلام) ثالثةً، وغير ذلك من الأوصاف ذات المضامين العالية، وإلا فجميعنا متَّفِقٌ علىٰ حرمة تقليد المنحرفين من الفقهاء، ولذا ترىٰ فقهاءنا يشترطون في مرجع التقليد أنْ يكون عادلاً، ولا يكفي كونه مجتهداً.

وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ مزيد تفصيل في جواب هذا الإشكال [1] ، وسيأتي أيضاً ما يدلُّ من النصوص المعصوميَّة علىٰ مشروعيَّة تقليد فقهاءنا بالخصوص [2]

[1] راجع: الفصل العاشر، ما دلَّ علىٰ حرمة التقليد، الصنف الثاني، الإشكال الثاني.
[2] راجع: الفصل الثامن الذي عقدناه لإثبات قِدَم المرجعيَّة ومعاصرتها لزمن الائمَّة.

واقع الحال :

يدَّعي منكرو التقليد أنَّ العامَّي بإمكانه الرجوع إلىٰ الروايات وأخذ الأحكام الشرعيَّة منها بنفسه، فلا حاجة إلىٰ مراجعة الفقيه.

وهذا الأدَّعاء يبتني علىٰ خيالٍ يزول بمجرَّد الاصصدام بالواقع، فإنهم تخيلوا أنَّ تحصيل الأحكام الشرعيَّة من الروايات أمرٌ متيسَّرٌ لكلَّ أحد، وأنَّ من أراد التعرُّف علىٰ وظيفته الشرعيَّة في أيَّ مسألةٍ فما عليه إلا أنَّ ينظر في الروايات، وسوف يجد الحكم ماثلاً أمام عينيه، بشكل واضح، ولكن الواقع بخلاف ذلك تماماً، وذلك من جهتين:

الجهة الأُولىٰ: أنَّ كثيراً من الأحكام غير مصرَّح بها في الروايات، وإنَّما يتوصَّل إليها الفقيه بعد عدَّة خطوات يجريها، كما سنُوضَّحه بعد قليل.

الجهة الثانية: أنَّ كثيراً من الروايات يصعب علىٰ العوامُّ فهمها من الأساس، لاشتمالها علىٰ مفردات وتراكيب جُمَلً كانت متداولة في تلك الأزمنة، وقد هجرها العرب في العصور اللاحقة، كما سنُوضَّح أن شاء الله تعالىٰ.

توضيح الجهة الأُولىٰ:

لو أراد الفقيه البحث عن حكم من الأحكام الشرعيَّة كحكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة مثلاً من جهة وجوب التصدَّي لإقامتها أو عدم وجوبه.

الخطوة الأُولىٰ: أنْ يرجع إلىٰ الكتاب العزيز وروايات المعصومين أو غيرهما من مصادر التشريع، كالاجماع وغيره.

وربَّما يتبادر إلىٰ الذهن أنَّ حكم التصدَّي لإقامتها هو الوجوب، وأنَّ الدليل عليه هو قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ» [1]

إلا أنَّ جملة من الفقهاء يرون أنَّ ظاهر الآية: أنَّه متىٰ ما نُودي لصلاة الجمعة فآنذاك يجب علىٰ المسلمين السعي لأدائها، وأمَّا إذا لم يُنادَ لها فلا دلالة للآية علىٰ وجوب التصدَّي لإقامتها، ثمّ النداء في المسلمين لأجل ذلك.

فإنْ الأمر كما يقولون فلا بُدَّ أنْ يطلب الفقيه الحكم من دليل آخر، وهو الروايات، أو الإجماع إنْ كان هناك إجماع علىٰ الوجوب، أو عدمه.

وفي هذه المرحلة يحتاج الفقيه إلىٰ عدَّة خطوات ترتبط بعالم الروايات، أو عالم الإجماع، وسنشير إليها لاحقاً إشارة عابرة.

الخطوة الثانية: أنْ يثبت في مرحلة سابقة أنْ خطابات القرآن لا تختصُّ بزمان نزوله، بل تعمُّ جميع الأزمنة، بما في ذلك زمن الغيبة.

وهذه الخطوة تُبحَث في علم الأُصول لدفع شبهة الإختصاص بزمان نزوله، وهو مبحث لا يرقىٰ إلىٰ مستواه أذهان العوامَّ.

الخطوة الثالثة: أنْ يثبت في مرحلة سابقة أيضاً أنَّ ظواهر القرآن حجَّةٌ، فيجوز لنا العمل بها، خلافاً لمن يدَّعي أنَّ ظواهره مختصَّة بالمعصومين، وأنَّه لا يجوز لنا التعامل معها بشكل مباشر، وأنَّه يجب الرجوع إلىٰ الروايات الشارحة لتلك

[1] الجمعة: ٩.

الظواهر، رغم أن الفقيه يمر بتلك المرحلة إلا أنَّها ليست بواجبه عليه، وإنَّ لم توجد لم يجز لنا العمل بالآية الكريمة.

وما لم يُبطِل الفقيه هذا القول ويُثبِت حجَّية ظواهره بالنسبة إلينا فلا يمكنه الاستدلال بظاهر الآية علىٰ الحكم المذكور.

الخطوة الرابعة: أنْ يراجع الروايات الواردة في صلاة الجمعة لينظر هل فيها تقييد بزمان الأئمَّة، أو تعمُّ زمان الغيبة، لأنَّ المستفاد من بعض الروايات أنَّها مختصَّة بالمعصوم، فلا يجوز لغيره إقامتها إلا بأذنَّه.

فإنْ ثبت اختصاصها بالمعصوم حكم الفقيه بعدم وجوبها في زمن الغيبة، كما ذهب إلىٰ ذلك بعضهم، بل وأفتىٰ بعضهم بحرمتها.

وإنْ ثبت عمومها لجميع الأزمنة أفتىٰ بوجوبها في زمن الغيبة.

الخطوة الخامسة: أنْ ينظر في جميع روايات صلاة الجمعة هل يوجد بينها معارضٌ أو لا؟ ولو وُجِدَ فكيف يحلُّه ويرفعه؟

وهذه الخطوة من أخطر فنون علم الأُصول وأصعبها، ومنها ومن أمثالها من البحوث العالية يمكن لأهل الخبرة أنْ يُميَّزوا بين المجتهد وغير المجتهد، وبين الأعلم وغير الأعلم.

الخطوة السادسة: لو ثبت لدىٰ الفقيه جواز إقامتها في زمن الغيبة فعليه أنْ يبحث هل أنَّ وجوبها تعييني، بمعنىٰ أنَّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة لا صلاة الظهر، أو أنَّنا مخيَّرون بينها وبين صلاة الظهر؟

الخطوة السابعة: أنْ يراجع كلمات الفقهاء الذين سبقوه، لينظر هل هنالك إجماع منهم أو شهرة علىٰ خلاف النتيجة التي توصَّل إليها، أو لا يوجد شيءٌ من ذلك؟

والوجه في ذلك: أنَّ آراء الفقهاء السابقين لها تأثير كبير علىٰ الرأي الذي يتبنَّاه الفقيه، لأنَّهم لو أجمعوا علىٰ حكم يخالف ما توصَّل إليه فهو يدلُّ علىٰ وجود خللٍ إمَّا في استدلاله أو في استدلالهم.

ولذا تجد الفقهاء يُقدَّمون البحث في هذه الخطوة قبل غيرها من الخطوات السابقة، وكأنَّ معرفة آراء المتقدَّمين تُوجَّه بوصلة البحث نحو الاتجاه الصحيح.

وهذه الخطوة تتطلَّب مراجعة المصادر الفقهيَّة بالتفصيل، وهو عمل مُجهدٌ ومتعبٌ عقليًّا وعضليًّا، وليس بالأمر السهل كما قد يتوهَّم بعض الناس.

الخطوة الثامنة: مرحلة الإفتاء بما استقرَّ عليه دليله، وهي مرحلة دقيقة وحسَّاسة جدًّا، وذلك لأنَّ الأحكام التي يتوصَّل إليها الفقيه ليست علىٰ نحو واحد، فمنها ما لا يمكن له التصريح بها ولو إلىٰ أمدٍ محدود، أو ظرفٍ معيَّن، لأنَّ فقهاءنا وفي جميع العصور قد ابتلُوا بمثل ما أبتِ ُلِيَ به الأئمَّة الاطهار من الموانع التي تمنعهم من البوح ببعض الأحكام الشرعيَّة، بل ربَّما أوجبت بعض العناوين التقيَّة عليهم في ذلك.

وإذا كان الإمام الذي لا شكَّ في حرصه علىٰ هداية الناس ولا في شجاعته يلجأ إلىٰ التقيَّة في بيان الحكم أحياناً فما بالك بالفقيه؟

وقد روىٰ لنا التاريخ القديم والمعاصر عدَّة مواقف لعدد من الفقهاء اضطرتهم التقيَّة إلىٰ كتم بعض الأحكام الشرعيَّة أُسوةً بالأئمة الأطهار.

وتشخيص ذلك يحتاج إلىٰ معرفة دقيقة بالزمان وأهله، ومعرفة كيفيَّة التعامل مع أعداء أهل البيت عليهم السلام، من حُكَّام الجور، والنواصب، وغيرهم، كلٌّ ذلك بحسب ما تقتضيه مصلحة الإسلام والمسلمين، حتَّىٰ إنَّ الفقيه ربَّما يدفع لأجل ذلك ثمناً باهضاً من سمعته، بسبب اتِّهام الجَهَلَة له بشتَّىٰ أنواع التُّهم والافتراءات، ولكنَّه يصبر عليها كما صبر أئمته.

هذه بعض الخطوات التي يلزم علىٰ الفقيه أنْ يسلكها لأجل الوصول إلىٰ الحكم الشرعيَّ.

وهناك خطوات أُخرىٰ أعرضنا عن ذكرها لئلاَّ يطول بذكرها الكلام، وهي ترتبط بعدَّة علوم، كالعلوم الأدبيَّة، أعني اللغة والمفردات، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، فإنَّ لهذه العلوم مدخليَّة كبيرة في فهم آيات الأحكام، والروايات المعصوميَّة.

وكعلم الدراية، وعلم الرجال، وكذا ما يرتبط باختلاف نُسَخ كُتُب الحديث كما سيأتي ذكرها، فإن لهذه العلوم مدخليَّة في تشخيص الروايات المعتبرة من غير المعتبرة، ومعرفة اختلاف نُسَخ الكُتُب الحديثيَّة وكيفية التعامل معها.

وكعلم الفقه المقارن، حيث يُمكِّن الفقيه من الإطلاع علىٰ فقه المخالفين لأهل البيت، لتشخيص الروايات الموافقة لمذاهبهم والروايات المخالفة لها، فبذلك يتميَّز ما صدر من الروايات لأجل التقيَّة عمَّا صدر لبيان الحكم الواقعي، لتُطرَحَ

الموافقة لهم، ويُؤخَذ بالمخالفة عند تعارضهما، عملاً منهم بما أمرهم به أهل البيت عليهم السلام كعلاج لهذا النوع من التعارض، حيث أمروا بالأخذ بما خالف العامَّة من الروايات، وطرح ما وافقهم منها.

إلىٰ غير ذلك من البحوث ممَّا يستهلك سنوات طوال من عمر الفقيه، لأجل تحصيل ملكة الإجتهاد، وبلوغ درجةٍ من الفقاهة تُمكَّنه من الوصول إلىٰ الأحكام التي يتوقَّف الوصول إليها علىٰ عمليَّة الاستنباط.

توضيح الجهة الثانية:

ولتوضيح هذه الجهة نستعرض جملة من الأمثلة الواقعيَّة، ليتَّضح بها المقصود من هذا الدليل، والذي أسميناه بواقع الحال، وتلك الأمثلة علىٰ نحوين:

١- جملة من المسائل الابتلائيَّة المودَعة في الروايات.

٢- جملة من المسائل المستحدثة.

ويتوجَّب على منكري التقليد أنْ يُجيبوا عليها، مع ذكر الدليل علىٰ كلَّ جواب من دون أنْ يستعينوا بكُتُب الاستدلال الفقهي لعلمائنا، ولا برسائلهم العمليَّة، وليعتمدوا علىٰ عقولهم فقط، لننظر هل أنَّ الأمر كما يدَّعون أو لا؟

النحو الأوَّل: جملة من المسائل الابتلائيَّة المودَعة في الروايات:

وقد اخترنا لهم من المسائل المشار إليها أربعة أمثلة:

المثال الأوَّل: روىٰ الكليني بسنده عن أبي عبدالله، قال: «قال رسول الله: الماء يطهر ولا يطهر» [1]

وهنا عدَّة مسائل ترتبط بالرواية الشريفة نقتصر علىٰ بعضها:

١- كيف تُقرَأ جملة: (يطهر ولا يطهر) والتي وردت هكذا بلا تحريك؟

وما هو الدليل علىٰ صحَّة قراءتك؟

٢- ما هو الحكم الشرعيُّ الذي يُستفاد من هذه الرواية؟

٣- كيف نعالج الرَّوايات المعارضة لهذه الرَّواية؟

المثال الثاني: روىٰ الكليني أيضاً بسنده عن معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبدالله يقول: «إذا كان الماءُ قدرَ كُرٍّ لم يُنجِّسه شيءٌ» [2]

وهنا عدَّة مسائل نذكر بعضها:

١- ما المقصود من الكُرِّ؟

٢- ما حكم الماء الذي لم يبلغ كُرًّا، هل يُنجِّسه كلُّ نجاسة تصيبه، أو بعض النجاسات دون بعض؟

٣- لو نقص الكر قطرة واحدة، ثمَّ أصابته نجاسةٌ، فهل يتنجَّس بها أو أنَّ القطرة والقطرتين ممَّا يتسامح الشرع بها، ويبقىٰ حكم الكر سارياً؟

---

[1] الكافي: ج ٣، ص ١، كتاب الطهارة، باب طهور الماء، ح ١.

[2] الكافي: ج ٣، ص ٢، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا يُنجِّسه شيءٌ، ح ١.

٤- لو كان لدينا حوضان، في أحدهما نصف كر، وفي الآخر نصف كر أيضاً، وقمنا بالتوصيل بينهما بأُنبوب رفيع، فهل يصيرانِ كُرا حقيقةً، أو يصيرانِ بحكم الكر، أو لا يصيرانِ كرا ولا بحكمه؟

٥- ما الفرق من ناحية الأحكام الأُخرىٰ المرتبطة بعنوان الكُرَّ بين الكُرَّ الحقيقي وما كان حكمه؟

٦- من النجاسات ما لا يتحلَّل في الماء كعظم الكلب، ومنها ما يتحلَّل كلعابه، فهل تشمل الروايةُ كلا القسمين، أو تختصُّ بما لا يتحلَّل منها؟

٧- هل الماء الموجود في الأنابيب في زماننا هذا من مصاديق الكر، أو هو بحكم الكر، أو ليس منه ولا بحكمه؟

٨- لو كان لدينا نصفُ كر في حوضٍ، ونصفُ كر في الخزَّان العلوي، وأخذ الماء ينصبُّ من الخزَّان العلوي علىٰ الماء الذي في الحوض، وفي حال الاتَّصال وقعت نجاسة في الخزَّان العلوي، فهل يتنجس ما في الخزان وما في الحوض، أو يتنجس ما في الخزَّان العلوي فقط، أو ما في الحوض فقط، أو يكونان بحكم الكر فلا يتنجس أيٌّ منهما؟

٩- نفس المسألة السابقة، ولكن نفترض وقوع النجاسة في الحوض لا في الخزَّان، فهل الحكم في هذه الحالة نفس الحكم في الحالة السابقة، أو يختلف عنه؟

المثال الثالث: روىٰ الكليني جملةً من الروايات عن الأئمَّة في تحديد الكر، فجاءت الأجوبة بتحديداتٍ مختلفةٍ في عدَّة روايات:

فمنها: أنَّه ثلاثةُ أشبار ونصف عُمقُهُ، في ثلاثة أشبار ونصف عُرضُهُ.

ومنها: أنَّه ثلاثةُ أشبار ونصف، في ثلاثة أشبار ونصف في عمقه.

ومنها: أنَّه ثلاثةُ أشبار، في ثلاثة أشبار.

ومنها: أنَّه ألفٌ ومِائتا رِطْلٍ.

ومنها: أنَّه أكثر من راوية.

ومنها: أنَّه بمقدار حِبَّ من الحِباب التي كانت في المدينة في زمنهم [1]

هذه ستَّة تحديدات للكرَّ جاءت في رواياتهم، حُدَّد في ثلاث منها بالمساحة، أعني الحجم، وفي الرابعة الوزن، وفي الخامسة والسادسة بالمثال.

ولا يخفىٰ أن تحديد الكر قضية في غاية الأهمية، لأنها ترتبط بطهارة الماء ونجاسته، ويتوقف علىٰ معرفته الحكم بصحَّة الصلاة وغيرها من العبادات والأفعال المشروطة بالطهارة.

ومن هنا نتقدَّم إلىٰ منكري التقليد بمسألةٍ واحدة لا أكثر، ليتفضَّلوا الإجابة عليها، فنقول: ما هو حدَّ الكر شرعاً حسب هذه الروايات المختلفة؟

المثال الرابع: روىٰ الكليني جملة من الروايات في أحكام الشكَّ في ركعات الصلاة، ونقتصر على ذكر ثلاث روايات:

[1] الكافي: ج ٣، ص ٢، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا يُنجِّسه شيءٌ، ح ٤ و٥ و٧ و٦ و٨ و٣.

١- عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عن الرجل يُصلِّي ولا يدري واحدةً صلَّىٰ أم اثنتين؟ قال: «يستقبل حتَّىٰ يستيقن أنَّه قد أتمَّ، وفي الجمعة، وفي المغرب، وفي الصلاة في السفر» [١]

٢- عن أبي بصير، قال: سألته عن رجل صلَّىٰ فلم يدرِ أفي الثالثة هو أم الرابعة، قال: «فما ذهب وهمه إليه، إنْ رأىٰ أنَّه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة شيءٌ يسلِّم بينه وبين نفسه، ثمَّ يُصلِّي ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب» [٢]

- عن زرارة، عن أحدهما، قال: قلت له: من لم يدرِ في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهَّد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدرِ في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرىٰ، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكِّ، ولا يُدخِل الشكَّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنَّه ينقض الشكَّ باليقين، ويُتمَّ علىٰ اليقين فيبني عليه، ولا يعتدَّ بالشكِّ في حال من الحالات» [٣]

---

[١] الكافي: ج ٣، ص ٣٥١، كتاب الصلاة، باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة، ح ٢.
[٢] المصدر السابق: ح ١.
[٣] المصدر السابق: ح ٣.

النحو الثاني: جملة من المسائل المستحدثة:

وقبل سرد أمثلة هذا النحو يجدر الالتفات إلىٰ أنَّ من أهم وظائف الفقيه في عصر الغيبة تحديد الحكم الشرعيَّ بلحاظ المسائل التي حدثت في زمن الغيبة الكبرىٰ، حيث لا يمكن الوصول إلىٰ الإمام لأخذ أحكامها منه كما كانت تُوخَذ أحكام الحوادث من آبائه.

ومنه يتَّضح حجم المسؤوليَّة الشرعيَّة الملقاة علىٰ عائق فقهائنا (أعلىٰ الله مقامهم) في هذه الأزمنة.

ونحن بدورنا نطالب منكري التقليد أنْ يستخرجوا أحكامها من الكتاب العزيز، أو الروايات المعصوميَّة، من غير استعانة بكُتُب فقهائنا الاستدلاليَّة، ورسائلهم العمليَّة، وإلا كانوا مقلَّدين لهم.

ولنجعل المسائل تحت عناوين عامَّة كالتالي:

١- مسائل طبيَّة.

٢- مسائل اقتصاديَّة.

٣- مسائل اجتماعيَّة.

٤- مسائل سياسيَّة.

٥- مسائل عسكريَّة.

٦- مسائل علميَّة.

٧- مسائل متفرَّقة.

وسوف نقتصر علىٰ ذكر عشر مسائل لكلَّ قسمٍ ممَّا هو محلٌّ للابتلاءِ ومورِدٌ لسؤال المؤمنين (أعزهم الله)، وبالترتيب المذكور.

مسائل طبّيَّة :

١- هل يجوز تلقيح بويضة الزوجة بنطفة زوجها خارج الرحم، ثمّ زرعها بعد التقليح في رحمها؟

٢- إذا جاز التلقيح بنطفة الزوج فهل يجوز تلقيحها بنطفة أجنبيَّ خارج رحمها، ثمّ زرعها في رحمها؟

٣- إذا تمَّ تلقيحها بنطفة الأجنبيَّ وزُرعت في رحمها فهل ينتسب الولد إلىٰ الزوجين، أو إلىٰ الزوج والأجنبيَّ، أو إلىٰ الزوجة فقط، أو إلىٰ الأجنبيَّ فقط؟

٤- إذا تمَّ تلقيحها بنطفة زوجها فهل يجوز زرعها في رحم امرأةٍ أجنبيَّةٍ؟

٥- إذا تمَّ زرعها في رحم امرأةٍ أجنبيَّةٍ فهل ينتسب الولد إلىٰ صاحبة البويضة، أو إلىٰ الأجنبيَّةٍ التي حملتها؟

٦- هل يجوز للزوجة شرب دواءٍ يمنع من الحمل؟

٧- هل يجوز للزوجة أن ترفع المبيض كي لا تحبل مدىٰ الحياة؟

٨- إذا جاز رفع المبيض فهل يجوز لها رفع الرحم بكامله؟

٩- هل يجوز للزوجة وضع اللَّولب بجميع أنواعه، أو يختصُّ الجواز بنوعٍ خاصٍّ منه، أو لا يجوز مطلقاً؟

١- إذا توقَّف وضع اللَّولب علىٰ كشف عورتها فهل يجوز لها ذلك مطلقاً، سواء كان الكشف أمام طبيب أو طبيبة، أو يختصُّ الجواز بالطبيبة، أو لا يجوز مطلقاً؟

هذا غيضٌ من فيضٍ من المسائل الطبّيَّة التي تحتاج إلىٰ بيان أحكامها الشرعيَّة، فهل يمكن لعامَّي أنْ يستخرج تلك الأحكام من الكتاب، أو السُّنَّة، ولو بعد خمسين سنة من دون دراسة حوزويَّة؟

مسائل اقتصاديَّة :

١- السُّلفة المتعارفة اليوم بين المؤمنين ما هي حقيقتها حسب روايات أهل البيت، فهل هي إباحة مشروطة، أو هبة مشروطة، أو قرضٌ، أو هي عقد خاصٌّ لا يدخل تحت العناوين المذكورة؟

٢- السُّلفة التي تُقدَّمها الدوائر الحكومية لموظفيها مع فرضها لمقدارٍ من الربح **عليها: هل هي قرضٌ ربويٌّ محرَّم، أو قرضٌ ربويٌّ جائز، أو خدمة تُقدَّمها الدائرة في مقابل مقدارٍ من الربح، فتكون معاملة خاصَّة، ولو كانت قرضاً ربويًّا فهل هناك طريقة شرعيَّة للتخلُّص بها من الرِّبا؟**

٣- هل يجوز الاقتراض من البنك الحكومي، أو الأهلي، أو المشترك، أو يُفضَّل بين البنوك الإسلاميَّة وغيرها، أو لا يجوز مطلقاً؟

٤- هل يجوز العمل في البنوك الربويَّة في وظيفةٍ جائزةٍ في حدَّ نفسها كمحاسب، أو حارسٍ، أو سائقٍ، أو منظِّفٍ، أو غير ذلك؟

٥- هل يجوز التسوق الإلكتروني، ولو جاز فهل أحكامه كأحكام التسوُّق المتعارف، أو له أحكامه الخاصَّة به؟

٦- هل هناك إشكال شرعيٌّ في الحوالات المصرفيَّة، أو يختصُّ الإشكال بالمصارف الحكوميَّة، أو الأهليَّة، أو المشتركة؟

٧- هل يجوز شراء أسهم الشركات، وما هي شروط الجواز؟

٨- هل يترتَّب علىٰ المال المقبوض من مكاتب البطاقة الذكيَّة بدلاً عن المرتَّب الشهري أحكامُ المرتَّب نفسه، أو هو شيء آخر له أحكام أُخرىٰ؟

٩- هل يجوز العمل فيما يساعد علىٰ إنهيار العملة في بلدٍ حكومته تعادي المسلمين إذا كان في البلد مسلمون يتضرَّرون من ذلك، أو أنَّه لا يجوز، أو أنَّ في المسألة تفصيلاً؟

مسائل اجتماعيَّة :

١- هل يصحُّ عقد الزواج عبر الإنترنت؟

٢- هل تجوز الدردشة بين الأجنبي والأجنبيَّة من دون صورة، صوت، ومن دون معرفة أحدهما للآخر؟

٣- إذا جازت الدردشة بينهما فهل تجوز مطلقاً حتَّىٰ في مثل القضايا الجنسيَّة إذا لم تكن مثيرة للشهوة؟

٤- هل تجوز الموافقة علىٰ الصداقة بين الجنسين في مواقع التواصل كالفيس بوك وغيره من دون دردشة؟

٥- هل يجوز تنزيل الصور من صفحة خاصَّة من دون الاستئذان من صاحبها؟

٦- هل يجوز النشر علىٰ صفحة شخص من دون الاستئذان منه؟

٧- هل يجوز للمكلَّف أنْ يشارك منشوراً متداولاً بين الصفحات يحتمل أنَّه يتسبَّب في مشكلة بين طرفين؟

٨- هل يجب النهي عن المنشورات غير الجائزة شرعاً بحيث إذا لم يُعلَّق المكلَّف عليها كان آثماً؟

٩- هل يجوز للمكلَّف أنْ يخرج مع خطيبته لشراء جهاز العرس إذا كان الخروج المذكور متعارفاً في المجتمع، وكان بإذن أهلها؟

١٠- هل يجوز للنساء حضور حفلات الزفاف في القاعات المعدَّة بعد أنْ صار ذلك متعارفاً في بعض البلدان في هذا العصر؟

مسائل سياسيَّة :

١- هل يجوز مسلم إقامة علاقة مع بلد معادٍ لبلد مسلم آخر، أو يختصُّ الجواز بدرجة خاصَّة من العلاقات الدبلوماسيَّة، أو لا يجوز مطلقاً؟

٢- هل يجوز شرعاً الكذب وخلف الوعد وما شاكل ذلك في عالم السياسة مطلقاً، أو يختصُّ جواز ذلك مع الكُفَّار دون المسلمين، أو مع المعادين من الكُفَّار دون المعاهدين منهم، أو لا يجوز مطلقاً؟

٣- ما حكم الأتِّفاقيَّة الأمنيَّة مع دولة أُخرىٰ بتسليم كلَّ من الدولتين المعارضين السياسيين للدَّولة الأُخرىٰ؟

٤- هل يجوز للدولة المسلمة الانضمام إلىٰ المنظَّمات العالميَّة كالأُمَم المتَّحدة، ومجلس الأمن الدولي وغيرهما مع ما تساهم فيه هذه المؤسَّسات من ظلمٍ عالميَّ، أو بشرط عدم الإسهام في الظلم؟

٥- هل يجوز للدول المسلمة أنْ تشارك الأُمَم المتَّحدة أو مجلس الأمن في التدخُّل في الشؤون الداخليَّة لبلدٍ حكومته ظالمة، أو يختصُّ الجواز بما إذا كانت تلك الدولة كافرة، أو يلاحظ الحكم الشرعيُّ المتناسب مع المواثيق التي بينها وبين تلك الدولة الكافرة، أو لا يجوز مطلقاً؟

٦- هل يجوز تغيير الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلاميَّة من خلال الانقلابات العسكريَّة، أو الثورات الشعبيَّة، أو يجب الصبرُ عليها؟

٧- ما حكم الإشتراك في حكومة الظالم بهدف مساعدة المؤمنين من داخل الحكومة مهما أمكن، وهل يصحُّ قياس ذلك علىٰ أمثال عليَّ بن يقطين، أو يندرج تحت القياس الذي نهىٰ عنه أهل البيت؟

٨- هل يجوز تشكيل حزب سياسيَّ لتحكيم شرع الإسلام بعد الوصول إلىٰ الحكم، أو أنَّ ذلك يندرج تحت عنوان (الغاية لا تُبرَّ الوسيلة)؟

٩- لو جاز تشكيل حزب سياسيَّ فما حكم الالتزام بأوامر رئيس الحزب فيما لو أحتمل العضو مخالفتها للشرع من دون أنْ يقطع بذلك؟

١- هل يجوز الكذب والافتراء علىٰ الأحزاب المنافسة للحزب الذي يعتقد المكلَّف بصلاحه بهدف فوزه في الانتخابات، أو حصوله علىٰ المناصب العليا في البلد، كمنصب رئيس الوزراء، ليتمكَّن الحزب من خدمة الشعب؟

مسائل عسكريَّة :

ونقتصر فيها علىٰ عشرة مسائل أيضاً:

١- هل تجوز صناعة الأسلحة النوويَّة والكيماويَّة مطلقاً، أو يختصُّ الجواز بالثانية دون الأُولىٰ، أو لا يجوز مطلقاً، أو أنَّ الحكم يدور مدار تهديد الأمن العالميَّ؟

٢- لو هجم العدوُّ بصورة مباغتة وكانت الأوامر تقضي بعدم فتح النار باتَّجاه العدَّو مهما كانت الظروف فهل يجوز للمقاتل فتح النار باتَّجاهه ومخالفة الأوامر، أو أنَّ المسألة فيها تفصيلاً؟

٣- ما حكم الدخول في سباق التسلُّح إذا تسابق الكُفَّار فيه، أو يجب العمل علىٰ إنهائه مهما كان، أو هناك تفصيلاً في المسألة؟

٤- هل يجوز الاستفادة من أقمار المراقبة الجويَّة، وطائرات التجسُّس، لتحديد مواقع الأعداء مع ما يلزم من الاطلَّاع علىٰ بيوت المسلمين؟

٥- هل يجوز الدخول مع بلد آخر في حلف عسكريَّ، كالأحلاف العسكريَّة المعروفة اليوم بحلف الناتو والحلف الأطلسي، أو فيه تفصيلٌ؟

٦- ما حكم بيع تقنيَّة السلاح للعدوَّ في حال السلم والهدنة معه؟

٧- هل يجوز لجيش المسلمين أنْ يتدرَّب في بلدان الكافرين، أو استخدام مدرَّبين من الكُفَّار في بلد المسلمين؟

٨- إذا توقَّف تحقيق السلم وإنهاء الحرب علىٰ تدمير بلدة صغيرة آهلةٍ بالسُّكان المدنيَّين مع احتمال أنَّهم متعاونون مع العدوَّ، هل يجوز ذلك أم لا؟

٩- هل يجوز للعسكريَّ حلقُ لحيته إذا ألزمته وحدته بحلقها وكان مرجع تقليده يُحَّرم حلقها؟

١٠- هل يجوز للمكلَّف التخلُّف عن الخدمة العسكريَّة الإلزاميَّة، أو يختصُّ الجواز بما إذا كان نظام الحكم ظالما، أو لا يجوز مطلقاً؟

مسائل علميَّة :

ونقتصر علىٰ عشر مسائل أيضاً:

١- ما حكم تحصيل الشهادات من خلال الدراسة علىٰ عبر الإنترنت؟

٢- لو أثبت العلم الحديث وجود فائدة عظيمة في لبس الرجال للذهب الحرير فهل يجوز الإفتاء بالجواز، وتأويل النصوص الدالة علىٰ الحرمة؟ وكذا لو ثبت وبشكل قطعي عدم حدوث أي تغيُّر علىٰ الإنسان حينما يُجنِب فهل يسقط عنه وجوب الغُسل من الجنابة، وتأويل النصوص الدالة علىٰ وجوبه؟

كذا لو ثبت وجود ضرر كبير في بعض المستحبَّات الشرعيَّة، فهل يجوز الإفتاء بانتفاء الاستحباب، وتأويل النصوص الدالة علىٰ استحبابها؟

٣- هل يجوز للمؤلَّف الإستفادة من أفكار الآخرين من دون تنبيهٍ علىٰ أنها من أفكارهم؟

٤- لو ثبت أنَّ مسلماً سرق انجازاً علميًّا لغيره في حقلٍ من حقول العلم فهل يجوز فضحه مطلقاً، أو فيما إذا كان المسروق منه مسلماً مثله، أو فيما إذا كان مؤمنا غير مخالف، أو لا يجوز مطلقاً؟

٥- هل تجوز دراسة كُتُب الإلحاد لمجرَّد الإطلاع علىٰ آراء الملحدين ليس لأجل الردَّ عليها، أو لا تجوز، أو فيها تفصيلٌ؟

٦- هل يجوز للعالم المسلم تقديم خدماته العلميَّة لبلد غير مسلم، أو يخصُّ الجواز بحالة عدم إهتمام بلدان المسلمين به، أو لا يجوز مطلقاً؟

٧- هل يجوز نشر الأبحاث العلميَّة الجديدة التي تتنافىٰ مع ظاهر القرآن الكريم، إذا كان النشر بهدف البحث العلميَّ البحت، لا للتشكيك في عقيدة المسلمين، وكذا العكس، أعني نشر الأبحاث العلميَّة المتوافقة مع ظاهر القرآن الكريم، لإثبات أنَّ العلم يُؤيِّد ما جاء في القرآن الكريم، مع احتمال انكشاف خطأ العكشف العلمي؟

٨- لو كان المكلَّف ممَّن يحقُّ له قانوناً إكمال الدراسات العليا، لكن الحقَّ مُنِحَ لغيره ممَّن لم يكن أهلاً لذلك فهل يجوز له رفع شكوىٰ إلىٰ المحاكم، مع علمه بأنَّها سوف تتسبَّب في أذىٰ كبيرٍ للمانح والممنوح له؟

٩- هل يجوز العمل لدىٰ الشركات الصَّناعيَّة الكبرىٰ بهدف سرقة التكنولوجيا التي توصَّلت إليها، لتوظيفها في صالح بلدان المسلمين؟

١٠- هل يجب الإعتراض علىٰ المناهج الدراسيَّة في مدارس المسلمين لو كانت تشتمل علىٰ تعاليم مخالفة لتعاليم الإسلام، أو لا يجب، أو فيه تفصيلٌ بين لو كان الحاكم عادلاً فيجب الإعتراض، وأمَّا لو كان جائرا فلا يجب؟

هذه جملة مسائل ترتبط بعناوين مستحدثة لا بدَّ من تحديد الوظيفة الشرعيَّة تجاهها استناداً إلىٰ مصادر التشريع من الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع، وهو أمر يتطلب تضلُّعاً في الفقه، ونحن بدورنا نمنح العوامَّ سنة كاملة، بل عشر سنين، بل عشرين سنة، بل ثلاثين، بل خمسين، ليأتونا بأجوبة هذه المسائل، مع ذكر أدلَّتها من الكتاب العزيز، أو الروايات المعصوميَّة، أو الإجماع.

ولن يأتونا بشيءٍ ولو منحناهم الفرصة لمدىٰ الحياة ما لم ينخرطوا في الدراسات الحوزويَّة لسنوات طوال.

البداهة :

إنَّ مشروعيَّة تقليد العامَّي للفقيه قضيَّة بديهيَّة لا تحتاج إلىٰ إقامة دليل.

إنْ قلت: لو كانت مشروعيَّته قضيَّة بديهيَّة - كما تدَّعي - فِلمَ كلُّ هذه الاستدلالات إذن؟!

أقول: إنَّ الإنسان يغفل أحياناً عن بعض البديهيَّات لسببٍ من الأسباب، فيتخيَّل أنَّها ليست بديهية، وتفصيل ذلك سيأتي بعد قليل، فانتظر.

ومن المعلوم أنَّ القضايا البديهيَّة لا تحتاج إلىٰ إقامة دليل عليها، بخلاف القضايا الغير بديهيَّة، وهي المسمَّاة بالقضايا الكسبيَّة، أي التي يكتسبها العقل من خلال البحث والفكر والاستدلال.

ومن أمثلة القضايا البديهيَّة قولنا: (الكلُّ أكبر من جزئه)، فمن قال: (إنَّ الاصبع جزء من اليد) لا بدَّ أن يقول: (إنَّ اليد أكبر من إصبعها).

وهذا أمر لا يحتاج إثباته إلىٰ تفكير، فإنَّنا بمجرد أن نتصور معنىٰ الكلَّ ومعنىٰ الجزء سوف نُذعِنُ ونسلم بلا تأمل ولا تفكير بأنَّ الأوَّل أكبر من الثاني.

ومن أمثلة القضايا الكسبيَّة قولنا: (زيد مجتهد)، لأنَّ ثبوت الإجتهاد لأيَّ شخص يحتاج إلىٰ دليل، ولا يكفي أن يدعيه هو لنفسه، أو يدعيه من لم يكن من أهل الخبرة في هذا المجال، كالذين يُطبَّلون لبعض من يدعون المرجعيَّة لأنفسهم في زماننا هذا، والحال أنَّه لم يشهد باجتهادهم أحدٌ من ثقاة أهل الخبرة، بل نفاها عنهم أهلها بشكل قطعيّ.

ولعلك تقول: لو لم تكن القضايا البديهيَّة بحاجة إلىٰ دليل كما ادعيت فلماذا نجد بعض الناس يُشكِّك في بعض البديهيَّات، كما هو حال الملحدين الذين يُنكِرون الخالق، ويدعون أن الكون وُجِدَ صُدفةً، مع أنَّهم يعترفون بأن الكون حادث، وبذلك يكونون قد أنكروا بديهيَّة من البديهيَّات، وهي القضيَّة القائلة: (إنَّ لكل حادثٍ سبباً)؟

فجوابه: إنَّ إنكار البديهيَّ له عدَّة أسباب:

فمنها: وجود ضعفٍ في عقل المنكِر في أصل الخِلقة، كالبُلَهَاء.

ومنها: الغفلة عن القضية، فإن الغفلة تجعل الواضح غامضاً أحياناً، والغافل لا يحتاج إلىٰ أكثر من التنبيه، وكم مرَّةٍ صادفنا وصادفتم أُناساً تمرُّ بهم بعض الحالات ينسون فيها حتَّىٰ أسمائهم، وأسماء ابنائهم، وما إلىٰ ذلك.

ومنها: أنْ يكون لإنكاره هدفٌ وغرضٌ يسعىٰ لتحقيقه، كبعض المنكرين لوجود الخالق، مع أنَّهم يعتقدون بوجوده في قرارة أنفسهم، وإنَّما يُنكِرونه بألسنتهم فقط، لكي يُقوضَّوا تعاليم الدين والأحكام الإلهية، لأنَّهم يريدون العيش بحرية مطلقة، متحللين من قيود الأحكام الشرعيَّة، ليفعلوا في هذه الدنيا كلَّ ما يرغبون في فعله، من الشهوات، والفواحش، والجرائم الأخلاقيَّة، وغير ذلك من الأفعال التي يقف الشرع في وجهها، ويُحرَّمها عليهم.

ولذا ترىٰ أنْ الطغاة والجائرين من الحكام وأعوانهم في صدارة الذين يقفون في وجه الأنبياء والرُّسُل والمصلحين، رغم أنَّهم يعتقدون في قرارة أنفسهم بصدقهم،

كما قال تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» [1]

ومن هنا يتضح الجواب علىٰ الأشكال السابق في أوَّل الحديث، فإنَّ ما قدمناه من أدلَّة وكذلك ما سيأتي هي في الواقع من قبيل المنبِّهات، وليست أدلة، لأنَّ مشروعيَّة التقليد أمر واضح، بل هي من أوضح الواضحات، لكن وكما قيل: (توضيح الواضحات من أشكل المشكلات).

[1] سورة النمل : ١٤ .

الأخبار الخاصَّة :

ما تقدَّم من الأدلة علىٰ مشروعيَّة التقليد هي أدلة عامَّةٌ في هذا المجال، وهناك نصوص وردت في موارد خاصَّة، وقد دلت علىٰ مشروعيَّة التقليد في تلك الموارد، وهي الروايات الواردة في حقَّ بعض الفقهاء من أصحاب الائمَّة، وتصدَّيهم للمرجعيَّة في حياتهم، وهي نصوص عديدة سنذكرها تفصيلاً في الفصل الثامن الذي أعددناه للحديث عن تاريخ المرجعيَّة، وإثبات قِدَم تقليد الشيعة للفقهاء حتَّىٰ في زمن الائمَّة، بل وفي زمن النبيَّ.

وأمَّا هنا فنكتفي - تجنُّبًا للتكرار - بذكر كيفية الاستدلال بها، فنقول:

لقد دلَّت جملة من النصوص علىٰ أنَّ تقليد عوامَّ الشيعة لفقهائهم كان موجوداً ومُتَعارَفاً في زمان الائمَّة، حتَّىٰ مع إمكان الرجوع إليهم وأخذ الحكم منهم مباشرةً، بل دلَّ بعضها علىٰ أنَّ ذلك كان بإذنٍ من الأئمَّة أنفسهم.

فمنها: ما ذكره النجاشيُّ في ترجمة أبان بن تغلب، ونحن نقتطف من ترجمته بعض الفقرات التي تلقي الضوء علىٰ مرجعيَّته صريحاً وظاهراً:

١- وقال له أبو جعفر عليه السلام: «أجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناسَ، فإنّي أُحِبُّ أنْ يُرىٰ في شيعتي مثلُك»

٢- (وكان قارئاً من وجوه القُرَّاء، فقهياً، لغويًّا).

٣- (وكان أبان مُقدَّماً في كلَّ فن من العلم في القرآن، والفقه، والحديث، والأدب، واللغة، والنحو)

٤- «وكان أبان إذا قَدِمَ المدينة تقوَّصت إليه الحَلَق، وأُخلِيَت له ساريةُ النبيِّ»(١).

ومن الواضح والجلي أنَّ الإفتاء شيءٌ ورواية الروايات للناس شيءٌ آخر، وأمر الإمام الباقر عليه السلام لأبان بالتصدِّي للإفتاء يستلزم جواز رجوع عوامَّ الشيعة إليه رغم وجود باقر علوم الأولين والآخرين (صلوات الله عليه)، ورغم تمكُّن شيعة أهل المدينة من مراجعة إمامهم المعصوم.

ما عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قَالَ رَسُولُ اللّه صلى الله عليه و آله: مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيهِ عِلْماً، سَلَكَ اللّه بِهِ طَرِيقاً إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضاً بِهِ، وَإِنَّهُ لَيَسْتَغْفِرُ لِطَالِبِ الْعِلْمِ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَمَنْ فِي الاْءَرْضِ حَتَّى الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى

الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الاْءَنْبِيَاءِ؛ إِنَّ الاْءَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَاراً وَلاَ دِرْهَماً، وَلكِنْ وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ، أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ» [١]

إنْ في هذا الحديث عدَّة نقاط:

١- أنَّه صريح في أنَّ مقام العالم بين الناس هو مقام وارث علم الأنبياء، وفي هذا من المدح والتفضيل لشريحة من العلماء ما ليس لغيرهم من بقيَّة شرائح المسلمين بعد الأوصياء.

[١] الكافي: ج ١، ص ٣٤، كتاب فضل العلم، باب أصناف الناس، ح ٤.

٢- أنَّ الحديث صريح في أنَّ الذي ورثه العلماء من الأنبياء إنَّما هو العلم فحسب دون غيره ممَّا يورثه الناس لورثتهم من الأموال وشبهها، والأنبياء بصفتهم كأنبياء لا يورثون الأموال كسائر الناس، بل يورثون العلم الإلهي، وأمَّا أموالهم التي كانت لهم في حياتهم فإنَّهم يورثونها بصفتهم كآباء، أو أبناء، أو أزواج، أو إخوة، أو غير ذلك ممَّا يُذكر في كتاب المواريث، فيورثون أموالهم كما يورث الناس أموالهم لأرحامهم بصفتهم كفلان وفلان، لا بصفتهم كأنبياء.

٣- أنَّ الحديث يدلُّ علىٰ أنَّ هذا المقام الثابت للعلماء لا يشمل غيرهم، وإلا لصار العالِمُ وغيره في مرتبة واحدة، وهو قبيح عقلاً، ويكون معه الحديث لغواً، وحاشاً لرسول الله من اللغو، بل نحن نطرح نفس السؤال الذي طرحه الله عزَّ وجلَّ: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» [١] ؟

٤- أنَّ لفظ (الأنبياء) عامٌّ، فيشمل نبيَّنا، فيدلُّ الحديث علىٰ علماءنا ورثةٌ لخاتم الأنبياء.

٥- أنَّ الحديث لا يشمل صنفين من المسلمين:

أحدهما: الأئمَّة، لأنهم فوق شريحة العلماء بمراتب لا تقاس.

والوجه في عدم شمول هذا الحديث لهم رغم إطلاق صفة العلماء عليهم في بعض الروايات: أنَّ هذه الرواية واردةٌ في الحثَّ علىٰ طلب العلم، ومدحت طالب العلم، والأئمَّة لا يُطلق عليهم عنوان طالب العلم، ومن أطلقه عليهم فقد أساء إليهم أيَّما

[١] الزمر: ٩.

إساءةٍ، وذلك لأنَّ علمهم في عقيدة الإماميَّة هو من عند الله تعالىٰ، بحيث يكون معهم منذ اللحظة الأولىٰ التي يأتون فيها إلىٰ هذه الدنيا، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجع مناقبهم (صلوات الله عليهم).

ثانيهما: أئمَّة الضلالة ممَّن خالف النبيَّ، وأنحرف عن الأئمَّة، وكذلك فسقة العلماء، وأعوان الظلمة والطواغيت، والمتخذين من علمهم وسيلةً يستطيلون بها علىٰ الناس، وأشباه هؤلاء ممَّن حصلوا علىٰ بعض علوم النبيَّ أو أهل بيته، ولكنَّهم خالفوه متعمَّدين طمعاً في حطام الدنيا.

وبهذا وذاك يتضح أنَّ عنوان (ورثة الأنبياء) منحصرٌ بالعلماء العدول من الطائفة الحقَّة فحسب.

وربَّما يشكل: بأنَّ المراد من العلماء في هذا الحديث هم الأئمَّة دون غيرهم، فلا يشمل الفقهاء.

وجوابه: أنَّ عنوان (العُلَمَاءُ) في الروايات جاء علىٰ عدَّة معانٍ:

فمنها: خصوص المعصومين.

ومنها: خصوص العلماء من شيعتهم.

ومنها: عموم العلماء بالمعنىٰ الشامل لهم ولعلماء شيعتهم.

ومنها: خصوص المذمومين من العلماء.

أمَّا المعنىٰ الأوَّل فقد جاء في عدَّة روايات، كالمروي عن أبي عبدالله، قال: «يغدو الناسُ علىٰ ثلاثة أصناف: عالم، ومتعلِّم، وغثاء. فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلِّمون، وسائر الناس غُثاء» [1]

وأمَّا المعنىٰ الثاني فقد جاء في عدَّة روايات أيضاً، كرواية أبي حمزة الثمالي، قال: قال لي أبو عبدالله: «أغْدُ عالماً، أو مُتعلِّماً، أو أَحِبَّ أهل العلم، ولا تكن رابعاً فتهلك ببغضهم» [2]

ومن الواضح أنَّه ليس المقصود أنْ بصير أبو حمزة عالماً بالمعنىٰ المختصَّ بالأئمَّة المعصومين.

ومن هذا القبيل ما روي عن أبي عبدالله أيضاً، قال: «اطلبوا العلم، وتزيَّنوا معه بالحلم، والوقار، وتوضعوا لمن تُعلِّمونه العلمَ، وتوضعوا لمن طلبتم منه العلمَ، ولا تكونوا علماءَ جبَّارين، فيذهب باطلكم بحقِّكم» [3]

وواضح أنَّ خطابة كان مع أصحابه، حيث أمرهم بأنْ يطلبوا العلم، وأنْ يتزيَّنوا بالحلم والوقار، مع تزيُّنهم بالعلم، وأنْ لا يكونوا علماء جبَّارين متكبرين بعيدين عن الحلم والوقار، وهذا يفهم منه أنَّه يريد منهم أنْ يكونوا علماء حلماء متواضعين ذوي وقار.

---

[1] الكافي: ج ١، ص ٣٤، كتاب فضل العلم، باب أصناف الناس، ح ٤.
[2] الكافي: ج ١، ص ٣٤، كتاب فضل العلم، باب أصناف الناس، ح ٣.
[3] الكافي: ج ١، ص ٣٦، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ح ١.

وهذا يعني أنَّ لفظ العلماء هنا جاء بالمعنىٰ الذي ينطبق علىٰ صنفين: علماء متواضعين، وعلماء جبَّارين، والإمام أراد لأصحابه أنْ يكونوا من النصف الأوَّل دون الثاني.

وأمَّا المعنىٰ الثالث - الشامل لهم ولعلماء شيعتهم - فقد ورد في عدَّة أخبار، كالمروي عن أبي عبدالله في قوله تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» قال: «يعني بالعلماء من صَدَّقَ فِعلُهُ قولَهُ، ومن لم يُصدَّق فعلُهُ قولَه فليس بعالم» [1]

ومن المعلوم أنَّ عنوان (من صَدَّقَ فِعلُهُ قولَهُ) كما يشمل الأئمَّة كذلك يشمل العلماء العاملين الورعين الأتقياء بلا شكَّ.

وأمَّا المعنىٰ الرابع فقد جاء في عدَّة روايات أيضاً، كما روي عن أبي عبدالله، قال: «إنَّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلَّت موعظته عن القلوب كما يزلُّ المطرُ عن الصفَّا» [2]

وهذا مختصٌّ بالعلماء الذين لا يعملون بعلمهم، وهو لا ينطبق علىٰ العلماء العاملين، فضلاً عن المعصومين.

ولهذا وذاك ترىٰ أنَّ فقهاءنا لا يكتفون في مرجع التقليد بأنْ يكون فقيهاً ما لم يكن عادلاً، ويفتون بعدم جواز تقليد غير العادل ولو كان أعلم الفقهاء من الأحياء والأموات.

---

[1] الكافي: ج ١، ص ٣٦، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ح ٢.

[2] الكافي: ج ١، ص ٤٤، كتاب فضل العلم، باب إستعمال العلم، ح ٣.

مشروعية التقليد من القرآن الكريم

لمَّا كان التقليد ضرورةً حياتية لم تكن مشروعيَّته بحاجة إلىٰ دليل أصلاً، ولكنّا مضطرُّون لذكر بعض النصوص من القرآن الكريم، ومن السنة الشريفة، التي تدلُّ على المشروعيَّة رعاية لحال الغافلين، والمغفلين الذي انطلت عليهم شبهات المضلَّين.

الدليل الأوّل :

قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [1]

ولابُدّ من بيان عدَّة نقاط ترتبط بالآية الشريفة:

١- ظاهر الآية الكريمة أنَّ المقصود من النفر هو ذهاب المؤمنين في صدر الإسلام إلىٰ المدينة المنورة لأخذ تعاليم الإسلام من النبي صلى الله عليه وآله، والتفقه في الدين على يديه، كما يذهب اليوم جملة من المؤمنين إلىٰ الحوزة العلميَّة لتحصيل علوم الشرع علىٰ أيدي علمائها وأساتذتها، ليصبحوا بعد ذلك إمَّا فقهاء، أو مبلِّغين عن الفقهاء في أوساط المجتمع.

٢- ذكرت الآية الكريمة أنَّ ذهاب جميع المؤمنين لأجل التفقه في الدين ليس ممكناً من الناحية العمليَّة، وبالتالي فلا يكون واجباً علىٰ جميعهم، بل يكون علىٰ نحو الوجوب الكفائي - «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ» - ولو كان واجباً علىٰ الجميع لتعطَّلت الحياة العامَّة للمجتمع، حيث يلزم علىٰ الجميع ترك شؤون

[1] التوبة: ١٤٤.

حياتهم، وأعمالهم، ووظائفهم، وكسبهم، فيترك المزارع مزرعته، والصَّانع مصنعه، والخياط خياطته، والنجّار نجارته، والحداد حدادته، والعسكريّ عسكريته، والشرطي دوريته، والطبيب مشفاه وعيادته، والمعلَّم مدرسته، والسائق سيّارته أو دابَّته، وصاحب الدكان دُكّانه، والتاجر تجارته، وهكذا.

٣- أنَّ التفقه يعني التفهم، لأنه مأخوذ من الفقه، وهو يعني الفَهْم، وليس المقصود مجرَّد استماع آيات الكتاب العزيز وأحاديث النبيَّ، من دون فهم لما هو المقصود منها لله تعالى ورسوله، بل الفقه أنّ يفهموا ما اشتملت عليه تلك الآيات والأحاديث، من بيانٍ للعقائد، وتمييز الحقَّة منها عن الفاسدة، وشرح ما انطوت عليه من الأخلاق الحميدة، والآداب الرفيعة، في مقابل الذميمة والوضيعة، وتفصيل الأحكام الفرعيَّة المتعلَّقة بأفعالهم وتروكهم، والتأمُّل في الأهداف من وراء مواعظه، وقصصه، وأمثاله، وغير ذلك من التعاليم المودعة في خزائن الكتاب الكريم، والسُّنَّة المطهَّرة.

كما ويتعلمون منه ما هو عامٌّ من تلك النصوص، وما هو خاصٌّ، وما هو مطلق، وما هو مقيد، وتمييز محكمه من متشابهه، ومعرفة ناسخه ومنسوخه، وغير ذلك من مختصات نصوص هذه الشريعة الغرَّاء التي طفحت بها الروايات الناهية عن التفسير دون معرفتها، وسيأتي ذكر بعضها خلال البحث، وقد أنكرت أشد الإنكار علىٰ من تصدى لذلك من دون إحاطة بهذه القواعد الدخلية في تفسير الكتاب العزيز، وشرح السُّنَّة المطهَّرة.

ومن هنا قال تعالىٰ مخاطباً نبيَّه الأكرم: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» [1]

، فكان رسول الله أوَّل مفسر لكتاب الله تعالى، إذ كان يُفسر لهم ما يتلوا عليهم من آياته، كما أشار إلىٰ ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» [2] ، فكان يعلمهم ما اشتلمت عليه آيات الكتاب من الأحكام، والعقائد، وغيرها، من التعاليم السماوية.

فلو كان بإمكان كل مسلم عربيَّ أن يستخرج كل تلك التعاليم من الكتاب بمفرده - بحجة أنَّ القرآن نزل بلغته - لما احتاج إلىٰ تعليم النبيَّ الأعظم، ولكن الآيتين الكريمتين صريحتان في حاجة المسلم إلىٰ تعليمه حتىٰ وإن كان المسلم عربيًّا، فضلاً عمَّا لو كان أعجميًّا.

وهذا يعني أن المعارف التي يحصل عليها المتفقه علىٰ يدي النبي هي معارف لا يستطيع المسلم أنّ يتعرَّف عليها بنفسه وبمعزلٍ عن تفسيره، كما هو الحال عندنا في الحوزة العلميَّة حينما يريد الفقيه أن يستنبط حكماً شرعيًّا من إحدىٰ الآيات الكريمة، فإنَّه لا يجرؤ علىٰ استنباط ذلك الحكم منها من دون مراجعة روايات المعصومين عليهم السلام، لينظر ما إذا كان قد ورد في الأخبار ما يُخصَّص عموم تلك الآية، أو يُقيَّد إطلاقها، أو يُبيَّن مجملها، أو ما إذا كانت منسوخة بآية أُخرىٰ ليجب عليه العمل بالناسخة دون المنسوخة.

---

[1] النحل: ٤٤.

[2] الجمعة: ٢.

٤- لو كانت وظيفة النافرين إلىٰ المدينة مجرد الإستماع إلىٰ النصوص القرآنيَّة والنبويَّة لما قالت الآية: «لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»، بل لقالت - على سبيل المثال - ليستمعوا إلىٰ آياته، وأحاديث رسوله، لينقلوها كما هي إلىٰ من وراءهم.

٥- أنَّ إنذار المتفقَّه لقومه لا يتحقَّق بمجرد تلاوته للآيات والرَّوايات علىٰ مسامعهم كيفما كان، بل لابُدّ أن يكون ممن يُحِسن اختيار النصَّ المناسب للمورد المناسب، وهذا يتوقَّف علىٰ الفقه والمعرفة.

مثاله: ما لو سُئِلَ أحدهم مسألةً شرعيَّة ينطبق عليها جملةٌ من الآيات والرَّوايات المشتملة علىٰ أحكام مختلفة - كآيات الطلاق، أو عِدَّته، ورواياتها، وآيات الصوم، ورواياته، وروايات الحج التي يعجز طلبة العلم عن الإحاطة بها، وروايات باب الميراث الكثيرة من جهة، والمعقَّدة من جهة أخرى - فكيف يصنع المسؤول إذا كانت وظيفته مجرَّد التلاوة للنصوص الشرعيَّة.

ولو كانت وظيفته نقل ما فهمه من النبيَّ فكيف يثق الآخرون بفهمه مع وجود احتمال أنَّه قد اشتبه في الفهم؟

أن الآية الشريفة حينما أمرتهم بالإنذار رتَّبت عليه حصول الحذر من قومهم - «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» -، وهذا يعني مشروعيَّة الأخذ منهم، وعدم الالتفات إلىٰ احتمال اشتباههم في النقل، أو في الفهم.

ومن المعلوم أنّه لو لم يكن التقليد مشروعاً لما بقيت أيَّةُ ثمرةٍ من إنذار المتفقهيَّن لهم، بل يكون أمر الله تعالىٰ لهم بالإنذار لغواً، وحاشا لله تعالىٰ من اللَّغو، وإلا فما معنىٰ أن يقول المشرَّع لزيدٍ من الناس: (اذهب إلىٰ سعدٍ وأنذره بكذا)، ثم يقول

لسعدٍ: (لا يجوز لك الأخذ بقول زيدٍ)؟! إنَّه لغوٌ محضٌ يتنزَّه عنه كلُّ مخلوق عاقلٍ، فما بالك بالخالق الحكيم؟!

والنتيجة من كل ذلك: أنَّ الآية الشريفة تدلُّ من جهة علىٰ وجوب التفقُّه كفائيا، ومن جهة أُخرى علىٰ مشروعيَّة رجوع غير المتفقهين إلىٰ المتفقهين لأخذ تعاليم الدين منهم، بل تدلُّ علىٰ الوجوب، لا مجرَّد المشروعيَّة والجواز.

تفسير آخر للآية:

وهناك تفسير آخر للآية ذكره جملة من المفسَّرين، لكن الاستدلال بها علىٰ مشروعيَّة التقليد لا يتغيَّر، وتبقىٰ النتيجة كما هي.

وحاصلة: أنّ المقصود من النفر في فقرة: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» هو النفر إلىٰ الجهاد، وليس النفر إلىٰ المدينة لأجل التفقه، والمقصود من النفر في فقرة: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ» هو النفر للتفقه.

وهذا التفسير مخالف لما جاء عن ائمتنا، أعني ما رواه عبد المؤمن الأنصاري، قال: قلت لأبي عبدالله: إنّ قومّاً يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «اختلافُ أُمتي رحمةٌ» فقال: «صدقوا» فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب، قال: «ليس حيث تذهب وذهبوا، إنَّما أراد قول الله تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، فأمرهم أن ينفروا إلىٰ رسول الله فيتعلَّموا، ثم يرجعوا

إلىٰ قومهم فيعلموهم، إنَّما أراد اختلافهم من البلدان، لا اختلافا في دين الله، إنَّما الدين واحد» [1]

فهأ انت ترىٰ أنَّ الرواية صريحة في تفسير النفر في الفقرة الأولىٰ بالنفر إلىٰ رسول الله، وهو متطابق مع تفسيرنا إلىٰ للآية تماماً، ولكن لو غضضنا النظر عن تفسيرنا للآية علىٰ طبق هذه الرواية، وأخذنا بذلك التفسير المخالف لها فسيكون معنىٰ الآية: لا يجوز أو لا ينبغي للمؤمنين أن ينفروا كلُّهم إلىٰ الجهاد ويتركوا التفقُّه في الدَّين بأجمعهم، فيجب أو ينبغي علىٰ مجموعة منهم أن تنفر إلىٰ التفقُّه في الدَّين.

ومن الواضح أنَّ النتيجة الفقهيَّة لا تتغير حتىٰ لو أخذنا بهذا التفسير، لدلالته علىٰ أنَّ التفقه في الدين مطلوب كِفائيًّا، ما يعني أنَّ وظيفة النافرين إلىٰ الجهاد هي الرجوع في أخذ الأحكام إلىٰ النافرين إلىٰ التفقُّه.

الدليل الثاني :

قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [2]

وقد يُستدل بالآية على وجوب التقليد للعامي من ثلاثة وجوه:

الوجه الأوَّل: وهو مركب من خمس نقاط:

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٠، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ١٠.

[2] النحل: ٤٣.

١- أنّ المقصود من أهل الذكر - على رأي العامَّة أو أكثرهم - هم أهل الكتاب، والآية أمرت كفار قريش أنَّ يرجعوا إليهم ويسألوهم عن حال الرُّسُل الذين أُرسلوا قبل محمد، هل كانوا بشراً أو ملائكة، لأنهم كانوا يُنكِرون أنّ الله يبعث رُسُلاً من البشر.

٢- أنَّ أهل الكتاب صنفان: علماءٌ يعلمون حال الأنبياء، وعوامٌّ يجهلون حالهم من هذه الناحية سوىٰ موسىٰ وعيسىٰ، ولا معنىٰ للسؤال والرجوع إلىٰ عوامَّهم، فيختصُّ السؤال بعلمائهم.

٣- أنَّ علماء أهل الكتاب فريقان: فريقٌ آمن بنبيَّنا وأسلم، وفريقٌ كفر وأنكر نبوته، ولا معنىٰ للرجوع إلىٰ الذين كفروا به، لأنهم سوف لن يشهدوا لصالح نَّبوته، بل لو استشهد بهم النبي فربَّما كذبوا علىٰ قريش وقالوا بأنَّ الأنبياء لم يكونوا من البشر، لكي لا يؤمنوا بنبيَّنا، ولذلك يختص بالرجوع إلىٰ الذين آمنوا من علمائهم.

٤- أنَّ غرض القرآن من الأمر بالسؤال هو أنَّ يأخذ الكفار بجواب المؤمنين من علماء أهل الكتاب ويعملوا به، لا مجرَّد السؤال من دون الأخذ بقولهم والعمل به.

٥- أنَّ القرآن لم يأمر بالأخذ من كُتُبهم مباشرةً، بل أمر بالأخذ من علمائهم العارفين بكُتُبهم، وإلا لقال: فارجعوا إلىٰ التوراة والإنجيل، وهذا يعني أنَّ الأخذ بقولهم إنَّما يكون اعتماداً علىٰ كونهم من العلماء، أي من دون مطالبتهم بالدليل علىٰ ما يقولون.

وهذا هو عين التقليد الذي نقول به، فلو كان حراماً لما أمر الله به في محكم كتابه الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

قد يُشكَل: بأنَّ هذه الآية واردة في مسألة ترتبط بنبوَّة نبيَّنا، والنبوَّة من المسائل العقديَّة، بل من أُصولها، وقد اعترفتَ بأنَّ التقليد فيها لا يجوز.

والجواب: أنَّ الآية جاءت لتدفع دعوىٰ باطلة لكفار قريش، حيث أنكروا أنّ الله يبعث أنبياء من البشر، ولم يُنكروا أصل النبوَّة، ولذا قالت الآية: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ...» والرجال بشرٌ، وليسوا ملائكة.

وممَّا يؤكَّد ذلك ما جاء في سورة الأنبياء، حيث ذُكِرَت هذه الآية هناك أيضاً، وجاء بعدها ما يؤكَّد بشريَّة الأنبياء، قال تعالى: «وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ» [1] ، أي: لم نخلق الأنبياء اجساداً لا تأكل الطعام ويبقون خالدين، بل خلقناهم أجساداً تأكل الطعام ويموتون ولا يبقون خالدين، كسائر البشر، ومحمّد كبقية الأنبياء من هذه الناحية.

هذا حاصل الوجه الأوَّل من الاستدلال، مع الجواب علىٰ الأشكال الذي يمكن أنْ يورد يُورَد عليه.

الوجه الثاني: وهو مركب من أربع نقاط:

١- أنَّ المقصود من أهل الذكر هم أئمَّة أهل البيت، كما دل على ذلك عدَّة روايات نقلها الكليني [2]

[1] الأنبياء: ٨.

[2] الكافي: ج ١، ص ٢٠١، باب أنَّ أهل الذكر الذين أمر اللهُ الخلقَ بسؤالهم هم الائمَّة.

٢- أنَّ المقصود من «الذِّكْرِ» إمَّا هو القرآن، فيكون معنىٰ أهل الذكر هو أهل القرآن، وإمَّا أنْ المقصود من «الذِّكْرِ» هو النبيُّ، فيكون معنىٰ أهل الذكر هم أهل النبيَّ.

٣- أنَّ أهل القرآن عندنا - نحن الإماميَّة - تبعاً للروايات هم أئمَّتنا، لا عموم المسلمين، فسواء كان المقصود من «أَهْلَ الذِّكْرِ» في الآية: هم أهل القرآن، أم المقصود أهل النبيَّ، فالآية تدلُّ علىٰ لزوم الرجوع في أخذ معالم الدَّين إلىٰ أهل البيت، رغم أنَّ كثر من المسلمين في صدر الإسلام هم من العرب الأقحاح، ولغتهم هي لغة الكتاب والسُنَّة، وهذا يعني أنَّ مجرَّد معرفتهم بلغة القرآن والحديث لا يكفي ما لم يكونوا عارفين بلعوم أُخرىٰ لا يعلمها إلا أهل الذكر، الذين هم أهل البيت، كمعرفتهم بعموم الكتاب والحديث وخصوصهما، ومطلقهما ومقيدهما، ومجملهما ومبيَّنهما، ومحكمهما ومتشابهما، وناسخها ومنسوخها [١] ، وغير ذلك من المعارف التي يتوقَّف عليها فهم المراد من آيات الكتاب العزيز وأحاديث النبيَّ، وهذا ما أشارت إليه مولاتنا الزهراء صلوات الله عليها، في خطبتها عند الاحتجاج علىٰ غاصبي حقَّها، إذ قالت: «أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عمَّي؟»، ومقصودها أنَّ آيات الميراث في الكتاب العزيز عامَّةٌ وشاملة لكلَّ أحد، فتكون شاملة للنبيَّ وابنته (صلوات الله عليهما) أيضاً، فلابُدَّ أن ترث فاطمة من أبيها كما ترث كلُّ أبنة من أبيها إذا مات، ولا يوجد دليل يستثنيها من ذلك العموم،

[١] روى الكليني بسنده عن أمير المؤمنين في حديث طويل قسَّم فيه الرُّواة عن النبيَّ أربعة أقسام، وذكر أن الرابع منهم هو ممَّن يعرف الناسخ من المنسوخ، من أحاديث النبي ثم قال: «فإنَّ أمرَ النبي مثلُ القرآن، ناسخٌ ومنسوخٌ، وخاصٌّ وعامٌّ، ومُحكمٌ ومتشابهٌ» الكافي: ج ١، ص ٦٢، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ١.

لا في الكتاب العزيز، ولا في السُنَّة المطهرة، فيكون ما نُسِبَ إلىٰ النبيَّ أنَّه قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورَّث ما تركناه صدقة» كذباً وأفتراء عليه.

- لو جاز للعوامَّ اليوم الرجوع بأنفسهم إلىٰ الكتاب وأحاديث المعصومين من دون رجوع إلىٰ الفقهاء لجاز للمسلمين في الصدر الأوَّل أنْ يرجعوا إلىٰ الكتاب والسُنَّة بأنفسهم من دون الرجوع إلىٰ أهل البيت من باب أولىٰ، لأنَّهم أعرف منَّا بلغة وأُسلوب ومفردات وتراكيب ألفاظ القرآن وأحاديث النبيَّ، فإذا لم يجز لهم ذلك لم يجز لنا بالأولويَّة القطعيَّة.

إشكال وجواب:

لعلَّك تقول: إنَّ الله أمرهم أنْ يرجعوا في أخذ معالم الدَّين وأحكامه إلىٰ أحاديث أهل البيت مباشرةً لا بواسطة الفقهاء، وهذا ما يدَّعيه منكرو التقليد من عدم الحاجة إلىٰ الفقهاء، فيجوز لنا أيضاً كما جاز لهم أنْ نرجع بأنفسنا إلىٰ أحاديثهم من دون تقليدٍ لأحد.

وجوابه: أنَّ حالنا تجاه أحاديثهم كحال المسلمين تجاه آيات الكتاب وأحاديث النبي، فكما أنَّهم كانوا بحاجة إلىٰ شرح أهل البيت لنصوص الكتاب والسُنَّة، كذلك أهل هذا الزمان بحاجة إلىٰ شرح الفقهاء لآيات وروايات الأحكام، وذلك لاختلاف لغتنا عن لغتهم، واختلاف أساليبنا في الحوار عن أساليبهم، وتفاوت تراكيب كلامنا عن تراكيب كلامهم، مضافاً إلىٰ جهلنا بمعاني كثير من مفرداتهم، وإلا فلماذا وضعت علوم العربيَّة من قواميس اللغة، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والأدب بنظمه ونثره، وكذا العلوم الأخرىٰ، كعلم المنطق، وعلم الأُصول، وعلم الكلام،

وجملة من علوم الحديث، وغيرها من العلوم التي يتوقَّف عليها تفسير القرآن الكريم وفهمه؟!

والشاهد علىٰ ما ذكرنا أنَّ مطالعة عاجلة لأحاديث المعصومين كفيلة بإقناع كلَّ منصفٍ بأنَّ التعاطي معها من دون تحصيل تلك العلوم لا يمكن في كثير منها، لاسيّما الأحاديث الفقهيَّة.

الوجه الثالث: وهو مركب من نقطتين:

١- بقطع النظر عن المقصود بأهل الذكر - سواء كان المقصود بهم علماء أهل الكتاب، أم أئمَّة أهل البيت - فإنَّ الآية جعلت وجوب الرجوع إليهم مقيَّداً بحالة عدم العلم، إذ قالت: «إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، فيكون معنىٰ الآية: إنْ كنتم لا تعلمون فاسألوا أهل الذكر لكي تعلموا، وهذا يقتضي كون الخطاب في الآية مختصًّا بالجاهلين فحسب، ولا يَعُمُّ العالمين.

٢- أنَّ كلَّ عاقل يفهم من التقييد في هذه الآية حكماً عامًّا يشمل جميع ميادين العلم، ولا يختصُّ بمورد الآية(١)، بل يأتي هذا الحكم في كلَّ مورد فيه أمر معلوم لشخص ومجهول لآخر، فعلىٰ الجاهل بذلك الأمر مراجعةُ العالم به.

ولذا فمن لا خبرة له بالخياطة لو تورَّط في فصال قماش أو خياطته مثلاً فإنَّه يُلام من قِبَل العقلاء، ويقال له: إذا أردت أنْ تعرف الخياطة فارجع إلىٰ أهل الخبرة في هذا المجال.

وكذا من لا معرفة له بالطبِّ لو كان مريضاً وتناول الدواء الخطأ، فإنَّه يُلام ويقال له مثل ذلك، وهكذا في بقيَّة الميادين.

والحاصل: أنَّ الآية لا تختصُّ بمواردها، بل تعمُّ جميع الموارد المتَّحدة معه في العِلَّة، فالآية وإنْ كانت واردة في القضيَّة التي ذكرناها إلا أنَّ القرآن - كما ورد عن أهل البيت - يجري في الموارد المشابهة لمورد النزول، وأنَّه لو اختصَّ بمورده لمات القرآن بموت تلك الموارد وزوالها، وهذا ما يُعبَّر عنه في علم الأُصول في مقولتهم المشهورة: «خصوص المورد لا يُخصِّص الوارد» [1]

وعليه: فالآية تنطبق علىٰ كلِّ مسلم لا معرفة له بمعالم الدِّين، ومنها الأحكام الشرعيَّة، وفي جميع الأزمنة، فإنَّها تأمر بالرجوع إلىٰ أهل الخبرة في هذا المجال، وهم خصوص الفقهاء الجامعين لشرائط الفتوىٰ، وهو معنىٰ التقليد.

والمتحصَّلُ من كلِّ ما تقدَّم: أنَّه قد يُستَدلُّ بأحد الوجوه الثلاثة في الآية الكريمة علىٰ مشروعيَّة التقليد من لا خبرة له لأهل الخبرة في جميع المجالات التي ينقسم فيها الناس إلىٰ الفريقين: فريق ذي خبرةٍ، وفريق غير ذي خبرةٍ، فتشمل تقليد من لا خبرة له بالأحكام الفرعيَّة لمن له الخبرة فيها، وهم خصوص الفقهاء.

---

[1] روىٰ محمّد بن مسعود العيّاشي بسنده عن عبد الرحيم القصير، قال: كنت يوماً من الأيّام، فقال: ياعبد الرحيم، قلت: لبيك، قال: قول الله تعالى: «إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» إذ قال رسول الله: انا المنذر وعليٌّ الهادِ، ومن الهادِ اليوم؟، قال: فسكت طويلا، ثم رفعت رأسي فقلت: جعلت فداك، هي فيكم توارثونها رجلٌ فرجلٌ حتَّى انتهت إليك، فأنت جُعلتُ فداك الهادِ، قال: «صدقت يا عبد الرحيم، إنَّ القرآن حي لا يموت، والآية حيَّةٌ لا تموت، فلو كانت الآيةُ إذا نزلت في الأقوام ماتوا فماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين» وقال عبد الرحيم: قال أبو عبدالله: «إنَّ القرآن حيٌّ لم يمت، وإنَّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري علىٰ آخرنا كما يجري علىٰ أوَّلنا» تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢٠٣، ح ٦.

فإنْ قلتم: إنَّ بعض العلماء من الأُصوليَّين أو الأخباريَّين يرىٰ أنَّ هذه الآية لا تصلح دليلاً علىٰ وجوب التقليد.

قلنا: إنْ أخذكم برأي هذا البعض لا ينفعكم، لأنَّ الأخذ بقوله تقليدٌ له، والتقليد عندكم لا يجوز.

وأمَّا نحن المقلِّدون فلا يضرُّنا رأي هذا البعض، وذلك لوجود أدلَّة أُخرىٰ علىٰ مشروعيَّة التقليد.

وقد يُشكَل: بأنَّ هذه الآية مختصَّة بالائمة حسبما دلَّت عليه بعض الرِّوايات، فتكون مختصَّة بهم ولا تشمل الفقهاء، فلا يصحَّ الاستدلال بها علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ الفقهاء.

وجوابه: أنَّ اللازم من حصر الآية بالائمَّة أنَّه يجب علىٰ كافَّة الشيعة في زمن الائمَّة أنْ يرجعوا إليهم، ولا يجوز لهم الرجوع إلىٰ الفقهاء.

وهذا يُكذِّبه أمران:

١- آية النفر - «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» - بالبيان المتقَّدم.

٢- الواقع الخارجي، فإن كثيراً من الشيعة لم يكن بإمكانهم الرجوع إلىٰ الإمام، إلا من كان يعيش معه في بلده، كالمدينة المنورة مثلاً، أو قريبا من بلده، كالذين يعيشون في الأطراف خارج المدينة المنورة.

وأمَّا مثل شيعة مكَّة واليمن والكوفة والبصرة وغيرها من الحواضر الإسلاميَّة فلم يكن بإمكانهم الرجوع إلىٰ المعصوم في أخذ جميع الأحكام، فانحصر الأمر بالرجوع فيها إلىٰ فقهاء أصحابهم، بل كان الواقع التاريخي والنصوص المعصوميَّة تنصُّ على ذلك، كما سوف نُثبت ذلك وبالأرقام في الفصل الثامن الذي خصّصناه للبحث في تاريخ المرجعيَّة أن شاء الله تعالى.

وقد تقول: إنَّما جاز لأولئك الرجوع إلىٰ الفقهاء في تلك العصور لعدم تمكُّنهم من الرجوع إلىٰ الائمَّة مباشرةً، وأمَّا اليوم فالرجوع إليهم ممكنٌ، وذلك لأن الهدف من الرجوع إلىٰ الإمام هو الأخذ بأقواله، لا لملاقاة شخصه، وحيث أنَّ تحصيل أقوالهم في زمن الغيبة ممكن من خلال الرجوع إلىٰ أحاديثهم فوجب الرجوع إليها، لا إلىٰ الفقهاء.

وجوابه: من وجهين:

أحدهما: إنَّ هذا كلام من ليس له أدنىٰ إطلاع على جوامعنا الحديثيَّة، وإلا فمن يطالعها يحصل له اليقين بأنَّه ليس بمقدور العوام استخراج الأحكام الاستنباطيَّة منها مهما كانت ألفاظها واضحة، ولو سلَّمنا قدرته علىٰ استخراج بعضها فيبقىٰ القدر الأكبر منها لا قدرة له علىٰ استخراجها من الأحاديث.

٢- هناك فرق كبير بين أنْ تأخذ الرواية مشافهةً من الإمام وأنْ تأخذها من كُتُب الحديث، وذلك لأن الفقيه اليوم ورغم خبرته لا يستطيع أنْ يستفيد أيَّ حكم شرعي من أيَّة رواية إلا بعد أنْ يدرسها من عدة جهات يعجز العوامُّ عن مثلها.

فمنها: أنْ يدرس حال كلَّ راوٍ ورد ذكره في سند تلك الرواية، لأنَّ الأحاديث التي في كُتُبنا ليست هي نفس أحاديث المعصومين، بل هي حكايةٌ لأحاديثهم، فكلُّ راوٍ ينقل ما سمعه من الذي قبله، أو قرأه في كتابه.

توضيحه: أنَّ الكليني مثلاً حينما يقول: حدثني علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن أبي عبدالله، أنه قال كذا وكذا، إنَّما ينقل لنا قول علي بن إبراهيم، لا قول الصادق مباشرةً، وعلي ينقل قول أبيه، وأبوه - وهو إبراهيم بن هاشم - ينقل قول محمد بن أبي عمير، وابن أبي عمير ينقل قول عمر بن أُذينة، وابن أُذينة ينقل قول الصادق، وهذا يعني أنَّه لو ثبت كذب واحد من هؤلاء الرواة لم يثبت أن الحديث حديث الصادق، ولذا لو وجد الفقيه أن رواة السند كلهم من الثقاة الذين يتحرَّجون من الكذب فآنذاك يأخذ بتلك الرواية، وكأنَّه سمعها بنفسه من الإمام.

وأمَّا لو وجدهم أو وجد بعضهم من الضعفاء لم يأخذ بها، لاحتمال أنَّ ذلك الضعيف قد كذب في نقله لتلك الرَّواية.

وربما يجد فيهم من هو ضعيف ورغم ذلك يعمل بالرَّواية، لأجل قيام دليل من خارج الرَّواية علىٰ أنَّها صادرة من الإمام بالفعل.

ومعرفة ذلك كلَّه بدقائقه وتعقيداته يتوقَّف على دراسة جملة من علوم الحديث، وعلىٰ رأسها: علم الدَّراية، وعلم الرجال، ومن يطلع علىٰ مسائل هذه العلوم سيجد الكثير من العوائق والعقبات التي تعترض طريق الفقيه عند بحثه وتحقيقه في أحوال الرواة، لتمييز الثقة منهم عن غيره، وليس بمقدور العامَّي الإحاطة بأدنىٰ

مسألة من تلك المسائل، فكيف بعد هذا يستطيع التمييز بين الأحاديث المعتبرة من جهة رواتها، والأحاديث الضعيفة من هذه الجهة؟!

ومنها: أنْ يدرس متن الرواية، أعني الكلام المنسوب إلىٰ المعصوم، ليرىٰ ماذا يمكن استفادته من الأحكام الشرعيَّة، وهو أمر يتوقَّف علىٰ دراسة علوم عديدة، كعلم اللُّغة، وعلم النحو، وعلم الصرف، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم الأُصول، وعلم المنطق، وعلم الكلام، وغيرها من العلوم الدخيلة في كيفيَّة استفادة الأحكام الشرعيَّة.

ومنها: مراجعة بقيَّة الروايات التي تتناول نفس موضوع الرَّواية، لئلاَّ يكون فيها ما يعارض تلك الرَّواية، فكثيراً ما يجد الفقيه تعارضاً بين الأحاديث، فرُبَّ رواية تُجوِّز فعلاً، ورواية أُخرىٰ تُحرِّم نفس ذلك الفعل، وفي مثل هذه الحالة يقع الفقهاء في خلاف شديد في كيفيَّة معالجة ذلك التعارض، ودفع الإشكالات التي تصادفهم في معالجته.

وفي حال لم يجد الفقيه أيَّ حلٍّ للتعارض فلابُدَّ أن يُحدِّد ما هي الوظيفة الشرعيَّة التي يأخذ بها في تلك الحالة.

ولا أحد يستطيع علاج تلك الحالة وتحديد الوظيفة الشرعيَّة إلا الفقهاء، فكيف يكون حال العامَّي مع تلك الظاهرة وهي كثيرة جداً، ولا يكاد يخلو منها باب من أبواب الفقه؟!

ومنها: ما لو فتحنا بابا لما كان لأيِّ شيعي إماميَّ إلا أنْ يُسلِّم ويعترف بعجز العوامَّ عن الرجوع بأنفسهم إلىٰ الرَّوايات مباشرةٌ لأخذ أحكامهم وتكاليفهم الشرعيَّة منها.

وذلك الباب هو ما يُسمَّىٰ باختلاف نُسَخ كُتُب الحديث، والتصحيفات الواقعة فيها، والتي يتأثَّر تحديد الوظيفة الشرعيَّة بسببها.

وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأوَّل: إنَّ الراوي حينما ينقل الحديث عن غيره فإنَّه يُعبرَّ ببعض التعابير الدالة علىٰ ذلك، كما لو قال: (حدَّثني فلان) أو (سمعت فلاناً) أو (عن فلان)، أو غيرها من التعابير المختلفة والمؤثرة في درجة النقل وقيمته [1]

وفي بعض الحالات يحصل لناسخ الكتاب اشتباهٌ في بعض هذه التعابير فيكتب كلمة (عن) بدلاً من الحرف (و) بسبب تقارب شكلهما في بعض أنواع الخطوط العرَبية، وتارةً يكون الاشتباه بالعكس، فيكتب الحرف (و) بدلاً من كلمة (عن)، وهذه الاشتباه ربَّما يجعل الرواية الضعيفة صحيحةً في بعض الموارد، وربَّما يجعل الصحيحةَ ضعيفةً في موارد أُخرىٰ.

وهذا أمر في غاية الخطورة، لأنَّه ربَّما تسبَّب في تحليل محرَّم، أو تحريم محلَّل أو إسقاط وجوب ما هو واجب.

المثال الثاني: ما لو اشتبهت كلمة (عن) بكلمة (بن) بسبب من الناسخ، أو الرطوبة، أو دودة الأَرَضَة، أو غيرها من الأسباب التي ابتُلِيَت بها كُتُب المسلمين وغيرهم، فلو كان اسم الراوي مثلاً هو (محمّد بن أحمد) فيشتبه الناسخ ويكتبه: (محمّد عن أحمد)، فيتوهَّم القارئُ أنَّ الراوي (محمّد) ينقل الرَّواية عن راوٍ آخر اسمه

[1] فالتعبير بلفظ (حدَّثني) أوضح من التعبير بلفظ (عن) في أخذه الحديث من سابقه مباشرةً وبلا واسطة، ولهذا وقع خلاف في التحديث بلفظ (عن) هل أنَّه يدلُّ أتَّصال السَّند أو لا، ويُصطَلح علىٰ النقل بلفظ (عن) بالعنعنة.

(أحمد)، والأمر ليس كذلك، بل هو راوٍ واحد اسمه (محمّد بن أحمد)، وليس راويين.

وحينما يرجع الفقيه إلىٰ كُتُب الرجال ربَّما لا يجد راوياً بإسم (محمّد) يروي عن آخر بإسم (أحمد)، فيكون السند عنده مجهولاً، وبالتالي يحكم بضعف الرَّواية من جهة السَّند، لكنَّه بعد الفحص والتدقيق ربَّما يعثر علىٰ نسخة أُخرىٰ من الكتاب ليس فيه ذلك الاشتباه، وأنَّ الراوي واحد، وهو محمد بن أحمد، وهو من الثقاة، فيحكم بصحَّة الرواية من ناحية السَّند.

وأمَّا لو حصل للفقيه تردُّد وشكٌ أيّ النسختين هي الصحيحة؟ فلا يمكنه الحكم بصحَّة الرَّواية آنذاك.

وبهذا يتَّضح أنَّ الصور في هكذا حالة ثلاثٌ، في صورتين منها يُحكَم بضعف الرواية، وفي صورة واحدة يُحكَم بصحَّتها.

ولا أدري ما هو نصيب العامَّي من هذه العلوم الدقيقة والخطيرة، وكيف يستطيع أنَّ يتحمَّل شخص مسؤوليَّة نفسه شرعاً من هذه الناحية، فضلاً عن تحمُّل مسؤوليَّة الملايين من أعوام المؤمنين.

وأمثال هذا كثير في الرَّوايات لا يلتفت إليها إلا من عُجِنَت طينته بعلوم أهل البيت، ونظر عمراً طويلاً في الطُّرُق والأسانيد التي يُتوصَّل بها إلىٰ أخبار العترة الطاهرة، والتي تستغرق من الفقيه أكثر من نصف عمره، ثمّ يأتيك بعد هذا من يقول بلا عقل ولا تدبُّرٍ: (للفقيه عقلٌ ولي عقلٌ، فلماذا أُقَلِّدُهُ؟!)، لكنَّه حينما يمرض يسارع

بالذَّهاب إلىٰ الطبيب بلا تردُّد، ومن دون أنْ يُردَّد عبارةً كتلك العبارة المضحكة: (للطبيب عقلٌ ولي عقلٌ، فلماذا أُرَاجِعُهُ؟!).

الدليل الثالث :

قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل عليه السَّلام في خطابه لعمّه آزر: «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» [1]

فإن قلت: إبراهيم عليه السَّلام لم يتحدَّث عن المسائل الفقهية، فلا يمكنك الاستدلال بكلامه؟

أقول: انا لم استدلّ بالمورد، الذي هو دعوة إبراهيم عليه السَّلام لعمّه آزر إلى الإيمان بالله عزَّ وجلَّ، وإنّما أستدِلُّ بالقاعدة العامة التي اعتمد عليها إبراهيم عليه السَّلام لدعوة عمّه آزر للإيمان بالله، وبتعبير أوضح: إنْ مورد دعوة إبراهيم عليه السَّلام لعمه آزر كان مسألة عقديَّة وهي الدعوة إلى عبادة الله عزَّ وجلَّ وحده، ولكنّه في مقام الاحتجاج استَدلَّ علىٰ وجوب متابعته بقضيةٍ عقليةٍ منطقيةٍ لا يخالف فيها إنسانٌ عاقلٌ وهي كون إبراهيم عليه السَّلام عالماً وآزر جاهلاً، فينبغي على الجاهل متابعةُ العالم، فيما لو أراد الوصول إلى الهداية والصراط السوي، وهذا قانونٌ عامٌّ كما ذكرنا قبل قليل.

فمتابعة الفقهاء ذوي الاختصاص من الطرق الموصلة إلىٰ عبادة الحقّ تباركك وتعالى علىٰ الوجه المطلوب، وهو أسلم الطرق وأكثرها أمناً من الخطأ بخلاف اعتماد الجاهل علىٰ نفسه، فكلّ إنسان يقرُّ أنَّ الذّهاب إلىٰ الطبيب المتخصص

[1] مريم: ٤١.

والاعتماد على الدواء الذي يأمر به آمن وأسلم من اختيار المريض الجاهل للدواء من غير علم ولا دراية أو فهم.

الدليل الرابع :

بالإضافة إلى ما ذكرنا من الآيات الكافية في إثبات مشروعيَّة الرجوع إلى الفقهاء والعمل بفتاواهم، نضيف إليها آيةً أُخرىٰ، وهي آية الكتمان، قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» [1]

فإن قلت: هذه الآية نازلة بشأن اليهود، ولا علاقة لها بما نحن فيه من التقليد أو رجوع الجاهل إلىٰ العالم.

أقول: هنالك قاعدة يذكرها علماء الأُصول، مفادها أنَّ المورد لا يّقيد الوارد، كما ذكرنا سابقاً أيضاً، والمورد هنا سبب نزول الآية، أي الحادثة التي نزلت الآية بشأنها والتي يصطلح عليها بشأن النزول، أمَّا الوارد فيُراد به الآية النازلة. وهذا يعني أنْ الآية القرآنية إذا كانت عامة تبقى علىٰ عمومها، ولا يقيدها ذلك المورد الخاصّ الذي هو سبب نزولها، وهذه قاعدة أصولية ثابته.

ونحن لا ننكر أنَّ جماعة من المفسرين ذكروا نزول الآية في جماعةٍ من علماء اليهود، ورووا في هذا المجال عن ابن عباس: أنَّ جماعة من المسلمين منهم معاذ بن جبل وسعد بن معاذ سألوا أحبار اليهود عن مسائل في التوراة قد ترتبط بظهور

[1] البقرة: ١٥٩.

النبيَّ الخاتم صلَّى الله عليه وآله وسلم، فأبىٰ الأحبار أنْ يجيبوهم وكتموا ما عندهم من علم، فلعنهم الله.

ولكن الآية الكريمة دالةٌ صراحة على حرمة كتمان العلم والبينات، مع غض النظر عن اليهود وغيرهم، فالعالم المسلم إذا كتم علمه كان داخلاً تحت حكم الآية، ولذا طبَّقها الأئمَّة عليهم السَّلام على العلماء الذين يكتمون علمهم، فقد سئل أمير المؤمنين عليه السَّلام: مَن شرُّ خلق الله بعد إبليس وفرعون؟ قال: «العلماء إذا فسدوا، هم المظهرون للأباطيل، الكاتمون للحقائق، وفيهم قال الله عز وجل: أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» [1]، فجعل العلماء الذين يكتمون العلم ويبخلون به على الناس مصداقاً للآية الكريمة، وهذا دليلٌ علىٰ عموم حكمها.

وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَن كتم علماً ممّا ينفع الله به الناس، في أمر الدين، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار» [2]

فالآية عامة تتناول كلَّ مَن كتم شيئاً من أمر الدين كما ينصُّ على ذلك جماعة من المفسرين [3]

فإن قلت: ولكن الآية تنهى عن كتمان العلم في العقائد، وأنتَ تعممها على جميع الأُمور الدينية.

---

[1] البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني، ج ١، ص ٢٥٨.

[2] العلم والحكمة في الكتاب والسُّنَّة، محمد الريشهري، ص ٣٠٨.

[3] تفسير الرازي، الفخر الرازي، ج ٤، ص ١٨٣.

أقول: إنَّ تعميم الآية لكلَّ ما يتصل بالدين ممَّا يحتاجه المكلّفون من غير فرق بين المسائل الشرعيَّة وغيرها، وهو هذا فهم جميع المفسرين من كلَّ الفرق الإسلامية.

وهذا الإشكال من الممكن أنْ ترده الآية بنفسها، فالله عز وجل قال: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ» إذ القرآن الكريم مشتمل على تبيان الأمور الفقهية أيضاً، وفيه تبيان للحلال الحرام، كمثلا سورة النساء الذي تتكلم أغلبها على مسألة الميراث، وأحكام الميراث، وهذا سبب أساس نزول القرآن، ليعلم الناس أمور دينهم وتكليفاتهم الشرعيَّة، ومن هنا لا يقول قائل القرآن مشتمل على أمور عقائدية فقط؟!

وقريب منها قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...» [1]

بيان الاستدلال في الآية الكريمة:

إنّ الآية واردةٌ في مقام التشديد والذم والنكير على من يكتم الهدى والعلم والبينات، وتحثُّ العلماء حثاً شديداً على نشرها وإذاعتها، وهذا يعني حرمة كتمان العلم ووجوب نشره، ومن ملازمات حرمة كتمان العلم وجوبُ القبول والأخذ عن العالم بعد إظهار علمه، فلا ثمرة ولا فائدة من نشر العلم وإظهاره إلا بالقبول والعمل وفق علم العالم، ولو لم يجب القبول لزم اللغو وانتفت الفائدة كما هو واضح، وهذا يعني أنَّ الأخذ بكلام العلماء ممَّا لا محيص عنه، وهذا هو رجوع الجاهل إلىٰ العالم والأخذ عنه، وهو التقليد.

[1] البقرة: ١٧٤.

فإن قلت: يمكن أنْ تكون الغاية من نشر العلم والبينات هي إقامة الحجّة فقط.

أقول: وعلى هذا الإشكال جوابان:

١- لا دليل على هذا التخصيص، لأنَّ الآية عامةٌ تشمل جميعَ الموارد، ولا يمكن تخصيصها أو تقييدها إلا بدليل، والدليل على التخصيص أو التقييد مفقودٌ في الآية.

٢- إنَّ التخصيص بإقامة الحجّة لا ينسجم مع الهدف العام للرسالات السماوية، فهي لا تهدف إلىٰ مجرد إقامة الحجة علىٰ الناس، بل جعلت التعليم والهداية والتزكية الهدف الأسمىٰ الذي تسعى الديانات السماوية المختلفة لتحقيقه.

تاريخ المرجعيَّة ، وقدمها ، ومكانتها

بعد أنْ فرغنا - بحمد الله تعالى - من الاستدلال علىٰ مشروعيَّة التقليد في الأحكام الفرعيَّة نتعرَّض في هذا الفصل لإثبات قِدَم مرجعيَّة الفقهاء تاريخياً، ومعاصرتها لمرجعيَّة الأئمَّة، وببيان ذلك تتبيَّن مكانتها.

ويقع البحث في توطئة، ومقامين:

أمَّا التوطئة ففي تسليط الضوء علىٰ ذلك بشكل مجمل.

وأمَّا المقام الأوَّل ففي إثبات قِدَم المرجعيَّة حسب روايات الأئمَّة.

وأمَّا المقام الثاني ففي إثبات قِدَم المرجعيَّة حسب كلمات علماء الرَّجال.

التوطئة :

إنَّ المرجعيَّة تاريخيًّا ترجع في أقل التقادير إلىٰ عهد أمير المؤمنين إنْ لم نقل في عهد رسول الله، إذ لا شكَّ أنْ بعض التابعين كانوا يتولَّون منصب القضاء، كشريحٍ القاضي، وهو أمرٌ قد تواتر ثبوته، ولا كلام في أنَّ القضاء ورفع الخصومة علىٰ ضوء الكتاب والسُّنَّة يتوقَّف علىٰ الفقاهة والقدرة علىٰ الاستنباط [1]

[1] قال الشيخ الطوسي في مقام الاستدلال علىٰ جواز التقليد: (يدلُّ علىٰ ذلك: أنِّي وجدتُ عامَّةَ الطائفة من عهد أمير المؤمنين إلىٰ زماننا هذا يرجعون إلىٰ علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها، ويُسوِّغون لهم العمل بما يفتونهم به)، العدَّة في أُصول الفقه، ص ٧٢٩.

ولو تمَّ التشكيك في ذلك فلا مجال للتشكيك في وجود فقهاء بين أصحاب الأئمَّة يرجع الناس إليهم، لاسيّما في عهد الإمامين الهُامين أبي جعفر الباقر وولده أبي عبدالله الصادق (صلوات الله عليهم).

نعم، نحن لا نُنكِر أنَّ مقدمات الاستنباط يومذاك لم تكن بالصعوبة التي عليها اليوم، لأنَّ المتفقه في ذاك العصر لم يكن بحاجة إلىٰ سندٍ بينه وبين المعصوم، فهو مُستغنٍ عن علم الرجال من الأساس، وهذا الكلام علىٰ بعض الأصحاب لا كلهم، إذ عندما دس في كتب أصحاب الإمام كانت الحاجة إلىٰ علم الرجال ورد ما يرويه الكذابين، كأمثال المغيرة بن سعد، وغيره، وهو علم يأخذ اليوم من الفقيه شطراً كبيراً من عمره، وتحصيله ودراسته.

كما لا يحتاج أنْ يدرس مباحث الألفاظ برمَّتها والتي تُبحَث في علم الأُصول في هذه العصور، وتأخذ سنوات عديدة من عمر فقهاء اليوم، وتُشغِل حيَّزاً كبيراً من تفكيرهم من لدن بواكير دراستهم حتَّىٰ آخر لحظة من حياتهم.

ناهيك عن علوم العربيَّة، من علم اللغة، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، واستغناء أكثر الرواة عن دراستها يومذاك، بينما تأخذ شطراً وافراً من سني عمر الفقيه اليوم، وتُشغِل حيَّزاً كبيراً من تفكيره.

إلىٰ غير ذلك ممَّا لم يكن الصحابة بحاجة إليه، ممَّا أحوجنا إليه اليومَ غيابُ المعصوم من جهة، وبُعدنا عن تلك الأزمنة من جهة أُخرىٰ، وما فقدناه من القرائن التي كانت النصوص تُفهَم في ضوئها من جهة ثالثة.

والحاصل: أنَّ المرجعيَّة لم تكن يوم ذاك بحاجة إلىٰ كثيرٍ ممَّا تحتاج إليه اليوم من دراسةٍ معمَّقةٍ، وتحصيلٍ علميَّ لسنوات طويلة، ولكن هذا لا يُشكِّل فارقاً في حقيقة المرجعيَّة، بل هو فارق في متطلباتها، كما سيتبين لاحقاً إن شاء الله تعالىٰ، في التطوُّر من حيث سعة التحصيل العلمي، والدقة في النظر، والقدرة علىٰ الاستنباط، أكثر فأكثر، شأنها في ذلك شأن أصحاب الفنون والعلوم الأُخرىٰ التي لا خلاف بين عاقلَينِ من جهة كونها في تطوُّر دائم واتِّساع وارتقاء إلىٰ مراتب لم تكن قد وصلتها في اوائل عهدها وبواكير تدوينها.

وأصدق شاهد ما وقع في زمان الإمامين الباقرين، إذ كان الأمر من هذه الجهة أكثر وضوحاً وأجلىٰ صورة، حيث أخذاً في تأسيس أوَّل حوزة علميَّة للمسلمين لا للشيعة فقط، حيث تَّربىٰ فيها العشرات، بل المئات، بل الألوف من المسلمين علىٰ يديهما في مختلف علوم الدِّين، لتكون جماعة منهم مراجعَ للمسلمين في أمصارهم ونواحيهم وقصباتهم، والتي ليس بمقدور أهلها بحسب العادة أنْ يأتوا إلىٰ بلد المعصوم ليسألوه عن مختلف مسائل الدِّين، سواء في مجال العقيدة أم في مجال الأحكام، وفي كلَّ صغيرة وكبيرة.

ولذا كان بعضهم - كما سننقله - قد صرَّح لبعض الأئمَّة بأنَّه لا يقدر أنْ يلقاه كلَّما عرضت له مسألة، فسأله عمَّا إذا كان يجوز له أنْ يرجع إلىٰ فلان من أصحابه ليأخذ منه معالم دينه، فاجأز له الإمام ذلك.

وفي بعض النصوص ما يدلُّ صريحاً علىٰ أنَّ المرجعيَّة كانت موجودة إلىٰ جنب الإمامة، فهذا أبان بن تغلب - كما نقلنا في باب الأخبار الخاصَّة - يأمره الإمام

الباقر بأن يجلس في المسجد ويُفتي الناس، بل أخبره بأنَّه يُحبُّ أنْ يرىٰ في شيعته مثله.

كما جاء في بعض النصوص أنَّ أبا حنيفة كان إذا استعصت عليه مسألة واستغلقت بعث من يستفتي محمد بن مسلم الطائفي الذي هو من أصحاب الباقرَين، ليأتيه منه بجواب المسألة، من دون أن يُعلِمه المستفتي بأنَّه مبعوث من قِبَل أبي حنيفة، وهذا يعني أنَّ محمّداً كان متصدَّيا للفتوىٰ في حياتهم عليهم السلام.

وكذا ما ورد في ترجمة معاذ بن مسلم، من تصدَّيه للإفتاء في زمانهم، وقد أقرَّه الصادق علىٰ ذلك.

ويؤيَّده: ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبدالله، قال: «إنَّما علينا أنْ نُلقي اليكم الأُصول، وعليكم أنْ تُفرَّعوا»

ومثله ما رواه أحمد بن محمّد، عن أبي نصر، عن الرضا، قال: «علينا إلقاءُ الأُصول، وعليكم التفرع»

إذ من المعلوم أنَّ القدرة علىٰ التفريع تتوقَّف علىٰ وجود الفقاهة ومَلَكة الاستنباط، ولو في بعض مراتبها المناسبة مع تلك العصور.

ثم صار الأمر أكثر وضوحاً في زمن الرضا، حيث كانت مدرسة قم عامرة برجالات الطائفة وفقهائها ومراجعها، أمثال أحمد بن محمّد بن عيسىٰ الأشعري الذي جاء في ترجمته أنَّه كان الرئيس الذي يلقىٰ السلطان، أي الفقيه الذي يلقاه سلطان

ذلك الزمان كرئيسٍ للشيعة، كما نشاهد اليوم ذلك من مسؤولي الدولة، بل المسؤولين الدوليَّين حينما يلتقون المرجعيَّة العليا للطائفة كممثل شرعي عنها، ولا يخفىٰ أنَّ مثل هذا العنوان لا ينطبق إلا علىٰ من كان مرجعا للطائفة، أو أحد مراجعها وفق مصطلحنا اليوم.

هذا ما أردنا تسليط الضوء عليه في هذا التمهيد، ولنشرع في المقام الأول الذي عقدناه لنقل نصوص المعصومين الدالة علىٰ قِدَم مرجعيَّة الفقهاء، ومعاصرتها لزمان ظهورهم، ثم نُتبِعه بالكلام في المقام الثاني المخصَّص لنقل كلمات الأعلام التي تدلُّ علىٰ قِدَمها، ومن الله تعالىٰ نستمدُّ العون والتوفيق.

المقام الأوَّل: قِدَم المرجعيَّة حسب نصوص المعصومين :

نقل صاحب الوسائل روايات كثيرة يحصل بملاحظة مجموعها القطعُ بقِدَم مرجعيَّة الفقهاء تاريخيًّا، ومعاصرتهم للمعصومين.

ولكي لا يطول الكلام بذكر الروايات نكتفي بذكر بعضها، مع حذف أسانيدها، لعدم الحاجة إلىٰ النظر فيها بعد حصول التواتر في إثبات المطلوب:

١- ما رواه شعيبُ العَقرقُوفَّي، قال: قلت لأبي عبدالله: ربَّما احتجنا أنْ نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي» [١] ، يعني أبا بصير.

فلو لم يكن بين الرُّواة الثقاة فرق يستوجب تخصيص الرجوع إلىٰ بعضهم دون بعض لقال: عليك بالثقاة من الرَّاوين عنَّي، ولم يخصَّ الإرجاع بالأسدي، لا سيّما

[١] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٢، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ١٥.

وأنَّ نفس السائل - شعيبُ العَقرقُوقيِّ - هو من الرُّواة أيضاً، فلماذا يُرجِعه إلىٰ راوٍ مثله ما داما يرويان معه عنه؟

هذا، مضافاً إلىٰ أنَّ المقصود من الشيءِ المسؤول عنه ليس هو الروايات، بل المعارف الدينية، ومنها الأحكام، وهذا يحتاج إلىٰ فقاهة وقدرة علىٰ تطبيق الروايات علىٰ مورد السُّؤال، وإلا فها هي الكُتُب الحديثيَّة بين أيدينا، فهل يمكن العامي أنْ يرجع إليها ليُطبق حديثاً منها علىٰ ما يعرض له من مسائل ابتلائية؟

٢- ما رواه المفضل بن عمر، من أنْ أبا عبدالله قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أَرَدتَ حديثنا فعليك بهذا الجالس»، وأَوْمَأَ إلىٰ رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين» [1]

وفيه دلالة علىٰ أنَّ الرَّواة الذين هم حجَّةٌ علينا في بيان مقاصد النصوص هم خصوص الفقهاء منهم، كزرارة، ومحمّد بن مسلم، وأبي بصير، وأمثالهم، وإلا فإنَّ الرَّواة عن الصادق وحده - كما قلنا آنفاً - يزيدون علىٰ أربعة آلاف راوٍ، والثقاة منهم كثيرون جدًّا، فلِمَ خصَّ إرجاع الفيض بزرارة مع وجود رُواةٍ كثيرين غيره؟

ومن البعيد جدًّا أنْ لا يوجد أيُّ راوٍ ثقةٍ يمكن للفيض أنْ يرجع إليه غير زرارة، وفي حديث سليمان بن خالد الآتي دلالة علىٰ هذا أظهر من دلالة رواية المفضَّل هذه.

٣- ما رواه سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبدالله يقول: «ما أَحَدَاً أحيىٰ ذكرنا وأحاديث أبي إلا زرارة، وأبو بصير ليث المرادي، ومحمّد بن مسلم، وبريد بن معاوية

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٣، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ١٩.

العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحدٌ يستنبط هذا، هؤلاء حُفَّاظ الدِّين، وأُمناء أبي علىٰ حلال الله وحرامه، وهم السَّابقون إلينا في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة» [1]

فلو كان إحياء أحاديثهم بمجرَّد روايتها عنهم لم تكن للمذكورين أيَّةُ خصوصيَّةٍ من هذه الجهة، بل لكان غيرهم ممَّن هو أكثر منهم روايةً أجدرَ منهم بذلك التوصيف.

وأنت إذا تَّأملت ما وصفهم به - خصوصاً قوله: «ما كأن احدٌ يستنبط هذا» - تيقَّنت أنَّ المقصود من الرُّواة الذين هم حجَّةٌ علىٰ العباد خصوص من كان منهم فقهياً له القدرة علىٰ استنباط مقاصد الأئمَّة، واستخراج الفروع من الأُصول، وإلا فهل يستحق الرَّاوي مقام حفظ الدِّين والأمانة علىٰ حلال الله وحرامه وكونه من السابقين إليهم في الدنيا والآخرة بمجرَّد روايته لأحاديثهم، ومن دون حملها علىٰ محاملها المقصودة لهم؟

وقريب من هذا المضمون الحديثان (٢٢) و(٢٦) من الباب، فراجع.

٤- ما رواه عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله: أنَّه ليس كلَّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيءُ الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلَّ ما يسألني عنه، فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي؟ فإنَّه سمع من أبي، وكان عنده وجيها» [2]

ومن الواضح أنَّه لو كان المقصود مجرَّد الوصول إلىٰ أحاديثهم لكفىٰ الرجوع إلىٰ أيّ ثقة من ثقاة الرُّواة، ولا وجه لتخصيص الرجوع بابن مسلم (رضوان الله تعالىٰ

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٤، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٢١.
[2] المصدر السابق: حديث ٢٣.

عليه)، كما لا يتوقَّف ذلك علىٰ كون الراوي وجيهاً عندهم، وبهذا يظهر أنَّ وصف ابن مسلم بذلك دليل علىٰ أنَّ سبب وجاهته لم يكن لمجرَّد صدقه ووثاقته، بل هو أمر فوق ذلك، وما هو إلا الفقاهة، وإلا كان جميع الثقاة وجهاء عند أهل البيت عليهم السلام، ولم تكن لابن مسلم وأمثاله خصوصيَّة مطلقاً.

ويُوكِّد ذلك قول ابن أبي يعفور: (ويجيءُ الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلَّ ما يسألني عنه)، فإنَّ الناس إنَّما يسألون عن مثل الأحكام الشرعيَّة، لا عن الروايات، وما لم يكن للراوي القدرة علىٰ إرجاع المورد المسؤول عنه إلىٰ هذه الرواية أو تلك لم يكن بينه وبين السَّائل فرق، إذ يمكن له الرُّجوع إلىٰ كُتُب الحديث بنفسه، ولا حاجة به للرجوع إلىٰ ابن مسلم.

٥- ما رواه يونس بن يعقوب، قال: كنَّا عند أبي عبدالله، فقال: «أمَا لكم من مَفزع؟ أمَا لكم من مُستَرَاحٍ تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث ابن المغيرة النصري؟»[١]

دلالته علىٰ ما قلنا واضحة، إذ من البعيد جدًّا أنْ لا يوجد أيُّ راوٍ ثقةٍ غير النصري في ناحية المخاطَبين وبلدتهم، ما يعني أنَّ للنصري خصوصيةً بها استحقَّ اسم المفزَع والمستَرَاح، وإلا فالراوي مهما كان ثقةً لا يصدق في حقه العنوانان المذكورأن - المفزع والمستراح - إذا لم يكن قادراً علىٰ بيان مقاصد المعصومين للناس، واستنباط أحكام ووظائف من يفزعون ويستريحون إليه ممَّا يرويه.

[١] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٥، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٢٤.

هذا مضافاً إلىٰ أنَّ جملة من خاطبهم الإمام بذلك هو راوي هذا الحديث، أعني يونس بن يعقوب، وهو من الرُّواة الثقاة أيضاً، بل وكان من أجلَّاء أصحاب الصادق والكاظم والرضا (صلوات الله عليهم)، فلِمَ لم يأمرهم بالرجوع إليه مع النَّصريَّ، ولِمَ شمله بالخطاب معهم إذا كان الرُّواة الثقاة متساوين في جواز رجوع الناس إليهم لأخذ معالم الدَّين منهم؟

٦- ما رواه جميل بن دراج، عن أبي عبدالله - في حديث - أنَّه ذمَّ رجلاً، فقال: «لا قدَّس الله روحه، ولا قدَّس مثله، إنَّه ذكر أقواماً كان أبي ائتمنهم علىٰ حلال الله وحرامه، وكانوا عَيْبَةَ علمه، وكذلك اليوم هم عندي مُستودَعُ سري، وأصحاب أبي حقًّا، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي احياءً وأمواتاً، هم الذين أحيَوا ذكر أبي، بهم يكشف الله كلَّ بدعة، ينفون عن هذا الدَّين انتحال المبطلين، وتأويل الغالين»، ثمّ بكىٰ، فقلت: من هم؟ فقال: «من عليهم صلوات الله وعليهم رحمته أحياء وأمواتاً، بريد العجلي، وأبو بصير، وزرارة، ومحمّد بن مسلم» [1]

والكلام فيه كالكلام في النصَّ السابق، ولكنَّا نزيد هنا أنَّ كشف البِدَع، ونفي انتحال المنتحلين ليس بالأمر السهل والمتيسَّر لكل راوٍ، إلا إذا كان له من الفقاهة ما يكفي في ذلك، كما هو أوضَّح من أنْ يُوضَّح.

وقد دلَّ علىٰ الفرق بين الرَّاوي الفقيه والرَّاوي غير الفقيه ما رواه داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبدالله يقول: «أنتم أفقهُ الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنَّ

[1] المصدر السابق: ح ٢٥.

الكلمة لتنصرف علىٰ وجوهٍ، فلو شاء إنسانٌ لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»، وما رواه بريد الرزَّار عن أبي عبدالله، قال: قال: قال أبو جعفر: «يا بُنيَّ اعرف منازلَ الشيعة علىٰ قدر روايتهم ومعرفتهم، فإنَّ المعرفة هي الدَّرايةُ للرَّوايةِ، وبالدَّرايات للرَّوايات يعلو المؤمنُ إلىٰ أقصى درجات الإيمان، إنّي نظرت في كتاب لعليَّ، فوجدتُ في الكتاب أنَّ قيمةَ كُلَّ امريءٍ وقدَرهُ معرفتُهُ، إن الله تبارك وتعالىٰ يحاسب الناس علىٰ قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا»، وما روي عن أبي عبدالله أنَّه قال: «حديث تدريه خيرٌ من ألف حديثٍ ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتَّىٰ يعرف معاريض كلامنا، وإنَّ الكلمة من كلامنا لتنصرفُ علىٰ سبعين وجهاً، لنا من جميعها المخرج» [1]

، وما رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله: «إنَّ رسول الله خطب الناس في مسجد الخيف فقال: نَضَّرَ اللهُ عبداً سَمِعَ مقالتي فوعاها، وحفظها، وبلَّغها من لم يسمعها، فَرُبَّ حامل فقهٍ غيرُ فقيهٍ، ورُبَّ حامل فقهٍ إلىٰ من هو أفقه منه» [2]

ومن هنا يظهر الفرق بين الرُّجوع إلىٰ الراوي الفقيه والرُّجوع إلىٰ الراوي الغير فقيه، فلو سألتهما عن مسألة شرعيَّة ما حكمها فالأوَّل له القدرة علىٰ تحديد الرواية التي ينبغي أخذ حكم المسألة منها، دون الثاني، لأنَّ إرجاع المسألة إلىٰ هذه الرواية أو تلك يحتاج إلىٰ فقاهة كما قلنا آنفا، ولا يكفي مجرد حفظ الروايات عن ظهر قلب كما هو حال الخوارج والنواصب لا سيّما الوهابية، ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «عليكم بالدرايات لا بالروايات، همّة السفهاء الرواية، وهمّة العلماء

---

[1] معاني الأخبار: الأحاديث ١-٣ من أوّل الكتاب.

[2] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٨٩، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، ح ٤٣.

الدراية» وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «رواة الكتاب كثير، ورعاته قليل، وكم من مستنصح للحديث مستغش للكتاب، فالعلماء يحزنهم ترك الرعاية، والجهّال يحزنهم حفظ الرواية، فراع يرعى»، وكما لا يكفي حفظها في كتاب ما لم يكن الرَّاوي عارفاً بانطباق هذه الرواية دون تلك علىٰ مورد السؤال.

٧- ما رواه عليُّ بن المسيب الهمداني، قال: قلت للرضا: شُقتَّي بعيدة، ولستُ أصل إليك في كلَّ وقت، فممَّن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا ابن آدم القُمَّي المأمون علىٰ الدَّين والدنيا»، قال عليُّ بن المسيب: فلمَّا انصرفت قَدِمنا علىٰ زكريا بن آدم، فسألته عمَّا احتجت إليه [١]

ومن البعيد جدًّا صدق العنوان المذكور - المأمون علىٰ الدَّين والدنيا - علىٰ من لا يُحسِن إلا حفظ الروايات عن ظهر قلب، أو في أصل، أو في كتاب ممَّا يتمكَّن منه كثيرٌ من الثقاة الموجودين يومذآك، وإلا فهل يُعدُّ من حفظ الدَّين تفسير الرَّوايات بغير المقصود منها والذي تحتاج معرفته إلىٰ إحاطةٍ ودرايةٍ وفقهٍ لجملةٍ مُعتَدَّ بها من رواياتهم؟!

كلَّا، بل لا بدَّ في تحقُّق العنوان المذكور من الأنصاف بما ذكرنا ممَّا له مدخلية في الفقاهة، والفهم بالمقدار المعتد به.

وممَّا يؤكد هذا المعنىٰ قول عليُّ بن المسيب: (فلمَّا انصرفت قَدِمنا علىٰ زكريا بن آدم، فسألته عمَّا احتجت إليه)، إذ من الواضح أنه لم يكن يسأله عن الروايات،

[١] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٦، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٢٧.

بل عمَّا يحتاج إليه من الأحكام وغيرها، وكان زكريا بن آدم يُجيبه علىٰ طبق الروايات، وهذا يحتاج إلىٰ فقه كما أوضحناه مكرَّرا.

وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير حديث الإمام الصادق الآتي: «اعرفوا منازلَ شيعتِنا بقدرِ ما يُحسنونَ مِن رواياتِهم عنّا، فإنّا لا نعدُّ الفقيهَ مِنهُم فقيهاً حتّى يكونَ مُحَدَّثا»، فقيلَ له: أوَ يكونُ المؤمنُ مُحَدَّثاً؟ قالَ: «يكونُ مُفهَّماً، والمُفَهَّمُ المُحَدَّث» [1]، وسيأتي كيف تدلُّ هذه الرواية علىٰ الفرق بين الراوي الفقيه وغيره.

٨- ما رواه عبدُ العزيز بن المهتدي والحسنُ بن عليَّ بن يقطين جميعاً، عن الرضا، قال: قلت: لا أكادُ أصل إليك أسألُك عن كلِّ ما احتاج إليه من معالم ديني، أَفَيُونُسُ بنُ عبد الرحمن ثقةٌ آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم» [2]

وها أنت تلاحظ أنَّ الراوي لم يسأل عن أخذ نصوص الروايات ومجرد ألفاظها من يونس كما هي، بل سأل عن أخذ معالم الدَّين منه، والمعالم: جمعُ مَعْلَم، وهو الأمر البارز، كمعالم الطريق، وهي علاماته، وكمعالم المدينة، وهي أبنيتها المرتفعة وما كان بارزاً منها، وكمعالم التاريخ، وهي أحداثه المهمَّة، والبارزة، وعلىٰ هذا لا بدَّ أنْ يكون المراد من معالم الدَّين كُلُّ ما كان مهمًّا من مسائله، لا خصوص الأحكام الفرعيَّة، وهذا ما لا يمكن لغير الفقيه استخراجه من الرَّوايات.

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٩، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٣٨.

[2] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٧، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٣٣.

٩- ما رواه معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبدالله، قال: «بَلَغَنِي: أنَّك تقعد في الجامع فتفتي الناس»، قلت: نعم، وأردتُ أنْ أسألك عن ذلك قبل أنْ أخرج، إنِّي أقعد في المسجد فيجيءُ الرجلُ فيسألني عن الشيءِ، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجي الرجل اعرفه بمودَّتكم وحُبكُّم، فأخبره بماء جاء عنكم، ويجيءُ الرجلُ لا أعرفه ولا أدري من هو، فاقول: جاء عن فلان كذا، فأُدِخلُ قولَكم من بين ذلك فقال لي: «أصنع كذا، فإنّي كذا أصنع» [١]

وكيف أمكن لمعاذٍ أنْ يعرف حكم أهل البيت عليهم السلام الذي يريدونه مع وجود اختلاف وتعارض في رواياتهم، حيث أنَّ بعضها صدر للتقيَّة؟!

إنَّه أمر لا يمكن لغير الفقيه معرفته والخوض فيه، وإقرار الإمام له علىٰ ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ معاذاً كان من الرُّواة الذين بلغوا رتبة الفقاهة، بحيث يجوز له التصدي للإفتاء.

١٠- «اعرفوا منازلَ شيعتِنا بقدرِ ما يُحسنونَ مِن رواياتِهم عنّا، فإنّا لا نعدُّ الفقيهَ مِنهُم فقيهاً حتّى يكونَ مُحَدَّثا»، فقيلَ له: أوَ يكونُ المؤمنُ مُحَدَّثاً؟ قالَ: «يكونُ مُفهَّماً، والمُفَهَّمُ المُحَدَّث» [٢]

ودلالة هذا الحديث علىٰ ما ذكرنا آنفا أوضح من أنْ تحتاج إلىٰ توضيح، فلو لاحظت قوله: «بقدرِ ما يُحسنونَ مِن رواياتِهم عنّا» لقطعت أنَّ القول ما قلنا، حيث لم يقل: بقدر ما يَروُون، بل قال: «بقدرِ ما يُحسنونَ» فإنَّ الرواية شيء،

[١] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٨، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٣٦.
[٢] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٩، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٣٨.

وحسن الرواية شيء آخر، فما كلُّ من يروي يُحسِن أنْ يروي، وهذا أمر واضح لدىٰ من عاش عالم الروايات.

وكذلك لو لاحظت تفسيره لعنوان المُحَدَّث بالمُفَهَّمُ، وليس كلُّ من يروي يفهم ما يروي، كما دلَّ عليه بشكل صريح وواضح ما تقدَّم من رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله: «إنَّ رسول الله خطب الناس في مسجد الخيف فقال: نَضَّرَ اللهُ عبداً سَمِعَ مقالتي فوعاها، وحفظها، وبلَّغها من لم يسمعها، فَرُبَّ حامل فقهٍ غيرُ فقيهٍ، ورُبَّ حامل فقهٍ إلىٰ من هو أفقه منه»

وممَّا يؤكَّد ذلك ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، من قوله: «اعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةٍ لاَ عَقْلَ رِوَايَةٍ، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ، وَرُعَاتَهُ قَلِيلٌ» [1]

وهو يُؤكَّد أيضاً ما ذكرنا في مثل ابن مسلم، وأنَّ إرجاع الإمام إليه لابُدَّ أنْ يكون لوجود خصوصيَّة فيه، وهي الدَّراية لما يروي، لا مجرَّد الرَّواية له.

إنْ هذه النصوص التي ذكرناها وغيرها ممَّا لم نذكره دالة بمجموعها وبشكل قطعيَّ علىٰ قِدَم مرجعيَّة الفقهاء، ومعاصرتهم للائمَّة، لا يرتاب بعد الإطلاع عليها عاقلٌ

ولذا نكتفي بهذا القدر من النصوص المعصوميَّة لإثبات ذلك.

[1] نهج البلاغة: ج ٤، ص ٢٢، باب المختار من حِكَم أمير المؤمنين، الحكمه ٩٨.

المقام الثاني : قِدَم المرجعيَّة حسب كلمات الأعلام :

في هذا المقام نتعرَّض لما قاله علماء الرَّجال في حقَّ جماعة من فقهاء الرُّواة، ممَّا يدلُّ علىٰ أنَّهم كانوا مراجع للشيعة في عصور الأئمَّة.

وننقل من كلامهم ما يُغني عن ذكر ما سواه طلباً للاختصار:

١- ما ذكره الكشي تحت عنوان (تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبدالله)، حيث قال: (أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستة زرارة، وقال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي أبو بصير المرادي وهو ليث بن البختري). [١]

- ما ذكره تحت عنوان (تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبدالله)، حيث قال: (أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم وهم ستة نفر: جميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحماد بن عثمان، وحماد بن عيسى، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه وهو ثعلبة بن ميمون أن أفقه هؤلاء جميل بن دراج وهم أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام). [٢]

---

[١] اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٥٠٧.

[٢] اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٦٧٣.

٣- ما ذكره تحت عنوان (تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن) حيث قال: أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر دون ستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام منهم: يونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن يحيى بياع السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن مغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب وقال بعضهم مكان فضالة بن أيوب، عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى). [١]

ومن المعلوم أنَّ هؤلاء المذكورين في العبارات الثلاث لو لم يكونوا مراجع تفزع الشيعة إليهم في زمن الائمَّة فلا معنىٰ لقول المجمعين بأنَّ الأصحاب انقادوا لهم في الفقه وأقرُّوا لهم بالعلم، إذ لو كان العلم والفقه لا يُؤخَذان إلا من الأئمَّة مباشرةً لما كان أيُّ معنىٰ لانقياد الأصحاب إليهم في ذلك، فإنَّ معنىٰ الانقياد هو التسليم لما يفهمونه من روايات المعصومين، فما يفهمه مثل زرارة ومحمّد بن مسلم منها لو تعارض مع ما يفهمه راوٍ آخر فإنَّ فهمها مقدَّم علىٰ فهم ذلك الراوي، وهذا لا يُعقَل ولا يُتصَوَّر لو كانت الروايات الأئمَّة من حيث الدلالة واضحةً لجميع من يطَّلع عليها بنفس المستوىٰ من الوضوح، ولَكَان الجميع متساوين في الاستنباط، ولَكَان ما يستنبطه مثل زرارة هو نفس ما يستنبطه غيره، بل لا يبقىٰ معنىٰ لكون هؤلاء الثمانيةَ عشر أفقهَ أصحاب الأئمَّة علىٰ الإطلاق، كما لا يبقىٰ معنىٰ لكون زرارة أفقهَ الستة الأُولىٰ، وجميل أفقهَ الستة الثانية، ويونس أفقهَ الستة الثالثة.

[١] اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٨٣٠.

ولو لم يجز الرجوع إلىٰ الفقهاء لما كان لفتاوىٰ هؤلاء قيمة لا شرعاً ولا عقلاً، وبالتالي لم تكن حجَّة علىٰ الذين يستفوتنهم، ولو لم تكن حجَّة عليهم فكيف يأذن لهم الأئمَّة في الإفتاء.

٤- ما تقدَّمت الإشارة إليه في التوطئة من هذا الفصل بحق أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، حيث جاء في ترجمته: (شيخ القميين، ووجههم، وفقيههم غيرُ مُدافَعٍ، وكان أيضاً الرئيسَ الذي يلقىٰ السُّلطانَ بها، ولقي الرضا عليه السلام) [١]

فلو لم يجز الرجوع إلىٰ الفقهاء فما هو الفرق بين كون أحمد شيخ القميين وفقيههم وعدم كونه كذلك؟

وهل تبقىٰ قيمة لفقاهته إذا كان معاصراً للرضا والجواد والهادي عليهم السلام، إذا لم يجز رجوع الشيعة إليه لأخذ الأحكام منه، لاسيّما بالنسبة إلىٰ البعيدين عن موطن المعصومين؟!

وقد تقدَّم نظيره في حقَّ معاذ بن مسلم النحوي، فلاحظه، وتدَّبر فيه.

٥- ما قاله النجاشي في ترجمة سعد بن عبدالله الأشعري القمَّي: (شيخ هذه الطائفة، وفقيهها، ووجهها) [٢]

أقول: وكان سعد بن عبدالله معاصراً لإمامنا أبي محمد العسكري، فلو لم يجز الرجوع إلىٰ الفقهاء آنذاك فما قيمة أنْ يكون سعدٌ شيخ القميين وفقيههم، وما قيمة فقهه إذا كان الواجب هو الرجوع إلىٰ الإمام العسكري عليه السلام فقط؟

---

[١] رجال النجاشي: ص ٨١، الرقم ١٩٨.

[٢] رجال النجاشي: ص ١٧٧، الرقم ٤٦٧.

٦- ما قاله في ترجمة ثعلبة بن ميمون: (كان وجهاً في أصحابنا، قارئاً، فقهياً، نحويًّا، لغويًّا، راويةً) [١]

أقول: فما قيمة كونه فقيهاً وهو معاصر للإمامين الصادق والكاظم عليهم السلام، ويروي عنهما إذا لم يجز الرجوع إليه؟

٧- ما ذكره الشيخ الطوسي في (العُدَّة) في معرض استدلاله علىٰ مشروعيَّة التقليد، وهو صريح في أنَّ مرجعيَّة الفقهاء كانت موجودة في زمان الأئمَّة، حيث قال ما نصه: (يدلُّ علىٰ ذلك: إنِّي وجدتُ عامة الطائفة من عهد أمير المؤمنين إلىٰ زماننا هذا يرجعون إلىٰ علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها، ويُسوغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لُمسَتْتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء، ولا العمل به، بل ينبغي أنْ تنظر كما نظرتُ، وتعلم كما عَلِمتُ، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان الخَلقُ العظيمُ عاصروا الأئمَّة، ولم يُحْكَ عن واحدٍ من الأئمَّة النكير علىٰ أحد من هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يُصَوِّبونهم في ذلك، فمن خالفه في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه) [٢]

ولعمريِ إنَّ الأمر لا يحتاج إلىٰ مزيد توضيح، وبه نختم الكلام حول تاريخ المرجعيَّة، وقِدَمها، ومكانتها، وفي هذا كفاية لطالبي الحقَّ.

---

[١] رجال النجاشي: ص ١٧٧، الرقم ٣٠٢.

[٢] العُدَّة في أُصول الفقه: ص ٧٢٩ و ٧٣٠.

أجوبة شبُهات منكري التقليد

قد احتجَّ منكرو التقليد بجملة من الشبُهات، وألبسوها لباس الأدلة، بل كان بعضها محض أكاذيب، ومنها ما هو مفضوح، ومنها ما يخفىٰ علىٰ العوامَّ الذين غرروا بها، ويمكن تصنيف تلك النصوص إلىٰ أربعة أقسام:

١- ما دلَّ علىٰ حرمة العمل بالاجتهاد، والرأي، والقياس، والاستحسان.

٢- ما دلَّ علىٰ حرمة التقليد

٣- ما دلَّ علىٰ أنَّ الفقيه إذا أخطأ فقد كفر، وحكم بحكم الجاهليَّة.

وفيما يلي نستعرض النصوص بحسب هذا التصنيف، مع بيان كيفيَّة الاستدلال بها علىٰ مُدَّعاهم، ثم نجيب عليها تفصيلاً، ومن الله نستمد العون والتوفيق.

الصنف الأوَّل :

ما دلَّ علىٰ حرمة العمل بالاجتهاد، والرأي، والقياس، والاستحسان:

احتجَّ منكرو التقليد علىٰ حرمة المذكورات بروايات عن الأئمَّة عرضناها سابقاً بجانبنا وربما مررنا علىٰ بعضها مرور الكرام في كلامنا سابقاً، ولكن الآن نعرضها على شكل إشكال ونجيب عليها بحسب ما ينشرون منكرون التقليد.

الرواية الأُولىٰ: ما رواه أبو بصير، قال: قلت لأبي عبدالله: تُرِدُ علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سُنَّته، فننظرُ فيها؟ قال: «لا، أمَّا إنَّك أنْ أصبت لم تُؤجَر، وإنْ أخطأتَ كذبتَ علىٰ الله» [1]

فأبو بصير يسأل عن القضايا التي لا يجدون لأحكامها ذكراً في الكتاب العزيز ولا في السُّنَّة المطهرة هل يجوز لهم أنْ يرجعوا إلىٰ ما يُؤدَّي إليه نظرهم في تلك القضايا، أو لا يجوز؟

والمقصود من النظر هو النظر العقلي، وهو مرادف في المعنىٰ للرَّأي، لأنَّ المقصود من الرَّأي هي الرؤية العقليَّة، فكما أنَّ النظر البصري يرادفة الرؤية البصريَّة كذلك النظر العقلي يرادفه الرؤية العقليَّة، فتكون الرواية من الروايات الناهية عن العمل بالرَّأي.

ومنكرو التقليد يستدلُّون بهذه الرواية علىٰ حرمة تقليد الفقهاء من خلال إثبات حرمة فتاواهم، بدعوىٰ أن الفقهاء يفتون بحسب آرائهم، والإفتاء بحسب الآراء محرم كما دلت عليه هذه الرواية، وحيث أن تقليد العوامَّ للفقهاء هو عبارة عن العمل بفتاواهم المحرمة فيكون تقليدهم فيها محرَّما أيضاً، لأنَّ العمل بالمحرَّم محَّرمٌ، وهذا أمر بديهي.

هذا أفضل ما يمكن لهم أنْ يُقرَّبوا به الاستدلال بهذه الرواية، وما كان بنفس مضمونها بالشكل الذي يرومونه.

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٤٠، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٦.

وجوابه: أنَّ الاحتجاج علينا بهذه الرواية وغيرها من روايات هذا الصنف لهو من أعجب العجائب، ذلك لأنَّ العمل بالرَّأي هو من معالم مذاهب المخالفين لأهل البيت، بينما حرمة العمل به هو من معالم أتباعهم، وحرمته ممَّا أجمع عليه فقاء الإماميَّة في جميع العصور تبعاً لأئمَّتهم، حتَّىٰ باتت حرمة العمل به من ضروريَّات فقه المذهب.

والأعجب من ذلك جهلُ هؤلاء بأنَّ علىٰ رأس المجمعين علىٰ حرمته هم فقهاء الطائفة أنفسهم، فإنَّهم هم الذين نقلوا لنا تلك الروايات التي حرَّمت العمل بالرَّأي، وهم الذين نقلوا الإجماع علىٰ حرمته من لدن الصدر الأوَّل للإسلام إلىٰ يوم الناس هذا، فكيف بعد هذا يخطر إلىٰ ذهن عاقل أنْ يعمل الفقهاء بما أجمعوا علىٰ حرمته تبعاً لما نقلوه بأنفسهم عن ائمَّتهم؟!

ومن هنا يتَّضح لك: أنَّ المستدَّلين بهذه الرواية وشبهها علىٰ حرمة التقليد لا يخلو حالهم أحد الإحتمالات الثلاثة:

فإمَّا أنْ يكونوا من جهلة الشيعة الذين لا يفقهون من الروايات شيئاً، وإلا كيف فاتهم أنَّ الرواية تتحدَّث عمَّا هو من مَعَالم المذهب البارزة وضروريَّاته وواضحاته، وأنَّها تنهىٰ عمَّا هو من معالم المخالفين؟!

وإمَّا أنْ يكونوا دخلاء علىٰ المذهب لا يعرفون كثيراً من معالمه وقضاياه، وإلا كيف جهلوا هذا الأمر الذي هو من ضروريَّاته؟!

وإمَّا أنْ يكونوا عارفين بذلك، ولكنَّهم يبتغون من وراء ذلك تشتيت أتباع أهل البيت وتفريق جمعهم، وإضعافهم، من خلال إسقاط مرجعيَّة الفقهاء، لتكون

الأُمَّة بعد ذلك لقمة سائغةً أمام الحركات المنحرفة التي لا يستطيع الوقوف بوجهها إلا العلماء الفقهاء، وقد انطلت هذه الخدعة علىٰ كثير من العوامَّ، لا سيّما مرضىٰ القلوب الذين لهم مواقف مسبقة من الفقهاء عامة، ومن المراجع منهم خاصة، خصوصاً بعد النجاح الباهر لفتوىٰ الدفاع المقدَّس.

والعجيب في الأمر: أنَّ الرواية نفسها قد فرض فيها السائل أنَّ النظر كان في مقابل الكتاب والسُّنَّة، لأنَّ من الواضح أنَّ ما لا يوجدونه في الكتاب والسُّنَّة لا يمكن أنْ يكون منهما، وهذا ما لا يخفىٰ علىٰ عاقل، وبالتالي يكون المقصود من الرَّواية: أنَّ الفقيه إذا لم يجد الحكم في الكتاب ولا في السُّنَّة لا يجوز له أنْ يحكم بحسب رأيه هو، بل يجب عليه العمل بالوظيفة الشرعيَّة التي رسمتها الشريعة له في مثل تلك الحالات.

مثاله: ما لو سُئِلَ الفقيه عن حكم التدخين مثلاً - وهو من المسائل المستحدثة في زمن الغيبة - فعليه الرجوع إلىٰ عمومات الكتاب وأخبار المعصومين لينظر هل يوجد فيها ما يشمل التدخين، أو لا يوجد؟

فإنْ لم يجد ما يدلُّ علىٰ الحرمة رجع إلىٰ القواعد التي رسمتها له الشريعة وأوجبت عليه العمل بها في مثل هذه الحالة، كقاعدة الحِلِّيَّة المشرَّعة لكلّ ما يُشَكُّ في حليته وحرمته، كما في حديث إمامنا الصادق: «كلُّ شيءٍ هو لك حلال حتَّىٰ تعلم أنَّه حرام بعينه...» [1]

[1] وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٨٩، أبواب ما يُكتَسب به، الباب ٤، ح ٤.

، وحيث لا علم للفقيه - مهما بحث وفحص - بحرمة التدخين بعينه في الكتاب ولا في السُّنَّة فيُفتي آنذاك بجوازه بحسب قاعدة الحلِّية المستفادة من هذا الحديث الشريف، لا بحسب رأيه هو.

وبالتالي فليست فتوىٰ الفقيه شيئاً جاء به من بنات أفكاره وبحسب نظره وآرائه ومشتهياته كما يُصوِّره منكرو التقليد لعوامَّ الشيعة.

مثالٌ آخر: ما لو سُئِلَ الفقيه عن شيءٍ مشتبهٍ بين الطاهر والنجس، فإنَّه يرجع إلىٰ قاعدة الطهارة التي شرَّعها المعصوم لكلَّ ما يُشَكُّ في طهارته ونجاسته، كما في حديث آخر للصادق: «كلُّ شيءٍ نظيفٌ حتَّىٰ تعلم أنَّه قذر...» [1]

الرواية الثانية: ما رواه مسعدة بن صدقة، قال: وقال أبو جعفر: «من أفتىٰ الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادَّ الله حيث أحلَّ وحرَّم فيما لا يعلم» [2]

وهذه الرواية صريحة في حرمة الإفتاء بالرَّأي، فهي كالرواية الأوّلىٰ من حيث المضمون، وكلتاهما من جملة الروايات الواردة في النهي عن طريقة المخالفين لنهج أهل البيت، كالأحناف، والمالكيَّة، وشبههم ممَّن يعتمدون في تحديد الوظائف الشرعيَّة علىٰ قواعد وطُرَق باطلة، كالقياس، والاستحسان، وما يُسَمُّونه من بِدَعهم بسَدُّ الذرائع، والمصالح المرسَلة، واجتهاد الرَّأي، وهي طُرُق تواتر عن الأئمَّة تحريمها،

[1] وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٤٦٧، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، ح ٤.
[2] وسائل الشيعة ج١٨ ص ٢٥

وأجمع فقهاؤنا علىٰ حرمتها تبعا للائمَّة، وعرضنا عدة أقوال سابقاً فيما أسميناه (إبطال القياس والرأي من أقوال العلماء)، فكيف بعد هذا يُتَّهمون بأنَّهم يعملون بالرَّأي؟! إنَّه لَلْعَجَبُ العُجَاب.

وهذا يدلُّ دلالة قاطعة علىٰ أنَّ المستدَّلين بهذه الرواية وشبهها في تحريم تقليد فقهائنا لا يفهمون شيئاً من هذه الروايات، ولا معرفة لهم بشيءٍ من طريقة الفقهاء في عملية الاستنباط، وهم الذين أفنوا أعمارهم الشريفة وبذلوا كلَّ ما لديهم من جهد علميَّ وراحةِ جسدٍ وبالٍ وتحمَّلوا مخاطرَ الطريق في ضلَّ حكومات جائرة وحُكّام ظلمة يقتلون علىٰ الظنَّة، كلُّ ذلك في سبيل استخراج كنوز الكتاب الكريم، وتحصيل جواهر روايات المعصومين، لهداية الأمَّة علىٰ ضوء هداية الثقلين، كتاب الله، وعترة رسوله.

وبالإجابة علىٰ هذه الرواية وسابقتها تستطيع أنْ تُجيب علىٰ استدلالهم ببقية الروايات الدالة علىٰ حرمة الإفتاء بالرَّأي بأنَّ المقصود منها هو حرمة ما جرىٰ عليه المخالفون لنهج أهل البيت، من العمل بمثل القياس، والرأي، والاستحسان، وغير ذلك من القواعد الباطلة.

وأمَّا فقهاء الشيعة فقد مَن الله تعالىٰ عليهم باثني عشر إماماً بعد النبي الأكرم، وقد استطاعت أحاديثهم أنْ تُغطّي مختلف مناحي الحياة وموارد الابتلاء، ولم يتركوا شيعتهم بلا دليل يرجعون إليه في زمن الغيبة الصغرىٰ، ولا الكبرىٰ، ومن أعتقد أنَّهم تركونا بلا دليل فقد أتَّهمهم حاشاهم بالتقصير في واجبهم الإلهي تجاه عباد الله، وهم الذين نصبهم الله لهداية الناس أجمعين، لا سيّما شيعتهم الموالين لهم إلىٰ

يوم القيامة، فقد بيَّنوا لفقهاء الشيعة جملة كبيرة من القواعد والأُصول ليرجعوا إليها في المسائل التي لا يجدون حكمها في الكتاب الكريم، ولا في الروايات الشريفة.

وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير ما روي عن أبي عبدالله: «إنَّما علينا أنْ نُلقي إليكم الأُصول، وعليكم أنْ تُفرَّعوا»، فإنَّ وظيفة فقهائنا هي التفريع من تلك الأُصول للموارد التي لم يرد فيها نصٌّ خاصٌّ، كما مثَّلنا فيما سبق بمسألة التدخين والطهارة.

الرواية الثالثة: ما نسبه منكرو التقليد في منشوراتهم إلىٰ أمير المؤمنين من أنَّه قال: «نحن إنما ننفي القول بالاجتهاد لأن الحق عندنا بما قدمنا ذكره من الأمور التي نصبها الله تعالى والدلائل التي أقامها كالكتاب والسنة والإمام الحجة، ولم يخلو الخلق من هذه الوجوه التي ذكرناها، وما خالفها فهو باطل».

قال منكرو التقليد: ثمّ ذكر كلاماً طويلاً في الرَّد علىٰ من قال بالإجتهاد [1]

هكذا نقلوا الرواية كدليل علىٰ بطلان الإجتهاد، وبالتالي بطلان تقليد العوامَّ للمجتهدين.

والجواب: أنَّ هذه الرواية هي مقطع من رواية بتروها من الطرفين لتحقيق غايتهم، كفعل إخوانهم من الوهّابيَّة ونظرائهم من النواصب.

وإنَّما يجوز تقطع الرواية فيما إذا لم يُؤثر تقطيعها علىٰ معناها تأثيراً سلبياً، وإلا كان ذلك تدليساً، أو غفلةً علىٰ أحسن التقادير.

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٥٧، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٣٨.

أمَّا أنَّها مبتورةٌ من الأوَّل فلأنَّ هذا المقطع هو جزء صغير من رواية طويلة جداً نقلها صاحب الوسائل في ستُ صفحات تقريباً، وهذا الرواية الطويلة اقتطعها صاحب الوسائل من رواية أطول منها بكثير وكثير من (رسالة المحكم والمتشابة) للسيَّد المرتضىٰ، والسيَّد نقلها بدوره من تفسير النعماني محمّد بن إبراهيم المعروف بأبي زينب تلميذ الشيخ الكليني، وهو بدوره نقل كلاماً عن أمير المؤمنين، لكنَّه خلط بكلامه، ولم يُميَّزه عن كلام الإمام علىٰ طريقة القدماء، كالشيخ الصدوق في بعض كتبه، فتوهَّم صاحب الوسائل أنَّ الكلام بطوله لأمير المؤمنين، وليس هو كذلك.

وكان الكلام في أوَّل قسم منه يتحدَّث عن بعض علوم القرآن، وفي قسم آخر عن عقائدنا في مقابل عقائد المخالفين، وفي القسم الثالث عن فقهنا في مقابل فقههم، وصاحب الوسائل نقل من القسم الثالث فقط، فيكون الكلام من أوَّله إلىٰ آخره يتحدَّث عن طريقة أهل البيت من تلك الجهات في مقابل طريقة المذاهب المنحرفة، ولكن المنكرين للتقليد اقتطعوا ما يُحقَّق غرضهم، فتعالوا لننظر فيما نقله صاحب الوسائل، لننظر من أين اقتطعوا ذلك المقطع.

وحيث إنَّ ما نقله صاحب الوسائل رواية طويلة فسنقتصر علىٰ النظر في أوَّلها، ثمّ وسطها، ثمَّ آخرها.

١- أمَّا أوَّلها فقوله: «وأمَّا الرَّدُّ علىٰ من قال بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد...»إلخ [١]

[١] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٥٢.

ومن هنا بدأ صاحب الوسائل في نقل الحديث، وهو مبدوء بواو العطف، لأنَّه معطوف علىٰ كلام قبله ممَّا نقله النعماني في تفسيره، ولم ينقله صاحب الوسائل، لعدم حاجته إليه في المعنىٰ الذي أورد الرواية لأجله.

وها أنت ترىٰ أنَّ الإجتهاد الوارد هنا مقرونٌ إلىٰ بعض طُرُق المخالفين في تعيين الوظائف الشرعيَّة عندهم، وهي الرأي، والقياس، والاستحسان، ما يعني أنَّ الإجتهاد المقصود في هذا الكلام هو الإجتهاد الذي عند المخالفين، والذي يختلف عن الإجتهاد بالمعنىٰ الذي عندنا اختلافاً جوهريًّا، وإنَّما نهت روايات أهل البيت عن طُرُق المخالفين لأنَّهم لمَّا انحرفوا عن ورثة الكتاب والسُّنَّة أعوزتهم الأدلة علىٰ كثير من الأحكام الشرعيَّة، فلجأوا إلىٰ تلك الطُرُق الباطلة، والتي منها الإجتهاد بالمعنىٰ الذي عندهم، ومنه ما نُسميَّه بالإجتهاد في مقابل النص، ومنه ما يُسمَّىٰ باجتهاد الرأي، وكلاهما منهيٌّ عنه في رواياتنا، وأجمع فقهاؤنا على بطلانها تبعاً لأئمَّتنا.

وأمَّا الإجتهاد بالمعنىٰ الذي عندنا نحن الإماميَّة فهو عبارة عن بذل الفقيه لجهده من أجل الوصول إلىٰ حكم الله تعالىٰ من الكتاب، وروايات العترة الطاهرة، لا بالرأي، ولا بالقياس، ولا بالاستحسان، وغيرها من القواعد الباطلة.

٢- وأمَّا وسطها فقوله: «وأمَّا الرَّدُّ علىٰ من قال بالاجتهاد فإنَّهم يزعمون أنَّ كلَّ مجتهد مصيبٌ...» [١]

وهذا أيضاً مختصٌ بالمخالفين لأهل البيت، لأنَّ من المعلوم حتَّىٰ للنواصب أنَّ الإماميَّة لا يقولون بأنَّ كلَّ مجتهد مصيبٌ، بل يقولون: إنَّ الفقيه عليه أنْ يبذل كل

[١] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٥٦.

قصارىٰ جهده في سبيل تحصيل الحكم الشرعي من الكتاب العزيز، أو روايات المعصومين، فإنْ أصاب فيها، وأن أخطأ كان معذورا، ولذلك فهم يُصرَّحون بأنْ المجتهد يُخطئ ويُصيب، ولا يقولون بأنَّ المجتهد مصيبٌ علىٰ أي حال، ولذا سُمِّيَ الإماميَّة بالمُخَطئة، في مقابل من ذكرتهم الرواية، والذين يُسمَّون بالمصوبة، وهم غير الإماميَّة.

٣- وأمَّا آخرها فهو المقطع الذي دلسوا به علىٰ أيتام آل محمد، وهو قوله: «ونحن إنما ننفي القول بالاجتهاد لأن الحق عندنا بما قدمنا ذكره من الأمور التي نصبها الله تعالى والدلائل التي أقامها، كالكتاب والسنة والإمام الحجة، ولن يخلو الخلق من هذه الوجوه التي ذكرناها، وما خالفها فهو باطل» [1]

وهذا صريح فيما ذكرنا من أنَّ المقصود من الإجتهاد في هذه الرواية هو المعمول به عند المخالفين الذين يعملون بمثل الرأي، والقياس، والاستحسان، في مقابل العمل بالكتاب، وروايات المعصومين، بدليل قوله: «لأن الحق عندنا بما قدمنا ذكره من الأمور»، يعني: أنَّ الحق منحصر فيما قدَّم ذكره من الأمور، وهي الكتاب، والسُّنَّة، والإمام الحجَّة، وليس الحقُّ في الرأي وأشباهه، ثمَّ وصف تلك الأمور التي هي المرجع الأخذ الأحكام بقوله: «التي نصبها الله تعالى والدلائل التي أقامها لنا»، ثم بينها بقوله: «كالكتاب والسنة والإمام الحجة»، وهذه الثلاثة هي التي يرجع إليها فقهاء الإماميَّة، في مقابل ما يرجع إليه المخالفين من القياس، وشبهه.

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٥٨.

والفقيه إذا بذل قصارىٰ جهده في البحث عن الأحكام الشرعيَّة في الآيات والروايات فسيجد أنَّهما تُغطِّيان جميع مناحي الحياة، وإلىٰ هذا أشار قوله: «ولن يخلو الخلق من هذه الوجوه التي ذكرناها»، يعني: الكتاب، والسُّنَّة، والإمام الحجَّة، فلا يجوز الرجوع إلىٰ غيرها، كالرأي، أو القياس، أو الاستحسان، أو غيرها من طُرُق المخالفين التي منها الإجتهاد بالمعنىٰ الذي عندهم.

هذا مضافاً إلىٰ أنَّ قوله: «والإمام الحجَّة» يُقصَد به أئمَّة أهل البيت، وهم حجَّة علىٰ المسلمين عامة، وعلىٰ الشيعة خاصة، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ هذه الكلام لابن أبي زينب النعماني، وليس لأمير المؤمنين، لأن عنوان الإمام الحجَّة ينطبق عليه أيضاً، وبالتالي يكون من الدلائل التي أقامها الله لنا.

والمنكرون للتقليد اقتصروا علىٰ المقطع الأخير وبتروه عمَّا قبله وعمَّا بعده، لكي يُوهموا المتلَّقي أنَّه ينهي عن الإجتهاد حتَّىٰ بالمعنىٰ الذي هو عند الإماميَّة (أعزهم الله)، ولأجل التمويه علىٰ البتر من أوَّل الرواية حذفوا واو العطف من قوله: «ونحن»، وجعلوا بداية المنقول هكذا: «نحن» بلا واو، لكي لا يلتفت أيتام آل محمد الذين لا خبرة لهم في مجال دراية الحديث إلىٰ البتر المذكور.

وأمَّا بترها من آخرها فقد وقفوا عند عبارة: (ثمّ ذكر كلاماً طويلاً في الرَّد علىٰ من قال بالاجتهاد).

ولو رجعنا إلىٰ الوسائل لوجدنا العبارة كالتالي: (ثمّ ذكر كلاماً طويلاً في الرَّد علىٰ من قال بالإجتهاد في القبلة، وحاصله فيها الرجوع إلىٰ العلامات الشرعيَّة).

وها أنت ترىٰ أنَّ المستدلَّ وقف عند عبارة: (الإجتهاد) لكي يوهم العوامَّ بأنَّ الإمام كان يتحدَّث عن الإجتهاد بالمعنىٰ الذي عندنا، مع أنَّ الكلام في هذه العبارة عن الإجتهاد في مسألة القبلة، وترك العلامات التي نصبها المشرِّع ليرجع إليها المسلمون في تحديد جهتها، لكنَّ منكري التقليد أرادو - كما يصنع الوهابية - أنْ يجعلوا العبارة الأخيرة من النصوص التي تنهىٰ عن العمل بالاجتهاد، فحذفوا عبارة: (في القبلة) وما بعدها، لكي تبدو للناظر أنَّها نصٌّ في النهي عن الإجتهاد بجميع معانيه، حتَّىٰ بالمعنىٰ الذي عند الإماميَّة.

ولو قالوا: إذا ثبت النهي عن الإجتهاد في مسألة تحديد القبلة فيثبت النهي عنه في جميع المسائل الفقهيَّة.

فجوابه من وجهين:

١- أنَّ هذا من أوضح مصاديق القياس التي نهت عنه الروايات، فإنَّ النهي عن الإجتهاد في مسألةٍ لا يستلزم النهي عنه في كلِّ المسائل، لاحتمال وجود سبب مانعٍ من الرجوع إلىٰ الإجتهاد في تلك المسألة كما سيتَّضح من الوجه الثاني.

٢- أنَّ النهي عن الإجتهاد في القبلة مختصٌّ بحالة وجود العلامات التي نصبتها الشريعة لمعرفة جهتها، كالنجم الشمالي المسمَّىٰ بالجدي الوارد ذكره كعلامة في رواية محمّد بن مسلم، عن أحدهما، قال: سألته عن القبلة، فقال: «ضع الجدي في قفاك وصلِّ» [١]

[١] وسائل الشيعة: ج ٤، ص ٣٠٦، الباب ٥، ح ١.

ومحمّد بن مسلم من أهل العراق، فتكون العلامة المذكورة علامةً لأهل العراق، أو لا أقل تكون علامة لأهل الكوفة التي منها محمّد بن مسلم.

وأمَّا لو فقد المكلَّف جميع العلامات لسبب أو آخر - كما لو تاه في صحراء في ليلٍ غائم لا يعرف فيه شمالاً من جنوب وشرقاً من غرب - فقد وردت روايات أُخرىٰ عنهم صريحة في جواز الإجتهاد في القبلة، بل في وجوبه.

منها: رواية سماعة، قال: سألته - يعني الإمام الصادق - عن الصلاة باللَّيل والنهار إذا لم يرَ الشمس، ولا القمر، ولا النجوم، قال: «اجتهد رأيك، وتعمَّد القبلةَ جُهدَكَ» [1]

ومنها: رواية سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبدالله: الرجل يكون في قفرٍ من الأرض في يوم غيم، فيُصلَّي لغير القبلة، ثمَّ يصحىٰ فيعلم أنَّه صلَّىٰ لغير القبلة، كيف يصنع؟ قال: إنْ كان في وقتٍ فليُعِد صلاته، وإنْ كان مضىٰ الوقت فحسبه اجتهاده» [2] ، يعني: يُجزيه اجتهاده في معرفة جهة القبلة حتَّىٰ لو تبيَّن أنَّه كان مخطئاً في اجتهاده.

وغير ذلك من الروايات الدالة علىٰ جواز الإجتهاد في تحديد القبلة في صورة فقد علاماتها الشرعيَّة، بل وتدلُّ علىٰ إجزاء اجتهاده حتَّىٰ لو تبيَّن خطأ.

والنتيجة من كل هذا: أنَّ منكري التقليد ارتكبوا التدليس مرتين، مرَّة في بتر الكلام من أوَّله، ومرَّة في بتره من آخره، وهدفهم من ذلك أنْ يبدو الكلام وكأنَّه وارد في

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٣٠٨، أبواب القبلة، الباب ٥، ح ٢.
[2] المصدر السابق: ح ٦.

النهي عن الإجتهاد بجميع معانيه حتَّىٰ بالمعنىٰ الذي هو عند الإماميَّة، وهو بذل الجهد لأجل استنباط الحكم الفقهي من مصادره الشرعيَّة، أعني: الكتاب، وروايات المعصومين.

المقطع المذكور ليس من كلام الإمام علي:

هذا كلَّه لو ثبت أنَّ المقطع المذكور لعليَّ بالفعل، وليس من كلام أبي زينب النعماني، كما توهَّم صاحب الوسائل، لكنَّه ليس كذلك.

والوجه في ذلك: أنَّ المقطع المذكور متطابق تمام التطابق مع لغة العلماء، ولا يخفىٰ علىٰ أهل الحديث الفرق بين لغتهم ولغة المعصومين، وإنَّما يحصل الاشتباه حينما يخلط الراوي كلاماً قليلاً منه مع كلام المعصوم، كما حصل ذلك مع الصدوق في مواضع من كتاب (من لا يحضره الفقيه).

وتحقيق هذا الأمر يحتاج إلىٰ تخصُّص من جهةٍ، وكلام طويل من جهة أُخرىٰ، وكلٌّ منهما يحتاج إلىٰ بحث مستقلَّ لا يتناسب مع بحثنا هذا.

ولكن لو تنزلنا وفرضنا أنَّه كلام أمير المؤمنين فقد عرفت الجواب، وأنَّ الكلام في هذا المقطع كان بصدد النهي عن الإجتهاد بالمعنىٰ الذي عند المخالفين، لا عن مطلق الإجتهاد.

وإنْ شئتَ قلتَ: إنَّ الإجتهاد في المسائل الشرعيَّة علىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأوَّل: الإجتهاد في مقابل النصَّ، كاجتهادات عمر بن الخطاب العديدة في مقابل نصَّ الكتاب أو السُّنَّة، كما في تحريمه لمتعة النساء، ومتعة الحج.

النوع الثاني: الإجتهاد في الرَّأي، بمعنىٰ أنْ يرجع الفقيه إلىٰ رأيه الشخصي في تحديد الوظيفة الشرعيَّة، من دون استنادٍ إلىٰ مصادر التشريع الإسلامي، كما مرَّ عليك في بعض الروايات المتقدَّمة.

النوع الثالث: الإجتهاد في الوصول إلىٰ مراد الشريعة من خلال قواعد وضوابط ثبتت صحتها بالدليل، ليستعين بها الفقيه في عمليَّة استنباط الحكم من مصادر التشريع الإسلامي، أعني الكتاب العزيز، وروايات المعصومين، والإجماع، والقطع العقلي.

والاجتهاد المنهي عنه في روايتنا ما كان من قبيل الأوَّل والثاني، دون الثالث، لأنَّه من دون الإجتهاد بالمعنىٰ الثالث لا يمكن لأحد أنْ يستخرج الأحكام الشرعيَّة من مصادر التشريع.

بل حتَّىٰ المنكرين لمشروعيَّة الإجتهاد - أعني بعض الأخباريَّين - هم يمارسون الإجتهاد بالمعنىٰ الثالث علىٰ مستوىٰ العمل رغم إنكارهم له علىٰ مستوىٰ القول، نظير موقف المخالفين لنا في مشروعيَّة التقيَّة حينما يُنكِرونها ويُحرِّمونها علىٰ مستوىٰ القول، ولكنَّهم يمارسونها مع الظلمة من حُكام المسلمين علىٰ مستوىٰ العمل، ولا يوجد أخباريٌّ واحد إلا وهو يعمل بمثل (قاعدة الطهارة) و(قاعدة التجاوز) و(قاعدة الفراغ) و(قاعدة اليد) و(قاعدة سوق المسلمين) وغيرها من القواعد الفقهيَّة التي يستدلُّ بها الفقيه في تحديد الوظيفة الشرعيَّة لنفسه ولمقلِّديه.

وما من أخباريٌّ إلا وهو يراعي ما يقتضيه مثل قانون (الإطلاق والتقييد) و(العموم والخصوص) و(الناسخ والمنسوخ) و(المجمل والمبيَّن) و(حجّيَّة ظواهر السُّنَّة)

و(حجّيَّة خبر الثقة) و(حجية الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم)، وجريان الأُصول التي شرعها الأئمَّة للمكلَّفين في حالات الشك، من قبيل (أصالة الاستصحاب) و(أصالة البراءة) و(أصالة الاحتياط) وغير ذلك من القواعد اللفظيَّة، أو الأُصوليَّة التي تتوقَّف عليها عملية الاستنباط في جميع مسائل الفقه الإجتهاديَّة.

وليس الإجتهاد إلا عبارة عن استعانة الفقهاء بهذه القواعد وشبهها في مجال تحديد الوظائف الشرعيَّة لأنفسهم ولمقلِّديهم، وذلك بعد أنْ أثبتوا في مرحلة سابقة وفي عدَّة علوم - كعلم الكلام، وعلم أُصول الفقه - شرعيَّة تلك القواعد، بل وأثبتوا عدم جواز نسبة أيَّ حكم - حتَّىٰ مثل استحباب تقليم الاظافر - إلىٰ الله تعالىٰ، أو إلىٰ رسوله، أو إلىٰ أحد من الأئمَّة من دون مراعاةٍ لتلك القواعد والضوابط.

كما أثبتوا بالأدلة الواضحة بطلان قواعد أُخرىٰ وحرَّموا العمل بها تبعاً للأئمَّة، كالقياس، والرأي، والاستحسان، والاجتهاد بالمعنيين الأوَّلين السابقين، وكقاعدتي سدَّ الذرائع، والمصالح المرسَلة، وغير ذلك من القواعد التي اعتمدها المخالفون لأهل البيت.

وهذا تمام الكلام في الرواية الثالثة.

وخلاصته: أنَّها ليست رواية عن المعصومين، وأنَّ نسبتها إلىٰ أمير المؤمنين توهَّم من صاحب الوسائل، وهو معذور في ذلك، كما أنَّه لم يرتكب التدليس كما فعل منكرو التقليد عندما بتروها من أوَّلها وآخرها.

وعلىٰ تقدير انَّها من كلام أمير المؤمنين، فهي بصدد النهي عن نحوين من الإجتهاد:

١- الإجتهاد بالمعنىٰ الذي هو عند المخالفين لأهل البيت، لا المعنىٰ الذي عندنا نحن الإماميَّة.

٢- الإجتهاد في تحديد القبلة في حال وجود العلامات المجعولة من الشَّرع لتحديدها، دون الإجتهاد في حال فقد تلك العلامات، فإنَّه جائزٌ، بل واجبٌ.

الرواية الرابعة: ما نسبه منكرو التقليد في منشوراتهم إلىٰ إمامنا الصادق، حيث جاء ما نصُّه: قال الصادق - وهو يعني الإمام المهدي بما قاله -: «أعداء الدَّين مقلِّدة الفقهاء أهل الإجتهاد ولِمَ يرونه يحكم بخلاف ما ذهب إليه ائمتهم...» ثمَّ يواصل الكلام بعد ذلك إلىٰ أنْ يقول: «إذا خرج فليس له عدُّو مبين إلا الفقهاء خاصَّة، وهو والسيف إخوانِ».

هكذا نقلوا في منشوراتهم التي وزَّعوها علىٰ الناس علىٰ ما فيه من تلاعب من جهة، وأخطاء من جهة أُخرىٰ.

وقد ذكروا لهذا الحديث المزعوم مصدرين: كتاب (إلزام الناصب)، وكتاب (ينابيع المودَّة)، كما ذكروا في بعض مواقعهم المشبوهة علىٰ الإنترنت مصادر أخرىٰ من بينها كتاب (بشارة الإسلام).

وهذا الكلام المنسوب إلىٰ إمامنا الصادق يشتمل علىٰ مقطعين:

أوَّلهما: «أعداء الدَّين مقلِّدة الفقهاء أهل الإجتهاد ولِمَ يرونه يحكم بخلاف ما ذهب إليه ائمَّتهم»

ثانيهما: «إذا خرج فليس له عدُّو مبين إلا الفقهاء خاصَّة، وهو والسيف إخوانِ».

والجواب عليه من ثلاثة وجوه:

١- أنَّ الحديث بمقطعيه مكذوبٌ علىٰ الإمام الصادق، فإنَّ كلا المقطعين لابن عربي الصوفي المعروف ذكرهما في كتاب (الفتوحات).

أمَّا الأوَّل فقد ذكره ضمن كلام له طويل جاء في أوَّله: (أعلم - أيَّدنا الله - أنَّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً).

إلىٰ أنْ قال بعد كلام له طويل فيما يقوم به الإمام المهدي: (يرفع المذاهب من الأرض، فلا يبقىٰ إلا الدَّين الخالص).

ثم ذكر المقطع الأوَّل قائلاً: (أعداؤُهُ مقلِّدة العُلمِاء أَهلِ الإجتهاد، لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه أئمَّتُهم).

ثمّ قال: (فيدخلون كرهاً تحت حكماً خوفاً من سيفه وسطوته ورغبةً فيما لديه، يفرح به عامَّةُ المسلمين أكثر من خواصِّهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهودٍ وكشفٍ بتعريفٍ إلهي...) إلىٰ آخر كلامه [١]

وأمَّا المقطع الثاني فقد ذكره أيضاً ضمن كلام طويل انتقد فيه فقهاء المذاهب الأُخرىٰ، ومدح الصوفيَّة والعرفاء ممَّن كانوا علىٰ مسلكه، وقال: (وإذا خرج الإمام هذا المهدي فليس له عدُّو مبينٌ إلا الفقهاء خاصَّةً...).

---

[١] الفتوحات المكّيَة: ج ٦، ص ٤٠، الباب ٣٦٦.

إلىٰ أنْ قال: (ولولا السيف بيد المهدي لأفتىٰ الفقهاء بقتله، ولكن الله يُظهِره بالسيف والكرم، فيطعمون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمانٍ، بل يضمرون خلافه كما يفعل الحنفيُّون والشَّافعيُّون فيما اختلفوا فيه...)

إلىٰ أنْ قال في وصفهم: (فمثل هؤلاء لولا قهر الإمام المهدي بالسيف ما سمعوا له، ولا أطاعوه بظواهرهم، كما أنَّهم لا يطيعونه بقلوبهم، بل يعتقدون فيه أنَّه إذا حكم فيهم بغير مذهبهم أنَّه علىٰ ضلالةٍ في ذلك الحكم، لأنَّهم يعتقدون أنَّ زمان أهل الإجتهاد قد انقطع، وما بقي مجتهدٌ في العالم، وأنَّ الله لا يُوجِد بعد أئمَّتهم أحداً له درجة الاجتهاد...) إلى آخر كلامه [1]

والحاصل: أنَّ الكلام بمقطعيه لابن عربي، وليس لإمامنا الصادق.

٢- قد أتَّضح لك من كلامه الأخير الذي لم ينقله منكرو التقليد للتدليس علىٰ المؤمنين أنَّ المقصود بالمقلَّدين لأهل الإجتهاد هم عوامُّ أهل السُّنَّة المقلَّدين لأحد الأربعة: (مالك، وأبي حنيفة، والشَّافعي، وابن حنبل) الذين هم أهل الإجتهاد الذين يعتقد مقلِّدوهم بأنَّ الإجتهاد قد خُتِمَ بهم، وأنَّ الله تعالىٰ لن يخلق مجتهداً بعدهم.

٣- أنَّ من المقطوع به والبديهي أنَّ الأحكام التي يأتي بها الإمام المهدي ستكون علىٰ طبق أحكام آبائه المودوع أكثرُها في كُتُبنا الحديثيَّة، وهي أحكامٌ مخالفة لأحكام المخالفين التي هي اجتهادات أئمَّتهم الأربعة، ولذا حينما يأتي أحكام آبائه سوف يعاديه أتباع تلك المذاهب، لأنَّهم يرون أنَّ أحكامه مخالفةٌ لأحكام أئمَّتهم الأربعة،

[1] المصدر السابق: ص ٤٦.

كما علَّل بذلك ابن عربي في قوله: (لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه أئمَّتهم).

والنتيجة: قد اتَّضح أنَّ الحديث المذكور هو كلام ابن عربيَّ في حقَّ المخالفين، وقد نسبه منكرو التقليد إلىٰ إمامنا الصادق افتراءً عليه، وتدليساً علىٰ المؤمنين، فليتبوَّأ الكاذب مقعده من النار، وكذلك من علم به منهم وسكت عنه ولم يردعهم، بل ساعده في نشر هذه الأكذوبة فليتبوَّأ مقعده من النار.

الرواية الخامسة: ما نقله منكرو التقليد في منشوراتهم عن كتاب (إلزام الناصب) من قوله: ذكر الصادق يوماً أهل الفتوىٰ وهو مغضب: «إذا خرج القائم ينتقم من أهل الفتوىٰ بما لا يعلمون، فتعسا لهم ولأتباعهم» [1]

وجوابه في نقاط:

١- أنَّ هذه الرواية قطعة من خطبة البيان المنسوبة إلىٰ عليَّ، وليست كلام الصادق، كما أنَّها خالية من فقرة: (ذكر أهل الفتوىٰ يوماً وهو مغضب)، فيكونون قد كذبواً علىٰ الصادق في هذه الرواية أيضاً، كما كذبوا عليه في الرواية السابقة، ومن يكذب علىٰ الإمام متعمَّداً مرَّةً يمكن أنْ يكذب عليه ألف مرَّة.

٢- أنْ سند الخطبة ضعيفٌ جدًّا، لانحصاره بسند واحد رواته كُلُّهم من المخالفين لأهل البيت، ولم يروها أعلامنا من أمثال الكليني، والصدوق، والمفيد، والمرتضىٰ، والطوسي، ولا غيرهم ممَّن تأخر عنهم، كالشيخ محمد تقي المجلسي، بل صرَّح ولده

١ مرآة العقول ،ج٣،ص١٣٣

العلَّامة محمد باقر المجلسي في كتابه (مرآة العقول)، وفي كتابها (بحار الأنوار)، بكذبها، وكذب أمثالها، وجعلها من روايات الغلاة وأشباههم [1] ، ولذا فقد حكم بضعف سندها جملة من الأعلام المحقَّقين قديماً وحديثاً، فكيف يجوز بعد هذا كلَّه لمن يدَّعي التشيُّع أنْ ينسب إلىٰ إمامه رواية ساقطة عن الإعتبار بالمرَّة؟!

وما الفرق بين من يكذب علىٰ المعصوم متعمَّداً ومن يسند إليه حديثاً لم يكن سنده في غاية الضعف فحسب، بل توجد في نفس الخطبة قرائن - كما يأتي بيان بعضها - تدلُّ علىٰ عدم صدورها عنه، ولا عن واحد من أولاده.

٣- أنَّ في كثيرٍ من فقرات الخطبة ركاكة واضحة يجلُّ عن مثلها أمير البلاغة والبيان، والذي ما سَنَّ الفصاحة لقريش إلا هو.

٤- أنَّ كثيراً من مضامينها باطلة بمذهب أهل البيت.

ولو قال قائل: ألم يرد بعض مضامينها في رواياتنا؟

فجوابه: أنَّ بعض المنحرفين حينما يريدون أنْ يدسُّوا أُمور باطلة في روايات المعصومين فإنَّهم يعتمدون إلىٰ روايات صحيحة فيدسُون فيها ما يريدون دسَّه، كما كان يصنع المغيرة بن سعيد وأبو الخطَّاب (لعنة الله عليهما)، حيث كان الأوَّل يدسُّ في أحاديث إمامنا الباقر، والثاني يدسُّ في أحاديث الصادق.

٥- ذكر المؤلف أنَّ للخطبة نُسَخاً مختلفةً [١]

ومن تلك المقاطع قوله: «أكان الدَّين ناقصاً فتَتُموه، أم كان به عِوَجٌ فقَوَّموه...» إلىٰ أنْ قال: «فكم وليَّ جحدوه، وكم وصيَّ ضيَّعوه، وحقَّ أنكروه، ومؤمنٍ شرَّدوه، وكم من حديثٍ باطلٍ عن الرسول وأهل بيته نقلوه، وكم من قبيحٍ منَّا جوَّزوه، وخبرٍ عن رأيهم تأوَّلوه...» إلىٰ أن قال: «ألَا أنَّ في قائمنا أهل البيت كفاية المستبصرين، وعبرة للمعتبرين، ومحنة للمتكبرِّين، لقوله تعالىٰ: «وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ»، هو ظهور قائمنا المُغيَّب، لأنَّه عذابٌ علىٰ الكافرين، وشفاء ورحمة للمؤمنين...»إلخ.

فأنظر أيُّها الشيعي بعين فطرتك العلويَّة وعقيدتك الصادقيَّة هل تجد هذا منطبقاً علىٰ شيعة أهل البيت وعلىٰ رأسهم الفقهاء الذين أفنوا حياتهم في الدفاع عن النبيَّ، وأهل بيته، وحافظوا علىٰ تراثهم، ونقلوه لأتباعهم في كلَّ زمانٍ ومكانٍ، واستنبطوا مقاصدهم، وبيَّنوا للناس أحكامهم؟!

والخلاصة: أنَّ خطبة البيان ضعيفة سنداً، ومتناً، ودلالة، فهي ساقطة عن الإعتبار جدًّا، وغاية ما تدلُّ عليه الفقرة المنقطعة منها هو حرمة الإفتاء بغير علم، وهو ممَّا اتَّفقت عليه النصوص والفتاوىٰ من كلا الفريقين، ولم يأتِ منكرو التقليد بشيءٍ جديدٍ، ولا ربط له بحرمة تقليد مراجعنا من قريب ولا بعيد.

المحطة الثانية في الاحتجاج بكلمات بعض الأعلام :

[١] إلزام الناصب: ج ٢، ص ١٧٨، النسخة الأولىٰ تبدأ من ص ١٧٩، إلىٰ ص ٢١٣، والثانية من ص ٢١٣، إلىٰ ص ٢٣٢، والثالثة نقلها عن كتاب (الدر المنظم في السر الأعظم) لمحمد أبن طلحة أحد علماء الشافعيَّة، وتبدأ من ص ٢٣٢، إلىٰ ص ٢٤١.

لقد نسب منكرو التقليد في منشورهم إلىٰ جملة من أعلامنا القدماء أنَّهم يقولون بحرمة التقليد.

ولكن التقليد فله معنيان كما أوضحنا في بداية مطلبنا، ولكن نكرر ذلك بشكل بسيط حتَّىٰ يتوضح ما نريد أنْ نقوله:

أحدهما: ما هو المقصود منه في الرَّوايات التي حرَّمته.

ثانيهما: ما هو المقصود في بحثنا هذا، والذي يقول الإماميَّة بمشروعيتَّه.

والتقليد الذي يُحرَّمه الأعلام هو ما كان بالمعنىٰ الذي حرَّمته الروايات، وأمَّا التقليد بالمعنىٰ الذي نقول بمشروعيَّته فلم يُحرَّموه، بل صرَّحوا بمشروعيتَّه، فما نسبه إليهم منكرو التقليد من التحريم أمَّا أنْ يكون عن جهل مطبق، أو عن جُراةٍ علىٰ الله تعالىٰ عظيمة، كما سيتَّضح ذلك بعد نقل كلمات الأعلام الذين نسبوا إليهم القول بحرمة التقليد، والجواب عليها.

والأعلام المنسوب إليهم تحريمه ثلاثة ، وهم : المفيد، والطوسي، والمحقَّق الحلي.

كلمة الشيخ المفيد:

قال الشيخ المفيد - حسب منشور منكري التقليد - قال الصادق: «إياكم والتقليد، فإنَّه من قلد في دينه هلك، إنَّ الله تعالىٰ يقول: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ»، فلا والله ما صلُّوا لهم وما صاموا، ولكنَّهم أحلُّوا لهم حراماً وحرَّموا عليهم حلالاً، فقلَّدوهم في ذلك، فعبدوهم وهم لا يشعرون».

وقال: «من أجاب ناطقاً فقد عبده، فإنْ كان الناطق عن الله تعالىٰ فقد عبد الله، وإنْ كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان».

وقال الناشر: ثم علَّق الشيخ المفيد قائلاً: فصلٌ: ولو كان التقليد صحيحاً والنظرُ باطلاً لم يكن التقليد لطائفةٍ أولىٰ من التقليد لأُخرىٰ، وكان كلُّ ضالٌّ بالتقليد معذوراً، وكل مقلِّدٍ لُمبدعٍ غيرَ موزور، وهذا ما لا يقوله أحد، فعُلِمَ بما ذكرناه أنَّ النظر هو الحق، والمناظرة بالحقَّ صحيحةٌ [1]

هذا ما نقله منكرو التقليد في منشوراتهم عن الشيخ المفيد.

وجوابه: في أربع نقاط:

١- أنَّ الشيخ المفيد ذكر هذا الكلام في كتابه (تصحيح اعتقادات الإماميَّة) الذي ألَّفه للردَّ علىٰ الشيخ الصدوق في بعض ما ذهب إليه في كتابه (اعتقادات في دين الإماميَّة)، ومن ذلك تحريمة للجدال في الله تعالىٰ، فردَّ عليه المفيد بأنَّ المنهيَّ عنه هو الجدال بالباطل فقط، وأمَّا الجدال بالحقَّ فهو مأمور به، واستدلَّ علىٰ بذلك بعدة نصوص، منها الحديثان اللذان اقتصر علىٰ نقلهما منكرو التقليد، ولا علاقة للكتابين ولا لكلام الشيخين بباب الأحكام الفرعيَّة أصلاً!

٢- أنَّ الناشر قال: (ثمَّ علَّق الشيخ المفيد قائلاً: فصل...)، وهذا دليل علىٰ جهله، لأنَّ كلمة (فصل) تُستعمل في الكُتُب - لا سيّما القديمة منها - للفصل بين كلام

[1] تصحيح اعتقادات الإماميَّة: ص ٧٢، ٧٣.

وآخر مختلفٍ عنه، والمفيد بعد أنْ تمسَّك بالدليل النقلي ختم المبحث بدليل عقليَّ، وفصله عن النصوص ليكون دليلاً مستقلًّا برأسه.

وقد بيَّن في هذا الدليل: أنَّ التقليد لو جاز لطائفةٍ لجاز لطائفةٍ أُخرىٰ، فلو حرَّمنا علىٰ المسلم - مثلا - الجدال في الله وجوَّزنا له تقليد آباءه في دين الإسلام للزم أنْ نُجوِّز للملحد أنْ يُقلِّد آباءه في الإلحاد أيضاً، وحيث إنَّ هذا قبيح عقلاً فيلزم أنْ يكون الاعتقاد من خلال الفكر والاستدلال، لا من خلال التقليد.

هذا هو مقصوده من التقليد المحرَّم، وهو ما كان في أُصول الاعتقاد، وأين هذا من التقليد في الأحكام الفرعيَّة؟!

٣- أنَّ المفيد قال بعد ذلك: (فعُلِمَ بما ذكرناه أنَّ النظر هو الحقُّ، والمناظرة بالحقَّ صحيحةٌ)، ثمَّ عطف عليه قوله: (وأنَّ الأخبار التي رواها أبو جعفر وُجُوهُها (وفي نسخة: جَوَابُها) ما ذكرناه، وليس الأمر في معانيها علىٰ ما تخيَّله فيها)(١).

يعني: أنَّ ما ذكره هو من جواز الجدال بالحقَّ هو الصحيح، وأنَّ الأخبار التي نقلها الصدوق قد تخيَّل أنَّها تدلُّ علىٰ حرمة الجدال في الله مطلقاً حتَّىٰ لو كان جدالاً بالحقَّ والحال أنَّها ناظرة إلىٰ الجدال بالباطل فقط.

هذا ما أراد بيانه الشيخ المفيد، ولكن الناشر حذف هذه الجملة من المقطع بجهلٍ أو تدليس منه، حيث إنَّها تُؤكِّد أنَّ الكلام من أوَّله إلى آخره كان في باب الاعتقادات، ولا تعرُّض فيه لباب التقليد في الأحكام الفقهيَّة أصلاً!

٤- أنَّ الشيخ المفيد هو ممَّن يقول بمشروعيَّة التقليد في الفروع قطعاً، لذا قال: «واما المبتلى بالحوادث الواقعه فيجب عليه الرجوع الى العلماء من فقهاء الشيعة ليعلم من طريقهم احكام الشريعة المستودعة عندهم» [١]، وله أيضاً في ذلك عدَّة مؤلفات، منها كتابه الشهير المسمَّىٰ بـ (المقنعة) وهو رسالته العمليَّة، وله رسائل عديدة في أجوبة الاستفتاءات لمقلِّديه.

كلام الشيخ الطوسي:

قال الشيخ الطوسي - حسب نقل الناشر -: (التقليد إنْ أُريد به قبول قول الغير من غير حجَّة وهو حقيقة التقليد فذلك قبيح في العقول، لأنَّ فيه إقداماً علىٰ ما لا يأمنُ كونَ ما يعتقده عند التقليد جهلاً، لِتعَرِّيه من الدليل، والإقدامُ علىٰ ذلك قبيحٌ في العقول، ولأنَّه ليس في العقول تقليدُ الموحِّدِ أولىٰ من تقليد الملحد إذا رفعنا النظر والبحث عن أوهامنا، ولا يجوز أنْ يستاوىٰ الحقُّ والباطل) [٢]

وجوابه: من ثلاثة وجوه:

١- أنَّ الشيخ قال ذلك في كتابه (الاقتصاد) وهو قسمان: أوَّلهما: في الأُصول الاعتقاديَّة، وثانيهما: في العبادات الشرعيَّة، والمقطع المذكور منقول من القسم الأوَّل، فهو ناظر إلىٰ التقليد في العقائد، حيث إنَّه بعد حصره العلم بالله بطريق الاستدلال ذكر إشكالاً هذا نصُّه: (فإنْ قيل: أين أنتم عن تقليد الآباء والمتقدِّمين؟)، وأجاب عليه بما نصه: (قلنا: التقليد إنْ أُريد به قبول قول الغير من

[١] الرسالة الأولى في الغيبة ص ٥

[٢] الإقتصاد الهادي إلىٰ طريق الرشاد: ص ١٠، و ١١.

غير حجَّة وهو حقيقة التقليد فذلك قبيح في العقول...) إلىٰ آخر عبارته التي نقلها منكرو التقليد، والتي هي واردة في باب العقائد، كما هو صريح الاستدلال في قوله: (ولأنَّه ليس في العقول تقليدُ الموحَّدِ أولىٰ من تقليد الملحد).

ولو تأمَّلتم قليلاً فهو عن الدليل العقلي الذي ذكره أُستاذه الشيخ المفيد آنفا، ولكنَّه صاغهَ صياغة أُخرىٰ حاصلها: أنَّه لو جوَّزنا لشخص أنْ يُقلِّد أهله الموحَّدين في عقيدة التوحيد لوجب أنْ نُجوِّز لشخص آخر أنْ يُقلِّد أهله الملحدين في الإلحاد، وهو قبيح عقلاً.

٢- أنَّ الشيخ الطوسي من مشاهير المفتين عند جميع المسلمين، وله كُتُب فتوائيَّة عديدة ألَّفها لرجوع المؤمنين إليها، ومن بينها الكتاب المذكور في قسمه الثاني، وكتاب (المبسوط) وكتاب (النهاية) وغيرها.

٣- أن الشيخ الطوسي يُصرِّح بمشروعيَّة التقليد في كتابه (العُدَّة) حيث قال: (والذي نذهب إليه أنَّه يجوز للعامَّيَّ الذي لا يقدر علىٰ البحث والتفتيش تقليد العالِمِ).

ثمَّ استَدلَّ علىٰ الجواز بما نصُّه: (يدلُّ علىٰ ذلك: أنّي وجدتُ عامَّةَ الطائفة من عهد أمير المؤمنين إلىٰ زماننا هذا يرجعون إلىٰ علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها، ويُسوِّغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لُمستَفْتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء، ولا العمل به، بل ينبغي أنْ تنظر كما نظرتُ، وتعلم كما عَلِمتُ، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان الخَلقُ العظيمُ عاصروا الأئمَّة، ولم يُحكَ عن واحدٍ من الأئمَّة النكير علىٰ أحد من هؤلاء، ولا

إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يُصَوِّبونهم في ذلك، فمن خالفه في ذلك مخالفاً لما هو المعلوم خلافه) [1]

وهاأنت ترىٰ كيف جعل المخالف للجواز مخالفاً لما هو المعلوم من جواز التقليد، وكلامه ظاهر في أنَّه يستند في الجواز إلىٰ الإجماع العملي بين الإماميَّة علىٰ جوازه.

كلام المحقَّق الحلي:

قال المحقَّق الحلي: (التقليد قبول قول الغير من غير حجَّة، فيكون جزماً في غير موضعه، وهو قبيح عقلاً) [2]

وجوابه: من وجهين:

١- أنَّ المحقَّق إنَّما ذكر ذلك في القسم المخصَّص لأُصول العقائد من كتابه (المعارج)، حيث قال في موضع منه: (المسألة الثانية: لا يجوز تقليد العلماء في أُصول العقائد) [3] ، ثم استَدلَّ علىٰ عدم الجواز بعدَّة وجوه، منها قوله: (الثاني: أنَّ التقليد: قبولُ قولِ الغير من غير حُجَّةٍ، فيكون جزماً في غير موضعه، وهو قبيح عقلاً).

وهذه هي العبارة التي دلَّس بها منكرو التقليد علىٰ المؤمنين، حيث لم ينقلوا عبارته الأُخرىٰ التي ذكرها في موضع آخر من نفس الكتاب، وهي صريحة في جواز التقليد

[1] العُدَّة في أُصول الفقه: ص ٧٢٩، ٧٣٠.
[2] معارج الأُصول: ص ٢٧٨.
[3] المصدر السابق: ص ٢٧٧.

في الفروع، حيث قال ما نصُّه: (المسألة الأُولىٰ: يجوز للعامَّيَّ العمل بفتوىٰ العالم في الأحكام الشرعيَّة).

ثمَّ استَدلَّ علىٰ الجواز - بعد أنْ نقل قول المخالفين كالمعتزلة - وقال ما نصُّه: (لنا: أتَّفاق علماء الأعصار علىٰ الإذن للعوامَّ في العمل بفتوىٰ العلماء من غير نكير).

وكان هذا دليله الأوَّل ثمَّ استَدلَّ بدليل ثانٍ وقال: (الثاني: لو وَجَبَ علىٰ العامَّي النظر في أدلة الفقه لكان ذلك أمَّا قبل وقوع الحادثة، أو عندها، والقسمان باطلان، أمَّا قبلها فمنفيٌّ بالإجماع، ولأنَّه يُؤدَّي إلىٰ استيعاب وقته بالنظر في ذلك، فيُؤدَّي إلىٰ الضرر بأمر المعاش المضطرَّ إليه، وأمَّا بعد نزول الحادثة فذلك متعذرَّ، لاستحالة أتَّصاف كل عامَّي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين) [1]

ولا يخفىٰ علىٰ من يتأمل في دليله الثاني أنَّه يدلُّ علىٰ وجوب التقليد علىٰ العوامَّ، لا مجرَّد جوازه.

الصنف الثاني :

ما دلَّ علىٰ حرمة التقليد :

وقد استدلُّوا بروايات زعموا دلالتها علىٰ حرمة التقليد، فلا بدَّ من استعراضها، ثمَّ الجواب علىٰ استدلالهم بها.

[1] المصدر السابق: ص ٢٧٥.

الرواية الأُولىٰ: قالوا: (كتب الحُرُّ العاملي صاحب وسائل الشيعة باباً كاملاً تحت عنوان: (باب: عدم جواز تقليد غير المعصوم...) ذكر فيه عدداً كبيراً من الروايات التي جاءت تنهىٰ عن تقليد غير المعصوم).

ثمَّ نقلوا هذه الرواية وقالوا ما نصُّه: عن محمّد بن خالد، عن أخيه، قال: قال أبو عبدالله: «إيَّاك والرئاسة، فما طلبها أحد إلا هلك»، فقلت: قد هلكنا إذن، ليس أحد منّا إلا وهو يحب أن يُذكَرَ، ويُقصَدُ، ويُؤخَذَ عنه، فقال: «ليس حيث تذهب، إنَّما ذلك أنْ تنصب رجلاً دون الحجَّة، فتصدقه في كلّ ما قال، وتدعو الناس إلىٰ قوله» [1]

والجواب من وجهين:

١- أنَّهم لو أكملوا عنوان الباب المذكور لانكشف تدليسهم، وهذا تمام العنوان: (باب: عدم جواز تقليد غير المعصوم فيما يقول برأيه، وفيما لا يعمل فيه بنصَّ عنهم) [2]

فإنْ عرفت ما حذفوه عرفت ما أخفوه، فقد أخفوا عبارة: (فيما يقول برأيه، وفيما لا يعمل فيه بنصَّ عنهم).

وهذا يعني: عدم جواز تقليد شخص غير معصوم في فتاوىٰ يستند فيها إلىٰ رأيه هو، لا إلىٰ الكتاب ولا إلىٰ أحاديث المعصومين، وكذلك يُقلَّده فيما يترك فيه نصَّ المعصوم ولا يعمل به.

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٢٩، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، ح ١٥.

[2] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٢٤، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠.

ولا أدري ما علاقة هذا العنوان بفقهائنا الذين أجمعوا علىٰ حرمة العمل بالرَّأي تبعاً لأئمَّة أهل البيت كما أوضحناه سابقاً تكراراً؟!

وأين هذا من قوم أجمعوا علىٰ وجوب العمل بنصوص المعصومين وحرمة مخالفتها؟!

ونحن عوام الشيعة أيضاً نرفض تقليد كل من يعمل برأيه تاركاً العمل بالكتاب وأحاديث أهل العصمة، كما نرفض تقليد كل من يترك العمل بنصَّ المعصوم.

٢- أنَّ الرواية لا علاقة لها بفقهاء الشيعة ومقلَّديهم لا من قريب ولا من بعيد، اللَّهُمَّ إلا إذا تركنا عقولنا جانباً وقرأناها بعقول منكري التقليد التي تقرأ الرَّوايات بعقول منكوسة.

توضيح ذلك: أنَّ الإمام قال: «أنْ تنصب رجلاً دون الُحجَّة فتُصدَّقه في كلَّ ما قال، وتدعو الناس إلىٰ قوله»، فذكر ثلاثة عناصر:

العنصر الأوَّل: أنْ ينصب المكلَّف من عند نفسه رجلاً ويتَّخذه مرجعاً في كلَّ ما يقول، ولا يتَّخذ من نصبه الله تعالىٰ، أو رسولُهُ، أو الإمام.

ومن البديهيَّات والواضحات أنَّ هذا المعنىٰ مرفوضٌ عند المقلَّدين من عوامَّ الشيعة، فكيف طبَّقوا الحديث عليهم؟!

العنصر الثاني: أنَّ المنصوب في الرَّواية من كان دون الحجَّة، أي ليس هو معصوماً، ولا منصوباً من قِبَل الله تعالىٰ أو المعصوم.

وهذا لا ينطبق علىٰ عوامَّ الشيعة في رجوعهم إلىٰ الفقهاء، لأنَّ الرجوع إليهم ممَّا قام الدليل الشرعي القاطع عليه كما أثبتناه في مباحث سابقة، ومن الواضح أنَّ كلَّ من قام الدليل علىٰ جواز تقليده فقوله حُجَّة، وكان اتِّباع المقلِّد له داخلاً في باب الأخذ منه ممَّن هو حُجَّة، وأين هذا من مدلول الرواية الشريفة؟!

العنصر الثالث: أنَّ المتفرِّع علىٰ كون الرجل المنصوب حجَّةً هو تصديقه في كلَّ ما يقول، وهذا يعني أنْ يكون المقصود: نصبَ رجلٍ بمثابة الإمام، كأبي حنيفة وأشباهه، بحيث يُصدِّقه أتباعه في كلَّ ما يقول ويُفتي به.

ومن المعلوم أنَّ حالنا - نحن العوامَّ - مع فقهائنا ليس كذلك، لأنَّ الفقيه تارةً يكون في مقام الرِّواية عن المعصوم، وفي هذا الحال إنَّما نأخذ عنه باعتباره راوياً ثقةً ينقل لنا الحكم عن إمامنا، كما كان يصنع زرارة بن أعين، ومحمّد بن مسلم، وأبو بصير، وأمثالهم من رواتنا الثقاة.

وتارةً يكون في مقام الفتوىٰ وبيان ما فهمه من أحاديثهم، وفي هذه الحال إنَّما نأخذ عنه باعتباره ممَّن أمرنا الأئمَّة بالرجوع إليه في الفتاوىٰ، فيكون رجوعنا إليه في باب الفتاوىٰ أمتثالاً لما أمرنا به أئمَّتنا.

مثال الحالتين: ما لو روىٰ زرارة حديثاً عن الباقر فإنَّنا مأمورون من قِبَل الأئمَّة بتصديقه، ووجوب أخذ الحديث عنه، لأنَّ ما نقله إلينا إنَّما هو كلامهم، وليس كلامه هو، إذ ليس هو إلا مجرَّد ناقل.

ولو كان الحديث الذي نقله عن المعصوم يشتمل علىٰ حكم شرعيَّ لا نتمكن من استنباطه من الحديث فعند ذلك نسأل من زرارة عن مقصود الإمام الباقر، فإنْ

أوضحه لنا وجب علينا الأخذ بفهمه، لكونه من الفقهاء الذين أرجع أهل البيت المؤمنين لأخذ الفتاوىٰ عنه وعن أمثاله.

والنتيجة: أنَّ هذه الرواية ناظرة إلىٰ مسلك المخالفين ومن سلك سبيلهم من جهلة الشيعة، كمن نسمع عنهم في هذه الأيَّام ممَّن يهرولون وراء العناوين البرَّاقة، ومن دون أنْ يرجعوا أهل الخبرة بذلك.

الرواية الثانية: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله، قال: قلت له: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ»، فقال: «أمَّا والله ما دعوهم إلىٰ عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوا، ولكن احلُّوا لهم حراماً، وحرَّموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون» [1]

ولم يذكر منكرو التقليد كيفيَّة الاستدلال بهذه الرواية علىٰ حرمة تقليدنا للفقهاء، ونحن نساعدهم في ذلك، فنقول:

إنْ الاستدلال بالرَّواية علىٰ حرمة التقليد يتمُّ بتماميَّة مقدَّمتين:

المقدَّمة الأُولىٰ: أنْ ظاهر الرواية أنَّ أبا بصير سأل الإمام: كيف يتَّخذ أهلُ الكتاب علماءَهم - الأحبار والرهبان - اربابا من دون الله، مع أنَّهم يعتقدون بأنَّ العلماء مخلوقون لله تعالىٰ؟!

فأجابه الإمام: ليس المقصود أنَّهم يعبدونهم من دون الله كما يصنع عبدة الأوثان وأشباههم، بل المقصود أنَّهم أطاعوهم في فتاواهم المخالفة لأحكام الله تعالىٰ، فإنَّهم

[1] الكافي: ج ١، ص ٥٣، ح ١، و٣، كلُّ حديث بطريق.

قد أحلُّوا لهم الحرام، وحرَّموا عليهم الحلال، فأخذوا بتلك الفتاوىٰ المخالفة لأحكامه، والقرآن عبرَّ عن هذه المتابعة فيما يخالف أحكامه تعالىٰ باتَّخاذهم أرباباً من دون الله.

والمفهوم من ذلك: أنَّ متابعة عوامَّ أهل الكتاب لعلمائهم هي بمثابة اتَّخاذهم أرباباً من دون الله، وفي هذا دلالة علىٰ أنَّ هذه المتابعة محرَّمة حرمة شديدةً ومغلَّظةً، لأنها بمنزلة الشرك بالله سبحانه.

المقدَّمة الثانية: أنَّ الفقيه يُخطئ ويُصيب في فتاواه، وهذا يعني أنَّه في حال الخطأ يكون قد أفتىٰ بخلاف حكم الله، فلو أخذ العوامُّ بجميع فتاواه فذلك يعني أنَّهم قد أخذوا بتلك الفتاوىٰ المخالفة لأحكام الله، ويكونون كأهل الكتاب الذين يأخذون من علمائهم ما يخالف حكم الله تعالىٰ، ما يعني أنَّ تقليد العوامَّ للفقهاء في جميع فتاواهم محرَّم، وبمنزلة الشرك بالله.

والجواب علىٰ هذا الاستدلال من وجهين:

١- أنَّ الرواية ظاهرة في أنَّ الأحبار والرهبان كانوا يتعمَّدون مخالفة أحكام الله، والقرآن الكريم، والتاريخ الصحيح يشهدان بذلك أيضاً، وهل هناك مخالفة متعمَّدةٌ أكبر من إنكارهم نبوَّة نبيِّنا، مع علمهم اليقيني بأنَّه هو النبيُّ الذي يجدونه مذكوراً في التوراة والإنجيل؟

وأين هذا من مراجعنا الذين نشترط فيهم العدالة التي هي وبشرط مبسَّط: (صفة راسخة في النفس تدعو إلىٰ الاستقامة في جادَّة الشريعة، وعدم الميل عنها يمنةً أو يسرةً)، ومن كانت هذه صفته كيف يتعمَّد مخالفة أحكام الله تعالىٰ؟!

٢- قد روي عن الصادق حديثٌ شارِكٌ لهذه الرَّواية، وهو يدلُّ دلالة صريحة علىٰ أنَّ عوامَّ أهل الكتاب كانوا يقلِّدون علماءهم وهم يعلمون بفسقهم، ويعلمون بأنَّهم لا يتورَّعون عن الكذب، فقد نُقِلَ في الوسائل عن الطبرسي في كتاب (الاحتجاج)، عن أبي محمّد العسكري، في قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ»، قال: «هذه لقومٍ من اليهود...».

إلىٰ أنْ قال: وقال رجل للصادِق: إذا كان هؤلاء العوامُّ من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمَّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوامُّ اليهود إلا كعوامَّنا يُقلِّدون علمائهم؟

إلىٰ أنْ قال [1] : فقال: «بين عوامَّنا وعوامَّ اليهود فرقٌ من جهة، وتسويةٌ من جهة. أمَّا من حيث الاستواء فإنَّ الله ذمَّ عوامَّنا بتقليد علمائهم كما ذمَّ عوامَّهم. وأمَّا من حيث افترقوا فإنَّ عوامَّ اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصُّراح، وأكل الحرام والرُّشاء، وتغيير الأحكام، واضطُرُّوا بقلوبهم إلىٰ أنَّ من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أنْ يُصدَّق علىٰ الله، ولا علىٰ الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمَّهم. وكذلك عوامُّنا إذا عرفوا من علمائهم الفسقَ الظاهر، والعصبيَةَ الشَّديدة، والتكالبَ علىٰ الدنيا وحرامها، فمن قلَّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمَّهم الله بالتقليد لِفَسَقَةِ علمائهم، فأمَّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظا لدينه، مخالفاً علىٰ هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوامَّ أنْ يُقلِّدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلُّهم،فإنَّ من ركب من القبايح والفواحش مراكبَ علماء العامَّة فلا تقبلوا منهم عنَّا شيئاً ولا كرامة، وإنَّما كثر التخليط فيما يُتحمَّل عنَّا أهل البيت

[1] عبارة: (إلىٰ أنْ قال) في الموضعين من صاحب الوسائل اختصاراً للرِّواية، وليست منّا.

لذلك، لأنَّ الفَسَقَةِ يتحمَّلون عنَّا فيُحرِّقونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء علىٰ غير وجهها، لقلَّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا» [1]

إنَّ هذا الحديث الطويل حجَّة دامغة علىٰ كلَّ من يقبل روايات الوسائل، ولا يناقش في أسانيدها.

وخلاصته: أنَّ التقليد المحرَّم هو تقليد العلماء المعروفين بالكذب، والفسق، والتكَّالُب علىٰ الدنيا، سواء كانوا من اليهود، أم النصارىٰ، أم المسلمين، وأمَّا تقليد العلماء الصائنين لأنفسهم، الحافظين لدينهم، المخالفين لأهوائهم، المطيعين لأمر مولاهم، فهو خارج عن الآية المباركة.

ومن هذا الحديث يتَّضح أنَّ رواية (الكافي) تختصُّ بتقليد من يخالف أحكام الله تعالىٰ عن علم وعمد، كعلماء السُّوء، ووُعَّاظ السلاطين الذين يكثر أمثالهم في أحبار اليهود، ورُهبان النّصارىٰ، وفقهاء العامَّة، والفسَّاق من فقهاء الشيعة، كما صرَّح به الحديث المذكور في قوله: «وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلُّهم»، بخلاف فقهائنا الورعين الأتقياء، فإنَّهم يخرجون عن حديث (الكافي).

الصنف الثالث :

ما دلَّ علىٰ أنَّ الفقيه إذا أخطأ في حكمه فقد كفر، أو حكم بحكم الجاهليَّة.

الرواية الأُولىٰ: قال أبو جعفر: «من حكم في درهمين فأخطأ فقد كفر» [2]

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٣١، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، ح ٢٠.

[2] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٣٢، أبواب صفات القاضي، الباب ٥، ح ٥.

الرواية الثانية: قال الصادق: «الحُكم حُكمان: حكم الله، وحكم الجاهليَّة، فمن أخطأ حكم الله بحكم الجاهليَّة» [1]

والجواب من ثلاثة وجوه:

١- أنَّ الروايتين واردتان في باب القضاء، ولا ملازمة بينه وبين باب الإفتاء، وربَّما يلتزم فقيهٌ بحرمة القضاء إلا عند القطع بمطابقة حكمه حكم الله، ولا يتصدَّىٰ للحكم فيما إذا لم يحصل له يقين بحكم الله، وهذا لا يستلزم حرمة الإفتاء بالشكل الذي أمر به أهل البيت، كما عرفت في البحوث السابقة.

٢- قد تواتر أنَّ النبيَّ وأمير المؤمنين والحسن قد نصبوا قضاةً، ومن المعلوم أنَّ القضاة يُخطئون ويُصيبون في أحكامهم، ولم ينقل تاريخ المسلمين ولا روايات الفقه عند الفريقين أنَّ المعصوم حكم بكفر قاضٍ أخطأ في حكمه بغير تعمُّد منه، فما يجيب به منكرو التقليد علىٰ هذا فهو جوابنا عليهم فيما لو أخطأ قاضٍ من قضاة الشيعة اليوم في حكمه لا عن تعمُّد.

٣- أنَّ استدلالهم بهاتين الروايتين هو استدلال بالإطلاق، ومن المعلوم أنَّه لا يجوز الأخذ بالإطلاق إلا بعد اليأس من العثور علىٰ ما يُقيِّده، ولو رجعنا إلىٰ روايات الباب لوجدناها تُقيِّد الروايتين بما إذا كان الحكم حكماً بغير ما أنزل الله تعالىٰ، فالحكم بغير ما أنزل الله هو الكفر، وهو حكم الجاهليَّة.

---

[1] المصدر السابق: ح ٦.

فمنها: ما روي عن أبي جعفر، قال: «الحكم حكمان: حكم الله، وحكم الجاهليَّة، وقد قال الله تعالىٰ: «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ»، واشهدوا علىٰ زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهليَّة» [1]

وهي واضحة أنَّ زيد بن ثابت ترك حكم الله في باب المواريث عن عمد وحكم بغيره، فكان حكمه حكم الجاهليَّة.

وأين هذا من منهج فقهائنا في الفقه ومنه كتاب المواريث؟ فإنَّهم لا يُفتون فيه بشيءٍ ما لم يكن وارداً في كتاب الله، أو روايات المعصومين.

ومنها: ما رواه أبو بصير، عن أبي جعفر، وابنُ أبي يعفور، عن أبي عبدالله، قالاً: «من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ممَّن له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله علىٰ محمد» [2]

ومنها: ما رواه أبو بصير، قال: سمعت أبا عبدالله يقول: «من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم» [3]

ومنها: ما رواه عبدالله بن مسكان، رفعه، قال: قال رسول الله: من حكم في درهمين بحكم جورٍ، ثمَّ جَبَرَ عليه كان من أهل هذه الآية: «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ

[1] الكافي: ج ٧، ص ٤٠٧، باب أصناف القضاة، ح ٢.
[2] الكافي: ج ٧، ص ٤٠٧، باب من حكم بغير ما أنزل الله، ح ١.
[3] الكافي: ج ٧، ص ٤٠٨، باب من حكم بغير ما أنزل الله، ح ٢.

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، فقلت: وكيف يجبر عليه؟ فقال: «يكون له سوط وسجنٌ، فيحكم عليه، فإذا رضي بحكومته، وإلا ضربه بسوطه، وحبسه في سجنه» [1]

ومن الواضح لكلَّ عاقل أنَّ هذه الروايات الثلاث واردة في قضاة الجوز والمعرضين عن أحكام الإسلام، فهي اجنبيَّة عن فقهائنا بالمرَّة.

وبعد كلَّ هذه المقيَّدات يدير المستدلُّ ظهره عنهما بعمدٍ، أو جهلٍ، ويأخذ بإطلاق الرَّوايتين المتقدَّمتين.

[1] المصدر السابق: ح ٣.

أقوال علماء الأخبارية في مشروعيَّة التقليد

وفي هذا الباب أردت أن أجمع بعض الأقوال من كبار علماء الأخبارية، لكي لا يبقىٰ أيّ ريب أو شك في جواز التقليد.

١- العلامة المجلسي: هو من كبار علماء الأخبارية، حيث قال:

«من قلد عالما أفتى بمحكمات القرآن والحديث، وكان عدلا موثقا به، فإنه ليس بتقليد له، بل تقليد لمن فرض الله طاعته، وحكم بحكم الله عز وجل...» [١]

وقال في موضع آخر: «فأما من يروي عن المعصوم أو يفسر ما فهمه من كلامه لمن ليس له صلاحية فهم كلامه من غير تلقين فالأخذ عنه كالأخذ عن المعصوم، ويجب على من لا يعلم الرجوع إليه ليعرف أحكام الله تعالى...» [٢]

٢- الحر العاملي، وهو أيضاً من كبار علماء الأخبارية وأخيرهم، حيث قال:

«التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الرواية لا قبول الرأي والاجتهاد والظن وهذا واضح، وذلك لا خلاف فيه...» [٣]

أقول: كلامه فيه تفصيل، وأوضحنا سابقاً في باب (أدلة المانعين عن العمل بالظنّ واجوبتها)، ولكن ما يمكن أنْ نستفاده هو مشروعيَّة التقليد.

---

[١] مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ج ١، ص ١٨٣.
[٢] بحار الأنوار: ج ٢، ص ٨٣.
[٣] وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٣٢.

وقال في موضع آخر: «التمس مني جماعة من الأخوان المؤمنين الطالبين للحق اليقين، أن أجمع لهم ما أقدر علىٰ جمعه من منصوص الواجبات والمحرمات، ولا ادخل معها إلا اليسير من المستحبات، والمكروهات والمباحات، المستفادة من أخبار الائمة الاطهار على وجه الإيجاز والاختصار، فشرعت في ذلك متقربا به إلى الله، غير راغب في النفع ممن سواه، حيث رأيت ذلك من الواجبات، وعلمت أن تركه من المحرمات، وتحققت كثرة نفعها، وإن لم أُسبق إلى جمعها، وسميتها بـ «بداية الهداية»، وارجو لأن ينتفع بها المبتدى، والمتوسط، والمنتهي..» [1]

أقول: وهو كلام أوضح من أنْ يوضح، لمن سيراجع الكتاب ويعتمد علىٰ الفتاوىٰ التي فيه سيكون مقلد إلىٰ الحر العاملي.

٣- قال الاسترابادي:

«تختلف طريقة الاحتياط في أحكام الله تعالىٰ، بحسب قلة البضاعة في علم الحديث وكثرتها، وهذا يقتضي وجوب رجوع المتحيَّر الواجب عليه الإحتياط إلىٰ الأعلم منه...» [2]

٤- قال المحقَّق يوسف البحراني: «ولا ريب أن العامل على كلام هؤلاء الرواة، والآخذ بأقوالهم إنما هو آخذ بأقوال الائمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين وإن كان بواسطة هؤلاء كما ينادي به قول الصادق في مقبولة عمر بن حنظلة في تتمة الكلام الذي نقلناه منها حيث قال بعد قوله: «فقد جعلته حاكما، فإذا حكم

[1] مقدِّمة كتاب بداية الهداية.
[2] الفوائد المدنية: ص ٣٥٥.

بحكمنا فلم يُقبل منه منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله...» إلىٰ أنْ قال: «فالواجب على جميع الناس إنما هو الرجوع إلى الكتاب والسنّة غاية الأمر أن العامي الصرف أو من لم يبلغ تلك المرتبة لما كان يقصر فهمه وإدراكه عن فهم الأخبار والاطلاع عليها من مظانها والمعرفة بقواعدها وقوانينها والجمع بين مختلفاتِها ونحو ذلك مما يتوقف عليه استنباط الأحكام منها وهكذا بالنسبة إلى الكتاب العزيز وجبَ عليه الرجوع إلى من كانت له تلك المرتبة...» [1]

أقول: الكلام فيه عدة إشارات ويمكننا الإشارة إلىٰ بعضها:

أولاً: إقراره بوجوب التقليد ليس فقط القول به.

ثانياً: الراد على المرجع كالراد على الله الذي يرجع له الجاهل في الأحكام وهذا عين ما تقول به الأصولية.

٥- قال السيد عدنان البحراني: «الى غير ذلك من الأخبار الدالة بجملتها على أنَّه متىٰ تحقق الفقيه الجامع لشرائط الفتوى التي قد مر ذكرها، من كونه عارفاً بالقدر المعتد به من المقدمات التي يتوقف عليها فهم المعنىٰ، وقصد المتكلم وتمييز البليغ من غيره، والموافقة للكتاب ولمذهب العدلية وقوانينهم المرضية، من النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، وقواعد اصول الفقه، والكلام، فقد وجب على الرعية قبول ما يلقيه من الأحكام وتقليدة أزمة الحلال والحرام، لأنه الخليفة بعد الإمام، إذا كان مقتصراً على محكم السُنة والكتاب، عاملاً بما يقتضيه أحاديثهم في جميع الأبواب، متمكنا من تطبيق الأصول على الفروع، ملازماً للروع والتقوى، متحرجا

[1] أجوبة المسائل الثلاث: ص ١٣٦، و ١٣٨.

من الحكم والفتوى في غير ما أذن له به مولاه» [1] ، أقول: والكلام فيه علىٰ عدة إشارات:

١- (الواجب علىٰ الرعيَّة تقليده في أزمة الحلال والحرام، وليس فقط الجواز.)

٢- (الراد على المرجع كالراد على الإمام والراد على الإمام كالراد على الله، الذي يرجع إليه الجاهل وهذا عين ما نقول به الأصولية).

٦- قال الشيخ محسن آل عصفور: «عبد الحليم الغزي، شخص يزعم تمسكه بجميع ماروي عن النبي واهل بيته أسس قناة فضائية سماها زهرائيون وهو من أكبر المدلسين المهرجين علانية يدعو لنبذ تراث الفقهاء الشيعة ودعوة العوام إلى الإكتفاء بتلقي الأحكام الشرعية من القرآن والروايات مباشرة على الرغم من قلة ثقافتهم الدينية وضعف مداركهم العلمية وتدنة مستوى فهمهم، والغريب أنه يصرح في عدة مواضع ومقاطع تارة من باب التهكم وأخرى من باب الجد بأنه عميل ماسوني ومأجور موظف لديهم لإثارة الشكوك والفتن بين الشيعة وضد الشيعة...» [2]

ثم قال بموضع آخر: «الأُولىٰ: الطعن في صحة تقليد الأخباريّين لفقهائهم ومراجعهم الأموات...» [3]

---

[1] مَشَارِق الشمُوس الدُّريَّة في أحقيَّة مَذهَب الأخبَاريَّة: ص ١٥٨.

[2] نَدوَة منتَدىٰ السَّاحِل الشَّرقي حَوَل المدرسة الأخبارية: ص ٢٨٤.

[3] المصدر السابق: ص ٣٨٢.

الخاتمة

في نصيحة للمؤمنين المتأثرين بشبُهات ومغالطات منكري التقليد

بعد أن منَّ الله تعالىٰ عليَّ بإتمام البحث أتوجَّهُ بالنَّصيحة بكل إخلاص إلىٰ كافَّة المؤمنين الذين أصبحوا معتقدين لحرمة التقليد نتيجةً لما اطَّلعوا عليه من الروايات وكلمات بعض الأعلام التي نقلها إليهم منكرو التقليد، فحسبوا أنَّها تدلُّ علىٰ حرمته بالفعل، من دون أنْ يراجعوا العلماء في ذلك ليستمعوا منهم، ولو لأجل إتمام الحُجَّة علىٰ العلماء، واستيثاقاً لأنفسهم ليوم الحساب فيما لو سألهم الباري عن سبب تركهم للتقليد.

ووظيفتي أن أدعوهم بمقتضىٰ قوله تعالىٰ: «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»، فأقول لهم:

حاولوا أنْ تُفكروا وتتأمَّلوا في هذا البحث بعيداً عن أولئك الذين أقنعوكم بحرمة التقليد، أو عدم وجوبه، لكي لا يُوثرَّوا علىٰ فهمكم الصحيح لما جاء في هذا البحث، حتَّىٰ لو طالت عليكم مطالعته، فإنَّ في ذلك تحديداً لمصيركم في الآخرة.

كما وأنصحهم قبل ذلك أنْ يتركوا كلَّ انطباعاتهم السلبيَّة عن الفقهاء وراء ظهورهم قبل النظر في هذه الأبحاث، ثمّ يسألوا الله تعالىٰ أنْ يهديهم لما اختلفنا فيه من الحقَّ بإذنه، (وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ).

وأخيراً أدعوهم إلىٰ تكرار قراءة ما أجبنا به علىٰ ما نسبوه من روايات إلىٰ المعصومين كذباً وتدليساً، وما ارتكبوه من تحريف لكلمات بعض الأعلام، ليعرفوا بذلك أنَّهم خلف من يسيرون.

وبهذا نكون قد أتينا - بحمد الله - علىٰ نهاية البحث، وكان الفراغ من تبييضه ليلة الأحد (٤/ محرم/ ١٤٤٥ هـ).

متوسَّلاً إلىٰ الباري (جلَّ وعلاَ) أنْ يتقبَّله منّي بإحسانه ومنَّه، مسبوقاً بحمده وشكره علىٰ أنْ وفق لإتباعه، مشفوعاً بالصلاة والسلام علىٰ رسوله المصطفى وآله خير الورىٰ، لاسيّما خاتم أوصيائه، وبقيَّة الله في أرضه، وحجَّته علىٰ عباده الحجَّة بن الحسن المهدي (عجَّل الله فرجه وسهَّل مخرجه)، وجعلنا من أنصاره والذَّابين عنه، والمستشهدين بين يديه، إنَّ ربي جواد كريم.

المقدمة :.....٣

الفصل الأول :.....٦

الإجتهاد.....٦

نشوء الإجتهاد :.....٦

جواز عملية الإستنباط.....١٠

تاريخ لفظ الإجتهاد :.....١١

تعريف الإجتهاد.....١٤

الإجتهادُ لُغةً :.....١٤

الإجتهاد اصطلاحًا :.....١٩

أنواع الإجتهاد.....٣٠

أولًا : الإجتهاد مقابل النص.....٣٠

ثانيا : القياس والرأي.....٣٠

إبطال القياس والرأي :.....٣١

إبطال القياس والرأي من أقوال العلماء :.....٣٥

رأي علماء الشَّيعة في قياسَي الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة :.....٣٧

الرأي الأوّل: قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة ليسا حجّة شرعاً.....٣٧

الرأي الثاني: قياس الأوّلويَّة ومنصوص العلَّة حجتان شرعاً.....٣٧

الطّائفة الأولى: ٣٧

الطّائفة الثانية : ٣٩

خلاصة آراء الشيعة في القياس :..... ٤٠

العقل :..... ٤٢

أقسام العقل :..... ٤٢

بيان الدليل العقلي : ٤٢

موقف الأُصوليون الإماميّة من الدليل العقلي :..... ٤٧

الظن :..... ٤٩

هل المناط في وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفة؟ : ٤٩

هل الحجّة في زمن الغيبة هو الظنّ المطلق أم الظنّ الخاصّ ؟ :..... ٥٤

أدلة المانعين من العمل بالظنّ وأجوبتها :..... ٦٣

مشروعيّة الإجتهاد :..... ٨١

أدلّة الأخباريّين على عدم مشروعيّة الإجتهاد :..... ٨٩

التقليد :..... ١١٥

تعريف التقليد :..... ١١٥

التقليد لغة :..... ١١٦

التقليد إصطلاحًا : ١١٧

أقسام التقليد :..... ١٢١

١- التقليد غير المبرَّر. ١٢١

٢- التقليد المبرَّر..... ١٢١

أقسام التقليد الواعي :..... ١٢٢

١- التقليد في الأُمور العمليَّة :..... ١٢٢

٢- التقليد في الأمور العلميَّة :..... ١٢٣

أقسام التقليد في المسائل الدينية : ١٢٤
التقليد في المسائل العقديَّة : ١٢٥
التقليد في المسائل الأخلاقية : ١٣١
التقليد في المسائل الفقهية : ١٣٢

إثبات التقليد : ١٣٤
سيرة العقلاء الممضاة : ١٣٤
سيرة المتشرِّعة : ١٣٦

واقع الحال : ١٣٩

النحو الثاني: جملة من المسائل المستحدثة: ١٤٩
مسائل طبّيَّة : ١٥٠
مسائل اقتصاديَّة : ١٥١
مسائل اجتماعيَّة : ١٥٢
مسائل سياسيَّة : ١٥٤
مسائل عسكريَّة : ١٥٥
مسائل علميَّة : ١٥٧

البداهة : ١٥٩

الأخبار الخاصَّة : ١٦٢

مشروعية التقليد من القرآن الكريم ١٦٨
الدليل الأوّل : ١٦٨
الدليل الثاني : ١٧٣
الدليل الثالث : ١٨٦
الدليل الرابع : ١٨٧

تاريخ المرجعيَّة ، وقدمها ، ومكانتها ١٩١

المقام الأوَّل: قِدَم المرجعيَّة حسب نصوص المعصومين : ١٩٥
المقام الثاني : قِدَم المرجعيَّة حسب كلمات الأعلام : ٢٠٥

أجوبة شُبُهات منكري التقليد ٢٠٩
الصنف الأوَّل : ٢٠٩
الصنف الثاني : ٢٣٧
الصنف الثالث : ٢٤٤

أقوال علماء الأخبارية في مشروعيَّة التقليد ٢٤٨

الخاتمة..... ٢٥٢