



موسس و مؤسس

الفقيه الاسلامي

طهري

ليده في هذا البيت

الجزء الثاني من المؤلفات

تقليد - تكملة

موسس و مؤسس
الفقيه الاسلامي
طهري



مَوْسُوعَةُ
الْفِئَقَةِ الْأَسْبَلَامِيَّةِ
طَبَقًا
لِمَذَاهِبِ أَهْلِ الْبَيْتِ



مَوْسُوْعَةُ

الْفَيْقُ وَالْإِسْلَامُ

طَبْعًا
لِمَدْرَسَةِ إِيْقَادِ الْبَيْتِ

الْمَدْرَسَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تَقْلِيد - تَكْفُل

عنوان و پدیدآور : موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / تأليف
مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی .
مشخصات نشر : قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : ج: ۲۱ × ۲۸ س م .
شابک : (دوره) ۱ _ 8 _ 90663 _ 964 (ج 31) 1 _ 023 _ 279 _ 600 _ 978
یادداشت : عربی .
یادداشت : ج . ۳۱ (چاپ اول ۱۴۳۵ ق = ۲۰۱۴ م = ۱۳۹۳) (فیبیا)
یادداشت : کتابنامه .
مندرجات : تقلید - تکفل
موضوع : دایره المعارفها و واژه نامه های عربی
موضوع : اسلام -- دایره المعارفها
شناسه افزوده : مؤسسه دایره المعارف فقه الاسلامی بر مذهب أهل بیت (ع)
رده بندی کتکوه : ی ۱۳۸۰ ۵/۱/م۸ BP
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۳
شماره کتابشناسی ملی : ۴۸۱۵۸ - ۸۱ م



جميع حقوق الطبع محفوظة للناسخ

هوية الكتاب

الكتاب : موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)
تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة الأولى : ۱۴۳۵ هـ / ۲۰۱۴ م
المطبعة : بهمین
الكمية : ۲۰۰۰ نسخة

ISBN 964 - 90663 - 8 - 1 (VOI . SET)

ISBN - 978 - 600 - 279 - 023 - 1 (VOI . 31)

دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)

ص.ب ۳۷۹۶ / ۳۷۱۸۵ - ۳۷۷۳۹۹۹۹

الجمهورية الإسلامية الإيرانية - قم المقدسة

وگلا، التوزيم :

□ لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع السيد عباس الموسوي - بناية مركز الغدير - مركز الغدير
للدراستات والنشر والتوزيع .

هاتف : ۹۶۱۱۵۵۸۲۱۵ و ۰۱ - ۹۶۱۱۳۶۴۶۶۲ + تلفكس : ۹۶۱۱۵۵۲۲۶۲ +



دليل الكتاب

٩	تقليد
٢٣٠	تقليم
٢٣٥	تَقْنَع
٢٤٢	تقويم
٢٦٠	تَقْيُؤ (انظر : قىء)
٢٦١	تقييد
٢٧٢	تَقِيَّة
٣٣٤	تكافؤ
٣٤٩	تكافل (انظر : تضامن)
٣٤٩	تَكْبَر
٣٦٠	تكبير
٣٩٨	تكبيرة الإحرام
٤٢٤	تكبيرة الافتتاح (انظر : تكبيرة الإحرام)
٤٢٤	تَكْتَف (انظر : تكفير)
٤٢٤	تكذيب (انظر : إنكار ، كذب)
٤٢٥	تكرار
٤٣٥	تكريم (انظر : إكرام)
٤٣٥	تَكْسَب (انظر : اكتساب)
٤٣٥	تَكْفَل (انظر : كفالة ، لقيط ، يتيم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



وقد يذكر في الكلام كلا مفعوليه، كقول
القائل: (قلّده القضاء)، وقد يذكر المفعول
الأوّل ويحذف الثاني كقوله: (قلّدت
البعير)، كما أنّه قد يذكر الثاني ويحذف
الأوّل، كقوله: (قلّدت السيف).

تقليد

أوّلاً - التعريف :

□ لغة :

التقليد: هو جعل القلادة في العنق،
يقال: قلّدت الجارية قلادة، أي جعلتها في
عنقها فتقلّدتها هي ^(١).

قال الجوهري: «ومنه التقليد في
الدين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد
البدنة: أن يعلّق في عنقها شيء ليعلم أنّها
هدي» ^(٢).

وبعبارة أخرى: أنّ التقليد: هو جعل
الشخص نفسه أو غيره ذا قلادة ^(٣)، فهو
يتعدّى إلى مفعولين:

أحدهما: القلادة أو ما هو بمنزلتها من
الأموال الحقيقية أو الاعتبارية.

والآخر: ذو القلادة؛ وذلك لأنّه قد
ضمّن في مفهومه معنى الجعل أو ما يقرب
منه من المعاني المتعدّية إلى مفعولين ^(٤).

وأما قوله: (قلّدت المجتهد) فسيأتي أنّ
فيه احتمالين.

ومن المعاني المستعمل فيها لفظ التقليد
في الأزمنة المتأخّرة محاكاة الغير، يقال:
قلّد فلاناً، أي حاكاه في قوله وفعله أو
أحدهما ^(٥).

□ اصطلاحاً :

استعمل الفقهاء التقليد بمعنى جعل
القلادة في العنق، ومن ذلك تقليد الهدي

(١) الصحاح ٢: ٥٢٧. وانظر: القاموس المحيط ١: ٦٢٥.

تاج العروس ٢: ٤٧٥.

(٢) الصحاح ٢: ٥٢٧.

(٣) انظر: التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ١١. نهاية

الدراية (الأصفهاني) ٦: ٣٩٦. التنقيح في شرح

العروة (الاجتهاد والتقليد): ٧٨.

(٤) انظر: تعليقة على معالم الأصول ٧: ٣٥٧. منتهى

الدراية ٨: ٤٨٤.

(٥) انظر: المنجد: ١١٧٩.



في حجّ القران، حيث ذكروا أنّ إحرام حجّ القران كما ينعقد بالتلبية والإشعار كذلك ينعقد بتقليد الهدي^(١)، وهو جعل المحرم نعله الذي قد صلى فيه في عنق البعير^(٢).

ومنه أيضاً قولهم: إنّ أهل الذمّة يمنعون من تقليد السيوف ولبس السلاح واتّخاذة^(٣).

واستعملوه أيضاً بمعنى الأخذ بخبر المخبر في الموضوعات والاعتماد عليه في مقام العمل، كالاعتماد على المخبر بدخول الليل أو دخول وقت الصلاة أو نحو ذلك، فقد عبّر عنه بالتقليد.

ومن ذلك ما ذكره بعض الفقهاء من أنّ الصائم إذا أظفر تقليداً لمن أخبر بدخول الليل ثمّ انكشف عدم دخوله يجب عليه قضاء الصوم دون الكفّارة^(٤).

ومنه أيضاً ما ذكره المحقّق الحلّي من أنّه لو سمع الأذان من ثقة يعلم منه الاستظهار قلده؛ لقول عليّ عليه السلام: «المؤدّن مؤتمن...»^(٥)، ولأنّ الأذان مشروع للإعلام بالوقت، فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به^(٦).

وهناك معنى خاص للتقليد يستعمل في الأصول والفقه وهو تقليد المجتهد أو الفقيه أو نحوهما، ويراد منه الالتزام أو العمل - على الخلاف في تعريفه كما يأتي - استناداً واعتماداً على رأيه وفتواه، عن حدس واجتهاد، وليس المراد به الأخذ بخبره وقوله عن حسّ، كما إذا أضيف إلى المؤدّن ونحوه من المخبرين.

والكلام هنا عن هذا المعنى، أمّا المعاني الأخرى المتقدّمة فتفصيلها في محالّها.

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

الاستفتاء: وهو - لغةً - طلب الفتوى والجواب عن الأمر المشكل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^(٧).

وقد يكون الاستفتاء للتقرير، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٣٨٠، م ٩.

(٢) كلمة التقوى ٣: ٢٩٤.

(٣) القواعد ١: ٤٨٣.

(٤) هداية العباد (الكلبيكاني) ١: ٢٦٧، م ١٣٤٢.

(٥) الوسائل ٥: ٣٧٨، ب ٣ من الأذان والإقامة، ح ٢.

(٦) المعبر ٢: ٦٣.

(٧) الكهف: ٢٢.



ومن ذلك تعريف المحقق الكركي له بأنه قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد^(١٠).

وتعريف المحقق الخراساني بأنه أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه^(١١).

وكذا تعريف السيّد اليزدي بأنه الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن، فلو أخذ رسالته للعمل بما فيها من الأحكام فقد تحقّق التقليد وإن لم يعمل بها، بل وإن لم يعلم بها^(١٢).

خَلَقْنَا^(١)، أي أسألهم سؤال تقرير، وقد يكون للتعلم كما في قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾^(٢)، أي: يسألونك سؤال تعلم^(٣).

واستفتاء المجتهد: هو طلب الفتوى منه لمعرفة رأيه في مسألة شرعية، وهو أحد طرق وصول المقلد إلى فتوى مقلده ومعرفة رأيه في المسألة.

ثالثاً - حقيقة التقليد :

اختلفت كلمات الفقهاء في تعريف التقليد، فعرفه بعضهم بأنه العمل بقول الغير من غير حجة^(٤)، ونحو ذلك تعريفه بأنه العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد^(٥)، أو أنه الاستناد إلى فتوى الغير في العمل^(٦)، أو أنه العمل اعتماداً على فتوى المجتهد^(٧)، أو أنه متابعة المجتهد في العمل بأن يكون معتمداً على رأيه في العمل^(٨).

وذهب بعض آخر إلى أنه هو مجرد مطابقة العمل لفتوى الفقيه^(٩).

ويظهر من بعض الفقهاء أنّ التقليد يكون أمراً متقدماً وسابقاً على العمل، لا أنه نفس العمل أو عنوان منتزع منه.

(١) الصافات: ١١.

(٢) النساء: ١٧٦.

(٣) لسان العرب ١٠: ١٨٣.

(٤) معالم الدين (قسم الأصول): ٢٤٢.

(٥) العروة الوثقى ١: ١٦، م ٨، تعليقة الخميني، الرقم ١.

(٦) العروة الوثقى ١: ١٦، م ٨، تعليقة الخوئي، الرقم ١.

(٧) العروة الوثقى ١: ١٦، م ٨، تعليقة الحكيم، الرقم ١.

(٨) العروة الوثقى ١: ١٦، م ٨، تعليقة الحائري، م ١.

(٩) انظر: العروة الوثقى ١: ٥، تعليقة الرافعي (الطبعة القديمة).

مذهب الأحكام ١: ١٧.

(١٠) جامع المقاصد ٢: ٦٩.

(١١) كفاية الأصول: ٤٧٢.

(١٢) العروة الوثقى ١: ١٦ - ١٧، م ٨، و ٥٢ - ٥٣، م ٦٢.



يصدق أنه قلده، وعليه فيكون من البقاء على تقليد الميِّت وليس تقليداً ابتدائياً له.

وهذا بخلاف ما إذا فسرنا التقليد بالعمل، فإنه حينئذٍ لا يجوز له الرجوع إلى الميِّت؛ لأنه من تقليد الميِّت ابتداءً لعدم العمل بفتواه وإثماً التزم بالعمل بها وهو غير مجدي في صدق عنوان التقليد.

وهكذا في المسألة الثانية فإنه إذا التزم بفتوى مجتهد وفسرنا التقليد بالالتزام فلا يجوز له العدول عن تقليده؛ إذ المفروض أنه قلده تقليداً صحيحاً ولا مرخص له في العدول.

وهذا بخلاف ما إذا فسرنا التقليد بالعمل فيجوز له العدول؛ لأنه لم يتحقق منه التقليد، بل لا يكون رجوعه إلى غيره عدولاً من مجتهد إلى مجتهد آخر حينئذٍ^(١).

وهذا الكلام - أي ابتناء حكم المسألتين على النزاع المذكور - وإن لم يكن تاماً

وقد ذكر بعض الفقهاء أن الاختلاف بين ما تقدّم من تعريفات هو اختلاف معنوي - لا لفظي كما قيل^(١) - وذلك لأن التقليد على القول بأنه هو الالتزام بالعمل بفتوى الفقيه يتحقّق بمجرد أخذ الفتوى للعمل عند الحاجة وإن لم يعمل بعد كما صرحوا بذلك.

في حين أنه على القول بأنه هو العمل لا الالتزام لا يتحقّق بمجرد الأخذ، بل يتحقّق بالعمل فقط كما هو واضح^(٢).

وهذا يدلّ على أن الاختلاف في أن التقليد هل هو العمل أو الالتزام ليس اختلافاً لفظياً، بل هو اختلاف معنوي حقيقي.

ويدلّ على ذلك أيضاً ما ذكره بعض الفقهاء في المقام من أن هذا النزاع قد صار منشأ لاختلاف الحكم في مسألتين البقاء على تقليد الميِّت، والعدول عن الحيّ إلى الحيّ، فيما إذا كان الثاني مساوياً للأوّل أو مفضولاً، فإن فسرنا التقليد بالالتزام وفرضنا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثم مات ذلك المجتهد جاز البقاء على تقليده؛ لأنه بموجب التزامه بفتواه

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ١١، أنوار الأصول ٣: ٥٨٩.

(٢) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٣٥.

(٣) انظر: التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ١٣ - ١٤.



النفس، وهو يناسب أن يكون التقليد هو الأخذ للعمل والالتزام به؛ لأنّ معنى (اجعل المجتهد قلادة على نفسك): اجعل رأيه وفتواه قلادة على النفس، ومعنى ذلك أنّه يقبل قوله ويأخذ به وينقاد له ويوطن نفسه على العمل به عند الحاجة.

ووجه الضعف هو لزوم الإسناد إلى غير من هو له؛ لأنّه لا معنى لجعل المجتهد قلادة إلّا بإرادة رأيه وفتواه، فيكون نظير قولهم: (جرى الميزاب)، وإذا كان إلى إرادة الإسناد الحقيقي سبيل لا يرتكب المجاز في الإسناد، فيتعيّن أن يكون من قبيل حذف المفعول الأوّل^(١).

الوجه الثاني: قد أشير في بعض الروايات إلى أنّ التقليد هو نفس العمل، مثل: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: كان أبو عبد الله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلمّا سكّت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه

عند بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي - إلّا أنّ منشأه هو الاختلاف في معنى التقليد، وهذا يدلّ على أنّ النزاع في المقام معنوي وليس لفظياً وبمحض التعبير^(١).

واليك عمدة التعاريف ومرجّحات كلّ منها وثمرّة النزاع:

١ - تفسير التقليد بالعمل ومؤيّداته :

أمّا تفسيره بنفس العمل فقد ذكرت لترجيحه على سائر التفاسير عدّة وجوه:

الأوّل: أنّ ما ورد في الاستعمالات من قولهم: قلّد المجتهد الأصحّ فيه هو أنّه من قبيل حذف المفعول الأوّل وهو الدين أو العمل، فيكون المعنى اجعل الدين قلادة على المجتهد، وهذا يناسب أن يكون التقليد هو نفس العمل؛ لأنّ جعل العمل أو الدين قلادة على عنق المجتهد الذي هو كناية عن جعله مسؤولاً عن أعمال العامي إنّما يتحقّق بالعمل بقوله لا بمجرّد الالتزام به.

نعم، هناك احتمال آخر ولكنّه ضعيف، وهو أن يكون الكلام المزبور من قبيل حذف المفعول الثاني، ومفعوله الثاني

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٣٥-٣٦.

(٢) انظر: المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٨٧-٣٨٩.



ربيعة ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو في عنقه»، قال: «أو لم يقل: وكلّ مفتٍ ضامن؟!»^(١).

وكذا الروايات الدالة على أنّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به^{(٢)(٣)}.

فإنّ مفاد هذه الأحاديث يوافق ويناسب تفسير التقليد بنفس العمل، وأنّ حقيقته هي جعل العامي أعماله على عاتق الفقيه المفتي، وهذا من مرجّحات هذا التفسير.

الوجه الثالث: أنّه لا يستفاد من أدلّة مشروعية التقليد أكثر من حجّة فتوى المجتهد في حقّ العامي، وأنها أمانة كسائر الأمارات المعتمدة التي تكون منجزة للواقع عند الإصابة، ومعدّرة عند عدمها^(٤)، فالواجب على العامي بمقتضى هذه الأدلّة هو أن يستند إلى فتوى الفقيه في مقام العمل من دون وجوب توسط الالتزام أو الأخذ أو غيرهما.

ومن جملة أدلّة جواز التقليد هو العقل، فإنّه إنّما يحكم بلزوم قيام العامي بالمقلّد

بما اشتغلت ذمّته، ولا يحصل ذلك إلّا بالعمل على طبق فتوى الفقيه لا بمجرّد الالتزام بها أو أخذها علماً أو كتباً، كما أنّ بناء العقلاء لم يستقرّ إلّا على الرجوع العملي إلى العالم وتطبيق العمل على طبق رأيه لا على الالتزام برأيه أو أخذه كتباً أو علماً، فإنّ كلّ ذلك أجنبيّ عمّا يقصده العقلاء في بنائهم وسيرتهم العملية في هذا المجال.

وهكذا ما يستفاد من الأدلّة اللفظية، فأية النفر^(٥) الشريفة - على تقدير قبول دلالتها على جواز التقليد وحجّة رأي الفقيه على العامي - لا تدلّ إلّا على لزوم العمل على طبق ما أنذر به المنذر؛ لأنّ المراد بالتحدّر في الآية هو العمل قطعاً؛ إذ هو الذي يقتضيه الخوف عادة لا الالتزام قلباً بالفتوى ولا أخذها علماً أو كتباً.

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢٠، ب ٧ من آداب القاضي، ح ٢.

(٢) انظر: الوسائل ٢٧: ٢٠، ب ٤ من صفات القاضي، و ٢٢٠، ب ٧ من آداب القاضي.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٧٨ - ٧٩.

(٤) انظر: المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٩٠.

(٥) التوبة: ١٢٢.



وهذه الأدلة وإن لم تكن دالة على صدق عنوان التقليد وانطباقه على العمل بفتوى الفقيه إلا أنه يمكن أن يقال: إن تفسير التقليد بالعمل موافق ومناسب لمقتضى هذه الأدلة كما عرفت دون غيره من التفسيرات كالتفسير بالالتزام، وهذا مما يوجب ترجيح التفسير بالعمل على سائر التفسيرات.

هذا، مضافاً إلى أن تفسير التقليد بنفس العمل موافق لما يفهمه العرف من كلمة التقليد عند إطلاقها^(٦).

وأما تفسيره بمجرد المطابقة لفتوى الفقيه فغير تام؛ إذ مجرد مطابقة العمل لفتوى الفقيه من دون استناده إليها لا يوجب صدق مفهوم التقليد^(٧).

ومثلها آية السؤال^(١) الشريفة، فإنها - على تقدير دلالتها على وجوب القبول بعد الجواب - ظاهرة في القبول العملي لا القلبي ولا بنحو الأخذ الكتابي أو العلمي؛ لأن المطلوب في الأمور العملية بعد وجوب القبول ليس إلا القبول العملي، وأما إذا كانت الآية دالة على مجرد وجوب تحصيل العلم من دون دلالة على وجوب القبول بعد الجواب فهي أجنبية عن المقام.

وكذلك ما دلّ على جواز الإفتاء والاستفتاء، فإن ظاهره جواز العمل بفتوى الفقيه من دون دخالة أي شيء آخر من الالتزام القلبي أو الأخذ العلمي والكتبي^(٢).

ويدلّ على ذلك أيضاً إطلاق قول مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «فإنهم حجّتي عليكم»^(٣)، وقول أبي عبد الله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» أو «قاضياً»^(٤)، فإن مقتضى إطلاقهما حجّية رأي المجتهد المستلزم لجواز العمل على طبقه من دون دخالة الالتزام أو الاستناد أو العلم في حجّية قوله أو في جواز العمل على طبقه^(٥).

(١) النحل: ٤٣. الأنبياء: ٧.

(٢) بحوث في الأصول ٣: ١٥ - ١٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٠، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.

و ١٣٩، ح ٦.

(٥) انظر: شرح العروة (الحائري) ١: ٤٧.

(٦) انظر: الفصول الغروية: ٤١١. التنقيح في شرح العروة

(الاجتهاد والتقليد): ٧٩.

(٧) انظر: المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٨٩.



٢ - تفسير التقليد بالأخذ ومؤيداته :

تقدّم أنّ المحقّق الخراساني اختار أنّ التقليد هو أخذ فتوى الفقيه ومنع عن تفسيره بنفس العمل .

واستدلّ لذلك بوجوه :

١ - أنّ التقليد لو كان هو نفس العمل المستند إلى فتوى المجتهد للزم صدور أوّل الأعمال بلا تقليد؛ لأنّ ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد؛ إذ لا بدّ أن يستند العامي في أعماله إلى حجة وحجّته هو التقليد وهو أمر سابق، كما أنّ حجة المجتهد هو اجتهاده واستنباطه، وهو أيضاً أمر سابق^(١).

وأجيب عنه: بأنّ اللازم بحكم العقل إنّما هو سبق تحصيل الحجة على العمل، فعلاً كان أو تركاً؛ تحصيلاً للمؤمن وهو فتوى الفقيه لا سبق التقليد؛ لأنّه لا موجب له، فلا محذور في القول بأنّ التقليد هو العمل المستند إلى رأي الغير^(٢).

٢ - إنّ الاجتهاد لم يؤخذ في مفهومه العمل بل هو مقدّمة له ووجوبه مقدّمي، ومن الواضح أنّ الاجتهاد مقابل التقليد،

ويقتضي التقابل بينهما أن يكون التقليد مثله في عدم أخذ العمل في مفهومه وأنّ وجوبه مقدّمي، وعلى هذا فالعمل واجب أصليّ يتوصّل إليه بأحد الأمرين من الاجتهاد والتقليد^(٣).

ولكن ذهب المحقّق الأصفهاني إلى أنّه لا تقابل بين الاجتهاد والتقليد حتى يقتضي سبق الأوّل على العمل سبق الثاني عليه؛ وذلك لأنّ الاجتهاد إمّا تحصيل الحجة على الحكم أو تحصيل الحكم عن مدركه وليس عدمه المقابل تقليداً؛ لأنّ من لم يحصل الحجة على الحكم أو من لم يحصل الحكم عن مدركه ليس مقلداً مع عدم العمل أو عدم الأخذ للعمل، فلا تقابل بينهما تقابل العدم والملكة أو السلب والإيجاب.

وأما التقابل بينهما بتقابل التضادّ نظراً إلى أنّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه والتقليد أخذ الحكم عن الغير لا عن

(١) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٢. التنقيح في شرح العروة

(الاجتهاد والتقليد): ٧٩. منتهى الدراية ٨: ٤٨٨.

(٢) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٣٧.

(٣) انظر: تعلية على معالم الأصول ٧: ٣٥٩.



وأورد عليه بأنّ المتوقّف غير المتوقّف عليه؛ وذلك لأنّ مشروعية أيّ عمل عبادي أو غيره لا يمكن أن تكون ثابتة بالتقليد؛ لعدم كونه مشرّعاً في الدين، بل إنّما تتوقّف المشروعية على الدليل ولو كان هو فتوى مقلّده.

نعم، إذا أتى المكلف بالعمل بعد العلم بمشروعيته مستنداً فيه إلى فتوى المجتهد انطبق عليه التقليد لا محالة، فالتقليد وإن كان متوقّفاً على العمل إلاّ أنّه لا يتوقّف على التقليد بوجه فلا توقّف في البين^(٣).

وقد ظهر أنّه بناءً على هذا الجواب وكذا بناءً على ما أُجيب به عن الاستدلال الأوّل والثاني لا وجه للقول بأنّ التقليد يكون أمراً سابقاً على العمل ولا مانع من القول بأنّه هو نفس العمل مستنداً إلى فتوى الفقيه.

ثمّ إنّّه قد يقال: بأنّه مع تعدّد المجتهدين واختلافهم في الفتوى يتوقّف التقليد على

مدركه، ففيه: أنّ الأخذ بمعنى الالتزام والعمل أجنبى عن حقيقة الاجتهاد؛ إذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم ولا عمله به.

والأخذ بمعنى التعلّم الراجع إلى تحصيل العلم بالحكم وإن كان مشتركاً بين المجتهد والمقلّد، والأخذ عن مدرك وعن الغير متقابلان إلاّ أنّه لا دليل على أنّ الاجتهاد والتقليد متقابلان حتى يتعيّن كون التقليد بمعنى التعلّم تحقيقاً للتقابل، بل التقليد في قبال الاجتهاد بمعنى يقابل الاحتياط لهما، مع أنّ الاحتياط ليس إلاّ عنواناً للعمل، فالتقابل حقيقة بين العمل استناداً إلى المدرك أو إلى رأي الغير أو بنحو يوافق الواقع^(١).

٣ - أنّ كون التقليد نفس العمل يستلزم الدور المستحيل؛ لأنّ مشروعية العبادة وصحّتها من المقلّد متوقّفة على تقليده من المجتهد؛ إذ لو لم يقلّد لم يتمكّن من الإتيان بها بما أنّها مأمور بها حتى تقع عبادة، فلو كان تقليده متوقّفاً على إتيانه بالعبادة لعدم تحقّق التقليد إلاّ بالعمل للزم الدور^(٢).

(١) نهاية الدراية ٦: ٣٩٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨٠.



الالتزام بالعمل على إحدى الفتويين أو الفتاوى، أو أن التقليد حينئذٍ ينتزع عن نفس الالتزام، بل ربما نسب إلى بعضهم أن الخلاف في أن التقليد هو العمل أو الالتزام إنما هو فيما إذا اتحد المجتهد أو تعددوا واتفقوا في الفتوى .

وأما مع التعدد والاختلاف فلا ينبغي التردد في أنه يجب الالتزام بإحدى الفتويين أو الفتاوى؛ لأن موضوع الحجية لا يتحقق حينئذٍ إلا بالالتزام، وهو مقدمة لتطبيق العمل على طبقها، وذلك لأنه يمتنع عن أن يكون الجميع حجة؛ لاستلزامه الجمع بين المتناقضين، ولا واحد معين لأنه بلا مرجح، كما يمنع القول بالتساقط والرجوع إلى غير الفتوى؛ لأنه خلاف السيرة والإجماع. إذاً يتعين أن تكون الحجة ما يختاره ويلتزم به، وحاصله: أن الحجة في الفرض إحدى الفتاوى تخيراً، والتمييز حينئذٍ بالاختيار والالتزام^(١).

ولكن السيد الحكيم ذهب إلى أن الاختيار والالتزام حينئذٍ مقدمة للتقليد وليس هو عينه، حيث إنه بعد أن اختار أن التقليد هو نفس العمل اعتماداً على رأي

الغير، قال: «هذا كله مع اتحاد المجتهد، أما مع تعدده فإما أن يتفقوا في الفتوى أو يختلفوا، فإن اتفقوا فالظاهر أنه لا دليل على تعيين واحد منهم فيجوز تقليد جميعهم كما يجوز تقليد بعضهم، وأدلة حجية الفتوى - كأدلة حجية الخبر - إنما تدل على حجية الفتوى بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير» .

ثم قال: «وإن اختلف المجتهدون في الفتوى فلما امتنع أن يكون الجميع حجة؛ للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معين؛ لأنه بلا مرجح، ولا التساقط والرجوع إلى غير الفتوى؛ لأنه خلاف الإجماع والسيرة، تعين أن تكون الحجة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدمة لتحصيل الحجة، وليس الاختيار إلا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، وحينئذٍ يكون الالتزام مقدمة للتقليد لا أنه عينه»^(٢).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨٠.

- ٨١ -

(٢) مستمسك العروة ١: ١٢ - ١٤.



الحرمة، ولا أثر لهذا التعبد في نفي احتمال خصوصية الوجوب أو الحرمة؛ لأنّ التعبد بالجامع المذكور لا ينافي احتمال الوجوب والحرمة، فلا بدّ في رفعه من مؤمن آخر من أصل أو دليل، وإلا كان هذا الاحتمال منجزاً للتكليف.

نعم، أثر التعبد بهذا الجامع إنّما هو نفي الثالث ولا يكفي هذا المقدار في مقام العمل.

والثالث فيما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء وأفتى الآخر بوجوب شيء آخر مع العلم بأنّه لا يجب إلّا أحدهما، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب الجمعة والآخر بوجوب الظهر والتعبد بالجامع فيه معقول إلّا أنّ لازمه الاحتياط بإتيان الصلاتين؛ لأنّ التعبد بالجامع بين الوجوبين في حكم العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، فلا تتمّ النتيجة المطلوبة.

وإن أريد بالحجّة التخييرية حجّة كلّ من الفتويين مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى فهو غير معقول مطلقاً، وإن أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالإباحة؛ لأنّ

في حين ذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الوظيفة حينئذٍ هي الاحتياط؛ لسقوط الفتويين أو الفتاوى عن الحجّة بالتعارض، وعليه لا توقّف للتقليد على الالتزام فضلاً عن أن يكون التقليد نفس الالتزام.

والوجه في عدم التخيير: هو أنّ الحجّة التخييرية بأيّ معنى فسّرت في المقام لا يمكن الالتزام بها؛ لأنّه إن أريد بها جعل الحجّة للجامع الانتزاعي بإلغاء الخصوصية عن كلّ منهما، فإنّه إمّا غير معقول أو أنّه لا أثر له أو أنّه لا يفيد القائل. فالأوّل فيما إذا أفتى أحد المجتهدين بالوجوب وأفتى الآخر بالتحريم، ومرجع التعبد بالجامع بين المتعارضين فيه إلى التعبد بالإلزام بجامع الفعل أو الترك، وهو غير معقول؛ لأنّ العبد في نفسه لا يخلو من أن يكون تاركاً للعمل أو فاعلاً له قهراً فلا يعقل البعث نحوه.

والثاني فيما إذا أفتى أحدهما بالإباحة والآخر بالوجوب أو الحرمة، ومرجع التعبد بالجامع بين المتعارضين فيه إلى التعبد بالجامع بين الإباحة والوجوب أو



لازمها التعبد بالمتناقضين فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما.

وإن أريد بها لزوم الالتزام بإحدى الفتويين لتكون حجة تعيينية بعد الالتزام بها فهو أمر معقول، إلا أنه لا دليل عليه إلا دعوى الإجماع على أن العامي لا يجب عليه العمل بالاحتياط، بل له أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين.

ولكن هذا الإجماع - مع أنه من الإجماع المنقول بالخبر الواحد، وهو مما لا اعتبار به - غاية عدم وجوب الاحتياط على العامي، وأنه إذا استند في عمله إلى إحدى الفتويين كان هذا معذوراً له عن مخالفة الواقع إذا تحققت، وليس معنى ذلك لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل لتكون الحجة دائرة مداره^(١).

وربما يظهر من كلام بعضهم من الإجماع على أن العامي ليس له العمل بالاحتياط بل يجب عليه أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين، وهذا أيضاً لا يمكن الاستدلال به على التخيير في المقام؛

وذلك لأنه من الإجماع المنقول بالخبر الواحد، وهو مما لا اعتبار به، على أنه لا يقتضي الالتزام بالتخيير؛ لأن عدم العمل بالاحتياط كما يجتمع مع الحجية التخييرية كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتويين عن الحجية واختيار العمل على إحداها من جهة تنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند عجز المكلف عن الامتثال جزماً. ولعل الشارع قد اكتفى بالعمل على طبق إحداها المحتملة المطابقة للواقع.

والمتحصل: أن حجة التخيير لا يمكن تميمها بدليل، فيجب على العامي الاحتياط للعلم بتنجز الأحكام الواقعية في حقه إن تمكّن منه، وإن لم يتمكّن - إما لعدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد أو للإجماع على عدم جوازه - فلا مناص من الحكم بوجوب العمل على طبق إحدى الفتويين مخيراً، وهو من التخيير في مقام الامتثال لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي^(٢).

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٤٠ - ٤٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٠ -



٣- ثمرة النزاع في تعريف التقليد :

قد يقال: إنّ ثمرة النزاع تظهر في مسألتَي البقاء على تقليد الميّت والعدول من الحيّ إلى الحيّ، فإنّ حكم المسألتين يختلف باختلاف معنى التقليد، فإن فسرنا التقليد بالالتزام وفرضنا أنّ المكلف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثمّ مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على طبق فتاواه؛ لأنّه من البقاء على تقليد الميّت وليس تقليداً ابتدائياً له.

وهذا بخلاف ما إذا فسرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل؛ لأنّه حينئذٍ من تقليد الميّت ابتداءً؛ لعدم استناد المكلف إلى شيء من فتاوى المجتهد الميّت حال حياته، وإنّما التزم بأن يعمل على طبقها فلا يجوز أن يرجع إلى الميّت حينئذٍ.

وكذلك الكلام في المسألة الثانية؛ لأنّه إذا التزم بالعمل بفتياً مجتهد وفسرنا التقليد بالالتزام حرم عليه العدول عن تقليده؛ لأنّه قد قلّده تقليداً صحيحاً ولا مرخص له في العدول.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا: إنّ التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل؛ لأنّه حينئذٍ لم يتحقّق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا يكون رجوعه لغيره عدولاً من مجتهد إلى مجتهد آخر^(١).

ولكن أنكر بعض الفقهاء وجود ثمرة فقهية لهذا البحث؛ وذلك لعدم ورود عنوان التقليد في شيء من الروايات.

نعم، ورد في روايةٍ عن أبي محمّد العسكري عليه السلام أنّه قال: «... فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه...»^(٢)، إلّا أنّها رواية مرسلّة غير قابلة للاعتماد عليها.

إذاً لم يؤخذ عنوان التقليد في موضوع أيّ حكم لتكلم عن مفهومه ومعناه.

وأما أخذه في مسألتَي البقاء على تقليد

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨١

٨٢- فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٣٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.



الميت والعدول من الحيّ إلى الحيّ فهو إنّما يترأى في كلمات الفقهاء حيث عنونوا بهذا العنوان، ومن المعلوم أنّهما بهذين العنوانين غير واردتين في الأخبار.

وأما ما تقدّم من أنّ المسألتين يختلف حكمهما بالاختلاف في معنى التقليد فغير تام؛ لعدم ابتنائهما عليه حيث إنّ لكلّ من المسألتين مبنى لا يفرّق فيه الحال بين أن يكون التقليد بمعنى الالتزام أو بمعنى آخر، وسيأتي الكلام في ذلك في المسألتين المذكورتين^(١).

رابعاً - مشروعيّة التقليد :

التقليد والرجوع إلى العالم وأهل الخبرة تارةً يكون في العقائد وأصول الدين، وأخرى في الفروع والأحكام، فالبحث يقع في مقامين :

الأول - التقليد في العقائد وأصول الدين :

ذهب جماعة من الفقهاء إلى وجوب تحصيل العلم واليقين بأصول الدين من طريق النظر والاستدلال، وعليه فلا يكفي التقليد والرجوع إلى رأي الغير ولو حصل به العلم واليقين^(٢).

وذهب آخرون إلى أنّ الواجب مجرّد تحصيل العلم واليقين ولو كان من غير طريق النظر والاستدلال، وعلى هذا فيجوز الاكتفاء برأي الغير في هذا الباب إذا حصل منه القطع واليقين، وهو بمعنى أنّ رأي الغير كغيره من الأسباب يمكن الاعتماد عليه لغرض تحصيل العلم واليقين، لا بمعنى أنّ رأي العالم وأهل الخبرة حجّة تعبدية شرعية في حقّ الجاهل في باب أصول الدين، فإنّه لا حجّة له قطعاً، ويحرم عليه تقليد العالم وأخذ رأيه في هذا الباب للالتزام به من دون مطالبة دليل وحجّة على رأيه^(٣).

وبعبارة أخرى: المطلوب في الاعتقادات هو العلم واليقين، بلا فرق في ذلك بين أسبابهما وطرقهما، بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان؛ لأنّه يتشكّل عند المكلف

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨١ - ٨٢.

(٢) انظر: المدة ٢: ٧٣٠ - ٧٣١. الممارج: ١٩٩. نهاية الوصول ٥: ٢٦٧. الألفية والنغلة: ٣٨. المقاصد العلية: ٣٨.

(٣) فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥٧٤.



توجب الأمن من الضرر ومما ينافي الشكر على تقدير المعرفة، فيمتنع أن تثبت بها ولو تعبدًا.

والحاصل: أنه لا يحصل من رأي المجتهد الأمن من الخطر ولا الأمن مما ينافي الشكر لا وجداناً ولا تعبدًا، فلا بد من تحصيل المعرفة الواقعية والاعتقاد الوجداني^(٣).

وأما بالنسبة إلى سائر الأصول - كالعدل - فذهب البعض إلى أن الدليل على عدم جواز التقليد فيها منحصر بالإجماع الذي تقدّم ذكره؛ لأنه يقطع النظر عن الإجماع المذكور لا مانع من القول بكفاية المعرفة التعبدية التنزيلية في المقام؛ لإطلاق أدلة مشروعية التقليد من قبيل آية النفر وآية السؤال والروايات، فإنها تدلّ على جواز التقليد مطلقاً في الفروع والأصول غير ما ذكرناه، ومع شمول الأدلة اللفظية لا مجال لجريان أصالة عدم حجّية رأي المجتهد في هذه الأصول.

حينئذٍ صغرى وكبرى، فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، وما أخبروا به فهو حق، ونتيجتهما: أن ذلك الأمر حق فيحصل فيه اليقين بإخبارهم^(١).

والدليل الذي استند إليه بعض الفقهاء للحكم بحرمة التقليد بشأن معرفة الله جلّ شأنه ومعرفة نبيّه الكريم ﷺ هو أن المعرفة بهما واجبة وجوباً عقلياً بمناط وجوب شكر المنعم، وفطرياً بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا يحصل شيء من ذلك إلا بالإيمان القلبي والاعتقاد الوجداني ولا يحصل بالتقليد؛ إذ رأي المجتهد الذي هو من العلم التعبدية التنزيلية يحتمل فيه الخطأ، فلا يحصل منه الأمن من الخطر والضرر ولا الأمن مما ينافي الشكر^(٢).

ومن الواضح أن حجّية رأي المجتهد موقوفة على الاعتقاد الوجداني بالألوهية والوحدانية والنبوة؛ إذ بدون ذلك لا مستند لحجّية رأي المجتهد.

وإثبات هذه الأصول تعبدًا بالاستناد إلى رأي المجتهد محال وممتنع؛ لأنه يلزم منه الدور المحال؛ لأنّ حجّية الرأي تعبدًا إنّما

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤١١.

(٢) انظر: مستمسك العروة ١: ١٠٣.

(٣) انظر: مستمسك العروة ١: ١٠٣.



وأما إشكال الدور فلا يتوجّه هنا؛ لأنّ حجّة رأي المجتهد لا تتوقّف على المعرفة بهذه الأصول، فيمكن إثباتها برأي المجتهد.

وعلى هذا فلا مجال للاستدلال على حرمة تقليد المجتهد في المقام بالآيات والروايات الدالة على وجوب العلم والمعرفة، إنّما العمدّة في عدم جواز التقليد فيها هو الإجماع^(١).

ولكن أورد على هذا البيان بأنّ تنزيل رأي المجتهد منزلة المعرفة الواقعية وقيامه مقامها يتوقّف على أمرين:

أحدهما: أن تكون المعرفة فيها مطلوبة مقدّمة للتدبّين وعقد القلب بها، لا على نحو الوجوب النفسي كي يمكن التعبد بالأمانة بلحاظ ترتيب الأثر، فيكون التقليد فيهما بلحاظ العمل القلبي.

الثاني: أن تكون المعرفة الواجبة ملحوظة على نحو الطريقة دون الصفّية التي توجب تحلّي النفس بالمعارف الإلهية.

وكلا الأمرين باطل؛ لأنّ المستفاد من

الآيات والروايات أنّ المعرفة واجبة لنفسها لا من جهة أنّها مقدّمة لعقد القلب، وأنّها واجبة بما أنّها من المعارف، فإنّ الإيمان بحجج الله تعالى ووسائط فيضه وولادة أمره من شؤون الإيمان بالله ومعرفة رسوله، وكذلك الإيمان بالمعاد والإيمان برجوع الخلق إليه تعالى، وبظهور سلطنته وعدله وفضله، وبأنّ الملك لله الواحد القهار.

فالإيمان بالإمامة والمعاد كالإيمان بالله ورسوله من فضائل النفس الإنسانية، وهو مطلوب بما أنّه في نفسه كمال للنفس وبه تتحلّى وتخرج من رذيلة الجهل^(٢).

المقام الثاني - التقليد في فروع الدين :

١ - مشروعيّة التقليد في الفروع :

أ - مشروعيّة التقليد للمجتهد :

لا إشكال في أنّ المجتهد المطلق يحرم عليه التقليد فيما اجتهد فيه ويجب عليه العمل باجتهاده ورأيه.

وأما من كانت له ملكة الاستنباط ولكن

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٢٤٩ - ٢٥٠.



الأول: أنه جائز ومشروع، وهو المنسوب إلى أكثر العلماء^(٢) وأدعي عليه الشهرة^(٣)، بل ادّعى جملة من الفقهاء الإجماع عليه أو ما بمعناه.

قال السيّد المرتضى: «والذي يدلّ على حسن تقليد العامي للمفتي أنّه لا خلاف بين الأمة قديماً وحديثاً في وجوب رجوع العامي إلى المفتي وأنّه يلزمه قبول قوله؛ لأنّه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، ومن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع»^(٤).

وقال الشيخ الطوسي: «والذي نذهب إليه أنّه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم. يدلّ على ذلك أنّي وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائهم ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها، ويسوّغون لهم

لم يتصدّ له فعلاً فالمشهور عدم جواز رجوعه إلى غيره من المجتهدين، وكذلك المجتهد المتجزّئ فالمعروف حرمة رجوعه إلى الغير ولزوم العمل باجتهاده، ولكن ذهب بعض إلى عدم جواز عمله بفتوى نفسه^(١). والتفصيل في ذلك كلّ في محله.

(انظر: اجتهاد)

نعم، هناك بحث وهو أنّه لو كان الشخص مجتهداً في بعض القواعد المعمولة في كلّ مسألة لا في جميعها، فهل يجوز له تطبيق ما يقدر عليه من قواعد المسألة بضميمة التقليد في غيره على المسألة وأخذ نتيجته والعمل به ولو مع مخالفة نظره لرأي غيره ليكون نحو اجتهاد مشوب بالتقليد، أو يتعيّن عليه التقليد في المسألة بتمامها، وهذا ما سيأتي الكلام فيه عند بحث (مورد التقليد في الفروع) إن شاء الله تعالى.

ب - مشروعية التقليد للعامي:

والكلام هنا عن مشروعية التقليد وجوازه لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد، وفيه قولان:

(١) معالم الدين (قسم الأصول): ٢٣٩. وانظر: تعلية

على معالم الأصول ٧: ١٥٧.

(٢) معالم الدين (قسم الأصول): ٢٤٢.

(٣) القوانين المحكمة ٣ - ٤: ٣٤٤.

(٤) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٧٩٦ - ٧٩٧.



العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام ولم يُحك عن واحد من الأئمة النكير على أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك، فمن خالفه في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه» ^(١).

وقال المحقق الحلي: «يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية... لنا: اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، وقد ثبت أن إجماع أهل كل عصر حجة» ^(٢).

وقال العلامة الحلي - بعد اختيار جواز التقليد في الفروع -: «لنا: عدم إنكار العلماء في جميع الأوقات على الاستفتاء» ^(٣).

وقال الشهيد الأول - بعد الإشارة إلى القول بحرمة التقليد -: «يدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير

نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه» ^(٤).

وقد صرح كثير من الفقهاء بجواز التقليد ومشروعيته.

القول الثاني: أنه غير جائز وغير مشروع، بل الواجب على العوام الاستدلال، وقد نسبته الشهيد الأول ^(٥) والثاني ^(٦) إلى كثير من القدماء وفقهاء حلب كأبي الصلاح وابن حمزة.

وقال المحقق الأصفهاني: «وربما خالف في ذلك [جواز التقليد] شاذة فحرموه» ^(٧).

وممن ذهب إلى هذا القول أبو الصلاح الحلي، فإنه - بعد أن ذكر أنه يمكن العلم بقول الصادقين عليهم السلام عن طريق التواتر والإجماع - قال: «وإذا كان طريق العلم

(١) العدة ٢: ٧٣٠.

(٢) المعارج: ١٩٧.

(٣) مبادئ الوصول: ٢٤٧.

(٤) الذكرى ١: ٤١.

(٥) الذكرى ١: ٤١.

(٦) المقاصد العلية: ٥٢.

(٧) الفصول الغروية: ٤١١.



وإنما حظروا استفتاء مخالفه خوفاً أن يفتيه بخلاف الحق، فلو كان إيجابهم الاستفتاء من الإمامي لتقليده لم يكن فرق بينه وبين مخالفه الذي لا تؤمن فتياه بغير الحق؛ لارتفاع عصمته، ولأن مخالفه يجوز أن يفتي بمطابقة الحق وموافقته.

فثبت أنهم إنما أمروا برجوع المستفتي إلى فقهاء الإمامية ليحصل له العلم بإجماعهم على الحكم فيقطع على صحته^(١).

□ أدلة عدم مشروعية التقليد :

استدل على عدم مشروعية التقليد بوجوه :

الوجه الأول : ما ذكره ابن زهرة من قبح التقليد^(٣).

وأورد عليه : بأنه إن أريد بالقبح القبح العقلي - بمعنى أن العقل يستقل بإدراك قبحه - ففيه : أن التقليد في حكم العقل من الأمور التي تقيح تارة وتحسن أخرى ،

بفتيا الصادقين عليهم السلام واضحاً لم يجز لأحد أن يعمل بما لا يعلم من فتياهم بخبر واحد أو تقليد عالم ؛ لأنه لا حكم للظن مع إمكان العلم والعلم هاهنا^(١).

وكذا ابن زهرة حيث قال : « لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي ؛ لأن التقليد قبيح ، ولأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم . وليس لأحد أن يقول : قيام الدليل - وهو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي ، والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه - يؤمنه من الإقدام على القبيح ويقتضي إسناد عمله إلى علم ؛ لأننا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه ، وهو موضع الخلاف ، بل إنما أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط ، فأما ليعمل بقوله تقليداً فلا .

فإن قيل : فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله ؟

قلنا : الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين ، يبين صحة ذلك أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز الاستفتاء إلا من إمامي المذهب ،

(١) الكافي في الفقه : ٥١١ .

(٢) الغنية (قسم الأصول) : ٤١٤ .

(٣) الغنية (قسم الأصول) : ٤١٤ .



وإنما يختلف بحسب اختلاف الوجوه والاعتبارات، فإنما يقبح ممن أقام عليه في إطاعة الله وامتنال أحكامه مع الشك في مشروعيته لرجوعه إلى الإقامة على الشك وهو قبيح عقلاً، والقائل بمشروعيته إنما يقول بها عن علم لا عن شك، فيكون حسناً في حكم العقل^(١).

وإن أريد به القبح الشرعي باعتبار المنع المستفاد من الآيات الشريفة الدالة على حرمة أو حرمة اتباع الظن، فأجيب عن ذلك بوجوه متعددة، من قبيل أن هذه الآيات ليست إلا عمومات قابلة للتخصيص وأدلة القول بالمشروعية ناهضة له^(٢).

الوجه الثاني: أن ما دلّ على ذم التقليد يشمل التقليد في الأحكام الفرعية كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٤)، ونحوهما من الآيات الدالة على ذم التقليد.

وأجيب عنه: بأن هذه العمومات

تخصّص بأدلة جواز التقليد ومشروعية رجوع الجاهل إلى العالم في الأحكام الفرعية، ونتيجة ذلك جواز التقليد فيها^(٥).

بل قيل: إن هذه الآيات أجنبية عن المقام، فإن الكلام في رجوع الجاهل إلى العالم لا إلى مثله كما هو المفروض في هذه الآيات بقرينة ذيل الآية الثانية، وهو قوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٦).

مضافاً إلى أن بعض هذه الآيات واردة في الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من تحصيل العلم واليقين، ولا تقاس عليها الأحكام الشرعية العملية؛ لقلة الأصول الاعتقادية وسهولة الوصول إليها بالعلم واليقين لظهور برهانها، بخلاف الأحكام الفرعية فإنها مع كثرتها يصعب الوصول إليها من مداركها المقررة في الشرع؛ ولذا

(١) انظر: تعليقة على معالم الأصول ٧: ٣٦٦.

(٢) انظر: تعليقة على معالم الأصول ٧: ٣٦٧.

(٣) الزخرف: ٢٣.

(٤) البقرة: ١٧٠.

(٥) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٣ - ٤٧٤. تعليقة على معالم

الأصول ٧: ٣٦٧.

(٦) المائدة: ١٠٤.



يصرف قوم أعمارهم لتحصيل ملكة الاستنباط، ولا تيسّر إلا للأوحديّ منهم حسبما اقتضته المصالح الإلهية^(١).

الوجه الثالث: أن ما دلّ على المنع عن اتباع الظنّ وغير العلم يشمل فتوى الفقيه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣)، فإن إطلاق الظنّ وعدم العلم شامل لفتوى الفقيه أيضاً.

وأجيب عنه بوجوه، وهي:

١ - ما ذكره المحقّق الخراساني من أن الآيات الناهية عن الظنّ وإن كانت شاملة للظنّ الحاصل من فتوى الفقيه، إلا أن هذه الآيات تخصّص بأدلة جواز التقليد وحجّة فتوى الفقيه^(٤).

٢ - ما ذكره السيّد الخوئي من أن هذه الآيات غير شاملة للفتوى؛ لأنّ النهي فيها ليس نهياً مولوياً وإنّما هو إرشاد إلى ما استقلّ به العقل؛ إذ الظنّ يقتدر دائماً باحتمال الخلاف، فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لا محالة، ودفع العقاب المحتمل ممّا استقلّ به العقل، والنهي في

الآيات المباركة إرشاد إليه^(٥)، وبما أن فتوى الفقيه حجّيتها ثابتة بالأدلة فلا يكون العمل بها مقروناً باحتمال العقاب، فهي خارجة عن مدلول هذه الآيات.

٣ - ما ذكره السيّد الشهيد الصدر في مبحث حجّة خبر الواحد فإنّه قال: «إنّ هاتين الآيتين لا دلالة لهما على عدم الحجّة في مطلق الظنّ فضلاً عن الخبر؛ أمّا الآية الأولى فلاّنّ النهي قد تعلّق فيه بالاقتفاء بغير العلم لا مجرد العمل على طبقه، والاقتفاء عبارة عن الاتّباع والذهاب خلف الشيء وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون هو الداعي والمحرّك للإنسان، وهذا المطلب صحيح في باب الظنّ وعقلاني أيضاً ولكنّه لا ينافي حجّيته؛ فإنّ الاقتفاء حينئذٍ في مورد الظنّ يكون للعلم بالحجّة ووجوب متابعتها شرعاً لا لنفس الظنّ وإن كان العمل على طبق الظنّ.

(١) مصباح الأصول ٣: ٤٥٠ - ٤٥١.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٣ - ٤٧٤.

(٥) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٩١.



وأما الآية الأخرى فقد تبين حالها ممّا قلناه في الأولى؛ فإنّها واردة في سياق التنديد بالكفّار الذين يعولّون على الظنون والتخمينات، فاستنكرته الآية.

وهذا السياق - أي سياق تعليل استنكار طريقة الكفّار - بنفسه قرينة على أنّ المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة عقلية أو عقلائية مفروغ عن صحتها لا قاعدة شرعية تأسيسية، وإلاّ لم يكن مناسباً مع مقام الاختصاص والاحتجاج.

وما يمكن أن يكون سنخ قاعدة مفروغ عن صحتها إنّما هو عدم إمكان التعويل على الظنّ بما هو ظنّ، لا عدم جعل الحجّة للظنّ شرعاً أو عقلائياً، وعليه فيكون دليل الحجّة وارداً على الآيتين.

أضف إلى ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) مدلوله المطابقي إنّما هو بيان صغرى أنّ الظنّ لا يغني في التوصل إلى لبّ الحقّ والواقع؛ لأنّه يخطئ، وهذه صغرى واضحة في نفسها، فإذا ضمّ إليها كبرى: أنّ المطلوب هو التوصل إلى لبّ الحقّ والواقع أنتج المطلوب، إلاّ أنّ هذه الكبرى إنّما تكون

واضحة في باب أصول الدين الذي يكون المطلوب فيه الوصول إلى لبّ الحقيقة، فلا تكون الكبرى المقدّرة أكثر من هذا المقدار، ومعه لا يتمّ في الآية إطلاق لغير أصول الدين»^(٢).

وهناك احتمال آخر في الآية الأولى، وهو أنّه ليس المراد بالافتقاء فيها الاتّباع والذهاب خلف الشيء وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون الداعي للإنسان كما ذكره السيّد الشهيد، بل المراد به البهتان والقذف والكلام خلف الشخص، ولعلّه يناسبه التعليل بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ أَفْوَادُ كُلِّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾^(٣)، فيكون أجنبياً عن محلّ الكلام.

ولو حمل على الاتّباع - كما في كلام السيّد الشهيد لا على الكلام خلف الشخص والبهتان - فالمعنى حينئذٍ: لا تذهب وراء غير المعلوم ولا تتّبعه، وهذا إرشاد إلى عدم حجّيته لا محالة؛ وذلك لأنّ الاتّباع في الآية أضيف إلى ما لا علم به لا إلى

(١) يونس: ٣٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩.

(٣) الإسراء: ٣٦.



الوجه الرابع: قياس المسائل الفرعية بالأصول الاعتقادية بتقريب: أن المسائل الاعتقادية مع غموضها - لاحتياجها إلى براهين عقلية، ومن إبطال الدور والتسلسل وغيرهما مما يعجز عنه العامي غالباً - لم يشترع فيها التقليد والأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد في المسائل الفرعية التي لا تكون بذلك الغموض لابد وأن يكون أولى فيثبت بالأولية عدم جواز التقليد في الفروع^(١).

وأورد عليه:

أولاً: بأن العمل بالقياس باطل في الشريعة فلا يمكن جعله دليلاً.

وثانياً: بأن القياس هنا مع الفارق لكون المسائل الاعتقادية التي يجب تحصيل العلم فيها معدودة وليست كثيرة حتى يصعب تحصيل اليقين فيها، فالواجب معرفة الأصول الخمسة الاعتقادية دون

عدم العلم نفسه، مع أن حمل الخطاب المولوي على الإرشاد إلى حكم العقل خلاف ظهوره في المولوية، بخلاف ما لو كان إرشاداً إلى عدم الحجية شرعاً، اللهم إلا أن يجعل سياق الاختصام والاستنكار قرينة على الإرشاد إلى حكم العقل^(١).

٤ - ما ذكره المحقق النائيني في البحث عن حجية خبر الواحد من أن دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً على الآيتين بجعل الظن علماً^(٢)، وفي المقام نقول: إن أدلة جواز التقليد تدل على أن فتوى الفقيه علم فهي حاكمة على الآيتين.

وأورد عليه السيد الشهيد الصدر بأن الآية الكريمة ليس مفادها النهي التكليفي بل الإرشاد إلى عدم الحجية، وحينئذ إذا فرض عدم تمامية دلالتها في نفسها على نفي الحجية فلا حاجة إلى الحكومة وإن فرض كونها إرشاداً إلى عدم الحجية، فكما أن دليل الحجية يكون مثبتاً للعلمية والطريقة كذلك هذا الدليل ينفي العلمية والطريقة، وكلاهما في موضوع واحد وهو الظن وعدم العلم، فلا وجه لافتراض حكومة أحدهما على الآخر^(٣).

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩، (الهامش).

(٢) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٦١. أجود التقريرات ٣: ١٧٨ - ١٧٩.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٠.

(٤) منتهى الدراية ٨: ٥٢٧ - ٥٢٨.



قاصرين عن إقامته - بل هو مطلق الدليل ولو على نحو الإجمال حتى مع العجز عن بسط مقدماته بالنحو المقرّر في علم الميزان، ومثله ميسور لكلّ أحد حتى العجائز والصبيان.

وهذا بخلاف الاجتهاد في الفروع فإنّه بذل الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم، وهو عند أهله أشقّ من طول الجهاد.

وإن أُريد بالتقليد الممنوع في أصول الدين اتّباع قول الغير فيما إذا اطمأنّ به وحصل الوثوق بقوله، فأصل هذا المنع في غير محلّه؛ لكفاية الاطمئنان بالمعارف الحقّة ولو لم يكن مستنداً إلى الاستدلال المنتج للعلم القطعي به^(١).

□ أدلّة مشروعيّة التقليد :

وقع الكلام هنا في مقامين :

الأوّل: فيما هو مستند العامي في التقليد وما هو الداعي والمحرّك له على أن يرجع إلى العالم والفقيه.

كثير من خصوصيّاتها، وهذا بخلاف المسائل الفرعيّة فإنّها ممّا لا تحصى كثرة ولا يتيسّر الاجتهاد فيها فعلاً^(١).

ونوقش في الإيراد الأوّل بأنّه ليس المدّعى مجرّد قياس الفرعيّات على الأصول الاعتقاديّة حتى يمنع عنه بأنّه قياس، بل المدّعى أولويّة حرمة التقليد في الفروع من حرمة في الأصول، فلا بدّ من منع هذه الأولويّة لا الاختصار على بطلان القياس.

فالأولى أن يقال في الجواب: إن أُريد بالتقليد الممنوع في أصول الدين التعبد برأي المجتهد فيها فهو في محلّه.

لكن لا مجال لمقايضة التقليد في الفروع عليه؛ لفرض قيام الدليل على جواز التقليد - بمعنى التعبد - في الفروع، وقيام الدليل على عدم كفايته في الأصول.

وأولويّة الأصول من الفروع ممنوعة؛ إذ المعتبر من الدليل في الأصول الاعتقاديّة ليس هو الدليل العقلي النظري الذي يعتمد عليه الفلاسفة والمتكلّمون - كبرهان الصّديقين كي يكون عامّة المكلّفين

(١) منتهى الدراية ٨: ٥٣٠.

(٢) منتهى الدراية ٨: ٥٣٠ - ٥٣١.



ولا يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لا يعلم بحجّيته؛ إذ معه يحتمل العقاب على أفعاله وتروكه.

وبذلك يظهر أنّه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية، بل لابدّ أن تكون ثابتة بالاجتهاد وعلى وفق ما وصل إليه رأي العامي.

نعم، لا مانع من التقليد في خصوصيّاته إلاّ أنّ أصل جوازه لابدّ أن يكون مستنداً إلى الاجتهاد.

وأما ما يمكن أن يعتمد عليه العامي في حجّية فتوى المجتهد في حقّه فهو أمران:

الأول: الارتكاز الثابت ببناء العقلاء، حيث جرى بناؤهم في كلّ حرفة وصناعة - بل في كلّ أمر راجع إلى المعاش والمعاد - على رجوع الجاهل إلى العالم؛ لأنّه أهل الخبرة والاطّلاع، ولم يرد من الشارع ردع عن هذه السيرة العقلانية.

والعامي وإن جاز أن لا يلتفت إليها مفصلاً إلاّ أنّها مرتكزة في ذهنه قطعاً،

والثاني: فيما هو مقتضى الأدلّة ممّا يستنبطه الفقيه والمجتهد منها في هذا المقام.

أما المقام الأوّل فقبل التعرّض لما يمكن أن يكون مستنداً للعامي في التقليد، ينبغي أن نتعرّض لنكتة وهي:

أنّ المكلف بعد علمه علماً إجمالياً بثبوت أحكام إلزامية في الشريعة المقدّسة من وجوب أو تحریم، تنتجّز له الأحكام الواقعيّة بحيث يقتضي ذلك لزوم الخروج عن عهدها؛ لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف المتوجّهة إلى العبد من المولى سبحانه، والمكلف لدى الامتثال لابدّ إمّا أن يأتي بنفس الواجبات الواقعيّة ويترك المحرّمات الواقعيّة، وإمّا أن يعتمد على ما يعدّره على تقدير الخطأ، وهو ما قطع بحجّيته؛ إذ لا يجوز لدى العقل الاعتماد على غير ما علم بحجّيته حيث يحتمل معه العقاب.

ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره، وعليه فالعامي لابدّ في استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعاً بحجّيتها في حقّه، أو يعتمد في ذلك على ما يقطع بحجّيته،



بحيث يلتفت إليها ويعلم بها تفصيلاً بأدنى إشارة وتنبية^(١).

وطريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد والاحتياط والتقليد.

وهذا الوجه قد اعتمد عليه بعض الفقهاء^(٢). ولكنه غير تامّ عند بعض آخر؛ وذلك لأنّ تماميته متوقّفة على قدرة المقلّد والعامي على إثبات عدم الردع، ومن الواضح أنّه عاجز عن إثباته عند انقداح احتماله في نفسه، وإثبات المجتهد عدم الردع وإخباره عنه غير نافع للمقلّد؛ إذ حجّية قوله في ذلك أوّل الكلام. وجواز التقليد فيه يستلزم الدور والتسلسل.

أمّا الاجتهاد فهو غير متيسّر للكثير، بل للجميع؛ لأنّ كلّ مجتهد كان برهة من الزمان مقلّداً أو محتاطاً لا محالة، وكونه مجتهداً منذ بلوغه وإن كان قد يتفق إلّا أنّه أمر نادر جدّاً، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً عينياً على كلّ أحد، بل لعلّه خلاف الضرورة بين المسلمين.

وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد غير ميسور له؛ لعدم تمكّنه من تشخيص موارد. على أنّنا لا نحتمل أن تكون الشريعة المقدّسة مبتنية على الاحتياط.

نعم، ربّما يحصل له القطع بعدم الردع لتواتر الأخبار وتوافق قول المجتهدين به، كما ربّما يحصل له القطع بجواز التقليد؛ لاتّفاق المجتهدين على جوازه، ولكن هذا خارج عن فرض الكلام^(٣).

إذاً يتعيّن على العامي التقليد؛ لانحصار الطريق به، وبهذا الطريق يستكشف العقل أنّ الشارع قد نصب في الشريعة طريقاً آخر إلى الأحكام الواقعية بالنسبة إلى العامي، فلا يسوغ له أن يعمل بمظنوناته ويترك مشكوكاته وموهوماته؛ وذلك لأنّه

الأمر الثاني: دليل الانسداد، وقربّه السيّد الخوئي بأنّ كلّ أحد يعلم بثبوت أحكام إلزاميّة في حقّه كما يعلم أنّه غير مفوّض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ويترك ما يريد، وهذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعيّة المنجّزة بعلمه،

(١) التقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨٢ -

٨٣.

(٢) التقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨٣.

(٣) انظر: المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٩٣ - ٣٩٤.



مستقلّاته على ما قيل ، لكن وجب بحكمه رفع الاختلال بما يكون وجود التكليف فيه موهوماً بالنسبة إلى سائر الموارد، فإنّ فرض رفع الاختلال بعدم الاحتياط في الموهومات يجب الاحتياط في سائر الموارد، سواء كان وجود التكليف فيها مظهرًا أو مشكوكًا.

وبالجملة، العقل لا يحكم بجواز التقليد بوجه بل هو حاكم بالاحتياط^(١).

ثمّ إنّّه استدلّ على جواز التقليد ومشروعيته بالكتاب الكريم والسنة الشريفة وسيرة العقلاء والمتشرّعة والإجماع:

أ - الاستدلال على مشروعية التقليد بالكتاب:

أمّا من الكتاب فاستدلّ له بآيات:

منها - آية النفر:

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ

ليس للمقلّد ظنّ بالأحكام فإنّه ليس من أهل النظر والاجتهاد.

على أنّ ظنّه كشكّه ووهمه لا أقرّية له إلى الواقع بالنسبة إلى شقيقه؛ لعدم ابتناؤه على النظر في أدلّة الأحكام، فليس له طريق أقرب إلى الواقع من فتوى مقلّده.

وفي الجملة: إنّ دليل الإنسداد وإن لم يتمّ بالنسبة إلى المجتهد فإنّ من يرى انسداد باب العلم - الذي من مقدّماته عدم التمكن من الاجتهاد - كيف يرخص الرجوع إلى فتوى من يرى انفتاحه ويدّعي التمكن من الاجتهاد؟! وذلك لعلمه بخطئه ومع تخطّئته لا يتمكّن العامي من الرجوع إليه، إلّا أنّه تامّ بالإضافة إلى العامي كما عرفت^(١).

وناقش بعضهم في هذا الدليل بأنّ العقل بعدما يدرك وجود أحكام بنحو الإجمال وجب الخروج عن عهدها يحكم بالاحتياط التامّ، غاية الأمر أنّه إن كان الاحتياط موجباً لاختلال النظام يحكم بجواز ترك محتمل الوجوب أو فعل محتمل الحرمة بمقدار يرفع به الاختلال، بناءً على أن يكون بطلان ذلك من

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٨٣ -

(٢) المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٩٢ - ٣٩٣.



لِيَنْفِرُوا كَأَفْهٍ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾.

وثالثاً: أن إطلاق ذيل الآية يقتضي وجوب الحذر حتى في فرض عدم حصول العلم من قول المنذر.

وتقريب الاستدلال بها: أن عنوان الحذر يصدق على التقليد والعمل بفتوى الفقيه؛ وذلك لأنّ الاستفادة من موارد استعمالات هذا العنوان ومشتقاته أنّ الحذر ليس مجردد الخوف النفساني، بل هو وجه وعنوان للعمل الخارجي، فإنّ معنى الحذر هو أخذ المأمن من الهلكة والعقوبة والتحرّز عن الوقوع في المهالك والمخاوف، ولا يتحقّق هذا المعنى إلّا بالعمل في عالم الخارج.

ورابعاً: أنّ وجوب الحذر والعمل بقول المنذر مع عدم العلم كاشف عن حكم الشارع بحجّة قوله؛ إذ لو لم يكن قوله حجة لدى الشارع لما وجب العمل به إلّا عند حصول العلم منه.

وأما ما تقدّم في النقطة الثانية والثالثة من وجوب الحذر وإطلاقه فلعدة وجوه:

أحدها: أنّ كلمة (لعلّ) تدلّ على محبوبة مدخولها وهو الحذر؛ وذلك لأنّ المعنى الحقيقي لهذه الكلمة هو الترجّي والترقّب لما لا يوثق حصوله، وهو مستحيل في حقّه تعالى، فلا بدّ من حملها على معنى المحبوبة التي هي أقرب المعاني المجازية إلى المعنى الحقيقي (٢).

أو يقال في تقريب دلالتها: إنّ معناها الحقيقي هو الترجّي الإيقاعي الإنشائي، إلّا أنّ الداعي حيث يمتنع في حقّه تعالى

كما أنّ عنوان الإنذار الوارد في الآية الشريفة يصدق على إفتاء الفقيه بحكم إلزامي من حرمة أو وجوب وإن لم يكن مقروناً بالإنذار والتحذير عن العقاب؛ وذلك لأنّ الإفتاء بالحرمة أو الوجوب يتضمّن الإنذار والتحذير عن العقاب على الإتيان بالحرام أو على ترك الواجب. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الحكم الذي تعلّق به الحذر هو الوجوب؛ وذلك لأحد الوجوه الآتية.

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) انظر: فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٧٧.



يلازم وجوب القبول والتحذر وإلا يلزم لغوية وجوب الإنذار.

ثالثها: أنّ التحذر قد اعتبر غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة فيكون التحذر واجباً، ومقتضى الإطلاق وجوب الإنذار حتى في فرض عدم إفادته للعلم، وغاية الإنذار واجبة حتى في هذا الفرض.

وهكذا يظهر أنّ الآية المباركة كما تدلّ على وجوب التقليد في الأحكام وحجية فتوى الفقيه على العامي، كذلك تدلّ على أنّ الإفتاء واجب على الفقيه كفايةً.

وأشكل على الاستدلال بالآية بما يلي:

١ - إنّ الآية إنّما وردت في مقام بيان وجوب النفر والتفقه والإنذار لا في مقام بيان وجوب الحذر، فهي تدلّ على وجوب الحذر بعد الإنذار في الجملة وبنحو القضية المهمة، وليس لها إطلاق يشمل صورة عدم حصول العلم من الإنذار^(١).

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٩٨.

(٢) انظر: فراند الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٧٧.

(٣) انظر: فراند الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٢.

كفاية الأصول: ٢٩٩.

أن يكون هو الترجي الحقيقي كان الداعي هو المحبوبة والمطلوبة، وعليه فلاستعمال يكون حقيقياً لا مجازياً؛ لعدم الترجي الإيقاعي في حقه تعالى، ولكن الداعي هو مجرد المحبوبة لا الترجي الحقيقي^(١).

وعلى آية حال، يستفاد من كلمة (لعلّ) أنّ الحذر محبوب، ومحبوبته تلازم وجوبه عقلاً وشرعاً.

أمّا الأوّل فلأنّه لو كان هناك مقتضى للعقاب الأخرى فيجب لا محالة، والثاني فلعدم الفصل، فإنّ كلّ من قال بمحبوبيته قال بوجوبه.

وبعد إثبات أصل وجوب التحذر ثبت وجوبه حتى فيما إذا لم يحصل العلم للسامع بإطلاق ذيل الآية، ووجوب التحذر مع عدم العلم يساوق الحجية^(٢).

ثانيها: أنّ الإنذار واجب على ما هو ظاهر الآية الشريفة؛ لأنّه غاية للنفر الواجب بمقتضى أداة التحضيض، ووجوب الإنذار مطلق شامل حتى في فرض عدم حصول العلم من إنذار المنذر، ووجوبه



وأجيب عنه :

أولاً: بأن الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه.

وثانياً: بأن ظاهر الآية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين، وأنه يجب على طائفة منهم التفقه والإنذار وعلى غيرهم الحذر والقبول.

فكما أن إطلاقها يقتضي وجوب الإنذار ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقة قول المنذر للواقع، كذلك يقتضي وجوب الحذر أيضاً في هذا الفرض.

وثالثاً: بأن ظاهر الآية الباركة ترتب وجوب الحذر على الإنذار، وتخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لإلغاء عنوان الإنذار؛ إذ العمل حينئذ إنما هو بالعلم من دون دخل للإنذار فيه، غاية الأمر كون الإنذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لا موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان

الإنذار لا تقييده بصورة حصول العلم، مع أن ظاهر الآية الكريمة كون وجوب الحذر مترتباً على الإنذار ترتب الحكم على موضوعه.

ورابعاً: بأنه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد بإلغاء عنوان الإنذار، لا يمكن الالتزام بهذا التقييد فإنه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن^(١).

وبيان آخر: إن هذا الإشكال إن جعل إشكالاً على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتقدمة في تقريب الاستدلال بالآية ودلالاتها على وجوب الحذر حتى في فرض عدم حصول العلم، ورد عليه: أن المفروض فيه أن قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ بصدد إبراز مطلوبة الحذر، فالآية الشريفة متصدية لذكر مطلوبة الحذر ومحبوئته، ومقتضى الأصل العقلاني فيمن يذكر شيئاً أنه في مقام بيان تمام مراده فيه، فيتم الإطلاق بالنسبة لجملة ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ بلا إشكال.

(١) مصباح الأصول ١- ٢: ١٨٤- ١٨٥.



وإن جعل إشكالاً على الوجهين الآخرين ورد عليه: أننا لا نتمسك في الوجهين الآخرين بإطلاق وجوب الحذر ابتداءً، وإنما نتمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ لإثبات وجوب الإنذار حتى عند عدم إفادته للعلم.

ونستنتج من ذلك وجوب الحذر حتى عند عدم العلم؛ إما صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية أو لكونه غايةً للواجب^(١).

٢- إن كلمة (لعل) تحمل على إرتقاب المخاطب فيكون المعنى لينذروا مرتقبين حصول الحذر مع عدم الوثوق بحصوله؛ لكون حصوله موقوفاً على حصول العلم بقول المنذر وعدم المانع عن العمل، ولما كان كلا الأمرين غير موثوق الحصول بالإنذار كان حصول الحذر مرتقباً.

فلا تدلّ الآية الكريمة على وجوب الحذر مطلقاً، بل يكون احتمال حصوله بحصول العلم وفقد الموانع غايةً للإنذار الواجب.

وأجيب عنه: بأن ظاهر الآية الشريفة هو كون الحذر مطلوباً عقيب الإنذار،

ومقتضاه كون الإنذار علّةً مستقلةً لطلب الحذر من غير واسطة شيء، ولو توقّف طلبه على حصول العلم بالإنذار لكان المعنى: لينذروا قومهم لعلهم يعلمون فيحذرون، وهو خلاف الظاهر المتبادر من الآية عرفاً.

وا احتمال كون الترديد من جهة انتفاء المقتضي في بعض الأوقات خلاف الظاهر ولا يعتنى به عرفاً^(٢).

وعلى هذا فلا دلالة لكلمة (لعل) على عدم وجوب الحذر في فرض عدم حصول العلم للسامع بمطابقة قول المنذر للواقع حتى لا يستكشف من ذلك جعل الحجية للإنذار.

٣- إن الآية تدلّ على وجوب التفقه في الدين والتفقه ليس إلّا تعلّم أحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية، كما تدلّ أيضاً على وجوب الإنذار بالأحكام الواقعية وما هو من الدين واقعاً؛ إذ لا يعقل أن يجب الإنذار بما ليس منه.

(١) مباحث الأصول (الجزء الثاني من القسم الثاني):

٤٦٩ - ٤٧٠.

(٢) انظر: غاية المسؤول: ٤٢٦ - ٤٢٧.



وظاهر ترتّب الحذر على الإنذار بما تفقّه هو وجوب الحذر عن مخالفة الأحكام الواقعية؛ بمعنى أنّه لا بدّ أن يحرز المنذر والسامع أنّ إنذار المنذر كان بالمحرّمات والواجبات الواقعية ليجب عليه الحذر.

فيختصّ اعتبار قول المنذر بما إذا حصل العلم للمنذر والسامع بالحكم الشرعي من إنذاره وقوله، ومع الشكّ في ذلك - كما في محلّ البحث - يكون التمسك بالآية لإثبات قول المنذر تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية^(١).

وأجيب عنه بعدّة وجوه:

منها: أنّ الآية حسب اقتضاءها لتتميم الكشف تدلّ على كون ما أنذر به المنذر من الأحكام الواقعية؛ لكونه نتيجة حجّة قول المنذر وطريقته شرعاً كما في سائر الأدلّة الدالّة على اعتبار الطرق^(٢).

وأورد عليه بأنّ ذلك يتمّ في فرض ثبوت حجّة قول المنذر بدليل آخر يقتضي تتميم كشفه، وإلاّ فلا يمكن إثبات جهة الكاشفية والمحرزية لقول المنذر

بنفس دلالة الآية الكريمة على وجوب الحذر لما يلزمه من محذور الدور؛ لتوقّف وجوب القبول على إحراز كون ما أنذر به من الأحكام الواقعية، وتوقّف ذلك على محرزية قول المنذر وكاشفيته المتوقّف على وجوب الحذر والقبول^(٣).

ومنها: بعد الالتزام بإطلاق وجوب الحذر بالإضافة إلى صورتي حصول العلم وعدمه نقول: إنّ نفس هذا الإطلاق محرّز وكاشف عن أنّ الإنذار الذي لم يكن مفيداً لعلم السامع بمطابقته للواقع يكون بحكم الشارع إنذاراً بالحكم الواقعي وبما تفقّه المنذر في الدين^(٤).

ومنها: ما أفاده السيّد الشهيد الصدر حيث قال: «إنّ وجوب التحذّر في مورد الإنذار بالدين معناه جعل المنجزية والاهتمام للواقع في مورد الإنذار، وهذا بنفسه لسان من السنة جعل الحجّة

(١) انظر: فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٢ -

٢٨٤.

(٢) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٨٨. نهاية الأفكار ٣: ١٢٨.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ١٢٨.

(٤) انظر: أجود التقريرات ٣: ١٩٥.



وإيجاب الاحتياط... نظير قوله عليه السلام: «لا ينبغي التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^(١).

وليس الحكم الظاهري حكماً مستقلاً عن الحكم الواقعي ليكون له موضوع واقعي مستقل عنه، بل هو طريق محض إليه، وهذا معناه أن وجوب التحذّر المفاد بالآية ليس حكماً موضوعه الإنذار بالواقع، بل هو حكم بمنجزية الواقع المنذر به ولزوم التحذّر من تبعة مخالفته، فكأنه قال: لا بدّ من التحذّر من تبعة مخالفة الواقع المنذر به»^(٢).

وأجيب عنه بأن موضوع وجوب الحذر هو الإنذار، فما لم يتحقّق الإنذار لا موجب للحذر.

وتحقّق الإنذار في أصول الدين ومعرفة

٤ - أنه قد ورد في غير واحد من الروايات الاستدلال بالآية الشريفة على أنه متى حدثت على إمام العصر عليه السلام حادثة فاطّل على ذلك أهل مدينة أخرى غير مدينة الإمام عليه السلام ولكن لم يطلّعوا على أنه من هو خليفته والحجّة من بعده؟ فوجب حينئذٍ على جماعة منهم أن ينفروا إلى مدينة الإمام عليه السلام للاطلاع على ذلك وتحصيل المعرفة بالحجّة والإمام الحاضر، وأن يُعلموا بذلك المتخلفين في المدينة وينذروهم»^(٣).

(١) الوسائل ٢٧: ١٥٠، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٠،

وفيها: ولا عذر لأحد من موالينا في التشكيك...».

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٠.

(٣) الكافي ١: ٣٧٨، ٣٨٠، ح ٢، ٣. البحار ٢٧: ٢٩٥ -

٢٩٦، ح ١ - ٤. تفسير المباشي ٢: ١١٧، ح ١٥٨ -

١٦٠. وانظر: فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١:

٢٨٠ - ٢٨٢.



الإمام يتوقّف على علم السامع بمطابقة قول المنذر للواقع؛ وذلك لأنّ الإنذار متقومٌ بالتخويف؛ لأنّه هو الإعلام عن تخويف، ومع عدم العلم في أصول الدين لا يحصل خوف فلا يتحقّق الإنذار الذي يكون متقوماً بالخوف.

وهذا بخلاف فروع الدين، فإنّ الخوف فيها كما يتحقّق بالعلم يتحقّق بالعلمي كخبر الثقة، وعليه فتوقّف وجوب الحذر في أصول الدين على العلم والمعرفة إنّما هو لخصوصية المورد لا لتقييد إطلاق الآية الكريمة، فإنّ الإنذار بنفسه يكون موضوعاً للحذر غير أنّ الإنذار في الأصول بما أنّه لم يتحقّق إلّا بالعلم فلا يترتّب الحذر إلّا بعد العلم بالمطابقة.

وأما في الفروع فلمّا لم يتوقّف هذا العنوان على العلم فيترتّب الحذر ولو لم يحصل علم من قول المنذر^(١).

٥ - إنّ وجوب التحذّر - على فرض كون الآية دالّة عليه - لا يلازم حجّة الإنذار؛ لأنّ الملازمة إنّما هي ثابتة فيما إذا كان وجوب التحذّر منجزاً بنفس الإنذار، وأمّا إذا كان منجزاً بغيره مسبقاً وفي الرتبة

السابقة على الإنذار فلا يلازم ذلك ثبوت الحجّة للإنذار؛ إذ المتّجزّز لا يتّجزّز ثانياً، والمورد يكون من هذا القبيل، فإنّ الأحكام والتكاليف الشرعية قد تنجزت قبل الإنذار بالعلم الإجمالي أو بصرف احتمال التكليف؛ إذ المقام يكون من موارد الشبهة الحكمية قبل الفحص، فيجب التحذّر للعلم الإجمالي بالتكليف أو لاحتماله لا لكون الإنذار حجّة، وترتّب الحذر على الإنذار في الآية الكريمة إنّما هو من أجل إبداء احتمال التكليف لا لحجّة الإنذار^(٢).

٦ - هناك إشكال آخر أورد على خصوص الاستدلال بالآية الشريفة على حجّة الفتوى خلافاً للإشكالات المتقدّمة التي لا تختص بحجّة الفتوى، بل هي إشكالات مشتركة بين حجّة الفتوى وحجّة خبر الواحد.

وبيان الإشكال: هو أنّ التفقّه والاجتهاد في الصدر الأوّل غير الفقاهة والاجتهاد

(١) انظر: فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٢.

(٢) انظر: مباحث الأصول (الجزء الثاني من القسم الثاني): ٤٥٩ - ٤٦٠.



الفقهاء في الصدر الأوّل وفي زمان الأئمة عليهم السلام من هو صاحب رأي واجتهاد، ومن هنا كانوا يسألون الإمام عليه السلام عن علاج الأخبار المتعارضة، وهذا يدلّ على أنّهم كانوا أهل نظر واستدلال.

فظهر أنّ الإنذار كما يتحقّق بنقل الرواية عن المعصوم عليه السلام كذلك يتحقّق بالإفتاء، فللفقيه أيضاً الإنذار بحكم الله تعالى الذي تفقّه فيه واستنبطه من الروايات أو غيرها، فلا موجب لدعوى اختصاص الآية المباركة بالحكاية والإخبار.

بل لا يبعد دعوى دلالة الآية على اعتبار فهم الراوي معنى الرواية في حجّية خبره؛ وذلك لعدم صدق التفقّه على مجرد نقل ألفاظ المعصوم عليه السلام من دون فهم المعنى رأساً، وظاهر الآية دخل الفقه في وجوب الحذر عند الإنذار، إلّا أن يقال بعدم القول بالفصل بين صورتَي الفهم وعدمه. فتحصّل أنّ دلالة الآية الشريفة على حجّية الفتوى أولى من دلالتها على حجّية الرواية ^(٢).

في العصور المتأخّرة؛ لأنّ التفقّه في الأعصار السابقة إنّما كان بسؤال الأحكام وسماعها عن المعصومين عليهم السلام، ولم يكن وقتئذٍ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين ولا أثر؛ إذ لا دلالة للآية المباركة على حجّية إنذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدلّ على حجّية فتواه، وإنّما تدلّ على حجّية النقل والرواية؛ لأنّ إنذار الفقيه بالمعنى المتقدّم إنّما هو بنقله الحكم الذي سمعه من مصادره أو بإخباره عن أنّ الفعل يترتّب على ارتكابه أو على عدم ارتكابه العقاب، وأين هذا من التفقّه بالمعنى المصطلح؛ لأنّه أمر آخر يتوقّف على إعمال الدقّة والنظر.

وهذه المناقشة قد أوردها المحقّق الأصفهاني ^(١)، وأجاب عنها السيّد الخوئي بأنّ اختلاف مراتب التفقّه لا يوجب اختصاص الحكم ببعض أفرادها، فإنّ التفقّه في الصدر الأوّل كان بمجرد سماع الحديث وتحمله لكونهم غالباً من أهل اللسان فكانوا فقهاء فيما ينقلونه، ولم تكن الفقاهاة من الصعوبة بهذه المثابة التي نجدها في عصرنا هذا، فإنّها حصلت من كثرة الروايات وتعارضها، بل كان من

(١) انظر: نهاية الدراية ٦: ٤٠١ - ٤٠٢. فقه الشيعة

(الاجتهاد والتقليد) ١: ١١.

(٢) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ١١ - ١٢.



ومنها - الاستدلال بآية السؤال :

وهي قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(١).

وتقريب الاستدلال بها : أَنَّ الفقيه يصدق عليه أهل الذكر؛ إذ معنى الذكر: العلم والاطلاع، والفقيه يكون من أهل العلم والاطلاع بالأحكام الشرعية، والأمر بالسؤال يدلّ بإطلاقه على وجوب قبول الجواب ولو لم يفد العلم للسائل بصدق الجواب، وإلا فيلزم أن يكون الأمر بالسؤال عند عدم إفادة العلم لغواً.

ووجوب قبول الجواب مع عدم العلم - كما في المقام - يكشف عن حجّية الجواب عند الشارع، ومن الواضح أنّ قبول الجواب كما يجب مع سبق السؤال يجب بدونه أيضاً؛ إذ لا دخل له في الحكم قطعاً ^(٢).

وأشكل على الاستدلال بالآية الكريمة بما يلي :

١ - إنّ تعليق السؤال على عدم العلم في ذيلها دالّ على أنّ وجوب السؤال إنّما هو

من أجل حصول العلم للسائل من جواب المجيب ثمّ العمل على طبق علمه، وعليه فالآية لا تدلّ على وجوب القبول حتى عند عدم حصول العلم من الجواب كي تستفاد من ذلك حجّية الجواب ^(٣).

هذا، ولكن ذكر المحقّق الأصفهاني أنّ ظاهر الآية الكريمة هو أنّ وجوب السؤال إنّما هو من أجل علم السائل بالجواب لا بأمر زائد على الجواب، وهذا يكشف عن حجّية الجواب ^(٤).

وهو مردود بأنّ مدلول الآية في الواقع هو: إن كنتم لا تعلمون فاسألوا حتى تعلموا، فإنّ ظاهرها أنّ المتعلّق في قوله: ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ نفس المتعلّق في قوله: (حتى تعلموا) لا أنّه غيره، وإلاّ فذلك يحتاج إلى مؤنة زائدة؛ لأنّه مخالف للظهور القطعي للآية.

وبعبارة أخرى: أنّ ظاهر الآية الكريمة

(١) النحل: ٤٣. وانظر: الأنبياء: ٧.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول ٢: ١٦٦.

(٣) انظر: فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٩٠.

كفاية الأصول: ٣٠٠.

(٤) انظر: نهاية الدراية ٦: ٤٠٢.



كون الرسل السابقين من جنس البشر وعدمه، وبالنسبة لمثل هذا المورد لا مجال لحجّة خبر الواحد؛ لأنّ من لا يعترف بنبوّة الرسول لا يعقل اعترافه بحجّة خبر الواحد ببيان الرسول المثبت لنبوّته؛ للزوم الدور.

القرينة الثانية: أنّ المراد من الذكر هو الكتاب والدين، وقد استعمل في القرآن الكريم كثيراً بهذا المعنى، حيث أطلق على الكتاب الكريم وعلى التوراة في عدّة مواضع، وعليه فلا يصدق عنوان أهل الذكر على العلماء والرواة، فلا إطلاق في الآية للأحكام الفرعية الشرعية^(١).

٢ - الاستدلال على مشروعيّة التقليد بالسنة:

الأخبار والروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في هذا الشأن على عدّة طوائف:

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد (البروجردى): ٢٤٢. النور

الساطع ٢: ٢٥. فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٢٧.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) انظر: دروس في علم الأصول ٢: ١٦٦ - ١٦٧. بحوث

في علم الأصول ٤: ٣٨٣ - ٣٨٤.

هو أنّ السؤال إنّما هو عن الواقع المجهول لكي يصبح السائل عالماً بما سأل عنه، وهو الواقع لا جواب المجيب^(١).

٢ - ما أفاده الشهيد الصدر من أنّ الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولوي لكي يستفاد منه الحجّة والتعبّد؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمشكّكين في النبوّة من الكفّار.

ومن الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجّة التعبّدية، وإنّما يناسب الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكيك ودفع الشبهة بالحجّة القاطعة؛ لأنّ الطرف ليس ممّن يتعبّد بقرارات الشريعة.

ثمّ ذكر قرينتين أخريين على أنّه لا تستفاد من الآية حجّة الفتوى أو خبر الواحد:

إحدهما: أنّ الأمر بالسؤال متفرّع على قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾^(٢)، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفترّع عليه وأمثاله، فالسؤال إنّما يكون عن خصوص



الأولى - ما دلّ بالمنطوق على جواز الإفتاء:

وتقريب الاستدلال: أنّ الأمر بالإفتاء يدلّ بإطلاقه على جواز الإفتاء ولو لم يفد العلم، وجواز الإفتاء في حال عدم إفادته للعلم يكون لغواً لو لم يكن العمل برأي المفتي جائزاً في تلك الحال، وجواز العمل برأي المفتي مع عدم إفادة العلم ملازم لحجّيته^(٥).

مثل: ما في رجال النجاشي في ترجمة أبان بن تغلب، قال له أبو جعفر عليه السلام: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس؛ فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك»^(١).

ولا يقاس المقام بالأدلة الآمرة ببيان الحق وإظهاره؛ لأنّه لا يعقل أن يكون لهذه الأدلة إطلاق لصورة عدم العلم؛ لأنّ متعلّق الوجوب هو إظهار الحقّ وهو لا ينفكّ عن ظهور الحقّ؛ لأنّ الإظهار والظهور كالإيجاد والوجود متّحداً بالذات مختلفان بالاعتبار، وظهور الحقّ يتوقّف على حصول العلم بالواقع للمخاطب، فلا مجال هنا للتعبّد بالقبول، وهذا بخلاف المقام، فإنّ المتعلّق هو إظهار الفتوى،

وما رواه معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟» قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك؟ فقال لي: «اصنع كذا؛ فإنّي كذا أصنع»^(٢).

وما في نهج البلاغة فيما كتب عليه السلام إلى قثم بن عباس: «واجلس لهم القصيرين^(٣) فأفت المستفتي وعلم الجاهل وذاكر العالم»^(٤).

(١) رجال النجاشي: ١٠، الرقم ٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٨-١٤٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٣٦.

(٣) المصبران: الغداة والعشي. لسان العرب ٩: ٢٣٦.

(٤) نهج البلاغة: ٤٥٧، الكتاب ٦٧، المستدرك ١٧: ٣١٥، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١٥.

(٥) انظر: المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٩٧-٣٩٨.



فإنّه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال للتعبّد بالقبول.

ومن الواضح أنّ الإفتاء بمفهومه لا يقتضي إلّا إظهار الفتوى لا الواقع ولم يتقيّد وجوبه بغاية مخصوصة وهي إظهار الواقع به حتى يكون بمنزلة إيجاب إظهار الواقع^(١).

قد يقال: إنّهُ يمكن الخدشة في هذه الأخبار؛ لعدم استفادة الإطلاق منها؛ لاحتمال أن تكون حجّة الفتيا مخصوصة بفتوى مثل أبان بن تغلب ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم، فإنّ غاية مفاد الأخبار حجّة فتوى هؤلاء ومَنْ شابههم، فلا يجوز التعدي إلى كلّ مفتٍ.

كما لا يجوز التعدي إلى كلّ الإفتاءات؛ لاحتمال اختصاص الحكم بالفتاوى التي كانت مقدّماتها قريبة لا التي احتاجت إلى كثير من المقدّمات كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من الاجتهادات المعمولة في عصرنا هذا، بل وفيما بعد عصر الأنمّة عليه السلام.

إلّا أن يدعى - وليس ببعيد - أنّ هذه

الأخبار إنّما كانت بصدد إعطاء منصب الإفتاء لمثل أبان في مقابل العامة؛ تنبيهاً على أنّ مثله الصالح لهذا الأمر لا مثل فقهاء الجمهور^(٢)، وحينئذٍ يفهم منه حجّة قوله في جميع الموارد التي كان الجمهور يرجعون فيها إلى فقهاءهم، فيستفاد إطلاق الحكم بالنسبة إلى أنواع الفتيا، خصوصاً مع إجازة الإمام التفريع على الأصول - كما ورد في بعض الروايات^(٣) - ولكن مع ذلك يبقى احتمال اختصاصه بمفّتٍ خاص.

الطائفة الثانية - ما دلّ بالمفهوم على جواز الإفتاء:

مثل: ما عن أبي عبيدة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٤).

فإنّ مفهومها أنّ من أفتى الناس بعلم

(١) انظر: نهاية الدراية ٦: ٤٠٣.

(٢) المحاضرات (الدوام) ٣: ٣٩٩.

(٣) الوسائل ٢٧: ٦١ - ٦٢، ب ٦ من صفات القاضي،

ح ٥٢، ٥١.

(٤) الوسائل ٢٧: ٢٠، ب ٤ من صفات القاضي، ح ١.



لا تلغنه الملائكة ولا يلحقه وزر من عمل
بفتواه، وهو عبارة أخرى عن حجية قوله
وصحة العمل على وفقه.

ولكن نوقش فيه بأنه لا يمكن استفادة
إطلاق الحكم من مفهومها؛ لأنها إنما كانت
بصدد بيان أن كل من أفتى الناس بغير علم
لعتنه الملائكة ولحقه وزر من عمل بفتياه،
وليس المفهوم منه بالمفهوم إلا حجية
الفتوى عن علم في الجملة لا مطلقاً كما
لا يخفى.

نعم، لو كان في مقام بيان كل من حكم
المنطوق والمفهوم أمكن استفادة إطلاق
المفهوم بإطلاق المنطوق، لكنه كما
ترى^(١).

**الطائفة الثالثة - ما دلّ على الإرجاع إلى
بعض الرواة:**

مثل: ما روي من إرجاع الإمام
الرضا عليه السلام علي بن المسيّب الهمداني إلى
زكريا بن آدم^(٢).

ومثل: إرجاع أبي عبد الله عليه السلام عبد الله
ابن أبي يعفور إلى محمد بن مسلم
الثقفي^(٣)، وكذا الإرجاع إلى الحارث بن

المغيرة النضري^(٤)، ويونس بن عبد
الرحمن^(٥).

فإن الإرجاع إليهم ليس إلا لأخذ معالم
الدين الشامل لأخذ الفتوى والرواية.

ونوقش في دلالة هذه الروايات بما
نوقش في الطائفة الأولى منها^(٦).

**الطائفة الرابعة - ما دلّ على وجوب
الرجوع إلى الرواة في صورة المخاصمة:**

مثل: قول أبي عبد الله عليه السلام في مقبولة
عمر بن حنظلة: «... ينظران من كان منكم
ممن قد روى حديثنا ونظر في حالنا
وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به
حكماً؛ فإنني قد جعلته عليكم
حاكماً...»^(٧).

وما رواه أبو خديجة، قال: بعثني

(١) المحاضرات (الداماد) ٣: ٣٩٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٦، ب ١١ من صفات القاضي ح ٢٧.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٤، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٣.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٤٥، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٤.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٤٨، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٣٤.

(٦) شرح العروة ١: ٤٢.

(٧) الوسائل ٢٧: ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.



الطائفة الخامسة - ما دلّ على وجوب الرجوع في الحوادث الواقعة إلى رواية الأحاديث:

وهو التوقيع المروي عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام وفيه: «... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله...» (٣).

فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم» عرفاً حجّة قولهم فيما يقولون عنهم أو عن الله تعالى بواسطتهم، سواء كان ذلك بنقل الألفاظ الواردة عنهم أو بنقل المعنى وبيان الحكم (٤).

ومما يؤيد ذلك بل يدلّ عليه هو أنّ الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوبة فلا يمكن أن يجاب فيها إلّا بالاجتهاد

أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: «قلّ لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة... اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرماننا؛ فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً...» (١).

فإنّ إطلاق التعليل الوارد فيهما يقتضي جعل العارف بالأحكام قاضياً وحاكماً مطلقاً من غير فرق بين صورة المخاصمة وغيرها.

مضافاً إلى ذلك أنّ المورد وإن كان هو المخاصمة إلّا أنّ ذلك يكون من أجل الاحتياج إلى رأي العالم، وهو لا يختصّ بهذا المورد بل يعمّ غيره، والحكم المذكور في هذه الروايات ليس منحصرّاً بالاختلاف في الموضوعات حتى يوجب ذلك الاختصاص بمورد المخاصمة والنزاع؛ إذ مورد رواية عمر بن حنظلة الاختلاف في الحكم؛ لأنّه الذي يرجّح بواسطة ترجيح الروايتين اللتين هما مدرك للحكم، وترتفع الخصومة بواسطة ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، وأما الاختلاف في الموضوع فلا يرتفع إلّا بمثل الشهود واليمين (٢).

(١) الوسائل ٢٧: ١٣٩، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٦.

(٢) شرح العروة ١: ٤٣.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٠، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

(٤) شرح العروة ١: ٤٣.



صنعة وحرقة، بل في كل أمر راجع إلى المعاش والمعاد، ومن ذلك المسائل الفرعية الشرعية.

وتوضيح ذلك: أن رجوع الجاهلين إلى العالمين وذوي الاختصاص في العلوم والفنون والصنائع والحرف المختلفة أمر مرتكز في أذهان العقلاء منذ أبعد العصور، وعليه جرت سيرتهم.

ومنشأ ذلك هو أن الإنسان يحتاج في حياته إلى أمور مختلفة يتعلّق كل واحد منها بشأن من شؤون حياته ومجال من مجالاتها، ورفع حاجته في كل مجال من هذه المجالات يتوقّف على معرفة معيّنة في ذلك المجال.

والمعرفة قسم منها واضح وسهل على العموم بحيث لا يحتاج إلى جهد علمي، وقسم آخر أعظم وأوسع نطاقاً من القسم الأول، وهو لا يتيسّر إلا لعدد خاص من الناس مع الجهد العلمي والممارسة

وإعمال النظر، والتعبير برواة الحديث لعلّ السرّ فيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال أئمتهم عليهم السلام ولا يستندون لقياس أو استحسان وغير ذلك^(١).

الطائفة السادسة - ما دلّ على جواز التقليد:

وهو قول أبي محمّد العسكري عليه السلام: «... فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه...»^(٢).

وأورد عليه - مضافاً إلى ضعف السند -: بأنّ الظاهر من الصدر هو التقليد في الأصول أو الأعم منه ومن الفروع، ولا ريب أن التقليد بهذا المعنى ليس إلا العمل بقولهم من باب حصول الاطمئنان لا الأخذ بقولهم تعبداً، فذلك أجنبى عن المبحوث عنه^(٣).

٣ - الاستدلال على مشروعية التقليد بسيرة العقلاء:

جرت سيرة العقلاء وبنائهم العملي على رجوع الجاهل إلى العالم في كل

(١) التنقيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد): ٩٣.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.

(٣) شرح المروة ١: ٤٤.



الاختصاص، فمن كان جاهلاً بهذا العلم وبكيفية استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها وأدلتها التفصيلية لا بدّ أن يرجع إلى من كان عالماً ذا اختصاص بذلك، والعقلاء لا يفرّقون في ذلك بين هذا العلم وبين سائر العلوم.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ سيرة العقلاء لا تكون بنفسها حجةً ودليلاً على الحكم الشرعي؛ لأنّ حجّيتها تتوقّف على إمضاء الشارع وعدم ردعه عنها.

ولا يمكن إحراز ذلك إلّا إذا كانت تلك السيرة متحقّقة في عصر المعصومين عليه السلام، فلا تكون السيرة العقلانية الحادثة بعد عصرهم عليه السلام حجةً ودليلاً على الحكم الشرعي.

ومن هنا وجدت شبهة في الاستدلال بالسيرة من هذه الجهة، وهي أنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وذو الاختصاص في العلوم والصناعات المختلفة وإن لم يكن أمراً مستحدثاً، ولكن بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعية إلى المجتهد العالم العارف بها قد حدث بعد الغيبة الكبرى، ولم يكن

الفكرية، ومن الواضح أنّه لا يمكن للإنسان العادي أن يتحمّل وحده مسؤولية البحث والجهد العلمي في جميع مسائل العلوم والصناعات، فإنّه أمر خارج عن وسع الإنسان، كما أنّه لا تتوفّر له فرصة في عمره القصير للتعمّق والدقّة في جميع المسائل الغامضة من العلوم والصناعات المختلفة.

ومن هنا قامت المجتمعات الإنسانية على أن يتخصّص في كلّ علم وصنعة عدد خاص من الناس، وأن يرجع كلّ فرد في غير مجال اختصاصه إلى العالمين وذوي الاختصاص فيما لا يعلمه من المسائل التي تحتاج إلى جهد علمي، وأمّا في المسائل التي لا تحتاج إلى ذلك فلا حاجة إلى الرجوع إلى الغير.

وبذلك يظهر أنّ مجرى هذه السيرة هو العلوم والصناعات التي تكون محتاجة إلى الجهد العلمي والدقّة والتعمّق.

ولا شكّ في أنّ هذه السيرة جارية في علم الفقه أيضاً؛ لأنّه من العلوم الدقيقة الغامضة، ولا يمكن المعرفة به إلّا لمن صرف أوقاته في تحصيله وأصبح من أهل



الأصول وعليكم التفرع»^(٣)، فإنّ التفرع الذي هو استخراج الفروع عن الأصول الكلية الملقاة وتطبيقها على مواردها وصغرياتها إنّما هو شأن المجتهد وما هو إلّا الاجتهاد.

ب - ما رواه داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، ولا يكذب»^(٤).

فإنّ عرفان معاني الكلام ليس إلّا تشخيص ما هو الأظهر بين المحتملات بالفحص عن القرائن الحاقّة وبعرض أخبارهم على الكتاب والسنة وعلى أخبار الجمهور وفتاواهم وغير ذلك ممّا يتّضح به المراد ويتعيّن ما هو المفاد، وليس هذا إلّا الاجتهاد.

ج - ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن

موجوداً في عصرهم عليه السلام، فلا يمكن أن نستكشف من عدم ردّهم عنها إمضاءهم لها^(١).

وأجاب الإمام الخميني عن ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ الاجتهاد بالمعنى الواسع وإعمال النظر في الروايات والتدقيق في دلالتها وترجيح بعضها على بعض كان موجوداً في أعصارهم ودارجاً بين أصحابهم، فإنّ الاجتهاد وإن توسّع نطاقه في أعصارنا وبلغ مبلغاً عظيماً، إلّا أنّ أصل الاجتهاد بالمعنى الجامع بين عامة مراتبه كان دارجاً في تلك الأعصار، وأنّ الأئمة عليهم السلام أرجعوا شيعتهم إلى الفقهاء وكانت سيرة العوام الرجوع إليهم من دون تزلزل.

ويدلّ على ذلك عدّة روايات:

أ - ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»^(٢).

ومثله ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء

(١) انظر: تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦١٠-٦١٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ٦١-٦٢، ب ٦ من صفات القاضي، ح ٥١.

(٣) الوسائل ٢٧: ٦٢، ب ٦ من صفات القاضي، ح ٥٢.

(٤) الوسائل ٢٧: ١١٧، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢٧.



فإن الإفتاء ظاهر في الاجتهاد.

و - الروايات الواردة في تعليمهم عليهم السلام أصحابهم كيفية استفادة الأحكام والفروع عن الذكر الحكيم، مثل: ما رواه زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: «إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟» فضحك فقال: «يا زرارة، قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله عز وجل؛ لأن الله عز وجل قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(١)، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين

الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم»، ثم قال عليه السلام: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»^(١)، فإن ردّ المتشابه إلى محكمه بجعل أحدهما قرينة على الآخر لا يتحقّق بدون الاجتهاد.

د - ما رواه الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»^(٢).

فقد دلّ على أنه كانت لهم روايات وآراء فأمر بالأخذ بالأولى وطرح الثانية؛ ولعله لاشتراط العدالة، واتّباع مذهب الحق في المفتي.

واحتمال أن المقصود من الآراء المطروحة ما رأوها واعتقدوا به في أصول مذهبهم ساقط؛ لإطلاق الكلام.

هـ - قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك»^(٣).

(١) الوسائل ٢٧: ١١٥، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٢، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١٣.

(٣) المستدرک ١٧: ٣١٥، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١٤.

(٤) المائدة: ٦.



معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه؛ فإنَّ الحقَّ فيه»^(٥).

ح - مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة، فإنَّ قول أبي عبد الله عليه السلام: «... روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا...»^(٦) يختص ببطقة خاصة ممَّن لهم قوَّة عرفان الحكم من بين المتشابهات وتمييزه عن غيرها، وعطف عليه قوله: (وكلاهما اختلفا في حديثكم)، فإنَّ الاختلاف إمَّا في معنى الحديث الواحد - كما استظهرناه - وترجيح كلِّ معنى غير ما يرجِّحه الآخر فليس هو إلَّا الاجتهاد، أو في ترجيح أحد الحديثين على الآخر، فأحدهما يرجِّح غير ما يرجِّحه عديله فهو

بالوجه، فقال: ﴿وَأَزْجُلُكُمْ إِلَى الْكَغْبَيْنِ﴾ عرفنا حين وصلهما بالرأس أنَّ المسح على بعضهما، ثمَّ فسّر ذلك رسول الله للناس فضيِّعوه...»^(١).

ويليه ما في رواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي آدَتَيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾»^(٢) امسح عليه»^(٣).

فقد أوضح للسائل كيفية الاستنباط وردَّ الفروع على أصولها.

ونظير ما تقدَّم - بل أقوى منه - ما في مرسلة يونس الطويلة الواردة في أحكام الحائض والاستحاضة^(٤)، فإنَّ فيها موارد ترشدنا إلى طريق الاجتهاد.

إلى غير ذلك من الروايات المرشدة إلى دلالة الكتاب وكيفية الاستدلال، وهي منبئة في طيات أبواب الفقه، فراجع.

ز - ما رواه علي بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر ولا أجد بداً من

(١) الوسائل ١: ٤١٢ - ٤١٣، ب ٢٣ من الوضوء، ح ١.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) الوسائل ١: ٤٦٤، ب ٣٩ من الوضوء، ح ٥.

(٤) الوسائل ٢: ٢٧٦ - ٢٧٨، ب ٣ من الحيض، ح ٤.

(٥) الوسائل ٢٧: ١١٥ - ١١٦، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢٣.

(٦) الوسائل ٢٧: ١٣٦، ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.



وأما ما يدلّ على إرجاع الأئمة عليهم السلام شيعتهم إلى فقهاء أعصارهم فروايات كثيرة:

منها: المقبولة المتقدّمة فإنّه يظهر من ملاحظة صدرها أنّ اختلاف المترافعين في الدين والميراث كان بالجهل بالحكم الشرعي، فتدلّ حجّة قوله في القضاء في الشبهات الحكيمة على حجّة فتواه؛ للتلازم الواضح بين الأمرين.

ومنها: ما يدلّ على مفروغية لزوم الرجوع إلى فقهاء البلدان وعلماء الأمصار غير أنّ الراوي كان بصدد تشخيصه وتعيين الإمام عليه السلام:

مثل: ما رواه علي بن المسيّب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت، ممّن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريّا بن آدم القميّ، المأمون على الدين والدنيا»، قال علي بن المسيّب: فلما

أيضاً مثله، وحمله على أنّ كلّ واحد اعتمد على رواية غافلاً عمّا يرويه الآخر بعيد جدّاً مع كونهما معاصرين مجتمعين في النظر في حقّهما.

ط - الروايات العلاجية التي أوضحها دلالة على ما نرتأيه - أعني ما يدلّ على عرض الروايات على الكتاب والسنة وأخبار الجمهور - فإنّه من أظهر مصاديق الاجتهاد.

ي - ما دلّ على حرمة الفتوى بغير علم فيدلّ على جوازه معه، وليس الفتوى إلّا الاجتهاد واستفراغ الوسع في فهم الأحكام ونشرها بين الناس.

ك - ما كتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى قثم بن عبّاس حينما ولّاه: «واجلس لهم العصرين فأفت المستفتي، وعلمّ الجاهل، وذاكر العالم»^(١).

هذه نماذج ممّا ورد من الأخبار ووقفنا عليه وكلّها تدلّ بلسان واحد على وجود الاجتهاد في تلك الأعصار، وأنّ أمر فضلاء الرواة لم يكن يوم ذاك منحصراً بنقل الرواية من دون إمعان واجتهاد.

(١) نهج البلاغة: ٤٥٧، الكتاب ٦٧. المستدرك ١٧: ٣١٥، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١٥، وفيه: «للمستفتي».



انصرفت قدمنا على زكريّا بن آدم فسألته
عما احتجت إليه ^(١).

وما رواه شعيب العرقوفي، قال: قلت
لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما احتجنا أن نسأل
عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك
بالأسدي» يعني أبا بصير ^(٢).

ونظيره قول أبي عبد الله عليه السلام لابن أبي
يعفور - بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا
احتاج أو سئل عن مسألة -: «ما يمنعك
من محمّد بن مسلم الثقفي؟!» ^(٣).

ومنها: الإرجاعات الابتدائية، مثل:
قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب:
«اجلس في مسجد المدينة وأفت
الناس...» ^(٤).

ومثل قوله في التوقيع الرفيع: «وأما
الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية
حديثنا...» ^(٥).

وما كتبه الإمام علي عليه السلام إلى قثم بن
عبّاس ^(٦).

وما ورد في تفسير آية النفر. إلى غير
ذلك؛ فإنّ علماءنا وإن استدلّوا بها على

حجّة قول الثقة، إلّا أنّ الاستدلال بها على
حجّة فتوى المفتي أظهر، فإنّ هؤلاء
الأعظم كانوا في الرعيّل الأوّل من فقهاء
عصرهم، وكانوا يناظرون الجمهور في
فقههم وعقائدهم، ويستفرغون الوسع في
فهم كتاب الله وسنة نبيّه ومعاني أخبار
أئمّتهم حسبما رزقهم الله من الفهم
والاجتهاد ^(٧).

إلّا أنّه عليه السلام بعد أن ذكر كل ذلك قال:
«هذا ما بذلنا جهدنا في قلع الشبهة، إلّا أنّه
في النفس منه شيء، وهو أنّ هذه
النصوص وإن كانت تعطينا وجود أصل
الاجتهاد في الأعصار ووجود الفقهاء في
الأمصار، إلّا أنّ الاختلاف الذي نشاهده
بين فقهاءنا بحيث صارت المسائل النظرية
الاتفاقية في هذه الأعصار قليلة جدّاً لم

(١) الوسائل ٢٧: ١٤٦، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٢، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١٥.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٤، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٣.

(٤) المستدرک ١٧: ٣١٥، ب ١١ من صفات القاضي،

ح ١٤.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٤٠، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

(٦) نهج البلاغة: ٤٥٧، الكتاب ٦٧.

(٧) تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦١٢ - ٦٢٠.



والأصول معلّين بأنّه سيأتي في زمان هرج ومرج ويحتاج الناس إلى كتبهم؟! كلّ ذلك يرشدنا إلى كون السيرة مطلقاً ماضية بلا إشكال^(٢).

ثمّ الذي يمكن أن يكون منوطاً لرجوعهم أحد أمور ثلاث:

الأول: أن يكون ذلك لأجل انسداد باب العلم في الموارد التي يرى الجاهل نفسه ملزماً لتحصيل الواقع لما فيه من مصالح ومفاسد يجب استيفائها أو الاحتراز عنها، ولا يمكن له العمل بالاحتياط؛ لكونه مستلزماً للاختلال أو العسر والحرّج، فيحكم عقله بالرجوع إلى أهل الخبرة وعلماء الفن؛ لكونه أقرب الطرق.

وفيه: بطلان مقدمات الانسداد في أكثر الموارد؛ لعدم استلزام الاحتياط الاختلال والعسر في موارد كثيرة يرجع الجاهل إلى أهل الخبرة.

وعلى فرض استلزامه فلازمه التبعية في الاحتياط لا العمل بقول أهل الخبرة.

يكن بين فقهاء تلك الأعصار الماضية، فإرجاع العوام إلى هؤلاء المتّقين في الرأي غالباً لا يستلزم جواز الرجوع إلى غيرهم الذين قلّما يحصل بينهم الاتفاق، فعندئذٍ لا مناص في الجواب عن التمسك بالوجه الثاني كما سنوضحه^(١).

الوجه الثاني: أنّ النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده عارفون بحال الأمة وما يجري عليهم في مختلف الزمان ومرور الدهور مع غيبة وليّ الدين وإمامه وحرمان الأمة عن الوصول إليه، وأنّ الأمة - بمقتضى ارتكازهم من لزوم رجوع الجاهل إلى العالم - سوف يرجعون إلى علمائهم الذين لا محيص لهم من الرجوع إلى أخبارهم وآثارهم التي دوتها أربابها، بأذلين جهدهم مستفرغين بالهم في استنباط الحكم، فلو لم تكن هذه السيرة مرضية لكان عليهم الردع ومنع الأمم الآتية عن سلوك هذا الطريق وإرجاعهم إلى طريق آخر.

وقد أخبروا عليهم السلام عن كثير من الأمور التي لم يكن يوم ذاك عنها عين ولا أثر، كيف وقد أمروا أصحابهم بضبط الأحاديث

(١) تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٢٠.

(٢) تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٢٠ - ٦٢١.



الأمر الثاني: أن رؤوس كل فرقة ونحلة قد اجتمعوا فرأوا أن مصلحة مللهم ونحلهم - حفظاً لرغد عيشهم وتسهيلاً لأمرهم - أن يرجع جاهل كل أمر إلى عالمه، فوصل هذا من السلف إلى الخلف حتى دار بينهم أجيالاً وقروناً وصار من الأمور الارتكازية.

والشك، وإن أوجدنا عندهم وسائل التشكيك ربما ينقذ في قلوبهم، فهو عندهم علم عرفي يوجب الطمأنينة، وهذا - إلغاء احتمال الخلاف لندرة المخالفة للواقع - هو الأساس لأكثر السير الدارجة عندهم من العمل بالأمارات وأصل الصحة وقاعدة اليد.

لكنه بمراحل عن الواقع بل مقطوع خلافة؛ لأن تصادف القوانين البشرية من باب الاتفاق بعيد، بل ممتنع عادةً، فالأمر الغابرة المتبدد شملهم، المتفرق جمعهم، المفقود عندهم عامل الارتباط والاجتماع، كيف اجتمعوا ورأوا أن مصالح الأمم ذلك مع تفرقهم في أصقاع مختلفة وأمكنة متباعدة؟!

وهذا الوجه أقرب الوجوه.

ويرد عليه: أن دعوى إلغاء احتمال الخطأ فيما نحن فيه غريب جداً مع ما نشاهده ويشاهد العقلاء كثرة الاختلاف بين الفقهاء في المسائل الفرعية، بل الاختلاف موجود في كتب فقيه واحد، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون هذا الإلغاء لأجل ندرة المخالفة للواقع؟

الأمر الثالث: أن يكون ذلك لأجل إلغاء احتمال الخلاف والغلط في عمل أهل الصناعات والفنون وما يلقيه إليهم العلماء وأصحاب الآراء في المسائل النظرية.

اللهم إلا أن يقال: إن رجوع العقلاء إلى أصحاب الفتيا مبني على غفلتهم عن هذا المعنى وتخيلهم أن فن الفقه كسائر الفنون يقل فيه الخطأ أو على وجود دليل شرعي وصل من السلف إلى الخلف، وحينئذ يصير الرجوع أمراً تعبدياً لا عقلياً.

ووجه ذلك الإلغاء: هو ندرة المخالفة وقتلتها بحيث لا يعتني بها العقلاء، بل يعملون به غافلين عن احتمال المخالفة بحيث لا يختلج في أذهانهم الريب



قيام الحجّة والعذر لهم لا لأجل إصابتهم الواقع. وأوضح من ذلك لو قلنا بجعل المماثل في مفاد الأمارات^(٢).

ويرد عليه: أولاً: أنّه إن كان المراد من عدم خطئهما عدم تقصيرهما في تحصيل الحكم الشرعي فمسلم لكن هذا لا يجدي، وإن كان المراد منه عدم خطئهما في نفس الحكم الشرعي فواضح الخطأ؛ لأنّ واحداً منهما مخالف للواقع، فإذا اتّسع نطاق الخلاف ووقفنا على اختلافهما في موارد كثيرة من المسائل لا يصحّ الرجوع إلى كلّ واحد حتى فيما اتّفقا عليه من الفتاوى للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ وانقداح الشكّ والريب في عامة ما أفتى به، ولا يتحقّق بناء العقلاء على إلغاء الخلاف واحتمال الخطأ عندئذٍ، فلا تكون تلك الفتيا مع ذلك معذراً.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ غرض العقلاء تحصيل الحجّة والعذر لا إصابة الواقع، لكنّهما يتوقّفان على إلغاء احتمال الخطأ

فإن قلت: إنّ أخطاء الفقهاء وإن كانت كثيرة في حدّ نفسها إلّا أنّ أخطاء كلّ واحد منهم قليلة بالنسبة إلى آرائه المطابقة للواقع.

قلت: هذا غير صحيح؛ إذ نرى بالوجدان كثرة اختلافهم في باب واحد من أبواب الفقه، فلا محالة تكون الآراء جميعاً أو غير واحد منهما مخالفاً للواقع، وكثرة الاختلاف دليل على كثرة الخطأ^(١).

وهناك وجه آخر لبيان مناط سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة وهو: أنّ المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات بين الموالى والعبيد إنّما هو قيام الحجّة وسقوط التكليف والعقاب بأيّ وجه اتّفق، والرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك؛ لأنّهم مع اختلافهم في الرأي مشتركون في عدم الخطأ في الاجتهاد، ولا ينافي ذلك الاختلاف في الرأي؛ لإمكان عثور أحدهم على حجّة في غير مظانّها أو على أصل من الأصول المعتمدة ولم يعثر الآخر عليها مع بذله الجهد، فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده، بل له ولغيره العمل برأيه ورجوع العقلاء إليهم لأجل

(١) تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٢١ - ٦٢٣.

(٢) انظر: تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٢٣.



في الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية الواقعية حتى يجعل مع هذا الإلغاء في عداد سائر الأمارات العقلائية في تحصيل الحجّة والعذر، وهو مع هذا الاختلاف الفاحش في الفتاوى غير ممكن.

ولو كان الخطأ في الاجتهاد مستنداً إلى خطأ الأمانة فما هو المعذور إنّما هو المجتهد لا المقلّد؛ لأنّ مبنى علمه إنّما هو فتواه لا الأمانة التي تبين خطؤها، ولا تكون فتواه معذوراً له إلّا إذا وقع في عداد سائر الأمارات العقلائية بأن يكون قليل الخطأ كثير الإصابة عندهم.

وكيف يكون كذلك مع تخطئة كلّ مجتهد مخالفه وأنّه مخطئ غير مقصّر؟!

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم ردع الشارع هذا البناء من المتسرّعة مع علمه بأنّ الأئمة سوف ترجع إلى الفقهاء الذين يقوم الاختلاف بينهم دليل على إمضائه وارتضائه، لكن جعل ذلك بناءً عقلائياً، وجعل العمل كالعمل بسائر الأمارات المعتبرة عندهم لا يخلو عن غموض، إلّا أن يقال: إنّ عمل المتسرّعة بالفتاوى من باب الطريقية والأمارية مع عدم كونها

حائزاً لشرائطها، لكنّ سكوته وعدم ردعه عن هذه السنّة العملية كاشف عن رضاه وملازم لجعل الشارع إيّاها أمانة شرعية مجعولة^(١).

وبما أنّ المفروض أنّ مقتضى سيرة العقلاء غير المردوع عنها تعيّن الرجوع إلى الأعلّم في صورة التفاضل، وعدم جواز الرجوع إلى غير الأعلّم إمّا من أجل عدم تحقّق المناط والملاك في قوله أو من أجل أنّ قوله ليس بحجّة فعلية، ومع الالتفات إلى أنّ الأعلمية في الخطّ الزمني الطويل موجودة في الأحياء دائماً، فإنّ لاحظنا آراء الأعلّم في كلّ عصر وفتاواه لما يبقى مجال لدعوى أنّ أخطاءه بالقياس إلى آرائه المطابقة للواقع كثيرة ومتعدّدة بحيث يوجب سلب الاطمئنان بآرائه وفتاواه.

إذاً، لا مانع من القول بأنّ حجّة فتوى الأعلّم تكون من قبيل حجّة سائر الطرق والأمارات في كون مناطها إلغاء احتمال الخلاف والخطأ، فالمناط نفس المناط من دون فرق في ذلك^(٢).

(١) تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٢٤ - ٦٢٥.

(٢) انظر: الاجتهاد والتقليد (الخميني): ٨٦ - ٨٧.



٤- الاستدلال على مشروعية التقليد بسيرة
المتشريعة:

استدل أيضاً على جواز التقليد بسيرة
المتشريعة^(١) بتقريب: أن سيرتهم قد
استقرت على رجوع الجاهل إلى العالم في
الأحكام الشرعية، وهي سيرة ممضاة
بتقرير الأئمة المعصومين عليهم السلام على ما
يظهر من بعض الأخبار المتقدمة.

بل قد يدعى وجود هذه السيرة في
عصر النبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أن عدم الردع وإن كان
كافياً لموضوعية مثل هذه السيرة للحكم
بالحجية والاعتبار إلا أن المدعى كونها
ممضاة بتقرير المعصوم عليه السلام^(٢).

ونوقش في ذلك بأنه يمكن أن تكون
سيرتهم لأجل فطرية التقليد وجبليته لهم
لا لأجل تدبيرهم، وعليه فليست سيرتهم
هذه حجة تعبدية على جواز التقليد؛
لجريان هذه السيرة بين جميع متشريعة
المسلمين، ولا اختصاص لها بالمتدئين
من الإمامية.

بل الظاهر عدم اختصاصها بالمسلمين

أيضاً؛ فإن عوام اليهود والنصارى يرجعون
إلى الأخبار والقسيسين لمعرفة أحكام
شرعيهما، وليس هذا الرجوع والأخذ
لأجل خصوصية في الأمور الدينية بل
للسيرة المرتكزة على رجوع الجاهل إلى
العالم^(٣).

٥- الاستدلال على مشروعية التقليد
بالإجماع:

قد ادعى جمع من الفقهاء الإجماع

(١) العدة ٢: ٧٣٠، حيث قال: «بني وجدت عامة الطائفة
من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون
إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات
ويفتونهم العلماء فيها، ويسوون لهم العمل بما
يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفت:
لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر
كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما
يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا
الأئمة عليهم السلام ولم يحك عن واحد من الأئمة التكبر على
أحد من هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا
يصوبونهم في ذلك، فمن خالفه في ذلك كان مخالفاً
لما هو المعلوم خلافه».

وانظر: الفصول الغروية: ٤١١. قال: «ولجريان طريقة
السلف عليه من غير تكبر».

(٢) انظر: منتهى الدراية ٨: ٥٠٩.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٢. منتهى الدراية ٨: ٥٠٩.



على جواز التقليد واستدلّ به على مشروعيته^(١).

ولكن أورد عليه بأنّ هذا الإجماع إمّا محضّ أو منقول، ولا يتم الاستدلال بشيء منهما.

أمّا الأوّل فلا سبيل لدعواه في هذه المسألة بحيث يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام الذي هو المناط في حجّيته؛ وذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه الأخر في المسألة، مثل كون مسألة جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطرية الارتكازية.

ومن الواضح أنّ العبرة حينئذٍ بنفس هذا الحكم الضروري الفطري لا بالاتفاق المستند إليه^(٢).

وأما الثاني فأورد عليه:

أولاً: بمنع تحقّق أصل الإجماع التعبدّي في هذه المسألة مع وجود حكم العقل المستقلّ برجوع الجاهل إلى العالم، فإذا امتنع تحصيل الإجماع التعبدّي في مسألة فلا تصل النوبة إلى البحث عن حجّية المنقول منه وعدمها؛ لأنّ حجّية الإجماع

المنقول متفرّعة على أصل تحقّق الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ومع احتمال استناد المجمعين إلى مقتضى الفطرة والارتكاز لا يبقى وثوق بدخول رأي المعصوم عليه السلام في جملة الآراء.

وثانياً: بأنّه لو فرض تحقّق الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لمدّعي الإجماع - كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما - ولم يحتمل مدرّكته أشكال اعتمادنا عليه؛ لكونه بالنسبة إلينا إجماعاً منقولاً، وقد تقرّر في الأصول عدم حجّيته في شيء من الموارد^(٣).

(١) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٧٩٦ - ٧٩٧، حيث قال: «والذي يدلّ على حسن تقليد العامي للمفتي أنّه لا خلاف بين الأئمة قديماً وحديثاً في وجوب رجوع العامي إلى المفتي، وأنّه يلزمه قبول قوله؛ لأنّه غير ممكّن من العلم بأحكام الحوادث، ومن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع». العدة ٢: ٧٣٠، وقد تقدّمت عبارة الشيخ الطوسي. المعارج: ١٩٧، حيث قال: «يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية... لنا: اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، وقد ثبت أنّ إجماع أهل كلّ عصر حجة».

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٢. منتهى الدراية ٨: ٥٠٩.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٢. منتهى الدراية ٨: ٥٠٦ - ٥٠٧.



٢ - تعين التقليد على العامي :

عن جريان الأصول الترخيضية في الشبهات قبل الفحص .

وعلى هذا لو ارتكب ما يحتمل حرمة أو ترك ما يحتمل وجوبه احتمل العقاب، ولا شك في أن العقل يستقلّ بلزوم دفع العقاب المحتمل وتحصيل الأمن منه .

وا احتمال العقاب لا يرتفع إلا بتحصيل ما يعدّره عمّا تنجّز عليه، وهذا يتحقّق إمّا بتقليد المجتهد والعمل بفتواه بعد أن ثبت أن التقليد عمل مشروع يكفي للتعذير عمّا تنجّز على غير المجتهد، وإمّا بالاحتياط بأن يأتي بما يحتمل وجوبه ويترك ما يحتمل حرمة، ومن الواضح أن الاحتياط يكفي للتعذير عمّا تنجّز عليه وحصول الامتثال (٢) .

نعم، هناك شبهة باعتبار فقدان قصد الوجه أو التمييز مع العمل بالاحتياط، إلا أنه قد ثبت في الأبحاث الأصولية أن قصد

كلّ ما تقدّم كان في أصل مشروعية التقليد وجوازه بالمعنى الأعم، والكلام الآن في تعيينه على العامي، فقد ذكر الفقهاء أن التقليد واجب على من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد واستنباط الأحكام، إمّا تعييناً أو تخييراً، فإذا انحصر طريق الامتثال بالتقليد - كما إذا عجز عن الاحتياط - وجب عليه تعييناً، وإلا وجب عليه تخييراً بينه وبين الاحتياط (١) .

والوجه في وجوب التقليد هو: أن العامي متى التفت إلى أصل التشريع يحصل له العلم بجعل أحكام إلزامية في الشريعة المقدّسة، وأنه كسائر المكلفين غير مهمل في أفعاله وتروكه، وبهذا العلم الإجمالي - بل بنفس احتمال التكليف قبل الفحص - تنجّز له الأحكام الواقعية التي تقتضي لزوم الخروج عن عهدها؛ لحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف المتوجّهة إلى المكلفين، ومعه لا مجال للرجوع إلى الأصول العملية الترخيضية .

على أن أدلّة وجوب تعلّم الأحكام تمنع

(١) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٣. المنهاج (الخوئي) ١: ٥٠.

٣-١ م

(٢) تنقيح مباني العروة (الطهارة) ١: ٧. وانظر: فقه الشيعة

(الاجتهاد والتقليد) ١: ٨-٩.



الوجه والتميز غير معتبرين في حصول الامتثال، وما يعتبر فيه هو قصد التقرب إلى الله تعالى فقط.

وظهر ممّا تقدّم أنّ وجوب التقليد يكون وجوباً عقلياً، بمعنى أنّ العقل يدرك أنّ في ارتكاب المشتبهات احتمال العقاب؛ لتنجّز الأحكام الواقعية عليه بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال قبل الفحص، ولا مناص لدى العقل من تحصيل ما يؤمّنه من العقاب، وهو لا يتحقّق إلّا بأحد الطريقتين - أي التقليد أو الاحتياط - وذلك بعد إثبات مشروعتهما وجوازهما^(١).

وتفرّع على ذلك مسألة حكم عمل غير المجتهد بلا تقليد ولا احتياط، وقد فصلوا في ذلك بين ما إذا انكشف عدم مطابقته للواقع وبين انكشاف مطابقته.

أ - حكم العمل بلا تقليد واحتياط عند عدم انكشاف مطابقته للواقع :

إذا أتى المكلف العامي بعمل من دون أن يقلّد فيه مجتهداً أو يحتاط ولم يحرز صحّة عمله ولم تنكشف مطابقته للواقع، فإنّ مقتضى قاعدة الاشتغال - وهو حكم

العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية - عدم ترتيب آثار الصحّة على ذلك العمل وبطلانه؛ إذ مع عدم إحراز مطابقة عمله للواقع واحتمال فساده لا يحصل له اليقين ببراءة ذمّته عمّا اشتغلت به.

ولا فرق في ذلك بين التوصلات والتعيّديات، فإذا عقد على امرأة بالفارسية - مثلاً - من دون أن يعلم بصحّته أو يقلّد من يفتي بها لم يجز له أن يرتّب على المرأة آثار الزوجية.

وكذا إذا غسل المتنجّس مرّة واحدة وهو لا يعلم كفايتها فليس له أن يرتّب آثار الطهارة عليه.

فإنّه يحتمل في الأوّل بطلان العقد واقعاً وعدم صيرورة المرأة بذلك زوجة له، كما يحتمل في الثاني عدم طهارة المغسول وبقاؤه على تنجّسه، فحيث إنّّه لم يحرز صحّة العقد أو كفاية المرّة الواحدة فقاعدة الاشتغال تقتضي بطلان العقد وعدم كفاية الغسل مرّة.

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٨ - ١٠.



هذا، مع غَضِّ النظر عن الاستصحاب الجاري فيهما^(١).

واستدلَّ له بوجهين:
الأول: أنَّ المفروض أنَّ الجاهل المقصّر الملتفت مع توجُّهه إلى احتمال البطلان واكتفائه به، ليس بصدد الإتيان بالعمل على جميع التقادير، بل نيَّته الإتيان بالمأمور به وامتنال أمر المولى على تقدير تعلُّقه بما يأتي به وهو لا يكفي في الامتنال.

وكذا الحال في الصلاة التي أتى بها من دون تقليد ولا احتياط فإنَّها محكومة بالفساد والبطلان ما لم تنكشف موافقتها ولا مخالفتها للواقع، وتجب إعادتها إذا كان الوقت باقياً.

ب - حكم العمل بلا تقليد واحتياط بعد انكشاف مطابقته للواقع:

بل لا بدَّ من كون العبد بصدد الإتيان بأمر المولى على جميع تقادير تحقُّق الأمر كما في الامتنال التفصيلي أو الإجمالي الذي يكون المكلف بصدد الإتيان بجميع المحتملات أو الاحتياط في موارد الشبهة البدوية التي يؤتى فيها بمتعلِّق الأمر على جميع تقادير تعلُّق الأمر.

إذا أتى المكلف العامي بعمل بلا تقليد واحتياط ثمَّ انكشف أنَّه مطابق للواقع - كما إذا بلغ العامي مرتبة الاجتهاد وأدَّى رأيه إلى صحَّته - فإنَّ كان جاهلاً قاصراً فلا مانع من الحكم بصحَّة ذلك العمل.

والحاصل: أنَّه يعتبر الجزم في النيَّة في التعبُّد المعتبر في صحَّة العبادات، والجاهل المقصر مع التفاته حين العمل لا يحصل له الجزم في النيَّة.

وأما إذا كان جاهلاً مقصراً، فإنَّ كان العمل واجباً توصلياً فيحكم بالصحَّة أيضاً؛ إذ لا يعتبر في الأمور التوصلية سوى الإتيان بها مطابقة للواقع، والمفروض أنَّه قد أتى بالعمل مطابقاً للواقع.

وأورد عليه: بأنَّه لا دليل على اشتراط

وأما إذا كان عبادياً فقد يقال: إنَّه لا يحكم بالصحَّة وإنَّ انكشف مطابقته للواقع.

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



أزيد من قصد الامتثال التقديري على فرض حصول ذلك التقدير، وإن شك فتجري البراءة العقلية والنقلية عن شرطية شيء زائد على قصد الامتثال التقديري^(١).

وبعبارة أخرى: أنه لا يعتبر في العبادات إلا إتيانها مضافاً إلى المولى جل شأنه نحو إضافة، وفي المقام إذا أتى بها رجاء أنها مما أمر الله سبحانه وتعالى به تحققت به الإضافة نحوه، فإذا كانت مطابقة للواقع - كما هو المفروض - وقعت صحيحة، ولا يعتبر في صحة العبادات الجزم بالنية، بل يكفي الإتيان بها برجاء أن لا يكون تاركاً للعبادة على تقدير وجوبها في الواقع، فإذا كانت العبادة مطابقة للواقع سقط الأمر^(٢).

الوجه الثاني: أن الامتثال على تقدير تعلّق الأمر بفرد من الأفراد مستلزم للإخلال بقصد الخلو، فإنه لو كان داعيه على امتثال الأمر أصل الأمر لأتى بما يعلم أنه متعلّق الأمر أو بما يعلم بالإتيان بما هو متعلّقه، فهذا يكشف عن أن داعيه مركّب من الأمر ومن تعلّقه بالموارد الخاص، وهو مضرّ بالعبادة.

وأورد عليه: بأن الاكتفاء بالمحتمل لابد أن يكون من أجل سهولة الإتيان به وليست السهولة ممّا يكون دخليلاً في الداعي، فإن السهولة ليست من قبيل برودة الماء وتنظيفه في الوضوء الذي يكون ملاكاً للدواعي النفسانية، بل هي شرط في تأثير الأمر المولوي وليس ذلك مضرّاً بالعبادية، كيف ولازم ذلك بطلان كثير من العبادات المستحبة التي يأتي بها المكلف من باب سهولتها بحيث لو كانت صعبة لما أتى بها؟

وكذا في الواجبات فإن من يأتي بالحجّ - مثلاً - لسهولة طريقه من جهة ركوب الطائرة بحيث لو كان الحجّ متوقفاً على ركوب المواشي لما كان آتياً به بل كان عاصياً، ففي هذه الصورة لا إشكال في صحة حجّه، وكذا من يؤدّي الخمس والزكاة من باب قلّة المقدار بحيث لو كان كثيراً لما أداها، فإنه لا ينبغي الإشكال في صحته عبادةً كما لا يخفى.

(١) انظر: شرح المروة ١: ٨١.

(٢) انظر: التفنيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد):



الشبهة المبحوث عنها موضوعية؛ لوضوح المفهوم المأخوذ في موضوع الحكم، فلا تشملها أدلة التفقه في الدين وتعلم الأحكام؛ لأنها تدلّ على التفقه في الأحكام الكلية أو الموضوعات المجتمعة لا تشخيص مصاديق الموضوعات المبيّنة، فلا مانع من جريان البراءة الشرعية بل العقلية» (٢).

وهكذا يتّضح أنّه لا موجب للحكم ببطلان عمل الجاهل المقصّر الملتفت حين العمل إذا انكشفت مطابقتها للواقع.

نعم، استظهر بعضهم من كلام السيّد الرضي في مسألة الجاهل بوجوب القصر ومن تقرير أخيه السيّد المرتضى بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، إلّا أنّه غير صالح للاستدلال به؛ وذلك لأنّه من الإجماع المنقول وهو غير معتبر، فالإجماع غير متحقّق في نفسه. وعلى تقدير تحقّقه لم يحرز أنّه إجماع تعبّدي كاشف عن قول المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى عدم تمثلي قصد

فالسهولة ليست من قبيل الداعي، بل هي شرط لتأثير أمر المولى في العبد (١).

هذا، وقد ذكر بعضهم أنّه: «يمكن الإشكال في صورة كون البطلان من باب حصول قطع الفريضة، الذي يكون حراماً كالصلاة التي يؤتى بها بلا سورة مع احتمال جزئية السورة، فإنّ المكلف حين الشروع في الصلاة يحتمل الإقدام على ما هو مستلزم للمبغوض الفعلي، فالإقدام على ما يحتمل الاستلزام للمبغوض ويحتمل انطباق عنوان المحبوب عليه لا يمكن أن يتقرّب به إلى الله تعالى.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ ذلك الإشكال وارد لو لم يمكن جريان حديث الرفع من جهة الشكّ في حرمة القطع من باب عدم جريان الأصول النافية للتكليف في الشبهات التي يكون رفع الشكّ فيها من جهة الدليل، والموضوع في المقام - وهو صدق القطع - مبنيّ على جزئية السورة التي لا بدّ لتحصيل العلم بها من مراجعة الدليل أو قول المجتهد.

وأما لو قيل - كما لعنّه الأقوى - بأنّ

(١) انظر: شرح العروة ١: ٨٠-٨١.

(٢) شرح العروة ١: ٨١-٨٢.



زمان الرجوع، فإن كان عمله موافقاً لكلنا
الفتويين فلا كلام في صحته، كما أنه إذا
كان مخالفاً لكلتيهما لم تكن شبهة في
فساده ووجوب إعادته.

وإنما الكلام فيما إذا اختلفا وكان العمل
مطابقاً لفتوى أحدهما ومخالفاً لفتوى
الآخر، فهل اللازم حينئذٍ تطبيق عمل
الجاهل لفتوى المجتهد الذي كان يجب
تقليده في ظرف العمل، أو أن اللازم
تطبيقه لفتوى المجتهد الذي يجب تقليده
في زمان الرجوع، أو يحكم بالصحة في
هذا الفرض؛ لكفاية مطابقة العمل لإحدى
الفتويين في الحكم بالصحة؟
في المسألة أقوال:

ذهب بعض الفقهاء إلى الأول^(١)، كما
ذهب جمع منهم إلى الثاني^(٢)، وذهب
بعضهم إلى الثالث^(٣).

القربة من الجاهل الملتفت أو إلى اعتبار
الجزم بالنية في العبادات أو غير ذلك من
الوجوه^(٤).

ثم إن ملاك صحة العمل - كما تقدّم -
هو انكشاف مطابقته للواقع، وانكشاف
المطابقة للواقع قد يكون بالوجدان إلا
أنه قليل ونادر، وهو في الضروريات
والقطعيّات والمسائل الواضحة، وأمّا في
غيرها فلا يتفق للعامي علم وجداني
بمطابقة عمله للواقع.

وقد يكون الانكشاف بالتعبد وهو أكثر؛
وذلك لأنه إذا لم يكن للعامي علم وجداني
بالمطابقة فلا مناص من أن يستكشف
مطابقة عمله للواقع بالرجوع إلى فتوى
المجتهد، فإنه بالمطابقة أو المخالفة معها
يستكشف تعبداً مطابقة عمله للواقع أو
مخالفته له.

وعليه فإن كان المجتهد الذي كان يجب
عليه أن يقلّده في زمان العمل والمجتهد
الذي يجب تقليده في زمان الرجوع
شخصاً واحداً فهو، وأمّا إذا تعدّدا وكان
المجتهد الذي يجب الرجوع إليه في ظرف
العمل غير المجتهد الواجب تقليده في

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):
١٩٨.

(٢) بحوث في الأصول ٣: ١٨٨.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):
١٩٩ - ٢٠١.

(٤) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٢، ١٦٣، تعليقه البروجردى،
الرقم ٣.



ج - حكم العمل بلا تقليد واحتياط بعد انكشاف مخالفته للواقع :

إذا أتى العامي بعمل ثم انكشف أنه مخالف للواقع فيحكم عندئذٍ بعدم ترتب آثار الصحة عليه، سواء كان العامي جاهلاً قاصراً أو مقصراً، وسواء كان العمل توصلياً أم تعبدياً.

نعم، وقع الخلاف في أنه إذا كان العمل العبادي صلاة وكان المتروك فيها من غير الأركان، كما إذا أتى بالتسبيحات الأربع مرة واحدة أو صلى من دون سورة وكانت فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه على خلاف ذلك، فذهب جماعة إلى وجوب إعادتها أو قضائها مطلقاً^(١).

وذهب بعضهم إلى وجوب الإعادة أو القضاء إذا كان جهله عن تقصير، ملتفتاً كان أم لا، وأمّا إذا كان عن قصور فلا تجب الإعادة ولا القضاء^(٢).

وذهب بعض آخر إلى وجوب الإعادة أو القضاء إذا كان جهله عن تقصير مع الالتفات حين العمل.

وأما إذا كان جهله عن قصور أو تقصير

مع عدم الالتفات حين العمل فلا تجب عليه الإعادة ولا القضاء^(٣).

والخلاف في المسألة مبني على أن حكم المستثنى منه في حديث (لا تعاد)^(٤) - وهو عدم وجوب الإعادة في غير الأركان - هل يختص بالناسي أو أنه يشمل الجاهل القاصر دون الجاهل المقصر مطلقاً، أو أنه يشمل الجاهل المقصر غير الملتفت حين العمل كذلك؟

المنسوب إلى المشهور اختصاصه بالناسي وعدم شموله للجاهل، قاصراً كان أم مقصراً^(٥)، واختار ذلك المحقق النائيني^(٦)، بينما ذهب جماعة إلى شموله للجاهل القاصر دون المقصر^(٧).

(١) الصلاة (الأملي) ٢: ٤٠٦.

(٢) انظر: الخلل في الصلاة (الخميني): ١٦ - ١٩. النتيجة في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٣) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٠ - ٢١، م ١٦.

(٤) الوسائل ١: ٣٧١ - ٣٧٢، ب ٣ من الوضوء، ح ٨.

(٥) انظر: الصلاة (الأملي) ٢: ٤٠٦. القواعد الفقهية (الجنوردي) ١: ٨٣.

(٦) الصلاة (الأملي) ٢: ٤٠٦.

(٧) انظر: الخلل في الصلاة (الخميني): ١٦ - ١٩. مستند

العروة (الصلاة) ٦: ٢٨. النتيجة في شرح العروة

(الاجتهاد والتقليد): ٣٢٥ - ٣٢٦.



وذهب بعض الفقهاء إلى شموله للجاهل القاصر والمقصر غير الملتفت مع حصول قصد القرية منه دون الجاهل المقصر الملتفت^(١). وتفصيل الكلام فيه في قاعدة (لا تعاد).

(انظر: إعادة)

خامساً - مورد التقليد وموضوعه :

رجوع الجاهل إلى العالم في مسألة عملية شرعية غير اعتقادية قد يكون المقصود منه معرفة الحكم المجعول شرعاً في تلك المسألة، وقد يكون المقصود معرفة موضوع الحكم أو متعلّقه مصداقاً أو مفهوماً، وقد يكون الرجوع إليه لأخذ رأيه في مسألة أصولية تبتني عليها المسألة الفقهية أو في غيرها من مبادئ الاستنباط.

وتفصيل ذلك فيما يلي :

١ - التقليد في الأحكام الفرعية العملية :

المكلف قد يحصل له العلم بالحكم الواقعي؛ إمّا لكونه ضرورياً أو لكونه من اليقينيات، ففي هذه الحالة لا معنى للتعبّد بالأمانة، سواء كانت فتوى الفقيه

أو غيرها من الأمانات؛ إذ حجّية الأمانات تختص بحالة الجهل بالواقع، فمع العلم به لا وجه للتعبّد لا بالمعلوم ولا بخلافه، ففي هذه الصورة لا مجال للتقليد بل ولا للاجتهاد.

وقد لا يحصل له العلم بالحكم الواقعي فعندئذٍ لا مناص من تحصيل المؤن من العقاب المحتمل بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

والتخيير بين الثلاثة إمّا هو مع التمكن، فلو عجز عن واحد منها تخيّر بين الاثنين الآخرين، ولو عجز عن اثنين منها تعيّن الثالث.

ثم إنَّ التقليد متعيّن على العامي فيما إذا احتمل العقاب ولم يتمكّن من الاحتياط، كما إذا احتمل وجوب شيء أو حرّمته، أو احتمل وجوب شيء وحرّمته وإباحته، أو هما وكرهاته أو استحبابه.

وأما إذا احتمل الوجوب وشيئاً من الأحكام غير الإلزامية من الإباحة

(١) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٠ - ٢١، ١٦٠.



يجوز الإتيان بها رجاءً ولا يجوز مع إسناد محبوبيتها إلى الله تعالى وبنية أنها مستحبة إلا مع القطع باستحبابها أو أن يقلد فيها مجتهداً، وإلا كان الإتيان بها كذلك من التشريع المحرّم.

هذا كله فيما إذا كان المكلف عامياً، وأما إذا كان مجتهداً، فإن احتمل مع كل من المستحب والمكروه والمباح حكماً إلزامياً أيضاً - كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجباً واقعاً أو يكون المكروه أو المباح حراماً واقعاً - فإنه لا بد من تحصيل المؤمن على ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكابه ما يحتمل حرمة، ولا مؤمن له سوى الاجتهاد أو الاحتياط.

وأما لو جزم بالجواز ولكن لم يعلم أنه مباح أو مستحب أو مكروه فلا يجب الاجتهاد ولا الاحتياط. نعم، إن أراد الإتيان بالعمل بعنوان الاستحباب - مثلاً - فيجب عليه أن يجتهد؛ إذ لو استند في عمله إلى الله سبحانه لكان الإتيان به بذلك العنوان من التشريع المحرّم^(١).

والاستحباب والكرهية وكان قاطعاً بعدم حرمة، فلا يجب عليه التقليد ويجوز تركه؛ لتمكّنه من الاحتياط بأن يأتي بالعمل برجاء الوجوب، وهو كافٍ في التوصلات بلا ريب، وكذلك في العبادات؛ لأنّ العبادة لا يعتبر فيها إلا الإتيان بالعمل مضافاً به إلى الله تعالى، ويتحقّق ذلك بالإتيان به رجاءً، ولا يعتبر الجزم في النية؛ لأنّ الامتثال الإجمالي جائز ولو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي.

وكذا الحال فيما إذا احتمل حرمة شيء وشيئاً من الأحكام غير الإلزامية مع القطع بعدم وجوبه، فإنه لا يجب عليه التقليد أيضاً لتمكّنه من الاحتياط.

وإذا احتمل العامي استحباب فعل وكان جازماً بعدم حرمة فلا بأس بالإتيان به رجاءً فإنه لا يحتاج معه إلى التقليد كما تقدّم آنفاً، ولكن لو أراد أن يأتي به بإسناد محبوبيته إلى الله سبحانه - أي بعنوان أنه مستحب - وجب عليه أن يقلد مجتهداً في ذلك.

وعلى هذا فالأدعية والأوراد المنقولة في كتب الأدعية المتداولة بين الناس إنّما

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



٢ - التقليد في تطبيق المعاني الكلية على أفرادها الخارجية :

قد يكون مفهوم موضوع الحكم أو مفهوم متعلّقه مفهوماً واضحاً ولا إجمال فيه لدى المكلف العامي إلاّ أنّه جاهل بانطباق ذلك المفهوم على الخارج لسبب من الأسباب الخارجية كما هو الحال في الشبهات الخارجية - كما إذا لم يعلم أنّ المانع المعين خمر أو أنّه ممّا أصابته نجاسة - فإذا رأى المجتهد أنّ المانع المعين خمر - مثلاً - أو أنّه ممّا أصابته نجاسة، فهل يجب على من قلّده متابعتة في ذلك ويعامل المانع المعين معاملة الخمر أو ملاقي النجاسة أو لا؟

ذهب الفقهاء إلى عدم جواز التقليد في هذا المقام^(١)؛ وذلك لأنّ المستفاد من الأدلّة هو حجّية رأيه ونظره، فوظيفة المجتهد إنّما هي استنباط الكبريات من أدلّة الأحكام.

وأما تطبيق تلك الكبريات على صغرياتها فهو خارج عن وظيفته والمجتهد والمقلّد فيها سواء، بل قد يكون العامي أعرف في التطبيقات من المجتهد، فلا

يجب على المقلّد أن يتابع المجتهد في مثلها.

نعم، إذا أخبر المجتهد عن كون المائع المعين خمرًا أو عن إصابة النجس له وكان إخباره إخباراً حسيّاً جاز الاعتماد على إخباره، إلاّ أنّه لا من باب التقليد بل لما ذهب إليه بعض الفقهاء من حجّية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية؛ ولذا وجب قبول خبره على جميع المكلفين وإن لم يكونوا مقلّدين له كسائر المجتهدين^(٢).

٣ - التقليد في الموضوعات المستنبطة :

قد يكون موضوع الحكم أو متعلّقه مجملًا وتشخيصه محتاجاً إلى النظر والاجتهاد فعندئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى المجتهد.

بلا فرق في ذلك بين الموضوعات والمفاهيم الشرعية والموضوعات

(١) العروة الوثقى ١: ٥٧ - ٥٨، م ٦٧. التنقيح في شرح

العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤١٢. مهذب الأحكام ١:

١١٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤١٢.



في ذلك، فإنَّ الأدلَّة الدالَّة على مشروعية التقليد وجوازه كما أنَّها شاملة للتقليد في الفروع كذلك شاملة للتقليد في الأصول.

أمَّا الكتاب فلاَّنه يدلُّ على مشروعية التقليد في الأمور الراجعة إلى الدين. ومن الواضح أنَّ حجَّية الاستصحاب أو الخبر الواحد وغيرهما من المسائل الأصولية أيضاً راجعة إلى الدين فتعلَّمها تفقَّه في الدين، فالإنذار بها حجة بمقتضى الآية المباركة فإنَّها مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعي المنذر به حكماً للعمل من دون واسطة كما في الأحكام الفقهية أو حكماً للعمل مع الواسطة كما في المسائل الأصولية.

وأمَّا السَّنة فلاَّنها تدلُّ على مشروعية التقليد فيما يرجع إلى معالم الدين المنطبقة على المسائل الأصولية أيضاً؛ لوضوح أنَّ حجَّية الخبر - مثلاً - من معالم الدين، فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها.

والمفاهيم العرفية؛ وذلك لأنَّ الشكَّ فيها شكَّ في الأحكام، ومن الواضح أنَّ المرجع في الأحكام المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد، فالرجوع فيها إلى المجتهد رجوع في أحكامها، والتقليد فيها من التقليد في الفروع^(١).

٤ - التقليد في أصول الفقه :

من بلغ مرتبة الاجتهاد في مسألة فقهية ولكنَّه لم يبلغ الاجتهاد في مسألة أصولية تبني عليها تلك المسألة الفقهية، فهل له أن يقلِّد في تلك المسألة الأصولية ويعمل على طبق رأيه في المسألة الفقهية أم لا؟

وعلى فرض جواز ذلك هل يجوز للغير أن يقلِّده فيما استنبطه في تلك المسألة الفقهية أم لا؟

فالبحت يقع في مقامين :

الأوَّل - في جواز التقليد له في تلك المسألة الأصولية وجواز العمل برأيه المبني على تلك المسألة :

ذهب السيّد الخوئي إلى أنه لا محذور

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



في المسائل الأصولية أيضاً وإن لم يتصدّ لاستنباطها، وقد ثبت في محله أن واجد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه؛ لعدم شمول الأدلة له.

وهكذا يتّضح أنه مع التمكن من الاجتهاد في الأحكام الفرعية لا يجوز التقليد في المسائل الأصولية؛ وذلك لعدم انفكاك التمكن من الاجتهاد في الأحكام الفرعية عن التمكن من الاجتهاد في المسائل الأصولية، وواجد الملكة لا يجوز له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه^(١).

وأورد عليه: بأنه لا يبعد أن يكون شخص متمكناً من الفحص عن الأدلة في مسألة والاستظهار منها والجمع والتوفيق بينها ونحو ذلك ممّا يكون دخیلاً في استنباط الحكم، ولكنّه لا يكون متمكناً من الاجتهاد في المسألة الأصولية التي تبني عليها تلك المسألة الفقهية؛ وذلك لصعوبته عليه.

وأما السيرة فلاجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور النظرية المبتنية على الاستدلال وإعمال الدقّة، والمسائل الأصولية كذلك، وعلى هذا فالمسائل الأصولية كالمسائل الفرعية قابلة للتقليد.

هذا كلّه بحسب الكبرى، أمّا بحسب الصغرى فهذه المسألة لا صغرى لها بوجه؛ وذلك لأنّا وإن قلنا أن التجزي في الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام في وقوعه، فلا مانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط في باب أو مسألة لسهولة مأخذها دون مسألة أخرى لصعوبتها، أمّا أن يتمكن المجتهد من الاجتهاد في المسألة الفقهية وهو غير واجد لملكة الاجتهاد في المسألة الأصولية التي تتوقّف عليها تلك المسألة الفقهية فهو ممّا لا وقوع له؛ وذلك لأنّ الاجتهاد في الأحكام الشرعية ليس بأهون من الاجتهاد في المسائل الأصولية، فإذا فرضنا أنّ المجتهد متمكّن من الاستنباط في الفروع وتطبيق الكبريات على الصغريات فلا مناص من أن يكون متمكناً من الاجتهاد

(١) انظر: التقيج في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



غير واحد من الفقهاء بعدم جريان التقليد فيها^(٣)، فليس للمجتهد أن يقلّد عالماً من علماء الأدب أو الرجال في شيء من القواعد الأدبية أو في تفسير كلمة أو فيما يرجع إلى علم الرجال حتى يرتّب على ذلك حكماً من الأحكام عند التصدي لاستنباطه عن مداركه.

واستدلّ على ذلك بأنّ مشروعية التقليد إنّما ثبتت بالسيرة والكتاب والسنّة، ولا يشمل شيء منها المقام.

أمّا الكتاب فلأنّ قوله عزّ من قائل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^(٤) إنّما يدلّ على مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية الراجعة إلى الدين، ومن الواضح أنّ القاعدة الأدبية أو توثيق الراوي ليس من الدين بوجه.

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٢٥٠ - ٢٥١.

تعاليق مبسطة ١: ٣٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤١٦.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٧، م ٦٧. مستمسك العروة ١:

١٠٤. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٤١٦. مهذب الأحكام ١: ١١٤.

(٤) التوبة: ١٢٢.

وبالجملة، أنّه لا فرق بين هذا المورد وبين مورد التجزي في الاجتهاد، وعلى هذا لا بأس بأن يقلّد في المسألة الأصولية التي لا يكون متمكناً من الاستنباط والاجتهاد فيها، ويعمل على طبق رأي نفسه في المسألة الفرعية وإن كان مخالفاً لرأي من قلّده في المسألة الأصولية^(١).

المقام الثاني - في جواز رجوع الغير إليه في تلك المسألة:

قال السيّد الخوئي: «لا يجوز للغير أن يقلّده فيما استنبطه كذلك؛ لأنّه في الحقيقة مقلّد في الحكم؛ لوضوح أنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمتين، فهو وإن كان مجتهداً في الفروع ومتمكناً من استنباطها إلّا أنّه مقلّد في الأصول، ومعه ينتهي الحكم الفرعي المستنبط إلى التقليد ولم يقدّم دليل على حجّية النظر من مثله لغيره، فلا يجوز للعامي أن يقلّده فيما استنبطه كذلك»^(٢).

٥ - التقليد في مبادئ الاستنباط:

المراد من مبادئ الاستنباط هي العلوم الأدبية واللغة وعلم الرجال، وقد صرّح



وأما السنّة فلأنّ المستفاد من الروايات إنّما هو مشروعية التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرام أو معالم الدين ونحوها ممّا ورد في الأخبار، ولا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبية أو الرجالية؛ لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام ولا من المعالم.

وأما السيرة فلأنّها وإن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم ورجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، غير أنّ ذلك على إطلاقه ليس مورداً للسيرة أبداً؛ لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق والاستدلال كما في الطبابة والهندسة وغيرهما.

وأما الأمور الحسّية التي لا يحتاج فيها إلى الدقّة والاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا كموت زيد وولادة ابنه ونحوهما، فإنّه إذا علم بها أحد باجتهاده وحده لم يكن أيّ مجوّز لتقليده؛ لأنّهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد، ولا سيرة على رجوع الجاهل إلى العالم في

مثلهما، ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل؛ لأنّ القواعد الأدبية راجعة إلى إثبات الظهور وهو من الأمور الحسّية فإذا بنى اللغوي أو غيره على أنّ اللفظة المعيّنة ظاهرة في معنى كذا بحدسه واجتهاده لم يجز اتّباعه فيه؛ لأنّه لا دليل على مشروعية التقليد في الأمور الحسّية كما لا دليل على حجّية قول اللغوي.

وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال؛ لأنّ العدالة والوثاقة من الأمور المحسوسة والإخبار عنها حدساً ليس بمورد للتقليد أبداً^(١).

وأورد عليه: بأنّ استفادة الوثاقة أو العدالة من كلام شخص قد تكون صعبة بنحو لا يكون حينئذٍ من الأمور الحسّية أو القرينة منها، بل يعتبر أن يكون من الأمور الحدسية التي يحتاج إلى النظر والتأمّل الكثير، كما في استفادة توثيق رجال كامل الزيارات ممّا ورد في كلام مؤلّفه ابن قولويه في مقدّمة هذا الكتاب^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤١٣ - ٤١٥.

(٢) انظر: الاجتهاد والتقليد (الأردكاني): ٢٢ - ٢٣.



سادساً - شرائط مرجع التقليد :

اشترط الفقهاء فيمن يرجع إليه في التقليد أموراً، وهي كما يلي :

١ - البلوغ :

المعروف اشتراط البلوغ في مرجع التقليد، وقد اعتبر الشيخ الأنصاري ذلك ممّا لا إشكال في اعتباره^(٢).

واستدلّ على اشتراطه بأمور :

منها: قول أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في رواية أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال: «... انظروا إلى رجل منكم...»^(٣)، فإنّ ظاهر عنوان الرجل عدم شموله للصبي غير البالغ.

وأورد عليه: أنّه وارد مورد الغالب كما في كثير من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة في الفقه، على أنّ مورد القضاء، واعتبار البلوغ فيه لا يلازم اعتباره في الإفتاء^(٤).

وبالجملة، إنّ لا فارق هنا بين هذا النحو من الاستفادة والاستظهار وبين استفادة حكم شرعي واستظهاره من الأدلّة الشرعية النقلية من الكتاب العزيز والروايات الشريفة، وعلى هذا فكثير من مسائل علم الرجال تكون من قبيل مسائل علم الأصول.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما يقع في طريق استنباط الحكم الكلّي والذي هو من شؤون المجتهد.

وأما بالنسبة إلى غير المجتهد فلا محال له التقليد فيها؛ لخروجها عن محلّ الابتلاء بالنسبة له.

أما ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلّي وتشخيص موضوع الامتثال مثل كثير من مسائل النحو والصرف المحتاج إليها في تصحيح القراءة والذكر والأذان والإقامة وصيغ العقود والإيقاعات - مثل: مسائل الإدغام والمدّ والوقف على الساكن والتحريك في الدرج وغير ذلك من المسائل الموقوفة على النظر بحيث لا يتمكّن منه العامي - فلا بدّ فيها من التقليد؛ لعموم أدلّته^(١).

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ١٠٤-١٠٥.

(٢) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٣١.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣، ب ١ من صفات القاضي، ح ٥.

(٤) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ١١٩.



ومنها: ما دلّ على أنّ عمد الصبي وخطأه واحد^(١)، بدعوى أنّ المستفاد منه أنّ كلّ ما يصدر منه ملغى لا اعتبار له، ومن ذلك أقواله وفتاواه.

وأورد عليه: بأنّه لا إطلاق للدليل المذكور بحيث يشمل جميع الموارد قطعاً، والقدر المتيقّن منه هو أنّ عمدته في القتل بحكم الخطأ والدية على عاقلته كما في حديث آخر^(٢). على أنّ الملغى في هذه الرواية هو فعل الصبي بأن يعامل معه معاملة الخطأ، وهذا لا يشمل آراءه وعلومه.

كما أنّ المراد ممّا دلّ على أنّ القلم مرفوع عن الصبي حتى يحتلم عدم كونه مؤاخذاً بأفعاله وتروكه، وهذا لا يقتضي عدم جواز تقليده والحكم ببطلان أقواله وعدم اعتبار فتاواه.

وبعد البناء على عدم تمامية الأدلّة المذكورة فلا دليل على اشتراط البلوغ إلّا أن يكون هو الإجماع، وحيث إنّ لا سبيل إلى إحرازه فلا بدّ من الرجوع إلى بناء العقلاء وإطلاق الأدلّة اللفظية، أمّا بناء العقلاء فهو مقتضى لعدم الفرق بين البالغ

وغيره إذا كان مميّزاً رشيداً ذا عقل ومعرفة وليس الميزان في نظرهم بلوغ سنّه إلى الحدّ الشرعي، وإنّما الميزان عندهم هو الرشد والتميّز وكونه من أهل الخبرة وإن لم يكن بالغاً شرعاً، وأمّا الإطلاقات فتشمله أيضاً لصدق عنوان أهل الذكر والعالم والفقيه عليه من دون ارتياب. ودعوى الانصراف غير مسموعة.

ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لا يشترط البلوغ في مرجع التقليد؛ وذلك للإطلاقات وبناء العقلاء من دون أن يكون هناك رادع عنه^(٣).

ومع ذلك استدلّ بعضهم على اشتراطه بأنّ المرجعية منصب يتلو منصب الإمامة والنبوة، فلا يناسب التصدي لها من الصبي حيث يصعب على الناس إحراز عدم صدور الانحراف والزلل عنه، ولا ينتقض ذلك بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام وتصديهم

(١) الوسائل ٢٩: ٤٠٠، ب ١١ من العاقلة، ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٩: ٩٠، ب ٣٦ من القصاص في النفس،

ح ٢ و ٤٠٠، ب ١١ من العاقلة، ح ٣.

(٣) مستمسك العروة ١: ٤١. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢١٥ - ٢١٦. فقه الشيعة

(الاجتهاد والتقليد) ١: ١٢٠.



العقل في المقلد من الأمور المسلّمة، حيث نفى الإشكال فيه^(١).

ويدلّ على اعتباره جميع الأدلّة المتقدّمة المستدلّ بها على حجّية فتوى الفقيه من الآيات والأخبار وسيرة العقلاء، فإنّ الموضوع في الأدلّة اللفظية هو الفقيه والعالم والعارف ونحوها، ومن الواضح أنّه لا يصدق شيء من هذه العناوين على غير العاقل فإنّه لا قيمة لفهمه ولا لشيء من أعماله وأقواله.

وكذلك سيرة العقلاء فإنّها جرت على رجوع الجاهل إلى عالم مثله في العقل والدراية.

وإنّما الكلام في أنّه هل يشترط في حجّية فتواه البقاء على العقل والدراية، بحيث أنّه لو أخذ منه المكلف الفتوى حال عقله ثمّ جنّ بعد ذلك لم يجز له البقاء على تقليده والعمل بفتواه أم لا يشترط ذلك وللمكلف العمل بفتواه وإن طرأ عليه الجنون بعد الأخذ منه؟

للنبوة حال صغرهم؛ فإنّ عصمتهم تخرجهم عن مجال التردّد والشكّ في أقوالهم وتوجب اليقين والجزم بصحّة أقوالهم وأفعالهم.

وبالجملة، مع العصمة لا ينظر إلى السنّ والبلوغ، بخلافه مع عدمها، فإنّ الصبي معرّض لعدم الوثوق به، كيف؟ وقد رفع القلم عنه ولا ولاية له بالمعاملة في أمواله ونحوها، فكيف يكون له منصب الفتوى والقضاء للناس؟ مع أنّ من يؤخذ منه الفتوى يحمل أوزار من يعمل بفتاواه، مع أنّ الصبي لا يحمل وزر عمله فضلاً عن أوزار أعمال الناس.

ومّا يدلّ على اعتبار البلوغ أنّ اعتبار العدالة لا ينفكّ عن اعتبار البلوغ^(١).

ثمّ إنّنا قلنا باشتراط البلوغ فإنّما هو في زمان العمل بفتواه لا في زمان الاستنباط، فإذا استتبّط الحكم قبل البلوغ على الوجه الصحيح وبلغ وهو باقٍ على تلك الآراء فلا مانع من الرجوع إليه^(٢).

٢ - العقل :

(١) تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٩٣.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٩٣ - ٩٤.

(٣) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٣١.

ظاهر كلام الشيخ الأنصاري أنّ اعتبار



انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»^(٥)؛ فإنّ المراد أن يكون من الشيعة.

وأورد عليهما:

أولاً: أنّهما وردتا في الترافع والقضاء ولا ملازمة بينه وبين الإفتاء في الشرائط.

وثانياً: أنّهما كالصريح في أنّ سبب لزوم كون القاضي من الشيعة هو أنّ المخالف لا يحكم بحكمهم عليه السلام؛ لأنّه لا يروي عنهم ولا يكون ناظراً في حلالهم وحرامهم ولا عارفاً بقضايهم أو قضائهم، لا من جهة التعمّد، أمّا إذا كان المفتي من غير الشيعة إلّا أنّه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم وقضايهم كما هو المفروض، لم يكن وجه لأنّ تشمله الروايتان.

على أنّ مقبولة عمر بن حنظلة ضعيفة

قال السيّد الخوئي: إنّ مقتضى إطلاق الأدلّة عدم اعتبار العقل بقاءً، ولا تكون سيرة العقلاء مخالفة لهذا الإطلاق، إلّا أنّه بما أنّ المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، فلا شكّ في أنّ الشارع المقدّس لا يرضى بأن يتصدّى هذا المنصب العظيم من يطرأ عليه الجنون، ويكون تصدّيه له وهناً للمذهب^(١).

٣- الإيمان :

واستدلّ على اعتباره بأمور:

منها: دعوى إجماع السلف والخلف على شرطية الإيمان في المقلد^(٢).

وأورد عليه: بأنّ الإجماع المدّعى ليس من الإجماعات التعمّدية حتى يستكشف به قول المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال أن يكون مستنداً إلى أحد الوجوه الآتية، ومعه لا مجال إلى الاعتماد عليه^(٣).

ومنها: ما في مقبولة عمر بن حنظلة من قول أبي عبد الله عليه السلام: «... ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا...»^(٤)، وما في حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال من قوله عليه السلام أيضاً: «... ولكن

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢١٧-٢١٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢١٨.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢١٨.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٣٦، ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي،

ح ١.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٣، ب ١ من صفات القاضي، ح ٥.



السند؛ لعدم ورود توثيق في حقه^(١).

نعم، ورد في باب أوقات الصلوات الخمس ما يدلّ على وثاقته، وهو ما رواه يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال: «إذا لا يكذب علينا...»^(٢).

إلا أنَّ يزيد بن خليفة لم يرد في حقه توثيق، فالرواية ضعيفة سنداً^(٣).

ولكن قد يقال: إنَّ الرجلين موثقان؛ لرواية صفوان عنهما الذي هو من الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(٤).

ومنها: روايتا علي بن سويد وأحمد بن حاتم بن ماهويه، فقد ورد في الأولى: كتب إليَّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «... لا تأخذنَّ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنَّك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين...»^(٥).

وفي الثانية جواباً عمّا كتبه أحمد بن حاتم وأخوه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام: «... فاصمدا في دينكما على كلّ مسنٍّ في حبنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا؛ فإنَّهما

كافوكما إن شاء الله تعالى»^(٦)؛ وذلك للنهي في الرواية الأولى عن الرجوع إلى غير الشيعة، والأمر في الثانية بالاعتماد على المسنِّ في حبهم وكثير القدم في أمرهم عليه السلام^(٧).

وأورد عليه: بأنَّ محلَّ الكلام هو اعتبار الإيمان فيمن استنبط الأحكام على طريقة أهل الحق والنهج المألوف عند علمائنا والوثوق به من حيث إخباره عمّا هو رأيّه من هذه الطريقة، والرواية الأولى قاصرة عن الدلالة على ذلك؛ إذ غاية ما يستفاد منها بقرينة ذيلها أنَّ علّة المنع عن أخذ الأحكام من غير الشيعة هو عدم الأمن من خيانة غيرهم لا من جهة التعبد، وهذا غير محلَّ الكلام.

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢١٨ - ٢١٩.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٦، ب ١٠ من المواقيت، ح ١.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٣ - ١٤٤.

(٤) الرأي السديد: ٣٥. وانظر: بحوث في شرح العروة ٢: ٢٣٤. القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٠، ٥٥٥.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٥٠، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٢.

(٦) الوسائل ٢٧: ١٥١، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٥.

(٧) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢١٩.



وأما الرواية الثانية فلا يمكن العمل بظاهرها؛ وذلك لدلالاتها على اعتبار شدة الحبّ والثبات التام في أمرهم، وهذا فوق الإيمان فلا بدّ من حملها على الرجحان^(١).

هذا، مضافاً إلى ضعف سنديهما؛ لأنّ في سند الرواية الأولى محمّد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني وكلاهما لم يوثّق في الرجال، كما أنّ في سند الرواية الثانية جملة من الضعاف، منهم: أحمد بن حاتم بن ماهويه وأخوه - وهو فارس - لرميه بالغلوّ واشتهاره بالكذب^(٢).

ومنها: أنّ المرتكز عند المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يبدأ بيد عدم رضى الشارع بزعامته من لا إيمان له كما لا يرضى بزعامته من لا عقل أو لا عدالة له، بل لا يرضى بزعامته كلّ من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار؛ لأنّ المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدّى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعة المراجعين إليه، فإنّه

لا يحتمل أن يرجعهم إلى من لا يتدين بدين الأئمة الكرام عليهم السلام ويذهب إلى مذاهب باطلة.

ومقتضى إطلاق الأدلّة وسيرة العقلاء وإن كان عدم اشتراط الإيمان؛ لأنّ حجّة الفتوى في الأدلّة اللفظية غير مقيدة بالإيمان ولا بالإسلام، كما أنّ السيرة جارية على الرجوع إلى العالم مطلقاً، سواء كان واجداً للإيمان والإسلام أم لم يكن إلّا أنّ السيرة مردوع عنها، كما أنّ إطلاق الأدلّة اللفظية مقيد بما ذكر من ارتكاز المتشرّعة من أنّ المرجعية لا بدّ أن يتصدّى لها من كان من أهل الإيمان^(٣).

٤ - العدالة :

استدلّ على اعتبار العدالة بأمر:

منها: الإجماع.

وأورد عليه بأنّه ليس من الإجماع

(١) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ١٢٠ - ١٢١.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢١٩. فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ١٢١.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢٢٣.



التعبد في شيء ولا يمكن أن يستكشف به قول الإمام عليه السلام؛ لاحتمال استنادهم في ذلك إلى رواية الاحتجاج الآتية أو غيرها^(١).

ومنها: ما روي عن التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام حيث ورد فيها: «... فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه...»^(٢).

وأورد عليه:

أولاً: بأن الرواية ضعيفة السند؛ لأن التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق قابل للاعتماد، فإن في طريقه جملة من المجاهيل كمحمد بن القاسم الاسترابادي ويوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار.

هذا إذا أريد بالتفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام هو الذي ذكره الشيخ الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادي، والظاهر أنه مجلد واحد كما لا يخفى على من لاحظ التفسير الموجود بأيدينا اليوم.

وأما لو أريد به الذي ذكره محمد بن علي بن شهر آشوب على ما نقله في المستدرک فالسند إليه صحيح؛ لأنه ذكر: الحسن بن خالد البرقي أخو محمد بن خالد من كتبه تفسير العسكري من إماء الإمام عليه السلام، والحسن بن خالد ممن وثقه النجاشي وللمشايع إليه طرق صحيحة.

إلا أن الظاهر أنه غير التفسير الذي ذكره الشيخ الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادي؛ لأنه نقل التفسير الذي عدّ من كتب البرقي وأنه مئة وعشرون مجلداً، وهذا لم يصل إلينا أبداً وإنما الموجود بأيدينا مجلد واحد يتطابق مع ما نقله الشيخ الصدوق.

وثانياً: بأنها قاصرة الدلالة؛ لأن الاستفادة منها اعتبار العدالة من جهة الأمن عن الخيانة والكذب لا من جهة التعبد وإن حصل الوثوق به، فإنه عليه السلام بعد أن ذكر أوصاف الفقيه الذي للعوام أن يقلّدوه من

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٢١.

(٢) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٣٠٠.

الرسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.

وفيه: «على هواه».



كونه صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه، قال: «وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم؛ فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عتاً شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عتاً أهل البيت كذلك؛ لأنّ الفسقة يتحملون عتاً فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها؛ لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا...»^(١)، فإنّه عليه السلام علّل عدم القبول من الفسقة بالتحريف؛ إمّا لجهلهم أو لتعمّد الكذب، ومحلّ الكلام هو بعد الفراغ عن الوثوق به.

وثالثاً: لو سلّمنا دلالة الرواية على اعتبار العدالة في المفتي بحسب الحدوث فلا دلالة لها على اعتبارها فيه بقاءً، كما إذا قلّده حال عدالته ثمّ طرأ عليه الفسق والانحراف^(٢).

ومنها: أنّ المرتكز عند المشرّعة عدم رضا الشارع المقدّس بتصدّي الفاسق للمرجعية في التقليد التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية.

وبهذا الأمر القطعي المرتكز في أذهان

المشرّعة يقيّد إطلاق الأدلّة اللفظية ويردع عن سيرة العقلاء الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم - عادلاً كان أو غير عادل - إذا كان موثقاً به في نفسه^(٣).

٥ - الذكورة :

استدلّ على اعتبارها بأمر:

منها: ما رواه أبو خديجة سالم بن مكرم الجمال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم...»^(٤).

فإنّها تدلّ على اشتراط الذكورة في القاضي، ومنصب الإفتاء لو لم يكن أهم من منصب القضاء فلا أقل من أنّهما متساويان؛ إذ القضاء أيضاً حكم وإن كان شخصياً وبين اثنين أو جماعة رفعاً للتخاصم، والفتوى حكم كليّ يبتلى به

(١) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٢١ - ٢٢٣.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٣.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٣، ب ١ من صفات القاضي، ح ٥.



الجماعة، فما ظنك بكونها قائمة بأموهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين.

وبهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المتسرعة يقيد الإطلاق ويردع عن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، رجلاً كان أو امرأة^(٢).

٦ - الحرّية :

ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط الحرّية، وذهب آخرون إلى عدم اشتراطها، منهم: السيّد الخوئي حيث قال: « لا يمكننا المساعدة على هذا الاشتراط، سواء استندنا في مسألة جواز التقليد إلى السيرة العقلانية أم إلى الأدلة اللفظية؛ أمّا إذا استندنا إلى السيرة فلأجل أنّ العقلاء يراجعون فيما يجهلونه إلى العالم به ولا يفرّقون في ذلك بين العبيد والأحرار، وهذا أمر غير قابل للتردّد فيه؛ لأنّه المشاهد من سيرتهم بوضوح، وأمّا إذا اعتمدنا على الأدلة اللفظية فلأنّ قوله عزّ من قائل:

عامة المسلمين، فإذا كانت الذكورة معتبرة في باب القضاء كانت معتبرة في باب الإفتاء بالأولوية.

وأورد عليه: بأنّ التعبير بالرجل ليس للاحتراز وإخراج النساء والصبيان، بل من جهة المقابلة مع رجال الجور المنهي عن الرجوع إليهم.

على أنّ القيد وارد مورد الغالب، فلا يستفاد منها الحصر بالرجولية في باب القضاء فضلاً عن الإفتاء، لو سلّم جواز التعدي عن موردها إلى مورد الفتوى^(١).

ومنها: أنّ المستفاد من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجّب والتسترّ والتصديّ للأُمور البيتية دون التدخّل فيما ينافي تلك الأمور.

ومن الظاهر أنّ التصديّ للإفتاء بحسب العادة جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال؛ لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف؟

ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٦.



﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ... ﴾^(١) يدلنا على وجوب التحذّر عند إنذار الفقيه ولم يقيّد ذلك بما إذا كان المنذر حرّاً، وكذا الحال في غيرها من الأدلّة اللفظية، ومقتضى إطلاقها عدم اعتبار الحرّية في المقلّد، ولا يأتي في المقام... أنّ المرتكز في أذهان المتشرعة أنّ من كان به منقصة دينية أو دنيوية مسقطه له عن الوقار والأنظار لا يجوز أن يتصدّى للمرجعية والإفتاء؛ لأنّه من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، ولا يرضى الشارع أن يتصداها من له منقصة... وذلك لأنّ العبودية ليست منقصة بوجه؛ فإنّ العبد قد يكون أرقى مرتبة من غيره، بل قد يكون وليّاً من أولياء الله سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك، وقد يبلغ العبد مرتبة النبوّة كلقمان، فإذا لم تكن العبودية منافية لشيء من مرتبتي الولاية والنبوّة، فهل تكون منافية لمنصب الإفتاء الذي هو دونهما كما لا يخفى^(٢).

٧ - الاجتهاد المطلق :

ذهب بعض الفقهاء - كالسيد اليزدي - إلى أنّ من جملة شرائط مرجع التقليد أن يكون مجتهداً مطلقاً^(٣)، وهو من كانت له

ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية في جميع الأبواب .

وعليه فلا يصحّ تقليد المجتهد المتجزّي وهو من كانت له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام في بعض الأبواب دون بعض^(٤).

وقد ذكر السيّد الحكيم أنّ اعتبار هذا الأمر هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الإجماع^(٥).

وذهب آخرون إلى جواز تقليد المتجزّي وصحّته^(٦).

فلا بدّ هنا من النظر في أدلّة جواز التقليد، أمّا سيرة العقلاء فمقتضاها عدم الفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين أن

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٣) العروة الوثقى ١: ٢٦، ٢٢٢.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٨.

(٥) مستمسك العروة ١: ٤٣ - ٤٤.

(٦) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٧ - ٢٣٥.



ما يمكن أن يكون رادعاً عنها إنما هو الكتاب العزيز والسنة الشريفة؛ إذ غيرهما ممّا يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرداعية أبداً.

أما الكتاب فآية النفر^(١) - إن سلّمنا دلالتها على وجوب التقليد - ليست بظاهرة في الحصر لتدلّ على أنّ وجوب التحذّر يترتب على إنذار الفقيه ولا يترتب على إنذار العالم الذي لا يصدق عليه الفقيه، وعليه فلا تكون الآية المباركة صالحة للرداعية.

وأما آية السؤال فهي وإن كانت صالحة للرداعية عن السيرة؛ وذلك لأنّ ظاهر الأمر بالسؤال هو أنّ السؤال من أهل الذكر واجب تعييني وأنّ الواجب على غير العالم أن يسأل أهل الذكر متعيّناً، لا أنّه واجب مخيّر بأن يكون غير العالم مأموراً بسؤال أهل الذكر أو غيرهم مخيّرًا بينهما.

ومن الواضح أنّ أهل الذكر غير صادق على من علم مسألة أو مسألتين، وعليه تكون الآية المباركة قد أوجبت الرجوع

يكون مجتهداً مطلقاً أو متجزّأ؛ لوضوح أنّ الجاهل بشيء يرجع إلى العالم به وإن لم يكن له معرفة بغيره من الأمور، فإنّهم يراجعون الطبيب الأخضائي بالعيون مثلاً وإن لم تكن له خبرة بغيرها.

وكذلك من له معرفة ببعض المسائل دون بعض وإن كان قليلاً، بل قد يقدّمون نظر المجتهد المتجزّي على نظر المجتهد المطلق عند المعارضة، كما إذا كان المتجزّي أعلم من المجتهد المطلق لممارسته ودقته في العلوم العقلية، وكونه أقوى استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل، كوجوب مقدّمة الواجب وبحتي الضدّ والترتب وغيرها وإن لم تكن له قوّة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

والحاصل: أنّه لا فرق بحسب السيرة العقلانية بين المجتهد المطلق والمتجزّي بوجه، ومقتضى ذلك جواز تقليد المتجزّي فيما استنبطه من الأحكام وإن كانت قليلة بحيث لا يصدق عليه عنوان الفقيه.

إنّما الكلام في أنّ هذه السيرة هل هي مردوع عنها في الشريعة المقدّسة أم لا؟

(١) التوبة: ١٢٢.



إلى المجتهد المطلق تعيّنًا، وهذا ينافي جواز الرجوع إلى المتجزئ؛ لأنّ مرجعه إلى التخيير بينهما وقد فرضنا أنّ الآية المباركة تدلّ على تعيّن الرجوع إلى المجتهد المطلق.

إلا أنّ دلالة هذه الآية على أصل جواز التقليد غير تامّة؛ وذلك لأنّ السؤال ليس مقدّمة للعمل بقول أهل الذكر تعبدًا، بل ظاهرها أنّ السؤال يكون مقدّمة لحصول العلم، فإنّ معنى الآية الكريمة: فاسألوا لكي تعلموا، وعلى هذا فلا يستفاد منها جعل الحجّة لفتوى المجتهد أصلاً كما تقدّم البحث في ذلك.

وأما الروايات فهي أيضاً كذلك لا تكون رادعة عن السيرة حتى إذا فرضنا أنّ الرواة المذكورين فيها من أجلاء الفقهاء وكبرائهم؛ وذلك لأنّها غير ظاهرة في الانحصار لتدلّ على عدم جواز الرجوع إلى غيرهم من العلماء^(١).

نعم، هناك روايتان ظاهرتان في الانحصار:

إحداهما: رواية الاحتجاج المروية عن

أبي محمّد العسكري عليه السلام: «... فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه...»^(٢)، فإنّ ظاهرها حصر المقلّد في الفقهاء المتّصّفين بالأوصاف الواردة في الحديث فلا يجوز تقليد غير الفقيه.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند وقاصرة الدلالة؛ وذلك لأنّ السؤال فيها عن الفرق بين عوام اليهود وعوام المسلمين حيث يعاقب هؤلاء على متابعتهم لعلمائهم ولا يعاقب المسلمون على متابعة علماء دينهم؟

فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ ذلك من جهة علمهم بأكل علمائهم الرشا وفعلهم المحرّمات، ومع ذلك أطاعوهم واعتمدوا عليهم، وأمّا عوام الشيعة فيتّبعون الفقهاء العدول، فهي في مقام بيان الفارق بين الفاسق والعاقل وليست في مقام بيان أنّ الفقاهة معتبرة في المقلّد^(٣).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢٢٨ - ٢٣٠.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٠ -



ثانيهما: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة - حيث ورد فيها -: «... ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً...»^(١).

لاتحادهما، ولا علم لنا بذلك؛ لأنّ القضاة ترتبط بأبواب كثيرة من الفقه فيمكن أن يعتبر في المتصدي لها العلم بجملة وافية من أحكامهم، وهذا بخلاف الإفتاء فإنّ العلم بمسألة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهية.

فإنّها تدلّ على أنّ القاضي يعتبر أن يكون عارفاً بأحكامهم وناظراً في حلالهم وحرامهم.

وثالثاً: بأنّها في موردها معارضة بمعتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^(٢).

ومن الواضح أنّ من عرف مسألة أو مسألتين لا يصدق عليه العارف بأحكامهم لأنّ ظاهره العموم، فالرواية ظاهرة في حصر القضاء بمن عرف أحكامهم، وبما أنّ منصب القضاء منصب الفتوى بعينه فلا مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء، والنتيجة عدم جواز مراجعة المجتهد المتجزئ؛ لعدم كونه عارفاً بأحكامهم^(٣).

ولكن نوقش في الاستدلال بها:

أولاً: بأنّها ضعيفة سنداً.

وثانياً: أنّ إثبات هذا يحتاج إلى علم خارجي بأنّ كلّ ما يكون شرطاً في باب القضاء يكون شرطاً في باب الإفتاء؛

(١) الوسائل ٢٧: ١٣٦، ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣١ - ٢٣٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣، ب ١ من صفات القاضي، ح ٥.

(٤) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٢.



لكن يرد عليه: أنّ الشيء من الأمر الكثير وإن كان ظاهراً فيما هو كثير في نفسه إلا أنّ الوارد في الرواية عن طريق الشيخ الكليني والشيخ الصدوق: «من قضائنا»^(١)، وعن طريق الشيخ الطوسي في التهذيب: «من قضايانا»^(٢).

فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختي الكافي والفقيه، أعني «من قضائنا» ومعه لا دلالة للرواية على إرادة معرفة الكثير من أحكامهم.

على أنّ كلمة «قضايانا» مذكورة في روايتين ضعيفتين من طريق إسناده الشيخ الكليني والشيخ الطوسي من جهة معلّى بن محمّد، وأمّا على طريق الشيخ الصدوق فهي حسنة؛ لأنّه رواها بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة، وفي طريقه إلى ابن عائذ الحسن بن علي الوشاء وهو ممدوح، وقد عرفت أنّها مشتملة على «قضائنا» فلم يثبت اشتغال الرواية على

وقد يقال: إنّ الظاهر من كلمة (من) وإن كان هو التبعيض بل لا يصحّ أن تكون بيانية في الرواية؛ لأنّ المتعين حينئذٍ أن يقال: أشياء من قضايانا للزوم التطابق بين المبين والبيان، إلا أنّ مدخلها - وهو قضايانا بمعنى أحكامهم وعلومهم - بما أنّه أمر كثير بل أمور غير متناهية بالإضافة إلى البشر فلا مناص من أن يكون الشيء من تلك الأمور أيضاً كثيراً في نفسه وإن كان قليلاً بالإضافة إلى أحكامهم، ومن هنا لا يصحّ أن يقال: القطرة شيء من البحر أو أنّ من ملك فلساً واحداً أنّ عنده شيئاً من المال.

ومن ذلك المعروف عن المحقق النجفي (صاحب الجواهر) أنّه قيل له - عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه - عنده شيء من علم جعفر الصادق عليه السلام مع أنّه عليه السلام من أكابر الفقهاء وأعلامهم؛ إذاً الحسنه والمقبولة متطابقتان في الدلالة على أنّ القاضي لا بدّ أن يكون عارفاً بجملة معتدّ بها من الأحكام، وهذا غير متحقّق في المجتهد المتجزئ الذي استنبط مسألة أو مسألتين ونحوهما.

(١) الكافي ٧: ٤١٢، ح ٤. الفقيه ٣: ٢، ح ١ (الطبعة القديمة).

(٢) التهذيب ٦: ٢١٩، ح ٥١٦.



«قضايانا» في نفسه، ولا شبهة في أن شيئاً من قضائنا يصدق على القليل أيضاً.

ولكن بناءً على إثبات الوثاقة إذا كان الراوي وقع في أسانيد كامل الزيارات فالرواية صحيحة على كل حال؛ لوقوع معلّى بن محمد والحسن بن علي الوشاء في أسانيد كامل الزيارات، فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه.

فكما أن الرواية صحيحة سنداً من طريق الشيخ الطوسي والشيخ الكليني كذلك صحيحة سنداً من طريق الشيخ الصدوق.

وعليه فهذه الرواية معارضة للمقبولة، وهي غير معتبرة في موردها فضلاً عن أن تدلّ على عدم جواز الرجوع إلى المتجزئ في الاجتهاد.

إذاً السيرة العقلائية ثابتة ولم يرد ردع عنها في الشريعة المقدسة، فإن تمّ إجماع هناك على عدم جواز الرجوع إلى المتجزئ فهو وإلا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الأحكام وإن كان قليلاً غايته^(١).

وعلى تقدير دلالة الكتاب والسنة على عدم جواز الرجوع إلى من لم يتّصف بالفقاهة أيضاً لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزئ مطلقاً؛ وذلك لأن النسبة بين المجتهد المطلق وعنوان الفقيه وكذا بينه وبين المتجزئ عموم من وجه، فإن عنوان الفقيه إنما يصدق باستنباط جملة معتدّ بها من الأحكام، ومعه قد يجوز تقليد المجتهد المتجزئ كما أنه قد لا يجوز تقليد المجتهد المطلق، فإن المجتهد إذا استنبط جملة معتدّاً بها من الأحكام ولم يتمكن من الاستنباط في غيرها لقصور باعه وملكوته فهو متجزئ لا محالة؛ إذ ليست له ملكة استنباط الأحكام على إطلاقها إلا أنه ممن يجوز تقليده؛ لصدق عنوان الفقيه عليه، لما فرضناه من أنه استنبط جملة معتدّاً بها من الأحكام، وهي موجبة لصدق الفقيه عليه، ومقتضى الكتاب والسنة جواز تقليد الفقيه كما مرّ.

وإذا فرضنا أن المجتهد متمكن من استنباط الأحكام على إطلاقها من دون

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٢ -



أن تختص قدرته بباب دون باب إلا أنه لم يتصد للاستنباط ولا في مورد واحد فلا شبهة في أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه في جميع الأبواب والموارد، ومع ذلك لا مسوغ للرجوع إليه؛ إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالماً بالأحكام الشرعية بالفعل.

مسألة أو مسألتين أو عدة مسائل معينة من مداركها، بل يتعدى إلى ما ورد في معتبرة عمر بن حنظلة ويلتزم بالموارد الذي يصدق على المجتهد الذي يرجع إليه أنه رجل يعرف حلالهم وحرامهم وينظر فيها، وهذا فيما إذا كان المجتهد كثير الاستنباط لا قليله (٢).

٨ - طيب الولادة :

وبالجملة، إذا كان المدار في جواز التقليد وعدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجزئ وقد لا يصدق على المجتهد المطلق، ومعه لا مسوغ للحكم بعدم جواز الرجوع إلى المتجزئ مطلقاً (١).

اشتراط في مرجع التقليد أن لا يكون متولداً من الزنى (٣)؛ فإن مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية وكذا سيرة العقلاء وإن كان عدم الفرق فيمن يرجع إليه الجاهل بين المتولد من الزنى وغيره.

وقد ذهب جملة من الفقهاء إلى التفصيل في المسألة بين المتجزئ القليل الاستنباط وكثيره، فلا يجوز تقليد الأول ويجوز تقليد الثاني.

إلا أنه كما تقدم أن الشارع لا يرضى بزعامه من له منقصة بوجه، فإنه لا يرضى بإمامة مثله للجماعة فبالأولوية لا يرضى بتصديده للزعامه الكبرى للمسلمين؛ لأن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية والمتولد من الزنى وإن لم يكن

واستدل على ذلك - مضافاً إلى ما تقدم - بأن عمدة أدلة جواز التقليد الروايات المتقدمة الوارد فيها الإرجاع إلى أشخاص خاصين، واحتمال اقتصار الشارع في الإضاء على أمثالهم لا يجوز التعدي إلى مثل من علم من الأحكام

(١) التفتيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ١٢٨.

(٣) المروة الوفاي: ١، ٢٧، ٢٢م.



عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب أمراً مباحاً شرعاً لهواه؛ إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه، ولا يتصف بذلك غير المعصوم عليه السلام إلا نادراً غايته، وإن كان المراد المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع فهو عبارة أخرى عن العدالة ولا يكون أمراً زائداً عليها^(١).

ولكن ذهب بعضهم إلى عدم قصور الرواية في دلالتها على اعتبار أمر زائد على العدالة؛ إذ الظاهر أن المراد هو اشتراط المخالفة للهوى في خصوص المباحات، إلا أنه لا يصدق على من ارتكب مباحاً واحداً أو متعدداً أنه لم يخالف هواه؛ ضرورة أن المتفاهم عرفاً من ذلك أن يكون عبداً لهواه تابعاً له في كل ما يشتهي ويتلذذ به، ومجرد الإتيان بجملة من المباحات لا ينافي المخالفة له بوجه، فهذه الجملة دالة على أمر زائد

مقتضراً في ذاته - كما إذا كان عادلاً بل في غاية التقى والورع - غير أن نقصه من هذه الجهة موجب لحرمانه عن التصدي للزعامة العظمى^(١).

٩ - عدم الإقبال على الدنيا :

صرح بعض الفقهاء بأنه يشترط في مرجع التقليد أن لا يكون مقبلاً على الدنيا طالباً لها مكباً عليها مجداً في تحصيلها^(٢).

والظاهر أن المراد من ذلك اعتبار أمر آخر زائد على شرطية العدالة؛ لأن اشتراط تلك الأمور لو كان راجعاً إلى شرطية العدالة لم يكن وجه لتكرارها وكان ذكرها مستدركاً لا محالة.

واستند في ذلك إلى قول أبي محمد العسكري عليه السلام: «... من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه...»^(٣).

وأورد عليه: بأن الرواية ضعيفة السند قاصرة الدلالة على المدعى؛ فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها وإطلاقها؛ حيث إن لازمه

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٥ -

٢٣٦.

(٢) العروة الوثقى ١: ٢٧، ٢٢م.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢٣٦ - ٢٣٧.



على العدالة ولا توجب انحصار الدائرة في أفراد يكونون في غاية القلّة.

الاضطراب فيها والخروج عن مقتضاها زيادة في الغفلة.

فاللازم - بناءً على اعتبار سند الرواية - الالتزام بذلك ولا مانع منه، فإنّ المرجعية من المناصب المهمّة الإلهية مرجعها إلى الزعامة الكبرى والرئاسة العظمى في عصر النبية، فالأحوط - بملاحظة ما ذكرنا - اعتبار هذا الأمر^(١).

واستدلّ على اعتباره بأنّ الضبط بهذا المعنى مفروغ عن اعتباره بينهم ظاهراً؛ لقصور السيرة العقلائية عن غير الضابط، والإطلاقات الشرعية قاصرة عن غير مورد السيرة العقلائية لورودها في مقام إمضاءها.

على أنّه لا يبعد توقّف صدق العناوين المأخوذة في الأدلّة - كالفقيه والعالم وأهل الذكر وغيرها - على الضبط ولا يكفي فيها عرفاً الجزم بالحكم مع العجز عن إرجاعه لمدركه للاضطراب فيه، بل لا يبعد توقّف الاجتهاد بحسب تعريفهم له على الضبط بالمقدار المتعارف؛ إذ مع عدمه لا يكون الاستنباط عن الأدلّة التفصيلية بل هو من سنخ الجراف.

هذا في أصل تقليد غير الضابط، وأمّا مع فرض اختلافه مع الضابط فلا ريب في أعلمية الضابط الموجبة لتقديمه^(٤).

١٠ - الضبط بالمقدار المتعارف :

صرّح بعض الفقهاء باعتبار الضبط بالمقدار المتعارف فيمن يرجع إليه في التقليد^(٢). ولكن ذهب بعض آخر إلى عدم اعتباره مدّعياً عدم الدليل عليه.

ولا يفرق في السيرة العقلائية بين من تعارف ضبطه ومن يكون خارجاً عن المتعارف بأن يكون ضبطه قليلاً.

نعم، ربما يقال بانصراف الأدلّة اللفظية عن مثله، لكنّه على فرض تسليمه بدوي يزول بالتأمّل^(٣).

وذكر بعضهم أنّ المراد من الضبط بالمقدار المتعارف المعتبر في المفتي هو ضبط الأدلّة في مقام الفتوى وعدم

(١) تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١١٥.

(٢) المنهاج (الخوئي) ١: ٥٠، ٦٠، ٦١.

(٣) مباني المنهاج ١: ٣٤.

(٤) مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ٥٥ - ٥٦.



١١- أن يكون مستند المجتهد في الاستنباط الأدلة المتعارفة :

يعتبر في من يرجع إليه في التقليد أن يكون طريقه في الاستنباط الأدلة المتعارفة من الكتاب والسنة والإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام والعقل في بعض الموارد، وعليه فلا يجوز الرجوع إلى من يستنبط الأحكام الشرعية من الطرق غير المتعارفة كالعلوم الغريبة، مثل: الرمل والجفر والاستخارة والقرعة وغيرها مما لم يقدّم دليل على حجّيته في الشريعة المقدّسة؛ وذلك إمّا بحسب الأدلة اللفظية لجواز التقليد؛ فلاّنه لا يصدق عليه الفقيه في الدين أو الناظر في حلالهم وحرامهم أو العارف بأحكامهم ونحوها من العناوين الواردة في تلك الأدلة، كما أنّ العقلاء ليست لهم سيرة في الرجوع إلى مثله.

وقد وقع الكلام في تقليد من يستنبط الأحكام الشرعية من غير الطرق المتعارفة والغريبة كما إذا بنى على انسداد باب العلم والعلمي ووجوب العمل بالظنّ على الكشف؛ بمعنى أنّ العقل يستكشف بعد الانسداد أنّ الشارع قد اعتبر الظنّ حجة

وطريقاً إلى أحكامه - أو على الحكومة - بكلاً معنيها؛ أي بمعنى استقلال العقل بوجوب العمل بالظنّ حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الافتتاح، أو بمعنى تنزله من لزوم الامتثال الجزمي إلى كفاية الامتثال الاحتمالي - وفي المسألة قولان:

الأول: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني، وهو عدم جواز تقليده ^(١).

والدليل على ذلك أمّا على الحكومة فلأجل أنّ المجتهد على هذا المسلك جاهل بالأحكام، وهو معترف بجهله ولا يرجع الجاهل إلى مثله، ومقدّمات الانسداد إنّما تتم عند المجتهد لا العامي؛ لأنّ إحدى مقدّماته انحصار الطريق بالظنّ، ولا ينحصر طريق الامتثال للعامي به؛ إذ له أن يرجع إلى فتوى المجتهد الباني على الافتتاح.

وكذلك الحال على تقدير انحصار المجتهد بمن يرى الانسداد لتمكّن العامي من الاحتياط وإن بلغ العسر والجرح، فإنّ

(١) انظر: كفاية الأصول: ٤٦٤ - ٤٦٦.



العامي لا قدرة له على إبطال الاحتياط المستلزم لهما، فلا ينحصر الطريق في حقه بالظن.

اللهم إلا أن يتمكن العامي من إبطال الاحتياط إذا كان مستلزماً للحرَج، وهذا دونه خِراط القتاد، أو يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام، فإنَّ العقل يستقلَّ معه بعدم الجواز.

وهذا بخلاف المجتهد؛ إذ لا يجوز له أن يرجع إلى الغير الذي يرى خطأ وجهله بالأحكام وهو متمكِّن من إبطال وجوب العمل بالاحتياط أو جوازه، هذا كله على الحكومة.

وكذلك الأمر بناءً على الكشف فإنَّ المجتهد وإن كان يرى نفسه عالماً بالأحكام الشرعية إلا أنَّ حجية الظنَّ المستكشفة بمقدمات الانسداد إنما تختص بمن تمتَّ عنده المقدمات ولا تتم إلا عند المجتهد دون العامي؛ لأنَّ الطريق في حقه غير منحصر بالظنَّ لتمكُّنه من تقليد المجتهد الباني على الانفتاح كتمكُّنه من العمل بالاحتياط^(١).

وهو القول بجواز تقليده وعدم الفرق بين المجتهد القائل بالانسداد وبين القائل بالانفتاح؛ وذلك لأنَّ المجتهد القائل بالانسداد إن كان أعلم من القائل بالانفتاح وكان العامي عالماً بالمخالفة بينهما فالمتعین الرجوع إلى القائل بالانسداد، لأنَّه الأَعلَم؛ لما ثبت من لزوم الأخذ بقول الأَعلَم مع المخالفة.

ولا يصغى في المقام إلى دعوى أنَّ مقدمات الانسداد إنما تتم عند المجتهد دون العامي؛ لأنَّ تلك المقدمات كما تتم عند المجتهد تتم عند العامي المقلِّد أيضاً؛ لأجل انحصار طريقه بالعمل بالظنَّ؛ إذ ليس له أن يقلِّد المجتهد الباني على الانفتاح؛ لأنَّ المجتهد الأَعلَم يرى خطأ وجهله، ومع ذهاب المجتهد الواجب تقليده ومتابعته إلى خطأ القائل بالانفتاح وحكمه بجهله لا يسوغ للمقلِّد الرجوع إليه، فإنَّ المجتهد الأَعلَم وإن كان يعترف بجهله إلاَّ أنَّه يدَّعي جهل القائل بالانفتاح، فإنَّه أشدَّ جهالة من الباني على الانسداد؛

(١) التتقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٤١ -



١٢- الأورعية :

إذا كان هناك مجتهدان وكان أحدهما أروع من الآخر، فتارةً يكونان متساويين في العلم وأخرى يكونان مختلفين في العلم.

ففي الصورة الأولى قوَى الشيخ الأنصاري^(٢) وجوب اختيار الأروع، واستظهر الشهرة على ذلك، بل حكى الإجماع عليه عن المحقق الثاني^(٣)، واختاره بعض الفقهاء، إمّا بنحو الفتوى^(٤) أو بنحو الاحتياط للزومي^(٥).

ولكن ذهب بعضهم إلى عدم وجوب ذلك وإن كان لزوم رعايتها أحوط وأولى^(٦).

لأنّه بسيط لالتفاتة إلى جهله، بخلاف القائل بالانفتاح لأنّه غير ملتفت إلى جهله فهو جهل مركّب، كما أنّه غير متمكّن من الاحتياط؛ وذلك لأنّ العامي وإن لم يتمكّن من إبطاله إلّا أنّه يرجع في جوازه وعدمه إلى الأعلّم، وهو يدّعي عدم جوازه أو عدم وجوبه، أو أن نفرض العامي متمكّنًا من إبطال وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر والحرج؛ إذًا ينحصر طريقه بالعمل بالظنّ.

نعم، إذا كان المجتهد الباني على الانفتاح أعلم من المجتهد الباني على الانسداد وكان المكلف عالماً بالاختلاف بينهما في الفتوى فعندئذٍ - بناءً على القول بتعيّن تقليد الأعلّم مع العلم بالمخالفة - لا يجوز تقليد المجتهد الباني على الانسداد، وهذا لا لأنّ القائل بالانسداد لا مسوّغ لتقليده بل لتعيّن تقليد الأعلّم وعدم جواز تقليد غيره في صورة العلم بالمخالفة.

والحاصل: أنّه لا فرق بين القائل بالانفتاح والباني على الانسداد بناءً على الحكومة فضلاً عن القول بالكشف^(١).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢٤٣ - ٢٤٢.

(٢) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٦٩ - ٧٠.

(٣) حاشية الشرائع (حياة المحقّق الكرّي): ١١ - ١١٤.

(٤) العروة الوثقى ١: ٢٠، ٣١، م ١٣، ٣٣.

(٥) انظر: العروة الوثقى ١: ٣١، م ٣٣، تعليقه البروجردی،

الرقم ٤.

(٦) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٠، م ١٣، تعليقه آل ياسين،

الجواهری، الخميني، الفيروزآبادي، الغلبايگاني.

الخوانساري، الشيرازي، الثاني، الرقم ٣. التنقيح في

شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٠٧.



واستدل على مرجحية الأورعية
بوجهين:

الأول: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة
ونحوها من الروايات على الترجيح
بالأورعية، ففي المقبولة: «الحكم ما حكم
به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث
وأورعهما...»^(١).

وأورد عليه: بأنها واردة في مورد
القضاء وفصل الخصومة، والتعدي منه إلى
مورد الفتوى يتوقف على الجزم بعدم
خصوصية المورد، وهو غير حاصل في
المقام؛ إذ يحتمل أن يكون الترجيح بهذه
الأوصاف إنما هو من أجل أنه في
المرافعات والخصومات لا مناص من
فصلها ورفعها، وترجيح أحد الحكمين
يوجب رفع الخصومة وفصلها، والتخير
ينافي ذلك؛ لاستلزامه بقاء المرافعة
بحالها، وهذا بخلاف الفتوى فإنه لا مانع
فيها من الحكم بالتخير؛ لأن الفتوى كثيراً
ما تصدر من الفقيه في غير مقام الخصومة
والنزاع^(٢).

مضافاً إلى ذلك أن ظاهر المقبولة
ونحوها هو أن المرجح مجموع الأوصاف

المذكورة فيها، لا أن كل واحد منها مستقلاً
يكون مرجحاً، وعليه فلا وجه للاستدلال
بها للمطلوب^(٣).

الوجه الثاني: حكم العقل بلزوم الأخذ
بما يحتمل تعينه عند دوران الأمر بين
التعيين والتخير، وهو فتوى الأورع^(٤).

وناقش المحقق الأصفهاني في ذلك بأن
القاعدة إنما تقتضي الأخذ بما يحتمل تعينه
فيما إذا استند احتمال التعيين إلى أقوائية
الملاك في أحدهما عن الملاك في الآخر
كما في العلمية؛ إذ الملاك في حجية
الفتوى والنظر هو العلم والفقاهة، وهما في
الأعلم أقوى منهما في غير العلم،
والأصل يقتضي التعيين في مثله.

وأما إذا كان احتمال التعيين مستنداً إلى
أمر خارج عن الملاك ولم يستند إلى
أقوائته في أحدهما فلا يقتضي الأصل فيه

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١.

وانظر: التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٧٠.

(٢) انظر: التنقيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد):

١٧٤ - ١٧٥. تنقيح مباني المروة (الطهارة) ١: ٣٤.

(٣) تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٩.

(٤) بحوث في الأصول ٣: ٦٥.



التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجية على التقدير العمل به، والأمر في المقام كذلك؛ لأن العمل بفتوى الأورع معذر يقيناً، ومعذرية فتوى غير الأورع غير معلومة؛ للشك في حجيتها وهو يساوق القطع بعدم حجيتها، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المرجح أمراً خارجياً كما في المقام وبين أن يكون أمراً راجعاً إلى أقوائية الملاك^(٢).

هذا كله بناءً على الالتزام بنظرية معقولة التخيير في الحجية عند تساوي المجتهدين في العلم، فإنه على ذلك يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وأما بناءً على نظرية عدم معقولة التخيير في الحجية وعدم شمول الأدلة لشيء من المتعارضين وسقوطهما عن الحجية، فليس المقام من موارد الدوران بين التعيين والتخيير.

وكذلك بناءً على عدم إمكان الاحتياط؛ لأن التخيير ليس من أجل أن الفتويين

التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجية على الفرض، والأمر في المقام كذلك؛ إذ الملاك في حجية الفتوى هو العلم وهو مشترك فيه بين الأورع وغيره^(١).

وأجيب عن ذلك بأن الأورعية قد يفرض القطع بعدم كونها ذات دخالة في حكم الشارع بحجية الفتوى بوجه وهي خارجة حينئذٍ عن محلّ الكلام، فإنّ حالها على هذا حال الهاشمية والأستية وصباحة الوجه وغيرها، فكما أنّ تلك الصفات ليست مرجحة لإحدى الفتويين من غير ريب كذلك الحال في الأورعية على الفرض.

وأما إذا احتملنا أن تكون مرجحة لإحدهما ليس من جهة كونها ذات دخالة فيما هو الملاك للحجية بل من جهة احتمال أنّ الشارع قد جعلها مرجحة لإحدهما من باب أنّ مقتضى منصب المرجعية وعظم شأنها ذلك مثلاً، فوقتئذٍ لا بدّ من اختيار الأورع إذا كانت فتواه مخالفة لفتوى غيره؛ وذلك لأنّ الملاك فيما استقلّ به العقل من الأخذ بما يحتمل تعيينه إنّما هو حصول اليقين بفرأغ الذمة عن

(١) انظر: بحوث في الأصول ٣: ٦٥.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٧٦ - ١٧٧. تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد):

١٧٠ - ١٧١.



حجّتان تخييريتان؛ وذلك لأنهما ساقطتان عن الحجّة بالتعارض فليست هناك حجّة لتكون الأورعية مرجّحة لإحدهما على الأخرى، بل التخيير هنا من أجل أنّ العقل يتنزّل من الامتثال القطعي إلى الامتثال الاحتمالي.

ومن الواضح أنّ العمل على طبق فتوى الأورع والعمل بفتوى غير الأورع كلاهما امتثال احتمالي، فلا موجب لتقدّم أحدهما على الآخر بوجه^(١).

وأما إذا كان أحد المجتهدين أورع من الثاني إلّا أنّ الثاني أعلم من الأورع، فقال الشيخ الأنصاري في طرح المسألة وذكر الأقوال: «ولو دار الأمر بين الأعلّم والأورع ففي ترجيح أيّهما أو التخيير أقوال، وتقديم الأعلّم لا يخلو عن قوّة، وكأنّه المشهور، بل لم نجد القول بالأورع لعلّماثنا. نعم، عن النية أنّه حكاه عن قوم»^(٢).

والتحقيق في المسألة: هو أنّ تقديم الأورع ليس له دليل تام إلّا قاعدة الاشتغال المقتضية لتقديم فتوى الأورع على فتوى غيره؛ وذلك لما تقدّم من أنّ

العمل بفتوى الأورع معذّر يقيناً، وأما معذّرية فتوى غير الأورع فغير معلومة، ولكن في هذه الصورة أنّ مقتضى سيرة العقلاء على مرجّحية الأعلمية هو أنّ فتوى الأعلّم ولو لم يكن أورع تكون معذّرة، وعليه فلا مجال لجريان قاعدة الاشتغال^(٣).

هذا كلّه فيما إذا اختلفا في الفتوى.

وأما إذا كانا متّفقين في الفتوى فلا يأتي هذا البحث؛ إذ لا دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين عند الموافقة، فلا تكون الأورعية مرجّحة بوجه، بل وكذا الحال فيما إذا لم يعلم المخالفة بينهما في نظر بعض الفقهاء، في حين ذهب بعضهم إلى وجوب اختيار الأورع في هذه الصورة^(٤)، وعليه يأتي الكلام المتقدم في لزوم الترجيح بالأورعية وعدمه.

(١) التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٧.

(٢) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٧٠.

(٣) انظر: التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٦.

(٤) انظر: التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٣ - ١٧٤.



١٣ - الأعلمية :

ذكر بعض الفقهاء الأعلمية في عداد شروط المقلد^(١).

ولكن قال بعض آخر: إنّ الأعلمية ليست شرطاً لجواز تقليد المجتهد، بل الشرط أن لا تكون فتواه مخالفةً لفتوى من هو أفضل منه^(٢).

أو قل: هي شرط في صورة اختلاف الفتوى^(٣)، وسيتضح ذلك خلال الأبحاث التالية.

ويقع البحث في المقام ضمن الفروع التالية :

أ - المراد من الأعلم :

قال السيّد اليزدي: « المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل: أن يكون أجود استنباطاً »^(٤).

وذكر السيّد الخوئي أنّ مقتضى دليل وجوب تقليد الأعلّم - أي سيرة العقلاء وقاعدة الاشتغال^(٥) - أنّ المراد منه من

كان أعرف بتطبيق الكبريات على الصغريات وأدقّ في استنباط الأحكام من الأدلة وأكثر إحاطة بما يرجع إلى جودة الاستنباط، ولا دخل لأمر آخر في ذلك، كما هو في سائر العلوم، فإنّ الطبيب الأعلّم - مثلاً - من هو أعرف بتطبيق كبريات علم الطبّ وقواعده على مصاديقها وأدقّ وأجود طبابةً وما يرتبط بذلك من دون مدخلية أمر آخر في ذلك^(٦).

ب - حكم تقليد الأعلّم :

والبحث فيه في مقامين :

الأوّل: في ما يستقلّ به عقل العامي في نفسه ومن غير تقليد في المسألة وهل هو

(١) العروة الوثقى ١: ٢٦، م ٢٢.

(٢) العروة الوثقى ١: ٢٦، م ٢٢، تعليقة الأصفهاني، الرقم ٦، وانظر: تعليقة الكليني.

(٣) العروة الوثقى ١: ٢٦، م ٢٢، الخميني، الرقم ٦.

(٤) العروة الوثقى ١: ٢٣، م ١٧.

(٥) فإنّه يرى أنّ دليل وجوب تقليد الأعلّم يكون منحصراً في سيرة العقلاء وقاعدة الاشتغال، وأمّا غيرهما من الأدلة اللفظية، فإنّها لا دلالة لها وإنّما أنّها تكون بصدد إمضاء بناء العقلاء وسيرتهم على لزوم تقليد الأعلّم من دون أن تكون أدلة تأسيسية، وسيتضح ذلك من خلال الأبحاث الآتية.

(٦) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ١١٠ - ١١١.



أ - صورة الاتفاق بالفتوى :

وهذه الصورة وإن كانت نادرة إلا أنها لو اتفقت في مورد لم يجب فيها تقليد الأعلّم بوجه؛ وذلك لأنّ الحجّة حسبما يستفاد من الأدلّة إنّما هي ثابتة لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه على نحو صرف الوجود، وإذا عمل العامي بفتيها فقد عمل على طبق فتوى الفقيه، وهذا يكفي في تحقّق الامتنال.

ولم يقدّم دليل على وجوب تعيين المقلّد وتمييزه، فإنّ حال المقام حال ما إذا قام خبران على وجوب شيء، فإنّ المجتهد إذا أفتى بالوجوب مستنداً إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحجّة وعمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعيين ما عمل به وأنّه أيّهما^(١).

هذا، ولكن نسب السيّد الخوئي إلى أستاذه المحقّق الأصفهاني أنّه ذكر أنّ الحجج لا تكاد تتّصف بالحجّة بوجودها الواقعي وإنّما تكون الحجّة حجة فيما إذا

تعيّن تقليد الأعلّم أو التخيير بينه وبين تقليد غيره؟

وقد ذكروا هنا أنّه لا ينبغي الشك في استقلال عقل العامي بلزوم الرجوع إلى الأعلّم مستدّين على ذلك بأنّ العامي إذا التفت إلى تنجز الأحكام الشرعية عليه بالعلم الإجمالي، وأنّه ليس مطلق العنان في أفعاله وتروكه تجاهها، وأنّه لا طريق له إلى امتثالها من الاجتهاد والاحتياط، وأنّ الطريق منحصر بالنسبة له بفتوى المجتهدين ولو بملاحظة بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة استقلّ عقله بلزوم تقليد الأعلّم؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّة، وفي هذه الصورة يستقلّ العقل بلزوم ترجيح محتمل التعيين^(١).

المقام الثاني: في وظيفة المجتهد وما يستظهره من الأدلّة في المسألة وما يفتي به في المقام؟

وقد ذكر أنّ للمسألة ثلاث صور، حيث إنّ المقلّد تارةً يحرز اتفاق الأعلّم وغيره في الفتوى، وأخرى يحرز أنّهما مختلفان، وثالثة يشكّ في ذلك:

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٤، ٧٥.

(٢) التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٣٥.



استند إليها المكلف في عمله^(١).

إلا أنه لم يوافق أستاذه حيث ذكر أنّ الحجة لا دليل على لزوم الاستناد إليها في مقام الامتثال؛ وذلك لأنّ الأثر المترتب على الحجّة أمران:

أحدهما: تنجيز الواقع، والآخر: التعذير عن مخالفته، أمّا المنجزية فلم يناقش أحد في أنّ الواقع إنّما يتنجّز بوجود الحجة وكونها في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها ولا تتوقّف منجزيتها على علم المكلف بها فضلاً عن استناده إليها، فإنّها منجزة للواقع، علم بها المكلف أم لم يعلم، بحيث لو لم يعمل على طبقها استحقّ العقاب على مخالفة التكليف المنجز في حقّه بقيام الحجة عليه، ومن هنا قلنا بوجود الفحص في الشبهات الحكمية؛ لأنّ احتمال وجود الحجة في الواقع على نحو لو فحص عنها ظفر بها كافٍ في تنجّز الواقع واستحقاق العقاب على مخالفته؛ لوضوح أنّ العقاب مع كون الحجة في معرض الوصول ليس عقاباً بلا بيان وإنّما هو من العقاب مع البيان.

وأما التعذير فالأمر فيه كذلك؛ وذلك

لأنّ المجتهدين إذا أفتيا بإباحة فعل وهو واجب واقعاً فتركه المكلف لا عن استناد إلى فتوى أحدهما بل لاشتغاء نفسه ورغبته مع العلم بقيام الحجة على الإباحة فلا شكّ في أنّه لا يصحّ عقابه وقتنّذ على مخالفة الواقع؛ لأنّه بلا بيان، بل هو من العقاب مع بيان عدم وهو أقبح من العقاب من دون بيان.

نعم، إذا لم يعلم بإفتائهما بالإباحة وتركها المكلف لاشتغاء نفسه استحقّ العقاب على مخالفة الواقع لكان أنّه منجز في حقّه ولم يستند في مخالفته إلى مؤمن، فإنّ الأمن من العقاب إنّما يحصل بالاستناد إلى الحجة أو العلم بقيامها على الإباحة.

هذا كلّه فيما إذا كانت فتواهما على خلاف الاحتياط، وأمّا إذا كانت على وفق

(١) التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١١٤.
قال المحقّق الأصفهانى في بحوث في الأصول (٣):
(٦٣): «ويمكن أن يشكل بأنّ الاستناد إلى الفتوى وإن لم يكن دخیلاً في صحّة العمل فإنّها تابعة للواقع، إلّا أنّ الحجة إنّما يستند إليها في مقام الاعتذار إذا استند إليها في العمل المخالف للواقع، فمع عدم الاستناد إليها في العمل لا معنى لأنّ يحتجّ بها على المولى عند الخطأ».



ويسوغ للمكلف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها وإلى فتوى ذاك كذلك .

كما أن له أن يستند إلى الطبيعي الملفى عنه الخصوصيات والمشخصات والكثرات والمميزات؛ لأنه الموضوع للحجية، كما هو الحال في بقية الحجج المتفقه في المضمون .

وبهذا يظهر أن الاستناد إلى مجموع الفتاوى غير صحيح؛ لأنّ المجموع بما هو مجموع - أعني اعتبار ضمّ كلّ واحدة منها إلى الأخرى - في مقام الاستناد ينافي حجية كلّ من الفتاوى في نفسها؛ لما ذكرناه من أن كلّ واحدة من الفتاوى حجة على استقلالها، فلا معنى لانضمام بعضها إلى بعضها الآخر في مقام الاستناد .

وبعبارة أخرى: أن كلّ واحدة منها معذرة ومنجزة لا أنّها جزئها .

وأما الاستناد إلى المجموع لا بما هو كذلك، بل بمعنى الجميع بأن يستند إلى هذا في نفسه وإلى ذاك كذلك، وهو

الاحتياط - كما إذا أفتيا بوجوب السورة في الصلاة وأتى بها المكلف من باب الاحتياط لا الاستناد إلى فتاوها - فلا إشكال في صحة عمله؛ لأنه عمل بالاحتياط وموجب للقطع بالامتنال ولو لم يستند في عمله إلى شيء من الفتويين^(١) .

ثم إنّه لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتوى أحدهما المعين أو يكفي الاستناد إلى الجامع أو المجموع؟

قال السيّد الخوئي: «إنّ الاستناد إلى فتوى أيّ واحد من المجتهدين المتّقين في الاجتهاد يجزي في مقام الامتنال؛ وذلك لشمول أدلّة الحجية لفتوى كلّ واحد منهم في محلّ الكلام .

وسرّه: أنّ الحجية نظير غيرها من الأحكام الوضعية أو التكليفية قد جعلت لطبيعي الدليل، وهو قابل الصدق على الواحد والكثير، إذاً فموضوع الحجية في المقام إنّما هو طبيعي فتوى العالم أو الفقيه، وهو قابل الانطباق على فتوى كلّ من المجتهدين، وبهذا تتّصف كلّ واحدة من الفتاوى المتّفقة بالمنجزية والمعدّرية،

(١) التّفيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١١٥ -



هذا، وقد اختاره الكثير من الفقهاء إمّا على نحو الجزم^(٧)، أو على نحو الاحتياط للزومي^(٨).

وقيّده بعضهم بما إذا كان الفاصل بين الأعلّم وغيره كبيراً، وأمّا إذا كان قليلاً فحكمه حكم صورة التساوي^(٩).

وذهب بعضهم إلى أنّ الرجوع إلى الأعلّم غير متعيّن على المكلف، بل هو مخير بين الرجوع إليه أو الرجوع إلى غيره من المجتهدين^(١٠).

وأدلة كل من الأقوال ما يلي:

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٠٦ -

٢٠٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٣٦.

(٣) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٥٤.

(٤) حاشية الشرائع: (حياة المحقّق الكرّكي) ١١: ١١٤.

(٥) تمهيد القواعد: ٣٢١. زبدة الأصول (البهائي):

١٦٥.

(٦) معالم الدين (قسم الأصول): ٢٤٦.

(٧) المروة الوثقى ١: ١٩، م ١٢، تعليقه الأصفهاني،

البرجوردي، الجواهرى، الحكيم، الثاني، الرقم ٤.

(٨) المروة الوثقى ١: ١٩، م ١٢.

(٩) المنهاج (الهاشمي) ١: ١١، م ٩.

(١٠) انظر: المروة الوثقى ١: ١٩، م ١٢، تعليقه آل ياسين،

الرقم ٤.

المعبّر عنه بالعموم الاستغراقي، فلا يرد عليه المحذور المتقدّم؛ لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانية منافياً لحجّة الأولى باستقلالها إلّا أنّه لغو لا أثر له؛ فإنّه بعد حجّة كلّ واحدة من الفتاوى في نفسها وجواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة إلى الاستناد إلى الأخرى بوجه».

ولا يستلزم محذور توارّد العلل المتعدّدة على معلول واحد؛ لأنّ الداعي على الإتيان بالعمل أو تركه إنّما هو ثبوت التكليف به أو بتركه، فالامتنال مستند إلى التكليف الواحد وإن قامت عليه حجج متعدّدة^(١).

٢- صورة الاختلاف في الفتوى:

المعروف في هذه الصورة وجوب تقليد الأعلّم^(٢)، وقد ادّعى الشيخ الأنصاري أنّه لم يحك فيه الخلاف عن معروف^(٣)، بل صريح كلام بعض الفقهاء^(٤) أو ظاهره^(٥) الإجماع عليه.

وقال صاحب المعالم: إنّ وجوب تقليد الأعلّم هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا قولهم^(٦).



□ أدلة عدم وجوب تقليد الأعم :

استدلّ لعدم وجوب تقليد الأعم
بوجوه :

الأول : أن إطلاق الأدلة اللفظية المتقدمة من الآيات والروايات الدالة على حجّية الفتوى يقتضي جواز الرجوع إلى كلّ من الأعم وغيره إذا صدق عليه عنوان الفقيه أو العالم أو نحوهما من العناوين الواردة فيها، سواء علم باختلافهما في الفتوى أو اتّفاقهما أم لم يعلم، وهذه الأدلة وإن كانت ظاهرة في الحجّية التعيينية إلاّ أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور في مورد المعارضة وصرفها إلى إرادة الحجّية التخيرية؛ لأنّ القاعدة تقتضي ذلك حيث إنّ الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الدليلين وبين رفع اليد عن إطلاقهما مع التحفّظ على أصلهما، ومتى دار الأمر بينهما يتعيّن الثاني لا محالة؛ إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل الدليلين، كما إذا ورد خبران دلّ أحدهما على وجوب القصر في مورد - مثلاً - ودلّ الآخر على وجوب التمام فيه، لم يمكننا العمل بهما معاً؛ للعلم الخارجي بعدم وجوب صلاة واحدة في

يوم واحد مرّتين، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أصل الدليلين والحكم بتساقطهما وبين التحفّظ على أصلهما ورفع اليد عن إطلاقهما المقتضي للتعيين، ولا موجب للأوّل فالتعيّن هو الثاني، ونتيجة الأخذ بالوجوب في كليهما ورفع اليد عن إطلاقه هو الحكم بوجوب كلّ منهما مخيراً.

وعلى أساس ذلك لا مقتضي لرفع اليد عن حجّية فتوى الأعم وغيره والحكم بتساقطهما، بل لا بدّ من الأخذ بالحجّية في كلتا الفتويين ورفع اليد عن إطلاقهما المقتضي للتعيين، ونتيجة ذلك لا محالة حجّية كلّ منهما على وجه التخيير^(١).

وأورد عليه: بأنّ القاعدة إنّما تقتضي التخيير فيما إذا كان هناك ديلان ولكلّ منهما نصّ وظهور كما في المثال المذكور، حيث إنّهُ يمكن الجمع بين الدليلين بحمل الظاهر من كلّ منهما على نصّ الآخر بأن يؤخذ بنصّ كلّ من الدليلين في الوجوب وي طرح ظاهرهما في التعيين.

(١) انظر: التتبع في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



تكون حجّية فتوى غير الأعلّم مطلقة وحجّية فتوى الأعلّم مقيدة، أو عكس ذلك بأن تكون حجّية فتوى الأعلّم مطلقة أخذ بفتوى غير الأعلّم أو لم يؤخذ بها، ولكنّ حجّية فتوى غير الأعلّم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى الأعلّم، وكذا لا يمكن الالتزام بحجّية كلّ منهما مقيدة بما إذا لم يؤخذ بالآخر، وعليه فلا بدّ من التساقل في المقام والحكم بعدم حجّية كلتا الفتويين المتعارضتين^(١).

هذا، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لا مانع من شمول إطلاق أدلّة الحجّية لصورة التعارض ومورد الاختلاف؛ لعدم كون الحجّية المجعولة بنحو الوجود الساري والطبيعة الصادقة على كلّ فرد بل بنحو البدلية وصرف الوجود، ولا مانع حينئذٍ من الشمول للمتعارضين^(٢).

وعلى هذا فلا إشكال في الاستدلال من هذه الجهة، إلّا أنّ الإطلاق مخدوش من

ونتيجة ذلك هو الوجوب التخيري، وهذا بخلاف المقام حيث إنّ ليس هنا إلّا الظهور، وهو إطلاق الأدلّة ولكن لا من جهة واحدة، بل من جهتين:

إحدهما: شمولها لهذه الفتوى وتلك.

والأخرى: شمولها لكلّ من الفتويين المتعارضتين، سواء أخذ بالأخرى أم لم يؤخذ بها، وهذا ما يسمّى بالإطلاق الأحوالي.

ومن الواضح عدم إمكان الأخذ بإطلاق الأدلّة من كلتا الجهتين في مورد المعارضة؛ لأنّه يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، وعليه فيكون الإطلاق غير معقول ومستحيل، فلا يمكن الالتزام به كما لا يمكن الالتزام بحجّية إحدى الفتويين المتعارضتين دون الأخرى بأن ترفع اليد عن إطلاق الأدلّة الدالّة على الحجّية في إحدهما دون الأخرى أو يتحقّق على إطلاق أدلّة الحجّية في كلتا الفتويين، فيلتزم بحجّية فتوى غير الأعلّم مطلقاً، سواء أخذ بفتوى الأعلّم أم لم يؤخذ بها، وبحجّية فتوى الأعلّم ولكن مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى غيره بأن

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٣٨ - ١٣٩.

(٢) الاجتهاد والتقليد (الأراكي، ضمن كتاب البيع) ٢:

٤٦٧ - ٤٦٨، وانظر: تنقيح الأصول (الخميني) ٤: ٦٤٨.



جهة أن أدلة حجية فتوى المجتهد إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل^(١).

هذا كله بناءً على تسليم دلالة الأدلة المتقدمة على مشروعية التقليد وأصل حجية فتوى المجتهد.

ثم إنه قد يستدل على جواز الرجوع إلى غير الأعلام بإطلاق الأخبار الدالة على إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى جمع من أصحابهم، مثل: يونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم، بتقريب: أن هؤلاء الذين أرجعوا الناس إليهم والسؤال عنهم قد كانوا مختلفين في العلم والفضيلة وكذا في الرأي والفتوى، ولو لم يجر ذلك لوجب الإرجاع إلى الأعلام منهم في صورة علم السائل بمخالفة فتواه لفتوى غيره.

ويرد عليه:

أولاً: أن الإرجاع إلى شخص معين إنما يقتضي حجية قوله وجواز الرجوع إليه في الجملة، ولا يشمل صورة الاختلاف وإلا تعارض مع ما دل على الإرجاع إلى

شخص آخر معين بل مع ما دل على الإرجاع إلى العنوان العام كعنوان الفقهاء^(٢).

وثانياً: ما ذكره السيد الخوئي بناءً على ما ذهب إليه من عدم شمول إطلاق أدلة الحجية للمعارضين، وهو أن هذه الأخبار إنما تدل على المدعى بالإطلاق؛ لأنها ليست واردة في مورد العلم بالمخالفة - التي هي محل الكلام - لتكون كالنص في الدلالة على حجية فتوى غير الأعلام في محل الكلام، وإطلاق أدلة الحجية لا يشمل المتعارضين؛ لأن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح، ولأحدهما المخير لا دليل عليه، وعليه يكون مقتضى القاعدة هو التساقط في كلا الدليلين المتعارضين. اللهم إلا أن يقوم دليل على الترجيح أو التخير كالأخبار العلاجية، وهو مختص بالخبرين المتعارضين ولا دليل عليه في

(١) كفاية الأصول: ٤٧٥. وانظر: تنقيح الأصول ٤: ٦٣٣.

تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) انظر: مستمسك العروة ١: ٢٨.



على أننا لا نلتزم بوجوب الرجوع إلى الأعلّم مطلقاً، بل في صورة العلم بالمخالفة بينه وبين غير الأعلّم في الفتوى التي هي محلّ الكلام، والعلّم بالمخالفة إنّما يتحقّق فيما إذا علم فتوى كليهما، وهذا ليس فيه شائبة أيّ حرج^(٣).

الوجه الثالث: أنّ سيرة المتسرّعة قد جرت - من زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى زماننا هذا - على الرجوع إلى كلّ مجتهد من دون فحص عن الأعلّم، مع أنّ مراتب العلماء في الفضيلة متفاوتة ودرجاتهم العلمية غير متساوية، كما أنّهم لم يتفقوا في جميع آرائهم، وهذا أمر غير خفي^(٤).

وأجيب عنه: بأنّه لم يعلم ثبوت السيرة على ذلك حتى في صورة العلم بالمخالفة مع التمكن من الرجوع إلى الأعلّم وتمييزه كما هو محلّ الكلام، بل الأمر بالعكس فإنّ السيرة جارية على الرجوع إلى

سائر الدليلين المتعارضين، بإطلاق أدلّة التقليد غير شامل لفتوى الأعلّم وغيره مع المعارضة^(١).

الوجه الثاني: أنّ إيجاب تقليد الأعلّم يستلزم الحرج لتعسر تشخيص الأعلّم مفهوماً ومصادقاً وتعسر تحصيل فتاواه، فينفي وجوب تقليده بدليل نفي الحرج ولو في بعض هذه المراحل الثلاثة.

وأجيب عنه بأنّه لا حرج في شيء من هذه المراحل؛ أمّا مفهوم الأعلّم فهو أمر عرفي كما تقدّم بيانه، وأمّا مصداقه فلا يزيد على بقية موارد تشخيص الأعلّم كما في الأطباء وغيره من أرباب العلوم المختلفة، فيحصل العلم أو الاطمئنان به من الاختبار أو الشيعاء ونحو ذلك ويزيد تشخيص الأعلّم بالاكتفاء بالبيّنة، وأمّا تحصيل فتاواه فلا حرج فيه خصوصاً في هذه الأزمنة.

والشاهد على ذلك كلّ هو شهرة القول بوجوب تقليد الأعلّم بين الفقهاء وتبعهم في ذلك العوام فقلّدوا الأعلّم في عصرهم ولم يقفوا في حرج من ذلك^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٣٧.

(٢) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٨.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٠.

(٤) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٧ - ٧٨.



١- الإجماع :

ادّعى بعض الفقهاء الإجماع على وجوب تقليد الأعلّم^(٣).

وأورد عليه: أولاً: بأنّه من الإجماعات المنقولة التي لا اعتبار بها.

وثانياً: بأنّ المسألة ليست بإجماعية حيث ذهب جمع إلى جواز تقليد المفضل.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ المسألة اتّفاقية فمع ذلك لا يمكننا الاعتماد عليه؛ لاحتمال استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدلّ بها، فلا يكون هذا الإجماع تعبدياً يستكشف به رأي الإمام عليه السلام^(٤).

٢ - سيرة العقلاء :

إنّ سيرة العقلاء قد جرت على الرجوع إلى الأعلّم وعدم العمل بفتوى غير الأعلّم، كما هو كذلك في غير باب الشرعيّات من العلوم والفنون.

الأعلّم عند المخالفة كما هو كذلك في غير الأحكام، فإذا عيّن الطبيب دواءً - مثلاً - وخالفه في ذلك من هو أعلّم منه لم يعتمدوا على معالجته هذه بوجه، بل إنّما يتبعون رأي الأعلّم^(١).

الوجه الرابع: أنّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام كانوا يرجعون الشيعة إلى الرواة والمفتين الموجودين في عصرهم، وما ذاك إلّا لأنّ تقليد المجتهد جائز مع حضور الإمام عليه السلام، ففي صورة وجود الأعلّم غير الإمام عليه السلام يجوز تقليده بطريق أولى.

وأورد عليه: بأنّ محلّ الكلام صورة العلم بالمخالفة بين الأعلّم وغيره، ومن المقطوع به أنّ إرجاعهم عليهم السلام إلى الفقهاء في عصرهم لا يشمل صورة العلم بمخالفتهم للإمام عليه السلام^(٢).

□ أدلّة وجوب تقليد الأعلّم :

استدلّ لوجوب تقليد الأعلّم في صورة العلم بالاختلاف بين فتواه وفتوى غيره بالإجماع وسيرة العقلاء والروايات والدليل العقلي والأصل العملي، وهي كما يلي:

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤١.

(٢) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٨.

(٣) حاشية الشرائع (حياة المحقق الكرّكي) ١١: ١١٤.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



تقلع جذور السيرة ونكتتها عن أذهان المتشرعة كما وقع ذلك بالنسبة إلى العمل بالقياس^(١).

٣- الروايات :

استدل أيضاً على وجوب تقليد الأعلّم في صورة العلم بالمخالفة بجملّة من الروايات:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث... فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر...»^(٢).

(١) هذا ما ذكره السيّد الشهيد الصدر في الجواب عن رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن عن سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، وهو جارٍ في المقام. انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١.

وهذه السيرة حجة يجب العمل على وقفها بعد أن لم يثبت من الشارع المقدّس ردع عنها.

والوجوه التي استدلّ بها على جواز تقليد غير الأعلّم - كما تقدّم - مخدوشة غير قابلة للاعتماد، وعمدتها هو التمسك بإطلاق أدلة حجّية الفتوى، غير أنّه مورد للإشكال والمناقشة؛ إمّا من جهة عدم إمكان شمول الإطلاق لمورد المعارضة أو من جهة أنّ تلك الأدلة تكون في مقام بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم من دون تعرّض لصورة معارضته مع قول الأعلّم، فلا تصلح تلك الأدلة للاعتماد عليها في مقام الردع عن السيرة.

بل لو فرض انعقاد الإطلاق لها لا تصلح أيضاً أن تكون رادعة عنها؛ لأنّ هذه السيرة تكون راسخة ومستحكمة جذورها في أذهان العقلاء والمتشرعة وارتكازاتهم، بحيث لو أراد الشارع أن يردع عنها في نطاق الأحكام الشرعية لما يكفي في هذا المقام مجرّد إطلاق أو عموم، بل لا يكفي بيان واحد أو بيانات، بل لابدّ من مزيد بيانات وتأكيدات وتصريحات لكي



بتقريب: أنّ المفروض في سؤال ابن حنظلة أنّ الشبهة التي اختلف فيها من الشبهات الحكمية؛ لقوله: (كلاهما اختلفا في حديثكم) الدالّ على أنّ منشأ اختلافهما هو اختلافهما في الحكم الشرعي الكليّ.

ويشهد لذلك ما ورد في جواب الإمام عليه السلام من بيان مرجّحات الروايات المتعارضة في الأحكام الكلية كالشهرة والموافقة لحكم الكتاب والسنة.

إذاً الحكم بنفوذ حكم الأعلّم تعييناً إنّما هو باعتبار مقام الفتوى لا باعتبار مقام القضاء بما هو قضاء.

ومن الواضح أنّ نفوذ حكم الأعلّم تعييناً بهذا الاعتبار ملازم لنفوذ فتواه وحجّيته في تلك الواقعة؛ ولذا يسري هذا الحكم إلى مطلق الفتوى فيحكم بتقديم فتوى الأعلّم عند معارضتها لفتوى غيره وإن صدرت منه في غير مقام رفع الخصومة والنزاع؛ وذلك لإلغاء الخصوصية عرفاً أو القطع بوحدة الملاك.

وأورد عليه:

أولاً: بأنّه لا وجه لإلغاء الخصوصية أو القطع بوحدة الملاك بعد ملاحظة الفرق بين المقامين؛ إذ لعلّ الشارع لاحظ جانب الاحتياط في حقوق الناس، فجعل حكم الأعلّم فاصلاً لأقربيته إلى الواقع بنظره ولم يلاحظه في أحكامه توسعة على الناس، فدعوى إلغاء الخصوصية مجازفة، ودعوى القطع بوحدة الملاك أشدّ مجازفة^(١).

والحاصل: أنّ ظهور المقبولة في أنّ الشبهة المختلف فيها حكمية وأنّ الحكم بنفوذ حكم الأعلّم تعييناً إنّما هو باعتبار مقام الفتوى تام وصحيح، ولكن لا يمكن التعدي إلى مطلق الفتوى؛ لاحتمال اختصاصها بالقضاء الذي يمتنع الحكم فيه بالتخير؛ لعدم صلاحيته لرفع الخصومة خلافاً لباب الفتوى.

وثانياً: أنّه لا يمكن التمسك بها لاعتبار الأعلمية في باب الفتوى؛ لأنّها تدلّ على ترجيح الأعلّم من الحاكمين لا الأعلّم من جميع الناس، أي اعتبار الأعلمية

(١) الاجتهاد والتقليد (الخميني): ١٠٥.



بمخالف الجمهور مع أنه لا يلتزم به أحد^(٤).

وخامساً: أن الرواية ضعيفة سنداً؛ إذ لم يرد في حق عمر بن حنظلة توثيق ولا مدح، وأما ما روي عن يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام في حقه: «إذاً لا يكذب علينا...» فلا يصح الاستناد إليه لإثبات وثاقته؛ لأن يزيد هذا كعمر لم يثبت وثاقته، والرواية سميت بالمقبولة وكأنها مما تلقته الأصحاب بالقبول، إلا أن هذا غير ثابت أيضاً^(٥).

هذا، ولكن بناءً على ما ذهب إليه جمع من وثاقه كل من روى عنه صفوان بن يحيى البجلي ومحمد بن أبي عمير وأحمد ابن محمد بن أبي نصر البزنطي^(٦)،

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٤.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٩.

(٣) مباني الأحكام ٣: ٣٤٨.

(٤) انظر: شرح العروة ١: ٧١.

(٥) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٣.

(٦) انظر: بحوث في شرح العروة ٢: ٢٣٤. الرأي السديد: ٣٥. القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٠، ٥٥٥.

الإضافية لا المطلقة، مع أن المطلوب في المقام هو اعتبار الأعلمية المطلقة لا الإضافية^(١).

وثالثاً: أن ظاهر المقبولة بمقتضى العطف بالواو كون مجموع الأوصاف الأربعة مرجحاً واحداً لا خصوص كل واحد من الأعدلية والأفقهية والأصديقية والأورعية، وهو لا ينطبق على المدعى من كون المزية مجرد الأفقهية والأعلمية^(٢).

ورابعاً: أنه بعد اطلاع الخصمين على الحديثين لا يكون الرجوع إلى الأعلم إلا من باب ترجيح المجتهد الحديث الذي يرويه الأفقه؛ لأنه بعد الاطلاع على ذلك لا فرق بين الخصم والحاكم في الوقوف على المدرك بل هو أعلم للوقوف على معارضه، فليس ذلك من باب رجوع الجاهل إلى الأعلم^(٣).

ولو كان كذلك للزم حينئذٍ إعمال سائر المرجحات المذكورة في المقبولة، فلا بد أولاً من الرجوع إلى الأعلم في صورة الاختلاف، وعلى فرض التساوي يؤخذ بالأشهر ثم بموافق الكتاب والسنة ثم



وهو من مختصات باب القضاء، فلا يشمل الإفتاء^(١).

ونالماً: أنَّ ظاهره كون مجموع الأفضلية والأوقفية في الشبهات ممتن لا يزدهيه إطرأ ولا يستميله إغراء مرجحاً واحداً، لا خصوص كل واحد من الأفضلية والأوقفية، مع أنَّ المدعى أنَّ ما يوجب الترجيح مجرد الأفضلية والأعلمية^(٥).

ورابعاً: بأنَّ المحتمل قوياً كون ذلك حكماً ولائياً واجب الاتباع لمالك؛ لأمره ﷺ الذي لعله كان من جهة أنه ﷺ كان يريد مراقبة مصالح المسلمين بالتالي هي أحسن ولو لم يكن واجباً عليه بل كان محبوباً لمولاه، أو كان واجباً عليه بالخصوص لجهة خاصة به أو لوضع العصر واقتضاء الظروف.

(١) العدة ١: ١٥٤.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٤، الكتاب ٥٣.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤٣١.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٥.

(٥) انظر: مباني الأحكام ٣: ٣٤٩.

لمقتضى شهادة الشيخ الطوسي في كتاب العدة من أنَّ هؤلاء الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة^(١)، يكون ابن حنظلة ثقةً وكذا ابن خليفة، فإنّه قد روى عنهما البجلي.

ومنها: ما في عهد أمير المؤمنين ﷺ إلى مالك الأشتر من قوله: «... اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك...»^(٢)، فإنّ مفاده وجوب اختيار الأعلّم للحكم الشامل للإفتاء، سواء كانت فتواه موافقة لفتوى غيره أو مخالفة.

وأورد عليه:

أولاً: بأنّه لا دلالة فيه على اعتبار الأعلمية؛ إذ الظاهر أنَّ المراد من الأفضل هو المستجمع لجملة من الصفات الكمالية التي وصف الإمام ﷺ بها الأفضل من الكرم وحسن الخلق وسعة الصدر ونحوها ممّا له دخل في ترافع الخصمين وسماع دعواهما وفهمها لا الأعلّم في الفقه والاستنباط، فهو حكم أخلاقي راجح^(٣).

وثانياً: على فرض قبول ذلك فهو يدلّ على اعتبار الأفضلية الإضافية لا المطلقة،



وأورد عليه: بأنّ هذه الرواية وإن كانت تدلّ على اعتبار الأعلمية المطلقة في المفتي إلّا أنّها ضعيفة سنداً لإرسالها، فلا يمكن الاستدلال بها بوجه^(٦).

٤ - الدليل العقلي :

وذكر فيه تقريران :

الأول: أنّ فتوى الفقيه كسائر الطرق والأمارات قد اعتبرت من أجل أنّها كاشفة عن الواقع وطريق إليه، ولا شكّ في أنّ العقل عند معارضة الطرق والأمارات يستقلّ بتقديم أقربها إلى الواقع. وعلى هذا فلا مناص من الأخذ بفتوى الأعلّم؛ لأنّها أقرب إلى الواقع من فتوى غيره وجواز الرجوع إلى غير الأعلّم ينافي الطريقية ويساق الموضوعية والسببية.

وأجيب عن ذلك بأنّه إن أريد بالأقربية الأقربية الطبيعية الاقتضائية، بمعنى أنّ

كما ربما يومئ إلى ذلك قوله عليه السلام بعد الأمر بذلك^(١): «... فإنّ هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى وتطلب به الدنيا»^(٢).

ومنها: قول رسول الله ﷺ: «من تعلّم علماً ليماري به السفهاء، أو ليباهي به العلماء، أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إنّ الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»^(٣).

وأورد عليه: بأنّ هذه الرواية لو لم تناقش في دلالتها بأنّها راجعة إلى دعوى الخلافة فإنّها الرئاسة التي لا تصلح إلّا لأهلها، وإلّا فالرئاسة المجردة عن دعوى الخلافة والإمامة لا يشترط فيها الأعلمية بوجه، فهي من الأحاديث النبوية الواصلة إلينا مرسلة والمراسيل غير صالحة للاعتماد عليها أبداً^(٤).

ومنها: قول الإمام الجواد عليه السلام لعمّه: «يا عمّ، إنّهُ عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لِمَ تفتّ عبادي بما لم تعلم وفي الأمّة من هو أعلم منك؟!»^(٥).

(١) مباني الأحكام ٣: ٣٤٩.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٥، الكتاب ٥٣.

(٣) البحار ٢: ١١٠، ح ١٦.

(٤) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٥.

(٥) البحار ٥٠: ١٠٠، ح ١٢.

(٦) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٤٦.



الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فهذا صحيح، إلا أنه لا كبرى تنطبق على تلك الصغرى، حيث إن الأقربية الطبيعية لم تجعل ملاكاً للتقليد ولا لوجوبه.

وإن أريد الأقربية الفعلية بأن تكون أقرب إلى الواقع بالفعل بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم، فالصغرى غير مسلمة على إطلاقها، كيف وقد تكون فتوى غير الأعلم موافقة للمشهور ولأساطين المحققين ممن هو أعلم من الحي بمراتب؟! ومعه كيف تكون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم^(١)؟!

وناقش في ذلك المحقق الأصفهاني بأن الفتوى إذا كانت حجة شرعاً أو عقلاً لأجل إفادة الظن وأقربيتها إلى الصواب من غيرها فلا محالة ليس لأجل مطلق الظن بحكم الله تعالى، ولذا لا يجوز للعامي العمل بظنه بل لأجل أنه خصوص ظنّ حاصل من فتوى من يستند إلى الحجة القاطعة للعذر، فالحجة شرعاً أو عقلاً هو الظن الحاصل من الفتوى، لا الظن بما أفتى به المجتهد وإن لم يحصل من فتوى المجتهد.

وعليه فالفرق بين الأقربية الداخلية والخارجية في كمال المتانة، مضافاً إلى أن مطابقة فتوى المفضول لفتوى الأفضل من الأموات وإن كانت تفيد ظناً أقوى من الحاصل من فتوى الأفضل إلا أنه لا حجة لفتوى الميت حتى يكون الظن الحاصل من مطابقة المفضول له حجة أقوى، فمطابقته له كمطابقته لسائر الأمارات غير المعتمدة، كما أن مطابقة فتوى المفضول لفتاوى جملة من الأحياء لا تفيد ظناً أقوى؛ إذ المطابقة لتوافق مداركهم وتقارب أفهامهم وأنظارهم، فالمدرّك واحد والأنظار المتعددة في قوة نظر واحد، ولا يكشف التوافق عن أقوائية مدرّكهم، وإلا لزم الخلف؛ لفرض أقوائية نظر الأفضل من غيره^(٢).

وأجاب السيّد الخميني عن هذه المناقشة بأن المقصود في منع الصغرى إنما هو ردّ أقربية فتوى الأفضل إلى الواقع عن غيره، وهذا يحصل بتوافق رأي

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٤٧. فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٨١.

(٢) بحوث في الأصول ٣: ٥٣ - ٥٤.



نظر الأفضل من نظر المفضول فقط لا عن
جلّ الفقهاء أو الأعلام الذي لا يجوز تقليده
لمانع من الموانع^(١).

وأورد على الاستدلال أيضاً بأنه
لا دليل على أن الملاك في حجية الفتوى
هو القرب إلى الواقع حتى يقال بأقوائيه
في قول الأعلام، فلا مجال هنا لتطبيق
الكبرى الكلية القائلة بأنّ العقل يستقلّ
بتقديم أقرب الأمارتين إلى الواقع عند
المعارضة.

فإنّ الاستفادة من الآيات والروايات هو
حجية قول الفقيه والعالم والعارف
بالأحكام وأهل الذكر، وهذه العناوين
مشتركة بينهما، وهذا لا ينافي حجية
الفتوى من باب الطريقة كبقية الأمارات،
فإنّ البيّنة إذا عورضت بمثلها وكانت
إحداهما أقرب إلى الواقع - كما إذا كانت
أعرف بالحال من الشاهدين الآخرين -
لا يوجب تقديمها على معارضها بل الحكم
فيهما التساقط، مع أنّ البيّنة حجة من باب
الطريقة.

المفضول للأعلم من الأحياء الغير الصالح
للمرجوع أو توافقه لباقي الفقهاء وتفرّد
الأفضل.

وما ذكره المحقّق الأصفهاني من أنّ هذا
التوافق من الظنون الحاصلة من الأمارات
الغير المعتبرة لا يصلح لرّدّه، وإنّما يصلح
لرّد دعوى تقدّم قول المفضول في مقام
الاحتجاج وهو خارج عمّا نرأيه كما لا
يخفى، وبذلك يسقط كلّ ما أفاده في صدر
كلامه فإنّ المقصود ردّ أقربيته فقط.

وأما إنكار أقربية قول المفضول إذا وافق
جلّ الفقهاء وتفرّد الأفضل برأيه على النحو
الذي ذكره فم منظور فيه؛ لأنّ اتّفاق آراء
أهل الفن على أمر واحد يوجب سلب
الاطمئنان عمّا يخالفه ولا يبقى له وثوق
أصلاً ولا تجري أصالة عدم الغفلة والسهو
في اجتهاده.

وما أفاد من أنّ اتّفاقهم لا يكشف عن
قوة مداركهم لكون الكلّ بمنزلة نظر واحد
غريب جدّاً، ومثله ما أفاد من أنّه لو كشف
عن قوة مداركهم لزم الخلف لفرض أقوائية
نظر الأفضل عن غيره في مرحلة
الاستنباط، فإنّ المسلّم إنّما هو أقوائية

(١) تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٤٣ - ٦٤٤.



والسرّ في ذلك: أنّ ملاك الحجّة هو الطريقية بحيث توجب صدق هذه العناوين، وهذا مشترك بين العالم والأعلم^(١).

هذا، ولكن قد ذكر المحقّق الأصفهاني أنّه لا يمكن الحكم باشتراكهما في الملاك؛ وذلك لأنّ المراد من الأعلم هو من هو أكثر نظراً في تحصيل الحكم من مداركه وكيفية تطبيقها على مصاديقها، وعليه فتكون النسبة بين الأعلم والعالم نسبة العالم إلى الجاهل؛ لغفلة العالم عن الإحاطة ببعض الجهات التي أحاط بها الأعلم فهو جاهل بالنسبة إليه^(٢).

وأورد على هذا البيان أنّه يمكن أن يكون ملاك الحجّة هو الإحاطة بمقدار من الجهات الموجب لصدق عنوان الفقيه والمجتهد والعالم، فجواز تقليد العالم إنّما هو باعتبار إحاطته بهذا المقدار وإن كان جاهلاً بالمقدار الزائد الملغى اعتباره في ملاك الحجّة، فإنّ عنوان العالم والجاهل من الأمور الإضافية^(٣).

التقريب الثاني: أنّ العقل إنّما يذعن بتعيّن التقليد على العامي شرعاً حيث

لا يقين له ببراءة الذمّة إلا بالاستناد إلى من له الحجّة، والمفروض أنّه لم يتمكّن بنفسه من الاستناد إلى الحجّة وتحصيلها على الحكم، وفتوى الأعلم وإن لم نقل بأقربيتها إلى الواقع ولم نقل بأنّ القرب إلى الواقع هو الملاك كلّاً أو بعضاً ولكنها أوفق بمقتضيات الحجج الشرعية والعقلية لبلوغ نظره إلى ما لا يبلغ نظر غيره لفرض الأعلمية، فيكون بالإضافة إلى غيره كالعالم بالإضافة إلى الجاهل، فيتعيّن في مقام إبراء الذمّة لا لقصور حكم العقل بل لإذعانه - بمقتضى فرض الأعلمية وكون المجتهد ذا حجّة على الحكم - بكون رأيه أوفق بمقتضيات الحجج، فالتسوية بينه وبين غيره تسوية بين العالم والجاهل، وهو قبيح عقلاً كما دلّ عليه النقل أيضاً^(٤).

ويرد عليه بمنع كلّية كون فتوى الأعلم أوفق بمقتضيات الحجج والأدلة؛ لأنّ

(١) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٨١ - ٨٢.

(٢) انظر: بحوث في الأصول ٣: ٥٤ - ٥٥.

(٣) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٨٢.

(٤) انظر: نهاية الدراية ٥: ٦ - ٤١٤.



وقد يشكل عليه بما يلي :

١ - أن الأصل العملي هنا يقتضي التخيير لا التعيين ؛ لأن الأصل الجاري هو أصل البراءة عن التعيينية الذي يقتضي أن المجعول هو الحجّة التخييرية ، فإن أصل الحجّة الجامعة بين التعيينية والتخييرية معلوم ، وخصوصية أحدهما مشكوك فيها ، والبراءة تقتضي عدمها ، فتكون النتيجة أن الحجّة تخييرية ، كما أن الأمر كذلك في باب الأحكام ، كما إذا دار الأمر بين كون صلاة الجمعة - مثلاً - واجبة تعيينية وبين أن تكون واجبة تخييرية بأن يكون المكلف مختيراً بين صلاتي الجمعة والظهر ، فحينئذٍ تجري أصالة البراءة عن تعيين الجمعة ، فالنتيجة هي التخيير .

وأجيب عن ذلك : بأن الصحيح أن الأصل في باب الحجج عند دوران الأمر بين الحجّة التعيينية والتخييرية هو أصل الاشتغال الذي يقتضي الأخذ بما يحتمل تعيينه خلافاً لباب الأحكام عند الدوران

رأي غير الأعلام قد يكون أوفق بمقتضياتها كما إذا كانت موافقة لرأي أعلم الأموات أو الأحياء إذا لم يجز تقليدهم لجهة مثل الفسق أو موافقته للمشهور أو نحو ذلك من المرجّحات الخارجية ، ففي مثل هذه الفروض لا مجال لدعوى كون رأي الأعلام أوفق^(١) .

هـ - الأصل العملي (أصالة الاشتغال) :

من الواضح أن الرجوع إلى الأصل العملي إنما هو بعد اليأس عن الدليل على كلّ من القولين - أي القول بتعيين تقليد الأعلام والقول بعدم تعيينه - واستقرار الشك في اعتبار الأعلمية ، وأيضاً بعد الفراغ عن عدم وجوب الاحتياط ؛ إمّا للإجماع أو لأجل بناء العقلاء أو لغير ذلك .

والأصل العملي الجاري في المقام هو قاعدة الاشتغال ، حيث إن الأمر في المقام دائر بين التعيين والتخيير في الحجّة ، وحجّة فتوى الأعلام تكون معلومة ومحركة ، وأمّا فتوى غيره فحجّيتها مشكوكة ، ولا شك في أن المتعين هو الأخذ بمعلوم الحجّة وهو فتوى الأعلام^(٢) .

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد) :

١٤٧ .

(٢) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١ : ٨٢ - ٨٣ .



الحجة الواصلة إليه، فإذا ثبتت الحجية للأمانة فالمراد منها هو المنجزية للواقع، فيقتضي الأصل حينئذٍ التخيير للعلم بالإنذار بالجامع بين الشئيين أو الأشياء، والشك في دخل خصوصية في الواجب، فالشك حينئذٍ بين الإطلاق والتقييد، فيجري أصل البراءة عن التقييد؛ لأنه كلفة وضيق على المكلف.

فإذا شككنا - مثلاً - في مدخلية الإيمان في الرقبة، فيجري أصل البراءة عنه كما تجري البراءة عن خصوصية الأعلمية لو فرضنا انحلال العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الواقعية؛ إذ تكون فتوى الفقيه حينئذٍ منجزة للواقع فيمكن أن تجري البراءة عن قيد الأعلمية، غير أن العامي بما أنه يعلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزامية منجزة في حقه وفرضنا أن الاحتياط غير واجب، فمن أجل ثبوت هذا العلم الإجمالي وأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، فلا مناص له من الرجوع إلى فتوى الفقيه في مقام العمل؛ لأنه معذر، ومع الاستناد إلى الحجة لو وقع في مخالفة الواقع لا يعاقب عليها، وحيث إن

بين التعيين والتخيير، فإن المرجع فيها أصل البراءة، ولا وجه لقياس أحد البابين بالآخر؛ لأنه مع الفارق؛ وذلك لأن الأحكام الواقعية في المقام منجزة في نفسها على كل مكلف بالعلم الإجمالي بأن في الشريعة أحكاماً إلزامية وجوبية أو تحريرية.

وعلى هذا فلا يمكن أن تكون الحجية الثابتة لفتوى الفقيه بمعنى المنجزية؛ إذ المتنجز لا ينتجز ثانياً، فلا بد أن يكون المراد من حجيتها هو المعدرية، وإذا كان الواقع منجزاً على المكلف، فلا مناص من أن يخرج من عهده، وخروج العامي عن عهدة الواقع يكون بالرجوع إلى فتوى الفقيه، وفتوى الأعلم معدرة قطعاً، لأنها إما معدرة تعييناً أو تخييراً، وأما فتوى غيره فلم يحرز كونها معدرة؛ إذ يحتمل أن لا تكون حجة أصلاً، فلا يؤمن من العقاب بالعمل على طبقها، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

وأما في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الأحكام فبما أن الواقع لم يكن منجزاً على المكلف بقطع النظر عن



وبقاء فتوى غير الأعلّم على حجّيتها،
ويكون هذا الاستصحاب حاكماً على
قاعدة الاشتغال.

ومتى ثبت جواز تقليد غير الأعلّم
وحجّة فتواه في مورد ثبت الجواز في
سائر الموارد؛ لعدم القول بالفصل^(٣).
وأجيب عنه:

أولاً: بأنّه - لو سلّمنا جريان
الاستصحاب في الشبهات الحكمية
والأحكام الكلية وثبوت التخيير بين
المجتهدين المتساويين^(٤) - لا يجري
الاستصحاب في الفرض المذكور؛ لأنّه من
إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع

المعذّر مع وجود الأعلّم مردّد بين التعيين
والتخيير يتعيّن عليه تقليد الأعلّم؛ لأنّ فيه
دفع ضرر العقاب وهو واجب عقلاً ولو كان
محتملاً^(١).

مضافاً إلى ذلك أنّ عدم وجوب الزائد
في مثل العتق المردّد بين المؤمنة ومطلق
الرقبة موافق لأصل البراءة.

وهذا بخلاف المقام فإنّ الشكّ الزائد
لا يطابق الأصل بل الشكّ فيه إنّما يرجع
إلى عروض التخصيص في عمومات النهي
عن العمل بما وراء العلم، وأصالة الحقيقة
تقتضي التحريم فيما لم يعلم تخصيصه
بدليل قطعي، وهو الرجوع إلى فتوى غير
الأعلّم والعمل برأيه.

وعلى هذا يكون قياس المقام بباب
الأحكام ليس في محله^(٢).

٢ - إنّ استصحاب جواز تقليد غير
الأعلّم فيما إذا كان المجتهدان متساويين
في العلم فقدّ العامي أحدهما من أجل أنّه
مخير في تقليدهما ثمّ تجددت الأعلمية
للآخر، فحصل الشكّ في جواز تقليد غير
الأعلّم فمقتضى الاستصحاب هو الجواز

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٤٨ - ١٥١.

(٢) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٥٣١.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٥٢ - ١٥١.

(٤) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ السيّد الخوئي لم يرض

الحجّة التخييرية بين المجتهدين، بل ذهب إلى أنّ
القاعدة في المتعارضين تقتضي التساقط، وقد تقدّم
ذلك، وكذلك أكد في محاله على عدم جريان
الاستصحاب في الشبهات الحكمية والأحكام الكلية،
وهنا اعتبر هذا المورد منها.



آخر؛ لأنّ موضوع الحكم بالتخيير هو تساوي المجتهدين في العلم، ومع زوال هذا الموضوع وتجدد العلمية لأحدهما لا يبقى موضوع للتخيير لنستصحبه؛ لأنّ التخيير غير ثابت لفتوى المجتهدين في ذاتها بل ثابت لفتواهما بما أنّهما متساويان، ومع زوال التساوي لا معنى لاستصحاب التخيير.

وثانياً: بأنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر يجري فيما إذا كان المجتهد منحصراً بواحد وصار الآخر مجتهداً ولكن دون المجتهد الأوّل، فعندئذٍ يشكّ في أنّ تعيّن التقليد ثابت وباقٍ أم لا، فنستصحب حجّة قول الأعلّم ونحكم بلزوم تقليده، وإذا وجب تقليد الأعلّم في مورد وجب في جميع الموارد؛ لعدم القول بالفصل.

وعلى هذا يتعارض الاستصحابان فيتسايطان وبعد ذلك يكون المرجع أصل الاشتغال المقتضي تعيّن تقليد الأعلّم كما تقدّم شرح ذلك.

وثالثاً: بأنّ استصحاب الحجّة في بعض الموارد غير صالح لأنّ تثبت به حجّة

فتوى غير الأعلّم مطلقاً؛ وذلك لأنّ المثبت لحجّة فتوى غير الأعلّم في بعض الموارد إنّما يمكن أن يثبت به حجّيتها مطلقاً وفي جميع الموارد فيما إذا كان من الأدلّة الاجتهادية كالخبر الواحد - مثلاً -؛ للملازمة الواقعية بين كونها حجّة في بعض الموارد وكونها حجّة مطلقاً المستكشفة بعدم القول بالفصل، فإنّ الأدلّة الاجتهادية كما أنّها معتبرة في مداليلها المطابقة كذلك تعتبر في مداليلها الالتزامية، وأمّا إذا كان المثبت لحجّيتها هو الأصل العملي - كالاستصحاب - فلا يترتب عليه سوى حجّة فتوى غير الأعلّم في مورد جريانه فحسب.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت فإنّه باستصحاب حجّة فتوى غير الأعلّم في بعض الموارد يثبت حجّيتها مطلقاً للملازمة الثابتة بينهما بعدم القول بالفصل^(١).

٣ - إنّ الأمر قد لا يكون دائراً بين التعيّن والتخيير بل الأمر دائر بين

(١) انظر: التفقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



لأنَّ الحجَّةَ الثابتة لفتوى غير الأَعلَم كالْحجَّةِ الثابتة لفتوى الأَعلَم وإن كانت مشتملة على المصلحة والملاك؛ إذ الحجَّةُ حسبما يستفاد من الآيات والأخبار مترتبة على فتوى الفقيه وهو ينطبق على كلا المجتهدين، إلَّا أنَّ الحجَّةَ لفتوى غير الأَعلَم ليست بفعلية بالوجدان، فإنَّ فتوى الأَعلَم مانعة عن الحجَّةِ الفعلية لغيرها لعدم معقولية الحجَّةِ الفعلية في كلتا الفتويين، ولا نحتمل أن تكون الأَعلمية مانعة عن الفعلية في فتوى الأَعلَم، وعليه فيتعيَّن أن تكون الأَعلمية مانعة عن الفعلية في فتوى غير الأَعلَم فلم تكن فتوى غير الأَعلَم فعلية بالوجدان.

وأما الحجَّةُ في فتوى الأَعلَم فيحتمل أن تكون فتوى غير الأَعلَم مانعة عن فعليتها كما يحتمل فعليتها.

وعليه تكون فعلية الحجَّةِ في فتوى الأَعلَم مشكوكة، ومقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب اتباعها.

التعيينين وذلك فيما إذا كان رأي غير الأَعلَم موافقاً لرأي الأَعلَم من الأموات أو الأحياء إذا كانوا فاقدين لبعض شرائط أخذ الفتوى منهم أو كان رأي غير الأَعلَم موافقاً لرأي عامة الفقهاء من الماضين والحاضرين وكان الأَعلَم وحيداً في رأيه.

وعلى هذا فالحكم بتعيين الرجوع إلى الأَعلَم بنحو الإطلاق استناداً إلى أصالة الاشتغال غير صحيح، وغاية ما في المقام أنَّ مقتضى الشهرة المدَّعاة في تعيين الرجوع إلى الأَعلَم - بل الظاهر من المحقِّق الثاني تسالم الأصحاب عليه وعدم النكير من أحد عليه - أنه أحوط^(١).

٤ - أنَّ مقتضى الأصل العملي هو تعيين تقليد الأَعلَم إذا قلنا بحجَّةِ الفتوى من باب الكاشفية والطريقية؛ وذلك لأنَّ الأصل الجاري حينئذٍ هو أصل الاشتغال الذي يقتضي تعيين الرجوع إلى الأَعلَم كما تقدَّم بيان ذلك.

وأما إذا قلنا بحجَّةِ الفتوى من باب السببية والموضوعية فليس مقتضى الأصل حينئذٍ تعيين تقليد الأَعلَم، بل مقتضاه التخيير بينه وبين تقليد غير الأَعلَم؛ وذلك

(١) انظر: حاشية الشرائع (حياة المحقِّق الكركي) ١١:

١١٤. تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٦٤٧.



والنتيجة أنّ الحجّة بالإضافة إلى كلتا الفتويين ليست بفعليّة، غاية الأمر أنّ عدم الفعلية في إحداهما بالوجدان وفي الأخرى بالأصل فلا يجب اتّباع هذه ولا تلك.

وحيث إنّ العقل مستقلّ بعدم جواز ترك العمل على كليتهما؛ لأنّ المتعذّر إنّما هو استيفاء كلتا المصلحتين، وأمّا استيفاء إحداهما فهو ميسور للمكلّف فلا يرخص العقل في تركهما معاً؛ لأنّه تفويت اختياري بلا سبب فلا مناص من اتّباع إحدى الفتويين تخيراً^(١).

وأورد عليه:

أولاً: بأنّه على فرض قبول مسلك الموضوعية والسببية في حجّة الفتوى أنّ القاعدة في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير لا تقتضي التخير، بل لابدّ من التساقت كما هو الحال بناءً على مسلك الطريقية؛ لأنّ التنافي بين حجّة فتوى الأعلم وفتوى غيره يكون من باب التعارض حيث لا يمكن جعل الحجّة لكلتا الفتويين؛ لاستلزامه الجمع بين الضدّين أو التقيضين، فدلّل الحجّة في

كلّ منهما ينفي الحجّة عن الأخرى بالالتزام، فهما متعارضتان ولا مناص من الحكم بتساقطهما.

وليس المقام من باب التزاحم وعدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً بل هما متنافيان بحسب الجعل، فإذا سقطت الفتويان لم تبق هناك أيّة مصلحة حتى يستقلّ العقل بلزوم استيفاء إحدى المصلحتين ووجوب اتّباع إحدى الفتويين تخيراً.

ومن الظاهر أنّ الأمر بالاتّباع إنّما هو فيما ثبتت حجّيته من الطرق، ولا يمكن التفوّه بأنّ المصلحة قائمة بذواتها وإن لم تكن حجةً شرعاً.

وثانياً: لو فرضنا أنّ المقام من صغريات باب التزاحم في مقام الامتثال ووجود الخطاب في كلّ من الطرفين فلا مجال لجريان البراءة مع وجود الإطلاق في محتمل الأهميّة، وهو رأي الأعلم والشكّ في تقييده بترك المهم وهو رأي غيره؛

(١) التخيّر في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٥٣ -



بأتباع فتوى غيره، فيكون اختياره لغير الأعلّم مفوّتاً للمصلحة الزائدة من غير عجز أو معذّر آخر لدى العقل وهو قبيح، فحيث إنّّه يحتمل العقاب في أتباعه لفتوى غير الأعلّم فالعقل مستقلّ بلزوم دفعه، وحينئذٍ يتعيّن العمل على طبق فتوى الأعلّم، فالمقام ليس من موارد التمسك بالبراءة.

والحاصل: أنّه لا مجال للبراءة في تلك المقامات؛ لأنّ فيها احتمال العقاب والعقل مستقلّ بلزوم دفعه فلا يكتفى بالشكّ في القدرة وعدمها^(١).

□ دليل التفصيل في وجوب تقليد الأعلّم بين الفاصلة الكبيرة والقليلة :

وأما ما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين من التفصيل في المسألة بين ما إذا كانت الفاصلة كبيرة وملحوظة وإلاّ فلا يجب، فاستدلّ له بأننا تارة نبحت المسألة بناءً على أصالة التساقط في فرض التساوي، وأخرى بناءً على التخيير في فرض التساوي:

وذلك لأنّ التزامه يوجب تقييد كلّ منهما بترك الآخر إذا كانا متساويين؛ لعدم معقولية بقاء الإطلاق بالنسبة إلى فعل الآخر وتركه؛ لأنّه من طلب الجمع بين الضدين، وإذا كان أحدهما أهمّ يبقى خطابه على إطلاقه، ويتقيّد خطاب المهم بترك الأهم حفظاً للأهمية.

على أنّ البراءة غير جارية في نفسها؛ وذلك لأنّ العقل كما أنّه يستقلّ بقبح مخالفة التكليف وعصيانه كذلك يستقلّ بقبح تفويت الملاك، وقد فرضنا أنّ أتباع كلّ من الفتويين يشتمل على المصلحة الملزمة إلّا أنّ المكلف لو عمل بفتوى الأعلّم فهو معذور في تركه التصدي لاستيفاء المصلحة القائمة بفتوى غير الأعلّم؛ وذلك لاستناده إلى العجز، فإنّ المصلحة في أتباع فتوى الأعلّم إمّا أنّها مساوية للمصلحة في أتباع غير الأعلّم أو أنّها راجحة عليها.

وأما لو عكس ذلك واتباع فتوى غير الأعلّم فلا معذّر له عن عدم أتباعه لفتوى الأعلّم لاحتمال أن تكون مصلحة الأتباع لفتوى الأعلّم أزيد من المصلحة القائمة

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



الشق الأول - بناءً على أصالة التساقط في فرض التساوي .

أما بناءً على التساقط لدى التساوي فتارة نفترض أن دليلنا على أصل التقليد الارتكاز، وأخرى نفترض دليلنا على أصل التقليد هو الدليل اللفظي :

أ - أما بناءً على الارتكاز فبعد فرض التساقط في الارتكاز لدى التساوي لا يكون مجرد الأعلمية ولو بمقدار ضئيل منجياً لفتواه عن التساقط في الارتكاز، وإتما الذي نجى فتواه عن التساقط في الارتكاز إذا كانت أعلميته وترجيحه على الأعلم بفصل كبير ملحوظ بحيث يفترض أنه يتزاحم رأيه مع رأي غير الأعلم، فيكون رأي غير الأعلم هو الذي يسقط عن الكاشفية ورأي الأعلم يبقى على الكاشفية بالمستوى المألوف لأدنى درجات الاستنباط غير المبتلى بالمعارض؛ وذلك بأن يكون الفاصل في الفقه والفهم بين الأعلم وغير الأعلم بمقدار كافٍ لصدق الاجتهاد لو كان هذا الفاصل فحسب موجوداً في أحدهما .

ب - وأما بناءً على الدليل اللفظي

للتقليد، فإن آمناً بالارتكاز أيضاً وكان للارتكاز جانب سلبي مانع عن التخيير لدى التساوي فهنا يأتي عين ما شرحناه من أن الأعلمية المختصرة لا تنجي فتواه عن التساقط؛ لأن الارتكاز في هذا الفرض أيضاً يوجب التساقط، وظهور الدليل اللفظي أيضاً يكون محكوماً للارتكاز، وإتما الذي يوجب إنقاذ فتواه من التساقط لدى الارتكاز هو الفاصل الكبير في الفقه وفهم الأحكام .

أما إذا لم يفترض للارتكاز جانب سلبي أو لم نكن نؤمن بالارتكاز وكان دليلنا على التقليد هو الدليل اللفظي فحسب، فهنا قد يتصور أن الفارق المختصر بين الأعلم وغيره كافٍ لوجوب تقليد الأعلم؛ وذلك لأن سقوط فتوى غير الأعلم قطعي على كلا الفرضين، أعني فرض التساقط وفرض ترجيح رأي الأعلم، فيصبح رأي الأعلم بمنجى عن مشكلة التعارض، وهو غير مقطوع السقوط؛ لمكان احتمال الترجيح على الأقل، فتمسك لإثبات حجتيه بإطلاق الدليل .

إلا أن الظاهر أن هذا البيان غير



وعليه فظهور دليل التقليد في حجّية فتوى الأعلّم قد نجا من التعارض الداخلي، فلا ميّز لسقوطه، فيبقى دالّاً على حجّية فتوى الأعلّم.

إلا أنّ هذا البيان أيضاً غير صحيح؛ وذلك لأنّ سقوط ظهور الدليل بلحاظ فتوى غير الأعلّم لم يكن بسبب وضوح نكته تخصّها، بل كان بسبب وضوح الجامع بين ما يخصّها وهو مرجّحتها وما يعمّها ويعم الفتوى الأخرى، وهو التمانع في الحجّية، وبما أنّ أحد فردي هذا الجامع يشمل فتوى الأعلّم أيضاً، فلا محالة يسري الإجمال إلى إطلاق الدليل لفتوى الأعلّم أيضاً.

البيان الثالث: أن يقال: إنّ ظهور الدليل في حجّية كلّ من الفتويين على الإطلاق وإن كان ساقطاً بالتعارض لكن ظهوره في حجّية كلّ واحدة من الفتويين على تقدير عدم حجّية الأخرى ثابت على حاله، وبذلك تحصل لنا قضيتان شرطيتان:

الأولى: أنّ فتوى زيد - مثلاً - حجّة على تقدير عدم حجّية فتوى عمرو.

صحيح؛ فإنّ هذا التقريب المقتضب يجب أن يرجع إلى أحد بيانات ثلاث كلّها غير صحيحة:

البيان الأوّل: أن يفترض أنّ الدليل اللفظي قد انعقد له ظهور في الحجّية بالنسبة لكلتا الفتويين.

وعندئذٍ نقول: إنّ ظهوره في الحجّية بالنسبة لفتوى غير الأعلّم ساقط عن الحجّية يقيناً، وظهوره في الحجّية بالنسبة لفتوى غير الأعلّم معلوم السقوط، فنأخذ في ذلك بقانون حجّية الظهور.

إلا أنّ هذا البيان واضح البطلان؛ بداهة عدم انعقاد الظهور في الحجّية لكلا الرأيين المتضادين؛ لأنّ عدم إمكان حجّية كلا الرأيين المتضادين ارتكازي ارتكازاً كالمتّصل؛ وذلك مانع عن انعقاد الظهور.

البيان الثاني: أن يقال: إنّ أصل ظهور دليل التقليد لفتوى غير الأعلّم مقطوع السقوط، سواء كان ذلك على فرض التعارض والتساقط أم على فرض ترجيح فتوى الأعلّم.



والثانية: أن فتوى عمرو - مثلاً - حجة على تقدير عدم حجية فتوى زيد.

والشرط في القضية الشرطية بلحاظ الأعلّم محرز؛ للقطع بعدم حجية فتوى غير الأعلّم إمّا لسقوطها وحدها أو لسقوط المتعارضين، فالمشروط أيضاً محرز، وهو حجية فتوى الأعلّم.

وهذا البيان أيضاً غير صحيح؛ وذلك لأنّ القضية الشرطية الاستفادة في المقام ليست هي حجية فتوى الأعلّم على كلّ تقادير سقوط فتوى غير الأعلّم حتى على تقدير سقوطه بالتمانع، بل هي حجية فتوى الأعلّم على تقدير مانع عن الحجية خاص بفتوى غير الأعلّم، وهذا التقدير غير محرز.

إذاً فحتى بناءً على الدليل اللفظي أيضاً لا نستطيع أن نثبت حجية رأي الأعلّم على الإطلاق.

نعم، لو كان الفاصل بين الأعلّم وغير الأعلّم كبيراً بنحو كان يوجب سقوط رأي غير الأعلّم عن الكاشفية وعدم سقوط رأي الأعلّم عن الكاشفية، وذلك بفرضية

أنّ مقدار الترجيح كان بنفسه بقدر ملاك الاجتهاد الكامل، فعندئذٍ لا إشكال في أنّ دليل التقليد يكون منصرفاً إلى رأي الأعلّم، هذا كلّّه بناءً على الإيمان بالتساوق لدى التساوي.

الشقّ الثاني - بناءً على التخيير في فرض التساوي:

وأما بناءً على التخيير لدى التساوي، فإن كان دليل التخيير هو الارتكاز الممضى بعدم الردع أو المحقّق لظهور الدليل اللفظي في التخيير فالظاهر أنّ هذا الارتكاز يشمل فرض الفاصل المختصر بين الأعلّم وغير الأعلّم.

نعم، لا شكّ في أنّه لا يشمل فرض الفاصل الكبير بينهما الذي يوجب سقوط خصوص فتوى غير الأعلّم عن الكاشفية دون الأعلّم.

وإن كان دليل التخيير هو فرض الإطلاق البدلي للدليل اللفظي لحجية فتوى الفقيه أو الدليل اللفظي الوارد في الأخبار العلاجية فأيضاً يكون هذا الدليل ثابتاً لدى فرض الفاصل المختصر بينهما،



مسبقاً إما بالعلم الإجمالي أو بالشك قبل الفحص، فالأصل هو التعيين، أعني وجوب تقليد الأعلّم.

هذا تمام الكلام وفق القواعد في فرض معرفة الأعلّم ومعرفة الاختلاف في الفتوى.

أما لو عرفنا الاختلاف في الفتوى ولم نعرف الأعلمية فبناءً على التساقط لدى التساوي يجب الفحص عن الأعلّم أو الأخذ بأحوط الأقوال؛ إذ بدون ذلك لا يحرز العمل بالحجّة؛ لأنّ المفروض هو التساقط لو كانوا متساوين.

وبناءً على التخيير يكون الشك في الأعلمية بدرجة توجب الترجيح مساوياً للشك في المعارض؛ لأنّ فتوى المساوي ليست معارضة في الحجّة؛ لأننا فرضنا التخيير، وقد مضى أنّ الفحص عن المعارض في باب الأمارات لو لم يفترض علم إجمالي بوجود للمعارض غير واجب.

وأما لو لم نعرف الاختلاف في الفتوى ولو بعلم إجمالي فحتى لو عرفنا وجود

ويثبت التخيير عندئذٍ رغم الأعلمية المختصرة.

أما مع الفاصل الكبير بالنحو الذي أشرنا إليه فالإطلاق منصرف عن فتوى غير الأعلّم إلى فتوى الأعلّم لا محالة.

ثم إنّ هناك طريقاً آخر لتعيين الأعلّم للتقليد ولو كانت الأعلمية بدرجة مختصرة، إلّا أنّ هذا الطريق مبني على بيان قد ظهر من بحثنا بطلانه فيكون هذا الطريق في الحقيقة فرضاً في فرض.

وحاصله: أن يفترض:

أولاً: قيام دليل لبي لدى التعارض على عدم التساقط من إجماع أو ارتكاز أو نحو ذلك.

وثانياً: عدم وجود دليل لفظي على التخيير لدى تعارض الفتوين.

وثالثاً: عدم وضوح الارتكاز في التخيير إما مطلقاً أو في خصوص ترجيح أحدهما في العلم، وبعد كلّ هذا يصبح الأمر لدى أعلمية أحدهما دأثر بين التعيين والتخيير، وبما أنّ أصل التكاليف منجزة



الأعلمية بالدرجة التي توجب الترجيح لدى الاختلاف، بل وحتى لو عرفنا الأعلّم بالذات، لم تسقط فتوى غير الأعلّم عن الحجّة؛ لأنّ مجرد احتمال المعارض لا يسقط الأمانة عن الحجّة.

هذا، وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه حتى الآن:

أولاً: أنّ الأعلمية إنّما يثبت لها الأثر في إبطال التساقط أو إبطال التخيير لو كانت بفصل كبير ملحوظ، أمّا لو كانت بفصل مختصر فلا أثر لها ما دمنا نمشي في البحث وفق القواعد العامة.

وثانياً: أنّه مع عدم معرفة وجود الأعلّم أو عدم معرفة الاختلاف لا يجب الفحص. نعم، مع فرض معرفة الاختلاف والعلم الإجمالي بوجود الأعلمية بالمقدار الذي يوجب الترجيح يجب الفحص أو الاحتياط بالأخذ بأحوط الأقوال.

وكلّ هذا إنّما أتممناه وفق القواعد العامة.

وفي المقابل قد يدّعى ورود بعض النصوص الخاصة الدالّة على لزوم اتّباع

الأعلّم، فلو تمّ ذلك فقد يثبت به:

أولاً: أنّ الأعلمية المختصرة أيضاً واجبة الاتّباع؛ وذلك تمسكاً بإطلاق دليل شرط الأعلمية.

وثانياً: أنّ الفحص عنه واجب لدى الشكّ في وجود الأعلمية؛ لأنّ الحجّة اختصّت به في ما بين المتعارضين.

إلا أنّ تلك النصوص مناقش فيها سنداً أو دلالة، ولا يمكن الاستدلال بشيء منها^(١).

٣- صورة عدم العلم بالاختلاف في الفتوى:

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم وجوب تقليد الأعلّم في هذه الصورة بل المكلف مخير حينئذ بين تقليده وتقليد غيره^(٢)، وفي قبال ذلك ذهب بعض آخر إلى وجوب تقليده^(٣).

(١) الأعلمية وأثرها في التقليد (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام) ٥١: ٤٦ - ٥١.

(٢) الاجتهاد والتقليد (البروجردي): ٢٥٦. فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٨٩، ٩١.

(٣) انظر: مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٥٦: ٥٧ - ٥٧.



المقام الثاني - في مقتضى الأدلة
الاجتهادية:

والبحث في هذه المسألة يقع في
مقامين:

الكلام في ذلك يقع في جهتين:

المقام الأول - في مقتضى الأصل العملي:

الأولى: فيما استدللّ به على عدم جواز
الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم وتعيّن
الرجوع إلى الأعلّم في هذه الصورة:

قد يقال: إنّ مقتضى الأصل العملي في
المقام هو تعيّن الرجوع إلى الأعلّم؛ وذلك
لأنّ الأصل الجاري عند دوران الأمر بين
الحجّة التعيينية والتخييرية هو أصل
الاشتغال الذي يقتضي الأخذ بما يحتمل
تعيّنه، فإنّ الأحكام الواقعية الإلزامية قد
تنجّزت على المكلفين بالعلم الإجمالي،
ومن المقطوع به أنّ الحجّة بمعنى
المعذرية ثابتة لفتوى المجتهد الأعلّم، وأمّا
فتوى غير الأعلّم فمعذريتها عن الواقع غير
محركة؛ إذ يحتمل أنّها مخالفة لفتوى
الأعلّم، إذاً يجب العمل بفتوى الأعلّم
فحسب^(١).

وأورد على ذلك: بأنّه لم تتم دلالة هذه
الأمر على وجوب تقليد الأعلّم عند العلم
بالمخالفة بينه وبين غير الأعلّم فضلاً عن
أن تدلّ على تعيّنه عند عدم العلم بالمخالفة
بينهما، وعلى فرض تمامية الاستدلال بها
فإنّما تختصّ بصورة العلم بالمخالفة،
وأما مع الشكّ في المخالفة واحتمال

ويرد عليه: أنّه مع احتمال موافقة فتوى
غير الأعلّم لفتوى أعلّم الأموات أو
الأحياء الفاقدين للشرائط لا يحصل القطع
بكون فتوى الأعلّم معذرة عن الواقع.

وبعبارة أخرى: أنّه مع هذا الاحتمال
يحتمل أن يكون الأمر دائراً بين الواجبين
التعيينين لا بين التعييني والتخييري^(٢).

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٨٢-٨٣.

(٢) انظر: النور الساطع: ٤٦٢.



موافقتهما فلا تعارض؛ لذا لا تشملها الأدلة، كما لا معنى للأقربية وقتئذٍ.

وكذا المقبولة موردها فرض العلم بالمخالفة، فالاستدلال بها على تعيين الرجوع إلى الأعلم في صورة عدم العلم بالمخالفة ممّا لا وجه له^(١).

وأما السيرة العقلائية فإنّها جارية على الرجوع إلى الأعلم في صورة العلم بالمخالفة، وأما في صورة الشك فليست كذلك، بل هي جارية على الرجوع إلى غيره أيضاً، وحيث لم يردع عن هذه السيرة في الشريعة المقدّسة فنستكشف أنّها مضادة لدى الشارع.

نعم، عند العلم بالمخالفة لا بدّ من الرجوع إلى الأعلم كما تقدّم^(٢).

هذا، ولكن ذهب بعضهم إلى أنّ سيرة العقلاء جارية على الرجوع إلى الأعلم في هذه الصورة أيضاً، فإنّه قال: «وأما السيرة فالظاهر جريانها في المقام أيضاً؛ فإنّه إذا رجع المريض إلى الطبيب غير الأعلم مع وجود من هو أعلم منه، وإمكان الوصول والمراجعة إليه، واحتمال الاختلاف بينهما

في النظر والرأي وكيفية المعالجة والتداوي، وكون المرض ممّا لا يجوز عند العقلاء التسامح فيه وفي علاجه؛ لكونه من الأمراض المهلكة، فإنّه مع ذلك إذا رجع إلى غير الأعلم ولم يؤثّر علاجه بوجه، فهل يكون معذوراً عند العقلاء؟ وهل يصحّ الاحتجاج بمجرّد احتمال عدم اختلاف رأيه مع رأي الأعلم؟

الظاهر العدم، بل يستحقّ الملامة والتوبيخ ولا يعدّ معذوراً بوجه.

فالإنصاف أنّ السيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى الأعلم في الصورة الأولى موجودة في المقام، غاية الأمر أنّه لا بدّ من ملاحظة أدلّة القائل بعدم لزوم تقليد الأعلم في هذه الصورة، فإن تمّت تكون رادعة عن السيرة، وإلاّ يكون عدم الردع كاشفاً عن الرضا والإمضاء كما استكشفناه في الصورة الأولى^(٣).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٥٨-١٥٩.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٤٢.

(٣) تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦١.



وثانياً: بأنه لا مجال للتمسك بالإطلاق بعد خروج صورة العلم بالمخالفة؛ لأنه من التمسك بالإطلاق في الشبهة المصادقية للمقيّد، وهو كالتمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصّص غير جائز.

وأجيب عنه:

أولاً: بأنّ التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية لم يجز إذا كان المخصّص لفظياً، أمّا في المخصّصات اللبية فلا مانع منه، والدليل المخصّص في المقام لبّي؛ لأنّ صورة العلم بالمخالفة إنّما خرجت عن الإطلاقات من أجل أنّ شمول أدلّة الحجّة للمعارضين يستلزم الجمع بين الضدّين أو التقيّضين، فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام أو المطلق.

وردّ بأنه قد حقّق في علم الأصول أنّه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعموم أو الإطلاق في الشبهة المصادقية بين الدليل اللفظي واللبّي.

وثانياً: بأنه مع الشكّ في المخالفة يحكم بحكم العام؛ وذلك لأنّ الشبهة وإن كانت مصادقية إلّا أنّ هناك أصلاً موضوعياً

ثمّ تعرّض لأدلّة جواز الرجوع إلى غير الأعم والأجاب عنها، فهو يرى عدم تمامية تلك الأدلّة، فنكون السيرة حجة؛ لأنّها غير مردوع عنها وعدم الردع يكشف عن الإمضاء والحجّة.

الجهة الثانية: فيما استدلّ به على جواز تقليد غير الأعم في هذه الصورة:

وقد استدلّ لذلك بوجوه:

الأول: أنّ إطلاق أدلّة حجّة الفتوى من الآيات والروايات المتقدّمة وإن لم يشمل صورة العلم بالمخالفة بينهما، إلّا أنّه كما يشمل صورة العلم بالموافقة بينهما كذلك يشمل صورة الشكّ في المخالفة، ومقتضى ذلك جواز الرجوع إلى غير الأعم عند الشكّ كصورة العلم بالوافق.

وأورد عليه:

أولاً: بأنّ هذه الأدلّة ليس لها إطلاق يصحّ الاحتجاج به والاستناد إليه؛ لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم من دون تعرّض لصورة معارضته بقول الأعم منه.



يحرز به أنّ الفرد المشتبه من الأفراد المندرجة تحت العام؛ إذ لا فرق في إحراز الفردية بين كونه بالوجدان أو بالتعبد، وفي المقام يجري استصحاب عدم المخالفة بين المجتهدين عدماً أزلياً؛ إذ المخالفة أمر حادث مسبق بالعدم فيجري استصحاب هذا العدم فيحرز بذلك أنّ المشتبه من الأفراد المندرجة تحت العام نظير أصالة عدم القرشية في المرأة التي يشكّ في قرشيتها المقتضية لاندرجها تحت الأدلة الدالة على أنّ المرأة تحيض إلى خمسين^(١).

وقيل: بل يمكن إحراز ذلك بالاستصحاب النعتي أيضاً؛ لأنّ المجتهدين كانا في زمان ولم يكونا مختلفين في الفتوى ولو من جهة عدم بلوغهما مرتبة الاجتهاد، ومقتضى الأصل أنّهما الآن كما كانا سابقاً^(٢).

واعترض عليه بأنّ عدم الاختلاف في الفتوى قبل الاجتهاد والاستنباط إنّما هو بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، ومجرّد وجود المجتهدين لا يصحّ النعته بوجه بل لابدّ من ملاحظة وجود موضوع

الاختلاف وهو الفتوى والنظر والرأي، وهذا ممّا ليست له حالة سابقة^(٣).

وثالثاً: بأنّه لابدّ في جواز التمسك بالإطلاق من الفحص عن المعارض فيما إذا شكّ في وجوده.

وأجيب عنه: بأنّ التمسك بالإطلاق مشروط بالفحص عن المقيد والمعارض ومطلق ما ينافي الدليل في الشبهات الحكمية ولا يعتبر ذلك في الشبهات الموضوعية، والمقام من الشبهة الموضوعية حيث نعلم بعدم اعتبار فتوى غير الأعلام في فرض المخالفة ولكن لا يعلم أنّ فتوى الأفضل مخالفة لفتوى المفضول أو لا، فالشبهة موضوعية وفيها لا يجب الفحص عن المعارض، بخلاف الشبهة الحكمية كما إذا وجد عام يحتمل فيه التخصيص، فإنّه يجب الفحص هناك عن المخصّص، والوجه في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية هو أنّ

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٠ - ١٥٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٠.

(٣) تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٥.



عن اجتهاده ونظره ولا ربط لإحداهما
بالأخرى بوجه.

وأما العلم الإجمالي بالتقييد فلاّنه ليس
هناك أيّ علم إجمالي بالمخالفة في الفتوى
بين المجتهدين، لاحتمال موافقتهما بل قد
يقطع بها، كما في أكثر العوام لاعتقادهم أنّ
الشريعة واحدة فلا اختلاف في أحكامها
وفتاوى المجتهدين.

ولو فرضنا أنّ الخواص قد علموا
بالمخالفة ولو على سبيل الإجمال وفي
بعض الموارد فليس لهم علم بالمخالفة في
المسائل التي هي مورد الابتلاء.

والمراد بالمخالفة هو أن تكون فتاوها
متنافيتين مع كون فتوى غير الأعلام مخالفة
للاحتياط وهي ممّا لا علم به ولو إجمالاً،
ومع عدم جريان شيء من الوجهين في
المقام لا مقتضي لوجوب الفحص بوجه،
فلا مانع من التمسك بالإطلاق من غير
فحص عمّا يخالفه.

الوجه الثاني: أنّ الأئمة عليهم السلام قد أرجعوا
عوام الشيعة إلى خواص أصحابهم كزرارة
ومحمّد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن

ما يقتضي لزوم الفحص في الشبهات
الحكمية أحد أمرين على نحو مانعة الخلوّ
على خلاف أصالة الظهور:

الأوّل: العلم بأنّ عادة الأئمة عليهم السلام
جرت على عدم بيان الحكم في مجلس
واحد بجميع أطرافه لتقية أو غيرها، ولذا
يصدر حكم من الإمام في مجلس على
خلاف الحكم الصادر في مجلس آخر، فلا
تبقى للعموم - مثلاً - حجّة لقصور
مقتضيها.

نعم، الظهور منعقد إلّا أنّ الحكم الواقعي
لا يعلم أنّه على طبق الظاهر، والبناء من
العقلاء على اتّباع الظهور في مثل ذلك غير
جارٍ.

الأمر الثاني: العلم بوجود مخصّصات
كثيرة يمتنعنا من التمسك بالعموم أو
الإطلاق.

وفي المقام لا يجري شيء من
الوجهين، أمّا الأوّل فلاّنه لا موضوع له في
المقام، حيث إنّ فتوى أحد المجتهدين
ليست مبيّنة ومقيدة أو حاكمة على فتوى
المجتهد الآخر، بل فتوى كلّ منهما تصدر



صورة وجود الأعلّم وإمكان الوصول إليه وأخذ الفتوى منه^(٢).

الوجه الثالث: التمسك بالسيرة العقلانية على الرجوع إلى غير الأعلّم مع عدم العلم بالمخالفة^(٣).

وأجيب عنه بما مرّ من أنّ الظاهر استقرار السيرة على الرجوع إلى الأعلّم ولو مع الشك في المخالفة^(٤).

جـ- وجوب الفحص عن الأعلّم:

إذا علم المكلف باختلاف المجتهدين في الفتوى وفي العلم والفضيلة ولكن لم يميّز الأعلّم منهما، فإن أراد العمل بالاحتياط بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن أعلّمهما؛ لعدم وجوب تعيّن المجتهد المقلّد حينئذٍ، وأمّا إذا لم يرد العمل بالاحتياط فيجب عليه الفحص بناءً

وزكريا بن آدم وأضرابهم، وهم على تقدير كونهم متساويين في الفضيلة، فلا أقل من أنّ بينهم الإمام عليه السلام الذي لا يحتمل فيه الخطأ والاشتباه أصلاً.

فالوجه في الإرجاع إنّما هو عدم معلومية الخلاف بينهم وبين الإمام عليه السلام، وحينئذٍ نقول: إذا جاز تقليد غير الأعلّم مع وجود الإمام الذي لا يجري فيه احتمال الخطأ عند عدم العلم بالاختلاف، فجوازه مع وجود الأعلّم الذي يجري فيه هذا الاحتمال في هذه الصورة بطريق أولى^(١).

وأجيب عنه: بأنّ الظاهر أنّ الإرجاع إنّما هو لأجل عدم الاختلاف بينهم وبينه لعدم الوساطة لا لأجل عدم العلم بالاختلاف، مضافاً إلى أنّ الوصول إلى الإمام عليه السلام لم يكن ميسوراً غالباً؛ لوجود موانع كثيرة وروادع متنوّعة، وقد صرح ببعضها في روايات الإرجاع كرواية الإرجاع إلى زكريا بن آدم حيث يقول الراوي: (شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت) فمدلول هذه الروايات أجنبي عن المقام؛ لأنّ المفروض هنا إنّما هو

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٦-١٦٧.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٦.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٧.

(٤) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦١، ١٦٦.



طبق إحدى الفتويين، حيث إنّ المفروض أنّه غير متمكّن من الاحتياط والأحكام منجزة غير ساقطة عنه؛ لتمكّنه من العمل بإحادهما.

فإذا لا بدّ له من العمل على طبق إحدى الفتويين، وإذا احتمل الأعلمية أو ظنها في أحدهما أو أحدهم، دار أمره بين أن يكون كلّ من الفتويين حجة تخيرية وبين أن تكون فتوى من ظن أعلميته أو احتملها حجة تعيينية، والعقل مستقلّ بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيّن؛ للعلم بأنّه معذر على كلّ حال ولا علم بمعذرية الآخر.

وهذا بخلاف ما إذا تمكّن من الاحتياط، فإنّ الظن بالأعلمية أو احتمالها في هذا الفرض لا يوجب الترجيح؛ لأنّ الفتويين قد سقطتا عن الحجّية بالتعارض فليس شيء منهما حجة على المكلف حتى يكون الظن بالأعلمية أو احتمالها موجباً للترجيح.

هذا كلّه فيما إذا علم بالاختلاف في الفتوى والعلم.

وأما لو علم بالاختلاف في الفتوى مع

على القول بوجوب تقليد الأعلّم وعدم جواز تقليد غيره، فإذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن أعلميته لم يقطع ببراءة ذمّته؛ لاحتمال أن يكون الأعلّم غيره ومعه يحتمل العقاب؛ لعدم إحراز أنّ ما عمل على طبقه معذراً واقعاً؛ إذا وجوب الفحص عن الأعلّم وجوب إرشادي إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال المخالفة والعقاب.

فإذا ظفر بالأعلّم بعد الفحص عنه فهو، وأمّا إذا لم يظفر به فإن كان متمكّناً من الاحتياط وجب. وأمّا إذا لم يتمكّن من الاحتياط - كما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بحرمة، أو أفتى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام غير أنّ الوقت لم يسع للجمع بين القصر والتمام - فيتخيّر بينهما؛ للعلم بوجوب تقليد الأعلّم وهو مردّد بين شخصين أو أشخاص من دون ترجيح لبعضهم على بعض، ولكن في هذه الصورة إذا ظنّ بأعلمية أحدهما أو أحدهم تعيّن الأخذ بفتوى من ظنّ أو احتمل أعلميته؛ وذلك لأنّه لا مناص للمكلف من أن يعمل على



عدم العلم بالاختلاف في العلم فالكلام هو الكلام فيما علم بالاختلاف في الفتوى والعلم، فيجب الفحص عن الأعلّم في هذه الصورة لما تقدّم، فإذا فحص عن الأعلّم فانكشف أنّ أحدهما أعلّم وميّزه بعينه فهو، وإن لم يميّزه؛ إمّا لعدم تمكّنه من الفحص أو لأنّه فحص ولم يظفر به، فإن كان متمكّنًا من الاحتياط وجب وإلاّ تخيّر، إلّا أن يظن بأعلمية أحدهما أو احتملها فيتعيّن الأخذ بفتوى من ظنّ أو احتمل أعلميته.

وهل يمكن الحكم في هذه الصورة بالتخيير حتى مع الظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما؛ استناداً إلى استصحاب عدم أعلمية أحدهما من الآخر فإنّه قبل أن يصل مرتبة الاجتهاد يقطع بعدم أعلميته، فإذا شكّ في انقلابه واتّصافه بالأعلمية بعد الاجتهاد نستصحب عدمها فيترتّب حكم التخيير أم لا؟

قيل في الجواب: إنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ؛ لأنّ نتيجته أنّ من ظنّ أو احتمل أعلميته لم يحصل قوّة زائدة على قوّة الآخر، وهو معارض باستصحاب عدم تحصيل المجتهد الآخر قوّة تساوي قوّة

من ظنّت أو احتملت أعلميته.

على أنّه لا يثبت به التساوي فلا يمكن الحكم بالتخيير؛ لأنّ موضوعه التساوي وهو غير محرز في المقام^(١).

أمّا لو علم باختلافهما في العلم على نحو الإجمال ولم يعلم اختلافهما في الفتوى، أو لم يعلم اختلافهما أصلاً لا في العلم ولا في الفتوى، فعلى القول بعدم وجوب تقليد الأعلّم فيما إذا لم يعلم اختلافهما في الفتوى، سواء علم باختلافهما في العلم أو لم يعلم، فلا يجب عليه الفحص في هاتين الصورتين لعدم وجوب تقليد الأعلّم بل المكلف مخيّر بين تقليد الأعلّم وتقليد غيره.

وأمّا بناءً على القول بوجوب تقليد الأعلّم عند عدم العلم بالاختلاف في الفتوى فيجب الفحص عن الأعلّم إذا علم بالاختلاف في العلم على نحو الإجمال وإلّا فلا^(٢).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٣ - ١٦٥.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٥.



د - وظيفة المقلد في حالة عدم وجود فتوى للأعلم:

المعروف بين الفقهاء أنه إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة أخذ الفتوى من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط^(١).

والوجه في ذلك: أن فتوى غير الأعلم في ذاتها حجة لشمول أدلة حجّة الفتوى، فلا قصور في مقتضي الحجّة، وإنما المانع من حجّيتها وجود حجة أقوى على خلافها وهي فتوى الأعلم، والمفروض أن الأعلم لا فتوى له؛ إذاً تبقى فتوى غير الأعلم بلا معارض ولا مانع^(٢).

ولا يخفى أن البحث في هذه المسألة إنما يأتي بعد اختيار القول بتعيين الرجوع إلى الأعلم، وإلا فلا موضوع له؛ إذ يجوز الرجوع إلى غير الأعلم عندئذٍ، سواء كانت للأعلم فتوى أم لم تكن.

وفصل جماعة من الفقهاء حيث جوّزوا الرجوع إلى غير الأعلم عند عدم وجود الفتوى للأعلم في صورة ومنعوا عنه في صورة أخرى^(٣)، فأجازوا الرجوع إلى

غير الأعلم فيما إذا كان عدم إفتاء الأعلم من أجل أنه لم يراجع الأدلة أو راجع غير أن فحصه وتحقيقه لم ينته إلى الجزم بما أفتى به غير الأعلم في المسألة ولا إلى الاعتقاد بخطأ غير الأعلم في إفتائه وعدم إيجابه للاحتياط، وحكم الأعلم بالاحتياط في المسألة لا يكون مانعاً عن حجّة فتوى غير الأعلم؛ لأنّ حكمه بالاحتياط إنما هو من أجل كون الشبهة قبل الفحص التي هي مورد للاحتياط، وبعد فحص الفقيه غير الأعلم وإطلاعه على الدليل والمدرك وإفتائه وجزمه بما يخالف الاحتياط ينتفي موضوع الاحتياط.

كما أن فتوى الأعلم نفسه بما يخالف الاحتياط في المسألة بعد الفحص توجب انتفاء موضوع حكمه الأولي بالاحتياط قبل الفحص، كذلك فتوى غير الأعلم به توجب انتفاء موضوع حكم الأعلم

(١) العروة الوثقى ١: ٢١، م ١٤.

(٢) انظر: شرح العروة ١: ٧٦.

(٣) انظر: العروة الوثقى ١: ٢١، م ١٤، تعليقه الخوانساري،

الرقم ١.



بالاحتياط، وهكذا تصبح فتوى غير الأعلام حجة فعلية على المكلف العامي من دون مانع.

وأما الصورة التي لا يجوز فيها العمل بفتوى غير الأعلام وترك الاحتياط فهي ما إذا فرضنا أن الأعلام بحث في المسألة ورجع إلى مدركها واطّلع عليه ومع ذلك لا يراه وافيًا بالمقصود، ويرى أن الطرق الموصلة إلى الحكم الواقعي كلّها منسدة ولذا لا يفتي بما أفتى به غير الأعلام، حيث يعتقد بأنّ غير الأعلام مخطئ وغير مصيب في الرأي والفتوى، ففي هذه الصورة إذا حكم بلزوم الاحتياط فلا يجوز للمقلّد حينئذٍ ترك الاحتياط والعمل بفتوى غير الأعلام^(١).

وقد اختار هذا التفصيل السيّد الخوانساري حيث قيّد جواز الأخذ من غير الأعلام في هذه الصورة بما إذا كان عدم إفتاء الأعلام من جهة عدم المراجعة بمدرك المسألة، وأمّا إذا كان عدم الإفتاء من جهة الخدشة والإشكال في المدرك وعدم تمامية المدرك عنده في المسألة فلا وجه للرجوع إلى غير الأعلام؛ لأنّ مدرك فتواه في المسألة مخدوش في نظر الأعلام

فالمتمعّن حينئذٍ الاحتياط^(٢).

ثمّ إنّ هناك أمرين نبّه عليهما الفقهاء:

الأول: أنّه لو شكّ في أنّ حكم الأعلام بالاحتياط هل هو من قبيل الصورة الأولى أو من قبيل الصورة الثانية ولم تكن في كلام الأعلام قرينة على أحد الأمرين، جاز له الرجوع إلى غير الأعلام؛ لعدم إحرازه للمزاحم لحجية فتوى غير الأعلام^(٣).

الأمر الثاني: إذا جاز الرجوع إلى غير الأعلام فيجب أن يراعى الأعلام فالأعلام، ولا يجوز الرجوع إلى غير الأعلام مطلقاً بل إلى غير الأعلام بالإضافة إلى الأعلام الذي قد قلّده مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين؛ وذلك للوجوه المتقدّمة الدالّة على وجوب تقليد الأعلام عند الاختلاف في الفتوى^(٤).

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٢١، م ١٤، تعليقة الخوانساري، الرقم ١.

(٣) انظر: الأعلية وأثرها في التقليد (مجلة فقه أهل البيت ع) ٥١: ٥٥.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٩. العروة الوثقى ١: ٢١، م ١٤، تعليقة آقا ضياء، البروجردى، الجواهرى، الشيرازى.



هـ - حكم تقليد غير الأعلّم بالاستناد إلى فتوى الأعلّم:

لا إشكال في عدم جواز تقليد غير الأعلّم إذا أفتى الأعلّم بعدم جواز تقليد غير الأعلّم.

وأما لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم وجواز تقليد غيره فقد نقل الشيخ الأنصاري عن بعض معاصريه المنع من جواز تقليد غير الأعلّم حينئذٍ^(١)، واستشكل فيه آخرون^(٢).

إلا أنّ غير واحد ذهب إلى جواز تقليد غير الأعلّم بعد إفتاء الأعلّم بجواز تقليده^(٣).

واستدلّ له: بأنّ فتوى غير الأعلّم تتّصف بالحجّية بفتوى الأعلّم بجواز الرجوع إليه، ويكون العامي قد استند في رجوعه هذا إلى ما قطع بحجّيته وهو فتوى الأعلّم، والعامي لم يقدّر عليه دليل على عدم حجّية فتوى غير الأعلّم، وإنّما قلنا بوجوب تقليد الأعلّم في حقّه من باب الاحتياط والأخذ بالمقدار المتيقّن عند دوران الأمر في الحجّية بين التعيينية

والتخييرية، ومع الفتوى المقطوع بحجّيتها لا يبقى مجال للاحتياط، ولا يبقى معها مانع من الرجوع إلى غير الأعلّم^(٤).

و - طرق إثبات الأعلمية:

الأعلمية تكون موضوعاً للحكم الشرعي وهي كسائر الموضوعات يمكن إثباتها بأحد الطرق التالية:

أ - العلم الوجداني أو الاطمئنان:

إذا علم المكلف بأعلمية المجتهد والفقهاء أو اطمأنّ بها يترتب أثره الشرعي في الرجوع إليه وتقليده؛ وذلك لأنّ العلم حجّة ذاتاً وطريق حقيقة.

كما أنّ الاطمئنان علم لدى العرف والعقلاء فهو حجّة عندهم في اثبات الموضوعات الخارجية التي منها الأعلمية، ومن المقطوع به أنّه لم يرد في الشريعة ردع عن ذلك^(٥).

(١) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٦٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٣٨ - ٣٩، م ٤٦.

(٣) العروة الوثقى ١: ٣٩، م ٤٦، التعليقة رقم ١.

(٤) التقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٨.

(٥) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٩، ٨٢، ١١٣.



٢- البينة:

الاعتماد عليه لإثبات خصوص الفقاها
والاجتهاد والأفقهية والأعلمية.

واستدلّ لذلك بوجهين:

الأول: أنّ خبر الواحد إذا كان في
الموضوعات ولكن كان ينتهي إلى
الحصول على الحكم الكلّي الإلهي ولو
بالملازمة والحدس فهو كخبر الواحد في
الأحكام يكون حجّة؛ وذلك من قبيل خبر
الواحد بوثاقه الراوي المنتهي إلى إثبات
الحكم الكلّي الفقهي ببركة النص الذي
يروه ذلك الثقة، وإلاّ فجميع أخبار الآحاد
في باب الأحكام من هذا القبيل فإنّها
تشتمل على نقل كلام الإمام، وليس هذا
إلاّ نقلاً للموضوع الذي يستنبط منه
بالملازمة والحدس حكم الله تعالى،
وكذلك الحال في نقل الفقاها المنتهي
بالملازمة إلى فهم الحكم العام الذي يعطيه
ذاك الفقيه^(١).

من الطرق المعتمدة عند الفقهاء في
إثبات الأعلمية شهادة عدلين من أهل
الخبرة به؛ وذلك إذا لم تكن معارضة
بشهادة عدلين آخرين منهم على نفيه،
حيث إنّ البينة حجّة في الموضوعات
الخارجية والأعلمية منها^(٢).

والبحت في حجّة البينة في
الموضوعات موكول إلى محلّه.

(انظر: بينة)

٣- خبر الثقة:

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الأعلمية كما
تثبت بالبينة كذلك تثبت بشهادة عدل
واحد، بل بشهادة ثقة أيضاً مع فقد
المعارض^(٢).

وقد بحث الفقهاء في حجّة خبر الثقة
الواحد في الموضوعات بحثاً مفصّلاً،
فذهب بعضهم إلى حجّيته، وذهب بعض
آخر إلى عدمها.

وذهب ثالث - رغم اختياره عدم حجّة
خبر الثقة في الموضوعات - إلى صحّة

(١) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٢٤٧.

(٢) العروة الوثقى ١: ٢٤، ٢٠، تعليقه الخوئي، الرقم ٣.

(٣) انظر: مستمسك العروة ١: ٣٨ - ٣٩. طرق ثبوت
الاجتهاد والأعلمية (مجلة فقه أهل البيت ع) ٥٢:
٣٠.



السند عن يونس بن يعقوب، قال: كُنَّا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: «أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري؟» ^(٣).

فإن استظهرنا من هذا الحديث أن كلَّ ما ينقله الثقة ممَّا لو اعتمدنا عليه لاسترحنا إليه في فهم ديننا كان لنا حجة ومفزعاً؛ إذاً فالصحيح ما فهمه السيّد الحكيم من أن كلَّ خبر ثقة ينتهي إلى فهم الحكم الكلّي الإلهي يكون حجة.

ومن هذا القبيل الإخبار عن وثاقة الرواة، وكذا الإخبار عن فقاهة الفقيه الذي يراد تقليده، فإنّه لو كان الإخبار صحيحاً لكانت فتاواه مدركاً لفهم الأحكام الفقهية الكلية ^(٤).

الوجه الثاني: أن الرجوع إلى الشاهد الواحد على الفقاهة يكون من باب

وأورد عليه السيّد الشهيد الصدر بقوله: «إنّ دليل حجّية الخبر في الشبهة الحكمية لم يدلّ على حجّية الخبر عن الحكم الكلّي بهذا العنوان لبيدّل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم الكلّي بالالتزام، وإنّما دلّ الدليل المتحصّل من السنّة المتواترة إجمالاً على مضمون مثل قوله عليه السلام: «العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك [عني] فعني يؤديان، وما قالاً لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطع [هما]؛ فإنّهما الثقتان المأمونان» ^(١).

فموضوع الحجّية هو الخبر الذي يعتبر أداءً عن الإمام، وهذا ينطبق على خبر زرارة دون خبر العادل عن الاجتهاد، ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس: إنّ أخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجّية لها وإن حملت على التحليل المالكي؛ لأنّها وإن لم تكن إخباراً عن الحكم الكلّي ولكنّها أداء عن الإمام فيشمّلها موضوع الحجّية في ذلك الدليل ^(٢).

وعلق بعضهم على هذا الردّ بأنّه يوجد في روايات جواز التقليد حديث صحيح

(١) الوسائل ٢٧: ١٣٨، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٤.

(٢) بحوث في شرح العروة ٢: ٨٤-٨٥.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٥، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٤.

(٤) طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية (مجلّة فقه أمل

البيت عليه السلام) ٥٢: ٣١.



الرجوع إلى أهل الخبرة، ولا يشترط في الرجوع إلى أهل الخبرة التعدّد، حيث إنّ مقياس الرجوع إلى أهل الخبرة الذي لا يشترط فيه التعدّد إن كان هو مجرد أنّ الشيء الفلاني ممّا لا يفهمه كلّ واحد وإنّما يفهمه ذووا الاختصاص فانطبق هذا المقياس على المقام واضح؛ لأنّ معرفة الفقاهة لا تكون إلّا من قبل ذوي الاختصاص، وليس من قبل عامة الناس.

وإن كان هو ذلك زائداً الابتلاء العام بذلك بحيث لو كلّف كلّ أحد الفحص بنفسه لدرك الحقيقة لاختلفت حياتهم فالظاهر أنّ هذا أيضاً منطبق على المقام بعد الأخذ بعين الاعتبار جوّ المتسرّعة بالخصوص؛ فإنّ حاجتهم إلى التقليد وإلى معرفة الفقيه حاجة عامة^(١).

ولا يخفى أنّ الوجهين المذكورين كما يجريان بالإضافة إلى الاجتهاد والفقاهة كذلك يجريان بالإضافة إلى الأفقية والأعلمية.

ع - الشيع:

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الأعلمية

تثبت بالشيع أيضاً غير أنّه قيّده بما إذا كان مفيداً للعلم^(٢)، وعليه يرجع إلى الطريق الأوّل فإنّ الشيع ليس إلّا سبباً من أسباب العلم.

وقال بعضهم: إنّهُ يكفي في ثبوته حصول الوثوق^(٣) والاطمئنان^(٤).

ز - حكم التقليد عند تساوي المجتهدين:

إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم أو احتملنا الأعلمية في كلّ منهما فلا إشكال في جواز تقليد أحدهما بناءً على القول بجواز تقليد غير الأعلّم وعدم تعيّن تقليد الأعلّم.

وأما بناءً على تعيّن تقليد الأعلّم فيقع البحث في أنّه هل يجوز الرجوع إلى أحد المتساويين أو لا يجوز ذلك بل يجب الأخذ بأحوط القولين؟

(١) طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية (مجلة فقه أهل البيت) ٥٢: ٣٠.

(٢) العروة الوثقى ١: ٢٤، م ٢٠. تحرير الوسيلة ١: ٦، م ١٩. هداية المباد (الكلبايگانی) ١: ١٠، م ٢٢.

(٣) العروة الوثقى ١: ٢٤، م ٢٠، تعلیقه الخوانساری، الرقم ٤.

(٤) صراط النجاة ٣: ٩.



للمسألة ثلاث صور:

الصورة الثانية - ما إذا علم الاختلاف في الفتوى:

الصورة الأولى - ما إذا علم الاتفاق في الفتوى:

المعروف أنّ الحكم هو التخيير^(٢) حينئذٍ، بينما ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم العمل بأحوط القولين^(٣).

وفيها يكون المكلف مخيراً في تقليد أيهما شاء؛ لشمول دليل حجّة الفتوى لكلتا الفتويين، ولو عمل المكلف بالحكم الذي أفتى به كلا المجتهدين المتساويين ولم يعين المجتهد المرجع ولم يميّزه لكفى ذلك في حصول الامتثال؛ لأنّه قد عمل على طبق الحجّة ولم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد وتمييزه.

واستدلّ للتخيير بالإجماع والسيرة والأدلة اللفظية.

نعم، نسب السيّد الخوئي إلى المحقّق الأصفهاني أنّه قال: إنّ الحجج لا تتّصف بالحجّة بوجودها الواقعي وإنّما تكون الحجّة حجة فيما إذا استند إليها المكلف في عمله^(١).

أمّا الإجماع فقد يدّعى على الحكم بالتخيير في المسألة، كما قد يدّعى الإجماع على عدم جواز الاحتياط أصلاً بل يجب دائماً الاستناد إلى فتوى من يصحّ تقليده من المجتهدين.

وأجاب عنه بأنّه لا دليل عليه وأنّ أثر الحجّة وهو التجيز والتعذير يترتب استند إليها المكلف أم لم يستند، كما تقدم تفصيله في الصورة الأولى من الصور المتقدمة في مسألة وجوب تقليد الأعلم وعدمه، وهي صورة الاتفاق في الفتوى.

أمّا الإجماع على ثبوت التخيير في المسألة فأورد عليه:

أولاً: بأنّه إجماع منقول بخبر الواحد وهو ليس بحجّة على ما هو المقرّر في علم الأصول.

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١١٤.

(٢) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٠، ١٣م. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٧.

(٣) انظر: الفتاوى الواضحة: ١٠٦. العروة الوثقى ١: ٢٠، ١٣م. تعليقه الخوئي، الرقم ٢.



وثانياً: بأنّ المسألة غير محرّرة في كلمات كثير من الفقهاء .

وثنائاً: أنّه لو فرض العلم بتحقيق الإجماع والاتّفاق لا يمكن الاعتماد عليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى أحد الوجوه المذكورة في المسألة كسيرة المتشرّعة أو الأدلّة اللفظية أو غيرها .

وعليه فلا يكون الإجماع تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ^(١).

وأما الإجماع على عدم جواز الاحتياط فأورد عليه:

أولاً: بأنّه إجماع منقول بالخبر الواحد وهو ليس بحجّة .

وثانياً: بأنّ هذا الإجماع لا يستدعي الالتزام بالتخيير لزوماً؛ لأنّ عدم العمل بالاحتياط كما يجتمع مع الحجّة التخيرية، كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتويين عن الحجّة واختيار

العمل بإحدهما من جهة تنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند عجز المكلف عن الامتثال الجزمي، ولعلّ الشارع اكتفى

بالعمل على طبق إحدهما التي تحتمل مطابقتها للواقع ^(٢).

وأما الاستدلال بالسيرة فقد يتمسك بسيرة العقلاء أو بسيرة المتشرّعة:

أما سيرة العقلاء فقد يدّعي أنّها قد استقرّت على التخيير في العمل برأي أحد أهل الخبرة والاطّلاع عند التساوي وإن كان بينهم اختلاف في الرأي، ومن سكوت الشارع وعدم ردعه عن هذه السيرة يستكشف أنّها مرضية وممضاة عنده .

وأورد عليه بمنع ثبوتها على التخخير عند التساوي مع العلم بالاختلاف؛ وذلك لأنّا نرى أنّ العقلاء لا يعتمدون على قول أحد المتساويين في علم الطب مع اختلافهما في كيفية العلاج إذا كان المرض خطيراً، بل يأخذون بأحوط الأقوال أو ما شاكل ذلك من طرق الاحتياط والتثبّت، والأمر كذلك في الشرعيّات التي تكون أهم من الأمور الدنيوية .

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



المتعارضة من دون أن ينتهي التعارض إلى التساقط.

وهذا بخلاف أدلة حجية خبر الثقة فإن إطلاقها شمولي، والسرّ في ذلك: أنّ الطبيعة في حجية خبر الثقة أخذت بنحو الوجود الساري، فكلّ فرد من الأخبار تشمله أدلة الحجية تعييناً، فلا يعقل جعل الحجية التعيينية في المتعارضين ولا جعل الحجية التعيينية في غيرهما والتخيرية فيهما بدليل واحد، فلا مناص إلا من القول بعدم الإطلاق لحال التعارض.

وأما الطبيعة في حجية قول الفقهاء فأخذت على نحو صرف الوجود؛ ضرورة أنّه لا معنى لجعل حجية قول كلّ عالم بنحو الطبيعة السارية والوجوب التعييني حتى يكون المكلف في كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع العلماء فإنّه واضح البطلان.

فالمأمور به هو الوجود الصرف، فإذا أخذ بقول واحد منهم فقد أطاع فلا مانع

وأما سيرة المتسرّعة فاتّصالها بزمان الأئمة عليهم السلام غير محرز؛ لأنّ التقليد وإن كان أمراً ثابتاً في ذلك الزمان غير أنّه لا يعلم أنّ الفقهاء في ذلك الزمان كانوا مختلفين في الرأي والفتوى، فإنّ الأدلة الشرعية معلومة لهم غالباً لعدم واسطة بينهم وبين الأئمة عليهم السلام فلا يدلّ سكوتهم وعدم ردعهم على إمضاء السيرة.

وأما سيرة المتسرّعة الجارية في العصور المتأخّرة فيحتمل أنّ منشأها فتوى الفقهاء بالتخيير، وهذا الاحتمال لا دافع له بوجه، فلا قيمة لهذه السيرة^(١).

وأما الاستدلال بالأدلة اللفظية فهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: النصوص الدالة على حجية فتوى الفقيه من الآيات الكريمة والروايات المتقدمة؛ فإنّ إطلاقها ليس شمولياً لتدلّ على لزوم الرجوع إلى جميع الفقهاء فيلزم التعارض والتساقط لدى اختلاف الآراء والفتاوى، بل بدلي؛ بمعنى أنّها تدلّ على لزوم الرجوع إلى أحدهم على سبيل البدلية، وعليه فعند التعارض والاختلاف يجب الأخذ بإحدى الفتاوى

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



سبيل البديلة؛ إذ المتعارضان لا طريقية لأحدهما^(١).

هذا، ولكن يظهر من بعض الفقهاء المعاصرين أنه لا محذور بحسب مقام الثبوت في أن يكون إطلاق أدلة حجّية الفتوى إطلاقاً بديلاً بأن تتعلّق الحجّية بالجامع وبإحدى الفتويين المتعارضتين على البذل.

فإنّه قد ذكر أنّه لا مانع من تعلّق الحجّية بالجامع، والمقصود بهذه الحجّية ليس الحجّية السارية إلى الأطراف كحجّية العلم الإجمالي؛ إذ نتيجة هذا وجوب الاحتياط بالجمع في العمل بين الفتويين المتعارضتين مثل الفتوى بوجوب الظهر أو الجمعة، وهذا قد يكون خلف المقصود في المقام من كون المقلّد مخيراً بينهما.

والمقصود بهذه الحجّية الحجّية المتعلقة بالجامع بحدّه الجامعي بحيث لا يسري

حينئذٍ من إطلاق دليل الحجّية لحال التعارض، فقول الإمام عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»^(٢) مفاده جعل حجّية قول العالم على نحو البديلة أو صرف الوجود، كان مخالفاً لقول غيره أم لا، يعلم تفصيلاً مخالفته له أم لا^(٣).

وأورد على ذلك بأنّ أدلة حجّية الفتوى ليست بصدد إعمال تعبّد من الشارع وجعل حكم تكليفي في المقام، أي وجوب الرجوع إلى العالم والفقهاء أو الترخيص في ذلك لكي يمكن جعل الحكم على سبيل البديلة، بل ظاهرها أنّها إرشاد إلى الحجّية؛ لأنّها تكون بصدد إمضاء السيرة العقلانية وتقرير ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم، فكما أنّ السيرة جارية على ذلك من أجل أنّ رأي العالم طريق وكاشف عن الواقع، كذا الحال في الأدلة اللفظية فإنّ مفادها جعل الحجّية لفتوى الفقيه بمناط الطريقة والكشف عن الواقع.

ومن الواضح أنّه لا معنى لجعل الحجّية والطريقة لأحد المتعارضين ولو على

(١) الوسائل ٢٧: ١٤٠، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٩، وفيه: «حديثنا».

(٢) انظر: الاجتهاد والتقليد (الخميني): ١١١ - ١١٢.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٧.



إلى الأطراف، وهذا ينتج النتيجة المطلوبة، فلو أفتى أحدهما بوجوب الظهر والآخر بوجوب الجمعة كان المقدار المنجز على المقلد هو قدر الجامع الذي يمكن تحقيقه ضمن الظهر ويمكن تحقيقه ضمن الجمعة، وهذا ينتج تخيير المقلد في التقليد وهو المقصود، ولا ينتج لزوم الاحتياط بالجمع.

نعم، هذا لا يكفي لجواز إسناد الفتوى التي يختارها إلى الشريعة - بناءً على قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي في جواز الإسناد إلى الشريعة؛ وذلك لأنه لم تصبح تلك الفتوى بخصوصيتها حجةً، وربما يسمّى هذا بالتخيير الفقهي^(١).

إذاً باعتقاده أنه لا محذور ثبوتاً في استفادة التخيير من أدلة حجّة الفتوى، وإنما المحذور في رأيه هو المحذور بحسب مقام الإثبات، وهو أنّ إطلاق هذه الأدلة ليس إطلاقاً بديلاً بل هو إطلاق شمولي، فإنّهُ هو الأصل في إطلاق الموضوعات، ولو ثبتت البدلية في مورد - مثل: الأمر بالتيّم بالتراب أو بالوضوء والغسل بالماء - فإنّما هو لقريئة ما، وهي

وضوح عدم مطلوبة التيمّم بكلّ تراب أو الوضوء والغسل بكلّ ماء، فلا بدّ من الحمل على مطلوبة التيمّم بتراب ما والوضوء والغسل بما ما، وأمّا في المقام فلا قريئة على ذلك فلا مبرّر لحمل هذه الأدلة على البدلية، وعليه فالإطلاق شمولي، وإذا كان شمولياً وقع التعارض الداخلي في إطلاقه بلحاظ الفتويين المتعارضتين والتساقط^(٢).

نعم، هناك عدّة وجوه يمكن أن يستند إليها لإثبات البدلية ولكن جميعها مخدوشة لا يمكن الاعتماد عليها وهي ما يلي:

الأول: أنّ الغرض من جعل الحجّة للفتوى والأمر بالرجوع إلى العالم هو وصول المقلد إلى النتيجة النهائية العملية، وهو يحصل بفتوى فقيه واحد فإنّهُ يعطي النتيجة النهائية العملية، وإذاً يكون المناسب أن تكون الحجّة بدلية لا شمولية، وهذا بخلاف الرواية التي لا يعطي

(١) حقيقة التقليد وحالاته (مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام)

٣٧، ٣٦: ٥٠

(٢) انظر: حقيقة التقليد وحالاته (مجلّة فقه أهل

البيت عليه السلام) ٤٠: ٥٠ - ٤١.



يرجع إلى أنه بما أنّ طبع الشريعة كان عبارة عن فصل المتّصلات وتأخير القرائن من مخصّص أو مقيد أو حاكم أو نحو ذلك، فلهذا يجب على الفقيه الذي تصل إليه الرواية أن يفحص عن المخصّص والمقيد والحاكم ونحوها حتى بعد فرض انحلال علمه الإجمالي بالمخصّصات والمقيدات وغير ذلك؛ لأنّ حجّية الظهور إنّما هي أمر عقلائي، والعقلاء يخصّصون ذلك بفرض الفحص عن القرينة المنفصلة بالنسبة لمتكلّم كان دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة، ولكنّ الفقيه المفتي ليس حاله كذلك بل يعطي النتيجة النهائية فلا معنى لوجوب الفحص عن مخصّص لفتواه أو مقيد له.

وأما وجود المعارض، فإن كان هذا أيضاً من شأن الإمام عليه السلام - كما يقال بذلك في الأخبار الصادرة تقية - فالكلام نفس الكلام؛ أي إنّنا إذا رأينا رواية موافقة للعامة واحتملنا وجود معارض لها مخالف للعامة لا يمكن أن نجري بالنسبة للأولى

الراوي فيها إلّا نصّاً يحول فهمه أو كشف وجود مقيد أو مخصّص له أو حاكم عليه أو نحو ذلك إلى السامع الفقيه ولا يتحمّل الراوي شيئاً بهذا الصدد.

إذاً فالمناسب في باب الرواية أن تكون الحجّية شمولية ثابتة لهذه الرواية ولكلّ رواية أخرى، ويكون الفحص عن باقي الروايات المربوطة على عاتق السامع الفقيه، ولكن المناسب في باب الفتوى الذي يقصد الفقيه فيه إعطاء النتيجة النهائية أن تكون حجّية هذه الفتوى بمعنى وصول المقلّد إلى النتيجة النهائية.

إذاً، فالمناسبات تؤثّر أثرها في تكون الظهور في الحجّية التخيرية في باب الفتوى والشمولية في باب الرواية ولا يلزم من ذلك في رواية واحدة دالّة على حجّية الفتوى والرواية معاً استعمال اللفظ في معنيين؛ لأنّ بدلية أو شمولية الحجّية لم تكن من حاقّ اللفظ بل كانت بنكتة كالمتّصل على شكل تعدّد الدالّ والمدلول^(١).

وأورد على هذا الوجه بأنّ هذا الكلام لا يبعد أن يكون صحيحاً في روحه إلّا أنّه

(١) انظر: حقيقة التقليد وحالاته (مجلّة فقه أهل

البيت عليه السلام) ٥٠: ٤٣.



أحاديثنا» - المتقدّم - فأما أن يقال: إنّ هذا إلزام بالرجوع إلى الرواة أو يقال: إنّ معرفة كونه إلزاماً أو مجرّد الإرشاد إلى طريق الحلّ تعود إلى معرفة السؤال المحذوف، والذي كان هذا الكلام الوارد في التوقيع جواباً له.

ثانيهما: ما ليس بصيغة الإلزام قطعاً، ولا يفيد إلّا الإرشاد إلى طريق لحلّ مشكلة العمل من قبيل حديث: «أما لكم من مفزع؟!»^(٢)، أو حديث: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟»^(٣)، أو حديث: «فللعوام أن يقلّدوه»^(٤)، ونحوها من الروايات التي لا تشتمل على أكثر من الترخيص في التقليد.

فقد نقبل أنّ صيغة الأمر تدلّ على الحجّة الشمولية لكلا الفتويين؛ لأنّها إلزام بالأخذ بهما بعد أن فرضنا أنّ الأصل

أصالة الجهة قبل الفحص عن المعارض مع فرض انحلال علمنا الإجمالي؛ لأنّ من شأن الإمام ذلك.

أما فرض التعارض بمعنى صدور نصّين متخالفين بلا سبب التقيّة فهذا ليس من شأن الإمام عليه السلام ويكون حال الراوي في إعطاء النص من هذه الرواية كحال المفتي في إعطاء الفتوى، ومع الغضّ عن العلم الإجمالي لا يجب الفحص عن المعارض في الرواية أيضاً كما في الفتوى، وكون الفقيه من شأنه إعطاء النتيجة النهائية قد يناسب كون حجّة فتواه غير مشروطة بالفحص عن المعارض، ولكن لا علاقة لذلك بحجّة فتواه حتى بعد فرض وصول فتوى فقيه آخر مخالفة لتلك الفتوى، في حين أنّ الفقيه الآخر أيضاً يعطي النتيجة النهائية وهو ينفي صحّة فتوى الفقيه الأوّل^(١).

الوجه الثاني: أنّ روايات التقليد على قسمين:

(١) حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام)

٤٥: ٤٦-٤٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٥، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٤.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.

أحدهما: ما ورد بصيغة الأمر والإلزام أو يحتمل فيه ذلك كقوله عليه السلام: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة



الفرض إلا الحجية التخيرية أو قل: البدلية.

إذاً، مقتضى إطلاق دليل الترخيص في التقليد هو كون حجة الفتويين المتعارضتين بدلياً، ولئن كان بعض أدلة التقليد بلسان الأمر والإلزام أو احتملنا فيه ذلك فليسقط ذاك الدليل في الفتويين المتعارضتين، لكن تبقى الأدلة الأخرى التي هي بلسان الترخيص والتجوز لا أكثر ثابتة الإطلاق، وتلك كافية لنا.

ونوقش فيه بأن الترخيص كالأمر إرشاد إلى الحجية التي يفهم العرف منها التنجيز والتعذير معاً، ومصّب هذه الحجية هو طبيعي الفتوى المنطبق على كل من الفتويين بكامل خصوصياتهما، وهذا معنى الشمول فيحصل التساقط عند التعارض لا محالة.

الوجه الثالث: إنّ هناك فرقاً بين دليل للتقليد يفترض كونه بلسان الأمر ودليل آخر للتقليد يفترض كونه بلسان التجوز والترخيص، فلسان الأمر يدلّ على كلا جانبي الحجية - أي التنجيز والتأمين - لأنّه إرجاع حتمي إلى صاحب الفتوى، فإن

في إطلاق الموضوع أن يكون شمولياً لا بدلياً، وبما أنّه لا يمكن الأخذ بهما في وقت واحد لأنهما متنافيان، والأخذ بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيتساقطان، ولكن صيغة الترخيص أو التجوز لا تدلّ على أكثر من الحجية التخيرية أو البدلية.

صحيح أنّه لا الأمر يدلّ على الوجوب التكليفي ولا الترخيص يدلّ على الإباحة التلكيفية، بل كلاهما إرشاد إلى الحجية، لكن هناك فرق بين اللسانين، فلسان الأمر والإلزام حينما يكون شمولياً يكون إرشاداً إلى الحجية الشمولية ولا ينسجم مع الحجية البدلية؛ لأنّ الحجية البدلية لا تقتضي إلا الإلزام بأحدهما على سبيل البذل.

بينما لسان الترخيص حتى لو كان شمولياً ينسجم مع الحجية البدلية؛ لأنّ الحجية البدلية أو التخيرية تقتضي لا محالة أن نكون مرخصين في الأخذ بأيّ فتوى شئنا، وبما أنّ مقتضى إطلاق الترخيص هو ثبوته حتى في فرض تعارض الفتويين، بينما لا يمكن في هذا



الفتوى بخصوصيته والتعذير يكون بقدر ما تنفيه تلك الفتوى؟

ولا شك أنّ الظهور الأولي لدليل حجّة فتوى الفقيه هو الثاني؛ لأنّ الحكم طرأ على عنوان منطبق على كلّ من الفتويين بكامل خصوصيتهما.

نعم، قد يقال: إنّ الحديث الذي لم يدلّ على جواز التقليد إلّا من ناحية الإرجاع إلى شخص معيّن كقوله: «عليك بالأسدي» يعني أبا بصير، وكان فهم الحكم العام من باب إلغاء العرف لخصوصية ذاك الشخص، فهنا لا نعلم أنّ هذه الحجّة هل هي حجّة تعيينية أو تخيرية؛ فإنّ الإرجاع إليه ينسجم مع كلا الفرضين بمستوى واحد، ولكنّ الشكّ في ذلك يكون في صالح التساقط لدى تعارض الفتويين، لا في صالح التخيير؛ لأنّنا شاكون في أصل الحجّة.

وبهذا البيان اتّضح أيضاً بطلان الوجه الثاني، ووجه البطلان أنّ الترخيص كالأمر إرشاد إلى الحجّة التي يفهم العرف منها التنجيز والتعذير معاً، ومصّب هذه الحجّة كان طبيعياً الفتوى المنطبق على كلّ من

كانت فتواه إلزامية كانت نتيجة ذلك التنجيز، وإن كانت ترخيصية كانت نتيجة ذلك التأمين، بينما لسان الترخيص لا يدلّ على أكثر من التأمين؛ لأنّني إن شئت أخذ بقول هذا الفقيه فيؤمّنني عن الواقع، وإن شئت لم أخذ بقوله فلا يضيفني تنجيزاً.

ومن الواضح أنّ الفتويين المتعارضتين لا تتعارضان في الحجّة حينما لا تكون حجّيتهما إلّا بقدر التأمين، وبالنتيجة يثبت للمقلّد التخيير بينهما.

وأورد عليه: بأنّه بعد أن كان كلا اللسانين إرشاداً إلى الحجّة نقول: إنّ التفكيك في الحجّة بين جانب التنجيز وجانب التعذير في حجة قد يكون مفاده إلزامياً وقد يكون مفاده ترخيصياً كالفتوى أو الرواية بعيد عن الذهن العرفي، فالمستفاد إذاً من كلا اللسانين هو التنجيز والتعذير معاً، وإنّما الكلام يقع في أنّ التنجيز هل هو بقدر الجامع بين الفتويين المتعارضين الإلزاميين مثلاً - كوجوب الظهر أو الجمعة - والتعذير بقدر كلّ ما هو زائد على الجامع أو أنّ التنجيز يكون بقدر



وهناك إشكال آخر على الاستدلال بالأخبار المتقدمة لإثبات التخيير بأنه لا إطلاق لتلك الأدلة لتشمل حال التعارض والاختلاف.

إلا أنه قد أجيب عنه بعدم إمكان سكوت هذه الأخبار بالنسبة لحال الاختلاف والتعارض؛ وذلك لأن مسألة إرجاع العوام إلى العلماء من المسائل المهمة والمبتلى بها في جميع أزمنة الغيبة، وعدم كون اختلاف علماء العصر أمراً نادراً بل كثير الوقوع في جميع الأعصار^(١).

الطائفة الثانية: الروايات الواردة في علاج الخبرين المتعارضين الدالة على ثبوت التخيير في الخبرين المتعارضين فيما إذا لم يكن مرجح في البين، فإنها وإن كان موردها الخبرين المتعارضين إلا أنها تشمل الفتويين المتعارضتين؛ إما من أجل أن الفتوى تكون مصداقاً للخبر والرواية؛ إذ الفتوى ليست إلا رواية منقولة بالمعنى،

الفتويين بكامل خصوصيتهما، وهذا معنى الشمول، فيحصل التساقط عند التعارض لا محالة كما تقدّم.

وقد اتضح إلى هنا عدم تمامية الوجوه التي استدلت بها على كون إطلاق أدلة حجّة الفتوى إطلاقاً بديلاً، وعليه فلا بد من الأخذ بما هو مقتضى الأصل في إطلاق الموضوعات وهو الشمول لا البديل والتخيير، فالإطلاق في أدلة حجّة الفتوى يكون شمولياً لا بديلاً، وهذا يوجب التعارض والتساقط.

هذا مع قطع النظر وعدم الالتفات إلى أن ملاك حجّة الفتوى هو الطريقة والكشف عن الواقع، وإلا فمع الالتفات إلى ذلك يكون استظهار الشمولية من تلك الأدلة أمراً سهلاً؛ وذلك لأن نكتة الطريقة التي هي ثابتة في كلتا الفتويين سواء بسواء نكتة ارتكازية كالقرينة المتصلة، وهذه النكتة الارتكازية تدلنا على ظهور أدلة حجّة الفتوى في الشمولية؛ لأن المناسب لنكتة الطريقة عرفاً الشمولية لا البديلية، وبعد شمول إطلاق الأدلة للفتويين المتعارضتين يحصل التساقط لا محالة^(١).

(١) انظر: حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل

البيت) ٥٠: ٤١ - ٤٨.

(٢) الاجتهاد والتقليد (الأراكي، ضمن كتاب البيع) ٢:

٤٧٠.



وقد استدللّ للتخيير بخصوص موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه» (٢).

فقد ادّعى المستدلّ أنّ مورد الرواية هو الفتوى لا الرواية؛ لأنّ التخالف بين الرجلين لا يتحقّق بمجرد نقل الرواية مع عدم الجزم بمضمونها، والجزم به لا يتحقّق إلّا بالفتوى، فيختصّ مورد السؤال بمورد الفتوى.

وأجيب عنه: بأنّ قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقي من يخبره» معناه يؤخّره ولا يعمل بشيء منهما، ومعنى الإرجاء لغةً وعرفاً هو تأخير الشيء.

فقوله عليه السلام بعد ذلك: «فهو في سعة» ليس معناه أنّه في سعة في الأخذ بأيّ منهما شاء، كما استفاده المستدلّ، بل

وإما من أجل إلغاء الخصوصية باعتبار أنّ الفتوى وإن كانت مغايرة للرواية والخبر إلّا أنّه لا خصوصية للرواية في الحكم بالتخيير بل الملاك في الحكم تعارض الحجّتين ولو لم تكونا خبرين، فيحكم بالتخيير في مطلق الحجّتين المتعارضتين، سواء كانتا خبرين أو لا.

وأجيب عنه:

أولاً: بأنّ التمسكّ بها للحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين غير تام، وعليه فلا وجه للتمسكّ بها في تعارض الفتويين.

وثانياً: بأنّ حقيقة الفتوى تغاير حقيقة الرواية؛ لأنّ المقوم للفتوى هو النظر والدراية والاستنباط، بخلاف الرواية فإنّها مجرد النقل لكلام المعصوم عليه السلام من دون رأي واجتهاد من جانب الناقل، وعليه فلا وجه لإلحاق الفتوى بالرواية واعتبارها مصداقاً لها.

كما لا وجه لإلغاء خصوصية الرواية في الحكم بالتخيير وإسراء الحكم إلى الفتوى؛ لأنّ ذلك إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر (١).

(١) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٢٠.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٠٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٥.



المراد أنّه في سعة بالنسبة إلى الواقعة .
 وإطلاق أدلة الحجّة لفتوى كلّ من
 المجتهدين المتساويين .

وبعبارة أخرى: أنّه كان بصدد بيان أنّ
 الروايتين أو الفتويين ليستا بحجّة فلا تعمل
 بواحدة منهما، لكنك في سعة، فله العمل
 على وفق الأصول؛ إذاً فهي على خلاف
 المقصود أدل^(١).

ولكن يمكن أن يقال في قبال ذلك: إنّّه
 إذا قلنا في صورة العلم بالتعارض والتنافي
 بين الفتويين بالتساقط لكان احتمال
 التعارض والتنافي كافياً في عدم إمكان
 الأخذ بالإطلاق؛ لأنّ التنافي الواقعي بين
 الفتويين كافٍ في وقوع التعارض الداخلي
 في إطلاق دليل الحجّة، والتعارض
 الداخلي يخلق الإجمال، فاحتمال التنافي
 معناه احتمال الإجمال، ومع احتمال
 الإجمال لا معنى للتمسك بالإطلاق .

ثمّ إنّ مع عدم تمامية شيء من أدلّة
 التخيير فلا مناص من الأخذ بأحوط
 الأقوال؛ لسقوط دليل الحجّة في الفتويين
 بالمعارضة ولا يقين بالبراءة إلّا مع
 الاحتياط في العمل كما هو مختار عدّة من
 الفقهاء^(٢).

الصورة الثالثة - ما إذا لم يعلم الاختلاف
 ولا التساوي في الفتوى :

وحتى لو بنينا على أنّ التعارض بين
 الأحكام الظاهرية فرع وصولها فالمقصود
 بالوصول إنّما هو معرضية الوصول لا
 الوصول الفعلي .

إن قلنا: إنّ الحكم في الصورة السابقة
 - أي صورة العلم بالاختلاف بينهما - هو
 التخيير فالحكم في هذه الصورة أيضاً هو
 التخيير كما هو واضح .

وأما إذا قلنا بلزوم الأخذ بأحوط
 الأقوال في المسألة السابقة - كما هو
 مختار السيّد الخوئي - فقد ذكر أنّ الحكم
 في هذه الصورة هو التخيير؛ وذلك لشمول

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد (الخميني): ١١٦.

(٢) انظر: الفتاوى الواضحة: ١٠٦. العروة الوثقى ١: ٢٠.

م ١٣، تعلية الخوئي، الرقم ٢.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



الأخرى واصله بالفعل لا بمجرد إمكانية الوصول بالفحص، وبه يرتفع التعارض بين الحجتين حينما تكون إحدى الحجتين المتنافيتين واصله بالفعل والأخرى غير واصله لا تفصيلاً ولا إجمالاً ولو لعدم الفحص^(١).

١٤ - الحياة :

يقع الكلام في اشتراط الحياة في مرجع التقليد في أمرين:

الأمر الأول: أن ما يستقلّ به عقل العامي في نفسه ومن غير تقليد في المسألة هل هو تعين تقليد المجتهد الحيّ أو التخيير بينه وبين تقليد الميت؟

وذكر في الجواب: أن المتعين عليه في هذا المقام تقليد الحي؛ وذلك لأنّ العامي بعدما تبين عنده لزوم التقليد فوظيفته عقلاً الرجوع إلى الحيّ لا الميت؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير حيث إنّ الرجوع إلى الحيّ متيقّن الجواز وإلى الميت مشكوك فيه؛ إذ لا يحتمل أن يكون الموت من

ولكن أجيب عن هذه المناقشة بأنّ دليل حجّة شيء ممّا يحكي عن الواقع إن لم يكن مقيّداً بفرض العجز عن معرفة الواقع يدلّ لا محالة على التأمين عن احتمال مخالفته للواقع حتى الاحتمال قبل الفحص وبغضّ النظر عن علم إجماليّ منجز.

وهذا يعني أنّ ذاك الدليل بنفسه دليل على عدم وجوب الفحص عن الواقع المحتمل القابل للوصول، فالبينة - مثلاً - حينما تقوم على مالكية شخص لشيء أو اليد - مثلاً - حينما تدلّ على الملكية أو نحو ذلك تغنيها عن الفحص عن واقع الحال حتى لدى إمكان كشف الواقع، وليس من المحتمل عقلاً أن يكون إمكان الكشف عن حجة معارضة بالفحص أشدّ حالاً من إمكان الكشف عن نفس الواقع بالفحص.

إذاً فدليل حجّة شيء إذا كان مطلقاً بالقياس إلى إمكان الفحص عن الواقع وعدمه يكون مفاده العرفي القطعي أنّ الحجة المعارضة لو كان فمنجزيته مشروطة بالوصول الفعلي ما دامت الحجة

(١) انظر: حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل

البيت المقدس) ٥٠: ٤٤ - ٤٥.



أحدهما: التفصيل بين ما إذا كان المجتهد الحي حاضراً وموجوداً وبين ما إذا لم يكن كذلك، بأن الحياة شرط في الصورة الأولى دون الثانية.

وقد حكاه فخر المحققين عن والده العلامة الحلي^(٩)، واختاره بعض علماء الجمهور^(١٠).

ثانيهما: التفصيل بين ما إذا كان المفتي ممن علم من حاله أنه لا يفتي

شروط جواز التقليد بحيث لا يجوز تقليد المجتهد إذا كان حياً^(١).

الأمر الثاني: أن العامي إذا رجع إلى المجتهد الحي لتعيين وظيفته في هذه المسألة فهل يمكن للمجتهد أن يفتي بجواز تقليد الميت ابتداءً أو استدامةً أو لا يجوز؟ في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: اشتراط الحياة في المفتي والمنع من تقليد الميت مطلقاً ابتداءً واستمراراً، وهو القول المعروف بين الإمامية^(٢)، واختاره بعض علماء الجمهور^(٣).

القول الثاني: عدم اشتراط الحياة وجواز تقليد الميت مطلقاً، وهو قول أكثر الجمهور^(٤) والمعروف بينهم^(٥)، وهو مختار الأخباريين^(٦) وبعض الأصوليين من الإمامية^(٧).

القول الثالث: التفصيل بين التقليد الابتدائي والتقليد الاستمراري فالحياة شرط في الأول دون الثاني، وهو مختار جماعة من فقهاء الإمامية^(٨).

هذا، وقد يفصل في المسألة بتفصيلين آخرين:

(١) انظر: الرأي السديد: ٥٢.

(٢) انظر: مفاتيح الأصول: ٦١٨ - ٦٢٤. الفصول الغروية:

٤١٩. مطارح الأنظار ٢: ٥٦٠، ٦٢٠. كفاية الأصول:

٤٧٦. العروة الوثقى ١: ١٧ - ١٨، ٩م.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦: ٢٩٨ - ٢٩٩. الآيات البيئات ٤:

٣٦٩.

(٤) البحر المحيط ٦: ٢٩٧.

(٥) كفاية الأصول: ٤٧٧.

(٦) الفوائد المدنية: ١٤٩. المفاتيح ٢: ٥٢.

(٧) جامع الشتات (القمي) ٤: ٤٦٩، ٤٧٧.

(٨) العروة الوثقى ١: ١٧ - ١٨، ٩م. نهاية الأفكار ٤

(القسم الثاني): ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٩) إرشاد المسترشدين وهداية الطالبين في أصول الفقه:

١٨٣ (مخطوط). هكذا ذكر في هامش حاشية المحقق

الكركي على الشرائع (حياة المحقق الكركي) ١١:

١١٥.

(١٠) البحر المحيط ٦: ٢٩٩. الآيات البيئات ٤: ٣٧٥.



رجوع الجاهل إلى العالم والمتخصّص، من دون فرق في ذلك بين كونه حيّاً أو ميّناً، فكما أنّ آراء الأحياء في جميع العلوم والفنون تعتبر طرقاتاً إلى الواقع وكاشفة عنه عند العقلاء فكذلك آراء الأموات بلا فرق بينهما، فإنّهم يرجعون - مثلاً - إلى الكتب الطبية التي ألفها الأطباء القدماء لمعالجة الأمراض والأسقام.

ولا يخفى أنّ حجّة هذه السيرة كسائر السير العقلائية تتوقّف على إمضاء الشارع الذي أدناه السكوت وعدم الردع، ولا بدّ في استكشاف إمضاء الشارع لهذه السيرة من إثبات معاصرتها لعصر المعصوم عليه السلام، وإلا فلا قيمة لها، فإنّه لا يمكن وقتئذٍ أن يتخذ موقفاً تجاه السيرة إثباتاً أو نفياً.

إذاً فلا بدّ أولاً من إثبات المعاصرة، وثانياً من عدم ثبوت الرادع عنها.

لكن ذهب بعض المحقّقين إلى عدم صحّة الاستناد إلى بناء العقلاء في المقام؛ وذلك لأنّ بناء العقلاء إنّما يصبح حجة

إلا بمنطوقات الأدلّة - كالصدوقين ومثلهما من القدماء - وبين ما إذا كان ممّن يعمل بالأفراد الخفيّة للعمومات واللوازم غير الجلية للملزومات، فيجوز تقليده في الصورة الأولى دون الثانية ولو كان حيّاً^(١).

ولا يخفى أنّهما ليسا في الحقيقة تفصيلاً لما هو مورد البحث في المقام؛ لأنّ التفصيل الأخير تفصيل في أصل التقليد ولذا لم يفرّق جوازاً ومنعاً بين الحيّ والميّت، كما أنّ التفصيل المحكي عن العلامة خارج عن مورد البحث؛ لأنّ مورد البحث جوازاً ومنعاً إنّما هو في فرض وجود المجتهد الحيّ وتمكّن المقلّد من الرجوع إليه، وإلا ففي فرض انحصار الطريق للعامي بالرجوع إلى فتاوى الأموات فلا إشكال في جواز الرجوع إليها^(٢).

فيقع البحث في المسألة في مقامين:

المقام الأوّل - تقليد الميّت ابتداءً:

إنّ الدليل العمدة على جواز تقليد الميّت ابتداءً هو السيرة المستمرّة للعقلاء على

(١) الوافية: ٣٠٧.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٥٧.



انصراف اللفظ الوارد في مقام الإمضاء إليها، والسيرة لم تتحقق في تقليد الميّت الابتدائي، فمن الواضح أنّ هذا الانصراف يكون انصرافاً إلى ما عليه الارتكاز بسعته.

وإذا كانت السيرة العملية أضيق من دائرة الارتكاز بسبب انتفاء الموضوع خارجاً لم يوجب ذلك ضيقاً في إطلاق اللفظ الممضي لما عند العقلاء؛ فإنّ ما عند العقلاء إنّما هو ارتكازهم لا خصوص سيرتهم التي ضاقت صدفة بضيق الموضوع الخارجي لا بسبب ضيق بنائهم.

وأما أنّ السكوت لا يدلّ على إمضاء ارتكاز العقلاء إلّا بقدر ما يترجم في عملهم خارجاً في زمن المعصوم أو بقدر ما يسري إلى الشريعة من قبلهم فهذا إن تمّ فلا يتمّ فيما يترقّب سريانه إلى الشريعة في وقت قريب، والتقليد كان من هذا القبيل، خصوصاً بلحاظ أزمنة الأئمة المتأخّرين عليهم السلام ^(٢).

(١) انظر: تهذيب الأصول (الخميني) ٣: ٢٠٢. الاجتهاد والتقليد (الخميني): ١٣٢.

(٢) انظر: حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام) ٥٠: ٣٢.

بإمضاء الشارع الذي يثبت بعدم الردع، وهذا إنّما يكون في بناء تمّ سريانه إلى الشريعة في عصر المعصوم عليه السلام كي يكون سكوته دليلاً على الرضا، وهذا غير متحقق في باب التقليد؛ إذ أنّه في زمان المعصوم لم يكن من المتعارف وجود رسائل عملية مشتملة على فتاوى الفقيه كي يمكن أو يسهل تقليد الميّت بقاء الرسالة بعد وفاة الفقيه، فالرجوع إلى الميّت ابتداءً لم تتوفّر دواعيه وقتئذٍ ولم يكن ممكناً أو سهلاً متعارفاً.

إذاً فالبناء العقلاني غير ثابت بالإمضاء، بل هذا يوجب انصراف الأدلة اللفظية أيضاً عن تقليد الميّت ^(١).

ولكن أورد عليه: بأنّ انصراف الأدلة اللفظية إنّ فرض أنّه بسبب عدم وجود تقليد من هذا القبيل وقتئذٍ؛ لانصراف الدواعي عمّا ليس بسهل إلى ما هو سهل، وهو تقليد الحي أو لعدم إمكان تقليد الميّت، فمن الواضح أنّ عدم الوجود بالنسبة لمصدق لا يوجب انصراف الإطلاق عنه.

وإن كان بسبب أنّ السيرة توجب



هذا، وقد استدللّ على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً بعدة أدلّة، وهي كما يلي:

١ - الإجماع المدّعى في كلمات جماعة من كبار المحقّقين^(١).

قال المحقّق النجفي: «الظاهر الإجماع على عدم جواز العمل ابتداءً بفتاوى الأموات»^(٢).

ولا يخفى أنّ مخالفة الأخباريين لا تضرّ بحجّية هذا الإجماع؛ وذلك لأنّهم قد أنكروا مشروعية التقليد أساساً واعتقدوا أنّ رجوع العامي إلى المجتهد إنّما هو من باب الرجوع إلى رواة الأحاديث.

وقد ثبت في محلّه فساد هذه الدعوى مبنيّ وبناءً، أمّا بحسب المبنى فلأنّ المستفاد من الآيات والروايات أنّ الرجوع إلى المجتهد إنّما هو من باب أنّه أهل الخبرة والاطّلاع وأنّ لنظره دخلاً في جواز الرجوع إليه، لا أنّه من أجل كونه راوي الحديث.

وكذلك لا يتم البناء؛ لأنّ الرجوع إلى المجتهد ولو سلّمنا أنّه من باب الرجوع إلى راوي الحديث إلّا أنّه لا يمكننا إرجاع

العامي إلى فتوى الميّت بعنوان راوي الحديث؛ وذلك لأنّ كلّ شخص عامي أو غيره على علم أنّ المسائل الشرعية مورد للخلاف بين الفقهاء للاختلاف في مداركها وأخبارها، وبالأخص إذا كان ممّن له حظّ من العلم وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد؛ لأنّه إذا رجع إلى الكتب الفقهية رأى أنّ للشهيد الأول - مثلاً - قولاً وللشيخ الطوسي قولاً آخر وهكذا، ومع فرض التعارض في الأخبار لا يجوز للعامي كالمجتهد أن يرجع إلى شيء من المتعارضات، بل لابدّ من ملاحظة المرجّحات والأخذ بما له مرجّح من المتعارضين، وعلى تكافؤهما يلاحظ أنّ مقتضى القاعدة هو التساقط أو التخيير.

فعلى القول بأنّ الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى راوي الحديث وفرض عدم المرجّح في البين والقول بأنّ القاعدة تقتضي التخيير في المتكافئين ولا بأس

(١) انظر: الذكرى ١: ٤٤. شرح الألفية (وسائل المحقّق

الكركي) ٣: ١٧٦. المسالك ٣: ١٠٩. منية المريد:

١٥١. معالم الدين (قسم الأصول): ٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) جواهر الكلام ٤٠: ٣٢٠.



برجوعه إلى فتوى الميِّت فلا يجوز الحكم بجواز رجوعه إلى الميِّت على نحو الإطلاق.

وكذلك مخالفة المحقق القمي لا تضر بحجية الإجماع؛ وذلك لأن مخالفته إنما هي من أجل تطبيقه المسألة على مسلكه من انسداد باب العلم بالأحكام وتعدّر الامتثال الجزمي وهو الاحتياط، وبعد ذلك فالعقل ينتزل إلى الامتثال الظني؛ لأنه المقدور للمكلفين، وعليه فالمتعين عليهم العمل بالظن من دون فرق في ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الأحياء وبين الظن الحاصل من فتاوى أمواتهم.

ولكن هذه الدعوى أيضاً فاسدة مبنية وبناءً.

أما بحسب المبنى فلفساد دعوى انسداد باب العلم بالأحكام من أساسها حيث تبنتي على أحد أمرين:

أحدهما: دعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام.

ثانيهما: البناء على عدم حجية الخبر الموثوق به.

وقد ثبت في محله أن كلاً من الظواهر والخبر الموثوق به حجة، فإن حجية الظواهر غير مختصة بمن قصد إفهامه، والخبر الموثوق به كالمقطوع صحته.

وأما بحسب البناء فلأنه لو سلّمنا انسداد باب العلم كما يراه فهذا يقتضي اعتبار الظن على خصوص المجتهد؛ لأنه حينئذ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدلة، وأما العامي فلا لأنه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعي من فتوى الميِّت عند مخالفة الأحياء بل الأموات أيضاً معه في المسألة؟ وبالأخص إذا كان الأحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميِّت، والاختلاف في الفتوى بين العلماء ممّا لا يكاد يخفى على أحد، ومعه لا يحصل للعامي أي ظن بأن ما أفتى به الميِّت مطابق للواقع وأن فتوى غيره من الأموات والأحياء مخالف له، كيف؟ فإنه يحتمل خطئه حينئذ.

فالصحيح - بناءً على هذا المبنى الفاسد - أن يقال: إن العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة؛ لأن فتواهم مفيدة للظن في حقه.



أن يكون مستند المجمعين سائر الأدلة التي استند إليها في عدم جواز تقليد الميت، نظير: الأصل الأولي في المسألة، وظهور أدلة جواز التقليد في اشتراط الحياة.

٢ - أن ظاهر أدلة حجية الفتوى اعتبار الحياة ومن جملتها آية النفر الشريفة، فإن الإنذار الوارد فيها لا يصدق إلا إذا كان المنذر حياً؛ إذ لا معنى لإنذار الميت أصلاً، وكذلك آية السؤال الشريفة فإن الظاهر من السؤال إنما هو السؤال من الحي لا الميت، ولا يطلق عنوان أهل الذكر على الفقيه الميت عرفاً.

وكذا قول أبي محمد العسكري عليه السلام: «... أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...»^(١)، فإن ظاهره اعتبار الحياة في الرجوع إلى الفقيه؛ لأن الميت لا يتصف بشيء من هذه الأوصاف.

(١) انظر: التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٩٦ - ٩٩.

(٢) انظر: تعليقة على معالم الأصول ٧: ٥١١ - ٥١٣. نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٥٩. مستمسك العروة ١: ٢٣. المحاضرات (الداماد) ٣: ٤٢٨. تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٩٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣١، ب ١١ من صفات القاضي، ح ٢٠.

والحاصل: أن مخالفة الأخباريين والمحقق القمي ليست مخالفة في المسألة ومحل البحث؛ إذ لعلها مبتنية على مسلكهما كما مر.

وأما أن المحقق القمي لو كان بانياً على الافتتاح والأخباريين لو كانوا بانين على أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع إلى العالم وأهل الاطلاع كانوا يجوزون تقليد الميت ابتداءً فممّا لا علم لنا به^(١).

وقد استند كثير من الفقهاء في المنع من تقليد الميت ابتداءً إلى الإجماع^(٢).

ولكن مع ذلك فقد أورد بعضهم على الاستدلال به:

أولاً: بعدم ثبوته؛ لعدم تعرّض القدماء للمسألة، فإنهم لم يتعرّضوا لوصف الحياة في عداد أوصاف المفتي ومن يرجع إليه في التقليد، ومع عدم تعرّضهم للمسألة لا معنى لدعوى الإجماع على عدم الجواز.

وثانياً: بأن هذا الإجماع على تقدير ثبوته ليس إجماعاً تعبدياً موجباً لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام؛ إذ يحتمل



وشرطاً في التقليد؛ لأنّ الممكن المألوف
وقتيذ كان هو تقليد الحي، فهذا القيد
مأخوذ من الواقع الخارجي سنخ ما يقال
في [قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمْ الَّذِينَ فِي
حُجُورِكُمْ﴾ (٣) «(٤)».

وكذلك الأخبار الآمرة بالرجوع إلى
أشخاص معيّنين من أصحابهم عليهم السلام؛ فإنّها
أيضاً ظاهرة في اعتبار الحياة، بل ظهورها
فيه أوضح؛ إذ لا معنى للرجوع إلى
الموتى.

وثانياً: بأنّ دلالة هذه الأدلّة على جواز
تقليد الميّت ابتداءً وعدم اشتراط الحياة
تامة؛ وذلك لأنّ المفهوم عرفاً من الإرجاع
إلى صاحب متاع - كالقصاب والعطار
والبقال وغيرهم - إنّما هو الإرجاع إلى
ما لديه من اللحم أو العطر أو اللبن أو غير
ذلك، ولا يفرّق العرف بين التعبير
بالإرجاع إلى نفس اللحم أو العطر أو اللبن
أو الأمر بأخذ ذلك.

وعلى هذا يكون مدلول هذه الأدلّة
رادعاً عن سيرة العقلاء (١).

وأورد على هذا الوجه:

أولاً: بأنّ هذه الأدلّة وإن كانت ظاهرة
في حجّية فتوى الفقيه الحي، ولكن
لا يستفاد منها عدم حجّية فتوى الفقيه
الميّت؛ إذ ليس لها مفهوم بمعنى أنّها ليست
بصدّد تحديد الحجّية في فتوى الفقيه
الحي، فلا تدلّ على انحصار الحجّية في
فتوى الحي وعدم حجّية فتوى الميّت.

والتعبير بالإرجاع إلى أصحاب هذه
الأمّعة وفي كلا الحالين يقول العرف: إنّ
الهدف كان هو المتاع.

نعم، ربما يستفاد ذلك من رواية
الاحتجاج غير أنّها مخدوشة سنداً ولا
تصلح للاستدلال بها (٢).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):
١٠٤-١٠٥.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):
١٠٥-١٠٦.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام):
٣١: ٥٠.

وبيان آخر: «أنّ قيد الحياة ظاهر
من الأدلّة اللفظيّة وإن ضيق دلالة اللفظ
وأبطل شمول إطلاق الأدلّة للفقيه الميّت
لكنّه ليس ظاهراً في كونها قيداً احترازياً



وكذلك الحال في المقام فسواء فرض الإرجاع إلى المفتي أو الراوي أو فرض الإرجاع إلى الفتوى أو الرواية يكون شيئاً واحداً وهو: أن الهدف إنما هو الحصول على الفتوى أو الرواية، وليس التفكيك بين باب التقليد وباب الأخذ بالروايات - بأننا أمرنا في الأول بالرجوع إلى المفتي وفي الثاني بالرجوع إلى الرواية لا الراوي - أمراً مفهوماً عرفاً.

٣ - أن سيرة العقلاء وإن جرت على الأخذ بقول الأعلام مطلقاً ولو كان ميّناً إلا أنه بعد ورود الإمضاء في حصّة خاصة من هذه السيرة، وهي الرجوع إلى الحي لا يمكننا من عدم ثبوت الردع عنها في الزائد استكشاف إمضاء الشارع لها؛ لأنّه يحتمل أن الشارع قد اقتصر في إمضاء هذه السيرة في الأمور الشرعية على المقدار الذي تختص به الأدلة اللفظية^(٢).

نعم، يجب أن تكون الفتوى صادرةً من الفقيه أو المنذر أو أهل الذكر أو الراوي ونحو ذلك من العناوين المأخوذة في الأدلة، والمشتق وإن كان حقيقةً في المتلبّس لا الماضي، لكن زمان هذا الإسناد هو ذاك الزمان أي زمان صدور الفتوى وهو متلبّس بتلك العناوين.

ولكن قد مرّ أن حجّة الفتوى المستفادة من الأدلة اللفظية في الفهم الارتكازي العرفي إنما هي من باب الطريقية، ولا فرق في ذلك بين فرض حياة المفتي وموته.

وعلى هذا، فيكون الرجوع إلى الميّت مورداً لإمضاء الشارع المقدّس أيضاً.

وبتعبير آخر: بأنّ حجّة الفتوى في الفهم الارتكازي العرفي إنما هي من باب الطريقية وليست تعبدية بحتة، ولا فرق في طريقيته بين فرض حياة المفتي وموته^(١).

٤ - ما ذكره بعض المحقّقين من أنّه لو جاز تقليد الميّت ابتداءً للزم حصر التقليد من زمان الكليني إلى زماننا هذا في واحد؛ وذلك للعلم الإجمالي بوجود الخلاف بين

وعليه، فلا تكون الأدلة اللفظية رادعة عن السيرة العقلائية، بل هي موافقة ومعاوضة لمقتضى السيرة.

(١) انظر: حقيقة التقليد وحالاته (مجلّة فقه أمل

البيت، ٥٠: ٢٩ - ٣٠.

(٢) انظر: تنقيح مباني العروة (الطهارة) ١: ٢٧.



للجميع، وأمّا لو فرض اختلاف أهل الخبرة في تشخيص الأعلّم كما ربما يتفق فالانحصار لا يتحقّق بوجه.

مضافاً إلى ذلك أنّ ترتّب محذور الانحصار إنّما هو لأمرين:

أحدهما: عدم اشتراط الحياة .
والآخر اشتراط الأعلمية .

فكما أنّ الالتزام باشتراط الحياة يوجب التخلّص من محذور الانحصار، وكذلك الالتزام بعدم اشتراط الأعلمية يوجب التخلّص من المحذور، فالتخلّص من المحذور والإشكال ليس منحصراً بالالتزام باشتراط الحياة، وعليه فبالإمكان القول بأنّ الحياة غير معتبرة من دون أن يوجد محذور الانحصار إذا قلنا بعدم اعتبار الأعلمية في المفتي^(٣).

وقد استدللّ الفقهاء على جواز تقليد الميّت ابتداءً - مضافاً إلى السيرة - بوجوه،

فقهاء الإمامية في المسائل الفرعية، وتقليد الأعلّم واجب في موارد الخلاف فلا بدّ حينئذٍ من الفحص عن أعلّم علماء الإمامية من الصدر الأوّل إلى يومنا؛ لانحصار الحجّة في قوله فلا يجوز تقليد غيره، فينحصر المقلّد في شخص واحد، وهذا ضروري البطلان في مذهب الشيعة الإمامية؛ وعلى هذا فالسيرة العقلانية مردوعة^(١).

وأورد عليه: بأنّ أقل ما يرد عليه أنّ الأعلّم دائماً يكون في الخطّ الزمني الطويل في الأحياء لا في الأموات.

نعم، يمكن أن يكون في الفترات الزمنية القصيرة في الأموات فالأعلّم بين حين وحين يتبدّل حتماً، ولئن كان عنصر واحد في صالح أعلمية الأموات في خصوص من عاش قبل تدوين الجوامع، وهو احتمال اطلاعهم على روايات أو قرائن لسنا مطلّعين عليها، فباقي عناصر الأعلمية جميعاً تكون في الأحياء في المدى البعيد أقوى منها في الأموات^(٢).

على أنّ انحصار التقليد في شخص واحد إنّما يلزم إذا كانت أعلميته واضحة

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٥٣.

(٢) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٥٣.

(٣) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٢٠١ -



المجتهد أو زال بجنون أو مرض أو هرم
لما جاز تقليده قطعاً، فلا وجه لمقايسة
باب الفتوى بباب الرواية^(١).

وأجيب عنه بأن ما هو المعتبر في
الاستصحاب هو اتحاد القضية المتيقنة
والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً ولا
إشكال في اتحادهما في المقام.

وأما ما ذكر من أن العرف لا يرى الرأي
باقياً بعد موت صاحبه فهو وإن كان حقاً إلا
أن حدوته كافٍ في حجّيته حدوثاً وبقاءً،
فالفتوى مثل الرواية والشهادة، فإن
حدوث الرأي كافٍ في حد ذاته في حجّيته
بقاءً، ولكن إذا شككنا في جواز العمل من
حيث احتمال دخل الحياة شرعاً في
جوازه فيجري الاستصحاب حينئذٍ.

وأما ما ذكر في الإشكال من القطع بعدم
جواز تقليد من زال عنه الرأي بالتبدّل أو
بعروض الجنون أو الهرم وهو دليل على أن
الحجّية دائرة مدار بقاء الرأي، فغير سديد؛
أما في خصوص صورة التبدّل فلأن حجّية
الرأي تختص بما إذا لم يظهر بطلانه، وبعد

أهمّها: استصحاب حجّية فتوى المجتهد
الميت قبل موته، فإن المكلف يقطع بحجّية
فتوى المجتهد في حال حياته ثم يشكّ في
بقاء الحجّية بعد موته فتستصحب، وبذلك
يثبت أن العمل على طبق فتوى الميت
يكون موجباً للأمن من العقاب.

وقد أورد عليه بوجوه:

أ - أن جريان الاستصحاب يتوقف
على بقاء موضوع المستصحب عرفاً،
والموضوع في المقام غير باقٍ؛ لأنّ الرأي
متقومٌ بالحياة بنظر العرف؛ إذ الموت عند
أهل العرف موجب لانعدام الميت ورأيه،
وإن لم يكن كذلك واقعاً لتقوم الرأي
بالنفس الناطقة غير الزائلة بالموت
لتجرّدها، لكن المدار في الاستصحاب من
جهة بقاء الموضوع وعدمه هو نظر العرف،
فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحّة
الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف، ولا
شكّ في أنّه يعتبر في جواز التقليد بقاء
رأي المجتهد ولا يكفي مجرد الحدوث،
خلافاً لباب الرواية حيث لا مدخلة لبقاء
حياة الراوي في حجّية روايته.

والشاهد على ذلك أنّه لو تبدّل رأي

(١) انظر: كفاية الأصول: ٤٧٧ - ٤٧٨.



تبدّل الرأي يظهر البطلان، فلذا لا يكون حجة، وأمّا في المقام فلا يوجب الموت ظهور بطلان الرأي.

الموت؛ لأنّه ليس بمنقصة، فإنّه ارتقاء للإنسان وارتحال من عالم إلى عالم أرقى وأشرف.

وأمّا بالنسبة إلى المرض والهزم فلعلّ ملاك عدم جواز التقليد في المرض والهزم هو عدم التمكن من إعمال القوة النظرية، فمن عرض له المرض أو الهزم لا يقدر على ردّ الفرع إلى الأصل.

هذا كلّه بناءً على القول بأنّ سائر الشرائط كما أنّها شرائط حدوثاً هي شرائط بقاء، وإلا فلا مجال للبحث عن تعميم الملاك في سائر الشرائط لشرط الحياة^(١).

ومن الواضح أنّ الموت ليس فيه هذا الملاك؛ لأنّه لا يوجب عدم التمكن من إعمال القوة النظرية بل انقطاع علاقة النفس بالبدن، وارتفاع الموانع يوجب ازدياد قدرة النفس على ردّ الفرع إلى الأصل بالنسبة إلى حال حياته.

٢ - أنّ هذا الاستصحاب استصحاب حكم كلي ولا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية.

وهذا الإشكال مبني على ما ذهب إليه صاحبه في علم الأصول من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية^(٢).

نعم، بالنسبة إلى مثل الفسق فلا يمكن القول بأنّه يوجب زوال التمكن من إعمال القوة النظرية، ولكن مع ذلك يمكن أن يكون الملاك في عدم جواز تقليد من عرض له الفسق هو أنّ الفاسق لا يليق بمنصب الفتوى الذي هو فرع من فروع منصب الإمامة، فإنّ الشارع لا يرضى بزعامه الفاسق وكونه مرجعاً للمسلمين ولو من جهة فتواه السابقة، وهذا لا يعمّ

ولكن هذا المبني غير مقبول عند غير واحد من الأصوليين^(٣)، وعليه فالإشكال غير وارد.

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٢٢٣. تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٢٠٦ -

٢٠٩.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٦.

(٣) مباحث الأصول ٥ (القسم الثاني): ١٨٧ - ٢١٠.



جواز رجوع كل جاهل إلى المجتهد
الفلاّني بعد موته^(١).

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يتم بناءً على
تمامية نظرية الخطابات القانونية حيث
يعتقد صاحبها - وهو الإمام الخميني - أنّ
الخطابات الشرعية خطابات قانونية قد
تعلّقت بالعناوين الكلّية من دون انحلال
إلى المجعولات والخطابات المتعدّدة
حسب تعدّد الموضوعات^(٢).

خلافاً لنظرية الانحلال التي اختارها
بعض الفقهاء والأصوليين كما هو ظاهر
كلام السيّد الخوئي في المقام.

وأجيب عن الإشكال بأننا نستظهر من
أدلة الأحكام الشرعية في غير ما يخرج
بدليل أنّها أحكام ثابتة على الطبيعة وليس
مجرّد كونها أحكاماً على نحو القضايا
الحقيقية.

والسرّ في ذلك غلبة كون خصوصيات
الأفراد والأصناف في القضايا الحقيقية

٣ - أنّ المستصحب تارةً يكون هو
الحجّة الفعلية، وأخرى هو الحجّة
الإنشائية، فإن كان الحجّة الفعلية فلا
يقين بحدوثها؛ لأنّ الفعلية إنّما تتحقّق
بوجود المكلف العامي في زمان المجتهد
والمفروض عدم تحقّقه.

وإن كان الحجّة الإنشائية فهي وإن
كانت متيقّنة على الفرض إلّا أنّها ليست
بمورد للاستصحاب؛ للشكّ في سعة دائرة
الحجّة المنشأة وضيقها وعدم العلم بأنّها
هي الحجّة على خصوص من أدرك
المجتهد وهو حي أو أنّها تعمّ من لم يدركه
كذلك، فلا علم لنا بثبوت الحجّة الإنشائية
بعد الممات ليتمكن استصحابها.

وأجيب عنه بأنّ جعل الأحكام ليس
مرجعه إلى أنّ لكلّ فرد من أفراد الموضوع
حكماً مجعولاً بخصوصه بحيث يكون
هناك تكثرّ في الجعل والمجعول حسب
تكثرّ المصاديق وأفراد الموضوع، بل
لا يكون في الواقع إلّا جعل واحد متعلّق
بعنوان واحد منطبقاً عليه الموضوع.

وعليه فلا إشكال في جريان استصحاب

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد (الخميني): ١٢١.

(٢) انظر: تهذيب الأصول (الخميني) ١: ٣٠٧-٣٠٩.



غير دخيلة في ملاك الحكم، فيصبح المناسب لا محالة كون الحكم مجعولاً على الطبيعة، ففتوى هذا الفقيه كانت حجة على طبيعة الإنسان لا على الأفراد بخصوصياتهم^(١).

ثم إنه إذا كان الميِّت مساوياً للحَيِّ وكان مخالفاً له في الفتوى فإنه استدلل على جواز تقليد الميِّت في هذه الصورة بسيرة العقلاء. ونوقش فيه بأن السيرة كسائر الأدلة لا تشمل صورة التعارض^(٢).

ولكن أورد عليه: بأن هذا الإشكال يرجع إلى المانع، والكلام إنما هو في الاقتضاء لا المانعية^(٣)، ولا إشكال في اقتضاء السيرة عدم الفرق بين الرجوع إلى الحيّ أو الميِّت، فإن قلنا بأن التعارض مانع عن الحجية فالتعارض يوجب التساقط فلا بد من الاحتياط، وأمّا إذا لم نقل بذلك فالمكلف مخير في التقليد.

فالحاصل إن قلنا: إنه ليس هناك رادع عن السيرة العقلانية في الرجوع إلى أهل الخبرة، سواء كان حياً أو ميِّتاً، وقلنا: إن سكوت الشارع في قبال هذه السيرة دالّ على إمضاءها لها، فلا بد من اختيار القول بجواز تقليد الميِّت ابتداءً وعدم دخل عنوان الحياة والموت بما هما في حكم جواز التقليد، إلّا أنّ عنوان الأعلمية دخیل في حكم التقليد، والأعلمية في المدى الطويل من الزمان تكون دائماً في الأحياء؛ فإنّ الفقيه حينما يموت يتوقّف فقهه عن النمو في حين أنّ الأحياء يستوعبون ما لديه ويسیرون في طریق التّکامل، ولا توجد نکتة لأعلمیة الميِّت في المدى الطویل إلّا نکتة واحدة مخصوصة بما قبل عصر تدوین الجوامع، وهي احتمال عثورهم على روايات وقرائن لم نثر عليها، وهذا وحده غير كافٍ في

(١) حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام) ٣٣: ٥٠.

(٢) حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام) ٣٤: ٥٠.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٠١.

(٤) مباني المنهاج ١: ٣٦.



وأخرى يكون الحكم التكليفي الواقعي الذي تكون فتوى المجتهد الميِّت طريقاً إليه وكاشفاً عنه .

وثالثة يكون الحكم الظاهري بناءً على استنباع الحجية المجعولة للأمانة لإنشاء أحكام ظاهرية على طبق مؤداها مطلقاً، سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له .

أما استصحاب الحجية فلا يرد عليه شيء من الإيرادات السابقة، أما الإيراد عليه بأن الحجية الفعلية لم تكن ثابتة لعدم الموضوع والحجية الإنشائية لا ندري أنها بأيّ مقدار كانت؟ هل كانت موسّعة لحال الموت أو كانت مضيقّة ومختصة بحال الحياة؟

والأصل عدم جعل الحجية زائداً على القدر المتبقّن، فغير وارد في المقام؛ وذلك لأنّ الحجية الفعلية هي المستصحب؛ لأنّ المفروض وجود المكلف في عصر المجتهد الميِّت وثبوت حجية فتواه في حقّه، لكننا نشكّ في أنها هل كانت ثابتة

المقام الثاني - جواز البقاء على تقليد الميِّت :

والكلام يقع في ثلاث صور:

الصورة الأولى - ما إذا علمنا بموافقة المجتهد الميِّت الحيّ في الفتوى:

والبحث في هذه الصورة عن جواز البقاء على تقليد الميِّت لا يترتب عليه أثر عملي؛ لوضوح أنّ العمل الصادر على طبق الفتويين محكوم بالصحة مطلقاً، قلنا بجواز البقاء على تقليد الميِّت أم لم نقل إلاّ على القول بوجوب الاستناد إلى الحجة في مقام الامتثال^(١)، وقد تقدّم البحث في ذلك .

الصورة الثانية - ما إذا لم نعلم بموافقة الميِّت الحيّ:

وقد استدللّ على جواز البقاء على تقليد الميِّت في هذه الصورة بوجوه:

١ - أنّ الجواز هو مقتضى الاستصحاب، وتقريبه: أنّ المستصحب تارةً يكون الحكم الوضعي وهو الحجية الثابتة لفتوى المجتهد الميِّت قبل موته .

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



مطلقة حتى بعد الممات أو مقيّدة بالحياة؟
فنتصحب ثبوتها بعد الممات.

ولا مانع منه هنا إلا أن نقول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، والشبهة في المقام حكمية؛ إذ الشكّ هنا يكون في أنّ الشارع هل جعل الحجّية الفعلية مطلقة أو جعلها مقيّدة بالحياة، ووجه عدم جريانه تعارض استصحاب الحجّية الفعلية لاستصحاب عدم جعل الحجّية لفتوى الميّت زائداً على القدر المتيقّن وهو حال الحياة، ولكن هذا القول غير تام عند كثير من الأصوليين، وعليه فلا إشكال من هذه الجهة.

وأما استصحاب الحكم الواقعي ففيه أنّه يتوقّف على اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء وكلاهما غير حاصل؛ أمّا الأوّل فلاّنه ليس هناك يقين وجداني حال موته بثبوت الحكم الواقعي في حال الحياة، وذلك أمر واضح.

كما أنّه ليس هناك يقين تعبّدي بالحكم الواقعي حال الاستصحاب؛ إذ لا حجّة فعلية على الوجود السابق في تلك الحال، ولا يكفي في جريان الاستصحاب قيام

الحجّة سابقاً على الوجود السابق مع الشكّ في حجّيته فعلاً، كما هو المفروض من الشكّ في حجّية فتوى المجتهد بعد موته، بل إنّما يتوقّف جريان الاستصحاب على قيام الحجّة الفعلية على الوجود السابق في حال الاستصحاب^(١).

وأما استصحاب الحكم الظاهري فنناقش فيه المحقّق الخراساني بأنّه من المحتمل - بل المقطوع - أنّ الأحكام التقليدية عند العرف لا تكون أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدّل الرأي ونحوه، بل إنّما تكون أحكاماً لها بحسب رأيه بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل، ومجرّد احتمال ذلك يكفي في عدم صحّة استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً^(٢).

وأجيب عن ذلك: بأنّ هذه المناقشة إنّما تصحّ إذا كان رأي المجتهد في المسألة من مقوّمات المعروض والجهات التقيدية

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٠٨-١٠٩.

(٢) كفاية الأصول: ٤٧٨-٤٧٩.



طبق رأيه بمجرّد الموت، وقد كانت هذه السيرة بمرأى ومسمع الشارع المقدّس وقد سكت في قبالتها ولم يردع عنها، وهذا يكشف عن الإمضاء والرضا .

وأما الإجماع فقد تقدّم أنّه ليس بحجّة فليس رادعاً عن السيرة .

وعلى فرض حجّيته لابدّ أن يقتصر على القدر المتيقّن، وهو التقليد الابتدائي، وأما التقليد البقائي للميّت فلا يعلم شمول معقد الإجماع له ^(٢) .

وأما الأدلّة اللفظية فإنّ غاية الأمر فيها أنّها ظاهرة في اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه بحسب الحدوث لا بحسب البقاء، وفي مورد التقليد قد تحقّق الرجوع إلى الفقيه في حال حياته، وعليه فلا بأس بالعمل بقوله بعد موته .

فإنّ هذه الأدلّة - كما سيأتي - تدلّ بإطلاقها على جواز العمل بقوله حتى بعد موته .

لثبوت تلك الأحكام لمعروضاتها ولو عرفاً، وإلاّ فعلى ما هو التحقيق من كون رأي المجتهد كسائر الحجج التعبدية من علل ثبوت تلك الأحكام الظاهرية بلا دخل لعنوان قيامه فيما هو معروض تلك الأحكام، فحرمة العصير العنبي ظاهراً على المقلّد العامي - مثلاً - لأجل أنّه أفتى المجتهد بحرّمته، لا بعنوان كونها ممّا قام عليه رأي المجتهد ^(١) .

ولا يخفى أنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ بناءً على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو مجرّد الطريقية والكاشفية بإلغاء احتمال الخلاف لا الحكم التكليفي الظاهري .

٢ - السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم في جميع ما يجهله من الحرف والعلوم والموضوعات الخارجية من دون التفريق في ذلك بين أن يكون العالم باقياً على حياته عند العمل بقوله أو لم يكن باقياً، ولذا نرى أنّ المريض إذا راجع الطبيب وأخذ منه ما يعالج به ثمّ مات الطبيب قبل العمل برأيه لم يترك العقلاء العمل على

(١) انظر: تنقيح مباني العروة (الطهارة) ١: ٢٨، ٢٩ .

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١١٠ - ١١١ .



إمضاء لها في تمام نكتها العقلانية .

٣ - إطلاق الأدلة اللفظية الدالة على جواز التقليد من الآيات والروايات، فإن إطلاق هذه الأدلة يعمّ تقليد الميّت بقاءً بعدما تحقّق الرجوع إليه وتقليده في حال حياته كما يعمّ تقليد الحي بقاءً، غاية الأمر أنّ هذه الأدلة تدلّ على اعتبار الحياة في المرجع بحسب حال الحدوث؛ لظهور العناوين الواردة فيها في الفعلية، وأمّا بحسب حال البقاء فلا دلالة فيها على اعتبارها بوجه، بل مقتضى إطلاقها عدم اعتبارها^(١)، ولذا قلنا: إنّ الأدلة اللفظية غير صالحة لأن تكون رادعة عن السيرة العقلانية.

الضورة الثالثة - ما إذا علم العامي بمخالفة المجتهد الميّت الحيّ في الفتوى:

وهنا تارةً يحرز أعلمية أحدهما وأخرى لا يحرز ذلك، فعلى الأوّل يتعيّن

ثمّ إنّ لو قلنا: إنّ البقاء على تقليد الميّت لم يكن متعارفاً في أزمنة المعصومين عليه السلام ولكن مع ذلك يمكن أن نستكشف من عدم الردع عن أصل التقليد أنّ تمام النكته العقلانية لهذا العمل الخارجي يكون مورداً لإمضائه، فإنّ المعصوم له منصب التشريع وإبلاغ أحكام الله تعالى وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من السير العقلانية، ولو كانت في المقام نكته - نفيّاً أو إثباتاً - لوجب أن ينبّه عليها ويصرّح بها، فسكوته وعدم رده ظاهر في إمضاء تمام النكته العقلانية في السيرة^(١).

بل يمكن أن يقال: إنّ عدم تعارف تقليد الميّت بقاءً في زمانهم عليه السلام لا يضرّ بحجّة السيرة كما لا يضرّ عدم تعارف أصل التقليد في تلك الأزمنة بالحجّة؛ إذ التقليد من الأمور المستحدثة التي يترقّب عادة حصولها في المستقبل، فلو لم تكن السيرة مرضية عند الشارع في مورد المسائل الشرعية لوجب عليه الردع عن أصل السيرة أو بعض مصاديقه كالبقاء على تقليد الميّت، فمن عدم رده وسكوته نستكشف

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٤٢ - ٢٤٥. دور

العرف والسيرة في استنباط الأحكام (مجلة فقه أهل

البيت عليه السلام) ٣٧: ١٠٨.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ٢١٤.



طبق الاحتياط - فالفتويان تسقطان عن الحجية، والوظيفة هي الامتثال الاحتمالي، وهو العمل بأحدهما مختيراً؛ لأنه بعد عدم إمكان الامتثال القطعي في مورد يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي.

وفي صورة الظن بأعلمية أحدهما لا إشكال في تعيين الأخذ بقوله؛ لأنه مع عدم إمكان الاحتياط والامتثال القطعي يتنزل العقل إلى الامتثال الظني لا الاحتمالي^(١).

ثم إن الفقهاء تعرضوا إلى ما يعتبر وما لا يعتبر في البقاء على تقليد الميِّت من سبق العمل بفتواه وتذكرها والرجوع إلى الحي في جواز البقاء وما يترتب على ذلك من أحكام وفروع وغير ذلك، وتفصيله كما يلي:

أ - اعتبار سبق العمل بفتوى الميِّت في البقاء على تقليده:

ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يعتبر في البقاء على تقليد الميِّت سبق العمل بفتواه

تقليد الأعلَم؛ وذلك لأن السيرة العقلية الممضاة من قبل الشارع قد جرت على الرجوع إلى الأعلَم وإن لم يكن حياً وكان رأيه مخالفاً لرأي الحي غير الأعلَم.

نعم، لو كان رأي الأعلَم الميِّت مخالفاً للاحتياط وكان رأي الحي غير الأعلَم موافقاً له فلا بأس بالأخذ برأي غير الأعلَم؛ لأنه به يتحقق الاحتياط ويوجب درك الواقع.

وأما في صورة عدم إحراز أعلمية أحدهما - سواء كان أحدهما مظنون الأعلَمية أم لا - أو أحرز التساوي بينهما، فإن كلتا الفتويين تسقطان عن الاعتبار والحجية؛ للتعارض.

ولا عبرة هنا بمظنون الأعلَمية؛ لعدم حجية هذا الظن، فحينئذٍ إن كان قول أحدهما موافقاً للاحتياط يتعين الأخذ به؛ لأنه به يحصل اليقين بفراغ الذمة ولو أخذ بقول غيره لم يحصل اليقين.

وأما إذا لم يكن أحدهما موافقاً للاحتياط - بأن كان الأمر دائراً بين المحذورين أو لم يسع الوقت للعمل على

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



ورأيه ولو لم يسبق منه العمل بقوله حال حياته، كما أنَّ المستفاد من الأدلة اللفظية أنَّ إندار المنذر الحي أو قول أهل الذكر أو غيرهما من العناوين الواردة فيها حجة على المكلف، عمل به حال حياة المنذر أم لم يعمل.

وكذلك إذا كان المستند استصحاب الحجية فإنَّ حجية فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطة بالعمل؛ لأنها تتصف بالفعلية بمجرد تحقق موضوعها وهو المكلف بما له من الشروط من العقل والبلوغ وغيرهما، سواء عمل به المكلف أم لم يعمل، ومع الشك في أنَّ تلك الحجية مطلقة أو مقيدة بالحياة تستصحب حجيتهما الفعلية بعد الممات^(١).

في تلك المسألة في زمان حياته، فمع عدم العمل بها في ذلك الزمان يجب الرجوع إلى الحي^(١).

بينما ذهب بعضهم إلى أنه إذا عمل بفتواه في بعض المسائل في زمان حياته فله البقاء في جميع المسائل ولو التي لم يعمل بها، فالشرط هو العمل ببعض المسائل لا بكل مسألة مسألة^(٢).

وهناك من ذهب إلى عدم اشتراط سبق العمل مطلقاً، بل الشرط هو أخذ الرسالة والالتزام بما فيها لا غير^(٣)، أو هو تعلّم الفتوى في حالة حياة المجتهد لا غير^(٤).

وذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ الشرط هو سبق تعلّم الفتوى بشرط عدم نسيانها، فلو لم يتعلّمها أو تعلّمها ولكن نسيها فلا يجوز البقاء^(٥).

وقد استدلل من نفى اعتبار سبق العمل بأنَّ مقتضى أدلة جواز البقاء على تقليد الميت من سيرة العقلاء والأدلة اللفظية والاستصحاب عدم شرطية سبق العمل؛ أمّا السيرة فلاَّنها قد جرت على رجوع الجاهل إلى العالم والعمل على طبق قوله

(١) العروة الوثقى ١: ١٦، ٨م، تعليقة الشيرازي، الرقم ١.

(٢) العروة الوثقى ١: ١٨، ٩م، تعليقة الحائري، الرقم ١.

تحرير الوسيلة ٥: ١٣م.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٣، ٦٢م، المنهاج (الحكيم) ١: ٦٠، ٤م، تعليقة الشهيد الصدر، الرقم ٣.

(٤) العروة الوثقى ١: ٥، تعليقة الميلاني (الطبعة القديمة).

(٥) العروة الوثقى ١: ١٧، ٨م، تعليقة الخوئي.

(٦) انظر: التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



وأما إذا كان مستند عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً ظهور أدلة حجية الفتوى في اعتبار الحياة، فغاية ما يستفاد منها اعتبار تعلّم الفتوى أو الالتزام بها حال حياة المفتي في حجية الفتوى، ولا يستفاد منها اعتبار العمل بها حال الحياة.

وإذا كان مستند عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً هو أنّه بعد ورود الإمضاء في حصّة خاصة من السيرة - وهي الرجوع إلى الحي والتعلّم منه - فمن عدم ردع السيرة لا يستكشف إمضاء الشارع للسيرة بالنسبة إلى حصّة الرجوع إلى الميّت، فعلى هذا الوجه ما هو الممنوع هو التعلّم بعد موت المجتهد والعمل بفتواه فإنّه من التقليد الابتدائي للميّت.

وأما العمل بالفتوى بعد موت الفقيه الذي تعلّم منه العامي فهو مندرج تحت إطلاق أدلة الإمضاء، أي الأدلة اللفظية الدالة على حجية الفتوى، فإن مقتضى إطلاقها العمل بما تعلّم ولو كان العمل بعد موت من تعلّم منه في حال الحياة.

وعلى هذا فلا يكون سبق العمل حال

هذا، ولكن هذا المقدار من البيان غير كاف لإثبات عدم اشتراط سبق العمل، بل لابدّ من ملاحظة أدلة عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً أيضاً، فهل يستفاد منها أنّ العمل بفتوى المجتهد بعد موته في مسألة لم يعمل بها العامي في زمان حياته يكون داخلاً في تقليد الميّت ابتداءً أم لا؟

فإن كان مستند عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً هو الإجماع فيمكن أن يقال: إنّ معقد الإجماع شامل لهذا الفرض، فللخروج من معقد الإجماع لابدّ من سبق العمل بالفتوى في حال حياة المجتهد، إلّا أنّه من الواضح أنّه يكفي للخروج منه سبق العمل بفتواه في بعض المسائل، وعليه فالعمل بسائر الفتاوى التي لم يعمل بها ليس من التقليد الابتدائي، ولعلّ هذا وجه القول بشرطية العمل في الجملة.

ومن ذهب إلى كفاية الالتزام أو التعلّم وعدم اعتبار العمل مطلقاً فلعلّه لم يعتمد على الإجماع أصلاً، أو اعتمد عليه إلّا أنّه يرى أنّ معقده لا يشمل ما إذا فرض أنّه تعلّم الفتوى أو التزم بها حال حياة المجتهد ثمّ مات فعمل بها.



ب - اعتبار تقليد الحيّ في البقاء على وجوبه^(١).
حياة المجتهد شرطاً في جواز البقاء أو تقليد الميت:

لابدّ من الرجوع إلى فتوى الحيّ في مسألة البقاء على تقليد الميت، فإذا بقي العامي على تقليد الميت من دون أن يقلّد الحيّ في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد؛ بمعنى أنّه لا يجوز له الاجتزاء بالأعمال الماضية ما لم ينكشف صحتها بالرجوع إلى الحيّ في مسألة البقاء؛ للشكّ في حجّية فتوى الميت، فالاستناد إليها في حكم العدم، فلو رجع إلى الحيّ وأفتاه بالجواز حكم بصحّتها لحجّية فتوى الميت بفتوى الحيّ بالجواز، والمفروض أنّ أعماله كانت على طبق فتوى الميت^(٢)، وأمّا لو أفتى بعدم الجواز فلا تصحّ أعماله إلّا ما طابق فتوى مرجعه الحيّ.

بل لا يجوز الاستناد إلى فتوى الميت في المسألة، فإذا قلّد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة

وأما إذا كان المستند لعدم جواز تقليد الميت ابتداءً ما ذكر من أنّ جواز تقليد الميت ابتداءً مستلزم لانحصار المرجعية في شخص واحد، فيكفي للتخلّص من هذا المحذور القول بعدم جواز العمل بالفتوى التي لم يتعلّمها في زمان حياة المجتهد ولم يأخذ برسائله ولم يلتزم بما فيها، بل يكفي في ذلك القول بعدم جواز العمل إذا لم يدرك العامي زمان المجتهد.

وأما إذا أدركه فالقول بجواز العمل بفتواه بعد موته لا يرد فيه المحذور المذكور ولو لم يتعلّم حال حياته ولم يأخذ برسائله ولم يلتزم بما فيها أو تعلّم الفتوى ونسيها.

والحاصل: أنّ الوجه المذكور لا يقتضي شرطية التعلّم ولا الالتزام فضلاً عن العمل، وبذلك يظهر أنّ ما ذكر من اشتراط التعلّم للفتوى مع عدم نسيانها لا يوافق الوجه الذي اعتمد عليه في عدم جواز تقليد الميت ابتداءً^(٣).

(١) انظر: تنقيح مباني العروة (الطهارة) ١: ١٤٤.

(٢) انظر: مباني المنهاج ١: ٤٠.

(٣) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.



فتوى الميِّت بنفس فتواه بالجواز أو الوجوب إلّا على وجه دائر.

وكذلك لا يمكن إثبات ذلك بفتوى الحي؛ إذ المفروض أنّه أفتى بحرمة البقاء، والمتعين في المقام الرجوع إلى الحي كما هو واضح.

الصورة الرابعة - ما إذا أفتى كلاهما بالجواز:

ولا إشكال في هذه الصورة في جواز البقاء على تقليد الميِّت في سائر المسائل غير مسألة جواز البقاء.

وأما مسألة جواز البقاء على تقليد الميِّت فهل يجوز البقاء على تقليد الميِّت في فتواه بالجواز من جهة فتوى الحي بذلك أم لا؟

للمسألة ثلاثة فروض:

الأول: ما إذا اتّحد رأي الميِّت والحي فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء بأن كان رأي كلّ منهما أنّ تعلّم فتاوى

بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه^(١).

واستدلّ له بسقوط فتوى الميِّت عن الحجّة بموته، ولا يجوز للمقلّد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء؛ لأنّه دور ظاهر، بل اللازم أن يرجع إلى الحي الأعلم في جواز رجوعه إلى الميِّت وعدمه^(٢).

ثمّ إنهم ذكروا هنا صوراً، فإنّ فتوى الميِّت في مسألة البقاء لا تخلو عن إحدى ثلاث: إمّا وجوب البقاء، أو حرّمته، أو جوازه، وكذلك الحال في الحي، والحاصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة ينتج تسعة صور، وتعرّض لحكم كلّ من هذه الصور فيما يلي:

الصورة الأولى والثانية والثالثة - ما إذا أفتى الحي بحرمة البقاء على تقليد الميِّت وأفتى الميِّت بوجوب البقاء أو بجوازه أو بحرّمته:

لا إشكال في حرمة البقاء على تقليد الميِّت في هذه الصور الثلاثة في جميع المسائل؛ وذلك لأنّه لا يمكن إثبات حجّة

(١) العروة الوثقى ١: ٢٠، ١٥م.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٧٩.



الميت أو الالتزام بالعمل بها حال حياته يكفي في جواز البقاء على تقليده، أو أنهما اتفقا على أن التعلم أو الالتزام لا يجدي في جواز البقاء بل يعتبر فيه العمل بها حال حياته .

ففي هذا الفرض لا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء؛ وذلك لأن فتوى الحي بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة معتبرة في جميع المسائل الفرعية غير مسألة البقاء .

وفي هذه الصورة لا مجال أيضاً لتوسيط حجة فتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجة فتاواه في بقية المسائل؛ وذلك لأن حجة فتاوى الميت فيما عمل به المقلد حال حياته مستندة إلى فتوى الحي بجواز البقاء فإنها بذلك تتصف بالاعتبار ويكون جعل الحجة لفتوى الميت بجواز البقاء لأجل إثبات حجة فتاواه في بقية المسائل لغواً وتحصيلاً للحاصل المحال؛ لأنه من التنجيز بعد التنجيز والتعذير بعد التعذير .

إذاً يكون جعل الحجة لفتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجة فتاواه في المسائل الفرعية لغواً ومن تحصيل الحاصل؛ وذلك لأنه لا معنى للتنجيز بعد التنجيز ولا للمعذرية بعد المعذرية، وقد فرضنا أن فتاواه صارت حجة شرعية، أي معذرة ومنجزة بفتوى الحي بجواز البقاء، فلا حاجة معه إلى جعل الحجة عليها مرة ثانية بتوسيط حجة فتوى الميت بجواز البقاء لفتوى الحي بجوازه، فإنه من اللغو الظاهر وتحصيل الحاصل المحال^(١).

الفرض الثالث: ما إذا اختلف نظر الميت والحي إلا أن دائرة الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحي، كما إذا رأى الميت كفاية التعلم أو

الفرض الثاني: ما إذا اختلف رأي الميت والحي فيما هو الموضوع للحكم بجواز

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



الالتزام في تلك المسألة والحي اعتبر فيها العمل، فهل في هذه الصورة يجوز البقاء على تقليد الميِّت في مسألة البقاء فيما إذا عمل بتلك المسألة حال حياته - كما إذا قلَّده في تلك المسألة وبقي على تقليد ميِّت آخر في المسائل التي لم يعمل بها وإنَّما تعلَّمها أو التزم بها - أو أنَّ هذه الصورة كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميِّت في مسألة البقاء؟

في المسألة قولان:

الأول: الجواز، وذهب إليه السيِّد الخوئي؛ مستدلاً على ذلك بأنَّ فتاوى المجتهد الميِّت تصبح حجة شرعية بفتوى الحي بجواز البقاء؛ بمعنى أنَّه إذا أفتى الحي بجواز البقاء على تقليد الميِّت جاز للمقلِّد أن يتبع آراء المجتهد الميِّت في جميع ما أفتى به من الأحكام التكليفية والوضعية التي منها حجية فتوى الميِّت بجواز البقاء بالإضافة إلى من تعلَّم فتاواه أو التزم بالعمل على طبقها وإن لم يعمل بها أصلاً.

لشرطية العمل بفتوى الميِّت في تلك المسألة - أي مسألة جواز البقاء - بأن يكون قد عمل بها حال حياة المجتهد الميِّت، كما إذا قلَّده في تلك المسألة وبقي على تقليد مجتهد آخر من الأموات في المسائل التي لم يعمل بها وإنَّما تعلَّمها أو التزم بها؛ وذلك لأنَّه لو لم يكن واجداً لهذا الاشتراط - أي لم يكن قد عمل بتلك المسألة لم تكن فتوى الميِّت بجواز البقاء على مَنْ تعلَّم المسألة أو التزم بها شاملة له وحجة في حقِّه بفتوى الحي بجواز البقاء؛ لفرض أنَّه اشترط فيه العمل، والمقلِّد لم يعمل بفتوى الميِّت في تلك المسألة، وهذا بخلاف ما إذا عمل بها فإنَّ فتوى الميِّت تنصّف بالحجية في حقِّه.

وثمرتها جواز البقاء على تقليد الميِّت حتى فيما لم يعمل به من المسائل وإنَّما تعلَّمها أو التزم بالعمل بها^(١).

ثم أضاف السيِّد الخوئي قائلاً: «وهذا نظير ما ذكرناه في التكلّم على حجية الخبر من أنَّنا إذا بنينا على حجية خبر العدل

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



الواحد وعشرنا على خبر عدل دلّ على حجّية مطلق خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً التزمنا بحجّية الخبر الصادر عن مطلق الثقة؛ لدلالة الحجّة على حجّيته، والحال في المقام أيضاً كذلك؛ فإنّ البقاء على تقليد الميّت فيما لم يعمل به بل تعلّمه أو التزم به وإن لم يقم دليل على جوازه لدى الحي؛ لما فرضناه من أنّه إنّما يرى جوازه فيما عمل به المقلّد حال حياة الميّت إلّا أنّه قامت عنده الحجّة على جوازه فيما لم يعمل به أيضاً وهي فتوى الميّت بجواز البقاء فيما لم يعمل به؛ فإنّ المقلّد قد عمل بتلك المسألة قبل موت الميّت، إذا كانت حجّية فتوى الميّت فيما لم يعمل به مستندة إلى فتوى الحي بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل»^(١).

ثمّ إنّ عدم فتوى الحي بجواز البقاء فيما لم يعمل به تارةً يكون مستنداً إلى الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقّن ممّا دلّ على جواز البقاء، وأخرى يكون مستنداً إلى الدليل على عدم جواز البقاء إلّا مع العمل بفتوى الميّت قبل موته.

هو جواز البقاء، ولا فرق في ذلك بين الحالتين؛ وذلك لأنّه بناءً على الحالة الأولى فلا إشكال في المسألة أصلاً؛ لوضوح أنّ حجّية الحجج لا مناص من أن تكون قطعية بأن تكون ثابتة بالأدلة المفيدة للعلم واليقين، ولا حجّية مع الشك، وحيث إنّ الحي لم يتم عنده دليل على حجّية فتوى الميّت فيما لم يعمل به المقلّد ويشكّ في حجّيتها مع التعلّم أو الالتزام، فلا يمكنه الحكم باعتبارها إلّا مع العمل على طبقها، لا أنّه حكم بحرمة البقاء مع التعلّم أو الالتزام ليقال: إنّ الحي إذا حرّم البقاء على تقليد الميّت عند عدم العمل بفتواه كيف يسوغ للمقلّد البقاء على تقليده مع التعلّم أو الالتزام؟!

وكذلك الحال في الحالة الثانية، وهي ما إذا كان عدم فتوى الحي بجواز البقاء فيما لم يعمل به مستنداً إلى الدليل؛ وذلك لأنّ البقاء على تقليد الميّت وإن كان محرّماً لدى الحي إلّا أنّه إنّما يمنع عن البقاء فيما لم يعمل به من المسائل بما أنّه بقاء في طبعه ونفسه.

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٨٣.

وقد ذكر السيّد الخوئي أنّ حكم المسألة



وأما البقاء على تقليد الميِّت فيما لم يعمل به لا بما أنه بقاء بل بتوسيط حجة فتوى الميِّت، فلا حرمة له لدى الحي؛ وذلك لأنَّ المحرَّم هو الذي يصدق عليه البقاء في طبعه، وأما لا بما هو كذلك بل بعنوان ما قامت الحجة على جوازه يعني فتوى الميِّت به فمما لا حرمة فيه.

وهذا كما إذا بنى الميِّت على وجوب السورة في الصلاة وبنى الحي على عدم وجوبها فإنَّ الحي بتوسيط أنَّ فتوى الميِّت حجة في نظره أيضاً يرى وجوب السورة، ولكن لا في نفسها وطبعها بل بعنوان ثانوي، وهو فتوى الميِّت بالوجوب أو قيام الحجة به، وكما إذا رأى الميِّت كفاية التوضؤ مع الجبيرة وبنى الحي على تعيّن التيمم وعدم كفاية الوضوء مع الجبائر، فإنَّ الوضوء وإن كان غير مجزئ عند الحي بالعنوان الأولي إلا أنه بعنوان أنَّ الحجة قامت على صحته مجزئ لا محالة^(١).

القول الثاني: عدم الجواز؛ للزوم اللغوية ولاستحالة أخذ الحكم في موضوع نفسه، فلا يمكن أن يقال بجواز البقاء على تقليد الميِّت في مسألة جواز البقاء.

وقد ذكر السيّد الخوئي أنه لا يلزم شيء من المحذورين؛ أما محذور اللغوية فلأنَّ حجة فتوى الميِّت بفتوى الحي بجواز البقاء - كما تقدّم - نتيجتها جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل.

ومع ترتّب مثل هذه الثمرة على حجة فتوى الميِّت لا معنى لدعوى اللغوية بوجه.

وأما أخذ الحكم في موضوع نفسه فالوجه في عدم وروده أنَّ ما ادّعياه في المقام أنَّ فتوى الحي بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميِّت حجة شرعية بلا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والوضعية، وأنَّ أثر تلك الحجة جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل.

إذاً هناك أحكام ثلاثة مترتبة على موضوعاتها الثلاثة:

أحدها: وجوب السورة في الصلاة.

ثانيها: حجة فتوى الميِّت بجواز البقاء.

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



ثالثها: حجّية فتوى الحي بجواز البقاء .

وهذه الأحكام مترتبة في الثبوت، فإنّه بثبوت حجّية فتوى الحي بجواز البقاء تثبت حجّية فتوى الميّت كما مر، وإذا ثبتت حجّية فتاواه فقد ثبت وجوب السورة في الصلاة أو غير ذلك من الأحكام، ومعنى ذلك أننا أخذنا حجّية فتوى الميّت بالجواز في موضوع الحكم بحجّية فتوى الحي به حيث قلنا بجواز البقاء على تقليد الميّت في مسألة جواز البقاء .

ودعوى: أنّ ذلك من أخذ الحكم في موضوع نفسه مغالطة ظاهرة، ومجرد لفظ لا معنى تحته، فإنّ المستحيل إنّما هو أن يؤخذ حكم في موضوع شخصه، فإنّ مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله وإنشائه، وليس في المقام من ذلك عين ولا أثر، فإنّ المتحقّق فيما نحن فيه أنّ حجّية فتوى الميّت بجواز البقاء مترتبة على حجّية فتوى الحي به، كما أنّ ثبوت وجوب السورة في الصلاة أو غيره مترتب على حجّية فتوى الميّت بالجواز، ومعه قد أخذ حكم في موضوع حكم آخر

فإنّ حجّية فتوى الميّت غير حجّية فتوى الحي، وإحدهما مأخوذة في موضوع الأخرى^(١).

الصورة الخامسة - وهي ما إذا أفتى كلّ من الميّت والحي بوجوب البقاء على تقليد الميّت:

قال السيّد الخوئي: «وحكمها حكم الصورة المتقدّمة ويأتي فيها التفصيل المتقدّم هناك، فإذا فرضنا أنّ الميّت والحي متّحdan فيما هو الموضوع للحكم بوجوب البقاء أو أنّهما اختلفا في ذلك وكانت دائرة الموضوع عند الحي أوسع منها لدى الميّت، لم يجب البقاء على تقليد الميّت في مسألة البقاء؛ لاستلزام ذلك اللغوية وجعل التنجيز بعد التنجيز والتعذير بعد التعذير، وأمّا إذا اختلفا وكانت دائرة الموضوع عند الميّت أوسع منها لدى الحي فلا مانع من البقاء على تقليد الميّت في مسألة البقاء، ولا يرد عليه محذور اللغوية أو أخذ الحكم في موضوع نفسه»^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٨٥ -

١٨٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٨٦.



الصورة السادسة - ما إذا أفتى الحي
بوجوب البقاء وأفتى الميِّت بجوازه:

ومن الواضح أنّ الحجّة التعيينية
والتخييرية غير قابلتين للاجتماع.

فهل يمكن في هذه الصورة أن تعمّ
فتوى الحي مسألة البقاء على تقليد الميِّت
التي أفتى فيها الميِّت بالجواز بحيث يجوز
للعامي العدول في غيرها من المسائل إلى
الحي استناداً إلى فتوى الميِّت بجواز
العدول والبقاء، أو أنّه لا يمكن أن تعمّ
فتوى الحي تلك المسألة بل يختص اعتبار
فتوى الحي بسائر فتاوى الميِّت في
المسائل؟

ولا يمكن أن يقال: إنّ فتوى الميِّت
حجّة تعيينية وتخييرية معاً؛ لأنّه يشبه
الجمع بين المتناقضين؛ إذاً لا يعقل أن
تشمل فتوى الحي بوجوب البقاء على
تقليد الميِّت لفتوى الميِّت بجواز البقاء
وجواز العدول عنه؛ بل تختصّ بسائر
المسائل غير تلك المسألة، فلا يجوز
للعامي العدول من تقليد الميِّت إلى
الحي^(١).

في المسألة قولان:

القول الثاني: جواز العدول إلى الحي
بفتوى الميِّت بالجواز، وهو ما ذهب إليه
بعض الفقهاء^(٢)؛ وذلك لعدم محذور في
ذلك وعدم مانع منه بعد ثبوت المقتضي.

الأول: اختصاص اعتبار فتوى الحي
بسائر المسائل وعدم شمولها لتلك
المسألة؛ وذلك لأنّ شمول فتوى الحي
بوجوب البقاء لتلك المسألة يوجب أن
يكون فتوى الميِّت في سائر المسائل حجّة
تعيينية وتخييرية، حيث إنّ شمول فتوى
المجتهد الحي لما أفتى به في سائر
المسائل مقتضاه أنّ فتوى الميِّت فيها حجّة
تعيينية، وشمول فتواه لفتوى الميِّت في
تلك المسألة - وهي جواز البقاء - يوجب
كونها حجّة تخييرية.

وتوهم أنّه يلزم من الحكم بالجواز
الجمع بين الحجّة التعيينية والتخييرية غير
وارد؛ وذلك لأنّه:

أولاً: إنّما يلزم فيما إذا اتّحد نظر الميِّت

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٨٧.



والحي فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء، أو أنهما اختلفا في ذلك وكانت دائرة موضوعه عند الحي أوسع منها لدى الميت، كما إذا أفتى الميت بجواز البقاء مع العمل بفتوى الميت وأفتى الحي بوجوب البقاء مع تعلّم الفتوى وإن لم يعمل بها.

وأما إذا اختلفا وكانت دائرة موضوع الحكم عند الميت أوسع منها لدى الحي - كما إذا أفتى الميت بجواز البقاء مع تعلّم الفتوى وإن لم يعمل بها وأفتى الحي بوجوب البقاء مع العمل - فلا يلزم الجمع بين الحجتين؛ وذلك لأنّ فتوى الحي بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متّصفة بالحجّة فيما عمل به المقلّد، والمفروض أنّه قد عمل بفتوى الميت بالجواز في مسألة البقاء، وإذا اتّصفت فتوى الميت بالحجّة في تلك المسألة جاز للمقلّد كلّ من العدول والبقاء فيما أفتى به الميت حتى فيما لم يعمل به وتعلّم حكمه من المسائل.

اجتماع الحجتين؛ لأنّ كون فتوى الميت حجّة تعينية إنّما هو في المسائل التي عمل بها المقلّد دون ما لم يعمل به، فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء، وهي حجّة تخييرية فحسب، فلا يلزم في تلك المسائل اجتماع الحجتين.

وثانياً: أنّه لا مانع من اجتماع الحجّة التعينية والتخييرية في مورد واحد، فإنّ الحجّة التعينية إنّما ثبتت لفتوى الميت ببركة فتوى الحي بوجوب البقاء بما هي فتوى الميت؛ بمعنى أنّ الجهات التي ساقّت الحي إلى الحكم بوجوب البقاء - ككون الميت أعلم أو حرمة العدول عنه نظراً إلى أنّ الموت كمال فلا يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار على ما ترشدنا إليه السيرة وغيرها، أو غيرهما من الجهات - إنّما دلّت على أنّ فتوى الميت بما هي كذلك حجّة تعينية، ولا ينافي ذلك كونها حجّة تخييرية بلحاظ أنّ الحجّة قامت على جواز العدول وتوسيط فتوى الميت بالجواز.

ونظيره ما إذا أفتى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم، والأعلم أفتى بجواز تقليد

ومن الظاهر أنّه ليس في المسائل التي لم يعمل بها المقلّد حال حياة الميت



يبقى على تقليده، وحيث إنه أفتى بجواز البقاء والعدول إلى الحي فله أن يعدل إلى الحي^(٢).

الصورة السابعة - ما إذا أفتى الميِّت بوجوب البقاء وأفتى الحي بجوازه:

هل يجوز في هذه الصورة أن يرجع المقلّد إلى فتوى الميِّت في مسألة البقاء حتى يجب عليه البقاء على تقليد الميِّت في بقية المسائل الفرعية، أو أنه لو رجع إلى تقليد الميِّت لم يجب عليه البقاء في بقية المسائل؟

ذهب السيّد الخوئي إلى الثاني، أي أنه لو رجع إلى تقليد الميِّت لم يجب عليه البقاء في بقية المسائل بل يجوز العدول إلى الحي؛ وذلك لأنّ المراد من فتوى الحي بجواز البقاء هو أنّ المكلف يتخير حدوثاً وبقاءً بين البقاء على تقليد الميِّت والعدول عنه، فكما يجوز له أن يعدل إلى الحي بعد مرجعه أو يبقى على تقليده

غير الأعلّم، فإنّ فتوى غير الأعلّم في نفسها وبمعناها أنّها فتواه وإن لم تكن بحجّة حتى لو سألناه نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز؛ لوجوب تقليد الأعلّم عنده، إلّا أنّها بعنوان أنّ الحجّة قامت على حجّيتها والمجتهد الأعلّم أفتى بجواز الرجوع إليه متّصف بالحجّة من غير أن يكون بين الحكمين أي تهافت؛ لأنهما بعنوانين مختلفين وهو من اجتماع عدم الحجّة بالعنوان الأولي والحجّة بالعنوان الثاني^(١).

إذاً لا مانع من أن تكون فتوى الحي بعنوانها الأولي غير متّصف بالحجّة وتكون متّصف بالحجّة التخيرية بعنوان أنّ الحجّة قامت على حجّيتها، وكذلك الحال في فتوى الميِّت بأن تتّصف بالحجّة التعيينية والتخيرية في مورد واحد، ومعه لا بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميِّت في مسألة البقاء بفتوى الحي بوجوبه على تقدير العمل أو التعلّم - مثلاً - والمفروض أنّ المقلّد قد عمل بفتواه هذه أو تعلّمها منه حال الحياة فتتّصف فتوى الميِّت بالحجّة حتى في مسألة البقاء، ويجب عليه أن

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٨٨ - ١٨٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٨٩.



كذلك يجوز له ذلك بعد الأخذ بأحدهما والعمل على طبقه مدة من الزمان وإن رجع إلى الميّت في مسألة البقاء.

ووجه ذلك هو: أن الأخذ بفتوى المجتهد بعد موته وسقوطها عن الحجية بسببه لا يزيد عن الأخذ بها في حياته وقبل سقوطها عن الحجية بموته.

فكما أن الأخذ السابق لا يوجب بقاء فتاوى الميّت على حجيتها التعيينية بعد موته، ومن هنا جاز للمقلّد بعد موت المجتهد بل وجب عليه العدول، فليكن الأخذ المتأخّر عن سقوط فتاواه عن الحجية وموته أيضاً كذلك، فليس الأخذ بعد موته موجباً لأن تتّصف فتاواه بالحجية التعيينية، فالمقلّد يتخيّر بين العدول والبقاء حدوثاً وبقاءً، ومعه إذا رجع إلى الميّت في مسألة البقاء لم يجب عليه أن يبقى على تقليده في بقية المسائل الفرعية، بل له أن يعرض عن البقاء في تلك المسألة ويعدل إلى الحي، سواء في ذلك بين أن يكون نظر الميّت والحي متّحدين فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء وبين أن يكون مختلفاً.

نعم، إن كان المراد من فتوى المجتهد الحي بجواز البقاء على تقليد الميّت وجواز العدول عنه هو أن الاختيار في الأخذ بأحد الرأيين يكون بيد المكلف وأن كلاً منهما يكون حجة تعيينية بعد الأخذ به، والتعبير عن ذلك بالحجية التخيرية إنما هو بمناسبة أن الاختيار بيد المكلف وله أن يأخذ بهذا أو بذاك، وإذا أخذ بأحدهما كانت حجة تعيينية في حقه، فليس للمقلّد بعد أن أخذ بفتوى الميّت في مسألة البقاء - لكونه قد عمل بها في حياته أو تعلّم حكمها - أن يعدل إلى الحي؛ وذلك لأن فتوى الميّت قد اتّصفت بالحجية التعيينية بأخذها ومعه يجب البقاء في بقية المسائل أيضاً^(١).

ولكن الصحيح هو المعنى السابق لا الأخير.

الصورة الثامنة والتاسعة - ما إذا أفتى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه وأفتى الميّت بحرمة:

(١) انظر: التتقيع في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



التخيرية - كما إذا جَوَّز البقاء على تقليده - أو التعيينية كما إذا أوجبه، وفتوى الميِّت بحرمة البقاء لا يمكن أن تتَّصف بالحجِّية في مسألة البقاء بفتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه؛ لأنَّ شمول تجويز الحي أو إيجابه لفتوى الميِّت بحرمة البقاء يستلزم عدم شموله لها، ويلزم من حجِّية فتوى الميِّت عدم حجِّيتها، وما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال.

والوجه في هذا الاستلزام أنَّ الميِّت يفتي بحرمة البقاء، فلو كانت فتواه هذه حجة شرعية - بأن شملتها فتوى الحي بجواز البقاء - لزم منها عدم حجِّية فتواه التي منها فتواه بحرمة البقاء.

إذاً لا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز أو الوجوب لفتوى الميِّت بحرمة البقاء، وهذا بخلاف سائر فتواه فإنَّه لا محذور في حجِّيتها بشمول فتوى الحي لها.

على أنه لا نحتمل شمول فتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه لفتوى الميِّت بحرمة؛ وذلك لأنَّ في الواقع ومقام

فهنا هل للمقلِّد أن يبقى على تقليد الميِّت في مسألة البقاء لحجِّية فتواه بفتوى الحي بجواز البقاء أو وجوبه، والمفروض أنَّه قد عمل بها حال حياة المجتهد الميِّت، أو أنَّه تعلَّم حكمها أو ليس له البقاء بل يجوز له أو يجب عليه البقاء على تقليده في بقية المسائل؟

وبعبارة أخرى: تجويز الحي أو إيجابه البقاء على تقليد المجتهد الميِّت هل يشمل مسألة البقاء حتى يلزم منه حرمة البقاء أو لا يشملها، فله أن يبقى على تقليد الميت في بقية المسائل؟

ذهب غير واحد من الفقهاء إلى أنَّه يجوز أو يجب البقاء على تقليد المجتهد الميِّت في سائر المسائل غير مسألة حرمة البقاء.

وأما مسألة حرمة البقاء التي أفتى بها الميِّت فلا تكون مشمولة لفتوى الحي بجواز البقاء أو وجوبه.

واستدلَّ على ذلك بأنَّ فتاوى الميِّت قد سقطت عن الحجِّية بموته فلا تتَّصف بالاعتبار إلَّا إذا أفتى الحي بحجِّيتها



ج- العود إلى تقليد الميّت بعد العدول عنه إلى الحي:

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز العود إلى تقليد الميّت بعد العدول عنه إلى الحي (٢).

وظاهر كلامه أنّ الرجوع إلى الميّت مرة أخرى غير جائز حتى مع فرض أعلمية الميّت.

واستدلّ لذلك بأنّ العود إلى الميّت في هذا الفرض لا يكون إلّا مصداقاً لتقليد الميّت ابتداءً؛ لأنّ التقليد عنده عبارة عن الالتزام والمفروض أنّه قد عدل التزامه إلى الحي، فالرجوع إلى الميّت هو التزام جديد بفتاوى الميّت، وهذا تقليد ابتدائي (٣).

وذهب بعض الأعلام إلى التفصيل في المسألة، فإن كان الحي أعلم وكان رأيه مخالفاً لفتوى الميّت وكان العامي عالماً بذلك أو كان الميّت أعلم ولكن العامي

الثبوت لا يخلو إمّا أن يكون البقاء على تقليد الميّت محرّماً؛ لارتفاع حجّة فتاواه بموته، وإمّا أن يكون جائزاً - بالمعنى الأعم - ولا تكون حجّة فتاواه ساقطة بموته ولا ثالث.

فإن كان البقاء محرّماً واقعاً كانت فتوى الحي بالجواز غير حجّة في الواقع فلا يمكن أن تصير فتوى الميّت حجّة بفتوى الحي بالجواز.

وأما إذا كان البقاء جائزاً واقعاً كانت فتوى الميّت باطلة من أصلها.

والحاصل: أنّ لنا علماً تفصيلياً بعدم حجّة فتوى الميّت بحرمة البقاء، سواء كانت مطابقة للواقع أم مخالفة له، وفتوى الحي بجواز البقاء بالمعنى الأعم غير محتملة الشمول لفتوى الميّت بحرمة البقاء، ومع عدم احتمال حجّيتها بحسب الواقع ومقام الثبوت لا يعقل أن يشملها دليل الحجّة، وهو فتوى الحي في مقام الإثبات.

وأما شمول فتوى الحي لفتاوى الميّت في سائر المسائل فلا محذور فيه (١).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (التقليد): ١٩١ - ١٩٣.

(٢) العروة الوثقى ١: ١٨، ١٠٠.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



هذا بناءً على القول بعدم انتقاض التقليد الصحيح الواقع في زمان بتقليد مجتهد آخر في زمان لاحق؛ لعدم حجّية رأي المجتهد اللاحق بالنسبة إلى الأعمال السابقة المطابقة لرأي المجتهد السابق كما هو رأي السيّد اليزدي^(٤).

وأما بناءً على الانتقاض فإن كان رأي المجتهد الثالث وجوب البقاء على تقليد الميّت، تعيّن على المكلف البقاء على تقليد الأوّل؛ لأنّ عدوله السابق إلى الثاني بعد موت الأوّل في غير محلّه في نظر المجتهد الثالث.

وإن كان رأي جواز العدول وجواز البقاء جاز للمكلف البقاء على تقليد الثاني، والعدول إلى ثالث.

وإن كان رأي جوب العدول تعيّن العدول من الثاني إليه^(٥).

نسي فتواه، فلا يجوز العدول إلى الميّت، وأما إذا كان الميّت أعلم وكان العامي عالماً باختلاف رأيه لرأي الحي وكان المكلف ذاكرًا للفتوى التي تعلّمها من المجتهد، فيجب العود إلى الميّت، وأما عند تساوي الحي والميّت في العلم فيجب الأخذ بأحوط القولين^(١).

د - وظيفة من مات مقلّده فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يفتي بوجوب البقاء على تقليد الميّت أو جوازه:

في المسألة قولان:

الأوّل: أنّه يبقى على تقليد المجتهد الثاني وليس له الرجوع إلى تقليد الأوّل. وهو خيرة بعض الفقهاء كالسيّد اليزدي^(٢).

واستدلّ له بأنّ تقليد الأوّل قد انقطع بعد العدول عنه وتقليد الثاني، فالرجوع إليه يصبح من التقليد الابتدائي غير الجائز للميّت، وعليه فيجب البقاء على تقليد الثاني على نحو التعيين إن كان رأي الحي وجوب البقاء على تقليد الميّت، وعلى نحو التخيير بين تقليد الثاني والعدول إلى الحي إن كان رأي الحي جواز البقاء^(٣).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١١٧ - ١١٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٥١، م ٦١.

(٣) انظر: مستمسك العروة ١: ٩٨ - ٩٩.

(٤) العروة الوثقى ١: ٤٢ - ٤٣، م ٥٣.

(٥) مستمسك العروة ١: ٩٩.



سابعاً - حكم زوال شرائط التقليد :

تقدّم أنّ القول المختار عند كثير من الفقهاء جواز البقاء على تقليد الميّت، وعليه فلا تكون الحياة شرطاً لصحة التقليد وحجية فتوى المجتهد المرجع بحسب البقاء بل هي شرط حدوثاً فحسب؛ ولذا لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً.

وهل يجري هذا في سائر الشروط - كالعقل والعدل والإيمان والاجتهاد والأعلمية وغيرها - أم تعتبر بقاءً في صحة التقليد؟ فلو فرضنا أنّ عدالته - مثلاً - زالت بطروء الفسق فهل يجوز البقاء على تقليده باعتبار أنّه كان عادلاً أم لا، فيجب العدول إلى المجتهد الجامع للشرائط؟

قال المحقق الثاني: «متى عرض للفقيه العدل فسق - والعياذ بالله - أو جنون، أو طعن في السنّ كثيراً بحيث اختلّ فهمه امتنع تقليده؛ لوجود المانع، ولو كان قد قلّده مقلّد قبل ذلك بطل حكم تقليده»^(١).

(١) انظر: التنقيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد):

٤٠٤ - ٤٠٥.

(٢) حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي) ١١: ١١٤ -

١١٥.

القول الثاني: التفصيل في المسألة، فإن كانت فتوى الثالث جواز البقاء على تقليد الميّت جاز للعامي البقاء على تقليد الثاني كما جاز له العدول إلى الثالث ولكنّ الأوّل لا يجوز الرجوع إليه؛ لما تقدّم من أنّه من التقليد الابتدائي.

وأما إذا كان المجتهد الأوّل أعلم من الثاني وكان العامي عالماً بالاختلاف بينهما في الفتوى فإن كانت فتوى المجتهد الحي وجوب البقاء على تقليد الأعلم مع العلم بالاختلاف تعيّن تقليد الأوّل.

وعدوله إلى المجتهد الثاني لا يوجب أن يكون المورد من التقليد الابتدائي للميّت؛ لأنّه عدول في غير محلّه في نظر المجتهد الحي.

وأما إذا كان المجتهد الثاني أعلم من الأوّل مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى كان المتعيّن في حقّ العامي الرجوع إلى الثاني.

وأما إذا كان المجتهد الحي أعلم من الأوّل والثاني تعيّن العدول من الثاني إلى الحي^(١).



للمسلمين مَنْ به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه وتسقطه عن أنظار العقلاء المراجعين إليه، فلا يحتمل أن يرضى بكونه جاهلاً أو منحرفاً عن الشريعة التي يدعو الناس إلى سلوكها فضلاً عن أن يكون راضياً بكونه مجنوناً أو كافراً أو غير ذلك من الأوصاف الرذيلة .

فلا وجه لمقايضة هذه الشرائط لشرطية الحياة؛ لأنَّ ضدها - أي الموت - ليس بمنقصة دينية ولا دنيوية وإنَّما هو كمال للنفس وتجرّد من هذه النشأة وانتقال إلى نشأة أخرى أرقى منها^(١).

ولا يخفى أنَّ هذا الاستدلال يختص بالشرائط التي يكون ضدها منقصة دينية أو دنيوية كالعقل والإيمان والعدالة .

وأما بالنسبة إلى غيرها من الشرائط

وذهب الشيخ الأنصاري إلى ذلك حيث قال: «إنَّ حكم صيرورة المجتهد فاسقاً أو كافراً أو مجنوناً أو عامياً حكم موته في وجوب العدول عنه»^(١).

واختار ذلك بعض الفقهاء^(٢).

وفي قبال ذلك حكى عن غير واحد عدم اعتبار الشرائط المذكورة بحسب البقاء^(٣).

واستدلّ على اعتبارها بقاءً بما يلي:

أ - الإجماع على ذلك^(٤).

وأورد عليه: بأنّه إجماع منقول لا ينبغي الاعتماد عليه، ولا سيّما مع ذهاب جمع من الفقهاء إلى عدم اعتبارها بحسب البقاء؛ لوضوح أنَّ مع مخالفة جماعة لا يبقى أيّ مجال لدعوى الإجماع على الشرطية بقاءً^(٥).

ب - ارتكاز المتشرّعة .

واستدلّ به بتقريب: أنَّ مقتضى ما ارتكز في أذهان المتشرّعة حسبما استكشفت من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدّي للزعامة الكبرى

(١) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٤٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٩ -

٢٤٠. تنقيح مباني العروة (الطهارة): ٥٨: ٢.

(٣) انظر: التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٤٩.

(٤) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٤٩.

(٥) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٩.

(٦) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٣٩ -



- مثل الأعلمية - فلا يمكن الاستدلال بها على الشرطية بقاء.

□ وظيفة المكلف عند الشك في أهلية المرجع :

إذا قلّد المكلف مجتهداً فتارة يحرز أن من قلّده جامع للشرائط المعتمدة في المرجعية؛ لعلمه بذلك أو لقيام البيّنة عليه - مثلاً - إلاّ أنّه بعدما قلّده في أعماله يشكّ في اجتماعه للشرائط بقاءً؛ لاحتمال زوال بعضها، وأخرى يحرز اجتماعه للشرائط حدوثاً غير أنّه يقطع بارتفاعها وعدم اجتماعه لها بقاءً، وثالثة يحرز أن من قلّده واجد للشرائط حدوثاً غير أنّه يشكّ بعد تقليده في أنّه هل كان واجداً لها من الابتداء أو لم يكن.

فالمسألة لها صور ثلاث، وحكمها كما يلي:

أما الصورة الأولى فيجوز البقاء على تقليد من قلّده من الابتداء؛ لاستصحاب بقاءه على الشرائط المعتمدة وعدم طرو ما يوجب زوالها عنه، فيبقى على تقليده إلى أن يعلم بارتفاعها وزوالها.

ويمكن الاستدلال على شرطية الأعلمية بحسب البقاء بسيرة العقلاء إذا اعتمدنا عليها لشرطية الأعلمية بحسب الحدوث؛ وذلك لأنّ سيرتهم كما تقتضي أنّ الأعلمية شرط حدوثاً كذلك تقتضي أنّها شرط بقاءً.

نعم، مقتضى سيرة العقلاء بالنسبة إلى شرط العقل والإيمان ونحوهما عدم الاشتراط بقاءً؛ لأنّها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، سواء كان العالم باقياً على علمه وخبريته بعد الرجوع أم لم يكن.

كما أنّ مقتضى الأدلّة اللفظية اعتبار مثل هذه الشرائط حدوثاً فقط لا بقاءً، فإنّها غير قاصرة في الشمول لصورة زوال الشرائط وارتفاعها؛ وذلك لإطلاقها، فإنّ مقتضى قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَعْنَا...﴾^(١) أنّ إنذار الفقيه بعد اجتماعه للشرائط يتّصف بالحيّة، سواء أكان باقياً على تلك الشرائط بعد الإنذار أم لم يكن، وكذا غيره من الأدلّة اللفظية^(٢).

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) انظر: التنقيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد):



وأما الصورة الثانية فقد تقدّم حكمها في بحث (اشتراط بقاء الشرائط).

وأما الصورة الثالثة فليس للمقلّد البقاء على تقليد المجتهد؛ لأنّه وإن كانت فتاواه حجةً حدوداً لمكان العلم الوجداني أو التعبدّي بتوفّر الشرائط فيه، إلّا أنّها قد سقطت عن الحجّية بقاءً؛ لزوال العلم أو لسقوط البيّنة عن الاعتبار، والمكلّف كما أنّه يحتاج إلى وجود الحجّة والمؤمن له من العقاب المحتمل حدوثاً كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء، فإنّ مقتضى تنجّز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالي بها استحقاق المكلّف العقاب على تقدير المخالفة، وهو يحتمل بالوجدان العقاب فيما يرتكبه أو يتركه وقد استقلّ العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، ولا مناص معه من أن يستند إلى حجة مؤمّنة من العقاب دائماً، وحيث إنّ فتوى مقلّده ساقطة عن الحجّية بقاء فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء.

نعم، لو قلنا: إنّ قاعدة اليقين كالاستصحاب حجةً معتبرة وإنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ شامل لكلتا القاعدتين

جاز للمكلّف البقاء على تقليد من قلّده في المقام، إلّا أنّه قد ثبت في محله أنّ الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ لا تعمّ كلتا القاعدتين فلا مناص من أن يختص بقاعدة اليقين أو الاستصحاب، وحيث إنّ بعضها قد طبّق كبرى عدم نقض اليقين بالشكّ على مورد الاستصحاب فلا يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعدة، فتكون الأخبار مختصة بالاستصحاب ولا تشمل قاعدة اليقين^(١).

ثامناً - وظيفة المقلّد عند عدم وجود مجتهد جامع للشرائط :

لا شبهة في أنّ لكلّ مكلّف علماً إجمالياً بثبوت أحكام إلزامية وجوبية أو تحريمية في الشريعة المقدّسة وأنّها ممّا لا بدّ من الخروج عن عهدها بوجه؛ إمّا بالعلم الوجداني بامثالها، وإمّا بالعلم التعبدّي به كما إذا عمل بفتوى المجتهد الحي الجامع للشرائط.

وأما إذا لم يتمكّن من الرجوع إلى

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



حيث إن امتياز مذهب الشيعة عن غيره في أنه لا يحصر المرجعية في شخص واحد أو أشخاص معيّنين.

وهذا المحذور بما أنه عقلي لا إطلاق له فلا مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن، وهو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي الجامع للشرائط، فمع عدم التمكن من ذلك وجب أن يراجع أعلم الأموات.

ولا محذور في استلزام ذلك حصر المرجعية في شخص واحد؛ لأن ما قامت الضرورة على خلافه إنما هو حصر المرجعية مطلقاً، وأما حصرها في بعض الحالات والطوارئ وعند اقتضاء الضرورة ذلك فلا محذور فيه^(١).

والأمر كذلك عند من ذهب إلى أن دليل عدم جواز تقليد الميت ابتداءً هو الإجماع؛ لأن الإجماع دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي الجامع للشرائط.

المجتهد الجامع للشرائط - إما لعدم وجود مجتهد أصلاً، وإما لعدم كونه جامعاً للشرائط، وإما لتعسر الوصول إليه كما في زمان التقية ونحوها - وجب عندئذ أن يراجع الأموات، فإذا كان أحدهم أعلم من غيره تعين عليه تقليده من الابتداء، لا أنه يجب عليه الاحتياط وعلى تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى أعلم الأموات.

وذكر السيد الخوئي أن الوجه في ذلك هو: أن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم حياً، فلا فرق في ذلك بين تقليد الأحياء والأموات، ولا بين التقليد الابتدائي والاستمراري.

وأما الأدلة اللفظية فهي وإن كانت ظاهرة في إرادة الحي فتختص بتقليد الحي إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدل على الحصر وعدم جواز تقليد الميت، وإنما منعنا عن تقليد الأعلام من الأموات ابتداءً لمانع خارجي وهو استلزام القول بوجود تقليد الأعلام من الأموات انحصار المرجعية في شخص واحد، وهو مما قامت على خلافه الضرورة من مذهبنا

(١) انظر: التنقيح في شرح المروة (الاجتهاد والتقليد):



بحيث له أن يفعل ما أَرَادَهُ ويترك ما أَرَادَهُ، وبما أَنَّهُ لا يتمكّن من الاحتياط الكلّي في المسألة ولا من التبعض فيه تخيّر في الرجوع إلى أحد العلماء الأموات تخييراً عملياً، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز أعلمية أحد العلماء الأحياء أو أحرز تساويهم في العلم، فإنّ المكلف يحتاط إن أمكنه وإلاّ يتخيّر بينهم عملاً، فلا فرق من هذه الجهة بين الأحياء والأموات^(١).

تاسعاً - الشك في التقليد :

١ - الشك في صحّة التقليد :

إذا علم المكلف أَنَّهُ قد استند في أعماله السابقة إلى تقليد مجتهد غير أَنَّهُ يشك في أنّ تقليده ذلك هل هو صحيح وموافق للموازن المقررة في الشريعة المقدسة أم لا؟ ففي هذه الحالة هل يجوز للمكلف أن يعدل إلى مجتهد آخر على تقدير حياة المجتهد السابق؟

وعلى تقدير موته هل يجوز له أن يبقى على تقليده؟

هذا كلّهُ إذا شخّص المكلف الأعلّم من الأموات، وأمّا إذا لم يشخّص أعلّمهم - كما إذا احتمل الأعلمية في كلّ واحد من الأموات أو أحرز تساوي الجميع في الفضيلة - فعلى القول بالتخيير فهو مخيّر في الرجوع إلى واحد منهم، وأمّا على القول بعدم التخيير - كما عليه بعض المحقّقين - فتسقط فتاوى الجميع عن الاعتبار والحجّية، وعليه فيجب على المكلف الاحتياط والإتيان بكلّ ما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرّمته.

وإذا فرض أنّ العامي غير متمكّن من ذلك - ولو لاستلزامه العسر والحرّج - فيتنزّل إلى مرتبة أخرى من الاحتياط، وهو الاحتياط في كلّ ما له أهمّيّة عند الشارع، وهو مورد اهتمامه كما في النفوس والأعراض والأموال الخطيرة.

وأما في غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلاّ أنّ المكلف لم يتمكّن فيه من الاحتياط؛ لأنّه عسر في حقّه فلا مناص من أن يخرج عن عهدة التكاليف المتنجزة عليه بالعلم الإجمالي بوجه آخر؛ للعلم بعدم كونه مهملّاً في الشريعة المقدسة

(١) انظر: التفهيم في شرح العروة (التقليد): ١: ٢٥١ -



وفي نهاية الأمر هل الأعمال التي أتى بها على طبق فتاوى المجتهد السابق يجب إعادتها أو قضاؤها أم لا؟

ذكر بعض الفقهاء في تحقيق المسألة أنّ الشكّ في صحّة التقليد السابق وفساده قد يتصوّر بالإضافة إلى التقليد نفسه وأنّه مطابق للموازين أو غير مطابق لها .

وقد يتصوّر بالإضافة إلى أعماله التي أتى بها عن التقليد المشكوك صحّته وفساده، ولأجله يشكّ في وجوب إعادتها أو قضاؤها وعدمه .

فالكلام في جهتين :

أما بالنسبة إلى نفس التقليد السابق المتصرّم فلا يترتب أثر على الشكّ في صحّته وفساده، سوى مشروعية العدول إلى المجتهد الآخر وعدمها - على تقدير حياة المجتهد السابق - أو البقاء وعدمه - على تقدير موته - وهذا لا أثر له؛ وذلك لأنّه إمّا أن يحرز فعلاً حجّية فتاوى مرجعه وجامعيّته للموازين والشرائط أو لا يحرز ذلك .

فإن أحرز ذلك فالشكّ المذكور ممّا

لا أثر له؛ لأنّ المدار في الحكم بصحّة التقليد وجواز العمل على طبقه إنّما هو كون المجتهد ممّن يجوز تقليده في نفسه بأن يكون الرجوع إليه موافقاً للموازين الشرعية واقعاً، وأمّا كون الاستناد إلى فتوى ذلك المجتهد أيضاً لا بدّ أن يكون مطابقاً للموازين الشرعية فلم يقدّم عليه أيّ دليل .

فلو فرضنا أنّ المكلف استند إلى فتوى مجتهد جامع للشرائط لا لمدرّك شرعي يسوقه إليه، بل لا تباع هوى نفسه ورغبته التزمنا بصحّة عمله وتقليده مع العلم بأنّ استناده إلى فتوى المجتهد لم يكن مطابقاً للموازين؛ وذلك لأنّه من التقليد المطابق للقواعد واقعاً، فلو قلنا بحرمة العدول عن تقليد المجتهد الجامع للشرائط، أو قلنا بجواز البقاء على تقليده إذا مات مشروطاً بتعلّم فتاواه أو بالعمل بها حال حياته لم يجرّ في المثال العدول عن تقليد ذلك المجتهد، كما جاز للمكلف البقاء على تقليده؛ لأنّ الأدلّة المستدلّ بها على عدم جواز العدول عن تقليد المجتهد أو على جواز البقاء على تقليده غير قاصرة



واحتمل أن يكون علمه السابق جهلاً مركباً أو ظهر له فسق الشاهدين واقعاً.

والوجه في وجوب الفحص على المكلف وعدم جواز البقاء له على تقليده هو أنه يشك في حجّية نظره وفتواه، ولا مسوّغ معه للبقاء على تقليده كما لا مسوّغ لتقليده بحسب الحدوث؛ لعدم الفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء.

وعلى هذا فلا أثر للشك في صحّة التقليد وفساده في هذه الصورة، بالإضافة إلى الأثرين المتقدمين - أي حرمة العدول وجواز البقاء - لما ذكر من أنه لو كان عالماً بصحّة تقليده لاستناده إلى علمه الوجداني أو التعبدي لم يجز له البقاء على تقليده، كما لا يجوز تقليده حدوثاً فضلاً عما إذا شك فيها كما يجب عليه العدول عن تقليده.

وهكذا يظهر أنه بالإضافة إلى نفس التقليد وجواز العدول والبقاء لا أثر للشك أصلاً^(١).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

الشمول للمقام؛ لأنّه تقليد صحيح واقعاً وإن لم يكن استناده إلى فتاواه مطابقاً للموازين.

فالشك في هذه الصورة في أن الاستناد مطابق للقواعد أو غير مطابق لها لا يترتب عليه شيء من الأثرين المتقدمين - أي جواز العدول وعدم جواز البقاء على تقليده - لما عرفت من حرمة العدول وجواز البقاء ولو مع العلم بعدم كون الاستناد مطابقاً للموازين فضلاً عما إذا شك في ذلك، ففي هذه الصورة لا أثر للشك في كيفية الاستناد وكونه غير مطابق للموازين.

وأما إذا شك في صحّة تقليده وفساده مع الشك في أن المجتهد الذي قلّده مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها من أجل الشك في اجتهاده أو ورعه وعدالته أو غيرهما من الشرائط، فلا مناص فيها من الفحص عن اجتماعه للشرائط، ولا يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما إذا قلّده على طبق الموازين الشرعية، كما إذا قطع باجتهاده أو شهد عليه عدلان إلا أنه بعد ذلك شك شكاً سارياً في اجتهاده



□ وجوب إعادة الأعمال السابقة أو قضائها :

وأما الأعمال التي أتى بها على طبق فتوى المجتهد السابق فإن أحرز مطابقتها للواقع - كأن كانت موافقة لفتوى ذي مقام صالح وجامع للموازين بالفعل - فلا يجب عليه إعادتها ولا قضائها، وأما لو أحرز عدم مطابقتها للواقع، فإن كان المتروك ركناً من أركان الصلاة فتجب الإعادة أو القضاء؛ لدلالة حديث (لا تعاد)^(١).

وإن كان العمل من غير الأركان - كالتشهد والسورة والستر - فلا بد حينئذٍ من النظر إلى أنه جاهل قاصر أو مقصر، أو أنه يشك في أنه استند إلى قول المفتي بمسند معتبر شرعاً ثم ظهر مخالفته للواقع فعلاً كي يكون جاهلاً قاصراً، أو استند إليه بمسند غير معتبر شرعاً كي يكون جاهلاً مقصراً، فصور المسألة ثلاثة :

فإن كان جاهلاً قاصراً - بمعنى أنه كان قد اعتمد في رجوعه إليه سابقاً على علمه الوجداني أو التعبدى كالبيّنة، وبعد ذلك ظهر فسق البيّنة أو شك فيه أو ظهر خطأ القطع وأنه كان جهلاً مركّباً - فيحكم بصحة

عمله؛ تمسكاً بحديث (لا تعاد)، فإنه كما يشمل الناسي كذلك يشمل الجاهل القاصر، والشك المذكور لا أثر له عندئذٍ؛ إذ المفروض أنه أحرز الأهلية سابقاً للمفتي فكان اعتماده في الرجوع إليه على وجه صحيح شرعي وعمل على طبق وظيفته.

وأما إذا كان جاهلاً مقصراً في اعتماده على فتوى المفتي - بأن قلده بدائع غير الدواعي الشرعية والمفروض مخالفة أعماله مع الواقع - فيجب عليه الإتيان بها ثانياً إعادةً أو قضاءً؛ لعدم امتثال ما هو وظيفته واقعاً وعدم شمول حديث (لا تعاد) لهذه الصورة.

وأما الصورة الأخيرة - وهي ما إذا شك في أنه جاهل قاصر أو مقصر - فحكمها حكم الصورة الأولى؛ وذلك لأن حديث (لا تعاد) وإن كان لا يشمل المقصر في نفسه إلا أن ذلك مستند إلى القرينة الخارجية؛ أعني استلزام شموله له حمل الأخبار الواردة في الأجزاء والشرائط

(١) الوسائل ١: ٣٧١ - ٣٧٢، ب ٣ من الوضوء، ح ٨.



في المرجعية دون الآخر والمكلف بعدما أتى بأعماله شك في أنه هل قلّد من هو مستجمع للشرائط أو قلّد غير المستجمع للشرائط من جهة تقصيره في ذلك واتباع هوى نفسه .

وفي هذه الصورة يحكم أيضاً بصحة أعماله ولا تجب عليه الإعادة ولا القضاء فيما إذا كان المتروك من غير الأركان؛ وذلك لحديث (لا تعاد) .

فإنّ الخارج عن الحديث إنّما هو عنوان المقصّر وهو عنوان وجودي، ومع الشك في تحقّقه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدمه، فإنّ به يحرز أنّ المورد مندرج تحت العموم، ومقتضاه عدم وجوب الإعادة أو القضاء .

بل لا مانع في هذه الصورة من الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعدة الفراغ؛ وذلك لأنّ صورة العمل غير محفوظة، حيث إنّ ذات العمل وإن كانت محرزة إلاّ أنّه يشكّ في كفيّته وأنّه أتى به عن الاستناد إلى

بلسان الإعادة عند الإخلال بها على المورد النادر وهو العالم المتعمّد في تركهما، وحيث لا يمكن الالتزام به خصصنا الحديث بالجاهل المقصّر، وبما أنّ المخصّص وهو المقصّر عنوان وجودي، فمع الشك في تحقّقه وإن كانت الشبهة مصداقية ولا يجوز التمسك فيها بالعموم إلاّ أنّ المخصّص المنفصل أو المتّصل إذا كان من العناوين الوجودية وشككنا في حصوله وتحقّقه أمكننا إحراز عدمه بالاستصحاب، وحيث إنّ الباقي تحت العموم هو من لم يتّصف بذلك العنوان الوجودي كالمقصّر والقرشية ونحوهما، فنحرز باستصحاب عدم حدوث الاتّصاف بالمقصّرية والقرشية أنّ المشكوك فيه من الأفراد الباقية تحت العموم وأنّه مشمول له، ومع ثبوت أنّ الجاهل غير مقصّر بالاستصحاب يشمل حديث (لا تعاد) وبه نحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء في مفروض الكلام^(١) .

وللمسألة صورتان أخريان، وهما:

الأولى: ما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما المعيّن مستجمع للشرائط المعتبرة

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



وموضوعه فوت الفريضة في وقتها ولم يحرز هذا في المقام ولو من جهة احتمال المطابقة صدقة ومن باب الاتفاق، ومع الشك يرجع إلى البراءة عن وجوبه^(١).

٢ - الشك في أصل التقليد :

إذا مضت مدة على بلوغه وكان قد صام وصلى مدة من الزمن، ثم شك في أنه هل كان قد قلّد فيها أم لا، فما هو حكمه؟

ذكر بعض الفقهاء أنه في خصوص الصلاة إذا كان ما لم يأت به من غير الأركان يجري حديث (لا تعاد) وبه يحكم بعدم لزوم الإعادة والقضاء، مضافاً إلى جواز التمسك بقاعدة الفراغ؛ لأن صورة العمل غير محفوظة، حيث إن ذات العمل وإن كانت معلومة إلا أن الشك في كفيته وأنه أتى به مستنداً إلى فتوى من يجب تقليده أو لا عن استناد إليها، فيحكم بالصحة بالقاعدة.

التقليد الصحيح - أي تقليد من يجوز تقليده - أو عن الاستناد إلى التقليد غير الصحيح، فيشملة قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكر» فامضه...^(١)، وغيرها من الروايات الواردة في القاعدة^(٢).

الصورة الثانية: ما إذا قلّد شخصاً معيناً ثم شك في أنه كان زيداً الجامع للشرائط أو أنه كان عمرواً الفاقد لها لم تجر قاعدة الفراغ في شيء من أعماله؛ لأن صورة العمل تكون محفوظة حيث يعلم أنه أتى بها مطابقة لفتوى شخص معين، إلا أنه يحتمل صحتها ومطابقتها للواقع من باب الصدقة والاتفاق؛ لاحتمال أن يكون من قلّده زيداً المستجمع للشرائط، وعليه إذا كان شكّه هذا في الوقت وجبت عليه الإعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال.

هذا ما تقتضيه القاعدة في نفسها، إلا أن مقتضى حديث (لا تعاد) عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة أيضاً، وإذا شك في صحتها وفسادها خارج الوقت لم يجب عليه القضاء؛ لأنه بأمر جديد

(١) الوسائل ١: ٤٧١، ب ٤٢ من الوضوء، ح ٦.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٣٤٣ - ٣٤٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٤٤.



من الأمارات؛ لأنّ مبنى السيّد الخوئي هو أنّ الأمارات كالأصول في عدم حجّية مثبتاتها إلّا أن تكون الأمانة من مقولة الحكاية كالخبر ونحوه، وعلى هذا فيجب على المكلف تصحيح الأعمال اللاحقة بالرجوع إلى مجتهد جامع للشرائط بالفعل^(٣).

عاشراً - التبعض في التقليد :

المقصود منه هو أن يقلّد المكلف مجتهداً معيّناً في مسألة أو مسائل معيّنة ويقلّد مجتهداً آخر في مسألة أو مسائل أخرى، وحكم التبعض في التقليد يختلف باختلاف الصور، فقد يكون واجباً، وقد يكون جائزاً، وقد يكون غير جائز.

فلو فرضنا أنّ هناك مجتهدين أحدهما أعلم في باب من أبواب الفقه والآخر أعلم في باب آخر - كما إذا كان أحدهما أعلم في باب العبادات والآخر في باب

نعم، إذا كانت صورة العمل محفوظة بأن علم - مثلاً - أنّه كان يصلّي من غير سورة أو من دون وضوء بل مع التيمّم وشكّ في صحّته وفساده من جهة احتمال مطابقتها للفتوى، أي فتوى من يجب تقليده من باب الصدفة والاتّفاق لم تجز فيه قاعدة الفراغ، وعليه إذا كان شكّه هذا في الوقت وجب إعادة أعماله، وأمّا لو كان خارج الوقت فلا دليل على وجوب قضائها؛ لأنّ القضاء بالأمر الجديد وموضوعه فوت الفريضة في وقتها وهو غير محرز في المقام؛ لاحتمال أن تكون أعماله مطابقة للواقع ولو صدفة^(١).

ثمّ إنّ فيما إذا كانت صورة العمل غير محفوظة يحكم بصحّة الأعمال السابقة كما عرفت، وأمّا الأعمال اللاحقة فيجب عليه التصحيح فعلاً^(٢).

واستدلّ السيّد الخوئي على ذلك بأنّ قاعدة الفراغ لا تثبت لوازمها العقلية ولا الآثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم، ومن الواضح أنّ كون الأعمال الآتية واجدةً لشرطها من اللوازم العقلية لكون الأعمال الماضية واجدةً له، حتى إذا كانت القاعدة

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٣٤٤.

(٢) العروة الوثقى ١: ٣٨، م ٤٥.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٣٦٦.



الأربع بالمرّة الواحدة؛ وذلك لأنّه استند في عمله وقتنّذ إلى ما هو حجّة في حقّه.

وأما لو قلنا بالتخيير بين الأعلّم وغير الأعلّم حتى مع العلم بالاختلاف في الفتوى بينهما فالعامي وإن جاز أن يبيّض في تقليده بأن يقلّد أحدهما في باب أو عمل ويقلّد الآخر في باب أو عمل - كما في فعلين أو بايين مستقلّين كالعبادات والمعاملات - إلّا أنّه لا يتمكّن من التبعض في تقليدهما بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه؛ وذلك لأنّ صحّة الأجزاء في المركّبات الارتباطية ارتباطية لا محالة، وصحّة كلّ جزء من أجزائها مقيدة بصحّة الجزء الآخر، فمع بطلان أحد أجزاء المركّب تبطل بقيّة أجزائه.

وعليه لو أتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء في التسيّحات الأربع بالمرّة الواحدة واحتمل بعد ذلك فساد صلاته لعلمه في كلّ من السورة والتسيّحات بمخالفة المجتهد الآخر وجب أن يستند في تركه الإعادة أو القضاء إلى ما هو حجّة في حقّه كفتوى المجتهد؛ لأنّ مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة أو

المعاملات؛ لكثرة اطلاع أحدهما على المصادر والأخبار وتضلّعه في الفروع والنظائر وقدرته على الجمع بين متعارضات الروايات، والآخر كان أكثر اطلاعاً على القواعد الأصولية والكبريات، ولذا كان الأوّل أعلّم في العبادات والآخر في المعاملات - فإن قلنا بوجوب تقليد الأعلّم مطلقاً فيجب على العامي أن يبيّض في تقليده بأن يقلّد الأعلّم في العبادات في العبادات ويقلّد الأعلّم في المعاملات في المعاملات، وإن قلنا بوجوب تقليد الأعلّم عند علم المكلف بالاختلاف في الفتوى بين الأعلّم وغير الأعلّم فقط فيجب التبعض في التقليد مع العلم بالاختلاف، وأما مع عدم العلم فلا يجب التبعض بل يجوز، وفي هذه الحالة وعلى هذا المبنى فكما يجوز أن يقلّد أحدهما في عمل أو باب ويقلّد الآخر في عمل أو باب آخر، كذلك يجوز ذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه، فللمكلف العامي أن يقلّد أحدهما في الاكتفاء بالمرّة الواحدة في غسل الثياب أو في عدم وجوب السورة في الصلاة ويقلّد الآخر في جواز المسح منكوساً - مثلاً - أو الاكتفاء في التسيّحات



القضاء وعدم فراغ الذمة بما أتى به من الصلاة للشك في صحتها، وليس في البين من يفتي بصحة عمله وعدم وجوب الإعادة؛ لأن ما أتى به غير صحيح عند كل من المجتهدين وإن كان الوجه في فسادهما مختلفاً عندهما؛ فإن أحدهما يرى بطلانها مستنداً إلى الإخلال بالسورة ويره الآخر مستنداً إلى الإخلال بالتسبيحات الأربع ثلاثاً، ومع بطلان العمل عند كليهما وعدم الفتوى بالصحة لا بد من إعادته أو قضائه^(١).

وأما لو فرضنا أن المجتهدين متساويان في العلم فلا يجوز التبعيض عند العلم باختلافهما في الفتوى إن قلنا بلزوم الأخذ بأحوط القولين عند التساوي ومع العلم بالاختلاف وعدم صحة القول بالتخير في هذه المسألة.

نعم، مع عدم العلم بالاختلاف يجوز التبعيض في التقليد فيجوز أن يقلد أحدهما في مسألة ويقلد الآخر في مسألة أخرى، بل يجوز ذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه.

وأما إن قلنا بالتخير في هذه المسألة

- كما هو المعروف - فالمقلد وإن جاز أن يبعث في التقليد بأن يقلد أحدهما في عمل أو باب ويقلد الآخر في باب أو عمل آخرين - كما لو رجع في عباداته إلى مجتهد وفي معاملاته إلى مجتهد آخر - إلا أنه لا يجوز التبعيض في التقليد بالإضافة إلى مركب واحد بأن يقلد في بعض أجزائه أو شرائطه ويقلد في بعضها الآخر من المجتهد الآخر، كما لو قلد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة فلم يأت بها في صلاته ورجع إلى أحدهما الآخر في الاكتفاء بالتسبيحات الأربعة مرة واحدة مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى^(٢).

والوجه في ذلك هو ما تقدم آنفاً.

هذا، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى جواز التبعيض في هذه الصورة حتى في أحكام العمل الواحد^(٣).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٠٦ - ٣٠٥.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٥، ٦٥م.



حادي عشر - العدول في التقليد :

إذا قلّد المكلف مجتهداً ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر فتارةً يكون ذلك المجتهد الذي يريد العدول إلى تقليده أعلم ممّن كان يقلّده، وأخرى يكون مساوياً له.

فإن كان أعلم من المجتهد الأوّل ولم يعلم المقلّد بالمخالفة بينهما في الفتوى جاز له عند بعض الفقهاء البقاء على تقليد المجتهد الأوّل كما يجوز له العدول إلى من هو أعلم منه.

نعم، إذا عدل ثمّ علم بالمخالفة بينهما لم يجز له الرجوع إلى الأوّل؛ لأنّه يشترط في جواز تقليد غير الأعلّم عدم العلم بالمخالفة بينه وبين الأعلّم في الفتوى^(١).

هذا بناءً على أنّ وجوب تقليد الأعلّم مختص بصورة العلم بالمخالفة، أمّا بناءً على وجوبه حتى في صورة عدم العلم بالمخالفة - كما اختاره بعض الفقهاء - فالحكم هنا وجوب العدول إلى المجتهد الثاني الأعلّم^(٢).

وأما إذا علم بالمخالفة بينهما فيجب

العدول إلى الأعلّم بناءً على القول بوجوب تقليد الأعلّم عند العلم بالمخالفة؛ لعدم الفرق في كون مقتضى أدلّة وجوب الرجوع إلى الأعلّم وجوب الرجوع إليه بين سبق تقليد غيره فيجب العدول إليه وعدمه فيرجع إليه ابتداءً.

نعم، لو كان الوجه في وجوب الرجوع إلى الأعلّم الأصل العقلي وهو أصل التعيين عند الدوران بين التعيين والتخيير وكان الوجه في عدم جواز العدول استصحاب حجّة فتوى من يريد العدول عنه ونحوه من الأصول الشرعية لزم عدم جواز العدول ولو إلى الأعلّم؛ لأنّ الأصل الشرعي وارد على الأصل العقلي^(٣).

وأما إذا كان المجتهد الثاني مساوياً في العلم والفضيلة للمجتهد الأوّل فإن لم يكن المقلّد عالماً بالاختلاف بينهما في الفتوى فهو مخير بين البقاء على تقليد الأوّل وبين الرجوع إلى الثاني.

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١١٨.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٦٠، ١٦٦.

(٣) مستمسك العروة ١: ٢٥.



بفتواه، ومعنى ذلك أنَّ التخيير يكون استمراريًا.

وأورد عليه:

أولاً: بأنَّه لا يعقل شمول الإطلاق للمتعارضين؛ لأنَّه يستلزم الجمع بين المتنافيين، ولا يشمل أحدهما المعين؛ لأنَّه ترجيح بلا مرجح، ولا أحدهما غير المعين؛ لأنَّ الحجَّة التخييرية ممَّا لا يمكن المساعدة عليه^(١).

وهذا الإشكال غير وارد؛ لأنَّ هذا البحث - أي البحث عن جواز العدول - إمَّا هو بعد الفراغ عن أصل التخيير وثبوته بدوًّا ومعقولة الحجَّة التخييرية؛ لأنَّه مع عدم المعقولة أو عدم مساعدة الأدلة على أصل التخيير لا مجال للبحث عن كونه استمراريًا أو لا.

وثانيًا: يمكن أن يقال: إنَّ أدلة حجَّة

وأما لو عدل ثمَّ التفت إلى الاختلاف بينهما أو علم بالاختلاف قبل العدول فبناءً على القول بأنَّ القاعدة تقتضي التساقط حينئذٍ لم يجز البقاء على تقليد المجتهد الأول ولا الرجوع إلى المجتهد الآخر؛ لسقوط فتواهما عن الحجَّة بالمعارضة، وأما بناءً على القول المشهور من أنَّ القاعدة تقتضي التخيير عند تعارض الحجتين فيقع الكلام في أنَّ التخيير هل هو استمراري حينئذٍ؛ بمعنى أنَّ المكلف يتخيَّر بين البقاء على تقليد المجتهد الأول والرجوع إلى المجتهد الآخر كما كان مخيَّرًا بينهما حدوثًا، فلا مانع من العدول عن الحي إلى الحي، أو أنَّ التخيير ابتدائي فقط فلا يجوز العدول من الحي إلى الحي^(١)؟

في المسألة أقوال:

الأول: الجواز، وهو مختار بعض الفقهاء^(٢).

واستدلَّ له بوجهين:

الوجه الأول: أنَّ مقتضى إطلاق ما دلَّ على حجَّة فتوى المجتهد حجَّة فتوى المجتهد الثاني وإن رجع إلى الغير وأخذ

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

(٢) الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) ١: ٨٠.

المقاصد العلية: ٥١. بحوث في الأصول ٣: ١٤٨.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٢٠.



الفتوى ليست في مقام البيان من جهة الاستمرار وعدمه بل إنما هي بصدد إثبات أصل التخيير^(١).

ولكن قال المحقق الأصفهاني في دفع هذه المناقشة: «الإنصاف أنه [الإطلاق في المقام] كسائر الإطلاقات التي يتمسك بها في غير المقام، واحتمال تعيين الحكم بمجرد الأخذ بأحد الخبرين أو إحدى الفتوين كسائر الاحتمالات التي لا يعتنى بها في رفع اليد عن الإطلاق، والذي يقربه هو أنه لا شبهة في إطلاق أدلة الترجيح والتخيير لما إذا أخذ بأحد الخبرين فيما إذا جاءه خبر فعمل به ثم جاء آخر أرجح أو ما يعادله ويساويه، فكما لا شبهة في الحكم بالترجيح والتخيير هناك من دون احتمال الإهمال من حيث العمل بالخبر الأول فكذا هنا، مضافاً إلى أن مصلحة التخيير - كما في الخبر - هو التسليم لما ورد عنهم عليه السلام ومصلحة التسليم لا تختص بحال دون حال...»^(٢).

الوجه الثاني: أن مقتضى استصحاب الحجية التخييرية أن يكون التخيير استمرارياً، وتقريبه هو: أن المكلف كان

قبل الأخذ بفتوى أحدهما مخيراً بين الأخذ بهذا أو ذاك؛ لأن المفروض تساوي المجتهدين وحجية فتوى كل منهما، فإذا أخذ بفتوى أحدهما واختارها يشك في بقاء فتوى الآخر على حجيتها التخييرية، فيجري استصحاب الحجية التخييرية، ومقتضاه ثبوت التخيير في الآن اللاحق كما كان في الزمان السابق.

ونوقش فيه:

أولاً: بأنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة ولا يتحقق ذلك إلا ببقاء الموضوع، وهذا غير محرز في المقام؛ لأن الحكم بالتخيير إن قلنا: إن موضوعه من لم يقم عنده حجة فعلية فلا شبهة في أن ذلك يرتفع بالأخذ بإحدى الفتوين؛ لأنها صارت حجة فعلية، وإن قلنا: إن موضوعه من تعارض عنده الفتويان نظير من جاءه حديثان متعارضان الذي هو الموضوع للحكم بالتخيير في تعارض الروايتين - على

(١) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٢٦.

(٢) بحوث في الأصول ٣: ١٥٤ - ١٥٥.



استمرارياً، لا فيما إذا كانت فتاوى أحدهما ثابتة الحجية فعلاً لكونه أعلم ثم بلغ الآخر إلى حدّه، فإنّه عندئذٍ لا يجري الاستصحاب؛ لعدم حالة سابقة للتخيير، وعليه فالاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى.

وثالثاً: بأنّ استصحاب التخيير يعارضه استصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها؛ وذلك لأنّ المعنى المعقول من الحجية التخيرية هو أن يكون أمر الحجية قد أوكل إلى اختيار المكلف بأن يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجة حجة بأخذه فتوى أحد المتساويين، وعليه فإذا اتّصفت إحدى الفتويين بالحجية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها وشككنا في حجية الفتوى الأخرى يجري هنا استصحابان :

أحدهما: استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر؛ لأنّه مسبوق بالجواز على الفرض .

وثانيهما: استصحاب حجية ما اتّصف بالحجية الفعلية بالأخذ بها، فاستصحاب بقاء التخيير معارض باستصحاب بقاء

القول به - فهو لا يرتفع بالرجوع إلى إحدى الفتويين، فلو شكّ في بقاء الحكم بالتخيير وارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه، ولكن حيث إنّ الدليل في المقام إنّما هو الإجماع والسيرة وهما دليلان لبيان وليس من الأدلة اللفظية لنستظهر كون الموضوع على النحو الأوّل أو الثاني، كما استظهروا ذلك في باب تعارض الخبرين حيث استظهروا أنّ الموضوع للحكم بالتخيير فيه (من جاءه حديثان مختلفان) وهو باقٍ بعد الأخذ بأحدهما قطعاً، وأمّا المقام فأمر الموضوع دائر فيه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، وفي مثله لا مجال للاستصحاب لا في الحكم؛ لعدم إحراز بقاء موضوعه، ولا في موضوعه بوصف الموضوعية؛ لرجوعه إلى استصحاب الحكم، ولا في ذاته؛ لعدم الشكّ فيه لدورانه بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع.

وثانياً: بأنّه على فرض تمامية التمسك بالاستصحاب المذكور فإنّما يتمّ فيما إذا كان التخيير محرزاً سابقاً وشكّ في كونه



الحجّة الفعلية فيما أخذ به، بل إنّ استصحاب الحجّة التخيرية غير جار في نفسه؛ لأنّ استصحاب الحجّة الشأنيّة يعني الحجّة على تقدير الأخذ بها، وهو من الاستصحاب التعليقي وهو غير حجّة.

وعليه فمع الشكّ في حجّة فتوى المجتهد الذي يريد العدول إليه لا مناص من الحكم بعدم حجّيتها؛ لأنّ الشكّ في الحجّة مساوق للقطع بعدمها^(١).

ولا يخفى أنّ ما ذكر إنّما هو بناءً على عدم معقولة الحجّة التخيرية بجميع معانيها إلّا بمعنى جعل الحجّة على كلّ من الفتويين مشروطاً بالأخذ به.

أمّا بناءً على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من معقولة الحجّة التخيرية بنحو البدلية وصرف الوجود، فيجري هنا استصحاب التخير من دون أن يعارضه استصحاب آخر؛ لأنّه لا يكون في المقام إلّا استصحاب واحد وهو استصحاب الحجّة الثابتة بنحو البدلية وصرف الوجود؛ ضرورة أنّه مع الرجوع إلى أحد المتساويين لا تتبدّل الحجّة عن البدلية ولا تتصف بالفعلية.

فإذا قال المولى: (أكرم رجلاً)، فالواجب بمقتضى أمر المولى هو إكرام فرد من طبيعة الرجل بنحو البدلية، فإذا أكرم زيداً - مثلاً - لا يصير إكرام زيد واجباً فعلياً، بل هو على ما كان من الوجوب البدلي، وفي المقام كان الثابت مجرّد الحجّة البدلية والآن نشكّ في بقائها فتستصحب وليس هنا استصحاب آخر حتى يكون معارضاً له أو محكوماً بالنسبة إليه، وليس الاستصحاب المذكور من الاستصحاب التعليقي^(٢).

وأورد على ذلك بعدم صحّة المبنى؛ لأنّ الاستفادة من الأدلّة هو الطريقية والكاشفية لقول المجتهد، وسيرة العقلاء التي هي عمدة الأدلّة قد استقرّت على رجوع الجاهل إلى العالم من أجل أنّ رأيه طريق إلى الواقع وكاشف عنه، والأدلّة اللفظية ليست بصدد إعمال تعبد زائد وبيان حكم تكليفي بل بصدد تقرير سيرة العقلاء

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

١٢٠ - ١٢٤. تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد):

١٢٧ - ١٢٩.

(٢) انظر: تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ١٣٢.



نعم، لا مانع من أن تكونا معذرتين ومبررتين للذمة معاً؛ لأنّ التعارض إنّما يمنع عن تصديق دليل الحجّة من حيث منجزيتها للواقع؛ إذ لا واقع فيهما ولا يمنع عن تصديقه من حيث معذرتيهما بوجه، ومعنى ذلك أنّ الشارع جعلهما معذرتين تخييراً، أي اقتنع عن الواقع بموافقة إحداهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتها معاً.

وهذا المعنى من الحجّة ممّا لا بدّ من الالتزام به في المقام؛ للإجماع وللعلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين وعدم تساقطهما والرجوع إلى غير فتوى المجتهد، والمفروض أنّ الطريق للمقلّد منحصر في اتّباع فتوى المجتهد، بل يمكن الاستفادة ذلك من نفس دليل الحجّة لما ذكر من أنّ التعارض لا يمنع إلّا عن تصديقه من حيث المنجزية ولا يمنع عن تصديق دليل الحجّة من حيث معذرتيهما معاً.

فعلى ما ذكرناه من أنّ الفتويين قد جعلهما الشارع حجّتين تخييراً بالمعنى

والارتكاز على رجوع الجاهل إلى العالم. وعليه فلا معنى لجعل الحجّة لإحدى الفتاوى؛ إذ لا مجال لجريان استصحاب الحجّة البديلة.

وأجاب المحقّق الأصفهاني عن إشكال التعارض بين الاستصحابين ببيان آخر حيث ذهب إلى أنّ معنى الحجّة التخيرية لإحدى الفتويين هو أنّ الشارع قد جعلهما معذرتين تخييراً؛ بمعنى أنّه اقتنع عن الواقع بموافقة إحداهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتها معاً، وعلى هذا فيجري استصحاب الحجّة التخيرية بالمعنى الذي ذكره من دون أن يعارضه استصحاب الحجّة الفعلية للفتوى المأخوذ بها سابقاً^(١).

وملخص كلامه هو أنّ مقتضى حجّة الطرق والأمارات على الطريقة أن تكون فتوى المجتهد منجزة للواقع على تقدير الإصابة ومعذرة عنه على تقدير الخطأ، وإذا فرضنا أنّ الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونهما منجزتين؛ لعدم احتمال الإصابة في كليتهما وإنّما تحتل في إحداهما.

(١) انظر: بحوث في الأصول ٣: ١٥٣ - ١٥٤.



المتقدّم إذا شكّ المكلف بعد العمل بإحدى الفتويين في أنّ ما أخذ به هل تعيّن في حقّه أم أنّ كلّاً منهما باقية على ما كانت عليه من المنجزية والمعدّرية، كان مقتضى الاستصحاب بقاءها على تلك الصفة المجعولة، وهي الحجّة التخيرية بالمعنى الذي عرفت^(١).

وبذلك يتّضح أنّ استصحاب الحكم الذي أخذه المكلف قبل ذلك لا يوجب تعيّن عليه لوضوح أنّه كان ثابتاً من الابتداء ولم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر فلا يمنع عن ثبوته بقاء، فاستصحاب الحجّة الفعلية لقول المجتهد الأوّل لا ينافي استصحاب الحجّة التخيرية لفتوى المجتهد الآخر، فإنّ حال الحكمين بحسب البقاء حالهما بحسب الحدوث^(٢)، ومعه لا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأنصاري^(٣) من أنّ استصحاب الحجّة التخيرية حاكم على استصحاب الحكم المختار، بل بناءً على الطريقة ليس هناك حاكم ولا محكوم ولا حكم شرعي، وإنّما الموجود منجزية الفتويين ومعدّريتهما، ومن الواضح أنّ حجّة

الفتوى المأخوذ بها - بالمعنى المتقدّم - غير مانعة عن حجّة الأخرى بوجه وکلتاهما في عرض واحد.

نعم، لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقّق هناك حاكم ومحكوم؛ لأنّ الحكم بالالتزام بهذا أو بذاك أمر ووجوب القصر أو وجوب الإتمام أمر آخر، إلّا أنّ وجوب الالتزام لو ثبت فإنّما يخصّ التقليد ولا يأتي في العمل بالخبرين بل لا يمكن تصديقه في التقليد أيضاً؛ لأنّه يمتني على أن يكون التقليد هو الالتزام، وقد مرّ أنّه العمل دون الالتزام.

مضافاً إلى ذلك أنّ الالتزام لا معنى محصّل له إلّا أن يتعلّق بالحكم الفعلي؛ لأنّ الالتزام مقدّمة للعمل بمتعلّقه فلا مناص من أن يكون متعلّقه أمراً صالحاً للبعث نحو العمل، ولا يعقل أن يكون كلا الحكمين فعلياً تعيينياً؛ لأنّهما متعارضان.

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

(٣) التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٧٦.



على مخالفة الواقع وعدمه... فالمجوعول الشرعي على الطريقية هو إحراز الواقع تعبدًا، ويلزمه عقلاً التعذير والتنجيز، وقد ذكرنا أنه لا معنى لجعل الطريقية للجامع ولا لأحدهما المبهم، بل الطريق كلّ واحد منهما بشرط اختيار المكلف له، فإذا اختار أحدهما يكون هو الحجّة الفعلية في حقّه، ويستنجز عليه الحكم الذي يؤدّي إليه المختار، وعليه فلا يعقل بقاء الفتوى المختارة على الحجّة الفعلية مع بقاء الأخرى على الحجّة التخيرية، فبعد رفع اليد عن الالتزام بالأولى والالتزام بالثانية يشكّ في بقاء الحجّة الفعلية للأولى، فاستصحابها يكون معارضاً لاستصحاب الحجّة التخيرية للثانية.

وأما الثاني: وهو أن يكون المستصحب الحكم الفرعي الذي أدّت إليه الفتوى المختارة - كوجوب القصر - فاستصحابه ينافي استصحاب الحجّة التخيرية أيضاً؛ لأنّ مضمون الفتوى هو وجوب صلاة القصر تعييناً وقد تنجز على المكلف بسبب

إذاً لا مناص من أن يكون الحكمان فعليين تخييرين تحقيقاً للالتزام بهذا أو بذاك، ومعه لا يكون استصحاب الحكم المختار موجباً للتعيين وإنّما يقتضي الاستصحاب بقاء كلّ من الحكمين على ما كان عليه أولاً^(١).

وأجاب السيّد الخوئي عن هذا البيان بجواب مبني على المعنى الذي اختاره للحجّة التخيرية، وهو أنّ حجّة كلّ من الفتويين مشروطة باختيار المكلف، وقد أنكر فيه الحجّة التخيرية بالمعنى الذي ذكره المحقّق الأصفهاني، فإنّه قال: «إنّ المستصحب قد يكون حجّة الفتوى المختارة، وقد يكون الحكم الفرعي الذي أفتى به المجتهد الأوّل كوجوب القصر، وعلى كلا التقديرين فالمعارضة ثابتة، أمّا الأوّل: فلما حققناه... من أنّ المعقول من الحجّة التخيرية هو جعل الطريقية لكلّ من المتعارضين منوطاً بالالتزام به بحيث يكون الالتزام بالعمل على طبقها محققاً لموضوع الحجّة الفعلية في المختار، ولا معنى لأن يكون المجعول الشرعي على الطريقية هو التنجيز والتعذير؛ لأنّهما من الأحكام العقلية، بمعنى استحقاق العقوبة

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



اختياره الفتوى التي تؤدي إليه، فوجوب
القصر تعييناً معلوم للمكلف تعبداً، فبقاؤه
بالاستصحاب منافٍ لبقاء الفتوى الثانية
على الحجية التخيرية.

وبعارة أوضح: التخيير المجعول شرعاً
إنما هو في المسألة الأصولية فقط، وأمّا
الحكم الفرعي وهو ما تضمنه كلّ من
الفتويين من وجوب القصر أو التمام
فتعييني، وقبل الالتزام بإحدهما لم يتعين
عليه أحد الحكمين الفرعيين بالخصوص،
وبعده يتعين خصوص ما اختاره، فالحكم
المختار ينافي بقاء الفتوى الثانية على
الحجية التخيرية في مرحلة التنجز حدوثاً
وبقاءً...

وأما استشكله [المحقق الأصفهاني]
أخيراً في وجوب الالتزام بإحدى الفتويين
تارةً بأنه لا دليل عليه؛ لابتناؤه على أن
يكون التقليد هو الالتزام، مع أنه قد عرفت
أنه العمل لا الالتزام، وأخرى بأنه لا معنى
للالتزام إلا بالحكم الفعلي؛ لأنّه مقدّمة
للعمل على طبق ما يلتزم به، فلا بدّ من
صلاحية الملتزم به للبعث نحو العمل، ولا
يعقل أن يكون كلا الحكمين بنحو التعيين

فعلياً لمكان المعارضة، فلا محالة يجب أن
يكون الحكمان فعليّين تخييريين تحقّقاً
للالتزام بهذا أو ذاك، وعليه فاستصحاب
الحكم المختار لا يوجب تعيينه بوجه، بل
مقتضى الاستصحاب بقاء كلّ من الحكمين
على ما هو عليه.

فمندفع: أمّا الأوّل فيما عرفت من أن
الالتزام في باب التعارض إنّما هو لتحقيق
موضوع الحجية، لا لأجل أن التقليد هو
الالتزام، أو أنه واجب تعبدّي حتى يورد
عليه بما ذكر، فإذا ثبت التخيير بين
الفتويين - كما عليه المحقق المذكور -
فلا بدّ من الالتزام بإحدهما لا محالة.

وأما الثاني فبأنّ وجوب الالتزام إمّا أن
يكون من أجل وجوب الموافقة الالتزامية
للأحكام - كما قيل - أو من أجل أنه التقليد
أو أنه محقق لموضوع الحجية، ولا رابع،
وشيء من ذلك لا يستدعي جعل حكمين
فرعيين تخييريين حتى يقال بأنّ
استصحاب الحكم المختار هو استصحاب
حكم تخيري لا يوجب تعيينه بوجه، أمّا
على وجوب الموافقة الالتزامية فالملتزم به
هو حكم الله الواقعي، فإن كان معلوماً



الاتفاق بعدهما، بل المحرز هو العدم؛
لذهاب بعض الفقهاء ممن يعبأ بخلافه إلى
الجواز.

وثانياً: بأنّ مثل هذا الاتفاق لا يكون
كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لاستناد
المجمعين إلى أدلة ذكروها كقاعدة
الاشتغال وغيرها، فالإجماع ليس
تعدياً^(٣).

الوجه الثاني: استصحاب حجّة الفتوى
المختارة، فإنّ فتوى المجتهد الأول تصبح
حجّة فعلية في حقّ المقلّد باختيارها،
وبعد رفع اليد عن الالتزام بها يشكّ في
بقائها على الحجّة فيجري استصحاب
حجّة الفتوى التي اختارها المقلّد أو
يجري استصحاب الحكم المختار وهو ما
أفتى به المجتهد الأول^(٤).

تفصيلاً فيلتزم به، وإن كان معلوماً إجمالاً
فيلتزم بما هو الواقع المرّد بين أمرين أو
أكثر، فيلتزم - مثلاً - بالوجوب الواقعي
المشكوك تعلّقه بالقصر أو التمام، وأمّا بناءً
على أنّه التقليد أو أنّه محقق للحجّة،
فالملتزم به هو تطبيق العمل على طبق
فتوى المجتهد والاستناد إليها في مقام
العمل، لا الحكم الذي أفتى به المجتهد كي
يلتزم بجعل حكمين تخييريّين في مورد
المعارضة؛ لاستحالة جعلهما تعيينيّين
بالقريب الذي أفاده عليه السلام، فالمستصحب هو
الحكم التعيني الذي أفتى به المجتهد الأول
فيعارض استصحاب الحجّة التخييرية
لفتوى المجتهد الثاني^(١).

القول الثاني: عدم جواز العدول:

واستدلّ له بوجوه:

الأول: الإجماع^(٢).

وأورد عليه:

أولاً: بأنّ الإجماع والاتفاق غير
محرز؛ لأنّ المسألة غير معنونة في كلام
المتقدّمين، إنّما ذكرت وعنونت من زمان
المحقّق والعلامة الحلّيين، ولم يحرز

(١) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٦٦ - ٦٨.

(٢) القوانين المحكمة ٣ - ٤: ٥٥٦. وانظر: مستمسك
العروة ١: ٢٥.

(٣) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٠. وانظر: الرسالة
الجعفرية (رسائل المحقّق الكركي) ١: ٨٠. المقاصد
العلية: ٥١. وحكاه عن نهاية الملامة في مفاتيح
الأصول: ٦١٧.

(٤) فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٠.



وأورد عليه:

أولاً: بأن استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجّة الفعلية^(١).

وأجيب عنه بأن الملازمة بين بقاء الحجّة التخييرية لقول المجتهد الثاني وعدم الحجّة الفعلية التعينية لقول المجتهد الأول وإن كانت ثابتة إلا أنها عقلية لا شرعية؛ لأن وجود أحد الضدين يلزم عدم الآخر عقلاً للتضاد بين الحجّة التخييرية لقول المجتهد الثاني مع الحجّة الفعلية لقول الأول.

فليس عدم الحجّة الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجّة التخييرية حتى يكون استصحاب الحجّة التخييرية حاكماً على استصحاب الحجّة الفعلية كما في استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به^(٢).

وثانياً: بأن استصحاب الحجّة الفعلية أو الحكم المختار لا يقتضي تعيّنه؛ لأنه كان ثابتاً سابقاً ولم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء، فلا يثبت به عدم جواز العدول^(٣).

الوجه الثالث: أنّ جواز العدول مستلزم - في بعض الموارد - للعلم بالمخالفة القطعية إمّا تفصيلاً أو إجمالاً، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير مريد للرجوع ليومه، وأفتى الآخر بوجوب التمام فيه، وقلّد المكلف أحدهما فقصر في صلواته، ثم عدل إلى الآخر فأتّم فيها؛ لأنه يستلزم العلم ببطان صلواته المقصورة أو صلواته التامة؛ لعدم مطابقة إحداها للواقع، وكما لو وقع ذلك في الصلاتين المترتبتين كما في الظهرين - مثلاً - لعلمنا ببطان الثانية تفصيلاً؛ إمّا لبطان الصلاة الأولى فالثانية باطلة أيضاً، وإمّا لبطان الثانية في نفسها. وأجيب عنه:

أولاً: بالنقض بمراد وجوب العدول، كما إذا فرضنا أنّ المجتهد الثاني يكون أعلم أو خرج الأول عن صلاحية التقليد بموت أو جنون أو فسق مثلاً.

وثانياً: بأنّ مفاد الدليل مغاير للمدعى،

(١) انظر: التقليد (تراث الشيخ الأعظم): ٧٦ - ٧٧.

(٢) انظر: بحوث في الأصول ٣: ١٤٩ - ١٥١.

(٣) انظر: بحوث في الأصول ٣: ١٤٩.



وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ إِحْرَازِ الْفُوتِ ،
فَإِنْ اسْتَنْدَ الْمُجْتَهِدُ الثَّانِي فِي فَتْوَاهُ بِالتَّمَامِ
إِلَى الْأَمَارَةِ فَيَجِبُ الْقَضَاءُ ؛ لِأَنَّ الْأَمَارَةَ
حُجَّةٌ فِي لَوَازِمِهَا ، وَإِنْ اسْتَنْدَ إِلَى غَيْرِ
الْأَمَارَةِ فَلَا يَجِبُ الْقَضَاءُ وَاسْتَصْحَابُ عَدَمِ
إِتْيَانِ الْوَاجِبِ فِي الْوَقْتِ لَا يَثْبُتُ الْفُوتُ .

والحاصل : أَنَّ غَايَةَ مَا يَقْتَضِيهِ هَذَا
الْوَجْهَ لَزُومَ الْإِحْتِيَاظِ وَتَكَرُّرِ الْأَعْمَالِ
السَّابِقَةِ لَا عَدَمِ جَوَازِ الْعُدُولِ ، فَمَتَى اسْتَلْزَمَ
الْعُدُولُ الْمَخَالَفَةَ الْقَطْعِيَّةَ فَيَتَخَلَّصُ مِنْهَا
بِذَلِكَ .

الوجه الرابع : أَنَّ قَاعِدَةَ الْإِسْتِغْثَالِ تَقْتَضِي
عَدَمَ جَوَازِ الْعُدُولِ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ بَعْدَ تَنْجِزِ
الْأَحْكَامِ بِالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ أَوْ بِكُنُوفِ الشَّبْهَةِ
قَبْلَ الْفَحْصِ يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِلَزُومِ امْتِثَالِهَا أَوْ
إِتْيَانِ مَا جُعِلَ امْتِثَالاً لَهَا تَعَبُّدًا ، فَإِذَا دَارَ
الْأَمْرُ بَيْنَ حُجَّتَيْ إِحْدَى الْفَتْوَيَيْنِ تَخْيِيرًا أَوْ
حُجَّتَيْ الْفَتْوَى الْمُخْتَارَةِ تَعْيِينًا يَحْكُمُ الْعَقْلُ
بِلَزُومِ الْأَخْذِ بِمَحْتَمَلِ التَّعْيِينِ وَهُوَ الْفَتْوَى
الْمُخْتَارَةُ لِلْقَطْعِ بِحُجَّتَيْهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ ،
بِخِلَافِ الطَّرَفِ الْآخَرِ فَإِنَّ الشَّكَّ فِي حُجَّتَيْهِ
مَسَاوِقٌ لِلْقَطْعِ بَعْدَمِهَا .

هَذَا بِنَاءً عَلَى مَسْلُكِ الطَّرِيقَةِ فِي بَابِ

فَإِنَّ الْمَدْعَى عَدَمَ جَوَازِ الْعُدُولِ وَتَعَيَّنَ تَقْلِيدُ
الْمُجْتَهِدِ الْأَوَّلِ وَكَوْنِ فَتْوَاهُ حُجَّةً فَقَطْ ،
وَأَمَّا الدَّلِيلُ فَالْمُسْتَفَادُ مِنْهُ عَدَمُ جَوَازِ الْعَمَلِ
عَلَى كِلْتَا الصُّورَتَيْنِ ؛ لِلزُّوْمِ الْمَخَالَفَةِ
الْعَمَلِيَّةِ إِجْمَالًا أَوْ تَفْصِيلًا .

وللفرار عن الوقوع في هذا المحذور
يمكن أن يقال بلزوم إعادة أعماله السابقة
على طبق فتوى المجتهد الثاني كما هو
مقتضى القاعدة الأولى إلا إذا قام دليل عام
- كالإجماع - على إجزاء الأعمال السابقة
المطابقة لفتوى المجتهد الأول ، فعليه
لا حاجة إلى الإعادة مطلقاً ، سواء كان
العدول موجباً للعلم بالمخالفة أم لا ؛
لكفاية صحة الأعمال السابقة تعبداً في
ترتب اللاحق عليها .

وإن لم يتم الإجماع فلا بد من ملاحظة
الحكم في كل مورد بخصوصه ، ففي باب
الصلاة فحديث (لا تعاد) بناءً على شموله
لموارد الجهل القصورى يدل على عدم
وجوب إعادتها في غير الأركان ، كما أنه
لا يجب القضاء ، وفي مثل القصر والتمام
فالواجب إعادة الصلاة تماماً إذا عدل إلى
من يفتي بوجوب التمام ؛ حذراً من حصول
القطع بالمخالفة .



إن أمكن وإلا تخير بينهما؛ لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالي، وهذا تخيير في مقام الامتثال وليس تخييراً في المسألة الأصولية لمكان حجّة إحداهما شرعاً^(١).

الوجه الخامس: أنّ العدول يستلزم إمّا التبعيض في المسألة الكلّية وإمّا نقض آثار الوقائع السابقة على سبيل منع الخلو، ولا يمكن المساعدة على شيء منهما.

وتوضيح ذلك: أنّ أحد المجتهدين إذا أفتى بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه وأفتى الآخر بوجوب التمام فيه، فإذا قلّد المكلف أحدهما فقصر في صلاته ثمّ عدل إلى الآخر وأتم فيها، فلا يخلو إمّا أن نلتزم بصحة كلتا صلاتيه، ومعنى ذلك أنّه قلّد أحد المجتهدين في واقعة من تلك المسألة وقلّد الآخر في الوقائع المستقبلية منها، وهو معنى التبعيض في المسألة الكلّية، ولا دليل على صحة التقليد في مثله.

وأما أن نلتزم ببطلان صلاته التي أتى بها أولاً؛ لأنّه قد عدل إلى المجتهد الآخر

الحجج والأمارات، وأمّا بناءً على حجّيتها من باب السببية والموضوعية فالقاعدة أيضاً تقتضي الأخذ بالفتوى المختارة؛ لأنّ الفقيين المتعارضتين تدخلان في باب التزام، وبما أنّ الفتوى المختارة محتملة الأهمية فتتقدّم على الفتوى الثانية ويتعيّن الأخذ بها؛ لأنّ الأهمية واحتمالها من المرجّحات في باب التزام.

ولا يخفى أنّ التمسك بقاعدة الاشتغال إنّما يصحّ إذا لم يجر استصحاب الحجّة التخيرية؛ لأنّه لو جرى يثبت به أنّ العمل على طبق الفتوى أيضاً مؤمن ومبرر للذمة وتحرز به حجّيتها كالفتوى السابقة، فلا مجال حينئذٍ لجريان قاعدة الاشتغال، كما لو جرى استصحاب حجّة الفتوى المختارة لا تجري قاعدة الاشتغال.

إلا أنّه قد تقدّمت المناقشة في استصحاب الحجّة التخيرية.

هذا، وقد اعتبر السيّد الخوئي هذا الوجه متيناً بناءً على التخيير في الدليلين المتعارضين، وأمّا بناءً على ما هو مختاره من التساقط عند التعارض فالفتويان تتساقطان ويجب على المكلف الاحتياط

(١) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٣٣ -



الوقائع كالعقد على امرأة أخرى بالفارسية بعد العدول، فيجوز له ألا يرتب آثار الزوجية عليها^(٣).

وكان وجهه - كما صرح به بعض^(٤) - هو استصحاب التخيير، وقد تقدمت المناقشة فيه.

□ حكم الأعمال السابقة عند العدول :

بناءً على جواز العدول أو في صورة جوازه اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى القول بالإجزاء مطلقاً^(٥)، في حين ذهب بعض آخر - كالسيد الزدي - إلى التفصيل، حيث قال بالإجزاء في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص - أي العقود والإيقاعات - وبعدمه في غيرهما من الأحكام الوضعية والتكليفية، وعليه إذا قلد من يكتفي بالمرّة - مثلاً - في التسبيحات الأربع واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة،

في كلي المسألة، ومعنى ذلك الالتزام بانتقاض آثار الأعمال الصادرة على طبق الفتوى السابقة، ومعه يجب على المكلف إعادة الصلوات التي صلاها قصراً؛ لعدم مطابقتها للحجة الفعلية^(١).

وأورد عليه: بأن مورد التقليد والفتوى إنما هو المسألة الكلية دون كل جزئي من جزئياتها، فلا يلزم من العدول التبعض في المسألة الكلية، وإنما يلزم منه نقض آثار الوقائع المتقدمة، وهو أمر لا مناص من الالتزام به؛ لمخالفتها لما هو الحجة الفعلية على المكلف، اللهم إلا أن يقوم دليل على إجزائها، وهذا لا يقتضي عدم جواز العدول وليس في الالتزام به أي محذور كما هو الحال في موارد العدول الواجب^(٢).

القول الثالث: ما اختاره المحقق النجفي من التفصيل بين الوقائع التي التزم بتقليد من قلده فلا يجوز العدول عنه إلى غيره، كما لو عقد على زوجته بالفارسية اعتماداً على فتوى مجتهد يجوز ذلك، فلا يجوز العدول إلى غيره فيه بأن لا يرتب آثار الزوجية من النفقة والقسمة ونحوهما اعتماداً على فتوى مجتهد آخر لا يصح عنده العقد الفارسي، وبين غيرها من

(١) انظر: فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد) ١: ٧٠-٧٢.

(٢) انظر: التفتيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ١٣١-١٣٢.

(٣) نقله عنه في مستمسك العروة ١: ٢٦.

(٤) مستمسك العروة ١: ٢٦.

(٥) انظر: كشف النطاء ٢: ٢١٢.



ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول
بوجوب التعدّد، لا يجب عليه إعادة
الأعمال السابقة.

وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد
مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلّد من
يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة.
نعم، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى
فتوى المجتهد الثاني.

وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء
كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته
فالصلوات والأعمال السابقة محكومة
بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك
الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً
فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. وكذا في
الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول
بجواز الذبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح
حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول
بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة
البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان
المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله،
وهكذا^(١).

وهذه نالت إلى عدم الإجزاء، وعليه
فلا يجوز البناء على الصحة فيما إذا كان

مقتضى التقليد اللاحق فساد عقد أو إيقاع،
وكذا إذا كان مقتضاه نجاسة شيء أو
حرمته أو عدم ملكية مال ونحو ذلك مع
فعلية الابتلاء بمورده.

نعم، في مورد الصلاة لا بدّ من التفصيل،
فإن كان العمل الواقع على طبق فتوى
المجتهد الأول ناقصاً بنقص لا يضرّ مع
السهو أو الجهل بصحته فلا تجب الإعادة،
فإذا قلّد من يقول بعدم وجوب السورة في
الصلاة ثم قلّد من يقول بوجوبها فيها لم
تجب عليه إعادة الصلاة التي صلاها بغير
سورة في الوقت فضلاً عن خارجه.

وأما إذا كان ناقصاً بنقص يضرّ بصحته
مطلقاً - كالطهور - فإن كان الاجتهاد الثاني
من باب الأخذ بالمتيقّن وقاعدة الاحتياط
وجبّت الإعادة في الوقت لا في خارجه،
وإن كان من جهة التمسك بالدليل فالظاهر
وجوب الإعادة مطلقاً^(٢). والتفصيل في
المسألة وذكر جميع الأقوال في محله.

(انظر: إجزاء)

(١) العروة الوثقى ١: ٤٢ - ٤٤، م ٥٣.

(٢) العروة الوثقى ١: ٤٢ - ٤٣، م ٥٣، تعليقة الخوئي،
الرقم ٢.



ثاني عشر - حكم الرجوع إلى شورى
الإفتاء وتقليد هيئة الفقهاء :

قد يقع البحث في أنه هل يعتبر فيمن يرجع إليه في التقليد أن يكون واحداً أو أنه لا بأس بالرجوع إلى شورى الإفتاء وتقليد هيئة الفقهاء ؟

قال بعض الفقهاء المعاصرين : « قد يقصد بشورى الإفتاء مجرد التشاور والتباحث في الإفتاء لأجل تلاقي الأفكار شبيه بما هو متعارف في زماننا مما يسمى بجلسة الإفتاء ، ثم ينفصل أحدهم عن الآخر بالحصيلة التي اقتنع بها ويتبعه مقلدوه .

في حين أن المؤلف في جلسة الإفتاء المتعارفة اليوم هو أن المقلد واحد والآخرون أقمار له يساعدونه على تهئية الفتاوى .

والشورى بهذا المعنى ليست بحاجة إلى بحث جديد .

وقد يقصد بشورى الإفتاء تحقيق الفتاوى وكتابة الرسالة العملية - مثلاً - على شكل تسجيل رأي الأكثرية .

وهذا يبدو أنه ليس أمراً واجباً، فإن أدلة التقليد أثبتت الحجية لرأي الفقيه الفرد بوصفه من أهل الخبرة، ولكن يقع الكلام في جواز ذلك وعدم جوازه، أي هل يكفي تقليد هيئة مشورية من هذا القبيل أو لا ؟

الإشكال الذي يخطر بالبال في مقام إبطال ذلك هو ما قد يقال من أن دليل التقليد إنما يثبت الحجية لرأي الفقيه وهيئة الفقهاء ليست فقيهاً من الفقهاء .

وهذا الإشكال لا مورد له لو كان دليلنا على التقليد هو الارتكاز؛ لأن ارتكاز الرجوع إلى أهل الخبرة لا يأبى عن الرجوع إلى هيئة الخبراء، بل يراه أقوى وأفضل كما هو مألوف اليوم في الأمور الهامة، سواء في قضايا الطب أو الاقتصاد أو الحرب أو غيرها من الأمور التخصصية .

وأما لو كان دليلنا على التقليد عبارة عن الأدلة اللفظية فهذا قد يكون الإشكال أقوى، لكنه مع ذلك يوجد عليه جوابان : أحدهما : دعوى تعدي العرف من الفرد



إلى الهيئة خاصة بناءً على الإيمان بوجود ارتكاز عقلائي على مراجعة الهيئات التخصصية، وهذا مؤثر على ظواهر الأدلة اللفظية.

والثاني: أن التقليد لأكثرية الهيئة يشتمل لا محالة على تقليد الأفراد الذين يشكلون تلك الأكثرية، ولا يكون الأمر خارجاً عن المفاد اللفظي حسب الفرض لأدلة التقليد اللفظية وهو الأخذ برأي الفرد المتخصص. وغاية ما يلزم من ذلك هو التبعض في التقليد بعد الإيمان بأصل التخيير في الفتاوى المتعارضة للفقهاء المتساوين أو شبه المتساوين.

وأما لو سلّمنا بالتساقط فلا يبطل الرجوع إلى الهيئة لدى الاختلاف فحسب، بل يبطل الرجوع إلى الفرد أيضاً ويتعين الأخذ بأحوط الأقوال.

وقد اتضح بذلك أن تشكيل شورى الفقهاء بمعنى تسجيل رأي الأكثرية في كل مسألة لا بمعنى مجرد التباحث لتلاقح الأفكار أمر معقول بعد البناء على التخيير في المتساوين أو مع الفارق القليل فيما بينهم في درجة التفقه.

نعم، ينبغي أن نلتفت إلى أنه لو كان أحد الفقهاء أعلم من الآخرين بمستوى ملحوظ - وهو المستوى الذي قلنا: إنه يعينه للتقليد - فهنا لا يجوز تبديل تقليده بتقليد الشورى الراجع إلى تقليد الأكثرية؛ لأنّ هذا الأعلم يفوق رأيه عادة على الأكثرية في الأحكام والإتقان بدرجة كبيرة.

نعم، لا بأس بتشاوره مع الباقين، فإنّ الشخص مهما كان عبقرياً لا يخلو التشاور وتلاقح الأفكار من فائدة له، لكن هذا الرجوع إلى الشورى بالمعنى الأوّل^(١).

ثالث عشر - إجراء المقلّد الأصول العملية :

الأصل العملي قد يكون مجراه الشبهة الحكمية، وقد يكون مجراه الشبهة الموضوعية، فإن كان مجراه الشبهة الحكمية فلا يجوز للجاهل غير المجتهد إجراءه^(٢)؛ لأنّ إجراءه مشروط بتشخيص

(١) تعليقات على المروة (كاظم الحائري): ٥١ - ٥٢، (مخطوط).

(٢) المروة الوثقى ١: ٥٩، م ٧٠.



الطريق متى ما حصل منه العلم أو الاطمئنان كما هو الغالب .

وأما إذا لم يحصل منه فظاهر كلام بعض الفقهاء ^(٢) جواز الاعتماد عليه أيضاً، وهذا هو مقتضى قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ ^(٣)؛ لدلالته على حجية الإنذار من المنذرين المتفقهين، وليس الإنذار إلا الإخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأي المنذر، وهو أعم مما إذا لم يحصل من الإنذار والإخبار العلم أو الاطمئنان برأي المنذر.

هذا بناءً على تمامية الاستدلال به على حجية الفتوى، وإلا فلا وجه للتمسك به للمقام.

ويمكن إثبات جواز الاعتماد على السماع عند عدم حصول العلم أو الاطمئنان من طريق كون المجتهد عدلاً

مورده والفحص عن المعارض، والجاهل العامي عاجز عن ذلك، فإن أجراه بدون ذلك فقد خالف دليل الشرطية، فإذا شك - مثلاً - في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ فليس له وقتئذ إجراء أصالة الطهارة.

وأما إذا كان مجراه الشبهة الموضوعية فيجوز له إجراءه؛ لأن إجراءه ليس مشروطاً بالفحص، ولو فرض اشتراطه به فهو ليس بعاجز عنه، فإذا شك - مثلاً - في أن هذا الماء لاقتته النجاسة أم لا؟

فيجوز له إجراء استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في هذا المورد بعد أن قلّد المجتهد في جواز إجراء الاستصحاب أو أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعية ^(١).

رابع عشر - طرق معرفة فتوى المجتهد :

يستطيع العامي المقلّد أن يتعرّف على فتوى المجتهد الذي يقلّده بأحد الطرق التالية :

١ - السماع من المجتهد مباشرة :

لا شك في جواز الاعتماد على هذا

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ١٠٧.

(٢) العروة الوثقى ١: ٣٢، م ٣٦.

(٣) التوبة: ١٢٢.



وثقة كما هو المفروض، وعليه فيكون نقل المجتهد من أحد أفراد نقل العدل الثقة وهو من أحد طرق معرفة فتوى المجتهد، وستعرض له.

٢- نقل البيّنة :

بناءً على ثبوت عموم يقتضي حجّة البيّنة بنحو يشمل المقام يمكن التعرّف على فتوى المجتهد من طريق نقل العادلين وإخبارهما عن فتواه^(١).

وتفصيل البحث في ذلك موكول إلى محله.

(انظر: بيّنة)

٣- نقل العدل الواحد بل الثقة :

ذهب بعض الفقهاء إلى كفاية نقل العدل الواحد بل الثقة للتعرف على فتوى المجتهد ولو لم يوجب قوله الاطمئنان الشخصي^(٢)، خلافاً لظاهر كلام بعضهم في تقييد ذلك بما إذا كان قوله موجباً للاطمئنان الشخصي^(٣).

واستدلّ على ذلك بأنّ الإخبار عن الفتوى إخبار عمّا هو من شؤون الأحكام الشرعية؛ لأنّه في الحقيقة إخبار عن قول

الإمام مع الواسطة، ولا فرق في حجّة نقل الثقة وإخباره بين أن يتضمّن نقل قول المعصوم عليه السلام ابتداء وبين أن يتضمّن نقل الفتوى التي هي الإخبار عن قوله عليه السلام؛ لأنّ ما دلّ على حجّة إخبار الثقة عن الإمام عليه السلام غير قاصر الشمول للإخبار عنهم مع الواسطة.

وعلى هذا فلا ينبغي التأمل في حجّة إخبار الثقة في المقام وإن لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية^(٤).

٤- الوجدان في رسالته العملية :

إذا كانت الرسالة بخطّ المجتهد أو جمعها غيره وهو أمضاها ولاحظها فيجوز الاعتماد عليها لمعرفة فتواه؛ وذلك لما تقدّم من حجّة إخبار المجتهد عمّا أدّى إليه فكره؛ لأنّه لا فرق في إخباره عمّا تعلّق به رأيه بين التلفّظ والكتابة.

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ٦٥.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٣١٦-٣١٥.

(٣) العروة الوثقى ١: ٣٣، ٣٦م.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٣١٦-٣١٥.



كما إذا حكى أحد الناقلين عن الفتوى السابقة للمجتهد وحكى الآخر عن الفتوى الفعلية له واحتمل العدول في حقّه وجب العمل على طبق المتأخّر منهما لعدم المعارضة بينهما؛ إذ لا معارض للمتأخّر منهما زماناً سوى استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة وهو لا يعارض الدليل.

وتارة أخرى يكون كلاهما ناظراً إلى زمان واحد كما لو وجد في إحدى رسالتيه المطبوعة في تاريخ معيّن فتواه في المسألة بالجواز وفي رسالته الأخرى المطبوعة في ذلك التاريخ بعينه في مطبعة أخرى أفتى فيها بالحرمة.

أو أخبرت البيّنة أنّ فتواه الفعلية هي الجواز وأخبرت بيّنة أخرى أنّ فتواه الفعلية هي الحرمة، أو أنّ أحد الناقلين نقل فتواه الفعلية بالجواز والآخر نقل فتواه الفعلية بالحرمة.

نعم، لا يتصوّر هذا الفرض في السماع

وأما إذا لم تكن بخطّه كما إذا كتبها غيره من الثقات فأيضاً يجوز الاعتماد عليها، وذلك لأنّها من إخبار الثقة الذي هو حجة في المقام^(١).

■ تعارض الطرق:

ثمّ إنّ قد وقع الكلام بين الفقهاء في تعيين وظيفة المقلّد عند التعارض بين الطرق المتقدّمة لمعرفة فتوى المجتهد، فإنّ التعارض بين الطرق المذكورة قد يتحقّق بين فردين من سنخ واحد وقد يتحقّق بين سنخين منها.

فالمسألة لها صورتان:

الأولى: كما إذا سمع من المجتهد الفتوى بالجواز مرّةً والفتوى بالحرمة أخرى، أو أنّ الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز ونقل آخر عنه الفتوى بالحرمة، أو أنّ بيّنة أخبرت عن فتواه بالحرمة وبيّنة أخرى أخبرت عن فتواه بالجواز، أو وجد في إحدى رسالتيه الفتوى بشيء وفي الأخرى الفتوى بشيء آخر.

ففي هذه الصورة تارة يكون أحدهما ناظراً إلى زمان والآخر إلى زمان آخر،

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):



بالمشافهة؛ لعدم إمكان فتويين متنافيتين في زمان واحد^(١).

الثاني: أن يعارض السماع بالمشافهة مع الرسالة المأمونة من الغلط.

ففي هذا الفرض ذهب بعض الفقهاء إلى أنّهما يتساقطان بالمعارضة، وعليه فيجب العمل بالاحتياط حتى يتبين الحكم^(٢).

الثالث: أن يعارض الرسالة مع النقل بالخبر أو البيّنة.

وذهب بعضهم فيما إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى إلى أنّه إذا كان أحدهما أوثق فليؤخذ بنقله، ومع التساوي يتساقطان^(٣)، كما ذهب بعضهم إلى أنّه مع التساوي يتخير^(٤).

وفي هذه الصورة إن كان المتعارضان ناظرين إلى زمانين متعدّدين واحتمل العدول في حقّه وجب العمل على طبق المتأخّر منهما؛ لعدم المعارضة بينهما، إذ لا معارض للمتأخّر منهما زماناً سوي استصحاب عدم العدول عن الفتوى السابقة وهو لا يعارض الدليل والأمانة^(٥).

وهناك فرض ثالث وهو ما إذا كان أحدهما ناظراً إلى زمان والآخر إلى زمان آخر كما إذا حكى أحدهما عن فتواه السابقة وحكى الآخر عن فتواه الفعلية، إلّا أنّه لا يحتمل في حقّه العدول عن فتواه السابقة، فالحكم فيه هو الحكم في الفرض السابق.

وأما إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد أو زمانين مع العلم بعدم العدول كانت الأمارتان متعارضتين لا محالة، فحينئذٍ

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٩٧-٣٩٨.

(٢) انظر: العروة الوثقى ١: ٤٩، م ٥٩. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٩٨.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٩، م ٥٩. تعليقة الأصفهانى، الكلبايكاني، الرقم ١.

(٤) انظر: العروة الوثقى ١: ٤٩، م ٥٩، تعليقة الحكيم، الرقم ١.

(٥) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٩٨.

الصورة الثانية: هي ما إذا كان التعارض بين سنخين من الطرق المتقدّمة، وهي لها فروض ثلاث:

الأول: أن يعارض السماع -بالمشافهة- مع النقل بالخبر أو البيّنة.



إذا كانت المعارضة بين السماع من المجتهد شفاهاً وبين نقل الثقة أو البيّنة - وهو الفرض الأوّل المتقدّم - فظاهر إطلاق كلام بعض الفقهاء بتقديم السماع في هذا الفرض.

ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ هذا صحيح في صورة العلم بعدم خطأ المجتهد في الفتوى المسموعة منه شفاهاً، وفي غير هذه الصورة فلا يحكم بتقديم السماع.

وتوضيح ذلك: أنّه إذا لم يحتمل الخطأ فيما سمعه من المجتهد - كما لو اتّحد المجلس وسئل فيه المجتهد عن المسألة واختلف فيما أجاب به عن السؤال فأخبر الثقة أو البيّنة عن أنّه أفتى في المجلس بالجواز والمقلّد سمع منه الفتوى بالحرمة مثلاً - فهما من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعي والآخر ظني؛ للقطع بعدم الخطأ في الفتوى المسموعة من المجتهد وأنّ ما سمعه منه بالمشافهة من الحكم بالحرمة هو فتواه في المسألة، ومعه يسقط النقل عن الحجّية للعلم بعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّه إمّا كاذب أو مشتبه في نقله.

هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد،

وأما إذا كان كلّ منهما ناظراً إلى زمان وعلم المقلّد بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقة فالأمر كذلك؛ لاستلزام العلم بفتواه الفعلية بالسماع العلم بأنّ فتواه السابقة أيضاً كذلك، لأنّ المفروض العلم بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقة؛ إذا يقع التعارض بين السماع والنقل في الزمان السابق، فيتقدّم السماع لأنّه قطعي، والنقل معلوم الخلاف.

وأما إذا احتمل المقلّد الخطأ في فتواه التي سمعها منه مشافهة - كما إذا تعدّد المجلس فسمع منه الفتوى بالجواز في مجلس ونقل عنه الثقة أو البيّنة الفتوى بعدم الجواز في مجلس آخر مع العلم بعدم عدوله عن فتواه السابقة - فلا علم للمقلّد حينئذٍ بكذب الناقل أو خطأه؛ لأنّه من المحتمل أن يكون الخطأ في فتوى المجتهد التي سمعها منه مشافهة، ومع هذا الاحتمال لا مانع من شمول أدلّة الاعتبار لنقل الثقة أو البيّنة، وحيث إنّنا نحتمل الخطأ في كلّ من الناقل والمجتهد تجري أصالة عدم الغفلة والخطأ في كلّ منهما، ومقتضاها القطع التعبّدي بصدور كلتا



الفتويين لولا المعارضة، لكنّا علمنا بالخطأ في إحداهما فلا مناص من الحكم بتساوقهما بالمعارضة.

ولا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الإمام عليه السلام مع النقل، فإنّا إذا سمعنا الحكم من الإمام عليه السلام شفاهاً جزمنا بعدم مطابقة النقل للواقع؛ لعدم احتمال الخطأ في الإمام عليه السلام.

وهذا بخلاف المقام؛ لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتى مع السماع عنه مع العلم بخطأ في إحداهما، ولأجل هذا العلم الإجمالي تقع المعارضة بين الفتويين ويتساقتان، فلا يمكن الأخذ بشيء منهما^(١).

ولكن ذكر السيّد الحكيم أنّه وإن كان التعارض بدوياً حاصلاً بين النقل والسماع لكنّ العرف يقدر السماع على النقل، بل يمكن دعوى انصراف دليل الحجّة عن مثله^(٢).

وأما الفرض الثاني وهو فرض وقوع التعارض بين السماع والرسالة فقد حكم السيّد اليزدي بتقديم السماع مطلقاً^(٣).

إلا أنّ السيّد الخوئي ذهب إلى التفصيل في المسألة بين ما إذا كانت الرسالة من غيره من الثقات بأن جمع فتاوى المجتهد في كتاب من دون أن يلاحظ المجتهد، فحينئذٍ يكون التعارض في المقام من التعارض بين النقل والسماع - أي الفرض الأول - فيأتي فيه جميع ما تقدّم.

وبين ما إذا كانت الرسالة بخطّه وكتابه أو بخطّ غيره ولكنّها ممّا لاحظها المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد وهو قد راجعها ونظر فيها، فالمعارضة من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداهما شفاهاً والأخرى كتابة، وأصالة عدم الخطأ وإن جرت في كلّ منهما في نفسه، إلا أنّه عند تعارضهما لا يبعد دعوى جريان السيرة العقلانية على عدم إجرائها في الفتوى المسموعة عنه شفاهاً؛ وذلك لأنّ الخطأ فيها مظنون ولكنه في فتواه بالكتابة موهوم، فإنّ الإنسان بالطبع يهتمّ ويحتفظ

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد):

٣٩٨-٤٠٠.

(٢) انظر: مستمسك العروة ١: ٩٦.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٩، م ٥٩.



وقد حكم السيّد الخوئي هنا بتقديم ما في الرسالة على النقل؛ وذلك لما ذكره من أنّ الكتابة أضبط من الفتوى بالمشافهة فضلاً عن نقلها، فلا تجري فيها أصالة عدم الخطأ.

وبالجملة، إذا قدّمنا الرسالة على سماع الفتوى من المجتهد بالمشافهة تقدّمت على النقل الحاكي عن تلك الفتوى الشفهية بطريق أولى فيحكم بخطأ الناقل ويعمل على طبق الرسالة^(٤).

وأما إذا كانت الرسالة بغير خطّ المجتهد فقال السيّد الحكيم في المستمسك: «إنّه كان من قبيل تعارض النقلين فيجري عليه حكمه»^(٥).

ولكن ذكر في تعليقه على العروة أنّه يقدّم ما في الرسالة إذا كانت بخطّه وإلا أخذ بالأوثق^(٦).

بخصوصيات المطلب عند الكتابة بما لا يحتفظ به في مكالماته شفاهاً، ومن هنا يشتهر فيها كثيراً بخلاف الكتابة ولا سيما في مقام الاستدلال والاستنباط.

فبما أنّ الكتابة أضبط وأوثق - إذا كانت مأمونة من الغلط - لم تجر أصالة عدم الخطأ في معارضها وهي الفتوى بالمشافهة عند العقلاء^(١).

ولكن ذكر السيّد الحكيم أنّه إذا كانت الرسالة بخط المجتهد فيشكل الترجيح؛ لأنّ الخطّ حاك عن الفتوى فيكون التعارض قائماً بين خطّه وقوله، وأصالة عدم الخطأ فيهما على حدّ واحد.

نعم، لو ثبت عند العقلاء ترجيح الأوثق منهما كان العمل عليه، أيهما كان^(٢).

وأما الفرض الثالث وهو فرض التعارض بين النقل وما في الرسالة فقد حكم السيّد اليزدي بتقديم ما في الرسالة مطلقاً، ولكن قال السيّد الحكيم في المقام: «إن كانت الرسالة بخطّه كان الفرض نظير تعارض السماع والنقل؛ لأنّ الخطّ بمنزلة القول»^(٣).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤٠٠.

(٢) مستمسك العروة ١: ٩٦.

(٣) مستمسك العروة ١: ٩٦.

(٤) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٤٠٠.

(٥) مستمسك العروة ١: ٩٦.

(٦) العروة الوثقى ١: ٤٩ م، ٥٩ م، تعليقه الحكيم، الرقم ٤.



للرجال: قَصُوا أَظْفَارَكُمْ، وللنساء: اتركُن
من أَظْفَارِكُنَّ، فَإِنَّهُ أَزِين لَكُنَّ»^(٤).

ورواية الحسن بن راشد عنه عليه السلام أيضاً
قال: «قال رسول الله ﷺ: تقليم الأظفار
يمنع الداء الأعظم ويدرّ الرزق»^(٥).

تقليم

أولاً - التعريف :

التقليم لغة: مصدر قلم، يقال: قَلَمَ الظفر
والحافر والعود يَقْلِمُهُ قَلْماً، وقَلَمَهُ: قطعه
بالْقَلَمَيْنِ^(١).

قال الجوهري: «قَلَمْتُ ظفري وقَلَمْتُ
أظفاري، شَدَدْتُ للكثرة»^(٢).

ولا يخرج استعمال الفقهاء له عن
المعنى اللغوي.

ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

للتقليم أحكام تختلف باختلاف
موارده، نشير إلى أهمّها - إجمالاً - فيما
يلي:

١ - الحكم التكليفي :

صرّح بعض الفقهاء باستحباب تقليم
الأظفار للرجال، وإيقائها للنساء لغرض
الزينة^(٣)؛ لرواية السكوني عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ

٢ - آداب تقليم الأظفار :

ذكر الفقهاء لتقليم الأظفار آداب بعضها
مستحبّ، وبعضها الآخر مكروه، نشير إلى
أهمّها فيما يلي:

أ - التقليم يوم الخميس والجمعة :

يستحبّ تقليم الأظفار يومي الخميس
والجمعة؛ وذلك لقول أبي جعفر عليه السلام:
«من أخذ من أظفاره كلّ خميس لم يرمد
ولده»^(٦).

(١) لسان العرب ١١: ٢٩١. المصباح المنير: ٥١٥.

القاموس المحيط ٤: ٢٣٦.

(٢) الصحاح ٥: ٢٠١٤.

(٣) المستمى ١: ٣١٨. الحدائق ٥: ٥٦٩، ٥٧١. كشف
الغطاء ٢: ٤١٩.

(٤) الوسائل ٢: ١٣٤، ب ٨١ من آداب الحمام، ح ١.

(٥) الوسائل ٢: ١٣١، ب ٨٠ من آداب الحمام، ح ١.

(٦) الوسائل ٧: ٣٦٠، ب ٣٤ من صلاة الجمعة، ح ٣.



آبائه عليه السلام - في حديث المناهي - قال: «نهى رسول الله ﷺ عن تقليم الأظفار بالأسنان...»^(٨).

٣ - تقليم أظفار الميت :

اختلف الفقهاء في تقليم أظفار الميت على قولين :

الأول : الكراهة ، وقد ذهب إليها الأكثر^(٩) ، بل المشهور^(١٠) ، وادّعى الإجماع^(١١) عليها ؛ لخبر غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «كره أمير المؤمنين عليه السلام أن يحلق عانة الميت إذا غُسل ، أو يقلّم له ظفر ، أو يجزّ له شعر»^(١٢).

(١) الوسائل ٧: ٣٥٥، ب ٣٣ من صلاة الجمعة، ح ١.

(٢) انظر: الوسائل ٧: ٣٥٥، ب ٣٦٠، ٣٣، ب ٣٤ من صلاة الجمعة.

(٣) الدروس ١: ١٨٩. كشف الغطاء ٢: ٢١٩.

(٤) الوسائل ٢: ١٣٥، ب ٨٣ من آداب الحمام، ح ١.

(٥) الوسائل ٢: ١٣٥، ب ٨٣ من آداب الحمام، ح ٢.

(٦) الوسائل ٢: ١٢٨، ب ٧٧ من آداب الحمام، ح ٣.

(٧) كشف الغطاء ٢: ٢١٩.

(٨) الوسائل ٢: ١٣٤، ب ٨٢ من آداب الحمام، ح ١.

(٩) جواهر الكلام ٤: ١٥٦.

(١٠) الحدائق ٣: ٤٦٨.

(١١) المعبر ١: ٢٧٨. التذكرة ١: ٣٨٧.

(١٢) الوسائل ٢: ٥٠٠، ب ١١ من غسل الميت، ح ٢.

ورواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تقليم الأظفار يوم الجمعة يؤمن من الجذام والجنون والبرص والعوى، فإن لم تحتج فحكّها حكّا»^(١). وغيرها^(٢).

ب - الابتداء بتقليم خنصر اليسرى والخنم بخنصر اليمنى :

يستحبّ الابتداء بتقليم خنصر اليسرى والخنم بخنصر اليمنى^(٣)؛ لمرفوعة ابن أبي عمير في قصّ الأظافر: «تبدأ بخنصرك الأيسر، ثمّ تختم باليمين»^(٤).

وروي أنّه «من يقلّم أظفاره يوم الجمعة، يبدأ بخنصره من اليد اليسرى، ويختم بخنصره من اليد اليمنى»^(٥).

ج - دفن الظفر بعد قطعه :

يستحبّ دفن الظفر بعد قطعه ؛ لقول الإمام الصادق عليه السلام : «يدفن الرجل أظفاره وشعره إذا أخذ منها، وهي سنّة»^(٦).

د - تقليم الأظفار بالأسنان :

يكراه تقليم الأظفار بالأسنان^(٧)؛ لرواية الحسين بن زيد عن الإمام الصادق عن



ورواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال: «كره أن يقصّ من الميت ظفر...»^(١).

عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام - إن شاء الله - فانتف إبطك، وقلم أظفارك، وأطل عانتك، وخذ من شاربك، ولا يضرك بأيّ ذلك بدأت، ثم استك، واغتسل، والبس ثوبيك...»^(٩).

القول الثاني: الحرمة، وقد ذهب بعض الفقهاء إليها^(٢)؛ وذلك لمرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يمّس من الميت شعر ولا ظفر، وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه»^(٣). وغيره^(٤).

ومنها: صحيحة حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام، فقال: «تقليم الأظفار، وأخذ الشارب، وحلق العانة»^(١٠).

واحتمل المحقّق النجفي رحمته أن إرادة بعض الفقهاء من عدم الجواز هو شدّة الكراهة^(٥)، سيّما الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف؛ لأنّه قال بعد ذلك: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، لا يختلفون في ذلك»^(٦).

(انظر: إحرام)

(انظر: ظفر، ميت)

٤ - تقليم الأظفار قبل الإحرام:

يستحبّ تقليم الأظفار قبل التلبّس بالإحرام^(٧)، وادّعي عدم الخلاف فيه^(٨).

وتدلّ عليه روايات كثيرة:

- (١) الوسائل ٢: ٥٠٠، ب ١١ من غسل الميت، ح ٤.
- (٢) الوسيلة: ٦٥. إشارة السبق: ٧٦. الحدائق ٣: ٤٦٨ - ٤٦٩.
- (٣) الوسائل ٢: ٥٠٠، ب ١١ من غسل الميت، ح ١.
- (٤) انظر: الوسائل ٢: ٥٠٠، ب ١١ من غسل الميت.
- (٥) جواهر الكلام ٤: ١٥٨.
- (٦) الخلاف ١: ٦٩٧، م ٤٨١.
- (٧) المقنع: ٢٢١. التذكرة ٧: ٢٢٢. المنتهى ١٠: ١٩٨.
- (٨) العروة الوثقى ٤: ٦٥٢، م ١.
- (٩) الحدائق ١٥: ٩. جواهر الكلام ١٨: ١٧٥. مستمسك العروة ١١: ٣٣١.
- (١٠) الوسائل ١٢: ٣٢٣، ب ٦ من الإحرام، ح ٤.
- (١١) الوسائل ١٢: ٣٢٢، ب ٦ من الإحرام، ح ١.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي



٥ - تقليم الأظفار حال الإحرام :

لا يجوز للمحرم تقليم أظفاره اختياراً^(١)، وادّعي الإجماع عليه^(٢)، بل عن بعضهم أنّ على تحريمه إجماع فقهاء الأمصار^(٣).

نعم، لو انكسر ظفره وتأذى ببقائه جاز له حينئذٍ تقليمه ويكفر عن كلّ ظفر بقبضة من الطعام^(٤)، بل نفي الخلاف فيه^(٥).

لكنّ المشهور بين الفقهاء^(٦) أنّ في تقليم كلّ ظفر مدّاً من طعام إلى أن يبلغ العشرة أو العشرين، ففي تقليم أظفار يديه أو رجليه في مجلس واحد شاة، وكذلك إذا كان تقليم أظفار يديه ورجليه في مجلس واحد، وأمّا إذا كان تقليم أظافر اليد في مجلس وتقليم أظافر الرجل في مجلس آخر فكفّارته شاتان^(٧)، وادّعي الإجماع عليه^(٨).

نعم، عن الحلبي في تقليم كلّ ظفر كفّ من طعام إلى أن تبلغ خمسة فصاع^(٩)، وعن الإسكافي في كلّ ظفر مدّ أو قيمته إلى أن يبلغ خمسة قدم شاة^(١٠).

(انظر: إحرام)

٦ - تقليم الأظفار لظنّ المتمتع بالعمرة

إتمام السعي :

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لو ظنّ المتمتع بالعمرة أنّه أتمّ سعيه فقلّم أظفاره ثمّ ذكر ما نقص، كان عليه إتمام ما نقص وكفّر عنه دم بقرة^(١١)؛ لصحيح سعيد بن

(١) المدارك ٧: ٣٦٨. الحقائق ١٥: ٥٣٨. الرياض ٦:

٣٣٤. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٥٢.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٤١١.

(٣) المنتهى ١٢: ١٠١. التذكرة ٧: ٣٥٤-٣٥٥.

(٤) المدارك ٧: ٣٦٨-٣٦٩. الحقائق ١٥: ٥٣٩. الرياض

٦: ٣٣٤. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٥٣.

(٥) المنتهى ١٢: ١٠٢. التذكرة ٧: ٣٥٦.

(٦) الحقائق ١٥: ٥٤٠. مستند الشيعة ١٣: ٢٦٩. جواهر

الكلام ٢٠: ٣٩٩. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٥٣.

(٧) المقنعة: ٤٣٤. النهاية: ٢٣٢-٢٣٣. المراسم: ١٢٠.

السرائر ١: ٥٥٣. الجامع للشرائع: ١٩٤. المختلف: ٤:

١٨٢. المسالك ٢: ٤٨٤. الرياض ٧: ٤٠٥، ٤٠٧.

(٨) الخلاف ٢: ٣٠٩، م ١٠٠. الغنية: ١٦٧. المنتهى ١٢:

٢٦٢.

(٩) الكافي في الفقه: ٢٠٤.

(١٠) نقله عنه في المختلف ٤: ١٨٢.

(١١) النهاية: ٢٤٥. السرائر ١: ٥٨٠. التذكرة ٨: ١٣٨-١٣٩.

الدروس ١: ٣٣٨. المسالك ٢: ٣٦١-٣٦٣. كشف

اللتام ٦: ٢٧. الحقائق ١٦: ٢٨٤-٢٨٩. الرياض ٧:

١١٠. جواهر الكلام ١٩: ٤٤٠. المعتمد في شرح

المناسك ٥: ٩٢-٩٣.



يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستّة أشواط، ثمّ رجع إلى منزله وهو يرى أنّه قد فرغ منه وقلم أظافيره وأحلّ، ثمّ ذكر أنّه سعى ستّة أشواط، فقال لي: «يحفظ أنّه سعى ستّة أشواط؟ فإن كان يحفظ أنّه قد سعى ستّة أشواط فليعد، وليتمّ شوطاً وليرقّ دماً»، فقلت: دم ماذا؟ قال: «بقرة»، قال: «وإن لم يكن حفظ أنّه سعى ستّة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط، ثمّ ليرقّ دم بقرة»^(١).

(انظر: سعي، كفارة)

٧- الاكتفاء بتقليم الأظفار في التقصير:

ذهب بعض الفقهاء إلى كفاية تقليم الأظفار في التقصير للإحلال من الإحرام^(٢)؛ لخبر جميل بن درّاج وحفص بن البخري وغيرهما عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم يقصّر من بعض ولا يقصّر من بعض، قال: «يجزيه»^(٣).

وذهب بعض آخر إلى عدم كفاية تقليم الأظفار، بل يجب قطع مقدار من الشعر معه أيضاً احتياطاً^(٤).

ويدلّ عليه خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث السعي - قال: «ثمّ قصّر من رأسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك، وقلم أظفارك وابق منها لحجّك، فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كلّ شيء يحلّ منه المحرم وأحرمت منه»^(٥).

(انظر: تقصير)

٨- تقليم الأظفار قبل طواف الحج:

يستحبّ تقليم الأظفار قبل طواف الحج^(٦)؛ لقول أبي عبد الله عليه السلام في خبر عمر بن يزيد: «ثمّ احلق رأسك واغتسل، وقلم أظفارك، وخذ من شاربك، وزر البيت، وطف أسبوعاً...»^(٧).

(١) الوسائل ١٣: ٤٩٢، ب ١٤ من السعي، ح ١.

(٢) الاقتصاد: ٥٢٢. الوسيلة: ١٧٦. السرائر ١: ٥٢١.

الجامع للشرائع: ٢٠٣. القواعد ١: ٤٣١. التذكرة ٨:

١٥١. الدروس ١: ٤١٥. الحقائق ١٦: ٢٩٨. المعتمد

في شرح المناسك ٥: ١٠٤-١٠٥.

(٣) الوسائل ١٣: ٥٠٨، ب ٣ من التقصير، ح ١.

(٤) مناسك الحج (الخميني): ٣٥٦، م ٨٨٨.

(٥) الوسائل ١٣: ٥٠٥، ب ١ من التقصير، ح ١، وانظر:

٥٠٦، ح ٤.

(٦) كشف اللثام ٦: ٢٣٤. الحقائق ١٧: ٢٧٩.

(٧) الوسائل ١٤: ٢٤٧، ب ٢ من زيارة البيت، ح ٢.



يستر به وإن لم يكن ملاصقاً كالحائط
والجبل^(٦)، والتَقَنَعُ مختص بستر الرأس
بالقناع.

تَقَنَع

أولاً - التعريف :

٢ - التغطية: وهي بمعنى ستر شيء
وإخفاؤه بوضع غطاء عليه، ويقال: تَغَطَّى
به^(٧).

التَقَنَع - لغة - : هو لبس غطاء يستر به
الإنسان رأسه ورقبته، يقال: تَقَنَعَتِ
المرأة، أي تَسَتَّرت ولبست القناع^(١).

وهي أيضاً أعم من التَقَنَع؛ لشمولها غير
الرأس والوجه.

والمَقْنَعَة: وهي ما تَقَنَع به المرأة رأسها.
والقناع أوسع منها^(٢)، ومنه قوله سبحانه
وتعالى: ﴿مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾^(٣).

ثم إنَّ التغطية مختصة بما يكون ملاصقاً
بالبدن فيقال: (تَغَطَّتْ بالثياب)، ولا
يقال: (تَغَطَّتْ بالحيطان)، بل يقال:
(تَسَتَّرت بالحيطان)^(٨).

وقد يأتي بمعنى الترفع أيضاً فيقال:
تَقَنَع يديك في الدعاء، أي ترفعهما^(٤).

(١) انظر: الصحاح ٣: ١٢٧٣. المفردات: ٢٩٨. لسان
العرب ١١: ٣٢٣. المصباح المنير: ٥١٧. مجمع
البحرين ٣: ١٥١٨. المعجم الوسيط ٢: ٧٦٣. المنجد:
١١٨٨.

واستعمله الفقهاء في نفس المعنى
اللغوي.

(٢) القاموس المحيط ٣: ١٠٨.
(٣) إبراهيم: ٤٣.
(٤) النهاية (ابن الأثير) ٤: ١١٤. لسان العرب ١١: ٣٢٢ -
٣٢٣.

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

(٥) المعجم الوسيط ١: ٤١٦. وانظر: الصحاح ٢: ٦٧٦.
المنجد: ٦٤٧.

١ - التَسَتَّر: وهو التَغَطِّي بما يستر
ويحجب، ويقال: تَسَتَّرَ عليه، أي
أخفاه^(٥).

(٦) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٢٧٢.
(٧) المفردات: ٢٩٨. لسان العرب ١٠: ٩١.
(٨) معجم الفروق اللغوية: ٢٧٢.

فهو أعم من التَقَنَع؛ لشموله لكل ما



٣ - التخمير: أصله الخمر بمعنى ستر الشيء، يقال لما يستر به: خمار.

وقد تعارف إطلاق الخمار على ما تغطّي به المرأة رأسها، وجمعه خُمُر^(١)، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾^(٢).

فالخمار أعم من التَّقْنَع؛ لأنه يطلق على مطلق الستر كما يقال: خَمَرْتُ الإِنَاءَ، أي غَطَّيْتَهُ^(٣).

وروى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «... خَمَرُوا أَنْيَتَكُمْ...»^(٤).

والتَّقْنَعُ مختصّ بستر المرأة رأسها بالثوب، وإن استعمل أحياناً في الرجل أيضاً إذا لبس المغفر، وذلك تشبيهاً بتَقْنَع المرأة^(٥).

٤ - التَّقْنَبُ: من النقاب وهو ما تتَقَنَّبُ به المرأة، يقال: انتقبت المرأة وتَقَنَّبَتْ، إذا غَطَّت وجهها بالنقاب^(٦).

وقال ابن منظور: «والنقاب: القناع على مارن الأنف... والنقاب على وجوه، قال

الفرّاء: إذا أدنت المرأة نقابها إلى عينها فتلك الوصوصة، فإن أنزلته دون ذلك إلى المَحْجَر فهو النقاب، فإن كان على طرف الأنف فهو اللِّفَام»^(٧).

وكلّ من الخمار والنقاب يغطّي به جزء من الجسم، فالخمار يغطّي به الرأس والنقاب يغطّي به الوجه.

ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء للأحكام المرتبطة بالتَّقْنَع في أبواب مختلفة من الفقه نشير إليها إجمالاً فيما يلي :

١ - التَّقْنَعُ عند التخلّي :

صرّح الفقهاء بأنّ من سنن التخلّي

(١) انظر: العين ٤: ٢٦٣. المفردات: ٢٩٨. لسان العرب ٤:

٢٥٨. تاج العروس ٣: ١٨٨.

(٢) النور: ٣١.

(٣) العين ٤: ٢٦٣. المفردات: ٢٩٨.

(٤) الوسائل ٥: ٣٢٤، ب ١٦ من أحكام المساكن، ح ٤.

(٥) المفردات: ٦٨٦.

(٦) المصباح المنير: ٦٢٠. وانظر: المصباح ١: ٢٢٧. القاموس المحيط ١: ٢٩٨.

(٧) لسان العرب ١٤: ٢٥١. وانظر: المصباح ٥: ٢٠٣١.



تغطية الرأس^(١)، بل عن بعضهم دعوى الاتفاق عليه^(٢).

لذكرهم له مستقلاً عنها، أم لا؟

قوى المحقق النجفي الأول وقال: «إِنَّ الاستفادة منها استحباب التقنع؛ ولعله غير التغطية، بل هو الظاهر من جماعة؛ لذكرهم له مستقلاً عنها...

ويدل عليه ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه كان يعمل، إذا دخل الكنيف يفتع رأسه^(٣).

والأقوى ثبوت الاستحباب لهما معاً؛ أمّا التغطية فلما سمعت، وأمّا التقنع فلما روي عن [الإمام] الصادق عليه السلام أنه كان يفتع رأسه إذا دخل الخلاء^(٤).

وفي وصية النبي الأكرم عليه السلام لأبي ذر: «يا أبا ذر، استحي من الله؛ فأني - والذي نفسي بيده - لأظّل حين أذهب إلى الغائط متقنعاً بثوبي استحياء من الملكين اللذين معي...»^(٥).

واستظهره المحقق الهمداني من الأخبار جاعلاً التقنع أخص من التغطية؛ لتحققها

وعنهم عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ كان إذا دخل الخلاء تقنع وغطى رأسه ولم يره أحد»^(٥).

(١) الروضة ١: ٨٥. الحدائق ٢: ٥٢. جواهر الكلام ٢: ٥٦. العروة الوثقى ١: ٣٢٦. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٤٥٠.

(٢) المعتبر ١: ١٣٣. الذكري ١: ١٦٢. (٣) الوسائل ١: ٣٠٤، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ٢. (٤) الوسائل ١: ٣٠٤، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ٣. (٥) المستدرک ١: ٢٤٧ - ٢٤٨، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ١.

(٦) انظر: الروض ١: ٨٢. الحدائق ٢: ٥٢. جواهر الكلام ٢: ٥٦.

(٧) انظر: الروض ١: ٨٢. المدارك ١: ١٧٤. (٨) الوسائل ١: ٣٠٤، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ٢. جواهر الكلام ٢: ٥٦.

وقد ذكر جمع من الفقهاء استحباب التقنع أيضاً^(٦)، وقد استدّلوا له ببعض الروايات المتقدمة.

كما نسب إلى الشيخين أن التقنع يكون فوق العمامة^(٧).

ثم إنّه وقع الكلام بين الفقهاء في أن التقنع هل هو غير التغطية ويكون استحبابه مستقلاً، كما هو ظاهر جماعة منهم؛



والمقنعة والخمار ونحوها ممّا يستر الرأس مع العنق:

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان كثيفاً» يعني ستيراً^(٩).

وقريب منها روايته الأخرى عنه عليه السلام أيضاً^(١٠).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «تصلي المرأة في ثلاثة أثواب: إزار، ودرع، وخمار، ولا يضرّها

بمثل العمامة والقلنسوة بخلاف التقنّع، حيث قال: «ولا منافاة بينهما؛ لاحتمال استحبابهما معاً، ويحتمل كونهما من قبيل تعدّد المطلوب بأن يكون الثاني [التقنّع] أفضل فردي المستحب»^(١).

أو نقول بالتأكيد بلحاظ استلزام التقنّع للتغطية^(٢).

إلا أنّه قد يشعر^(٣) كلام الصدوق^(٤) والشيخ المفيد^(٥) بأنّ التقنّع هو نفس التغطية.

(انظر: تخلي)

٢ - تقنّع الحرّة والأمة في الصلاة:

وفيه بحثان:

أ - تقنّع الحرّة:

لا يجوز للمرأة الحرّة أن تصلي مكشوفة الرأس على المشهور^(٦)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٧).

وأقلّ ما تصلي فيه ثوبان تتقنّع بأحدهما وتتجلّل بالآخر^(٨).

وقد استدللّ له بالروايات الآمرة بالقناع

(١) مصباح الفقيه ٢: ١٠٢.

(٢) مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ١٢٤.

(٣) جواهر الكلام ٢: ٥٦.

(٤) المقنن: ٧.

(٥) المقننة: ٣٩.

(٦) المختلف ٢: ١١٣.

(٧) الخلاف ١: ٣٩٢، ٣٩٤، م ١٤٤، المنتهى ٤: ٢٧١.

كشف اللثام ٣: ٢٣٨.

(٨) انظر: أحكام النساء (مصفقات الشيخ المفيد) ٩: ٢٧.

النهاية: ٩٨. الحدائق ٧: ١٠ - ١٤. جواهر الكلام ٨:

١٦٢ - ١٦٨.

(٩) الوسائل ٤: ٤٠٥، الباب ٢٨ من لباس المصلي،

ح ٣.

(١٠) الوسائل ٤: ٤٠٦، الباب ٢٨ من لباس المصلي،

ح ٧.



ولا فرق في الأمة بين الفتن والمدبرة وأُمّ الولد والمكاتبة المشروطة والمطلقة التي لم تؤدّ شيئاً؛ لإطلاق النص^(٦).

وهل يستحبّ لها التَّقَنَعُ أو يكره؟ فيه خلاف^(٧).

والتفصيل في محله.

(انظر: رَق، ستر، صلاة)

٣ - التَّقَنَعُ بعد الغسل وقبل الإحرام :

ذكر الشيخ الصدوق أنّ من غسل للإحرام ولبس ثوبي الإحرام فلا يقنّع رأسه بعد الغسل^(٨)، وإن لبس فيستحبّ

(١) الوسائل ٤: ٤٠٦، ب ٢٨ من لباس المصلّي، ح ٨.

(٢) الخلاف ١: ٣٩٦، م ١٤٥. المعتبر ٢: ١٠٣. التذكرة ٢: ٤٤٨. كشف اللثام ٣: ٢٤٠. الحقائق ٧: ٥. جواهر الكلام ٨: ٢٢١.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٩، ب ٢٩ من لباس المصلّي، ح ١.

(٤) الوسائل ٤: ٤٠٩، ب ٢٩ من لباس المصلّي، ح ٢.

(٥) انظر: الوسائل ٤: ٤٠٩، ب ٢٩ من لباس المصلّي.

(٦) المدارك ٣: ١٩٩.

(٧) انظر: المدارك ٣: ١٩٩. كشف اللثام ٣: ٢٤٠.

٢٤١ - الحقائق ٧: ١٧ - ١٩. جواهر الكلام ٨: ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٨) المقنع ٢١٨.

بأن تقنّع بالخمّار، فإن لم تجد فتوبين تنزّر بأحدهما وتقنّع بالآخر...»^(١).

والتفصيل في محله.

(انظر: ستر، صلاة)

ب - تقنّع الأمة :

لا يجب على الأمة ستر رأسها في الصلاة، مزوّجة كانت أو غير مزوّجة ما لم ينعق منها شيء، وقد ادّعي عليه الإجماع^(٢).

ويدلّ على ذلك عدّة روايات :

منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: قلت: الأمة تغطّي رأسها إذا صلّت؟ فقال: «ليس على الأمة قناع»^(٣).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث - قال: «ليس على الإماء أن يتقنّعن في الصلاة»^(٤).

وغيرهما من الروايات التي تدلّ على عدم وجوب التقنّع على الأمة في الصلاة^(٥).



إعادته^(١)؛ وذلك للروايات:

الذباب حين يريد النوم يغطي وجهه؟ قال: «نعم، ولا يخمر رأسه...»^(٨).

وهناك تفاصيل أخرى مذكورة في مصطلح (إحرام).

منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع ولا تطيب... فتعيد الغسل»^(٢).

٥ - التقنع بعد الحلق قبل الطواف:

يستحب لمن حلق رأسه في الحج أن يتشبه بالمحرمين قبل طواف الزيارة في ترك لبس المخيط إلى أن يطوف طواف الزيارة.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً أنه قال: «إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه... فأعد الغسل»^(٣).
والتفصيل في محله.

(انظر: إحرام)

٤ - تقنع الرجل حال الإحرام:

ويكره أن يتقنع ويغطي رأسه^(٩)؛ لصحيح محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل... رمى الجمرة

لا يجوز للرجل حال الإحرام أن يقنع رأسه ويغطي اختياراً^(٤)، وأدعي عليه الإجماع^(٥).

واستدل له بالنصوص المستفيضة^(٦):

- (١) المدارك ٧: ٢٥٠. الذخيرة: ٥٨٥. كشف اللثام ٥: ٢٤٧. جواهر الكلام ١٨: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٢) الوسائل ١٢: ٣٣٢، ب ١٣ من الإحرام، ح ٢.
- (٣) الوسائل ١٢: ٣٣٢، ب ١٣ من الإحرام، ح ١.
- (٤) التذكرة ٧: ٣٣٠. وانظر: المقنعة: ٤٣٢. المبسوط ١: ٤٣٥. السرائر ١: ٥٤٦. المسالك ٢: ٢٦٢.
- (٥) التذكرة ٧: ٣٣٠. المدارك ٧: ٣٥٣. الحقائق ١٥: ٤٨٩. مستند الشيعة ١٢: ١٨.
- (٦) جواهر الكلام ١٨: ٣٨٢.
- (٧) الوسائل ١٢: ٤٩٣، ب ٤٨ من ترك الإحرام، ح ١.
- (٨) الوسائل ١٢: ٥١٠، ب ٥٩ من ترك الإحرام، ح ١.
- (٩) التذكرة ٨: ٣٤٤. فقه الصادق ١٢: ١٤٦.

منها: صحيحة عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمة لا تستنقب؛ لأنَّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»^(٧).

ومنها: صحيحة زرارعة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: المحرم يؤذيه



وطلاقها^(٦)، وذلك لروايتي السكوني^(٧)، وأبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «طلاق الأخرس أن يأخذ مقنعتها ويضعها على رأسها، ثم يعتزلها»^(٨).

وذكر المحقق النجفي أن ما في الروايتين محمول على أن ذلك من أفراد الإشارة، لا اختصاص صحة الطلاق بذلك منها؛ لضعف الخبرين وإن كان ما ذكره هو الأحوط، تخلصاً ممّا حكى عن جماعة - منهم الشيخان الصدوقان - من اعتبار ذلك^(٩).

وتفصيل ذلك في محله.

(انظر: طلاق)

(١) الوسائل ١٤: ٢٤١، ب ١٨ من الحلق والتقصير،

ح ٢.

(٢) الوسائل ١٤: ٢٤١، ب ١٨ من الحلق والتقصير،

ح ٤.

(٣) الوسائل ١٤: ٢٣٣، ب ١٣ من الحلق والتقصير،

ح ٥.

(٤) التذكرة ٨: ٣٣٥، فقه الصادق ١٢: ١٤٧.

(٥) جواهر الكلام ٣٣: ١١٠، وانظر: الحدائق ٢٥: ٢١٦.

(٦) الفقيه ٣: ٥١٥، ذيل الحديث ٤٨٠٦. المقنع: ٣٥٣.

(٧) الوسائل ٢٢: ٤٨، ب ١٩ من مقدمات الطلاق، ح ٣.

(٨) الوسائل ٢٢: ٤٨، ب ١٩ من مقدمات الطلاق، ح ٥.

(٩) جواهر الكلام ٣٣: ١١١.

وذبح وحلق، أيعطي رأسه؟ فقال: «لا، حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة»، قيل له: فإن كان فعل؟ قال: «ما أرى عليه شيئاً»^(١).

وصحيح سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل رمى الجمار وذبح وحلق رأسه، أيلبس قميصاً وقلنسوة قبل أن يزور البيت؟

فقال: «إن كان متمتعاً فلا، وإن كان مفرداً للحج فنعم»^(٢).

هذا، ولكنّ الاستفادة من رواية العلاء^(٣) وغيره جواز لبس القميص والتقنع، فمقتضى الجمع بين الطائفتين حمل النهي فيهما على الكراهة^(٤).

والتفصيل في محله.

٦ - اعتبار وضع القناع على رأس الزوجة في وقوع طلاق الأخرس:

لا إشكال ولا خلاف في أن طلاق الأخرس يقع بالإشارة الدالة عليه^(٥).

ولكن ظاهر الصدوقين اعتبار إلقاء القناع على رأس المرأة التي يريد الأخرس



وحجّة قوله من باب الشهادة، وثانياً: في التقويم بمعنى التعديل والإصلاح، وثالثاً: في التقويم بمعنى حساب الزمن. وإليك بيان ذلك:

تقويم

أولاً - التعريف :

التقويم لغة: مصدر قَوِّمَ، ويأتي على معانٍ:

أحدها: التعديل والإصلاح، يقال: قَوِّمَ المعوّج، أي عدّله وأزال عوجه.

ثانيها: جعل القيمة للشيء، يقال: قَوِّمَ المتاع، أي جعلت له قيمة معلومة.

ثالثها: حساب الزمن بالسنين والشهور والأيام.

وتقويم البلدان: تعيين مواقعها وبيان ظواهرها^(١).

واستعمله الفقهاء في نفس هذه المعاني.

ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

يختلف حكم التقويم باختلاف موارده ومعانيه، فيقع الكلام أولاً: في التقويم بمعنى تقدير السلعة بنقد وجعل القيمة لها وتطبيقاتها في الفقه، وشرائط المقوّم

الأول - التقويم بمعنى تقدير ثمن السلعة وجعل القيمة لها :

ويقع الكلام في جهتين:

الأولى - موارد التقويم في الفقه :

للتقويم بمعنى التقدير موارد مختلفة، وهي - بترتيب أبواب الفقه - كما يلي:

١ - تقويم عروض التجارة :

اختلف الفقهاء في حكم مال التجارة وهل تجب فيه الزكاة أم تستحب، إلا أن الذي ذهب إليه الأكثر^(٢) - بل المشهور^(٣)، بل نسبته بعضهم إلى الإمامية^(٤) - استحباب

(١) المعجم الوسيط ٢: ٧٦٨. وانظر: الصحاح ٥: ٢٠١٧.

لسان العرب ١١: ٣٥٧. المصباح المنير: ٥٢٠.

القاموس المحيط ٤: ٢٣٨.

(٢) التذكرة ٥: ٢١٠. المدارك ٥: ٤٩.

(٣) جواهر الكلام ١٥: ٧٣. الزكاة (تراث الشيخ الأعظم): ٢٤٠.

(٤) الانتصار: ٧٨. وهو الظاهر من الغنية: ١٢٨.



ولكن ذهب صاحب المدارك إلى أنه: «مشكل على إطلاقه، والأصح أن الثمن إن كان من أحد النقيدين وجب تقويم السلعة بما وقع به الشراء كما صرح به المصنّف في المعبر والعلامة ومن تأخّر عنه؛ لأنّ نصاب العرض مبنيّ على ما اشتري به، فيجب اعتباره به كما لو لم يشتري به شيئاً... ورأس المال إنّما يعلم بعد التقويم بما وقع به الشراء، ولو وقع الشراء بالنقيدين وجب التقويم بهما، ولو بلغ أحدهما النصاب زكاه دون الآخر، ولو كان الثمن عروضاً قوّم بالنقد الغالب، واعتبر بلوغ النصاب ووجود رأس المال في الحول به خاصة، ولو تساوى النقدان كان له التقويم بأيّهما شاء، ويكفي في استحباب الزكاة بلوغ القيمة النصاب

إخراج زكاتها، مع مراعاة توفّر شروطها من بلوغ النصاب وحولان الحول.

ثم إنّ المشهور تعلّق الزكاة بقيمة المتاع لا بعينه، وعليه تقوّم بالدرهم أو الدينانير.

بل صرح بعضهم بعدم وجدان الخلاف في أصل التقويم بهما؛ لأنّهما أصل المال، ولذا كانا المرجع في الديات وفي عوض المتلفات وأروش الجنائيات والمعييات وغير ذلك ممّا يرجع إلى الغرامات ونحوها^(١).

لكنّ الفقهاء اختلفوا في كيفية التقويم بأحدهما، وأنّه هل يفرّق بين كون ثمن المتاع عروضاً أو نقداً وبين كون الثمن من جنس ما وقع به التقويم وعدمه، أم لا؟

(١) جواهر الكلام ١٥: ٢٧٦.

(٢) الوسائل ٩: ١٣٩، ب ١ من زكاة الذهب والفضة، ح ٧. قال: قلت له [لأبي إبراهيم عليه السلام]: تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً، أعليها في الزكاة شيء؟ فقال: «إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة؛ لأنّ عين المال الدراهم، وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات».

(٣) جواهر الكلام ١٥: ٢٧٦.

قال المحقّق النجفي: «مقتضى المتن وغيره ممّن أطلق أنّه لا فرق في التقويم بأحدهما بين كون ثمن المتاع عروضاً أو نقداً وبين كون الثمن من جنس ما وقع به التقويم وعدمه؛ ولعلّه لإطلاق ما دلّ على التقويم من موثّق إسحاق بن عمّار^(٢) وغيره»^(٣).



بأحدهما، وكذا وجود رأس المال»^(١).

وقال المحقق النجفي - بعد مناقشة ما ذكره صاحب المدارك وغيره - : «نعم، لو كان مال التجارة دراهم أو دنائير اتجه اعتبار نصابهما، ولا يلحظ قيمة كل منهما بالآخر؛ ضرورة كون كل منهما قيمة لباقي الأموال كما هو واضح»^(٢).

وتفصيل البحث في محله.

(انظر: زكاة)

٢ - تقويم جزاء الصيد :

في بعض كفارات الصيد إذا عجز المكلف عن الفدية المخصوصة يدفع قيمتها، ومن ذلك قتل النعامة، فإن فيه بدنة، ومع العجز عنها تقوّم ويفضّ ثمنها على البر أو على ما يعدّ طعاماً - على الخلاف في ذلك - ويتصدّق به على المساكين لكلّ مسكين مدّان على المشهور، ثمّ إن عجز عن الإطعام صام عن كل مدّين يوماً، وكذلك الحال في بقر الوحش وحماره وقتل الضبي^(٣).

وكذلك كلّ ما لا تقدير لفديته فإنّ في قتله قيمته^(٤).

ووقع البحث في أجزاء العدل الواحد هنا لكونه من باب الإخبار، أم لا بدّ من التعدّد لكونه من باب الشهادة^(٥).
والتفصيل في محله.

(انظر: صيد، كفارة)

٣ - تقويم جارية المغنم ولدها لو وطأها الغانم فحبلت :

لا يجوز للغانم وطء جارية المغنم قبل القسمة، فإن وطأها فأحبّلها كان حكم ولدها حكمها، فيكون له منه بقدر نصيبه من الغنيمة، ويقوّم بقية سهم الغانمين عليه، ويلزمه سهم الغانمين. ثمّ ينظر، فإن كانت القيمة قدر حقّه فقد استوفى حقّه، وإن كان أقلّ أعطي تمام حقّه، وإن كان أكثر ردّ الفضل، ويلحق به الولد لحوقاً صحيحاً؛ لأنّه ولد شبهة، وتكون الجارية أمّ ولده^(٦).

(انظر: جهاد، غنيمة)

(١) المدارك ٥: ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) جواهر الكلام ١٥: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢٠: ١٩٣ وما بعدها.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٢٠: ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٥) جواهر الكلام ٢٠: ٢٥٠.

(٦) المبسوط ١: ٥٧٢. الخلاف ٥: ٥٢٩، م ١٥. القواعد ١:

٤٩٥. التذكرة ٩: ١٥٠ - ١٥١.



٤ - تقويم ولد الجارية لو وطأها مشرك
ثم أسلم :

إلى قيمة المجموع ويسقط من الثمن بقدر
ما قابل الفاسد بتلك النسبة (٢).

لو أخذ مشرك جارية مسلم فوطأها
فولدت منه وظفر المسلمون بها كانت هي
وأولادها لملكها، فإن أسلم الواطئ لها
لم يزل ملك مالكةا عن ذلك بإسلامه .

وطريق التقويم في المملوك ظاهر، وأما
في الحرّ فبأن يقوم لو كان عبداً على ما هو
عليه من الأوصاف والكميات، وكذا الحال
في الخمر والخنزير، فإنهما يقومان
بقيمتها عند مستحليهما، وذلك إما بإخبار
جماعة منهم كثيرة يؤمن اجتماعهم على
الكذب، ويحصل بقولهم العلم أو الظنّ
المتاخم له، أو بإخبار عدلين من المسلمين
يطلعان على حاله عندهم (٣).

وأما لو وطأها بعد إسلامه وهو يظنّ
أنها ملكه ثم ولدت منه كان ولده أيضاً
لسيد الجارية، إلا أنه يقوم على الأب
ويؤخذ منه قيمته، ويلزم الواطئ عقربا
لسيدها (١).

(انظر: جهاد)

٥ - تقويم ما يملك وما لا يملك إذا باعها
معاً :

الثاني: ما لو باع الفضولي مال غيره مع
مال نفسه صفقةً صحّ فيما يملك، ووقف
الآخر على إجازة المالك، فإن أجاز نفذ
البيع وقسّط الثمن عليهما بنسبة المالكين،
بأن يقوموا جميعاً، ثم يقوم أحدهما منفرداً،
ثم ينسب إلى قيمة المجموع.

يمكن تصوير مصاديق مختلفة لبيع
ما يملك وما لا يملك نشير إلى بعضها
فيما يلي :

الأول: ما لو باع العبد والحرّ، أو الشاة
والخنزير، أو الخلّ والخمر، فقد ذهب
بعض الفقهاء إلى صحّة البيع فيما يملك
وبطلانه في الآخر، ويقومان جميعاً، ثم
يقوم أحدهما منفرداً، ثم تنسب قيمته

(١) المذهب ١: ٣١٢-٣١٣.

(٢) كشف الرموز ١: ٤٤٦-٤٤٧. القواعد ٢: ٢٠. مجمع
الفائدة ٨: ١٦٣. الرياض ٨: ١٢٩. مستند الشيعة ١٤:
٣٠٠.

(٣) كشف الرموز ١: ٤٤٦-٤٤٧. المسالك ٣: ١٦٣.
الرياض ٨: ١٢٩. جواهر الكلام ٢٢: ٣٢١.



عليه، فيلزم أخذ العوض والمعوض، كما إذا اشتراه بخمسين وقوم معيماً بها وصحيحاً بمئة، وعلى اعتبار النسبة يرجع في المثال بخمسة وعشرين^(٣).

ولو اختلفت أحوال التقويم فهل الاعتبار في التقويم يكون حال العقد أو القبض أو غيرهما؟

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ المعبر حال العقد؛ لأنّه حين الانتقال إلى ملك المشتري، ووقت استحقاقه الأرض، لا يوم القبض باعتبار أنّه يوم دخول المبيع في ضمانه، ويوم استقرار الملك؛ لأنّه لا دخل لذلك في اعتبار القيمة^(٤).

(١) القواعد ٢: ١٩ - ٢٠. وانظر: المسالك ٣: ١٦١ - ١٦٢. مجمع الفائدة ٨: ١٦٢. الرياض ٨: ١٢٦ - ١٢٨. مستند الشيعة ١٤: ٢٩٧ - ٣٠٠. جواهر الكلام ٢٢: ٣٠٩ - ٣١٣. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٥١٣ - ٥١٨.

(٢) جواهر الكلام ٢٣: ٢٣٦.

(٣) المبسوط ٢: ٧٠. الشرائع ٢: ٣٨. الدروس ٣: ٢٨٧. المسالك ٣: ٢٩٩ - ٣٠٠. الحدائق ١٨: ٤٣٨. الرياض ٨: ٢٧٤ - ٢٧٥. جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٨ - ٢٨٩.

(٤) الدروس ٣: ٢٨٨. جامع المقاصد ٤: ٣٣٥. المسالك ٣: ٣٠٠. جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٩.

هذا إذا كان المال من ذوات القيم، وإن كان من ذوات الأمثال قسّط على الأجزاء^(١).

وقد ذكر الفقهاء بحوثاً مفصلة فيه تأتي في محالّها.

(انظر: بيع)

٦ - تقويم المبيع المعيب لمعرفة الأرض :

إذا اشترى شيئاً وقبضه ثمّ وجد به عيباً كان عند البائع فالمشتري بالخيار بين فسخ العقد وأخذ الأرض على المشهور، بل المدعى عليه الإجماع.

وقد يتعيّن الأرض دون الردّ فيما إذا لم يمكن الردّ، كما إذا حدث عيب عند المشتري أو تصرّف فيه أو تلفت العين أو غير ذلك من مسقطات الردّ^(٢).

وكيفية معرفة الأرض أن يقوم المبيع صحيحاً ومعيباً، وينظر في نسبة النقيصة من القيمة، فيؤخذ من الثمن مثل نسبة نقص المعيب عن الصحيح.

لا أنّه يؤخذ تفاوت ما بين المعيب والصحيح؛ لأنّه قد يحيط بالثمن أو يزيد



واختار بعضهم اعتبار أقلّ الحالين قيمة من وقت العقد ووقت القبض^(١).

٨ - تقويم المبيع والزيادة لو كانت بفعل القابض :

واحتمل آخر أن كون المدار على القيمة حال استحقاق الأرض باختياره أو بحصول المانع من الردّ؛ لأنّ ذلك الوقت هو وقت استحقاق الأرض؛ إذ قبله كان البائع مخيراً بين الردّ والأرض، فهو غير مستحقّ على التعيين^(٢).

صرّح بعض الفقهاء بأنّ الزيادة المتّصلة والمنفصلة الحاصلة للعين في المقبوض بالسوم أو البيع الفاسد للمالك.

وتفصيله في مصطلح (أرض).

نعم، لو كانت الزيادة بفعل القابض وكان جاهلاً فهو شريك للمالك بالنسبة، سواء كانت عيناً مثل الصبغ أو لا، مثل تعليم صنعة، بأن يقوّم بلا تلك الزيادة مرّةً ومعها أخرى، ويجعل ما به التفاوت للقابض، فإنّه شريك بذلك المقدار، فالزيادة مختصة بالقابض^(٥).

٧ - تقويم المبيع حاملاً ومسقطاً إذا شرط الحمل :

(انظر: بيع)

لو اشترى الحامل من الإنسان أو الحيوان مع ما في بطنها فسقط الحمل قبل القبض رجع المشتري بحصة الولد من الثمن.

٩ - تقويم الجارية إذا وطأها أحد الشريكين :

وطريق ذلك: أن تقوّم الأمّ حاملاً ومجهضاً، ثم يرجع بنسبة التفاوت من الثمن^(٣)؛ لأنّ الإجهاض في الأمة عيب ربما نقصت به القيمة؛ إذ هي في حال الإجهاض مريضة، فيرجع بنسبة التفاوت بين القيمتين^(٤).

لو اشترى اثنان أو أكثر جاريةً حرم على كلّ واحد منهم وطؤها، فإن وطأها

(١) المبسوط ٢: ٧٠.

(٢) جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٣) الشرائع ٢: ٥٧. المسالك ٣: ٣٧٩. الروضة ٣: ٣٠٩.

الحدائق ١٩: ٣٩٤. جواهر الكلام ٢٤: ١٥٧.

(٤) الحدائق ١٩: ٣٩٤.

(٥) مجمع الفائدة ٨: ١٩٣ - ١٩٤.

وتفصيله في مصطلح (بيع).



أحدهم لشبهة فلا حدّ^(١) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه^(٢).

ولو حملت تعلق بها حكم أمّهات الأولاد، فتقوم على الواطئ بلا خلاف فيه^(٣)، بل ادّعي الإجماع عليه^(٤)؛ لأنّ الاستيلاد بمنزلة الإنثلاف، لتحريم بيعها، وانعتاقها بموت سيدها، فكان عليه غرامة حصص باقي الشركاء^(٥).

وهل يعتبر قيمتها وقت الإحبال - كما اختاره كاشف الغطاء^(٦) - أو يوم الوطئ - كما في التحرير^(٧) والدروس^(٨) - أو وقت التقويم - كما هو مختار المحقق النجفي^(٩) - أو أكثر الأمرين من يوم الوطئ إلى وقت التقويم - كما مال إليه ثاني الشهيدين^(١٠) - أو أكثرهما من حين الإحبال إلى وقت التقويم - كما في المختلف^(١١) والمهذب البارع^(١٢) - أو أكثر الأمرين من الثمن والقيمة وقت التقويم - وهو الذي اختاره الشيخ الطوسي^(١٣)، واستقره البحراني^(١٤) - أو أكثرهما من حين الحمل إلى زمان الانتقال - كما هو مختار المقدّس الأردبيلي^(١٥)؟ أقوال:

وذهب بعض الفقهاء إلى تقويم الأمة

على الواطئ بنفس الوطء^(١٦)؛ استناداً إلى ظاهر رواية عبد الله بن سنان - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجال اشتركوا في أمة فائتمنوا بعضهم على أن تكون الأمة عنده فوطأها؟ قال: «يدراً عنه من الحد بقدر ما له فيها من النقد، ويضرب بقدر ما ليس له فيها، وتقوم الأمة عليه بقيمة ويلزمها، وإن كانت القيمة أقل من الثمن الذي اشترت به الجارية ألزم ثمنها الأوّل، وإن

(١) التذكرة ١٠: ٣١٢. وانظر: الرياض ٨: ٤٢٦.

(٢) جواهر الكلام ٢٤: ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٣) الحدائق ١٩: ٤٧٨.

(٤) كشف الرموز ١: ٥٢٠. شرح القواعد (كاشف الغطاء) ٢: ١٢٩ (مخطوط).

(٥) المهذب البارع ٢: ٤٦٧. المسالك ٣: ٣٩٩. الحدائق ١٩: ٤٧٨.

(٦) شرح القواعد ٢: ١٩٢ (مخطوط).

(٧) التحرير ٢: ٤١١.

(٨) الدروس ٣: ٢٣٠.

(٩) جواهر الكلام ٢٤: ٢٥٠ - ٢٥١.

(١٠) المسالك ٣: ٣٩٩.

(١١) المختلف ٥: ٢٥٥.

(١٢) المهذب البارع ٢: ٤٦٨.

(١٣) النهاية: ٤١٢.

(١٤) الحدائق ١٩: ٤٧٩.

(١٥) مجمع الفائدة ٨: ٢٩٣.

(١٦) النهاية: ٤١١ - ٤١٢.



كانت قيمتها في ذلك اليوم الذي قومت فيه أكثر من ثمنها ألزم ذلك الثمن وهو صاغر؛ لأنّه استفرشها...»^(١) - ولكن خالفه أكثرهم.

وهناك تفاصيل أخرى تأتي في محلّها.
(انظر: بيع)

يقوماً جميعاً، ثمّ يقوم الولد وحده، أو تقوم الأم وحدها ومع الولد، أو كلّ منهما وحده؛ لأنّ الأم تنقص قيمتها إذا ضمت إليه لمكان اشتغالها بالحضانة، والولد تنقص قيمته منفرداً لضياعه^(٥).

وتفصيل ذلك في مصطلح (رهن).

١١ - تقويم الأرض والبناء والغرس مع إفلاس المشتري :

لا خلاف في أنّه لو اشترى أرضاً فغرس المشتري فيها أو بنى ثمّ أفلس كان صاحب الأرض أحقّ بها؛ لصدق وجود العين^(٦)، ولأنّها متميّزة عن مال المفلس، ولا يستلزم الرجوع فيها أخذاً لمال المفلس ولا ضرراً عليه؛ لأنّه يبقى فيها إلى أن يفنى بغير أجره^(٧).

ولكنّهم اختلفوا في أنّه هل له إزالة

١٠ - تقويم الأم والولد إذا رهنهما معاً :

يجوز رهن الجارية بولدها الصغير وبدونه^(٢)؛ لأنّ الرهن لا يزيل الملك ولا يمنعها الرهن من الرضاع، فلا يضّرّ ذلك بالولد، فإذا حلّ الدين فإنّ قضاء الراهن من غيرها انفكّت من الرهن، وإن لم يقضه من غيرها ينظر، فإن كان قد بلغ الولد سبع سنين فصاعداً بيعت الجارية دون ولدها؛ لأنّ التفريق بينهما يجوز في هذا السنّ، وإن كان دون ذلك لم يجز التفريق بينهما ويباعان معاً، فما قابل قيمة الجارية فهو رهن يكون المرتهن أحقّ به من سائر الغرماء، وما قابل الولد فلا يدخل في الرهن ويكون الجميع فيه سواء^(٣).

وكذا لو حملت بعد الارتهان^(٤).

وطريق تعيين قيمة الأم والولد أن

(١) الوسائل ١٨: ٢٧٠، ب ١٧ من بيع الحيوان، ح ١.

(٢) المبسوط ٢: ١٦٩. الدروس ٣: ٣٩١.

(٣) المبسوط ٢: ١٦٩.

(٤) الدروس ٣: ٣٩١.

(٥) الدروس ٣: ٣٩١. وانظر: القواعد ٢: ١١٠. جواهر

الكلام ٢٥: ١٤٠ - ١٤١.

(٦) الحقائق ٢٠: ٤٠٥. جواهر الكلام ٢٥: ٣١١.

(٧) المسالك ٤: ١١٠.



الغرس والأبنية أم لا؟ ذهب المشهور إلى عدم جواز إزالتها؛ لأنّها وضعت بحقّ في ملكه، فتكون محترمة^(١).

وذهب بعض إلى الجواز مع الأرض^(٢)، وربما استدلّ له بظاهر الخبر^(٣)، بتقريب: أنّ الغرض من الرجوع في العين استحقاق منافعها، فحيث وضع الغرس والبناء فيها بحقّ فطريق الجمع بين الحقيّن هو جواز قلعه بالأرض، فإنّه على هذا الوجه لا يفوت على صاحب الأرض الانتفاع بأرضه، ولا ضرر على صاحب الغرس والبناء؛ لأخذه الأرض^(٤).

ثمّ إنّّه على القول بعدم جواز إزالتها فالطريق إلى وصول كلّ ذي حقّ إلى حقّه هو أن تباع الأرض بما فيها من البناء والغرس ويكون لكلّ منهما من الثمن ما قابل حصّته، ويعلم ذلك بأنّ يقوموا معاً، ثمّ تقوم الأرض مشغولة بهما ما بقيا مجّاناً، وتنسب قيمتها كذلك إلى قيمة المجموع، ويؤخذ من الثمن للأرض بنسبة ذلك، والباقي للمفلس.

هذا إن رضي البائع ببيع الأرض، وأمّا لو امتنع فلا يجبر بل يباع مال المفلس

على حالته التي هو عليها من كونه في أرض الغير مستحقّ البقاء إلى أن يفنى مجّاناً، فإنّ ذلك هو حقّه، وحيث يباع كذلك يصير حكمه حكم من باع أرضاً واستثنى شجرة في جواز دخول مالها إليها وسقيها، إلى غير ذلك^(٥).

وعلى القول بجواز قلع الغرس وإزالة البناء بالأرض فطريق تقديره أن يقوم الغرس قائماً إلى أن يفنى بغير أجره، ويقوم البناء ثابِتاً كذلك، ثمّ يقوم مقلوعاً، وينظر ما بينهما من التفاوت فهو الأرض^(٦).

وتفصيله في مصطلح (أرض، تفليس).

(١) المسالك ٤: ١١٠. الحقائق ٢٠: ٤٠٥ - ٤٠٦. جواهر الكلام ٢٥: ٣١١ - ٣١٢.

(٢) المبسوط ٢: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) الوسائل ١٨: ٤١٥، ب ٥ من الحجر، ح ٢. وهو خبر عمر بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن الرجل يركبه الدين فيوجد متاع رجل عنده بعينه؟ قال: «لا يحاصه الغرماء».

(٤) المسالك ٤: ١١٠. الحقائق ٢٠: ٤٠٦. جواهر الكلام ٢٥: ٣١١.

(٥) المسالك ٤: ١١١ - ١١٢. الحقائق ٢٠: ٤٠٦ - ٤٠٧. جواهر الكلام ٢٥: ٣١٣.

(٦) المسالك ٤: ١١١. الحقائق ٢٠: ٤٠٦. جواهر الكلام ٢٥: ٣١٢.



١٢ - تقويم المزروع والمغروس في الأرض المستأجرة :

إذا استأجر إنسان داراً ليسكنها، وفيها بستان، فزرع فيها زرعاً وغرس شجراً، ثم أراد الثقلة منها، فإن كان فعل ذلك بإذن صاحب الدار وجب على صاحبها أن يقوم جميع ما فيها من الزرع أو النخل، ويدفع ثمنه للزارع والغارس، وإن كان فعل ذلك بغير أمره كان لصاحب الدار قلع ذلك وتسليمه إليه^(١).

وتفصيل ذلك في مصطلح (إجارة).

١٣ - تقويم المنفعة والأصل إذا أوصى بالمنافع :

لا خلاف في صحّة الوصيّة إذا أوصى بخدمة عبد أو ثمرة بستان أو سكنى دار أو غير ذلك، سواء كانت أعياناً أو غير أعيان، على التأييد أو مدّة معيّنة، فإذا أوصى بالمنافع قوّمت المنفعة، فإن خرجت من الثلث، وإلا كان للموصى له ما يحتمله الثلث^(٢).

ثمّ إنّه إن لم تكن المنفعة الموصى بها مؤبّدة فأمرها سهل ولا خلاف فيه ؛ لأنّ

للعين قيمة معتبرة بعد إخراج تلك المنفعة، فتقوم المنفعة على الموصى له، والأصل بما بقي فيه من المنافع على الورثة^(٣).

إنّما الخلاف في المنفعة المؤبّدة، وقد اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة :

أحدها: تقويم العين بمنافعها، وخروج مجموع القيمة من الثلث؛ لخروجها بسلب جميع منافعها عن التقويم، فقد فات على الورثة جميع القيمة، فكانت العين هي الفائتة، ولأنّ المنفعة المؤبّدة لا يمكن تقويمها؛ لأنّ مدّة عمره غير معلومة، وإذا تعدّر تقويم المنافع تعيّن تقويم الرقبة^(٤).

ثانيها: تقويم المنفعة من الثلث على الموصى له، والرقبة على الورثة وإن كانت مسلوّبة بالمنافع، ومرجعه إلى أنّ المعتبر

(١) النهاية: ٤٤١. المذهب ٢: ١٣. السرائر ٢: ٤٤٨. المختل ٦: ١٤٧.

(٢) المبسوط ٣: ٢١٢. النذكرة ٢١: ٤١١، ٤١٢، ٤١٥. الحدائق ٢٢: ٤٨٥. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٧ - ٣٣٨. الوصايا والموارث (تراث الشيخ الأعظم): ٩٨.

(٣) المسالك ٦: ١٩٤ - ١٩٥. الحدائق ٢٢: ٤٨٦ - ٤٨٧. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٨.

(٤) انظر: النذكرة ٢١: ٤١٥. المسالك ٦: ١٩٥. الحدائق ٢٢: ٤٨٧. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٨.



ما بين قيمتها بمنافعها وقيمتها مسلوقة المنافع، وعلى هذا تحسب قيمة الرقبة من التركة؛ لأنَّ الرقبة باقية للوارث، يقدر على الانتفاع بها بالعتق لو كان مملوكاً، ويبيعها من الموصى له أو مطلقاً، وهبتها، والوصية بها، فلا وجه لاحتسابها على الموصى له.

ويمكن الانتفاع من البستان بما ينكسر من جذوعه ويبيس، ومن الدار بآلاتها إذا خربت ولم يعمرها الموصى له، فحينئذٍ يقوم العبد - مثلاً - بمنفعته، فإذا قيل: (مئة) قوم مسلوب المنفعة، صالحاً للعتق وغيره، وإذا قيل: (عشرة) علم أنَّ قيمة المنفعة تسعون، فيعتبر أن يبقى مع الورثة ضعفها ومن جملته الرقبة بعشرة^(١).

ثالثها: تقويم المنفعة على الموصى له فتحتسب من الثلث، وأمَّا الرقبة فلا تقوم على الموصى له ولا على الورثة، أمَّا الموصى له فظاهر؛ لأنها ليست له، وأمَّا الوارث فللحيلولة بينه وبينها، وسلب قيمتها بسلب منافعها، فكأنَّها تالفة^(٢). ويتفرَّع على هذه الأقوال مسائل كثيرة، والتفصيل في محله. (انظر: وصية)

١٤ - وطء الأب أمة ابنه الصغير بعد التقويم على نفسه :

لا يجوز للأب أو الابن أن يطأ مملوكة الآخر إلا بعقد أو ملك أو تحليل؛ وذلك لقاعدة قبح التصرف في مال الغير بغير إذنه^(٣).

ولكن يجوز للأب أن يقوِّم مملوكة ابنه إذا كان صغيراً ثم يطأها بالملك بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه^(٤).

وهل المراد من تقويمها تملكها بعقد شرعي كبيع ونحوه، أو يكفي في ملكه مجرّد تقويمها على أن تكون مملوكة له بالقيمة في ذمته مثلاً لولده؟

صرّح غير واحد من الفقهاء بالأوّل؛

(١) التذكرة ٢١: ٤١٦. المسالك ٦: ١٩٥ - ١٩٦. الحدائق

٤٨٧ - ٤٨٨. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٨.

(٢) المبسوط ٣: ٢١٢. وانظر: التذكرة ٢١: ٤١٦. المسالك

١٩٦: ٦. الحدائق ٢٢: ٤٨٨.

(٣) الرياض ١٠: ١٧١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤.

(٤) انظر: الجامع للشرائع ٤٤٩. القواعد ٢: ١٣. المسالك

٧: ٢٨٧. الرياض ١٠: ١٧١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤.

مستمسك العروة ١٤: ١٩٢. مباني العروة (النكاح) ١:

٣٤٥.



١٥ - تقويم العبد لو عتق أحد الشريكين
نصيبه منه أو أوصى بعقته :

لأصالة عدم دخولها في الملك إلا بالملك
الشرعي^(١).

لو أعتق الشريك نصيبه من عبد فلا
يخلو إما أن يكون موسراً أو معسراً، فإن
كان المعتق موسراً قوم عليه العبد مع قصده
الإضرار بلا خلاف فيه^(١١)، بل ومع عدم
قصده عند الأكثر^(١٢)، خلافاً لبعضهم
فأوجب على العبد السعي^(١٣)، وذهب

بل في جامع المقاصد القطع بذلك تارةً،
ونفي الخلاف أخرى^(٢)، وذهب بعض
الفقهاء إلى كفاية التقويم في جواز
التصرف^(٣).

وهل يلحق الجدّ بالأب أم لا؟ ذهب
بعضهم إلى الإلحاق^(٤)، وأشكل فيه بعض
آخر^(٥).

(١) المسالك ٧: ٢٨٧. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤.

(٢) جامع المقاصد ١٢: ٣٠٢.

(٣) العروة الوثقى ٥: ٥٤٣. مستمسك العروة ١٤: ١٩٤.

(٤) جامع المقاصد ١٢: ٣٠٢. المسالك ٧: ٢٨٧. الرياض

١٠: ١٧٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤ - ٣٥٥. العروة

الوثقى ٥: ٥٤٣، م ٦.

(٥) الرياض ١٠: ١٧٢.

(٦) جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤ - ٣٥٥. العروة الوثقى ٥:

٥٤٣، م ٦.

(٧) المسالك ٧: ٢٨٧. الرياض ١٠: ١٧٢. العروة الوثقى

٥: ٥٤٣، م ٦. مستمسك العروة ١٤: ١٩٤.

(٨) الرياض ١٠: ١٧٢. مستمسك العروة ١٤: ١٩٤. مباني

العروة (النكاح) ١: ٣٥٠.

(٩) كشف اللثام ١٧٩.

(١٠) المختلف ٧: ٢٩٨. مباني العروة (النكاح) ١: ٣٤٥ -

٣٤٨. معتمد العروة ١: ٢٠٨.

(١١) النهاية: ٥٤٢. جواهر الكلام ٣٤: ١٥٤.

(١٢) المسالك ١٠: ٣٢٧. جواهر الكلام ٣٤: ١٥٤.

(١٣) النهاية: ٥٤٢. المهذب ٢: ٣٥٨.

وهل تلحق البنت بالابن أم لا؟ ذهب
الفقهاء إلى إلحاقها به^(٦).

وهل يشترط وجود مصلحة للابن أم
يشترط عدم المفسدة؟ ذهب بعضهم إلى
عدم اشتراطها^(٧)، بل يشترط عدم
المفسدة، وادّعي للأخير الإجماع^(٨)،
وذهب بعض آخر من الفقهاء إلى اشتراط
المصلحة^(٩).

وذهب بعض الفقهاء إلى عدم اختصاص
الحكم بجارية الولد الصغير، بل يشمل
جارية الولد الكبير أيضاً^(١٠).

والتفصيل في محله.

(انظر: نكاح)



وذهب بعض آخر إلى أنه لا يقوّم من في الشركة، بل يعتق منهم بقدر ما يملكه، ولا يعطى شريكه ثمن حصّته وإن كان ثلثه يحتمل ذلك؛ لأنّه بعد موته لا يملك الثلث إذا لم يوص به؛ لأنّه بالموت يزول ملكه إلّا ما استثنى من ثلثه، وهذا ما استثنى شيئاً^(٨). (انظر: وصية)

١٦ - تقويم أمّ الولد على مولاه الذمّي لو أسلمت ومات ولدها :

لو استولد الذمّي أمة ثمّ أسلمت لم تقرّ في يده، ولا يمكنه وطؤها واستخدامها، وجعلت عند امرأة مسلمة تتولّى القيام بحالها، ويؤمر بالإنفاق عليها ما دام ولدها باقياً، فإذا مات الولد قوّمت عليه، وأعطى ثمنها، وإن مات هو قوّمت على ولدها؛

الإسكافي إلى تخيير الشريك بينه وبين إلزام المعتق قيمة نصيبه^(١).

وإن كان معسراً ففيه أقوال :

الأول: استسعاء العبد في نصيب الشريك مع عدم قصد الإضرار^(٢) بلا خلاف، بل ومع قصدها وفاقاً للأكثر، بل المشهور^(٣)، بل ادّعي الإجماع عليه وعلى الأول أيضاً^(٤).

القول الثاني: استقرار الرقّ في الباقي^(٥).

القول الثالث: أنّه إن كان قصد الإضرار بطل العتق، وإن قصد القربة استسعى العبد في فكّ رقبته، وإن امتنع العبد من السعي كان له من نفسه قدر ما أعتق ولمولاه الباقي^(٦).

وتفصيل ذلك في مصطلح (عتق).

ولو أوصى بعتق جميع ممتلكاته، وله ممتلكات يخصّونه وممتلكات بينه وبين غيره، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه يعتق من كان في ملكه، ويقوّم من كان في الشركة، ويعطى شريكه حقّه إن كان ثلثه يحتمل، فإن لم يحتمل عتق منه بقدر ما يحتمله^(٧).

(١) نقله عنه في المختلف ٨: ٣٥.

(٢) المقنع: ٤٦١.

(٣) جواهر الكلام ٣٤: ١٥٤.

(٤) الانتصار: ٣٧٣.

(٥) المبسوط ٤: ٤٢٥.

(٦) النهاية: ٥٤٢. المذهب ٢: ٣٥٨.

(٧) النهاية: ٦١٦ - ٦١٧. المختلف ٦: ٣٤٤.

(٨) المبسوط ٤: ٤٢٧ - ٤٢٨. السرائر ٣: ٢١٤. الحدائق

٤٤٦: ٢٢.



الوارث ما بقي من الرق؛ لأنّه لا صنع له في عتق ما قد عتق منه^(٢).

وتفصيل ذلك في مصطلح (عتق).

١٨ - تقويم ولد الجارية المغصوبة إذا أحبلها الغاصب :

لو غصب جارية فوطأها، فإن أحبلها ألحق نسب الولد بالواطئ؛ لأنّه أحبلها بوطء شبهة، فيكون الولد حرّاً، فإذا وضعت فعلية ما نقصت بالوضع؛ لأنّها مضمونة باليد الغاصبة، ولأنّ سبب النقص كان منه، فيلزمه ضمان ما نقصت.

فإذا ولدت لم يخل من أحد أمرين، إمّا أن تضعه حيّاً أو ميّتاً، فإن وضعت حيّاً فعليه قيمته؛ لأنّه كان من سبيله أن يكون مملوكاً لسيّدها، ووقت التقويم يوم يسقط حيّاً؛ لأنّه الوقت الذي حال بين السيّد وبين التطرّف فيه، لأنّه قبل ذلك لم يملك التصرّف فيه.

وإن خرج ميّتاً فلا ضمان عليه؛ لأنّه

لأنّ المملوك إذا أسلم في يد الكافر قوّم عليه، وهذه قد ولدت منه، فلا يمكن تقويمها ما دام ولدها باقياً، فيؤخّر تقويمها إلى ما بعد موت واحد منهما^(١).

(انظر: أمة، عتق)

١٧ - تقويم الوالدين على الولد إذا ورث أو ملك شقصاً منهما :

إذا ملك الولد أو ورث شقصاً ممّن ينعق عليه عتق ذلك الشقص عليه.

وهل يقوّم عليه ما بقي أم لا؟ ذهب بعض الفقهاء إلى التفصيل بين الإعسار واليسار، بأنّه إن كان من ينتقل إليه معسراً لم يقوّم عليه كما لو باشر عتقه، وإن كان موسراً لم يخل من أحد أمرين، إمّا أن يكون ملكه باختياره أو بغير اختياره، فإن كان ملكه باختياره قوّم عليه نصيب شريكه؛ لأنّ تملكه مع العلم بأنّه ينعق عليه بمنزلة مباشرته بالعتق، سواء ملكه بعوض - كالشراء والصلح - أو بغير عوض كالهبة والوصيّة. وإن ملكه بغير اختياره - كالإرث - فإنّه لا يقوّم عليه؛ لأنّ القدر الذي عتق عليه لم يعتق عن الميّت، فلانّا نعتبر عتقه بعد وفاته، ولا يقوّم على

(١) الخلاف ٦: ٤٢٥ - ٤٢٦، م ٢.

(٢) المبسوط ٤: ٤٣٨، السرائر ٣: ٢٠، المختلف ٨: ٦٠ -

٦١، المهذب البارع ٤: ١٠١ - ١٠٢.



لا يعلمه حيّاً قبل هذا، ولأنّه ما حال بينه وبين سيّده في وقت التصرف^(١).

وتفصيل ذلك في مصطلح (غصب).

١٩ - تقويم ما نقص من المغصوب عند

الغاصب :

إذا نقصت قيمة المغصوب بفعل الغاصب ضمن الأرش، فلو غصب ثوباً وزعفراناً من رجل فصّبه به كان مالكة بالخيار بين أن يأخذه بحاله وبين أن يعتبر التقويم، فإن اختار أن يأخذه بحاله من غير تقويم كان له ذلك؛ لأنّه رضي به، نقص أو لم ينقص.

وإن اختار أن يعتبر التقويم كان له ذلك، فينظر فيه، فإن لم يكن زاد ولا نقص فلا شيء للمغصوب منه، وإن كان قد نقص فعليه ضمان ما نقص؛ لأنّه نقص بفعله^(٢).

وتفصيل ذلك في مصطلح (غصب).

٢٠ - تقويم الأجناس المغصوبة مع

خلطها :

لو غصب أجناساً مختلفة من أشخاص متعدّدين - كعسل وشيرج ودقيق مثلاً -

وطبخ الجميع خبيصاً وجب عليه أن يقوم كلّ واحد من هذه الأجناس منفرداً، ويدفع ثمنه إلى صاحبه، فإن أراد الكلّ ذلك أخذ كلّ واحد منهم من هذا الخبيص بقيمة ماله^(٣).

وتفصيل ذلك في مصطلح (غصب).

٢١ - تقويم المال المشترك مع طلب

الشفيع بالشفعة :

لا خلاف في أنّه لو باع عرصة مقسومة وشقصاً من أخرى غير مقسومة صفقة، كان له الشفعة في الشقص خاصّة بحصّته من الثمن، وترك العرصة للمشتري بحصّته من الثمن، واتّحاد الصفقة لا يخرج كلّاً منهما عن حكمه، ثمّ ينظر في قيمة الشقص والعرصة، ويأخذ الشقص بحصّته من الثمن.

(١) المبسوط ٢: ٤٨٠ - ٤٨١. جواهر الفقه: ١٠٨ - ١٠٩.

المهذب ١: ٤٤٠ - ٤٤١. جواهر الكلام ٣٧: ١٨٤ - ١٩٣.

(٢) المبسوط ٢: ٥٠١. جواهر الفقه: ١١٢. جواهر الكلام ٣٧: ١٥٠، ١٦٠.

(٣) جواهر الفقه: ١١٨. وانظر: المبسوط ٢: ٥٠١ - ٥٠٢. المهذب ١: ٤٤٦.



ولا يجب إفراز القيمة زمن التعريف؛ للأصل، ولأنّ ما في الذمّة لا يخشى هلاكه. ولو أفرزها كان المفز أمانة في يده ولا يضمنه إلّا بالتعدّي أو التفريط^(٩).
وتفصيل ذلك في مصطلح (لقطة).

٢٣ - تقويم الأخشاب والطوب وآلات الدور والمنازل في إرث الزوجة :

ذهب الفقهاء إلى أنّ الزوجة تحرم من بعض ما تركه الزوج، وقالوا: إنّ أهل البيت عليهم السلام أجمعوا على حرمانها من شيء ما^(١٠). وقيل: إنّّه لا يوجد مخالف فيه إلّا ابن الجنيّد^(١١).

وطريق التقويم أن يقوّم المجموع، ثمّ يقوّم المشفوع، فتنسب قيمته إلى مجموع القيمتين، فيأخذ من الثمن بتلك النسبة، فإذا قيل: قيمة المجموع - مثلاً - مئة، وقيمة المشفوع خمسون أخذه الشفيع بنصف الثمن، وهكذا^(١).

(انظر: شفعة)

٢٢ - تقويم الملتقط اللقطة على نفسه :

يجوز للملتقط تقويم اللقطة على نفسه والانتفاع بها^(٢) لو كانت اللقطة ممّا لا يبقى كالطعام والرطب الذي لا يتمر والبقول ونحوها، وهو ممّا لا خلاف فيه^(٣)، بل الإجماع^(٤) بقسميه عليه^(٥).

والمدار في القيمة على يوم الأكل لا يوم الأخذ ولا أعلى القيم^(٦).

وهل له ذلك من أوّل الأمر أو لابدّ من التأخير إلى آخر زمان الخوف من الفساد؟ فيه قولان:

أحدهما: وجوب التأخير إلى آخر زمان الخوف من الفساد^(٧).

ثانيهما: أنّه لا يجوز له إبقاء ذلك؛ لأنّه يتلف، فإن فعل ضمن^(٨).

(١) المبسوط ٢: ٥٥١. المسالك ١٢: ٢٧٣. جواهر الكلام ٣٧: ٢٦٥.

(٢) المختصر النافع: ٢٦٢. القواعد ٢: ٢١١. الدروس ٣: ٨٧. الروضة ٧: ١٠٢. المسالك ١٢: ٥١٨ - ٥١٩.

(٣) جواهر الكلام ٣٨: ٢٩٩.

(٤) الغنية: ٣٠٣.

(٥) جواهر الكلام ٣٨: ٢٩٩.

(٦) المسالك ١٢: ٥١٩. جواهر الكلام ٣٨: ٣٠١.

(٧) الروضة ٧: ١٠٣. جواهر الكلام ٣٨: ٣٠١.

(٨) جامع المقاصد ٦: ١٦٥.

(٩) المسالك ١٢: ٥١٩. جواهر الكلام ٣٨: ٣٠٠ - ٣٠١.

(١٠) غاية المراد ٣: ٥٨٣. جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧.

(١١) نقله عنه في المختلف ٩: ٥٣.



تقدير نسبة الجرح من الدية الكاملة، وتكون هذه النسبة هي دية الجرح.

وتعرف هذه النسبة عن طريق تقويم المجني عليه على تقدير كونه عبداً سليماً غير مجروح، ثم يقوّم على تقدير كونه عبداً مجروحاً، وينظر كم نقصت الجناية من قيمته، فإن قوّم بمئة دون الجناية، وبتسعين بعد الجناية، فالتفاوت عشر، فيجب عُشر الدية؛ وذلك لأن الحرّ لا يمكن تقويمه، فيقوّم على تقدير كونه عبداً؛ فإنّ القيمة للعبد كالدية للحرّ. وإن كان المجني عليه مملوكاً أخذ مولاة على قدر النقصان إن لم ترد قيمته على دية الحرّ، وإلا ردّ إليها؛ لأنّ الحرّ أصل له في ذلك وفي كلّ ما فيه مقدّر من الأعضاء^(١). وتفصيل ذلك في مصطلح (دية).

(١) انظر: مستند الشيعة ١٩: ٣٨٤. جواهر الكلام ٣٩:

٢١٦. المنهاج (الحكيم) ٢: ٤٠٧، ٧م.

(٢) المسالك ١٣: ١٩٤. مجمع الفائدة ١١: ٤٥١. كفاية

الأحكام ٢: ٨٦١. مستند الشيعة ١٩: ٣٨٣ - ٣٨٤.

جواهر الكلام ٣٩: ٢١٦.

(٣) مستند الشيعة ١٩: ٣٨٤. وانظر: جواهر الكلام ٣٩:

٢١٦.

(٤) انظر: المبسوط ٥: ٩٩ - ١٠١. المسالك ١٥: ٤٦٦ -

٤٦٧. جواهر الكلام ٤٣: ٣٥٣ - ٣٥٤.

إلا أنّهم اختلفوا في من تحرم وهل هي خصوص غير ذات الولد أم مطلقاً، كما اختلفوا في ما تحرم منه الزوجة وحدود ذلك، إلا أنّهم متفقون على أنّها تحرم من العين وتعطى القيمة.

وكذلك اختلفوا في كيفية تقويم الأشياء التي ترث الزوجة من قيمتها على أقوال:

الأول: أن يفرض البناء أو الشجر مثلاً ينقل، وأنّ بقاءها يكون بأجرة، فيقوّم كذلك فتعطى ربعها أو ثمنها^(١).

الثاني: أن يفرض البناء أو الشجر ثابتاً من غير أجرة، أي مستحقاً للبقاء، ثمّ يقوّم على هذا الفرض وتعطى حصّتها^(٢).

الثالث: أن تقوّم الأرض مجردة عن البناء أو الغرس، وتقوّم مبنية أو مغروسة، فتعطى حصّتها من تفاوت القيمتين^(٣).

والتفصيل فيه موكول إلى محلّه.

(انظر: إرث)

٢٤ - تقويم أرواش الجنائيات :

ذهب الفقهاء إلى أنّ كلّ موضع من الديات وضع فيه الأرواش أو الحكومة تجب فيها حكومة عدل . ويقصد بالحكومة



٢٥ - تقويم نصاب السرقة :

الثاني - التقويم بمعنى التعديل والإصلاح :

للتقويم بمعنى الإصلاح تطبيقات في الفقه نشير إلى أهمها فيما يلي :

١ - تقويم الفرد والأمة :

يستحب - بل يجب في موارد - إصلاح الفرد أو الأمة ، بل إن الدين غايته إصلاح الفرد والمجتمع مادياً وروحياً .

وإصلاحها تارة برفع الظلم والفساد والجهالة من بينهم ، وبسط العلم والعدل فيهم ، وبيان المصالح والمفاسد الفردية والاجتماعية وهدايتهم إلى وسائل السعادة والشقاوة .

يعتبر في ثبوت القطع على السارق بلوغ سرقة قدر النصاب بلا خلاف^(١) ، بل الإجماع^(٢) بقسميه عليه^(٣) .

لكنهم اختلفوا في مقداره ، فالمشهور بينهم أنه ربع دينار من الذهب الخالص المضروب بسكة المعاملة ، أو ما قيمته ربع دينار ، فلا قطع فيما دون ذلك^(٤) ، بل ادعى الإجماع عليه^(٥) .

واعتبر ابن أبي عقيل ديناراً فصاعداً^(٦) . وقال ابن بابويه : « وروي أنه يقطع في خمس دينار ، أو في شيء قيمته ذلك »^(٧) . ويظهر^(٨) من ابن الجنيد الميل إليه^(٩) . وتفصيل ذلك في مصطلح (حد ، سرقة) .

الجهة الثانية - شروط المقوم :

اختلف الفقهاء في شروط المقوم وهل أن التقويم من باب الشهادة كي تعتبر فيه شروطها ، أم هو من الإخبار فلا يشترط فيه إلا ما يشترط في المخبر ، وكذلك وقع الكلام في الحكم عند اختلاف المقومين وغير ذلك من التفاصيل التي تقدمت في مصطلح (أرش) .

(١) جواهر الكلام ٤١ : ٤٩٥ .

(٢) المسالك ١٤ : ٤٩١ .

(٣) جواهر الكلام ٤١ : ٤٩٥ .

(٤) المختلف ٩ : ٢٢٧ . المسالك ١٤ : ٤٩١ . جواهر الكلام ٤١ : ٤٩٥ .

(٥) الخلاف ٥ : ٤١١ - ٤١٣ ، م ١ . الاستبصار ٤ : ٢٤١ ، ذيل الحديث ٩٠٩ . الغنية ٤٣٠ . السرائر ٣ : ٤٨٢ . كنز العرفان ٢ : ٣٥٠ .

(٦) نقله عنه في المختلف ٩ : ٢٢٧ .

(٧) المقنع ٤٤٤ .

(٨) المسالك ١٤ : ٤٩٢ - ٤٩٣ .

(٩) نقله عنه في المختلف ٩ : ٢٢٧ .



الاعتماد على التقويم المكتوب المتعارف وعدمه، حيث ذهب المشهور^(٥) إلى عدم اعتبار الجدول في ثبوت دخول الشهر وغيره، بل استظهر بعضهم عن جماعة عدم الخلاف فيه^(٦)، بل ادّعى عليه الإجماع^(٧).

(انظر: رؤية الهلال)

بل صريح الكتاب والسنة أنّ الهدف من بعثة الأنبياء ﷺ - أي إرسال الرسل وإنزال الكتب والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - هو إصلاح الأمة وهدايتهم إلى الكمال.

وأخرى بإصلاح الحالة الفاسدة والرابطة السيئة وإسكان النائرة التي بين الرجلين أو القبيلتين أو الرجل وأهله.

(انظر: إصلاح)

تَقْيُوءٌ

٢- إصلاح الزوجة الناشزة :

(انظر: قىء)

ذهب الفقهاء إلى جواز ضرب الزوجة الناشزة للتأديب والإصلاح^(١)، وادّعى عدم الخلاف فيه^(٢)، بل الإجماع عليه^(٣)، بشرط أن لا يكون مدمياً ولا مبرّحاً، فلو حصل بالضرب تلف ضمن^(٤).

(انظر: إصلاح، نشوز، نكاح)

الثالث - التقويم بمعنى حساب الزمن :

للتقويم بمعنى حساب الزمن تطبيقات متعددة في كثير من أبواب الفقه تأتي في محالّها.

ومن أهم مواردها هو البحث عن جواز

(١) الخلاف ٤: ٤١٥، م ٨. المهدّب ٢: ٢٣١. السرائر ٢: ٧٢٨ - ٧٢٩. القواعد ٣: ٩٦. كشف اللثام ٧: ٥١٨ - ٥١٩. الرياض ١٠: ٤٧٤. جواهر الكلام ٣١: ٢٠٠ - ٢٠٧.

(٢) المبسوط ٣: ٦١٠.

(٣) التحرير ٣: ٥٩٧.

(٤) المبسوط ٥: ٤٠٨. القواعد ٣: ٩٦. جواهر الكلام ٤١: ٦٦٩.

(٥) الذخيرة: ٥٣٢. مستند الشيعة ١٠: ٤٠٦. جامع المدارك ٢: ١٩٩ - ٢٠٠.

(٦) الفئانم ٥: ٣١٦.

(٧) الفنية: ١٣١.



يكون منفصلاً، كما إذا قال في دليل:
(أكرم الشعراء)، وقال في دليل آخر:
(لا تكرم الفساق منهم).

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

تقييد

أولاً - التعريف :

١ - الاشتراط: وهو مصدر اشترط من شرط عليه، بمعنى ألزمه به. والشرط: إلزام بالشيء والتزام به^(١). والاشتراط مثل التقييد غير أنَّ القيد يعتبر من أجزاء الماهية المقيّدة دون الشرط، فإنّه خارج عن الماهية، وإن كان التقييد به داخلياً فيها.

□ لغة :

التقييد: مصدر قيّد، وهو جعل القيد في الشيء، يقال: قيّد الدابة، أي جعلت القيد في رقبتها، وقيّد السجين، أي جعل القيد في رجليه أو يديه.

٢ - التعليق: وهو عبارة عن تعقّب الكلام بنقد أو بيان أو تصحيح^(٢)، وهو قريب من الاشتراط ويتّصل بالتقييد؛ لأنّه أيضاً نوع من التقييد.

وقيّد العلم: كتبه لئلا يضيع، وقيّد الكتاب: شكّله.

٣ - التخصيص: وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد العام عن حكمه بواسطة وجود الدليل المخصّص الدالّ على ذلك بحيث لولاه لكان حكم العام شاملاً له أيضاً كما

ومنه تقييد اللفظ المطلق، أي إدخال الشروط والصفات فيه ليخرج عن الإطلاق والالتباس^(٣).

□ اصطلاحاً :

التقييد عند الفقهاء والأصوليين: هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة باعتبار وجود دال على التقييد، وهذا الدال تارةً يكون متّصلاً - كما إذا قال: (أكرم الشعراء ولا تكرم الفساق منهم) - وأخرى

(١) انظر: الصحاح ٢: ٥٢٩. لسان العرب ١١: ٣٦٩.

المصباح المنير: ٥٢١. القاموس المحيط ١: ٦٢٧.

(٢) انظر: لسان العرب ٧: ٨٢. القاموس المحيط ٢: ٥٤٢.

(٣) انظر: القاموس الفقهي: ٥٠.



وهذا ما ستطرق إليه هنا باختصار:

والذي يبدو من كلمات الفقهاء في المجالات المختلفة من أبواب الفقه جوازها في نفسه إذا توفرت الشرائط العامة للتكليف في الشخص الذي يجعل القيد كالبلوغ والعقل والاختيار وعدم المنع من التصرف، وأن لا يكون القيد نفسه ممنوعاً شرعاً.

والتقييد قد يرد على فعل الشخص نفسه كما في النذر واليمين والاعتكاف، فلا بأس بأن ينذر أمراً خاصاً أو يحلف على أمر خاص، أو يقيّد الاعتكاف بأمر لكي لا يجب عليه اليوم الثالث^(٢).

وقد يرد أحياناً أخرى على فعل شخص آخر كما في الإجارة، فإذا استأجره على عمل مقيّد بقيد خاص من زمان أو مكان أو آلة أو وصف فعليه أن يأتي به طبق القيد المأخوذ في الإجارة، فلو جاء به على خلاف القيد لم يستحق شيئاً على عمله كما صرح به بعض الفقهاء^(٣).

شمل سائر الأفراد الباقية تحت حكم العام، كما في (أكرم كلّ عالم) و (لا تكرم زيداً العالم)، ولولا هذا المخصّص لكان حكم العام شاملاً لزيد العالم كما هو شامل له موضوعاً حتى بعد التخصيص، فالتخصيص لا يخرج الفرد عن كونه فرداً للعام وإثماً يخرج عنه حكم العام؛ إذاً التخصيص كالتقييد غايته أن التخصيص إخراج للفرد عن العام الذي عمومه بالوضع، بخلاف التقييد الذي هو إخراج للفرد عن المطلق لا بالوضع، بل بالإطلاق ومقدمات الحكمة^(١).

ثالثاً - ما يتعلّق بالتقييد من أحكام في الفقه:

استعمل الفقهاء التقييد في كثير من أبواب الفقه، وهم تارةً يطلقونه ويقصدون به الاشتراط، وأخرى يطلقونه ويقصدون به التعليق مقابل التنجيز، وهذا ما تقدّم الكلام فيه في مصطلح (تعليق) أو يأتي في مصطلح (شرط)، مضافاً إلى إطلاقه وإرادة نفس معناه، وهو تقييد متعلّق الحكم بزمان خاص أو مكان خاص أو آلة خاصة أو صفة خاصة.

(١) انظر: المعجم الأصولي ١: ٤٦٨.

(٢) المنهاج (الخوئي) ١: ٢٩١.

(٣) المنهاج (الخوئي) ٢: ٨٢، م ٣٨٠.



□ تقييد الإنسان بالسلاسل والأغلال :

١ - التقابل بين الإطلاق والتقييد :

صرّح بعض الفقهاء بأنّه لا يجوز لأحد تقييد شخص بالأغلال والسلاسل ونحوها؛ لأنّه تعذيب ولو كان مجرماً فضلاً عن غير المجرم.

لا كلام في تقابل الإطلاق والتقييد بمعنى تنافيهما في الحكم، فلا يجتمعان على موضوع واحد.

وإنّما الكلام في نوع التقابل الثابت بينهما، فهل هو من تقابل السلب والإيجاب الذي أساسه على عدم الاجتماع والارتفاع معاً عن موضوعه، أو من تقابل العدم والملكية الذي قوامه بارتفاعهما معاً عن محلّ غير قابل للاتّصاف بالملكية التي أضيف إليه عدمها كالعمى والبصر، فهما يرتفعان عن الحجر والشجر لعدم اتّصافهما بالبصر الذي أضيف إليهما عدمه، فلا يتّصفان بالعمى ولا بالبصر، أو من تقابل التضادّ كالحرارة والبرودة والسواد والبياض حيث لا يتصوّر اجتماعهما في شيء واحد، وأمّا ارتفاعهما فقد يتّفق وقد لا يتّفق^(١).

نعم، يستثنى من ذلك الحاكم الشرعي فإنّه يجوز له تقييد المجرم والمعتدي تعزيراً؛ لأنّ أمر التعزير وكيفيته بيده، مراعيّاً فيه الالتزامات الشرعية كإطلاق يديه أو رجله لأوقات الصلاة ونحوها ممّا يعتبر فيه الانتقال من حالة إلى أخرى؛ لما ورد عن أبي جعفر عليه السلام - في رواية محمد بن قيس - أنّه قال: «... إنّ شرط الله قبل شرطكم...»^(١).

والتفصيل في محله.

(انظر: تعزير، حدّ)

رابعا - التقييد عند الأصوليين :

استعمل الأصوليون التقييد في باب المطلق والمقيّد، وقالوا بتقييد المطلق به إذا اختلفا في الحكم، وفيه بحوث وهي كما يلي:

ومرجع الخلاف في ذلك هو الخلاف في تفسير الإطلاق على أنّه أمر وجودي

(١) الوسائل ٢٢: ٣٦، ب ١٣ من مقدّمات الطلاق، ح ٢.

(٢) انظر: المنطق (المظفر): ٥٢.



أو عدمي، وعلى فرض أنه أمر عدمي هل هو عدم خاص أو العدم المطلق؟ فيه أقوال:

الأول: ذهب المحقق النائيني إلى أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية، فهو يسلم أنّ الإطلاق عدم التقييد ولكن عدم التقييد في مورد قابل للتقييد كما في انقسامات الشيء قبل الأمر به، كما في تقسيم المكلف قبل توجه الأمر إليه إلى: البالغ والعاقل والعاجز والقادر ونحوهم، بخلاف الانقسامات الطارئة للمأمر به بعد الأمر به، كما في الصلاة بقصد الأمر بها أو أخذ العلم بالأمر في متعلقه، فإنّه في جميع هذه الموارد حيث لا يمكن التقييد لا يمكن الإطلاق أيضاً، ولأجل ذلك يرتفعان عن محلّ غير قابل للتقييد.

ومن هنا ليس التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب؛ لأنّه متقوم بأن لا يرتفعان ولا يجتمعان^(١).

ونوقش فيه: بأنّ الإطلاق الثبوتي للماهية لا يشترط فيه أن تكون الماهية قابلة للتقييد، فإنّ سعة الماهية وانطباقها

على تمام الأفراد ذاتي لها ما لم يثبت إضافة القيد في مقام اللحاظ.

نعم، الإطلاق الإثباتي في مقام الدلالة الثابت بمقدمات الحكمة منوط بقابلية المورد للتقييد، فإنّه مع عدم إمكانه لا تتم مقدمات الحكمة^(٢)؛ لأنّ عدم نصب القرينة إنّما يكشف عن الإطلاق في مورد يكون المتكلم قادراً على ذكر القيد بأن لا يكون ممنوعاً عنه لتقيّة أو عجز أو ضيق الوقت ونحو ذلك، وإلا فلا تنشأ الدلالة الالتزامية من مجرد عدم ذكر القيد على إرادة الإطلاق، ولكن هذا خارج عن موضع الخلاف، فإنّ الخلاف في مقام الثبوت لا الإثبات^(٣).

القول الثاني: ذهب السيّد الخوئي إلى أنّ التقابل بينهما هو تقابل التضاد ابتناءً منه على أنّ الإطلاق اللا بشرط القسمي عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد كما أنّ التقييد عبارة عن لحاظ دخله، فهما أمران

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٤١٦ - ٤١٧. فوائد الأصول ٢: ٥٦٥.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٣: ٤١٠.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٢٧.



وجوديان لا يجتمعان، وهذا هو معنى التضاد^(١).

ونوقش فيه: بأنه إن كان المقصود من لحاظ عدم القيد أن الماهية التي تصوّرها وجدت في الذهن غير مقيدة فهذا خارج عن البحث؛ لأنّ البحث عن أطوار اللحاظ التصوّري للماهية، واللحاظ التصديقي في طول اللحاظ التصوّري، فكيف يمكن أن يكون من أطواره؟

وإن كان المقصود اللحاظ التصوّري لعدم القيد بأن يتصوّر مفهوم الإنسان الذي لم يقيد بالقيد، فهذا من التعقّل الثاني لا التعقّل الأوّل؛ فإنّ دخل القيد وعدمه من شؤون نفس اللحاظ لا من شؤون الملحوظ، فهو في طول اللحاظ فيكون من التعقّل الثاني^(٢).

القول الثالث: أنّ التقابل بينهما من تقابل السلب والإيجاب، وهذا ما اختاره الشهيد الصدر حيث قال: «وهكذا يتعيّن القول الثالث في التقابل بين الإطلاق والتقييد، وهو تقابل السلب والإيجاب؛ فإنّه يكفي في الإطلاق عدم التقييد»^(٣).

غير أنّه في نهاية البحث رفض أساس التقابل بين الإطلاق والتقييد وأنّ التقابل بينهما إطلاق مسامحي؛ نظراً إلى أنّ التقييد يصنع مفهوماً جديداً وحدانياً في قبال مفهوم الإطلاق، فهما مفهومان:

أحدهما المطلق وهو الأوسع.

والآخر المقيّد وهو الأضيق صدقاً.

والمفهوم المطلق دائماً يكون مطلقاً، والمقيّد دائماً يكون مقيّداً أيضاً، لا أنّ أحدهما يعرض على الآخر إلاّ أنّه حيث كان مجرّد عدم التقييد يساق ثبوت الإطلاق - ولو كان التقييد يوجب تبدّل المفهوم الأوّل إلى مفهوم آخر - أمكن أن يقال بنحو التسامح: إنّ التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب^(٤).

■ ثمرة الخلاف:

تعرّض الشهيد الصدر لبعض الثمرات المترتبة على الأقوال المتقدّمة:

(١) انظر: المحاضرات ٥: ٣٦٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٠٥.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١٠.

(٤) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١٠.



٢ - المناط في تقديم دليل التقييد :

لا خلاف لدى الأصوليين في تقييد المطلق إذا وجد مقيد ينفيه في الحكم، وإنما الخلاف في مناط تقديم التقييد، فظاهر المحقق الخراساني أن المناط في التقديم هو قوة الظهور، بمعنى أن ظهور المقيد في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، وهذا هو الموجب لتقديم المقيد وتقييد المطلق به؛ ولذا قال: «ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق»^(٣)، وهذا ما اختاره السيد الخميني^(٤) أيضاً.

بينما ذهب المحقق النائيني إلى أن مناط التقديم هو قرينية القيد بالنسبة إلى المراد من المطلق^(٥)، والمراد بالقرينية هو أن تكون هناك دلالتان إحداها معدة إعداداً عرفياً عاماً لتفسير الدلالة الأخرى وتحويل مفادها إلى مفاد آخر.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١١.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١١.

(٣) كفاية الأصول: ٢٥٠.

(٤) التعادل والتراجع: ٤٢-٤٣.

(٥) انظر: فوائد الأصول ١: ٥٧٧، و ٤: ٧٧٧.

منها: أنه بناءً على القول بالتقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب لا يتصور شق ثالث في قبال المطلق والمقيد بينما لا موجب لافتراض استحالة الشق الثالث بناءً على القولين الآخرين، فيسمى بالماهية المهملة - مثلاً - وتفرعاً على ذلك تكلموا عن إمكان الشق الثالث واستحالته، فذهب بعضهم إلى استحالته، وذهب آخر إلى إمكانه.

ثم إن الذين قالوا بإمكان ذلك تكلموا عن جهة أخرى أيضاً، وهي هل نتيجة ذلك ثبوت الحكم للمقيد أو لمطلق الأفراد؛ فقال بعضهم بأن نتيجته الإطلاق، ويسمى الإطلاق بالإطلاق الذاتي، ويسمى المطلق بالمطلق اللحاظي^(١).

ومنها: أنه بناءً على القول باستحالة التقييد بما يكون في طول الحكم - أي القيود الثانية - يتعين الإطلاق بناءً على كون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، ويستحيل الإطلاق بناءً على تقابل العدم والملكية، فإن الإطلاق بناءً عليه معقول في مورد قابل للتقييد والمفروض استحالته^(٢).



للدليل الآخر، وإِنَّمَا يستفيد العرف من المجموع حكماً واحداً، ولا فرق في النظر بين أن يكون بمدلوله المطابقي - كما لو جاءنا دليل بإكرام العالم ثم فسّره بقوله: أعني به العالم العادل - أو كان بالملازمة العقلية كدلالة الاقتضاء نظير: (لا شك لكثير الشك) بالنسبة إلى أدلة أحكام الشك، فإنّه لولا نظره إليها كان لغواً؛ إذ نفي الشك وإثباته لا أثر له إذا لم يكن بلحاظ ما للشك من آثار (٣).

ثمّ تطرّق إلى أنّه بهذا الملاك يتقدّم دليل الحاكم على المحكوم؛ لأنّه يتكفّل بمدلوله النظر إلى مدلول الدليل الآخر.

كما أنّه بهذا الملاك التزم بتقديم دليل المقيّد إذا كان يتكفّل الأمر الإرشادي؛ لأنّه ناظر إلى المطلق ومبيّن للمراد منه، فيكون حاكماً عليه (٤).

ويبدو من بعض آخر أنّ المناط في تقديم دليل التقييد هو رؤية العقلاء؛ وذلك

والقرينة بهذا المعنى سمّيت بـ (القرينة النوعية)؛ لأنّ الإعداد لا يكون بجعل شخصي من قبل المتكلّم، وإِنَّمَا يكون بجعل عرفي، فهو إعداد نوعي لا شخصي، ومقتضى عرفة المتكلّم متابعتها (١).

وهناك قرينة شخصية وهي مطروحة في كلمات الشهيد الصدر في نظرية الحكومة باعتبار نظر أحد الدليلين للآخر وتحديد للمراد النهائي منه، قال: «من هنا نستطيع أن نعتبر الحكومة عبارة عن القرينية الشخصية لأحد الدليلين على الآخر حيث يكون الدليل الحاكم مشتملاً بحكم نظره إلى الدليل المحكوم... وهو الظهور في أنّ المتكلّم يجعل الظهور الأوّل هو المحدّد النهائي لمرامه من الدليل المحكوم» (٢).

ويرى بعض آخر من الأصوليين أنّ المناط في التقديم لا القرينية ولا قوّة الظهور وإِنَّمَا هو نظر القرينة إلى مدلول ذي القرينة وتصرّفها فيه؛ إذ من الواضح أنّ الدليل الذي يكون ناظراً يتقدّم على ما ينظر إليه بحسب بناء العقلاء بلا نظر إلى قوّة مدلوله أو غير ذلك، بل لا يعدّ منافياً

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ١٧٣.

(٢) بحوث في علم الأصول ٧: ١٦٥.

(٣) منتقى الأصول ٣: ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٤) منتقى الأصول ٣: ٤٥٥.



الطبيعة، ودليل التقييد لا يجيز ذلك إلا فيما توفّر فيه القيد، وهذا ممّا يوقع التعارض بينهما^(٣).

ج - أن يكون دليلاً للإطلاق والتقييد إلزاميين:

وهذا ممّا لا بد منه؛ إذ لو كان الحكم المتعلّق بالمقيّد غير إلزامي جازت مخالفته، فلا تكون حينئذٍ منافاةً بينه وبين الإطلاق.

وهل يعتبر أن يكون كلا الحكمين إلزاميين أو يكفي كون المقيّد إلزامياً؟ يبدو من المحقّق النائيّ اعتبار أن يكون الحكمان إلزاميين^(٤)، بينما وقع التصريح من السيّد الخوئي على أنّه لا يعتبر في حمل المطلق على المقيّد إلاّ كون خصوص الدليل المقيّد إلزامياً^(٥).

لأنّ أصالة الإطلاق أصل عقلائيّ مبنيّ على قرينة الحكمة. واستقرار السيرة العقلانية على التمسك بالإطلاق يختص بما إذا خلّي وطبعه، وأمّا إذا كان في مقابله دليل مقيّد فلا يقدّمونه عليه، بل ذهبوا إلى كونه محكوماً بالدليل المقيّد^(١).

٣ - ما يعتبر في تقديم المقيّد:

إنّ تقديم دليل التقييد على دليل الإطلاق يتوقّف على توفّر أمور، وهي كما يلي:

أ - تمامية الدلالة الإطلاعية وانعقادها في دليل الإطلاق:

ويتحقّق هذا إذا كان في قبال الدليل مقيّد منفصل، أمّا القيود المتّصلة بالكلام فلا تمامية للدلالة الإطلاعية معها؛ لأنّها تمنع عن تحقّق الإطلاق لرفعها لمقدمات الحكمة^(٢).

ب - التنافي بين دليلي الإطلاق والتقييد:

لتقديم دليل التقييد على دليل الإطلاق لا بدّ من ثبوت التنافي بينهما في الحكم، وذلك بأن يرخّص دليل الإطلاق تطبيق الحكم في أيّ فرد شاء المكلف من أفراد

(١) أصول الشيعة ٣: ٤٦٢.

(٢) انظر: مناهج الوصول ٢: ٣٣٢. بحوث في علم الأصول ٧: ١٨١.

(٣) انظر: المحاضرات ٥: ٣٧٧. دروس في علم الأصول ٢: ١٠٤ - ١٠٦.

(٤) أجود التقريرات ٢: ٤٤٧.

(٥) أجود التقريرات ٢: ٤٤٧، الهامش.



ففي هذه الحالة أيضاً لابدّ من تقييد المطلق لظهور القيد في شرطية القيام أو الطهارة في الإقامة^(٢).

فإذاً لا وجه لانهصار التنافي فيما كان الحكمان إلزاميين، بل يتحقّق التنافي في المستحبّات أيضاً كما تقدّم.

د - أن يكون الحكم في دليلي الإطلاق والتقييد مطلقاً أو معلقاً على شيء واحد:

لو كان الحكم معلقاً في المطلق على شيء وفي المقيّد على شيء آخر، فلا موجب للتقييد أصلاً.

وأما إذا كان الحكم في أحدهما معلقاً دون الآخر، ففي تقييد دليل المطلق خلاف^(٣).

هـ - ورود دليل التقييد قبل انتهاء زمان البيان:

يتقدّم دليل التقييد على المطلق إذا كان وارداً قبل انتهاء زمان البيان، كما لو كان

هذا، واعتبار كون الحكم إلزامياً هو المشهور بين العلماء^(١)، إلّا أنّ السيّد الخوئي رفض إطلاق هذا الكلام وأفاد بأنّ من المستحبّات ما يجب حمل المطلق على المقيّد فيها كما لو كان لدليل المقيّد مفهوم، فلو ورد في الدليل استحباب صلاة الليل، وورد في دليل آخر أنّ استحبابها فيما إذا أتى بها المكلف بعد نصف الليل، ففي مثل ذلك يجب التقييد؛ نظراً إلى أنّ دليل المقيّد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت.

وكذا لو كان دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق، كما إذا ورد استحباب الإقامة في الصلاة، وورد في دليل آخر النهي عن استحبابها في حالات خاصة كحالة الجلوس، فهنا أيضاً يقيّد المطلق ويحمل عليه؛ إذ النهي في العبادات والمعاملات إرشاد إلى المانع.

وكذا لو كان الأمر في دليل المقيّد متعلقاً بنفس التقييد لا القيد، كما لو فرض أنّه ورد دليل على أنّ الإقامة في الصلاة مستحبّة وورد في دليل آخر: فلتكن الإقامة في حال القيام أو في حال الطهارة،

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٤٨.

(٢) المحاضرات ٥: ٣٨٠ - ٣٨٢.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٤٤٤.



القيد من الإمام الذي يليه .

ففي الصورة الأولى لا يمكن الالتزام بأنّ العادة جارية على تأخير البيان الواقعي إلى وقت آخر .

وهكذا الحال في الصورة الثالثة؛ إذ ليس في العادة تأخير بيان الحكم الذي يريد أن يعرفه وينقله وزارة - مثلاً - الذي هو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام إلى زمان الإمام العسكري عليه السلام .

نعم، في الصورة الثانية يمكن الالتزام بأنّ العادة جارية على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعدّدة .

وعلى هذا الأساس فلا بدّ من التأمل في المطلق والمقيّد الواردين بأنّهما من أيّ نوع، فيحكم بالتقديم فيما كان من قبيل الصورة الثانية والتوقّف فيما كان من قبيل الصورتين الأولى والثالثة، ولعلّه لأجل ذلك ترى أنّ بعض الفقهاء يتوقّفون في تقييد المطلق بدعوى أنّه ورد في مورد البيان^(١).

(١) متقى الأصول ٣: ٤٦٢ - ٤٦٣ .

من عادة المتكلّم بيان مرامه الواقعي في زمان محدود فورد المقيّد قبل انتهائه، فيتقدّم دليل التقييد؛ لعدم حجّية المطلق في مدلوله قبل انتهاء زمان البيان، بل يكون العمل به مراعى بعدم ورود ما يدلّ على تقييد المراد، فلا يكون حجّة .

وأما إذا ورد المقيّد بعد انتهاء وقت البيان، وانعقاد ظهور للمطلق في الإطلاق وحجّيته فيه في نفسه، فلا وجه لتقديم المقيّد على المطلق إلّا من باب أنّه أقوى الدليلين، في مورد يكون ظهوره أقوى من ظهور المطلق؛ إذ قد يشكّك في ذلك في بعض الموارد، ولكن قاعدة تقديم أقوى الدليلين غير مسلّمة .

وعليه يشكل الأمر في تقديم المقيّدات الواردة في لسان الأئمّة عليهم السلام على المطلقات بقول مطلق؛ لأنّ لورود المطلق صوراً ثلاث: فتارة يكون المطلق وارداً في بيان الحكم لمن يريد العمل، وأخرى يكون وارداً لبيان الحكم فقط لا للعمل فعلاً، وهذا على نحوين من حيث ورود المقيّد عليه، فتارة يرد القيد من نفس الإمام الذي صدر منه المطلق، وأخرى يرد



ومما يحرز به وحدة الحكم وحدة السبب وهو قد يذكر تارة في كلا الدليلين، كما إذا ورد: (إن ظهرت فاعتق رقبة) و (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، وأخرى قد يذكر في أحدهما دون الآخر، كما إذا ورد: (اعتق رقبة)، و (إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، ففي الصورة الأولى لا بد من التقييد؛ لأنّ وحدة السبب تكشف عن وحدة الحكم فيتحقّق التنافي بينهما، وبالتقييد يرتفع التنافي.

وأما الصورة الثانية: فقد اختار بعض المحقّقين عدم التقييد^(٥).
بينما اختار السيّد الخوئي في المقام حمل المطلق على المقيّد^(٦).

وتفصيل الكلام في جميع ذلك موكول إلى محلّه من علم الأصول.

(١) متقى الأصول ٣: ٤٦٤.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٤١.

(٣) كفاية الأصول: ٢٥١. وانظر: متقى الأصول ٣: ٤٦٥.

(٤) انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٤٨.

(٥) أجود التقريرات ٢: ٤٤٤ - ٤٤٥. مناهج الوصول ٢:

٣٣٧ - ٣٣٨. وانظر: متقى الأصول ٣: ٤٦٧ - ٤٦٨.

(٦) انظر: المحاضرات ٥: ٣٧٤ - ٣٧٧.

نعم، بناءً على اعتبار الأئمّة عليهم السلام روايةً عن النبي ﷺ وأنهم عندما يبيّنون الحكم يبيّنونه بعنوان النقل عن النبي ﷺ لا يكون ورود المقيّد متأخراً عن وقت البيان لصدوره من الأوّل.

نعم، الإطّلاع عليه يكون متأخراً عن وقت الحاجة وهو لا يضّر في تقديمه على المطلق^(١).

و - إحراز وحدة الحكم في المطلق والمقيّد:

ومما يعتبر في تقديم التقييد إحراز وحدة الحكم بين المطلق والمقيّد؛ نظراً إلى أنّ وحدة الحكم ممّا يحقّق التنافي بينهما، والكلام أنّه بماذا تحرز وحدة الحكم؟

فقد وقع الكلام بين العلماء فيما يحرز به وحدة الحكم في المطلق والمقيّد، فذهب المشهور^(٢) - والذي يمثلهم صاحب الكفاية - إلى أنّه لا بدّ من إحراز ذلك من الخارج، من إجماع أو نصّ أو ذكر السبب ونحوها، وأنكروا إحرازه بنفس خطابي المطلق والمقيّد^(٣).

بينما ذهب المحقّق النائيني إلى إمكان إحراز ذلك من نفس الخطابين^(٤).



ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

١ - المداراة: وهي ملاينة الناس ومعاشرتهم بالحسنى وحسن الخلق، والإغضاء عن مخالفتهم في بعض الأحيان. وأصلها (المداراة) بالهمز من الدراء، وهو الدفع^(٥).

والفرق بين المداراة والتقية: أن التقية هي التحذر لدفع الضرر عند الضرورة، وأما المداراة فتكون لكسب رضا الناس وودّهم.

٢ - الاضطرار: وهو لغة الاحتياج إلى الشيء^(٦)، واضطرّه إليه بمعنى ألجأه إليه ممّا ليس له منه بدّ^(٧).

والصلة بين التقية والاضطرار أن التقية

تقية

أولاً - التعريف :

□ لغة :

التقية: مصدر من اتقى يتقي، قال الفيروزآبادي: «اتَّقَيْتُ الشَّيْءَ وَتَقَيْتُهُ اتَّقَيْهِ وَأَتَّقِيهِ، تُقَى وَتَقِيَّةٌ تَقَاءٌ كَكَسَاءٍ: حَذَرْتُهُ، وَالاسْمُ التَّقْوَى، أَصْلُهُ تَقِيًّا، قَلْبُوهُ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْاسْمِ وَالصِّفَةِ»^(١).

والتقاة والتقية والتقوى والتقى والاتقاء كلّها بمعنى واحد^(٢)، وأصله من وقى الشيء يقيه، إذا صانه، قال الله تعالى: ﴿فَوْقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكْرُوهًا﴾^(٣)، أي حماه منهم فلم يضرّه مكرهم.

ويقال في الفعل أيضاً: تقاه يتقيه، والتاء هنا منقلبة عن الواو^(٤).

□ اصطلاحاً :

وقد استعمله فقهاؤنا في المعنى اللغوي العام تارة، وأخرى في خصوص التقية من الجمهور على ما سيأتي.

(١) القامو المحيط ٤: ٥٨٢.

(٢) الصحاح ٦: ٢٥٢٧.

(٣) غافر: ٤٥.

(٤) انظر: لسان العرب ١٥: ٣٧٨. المعجم الوسيط ٢: ١٠٥٢.

(٥) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٥٢٢. لسان العرب ٤: ٣١٤.

(٦) لسان العرب ٨: ٤٥.

(٧) المصباح المنير: ٣٦٠.



ومنها: قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (٥).

وأما الروايات فمنها: رواية هشام بن سالم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾، قال: «بما صبروا على التقية»، ﴿وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ (٦)، قال: «الحسنة: التقية، والسيئة: الإذاعة» (٧).

ومنها: رواية أبي عمر الأعجمي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا با عمر، إن تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له...» (٨).

ومنها: رواية معمر بن خلاد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولادة،

قد تكون أحد أسباب الاضطرار (١)، كما أنها قد تكون لجلب منفعة هامة كما سوف يأتي.

٣- النفاق: وهو أن يظهر الإيمان ويستر الكفر، وقد يطلق على مطلق إظهار غير ما في الباطن (٢).

وفرقه عن التقية أنها حتى إذا استلزمت إظهار غير ما يبطن في بعض الأحيان فهو لتجنب الخطر والتحذر، بخلاف النفاق.

٤- الاستكراه: وهو حمل الغير على أمر لا يرضاه قهراً (٣). وهو أحد مسوغات التقية للمستكره - بالفتح -.

ثالثاً - أهميتها :

اتفق العقل والنقل على أهمية التقية ولزومها في بعض الموارد، وقد وردت بذلك الآيات والروايات، نشير إلى بعضها فيما يلي :

أما الآيات فمنها: قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (٤).

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٤٢٧.

(٢) لسان العرب ١٤: ٢٤٤.

(٣) انظر: الصحاح ٦: ٢٢٤٧. لسان العرب ١٢: ٨١.

المصباح المنير: ٥٣٢.

(٤) آل عمران: ٢٨.

(٥) النحل: ١٠٦.

(٦) القصص: ٥٤.

(٧) الوسائل ١٦: ٢٠٣، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ١.

(٨) الوسائل ١٦: ٢٠٤، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٣.



فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له» ^(١).

ومنها: رواية عبد الله بن أبي يعفور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «التقية ترس المؤمن، والتقية حرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقية له...» ^(٢).

وهذه الأخبار واضحة الدلالة على جواز التقية وأهميتها، لكن التدبر فيها وفي الظروف التي صدرت فيها وفي القرائن الموجودة في كثير منها يرشدنا إلى سر هذه التأكيدات ويرفع النقاب عن الإبهام فيها ويفسرها تفسيراً تاماً.

والظاهر أن سر هذا الاهتمام يكمن في أمرين مهمين:

أحدهما: أن كثيراً من عوام الشيعة أو بعض خواصهم كانوا يناهضون الحكومات والأنظمة الأموية والعباسية الفاسدة بلا عدة ولا عدد ولا تخطيط صحيح ولا محبة واضحة.

فيلقون بأنفسهم إلى التهلكة حيث كانوا يرون إعلان عقيدة الحق - ولو لم يكن

نافعاً - أمراً واجباً، وإخفاءها حراماً وإن كان حافظاً للنفوس والأعراض ومفيداً لحفظ المذهب وكيانه، فنهاهم أئمة أهل البيت عليهم السلام عن ذلك.

ويشهد لذلك ما ورد عنهم عليهم السلام في وصفها بأنها جنة، وترس المؤمن، وأمثال ذلك.

ثانيهما: أن كثيراً من عوام الشيعة وبعض خواصهم كانوا يعتزلون غيرهم من المسلمين من الجمهور ولا يعاشرهم؛ لاعتقادهم بأنهم إن أظهروا عقيدتهم ربما وقعوا في الخطر والضرر وجلب البغضاء والعداوة، وإن أخفوها كانوا مقصّرين في أداء ما عليهم من إظهار الحق، غافلين عن المضار المترتبة على مثل هذا العمل من شقّ العصا، وتركهم لجماعة المسلمين، وإيجاد الفرقة بين الأمة.

فندبهم الأئمة عليهم السلام إلى معاشرتهم بالمعروف ومشاركتهم في الصلوات والعبادات، وحسن الصحبة والجوار؛ كيلا

(١) الوسائل ١٦: ٢٠٤، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٤.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٠٥، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٧.



يَعْبَرُوا بِتَرْكِهَا وَلَا يَكُونُوا شَيْنًا عَلَى أُنْمَتِهِمْ^(١).

رابعاً - الحكم التكليفي :

لا خلاف في مشروعية التَّقِيَّة، بمعنى جوازها، بل ادَّعي عليه الإجماع^(٥).

ويدلّ عليه ما تقدّم من الآيات والروايات، وما دلّ على إباحة ما يضطرّ إليه أو يستكره عليه، وقد استند في ذلك بعض الفقهاء أيضاً إلى حكم العقل وقضاء الوجدان السليم^(٦).

وأما حكمها التكليفي فالتَّقِيَّة بمعناها العام وهو التحذّر والتحفظ عمّا يخاف ضرره فهو محكوم بالجواز والإباحة في

ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ حكمة التَّقِيَّة جمع شمل الكلمة ووحدتها بالتحبّب إلى غيرهم من المسلمين والتودّد لهم من غير خوف ضرر^(٢).

بل قال الشيخ كاشف الغطاء: «إِنَّ الحضور في مساجدهم والصلاة معهم مع إظهار الاقتداء بأئمّتهم، وتشجيع جنائزهم، وعيادة مرضاهم، والإمامة بهم، والأذان والإقامة لهم، والسلام عليهم، والتودّد إليهم، ونشر مدائحهم، والترخّم لأسلافهم ومدحهم، وإنشاد الشعر في مدحهم، والتصّدق عليهم، وإرسال الهدايا لهم، أو غير ذلك بقصد استجلاب قلوبهم؛ لدفع أذيتهم عن المؤمنين... أفضل من صنع ذلك مع أهل الإيمان»^(٣).

وقال السيّد الخوئي: «إِنَّ ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التَّقِيَّة لمطلق التوادد والتحبّب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره»^(٤).

(١) انظر: أوائل المقالات (مصنّفات الشيخ المفيد) ٤:

١١٨، ٢١٥ - ٢١٦. القواعد والفوائد ٢: ١٥٦ - ١٥٧.

كشف الغطاء ١: ٢٩٨. جواهر الكلام ٣٠: ١٠١.

الرسائل العشرة: ٧ - ١٠. مستند العروة (الصوم) ١:

٢٦٢. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٥٤ -

٢٥٥. القواعد الفقهيّة (المكارم) ١: ٤٠٦ - ٤١٠.

(٢) الرسائل العشرة: ٧. القواعد الفقهيّة (المكارم) ١:

٤١٠، ٤٩١.

(٣) كشف الغطاء ١: ٣٠١.

(٤) مصباح الفقاهة ٩: ٤٤٩.

(٥) القواعد الفقهيّة (المكارم) ١: ٣٨٩.

(٦) القواعد الفقهيّة (المكارم) ١: ٣٨٩. وانظر: القواعد

الفقهية (البحرودي) ٥: ٥٠.



الشرع، بمعنى أنّه يباح به المحظورات الشرعية.

وأما بمعناها الخاص - وهو التقيّة من العامة وعدم إذاعة سرّ الأئمة عليهم السلام أو عدم إيجاد الفرقة في الأمة - فهي واجبة.

وجعل بعض الفقهاء التقيّة بمعناها العام على قسمين أو أقسام:

واجبة فيما إذا كانت لحفظ ما يجب حفظه - كحفظ النفس المحترمة أو عرض المؤمن أو أيّ غرض شرعي واجب الحفظ - ومستحبّة إذا لم يكن ذلك الغرض المحفوظ بالتقيّة واجباً بل مستحبّاً، أو لم يكن الضرر محتملاً بدرجة كبيرة، ومكروهاً أو محرّماً إذا ترتّب عليه مفسدة مرجوحة أو محرّمة.

إلا أنّ الظاهر أنّ هذه التقسيمات كلّها أحكام لتلك العناوين وليست حكماً للتقيّة نفسها وبمعنائها.

نعم، التقيّة بالمعنى الأخص المتقدّم - أي حفظ سرّ الشيعة وعدم إذاعته، أو عدم إيجاد الفرقة - قد يستظهر من بعض الروايات وجوبها بمعنائها، وكلمات الفقهاء في المقام مختلفة^(١).

ومن جملة الروايات الظاهرة في وجوب التقيّة بالمعنى الأخص:

١ - رواية أبي عمر الأعجمي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عبد الله، إنّ تسعة أعشار الدين في التقيّة، ولا دين لمن لا تقيّة له...»^(٢).

٢ - ما رواه أبان بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا دين لمن لا تقيّة له، ولا إيمان لمن لا ورع له»^(٣).

٣ - ما رواه معمر بن خلّاد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولاء، فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «التقيّة من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»^(٤).

قال السيّد الخوئي بعد نقله لهذه الروايات: «وأيّ تعبير أقوى دلالة على الوجوب من هذا التعبير حيث إنّهُ ينفي التدين رأساً عنّ لا تقيّة له، فمن ذلك

(١) انظر: القواعد والفوائد ٢: ١٥٨. كشف الغطاء ١:

٢٩٨. رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٣ - ٧٤.

التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٥٤ - ٢٥٩.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٠٤، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٣.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٠، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٣٣.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٠٤، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٤.



وقال في موضع آخر: «والتقِيَّة واجبة لا يجوز تركها إلى أن يخرج القائم عليه السلام، فمن تركها فقد دخل في نهْي الله عزَّوجلَّ ونهْي رسوله والأئمَّة صلوات الله عليهم» ^(٥).

وقسَّم الشهيد الأول التقِيَّة بحسب الأحكام التكليفية إلى خمسة أقسام، حيث قال: «الواجب: إذا علم أو ظنَّ نزول الضرر بتركها، به أو ببعض المؤمنين. والمستحب: إذا كان لا يخاف ضرراً عاجلاً ويتوهم ضرراً أجلاً، أو ضرراً سهلاً، أو كان تقِيَّة في المستحب، كالترتيب في تسبيح الزهراء عليها السلام، وترك بعض فصول الأذان. والمكروه: التقِيَّة في المستحب حيث لا ضرر عاجلاً ولا أجلاً، ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب. والحرام: التقِيَّة حيث يأمن الضرر عاجلاً وآجلاً، أو في قتل مسلم... والمباح: التقِيَّة في بعض

يظهر أهميتها عند الشارع، وأنَّ وجوبها بمثابة قد عدَّ تاركها ممن لا دين له» ^(١).

٤ - ما روي عن الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ قال: «قضوا الفرائض كلّها بعد التوحيد واعتقاد النبوة والإمامة»، قال: «وأعظمها فرضان: قضاء حقوق الإخوان في الله، واستعمال التقِيَّة من أعداء الله عزَّوجلَّ» ^(٢).

٥ - ما رواه المعلّى بن خنيس، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا معلّى، اكتم أمرنا ولا تدعه؛ فإنّه من كتم أمرنا ولا يذيعه أعزّه الله في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه يقوده إلى الجنة. يا معلّى، إنّ التقِيَّة ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقِيَّة له. يا معلّى، إنّ الله يحبّ أن يعبد في السرِّ كما يحبّ أن يعبد في العلانية، والمذيع لأمرنا كالجاحد له» ^(٣).

قال الشيخ الصدوق: «التقِيَّة فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه... والتقِيَّة في كلّ شيء حتى يبلغ الدّم» ^(٤).

(١) التقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٥٥.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢١ - ٢٢٢، ب ٢٨ من الأمر والنهي،

ح ١.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٠، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٢٤.

(٤) الهداية: ٥١ - ٥٢.

(٥) الهداية: ٥٣.



المباحات التي ترجّحها العامة، ولا يحصل بتركها ضرر»^(١).

وتأمل الشيخ الأنصاري في بعض ما ذكره الشهيد الأول، ثمّ قال: «إنّ هذه الأحكام على خلاف عمومات التقيّة، فيحتاج إلى الدليل الخاص»^(٢).

وجعلها الشيخ كاشف الغطاء على ضربين: واجبة ومندوبة، فالواجبة ما كانت لدفع الخوف على نفس أو عرض محترمين أو ضرر غير متحمّل عن نفسه أو غيره من المؤمنين.

وتستوي فيها العبادات والمعاملات والأحكام من الفتوى والقضاء والشهادة على خلاف الحقّ.

والمندوبة منها ما كانت لدفع ما يرجح دفعه من ضرر يسير يجوز تحمّله ممّا يتعلّق بنفسه أو بغيره، أو لمجرّد دفع عداوة أرباب المذاهب المخالفة؛ لاحتمال ما يترتب عليها من الفساد ضعيفاً^(٣).

وقال الشيخ الأنصاري: «إنّ التقيّة تنقسم إلى الأحكام الخمسة:

فالواجب منها: ما كان لدفع الضرر الواجب فعلاً...

والمستحبّ: ما كان فيه التحرّز عن معارض الضرر، بأن يكون تركه مفضياً تدريجاً إلى حصول الضرر، كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم، فإنّه ينجّر غالباً إلى حصول المباينة الموجب لتضرّره منهم.

والمباح: ما كان التحرّز عن الضرر وفعله مساوياً في نظر الشارع، كالتقيّة في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب. ويدلّ عليه الخبر الوارد في رجلين أخذاً بالكوفة وأمرًا بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام^(٤).

والمكروه: ما كان تركها وتحمل الضرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كلمة الكفر، وأنّ الأولى تركها ممّن يقتدي به الناس؛ إعلاءً لكلمة الإسلام، والمراد بالمكروه حينئذٍ ما يكون ضده أفضل.

والمحرّم منه: ما كان في الدماء»^(٥).

(١) القواعد والفوائد ٢: ١٥٨.

(٢) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٥.

(٣) كشف الغطاء ١: ٢٩٨-٢٩٩.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٢٦، ٢٩ ب من الأمر والنهي، ح ٤.

(٥) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٣-٧٤.



ويشهد لذلك ما رواه حمّاد بن عيسى عن عبد الله بن حبيب (جندب) عن أبي الحسن عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ ^(١)، قال: «أشدّكم تقيّة» ^(٢)، فإنّ ذلك وإن كان من أحد مصاديق التقيّة، فإنّ التقيّة قد تكون من الله سبحانه وقد يكون من العامة وغيرهم.

إلا أنّ الرواية تدلّنا على أنّ من كان شديد المواظبة على التقيّة فهو أتقى وأكرم عند الله، وهذا كافٍ في رجحان شدّة المواظبة على التقيّة.

ويمكن التمثيل للتقيّة المستحبّة أيضاً بما إذا أكره مكره على إظهار كلمة الكفر أو التبرّي من أمير المؤمنين عليه السلام بناءً على أنّ التقيّة وقتئذٍ بإظهار البراءة أرجح من تركها ومن تعريض النفس على الهلاكة والقتل ^(٣).

وقال في موضع آخر: «وأما المستحبّ من التقيّة فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص، وقد ورد النصّ بالحثّ على المعاشرة مع العامة ^(١) وعبادة مرضاهم، وتشجيع جنازهم، والصلاة في مساجدهم، والأذان لهم ^(٢)، فلا يجوز التعديّ عن ذلك إلى ما لم يرد النصّ من الأفعال المخالفة للحقّ» ^(٣).

وناقش السيّد الخوئي فيما ذكره الشيخ الأنصاري فقال: «إنّ التقيّة متقوّمة بخوف الضرر الذي يترتّب على تركها، ومع العلم بعدم ترتّب الضرر على ترك التقيّة لا يتحقّق موضوع للتقيّة...

وعليه فالصحيح أن يمثّل للتقيّة المستحبّة بالمرتبة الراقية من التقيّة؛ لأنّها لها - كالعادلة وغيرها - مراتب ودرجات متعدّدة، وهذا كشّد المواظبة على مراعاتها حتى في موارد توهم الضرر فضلاً عن موارد احتماله؛ لئلاّ يذاع بذلك أسرار أهل البيت عليهم السلام عند أعدائهم، ولا إشكال في استحباب ذلك مع تحقّق موضوع التقيّة، وهو احتمال الضرر ولو ضعيفاً.

(١) انظر: الوسائل ١٦: ٢١٩، ب ٢٦ من الأمر والنهي.

(٢) انظر: الوسائل ٨: ٤٣٠، ب ٧٥ من صلاة الجماعة.

(٣) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٥.

(٤) الحجرات: ١٣.

(٥) الوسائل ١٦: ٢١٢، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٣١.

(٦) التنقيح في شرح العروة (الطهارة): ٤: ٢٥٧ - ٢٥٨.



ثم ذكر أنّ التقيّة بالمعنى الأعم - أي التحفظ عمّا يخاف ضرره ولو في الأمور التكوينية - فهي في الأصل محكمة بالجواز والحليّة؛ وذلك لقاعدة نفي الضرر^(١)، وحديث رفع ما اضطرّوا إليه^(٢)، وما ورد من أنّه ما من محرّم إلّا وقد أحله الله في مورد الاضطرار^(٣)، وغير ذلك ممّا دلّ على حليّة أيّ عمل عند الاضطرار إليه.

ثمّ قال: وأمّا التقيّة بالمعنى الأخصّ - أي التقيّة من العامة - فهي في الأصل واجبة؛ وذلك للأخبار الكثيرة الدالّة على وجوبها، بل دعوى تواترها الإجمالي والعلم بصدور بعضها عنهم عليه السلام - ولا أقل من اطمئنان ذلك - قريبة جداً... فالتقيّة بحسب الأصل الأوّلي محكمة بالوجوب.

ثمّ إنّ التقيّة بالمعنى الجامع بين التقيّة بالمعنى الأعم والتقيّة المصطلح عليها قد تتّصف بالوجوب، كما إذا ترتّب على تركها مفسدة لا يرضى الشارع بوقوع المكلف فيها كالقتل...

وقد تتّصف التقيّة - بالمعنى الجامع

المتقدّم - بالحرمة التشريعية، وهذا كما إذا أجبره الجائر على الصلاة خلف من نصبه إماماً للجماعة أو خلف رجل آخر علمنا فسقه، فإنّه إذا صلّى خلفه ناوياً بها التقرب والامتنال فقد فعل محرّماً تشريعياً لا محالة؛ لأنّ التقيّة تتأدّى بصورة الصلاة معه، وحيث إنّ يعلم ببطالانها وعدم كونها

(١) انظر: قاعدة لا ضرر في كتاب رسائل فقهية (تراث

الشيخ الأعظم): ١٠٩ - ١١٢. وفيها روايات كثيرة: منها: ما اشتهر عن النبي صلى الله عليه وآله في قصّة سمرة بن جندب، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأصمعي: «اذهب فاقلمها وارم بها إليه؛ فإنّه لا ضرر ولا ضرار». الوسائل ٢٥: ٤٢٨ - ٤٢٩، ب ١٢ من إحياء الموات، ح ٣.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٦٩، ٣٧٠، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ٣. ومنها: عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلوة ما لم ينطقوا بشيء». الوسائل ١٥: ٣٦٩، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٣، ب ١ من القيام، ح ٧. وهي رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض، هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: «ولا، إلّا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه».



مأموراً بها حقيقة فلو أتى بها بقصد القربة كان ذلك محرماً تشريعياً لا محالة ...

وثالثة: تتَّصف التَّقِيَّةُ - بالمعنى الجامع - بالحرمة الذاتية، وهذا كما إذا أجبره الجائر بقتل النفس المحترمة، فإنه لا يجوز له أن يقتلها تَقِيَّةً؛ لما دلَّ على أنَّ التَّقِيَّةَ إنما شرَّعت لحقن الدماء، فإذا بلغت التَّقِيَّةُ الدم فلا تَقِيَّةَ، فإذا قتلها تَقِيَّةً ارتكب محرماً ذاتياً لا محالة ...

ورابعة: تتَّصف التَّقِيَّةُ - بالمعنى المتقدِّم - بالاستحباب ...

وقد تتَّصف التَّقِيَّةُ - بالمعنى المتقدِّم - بالكراهة، والمراد بها ما إذا كان ترك التَّقِيَّةِ أرجح من فعلها، وهذا كما إذا أكره على إظهار البراءة من أمير المؤمنين عليه السلام وقلنا: إنَّ ترك التَّقِيَّةِ حينئذٍ وتعرض النفس للقتل أرجح من فعلها وإظهار البراءة منه عليه السلام كما احتمله بعضهم.

وكما إذا ترتَّب ضرر على أمر مستحبّ كزيارة الإمام الحسين عليه السلام فيما إذا كانت ضرورية، فإنَّ ترك التَّقِيَّةِ حينئذٍ بإتيان المستحبِّ الضروري أرجح من فعلها

وترك العمل الاستحبابي، وهذا بناءً على ما قدَّمناه عند التكلُّم عن حديث «لا ضرر» من أنَّه كحديث الرفع وغيره ممَّا دلَّ على ارتفاع الأحكام الضرورية على المكلف، ومعه يكون ترك التَّقِيَّةِ بإتيان المستحبِّ أرجح من فعلها وترك العمل المستحبِّ^(١).

كما قسَّم السيّد الخميني التَّقِيَّةَ - بحسب ما يظهر من الأخبار - إلى أقسام:

منها: ما يستعمل لأجل الخوف على النفس والعرض والمال، فهذه ليست واجبة لنفسها، بل الواجب حفظ النفس عن الوقوع في الهلكة، وتكون التَّقِيَّةُ مقدَّمة له.

نعم، يظهر من بعض الروايات أنَّ الله رخص التَّقِيَّةَ في كلِّ اضطراب^(٢) أو ضرورة عرفية^(٣)، بل الظاهر أوسع دأثرها منه أيضاً، فتجوز لحفظ مال غيره من إخوانه المؤمنين، بل الظاهر - كما يظهر من بعض

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٥٤ - ٢٥٩.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ١.



الروايات^(١) - وجوبها لأجل حفظ النفوس والأموال والأعراض وإن كانت استفادة الوجوب النفسي في هذا القسم من التقية محلّ تأمل.

ومنها: ما تكون واجبة لنفسها، وهي ما تكون مقابلة للإذاعة، فتكون بمعنى التحفظ عن إفشاء المذهب وعن إفشاء سرّ أهل البيت (عليه السلام).

فيظهر من كثير من الروايات^(٢) أنّ التقية التي بالغ الأئمة (عليهم السلام) في شأنها هي هذه التقية، فنفس إخفاء الحقّ في دولة الباطل واجب، وتكون المصلحة فيه جهات سياسية دينية.

ولولا التقية لصار المذهب في معرض الزوال والانقراض^(٣).

خامساً - موارد التقية وشروطها:

١ - موارد التقية:

لا ينبغي الشكّ في عدم اختصاص التقية لغة ولا اصطلاحاً ولا دليلاً بخصوص ما كان في قبال المخالفين في المذهب من العامة وإن كان أكثر روايات الباب ناظرة

إلى ذلك^(٤)؛ لأنّ التقية هي إخفاء العقيدة أو عمل ديني لما في إظهاره من الضرر، وأنّ ملاكها في الأصل قاعدة الأهمّ والمهمّ، وترجيح المحذور الأخفّ لدفع محذور الأهمّ، وأنها قاعدة عقلية يشهد بها جميع العقلاء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم.

ومن الواضح أنّه ليس في شيء من ذلك اختصاص بالمخالفين، بل لا فرق في ذلك بينهم وبين الكافرين أو ظلمة الشيعة.

بل ما يبتلى به كثير من الناس ولا سيما الضعفاء في قبال ظلمة الشيعة أكثر وأهمّ ممّا يبتلى به تجاه غيرهم وإن لم يكن ذلك في العبادات بل كان في غيرها^(٥).

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٢، ب ٢٨ من الأمر والنهي، ح ٣، و ٢٩٩، ح ١١.
(٢) انظر: الوسائل ١٦: ٢٣٥، ٢٤٧، ب ٣٢، ٣٤ من الأمر والنهي.

(٣) الرسائل العشرة: ٣٣ - ٣٤.

(٤) انظر: الوسائل ١٦: ٢٠٣، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢٠، ب ٢٤ - ٢٧ من الأمر والنهي.

(٥) القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٦٠. وانظر: الرسائل العشرة: ٨ - ٩. التنقيح في شرح المروة (الطهارة) ٤: ٢٩٦.



الأعذار العذرية، من غير فرق بين الأعذار»^(٣).

فالتقِيَّة قد تستعمل ويراد منها المعنى العام وهو التحفُّظ عمَّا يخاف ضرره ولو في الأمور التكوينية، كما إذا اتَّقَى من الداء بشرب الدواء.

وأخرى تستعمل ويراد منها المعنى الخاص وهو التقِيَّة المصطلح عليها، أي التقِيَّة من العامة، وتامم الكلام فيهما كما يلي:

أ - التقِيَّة بالمعنى الأعم:

لا ينبغي التردّد في أنّ التقِيَّة المحكومة بالوجوب أو الجواز لا تختص بالعامة على وجه الخصوص، بل تعم كلّ ظالم وجائر إذا خيف ضرره، وهو مورد للتقِيَّة الواجبة أو الجائزة، كما صرّح به السيّد الخوئي.

ويدلّنا على ذلك - مضافاً إلى العمومات^(٤)، وإلى حديث رفع

هذا، مضافاً إلى ورود كثير من روايات الباب، بل بعض الآيات^(١) في التقِيَّة من الكافرين وأشباههم.

لكنّ الشيخ الأنصاري فصل بين ما يستفاد فيه إذن الشارع في التقِيَّة بدليل خارجي، وبين ما يستفاد فيه ذلك لشمول الأوامر العامة بتلك العبادة، حيث قال: «ويشترط في الأوّل أن يكون التقِيَّة من مذهب المخالفين؛ لأنّه المتيقّن من الأدلّة الواردة في الإذن في العبادات على وجه التقِيَّة؛ لأنّ المتبادر التقِيَّة من مذهب المخالفين، فلا يجري في التقِيَّة عن الكفّار أو ظلّمة الشيعة.

لكن في رواية مسعدة بن صدقة^(٢)... ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفاية عمومات التقِيَّة في ذلك...

وأما في الوجه الثاني فهذا الشرط غير معتبر قطعاً؛ لأنّ مبناه على العمل المخالف للواقع من جهة تعذّر الواقع، سواء كان تعذّره للتقِيَّة من مخالفٍ أو كافر أو موافق، وسواء كان في الموضوع أم في الحكم.

كلّ ذلك لأنّ المناط في مسألة أولي

(١) انظر: آل عمران: ٢٨. المجادلة: ٢٢. الممتحنة: ١.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٦، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٦.

(٣) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٩ - ٨٠.

(٤) انظر: الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي.



ب - التقيّة بالمعنى الأخص :

التقيّة بالمعنى الأخص، أي التقيّة من الجمهور، سواء كانوا من سلاطينهم وأمرائهم أو من فقهاءهم وقضاةهم أو من عوامهم.

وقد تقدّم أنّها - كما صرّح به بعض فقهاءنا - في الأصل واجبة؛ وذلك للأخبار الكثيرة الدالة على وجوبها، بل دعوى تواترها الإجمالي والعلم بصدور بعضها عنهم عليه السلام - ولا أقل من اطمئنان ذلك - قريبة جداً^(١).

وقد وردت روايات كثيرة في الترغيب على العمل طبق آرائهم وأهوائهم وإتيان

الاضطرار^(١) - ما دلّ على أنّه ما من محرّم إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه^(٢)، وحديث لا ضرر ولا ضرار^(٣).

وموثقة أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التقيّة من دين الله»، قلت: من دين الله؟ قال: «إي والله من دين الله، ولقد قال يوسف: ﴿أَيَّتَهَا أَلْعَبِرُ إِنِّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾^(٤)، والله ما كانوا سرقوا شيئاً، ولقد قال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾^(٥)، والله ما كان سقيماً»^(٦).

حيث إنّ تطبيقه عليه السلام التقيّة التي هي من دين الله على قولي يوسف وإبراهيم عليه السلام دليل قطعي على أنّ التقيّة التي هي من دين الله سبحانه غير مختصة بالجمهور، بل كلّ أحد خيف من ضرره وجبت منه التقيّة أو جازت.

وما رواه محمّد بن مروان، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ما منع ميشم عليه السلام من التقيّة؟ فوالله، لقد علم أنّ هذه الآية نزلت في عتار وأصحابه: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأَيْمَانِ﴾^(٧)». وغير ذلك من الأخبار^(٨).

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، ٣٧٠، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ٣٠١.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤٠٠، ب ٥ من الشفعة، ح ١.

(٤) يوسف: ٧٠.

(٥) الصافات: ٨٩.

(٦) الوسائل ١٦: ٢١٥، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٤.

(٧) النحل: ١٠٦.

(٨) الوسائل ١٦: ٢٢٦، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٣.

(٩) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٩٦ - ٢٩٧.

(١٠) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٥٤.



العرفي والعقلائي، فلا يكفي توهم الخطر أو احتمال الموهوم عقلائيًا^(٢).

وهذا الشرط من الشروط المشتركة المعتبرة في التقية بالمعنى الأعم وبالمعنى الأخص.

وقد تعرّض له الفقهاء في باب الاضطراب، واقتصر بعضهم على لزوم حصول الظنّ، قال المحقّق الأردبيلي: «والاضطراب يحصل بخوف التلف، ولكن يكون مع الظنّ لا مجرد التوهم والاحتمال»^(٣).

وقال الشيخ كاشف الغطاء: «وتجب [التقية] مع مظنة الخطر»^(٤).

وقال المحقّق النراقي: «ثمّ الاضطراب... يحصل بالخوف الحاصل من العلم بالضرر والظنّ؛ لصدق العسر والخرج بالترك مع الظنّ، وكذا الاضطراب والضرورة، وأمّا مجرد الوهم والاحتمال

الصلاة في عشائهم، وعيادة مرضاهم وغيرها من أعمال الخير، منها: صحيحة هشام الكندي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إياكم أن تعملوا عملاً نعيّر به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعت إليه زيناً ولا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في عشائهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله، ما عبد الله بشيء أحبّ إليه من الخبء»، قلت: وما الخبء؟ قال: «التقية»^(١).

٢- شروط التقية :

لا إشكال في أنّ للأخذ بالتقية - سواء كانت بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص - شروطاً، بعضها مشترك بينهما وبعضها مختصّ بأحدهما، نشير إليها فيما يلي:

أ- حصول خوف الخطر :

لا تثبت التقية ما لم يحرز المكلف تحقّق موضوعها - وهو الهلكة أو الخطر - بمحرز شرعي، كحصول القطع أو الاطمئنان أو الظنّ المعتبر أو الخوف

(١) الوسائل ١٦: ٢١٩، ب ٣٦ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام ٣٦: ٤٢٧. وانظر: المسالك ١٢: ١١٣.

(٣) مجمع الفائدة ١١: ٣١٢.

(٤) كشف الغطاء ١: ٣٠١.



فهو غير كافٍ في التحليل»^(١).

ولكنّ جملة من الفقهاء عمّموا الحكم
للاحتمال المعتدّ به الموجب لحصول
الخوف عقلياً وعرفاً^(٢).

قال السيّد الخميني: «... والمدار في
الكلّ هو الخوف الحاصل من العلم أو الظنّ
بالتربّ، بل الاحتمال الذي يكون له منشأ
عقلاني، لا مجرد الوهم والاحتمال»^(٣).

وبعد ثبوت شرطية خوف الضرر في
تحقّق التقيّة، فهل المدار فيها على خوف
الشخصي أو النوعي؟

لا ريب في أنّ المتّقي تارة يخاف على
نفسه أو عرضه أو ماله، أو على شيء من
ذلك يتعلّق بمن له علاقة، أو على فرد معيّن
آخر لا علاقة له به.

وأخرى يخاف على فرد أو جماعة غير
معيّنة من أهل الحقّ، قد يحصرون في
أيدي أعدائهم ويعاقبون بترك غيرهم العمل
بالتقيّة.

أمّا الأوّل فلا إشكال في جريان أحكام
التقيّة فيه، بل هو من أظهر مصاديقها.

وأما القسم الثاني - وهو الخوف على
النوع بأن يكون ترك التقيّة مستلزماً للضرر
في زمان آخر على أقوام آخرين احتمالاً
معتدّاً به - فقد ذهب الفقهاء إلى جوازه
أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري: «وهو الذي يفهم
من إطلاق أوامر التقيّة، وما ورد من
الاهتمام فيها»^(٤).

وقال السيّد الخميني: «الخوف قد
يكون لأجل توقّع الضرر على نفس المتّقي
أو عرضه، أو ماله أو ما يتعلّق به، وقد
يكون لأجل توقّعه على غيره من إخوانه
المؤمنين، وثالثة لأجل توقّعه على حوزة
الإسلام بأن يخاف شتات كلمة المسلمين
بتركها، وخاف وقوع ضرر على حوزة
الإسلام لأجل تفريق كلمتهم، إلى غير
ذلك»^(٥).

وقال السيّد الخوئي في مقام بيان المراد

(١) مستند الشيعة ١٥: ٢١.

(٢) التقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٢٨.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٥٠، م ٣٠.

(٤) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٩٤.

(٥) الرسائل المشرقة: ٧.



إلى التضرّر العرضي والنفسي بطريق الأولوية، وعليه فالجامع فيما يسوغ التقيّة في ترك الواجب أو في فعل الحرام إنّما هو الضرر المتوجّه إلى النفس أو الأخ المسلم في شيء من المال أو العرض أو النفس.

وأما إذا لم يترتب على ترك التقيّة ضرر على نفسه ولا على غيره، بل كانت التقيّة لمحض جلب النفع من الموائدة والتحابب والمجاملة معهم في الحياة، فلا تكون مسوّغة لارتكاب العمل المحرّم ولا ترك الفعل الواجب، فليس له الحضور في مجالسهم المحرّمة كمجلس الرقص وشرب الخمر ونحوهما لأجل المجاملة؛ لعدم تحقّق مفهوم التقيّة حينئذٍ حيث لا ضرر يترتب على تركها»^(١).

وتدلّ عليه روايات كثيرة نشير إلى بعضها:

منها: ما رواه الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين -

بالضرر الذي يعتبر احتماله في مفهوم التقيّة وفي الحكم بجوازها أو وجوبها: «أما في التقيّة بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص في موارد ترك الواجب أو فعل الحرام تقيّة، فالقدر المتيقّن من الضرر المسوّغ احتماله للارتكاب إنّما هو الضرر المتوجّه إلى نفس الفاعل، سواء أكان بدنيّاً أم ماليّاً أم عرضيّاً، ويلحق بذلك الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن؛ لعدّة من الروايات الواردة في جواز الحلف كاذباً لأجل حفظ أموال المسلمين»^(٢).

وقد طبّق على ذلك في بعضها قوله عليه السلام: «... كلّ ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقيّة»^(٣).

مع أنّ المفروض أنّه لا ضرر ولا ضرورة في ترك الحلف على نفسه، بل الضرورة والضرر متوجّهان إلى الأخ المؤمن أو المسلم، فمن تطبيق الكبرى المذكورة على موارد الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن نستكشف أنّ الضرر المسوّغ للتقيّة أعمّ من ضرر نفس الإنسان وضرر أخيه المؤمن، ثمّ إنّنا نتعدّى من مورد الروايات وهو التضرّر المالي للأخ المؤمن

(١) انظر: الوسائل ٢٣: ٢٢٤، ب ١٢ من الأيمان.

(٢) الوسائل ٢٣: ٢٢٧، ب ١٢ من الأيمان، ح ١٦.

(٣) التقيّة في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣١٤ - ٣١٥.



قال: «ولا يحلّ قتل أحد من الكفّار وحقوقه.

وكذلك ما دلّ على أنّ ترك التقيّة من مصاديق إلقاء النفس في التهلكة، وهو كثير، فكما أنّ إلقاء نفسه في التهلكة حرام كذلك إلقاء أخيه المؤمن في التهلكة حرام أيضاً^(٥).

ب - عدم المندوحة:

وهي أيضاً من الشروط المشتركة أيضاً بين التقيّة بالمعنى الأعم والتقيّة بالمعنى الأخص. والمراد بالمندوحة هي أن يتمكّن المكلف من الإتيان بالفرد التامّ الأجزاء والشرائط والفاقد للموانع، إمّا في زمان آخر من مجموع الوقت، وذلك لا يكون إلّا في الواجب الموسّع، أو يأتي به في مكان آخر لا يخاف من عدوّ كي يتقيّه، أو يوهّم الإتيان بشكلهم مع أنّه واقعاً يأتي بما هو الحقّ عنده^(٦).

ومنها: قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «التقيّة من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين، وقضاء حقوق الإخوان أشرف أعمال المتّقين...»^(٢).

ومنها: ما روي عن الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) أنّه قال: «إنّ التقيّة يصلح الله بها أمة لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمة، تاركها شريك من أهلكهم...»^(٣).

وغيرها من الروايات^(٤) الكثيرة الأخرى التي قرنت فيها التقيّة بقضاء حقوق الإخوان، ومن المحتمل أن تكون مراعاة التقيّة شرطاً من حقوق الإخوان، فتكون المقارنة بينهما من هذه الناحية لوجوب حفظهم بها.

وبعبارة أخرى: تجب التقيّة لحفظ حقوق الأخ كما تجب لحفظ نفسه

(١) الوسائل ١٦: ٢١٠، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٢٢.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٢، ب ٢٨ من الأمر والنهي، ح ٣.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٢٢، ب ٢٨ من الأمر والنهي، ح ٤.

(٤) انظر: الوسائل ١٦: ٢٢١، ب ٢٨ من الأمر والنهي.

(٥) القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٦) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٥: ٦٧.



وقد اختلف الفقهاء في اعتبار المندوحة في التقية وعدمها على أقوال:

الأول: عدم اعتبارها مطلقاً، ذهب إليه الشهيدان^(١) والمحقق الثاني^(٢)، وقواه المحقق النجفي؛ لإطلاق النص^(٣)، ولما تشعر به الأخبار الواردة في استحباب الجماعة مع المخالفين والحث العظيم عليها^(٤)، بل وغيرها أيضاً^(٥).

واستظهر المحقق الهمداني من عبارة الشرائع - حيث جعل التقية قسماً للضرورة - أنه لا يعتبر في جواز التقية عدم المندوحة^(٦).

وقال السيّد اليزدي: «إنّما يجوز المسح على الحائل في الضرورات - ما عدا التقية - إذا لم يمكن رفعها ولم يكن بدّ من المسح على الحائل ولو بالتأخير إلى آخر الوقت، وأمّا في التقية فالأمر أوسع، فلا يجب الذهاب إلى مكان لا تقية فيه وإن أمكن بلا مشقة»^(٧).

وقال السيّد الحكيم - في موضع - : «بل لعلّه المشهور»^(٨).

وقال في موضع آخر: «وبالجملة،

السابر لنصوص التقية يشرف على القطع بعدم اعتبار المندوحة في صحة العمل، من دون فرق بين المندوحة الطولية والعرضية»^(٩).

القول الثاني: اعتبارها مطلقاً، ذهب إليه السيّد العاملي^(١٠)، وهو ظاهر المحقق^(١١) والعلامة الحلّي^(١٢)؛ لانتفاء الضرر مع وجودها، فيزول المقتضي^(١٣)، والاقتصار على المتيقّن، فيبقى ما دلّ على التكليف الأول سالماً، ولا يخرج عن العهدة إلاّ به^(١٤).

(١) البيان: ٤٨. الروض ١: ١١٢.

(٢) جامع المقاصد ١: ٢٢٢.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٤ - ٢١٧، ب ٢٥ من الأمر والنهي.

(٤) انظر: الوسائل ٨: ٢٩٩، ب ٥ من صلاة الجماعة.

(٥) جواهر الكلام ٢: ٢٣٨. وانظر: مصباح الفقيه ٢: ٤٤١ - ٤٤٢.

(٦) مصباح الفقيه ٢: ٤٤٠ - ٤٤١.

(٧) العروة الوثقى ١: ٣٧١، م ٣٥.

(٨) مستمسك العروة ٢: ٤٠١.

(٩) مستمسك العروة ٢: ٤٠٦.

(١٠) المدارك ١: ٢٢٣.

(١١) المعتمد ١: ١٥٤.

(١٢) المنتهى ٢: ٨٤.

(١٣) المدارك ١: ٢٢٣.

(١٤) جواهر الكلام ٢: ٢٣٨.



وناقش المحقق الهمداني في استدلال السيد العاملي بانتفاء الضرر مع المندوحة: بـ«عدم انحصار المدرك بقاعدة نفي الضرر، بل المعتمد إنما هو أخبار الباب، وظاهرها جواز التقية مطلقاً. وتقييدها بعدم المندوحة ممّا لا دليل عليه، بل الأدلة ناطقة بخلافه، حيث إنّ ظواهر أكثر أخبار التقية أنّ مجرد وقوع العبادة بمحضر العامة مقتضى لوجوب التقية مطلقاً من دون اشتراطه بشيء آخر...»^(١).

القول الثالث: التفصيل بين ما كان متعلق التقية مأذوناً فيه بالخصوص وورد فيه دليل خاص، كغسل الرجلين في الوضوء والتكثف في الصلاة، فهو صحيح مجزٍ، سواء كانت هناك مندوحة أم لم تكن، وبين ما كان الدليل عليه هو عمومات التقية الدالة على أنها في كلّ ضرورة واضطرار، كالوضوء بالنبيذ أو الصلاة إلى غير القبلة وأشباههما، فحينئذ لا يصحّ العمل إلّا عند عدم المندوحة؛ لعدم صدق الضرورة بدونه كما ذهب إليه المحقق الثاني^(٢).

المحقق النجفي فإنّه قال: «لا أرى له وجهاً صحيحاً»^(٣).

ومنهم الشيخ الأنصاري حيث قال: «إنّ الفرق بين كون متعلق التقية مأذوناً فيه بالخصوص أو بالعموم لا نفهم له وجهاً... بل كلّ ما يوجب الإذن في الدخول في العبادة امتثالاً لأوامرها كان امتثاله موجباً للإجزاء وسقوط الإعادة، سواء كان نصّاً خاصّاً أو دليلاً عاماً...»^(٤).

ومنهم السيد الحكيم حيث استظهر من روايات الباب ضعف ما ذكره المحقق الثاني من التفصيل.

وقال في بيان وجه الضعف: «إنّك عرفت دلالة النصوص على صحّة العمل المأتيّ به على وجه التقية من دون فرق بين صورة إمكان الإعادة وغيرها، وصورة وجود المندوحة العرضية وعدمها، كرواية

(١) مصباح الفقيه ٢: ٤٤١. وقريب منه مناقشة السيد

الحكيم في مستمسك العروة ٢: ٤٠١ - ٤٠٥.

(٢) رسالة في التقية (رسائل المحقق الكركي) ٢: ٥١ -

٥٣.

(٣) جواهر الكلام ٢: ٢٣٨.

(٤) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٨٤.

وناقش فيه عدّة من الفقهاء، منهم



الوجه غير جائزة في غير العبادات أيضاً، وكأنه ممّا لا خلاف فيه .

الصورة الثانية: ما إذا كان في ضرورة بالنسبة إلى بعض الوقت دون تمامه، فلو أراد الصلاة - مثلاً - في أوّل وقتها لم

(١) الوسائل ١٦: ٢١٥، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٣. وهو خبر أبي عمر الأعجمي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنّه قال: «لا دين لمن لا تقية له، والتقية في كلّ شيء إلا في النبذ والمسح على الخفين».

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٩، ب ٢٦ من الأمر والنهي، ح ٢. وهو خبر هشام الكندي. قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «... صلّوا في عشائهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازهم...».

(٣) الوسائل ٨: ٤٣٠، ب ٧٥ من صلاة الجماعة، ح ١. وهو خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «يا زيد، خالقاوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين فافعلوا، فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرأ، ما كان أحسن ما يؤذّب أصحابه، وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤذّب أصحابه».

(٤) الوسائل ٨: ٤٠٥، ب ٥٦ من صلاة الجماعة، ح ٢. وهو خبر سماعة، قال: سأله... قال: «... فإنّ التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلّا وصاحبها مأجور عليها، إن شاء الله».

(٥) الوسائل ١٦: ٢٠٤، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٤.

(٦) مستمسك العروة ٢: ٤٠٥ - ٤٠٦.

الأعجمي^(١) ورواية هشام^(٢) والشحام^(٣) وموثّق سماعة^(٤)، وكفى بالعمومات - مثل: «التقية ديني ودين آبائي»^(٥) - في الدلالة على جميع ذلك، بل ظاهر روايتي الشحام وهشام رجحان التقية، وإن لم يكن خوف على النفس أو المال، بل لمجرّد الاحتفاظ بالجهات الأدبية، ونحوها غيرها»^(٦).

القول الرابع: وهو التفصيل الذي اختاره الشيخ الأنصاري، وحاصله: إنّ هناك ثلاث صور:

الأولى: ما إذا كان المتقي قادراً على الامتنال الواقعي من دون تعويض في الزمان والمكان، كما إذا كان عمله في الظاهر على وفق مذهب المتقي منه مع إتيانه بالعمل الصحيح الاختياري واقعاً، كمن يمكنه عند إرادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه، بأن لا يضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى بل يقارب بينهما، كما إذا تمكّن أيضاً من صبه الماء من الكف إلى المرفق لكنّه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكف، وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية، بل التقية على هذا



من غيرهم، أما التقيّة بالمعنى الأعم - أي التقيّة من غير الجمهور - فلا إشكال في أنّه يعتبر عدم المندوحة في جواز ترك الواجب أو الإتيان بالحرام؛ لاختصاص أدلّة حليّة المحرّمات بحال الضرورة والاضطرار، كما صرّح به في صحيحة إسماعيل الجعفي ومعمّر بن يحيى بن سام ومحمّد بن مسلم وزرارة، قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»^(١).

وقوله عليه السلام أيضاً في رواية زرارة: «التقيّة في كلّ ضرورة...»^(٢).

ولا تصدق الضرورة والاضطرار مع وجود المندوحة في البين، ومعه يكون عموم أدلّة ذلك الواجب أو المحرّم محكماً لا محالة.

وأما التقيّة بالمعنى الأخص - أي التقيّة من الجمهور - فهي قد تكون في غير العبادة من ترك الواجب أو الإتيان بالحرام،

يمكنه إلّا بالتقيّة، فهذا صحيح مجز، ولا يعتبر عدم المندوحة في تمام وقتها، ولا يبعد - أيضاً - كونه وفاقياً.

الصورة الثالثة: ما إذا كان في ضرورة بالنسبة إلى مكان خاص دون جميع الأمكنة، كمن لا يقدر على ترك التقيّة في سوقهم ومساجدهم مع قدرته على العمل الصحيح التام في غيرهما، وهذا أيضاً مجز فلا يعتبر عدم المندوحة في كلّ مكان؛ إذ الظاهر من أخبار التقيّة الإذن بالعمل على التقيّة في أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية، أو فعل ما يجب تركه كذلك، مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمكان، مع أنّ التقيّة إنّما شرّعت تسهيلاً للأمر على الشيعة ورفعاً للحرج عنهم، مع أنّ التخفيّ عن المخالفين في الأعمال ربما يؤدي إلى اطلاعهم على ذلك، فيصير سبباً لتفقدتهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل، فيوجب نقض غرض التقيّة^(٣).

القول الخامس: التفصيل بين ما إذا كانت التقيّة من الجمهور، وبين ما إذا كانت

(١) انظر: رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٨٥-٨٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ١.



وقد تكون في العبادة :

أما التَقِيَّة في ترك الواجب أو الإتيان بالحرام فالظاهر فيها اعتبار عدم المندوحة في وجوب التَقِيَّة أو جوازها؛ وذلك لأنَّ التَقِيَّة في عِدَّة من الروايات قد قِيَدَتْ بالضرورة والاضطرار، وأنَّ التَقِيَّة من وقى يقي وقاية، والوقاية بمعنى الصيانة عن الضرر، ومنه المتَّقون؛ لتحذَرهم وصيانة أنفسهم من سخط الله سبحانه، وعليه فقد أخذ في مفهوم التَقِيَّة خوف الضرر واحتماله، ولا إشكال في أنَّ المكلف مع وجود المندوحة لا يحتمل ضرراً في ترك شرب النبيذ أو في الإتيان بواجب؛ لأنَّ المفروض تمكُّنه من ذلك لوجود المندوحة العرضية أو الطولية، ومع عدم خوفه وعدم احتماله الضرر في ترك شرب النبيذ كيف يكون ارتكابه تَقِيَّة رافعة لحرمة؟! وعليه فلا يصدق مفهوم التَقِيَّة في موارد وجود المندوحة.

وأما التَقِيَّة منهم في العبادات - كما في التَقِيَّة في ترك شرط أو جزء أو الإتيان بمانع في العبادة - فالظاهر تسالم الفقهاء على عدم الاعتبار وأنه لا يعتبر عدم

المندوحة فيها مطلقاً - عرضية كانت أم طولية - وذلك لما ورد عنهم عليه السلام من الحث والترغيب في الصلاة معهم ^(١) وفي عشايرهم ^(٢) وفي مساجدهم ^(٣).

بل في رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من صَلَّى معهم في الصفِّ الأوَّل كان كمن صَلَّى خلف رسول الله ﷺ في الصفِّ الأوَّل» ^(٤)، فإنَّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين صورة التمكُّن من الإتيان بالوظيفة الواقعية إلى آخر الوقت وصورة عدم التمكُّن من ذلك، وحملها على عدم التمكُّن من الإتيان بالصلاة الواقعية ولو في داره إلى نهاية الوقت حمل لها - على كثرتها - على مورد نادر، وهو من الاستهجان بمكان.

بل ظاهر أمرهم عليه السلام بالصلاة معهم وحثُّهم وترغيبهم على ذلك أن تكون الصلاة معهم وفي صفوفهم بالقدرة والاختيار، لا خصوص ما إذا كانت لأجل

(١) الوسائل ٨: ٢٩٩، ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ٢.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٩، ب ٢٦ من الأمر والهي، ح ٢.

(٣) الوسائل ٨: ٣٠١، ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ٨.

(٤) الوسائل ٨: ٢٩٩، ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ١.



واستدلّ له بوجوه:

الأول: أنّ مقتضى الأخبار الواردة في المقام هو اختصاص التقيّة بصورة الضرورة والاضطرار، وعدم مشروعيّتها في غير موارد الضرورة فضلاً عن إجزائها، غير أنّا خرجنا عن ذلك في غير حال التقيّة بالأخبار الآمرة بالصلاة معهم والدالّة على الحثّ والترغيب في متابعتهم والصلاة في مساجدهم وعشائرهم. وأمّا في حال التقيّة والعمل فلم يقدّم دليل على عدم اعتبار الضرورة والاضطرار، فتبقى ظواهر الروايات بالنسبة إلى حال التقيّة والعمل بحالها. ومقتضى ذلك عدم جواز التقيّة فيما إذا تمكّن حال التقيّة والصلاة من الإتيان بالوظيفة الواقعيّة، فإذا تمكّن - مثلاً - من الوقوف في صفّ يتمكّن فيه من السجود على ما يصحّ السجود عليه

الضرورة والاضطرار؛ ومن هنا ذهبوا إلى عدم اعتبار عدم المندوحة في جواز التقيّة على وجه الإطلاق، كما ذهب إليه السيّد الخميني^(١) والسيّد الخوئي^(٢).

▣ اعتبار عدم المندوحة حين العمل بالتقيّة:

وهل يراد من اعتبار عدم المندوحة في التقيّة بالمعنى الأخص معنى عدم التمكّن حين العمل والامتنال من الإتيان به موافقاً للواقع، مثل أنّه يمكنه عند إرادة التكفير للتقيّة من الفصل بين يديه، بأن لا يضع إحدهما على الأخرى بل يقارب بينهما، أو أنّ اعتبار عدم المندوحة يراد به عدم التمكّن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل.

وقد ذهب الشيخ الأنصاري والمحقّق الهمداني إلى اعتبار عدم المندوحة بالمعنى الأول، بل التقيّة على هذا الوجه غير جائزة في العبادات وغيرها^(٣).

كما ذهب بعضهم إلى عدم اعتبار عدم المندوحة بالمعنى الثاني ونسب ذلك إلى المشهور^(٤)، بل ادّعي عدم الخلاف فيه^(٥).

(١) الرسائل العشرة: ٧٣ - ٧٩. التنقيح في شرح العروة

(الطهارة): ٤ - ٣٠٤ - ٣٠٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة): ٤ - ٣٠٤ - ٣٠٨.

(٣) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٨٥ - ٨٧.

مصباح الفقيه ٢: ٤٤٣ - ٤٤٦.

(٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة): ٤ - ٣٠٨.

(٥) مصباح الفقيه ٢: ٤٤٣ - ٤٤٤.



الوجه الخامس: ما في الفقه الرضوي: «ولا تصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين: أحدهما: من تثق به وتدبّنه بدينه وورعه، وآخر: من تتقي سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشنعه، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة والمداراة»^(٦).

وذهب السيّدان الخميني^(٧) والخوئي^(٨) إلى عدم اعتبار عدم المندوحة حين العمل؛ لأنّه يستفاد من الأخبار الواردة في التقيّة بحسب الدلالة الالتزامية أنّ عدم المندوحة غير معتبر في الصلاة معهم، لا حال العمل والامتنال ولا فيما بعده^(٩).

وجب عليه ذلك ولم يجز له الوقوف في مورد آخر لا يتمكّن فيه من ذلك^(١).

الوجه الثاني: أنّ التقيّة قد أخذ في مفهومها خوف الضرر، ومع تمكّن المكلف من الإتيان بالوظيفة الواقعية لا يحتمل الضرر في ترك التقيّة، إذاً لا مناص من اعتبار عدم المندوحة حال العمل؛ تحقيقاً لمفهوم التقيّة، فإنّه مع وجود المندوحة لا تتحقّق التقيّة^(٢).

الوجه الثالث: ما رواه إبراهيم بن شيبه، قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح وهو يمسح، فكتب: «إن جامعك وإياهم موضع فلم تجد بداً من الصلاة فأذن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسيح»^(٣)، حيث دلّتنا على جواز الصلاة مع من يمسح على الخفين فيما إذا لم يجد بداً من ذلك^(٤).

الوجه الرابع: ما عن دعائم الإسلام بسنده عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام أنّه قال: «لا تصلّوا خلف ناصب ولا كرامة إلاّ أن تخافوا على أنفسكم...»^(٥).

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٠٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣١٠.

(٣) الوسائل ٨: ٣٦٣، ب ٣٣ من صلاة الجماعة، ح ٢.

وانظر: مصباح الفقيه ٢: ٤٤٢.

(٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣١١.

(٥) الدعائم ١: ١٥١. المستدرك ٦: ٤٥٨، ب ٦ من صلاة الجماعة، ح ١، وفيه: «ولا تصلّ». وانظر: مصباح الفقيه ٢: ٤٤٣.

(٦) فقه الرضا عليه السلام: ١٤٤. المستدرك ٦: ٤٥٧، ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ٣. مصباح الفقيه ٢: ٤٤٢ - ٤٤٣.

(٧) الرسائل العشرة: ٧٩ - ٨١.

(٨) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣١٢ - ٣١٤.

(٩) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣١٣.



واستدلّ له بالأخبار الخاصة الواردة في باب الوضوء والصلاة معهم وغيرهما، وبعدم لزوم إعمال الحيلة فيها مع كون المقام محلّ بيانه، فلو كان عدمها معتبراً في الصلّة لم يجز إهماله^(١).

ومن هذه الأخبار خبر محمد بن الفضل: أنّ علي بن يقطين كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام يسأله عن الوضوء، فكتب إليه أبو الحسن عليه السلام: «فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء، والذي أملك به في ذلك أن تمضمض ثلاثاً، وتستنشق ثلاثاً، وتغسل وجهك ثلاثاً، وتخلّل شعر لحيتك، وتغسل يديك إلى المرفقين ثلاثاً، وتمسح رأسك كلّهُ، وتمسح ظاهر أذنك وباطنهما، وتغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثاً، ولا تخالف ذلك إلى غيره...»^(٢).

فلو كان إعمال الحيلة واجباً ولم يصحّ الوضوء مع تركه كان عليه البيان، مع إمكان إعمالها بأيسر ما يكون، خصوصاً في غسل الوجه واليدين بنية الوضوء في الغسلة الأخيرة أو الثانية والثالثة^(٣).

ومثلها رواية داود الرقي، قال: دخلت

على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك، كم عدّة الطهارة؟ فقال: «ما أوجبهُ الله فواحدة، وأضاف إليها رسول الله ﷺ واحدة لضعف الناس، ومن تَوْضُأً ثلاثاً ثلاثاً فلا صلاة له»، أنا معه في ذا حتى جاءه داود بن زربي، فسأله عن عدّة الطهارة؟ فقال له: «ثلاثاً ثلاثاً، من نقص عنه فلا صلاة له»، قال: فارتعدت فرائصي، وكاد أن يدخلني الشيطان، فأبصر أبو عبد الله عليه السلام إليّ وقد تغيّر لوني، فقال: «اسكن يا داود، هذا هو الكفر أو ضرب الأعناق»، قال: فخرجنا من عنده وكان ابن زربي إلى جوار بستان أبي جعفر المنصور، وكان قد أُلقي إلى أبي جعفر أمر داود بن زربي، وأنّه رافضي يختلف إلى جعفر بن محمد، فقال أبو جعفر المنصور: إنّي مطّلع إلى طهارته، فإن هو تَوْضُأً وضوء جعفر بن محمد - فإنّي لأعرف طهارته - حققت عليه القول وقتلته، فاطّلع وداود يتهيأ للصلاة من حيث لا يراه، فأسبغ داود بن زربي الوضوء ثلاثاً ثلاثاً

(١) الرسائل العشرة: ٨١.

(٢) الوسائل ١: ٤٤٤، ب ٣٢ من الوضوء، ح ٣.

(٣) الرسائل العشرة: ٨٢.



وسبَّ النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام (٣) - العياذ بالله - فلو وجبت الحيلة مع إمكانها لكان البيان لازماً، مع أن رسول الله ﷺ أمر عمَّاراً بالعودة إن عادوا (٤) واستفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام الأمر بسببه تَقِيَّةً.

وتشهد له الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب والحث على الصلاة معهم وحضور جماعاتهم من غير ذكر لإعمال الحيلة (٥)، مع أنه ممَّا يغفل عنه العامة، بل وجوب إعمالها ممَّا يؤدي لا محالة إلى إفشاء السرِّ وإذاعة أمرهم، ويكون منافيّاً لشرع التَقِيَّة، فإنَّ نوع المكلفين لا يقدرّون على إعمالها بنحو لا ينتهي إلى الإفشاء (٦).

(١) الوسائل ١: ٤٤٣ - ٤٤٤، ب ٣٢ من الوضوء، ح ٢.

(٢) الوسائل ١: ٤٤٣، ب ٣٢ من الوضوء، ح ١. وهو خبر داود بن زربي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء، فقال لي: «توضّأ ثلاثاً ثلاثاً»، قال: ثم قال لي: «أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟» قلت: بلى، قال: فكنيت يوماً أتوضّأ في دار المهدي، فرأني بعضهم وأنا لا أعلم به، فقال: كذب من زعم أنك فلاّتي وأنت توضّأ هذا الوضوء، قال: فقلت: لهذا والله أمرني.

(٣) انظر: الوسائل ١٦: ٢٢٥، ب ٢٩ من الأمر والنهي.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٢٥، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٥) انظر: الوسائل ٨: ٢٩٩، ب ٥ من صلاة الجماعة.

(٦) الرسائل العشرة: ٨٦.

كما أمره أبو عبد الله عليه السلام، فما تمّ وضوؤه حتى بعث إليه أبو جعفر المنصور فدعاه، قال: فقال داود: فلماً أن دخلت عليه رحّب بي وقال: يا داود، قيل فيك شيء باطل، وما أنت كذلك [قال] قد اطلّعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة، فاجعلني في حلّ، وأمر له بمائة ألف درهم، قال: فقال داود الرقي: التقيت أنا وداود بن زربي عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له داود بن زربي: جعلت فداك، حققت دماءنا في دار الدنيا، ونرجو أن ندخل بيمينك وبركك الجنة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «فعل الله ذلك بك وبإخوانك من جميع المؤمنين»، فقال أبو عبد الله عليه السلام لداود بن زربي: «حدّث داود الرقي بما مرّ عليكم حتى تسكن روعته»، فقال: فحدّثته بالأمر كلّهُ، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لهذا أفتيته؛ لأنّه كان أشرف على القتل من يد هذا العدو»، ثم قال: «يا داود بن زربي، توضّأ مثني مثني، ولا تزدنّ عليه؛ فإنّك إن زدت عليه فلا صلاة لك» (١)، وحسنة داود بن زربي، بل صحيحته (٢).

ومنها: ما ورد في إظهار كلمة الكفر



ج- الاكتفاء بقدر الضرورة:

الأخبار الدالة على الحث العظيم على الصلاة مع المخالف والوعد بالثواب عليها، والحضور في مجامعهم واردة مورد الغالب، حيث إن المعاصرين للأئمة عليهم السلام كانوا غالباً مضطرين إلى مخالطتهم ومعاشرتهم؛ كي لا يعرفوهم بالرفض والتشيع فيؤذوهم - « فلا تعم هذه الأخبار من لم يكن في معرض هذه التهمات، كما أنه لا تدل على جواز الصلاة معهم عند ارتفاع شوكتهم وذهاب سلطانهم وانقراض عصرهم، بحيث لم يبق منهم إلا الأذلون؛ لانصرافها عن مثل الفرض جزماً »^(٣).

ومما يعتبر في جريان قاعدة التقية وارتفاع التكليف بها عدم تجاوزها قدر الضرورة، كالتقية في ارتكاب المحرمات أو ترك الواجب، فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرر. وهذا الشرط من الشروط المشتركة أيضاً.

قال الشيخ كاشف الغطاء: « ويجب الاقتصار في ترك الواجب وفعل الحرام على ما يندفع به الضرر، ولو دار الأمر بين ضررين وجب تجنب ما هو أشد ضرراً منهما »^(١).

د- اختصاص التقية بزمن شوكة من يتقى منه:

وخالف ذلك السيّد الخوئي حيث قال: « والصحيح عدم اختصاص التقية بوقت دون وقت؛ لأن اختصاصها بعصر شوكتهم إنما يتم فيما إذا أريد من التقية معناها المتقدم [الخوفي] المتقوم بخوف الضرر، حيث لا يحتمل ضرر في ترك التقية في أمثال زماننا، إلا أنك قد عرفت أنها بهذا المعنى غير مرادة في مثل الصلاة، وإنما

لا شك في اختصاص التقية الخوفية بزمن شوكة المخالفين واقتدارهم، وأما زمان ذهاب اقتدارهم وعظمتهم فلا معنى للتقية الخوفية. وأما التقية المداراتية فقد ألحقها بعض الفقهاء بالتقية الخوفية في اشتراطها بقدرة المخالفين وشوكتهم، فلا يصح العمل بالتقية المداراتية عند زوال شوكتهم وقدرتهم »^(٢).

قال المحقق الهمداني - بعد أن ذكر أن

(١) كشف الغطاء ١: ٢٩٨.

(٢) مصباح الفقيه ٢: ٤٤٥. وانظر: القواعد الفقهية

(الجنوري) ٥: ٥٤.

(٣) مصباح الفقيه ٢: ٤٤٥.



سادساً - أثر التقيّة :

تترتب على التقيّة آثار تختلف باختلاف مواردّها، وهي كما يلي :

١ - رفع التكاليف بالتقيّة :

ترتفع التكاليف الإلزامية - أي الحرمة والوجوب - بالتقيّة إجمالاً؛ إذ بها يباح فعل الحرام وترك الواجب^(١).

نعم تستثنى من ذلك موارد لا يرتفع حكمها حتى في حال التقيّة، تتعرض لها لاحقاً.

قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ الواجب منها [التقيّة] يبيح كلّ محظور من فعل الحرام وترك الواجب».

وبعد ذكر الأدلّة قال: «وجميع هذه الأدلّة حاكمة على أدلّة الواجبات والمحرمات، فلا يعارض بها شيء منها

الحكمة في تشريعها هي المدارة وتوحيد الكلمة وإبراز الميزة بينهم وبين العامة، وعليه فهي تأتي في أمثال زماننا أيضاً، فيستحبّ حضور مساجدهم والصلاة معهم؛ ليمتاز الشيعة بذلك عن غيرهم، ويتبين عدم تعصّبهم حتى تتحد كلمة المسلمين.

والخطاب في بعض الأخبار... وإن كان لا يشملنا؛ لاختصاصه بذلك الزمان، كما اشتمل على الأمر بالصلاة في عشائهم، وقوله عليه السلام: «عودوا مرضاهم»^(١)، حيث لا عشيرة لنا من المخالفين ليستحبّ الصلاة معهم، إلّا أنّ في إطلاق بعضها الآخر ممّا اشتمل على بيان حكمة تشريع تلك التقيّة أو غيره من المطلقات... كما دلّ على أنّ الصلاة في الصفّ الأوّل معهم كالصلاة خلف رسول الله ﷺ^(٢) غنى وكفاية؛ لتحقيق الحكمة في أعصارنا وعدم تقيّد استحباب الصلاة في الصفّ الأوّل معهم بزمان دون زمان، ولا باحتمال ترتّب الضرر على تركها، وعلى هذا يمكن أن يمثل للتقيّة المستحبّة بهذه التقيّة، أعني حضور مساجدهم والصلاة معهم من دون احتمال الضرر على تقدير تركها»^(٣).

(١) الوسائل ١٦: ٢١٩، ب ٢٦ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٩٩، ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ١.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣١٩.

(٤) جواهر الكلام ٣٦: ٤٢٤ - ٤٢٥. رسائل فقهية (تراث

الشيخ الأعظم): ٧٤. الخلل في الصلاة (الخميني):

٥. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٦٦.



حتى يلتمس الترجيح ويرجع إلى الأصول
٢- ارتفاع الإثم : بعد فقده ^(١).

يترتب على ارتفاع الحظر الشرعي من
الحرمة أو الوجوب بالتقية ارتفاع الإثم،
فلا يكون آثماً ولا مستحقاً للوم أو العذاب
الأخروي، كما لا يكون فعلة قبيحاً؛ لأنَّ
الإثم واستحقاق اللوم أو العذاب يدور مدار
التكليف المنجز، فإذا رفع الشارع التكليف
أو ارتفع تنجزه لسبب ما ارتفع الإثم والقبح
واستحقاق اللوم أو العذاب لا محالة، كما
لا يقدح فعله في العدالة. وهذا استدلال
عقلي واضح، وقد يستفاد رفع المؤاخظة
والإثم من بعض الأدلة والقواعد الشرعية
المتقدمة أيضاً، فإنها وإن كانت ظاهرة في
رفع التكليف الشرعي إلا أنَّ بعضها يدلُّ
على ذلك بلسان نفي المؤاخظة والإثم.

وقال السيّد الخوئي: « لا ينبغي
الإشكال في أنَّ الاضطرار إلى فعل المحرّم
أو ترك الواجب يرفع الإلزام عن ذلك
الفعل؛ لحديث الرفع ^(٢) وغيره ممّا دلَّ
على حليّة الفعل عند الاضطرار، وليس
المرتفع في حديث الرفع خصوص
المؤاخظة أو استحقاق العقاب؛ لأنهما
أمران خارجان عمّا تناله يد الجعل
والتشريع رفعاً ووضعاً، ولا مناص من أن
يكون المرفوع أمراً تناله يد التشريع، وهو
منشأ لارتفاع المؤاخظة واستحقاق
العقاب، وليس هذا إلّا الإلزام، ومع
ارتفاعه يبقى الفعل على إباحته.

قال الشيخ الأنصاري: « والتحقق: أنَّ
المراد برفع الأمور التسعة في الرواية ^(٤)
[ومنها: ما اضطرّوا إليه] رفع المؤاخظة ^(٥).

كما أنَّ الأمر كذلك عند الإتيان بالمحرّم
أو ترك الواجب تقية حيث إنَّ التقية واجبة
كما عرفت، ومع وجوبها لا يعقل أن يكون
الفعل باقياً على حرمة أو وجوبه، بل
ترتفع حرمة إذا أتى به تقية كما يرتفع
وجوبه إذا تركه كذلك، بل هذا هو المقدار
المتيقن من حديث الرفع وغيره من أدلة
التقية، وهذا ظاهر ^(٣).

(١) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٤.

(٢) انظر: الوسائل ١٥: ٣٦٩، ب ٥٦ من جهاد النفس.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٦٦.

(٤) الوسائل ١٥: ٣٦٩، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ١.

(٥) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٤٧٨.



٣- ارتفاع العقوبة من حدٍّ أو تعزير :

٤- ارتفاع الكفّارة والقضاء :

يترتّب على ارتفاع التكليف الشرعي بالتقيّة ارتفاع العقوبة أيضاً؛ لأنّ موضوعها المعصية والجريمة، وهي ترتفع بارتفاع الحظر والمنع الشرعي لا محالة، بل قد لا يتحقّق العنوان الذي أخذ في موضوع الجريمة والعقوبة كما في الارتداد، فإنّ من يظهر كلمة الكفر تقيّة من الكفّار لا يصدق عليه عنوان الارتداد.

قال المحقّق النجفي: «يشترط في الارتداد بقسميه البلوغ وكمال العقل والاختيار بلا خلاف معتدّ به أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه... فلو أكره كان نطقه بالكفر لغواً فلا ارتداد حينئذٍ حقيقة؛ لأنّ له إظهار الأفعال الدالّة على الكفر والكلمات الصريحة فيه، حتى البراءة وإن ورد النهي عنها في بعض الأخبار^(١) المحمولة على ضرب من التأويل أو المطرحة للمعارضة بالأقوى من وجوه، خصوصاً بعد قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾^(٢)، بل الظاهر وجوبه مع الخوف على النفس أو الطرف. نعم، ينبغي له التورية مع إمكانها»^(٣).

ترتفع الكفّارة أيضاً بارتفاع الحرمة بالتقيّة إذا كانت مترتبة على ارتكاب الحرام.

وكذا إذا لم تكن مترتبة على ذلك بل على عنوان الفعل، كالإفطار العمدي في شهر رمضان تقيّة الذي هو موضوع لوجوب القضاء مطلقاً، فيترتّب عليه القضاء دون الكفّارة؛ لترتّبها على الإفطار المحرّم، فبارتفاع الحرمة يرتفع موضوع الكفّارة.

ثمّ إنّّه يمكن الاستدلال على نفي الكفّارة في موارد التقيّة والاضطرار والإكراه بأدلة الرفع.

قال السيّد الخوئي: «فالذي تقتضيه القاعدة في نفسها أنّ العمل الاضطراري أو الذي أتى به تقيّة كلا عمل؛ لأنّه معنى رفعه، فكأنّه لم يأت به أصلاً، كما أنّه لازم كون العمل عند التقيّة من الدين، فإذا كان

(١) انظر: الوسائل ١٦: ٢٢٥، ب ٢٩ من الأمر والنهي.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٩ - ٦١٠.



بفردته الاختياري كذلك يسقط بفردته الاضطراري إذا تحقق الاضطرار الموجب للأمر به، فكما أنَّ الأمر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائية كذلك يسقط مع الطهارة الترابية إذا وقعت على الوجه المأمور به...»^(٣).

وقال السيّد الخميني: «إنَّ إتيان الأمور به على وجه التقية يوجب الإجزاء ولا تجب بعد رفعها الإعادة والقضاء...»

وليُعلم أنَّ محطَّ البحث في الإجزاء ما إذا أتى المكلف بمصداق المأمور به بكيفية خاصة تقتضيها التقية، كترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع، كما لو اقتضت إتيان الصلاة بلا سورة، أو مع نجاسة الثوب، أو إتيان الصوم إلى سقوط الشمس، أو وقوف عرفة يوم التروية والمشر ليلة عرفة، لا ما إذا اقتضت ترك الأمور به رأساً كترك الصوم في يوم تعييد الناس وترك الصلاة والحج؛ فإنَّ الإجزاء في مثله ممّا لا معنى له ولا يكون ذلك

الحال كذلك فترتفع عنه جميع آثاره المترتبة عليه؛ لارتفاع موضوعها تعبدًا، فلا تجب عليه الكفارة إذا أفطر في نهار شهر رمضان متعمدًا؛ لأنَّ إفطاره كلاً إفطار، أو لأنَّ إفطاره من الدين، ولا معنى لوجوب الكفارة فيما يقتضيه الدين والتشريع»^(١).

٥- الإجزاء وصحة العمل :

ذهب الفقهاء في التقية بالمعنى الأخص إلى صحة العمل المأتي به تقية وإجزائه في الجملة :

قال الشيخ الأنصاري: «إنَّ الشارع إذا أذن في إتيان واجب موسّع على وجه التقية، إمّا بالخصوص - كما لو أذن في الصلاة متكتفًا حال التقية - وإمّا بالعموم كأن يأذن بامتناله أوامر الصلاة، أو مطلق العبادات على وجه التقية، كما هو الظاهر من أمثال قوله ﷺ: «التقية في كلّ شيء إلّا في النبذ والمسح على الخفين»^(٢)، ونحوه، ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت، فلا ينبغي الإشكال في إجزاء المأتي به وإسقاطه للأمر؛ لما تقرّر في محلّه: من أنَّ الأمر بالكلي كما يسقط

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٦٧.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٥، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ج ٣.

(٣) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧٧.



محطّ البحث، ففرق بين إتيان الصوم إلى سقوط الشمس تقيةً، وترك الصوم رأساً؛ لأجل ثبوت الهلال عندهم ولزوم التقية في تركه، ففي الأوّل يقع البحث في إجزائه دون الثاني»^(١).

وإلى ذلك أشار السيّد الخوئي^(٢) أيضاً.

ثم إنّ السيّد الخميني بعد أن ذكر الروايات التي تدلّ على الإجزاء والصحة قال: «إنّ المستفاد من تلك الروايات صحة العمل الذي يؤتى به تقيةً، سواء كانت التقية لاختلاف بيننا وبينهم في الحكم - كما في المسح على الخفين والإفطار لدى السقوط - أو في ثبوت الموضوع الخارجي كالوقوف بعرفات اليوم الثامن لأجل ثبوت الهلال عندهم، والظاهر عدم الفرق بين العلم بالخلاف والشكّ...»^(٣).

وقال السيّد الخوئي: «إذا كان الاضطراب من جهة التقية المصطلح عليها، فإن كان العمل المتقى به مورداً للأمر به بالخصوص في شيء من رواياتنا - كما في غسل الرجلين، والغسل منكوساً، وترك القراءة في الصلاة خلفهم، ونحو ذلك ممّا ورد فيه الأمر بالعمل بالخصوص - فلا

ينبغي الإشكال في صحته، بل وإجزائه عن الأمور به الواقعي بحيث لا تجب عليه الإعادة ولا القضاء؛ وذلك لأنّ الظاهر من الأمر بالإتيان بالعمل الفاقد لبعض الأمور المعتبرة في الأمور به إنّما هو جعل المصداق للطبيعة الأمور بها تقيةً، ومع جعل الشارع شيئاً مصداقاً للأمور به لا بدّ من الحكم بسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعة؛ لأنّ الإتيان بذلك الشيء إتيان لما هو مصداق وفرد للطبيعة الأمور بها، فيسقط به الأمر المتعلّق بها لا محالة.

وأما إذا لم يكن العمل المتقى به مورداً للأمر بالخصوص فالتحقيق أن يفصل حينئذٍ بين الأمور التي يكثر الابتلاء بها لدى الناس، أعني الأمور عامة البلوى التي كبانوا يأتون بها بمرأى من الأئمة عليهم السلام، والأمور التي لا يكون الابتلاء بها غالباً، بمرأى منهم عليهم السلام، بل يندر الابتلاء به.

فإن كان العمل من القسم الأوّل - كما

(١) الرسائل العشرة: ٤١ - ٤٢.

(٢) التقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٠٠ - ٣٠١.

(٣) الرسائل العشرة: ٥٩.



وفي بعض آخر أَنَّ المصلّي معهم في الصفّ الأوّل كالشاهر سيفه في سبيل الله... (٢).

وكيف كان، فلم يرد في رواياتنا أمر بإعادة الصلاة أو الوضوء أو غيرهما من الأعمال المتّقى بها من العامة على كثرة الابتلاء بها؛ لكونهم معاشرين لهم في أسواقهم ومساجدهم وفي محلاتهم وأماكنهم حتى في بيت واحد؛ إذ ربما كان الابن عامياً والأب على خلافه أو بالعكس، أو أحد الأخوين شيعي والآخر عامي، وكانوا يصلّون أو يتوضّؤون بمرأى منهم ومشهد، فالسيرة كانت جارية على التقية في تلك الأفعال كثيرة الدوران، ومع عدم ردعهم عليه السلام يثبت صحّتها لا محالة... هذا كلّه في الصلاة والوضوء.

ومن هذا القبيل الصيام؛ لأنّه أيضاً من الأمور العامة البلوى، وقد كانوا يصومون معهم ويفطرون بما لا يراه العامة مفطراً في نهار شهر رمضان أو في اليوم الذي

في التكتّف في الصلاة وغسل الرجلين في الوضوء مع قطع النظر عن كونه مورداً للأمر به بالخصوص؛ لكثرة الابتلاء به في كلّ يوم مرّات متعدّدة - فلا مناص فيه من الالتزام بالصحّة والإجزاء، أي عدم وجوب الإعادة أو القضاء؛ لأنّ عدم ردعهم عمّا جرت به السيرة من إتيان العمل تقية أقوى دليل على صحّته وكونه مجزئاً في مقام الامتثال، فلو لم تكن التقية مفيدة للإجزاء في مثله فلا بدّ من بيانه، ونفس عدم بيان البطلان وترك التنبيه على عدم إجزائها مع كون العمل مورداً للابتلاء وبمرأى منهم عليه السلام يدلّنا على إمضاءهم لما جرت به السيرة، ولم يرد في شيء من رواياتنا أمر بإعادة العمل المتّقى به أو قضائه ولو على نحو الاستحباب...

بل قد ورد في بعض الروايات ما لا تقبل المناقشة في دلّالته على الإجزاء، وهذا كما دلّ على أنّ من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله (١)، أفيحتمل عدم كون الصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله مجزئة عن المأمور به الأوّل؟!!

(١) الوسائل ٨: ٢٩٩، ٣٠٠، ب ٥ من صلاة الجماعة،

ح ١، ٤.

(٢) الوسائل ٨: ٣٠١، ب ٥ من صلاة الجماعة، ح ٧.



لا يرونهم من شهر رمضان، وذلك كلّهُ للتَقِيَّة والمعاشرة معهم»^(١).

وقال أيضاً في موضع آخر: «إنَّ إجزاء العمل المأتي به تَقِيَّة عن الوظيفة الأولى على خلاف القاعدة، وأنَّه يحتاج إلى دليل يدلُّنا عليه، وأنَّ الدليل على إجزائه هو السيرة العملية يختص الحكم بالإجزاء بالعبادات، ولا يأتي في شيء من المعاملات بالمعنى الأعم، ولا في المعاملات بالمعنى الأخص، فإذا ألجأته التَقِيَّة على غسل ثوبه المتنجَّس مرَّة واحدة فيما يجب غسله مرَّتين لم يحكم بطهارته بذلك، بل يبقى على نجاسته...

وأما بناءً على الاعتماد على شيء من الأدلَّة اللفظية... فيشكل الأمر في المسألة؛ لأنَّ مقتضى عمومها وإطلاقها عدم الفرق في الحكم بالصحة والإجزاء بين العبادات والمعاملات؛ لأنَّ مثل قوله عليه السلام: «التَقِيَّة في كلّ شيء يضطرُّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»^(٢) أعم من الحليَّة التكليفية والوضعية... فيحكم بسقوط الجزئية والشرطية والمانعية عند التَقِيَّة حتى في المعاملات، ولازم ذلك عدم

الفرق في الصحة والإجزاء بين العبادات والمعاملات، ولا نهى أحداً بالتزم بالإجزاء في المعاملات، فليكن هذا أيضاً من أحد المحاذير المترتبة على الاستدلال بالأدلَّة اللفظية في المقام»^(٣).

وقد وقع البحث بين الفقهاء في مدى إجزاء امتثال هذه الأوامر الاضطرارية عن الأوامر الاختيارية إذا ارتفع العذر والاضطرار في أثناء الوقت بالنسبة للإعادة، أو خارجه بالنسبة للقضاء، وتفصيله تقدّم في مصطلح (إجزاء).

٦ - صحة العمل إذا خالف التَقِيَّة عند وجوبها وعدمها :

إذا خالف المكلف التَقِيَّة في عمله سواء كانت التَقِيَّة بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص، فهل يصحّ منه ذلك ويجزؤه أم لا ؟

أما التَقِيَّة بالمعنى الأعم فلم يطرح الفقهاء هذه المسألة بصورة مستقلة وإنّما

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٨٩ - ٢٩٢.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٠٣ - ٣٠٤.



موارد وجوبها، فهل يكون ما أتى به صحيحاً وإن كان عاصياً، أو أنه يفسد مطلقاً، أو يفضل بين مواردّها؟ اختلف الفقهاء فيه على أقوال:

الأول: بطلان العمل^(٤)، ويمكن أن يكون منشأ الحكم بالبطلان أحد أمور ثلاثة:

١ - كون أوامر التقيّة من قبيل أوامر الأبدال الاضطرارية الدالّة على جزئية ما يؤتى به تقيّة وشرطيّة، وكون المأتي بدلاً عن المأمور به الاختياري، فيكون المسح على الخفين قيداً للوضوء في حال التقيّة، فالإخلال به إخلال بالواجب، فيكون باطلاً.

(١) مصباح الفقيه ٦: ١٥٠. العروة الوثقى ٢: ١٧١، ١٨٠.

المنهاج (الحكيم) ١: ١٣٥، ١٣٠. المنهاج (الخوني) ١: ٩٨، ٣٥٤. مهذب الأحكام ٤: ٣٤٤.

(٢) العروة الوثقى ٢: ١٧١، ١٨٠، تعلية الثاني، الرقم ٢. تحرير الوسيلة ١: ٩٤، ١٧٠. القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٢٠٦.

(٣) جواهر الكلام ١٦: ٣٤٥ - ٣٤٦. وانظر: مستند العروة (الصوم) ١: ٤٥٤ - ٤٥٨.

(٤) كشف الغطاء ١: ٢٩٨. جواهر الكلام ٢: ٢٣٩. مصباح الفقيه ٢: ٤٤٠. القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٨٤ - ٤٨٥.

تعرّضوا لها بمناسبة البحث عن مسألة الخوف من استعمال الماء الذي يسوّغ معه التيمّم والخوف للمريض الذي يتضرّر بالصوم، بأنّه لو خالف المكلف في مورد الحرج وتحمل المشقة فتوضاً أو اغتسل يصحّ منه ذلك أو لا بدّ من التيمّم ولا تصحّ منه الطهارة المائية في الفرض؟

قولان، اختار الأول جمع من المتأخّرين^(١)، وذهب إلى الثاني جمع آخر^(٢).

وصرح بعضهم أيضاً في باب الصوم بأنّه لا خلاف ولا إشكال في أنّه يصحّ الصوم من المريض ما لم يستضرّ به؛ ضرورة عدم جواز الصوم للمريض الذي يتضرّر بالصوم بزيادة مرضه، أو بقاء برئه، أو حدوث مرض آخر، أو مشقة لا تتحمّل، أو نحو ذلك، وأنّه إذا تكلفه مع ذلك لم يجزه، بل كان آثماً، بلا خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. ويكفيه الظنّ بالضرر قطعاً من أمارّة أو تجربة أو قول عارف أو نحو ذلك^(٣).

أمّا التقيّة بالمعنى الأخصّ فإذا خالف المكلف العمل بالتقيّة بالمعنى الأخصّ في



نعم، إذا ترتّب على العمل بالحقّ ضرر يحرم تحمّله - قتل النفس - فلا محالة يحرم لكونه سبباً للحرام، ولكنّه فرد نادر والغالب عدم حرمة تحمّل ما يترتّب على ترك التقيّة من المفسدة^(٢).

القول الثاني: صحّة العمل^(٣).

واستدلّ له بأنّ الأمر بالتقيّة لا يوجب النهي عن العمل، وكذا النهي عن الإذاعة لا يوجب سرايته إلى عنوان العمل؛ لأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن عنوان لا يمكن سرايته إلى عنوان آخر^(٤).

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان العمل المخالف للتقيّة أمراً متّحداً مع العبادة - كالسجدة على التربة الحسينية مع اقتضاها تركه - فالبطالان؛ لأنّ السجود في المثال يقع منهياً عنه، فيفسد فتفسد الصلاة، وبين ما إذا كان خارجاً عنه كترك

٢ - كون الأمر بالعمل على طبق التقيّة مستلزماً للنهي عن ضده، وهو العمل الموافق لمذهب الحقّ، والنهي عن العبادة يستلزم الفساد.

٣ - وجوب ترك العمل بالحقّ؛ لكونه موافقاً للتقيّة، وهو يلزم حرمة الفعل، والحرمة تستلزم الفساد^(١).

وناقش بعض الفقهاء في أدلّة البطلان، أمّا بالنسبة للأوّل فلأنّ الأمر بالتقيّة - لما فيه مصلحة أهمّ ممّا في العمل بالحقّ - لا يوجب سقوط الأمر به حتى بنحو الترتّب، فما يأتي به المكلف يكون مأموراً به بنحو الترتّب، فيكون صحيحاً.

وأما الثاني فلأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، مع أنّ العمل بالتقيّة ليس ضدّاً للعمل بالحقّ؛ لإمكان اجتماعهما. أضف إليهما أنّ الاقتضاء على القول به إنّما هو في المأمور به المضيّق، والواجب للتقيّة في المقام من قبيل الواجب الموسّع.

وأما الثالث فلأنّ ترك العمل بالتقيّة لا يكون حراماً.

(١) فقه الصادق ١١: ٤٤٠ - ٤٤١.

(٢) فقه الصادق ١١: ٤٤١. وانظر: الرسائل العشرة: ٣٦.

٣٧.

(٣) الرسائل العشرة: ٣٦. فقه الصادق ١١: ٤٤٢.

(٤) الرسائل العشرة: ٣٦ - ٣٧.



التكثف في الصلاة إذا اقتضت التقية فعله، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري^(١) بعد الاعتراف بأن نفس ترك التقية لا يوجب إلّا استحقاق العقاب، وتبعه بعض المحققين^(٢).

واستدلّ لانهلال المسح إلى صورة المسح وقيد المباشرة بقول أبي عبد الله عليه السلام لعبد الأعلى مولى آل سام لما سأله عن كيفية مسح من جعل على إصبعه مرارة: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ﴾»^(٣)، امسح عليه»^(٤).

فإن معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا يستقيم إلّا بأن يقال: إن المسح الواجب في الوضوء ينحلّ إلى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح، ولما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج، تعيّن المسح من دون مباشرة، وهو المسح على الحائل، وكذلك فيما نحن فيه، فإن قيد المباشرة سقط ولا تسقط صورة المسح عن الوجوب.

ويؤيد ذلك ما ذكره غير واحد من

الفقهاء من أنّه لو دار الأمر بين المسح على الخفين وغسل الرجلين قدّم الثاني؛ لأنّ فيه إيصال الماء، بخلاف الأوّل، فلو وجب نفس الفعل المشتمل على القيد والمقيّد تقيّةً، ولم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين ثبت وجوبهما بأمر واحد، وهو الأمر بالتقية؛ لأنّ نسبة هذا الأمر إلى الفردين نسبة واحدة إلّا أن يكون ما ذكره فرقاً اعتبارياً منشؤه ملاحظة الأسباب العقلية^(٥).

ونوقش فيه بأنّ الأمر بالتقية لا يقتضي النهي عن الأفعال الصادرة على خلافها، سواء في ذلك ما إذا وجبت التقية بعنوانها، أي التحفظ عن إفشاء المذهب وكتمان الحق، أو كان الواجب هو التحفظ عن ضرر الغير ووجبت التقية مقدّمة له عقلاً أو شرعاً بناءً على وجوبها كذلك.

أمّا بناءً على الوجوب العقلي فواضح،

(١) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٩٦.

(٢) القواعد الفقهية (الجنوردي): ٧٨: ٥.

(٣) الحج: ٧٨.

(٤) الوسائل ١: ٤٦٤، ب ٣٩ من الوضوء، ح ٥.

(٥) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٩٧-٩٨.



على المرارة، أو أَنَّهُ ﷺ يعرف هذا الحكم منه لا سائر الناس؛ ضرورة أَنَّ العرف لا يعرف منه ذلك، فوجه بطلان الوضوء مع ترك المسح على الخفين ليس لما أفاده ﷺ بل لأجل ترك الفرد الاضطراري والاختياري، وإِنَّمَا قام الاضطراري مقام الاختياري في الإجزاء، ومع ترك البديل والمبدل منه لا وجه لصحَّته ^(١).

القول الرابع: التفصيل بين صور المسألة، وقد ذهب إليه السيّد الخوئي - بعد التصريح بأنَّه إذا ترك العمل على طبقها استحقَّ العقاب على مخالفته - حيث قال: إِنَّمَا الكلام في حرمة الوضعية وأنَّ العمل إذا لم يُوْتَّ به على طبق التقيَّة، فهل يقع فاسداً ولا بدَّ من الحكم ببطلانه أو أَنَّهُ محكوم بالصحة إذا كان مطابقاً للواجب الواقعي؟ وللمسألة صور:

الأولى: ما ملَّخصها: أن يترك المكلف - في موارد التقيَّة - العمل برمته فلا يأتي به على طبق التقيَّة ولا على طبق الوظيفة

وأما بناء على الوجوب الشرعي فلأنَّ وجوب الفعل الموافق للتقيَّة لا يقتضي حرمة مقابلاته، مع أَنَّ الحرمة الغيرية لا توجب الفساد.

هذا، مضافاً إلى منع وجوب المقدِّمة، ولو قلنا بحرمة الإذاعة فلا توجب حرمتها بطلان العمل المنطبق عليه عنوانها بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي كما هو التحقيق.

ولأنَّ ما وجَّه البطلان به من ترك المأمور به الواقعي بدعوى تحليل المسح إلى أصل الإمرار ولو على الحائل ممَّا لا يساعد عليه العرف؛ ضرورة أَنَّ المسح على الرجل والرأس لا ينحلَّ إلى المسح ولو على غيرهما، فالمسح على الخفَّ أجنبى عن المأمور به، كما ورد عن أمير المؤمنين ﷺ: «فلئن أمسح على ظهر حماري أحبَّ إليَّ من أن أمسح على الخفين» ^(١).

وأما رواية عبد الأعلى - المتقدِّمة - فلم يظهر منها أَنَّ المسح على المرارة يعلم من كتاب الله، بل يحتمل أن يكون المراد أَنَّهُ يفهم منه رفع المسح على الرجل لا الإمرار

(١) المستدرك ١: ٣٣٥، ب ٣٣ من الوضوء، ح ١٣.

(٢) الرسائل العشرة: ٣٩ - ٤٠. وانظر: فقه الصادق ١١:

٤٤٢. القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٨١ - ٤٨٤.



الأولى، فإن استندنا في الحكم بصحة العمل المتقى به وإجزائه عن الأمور به الأولى إلى السيرة العملية الجارية على الاكتفاء به في مقام الامتثال من لدن عصرهم إلى زماننا، فلا كلام في الحكم ببطان العمل وقتئذ، حيث يكفي في بطلانه مخالفته للوظيفة الواقعية، ومن الظاهر أن المخالف للواقع باطل لا يمكن الاكتفاء به في مقام الامتثال، اللهم إلا أن يدل عليه دليل.

وأما إذا استندنا في الحكم بصحة العمل المتقى به وإجزائه إلى الأدلة اللفظية كقول جعفر بن محمد عليه السلام في رواية أبي الصباح: «ما صنعتم من شيء...»^(١) أو غيره من الروايات، فإن استفدنا من الأمر بالتقية في ذلك المورد أو من غيره انقلاب الوظيفة الواقعية وتبديلها إلى ما يراه العامة وظيفه حينئذ، فأيضاً لابد من الحكم بالبطان؛ لعدم مطابقة العمل المأتي به لما هو الوظيفة في ذلك الحال.

وأما إذا لم نستفد من الدليل انقلاب الوظيفة الواقعية وتبديلها إلى العمل المطابق للعامة، بل إننا علمنا بوجود التقية

فحسب بمقتضى الأدلة، فلا يبعد حينئذ الحكم بصحة العمل؛ لأن مقتضى الأدلة اللفظية سقوط الجزئية والشرطية والمانعية في ذلك الحال وعدم كون الفعل مقيداً بما اقتضت التقية تركه أو فعله.

الصورة الثانية: ما إذا ترك المكلف العمل على طبق مذهبهم وأتى به على طبق الوظيفة الواقعية فيما تقتضي التقية إظهار الموافقة معهم، وهذا قد يتصور في المعاملات بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص، وقد يتصور في العبادات:

أما ترك العمل بالتقية في المعاملات والإتيان بها حسبما يقتضيه الحكم الواقعي فلا ينبغي الإشكال في وقوع المعاملات صحيحة عندئذ؛ لأن ترك التقية وإن كان محرماً إلا أن النهي في المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد، وحيث إن المعاملة مشتملة على جميع القيود والشروط فلا محالة تقع المعاملة صحيحة وإن كان المكلف قد ارتكب معصية.

(١) الوسائل ٢٣: ٢٢٤، ب ١٢ من الأيمان، ح ٢.



المكلف بإتيان ذلك الفعل وهو مطابق للوظيفة المقررة بحسب الواقع، فله صورتان:

إحدهما: ما إذا كان العمل المأتي به في العبادة - على خلاف التقية - خارجاً عن العبادة، ولم يكن من قيودها وشرائطها، كما إذا اقتضت التقية ترك القنوت إلا أن المكلف قد أتى به وترك التقية بتركه.

ولا مانع في هذه الصورة من الحكم بصحة العبادة؛ لأن العمل المأتي به وإن كان محرماً على الفرض وقد وجب عليه أن يتركه للتقية غير أن العمل المحرم الخارج عن حقيقة العبادة غير مضر للعبادة بوجه.

ثانيتهما: ما إذا كان العمل المأتي به على خلاف التقية من أجزاء العبادة أو شرائطها كما إذا اقتضت التقية ترك السجود على التربة الحسينية، والمكلف قد خالف التقية وسجد على التربة، فحينئذ إن اقتصر على ذلك ولم يأت بسجدة أخرى موافقة للتقية فلا ينبغي التأمل في بطلان عبادته.

وأما إذا لم يقتصر على ذلك العمل

وأما في العبادات فترك العمل فيها على طبق التقية وإتيانه على طبق الوظيفة الواقعية يتصور على وجهين:

وذلك لأن التقية قد تقتضي فعل شيء إلا أن المكلف يتركه ويخالف فيه التقية.

وأخرى ينعكس الأمر فتقتضي التقية ترك الإتيان بشيء في مورد والمكلف يخالف التقية ويأتي به.

أما إذا اقتضت التقية فعل شيء وخالفها المكلف بترك ذلك العمل فالصحيح صحة عباداته مطلقاً، سواء أكان فعله جزءاً من العبادة على مذهبهم - كقول (آمين) بعد القراءة - أم كان شرطاً للعبادة - كما في التكفير - أو لا هذا ولا ذاك، بل كان أمراً مستحباً عندهم كصلاة الجماعة معهم، فإذا ترك التأمين والتكفير ولم يصل معهم وهو في المسجد فالظاهر صحة عمله؛ لموافقته للوظيفة الواقعية وغاية الأمر أنه ارتكب الحرام بتركه التقية، إلا أن ارتكاب المحرم في الصلاة غير مضر بصحتها بعدما فرضنا كونها مطابقة للمأمور به الواقعي.

وأما إذا كانت التقية في الترك وخالفها



المحرّم بل أتى به ثانياً مطابقاً للتقيّة فهو أيضاً على قسمين؛ لأنّ ما أتى به من العمل المحرّم في الصلاة قد يكون من الأفعال التي زيادتها مانعة عن صحّة الصلاة، كما في زيادة السجدة على ما استفدناه من النهي عن قراءة العزائم في الصلاة؛ معللاً بأنّ السجدة الواجبة لأجلها زيادة في المكتوبة، فأيضاً لا بدّ من الحكم ببطالان العبادة.

وقد لا تكون من الأفعال التي تبطل الصلاة بزيادتها، وهذا أيضاً على قسمين: لأنّ العبادة إن كانت ممّا يبطل بمطلق الزيادة فيها - كالصلاة أيضاً - لا بدّ من الحكم بالبطالان؛ لأنّها وإن كانت مشتملة على جزئها غير أنّ تكراره زيادة، والزيادة في الصلاة موجبة لبطالانها.

وإن لم تكن ممّا يبطل بمطلق الزيادة كما في غير الصلاة، ولم يكن العمل المتكرّر ممّا تمنع زيادته عن صحّة العبادة، حكم بصحّة العمل والعبادة؛ لمكان اشتمالها على ما هو جزئها، أعني الفعل المأتي به ثانياً حسبما تقتضيه التقيّة في ذلك الحال، وإن كان المكلف قد ارتكب

محرّماً بالآتيان بالعمل المخالف للتقيّة، إلّا أنّ حرمة ذلك العمل غير مضرّة بصحّة العبادة^(١).

٧ - ضمان ما يتلف بسبب التقيّة :

لا يرتفع ضمان الأموال المتلفة وكذا الدية ونحو ذلك من الآثار والتبعات الوضعية بمجرد العمل بالتقيّة والإباحة التكليفية، إلّا إذا دلّ عليه دليل خاصّ في مورد العذر أو الإباحة التكليفية؛ لأنّ ضمان الأموال أو النفوس ليس أثراً مشروطاً بحرمة التصرف تكليفاً، بل بكونه غير مستحقّ للتصرف ومحترماً لدى صاحبه، فلا يجوز هدره عليه، فأدلة التقيّة لا تستلزم إلّا رفع الحرمة التكليفية، ولا ترفع احترام مال الغير أو نفسه، فلو تلف مال الغير تقيّة كان ضامناً لقيّمته، أو مثله إن كان مثلياً^(٢).

(١) التقيع في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٣٢٧ - ٣٢٠.

(٢) انظر: المبسوط ٤: ٦٨٢ - ٦٨٣. الشرائع ٣: ٢٣٠.

القواعد ٣: ٣٣٥ - ٣٣٦. الدروس ٣: ٢٤ - ٢٥.

المسالك ١٢: ١١٨ - ١٢٢. كفاية الأحكام ٢: ٦٢٧.

كشف اللثام ٩: ٣٢٥ - ٣٢٦. مستند الشيعة ١٥: ٢٦ -

٢٧. جواهر الكلام ٣٦: ٤٣٤ - ٤٣٦.



قال السيد الحكيم: «ومجرد الإباحة الشرعية لا تقتضي نفي الضمان؛ لعدم التنافي بينهما، بل الإباحة المالكية لو قيل بها في المقام لا تنافيه، وإنما المنافي له الإباحة شرعية أو مالكية بقصد المجانية»^(١).

وقال السيد الخميني: «وأما الإباحة الشرعية الثابتة بالإجماع فلا تلازم عدم الضمان، والمتيقن منه ثبوت الإباحة لا سلب الضمان، نظير إباحة أكل مال الغير لدى الضرورة؛ فإن مجردها لا يوجب نفي ضمان الإلتلاف ولا ضمان اليد...»^(٢).

٨ - حكم الأعمال المأتي بها تقية بعد زوال موجب التقية :

إذا زال السبب المسوّغ للمسح على الخفّ تقية، فهل تجب إعادة الطهارة للغايات التي أراد إيجادها بعد زوال السبب أم لا تجب إلاّ للمحدث؟

وكذلك الكلام فيما إذا أتى ببعض العقود أو الإيقاعات على وجه التقية، فهل يجوز ترتيب الأثر عليها بعد زوالها أم لا؟

اختلف الفقهاء فيه على قولين:

الأول: وجوب إعادة عند زوال السبب، وقد ذهب إليه عدّة من الفقهاء^(٣).

قال الشيخ الطوسي: «يجوز المسح على الخفين عند التقية والضرورة... فإنّه ما دام الضرورة باقية يجوز المسح عليهما، ومتى زالت الضرورة أو نزع الخفّ وكان قد مسح عليهما للضرورة وجب عليه استئناف الوضوء؛ لأنّه لا تثبت له الموالاة»^(٤).

وقال العلامة الحلي: «لو مسح على الحائل للضرورة أو التقية، ثمّ زالت أو نزع الخفّ فالأقرب الاستئناف؛ لأنّها مشروطة بالضرورة وقد زالت فيزول لزوال شرطها»^(٥).

(١) نهج الفقاهة: ١٤٠.

(٢) البيع (الخميني) ١: ٢٨٢.

(٣) المعبر ١: ١٥٤. الإيضاح ١: ٤٠. كشف اللثام ١: ٥٤٩. الحدائق ٢: ٣١٣ - ٣١٥. رسائل فقهية (تراث

الشيخ الأعظم): ٩٩ - ١٠٠. القواعد الفقهية

(الجنوردي) ٥: ٦٥ - ٦٦.

(٤) المبسوط ١: ٤٤.

(٥) التذكرة ١: ١٧٤.



وصرح في المنتهى بالاستئناف^(١).

وناقش فيه العلامة الحلبي نفسه في المختلف فإنه - بعد نقل احتجاج الشيخ القائل بأنها طهارة ضرورية تتقدّر بقدر الضرورة كالتيتم - ذهب إلى الفرق في المقام، فإن الطهارة هنا رفعت الحدث بخلاف التيمم^(٢).

كما ناقش الشهيد الأول في دليل الإعادة بأنه لا دليل على ذلك. وحمله على التيمم والمستحاضة قياس^(٣).

كما نوقش القول بأن الضرورة تقدّر بقدرها - بناءً على تقدير الطهارة بقدر الضرورة - بأنه إن أريد به عدم جواز الطهارة كذلك بعد زوال الضرورة فحق، وإن أريد به عدم إباحتها فليس بحق؛ لأنّ المقدّر هي لا إباحتها، فإنّ ذلك هو محلّ النزاع^(٤).

وأضاف المحقق النجفي قائلاً: «وكذا ما يقال: إنّنا نمنع حصول رفع الحدث بالوضوء الاضطرارية، وإنّما هي مجرد إباحة، كوضوء المسلول والمبطون ونحوهما، فيقتصر في الإباحة على

المتيقّن، وهو ما دامت الضرورة موجودة؛ إذ فيه: أولاً: أنّ الظاهر مخالفته الإجماع، وإلاّ لوجب اقتصار المضطرّ بالنسبة إلى كلّ ما يشترط فيه الوضوء من مسّ كتابة القرآن وغيره على ما يرتفع به الضرورة، فلا يجوز لذي الجبيرة أن يمّس - مثلاً - كتابة القرآن مع الاختيار ونحو ذلك...

وثانياً: أنّ المقتضي لرفع الوضوء الحدث مع مسح البشرة من قوله: «لا ينقض الوضوء إلّا حدث»^(٥) ونحوه موجود هنا؛ لكان وجود الأمر في كلّ من المقامين، ومجرّد كون الثاني في مقام خاص هو الضرورة لا يصلح للفرق؛ لأنّه بمنزلة أن يقول: امسح في وضوئك - مثلاً - على البشرة إلّا في هذا المقام فامسح على الخفّ، فهو في الحقيقة تكليف أولي واقعي بالنسبة إلى هذا الموضوع مع ملاحظة وصف الضرورة مشخصاً له...

(١) المنتهى ٢: ٨٤.

(٢) المختلف ١: ١٣٧.

(٣) الذكرى ٢: ١٤٣.

(٤) جامع المقاصد ١: ٢٢٢. المدارك ١: ٢٢٤.

(٥) الوسائل ١: ٢٥٣، ب ٣ من نواقض الوضوء، ح ٤.



قصور الأدلة العامة مثل : قوله : «التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له»^(٧)، وقول : «... فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»^(٨) من شمولها للوضع، فإذا فرض اضطرار شخص إلى طلاق زوجته بحسب مقاصده العادية ولم يمكنه إلا بمحضر منهم تقية فلا إشكال في صدق أنه اضطر إلى الطلاق، فهذا الطلاق الاضطراري مما أحله الله وهو جائز، فلو فرض ورود دليل خاص بأن الطلاق الكذائي جائز أو حلال، فهل يتوقف فقيه في استفادة الصحة وحصول الفراق منه؟ وكذا لو اضطر إلى بيع داره بكيفية تقتضي التقية.

وما يقال : إنه في المقام قد تعارض أصالة الصحة مع أصالة بقاء يقين اشتغال الذمة بالمشروط بالطهارة؛ لعدم ثبوت أزيد من الاستباحة من الخبر المجوز له للضرورة، وهي تتقدر بقدرها.

فيه : أنك قد عرفت أن الصحة فيما نحن فيه مستفادة من ظاهر الأدلة، فلا يعارضها أصالة بقاء الشغل، وبعد التسليم فاستصحاب الصحة قاطع لأصالة الشغل؛ لأنه في الحقيقة استصحاب لمقطوعيته^(١).

القول الثاني : عدم وجوب الإعادة إلا إذا تجدد شيء من الأحداث كما ذهب إليه عدة من الفقهاء^(٢)، بل نسبه بعضهم إلى المشهور^(٣).

قال الشهيد الأول : «لو مسح على الحائل لضرورة ثم زال السبب، فالأقرب عدم الإعادة؛ للامتنال، وقيامه مقام المحل»^(٤).

وقريب منه ما ذكره السيّد العاملي^(٥) والمحقق الهمداني^(٦).

وذكر السيّد الخميني أن التحقيق عدم

(١) جواهر الكلام ٢: ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٢) المختلف ١: ١٣٧، الدروس ١: ٩٢. جامع المقاصد ١:

٢٢١ - ٢٢٢. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤:

٣٣١ - ٣٣٢.

(٣) جواهر الكلام ٢: ٢٤٢. فقه الصادق ١١: ٤٣٣.

(٤) الذكرى ٢: ١٤٣.

(٥) المدارك ١: ٢٢٤.

(٦) مصباح الفقيه ٢: ٤٥٦، ٤٦١.

(٧) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٨) الوسائل ١٦: ٢١٦، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٦.



واستدلّ له بعض الفقهاء بالأدلة الخاصة الواردة في باب الوضوء^(٢):

منها: صحيحة داود بن زربي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء، فقال لي: «توضأ ثلاثاً ثلاثاً...»^(٣).

ومنها: ما أجاب عن عدّة الطهارة بعد سؤال داود بن زربي في رواية داود الرقي حيث قال أبو عبد الله عليه السلام: «ثلاثاً ثلاثاً، من نقص عنه فلا صلاة له...»^(٤).

ومنها: ما ورد من أمر أبي الحسن موسى عليه السلام علي بن يقطين بالتوضي تقيّة^(٥).

ومنها: ما سأل أبو الورد عن أنّه هل في مسح الخفّين رخصة؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا، إلّا من عدوّ تقيّه أو ثلج تخاف على رجليك»^(٦).

هذا حال العقود والإيقاعات، وأمّا غيرهما - كالوضوء وغيره - فقد عرفت أنّ الظاهر من كثير من عمومات التقيّة وإطلاقاتها أنّ المأتي به تقيّة مصداق لماهيّة الأمور بها، ويسقط أمره بإتيانه بالنسبة إلى التكاليف النفسية.

وأما التكاليف الغيرية - كالوضوء والغسل - فالظاهر عدم قصور الأدلّة عن استفادة صحّة الوضوء تقيّة مع غسل الرجلين أو الإتيان بالنيّذ؛ لأنّ الوضوء الكذائي شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله عزّ وجلّ، والحليّة الوضعية بالنسبة إليه كونه ممضى كما أنّ الجواز كذلك، فالحليّة والجواز الوضعي في الوضوء بالنيّذ صحته وتمايمته، فإذا صحّ وتمّ يرفع به الحدث، فلو دلّ دليل بالخصوص على جواز الوضوء بالنيّذ فلا يشكّ أحد في استفادة الصحّة منه، والفرق بين الدليل العام والخاص غير واضح، وبعد صحته وتمايمته لا ريب في رفعه الحدث.

وأما الأدلّة الخاصة الواردة في باب الوضوء فلا إشكال في استفادة الصحّة منها وأنّ الوضوء تقيّة مصداق الأمور به^(١).

(١) الرسائل العشرة: ٨٩ - ٩٣.

(٢) مصباح الفقيه ٢: ٤٦٠ - ٤٦١. الرسائل العشرة: ٩٣ - ٩٤.

(٣) الوسائل ١: ٤٤٣، ب ٣٢ من الوضوء، ح ١.

(٤) الوسائل ١: ٤٤٣، ب ٣٢ من الوضوء، ح ٢.

(٥) الوسائل ١: ٤٤٤ - ٤٤٥، ب ٣٢ من الوضوء، ح ٣.

(٦) الوسائل ١: ٤٥٨، ب ٣٨ من الوضوء، ح ٥.



بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تَقِيَّةً» (٧).

ومنها: رواية أبي حمزة الثمالي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لم تبق الأرض إلا وفيها منّا عالم يعرف الحق من الباطل»، قال: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة...» (٨).

ولذلك قال الشيخ المفيد: «وليس لأحد من فقهاء الحق، ولا من نصبه سلطان الجور منهم للحكم أن يقضي في الناس بخلاف الحكم الثابت عن آل محمد عليهم السلام،

فلا يفهم من هذه الأخبار إلا كون المأني به وضوءاً واقعياً يترتب عليه جميع آثاره (١)؟ فلا إشكال في صحّة الوضوء ورفع الحدث به وعدم نقضه إلا بالحدث (٢).

سابعاً - ما لا يسوغ فعله حتى تقيّة :

هناك موارد لا يجوز فيها التقيّة مهما كلف الأمر نشير إلى أهمّها:

١ - التقيّة في الدماء :

من موارد عدم جريان قاعدة التقيّة ما لو آل الأمر فيها إلى سفك دم وإزهاق نفس محترمة ؛ لعدم جواز ذلك حتى في حال التقيّة ولو توعدّ على تركه بالقتل (٣). ولا يفرق في ذلك التقيّة بالمعنى الأعم أو الأخص ؛ لأنّ هذا القيد وارد في أدلّة التقيّة بالمعنى الأخص أيضاً - وهو منسوب إلى المشهور (٤)، بل ادّعي عدم الخلاف (٥) بل الإجماع عليه (٦).

وتدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع - روايات كثيرة نشير إلى بعضها:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن

(١) مصباح الفقيه ٢: ٤٦١.

(٢) الرسائل العشرة: ٩٤.

(٣) المقننة: ٨١١. النهاية: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٥٧. المراسم: ٢٦١. المذهب: ٣٤٧: ١. الشرائع: ٣٤٤: ١ و ٢: ١٢. القواعد: ٥٢٥: ١. الروضة: ٢: ٤٢٠. جواهر الكلام: ٢١: ٣٩١ و ٢٢: ١٦٥، ١٦٩ - ١٧٠. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٨٦. مصباح الفقاهة: ١: ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٤) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣.

(٥) السرائر ٢: ٢٥، ٢٠٣. جواهر الكلام ٢١: ٣٩١، و ٢٢: ١٦٩.

(٦) السرائر ٢: ٢٥، ٢٠٣. الرياض ٨: ١٠٩. جواهر الكلام ٢٢: ١٦٩.

(٧) الوسائل ١٦: ٢٣٤، ب ٣١ من الأمر والنهي، ح ١.

(٨) الوسائل ١٦: ٢٣٤ - ٢٣٥، ب ٣١ من الأمر والنهي، ح ٢.



قوله **عَلَيْهِ**: «إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» عدم الفرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر، والعلم والجهل، والذكورة والأنوثة حتى الحمل بعد ولوج الروح، ولا بين المريض وغيره، بل والمستحق للقتل قصاصاً وغيره، فإنّه محقون الدم وإن جعل الله لوليّه سلطاناً على قتله^(١).

(١) المقنعة: ٨١١.

وانظر: النهاية: ٣٠٢، حيث قال الشيخ الطوسي: «... فإن اضطرّ إلى تنفيذ حكم على مذاهب أهل الخلاف على النفس أو الأهل أو المؤمنين أو على أموالهم، جاز له أن ينفذ الحكم ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس؛ فإنّه لا تقيّة له في قتل النفوس». وقال العلامة الحلّي: «لو اضطرّ إلى الحكم بمذهب أهل الخلاف بأن يكون قد اضطرّ إلى الولاية من قِبَلهم، ولم يمكن من إنفاذ الحكم بالحق، جاز له ذلك ما لم يبلغ إلى الدماء؛ فإنّه لا تقيّة فيها». التذكرة ٤٤٨: ٩.

وقال المحقّق النجفي: «إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره من المحرّمات، كظلم الغير ونحوه مقتضراً على مقدار ما تندفع به الضرورة، مقدّماً للأسهل فالأسهل، مع عدم القدرة شرعاً على التفتّي والتخلّص من ذلك، إلّا في الدماء المحرّمة فإنّه لا تقيّة فيها». جواهر الكلام ٢٢: ١٦٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣.

(٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣ - ١٤.

(٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٩٨. المكاسب

المحرّمة (الخميني) ٢: ٢٣٤.

إلّا أن يضطرّ إلى ذلك؛ للستيّة، والخوف على الدين والنفس. ومهما اضطرّ إليه في التقيّة فجائز له إلّا سفك دماء أهل الإيمان؛ فإنّه لا يجوز له على حال اضطرار، ولا اختيار، ولا على وجه من الوجوه، ولا سبب من الأسباب^(١).

وأرجع السيّد الخوئي التقيّة في الدماء إلى باب التزام، حيث قال: «لو أكرهه على القتل، فإن كان ما توعّد به دون القتل فلا ريب في عدم جواز القتل... وإن كان ما توعّد به هو القتل فالمشهور أنّ حكمه حكم الصورة الأولى، ولكنّه مشكل، ولا يبعد جواز القتل عندئذٍ، وعلى ذلك فلا قود، ولكن عليه الدية»^(٢).

ثمّ بيّن المبّرّر لحكم الصورة الثانية فقال: «إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرّم، وهو قتل النفس المحترمة، وبين ترك واجب، وهو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك، وحيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخيير، وعليه فالقتل يكون سائغاً وغير صادر عن ظلم وعدوان، فلا يترتب عليه القصاص»^(٣).

وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ إطلاق



ويستثنى من عدم الجواز موارد:

وليس عليه إلا الإثم ويرتفع مع الإكراه.

منها: من يكون مهدور الدم، كالكاfer الحربي والمرتد الفطري والساب للنبي ﷺ ونحوهم ممن يجب أو يجوز قتله، فيجوز قتله عند التقيّة أيضاً، بل يجب إذا توقّف حفظ النفس على ذلك^(١).

بل الظاهر انصراف قول أبي جعفر عليه السلام: «إنما جعلت التقيّة...»^(٣) عن مثله؛ ضرورة أنّ التقيّة لم تجعل لحقن دم مثله، فإطلاق أدلة الإكراه والتقيّة محكّم^(٤).

واختلف الفقهاء في جواز التقيّة وعدمه في المؤمن الذي يستحقّ القتل حداً كالزاني محصناً واللائط، وقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ ظاهر المشهور عدم التقيّة فيه؛ لإطلاق قولهم عليه السلام: «لا تقيّة في الدماء»^(٢).

ومنها: غير المؤمن من سائر الفرق؛ لأنّ التقيّة جعلت لحقن دم المؤمن خاصّة، ومقتضى العمومات جواز قتل غيرهم في حال التقيّة والضرورة^(٥).

وذهب السيّد الخميني إلى جواز التقيّة فيه، واستظهر أنّه غير محقون الدم، كما تسالم عليه الفقهاء في كتاب القصاص، فإنّ الظاهر أنّ الحدّ ليس حقّاً للحاكم كالقصاص بالنسبة إلى وليّ الدم، بل الحاكم؛ لكونه ميسّس العباد وله السلطان والولاية يكون مختصّاً بإجراء الحدود وليس لغيره إجراؤها.

ومنها: الجرح وقطع الأعضاء^(٦)؛ لعمومات التقيّة ونفي الحرج والإكراه، وظهور الدم المتّصف بالحقن في الدم المبقي للروح^(٧). ولزوم الاقتصار في

فلو قتل شخص من يجب قتله حداً اختياراً لا قصاص عليه ولا دية كما قالوا،

- (١) المسالك ١٢: ١٢٥. كشف الغطاء ١: ٣٠١. جواهر الكلام ٤٢: ١٦٦. حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٥: ٦٩. مصباح الفقاهة ١: ٤٥٦. نتائج الأفكار: ١٨٢.
- (٢) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٩٨.
- (٣) الوسائل ١٦: ٢٣٤، ب ٣١ من الأمر والنهي ح ١.
- (٤) المكاسب المحرّمة (الخميني) ٢: ٢٣٥.
- (٥) الرياض ٨: ١٠٩. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٩٩. المكاسب المحرّمة (الخميني) ٢: ٢٣٥.
- (٦) الروضة ٢: ٤٢٠. المكاسب المحرّمة (الخميني) ٢: ٢٣٥.
- (٧) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٠٠.



الخروج عن العمومات المجوزة لفعل المحرّمات بالتقيّة على المتيقّن المتبادر من الإطلاق وهو القتل - فإنّه الفرد الأكمل - يقتضي المصير إلى جواز الجرح الذي لم يبلغ حدّه^(١).

ولكن نسب عدّة من الفقهاء إلى الشيخ الطوسي^(٢) شمول القتل للجرح أيضاً؛ لإطلاق الدم.

٢ - التكاليف الهامة التي لا يرضى الشارع بتركها على كلّ حال :

منها: حفظ بيضة الإسلام، فإنّه إذا طلب من مكلف معيّن في موقع خاصّ ما يكون فعله هتكاً وهدراً لبيضة الإسلام وكيانه لم يجز ذلك وإن ترتّب عليه الهلاك، وهذا كبروياً لا شبهة فيه بعد وضوح الأدلّة على أهميّة حفظ كيان الإسلام وبيضته مهما كلف الأمر، إلّا أنّ تشخيص الصغريات والتطبيقات لذلك قد لا يتأتّى من كلّ أحد.

قال السيّد الخميني - في معرض ذكره لموارد استثنيت من أدلّة الجواز: « منها: بعض المحرّمات والواجبات التي في نظر الشارع والمتشرّعة في غاية الأهميّة مثل

هدم الكعبة والمشاهد المشرّفة بنحو يمحى الأثر ولا يرجى عوده، ومثل الردّ على الإسلام والقرآن، والتفسير بما يفسد المذهب ويطابق الإلحاد، وغيرها من عظام المحرّمات، فإنّ القول بحكومة نفي الحرج أو الضرر وغيرهما على أدلّتها - بمجرّد تحقّق عنوان الحرج والاضطرار والإكراه والضرر والتقيّة - بعيد عن مذاق الشرع غايته... والظاهر هو الرجوع في أمثال تلك العظام إلى تراحم المقتضيات من غير توجّه إلى حكومة تلك الأدلّة على أدلّتها.

ويشهد له - مضافاً إلى وضوحه - موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - «لأنّ للتقية مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له وتفسير ما يتقّى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز»^(٣).

(١) الرياض ٨: ١٠٩.

(٢) المسالك ٣: ١٠٧. الرياض ٨: ١٠٩. المكاسب

(تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٠٠.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٦، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٦.



هذا، مع أن... دليل الضرر... أجنبي عن الحكومة على أدلة الأحكام.

فلا تجوز التقية، وهو - مع وضوحه - يظهر من الموثقة المتقدمة^(٢).

ومن هذا الباب ما إذا كان المتقي ممن له شأن وأهمية في نظر الخلق بحيث يكون ارتكابه لبعض المحرمات تقية أو تركه لبعض الواجبات ممّا يعدّ موهناً للمذهب وهاتكاً لحرمة، كما لو أكره على شرب المسكر والزنا - مثلاً - فإنّ جواز التقية في مثله - تشبّهًا بحكومة دليل الرفع وأدلة التقية - مشكل بل ممنوع؛ ولعلّه عليه محمول قوله في صحيحة زارة... بعدم اتقائه من شرب المسكر...^(١).

٣ - المسح على الخفين ومتعة الحجّ وشرب المسكر والنبيذ :

اختلف الفقهاء في جواز التقية بالمعنى الأخص في ذلك وعدمه على قولين، ومنشأ الاختلاف فيها اختلاف الروايات الواردة في المقام، وأمّا التقية بمعنى الاضطرار إلى الترك أو العسر والخرج ونحوه، فلا إشكال في ارتفاع وجوب المسح على ظهر القدم إذا فرض فيه ضرر بالغ حدّ الحرمة أو العسر والخرج أو الاضطرار، كما هو مذكور في محلّه من أبحاث الوضوء وكذلك الاضطرار إلى شرب المسكر أو توقّف حفظ حياته عليه، وإليك بيان هذين القولين :

وأولى من ذلك كلّه في عدم جواز التقية فيه، ما لو كان أصل من أصول الإسلام أو المذهب أو ضروريّ من ضروريات الدين في معرض الزوال والهدم والتغيير، كما لو أراد المنحرفون الطغاة تغيير أحكام الإرث والطلاق والصلاة والحجّ وغيرها من أصول الأحكام فضلاً عن أصول الدين أو المذهب؛ فإنّ التقية في مثلها غير جائزة؛ ضرورة أنّ تشريعها لبقاء المذهب وحفظ الأصول وجمع شتات المسلمين لإقامة الدين وأصوله، فإذا بلغ الأمر إلى هدمها

الأول: جواز وصحة المسح على الخفّ تقية، ذهب إليه المشهور^(٣)، بل ادّعي

(١) الوسائل ١٦: ٢١٥ - ٢١٦، ب ٢٥ من الأمر والنهي،

ح ٥.

(٢) الرسائل العشرة: ١٢ - ١٤.

(٣) الرسائل العشرة: ١٨، التنقيح في شرح المروة

(الطهارة) ٤: ٢٤٦.



عليه عدم الخلاف^(١)، بل صرح العلامة الحلي والمحدث البحراني بالإجماع عليه^(٢)، بل ذكر المحقق النجفي بأن عليه المحصل فضلاً عن المنقول^(٣).

وتدلّ عليه العمومات والإطلاقات الواردة في وجوب التقيّة ومشروعيتها كقول أبي عبد الله عليه السلام: «... التقيّة ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقيّة له...»^(٤)، وقول أبي جعفر عليه السلام «التقيّة في كلّ شيء...»^(٥).

القول الثاني: عدم الجواز، وقد يظهر من كلام الشيخ الصدوق^(٦)؛ عملاً بالروايات المانعة التي منها: صحيحة زرارة، قال: قلت له: في مسح الخفّين تقيّة؟ فقال: «ثلاثة لا أتقيّ فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعة الحجّ»، قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً^(٧).

ومنها: صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: في المسح على الخفّين تقيّة؟ قال: «لا يتّقى في ثلاثة»، قلت: وما هنّ؟ قال: «شرب الخمر - أو قال: شرب

المسكر - والمسح على الخفّين ومتعة الحجّ»^(٨).

ومنها: ما رواه الشيخ الكليني، عن درست عن محمد بن الفضل الهاشمي، قال: دخلت مع إخوتي على أبي عبد الله عليه السلام فقلنا: إنّنا نريد الحجّ وبعضنا ضرورة؟ فقال: «عليكم بالتمتع؛ فإنّا لا نتقيّ في التمتع بالعمرة إلى الحجّ سلطاناً واجتناب المسكر والمسح على الخفّين»^(٩).

ومنها: رواية أبي عمر الأعجمي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنّه قال: «لا دين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في

(١) جواهر الكلام ٢: ٢٣٦. الطهارة (تراث الشيخ

الأعظم) ٢: ٢٧٩.

(٢) المختلف ١: ١٣٧. الحدائق ٢: ٣١٠.

(٣) جواهر الكلام ٢: ٢٣٦.

(٤) الوسائل ١٦: ٢١٠، ب ٢٤ من الأمر والنهي، ح ٢٤.

وانظر: ٢٠٤، ح ٤.

(٥) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٦) الهداية: ٨١.

(٧) الوسائل ١: ٤٥٧، ب ٣٨ من الموضوع، ح ١.

(٨) الكافي ٦: ٤١٥، ح ١٢.

(٩) الكافي ٤: ٢٩٣، ح ١٤.



كُلَّ شيءٍ إِلَّا فِي النَّبِيذِ وَالْمَسْحِ عَلَى
الْحَقِينِ»^(١).

ومنها: خبر عمرو بن مروان، قال: قلت
لأبي عبد الله عليه السلام: إِنَّ هَؤُلَاءِ رُبَّمَا حَضَرَتْ
مَعَهُمُ الْعِشَاءُ، فَيَجِئُونَ بِالنَّبِيذِ بَعْدَ ذَلِكَ،
فَإِنْ لَمْ أَشْرِبْهُ خَفْتُ أَنْ يَقُولُوا: فَلَانِي،
فَكَيْفَ أَصْنَعُ؟ فَقَالَ: «اَكْسِرْهُ بِالْمَاءِ»،
قُلْتُ: فَإِنْ أَنَا كَسَرْتُهُ بِالْمَاءِ أَشْرِبْهُ؟ قَالَ:
«لَا»^(٢).

من حيث السند والاعتبار تبقى صحيحتا
زرارة الأولى والثانية، أمّا الأولى فهي
أيضاً غير صالحة للاستدلال بها على
المدعى؛ لاحتمال أن يكون الحكم الوارد
فيها من مختصاته عليه السلام، ومع هذا الاحتمال
كيف يسوغ الاستدلال بها على عدم جواز
التقية على المكلفين، فلا تبقى في البين إلا
صحيحته الثانية، وهي العمدة في
المقام^(٣).

لكنّ الظاهر أنّ الصحيحتين المتقدمتين
لزرارة متحدتان، والوجه في هذا
الاستظهار أمور:

منها: أنّ زرارة بعد ما نقل الصحيحة
الأولى وعقبها بما فهمه منها من أنّ عدم
جواز التقية في الموارد الواردة في
الصحيحة من خصائص الإمام عليه السلام حيث
قال: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا،

وناقش فيها عدّة من الفقهاء من حيث
السند والدلالة، أمّا من جهة السند فذكر
السيد الخوئي أنّ رواية أبي عمر الأعجمي
ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها
على شيء؛ لأنّ أبا عمر الأعجمي ممّن لم
يتعرّضوا لحاله، فهو مجهول الحال من
جميع الجهات حتى من حيث التشييع
وعدمه فضلاً عن الوثاقة وعدمها، فالرواية
ساقطة عن الاعتبار، وكذلك الرواية
الثالثة؛ لضعفها بمحمّد بن الفضل الهاشمي؛
لعدم توثيقه في الرجال. وكذا درست
الواقع في سندها؛ لأنّه لم يوثّق في
الرجال^(٣).

وأما من جهة الدلالة فبعد سقوط الثلاثة

(١) الوسائل ١٦: ٢١٥، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٣.
(٢) الوسائل ٢٥: ٣٥١، ب ٢٢ من الأثرية المحرّمة، ح ٤.
(٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٤٨ - ٢٤٩.
(٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٤٩. وانظر:
مستند الشيعة ٢: ١٣٢. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم)
٢: ٢٨٠. الرسائل العشرة: ١٩.



فكيف يسوغ له أن يروي رواية أخرى بعين ذلك السند يدلّ على خلاف ما استفاده من الصحيحة الأولى، أعني حرمة التقيّة في الأمور الثلاثة الواردة في الصحيحة؟!

ومنها: أنّ السند في كلتا الروايتين واحد.

ومنها: أنّ الرواية قد نقلها في الوافي بلفظة «لا نتقي» لا «لا يتقى» ولعله هو الصحيح، وعلى ذلك فالاتحاد بين الروايتين ظاهر حيث لا فرق بين «نتقي» و «أتقي»؛ لأنّهم عليه السلام بمنزلة شخص واحد.

فبهذه الأمور نستظهر اتّحاد الروايتين ولا أقلّ من احتمال ذلك، إذ لا دلالة في الصحيحة على عدم جواز التقيّة في الأمور الثلاثة لغيرهم عليه السلام.

ثمّ لو سلّمنا أنّ الصحيحة «لا يتقى» وأنّها مغايرة مع الصحيحة الأولى فالظاهر أنّها غير نازرة إلى أنّ التقيّة غير جارية في الأمور الثلاثة بحسب الحكم بأن تكون الصحيحة دالّة على حرمة التقيّة فيها

ومخصّصة للعمومات والإطلاقات الواردة في التقيّة، بل إنّما هي نازرة إلى عدم جريان التقيّة فيها بحسب الموضوع أو الشرط^(١)، وذلك إمّا بالإضافة إلى شرب الخمر؛ إذ لم نجد أحداً من العامة يفتي بجواز شرب الخمر في الشريعة المقدّسة، كيف وحرّمته من الضروريات والمسلّمات؟! ومع عدم ذهابهم إلى الجواز لا معنى للتقيّة المصطلح عليها في شربه؛ لأنّها إنّما تتحقّق فيما إذا كان الأمر على خلاف مذهبهم، وأمّا مع الموافقة فلا موضوع للتقيّة.

نعم، يمكن أن يجبر السلطان أو الحاكم أحداً على شربه إلّا أنّه خارج عن التقيّة المصطلح عليها ويندرج تحت عنوان الاضطراب أو الإكراه على شرب الخمر؛ لأنّ التقيّة إنّما تتحقّق بإظهار الموافقة لهم فيما يرجع إلى الدين وإظهار الموافقة لهم لا بعنوان الدين، والحكم الشرعي خارج عن التقيّة بالكلية.

وأما متعة الحجّ فلاجل أنّها وإن كانت

(١) التقيج في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٤٩ - ٢٥١.



على الخفّين، فلا موضوع للتقية في المسح على الخفّين، بل ينتزع الخفّين عن رجله من غير خوف، ولكنه يغسلهما تقية.

وبالجملة، إنّ عدم جريان التقية في الأمور المذكورة إنّما هو من جهة خروجها عن التقية بحسب الموضوع أو الشرط، ولا نظر للرواية إلى عدم جريان التقية فيها بحسب الحكم حتى تكون مخصّصة للعمومات والإطلاقات؛ وذلك للقطع بأنّ الأمر إذا دار بين المسح على الخفّين وضرب أعناق المؤمنين لم يرض الشارع بترك المسح بدعوى حرمة المسح على الخفّين وعدم جوازه من باب التقية، فلا مانع من المسح على الخفّين إذا اقتضت التقية ذلك بحسب العمومات والإطلاقات^(١).

ثامناً - التقية في أصول الدين :

يترتب على التقية في أصول الدين أحكام تختلف باختلاف مواردها، نشير إليها فيما يلي :

(١) التقيح في شرح العمدة (الطهارة) ٤: ٢٥١ - ٢٥٣.
وانظر: جواهر الكلام ٢: ٢٣٧. الرسائل العشرة: ١٨.

من مختصات الطائفة المحقة - على ما هو المعروف بيننا - إلا أنّ التقية فيها فاقدة لشرطها، وهو خوف ترتّب الضرر على خلافها، أي الإتيان بمتعة الحجّ؛ لإمكان الإتيان بها من دون أن يترتب عليها أيّ ضرر بحسب الغالب، وذلك من جهة أنّ حجّ التمتع بعينه حجّ القران؛ لاشتراكهما في الأمور المعتبرة فيهما، ويمتاز التمتع عنه بأمرين:

أحدهما: النية؛ لأنّا ننوي التمتع وهم ينوون القران.

ثانيهما: التقصير. وأمّا في غيرهما فهما مشتركان، والنية أمر قلبي لا معنى للتقية فيه؛ لعدم ظهورها في الخارج، والتقصير ممّا يمكن منه أغلب الناس؛ لأنّ أخذ شيء من شعر الرأس أو الأظافر أمر متيسّر للأغلب ولو في الخلوة، فالتمتع في الحجّ فاقد لشرط التقية.

وأما المسح على الخفّين فلأجل أنّ وجوب المسح عليهما ليس من المسائل الاتفاقية عندهم، بل أكثرهم ذهب إلى التخيير بين المسح عليهما وغسل الرجلين، وذهب بعضهم إلى أفضلية المسح



١ - إظهار الكفر أو إنكار أحد أصول الدين :

اتَّفَق الفقهاء على جواز التكلم بكلمة الكفر والبراءة باللسان مع حفظ الإيمان بالقلب عند الخطر على النفس والخوف^(١)، ولكنهم اختلفوا في أنَّ الراجح ترك التقيّة هنا وتحمل الضرر ولو بلغ ما بلغ، أو أنَّ الراجح فعل ما يندفع به الضرر والخطر.

والكلام أولاً في جواز ذلك وأدلته، ثمّ في الراجح منهما:

قال الشريف المرتضى: «إنَّ إظهار كلمة الكفر لمّا كانت تحسن مع الإكراه فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها، بل بشرط الإيثار»^(٢).

وقال الشيخ الطوسي: «إذا أكره المسلم على كلمة الكفر فقالها لم يحكم بكفره، ولم تبين امرأته، وبه قال جميع الفقهاء»^(٣).

وقال العلامة الحلي: «ولو أكره على الردّة لم يكن مرتدّاً، وله إظهار كلمة الكفر للتقيّة»^(٤).

وقال المحقق النجفي: «يشترط في

الارتداد بقسميه البلوغ وكمال العقل والاختيار بلا خلاف معتدّ به أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، مضافاً إلى معلومية اعتبارها في نحو ذلك، فلا عبرة... برّدّة المكره الذي هو أحد من رفع عنه التكليف... وحينئذٍ فلو أكره كان نطقه بالكفر لغواً فلا ارتداد حينئذٍ حقيقة؛ لأنّ له إظهار الأفعال الدالّة على الكفر والكلمات الصريحة فيه حتى البراءة... بل الظاهر وجوبه مع الخوف على النفس أو الطرف... نعم، ينبغي له التورية مع إمكانها»^(٥).

ويدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع - الآيات والروايات الكثيرة، نشير إلى بعضها فيما يلي:

منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٦).

(١) القواعد والفوائد ٢: ١٥٨. كشف اللثام ١٠: ٦٥٩.

كشف النظار ١: ٣٠١.

(٢) مسألة في العمل مع السلطان (رسائل الشريف

المرتضى) ٢: ٩١.

(٣) الخلاف ٥: ٥٠٣، ٤ م.

(٤) القواعد ٣: ٥٧٣ - ٥٧٤.

(٥) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٩ - ٦١٠.

(٦) البقرة: ١٩٥.



ومنها: قوله تعالى أيضاً: ﴿إِلَّا مَنْ أُنْكِرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (١).

أما الروايات فهي على طائفتين:

الأولى: الروايات العامة، وهي متعددة وحاصلها: أَنَّ التَّقِيَّةَ في كُلِّ ضرورة، ومن جملة الضرورات التَّقِيَّةَ في أصول الدين، ومن هذه الروايات صحيحة إسماعيل الجعفي ومعمّر بن يحيى بن سام ومحمّد بن مسلم وزرارة، قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: «التَّقِيَّةَ في كُلِّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له» (٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التَّقِيَّةَ في كُلِّ ضرورة...» (٣).

الطائفة الثانية: الروايات الخاصة، وهي أيضاً متعددة، منها: ما رواه الفريقان في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُنْكِرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ من فعل عمّار، من أن أبويه لم يظهرها كلمة الكفر فقتلا، وأنّ عمّاراً أظهر ونجا، ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وآله باكباً، فقال جمع من الصحابة: كفر عمّار، ولكن جعل رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح عينيه ويقول له:

«إن عادوا لك فعد لهم بما قلت»، فنزلت الآية (٤).

ومنها: ما رواه عبد الله بن عطاء، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلان من أهل الكوفة أخذوا فليل لهما: أبرء من أمير المؤمنين عليه السلام فبرئ واحد منهما، وأبى الآخر، فخلّي سبيل الذي برئ وقتل الآخر، فقال: «أما الذي برئ فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة» (٦).

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) الوسائل ١٦: ٢١٤، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ١.

(٤) مجمع البيان ٣: ٣٨٧. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١٢١: ٢٠.

(٥) التبيان ٢: ٤٣٥، مع اختلاف يسير.

(٦) الوسائل ١٦: ٢٢٦، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٤.



وأما الكلام في المقام الثاني - أعني ترجيح أحد الجانبين، وهو: ترك التقيّة في إظهار كلمة الكفر، وفعلها - فقد اختلف الفقهاء فيه على أقوال ومنشأ الاختلاف في ذلك هو اختلاف الروايات الواردة في المقام، والأقوال هي:

الأول: رجحان التقيّة، ذهب إليه الشيخ الأنصاري^(١) والسيد الخميني^(٢).

وتدلّ عليه روايات كثيرة:

منها: موثقة مسعدة بن صدقة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيّها الناس، إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبوني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرؤوا منّي، فقال: «ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام»، ثمّ قال: «إنّما قال: إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبوني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي وإني لعلى دين محمّد وآله عليه السلام، ولم يقل: ولا تبرؤوا منّي»، فقال له السائل: رأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: «والله، ما ذلك عليه، وما له إلّا ما مضى عليه عمّار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكّة وقلبه مطمئن بالإيمان،

فأنزل الله عزّ وجلّ فيه: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٣)، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندها: يا عمّار، إن عادوا فعد فقد أنزل الله عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا»^(٤).

وناقش السيّد الخوئي في هذه الرواية من حيث السند والدلالة وقال: «أما أولاً: فلأنّها ضعيفة السند بمسعدة؛ لعدم توثيقه في الرجال. وأما ثانياً: فلنقص دلالتها على حرمة القتل ووجوب التبرّي عند الإكراه؛ لأنّه عليه السلام إنّما نفى كون القتل على ضرره ويبيّن أنّ ما ينفعه ليس إلّا ما مضى عليه عمّار، ولم تدلّ على حرمة التعرّض على القتل حينئذٍ بوجه، بل التعرّض على القتل والتبرّي كلاهما سيّان»^(٥).

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على بعض اليونان: «... وقد أذنت لكم في تفضيل أعدائنا إن ألجأكم

(١) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ١٠١-١٠٣.

(٢) الرسائل العشرة: ٢٢-٣٢.

(٣) النحل: ١٠٦.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٢٥-٢٢٦، ب ٢٩ من الأمر والنهي،

ح ٢.

(٥) التقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٦٢.



الخوف إليه، وفي إظهار البراءة إن حملك
الوجل عليه... وإنَّ إظهارك براءتك مِنَّا
عند تقيتِكَ لا يقدح فينا ولا ينقصنا...
وإيَّاكَ ثمَّ إيَّاكَ أن تترك التقيَّة التي أمرتكَ
بها... فإنَّكَ إن خالفت وصيَّتي كان ضررك
على إخوانك ونفسك أشدَّ من ضرر
الناصب لنا، الكافر بنا»^(١).

ابن علي الخزاعي عن علي بن موسى
الرضا عن أبيه عن آبائه عن علي بن أبي
طالب عليه السلام أنه قال: «إنَّكم ستعرضون
على سبِّي، فإن خفتم على أنفسكم
فسبوني، ألا وإنَّكم ستعرضون على البراءة
مَنِّي فلا تفعلوا؛ فإنِّي على الفطرة»^(٥).

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أما إنَّه
سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم،
مندحق البطن^(٦)، يأكل ما يجد، ويطلب
ما لا يجد، فاقتلوه، ولن تقتلوه، ألا وإنَّه
سيأمركم بسبِّي والبراءة مِنِّي، فأما السبَّ
فسبوني فإنَّه لي زكاة ولكم نجاة، وأما
البراءة فلا تتبرأوا مِنِّي؛ فإنِّي ولدت على
الفطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة»^(٧).
هذا، مضافاً إلى عمل جمع من بطانة

ومنها: رواية محمَّد بن مروان، قال:
قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ما منع ميشم عليه السلام
من التقيَّة؟ فوالله، لقد علم أنَّ هذه الآية
نزلت في عمار وأصحابه: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ
وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾»^(٢).

القول الثاني: أرجحية عدم التقيَّة،
ويظهر من عبارة بعض الفقهاء اختيار هذا
القول^(٣).

وتدلَّ عليه روايات:

- (١) الوسائل ١٦: ٢٢٩، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ١١.
- (٢) الوسائل ١٦: ٢٢٦، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٣.
- (٣) الإرشاد ١: ٣٢١ - ٣٢٢. أوائل المقالات (مصنغات
الشيخ المفيد) ٤: ١١٨. القواعد والفوائد ٢: ١٥٨.
- (٤) الوسائل ١٦: ٢٢٧ - ٢٢٨، ب ٢٩ من الأمر والنهي،
ح ٨.
- (٥) الوسائل ١٦: ٢٢٨، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٩.
- (٦) مندحق البطن: واسمها. لسان العرب ٤: ٣٠١.
- (٧) الوسائل ١٦: ٢٢٨، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ١٠.

منها: ما رواه محمَّد بن ميمون عن
جعفر بن محمَّد عن أبيه عن جدِّه عليه السلام
قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ستدعون
إلى سبِّي فسبوني، وتدعون إلى البراءة
مَنِّي فمدوا الرقاب؛ فإنِّي على الفطرة»^(٤).
ومنها: ما رواه علي بن علي أخي دعبل



أهل البيت عليه السلام وخواص أصحاب علي عليه السلام وغيره من الأئمة الطاهرين عليهم السلام مثل: حجر بن عدي وستة أو عشرة أشخاص أخر من أصحاب علي عليه السلام الذين قتلوا في (مرج عذراء) ولم يتبرؤوا أو مثل: ميثم التمار ورشيد الهجري وعبد الله بن عفيف الأزدي، وعبد الله بن يقطر، وسعيد بن جببر، وجمع ممن قتلوا دون الحسين عليه السلام ^(١).

قال السيد الخوئي: « لا ينبغي الإشكال في دلالتها على المدعى، أعني تعريض النفس للهلاك عدا الإكراه على التبري منه عليه السلام » ^(٢).

ولكن ناقش بعض الفقهاء في دلالتها على عدم جواز التبري، بأنها مطروحة، كما سيأتي البحث فيه عند التعرض إلى التفصيل بين السب والبراءة.

القول الثالث: التخيير بين اختيار التقيّة وبين تركها واختيار القتل؛ لأنّ الأمرين متساويان، ولا دلالة لشيء من الروايات على أرجحية أحدهما على الآخر ^(٣).

واستدلّ على ذلك بما تقدّم من رواية

عبد الله بن عطاء ^(٤)، وقد دلّت على جواز كلّ من التبري منه عليه السلام وتقية والتعرض للقتل وأنّ كلا الرجلين من أهل الجنة، وقد تعبّل أحدهما إلى الجنة وتأخّر الآخر ^(٥).

ورواية محمد بن مروان ^(٦) المتقدمة؛ لدالتها على جواز كلّ من البراءة واختيار القتل؛ لأنّه عليه السلام لم ينه عمّا فعل ميثم وإنما سئل عن وجه عدم فعله ^(٧).

القول الرابع: التفصيل بحسب الأزمان والأشخاص، فالذي نصب نفسه علماً للأمة والدين، وبه يقتدي الناس ويعرف قربه من أهل البيت عليهم السلام يرجح له استقبال الحتوف وتحمل المضارّ البالغة حدّ الشهادة في سبيل الله.

بل قد يجب له إذا كان في ترك ذلك

(١) القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٣٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٦١.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٦٢ - ٢٦٥. الدر المنضود ٢: ٢٤٦.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٢٦، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٤.

(٥) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٦٣.

(٦) الوسائل ١٦: ٢٢٦، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٣.

(٧) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ٢٦٣.



ضرراً على الدين ومفسدة للحق وتزلزلاً في أركان الإسلام.

٢ - سبّ الأنبياء أو الأئمة عليهم السلام :

ذهب الفقهاء إلى جواز سبّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام مع حفظ الإيمان بالقلب عند التقيّة ^(١).

قال الشيخ كاشف الغطاء: «يجوز لها [للتقيّة] إظهار البراءة والسبّ مع التورية، ومع عدم معرفتها مطلقاً» ^(٢).

وقال السيّد گلبايگاني: «من أكره على السبّ فالظاهر الموافق للأدلة هو جواز السبّ له، بل في بعض الروايات الأمر بذلك كما في كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام...» ^(٣).

وتدلّ عليه الأدلة العامة التي دلّت على أنّ التقيّة في كلّ ضرورة، أو أنّ من لا تقيّة له لا دين له، وغيرها.

وتدلّ عليه الأدلة الخاصّة التي منها: ما رواه محمّد بن ميمون، عن جعفر بن

ففي مثل عصر بني أمية، ولا سيما البرهة المظلمة التي كانت في زمن معاوية وبعد شهادة أمير المؤمنين عليه السلام حيث أراد المشركون وبقيّة الأحزاب الجاهلية وأغصان الشجرة الخبيثة الملعونة في القرآن أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره، وجهدوا في إخفاء فضل أوصياء رسول الله ﷺ لينقلب الناس على أعقابهم خاسرين.

ففي مثل هذه الأعصار لم يكن بدّاً من رجال يقومون بالحقّ ويتركون التقيّة ويظهرون آيات الله وبيّناته، ويصكّون على جباه الباطل والظلم والطغيان.

ولا يختص العمل بهذا بتلك الأعصار، بل كلّ زمان يكون الأمر فيه مثل ما في عصر الأمويين وأشباههم.

وأما في الأعصار المتأخّرة كعصر الصادقين والرضا عليهم السلام وما ضاهاه، حيث لم يكن الأمر بتلك المثابة كان الأولى فيه العمل بالتقيّة، كما يظهر من كثير من أحاديث الباب إلا في موارد تستثنى ^(١).

(١) القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٣٧ - ٤٣٨.

(٢) انظر: حاشية مجمع الفائدة: ٧٣١. جواهر الكلام ٤١:

٤٣٤، ٤٣٥. القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٣٢ -

٤٣٣.

(٣) كشف الغطاء ١: ٣٠١.

(٤) الدر المنضود ٢: ٢٥٣.



محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: استدعون إلى سبّي فسبوني، وتدعون إلى البراءة منّي فمدّوا الرقاب؛ فإنّي على الفطرة»^(١).

ومنها: ما رواه علي بن علي أخى دعبل الخزاعي عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إنكم ستعرضون على سبّي، فإن خفتم على أنفسكم فسبوني، ألا وإنكم ستعرضون على البراءة منّي فلا تفعلوا؛ فإنّي على الفطرة»^(٢).

ومنها: قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أما إنّه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، يأكل ما يجد، ويطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه، ألا وإنّه سيأمركم بسبّي والبراءة منّي، فأما السبّ فسبوني فإنّه لي زكاة ولكم نجاة، وأما البراءة فلا تتبرّأوا منّي؛ فإنّي ولدت على الفطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة»^(٣).

وقد يظهر من تلك الروايات التفصيل بين السبّ والبراءة بالجواز في الأوّل والمنع عن الثاني.

ولكن اختلف الفقهاء في صحّة هذا التفصيل وعدمه، فقد وجّه بعضهم هذه الروايات بعد التلقّي بالقبول، وطرحها بعض آخر.

أما الذي قبلها ووجّدها فمنهم السيّد الغلباينكاني، فإنّه قال: «لعلّ الفرق بين السبّ والبراءة - حيث أمر بالأوّل ونهى عن الثاني - أنّ السبّ صادر بالنسبة إلى المسلم أيضاً، بخلاف البراءة؛ فإنّها تكون عن المشركين والكافرين كما قال الله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾»^(٤).

وكأنّ من كان يأمر بالبراءة عن الإمام عليه السلام يريد أن يجعل الإمام في عداد المشركين والخارجين عن الدين، ومن كان يتبرّأ منه صلوات الله عليه يعدّه من الكفار، وبهذه المناسبة علّل الإمام عليه السلام نهيه عن البراءة بقوله: «فإنّي ولدت على الفطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة».

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٨، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٨.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٨، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٩.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٢٨، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ١٠.

(٤) التوبة: ١.



الطائفة المفصلة بين السبِّ والبراءة فالظاهر أنها مطروحة لوجوه:

١ - صراحة موثق مسعدة بن صدقة^(٤) في أنها مختلفة...

٢ - إن النسبة بين السبِّ والبراءة عموم مطلق، فكل سبِّ براءة ومتضمن لها، ولا عكس، فكيف يجوز السبِّ ولا تجوز البراءة؟!

٣ - إنه يلزم كون [الإمام] علي عليه السلام أعلى كعباً من رسول الله ﷺ، فتجوز البراءة عنه ﷺ عند التقية والخوف على النفس كما دلّ عليه الكتاب، ولا تجوز البراءة عنه عليه السلام! ولا يمكن الالتزام بذلك.

٤ - ما في بعض تلکم الأخبار [المتقدمة] من تعليل عدم جواز البراءة بأنّي على الفطرة، مع أنّ كلّ مولود يولد على الفطرة، وهناك قرائن أخرى تدلّ على أنها مجعولة^(٥).

وعلى هذا فلو أكره على السبِّ فسبّ فلا شيء عليه، بل وربما كان محموداً على فعله، كما يشهد بذلك حكاية عمار ونزول الآية الكريمة: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١) ^(٢).

وقال بعض المعاصرين: «يمكن حمل هذه الروايات على ذلك الزمان العنود وفي تلك الآفاق الكاسفة نورها، الظاهرة غرورها، التي كان من الواجب كفاية - على الأقل - إظهار كلمة الحق والافتداء بالأنفس؛ لئلاّ تنمحي آثار النبوة؛ لاجتماع أعداء أهل البيت على محو آثار الوصي عليه السلام بل النبي ﷺ إذا قدروا عليه، فأجيز لهم بارتكاب الدرجات الخفيفة من المنكر تقية - وهي السبِّ - ونهوا عن الشديدة وهي البراءة.

ولو ابتلينا - لا سمح الله - بأزمة في مستقبل الأيام وظروف تشبه زمن أمير المؤمنين عليه السلام وما أرادوا من محو آثاره عليه السلام بعد شهادته كان القول بوجوب مدّ الأعناق... قوياً^(٣).

وأما الذي طرحها فإنه قال: «أما

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) الدر المنصور ٢: ٢٥٤.

(٣) القواعد الفقهية (المكارم) ١: ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٤) الوسائل ١٦: ٢٢٥، ب ٢٩ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٥) فقه الصادق ١١: ٤٠٥.



ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

١ - المماثلة : وهي المشابهة ^(٩)، يقال :
ماثل الشيء، إذا شابهه، ويقال : مائل فلاناً
بفلان، إذا شَبَّه به، ولا تكون المماثلة إلا
بين المتفقين، تقول : نحوهُ كنحوه، وفقههُ
كفقهه، ولونه كلونه ^(١٠).

٢ - المساواة : وهي من ساوى الشيء
الشيء مساواةً، أي ماثله وعادله قدراً أو
قيمة ^(١١).

والتساوي : هو التكافؤ في المقدار ^(١٢)،
والظاهر أنَّ النسبة بين التكافؤ والمساواة

تكافؤ

أولاً - التعريف :

التكافؤ لغة : الاستواء، والكفْيُ
والكُفء والكُفُو : النظير والمساوي ^(١)، قال
تعالى : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ ^(٢)، أي
نظيراً ومساوياً ^(٣).

ومنه : الكفاءة في النكاح، أي أن
يكون الزوج مساوياً للمرأة في الإسلام
والإيمان ^(٤).

وكل شيء ساوى شيئاً حتى يكون مثله
فهو مكافئ له.

والمكافأة بين الناس من هذا، يقال :
كافأت الرجل، أي فعلت به مثل ما فعل
بي ^(٥)، وكافأته، أي جازيته ^(٦).

وفي الحديث الشريف : «المسلمون
إخوة، تتكافأ دماؤهم» ^(٧)، أي تتساوى
في الديات والقصاص ^(٨).

وأما في الاصطلاح فلا يختلف معناه
عن المعنى اللغوي.

(١) الصحاح ١ : ٦٨. لسان العرب ١٢ : ١١٢. القاموس
المحيط ١ : ١٣٩. مجمع البحرين ٣ : ١٥٧٦.

(٢) الإخلاص : ٤.

(٣) مجمع البحرين ٣ : ١٥٧٦.

(٤) انظر : مجمع البحرين ٣ : ١٥٧٧.

(٥) لسان العرب ١٢ : ١١٢. وانظر : الصحاح ١ : ٦٨.

(٦) الصحاح ١ : ٦٨.

(٧) الوسائل ٩ : ٥٢٥، ب ١ من الأنفال، ح ٤.

(٨) لسان العرب ١٢ : ١١٢. مجمع البحرين ٣ : ١٥٧٦.

(٩) المصباح المنير : ٥٦٤.

(١٠) المعجم الوسيط ٢ : ٨٥٣. وانظر : لسان العرب ١٣ :

٢١.

(١١) انظر : المصباح المنير : ٢٩٨. المعجم الوسيط ١ : ٤٦٦.

(١٢) لسان العرب ١٣ : ٢١. تاج العروس ٨ : ١١٠.



غير المؤمن^(٦) بالإجماع^(٧)؛ للنصوص^(٨)،
منها: قول النبي ﷺ: «... المؤمنون
بعضهم أكفاء بعض»^(٩).

وأما العكس وهو تزويج المؤمن

نسبة التساوي، غاية ما في الأمر تارة
يستعمل الفقهاء كلمة التساوي وأخرى
كلمة التكافؤ.

وقد فرّق بين المماثلة والمساواة: بأنّ
المساواة تكون بين المختلفين في الجنس
والمُتَّفَقِينَ؛ لأنّ التساوي هو التكافؤ في
المقدار لا يزيد ولا ينقص.

وأما المماثلة فلا تكون إلّا في
المتَّفَقِينَ^(١).

ثالثاً - أحكام التكافؤ ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء إلى الأحكام المتعلقة
بالتكافؤ في مواطن متفرّقة، وفيما يلي
نستعرض حكم التكافؤ في تلك المواطن :

١ - الكفاءة في النكاح :

لا خلاف بين الفقهاء^(٢) في أنّ الكفاءة
شرط في النكاح^(٣)، بل ادّعى الإجماع
عليه^(٤).

نعم، اختلفوا في تفسيرها، فذهب
المشهور^(٥) إلى أنّها عبارة عن التساوي في
الإيمان بالمعنى الأخصّ في جانب الزوج
دون الزوجة، فلا يجوز للمؤمنة أن تنكح

(١) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٤٩٤. لسان العرب ١٣:

٢١. تاج العروس ٨: ١١٠.

(٢) المبسوط ٣: ٤٠٩. جامع المقاصد ١٢: ١٢٨. المسالك

٧: ٤٠٠. الحدائق ٢٤: ٥٢. جامع المدارك ٤: ٢٥٧.

(٣) تحرير المجلّة ٥: ٥٣. وانظر: تحرير الوسيلة ٢:

٢٣٥.

(٤) التذكرة ٢: ٦٠٣ (حجرية). المفاتيح ٢: ٢٥٣. جواهر

الكلام ٣٠: ٩٢. وفي كشف اللثام (٧: ٨٢): «في

طرف الزوج إجماعاً».

(٥) المسالك ٧: ٤٠٢. المفاتيح ٢: ٢٥٣. الحدائق ٢٤:

٥٢. جواهر الكلام ٣٠: ٩٣.

(٦) القواعد ٣: ١٤. جامع المقاصد ١٢: ١٢٩ - ١٣١.

الرياض ١٠: ٢٤٨ - ٢٤٩. وانظر: النهاية: ٤٦٣.

المهذب ٢: ١٧٩. واستظهر المحدث البحراني في

الحدائق (٢٤: ٥٢) من الروايات اعتبار الكفاءة من

الطرفين.

(٧) الرياض ١٠: ٢٤٩. وانظر: الغنية: ٣٤٣. وفي المبسوط

(٣: ٤٠٩): «الكفاءة... عندنا هي الإيمان مع إمكان

القيام بالنفقة». وقريب منه في السرائر ٢: ٥٥٧.

(٨) الوسائل ٢٠: ٧٦، ب ٢٨ من مقدمات النكاح، ح ١، و

٥٥٠، ٥٥١، ب ١٠ ممّا يحرم بالكفر، ح ٣ - ٥، و

٥٥٥، ب ١١، ح ٢.

(٩) الوسائل ٢٠: ٦١ - ٦٢، ب ٢٣ من مقدمات النكاح،

ح ٢. وانظر: الروضة ٥: ٢٣٥. الرياض ١٠: ٢٤٩.



بالمخالفة فلا خلاف في جوازه^(١).

نعم، لا يجوز للمؤمنة أن تتكح الناصب المعلن بعداوته لأهل البيت عليه السلام، وكذا لا يجوز للمؤمن أن ينكح الناصبة؛ للحكم

نعم، ربما يظهر من سَلار عدم جواز ذلك؛ لأنّه حصر الجواز بالمؤمنة أو المستضعفة^(٢).

(١) كشف اللثام ٧: ٨٤. الرياض ١٠: ٢٥١. جواهر الكلام

٩٢: ٣٠.

(٢) المراسم: ١٤٨.

(٣) المقنعة: ٥١٢. الشرائع ٢: ٢٩٩. الجامع للشرائع:

٤٣٢. المسالك ٧: ٤٠٣. وانظر: تحرير الوسيلة ٢:

٢٥٤، ٢٥٦، ٨م. مباني المنهاج ١٠: ٨٢-٨٧.

(٤) المسالك ٧: ٤٠٠.

(٥) الكافي ٢: ٢٥، ٢٦، ح ١، ٣، ٥. الوسائل ٢٠: ٥٦٠،

ب ١١ مّا يحرم بالكفر، ح ١٣، و ٥٦١، ب ١٢، ح ١.

(٦) الوسائل ٢٠: ٥٥٤، ب ١٠ مّا يحرم بالكفر، ح ١٧.

وانظر: المسالك ٧: ٤٠٣.

(٧) الشرائع ٢: ٣٠٠. المسالك ٧: ٤٠٣، ٤١٢. جواهر

الكلام ٣٠: ٩٧ - ١٠٠، ١١٥. المنهاج (الحكيم) ٢:

٢٨٧. تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٦، ٨م. المنهاج (الخوني)

٢: ٢٧١، م ١٢٩٨. هداية المباد (الكلبيكاني) ٢:

٣٤٩. وقيد بعضهم ذلك بعدم الخوف عليها من

الضلال ولا فيجرم. انظر: المنهاج (الحكيم) ٢:

٢٨٧. المنهاج (الخوني) ٢: ٢٧١، م ١٢٩٨. صراط

النجاة ٢: ٥٤٠. المنهاج (السيستاني) ٣: ٧٠،

م ٢١٥٠.

(٨) الوسائل ٢٠: ٥٥٧، ب ١١ مّا يحرم بالكفر، ح ٦.

وانظر: جواهر الكلام ٣٠: ٩٩ - ١٠٠.

(٩) الوسائل ٢٠: ٥٥١، ب ١٠ مّا يحرم بالكفر، ح ٥.

وانظر: المسالك ٧: ٤٠٣.

(١٠) الوسائل ٢٠: ٥٥٥، ب ١١ مّا يحرم بالكفر، ح ٢.

وانظر: مباني المنهاج ١٠: ٨٨.

وذهب جماعة آخرون إلى أنّها عبارة عن التساوي في الإسلام، وعدم اعتبار الإيمان في جانب الزوج^(٣)؛ للإجماع على اعتبار الإسلام، وعدم الدليل الصالح لاعتبار غيره^(٤)، وللنصوص^(٥) الدالة على أنّه بالإسلام تحقن الدماء، وعليه تجري المناكح والمواريث.

منها: ما رواه عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام بِمَ يكون الرجل مسلماً تحلّ مناكحته وموارثته؟ وبِمَ يحرم دمه؟ قال: «يحرم دمه بالإسلام إذا ظهر، وتحلّ مناكحته وموارثته»^(٦).

فعلى هذا يجوز للمؤمنة الزواج من المخالف لكن على كراهية^(٧)؛ حملاً لبعض الروايات الناهية عن تزويج المستضعف بالمؤمنة^(٨)، وتزويج العارفة بغير العارف^(٩)، وتزويج المؤمنة بالشكّاك على الكراهة^(١٠).



بكفرهم^(١)، بل عليه الإجماع^(٢)؛ لقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عبد الله بن سنان: «لا يتزوج المؤمن الناصبة ولا يتزوج الناصب المؤمنة...»^(٣).

وهل يشترط في الكفو مع ذلك تمكنه من النفقة؟

خلاف بين الفقهاء، ذهب الأكثر^(٤) - بل المشهور^(٥) - إلى عدمه^(٦).

بل قيل: هو الأشبه بأصول المذهب وقواعده^(٧)؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(٨).

وللنصوص الآمرة لذي الحاجة بالمنأكة:

منها: ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فشكا إليه الحاجة، فقال: «تزوج»، فتزوج فوسّع عليه^(٩).

خلافاً لآخرين حيث اشترطوا ذلك^(١٠)؛ لقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عبد الله بن الفضل الهاشمي: «الكفو أن

يكون عفيفاً وعنده يسار»^(١١). واختار بعض الفقهاء أن التمكن ليس بشرط، لكن للمرأة خيار الفسخ

(١) الشرائع ٢: ٢٩٩. القواعد ٣: ١٤. الروضة ٥: ٢٣٤. تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٦، م ٧. تفصيل الشريعة (النكاح): ٣١١.

(٢) الرياض ١٠: ٢٥٢. جواهر الكلام ٣٠: ١٠٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٥٥٠، ب ١٠ مما يحرم بالكفر، ح ٣. وانظر: المسالك ٧: ٤٠٤.

(٤) جامع المقاصد ١٢: ١٣٧. المسالك ٧: ٤٠٥. كشف اللثام ٧: ٩٠. جواهر الكلام ٣٠: ١٠٣. وفي نفس الوقت نسب العلامة الحلّي في التذكرة (٢: ٦٠٣، حجرية) القول بالاشتراط إلى الأكثر.

(٥) الحدائق ٢٤: ٧٠. وفي الرياض (١٠: ٢٥٣): «على الأشهر الأظهر».

(٦) الشرائع ٢: ٢٩٩. القواعد ٣: ١٥. المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٠٥، م ٣. تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٦، م ٩. المنهاج (الخوئي) ٢: ٢٨٨، م ١٤٠٦. المنهاج (السيستاني) ٣: ٧٠، م ٢١٦.

(٧) جواهر الكلام ٣٠: ١٠٣. (٨) النور: ٣٢. وانظر: جامع المقاصد ١٢: ١٣٧. المسالك ٧: ٤٠٥. مباني المنهاج ١٠: ٣١٣. تفصيل الشريعة (النكاح): ٣١٤ - ٣١٤.

(٩) الوسائل ٢٠: ٤٣، ب ١١ من مقدمات النكاح، ح ١. وانظر: الرياض ١٠: ٢٥٣.

(١٠) المقنعة: ٥١٢. الخلاف ٤: ٢٧١، م ٢٧. الفتنية: ٣٤٣. التذكرة ٢: ٦٠٣ (حجرية).

(١١) الوسائل ٢٠: ٧٨ - ٧٩، ب ٢٨ من مقدمات النكاح، ح ٧. وانظر: المختلف ٧: ٣٠١.



مع انكشاف عدم اليسار^(١).

فقال: «بناتنا لبنينا وبنونا لبناتنا»^(٩)، لكن من المعلوم عدم إرادة حرمة ذلك^(١٠).

وأما الكفاءة في سائر الصفات، كالنسب والحرية والصناعة - فليست شرطاً في صحة النكاح^(٢)، بلا خلاف^(٣).

نعم، ورد في بعض النصوص أن فاطمة عليها السلام ليس لها كفؤ إلا علي عليه السلام، فعن رسول الله ﷺ قال: «إنما أنا بشر مثلكم أتزوج فيكم وأزوجهكم إلا فاطمة، فإن تزويجها نزل من السماء»^(١١).

بل صريح^(٤) أو ظاهر بعضهم دعوى الإجماع عليه^(٥)، فيجوز للعربية والهاشمية أن تتزوج بالأعجمي وبغير الهاشمي، كما يجوز للحرّة أن تتزوج بالعبد.

(١) السرائر ٢: ٥٥٧. الجامع للشرائع: ٤٣٩. المختلف ٧: ٣٠٠.

(٢) الشرائع ٢: ٣٠٠. القواعد ٣: ١٤. جامع المقاصد ١٢: ١٣٥ - ١٣٦. المسالك ٧: ٤٠٨ - ٤٠٩. تحرير الوسيلة ٢: ٢٥٦، ١١ م. المنهاج (الخوني) ٢: ٢٧١، ١٣٠٠ م. هداية العباد (الكليني) ٢: ٣٨٢، ١٣٤٨ م. تفصيل الشريعة (النكاح): ٣١٦ - ٣١٨. المنهاج (السيستاني) ٣: ٧١، ٢٢١ م.

(٣) جواهر الكلام ٣٠: ١٠٦، وفيه: «ولا خلاف معتد به».

(٤) الخلاف ٤: ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥ - ٢٧٦، ٣١٠.

(٥) الناصريات: ٣٢٧ - ٣٢٩. كشف اللثام ٧: ٨٨ - ٨٩. الرياض ١٠: ٢٥٨.

(٦) انظر: الوسائل ٢٠: ٦٧، ٦٩، ب ٢٥، ٢٦ من مقدمات النكاح.

(٧) نقله عنه في المختلف ٧: ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٨) جواهر الكلام ٣٠: ١٠٨.

(٩) الوسائل ٢٠: ٧٤، ب ٢٧ من مقدمات النكاح، ح ٧.

(١٠) جواهر الكلام ٣٠: ١٠٨.

(١١) الوسائل ٢٠: ٧٤، ب ٢٧ من مقدمات النكاح، ح ٥.

وكذا يجوز لبنات الأشراف والبيوتات أن يتزوجن بأرباب الصنائع الدنية، كالكناس والحجّام والحائك، كما يجوز التزويج بالعكس في الموارد المذكورة؛ لعموم الأدلة الدالة على تكافؤ المؤمنين بعضهم مع بعض^(٦).

وخالف في ذلك ابن الجنيد حيث اعتبر فيمن تحرم عليهم الصدقة أن لا يتزوج فيهم إلا منهم؛ لئلا يستحلّ بذلك الصدقة من حرمت عليه إذا كان الولد منسوباً إلى من حلّ له الصدقة^(٧).

وربما يشهد^(٨) له المرسل: أنّه نظر النبي ﷺ إلى أولاد علي عليه السلام وجعفر



أو مستأمناً أو حربياً^(١٤) بلا خلاف في

وقال **عَلِيٌّ**: «لَوْلا أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ فَاطِمَةَ عَلِيِّ مَا كَانَ لَهَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ كِفْو، آدَمَ فَمِنْ دُونِهِ»^(١٥).

وتفصيل ذلك في محله.

(انظر: كفاءة، نكاح)

٢ - التكافؤ في الدماء :

ذكر الفقهاء عدّة شروط للقصاص، منها: أن يتكافأ المجني عليه مع الجاني، وهو عبارة عن التساوي في الحرّية أو الرّق، والدين^(١٦)، فإذا تكافأ الدمان قتل كلّ واحد منهما بصاحبه^(١٧)، فيقتل الحرّ بالحرّ، والحرّة بالحرّة^(١٨)، والعبد بالبعد^(١٩)، والذمي بالذمي^(٢٠).

أمّا إذا قتل الحرّ عبداً فلا يقتل به^(٢١) بلا خلاف^(٢٢)، بل ادّعي الإجماع عليه^(٢٣)؛ لظاهر قوله تعالى^(٢٤): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾^(٢٥)، ولما استفاض^(٢٦) في الأخبار: «لا يقتل حرّ بعبد»^(٢٧).

وكذا لا يقتل مسلم بكافر، مع عدم اعتياده قتل الكفار، ذمياً كان المقتول

- (١) الوسائل ٢٠: ٧٤، ب ٢٧ من مقدّمات النكاح، ح ٦.
- (٢) انظر: المسالك ١٥: ٦٦. جواهر الكلام ٤٢: ١١. جامع المدارك ٧: ١٩٨.
- (٣) المبسوط ٥: ٧. المهذب ٢: ٤٦٠.
- (٤) المبسوط ٥: ٧. الشرائع ٤: ٢٠٤. القواعد ٣: ٥٩٤.
- الروضة ١٠: ٣٨ - ٣٩. كشف اللثام ١١: ٤٥. جواهر الكلام ٤٢: ٨١ - ٨٣. تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٧. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٤ - ٣٦.
- (٥) الشرائع ٤: ٢٠٥. القواعد ٣: ٥٩٦. المسالك ١٥: ١١٢. الرياض ١٤: ٦٢. جواهر الكلام ٤٢: ٩٠.
- (٦) الشرائع ٤: ٢١١. اللزمة ٢٦٩. المسالك ١٥: ١٤١. الرياض ١٤: ٨٨. جواهر الكلام ٤٢: ١٥٥. تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٨، م ٣. مباني تكملة المنهاج ٢: ٤.
- (٧) الشرائع ٤: ٢٠٥. القواعد ٣: ٥٩٩. المنهاج (الخوئي) ٢: ٦٧، م ٤٣.
- (٨) جواهر الكلام ٤٢: ٩١. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٦.
- (٩) الخلاف ٥: ١٤٨، م ٤. الروضة ١٠: ٤٥. الرياض ١٤: ٦٣.
- (١٠) جواهر الكلام ٤٢: ٩١.
- (١١) البقرة: ١٧٨.
- (١٢) الرياض ١٤: ٦٣.
- (١٣) الوسائل ٢٩: ٩٦، ب ٤٠ من القصاص في النفس. وانظر: الرياض ١٤: ٦٣.
- (١٤) الخلاف ٥: ١٤٥ - ١٤٦، م ٢. الغنية ٤: ٤٠٤. السرائر ٣: ٣٢٤. الشرائع ٤: ٢١١. القواعد ٣: ٦٠٥. المسالك ١٥: ١٤١. كشف اللثام ١١: ٨٧. الرياض ١٤: ٨٤.
- جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠. تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٨.
- مباني تكملة المنهاج ٢: ٦١. مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢١.



ذلك^(١)، بل ادّعي الإجماع عليه^(٢). وأما إذا اعتاد المسلم قتل أهل الذمة

ويدلّ عليه^(٣) قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٤).

وقوله ﷺ: «المسلمون إخوة، تتكافأ دماؤهم...»^(٥).

وللنصوص المستفيضة^(٦) عن أهل البيت عليه السلام، منها: قول أبي جعفر عليه السلام في رواية محمد بن قيس: «لا يقاد مسلم بذمي في القتل ولا في الجراحات...»^(٧).

هذا كله مع عدم الاعتیاد، وأما معه فإن اعتاد الحرّ قتل العبيد فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّه يقتل الحرّ به^(٨)؛ حسماً للجرأة والفساد^(٩).

بل ظاهر ابن زهرة نفي الخلاف عنه^(١٠)، واستحسنه الطباطبائي واعتبر النصوص^(١١) شاهدة عليه^(١٢).

وخالف في ذلك جماعة من الفقهاء، حيث ذهبوا إلى عدم قتله به مطلقاً^(١٣)، بل قال المحقق النجفي: إنّ عليه كافة الأصحاب عدا من عرفت في القول الأوّل^(١٤).

- (١) التنقيح الرائع ٤: ٤٢٤. جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.
- (٢) الخلاف ٥: ١٤٦، م ٢. كشف اللثام ١١: ٨٧. الرياض ١٤: ٨٤. مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢١.
- (٣) الخلاف ٥: ١٤٦، م ٢. الرياض ١٤: ٨٥.
- (٤) النساء: ١٤١.
- (٥) الوسائل ٢٩: ٧٥، ب ٣١ من القصاص في النفس، ح ١. وانظر: الخلاف ٥: ١٤٧، م ٢.
- (٦) انظر: الوسائل ٢٩: ١٠٧، ب ٤٧ من القصاص في النفس.
- (٧) الوسائل ٢٩: ١٠٨، ب ٤٧ من القصاص في النفس، ح ٥. وانظر: جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠. مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢١.
- (٨) التهذيب ١٠: ١٩٢، ذيل الحديث ٧٥٧. المراسم: ٢٣٦ - ٢٣٧. الوسيلة: ٤٣١. الجامع للشرائع: ٥٧٢. مباني تكملة المنهاج ٢: ٤١ - ٤٢.
- (٩) الكافي في الفقه: ٣٨٤. الغنية: ٤٠٧. إصباح الشيعة: ٤٩٤.
- (١٠) الغنية: ٤٠٨.
- (١١) انظر: الوسائل ٢٩: ٩٤، ب ٣٨ من القصاص في النفس.
- (١٢) الرياض ١٤: ٦٨.
- (١٣) انظر: المقنعة: ٧٤٠. النهاية: ٧٥١. الشرائع: ٤: ٢٠٥.
- (١٤) جواهر الكلام ٤٢: ٩٣. وفي المهذب البارع (٥: ١٦٠): «هو مذهب الأكثر». وفي التنقيح الرائع (٤: ٤١٨) والروضة (١٠: ٤٦): أنّ عليه فتوى أكثر الأصحاب.



والحرية ليس بحاصل وقت الجناية، كي
يصدق قتل المسلم والحرّ عمداً^(١٢).

فإنه يقتل بعد ردّ فاضل دية المسلم^(١)،
هذا هو المشهور^(٢)، بل ادّعي عليه
الإجماع^(٣)؛ لجملة من النصوص، منها:
رواية إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا
عبد الله عليه السلام... عن المسلم هل يقتل بأهل
الذمة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: «لا،
إلا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم،
فيقتل وهو صاغر»^(٤).

(١) المقننة: ٧٣٩. النهاية: ٧٤٩. المختصر النافع: ٣١٠.
الرياض: ١٤-٨٦-٨٧. جواهر الكلام ٤٢: ١٥١-١٥٥.
تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٨، م ٢. مباني تكملة المنهاج ٢:
٦٢-٦٣. تفصيل الشريعة (القصاص): ١٠٤-١٠٥.
مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢٢.

(٢) الروضة ١٠: ٥٧. كشف اللثام ١١: ٨٨. جواهر الكلام
٤٢: ١٥١.

(٣) الانتصار: ٥٤٢. غاية المراد ٤: ٣٤٧. الروضة ١٠: ٥٥.
وفي المهذب البارع (٥: ١٨٠): «وهو قريب من
الإجماع».

(٤) الوسائل ٢٩: ١٠٧، ب ٤٧ من القصاص في النفس،
ح ١. وانظر: الرياض ١٤: ٨٦-٨٧. مباني تكملة
المنهاج ٢: ٦٢.

(٥) السرائر ٣: ٣٥٢. الإيضاح ٤: ٥٩٤. وانظر: الشرائع ٤:
٢١١. القواعد ٣: ٦٠٥. للجنة: ٢٦٩.

(٦) النساء: ١٤١. وانظر: المهذب البارع ٥: ١٨١.

(٧) الوسائل ٢٩: ١٠٨، ب ٤٧ من القصاص في النفس،
ح ٥. وانظر: الإيضاح ٤: ٥٩٤.

(٨) المختلف ٩: ٣٣٦. المهذب البارع ٥: ١٨١. جواهر
الكلام ٤٢: ١٥٣.

(٩) القواعد ٣: ٦٣١. الروضة ١٠: ٧٧. كشف اللثام ١١:

١٧٨. جواهر الكلام ٤٢: ٣٤٣. تحرير الوسيلة ٢:
٤٨٧، م ٢. تفصيل الشريعة (القصاص): ٣٦٢.

(١٠) انظر: الشرائع ٤: ٢١٢. تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٩.

(١١) الإرشاد ٢: ٢٠٤. مجمع الفائدة ١٤: ٣٣-٣٤. مباني
تكملة المنهاج ٢: ٦٥-٦٦.

(١٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٩. الشرائع ٤: ٢١٢.

وخالف في ذلك جماعة حيث ذهبوا
إلى عدم القتل مطلقاً^(٥)؛ لآية نفي
السيب^(٦)، ولقول أبي جعفر عليه السلام: «لا
يقاد مسلم بذمي...»^(٧)، لكن حمل على
غير معتاد القتل^(٨).

ثم إنه كما يشترط التكافؤ بين الجاني
والمجني عليه في الإسلام والحرية في
قصاص النفس يشترط ذلك في قصاص
الطرف^(٩).

ويعتبر التكافؤ بين الجاني والمجني
عليه في ذلك حال الجناية؛ ولذا قالوا: لو
قطع مسلم يد ذمي عمداً فأسلم وسرت إلى
نفسه فلا قصاص في الطرف ولا قود في
النفس^(١٠)، وكذا لو قطع يد عبد ثم أعتق
وسرت^(١١)؛ لأنّ التكافؤ في الإسلام



وكذا لا قصاص لو جنى مسلم على
ذمي ثم ارتدّ الجاني وسرت الجناية؛ لعدم
التكافؤ حال الجناية^(١).

نعم، قد لا يقتصّ من الجاني وإن تكافأ
مع المجني عليه حال الجناية، كما إذا قتل
مرتدّ ذميّاً ثم رجع إلى الإسلام فلا يقتص
منه^(٢)؛ لعدم: «لا يقاد مسلم بكافر»^(٣)،
ولجبّ الإسلام - الذي يعلو ولا يعلو
عليه - ما قبله^(٤).

ومن هنا قالوا: لو قتل الكافر كافراً
ثم أسلم لم يقتل به^(٥)؛ لظهور الروايات
الدالة على أنّه لا يقتل المسلم بالذمي في
أنّ العبرة في الإسلام إنّما هي بحال
الاقتصاص لا بحال القتل.

وحيث إنّ القاتل مسلم في الاقتصاص
- وإن كان كافراً حال القتل - فلا يقتل
به^(٦).
وتفصيله في محله.

(انظر: قصاص)

٣ - تكافؤ الدابّتين في السبق :

المراد بالسبق - بسكون الباء - إجراء
الخيّل وشبهها في حلبة السباق لمعرفة

الأجود منها والأفرس من المتسابقين^(٧).
والفائدة منه التأهب للقتال والتهيؤ
والاستعداد له، والهداية لممارسة النضال
في حرب الكافرين^(٨).

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ
مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطٍ أَلْحِيلَ تُرْهِبُونَ
بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٩).

(١) المبسوط ٥: ٥٣. الشرائع ٤: ٢١٣. التحرير ٥: ٤٥٨.
جواهر الكلام ٤٢: ١٦٤.

(٢) المبسوط ٥: ٥٣. الشرائع ٤: ٢١٣. القواعد ٣: ٦٠٥.
كشف اللثام ١١: ٩٠. جواهر الكلام ٤٢: ١٦٤. تحرير
الوسيلة ٢: ٤٦٩. مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٨.

(٣) الوسائل ٢٩: ١٠٨، ب ٤٧ من القصاص في النفس،
ح ٥. وفيه: «بذمي» بدل «بكافر». وانظر: جواهر
الكلام ٤٢: ١٦٤.

(٤) المستدرك ٧: ٤٤٨، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان،
ح ٢. وانظر: كشف اللثام ١١: ٩٠. جواهر الكلام ٤٢:
١٦٤.

(٥) المهذب ٢: ٤٦١. الشرائع ٤: ٢١١. التحرير ٥: ٤٥٥.
جواهر الكلام ٤٢: ١٥٨. مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٥.
تحرير الوسيلة ٢: ٤٦٨، م ٦٠. مهذب الأحكام ٢٨:
٢٢٥.

(٦) مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٥. وانظر: تفصيل الشريعة
(القصاص): ١٤١.

(٧) الرياض ٩: ٤٠٣. جواهر الكلام ٢٨: ٢١١.

(٨) جواهر الكلام ٢٨: ٢١١.

(٩) الأنفال: ٦٠.



٤ - تكافؤ المبارزين في الحرب :

المبارزة: مفاعلة من برز، يقال: برز الرجل بروزاً، أي خرج إلى البراز، أي الفضاء، وظهر بعد الخفاء^(٨).

وبارز القُرْن مبارزةً وبرازاً: برز إليه، وهما يتبارزان^(٩).

ولا إشكال في أصل مشروعية المبارزة في الجملة^(١٠)، بل ادّعي الإجماع على

وقد اعتبر الفقهاء لصحة السبق وحلّ الجعل عدّة شروط:

منها: تساوي ما به السباق في احتمال السبق^(١). والمراد به قيام الاحتمال في كلّ واحدة - من الدأبتين - وإن ترجّح أحدهما على الآخر، لا تكافؤ الاحتمالين، فلو كان أحدهما ضعيفاً أو مريضاً تيقن قصوره عن الآخر لم يجز، لانتهاء الفائدة؛ لأنّ الغرض منه استعمال السابق، وإنما يتحقّق مع احتمال سبق كلّ منهما^(٢).

وكذا يشترط في دأبة المحلّل أن تكون مكافئة لدأبتيهما في احتمال السبق^(٣).

كما اشترطوا أن تكون الدأبتان من جنس واحد، فلو اختلفتا جنساً - كالخيل والإبل - لم تصحّ المسابقة^(٤)؛ لأنّه منافٍ للغرض من استعمال قوّة الفرس بالسباق مع جنسها^(٥).

أمّا لو تساويا جنساً واختلفا وصفاً - كالعربي والبرذون من الخيل - صحّت المسابقة^(٦)؛ لحصول الشرط، وهو احتمال سبق كلّ منهما لأنّه المفروض^(٧).

ويطلب تفصيله في محلّه.

(انظر: سباق)

(١) الشرائع ٢: ٢٣٨. القواعد ٢: ٣٧٤.

(٢) جامع المقاصد ٨: ٣٣٠. المسالك ٦: ٩٤. الرياض ٩: ٤١٥-٤١٦.

(٣) التحرير ٣: ١٧١.

(٤) القواعد ٢: ٣٧٤. المسالك ٦: ٩٤. وانظر: الرياض ٩: ٤١٦.

(٥) التذكرة ٢: ٣٥٦ (حجرية). المسالك ٦: ٩٤. نعم، قال العلامة الحليّ في التحرير (٣: ١٧١) بجوز ذلك مع احتمال سبق كلّ منهما، لكنّه استشكل في (١٧٢) كما يظهر القول بالصحة من المحقّق النجفي في جواهر الكلام ٢٨: ٢٢٨.

(٦) القواعد ٢: ٣٧٤.

(٧) جامع المقاصد ٨: ٣٣٠. المسالك ٦: ٩٤. جواهر الكلام ٢٨: ٢٢٨.

(٨) القاموس المحيط ٢: ٢٣٥.

(٩) لسان العرب ١: ٣٧٤.

(١٠) جواهر الكلام ٢١: ٨٧.



ذلك^(١)، كما لا خلاف ولا إشكال في تحريمها مع المنع^(٢)، ووجوبها مع الإلزام من قبل الإمام. وكذا لا خلاف في الاستحباب إذا ندب إليها الإمام من غير أمر جازم^(٣).

نعم، وقع الخلاف بين الفقهاء في المبارزة بغير إذن الإمام، فذهب المشهور^(٤) إلى الكراهة^(٥)؛ للأصل السليم عما يصلح للمعارضة^(٦)، وقيل: بتحريمها^(٧).

ولعلّه لمرفوعة عمرو بن جميع عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه سئل عن المبارزة بين الصّفين بغير إذن الإمام، قال: «لا بأس به، ولكن لا يطلب ذلك إلّا بإذن الإمام»^(٨).

لكن ذهب بعضهم إلى أنّ هذه الرواية ضعيفة؛ فلذا لا تصلح لمعارضة الأصل المزبور^(٩).

وتكون المبارزة مستحبّة، وهي فيما إذا خرج رجل من الكفّار يطلب البراز، فيستحبّ لمن فيه القوّة والشجاعة أن يبارزه؛ لأنّ في تركه ضعف قلوب المسلمين، واجترأ المشركين، وفي

الخروج ردّ عن المسلمين، وإظهار قوّتهم وشجاعتهم.

وقد تكون مكروهة كما لو خرج الضعيف من المسلمين الذي لا يعلم من نفسه المقاومة؛ لما فيه من كسر قلوب المسلمين وإضعاف عزيمتهم بقتله ظاهراً^(١٠).

وقد أقرّ رسول الله ﷺ التكافؤ في المبارزة يوم بدر حين برز من المشركين عتبة بن ربيعة وأخوه شيبة وابنه الوليد،

(١) انظر: التذكرة ٩: ٧٩. الإيضاح ١: ٣٥٨. وفي جواهر الكلام (٢١: ٨٧): «بل يمكن دعوى كونه من الضروري».

(٢) الرياض ٧: ٥١٣. جواهر الكلام ٢١: ٨٧.

(٣) الرياض ٧: ٥١٣. جواهر الكلام ٢١: ٨٨.

(٤) نسبها إليهم في الرياض ٧: ٥١٣. المنهاج (الخوني) ١: ٣٧٢، ١٨٠.

(٥) المبسوط ١: ٥٥٥. الشرائع ١: ٣١٢. التحرير ٢: ١٤٤. الدروس ٢: ٣٣. الروضة ٢: ٣٩٥. جواهر الكلام ٢١: ٨٥-٨٦.

(٦) الرياض ٧: ٥١٣.

(٧) الكافي في الفقه: ٢٥٦. النهاية: ٢٩٣. السرائر ٢: ٨.

(٨) التهذيب ٦: ١٦٩، ح ٣٢٣. الوسائل ١٥: ٨٩-٩٠، ب ٣١ من جهاد العدو، ذيل الحديث ١. وانظر: جواهر الكلام ٢١: ٨٦.

(٩) الرياض ٧: ٥١٣.

(١٠) التذكرة ٩: ٨٢-٨١.



وَالْأَذُنُ بِالْأَذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ
قِصَاصٌ ﴿٥﴾ (٦).

وتفصيل ذلك وغيره من المسائل في
مصطلح (قصاص).

وفي باب الضمانات: من غصب مال
الغير فأتلفه فعليه مثله؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ
أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ
عَلَيْكُمْ﴾ (٧) (٨).

وتفصيل الكلام موكول إلى محله.

(انظر: إتلاف، غصب، قصاص)

وهناك نوع آخر من التكافؤ بين العمل
والجزاء بين الناس وهو ما يراد به مطلق

فنادى عتبة: يا محمد، أخرج إلينا أكفأنا
من قريش، فقال رسول الله ﷺ: «قم يا
علي، قم يا حمزة، قم يا عبيدة»، فلما
قاموا ودنوا من القوم قال عتبة: تكلموا فإن
كنتم أكفأنا قاتلناكم، فقال أمير
المؤمنين عليه السلام: «أنا علي بن أبي طالب»،
وقال حمزة: أنا حمزة بن عبد المطلب،
أسد الله وأسد رسوله، وقال عبيدة: أنا
عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب، فقالوا:
نعم، أكفاء كرام (١).

وتفصيله في محله.

(انظر: مبارزة)

٥ - التكافؤ بين العمل والجزاء :

وهو أن يكون الجزاء والعقوبة مماثلاً
ومناسباً للعمل والجريمة، ففي نظام
العقوبات - كالقصاص - يلزم مراعاة
التناسب بين العقوبة والجريمة المرتكبة،
من حيث النفس والأطراف (٢).

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ
فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (٣) (٤).

وقال عزّ من قائل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ
النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ

(١) الإرشاد ١: ٦٨، مع اختلاف. السنن الكبرى (البيهقي)
١٣١: ٩.

(٢) انظر: النهاية: ٧٧٢. السرائر ٣: ٤٠٣، ٤١٥. الجامع
للسرائر: ٥٩٩. الإيضاح ٤: ٥٧٤. المسالك ١٥: ٢٧٢.
تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٧، م ١ - ٦. مباني تكملة المنهاج
١٤٤: ٢ - ١٤٥.

(٣) النحل: ١٢٦.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٤٢: ٨.

(٥) المائدة: ٤٥.

(٦) انظر: المسالك ١٥: ٢٧٢. جواهر الكلام ٤٢: ٨.

(٧) البقرة: ١٩٤.

(٨) انظر: السرائر ٢: ٤٨٠. جواهر الكلام ٣٧: ٨٦.



٦ - التكافؤ في الحقوق :

جعل الله سبحانه وتعالى حقوقاً للعباد يكافئ بعضها بعضاً، ولا يستحق أحد منها شيئاً إلا بأدائه مكافأة ما يستحقه به .

ومن أعظم تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعية وحقّ الرعية على الوالي .

قال أمير المؤمنين عليه السلام : « جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً أفرضاها لبعض الناس على بعض، فجعلها تتكافأ في وجوها ويوجب بعضها بعضاً، ولا يستوجب بعضها إلا ببعض، وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعية وحقّ الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكلّ على كلّ، فجعلها نظاماً لألّفتهم وعزّأ لدينهم... » ^(٨).

المجازاة الشامل للمساوي والأزيد والأنقص ^(١)، وهو المكافأة على الصنائع ومكافأة المعروف والإحسان بمثله .

والنصوص ^(٢) في ذلك كثيرة :

منها : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ ^(٣)، أي إنّ مكافأة الإحسان يكون بالإحسان إلى المحسن ^(٤).

ومنها : مرفوعة إبراهيم بن أبي البلاد عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : «... ومن أتاكم معروفاً فكافئوه، وإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا الله له حتى تظنّوا أنّكم قد كافأتموه » ^(٥).

ومنها : ما رواه علي بن سالم، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « آية في كتاب الله مسجّلة »، قلت : ما هي ؟ قال : « ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ ^(٦) جرت في المؤمن والكافر، والبرّ والفاجر، من صنع إليه معروف فعليه أن يكافئ به... » ^(٧).

والتفصيل في محله .

(انظر : مكافأة)

(١) شرح أصول الكافي ٨ : ١٨٠ .

(٢) انظر : الوسائل ١٦ : ٣٠٥، ب ٧ من فعل المعروف .

(٣) الرحمن : ٦٠ .

(٤) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٤ : ١٢ .

(٥) الوسائل ١٦ : ٣٠٧، ب ٧ من فعل المعروف، ح ٥ .

(٦) الرحمن : ٦٠ .

(٧) الوسائل ١٦ : ٣٠٦، ب ٧ من فعل المعروف، ح ٣ .

(٨) نهج البلاغة : ٣٣٣، الخطبة ٢١٦ .



٧ - التكافؤ في باب التعارض بين الأدلة :

تعرض الأصوليون إلى ذلك في بحث التعارض، ومرادهم من التكافؤ هو تعادل الدليلين المتعارضين^(٤)، والدليلان قد يكونان روايتين وقد يكونان غيرهما من الأدلة، كما أن الروايتين المتعارضتين قد تكونان قطعتين سنداً وقد تكون إحداهما قطعية والأخرى ظنية، وقد تكونان ظنيتين سنداً، وهو محل البحث في التكافؤ.

والمهم بيان أحكام التعارض بنحو التكافؤ من حيث التساقط والتخيير أو الترجيح، فقد ذكروا له مقامين :

الأول: بحسب ما يقتضيه الأصل والقاعدة الأولية العقلية بقطع النظر عن الروايات الخاصة التي عولج فيها حكم التعارض، وتسمى بالأخبار العلاجية، والمعروف بين الأصوليين هو التساقط^(٥)؛ أمّا بناءً على ثبوت حجّة الدليلين

إذاً هناك تقابل دائم بين الحقوق لا يمكن أن يكون لأحد حق على غيره إلا ويكون عليه لغيره حق.

ولعلّ ممّا يشير إلى ذلك الأخبار الواردة في حقوق المؤمن على أخيه المؤمن^(١)، وهي كثيرة:

منها: ما رواه القاسم بن محمد بن جعفر العلوي عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بالآداء أو العفو: يغفر زلته، ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقلل عثرته...»^(٢).

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ ظاهرها وإن كان عاماً إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدّي لها بحسب اليسر.

أمّا المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة؛ لتحقق المقاصّة، فإنّ التهاتر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال»^(٣).

(انظر: حقّ)

(١) الوسائل ١٢: ٢٠٣، ب ١٢٢ من أحكام المشرة.

(٢) الوسائل ١٢: ٢١٢، ب ١٢٢ من أحكام المشرة، ح ٢٤.

(٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٦٦.

(٤) أصول الفقه (المظفر) ٢: ١٨٥.

(٥) انظر: مصباح الأصول ٣: ٣٦٥ - ٣٦٦.



المتعارضين ببناء العقلاء - كما في باب الظهورات - فالأمر واضح؛ لأنه لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر^(١).

وأما إن كان دليل الحجية لفظياً فالوجه في التساقط هو أن شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول؛ لعدم إمكان التعبد بالمتعارضين، وشموله لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح^(٢).

وشموله لهما على وجه التخيير لا ينطبق على مفاده العرفي وهو الحجية التعينية، فيتعين التساقط^(٣).

وفصل الشيخ الأعظم - في بحث تعارض الروايات وأخبار الآحاد - بين مبنى السببية، فالأصل يقتضي فيه التخيير؛ لدخول المورد في موارد التزام، ومبنى الطريقة فالأصل يقتضي التوقف^(٤).

وهناك تفاصيل أخرى تطلب في مصطلح (تعارض).

المقام الثاني: حكم التعارض بحسب ما تقتضيه القاعدة الثانوية الثابتة بالروايات

الخاصة (الروايات العلاجية)، فقد استفاضت الأخبار^(٥) - بل تواترت - في عدم التساقط والحكم بالترجيح بأحد المرجحات الدلالية أو السندية أو الحكم بالتخيير عند عدمها أو الأخذ بالأحدث أو غير ذلك.

وعلى أثر اختلاف تلك الروايات اختلفت آراء الأصوليين في ما هو الثابت من ترجيحات، كما أنهم اختلفوا في الحكم مع فقد المرجح، فذهب المشهور^(٦) إلى الحكم بالتخيير بين الخبرين المتعارضين بعد تعادلها وتكافئها، بل ادّعى الإجماع عليه^(٧). وتفصيله في محله.

(انظر: تعارض)

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٦٥.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٦٦.

(٣) انظر: مصباح الأصول ٣: ٣٦٦.

(٤) فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ٣٧-٣٨.

(٥) انظر: الوسائل ٢٧: ١٠٦، ب ٩ من صفات القاضي.

(٦) في فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ٣٩، بل

فيه: «عليه جمهور المجتهدين».

(٧) انظر: أصول الفقه (المظفر) ٢: ٢٠٨. المحكم في

أصول الفقه ٦: ٢٢٥. وفي المعالم (٢٥٠): «لا نعرف

في ذلك من الأصحاب مخالفاً».



وقد يعبر عنه بالخلاء - بضم الخاء
المعجمة - حيث إنّ المتكبر يتخيّل فضيلة
لنفسه^(٦).

تكافل

كما أنّ بمعناه: البطر، والزهو، والتبخر،
يقال: اختال في مشيته، أي تبخر وتمايل
كبراً وزهواً^(٧).

(انظر: تضامن)

□ اصطلاحاً:

وعرّفه علماء الأخلاق بأنّه خلق باطني
يقتضي أعمالاً في الظاهر هي ثمراته،
وتسمّى تلك الأعمال الظاهرة الصادرة منه
تكبراً^(٨).

تكبر

أولاً - التعريف:

□ لغة:

وقد استعمله الفقهاء في نفس معناه
اللغوي.

التكبر - لغة -: التعظّم^(١)، من الكبير
- بالكسر - وهو العظمة والرفعة^(٢).

والكبر: حالة يختص بها الإنسان من
خلال إعجابه بنفسه، بأن يرى نفسه أكبر
من غيره^(٣).

والتكبر يكون بإظهار ذلك مثل التشجّع
الذي هو إظهار الشجاعة^(٤)، حيث إنّ
المتكبر يتكلّف الترفع والتعالي على
الغير؛ لاعتقاده منزلة لنفسه لا يستحقّها
الغير^(٥).

- (١) لسان العرب ١٢: ١٥.
- (٢) لسان العرب ١٢: ١٢.
- (٣) تاج العروس ٣: ٥١٤.
- (٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٥٣. معجم الفروق
اللغوية: ٤٤٥ - ٤٤٦.
- (٥) الحدود والحقائق (رسائل الشريف المرتضى) ٢:
٢٦٦.
- (٦) المفردات: ٣٠٤.
- (٧) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢: ٦٨.
- (٨) جامع السعادات ١: ٣٤٤.



ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

٢ - العجب: وهو إعظام النعمة والركون

إليها مع نسيان إضافتها إلى المنعم^(٨).

والمراد بالنعمة مطلق ما يحبه المعجب
نعمة وفضيلة حتى يشمل القبائح التي
يرتكبها الجهال وهم معجبون بها، ونظيرها
العبادات الفاسدة التي يعجب بها العامل
وهو يحسب أنه يحسن صنعا^(٩).

وبفترق عن التكبر بأن التكبر يستدعي
متكبراً عليه ومتكبراً به والعجب لا
يستدعي غير المعجب.

بل لو لم يخلق الإنسان إلا وحده تصوّر
أن يكون معجباً ولا يتصور أن يكون
متكبراً إلا أن يكون معه غيره^(١٠).

١ - الاستكبار: وهو طلب الكبر من غير
استحقاق. والفرق بينه وبين التكبر أن
التكبر قد يكون باستحقاق؛ ولذا جاز في
صفة الله سبحانه وتعالى ذلك.

قال الله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
أَلَمْ يَكُنْ أَقْدَرُ عَلَى أَسْلَامِ الْمُؤْمِنِ الْمُهَيَّمِ الْعَزِيزِ
أَلْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(١١)،
بل هو صفة مدح لله تعالى^(١٢).

فالتكبر هو الدال بذاته على أنه أكبر
من جميع الأشياء^(١٣)، ويكون استكبار كل
متكبر سوى الله عز وجل بغير حق، وهو
جلّ جلاله المتكبر على الحقيقة، أي البالغ
في كبرياء الشأن^(١٤).

وأما الكبرياء فهي الترفع عن الانقياد،
وذلك أيضاً لا يستحقه غير الله عز وجل^(١٥)،
قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١٦).

وفي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال:
«يقول الله: الكبرياء رداي والعظمة
إزاري، فمن نازعني واحداً منهما ألقيته في
ناري»^(١٧).

(١) الحشر: ٢٣.

(٢) انظر: التبيان ٥: ٤١٢. معجم الفروق اللغوية: ٤٩.

(٣) التبيان ٤: ٣٦٠.

(٤) تفسير نور الثقلين ٥: ٣٣٣، ح ٧٤.

(٥) المفردات: ٦٩٨.

(٦) الجاثية: ٣٧.

(٧) المستدرك ١٢: ٣١، ب ٥٨ من جهاد النفس، ح ١٧.

(٨) المحجة البيضاء ٦: ٢٧٦.

(٩) مصباح الفقيه ٢: ٢٣٥.

(١٠) جامع السعادات ١: ٣٢١. وانظر: مصطلحات الفقه:



٣ - التجبر: وهو التعظم^(١) والتكبر، يقال: تجبر الرجل، أي تكبر^(٢).

التكبر أفحش من التخاصس، والمحمود هو التواضع - وهو مزرعة الخشوع والخضوع والخشية والحياء - من دون الخروج إلى شيء من الطرفين، وأحب الأمور إلى الله سبحانه أوسطها^(٨)، ومن مصاديقه تأخر العالم في المجلس والطريق عن الخصاف - وهو راقع النعل - واستقباله إلى باب الدار إذا دخل عليه وتقديم نعله إليه وتشيعه إليه عند الخروج^(٩).

والجبار في صفة المخلوقين صفة ذم وهو من يجبر نقيضه بادعاء منزلة من العالي لا يستحقها ويتعظم بما ليس له، فإن العظمة لله سبحانه^(٣).

ويمتاز التجبر عن التكبر بأنه أبلغ من التكبر في معنى القهر^(٤)، فالتكبر يكون أعم منه.

ثالثاً - أسباب التكبر:

المهم في سبب التكبر هو استعظام الإنسان نفسه واعتقاده بأن له صفة من صفات الكمال، سواء كان من كمال ديني أو دنيوي^(١٠).

٤ - العز: وحقيقته هو ترفع الإنسان بنفسه عما يلحقه غضاضة، وهي منزلة شريفة متوسطة بين رذيلة التفريط منها - وهي الضراعة - ورذيلة الإفراط منها - وهي الكبر -.

ومن المعلوم أن لكل فضيلة حدًا معينًا، فالفضيلة بمثابة الوسط والرذيلة بمثابة الأطراف^(٥).

ومن هنا قال الإمام زين العابدين عليه السلام في دعائه: «وأعزني ولا تبتليني بالكبر»^(٦).

٥ - التخاصس: وهو ضد التكبر من طرف التفريط فهو أمر مذموم^(٧) وإن كان

(١) العين ٦: ١١٧.

(٢) انظر: لسان العرب ٢: ١٦٥.

(٣) انظر: المفردات: ١٨٣ - ١٨٤. معجم الفروق اللغوية:

١٥٤.

(٤) معجم الفروق اللغوية: ١٥٥.

(٥) رياض السالكين ٣: ٢٩٥.

(٦) الصحيفة السجادية: ١٠٠.

(٧) انظر: التحفة السنية ١: ٢٣٨، ٢٤٢.

(٨) جامع السعادات ١: ٣٦٢.

(٩) التحفة السنية ١: ٢٤١. وانظر: النخبة: ٦٥.

(١٠) المحجة البيضاء ٦: ٢٣٥ - ٢٣٦.



وأَسباب التَكَبُّر المعروفة هي كالتالي:

١ - العلم: وهو كمال نفساني، لكن آفة العلم الخيلاء كما في الرواية (١).

فالعالم إذا تَعَزَّز بعزَّ العلم واستشعر في نفسه جمال العلم وكماله واستعظم نفسه واستحقر الناس، فقد سقط عن مرتبته الواقعية؛ لأنَّ العلم الحقيقي هو الذي يعرف الإنسان به نفسه وربَّه وحججه عليه السلام ويخاف الآخرة (٢).

ومن هنا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من ازداد علماً ولم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعداً» (٣).

٢ - العمل والعبادة: فإنَّ العابد المتكبر يرى نفسه ناجياً وغيره هالِكاً، ويتوقَّع توقير الناس له وتعظيمه، وتقديمه على سائر الناس في الحظوظ، وذكره بالورع والتقوى، وكأنَّه يرى عبادته منَّة على الخلق (٤).

٣ - النسب والحسب: فإنَّ ذا النسب الشريف يستحقر من ليس له ذلك النسب وقد يتكبر بعضهم فيرى أنَّ الناس له موال وعبيد (٥).

من هنا جاء في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: آفة الحسب الافتخار والعجب» (٦).

وفي روايته الأخرى عنه عليه السلام أيضاً قال: «أتى رسول الله ﷺ رجل فقال: يا رسول الله، أنا فلان بن فلان حتى عدَّ تسعة، فقال رسول الله ﷺ: أما إنَّك عاشرهم في النار» (٧).

٤ - الجمال: والتفاخر بالجمال يكون غالباً بين النساء، ويدعو إلى تنقيص الآخرين وذكر عيوب الناس (٨).

٥ - المال: وهو من أظهر الأسباب للتفاخر، فالغني يستحقر الفقير ويتكبر عليه (٩).

وإليه أشارت الآية المباركة: ﴿فَقَالَ

(١) البحار ٧٣: ١٩٦.

(٢) انظر: المحجَّة البيضاء ٦: ٢٣٦.

(٣) البحار ٢: ٣٧، ح ٥٠.

(٤) المحجَّة البيضاء ٦: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٥) المحجَّة البيضاء ٦: ٢٤٢.

(٦) الوسائل ١٦: ٤٢، ب ٧٥ من جهاد النفس، ح ٢.

(٧) الوسائل ١٦: ٤٢، ب ٧٥ من جهاد النفس، ح ٤.

(٨) المحجَّة البيضاء ٦: ٢٤٣.

(٩) المحجَّة البيضاء ٦: ٢٤٤.



سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ آلِجِبَالٍ طَوْلاً﴾ (٧).

وهذه المشية - أي مشية المتكبر المعجب بنفسه - أمر محرّم حيث يكشف عن كبر في النفس وتعال على العباد (٨).

ثم إن الاختيال لا يختصّ بالمشي، فقد يكون بما يلبسه الإنسان أيضاً، وهو أمر منهي عنه.

فقد ورد في رواية الحسين بن زيد عن الإمام الصادق عن آبائه عليه السلام - في حديث المناهي - قال: «ونهى رسول الله ﷺ أن يختال الرجل في مشيه، وقال: من لبس ثوباً فاختال فيه خسف الله به من شفير جهنّم، وكان قرين قارون؛ لأنّه أول من

لصاحبه وهو يخاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً» (١)، حتى أجابه وقال: «إن ترين أنا أقل منك مالا وولداً * ففسي ربّي أن يؤثيين خيراً من جنتك» (٢).

٦ - الأتباع والأنصار: ويجري ذلك بين من كان له رئاسة أو بين العلماء بالمكاثرة بالمستفيدين، أو صاحب العشيرة على الفاقد لها (٣).

رابعاً - مظاهر الكبر:

الكبر صفة نفسية في الإنسان، فإذا ظهر في الأفعال يطلق عليه التكبر. وتلزم الإشارة إلى بعض المظاهر:

١ - تصعير الوجه: وهو إمالة الوجه عن النظر إلى الغير كبراً (٤)، ويعدّ من صفات المتكبرين؛ ولذلك نهى الله سبحانه وتعالى عنه، حيث قال جلّ شأنه: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ أَلْأَنَّهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (٥)؛ بمعنى لا تمل وجهك من الناس تكبراً أو لا تعرض عمّن يكلمك استخفافاً كما يفعله المتكبرون (٦).

٢ - الاختيال في المشي: وقد نهى الله

(١) الكهف: ٣٤.

(٢) الكهف: ٣٩، ٤٠.

(٣) المحجّة البيضاء ٦: ٢٤٤.

(٤) المفردات: ٤٨٤.

(٥) لقمان: ١٨.

(٦) زبدة البيان: ٤٥٥. المسالك (فاضل الجواد) ٢: ٤٠٩.

(٧) الإسراء: ٣٧.

(٨) انظر: مجمع الفائدة ١٢: ٣٦٤. الفتاوى الميسرة: ٣٨٥.



اختال فخسف الله به وبداره الأرض، ومن اختال فقد نازع الله في جبروته»^(١).

والمراد بالاختيال في لبس الثوب هو أن يطول ثوبه ويرسله إلى الأرض إذا مشى، فإذا فعل ذلك كبيراً واختيلاً^(٢) فقد صرح بعضهم بحرمة^(٣).

نعم، إذا لم يبلغ هذه الدرجة - كمن لبس هذا الثوب بغير نية التكبر فإنه أمر مكروه^(٤).

كما أنه تكره الصلاة في الثوب الذي يوجب التكبر^(٥).

ويمكن الاستدلال له بقوله تعالى: ﴿وَيُنَابِكَ قَطَرٌ﴾^(٦) بناءً على تفسيرها بتقصير الثوب لدفع الخيلاء^(٧)، مع أن مقام المصلي مقام التذلل والاستكانة فلا يناسب التكبر^(٨)، كما جاء في رواية يونس بن عبد الرحمن عن جماعة من أصحابه عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل ما العلة التي من أجلها لا يصلي الرجل وهو متوشح فوق القميص؟ فقال: «لعلة الكبر في موضع الاستكانة والذل»^(٩).

ثم إنه قد يكون الاختيال بفرش البيوت

وأوانيها وغير ذلك؛ ولعله لهذا حرّم الشارع اتخاذ أواني الذهب والفضة لتزيين المجالس.

والحكمة في ذلك أنه يوجب الخيلاء والتفاخر وكسر قلوب الفقراء والسرف^(١٠).

٣ - الأكل متكئاً: فقد صرح الفقهاء بكراهة ذلك^(١١)؛ لأنه يوجب التشبه بالملوك^(١٢) وترك التأدب بحسب ما يدركه العقل^(١٣)، فمن أكل متكئاً في مأدبة

(١) الوسائل ٥: ٤٣، ب ٢٣ من أحكام الملابس، ح ٦.

(٢) روضة المتقين ٨: ٣٦٣.

(٣) كشف الغطاء ٣: ٣٥. مهذب الأحكام ٥: ٣٧٠.

(٤) كشف الغطاء ٣: ٣٥. مهذب الأحكام ٥: ٣٧٠.

(٥) العروة الوثقى ٢: ٣٦٠. مستمسك العروة ٥: ٤١٢.

مهذب الأحكام ٥: ٣٥٨.

(٦) المدثر: ٤.

(٧) مدارك العروة (الاشتهاردي) ١٣: ٣٨٥.

(٨) مهذب الأحكام ٥: ٣٥٨.

(٩) الوسائل ٤: ٣٩٨، ب ٢٤ من لباس المصلي، ح ١١.

(١٠) انظر: التذكرة ٢: ٢٣١. الذكرى ١: ١٤٦. كشف اللثام

٤٨٣: ١. مستمسك العروة ٢: ١٦٧.

(١١) الكافي في الفقه: ٢٧٩. السرائر ٣: ١٣٥. الدروس ٣:

٦٦. الروضة ٧: ٣٦٣. المناهل: ٦٧٧. جواهر الكلام

٤٥٧: ٣٦.

(١٢) انظر: الوسائل ٢٤: ٢٤٩، ب ٦ من آداب المائدة.

(١٣) مجمع الفائدة ١١: ٣٣٥.



رجل جليل القدر ذمه أهل العرف وعدّوه محقراً لها ولصاحبها وإن لم يكن قصده التحقير^(١).

وفي رواية هارون بن خارجة عنه عليه السلام أيضاً قال: «إنّ من التواضع أن يجلس الرجل دون شرفه»^(٢).

ومستند ذلك الروايات الواردة:

منها: ما رواه زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله متكئاً منذ بعثه الله حتى قبض، كان يأكل أكلة العبد، ويجلس جلسة العبد»، قلت: ولم؟ قال: «تواضعاً لله عزّ وجلّ»^(٣).

وفي رواية ابن عباس، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجلس على الأرض، ويأكل على الأرض، ويعتقل الشاة، ويسجّب دعوة المملوك على خبز الشعير»^(٤).

هذا إذا لم يبلغ حدّ التكبر، وأمّا إذا بلغه فالظاهر حرمة؛ لدخوله في التكبر المذموم الذي لا إشكال في حرمة.

هذه إجمالاً بعض أسباب التكبر ومظاهره، وقد فصل علماء الأخلاق ذلك، ومحلّه كتب الأخلاق كالمحجّة البيضاء وجامع السعادات وغيرهما.

خامساً - أقسام التكبر:

٤ - الترفع في المجالس والهيئات والتقدّم على الأقران والأمثال^(٥):

التكبر قد يكون مذموماً وقد يكون ممدوحاً، والكلام فيهما كما يلي:

ومن هنا يستحبّ جلوس الإنسان دون مجلسه؛ تواضعاً، والجلوس في أدنى المجلس^(٦).

- (١) شرح أصول الكافي (المازندراني) ١٢: ١٩١.
(٢) الوسائل ٢٤: ٢٥١، ب ٦ من آداب المائدة، ح ٧.
(٣) منية المرید: ٣٢٩. المحجّة البيضاء ٦: ٢٤١.
(٤) الوسائل ١٢: ١٠٧، ب ٧٥ من أحكام العشرة. مهذب الأحكام ١٥: ٣٠٣.

فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل منزلاً قعد في أدنى المجلس إليه حين يدخل»^(٧).

- (٥) الوسائل ١٢: ١٠٨، ب ٧٥ من أحكام العشرة، ح ٢.
(٦) الوسائل ١٢: ١٠٨، ب ٧٥ من أحكام العشرة، ح ٣.
(٧) الوسائل ١٢: ١٠٩، ب ٧٥ من أحكام العشرة، ح ٥.



١ - التكبر المذموم :

يوجب الكفر^(١)، وهو يتحقق بإنكار الرب سبحانه والإلحاد في صفاته^(٢).

وقد وردت في ذم هذا النوع من التكبر عدة آيات :

منها : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾^(٣).

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِي وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيَّ جَمِيعاً ﴾^(٤).
(انظر : كفر)

القسم الثاني - وهو التكبر على الأنبياء عليهم السلام : ويكون ذلك بتعزّز النفس وترفعها عن الانقياد إليهم وعدم قبول قولهم تجبراً، كما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله : ﴿ أَنْزَلْنَاهُ لِنَبِّئِينَ مِثْلَنَا ﴾^(٥)،

وهو على ثلاثة أقسام ؛ لأنّ المتكبر قد يتكبر على الله جلّ وعلا، وقد يتكبر على رسله، وقد يتكبر على خلقه، ولا إشكال في حرمة هذه الأقسام.

وإليك الكلام فيها إجمالاً :

الأول - التكبر على الله سبحانه وتعالى : وهو كمن ادّعى الربوبية من الطواغيت، مثل : فرعون، فإنّه لتكبره قال فيما حكاه عنه الكتاب الشريف : ﴿ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴾^(٦)، وسببه الطغيان والجهل، وهو أفحش أنواع التكبر^(٧).

والاستكبار عن قبول الحقّ وعن آياته وعبادته وعلى أوامره يعدّ من هذا القسم، وهو المصدر الرئيسي للكفر، بل هو من أعظم أفراده .

فقد ورد في رواية أبي بصير، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « أصول الكفر ثلاثة : الحرص والاستكبار والحسد... »^(٨).

والاستكبار في الأوامر والنواهي وترك التسليم لما أمر الله سبحانه وتعالى به

(١) النازعات : ٢٤.

(٢) المحجّة البيضاء ٦ : ٢٢٢. جامع السعادات ١ : ٣٤٩.

الأربعمون حديثاً (الغميني) : ٨٦.

(٣) الوسائل ١٥ : ٣٣٩، ب ٤٩ من جهاد النفس، ح ١.

(٤) انظر : شرح أصول الكافي (المازندراني) ٩ : ٢٨٣.

(٥) البحار ٧٢ : ١٠٤، ذيل الحديث ١.

(٦) خافر : ٦٠.

(٧) النساء : ١٧٢.

(٨) المؤمنون : ٤٧.



ومنها: موثقة العلاء بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «العرّ رداء الله، والكبر إزاره، فمن تناول شيئاً منه أكبه الله في جهنم» ^(١٠).

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام قالوا: «لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر» ^(١١).

فالمستفاد من الروايات حرمة التكبر، لكن المراد من التحريم خصوص ما يصدر من المتكبر من الأقوال والأفعال.

و «إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا» ^(١)، ويعدّ من ذلك التكبر عن إطاعة أئمة الحق وعدم قبول حكم من أحكامهم ^(٢)، وهذا في الشناعة قريب من القسم الأول ^(٣).

القسم الثالث - وهو التكبر على العباد: بأن يستعظم نفسه ويستصغرهم ويأنف من مساواتهم ^(٤)، وهو أمر محرّم، بل عدّه الفقهاء من المعاصي والمحرمات الكبيرة القادحة في العدالة ^(٥)، وقد توعّد الله تعالى مرتكب الكبائر بالنار.

ويدلّ على الحرمة العقل والنقل من الكتاب والسنة، فمن الكتاب الآيات الكثيرة ^(٦).

قال المحقق النجفي: «السابع: [من الكبائر] الكبر؛ لقوله تعالى: ﴿فَاذْخُلُوا أَبْوََابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ ^(٧)» ^(٨).

ومن السنة الأخبار الكثيرة:

منها: ما رواه الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين - قال: «والكبائر محرّمة، وهي الشرك بالله... واستعمال التكبر...» ^(٩).

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) مرآة العقول ٢٥: ٢٦.

(٣) جامع السعادات ١: ٣٥٠.

(٤) المحجّة البيضاء ٦: ٢٣٣. جامع السعادات ١: ٣٥٠.

(٥) القواعد والفوائد ٢: ١٥٢. الأقطاب الفقهية: ٩٩.

رسائل الشهيد الثاني ٢: ٨١٢. مصطلحات الفقه:

٤٣٤. مباني المنهاج ١: ٩٥. مهذب الأحكام ٨: ١١٩.

الفتاوى المبصرة: ٣٨٥.

(٦) مجمع الفائدة ١٢: ٣٦٤.

(٧) النحل: ٢٩.

(٨) جواهر الكلام ١٣: ٣١٢.

(٩) الوسائل ١٥: ٣٣١، ب ٤٦ من جهاد النفس، ح ٣٦.

(١٠) الوسائل ١٥: ٣٧٤، ب ٥٨ من جهاد النفس، ح ٢.

وانظر: مباني المنهاج ١: ٩٥.

(١١) الوسائل ١٥: ٣٧٤ - ٣٧٥، ب ٥٨ من جهاد النفس،



وهل يشمل التحريم الصفة النفسانية ؟

لم يَنْفَحْ هذا المبحث بين الفقهاء ، ويمكن القول بتحريم الصفة النفسانية - وهو الكبر - بناءً على أَنَّ قصد المحرّم من غير فعله أمر محرّم^(١) ، وهو ظاهر من نسب الحرمة للكبر لا للتكبر .

وقد يناقش في ذلك بأنّه لم يصدق على الصفة النفسانية ارتكاب الكبيرة وعدم اختيارية ذلك واستبعاد تكرّر العصيان حسب آنات بقاء الصفة في الشخص ووجوب السعي في إزالتها بأيّ وجه ممكن ولم يلتزم الفقهاء بذلك^(٢) .

ولذا نرى أَنَّ الشيخ الحرّ العاملي استفاد من الروايات المعبّرة بالكبر حرمة التكبر حيث قال : « باب تحريم التكبر »^(٣) .

٢ - التكبر الممدوح :

من التكبر ما هو حقّ وهو الذي لله عزّ اسمه أو ينتهي إليه بوجهه^(٤) ، وإليك أهمّ موارده :

أ - التكبر على أعداء الله سبحانه الذي هو في الحقيقة اعتزاز بالله سبحانه وتعالى ،

ومن هذا القبيل تكبر المؤمن على الكافر والعاذل على الفاسق فإنّه محمود لا ضير فيه^(٥) .

وما يقال - : من أنّه لو رأى الإنسان نفسه بهذه الفضيلة رؤية محقّقة لا يشكّ فيه ، لكانت صفة الكبر لائقة به إلّا أنّه لا سبيل له إلى معرفته ؛ لأنّ ذلك موقوف على الخاتمة وليس يدري كيف تتفق ، فلجله بها وجب أن لا يعتقد لنفسه رتبة فوق رتبة الكافر ؛ إذ ربما يختم له بالإيمان وربما يختم بالكفر - فمغالطة ؛ لأنّ الكلام ليس في القرب إلى الله عزّ وجلّ ولا في الكبر النفساني .

بل ما ورد من الحثّ على إذلال الكافر والفاسق وإسقاط حرمتهم ونحو ذلك يدلّ على رجحان هذا النوع من التكبر من باب الاستحقاق^(٦) .

(١) زبدة البيان : ٥٢٤ .

(٢) انظر : مصطلحات الفقه : ٤٣٤ .

(٣) الوسائل ١٥ : ٣٧٤ ، ب ٥٨ من جهاد النفس .

(٤) الميزان ٨ : ٢٩ .

(٥) الميزان ٨ : ٢٩ .

(٦) التحفة السنية ١ : ٣٦١ - ٣٦٢ . وانظر : حدود الشريعة

١ : ٥٩٩ .



قلبه شجرة الكبر بأصولها وفروعها، فلا بدّ لحصول ملكة التواضع أن يناظر أقرانه في بعض المسائل، وأن لا يثقل عليه القبول والاعتراف بآرائهم، وأن يقدر الأقران والأمثال على نفسه في المحافل، وأن يجيب دعوة الفقير وحاجة الرفقة، وغير ذلك من الأمور^(٦).

وأما علاجه علمياً فهو أن يتذكر ذمّ الكبر في الآيات والروايات^(٧)، وأن يتذكر أنّ مبدأه نقطة نتنة فلا يليق بشأنه التكبر، كما روى محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عن أبيه عن جدّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: عجبت لابن آدم؟! أوله نقطة وآخره جيفة وهو قائم بينهما وعاء للغائط ثم يتكبر!!»^(٨).

ب - التكبر في الحرب، وذلك بإظهار قول أو فعل^(٩) كما ورد في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أبا دجانة الأنصاري اعتّم يوم أحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول الله ﷺ: إنّ هذه لمشية يبغضها الله عز وجلّ إلّا عند القتال في سبيل الله»^(١٠).

ومن مظاهر ذلك لبس الحرير والديباج للرجال؛ لأنّه يوجب الفخر وقوّة القلب على الأعداء.

ويدلّ على الجواز ما رواه سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج، فقال: «أمّا في الحرب فلا بأس...»^(١١).

ج - التكبر على المتكبر عبادة كما صرح بعضهم بذلك^(١٢)، بل قيل: من التواضع التكبر على الأغنياء^(١٣).

سادساً - علاج التكبر:

العلاج العملي للتكبر هو تحمّل ضده حتى يصير بالتكلف ملكة، فبالتواضع لله سبحانه وتعالى ولسائر الخلق تقطع عن

(١) انظر: نهاية الإحكام ١: ٣٧٦. المنتهى ٤: ٢٢٣.

(٢) الوسائل ١٥: ١٥، ب ١ من جهاد العدو، ح ١٧.

(٣) الوسائل ٤: ٣٧٢، ب ١٢ من لباس المصلي، ح ٣.

(٤) التحفة السنية ٤: ١٣١ - ١٣٢.

(٥) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٥٦٢.

(٦) جامع السعادات ١: ٣٥٤ - ٣٥٦.

(٧) جامع السعادات ١: ٣٥١.

(٨) الوسائل ١: ٣٣٤، ب ١٨ من أحكام الخلوة، ح ٤.



ولا يخرج معناه الاصطلاحي عن هذه المعاني.

وكلّ من التسبيح والتكبير ذكر الله ومصدق من مصاديقه، إلا أنّ الثاني أعم من الأوّل.

تكبير

أولاً - التعريف :

٢ - التهليل: وهو - في اللغة - قول: (لا إله إلا الله)، يقال: هلّل الرجل، أي قال: (لا إله إلا الله) ^(٨).

ولا يخرج استعمال الفقهاء له عن المعنى اللغوي.

التكبير في اللغة: التعظيم ^(١)، وتعظيم الله تعالى بقول: الله أكبر ^(٢).

وفي اصطلاح الفقهاء: يختصّ بقول: (الله أكبر).

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

والتكبير والتهليل يشتركان في أنّ كلّ واحد منهما مدح وثناء لله جلّ وعلا، وأنهما مصداق من مصاديق ذكره سبحانه وتعالى.

١ - التسبيح: من معانيه في اللغة: التنزيه، تقول: سبّحت الله تسبيحاً، أي نزهته تنزيهاً ^(٣).

ويكون بمعنى الذكر والصلاة أيضاً، يقال: فلان يسبّح الله، أي يذكره بأسمائه نحو: سبحان الله.

وهو يسبّح: أي يصلي، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴾ ^(٤)، أي من المصلّين ^(٥).

وقد يأتي بمعنى التحميد ^(٦) نحو قوله تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا ﴾ ^(٧).

(١) الصحاح ٢: ٨٠٢. لسان العرب ١٢: ١٣.

(٢) المفردات: ٦٩٨.

(٣) لسان العرب ٦: ١٤٤. وانظر: الصحاح ١: ٣٧٢.

المصباح المنير: ٢٦٢.

(٤) الصافات: ١٤٣.

(٥) المصباح المنير: ٢٦٢.

(٦) المصباح المنير: ٢٦٢.

(٧) الزخرف: ١٣.

(٨) لسان العرب ١٥: ١٢٣. وانظر: الصحاح ٥: ١٨٥٢.



١ - التكبير عند افتتاح الصلاة :

وهي تكبيرة الافتتاح^(٥)، سمّيت بذلك لافتتاح الصلاة بها، كما وتسمّى بتكبيرة الإحرام؛ حيث يحرم على المصلّي ما كان يحلّ له قبلها من المنافيات للصلاة^(٦).

وصورتها: (الله أكبر) بلا خلاف^(٧)، بل في المنتهى: «عليه علماؤنا»^(٨)، فلا يجزي غيرها ولا مرادفها بالعربية ولا ترجمتها بغير العربية^(٩)؛ للنصوص، كصححة حمّاد الواردة في بيان كيفية الصلاة، فقد جاء فيها... فقال: «الله أكبر

إلا أنّ التهليل إقرار واعتراف بالتوحيد، وأنّ الله واحد لا شريك له ولا شبيه، بينما التكبير إقرار بأنّ الله - الذي لا شريك له - أكبر وأعظم من كلّ شيء.

٣ - التحميد: الحمد في اللغة: نقيض الذمّ^(١٠)، والحمد لله تعالى، أي الثناء عليه بالفضيلة^(١١).

والتحميد: كثرة حمد الله بالمحامد الحسنة^(١٢)، وهو أبلغ من الحمد^(١٣).

وقد استعمل الفقهاء التحميد بنفس المعنى اللغوي، أي قول: الحمد لله.

وكلّ من التحميد والتكبير ذكره الله ربّ العالمين، غاية الأمر بالتكبير يعظّم الإله، وبالتحميد يمدح ويشنّى عليه.

ثالثاً - أحكام التكبير :

يختلف حكم التكبير باختلاف موارده في الصلاة وغيرها، وفيما يلي نستعرض تلك الموارد:

الأول - التكبير في الصلاة :

موارد التكبير في الصلاة كالتالي:

- (١) الصحاح ٢: ٤٦٦. لسان العرب ٣: ٣١٤.
- (٢) المفردات: ٢٥٦. وانظر: المصباح المنير: ١٤٩.
- (٣) لسان العرب ٣: ٣١٥.
- (٤) الصحاح ٢: ٤٦٦. لسان العرب ٣: ٣١٥.
- (٥) العروة الوثقى ٢: ٤٦٢. تحرير الوسيلة ١: ١٤٥.
- (٦) المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٧.
- (٧) انظر: السرائر ١: ٢١٦. الذخيرة: ٢٦٦. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٣. مصباح الفقيه ١١: ٤٢٧.
- (٨) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٣. ونسب في الذخيرة (٢٦٦) إلى المشهور بين الأصحاب.
- (٩) المنتهى ٥: ٢٨. وفي المعتبر (٢: ١٥٢): «هو قول علمائنا».
- (١٠) المنهاج (الحكيم) ١: ٢١٧. تحرير الوسيلة ١: ١٤٥.
- (١١) ١٤٦. المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٧.



ثم قال ﷺ في ذيلها -: يا حمّاد، هكذا صلّ...»^(١).

وهي جزء من الصلاة قطعاً^(٢)، بل ركن تبطل الصلاة بنقصها والإخلال بها حتى مع السهو^(٣) بلا خلاف^(٤)، بل ادّعى عليه الإجماع^(٥)؛ لجملة من النصوص^(٦) كصحيح زرارة، قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: «يعيد»^(٧).

وأما بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام^(٨) - كما لو كبر ونوى الافتتاح، ثم كبر ثانياً ونوى الافتتاح أيضاً - فهو المشهور^(٩)، بل نفى بعض الفقهاء الخلاف فيه^(١٠).

وظاهر إطلاق بعضهم كصريح آخرين^(١١) بطلان الصلاة ولو كانت الزيادة سهواً؛ لعموم قول أبي عبد الله ﷺ في رواية أبي بصير: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(١٢).

وذهب بعضهم إلى عدم البطلان بالزيادة

- ١١: ١٢، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ١١. فقد جاء فيه: كان رسول الله ﷺ... إذا دخل في صلاته قال: «الله أكبر...». وانظر: المعتمد ٢: ١٥٣. المنتهى ٥: ٢٩. جواهر الكلام ٩: ٢٠٥. بضميمة قول النبي ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي». عوالي اللآلي ٣: ٨٥، ح ٧٦.
- (٢) جواهر الكلام ٩: ٢٠١.
- (٣) الشرائع ١: ٧٩. القواعد ١: ٢٧١. المنهاج (الحكيم) ١: ٢١٧ - ٢١٨. تحرير الوسيلة ١: ١٤٦. المنهاج (الخوني) ١: ١٥٨.
- (٤) مصباح الفقيه ١١: ٤٣٠. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٤.
- (٥) الذكرى ٣: ٢٥٤. جامع المقاصد ٢: ٢٣٥. المدارك ٣: ٣١٨ - ٣١٩. كشف اللثام ٣: ٤١٧. جواهر الكلام ٩: ٢٠١. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٥.
- (٦) انظر: الوسائل ٦: ١٢، ب ٢ من تكبيرة الإحرام.
- (٧) الوسائل ٦: ١٣، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ١.
- (٨) المبسوط ١: ١٥٦. الشرائع ١: ٧٩. التحرير ١: ٢٤١. الذكرى ٣: ٢٥٨. العروة الوثقى ٢: ٤٦٢. المنهاج (الحكيم) ١: ٢١٧ - ٢١٨. تحرير الوسيلة ١: ١٤٦.
- (٩) مصباح الفقيه ١١: ٤٧٢. مستمسك العروة ٦: ٥٤. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٧ - ١٠٩.
- (١٠) الحدائق ٨: ٣١. جواهر الكلام ٩: ٢٢٠.
- (١١) الموجز الحاوي (الرسائل المشر): ٧٤. العروة الوثقى ٢: ٤٦٢. الصلاة (الكاظمي) ٢: ٥٥. المنهاج (الحكيم) ١: ٢١٧ - ٢١٨. تحرير الوسيلة ١: ١٤٦.
- (١٢) الوسائل ٨: ٢٣١، ب ١٩ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢. وانظر: الروض ٢: ٨٩٢. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٥ - ٢٨٦.

- (١) الوسائل ٥: ٤٥٩ - ٤٦٠، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١. وانظر: مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٦ - ١١٧. مباني المنهاج ٤: ٣٩٣. ومن النصوص ما ورد في الوسائل



سهواً^(١)؛ عملاً بإطلاق حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...»^(٢) الحاكم على أدلة الزيادة المبطلّة، مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته...»^(٣) والموجب لتخصيصها بالزيادة العمدية^(٤).

ثمّ إنّهُ يستحبّ الإتيان بستّ تكبيرات مضافة إلى تكبيرة الإحرام^(٥)، فيكون المجموع سبعة، وتسمّى بالتكبيرات الافتتاحية^(٦)، ولا خلاف في استحبابها^(٧)، بل ادّعي الإجماع عليه^(٨).

والسبع أقصى الفضل والاستحباب، ودونه الخمس، ثمّ الثلاث^(٩)؛ وذلك للنصوص^(١٠) الكثيرة^(١١) - الدالّة على استحباب إضافة الستّة أو الأربعة أو الاثنين.

منها: صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام

(١) الفتاوى الواضحة: ٤٨١. مستند العروة (الصلاة): ٣: ١١٠. وانظر: مستمسك العروة ٦: ٥٤ - ٥٥. وقال في كشف اللثام ٣: ٤٢٢: «وفي إبطاله سهواً نظر؛ لعدم الدليل. نعم، في الصورة الثانية زاد عمداً في الصلاة جزء ليس منها شرعاً وهو مبطل».

(٢) الوسائل ٦: ٩١، ب ٢٩ من القراءة في الصلاة، ح ٥.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣١، ب ١٩ من الخلل في الصلاة، ح ٢.

(٤) مستند العروة (الصلاة): ٣: ١١٠. وانظر: مستمسك العروة ٦: ٥٤.

(٥) الشرائع ١: ٨٩. القواعد ١: ٢٧٢. اللمعة: ٣٩. الروض ٢: ٦٨٩. المدارك ٣: ٤٤٠ - ٤٤١. كشف الغطاء ٣: ١٦٠.

العروة الوثقى ٢: ٤٦٧، م ١٠. مستمسك العروة

٦: ٧٠. تحرير الوسيلة ١: ١٤٦، م ٢. المنهاج

(الخوني) ١: ١٥٨، م ٥٨٥، وفيه: «يشرع الإتيان

بستّ تكبيرات».

(٦) العروة الوثقى ٢: ٤٦٧، م ١٠. مستمسك العروة ٦: ٧٠.

(٧) جامع المقاصد ٢: ٢٤١. الحدائق ٨: ٥٢. مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٤٣.

(٨) الانتصار: ١٣٩. الخلاف ١: ٣٢٤، م ٧٥. مستند الشيعة ٥: ٣٧٢. جواهر الكلام ١٠: ٣٤٥.

(٩) جامع المقاصد ٢: ٢٤١. وفي مستند الشيعة ٥: ٣٧٣ -

٣٧٤: «جواز الإكتفاء بالثلاث، وأنها أفضل من

الواحدة، وإن كان دون السبع في الفضيلة... ومقتضى

الأمر بالسبع كونها أفضل من الخمس. وهل الخمس

أفضل من الثلاث في المقام بخصوصه من حيث هو

وان كان أفضل مطلقاً من وجه الزيادة؟ قيل: نعم. وفيه

نظر؛ لعدم الدليل». وفي العروة الوثقى ٢: ٤٦٧،

م ١٠. المنهاج (الحكيم) ١: ٢١٩، م ١٧. المنهاج

(الخوني) ١: ١٥٨، م ٥٨٥ «يجوز الاقتصار على

الخمس وعلى الثلاث».

(١٠) انظر: الوسائل ٦: ٢٠، ب ٧ من تكبيرة الإحرام.

(١١) الذكرى ٣: ٢٦١. مستند الشيعة ٥: ٣٧٢ - ٣٧٣. جواهر

الكلام ١٠: ٣٤٥. مصباح الفقيه ١١: ٤٤٨. مستمسك

العروة ٦: ٧٠. مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٤٣.



قال: «أدنى ما يجزي من التكبير في التوجّه إلى الصلاة تكبيرة واحدة، وثلاث تكبيرات وخمس وسبع أفضل»^(١).

ولا فرق في استحباب التكبيرات بين المنفرد والإمام والمأموم^(٢)، بل نسب ذلك إلى أكثر الفقهاء^(٣)؛ لإطلاق النصوص^(٤). وظاهر إطلاق جماعة من الفقهاء^(٥) كصريح آخرين^(٦) عدم اختصاص الاستحباب بالصلاة اليومية، بل يعمّ جميع الصلوات الواجبة والمندوبة، ونسب ذلك إلى المشهور^(٧)؛ لإطلاق جملة من النصوص^(٨) كصحيحة زرارة المتقدمة؛ فإنّها تشمل بإطلاقها جميع الصلوات^(٩). وذهب بعضهم إلى اختصاص استحبابها بالفرائض^(١٠)، أو بخصوص اليومية^(١١)؛ لانصراف الإطلاق إليها^(١٢). بينما يرى جماعة اختصاصها بسبعة مواضع، وهي: كلّ صلاة واجبة، وأوّل ركعة من صلاة الليل، ومفردة الوتر، وأوّل ركعة من نافلة الظهر، وأوّل ركعة من نافلة المغرب، وأوّل ركعة من صلاة الإحرام، والوتيرة^(١٣).

(١) الوسائل ٦: ٢٣، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٩.

(٢) الذكرى ٣: ٢٦٥. الرياض ٣: ٤٨٣.

(٣) مفتاح الكرامة ٧: ٥٠.

(٤) الرياض ٣: ٤٨٣.

(٥) الشرائع ١: ٨٩. القواعد ١: ٢٧٢. المنهاج (الحكيم)

١: ٢١٩، م ١٧. الفتاوى الواضحة: ٤٨٠. تحرير

الوسيلة ١: ١٤٦، م ٢. المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٨.

(٦) السرائر ١: ٢٣٧. المعبر ٢: ١٥٥. المختلف ٢: ٢٠٣.

كشف اللثام ٣: ٤٢٨. الرياض ٣: ٤٨٣. مستند الشيعة

٥: ٣٧٤. جواهر الكلام ١٠: ٣٤٩. الصلاة (تراث

الشيخ الأعظم) ٢: ١٢٠. العروة الوثقى ٢: ٤٦٨،

م ١٠. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٦٤.

(٧) كفاية الأحكام ١: ٩٩. الحقائق ٨: ٥٢. مستند العروة

(الصلاة) ٣: ١٦١. وفي الرياض (٣: ٤٨٣): «وفقاً

لأكثر، بل قيل: الأشهر». وفي جواهر الكلام (١٠:

٣٤٩): «لعله المشهور بين المتأخرين».

(٨) الرياض ٣: ٤٨٣. جواهر الكلام ١٠: ٣٤٩. الصلاة

(تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٢٠. متمسك العروة ٦:

٧٧.

(٩) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٦٢.

(١٠) نقله عن محمديات السيّد في المختلف ٢: ٢٠٢.

(١١) نسبه في السرائر (١: ٢٣٨) إلى بعض أصحابنا.

(١٢) الحقائق ٨: ٥٣. انظر: مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢١.

(١٣) المقنعة: ١١١. النهاية: ٧٣. نزعة الناطق: ٣٢. نهاية

الإحكام ١: ٤٥٨ - ٤٥٩. التذكرة ٣: ١١٩. وانظر:

المراسم: ٧٠ - ٧١، فإنّه أبْدَل صلاة الإحرام بالرفع.

وفسر في العروة الوثقى (٢: ٤٦٨، م ١٠) مقالته

بإرادة تأكّد الاستحباب في هذه المواضع دون

الاختصاص، كما صرّح به في المقنعة، فإنّه بعدما ذكر

استحبابها لسيح قال: «ثمّ هو فيما بعد هذه الصلوات

مستحبّ، وليس تأكّيده كتأكّيده فيما عدّناه».

المقنعة: ١١١.



سألته عن أدنى ما يجزئ في الصلاة من التكبير، قال: «تكبيرة واحدة»^(١٢).

ولا خلاف بينهم في الرجحان حال الانتصاب، إنما الخلاف في اشتراطه بحيث لو كبر حال الهوي لم يأت بالراجح، حيث ذهب المشهور^(١٣) إلى اعتبار الانتصاب؛

والظاهر أنهم استندوا في ذلك إلى ما في الفقه الرضوي^(١١)، وما في فلاح السائل^(١٢).

وتفصيل هذه المسائل وغيرها في مصطلح (تكبيرة الإحرام).

٢ - التكبير للركوع :

لا خلاف بين الفقهاء في رجحان التكبير للركوع، إنما الخلاف في حكمه.

فذهب بعض المتقدمين - كالعماني^(٣) والديلمي^(٤) وظاهر السيد المرتضى^(٥) - إلى الوجوب؛ للنصوص المتضمنة للأمر الظاهر في الوجوب، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب: الله أكبر، ثم اركع...»^(٦).

خلافاً للمشهور^(٧) حيث ذهبوا إلى الاستحباب^(٨)، بل ادّعى الإجماع عليه^(٩)؛ تمسكاً بالنصوص المتقدمة المتضمنة للأمر بالتكبير للركوع حال الانتصاب، مع تعيين حمل الأمر فيها على الاستحباب بقرينة الأخبار^(١٠) الظاهرة في نفي الوجوب^(١١)، كخبر أبي بصير، قال:

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١٣٨.

(٢) فلاح السائل: ٢٤١. ونوقش فيهما في جواهر الكلام ٣٤٩: ١٠ - ٣٥٠. مستمسك العروة: ٦: ٧٧ - ٧٨. مستند

العروة (الصلاة): ٣: ١٦٢ - ١٦٣.

(٣) نقله عنه في المختلف: ٢: ١٨٧.

(٤) المراسم: ٦٩.

(٥) الانتصار: ١٤٧.

(٦) الوسائل: ٦: ٢٩٥، ب ١ من الركوع، ح ١. وانظر: جواهر الكلام ١٠: ١٠١. مستمسك العروة: ٦: ٣٣٣.

مستند العروة (الصلاة): ٤: ٨٦.

(٧) المختلف: ٢: ١٨٧. جواهر الكلام ١٠: ١٠٣. مستمسك العروة: ٦: ٣٣٣.

(٨) الشرائع: ١: ٨٥. الدروس: ١: ١٧٨. العروة الوثقى: ٢: ٥٥١، ٢٦٦. المنهاج (الحكيم): ١: ٢٤٠، م ٢. الفتاوى

الواضحة: ٤٩٩. تحرير الوسيطة: ١: ١٥٥، م ٩. المنهاج (الخوئي): ١: ١٧١، م ٦٣٩.

(٩) الذكري: ٣: ٣٧٥.

(١٠) الوسائل: ٦: ١٩، ب ٦ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(١١) مستمسك العروة: ٦: ٣٣٤.

(١٢) الوسائل: ٦: ١٠، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ٥.

(١٣) الروض: ٢: ٧٢٤. جواهر الكلام ١٠: ١٠٣. مستمسك

العروة: ٦: ٣٣٣. مستند العروة (الصلاة): ٤: ٨٦.



لِلنصوص المتقدّمة، بل في حاشية الإرشاد: «إذا كَبُرَ هاوياً، إن قصد استحبابه باعتبار الكيفية أثم وبطلت صلاته»^(١)، وكأنّ البناء على الإثم من جهة التشريع^(٢).

من هنا ذكر بعض الفقهاء بأنّ الاحتياط أن لا يؤتى بالتكبير حال الهوي بقصد الخصوصية، بل بعنوان مطلق الذكر^(٣).

ويظهر من جماعة عدم الاعتبار^(٤)، وأنّ التكبير مستحبّ ولو حال الهوي؛ تمسكاً بإطلاقات الأمر بالتكبير قبل الركوع، مثل قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زارة: «... وتكبر وتركع»^(٥).

نعم، الأفضل الإتيان به منتصباً^(٦).

(انظر: ركوع)

٣- التكبير للسجود :

يستحبّ أربع تكبيرات للسجود، اثنان قبل الهوي إلى كلّ واحدة من السجدين، واثنان بعد رفع الرأس من كلّ واحدة منهما.

أمّا الأولى فهي التكبيرة حال الانتصاب

من الركوع وقبل الهوي إلى السجود، والخلاف في وجوبها وعدمه كالخلاف في وجوبها للركوع وعدمه؛ لاشتراك الدليل واتّحاد مناط البحث^(٧).

أمّا كونها حال الانتصاب فلا يصحّ حال الهوي بقصد الخصوصية، فذلك هو المشهور^(٨).

بل قال العلامة الحلّي: «عليه فتوى علمائنا»^(٩)؛ لصحيح حمّاد بن عيسى عن

(١) حاشية الإرشاد (حياة المحقّق الكرّي) ٩: ٩٠.

وانظر: جامع المقاصد ٢: ٣٠٥.

(٢) مستمسك العروة ٦: ٣٣٣.

(٣) انظر: مستند العروة (الصلاة) ٣: ٢٧٩.

(٤) الخلاف ١: ٣٤٧، م ٩٦. التذكرة ٣: ٣٧٥. مجمع الفائدة ٢: ٢٥٧. المدارك ٣: ٣٩٥. مستند الشيعة ٥: ٢١٧-٢١٨. مستمسك العروة ٦: ٣٣٣.

(٥) الوسائل ٦: ١٠٩، ب ٤٢ من القراءة في الصلاة، ح ٥.

وانظر: مستند الشيعة ٥: ٢١٨. مستمسك العروة ٦: ٣٣٣.

(٦) التذكرة ٣: ١٧٣. الذكري ٣: ٣٧٥. الروض ٢: ٧٢٤.

المدارك ٣: ٣٩٥.

(٧) مستمسك العروة ٦: ٣٨٥. مستند العروة (الصلاة) ٤: ١٨٥.

(٨) جواهر الكلام ١٠: ١٧٠. مصباح الفقيه ١/ ١٣: ٦٣.

مستمسك العروة ٦: ٣٨٥. مستند العروة (الصلاة) ٤: ١٨٦.

(٩) المنتهى ٥: ١٥٥.



السيد المرتضى من أنه «إذا كَبَّرَ للدخول في فعل من الصلاة ابتدأ بالتكبير حال ابتدائه، والخروج بعد الانفصال عنه»^(١)؛ إذ الظاهر أن المراد بابتدائه حين الأخذ في الهوي، وبالانفصال عنه بعد أن استوى جالساً^(١١).

واستوجه الفاضل النراقي تساوي الاستحباب في التكبيرات الثلاثة بين حالة

أبي عبد الله عليه السلام... ثم كَبَّرَ [عليه السلام] وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه ثم سجد^(١).

وقال ابن أبي عقيل: «يبدأ بالتكبير قائماً، ويكون انقضاء التكبير مع مستقره ساجداً»^(٢)؛ استناداً إلى خبر معلّى بن خنيس، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان علي بن الحسين عليه السلام إذا أهوى ساجداً انكبّ وهو يكبّر»^(٣).

واختار بعض الفقهاء التخيير بين التكبير حال الانتصاب والتكبير حال الهوي للوجود بحيث يكون انتهاءه حين السجود^(٤)؛ جمعاً بين صحيحة حماد بن عيسى وبين خبر معلّى بن خنيس^(٥). إلا أن هناك من فضّل التكبير حال الانتصاب عليه حال الهوي^(٦).

وأما التكبيرات الثلاث الأخرى فالمشهور^(٧) استحباب كلّ منها حال الاستواء^(٨).

ويدلّ على ما عدا الأخيرة صحيح حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام^(٩) الوارد في بيان كيفية الصلاة.

ويمكن الاستشهاد للأخيرة بما أرسله

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩، ٤٦٠، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١.

(٢) نقله عنه في الذكرى ٣: ٣٩٣.

(٣) الوسائل ٦: ٣٨٣، ب ٢٤ من السجود، ح ٢.

(٤) الخلاف ١: ٣٥٣ - ٣٥٤، م ١٠٧، الحدائق ٨: ٢٦٥.

(٥) مستند الشيعة ٥: ٢٨١ - ٢٨٣، مستند العروة (الصلاة) ٤: ١٨٧.

(٦) الحدائق ٨: ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٧) الذكرى ٣: ٣٩٣، جامع المقاصد ٢: ٣٠٥، الروض ٢: ٧٣٣.

(٨) مستند الشيعة ٥: ٢٨٢.

(٩) المعبر ٢: ٢١٤، المنتهى ٥: ١٦٦، الذكرى ٣: ٣٩٦.

جواهر الكلام ١٠: ١٧٠، مصباح الفقيه ١: ١٣/٦٦.

العروة الوثقى ٢: ٥٧٤، مستمسك العروة ٦: ٣٩٤.

الفتاوى الواضحة ٥٠٩، المنهاج (الخوني) ١: ١٧٦.

(٩) الوسائل ٥: ٤٥٩ - ٤٦٠، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١.

وانظر: مصباح الفقيه ١: ١٣/٦٦، مستمسك العروة ٦: ٣٩٤.

(١٠) نقله عنه في المعبر ٢: ٢١٤.

(١١) مصباح الفقيه ١: ١٣/٦٦.



وحكي عن علي بن بابويه القول بعدم التكبير للفتوت^(٨)، كما نقل عن الشيخ المفيد أنه تركه في آخر عمره^(٩)، وهو الظاهر من كلام السيّد المرتضى^(١٠).

(١) مستند الشيعة ٥: ٢٨٣.

(٢) الوسائل ٦: ٣٦٢ - ٣٦٣، ب ١٣ من السجود، ح ٨.

(٣) المبسوط ١: ١٦٤، ١٦٧. المختلف ٢: ١٩٨. جامع

المقاصد ٢: ٣٣٦. العروة الوثقى ٢: ٦١٢، م ١١.

المنهاج (الحكيم) ١: ٢٥٦. الفتاوى الواضحة: ٥١٨.

المنهاج (الخوني) ١: ١٨٣.

(٤) كشف اللثام ٤: ١٥٣. وفي مستند الشيعة (٥: ٣٩٠):

«على الحقّ المشهور». وقال في جواهر الكلام

(١٠: ٣٧٢): «بلا خلاف أجده فيه فتوى ونصاً إلا ما

يحكى عن علي بن بابويه والمفيد في آخر عمره...».

(٥) الغنية: ٨٣، ٨٦. كما استظهره في مفتاح الكرامة ٧:

٦٠٠.

(٦) انظر: الوسائل ٦: ١٨، ب ٥ تكبيرة الإحرام.

(٧) الوسائل ٦: ١٨، ب ٥ تكبيرة الإحرام، ح ١. وانظر:

الحقائق ٨: ٣٨٤. مستند الشيعة ٥: ٣٩٠. مستمسك

العروة ٦: ٥٠٧. مباني المنهاج ٤: ٦١١.

(٨) نقله عنه في المختلف ٢: ١٩٧.

(٩) نقله عنه في الاستبصار ١: ٣٣٧، ذيل الحديث

١٢٦٦.

(١٠) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:

٣٢ - ٣٣، حيث قال: «فإذا فرغ من القراءة في الثانية

يسط كفيه حبال وجهه للفتوت، وقد روي أنّه يكبر

للفتوت». كما استظهره منه العلامة الحليّ في

المختلف ٢: ١٩٧.

الاستواء جالساً وبين حالة الحركة هاوياً ورافعاً رأسه.

بل قال: إتمام التكبير قبل الجلوس من السجدة الثانية هو الأولى^(١)؛ وذلك لصريح جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام حيث جاء فيها: «... إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير...»^(٢).

(انظر: سجود)

٤ - التكبير قبل الفتوت :

يستحبّ التكبير قبل الفتوت^(٣)، كما عليه الأكثر^(٤)، بل ظاهر بعضهم الإجماع عليه^(٥).

وتدلّ عليه النصوص^(٦) المتضمّنة أنّ تكبيرات الفتوت - في الصلوات الخمس اليومية - خمس.

منها: صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التكبير في الصلاة الفرض الخمس الصلوات: خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرة الفتوت خمسة»^(٧).



المشهور^(٨) - أو على رأي من يرى

والظاهر أنه لا دليل لهم على ذلك^(١)
إلا ما أرسله في التوقيع من الناحية
المقدسة حين كتب إليه الحميري، يسأله
عن ذلك، فكتب عليه في الجواب ما
حاصله: «إن في ذلك حديثين... وبأيهما
أخذت من جهة التسليم كان صواباً»^(٢).
والتفصيل في محله.

(انظر: قنوت)

٥ - التكبير في التسبيحات الأربعة :

لا خلاف بين الفقهاء^(٣) - في الجملة -
في أن المصلّي مخير في الركعتين
الأخيرتين بين الحمد والتسبيحات
الأربعة، بل ادّعى عليه الإجماع^(٤).

والمعروف أن التكبير جزء من
التسبيحات الأربعة التي هي: سبحان الله،
والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر^(٥)،
كما في صحيح زرارة، قال: قلت لأبي
جعفر عليه السلام: ما يجزئ من القول في
الركعتين الأخيرتين، قال: «أن تقول:
سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله،
والله أكبر...»^(٦)، سواء على رأي من
يجتزي بها مرة واحدة^(٧) - كما هو

(١) قال الشيخ في الاستبصار (١: ٣٣٧، ذيل الحديث
١٢٦٦): «لست أعرف به حديثاً أصلاً». وقال
الفاضل التراقي في مستند الشيعة (٥: ٣٩٠): «ولا
أعرف مستنده».

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ٧: ٦٠٠. جواهر الكلام ١٠: ٣٧٢.
والحديث كالتالي: في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله
بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام: «وأن
فيه حديثين، أما أحدهما: فإنه إذا انتقل من حالة إلى
حالة أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر فبأنه روي: إذا
رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام
فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك
التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من
جهة التسليم كان صواباً». الوسائل ٦: ٣٦٢ - ٣٦٣،
ب ١٣ من السجود، ح ٨.

(٣) السرائر ١: ٢٢٢. جواهر الكلام ١٠: ٢٦. مستمسك
العروة ٦: ٢٥٢.

(٤) جواهر الكلام ١٠: ٢٦.

(٥) العروة الوثقى ٢: ٥٢٤. المنهاج (الحكيم) ١: ٢٣٤،
م ٥٦. تحرير الوسيلة ١: ١٥٢، م ١٧. المنهاج
(الخوئي) ١: ١٦٧، م ٦٢١.

(٦) الوسائل ٦: ١٠٩، ب ٤٢ من القراءة في الصلاة، ح ٥.
وانظر: مستمسك العروة ٦: ٢٥٥.

(٧) المقنعة: ١١٣. المختصر النافع: ٥٥. الإرشاد ١: ٢٥٣.
الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٢٣. العروة الوثقى
٢: ٥٢٤. المنهاج (الحكيم) ١: ٢٣٤، م ٥٦. تحرير
الوسيلة ١: ١٥٢، م ١٧. المنهاج (الخوئي) ١: ١٦٧ -
١٦٨، م ٦٢٥.

(٨) مستند العروة (الصلاة) ٣: ٥٠٠. مباني المنهاج ٤: ٤٩٤.



وجوب تكرارها ثلاث مرّات^(١)، بل هو جزء على رأي من يقول بوجوب تكرارها ثلاث مرّات ولكن بإسقاط التكبير في الأوليين وإثباته في الأخيرة ليكون المجموع عشراً^(٢).

بخلاف سائر الأقوال والتي ذكرت صيغاً أخرى للتسيّحات ليس التكبير جزءاً منها.

وتفصيل جميع هذه المسائل في مصطلح (قراءة).

٦ - تكبيرات صلاة العيدين :

والكلام فيها تارة في عدد التكبيرات الزائدة على المعتاد، وأخرى في موضعها، وثالثة في حكمها.

أمّا عددها فهي تسعة، خمسة في الركعة الأولى، وأربعة في الركعة الثانية، فيكون المجموع مع تكبيرة الإحرام وتكبيرتي الركوعين اثنتي عشرة تكبيرة^(٣).

وذلك هو المشهور بين الفقهاء^(٤)، بل نفى بعضهم عنه الخلاف^(٥)، بل ادّعى عليه الإجماع^(٦).

وتدلّ عليه النصوص المستفيضة^(٧):

منها: رواية معاوية بن عمار، قال: سألته عن صلاة العيدين، فقال: «... تكبّر فيهما اثنتي عشرة تكبيرة، تبدأ فتكبّر وتفتتح الصلاة، ثمّ تقرأ... ثمّ تكبّر خمس تكبيرات، ثمّ تكبّر وتركع، فتكون تركع بالسابعة وتسجد سجدة، ثمّ يقوم

(١) النهاية: ٧٦. البيان: ١٥٩. وانظر: الشرائع: ١: ٨٣ - ٨٤. تلخيص المرام: ٢٦. حاشية المدارك: ٣: ٦٩. المعروة الوثقى: ٢: ٥٢٤، تعلية البروجردى، الخوانساري، رقم ٢. المنهاج (الحكيم) ١: ٢٣٤، م ٥٦، تعلية الشهيد الصدر، الرقم ١٦٥، حيث قال: «الأحوط عدم الاجتزاء بأقل من ثلاث».

(٢) الهداية: ١٣٥. جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٣. المبسوط ١: ١٥٨. المراسم: ٧٢. الفنية: ٧٧. السرائر ١: ٢٢٢.

(٣) النهاية: ١٣٥. المختلف: ٢: ٢٦٩. جامع المقاصد: ٢: ٤٤٠. الحقائق: ١٠: ٢٤٠. جواهر الكلام ١١: ٣٦٧، ٣٦٩. المعروة الوثقى ٣: ٣٩٦. المنهاج (الحكيم) ١: ٣٦٢. الفتاوى الواضحة: ٤٤٣. تحرير الوسيلة ١: ٢١٩. المنهاج (الخوئي) ١: ٢٥٦.

(٤) مفتاح الكرامة ٨: ٦٠٤. مستند الشيعة ٦: ١٨٧. وفي نهاية الأحكام (٢: ٥٩): «على الأشهر».

(٥) السرائر ١: ٣٦٦. المختلف: ٢: ٣٦٨.

(٦) الانتصار: ١٦٩. الخلاف ١: ٦٥٩، م ٤٣٠.

(٧) انظر: الوسائل ٧: ٤٣٣، ب ١٠ من صلاة العيد.



فيقرأ... ثم يكبر أربع تكبيرات...»^(١).

الدالة على ذلك^(١٦).

وأما حكمها فذهب الأكثر^(١٧) إلى

وتحتمل^(٢) عبارة الشيخ المفيد^(٣) والسيد المرتضى^(٤) وغيرهما^(٥) أنَّ التكبيرات الزائدة عن المعتاد ثمانية، خمسة في الأولى، وثلاثة في الثانية، بأن يراد بتكبيره القيام في كلامهم تكبيرة رفع الرأس من السجود^(٦)، وإلا فإن جعلت ضمن تكبيرات صلاة العيدين فيكون كلامهم موافقاً لرأي المشهور^(٧).

أما موضع التكبيرات الزائدة فالمشهور^(٨) أنها بعد القراءة^(٩)، بل في الانتصار^(١٠) وظاهر الخلاف^(١١) الإجماع عليه؛ لروايات متعددة^(١٢) كرواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكبير في الفطر والأضحى، فقال: «أبدأ فكبر تكبيرة، ثم تقرأ، ثم تكبر بعد القراءة خمس تكبيرات، ثم تركع بالسابعة، ثم تقوم فتقرأ، ثم تكبر أربع تكبيرات، ثم تركع بالخامسة»^(١٣).

خلافاً لما يحكى عن ابن الجنيّد^(١٤)، وظاهر الشيخ الصدوق^(١٥)، حيث ذهب إلى تقديم التكبيرات على القراءة في الركعة الأولى؛ استناداً إلى بعض الروايات

- (١) الوسائل ٧: ٤٣٤، ب ١٠ من صلاة العيد، ح ٢.
- (٢) مستند الشيعة ٦: ١٨٩.
- (٣) المقنعة: ١٩٥.
- (٤) الناصريات: ٢٦٥، م ١١١.
- (٥) الكافي في الفقه: ١٥٣ - ١٥٤. المراسم: ٧٨. المهذب ١: ١٢٢.
- (٦) مفتاح الكرامة: ٨: ٦٠٥.
- (٧) مستند الشيعة ٦: ١٩٠.
- (٨) جامع المقاصد ٢: ٤٤٠. الروض ٢: ٧٩٤. جواهر الكلام ١١: ٣٥٩.
- (٩) العروة الوثقى ٣: ٣٩٦. تحرير الوسيلة ١: ٢١٩.
- (١٠) المنهاج (الخوئي) ١: ٢٥٦.
- (١١) الانتصار: ١٧٠ - ١٧١.
- (١٢) الخلاف ١: ٦٦٠، م ٤٣١، حيث قال ذيل المسألة: «دلينا ما قدمناه في المسألة الأولى سواء». كما استظهره منه في مفتاح الكرامة ٨: ٦٠١.
- (١٣) انظر: الوسائل ٧: ٤٣٣، ب ١٠ من صلاة العيد. مستند الشيعة ٦: ١٩٠. جواهر الكلام ١١: ٣٥٩. مباني المنهاج ٥: ٥٨٥ - ٥٨٦.
- (١٤) الوسائل ٧: ٤٣٦، ب ١٠ من صلاة العيد، ح ١١.
- (١٥) حكاية عنه في المختلف ٢: ٢٦٦.
- (١٦) الهداية: ٢١١. كما استظهره منه في كشف اللثام ٤: ١١. ولكن نسبة في الرياض (٤: ١٠٠) إليه بتأ.
- (١٧) انظر: الوسائل ٧: ٤٣٣، ب ١٠ من صلاة العيد. المختلف ٢: ٢٦٦.
- (١٨) الذكرى ٤: ١٨٣. الروض ٢: ٧٩٨. المدارك ٤: ١٠٤.
- كشف اللثام ٤: ٣٤٣. الحدائق ١٠: ٢٤٢.



الوجوب^(١)، بل نسب إلى المشهور^(٢)، بل يظهر من السيّد المرتضى الإجماع عليه^(٣)؛ لظاهر الأمر في الروايات^(٤).

بينما اختار آخرون الاستحباب^(٥)، بل نسبه العلامة الحلّي إلى أكثر أهل العلم^(٦)؛ متمسكاً بروايات^(٧) أخرى.

وتفصيله في صلاة العيدين.

٧- تكبيرات صلاة الاستسقاء :

ذكر الفقهاء أنّ صلاة الاستسقاء كصلاة العيدين، يكبر في الركعتين اثنتي عشرة تكبيرة، سبعة في الأولى، وخمسة في الثانية^(٨)، وقد ادّعى الإجماع على المماثلة في الصلاتين^(٩).

وتدلّ على ذلك جملة من النصوص، منها: ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن صلاة الاستسقاء، فقال: «مثل صلاة العيدين، يقرأ فيها ويكبر فيها كما يقرأ ويكبر فيها...»^(١٠).

(انظر: صلاة الاستسقاء)

٨- تكبيرات صلاة الميّت :

عدد التكبيرات في الصلاة على الميّت

المؤمن خمس تكبيرات^(١١) بلا إشكال^(١٢) ولا خلاف^(١٣) فيه عند الإمامية.

(١) القواعد ١: ٢٩٠. جامع المقاصد ٢: ٤٥٥. جواهر الكلام ١١: ٣٦٢. المروة الوثقى ٣: ٣٩٦. مستند العروة (الصلاة) ٧: ٣١٩.

(٢) الإيضاح ١: ١٢٨. الذخيرة: ٣٢١. وفي الرياض (٤): ١٠٠. «الشهرة الظاهرة والمحكية في كلام جماعة».

(٣) الانتصار: ١٧٠.

(٤) انظر: الوسائل ٧: ٤٣٣، ب ١٠ من صلاة العيد.

(٥) التهذيب ٣: ١٣٤، ذيل الحديث ٢٩١. المعتمد ٢: ٣١٤. الشرائع ١: ١٠١ - ١٠٢. الذكرى ٤: ١٨٤.

(٦) المنتهى ٦: ٣٩٦.

(٧) انظر: الوسائل ٧: ٤٣٣، ب ١٠ من صلاة العيد.

(٨) المقنعة: ٢٠٧. السرائر ١: ٣٢٥. الشرائع ١: ١٠٨. الروضة ١: ٣١٩. كشف اللثام ٤: ٣٨٤. جواهر الكلام ١٣٧: ١٢. تحرير الوسيلة ١: ٢٢٢.

(٩) الخلاف ١: ٦٨٥، م ٤٦٠. المنتهى ٦: ١١٥. وفي الحدائق (١٠: ٤٨٤): «اتفقت عليه كلمة الأصحاب».

(١٠) الوسائل ٨: ٥، ب ١ من صلاة الاستسقاء، ح ١. وانظر: المدارك ٤: ١٩٣. الرياض ٤: ١٨٧. جواهر الكلام ١٢: ١٣٧.

(١١) الشرائع ١: ١٠٦. القواعد ١: ٢٣١. المروة الوثقى ٢: ٩٦. المنهاج (الحكيم) ١: ١١٧، م ٤٦. الفتاوى الواضحة: ٢٧١. تحرير الوسيلة ١: ٧٢. المنهاج

(الخوني) ١: ٨٣، م ٣٠٣.

(١٢) التنقيح في شرح المروة (الطهارة) ٩: ٧٠.

(١٣) جواهر الكلام ١٢: ٣١.



وكذا على المخالف غير المستضعف
والمجهول على رأي الأكثر^(١٤).

بل يظهر من بعض الفقهاء دعوى

بل ادّعي عليه الإجماع^(١)، ولعلّه من
ضرورات المذهب^(٢)؛ وذلك للنصوص
المستفيضة^(٣) بل المتواترة^(٤).

منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: «التكبير على الميت
خمس تكبيرات»^(٥).

وعُلِّل في بعض الأخبار^(٦) بأنّه أخذ من
كُلِّ من الصلوات الخمس أو من الفرائض
الخمس - الصوم والصلاة والزكاة والحجّ
والولاية - ولأجله يَكْبَرُ على المؤمن
بخمس^(٧).

وأما ما ورد من تكبير النبي ﷺ على
حمزة بن عبد المطلب بسبعين تكبيرة^(٨)،
وعلى فاطمة بنت أسد أربعين^(٩)، وتكبير
الإمام علي عليه السلام على سهل بن حنيف
خمساً وعشرين تكبيرة^(١٠)، فهو محمول
على عدّة محامل كتنكرار الصلاة^(١١)، أو
لحضور جنازات أخرى والصلاة عليها قبل
أن ترفع الأولى^(١٢).

وأما الصلاة على غير المؤمن
كالمستضعف والمجهول، فيصلّى عليهما
بخمس تكبيرات أيضاً^(١٣).

(١) الانتصار: ١٧٥. الغنية: ١٠٣ - ١٠٤. التذكرة ٢: ٦٨.
الذكرى ١: ٤٢٩. جامع المقاصد ١: ٤٢٢. المدارك ٤:
١٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣١. مستمسك العروة ٤: ٢٣٤.

(٣) المدارك ٤: ١٦٤.

(٤) الرياض ٤: ١٥٧. مستند الشيعة ٦: ٢٩٨.

(٥) الوسائل ٣: ٧٤، ب ٥ من صلاة الجنازة، ح ٦.

(٦) الوسائل ٣: ٧٧ - ٧٨، ب ٥ من صلاة الجنازة، ح ١٦ -
١٨.

(٧) جواهر الكلام ١٢: ٣١. مستمسك العروة ٤: ٢٣٤.

(٨) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٦٩.

(٩) الوسائل ٣: ٨١، ٨٢، ب ٦ من صلاة الجنازة، ح ٥،
٦.

(١٠) الوسائل ٣: ٨٢، ب ٦ من صلاة الجنازة، ح ٨.

(١١) الوسائل ٣: ٨٠، ب ٦ من صلاة الجنازة، ح ١.

(١٢) التذكرة ٢: ٧٠. كشف اللثام ٢: ٣٤٢ - ٣٤٣. جواهر
الكلام ١٢: ٣٢ - ٣٣.

(١٣) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٧١.

(١٤) جواهر الكلام ١٢: ٩٢، ٩٥. التنقيح في شرح العروة
(الطهارة) ٩: ٨٨، ٩٦.

(١٥) الهداية: ١١٤. المبسوط ١: ١٨٥. مستند الشيعة ٦:

٣٠١. العروة الوثقى ٢: ٨٨. المنهاج (الحكيم) ١:

١١٧. الفتاوى الواضحة: ٢٧٠ - ٢٧١. تحرير الوسيلة

١: ٧١. المنهاج (الخوئي) ١: ٨٣. التنقيح في شرح

العروة (الطهارة) ٩: ٩٣.



وتفصيل هذه المسائل وغيرها في مصطلح (جنازة، صلاة الميت).

الإجماع عليه^(١)؛ وذلك لإطلاق ما دلّ من الروايات^(٢) على أنّ الصلاة على الميت بخمس تكبيرات^(٣)، خلافاً لآخرين حيث ذهبوا إلى أنّ الصلاة على المخالف أربع تكبيرات^(٤).

بل نسب إلى الأصحاب^(٥)؛ لما دلّ^(٦) على أنّ الخمس للخمس التي منها الولاية، وهي مفقودة في المخالف^(٧)، ولقاعدة الإلزام والإدانة له بمقتضى مذهبه^(٨).

وأما المناق فإن أريد به من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، فإنه يصلّى عليه بأربع تكبيرات^(٩)؛ للأخبار الدالة على ذلك^(١٠).

وإن أريد به المخالف مطلقاً^(١١) فقد عرفت حكمه.

وإن أريد به الناصبي^(١٢) فقد صرح بعض الفقهاء بالانصراف بعد التكبيرة الرابعة^(١٣).

وذهب آخرون إلى عدم مشروعية الصلاة عليه^(١٤).

- (١) الفنية: ١٠٤.
- (٢) انظر: الوسائل ٣: ٧٢، ب ٥ من صلاة الجنازة.
- (٣) جواهر الكلام ١٢: ٩٢، ٩٥. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٨٨، ٩٣، ٩٦.
- (٤) الكافي في الفقه: ١٥٧. الجامع للشرائع: ١٢١. نهاية الأحكام ٢: ٣٦٧. الروضة ١: ١٣٩. المدارك ٤: ١٦٩.
- (٥) المفاتيح ٢: ١٦٨.
- (٦) الوسائل ٣: ٧٦، ٧٧، ب ٥ من صلاة الجنازة، ح ١٤، ١٧، ١٦.
- (٧) جواهر الكلام ١٢: ٤٧.
- (٨) نهاية الأحكام ٢: ٣٦٧. الذخيرة: ٣٣٠. المفاتيح ٢: ١٦٨. جواهر الكلام ١٢: ٤٧.
- (٩) العروة الوثقى ٢: ٩٨، م ١، تعليق البروجردى، الرقم ١. وانظر: التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٩٦.
- (١٠) الوسائل ٣: ٧٤، ٧٧، ٧٨، ب ٥ من صلاة الجنازة.
- (١١) المدارك ٤: ١٦٩ - ١٧٠. الروضة ١: ١٣٩. الذخيرة: ٣٢٩. كشف اللثام ٢: ٣٥٣. وقال السيّد الخوئي: «المراد به [المناق] في كلماتهم [الأصحاب كاشيخ الصدوق وابن زهرة] هو المناق بمعنى المخالف».
- (١٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٩٦.
- (١٣) جامع المقاصد ١: ٤٢٤. كما يظهر ذلك من الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٤٣٨ - ٤٣٩.
- (١٤) الوسيلة: ١١٩. الذكرى ١: ٤٣٩. جامع المقاصد ١: ٤٢٥.
- (١٥) مستند الشيعة ٦: ٢٧٠. جواهر الكلام ١٢: ٥٠. مصباح الفقيه ٢ / ١٤: ٤١٥. تحرير الوسيلة ١: ٧١. هداية العباد (الغلبايجاني) ١: ٧٧، م ٣٨٢. رسالة توضيح المسائل (الجهت): ١٢٥، م ٥٣١.



الثاني - التكبير خارج الصلاة :

بعد تبديل التكبير مرتين من أولها بقول :

١ - التكبير في الأذان والإقامة :

أما الأذان فقد ذهب المشهور^(١) إلى أن التكبير في أول الأذان أربع مرّات، وفي آخره قبل التهليل مرّتان^(٢)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٣).

ويدلّ عليه من النصوص صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : « يا زرارة، تفتتح الأذان بأربع تكبيرات، وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين »^(٤).

وأما الإقامة فقد ذهب المشهور^(٥) إلى أن التكبير في أولها وآخرها قبل التهليل مرّتان^(٦)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٧).

وليس في النصوص ما يشهد له إلا خبر إسماعيل الجعفي^(٨) المتضمّن أن الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً، مع أنه محتاج في تتميم الدليلية إلى الإجماع^(٩) والسيرة العملية، حيث إنهما يبيّنان أن نقصها بحرف واحد من حروف الأذان هو نتيجة نقص تهليل من الأخير

- (١) جامع المقاصد ٢: ١٨١. الحدائق ٧: ٣٩٨. جواهر الكلام ٩: ٨١. وفي الشرائع (١: ٧٥): « على الأشهر ».
- (٢) العروة الوثقى ٢: ٤١٢. المنهاج (الحكيم) ١: ٢٠٧. الفتاوى الواضحة: ٣٨٥ - ٣٨٦. المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٠.
- (٣) الغنية: ٧٢ - ٧٣. المنتهى ٤: ٣٧٤. وفي التذكرة (٣: ٤١)، ونهاية الأحكام (١: ٤١١) نسبته إلى علمائنا. وفي المدارك (٣: ٢٧٩): « هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً ».
- (٤) الوسائل ٥: ٤١٣ - ٤١٤، ب ١٩ من الأذان والإقامة، ح ٢. وانظر: جواهر الكلام ٩: ٨٣. مستمسك العروة ٥: ٥٤٠. مباني المنهاج ٤: ٣٤٧.
- (٥) التحرير ١: ٢٢٤. جامع المقاصد ٢: ١٨١. المسالك ١: ١٨٧. مجمع الفائدة ٢: ١٧٠. المدارك ٣: ٢٨١. كشف اللثام ٣: ٣٧٥. جواهر الكلام ٩: ٨٢.
- (٦) العروة الوثقى ٢: ٤١٢. المنهاج (الحكيم) ١: ٢٠٧. الفتاوى الواضحة: ٣٨٦. المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٠.
- (٧) الغنية: ٧٣. وانظر: مستمسك العروة ٥: ٥٤٢ - ٥٤٣. مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٨٤. وفي التذكرة (٣: ٤٣): « عندنا ». وفي الذكرى (٣: ١٩٩): « وعليه عمل الأصحاب ».
- (٨) الوسائل ٥: ٤١٣، ب ١٩ من الأذان والإقامة، ح ١. وانظر: جامع المقاصد ٢: ١٨١، وفيه: « تدل عليه ». المدارك ٣: ٢٨٢، وفيه: « يمكن الاستدلال عليه ». كشف اللثام ٣: ٣٧٥، وفيه: « يؤيده ».
- (٩) مفتاح الكرامة ٦: ٤٧٢، ٤٧٣. جواهر الكلام ٩: ٨٢. مستمسك العروة ٥: ٥٤٢ - ٥٤٣.



(قد قامت الصلاة) مرتين فيما قبل التكبير من آخرها^(١).

إذاً العدد المزبور في الأذان والإقامة متسالم عليه بين فقهاءنا^(٢)، قال السيّد العاملي: «إنّ الشيعة في الأعصار والأمصار في الليل والنهار في المجامع والجوامع ورؤوس المآذن يلهجون بالمشهور»^(٣).

هذا، ويظهر من بعضهم مخالفة رأي المشهور، فقد قال الشيخ الطوسي في المبسوط: إنّ «من أصحابنا من جعل فصول الإقامة مثل فصول الأذان، وزاد فيها: (قد قامت الصلاة) مرتين، ومنهم من جعل في آخرهما التكبير أربع مرّات»^(٤).

وقال في النهاية بعد اختيار المشهور بأنّه قد روي سبعة وثلاثون فصلاً، بأن يقول التكبير في أوّل الإقامة أربع مرّات، وفي بعض الروايات ثمانية وثلاثون فصلاً، بأن يقول التهليل في آخر الإقامة مرتين، وفي بعضها اثنان وأربعون فصلاً، بأن يجعل التكبير في أوّل الأذان وآخره أربع مرّات، وكذا في أوّل الإقامة وآخرها مع

تثنية التهليل فيهما، ثمّ قال: «فإن عمل عامل على إحدى هذه الروايات لم يكن مأثوماً»^(٥).

وقد نقل بعض الفقهاء^(٦) ذلك عنه وسكت عليه.

واحتمل المحقّق الأردبيلي التخيير مع أفضلية المشهور^(٧).

وتفصيل ذلك في مصطلح (أذان وإقامة).

٢ - التكبير بعد التسليم :

من التعقيبات المستحبّة بعد الفراغ من الصلاة التكبير ثلاثاً بعد التسليم رافعاً يديه

(١) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) جواهر الكلام ٩: ٨٥.

(٣) مفتاح الكرامة ٦: ٤٦٩.

(٤) المبسوط ١: ١٤٨.

(٥) النهاية: ٦٨ - ٦٩.

(٦) التذكرة ٣: ٤٥. وفي مستمك العروة (٥: ٥٤٣):

«العمل على [رأي] المشهور لازم. نعم، لا بأس بالإتيان بغيره برجاء المطلوبة، ولا سيّما مع ما عن النهاية من جواز تربيع التكبير في آخر الأذان وأوّل الإقامة وآخرها».

(٧) مجمع الفائدة ٢: ١٧٠.



بكلّ واحدة منها^(١)، وقال بعضهم: قاله الأصحاب^(٢).

ويدلّ عليه ما رواه المفضل بن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأيّ علّة يكبر المصلّي بعد التسليم ثلاثاً يرفع بها يديه؟ فقال: «لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لمّا فتح مكّة صلّى بأصحابه الظهر عند الحجر الأسود، فلمّا سلّم رفع يديه وكبر ثلاثاً... ثمّ أقبل على أصحابه فقال: لا تدعوا هذا التكبير وهذا القول في دبر كلّ صلاة مكتوبة...»^(٣).

وقال المحقّق النجفي: «ربما احتمل أو قيل بمشروعيتها بعد كلّ صلاة حتى النوافل؛ تمسكاً بالعموم والإطلاق»^(٧).

ففي خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا سلّمت فارفع يديك بالتكبير ثلاثاً»^(٨).

(انظر: تعقيب)

٣ - التكبير في تسبيح الزهراء عليها السلام:

لا خلاف بين فقهاءنا في أنّ التكبير يعدّ أحد الأجزاء الثلاثة في تسبيح فاطمة

وظاهر النصوص والفتاوى أنّ التكبيرات متّصلة بالتسليم^(٤)، وذكر بعضهم أنّه يؤتى بالتكبير قبل تثنية الرجلين^(٥).

ويظهر من الشيخ الطوسي اختصاصها بالفرائض؛ حيث قال بعد التكبيرات: «التعقيب مرغّب فيه عقيب الفرائض»^(٦).

ولعلّ مستنده رواية المفضل بن عمر المتقدّمة حيث جاء فيها: «لا تدعوا هذا التكبير وهذا القول في دبر كلّ صلاة مكتوبة».

- (١) المقننة: ١١٤، المبسوط: ١: ١٧١، التذكرة: ٣: ٢٤٨.
- جواهر الكلام ١٠: ٤٠٨، المعروة الوثقى ٢: ٦١٦.
- المنهاج (الحكيم) ١: ٢٥٧، المنهاج (الخوئي) ١: ١٨٤، هداية العباد (الكلبائي) ١: ١٦٩، ٨٣٦.
- (٢) الذكرى ٣: ٤٤٩، جامع المقاصد ٢: ٣٣١.
- (٣) الوسائل ٦: ٤٥٢ - ٤٥٣، ب ١٤ من التعقيب، ح ٢. وانظر: الحقائق ٨: ٥٢٦، جواهر الكلام ١٠: ٤٠٩ - ٤١٠، مباني المنهاج ٤: ٦١٥ - ٦١٦.
- (٤) جواهر الكلام ١٠: ٤١٠.
- (٥) المنتهى ٥: ٢٣٨، جامع المقاصد ٢: ٣٣١.
- (٦) المبسوط ١: ١٧٢.
- (٧) جواهر الكلام ١٠: ٤١٠، لكن علّق عليه - بعد الاستدلال له بالعموم والإطلاق في الروايتين - بقوله: «ولا يخلو من تأمل».
- (٨) المستدرک ٥: ٥٢، ب ١٢ من التعقيب، ح ٤.



الزهراء عليها السلام، كما لا خلاف بينهم في أن عدده مع التحميد والتسبيح مئة تسبيحة^(١) وأنه: أربع وثلاثون تكبيرة، وثلاث وثلاثون تحميدة، وثلاث وثلاثون تسبيحة^(٢).

والمشهور^(٣) في الترتيب تقديم التكبير على التحميد والتسبيح، بل ادّعى عليه الاتفاق^(٤) تارة، والإجماع^(٥) أخرى.

وتدلّ عليه جملة من النصوص:

منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال في تسبيح فاطمة عليها السلام: «تبدأ بالتكبير أربعاً وثلاثين، ثم التحميد ثلاثاً وثلاثين، ثم التسبيح ثلاثاً وثلاثين»^(٦).

وما ورد في بعض النصوص مخالفاً لترتيب المشهور، وتأخّر التكبير على التسبيح والتحميد - كرواية أبي الورد بن تمامة عن علي عليه السلام: «... إذا أخذتما مضاجعكما فسبحا ثلاثاً وثلاثين، واحمدا ثلاثاً وثلاثين، وكبّرا أربعاً وثلاثين»^(٧) - فمحمول على وجوه، منها: التقية^(٨).

والتفصيل في محله.

(انظر: تسبيح الزهراء عليها السلام)

٤ - التكبير لسجدي السهو:

صرّح أكثر الفقهاء^(٩) بعدم وجوب التكبير لسجدي السهو^(١٠)، بل نسبته في الرياض^(١١) إلى المشهور؛ للأصل^(١٢)، ولمؤتق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن سجدي السهو، هل فيهما تكبير

(١) البحار ٨٥: ٣٣٦، ذيل الحديث ٢٧.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٣٩٩. العروة الوثقى ٢: ٦١٦.

المنهاج (الحكيم) ١: ٢٥٧. المنهاج (الخوئي) ١: ١٠٠.

١٨٤.

(٣) المختلف ٢: ٢٠٠. مجمع الفائدة ٢: ٣١٢. جواهر

الكلام ١٠: ٣٩٩.

(٤) مفتاح الفلاح: ٥٨٧. الحقائق ٨: ٥١٩.

(٥) مستند الشيعة ٥: ٣٩٥.

(٦) الوسائل ٦: ٤٤٥، ب ١٠ من التعقيب، ح ٢. انظر:

المختلف ٢: ٢٠٠. الحقائق ٨: ٥٢١. جواهر الكلام

١٠: ٤٠٠.

(٧) الوسائل ٦: ٤٤٦، ب ١١ من التعقيب، ح ٣.

(٨) الوسائل ٦: ٤٤٦، ب ١١ من التعقيب، ذيل الحديث

٣. الحقائق ٨: ٥٢٢. جواهر الكلام ١٠: ٤٠٢.

(٩) مستند الشيعة ٧: ٢٤٤.

(١٠) العروة الوثقى ٣: ٣٠٢. الفتاوى الواضحة: ٥٥١.

تحرير الوسيطة ١: ١٩٤، م ٥. مستند العروة (الصلاة)

٦: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(١١) الرياض ٤: ٢٦٨.

(١٢) التذكرة ٣: ٣٦٣. الرياض ٤: ٢٦٨. جواهر الكلام ١٢:

٤٤٧. مستمسك العروة ٧: ٥٥٨.



٥ - التكبير في سجود التلاوة :

والبحث فيه تارة في تكبير الافتتاح،
وأخرى في تكبير الرفع من السجود، فأما

أو تسبيح؟ فقال: «لا، إنما هما سجدتان فقط...»^(١)، فإنه صريح بأنهما سجدتان فقط، وهو ظاهر في نفي الغير، سيما مع السؤال عن التكبير والتسبيح^(٢).

(١) الوسائل ٨: ٢٣٥، ب ٢٠ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣. وانظر: التذكرة ٣: ٣٦٣. جواهر الكلام ١٢: ٤٤٧. مستمسك العروة ٧: ٥٥٨.

(٢) مستند الشيعة ٧: ٢٤٤.

(٣) المبسوط ١: ١٨٢.

(٤) انظر: جواهر الكلام ١٢: ٤٤٨. مستمسك العروة ٧: ٥٥٨. مستند العروة (الصلاة) ٦: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٥) المعبر ٢: ٤٠٠. المنتهى ٧: ٧٧. البيان ٢٥٢: ٢٥٢. الرياض ٤: ٣٦٨. وقال في العروة الوثقى (٣: ٣٠٢، م ٧): «لا يجب التكبير للسجود وإن كان أحوط». ونحوه تحرير الوسيلة ١: ١٩٤، م ٥.

(٦) الحقائق ١٠: ٣٣١. مستند العروة (الصلاة) ٦: ٣٨٢.

(٧) المعبر ٢: ٤٠٠. واعتبر في مستند الشيعة (٧: ٢٤٥)، وفي جواهر الكلام (١٢: ٤٤٨) - بعد مناقشتها للموثق -: أن الوجه في ذلك هو أن فتوى من عرفت كافية بمقام الاستحباب. وانظر: مصباح الفقيه ١٥: ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٨) مستند العروة (الصلاة) ٦: ٣٨٢.

(٩) مستند العروة (الصلاة) ٦: ٣٨٢ - ٣٨٣. وربما يظهر ذلك من المنهاج (الحكيم) ١: ٣٣٢، م ٣٥. والمنهاج (الخوني) ١: ٢٣٧، م ٨٨١، حيث إنهما نفا الوجوب ولم يتعرضا إلى الاستحباب لا على نحو الفتوى ولا الاحتياط.

(١٠) مستند العروة (الصلاة) ٦: ٣٨٣ - ٣٨٤.

خلافاً للشيخ الطوسي، حيث قال: «وإذا أراد أن يسجد سجدتي السهو استفتح بالتكبير»^(٣)، حيث استظهر بعضهم^(٤) منه الوجوب.

إلا أنه ذهب أكثر النافين للوجوب إلى استحباب التكبير^(٥)، بل نسب ذلك إلى المشهور^(٦)؛ لموثق عمار^(٧) المتقدم، فقد جاء فيه: «فإن كان الذي لها هو الإمام كبر إذا سجد...»، حيث أمر عليه السلام بتكبير الإمام ليعلم من خلفه^(٨).

بينما صرح السيّد الخوئي^(٩) بعدم الاستحباب؛ لعدم الدليل عليه، وأما الموثق فهو إما محمول على التقيّة، وإما مختص بالإمام لغرض الإعلام، فلا يدلّ على الاستحباب في المنفرد والمأموم.

نعم، لا بأس بالإتيان بالتكبير احتياطاً وبقصد الرجاء دون الأمر^(١٠).

(انظر: سجدتي السهو)



٦ - التكبير في سجود الشكر :

صرّح كثير من الفقهاء بأنّه ليس في سجود الشكر تكبير الافتتاح ولا تكبير السجود^(١٣)، بل نسب إلى الخلاف الإجماع

تكبير الافتتاح فالمشهور^(١) أنّه ليس في سجود التلاوة - واجبها ومندوبها^(٢) - تكبير افتتاح^(٣)، بل نفي وجدان الخلاف فيه بين فقهاءنا^(٤)؛ بل ادّعي الإجماع على عدم مشروعيّته^(٥)؛ للأصل والإطلاق، وللنصوص الناهية^(٦) عنه، كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها فلا تكبّر قبل سجودك، ولكن تكبّر حين ترفع رأسك...»^(٧).

وأما التكبير عند الرفع من السجود فلا شبهة في مشروعيّته^(٨)، إنّما الكلام في استحبابه أو وجوبه، حيث ذهب المشهور^(٩) إلى الاستحباب^(١٠)؛ للأمر به في النصوص المذكورة المحمول على الاستحباب بقرينة موثّق عمّار^(١١) النافي للتكبير.

بينما الظاهر من بعض المتقدّمين^(١٢) الوجوب؛ عملاً بظاهر الأمر في النصوص المزبورة.

والتفصيل في محلّه.

(انظر: سجدة التلاوة)

(١) الحدائق ٨: ٣٣٧.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٢٢٤.

(٣) الشرائع ١: ٨٧. العروة الوثقى ٢: ٥٨٣، م ١٧. المنهاج

(الحكيم) ١: ٢٥٠، م ١٠. تحرير الوسيلة ١: ١٦١،

م ٧. المنهاج (الخوئي) ١: ١٧٨، م ٦٥٥.

(٤) جواهر الكلام ١٠: ٢٢٤.

(٥) المدارك ٣: ٤٢٠. مستمسك العروة ٦: ٤٢٥. كما يظهر

ذلك من التذكرة ٣: ٢١٥. كشف اللثام ٤: ١١٢.

(٦) جواهر الكلام ١٠: ٢٢٤. مستند العروة (الصلاة) ٤:

٢٤٧.

(٧) الوسائل ٦: ٢٣٩ - ٢٤٠، ب ٤٢ من قراءة القرآن، ح ١.

وانظر: ٢٤٠، ٢٤٢، ح ٣، ١٠.

(٨) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٤٧.

(٩) مستند العروة (الصلاة) ٤: ٢٤٧.

(١٠) المنتهى ٥: ٢٥٩. الدروس ١: ١٨٥. المدارك ٣: ٤٢٠.

العروة الوثقى ٢: ٥٨٣، م ١٧. المنهاج (الحكيم) ١:

٢٥٠، م ١٠. تحرير الوسيلة ١: ١٦١، م ٧. المنهاج

(الخوئي) ١: ١٧٨، م ٦٥٥.

(١١) الوسائل ٦: ٢٤٦، ب ٤٦ من قراءة القرآن، ح ٣. وانظر:

جواهر الكلام ١٠: ٢٢٤. مستمسك العروة ٦: ٤٢٥.

(١٢) المبسوط ١: ١٦٨. الذكري ٣: ٤٧١. وانظر: الأمالي

(الصدوق) ٥١٣. الجامع للشرائع ٨٣. البيان: ٩١.

(١٣) التذكرة ٣: ٢٢٦. الذكري ٣: ٤٦٥. جامع المقاصد ٢:



عليه^(١)؛ لأنَّ السجود اسم لوضع الجبهة فيتحقق به الامتثال، وما زاد خارج عن مسمى السجود فيكون منفياً بالأصل^(٢).
خلافاً لبعضهم^(٣)، قال الشيخ الطوسي: «يستحب أن يكبر إذا رفع رأسه من السجود»^(٤).
واستظهر بعضهم أنَّ الشيخ الطوسي حمله على سجود التلاوة، وإلا فأخبار سجدة الشكر لا تعرض فيها لذلك^(٥).
بل قال الشيخ كاشف الغطاء: «الأقوى استحباب التكبير قبله وبعده؛ لأنَّه مفتى به»^(٦)، ولإطلاق بعض النصوص في التكبير للسجود^(٧) بعد منع اختصاصه بسجود الصلاة^(٨).
٧ - التكبيرات في عيدي الفطر والأضحى:
أ - التكبيرات في عيد الفطر:

كما صرح به جماعة^(٩)، بل ادَّعى عليه الإجماع^(١٠). ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلِتَكْمِلُوا أَلْعَدَّةَ وَلِتَكْبِرُوا لِلَّهِ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾^(١١).

وخبر سعيد النقاش، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أما إنَّ في الفطر تكبيراً ولكنَّه مسنون...»^(١٥).

نسبه إليه في مفتاح الكرامة ٧: ٤٦٢. وانظر: الخلاف ٤٣٧: ٤، م ١٨٤. لكنها خالية عن الإجماع.

(٢) المعبر ٢: ٢٧٢. المنتهى ٥: ٢٥٠.
(٣) الجامع للشرائع: ٨٤.
(٤) المبسوط ١: ١٦٩.
(٥) الحدائق ٨: ٣٤٩.
(٦) كشف الغطاء ٣: ٢١٥.
(٧) انظر: الوسائل ٦: ٣٨٣، ب ٢٤ من السجود.
(٨) جواهر الكلام ١٠: ٢٤٥.

(٩) الروض ٢: ٨٠٢. مجمع الفائدة ٢: ٤٠٩. الحدائق ١٠: ٢٧٧. جواهر الكلام ١١: ٣٧٨. مصباح الفقيه ٢: ١٤.

٢٥٩.

(١٠) الرياض ٤: ١٠٦. مستند الشيعة ٦: ٢٠٨.
(١١) الخلاف ١: ٦٥١، م ٤٢٤. الغنية: ٩٦. المنتهى ٦: ٦١.
(١٢) التذكرة ٤: ١٥٦. جامع المقاصد ٢: ٤٤٩. جواهر الكلام ١١: ٣٧٩.
(١٣) الخلاف ١: ٦٧٠، م ٤٤٤.
(١٤) البقرة: ١٨٥. وانظر: الخلاف ١: ٦٥٤، م ٤٢٥. التذكرة ٤: ١٤٨. المدارك ٤: ١٦٥.
(١٥) الوسائل ٧: ٤٥٥، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٢.



وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: ... وسألته عن التكبير بعد كل صلاة، فقال: «كم شئت، إنه ليس شيء موقت»، يعني في الكلام^(١).

وخبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكبّر ليلة الفطر وصبيحة الفطر كما تكبّر في العشر»^(٢). وغير ذلك.

وذهب بعض الفقهاء إلى وجوب التكبير في الفطر^(٣)، وادّعى السيّد المرتضى الإجماع عليه^(٤). واستدلّ له بأنّ الأمر به في الآية والروايات كخبر معاوية بن عمار المتقدم يدلّ على الوجوب^(٥).

مضافاً إلى صريح خبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين - قال: «والتكبير في العيدين واجب ... لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾...»^(٦).

وأجيب عن الجميع: أولاً: بتعيين حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب بقرينة ما مرّ من الأدلّة المعتمدة بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، المؤيدة باختلاف النصوص والفتاوى في كيفية التكبير، وبترك عامّة الناس له مع عموم البلوى

به، مضافاً إلى منع دلالة الآيات على الوجوب؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ لا صراحة فيه في الأمر، إلّا بناء على تفسير اللام فيه بلام الأمر، وهو غير معلوم، خصوصاً وأنّ دخولها على صيغة الخطاب نادرة.

وثانياً: بعدم التصريح فيها بالتكبير المراد إثباته، فلعلّه هو إجلال الله الواجب على كلّ حال. نعم، فسّره في رواية النقّاش بذلك، ولكن صرّح فيها بعدم الوجوب^(٧).

وثالثاً: بأنّ التكبير على الهداية ليست صريحة في الوجوب، بل ولا ظاهرة خصوصاً إذا عطف على ما قبله^(٨)، أي

(١) الوسائل ٧: ٤٦٥، ب ٢٤ من صلاة العيد، ح ١.

(٢) الوسائل ٧: ٤٥٥، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ١.

(٣) نقله عن ابن الجيند في المختلف ٢: ٢٨٤. متشابه

القرآن ومختلفه ٧: ١٧٧. ويظهر ذلك من المراسم

(٧٨) والوسيلة (١١٢) والهداية (٢٣٩)، كما نقله في

مفتاح الكرامة ٨: ٦٣٥ - ٦٣٦.

(٤) الانتصار: ١٧٣.

(٥) مستند الشيعة ٦: ٢١٠ - ٢١١.

(٦) الوسائل ٧: ٤٥٧، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٦.

(٧) مستند الشيعة ٦: ٢١١.

(٨) كشف اللثام ٤: ٣٢٤. جواهر الكلام ١١: ٣٨٠. وانظر:

مفتاح الكرامة ٨: ٦٣٧.



قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (١).

ما يلي:

الأولى: أن يقول ما ورد في قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية سعيد النقاش: «... الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا...» (٩). وهو خيرة جماعة من الفقهاء (١٠).

والمشهور أن التكبيرات في الفطر عقيب أربع صلوات: أولها عقيب صلاة المغرب من ليلة الفطر، وآخرها عقيب صلاة العيد (٢)، بل ادّعي عليه الإجماع (٣)؛ للأصل (٤)، وصريح خبر سعيد النقاش، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لي: «أما إن في الفطر تكبيراً ولكنه مسنون»، قال: قلت: وأين هو؟ قال: «في ليلة الفطر، في المغرب والعشاء الآخرة، وفي صلاة الفجر، وفي صلاة العيد ثم يقطع...» (٥).

وعن الشيخ الصدوق ضم صلاة الظهرين من يوم العيد إلى هذه الصلوات الأربع (٦)، وتابعه بعض الفقهاء (٧).

وتدلّ عليه بعض النصوص، كخبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين - قال: «والتكبير في العيدين واجب، أمّا في الفطر ففي خمس صلوات، مبتدأ به من صلاة المغرب ليلة الفطر إلى صلاة العصر من يوم الفطر» (٨).

وقد اختلفت الفتاوى والنصوص في

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الروضة ١: ٣١٠. كفاية الأحكام ١: ١٠٧. كشف اللثام ٤: ٣٢٦. مستند الشيعة ٦: ٢١٢ - ٢١٣.

(٣) الانتصار: ١٧٣. الخلاف ١: ٦٥١ - ٦٥٢. م ٤٢٤. جواهر الكلام ١١: ٣٨١.

(٤) المختلف ٢: ٢٨٥. كشف اللثام ٦: ٣٢٦. الرياض ٤: ١٠٩.

(٥) الوسائل ٧: ٤٥٥، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٢.

(٦) نقله عنه في المختلف ٢: ٢٨٥.

(٧) مستند الشيعة ٦: ٢١٣. ولم يستبعده الإمام الخميني في تعليقه على العروة الوثقى ٣: ٣٩٨، الرقم ١. وانظر: توضيح المسائل (المراجع) ١: ٨٥٥، ١٥٢٥ م.

(٨) الوسائل ٧: ٤٥٧، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٦.

(٩) الوسائل ٧: ٤٥٥، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٢.

(١٠) كشف الغطاء ٣: ٢٧٢. العروة الوثقى ٣: ٣٩٨، م ٢. مهذب الأحكام ٩: ٦٧. المسائل الواضحة ١: ٢٦٩.

وانظر: توضيح المسائل (المراجع) ١: ٨٢٧.



مستحبة بمنى وغيرها^(١٠)، بل عليه دعوى الإجماع^(١١).

بلا فرق في ذلك بين كون الصلاة فرادى أو جماعة، في السفر أو الحضر، في المدن أو القرى، صغيراً كان المصلّي أو كبيراً، رجلاً كان أو امرأة، عبداً كان أو حراً كما صرح به جماعة^(١٢)، بل ادّعي عليه الإجماع^(١٣).

الصورة الثانية: أن يقول ما ورد في رواية الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين -: «... الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، والحمد لله على ما أبلانا...»^(١). وهو مختار جمع من الفقهاء^(٢).

الصورة الثالثة: أن يقول ما ورد في رواية سعيد النقاش المذكور في التهذيب: «... الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا...»^(٣). وهو مختار بعض الفقهاء^(٤).

الصورة الرابعة: أن يقول ما ورد في رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «... الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر والله الحمد على ما هدانا، وله الشكر على ما أبلانا»^(٥). وهو خيرة بعض الفقهاء^(٦).

هذا، وقال جماعة من الفقهاء بأن جميع هذه الصور حسنة^(٧).

ب - التكبيرات في عيد الأضحى:

المشهور بين الفقهاء^(٨) - بل عليه عامة من تأخر^(٩) - أن التكبيرات في الأضحى

- (١) الوسائل ٧: ٤٥٧، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٦.
- (٢) المقنع: ١٥٠. الحدائق ١٠: ٢٨٣. الرياض ٤: ١١١. مستند الشيعة ٦: ٢٠٨. جواهر الكلام ١١: ٣٨٦. مصباح الفقيه ٢: ١٤/ ٢٥٩.
- (٣) التهذيب ٣: ١٣٨ - ١٣٩، ح ٣١١.
- (٤) المحرر (الرسائل العشر): ١٦١. مجمع الفائدة ٢: ٤٠٩. الغنائم ٢: ٦٨.
- (٥) إقبال الأعمال ١: ٤٥٩. وانظر: البحار ٩١: ١١٦، ح ٢.
- (٦) مصباح المتعبد: ٦٦٢. المصباح (الكفعمي): ٦٤٧.
- (٧) الذكرى ٤: ١٨١. جامع المقاصد ٢: ٤٥١. الروض ٢: ٨٠٢. الحدائق ١٠: ٢٨٤. الرياض ٤: ١١٢.
- (٨) الحدائق ١٠: ٢٨٠. الغنائم ٢: ٦٩. جواهر الكلام ١١: ٣٨٢.
- (٩) الرياض ٤: ١٠٦ - ١٠٧. مستند الشيعة ٦: ٢٠٨.
- (١٠) التذكرة ٤: ١٥٣. جواهر الكلام ١١: ٣٨٢.
- (١١) الخلاف ١: ٦٧٠، م ٤٤٤. الفتنى: ٩٦.
- (١٢) التذكرة ٤: ١٥٦. الذكرى ٤: ١٧٨. جامع المقاصد ٢: ٤٤٩. الرياض ٤: ١٠٩.
- (١٣) الخلاف ١: ٦٧٠، م ٤٤٤.



وقد استدلّ للاستحباب بجملته من الروايات^(١):

واستدلّ له بالكتاب والسنة:
أما الكتاب فبقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا
اللّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾^(٨)؛ فإنّ الأيام
المعدودات أيام التشريق بلا خلاف،
والذكر فيها التكبير^(٩).

منها: صحيحة علي بن جعفر عن
أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن التكبير
أيام التشريق، أوجب هو أم لا؟ قال:
«يستحبّ، فإن نسي فليس عليه
شيء»^(٢).

وأما السنة فبعده من النصوص:
منها: خبر محمد بن مسلم، قال: سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ:
﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾، قال:
«التكبير في أيام التشريق صلاة الظهر من
يوم النحر إلى صلاة الفجر... ومن أقام
بمنى فصلّى بها الظهر والعصر فليكبّر»^(١٠).

ومنها: روايته الأخرى عنه عليه السلام أيضاً
قال: سألته عن النساء هل عليهنّ التكبير
أيام التشريق؟ قال: «نعم، ولا يجهرن
به»^(٣).

ومنها: خبر حفص بن غياث عن جعفر
عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «على
الرجال والنساء أن يكبّروا أيام التشريق
في دبر الصلوات، وعلى من صلّى وحده،
وعلى من صلّى تطوّعاً»^(٤).

وتؤيّد رواية سعيد النقاش السابقة
- في الفطر - لعدم القائل بالفصل بين
العيدين^(٥).

وذهب جماعة من الفقهاء إلى وجوب
التكبيرات^(٦)، بل ادّعى عليه السيّد
المرتضى الإجماع^(٧).

- (١) الذخيرة: ٣٢٢. كشف اللثام ٤: ٣٢٣. الحدائق ١٠: ٢٨١. جواهر الكلام ١١: ٣٨٢.
(٢) الوسائل ٧: ٤٦١، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ١٠.
(٣) الوسائل ٧: ٤٦٤، ب ٢٢ من صلاة العيد، ح ٣.
(٤) الوسائل ٧: ٤٦٣، ب ٢٢ من صلاة العيد، ح ٢.
(٥) الذخيرة: ٣٢٢.
(٦) الانتصار: ١٧١ - ١٧٢. جمل العلم والعمل (رسائل الشریف المرتضى): ٤٥. نقله عن ابن الجيند في المختلف ٢: ٢٨٤. الاستبصار ٢: ٣٠٠، ذيل الحديث ١٠٧١. الوسيلة: ١٨٩.
(٧) الانتصار: ١٧٣.
(٨) البقرة: ٢٠٣.
(٩) كشف اللثام ٤: ٣٢٥.
(١٠) الوسائل ٧: ٤٥٧ - ٤٥٨، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ١.



عليه شيء»^(٥)، فإنها صريحة في الاستحباب^(٦).

وخبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام... قال: وسألت عن التكبير بعد كل صلاة، فقال: «كم شئت، إنه ليس بمفروض»^(٧).

وأما الإجماع فقد أُجيب عنه بمخالفة معظم الفقهاء له^(٨).

وعلى أي حال فقد أجمع الفقهاء^(٩) على أن وقت التكبيرات في عيد الأضحى عقيب خمس عشرة صلاة إذا كان بمنى، وأولها بعد الظهر من يوم النحر، وآخرها الصبح من اليوم الثالث، وعقيب عشرة

ومنها: خبر حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «على الرجال والنساء أن يكبروا أيام التشريق في دبر الصلوات، وعلى من صلى وحده، وعلى من صلى تطوعاً»^(١).

ومنها: ما رواه الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرائع الدين - قال: «والتكبير في العيدين واجب...»^(٢).

وأجيب عن ذلك بأن الآية وإن كانت ظاهرة في الوجوب إلا أنه قل من أخذ به، خصوصاً مع عدم التصريح بأن المراد بها ما نحن فيه؛ لاحتمال إرادة غيره، حيث فسرت الآية بأيام التشريق، وليس العيد منها على المشهور، مع أن التكبير في تمام الثلاث ليس واجباً^(٣)، فالأمر فيها محمول على الاستحباب؛ جمعاً بين الأدلة^(٤).

وأما الروايات المذكورة فهي وإن كان ظاهرها الوجوب أيضاً، إلا أنه لا يؤخذ به، بشهادة صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألت عن التكبير أيام التشريق أوجب هو أم لا؟ فقال عليه السلام: «يستحب، فإن نسي فليس

(١) الوسائل ٧: ٤٦٣، ب ٢٢ من صلاة العيد، ح ٢.

(٢) الوسائل ٧: ٤٥٧، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٦.

(٣) مجمع الفائدة ٢: ٤١٠.

(٤) الذخيرة: ٣٢٢.

(٥) الوسائل ٧: ٤٦١، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ١٠.

(٦) الحقائق ١٠: ٢٨١ - ٢٨٢.

(٧) الوسائل ٧: ٤٦٥، ٤٦٦، ب ٢٥ من صلاة العيد، ح ١

وذيله. وانظر: السرائر ٣: ٥٥٨.

(٨) الذخيرة: ٣٢٢.

(٩) الانتصار: ١٧٣. الخلاف ١: ٦٦٨، م ٤٤٢. الفتن: ٩٦.

المتن ٦: ٦٢.



في دبر عشر صلوات، وأوّل التكبير في دبر صلاة الظهر يوم النحر...»^(٦).

ثم إن مقتضى بعض النصوص زيادة التكبير على خمس عشرة صلاة لمن كان بمنى، كصحيفة معاوية بن عمّار المتقدمة المشتملة على قول أبي عبد الله عليه السلام: «... ولأهل منى في خمس عشرة صلاة، فإن أقام إلى الظهر والعصر كبر»^(٧).

وخبر غيلان، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن التكبير في أيام الحج من أيّ يوم يبدأ به؟ وفي أيّ يوم يقطعه؟ وهو بمنى وسائر الأمصار سواء أو بمنى أكثر؟ فقال: «التكبير بمنى يوم النحر عقيب صلاة الظهر إلى صلاة الغداة من يوم النفر، فإن أقام الظهر كبر، وإن أقام العصر كبر، وإن أقام المغرب لم يكبر، والتكبير بالأمصار يوم عرفة صلاة الغداة

صلوات إذا كان في غير منى من الأمصار، أولها الظهر من يوم النحر، وآخرها اليوم الثاني من أيام التشريق»^(١).

وتدلّ عليه النصوص المستفيضة^(٢):

منها: خبر معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكبير في أيام التشريق لأهل الأمصار؟ فقال: «يوم النحر صلاة الظهر إلى انقضاء عشر صلوات، ولأهل منى في خمس عشرة صلاة، فإن أقام إلى الظهر والعصر كبر»^(٣).

ومنها: صحيفة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَذْكُرُوا آلَّةَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾^(٤)، قال: «التكبير في أيام التشريق، صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من يوم الثالث، وفي الأمصار عشر صلوات، فإذا نفر بعد الأولى أمسك أهل الأمصار...»^(٥).

ومنها: خبر زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التكبير في أيام التشريق في دبر الصلوات، فقال: «التكبير بمنى في دبر خمس عشرة صلاة، وفي سائر الأمصار

(١) المعتبر ٢: ٣٢٢، التذكرة ٤: ١٥١، ١٥٣.

(٢) الرياض ٤: ١١٠.

(٣) الوسائل ٧: ٤٦١، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٨.

(٤) البقرة: ٢٠٣.

(٥) الوسائل ٧: ٤٥٧ - ٤٥٨، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ١.

(٦) الوسائل ٧: ٤٥٨، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٢.

(٧) الوسائل ٧: ٤٦١، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٨.



إلى النفر الأول صلاة الظهر وهو وسط أيام التشريق»^(١).

بل في خبر غيلان أنّ التكبير في الأمصار يوم عرفة، إلّا أنّه - مع عدم موافقة الباقي النصوص، بل ولقوله ﷺ فيه: «وهو وسط أيام التشريق» - محمول على ما عند العامة؛ لأنّ العامة في الأمصار تفعل كذا^(٢).

وأما تلك الزيادة فلا بأس بها بعد التسامح وإن كنت لم أجد مصرحاً بها.

وأما كيفية التكبيرات في الأضحية فقد اختلف الفقهاء فيها - أيضاً - اختلافاً شديداً، وقد ذكرت لها - أيضاً - عدّة صور، والمعروفة منها ما يلي:

١ - أن يقول ما ورد في رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ: «... الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله والله أكبر، الله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام، والحمد لله على ما أبلانا»^(٣).

٢ - أن يقول ما ورد في رواية الأعمش عن جعفر بن محمد ﷺ - في حديث

شرائع الدين - : «... الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله والله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، والحمد لله على ما أبلانا... والله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام»^(٤). وهو خيرة بعض الفقهاء^(٥).

٣ - أن يقول ما ورد في رواية زرارة^(٦) ومنصور بن حازم^(٧) عن أبي عبد الله ﷺ: «... الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلّا الله والله أكبر، الله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام». وقد اختاره كثير من الفقهاء^(٨).

٤ - أن يقول ما ورد في خطبة أمير

(١) الوسائل ٧: ٤٦٢، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ١٣.

(٢) جواهر الكلام ١١: ٣٨٥. وانظر: الوسائل ٧: ٤٦٢،

ب ٢١ من صلاة العيد، ذيل الحديث ١٣.

(٣) الوسائل ٧: ٤٥٩ - ٤٦٠، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٤.

وانظر: المدارك ٤: ١١٦. الفتناء ٢: ٦٩. العروة الوثقى

٣: ٣٩٨، م ٢.

(٤) الوسائل ٧: ٤٥٧، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٦.

(٥) المقنع: ١٥٠. الحدائق ١٠: ٢٨٤. مصباح الفقيه

٢ / ١٤: ٣٦٣.

(٦) الوسائل ٧: ٤٥٨، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٢.

(٧) الوسائل ٧: ٤٥٩، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٣.

(٨) الخلاف ١: ٦٦٩، م ٤٤٣. المختصر النافع: ٦٢.

المختلف ٢: ٢٨٧. مجمع الفائدة ٢: ٤١٠. جامع

المسائل (البهجت) ١: ٤٩٧.



ومنها: خبر سعيد النقّاش، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أما إنّ في الفطر تكبيراً ولكنه مسنون»، قال: قلت: وأين هو؟ قال: «في ليلة الفطر، في المغرب والعشاء الآخرة، وفي صلاة الفجر، وفي صلاة العيد، ثمّ يقطع...»^(١١).

ويدلّ على ذلك أيضاً حصر التكبير في الأخبار عقيب خمس عشرة صلاة بمنى

المؤمنين عليه السلام في الأضحى: «الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا وله الشكر فيما أبلانا، والحمد لله على ما رزقنا من بهيمة الأنعام»^(١). وهو مختار بعض الفقهاء^(٢).

ثمّ إنّه قال جماعة من الفقهاء - بعد نقل الأقوال والروايات -: والكلّ حسن^(٣).

وكيف كان، فلا تنافي بين الأخبار؛ لكون ما فيها من قبيل تعدّد المطلوب لا وحدة المطلوب^(٤).

ثمّ إنّه اختلف الفقهاء في حكم هذا التكبير عقيب النوافل على قولين:

الأوّل: أنّ التكبير هنا غير مسنون في الفطر وأيام التشريق^(٥)، وهو المشهور بين الفقهاء^(٦)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٧).

واستدلّ له^(٨) - مضافاً إلى الأصل^(٩) - بالأخبار:

منها: صحيحة داود بن فرقد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التكبير في كلّ فريضة، وليس في النافلة تكبير أيام التشريق»^(١٠).

(١) الوسائل ٧: ٤٦٠، ب ٢١ من صلاة العيد، ح ٥.

(٢) الفقيه ١: ٥١٧ - ٥١٨، ح ١٤٨٣. المبسوط ١: ٢٤١. لوامع صاحب قرائني ٥: ٢٨٣ - ٢٨٤. الحجّ (الشاهرودي) ٥: ١١٣.

(٣) الذكرى ٤: ١٨١. جامع المقاصد ٢: ٤٥١. الروض ٢: ٨٠٢. الحدائق ١٠: ٢٨٥. الرياض ٤: ١١٢. مستند الشيعة ٦: ٢١٦.

(٤) الحجّ (الشاهرودي) ٥: ١١٣.

(٥) المبسوط ١: ٢٤١. المختلف ٢: ٢٨٥. البيان ٤: ٢٠٤. جامع المقاصد ٢: ٤٥٠. كشف اللثام ٤: ٣٢٩. مستند الشيعة ٦: ٢١٣.

(٦) الذخيرة ٣٢٢. كشف اللثام ٤: ٣٢٩. الرياض ٤: ١١٠. جواهر الكلام ١١: ٣٨٥.

(٧) الخلاف ١: ٦٧٠، م ٤٤٤. التذكرة ٤: ١٥٥. وانظر: الرياض ٤: ١١٠.

(٨) كشف اللثام ٤: ٣٢٩، ٣٣٦. مستند الشيعة ٦: ٢١٤.

(٩) كشف اللثام ٤: ٣٢٩. مستند الشيعة ٦: ٢١٣.

(١٠) الوسائل ٧: ٤٦٧، ب ٢٥ من صلاة العيد، ح ٢.

(١١) الوسائل ٧: ٤٥٥، ب ٢٠ من صلاة العيد، ح ٢.



بن فرقد المتقدّمة، والمرجع في هذه الحالة هو الأصل^(٩). إلّا أنّ هناك من نفى المعارضة المذكورة؛ لإمكان الجمع بينهما بحمل صحيحة داود على نفى تأكّد الاستحباب^(١٠).

وأما حكم هذا التكبير عند الخروج إلى المصلّى فالمشهور بين الفقهاء^(١١) عدم استحبابه في غير أعقاب الصلوات الخاصة عند الخروج إلى المصلّى^(١٢)، وقد يظهر

وعقيب عشر صلوات في سائر الأمصار، فلو كان عقيب النوافل مسنوناً أيضاً لزداد على ذلك في العدد.

القول الثاني: استحباب هذا التكبير عقيب النوافل في أيّام التشريق^(١) أو في أيّام التشريق والفطر معاً - كما حكى عن ابن الجنيّد^(٢)، وبه قال بعض الفقهاء^(٣)، ومال إليه السيّد الطباطبائي^(٤) - لأنّه تكبير مستحبّ وذكر مندوب إليه، فيكون مشروعاً^(٥).

ونوقش فيه بأنّ التكبير مستحبّ من حيث هو تكبير بلا إشكال، وأما من حيث أنّه تكبير عيد فتمنع مشروعيّته^(٦).

واستدلّ أيضاً على الاستحباب ببعض النصوص، كموثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التكبير واجب في دبر كلّ صلاة فريضة أو نافلة أيّام التشريق»^(٧).

وبصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن النوافل أيّام التشريق، هل فيها تكبير؟ قال: «نعم، وإن نسي فلا بأس»^(٨).

وأورد عليها بمعارضتها بصحيحة داود

- (١) الاستبصار ٢: ٣٠٠، ذيل الحديث ١٠٧١. مصباح الفقيه ٢ / ١٤: ٢٦٣، ٢٦٧.
- (٢) حكاه عنه في المختلف ٢: ٢٨٥.
- (٣) الحدائق ١٠: ٢٨٧ - ٢٨٨. كشف الغطاء ٣: ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٤) الرياض ٤: ١١٠، حيث نفى البأس في الحكم باستحبابه عقيب النوافل على القول بالسامحة في أدلة السنن.
- (٥) المختلف ٢: ٢٨٥. مصباح الفقيه ٢ / ١٤: ٢٦٦.
- (٦) المختلف ٢: ٢٨٥.
- (٧) الوسائل ٧: ٤٦٧، ب ٢٥ من صلاة العيد، ح ١.
- (٨) الوسائل ٧: ٤٦٧، ب ٢٥ من صلاة العيد، ح ٣.
- (٩) مستند الشيعة ٦: ٢١٤.
- (١٠) مصباح الفقيه ٢ / ١٤: ٢٦٦ - ٢٦٧.
- (١١) جواهر الكلام ١١: ٣٨٢.
- (١٢) المبسوط ١: ٢٤١. السرائر ١: ٦١١. التذكرة ٤: ١٥٧. البيان: ٢٠٤. الحدائق ١٠: ٢٩٣. جواهر الكلام ١١: ٣٨٢.



النصوص كرواية زرارة، قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر، قال: «يقضي ما فاتته كما فاتته...»^(١٠)، وغيرها^(١١).

وفي المقام فاتته صلاة عقبيها تكبير، فقضاؤها كذلك^(١٢).

من بعضهم الإجماع على ذلك^(١)؛ للأصل^(٢)، ولأنّ ظواهر الأخبار تعطي أنّ التكبير الذي وقع الاختلاف في كفيته نصّاً وفتوى إنّما هو التكبير المخصوص بأعقاب الصلوات^(٣).

ولكن ذهب جماعة من الفقهاء إلى استحبابه^(٤)؛ لبعض النصوص، كحديث صلاة الإمام الرضا عليه السلام بمرو حيث ورد فيه: ... وطلع الرضا عليه السلام وقف على الباب وقفة، ثم قال: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر على ما هدانا، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام، والحمد لله على ما أبلانا»، نرفع بها أصواتنا^(٥).

وما روى الجمهور عن الإمام علي عليه السلام: أنّه خرج يوم العيد فلم يزل يكبّر حتى انتهى إلى الجبّانة^(٦)^(٧).

ج - حكم فوات التكبير في العيدين أو نسيانه:

إذا فات التكبير بسبب فوات الصلاة التي يتعقبها التكبير قضيت الصلاة وقضي معها التكبير، حتى مع انقضاء أيام التشريق^(٨)؛ للاحتياط^(٩)، ودلالة بعض

- (١) الانتصار: ١٧١ - ١٧٢. الخلاف: ١: ٦٥٣، م ٤٢٥، و ٦٧٠، م ٤٤٤.
- (٢) كشف اللثام: ٤: ٣٢٦.
- (٣) الحدائق: ١٠: ٢٩٣.
- (٤) نقله عن ابن الجنيّد في المعبر ٢: ٣٢٠. والبيان: ٢٠٤.
- ونقله عن البرنطي أيضاً. المنتهى ٦: ٧٢. مستند الشيعة ٦: ٢١٤ - ٢١٥.
- (٥) الوسائل: ٧: ٤٥٣، ٤٥٤، ب ١٩ من صلاة العيد، ح ١.
- (٦) الجبّان والجبّانة - بالتشديد -: الصحراء، وتسمّى بهما المقابر؛ لأنّها تكون في الصحراء، تسمية للشيء بموضعه. النهاية (ابن الأثير) ١: ٢٣٦.
- (٧) المغني (ابن قدامة) ٢: ٢٣١. وانظر: المعبر ٢: ٣٢٠. المنتهى ٦: ٧٢.
- (٨) الخلاف: ١: ٦٧١، م ٤٤٦. التذكرة: ٤: ١٥٧. الذكرى: ١٧٩. جامع المقاصد: ٢: ٤٥٠. الروضة: ١: ٣١٠.
- (٩) الخلاف: ١: ٦٧١، م ٤٤٦.
- (١٠) الوسائل: ٨: ٣٦٨، ب ٦ من قضاء الصلوات، ح ١. وانظر: الخلاف: ١: ٤٤٦، م ١٩٢. التذكرة: ٤: ١٥٧. الذكرى: ٤: ١٧٩.
- (١١) انظر: الوسائل: ٨: ٣٦٨، ب ٦ من قضاء الصلوات.
- (١٢) الخلاف: ١: ٦٧٢، م ٤٤٦.



وناقش فيه المحقق السبزواري حيث قال: «وفيه تأمل؛ لخروج التكبير عن الصلاة»^(١).

وأما إذا فات نفس التكبير دون الصلاة التي يتعقبها، ففي ذلك قولان:

الأول: هو الإتيان به حيث ذكره، وإليه ذهب أكثر الفقهاء^(٢)؛ عملاً بعموم الأمر بالتكبير^(٣)، وبطريقة الاحتياط؛ لأنه إذا فعلها فلا خلاف في براءة ذمته^(٤)، ولقول الإمام الصادق عليه السلام: «من فاته التكبير أو نسيه فليكبّر حين يذكره»^(٥).

القول الثاني: سقوط التكبير^(٦)؛ لموثقة عمّار الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ينسى التكبير في أيام التشريق، قال: «إن نسي حتى قام من موضعه فلا شيء عليه»^(٧).

د - حكم تكبير العيدين في صلاة الجماعة:

قد عرفت أنه يستحبّ هذا التكبير، بلا فرق في ذلك بين كون الصلاة فرادى أو جماعة، والكلام هنا فيما إذا تركه الإمام أو كان المأموم قد تأخّر عن الصلاة وأدرك

الإمام في الأثناء.

صرّح عدّة من الفقهاء - في هذه الحالة - باستحباب التكبير للمأموم سواء كبر الإمام أم لا^(٨)؛ عملاً بالعموم^(٩).

وكذا إذا أدرك المأموم بعض صلاة الإمام فإنه يتمّ صلاته بعد تسليم الإمام ولا يتابعه في التكبير، ويكبّر عقيب الصلاة^(١٠)؛ لأنّ شرعيته بعد التسليم فلا يؤتى في الأثناء كالتسليم والتعقيب^(١١)، ولبعض النصوص:

منها: خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن رجل

(١) الذخيرة: ٣٢٢.

(٢) الهداية: ٢٠٩ - ٢١٠. الخلاف: ١: ٦٧١، م: ٤٤٦. التذكرة

٤: ١٥٧. جامع المقاصد ٢: ٤٥٠. الروضة ١: ٣١٠.

(٣) المنتهى ٦: ٧١.

(٤) الخلاف: ١: ٦٧١، م: ٤٤٦.

(٥) المستدرك ٦: ١٤٠، ب ١٩ من صلاة العيد، ح ١.

(٦) الحدائق ١٠: ٢٨٩. مستند الشيعة ٦: ٢١٥.

(٧) الوسائل ٧: ٤٦٥، ب ٢٣ من صلاة العيد، ح ٢.

(٨) الخلاف: ١: ٦٧١، م: ٤٤٥. التذكرة ٤: ١٥٧. الذكرى ٤:

١٧٩. جامع المقاصد ٢: ٤٥٠.

(٩) المنتهى ٦: ٦١.

(١٠) التذكرة ٤: ١٥٥. نهاية الأحكام ٢: ٦٧.

(١١) المنتهى ٦: ٧٠.



٢- رفع اليدين أو تحريكهما:

يستحب في هذا التكبير رفع اليدين قليلاً أو تحريكهما^(٨)؛ لصحبة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن التكبير أيام التشريق، هل يرفع فيه اليدين أم لا؟ قال: «يرفع يده شيئاً أو يحركها»^(٩). وحكي عن ابن الجنيد استحبابه لخصوص الإمام عليه السلام^(١٠).

٣- تكرار التكبير:

يستحب تكرار التكبير عقب الصلوات بقدر الإمكان^(١١)؛ لصحبة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن

يدخل مع الإمام وقد سبقه بركعة ويكبر الإمام إذا سلم أيام التشريق، فكيف يصنع الرجل؟ قال: «يقوم فيقضي ما فاتته من الصلاة، فإذا فرغ كبر»^(١).

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل فاتته ركعة مع الإمام من الصلاة أيام التشريق، قال: «يتم صلاته، ثم يكبر»^(٢).

هـ- آداب التكبير في العيدين:

أ- رفع الصوت بالتكبير:

يستحب رفع الصوت بهذا التكبير؛ لأن فيه إظهاراً لشعائر الإسلام^(٣)، وتذكيراً للغير^(٤).

ولحديث صلاة الإمام الرضا عليه السلام... فلما مشى ومشينا بين يديه رفع رأسه إلى السماء وكبر أربع تكبيرات، فخيّل لنا أنّ السماء والحيطان تجاوبه... فلما طلعتنا عليهم بهذه الصورة وطلع الرضا عليه السلام وقف على الباب وقفه، ثم قال: «الله أكبر، الله أكبر...» نرفع بها أصواتنا...^(٥).

واستثنى بعضهم المرأة والخنثى^(٦)؛ حذراً من سماع الأجانب^(٧).

(١) الوسائل ٧: ٤٦٦، ب ٢٤ من صلاة العيد، ح ٣.

(٢) الوسائل ٧: ٤٦٥، ب ٢٤ من صلاة العيد، ح ١.

(٣) نهاية الأحكام ٢: ٦٦. التذكرة ٤: ١٥١. الروض ٢: ٨٠٢. جامع المقاصد ٢: ٤٤٩.

(٤) التذكرة ٤: ١٥١.

(٥) الوسائل ٧: ٤٥٣، ٤٥٤، ب ١٩ من صلاة العيد، ح ١.

(٦) جامع المقاصد ٢: ٤٤٩. الروض ٢: ٨٠٢.

(٧) جامع المقاصد ٢: ٤٤٩.

(٨) مستند الشيعة ٦: ٢١٥.

(٩) الوسائل ٧: ٤٦٤، ب ٢٢ من صلاة العيد، ح ٥.

(١٠) حكاية عنه في البيان: ٢٠٤.

(١١) الوسائل ٧: ٤٦٥، ب ٢٤ من صلاة العيد. وانظر:

هداية الأمة ٣: ٢٧٧.



ومنها: ما ورد في آداب السعي؛ فإنه يستحبّ التكبير قبل الشروع فيه، وذلك بعد الصعود على الصفا، والنظر إلى البيت، واستقبال الركن الذي فيه الحجر الأسود^(٦)، فيكبر ضمن الأدعية والأذكار، كما جاء تفصيله في رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام^(٧).

ومنها: عند الوقوفين، فإنه يستحبّ

رجل فاتته ركعة مع الإمام من الصلاة أيّام التشريق، قال: «يتمّ صلاته ثمّ يكبر»، قال: وسألته عن التكبير بعد كلّ صلاة، فقال: «كم شئت، إنه ليس شيء موقّت»، يعني في الكلام^(١).

٨- التكبير في الحجّ :

يستحبّ التكبير في الحجّ في عدّة مواطن:

منها: عند دخول الكعبة المشرفة، فإنه يستحبّ للداخل أن يستقبل أركان البيت، ويكبر على كلّ ركن منه^(٢)؛ لصحيفة الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وذكر الصلاة في الكعبة، قال: «بين العمودين تقوم على البلاطة الحمراء؛ فإنّ رسول الله ﷺ صلى عليها، ثمّ أقبل على أركان البيت وكبر إلى كلّ ركن منه»^(٣).

ومنها: عند الخروج من الكعبة، فإنه يستحبّ التكبير ثلاثاً عند ذلك^(٤)؛ لرواية عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وهو خارج من الكعبة وهو يقول: «الله أكبر، الله أكبر» حتى قالها ثلاثاً...^(٥).

- (١) الوسائل ٧: ٤٦٥، ب ٢٤ من صلاة العيد، ح ١.
- (٢) مستند الشيعة ١٣: ٨٦، دليل الناسك: ٤٧١.
- (٣) الوسائل ١٣: ٢٧٦، ب ٣٦ من مقدّمات الطواف، ح ٣. وانظر: مستند الشيعة ١٣: ٨٧.
- (٤) الحدائق ١٧: ٣٣٨، جواهر الكلام ٢٠: ٦٤، دليل الناسك: ٤٧٢، مناسك الحج (الخميني، مع تعليقات المراجع): ٥٠٧، م ١٣١٠، المعتمد في شرح المناسك ٥١٠: ٥، مهذب الأحكام ١٤: ٣٩٧.
- (٥) الوسائل ١٣: ٢٨٢، ب ٤٠ من مقدّمات الطواف، ح ١. وانظر: الحدائق ١٧: ٣٣٨، جواهر الكلام ٢٠: ٦٤، مهذب الأحكام ١٤: ٣٩٧.
- (٦) مصباح المتعبد: ٤٧٥، الشرائع ١: ٢٧٢، الدروس ١: ٤١٠، الرياض ٧: ٨٩، جواهر الكلام ١٩: ٤١٥، دليل الناسك: ٢٨٤ - ٢٨٦، مناسك الحج (الخميني، مع تعليقات المراجع): ٣٥٢ - ٣٥٤، ٨٨٧، المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٩٠ - ٤٩١.
- (٧) الوسائل ١٣: ٤٧٦ - ٤٧٧، ب ٤ من السعي، ح ١. وانظر: الحدائق ١٦: ٢٦١، جواهر الكلام ١٩: ٤١٥.



الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر،
أكبر من خلقه، وأكبر ممن أخشى
وأحذر...»^(١١).

التكبير مئة مرة في أثناء الوقوف بعرفة^(١)
والمشعر^(٢). ويدلّ على الأوّل صحيحة
معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
«... فإذا وقفت بعرفات فاحمد الله وهللّه
ومجّده واثن عليه وكبّره مئة
تكبيرة...»^(٣).

وهناك موارد في الحجّ جاء ذكر التكبير
فيها ضمن استحباب الذكر والدعاء:

كاستحبابه عند الخروج لسفر الحجّ،
فإنّه يقول إذا أراد الخروج من باب الدار:
«الله أكبر ثلاثاً، بالله أخرج وبالله
أدخل...»^(٤)، كما في رواية أبي حمزة
عن أبي عبد الله عليه السلام^(٥)، ويقول إذا وضع
رجله في الركاب: «بسم الله الرحمن
الرحيم، بسم الله والله أكبر»^(٦)، كما في
صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد
الله عليه السلام^(٧).

وعند وقوع النظر إلى الحجر الأسود^(٨)
أو استلامه^(٩)، فيستحبّ أن يدعو بما
ورد في رسالة حرّيز عن أبي جعفر عليه السلام:
«... بسم الله والله أكبر، اللهمّ أمّاتي
أدّيتها...»^(١٠)، وبما ورد في رواية أبي
بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «... سبحان

- (١) مصباح المنهجد: ٤٧٨، الفنية: ١٨١، التذكرة ٨: ١٨١.
دليل الناسك: ٣٣٤، ٣٣٧. مناسك الحج (الخميني)،
مع تعليقات المراجع: ٣٩٢ - ٣٩٣، م ٩٧٧. المعتمد
في شرح المناسك ٥: ٤٩٧.
- (٢) دليل الناسك: ٣٥٧ - ٣٥٨.
- (٣) الكافي ٤: ٤٦٣، ٤٦٤، ح ٤. الوسائل ١٣: ٥٣٩،
ب ١٤ من إحرار الحج، ح ١. وانظر: المدارك ٧: ٤١٠ -
٤١١. الحقائق ٦: ٣٨٤ - ٣٨٥. دليل الناسك: ٣٣٤.
- (٤) المقنعة: ٣٩٣. جامع العباسي: ١١١. كشف اللثام ٥:
٢٠٢. جواهر الكلام ١٨: ١٤١ - ١٤٢.
- (٥) الوسائل ١١: ٣٨٢، ب ١٩ من آداب السفر، ح ٢.
- (٦) الشرائع ١: ٢٤٣. المدارك ٧: ٢٤٤ - ٢٤٥. كشف اللثام
٥: ٢٠٢ - ٢٠٣. الحقائق ١٤: ٤٩. كشف الغطاء ٤:
٤٤٢. جواهر الكلام ١٨: ١٤٣.
- (٧) الوسائل ١١: ٣٨٧، ب ٢٠ من آداب السفر، ح ١.
- (٨) دليل الناسك: ٢٣٠. مناسك الحج (الخميني)، مع
تعليقات المراجع: ٢٢٤.
- (٩) الذخيرة: ٦٣٢. الحقائق ١٦: ١١٧. الرياض ٧: ٣٤.
جواهر الكلام ١٩: ٣٤١. المعتمد في شرح المناسك
٥: ٤٨٣. مناسك الحجّ (التبريزي): ٢٣٥.
- (١٠) الوسائل ١٣: ٣١٥، ب ١٢ من الطواف، ح ٤. وانظر:
الذخيرة: ٦٣٢. الحقائق ١٦: ١١٩. جواهر الكلام ١٩:
٣٤٢ - ٣٤١.
- (١١) الوسائل ١٣: ٣١٤ - ٣١٥، ب ١٢ من الطواف، ح ٣.
وانظر: الذخيرة: ٦٣٢. الحقائق ١٦: ١١٧ - ١١٨.
جواهر الكلام ١٩: ٣٤١.



وعند الهرولة في أثناء السعي، فإنه يقول إذا وصل إلى المنارة: «بسم الله، والله أكبر، وصلى الله على محمد وآله»^(١)، كما جاء في رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

وعند رمي الجمار، فإنه يستحب أن يقول مع كل حصاة: «الله أكبر، اللهم ادر عني الشيطان...»^(٣)، كما في بعض النصوص^(٤).

٩ - التكبير عند الخروج للسفر :

من آداب السفر ومستحباته لحجّ أم غيره^(٥) التكبير أمام التوجّه، بأن يقول إذا أراد الخروج من باب الدار: (الله أكبر) ثلاثاً^(٦)؛ لرواية أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٧)، ويقول إذا وضع رجله في الركاب: «بسم الله الرحمن الرحيم، بسم الله والله أكبر»^(٨)، كما في صحيح معاوية بن عمار عنه عليه السلام أيضاً^(٩).

(انظر: سفر)

١٠ - التكبير عند الشراء :

من آداب التجارة ومستحباتها تكبير المشتري ثلاثاً عند الشراء^(١٠)، أو بعده^(١١)،

ويدلّ عليه رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اشتريت شيئاً من متاع

(١) مصباح المتجّد: ٤٧٦. دليل الناسك: ٢٨٧. مناسك الحج (الخميني، مع تعليقات المراجع): ٣٥٥، م ٨٨٧.

(٢) الوسائل ١٣: ٤٨١ - ٤٨٢، ب ٦ من السعي، ح ١. وانظر: المدارك ٨: ٢٠٨، ٢١٠. الحدائق ١٦: ٢٧٠. جواهر الكلام ١٩: ٤٢٨.

(٣) الهداية: ٢٤٠. جامع العباسي: ١٢٨ - ١٢٩. دليل الناسك: ٣٦٥. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٥٠٣.

(٤) انظر: الوسائل ١٤: ٦٧، ب ١١ من رمي جمرة العقبة... المدارك ٨: ١١. كشف اللثام ٦: ١١٨. الحدائق ١٧: ٢٠.

(٥) العروة الوثقى ٤: ٣٢٢.

(٦) المقنعة: ٣٩٣. جامع العباسي: ١١١. كشف اللثام ٥: ٢٠٢. جواهر الكلام ١٨: ١٤٢.

(٧) الوسائل ١١: ٣٨٢، ب ١٩ من آداب السفر، ح ٢. وانظر: كشف اللثام ٥: ٢٠٢. جواهر الكلام ١٨: ١٤٢.

(٨) الشرائع ١: ٢٤٣. المدارك ٧: ٢٤٣ - ٢٤٤. كشف اللثام ٥: ٢٠٢ - ٢٠٣. الحدائق ١٤: ٤٩. جواهر الكلام ١٨: ١٤٣.

(٩) الوسائل ١١: ٣٨٧، ب ٢٠ من آداب السفر، ح ١.

(١٠) المختصر النافع: ١٤٤. القواعد ٢: ١٣. الدروس ٣:

١٨٤. الحدائق ١٨: ٣٩. المنهاج (الحكيم) ٢: ١٨،

م ٤٣. جامع المدارك ٣: ١٣٤. المنهاج (الخوني) ٢:

١٢، م ٤٤. مهذب الأحكام ١٦: ٢١.

(١١) استظهره في مفتاح الكرامة (١٢: ٤٤٣) من النهاية:

٣٧٣. والسرائر ٢: ٢٣٣. والسرائر ٢: ٢٠. والتحرير ٢:

٢٥١. واستظهره نفسه في مجمع الفائدة ٨: ١١٩.



رسول الله ﷺ إذا رأى الهلال كَبَّر ثلاثاً،
وهَلَّل ثلاثاً... (١٠).

أو غيره فكَبَّر...» (١)، وخبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا اشتريت متاعاً فكَبَّر الله ثلاثاً...» (٢).

(انظر: تجارة)

١١ - التكبير عند الصيد والذبابة :

من شرائط تذكية الحيوان بالصيد والذبابة والنحر التسمية (٣)؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (٤).

ويجزي فيها التكبير؛ لصدق الذكر عليه (٥)، ففي صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت عن رجل ذبح فسَبَّح أو كَبَّر أو هَلَّل أو حمد الله؟ قال: «هذا كله من أسماء الله، لا بأس به» (٦).

(انظر: ذبابة، صيد)

١٢ - التكبير عند رؤية الهلال :

من آداب النظر إلى الهلال ومستحباته التكبير عند الرؤية (٧)؛ لما ورد في الرضوي: «فإذا رأيت هلال شهر رمضان... خاطب الهلال، وكَبَّر في وجهه...» (٨).

وروي أنه يكَبَّر ثلاثاً (٩)، فقد كان

(١) الوسائل ١٧: ٤١٠، ب ٢٠ من آداب التجارة، ح ١.

وانظر: مجمع الفائدة ٨: ١١٩. الحدائق ١٨: ٣١.

مفتاح الكرامة ١٢: ٤٤٣ - ٤٤٤. مهذب الأحكام ١٦:

٢١. مباني المنهاج ٧: ٣٤٧.

(٢) الوسائل ١٧: ٤١١، ب ٢٠ من آداب التجارة، ح ٢.

وانظر: مفتاح الكرامة ١٢: ٤٤٤. جواهر الكلام ٢٢:

٤٥٣. جامع المدارك ٣: ١٣٤.

(٣) المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٤٥، م ٢، و ٣٦١، م ٢٢.

تحرير الوسيلة ٢: ١٢٠، م ٣، و ١٣١ - ١٣٢، م ١٣.

المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٢٦، م ١٥٨٨، و ٣٣٨،

م ١٦٥٠. مهذب الأحكام ٢٣: ١٢، ٧٧.

(٤) الأنعام: ١٢١. وانظر: المسالك ١١: ٤٢٠، ٤٧٧.

جواهر الكلام ٣٦: ٣٠، ١١٣. مباني المنهاج ١٠:

٦٨١، ٦٠٣.

(٥) المسالك ١١: ٤٧٨. مستند الشيعة ١٥: ٤١٥. تحرير

الوسيلة ٢: ١٣١ - ١٣٢، م ١٣. مهذب الأحكام ٢٣:

٧٧. وانظر: المنهاج (الحكيم) ٢: ٣٤٥، م ٢، و ٣٦١،

م ٢٢. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٢٦، م ١٥٨٨.

(٦) الوسائل ٢٤: ٣١، ب ١٦ من الذبائح، ح ١. وانظر:

جواهر الكلام ٣٦: ١١٣. مهذب الأحكام ٢٣: ٧٧.

(٧) كشف الغطاء ٤: ١٣.

(٨) المستدرك ٧: ٤٣٩، ب ١٣ من أحكام شهر رمضان،

ح ٢. وانظر: الوسائل ١٠: ٣٢٤، ب ٢٠ من أحكام

شهر رمضان، ح ٩.

(٩) المستدرك ٧: ٤٤٣، ب ١٣ من أحكام شهر رمضان،

ذيل الحديث ٩.

(١٠) البحار ٩٨: ٣٧٦، ح ١.



تكبيرة الإحرام

أولاً - التعريف :

تكبيرة الإحرام: هي قول المصلي لافتتاح الصلاة: (الله أكبر)^(١).

سمّيت بتكبيرة الإحرام إمّا لكون المصلي في حريم الله تعالى إلى أن يسلم^(٢)، أو لكونها سبباً لحرمة ما كان محللاً قبلها من الأكل والشرب وغيرهما من منافيات الصلاة^(٣).

ويطلق عليها تكبيرة الافتتاح لأنّ بها يحصل الدخول في الصلاة^(٤)، وقيل: إنّ ذلك إمّا لكون الصلاة باباً من أبواب رحمة الله على عباده وكأنّ التكبير بمنزلة باب تلك الرحمة، حيث إنّ العبد يدخل فيها من ذلك الباب الذي يفتح بالتكبيرة، أو لأنّ الافتتاح بمعنى الابتداء فإنّها أوّل الصلاة وإن كانت مقارنة مع النيّة^(٥).

ثم إنّ معناها أنّ الله سبحانه أكبر من أن

يدرك أو أكبر من أن يوصف بصفات الأجسام والجسمانيات؛ لأنّ ذاته المقدّسة فوق جميع مخلوقاته^(٦)، ولذا ورد النهي في الخبر أن يقال: (الله أكبر من كلّ شيء)^(٧).

ففي خبر ابن محبوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجل عنده: (الله أكبر)، فقال: «الله أكبر من أيّ شيء؟» فقال: من كلّ شيء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «حدّثته»، فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: «قل: الله أكبر من أن يوصف»^(٨).

فينبغي للمصلي حال التكبير أن يستشعر عظمة الله سبحانه وكبريائه ويستصغر ما سواه^(٩).

(١) انظر: لسان العرب ٣: ١٣٨. مجمع البحرين ١: ٣٩٤.

الغنية: ٧٧. الحدائق ٨: ٢٢. جواهر الكلام ٩: ٢٠١.

(٢) مدارك العروة (الاشتهاردي) ١٤: ٣٨٠.

(٣) تاج العروس ٨: ٢٤٣. وانظر: الذخيرة: ٢٦٦. الرياض ٣: ٣٥٧.

(٤) الذخيرة: ٢٦٦. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٣.

(٥) مدارك العروة (الاشتهاردي) ١٤: ٣٨٠.

(٦) مهذب الأحكام ٦: ٣٦.

(٧) الوسائل ٧: ١٩١، ب ٣٣ من الذكر، ح ٢.

(٨) الاثنا عشرية (البهائي): ٤٧.



«إِنَّمَا هِيَ التَّكْبِيرُ وَالتَّسْبِيحُ، وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» (٧).

وَلَأَنَّ الْعِبَادَةَ إِذَا افْتَتَحَتْ بِالتَّكْبِيرِ كَانَ مِنْهَا (٨).

بَلْ هِيَ أَوَّلُ أَجْزَاءِ الصَّلَاةِ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ افْتِتَاحَ الصَّلَاةِ أَوْ تَحْرِيمَهَا إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالتَّكْبِيرِ (٩).

كَمَا أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا (١٠) عَلَى أَنَّ التَّكْبِيرَةَ رُكْنٌ فِي الصَّلَاةِ بِمَعْنَى بَطْلَانِهَا بِتَرْكِهَا عَمْدًا وَسَهْوًا (١١).

قَالَ السَّيِّدُ الْعَامِلِيُّ: «تَكْبِيرَةُ الْإِحْرَامِ:

(١) مصباح الشريعة: ٨٧ - ٨٨.

(٢) الواجبات في الصلاة: ١٨٧.

(٣) الحدائق: ٨: ١٨.

(٤) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٣. الواجبات في الصلاة: ١٨٨.

(٥) المنتهى: ٥: ٢٥.

(٦) جامع المقاصد: ٢: ٢٣٤.

(٧) عوالي اللآلي: ٣: ٨٥، ح ٧٦.

(٨) نهاية الإحكام: ١: ٤٥٤.

(٩) انظر: الوسائل: ٩، ب ١ من تكبيرة الإحرام.

(١٠) الذكرى: ٣: ٢٥٤. الرياض: ٣: ٣٥٧.

(١١) المبسوط: ١: ١٥٢. السرائر: ١: ٢٤٢. القواعد: ١: ٢٧١.

الحدائق: ٨: ١٨. مدارك العروة (الاستهادي): ١٤:

٣٨٥.

وَفِي الْحَدِيثِ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا اطَّلَعَ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَكْبِّرُ وَفِي قَلْبِهِ عَارِضٌ عَنْ حَقِيقَةِ تَكْبِيرِهِ فَقَالَ: يَا كَذَّابٌ، أَتُخَذُّعَنِي؟! وَغَزَّتِي وَجَلَالِي لِأَحْرَمَتِكَ حِلَاوَةً ذَكَرِي، وَلَأَحْجَبَتِكَ عَنْ قَرِيبِي وَالْمَسْرَةِ بِمَنَاجَاتِي» (١).

ثَانِيًا - حَكْمُهَا:

تَتَعَلَّقُ بِتَكْبِيرَةِ الْإِحْرَامِ عِدَّةُ أَحْكَامٍ، وَهِيَ كَمَا يَلِي:

١ - جُزْئِيَّتُهَا وَرُكْنِيَّتُهَا فِي الصَّلَاةِ:

لَا شِبْهَةَ (٢) وَلَا خِلَافَ (٣) فِي أَنَّ تَكْبِيرَةَ الْإِحْرَامِ جُزْءٌ وَاجِبٌ فِي الصَّلَاةِ (٤)، بَلْ ادَّعَى عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ.

قَالَ الْعَلَّامَةُ الْحَلِّيُّ: «قَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ التَّكْبِيرَ وَاجِبٌ فِي الصَّلَاةِ» (٥).

وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْكَرْكِيُّ: «أَجْمَعَ الْأَصْحَابُ بَلْ أَكْثَرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ عَلَى أَنَّ تَكْبِيرَةَ الْإِحْرَامِ جُزْءٌ مِنَ الصَّلَاةِ» (٦).

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ:



وهي ركن تبطل الصلاة بتركها عمداً وسهواً بإجماع الأصحاب وإجماع الأمة إلا شاذاً^(١).

وتدل على ركنيتها روايات متعددة:

منها: صحيحة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: «يعيد»^(٢).

ومنها: صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع، قال: «يعيد الصلاة»^(٣).

٢ - افتتاح الصلاة بها :

صرّح الفقهاء بأن افتتاح الصلاة يتحقّق بتكبيرة الإحرام^(٤)، وهي أوّل الأجزاء الواجبة للصلاة - بناءً على شرطية النيّة والقيام - لكن خالف العلامة الحلّي في ذلك فجعل القيام أوّل الأجزاء^(٥).

وذهب جماعة إلى شرطية القيام للتكبيرة واختصاصه بحال التمكن كسائر الشروط من الستر والاستقبال وغيرهما، لا أنّه جزء برأسه.

ويدلّ على ذلك النصوص الكثيرة المصّرة بأنّ أوّل الصلاة التكبيرة أو افتتاحها أو تحرّيمها، على اختلاف ألسنتها^(٦).

وقد وقع البحث في أنّ التحريم بالتكبير - بمعنى حرمة القطع أو فعل المنافي للصلاة - هل يبدأ بانتهاء التكبيرة والفراغ منها أو بمجرد البدء بها ولو لم يفرغ منها بعد، فلا يجوز له القطع إذا قال (الله) وبعد لم يكمل؟

ذهب بعضهم إلى الأوّل؛ إمّا لعدم الدليل على حرمة القطع سوى الإجماع ونحوه وقدره المتيقّن فرض الفراغ عن التكبيرة، أو لاستظهار ذلك من لسان الأدلّة البيانية،

(١) مفتاح الكرامة ٧: ٥.

(٢) الوسائل ٦: ١٣، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ١٣، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ٥.

(٤) الخلاف ١: ٣١٦، م ٦٧، المعتمد ٢: ١٥٢، التذكرة ٣: ١١١.

جامع المقاصد ٢: ٢١٩، المدارك ٣: ٣١٣.

جواهر الكلام ٩: ٢٠١، مستمسك العروة ٦: ٥٢.

مذهب الأحكام ٦: ١٧٣.

(٥) القواعد ١: ٢٦٧.

(٦) انظر: الوسائل ٦: ٩، ب ١ من تكبيرة الإحرام.

المستدرک ٤: ١٣٥، ب ١ من تكبيرة الإحرام.



واستقبل بأصابع رجله جميعاً لم يحرفهما
عن القبلة بخشوع واستكانة، فقال: «الله
أكبر»... ثم قال ﷺ في ذيلها: «يا حماد،
هكذا صل...»^(٩).

ومنها: ما رواه الصدوق مرسلًا: كان
رسول الله ﷺ أتم الناس صلاةً
وأوجزهم، وكان إذا دخل في صلاته قال:
«الله أكبر...»^(١٠).

وقد يستدلّ لذلك بالأخبار الدالة على
أنّ عدد التكبير في الصلوات الخمس

حيث إنّ ظاهر قول أبي عبد الله ﷺ في
رواية ابن القدّاح: «... تحريمها التكبير
وتحليلها التسليم»^(١) ترتّب كلّ من
التحريم والتحليل على الفراغ من التكبير
والتسليم^(٢)؛ لأنّها السبب في التحريم
والتحليل ولا يتحقّق المسبّب إلّا بعد تمام
سببه^(٣).

ثالثاً - صورتها :

لا تتعدّد الصلاة إلّا بقول المصلّي (الله
أكبر)^(٤) ولا تنعقد بغيره بإجماع
فقهائنا^(٥)، وبالضرورة من الدين^(٦)، وعليه
سيرة المسلمين في جميع الأعصار
والأمصار، وهو فعل صاحب الشرع
الشريف والأئمة المعصومين عليهم السلام المتلقّى
عنهم جيلاً بعد جيل .

وهو مقتضى الإطلاقات المشتملة على
التكبير مثل قول أبي عبد الله ﷺ في رواية
ابن القدّاح: «... تحريمها التكبير...»^(٧).

مضافاً إلى ما ورد من التصريح بذلك في
جملة من الروايات^(٨):

منها: صحيحة حماد بن عيسى الواردة
في كيفية صلاة أبي عبد الله ﷺ:...

(١) الوسائل ٦: ١١، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ١٠.
(٢) انظر: العروة الوثقى ٢: ٤٦٢، مستمسك العروة ٦: ٥٢.
مهذب الأحكام ٦: ١٧٣.
(٣) مصطلحات الفقه ١٦٣.
(٤) المقنعة ١٠٣: ١، المبسوط ١: ١٥٢، القواعد ١: ٢٧١.
المدارك ٣: ٣١٩.

(٥) الغنية: ٧٧، مفتاح الكرامة ٧: ٨، وفيه:
«عليه علمائنا». الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١:
٢٨٦.

(٦) مهذب الأحكام ٦: ١٧٦ - ١٧٧.
(٧) الوسائل ٦: ١١، ب ١ من تكبيرة الإحرام، ح ١٠.
(٨) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٣.
(٩) الوسائل ٥: ٤٥٩ - ٤٦٠، ب ١ من أفعال الصلاة،
ح ١.

(١٠) الفقيه ٣٠٦: ١، ح ٩٢٠، الوسائل ٦: ١١ - ١٢، ب ١ من
تكبيرة الإحرام، ح ١١.



اليومية خمس وتسعون تكبيرة^(١)، حيث يستفاد منها أنّ تلك التكبيرات التي منها الافتتاح كلّها من سنخ واحد^(٢).

ولكن قال ابن الجنيّد: «ينعقد بقوله: (الله الأكبر) وإن كان فعله مكروهاً»^(٣).

وبناءً على القول المجمع عليه - كما تقدّم - تجب المحافظة على الصورة بما لها من المادّة والهيئة من غير تبديل ولا تغيير في شيء منهما^(٤).

فلا يجزي مرادفها مثل أن يقول (الرحمن أعظم)^(٥).

كما لا تتعقد الصلاة بالإتيان بمعناها أو بترجمتها اختياراً بأيّ لغة كانت^(٦)، بل يجب أن تعلّم صورتها مع سعة الوقت ورجاء التعلّم^(٧) إجماعاً^(٨).

ولو تعذّر عليه التعلّم في الوقت أو أنّه لم يتمكن أن يأتي بأكثر من ذلك لآفة في لسانه فإنّه يأتي بالملحون منها بلا خلاف^(٩).

كما أنّ الأخرس يحرك لسانه ويشير بإصبعه؛ لموثقة السكوني عن أبي

عبد الله عليه السلام قال: «تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه»^(١٠).

رابعاً - شروط صحتها:

لا شبهة في أنّه يشترط في تكبيرة الإحرام جميع ما يشترط في الصلاة من الطهارة والاستقبال والستر وغير ذلك؛ لأنّها جزء^(١١).

ومضافاً إلى ذلك فهي تختصّ ببعض الشروط، وهي:

- (١) انظر: الوسائل ٦: ١٨، ب ٥ من تكبيرة الإحرام.
- (٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٦.
- (٣) نقله عنه في الذكرى ٣: ٢٥٦.
- (٤) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٢.
- (٥) الذكرى ٣: ٢٥٦. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١١٢.
- (٦) التذكرة ٣: ١١٥.
- (٧) المبسوط ١: ١٥٣. القواعد ١: ٢٧١. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٣٢.
- (٨) مستند الشيعة ٥: ٢٢. مهذب الأحكام ٦: ١٨٢.
- (٩) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٨٩. العروة الوثقى ٢: ٤٦٦. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٣٣.
- (١٠) الوسائل ٦: ١٣٦، ب ٥٩ من القراءة في الصلاة، ح ١.
- (١١) جامع المقاصد ٢: ٢٣٩ - ٢٤٠. الحدائق ٨: ٣٢. الرياض ٣: ٣٦٠. مستند الشيعة ٥: ٢٧.



١ - القيام :

عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم، ولا يقتدي بافتتاحه وهو قاعد»^(٦).

وكذا يدلّ عليه ما يستدلّ به على ركنية التكبيرة في الصلاة فإنّه يقتضي ركنية التكبيرة بشروطها على ما هو مقرّر في محلّه.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق هذه النصوص اعتبار القيام والانتصاب في التكبيرة مطلقاً^(٧).

خلافاً للشيخ الطوسي حيث صرح بعدم اعتبار القيام في المأموم.

يشترط في تكبيرة الإحرام القيام والانتصاب حالها، فلو كبر قاعداً مع القدرة على القيام أو وهو آخذ في القيام لم تتعد صلاته، عامداً كان أو ساهياً^(١). وهذا يعني ركنية القيام في التكبيرة.

وتدلّ على شرطية القيام جملة من الروايات:

منها: ما ورد في خصوص التكبيرة، كصحيحة حماد بن عيسى، قال فيها: فقام أبو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً - إلى أن قال -: «الله أكبر» بضميمة قوله عليه السلام في الذيل: «يا حماد، هكذا صل»^(٢) الظاهر في الشرطية^(٣).

ومنها: إطلاق ما دلّ على اعتبار القيام في الصلاة الذي لا إشكال في جزئية تكبيرة الإحرام لها^(٤)، كصحيح زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام - في حديث -: «وقم منتصباً فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(٥).

ويدلّ على الركنية قول أبي عبد الله عليه السلام في موثق عمّار: «... وكذلك إن وجبت

(١) المذهب ١: ٩٧. الشرائع ١: ٨٠. نهاية الأحكام ١:

٤٥٤، ٤٥٦. الذكرى ٣: ٢٥٦. مصباح الفقيه ١١: ٤٧٦.

مذهب الأحكام ٦: ١٨٠.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٩، ٤٦٠، ب ١ من أفعال الصلاة،

ح ١.

(٣) انظر: مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٤.

(٤) مستمسك العروة ٦: ٦١. مستند العروة (الصلاة) ٣:

١٢٤.

(٥) الوسائل ٥: ٤٨٨، ب ٢ من القيام، ح ١.

(٦) الوسائل ٥: ٥٠٣، ب ١٣ من القيام، ح ١.

(٧) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٤.



قال في الخلاف: «ينبغي إذا كبر للاستفتاح والركوع أن يكبر قائماً، فإن أتى ببعض التكبير منحنيّاً لم تبطل صلاته»^(١). وقد ضعف الفقهاء كلامه^(٢).

٣ - الترتيب :

يشترط الترتيب في تكبيرة الإحرام، بأن يبدأ أولاً بـ (الله) ثم يقول (أكبر). فلو عكس بأن قدّم (أكبر) على لفظ الجلالة لم تتعقد صلاته^(٩) بلا خلاف^(١٠)؛ لما تقدّم من اعتبار الصورة المذكورة.

٢ - الاستقرار :

يشترط الاستقرار حال التكبيرة أيضاً إجماعاً^(٣) وإن لم يذكره الأكثر ولا عقدوا له فضلاً^(٤).

ويستفاد اشتراطه من أدلة شرعية الطمأنينة في الصلاة؛ لأنّ التكبيرة من أجزائها. وقيل: يستفاد من مفهوم (القيام منتصباً)^(٥).

إلا أنّ الاستقرار حال التكبيرة شرط حتى في صلاة العاجز عن القيام.

وقد اختلفوا في ركنية الاستقرار حال التكبيرة وعدمها، فقال بعضهم: إنّ ركن تبطل الصلاة بتركه ولو كان سهواً^(٦).

وقال بعضهم: إنّ ليس بركن، فلا تبطل الصلاة بتركه سهواً؛ إذ لا دليل على اعتباره إلا الإجماع وهو دليل لبيّ لا بد من الاختصار فيه على القدر المتيقن وهو

(١) الخلاف ١: ٣٤٠ - ٣٤١، م ٩٢.

(٢) قال الشهيد الأوّل: «جوز الشيخ [الطوسي] أن يأتي ببعض التكبير منحنيّاً، ولم نقف على مأخذه». الذكري ٣: ٢٥٧. وفي جامع المقاصد (٢: ٢٤٠): أنّه ضعيف.

(٣) مستند الشيعة ٥: ٢٧. جواهر الكلام ٩: ٢٥٩ - ٢٦٠. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٧.

(٤) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٥) انظر: مستمسك العروة ٦: ٦٢.

(٦) العروة الوثقى ٢: ٤٦٥.

(٧) الوسائل ٥: ٤٧١، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١٤.

(٨) مستمسك العروة ٦: ٦٣. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٣٠.

مذهب الأحكام ٦: ١٨٠ - ١٨١.

(٩) المبسوط ١: ١٥٣. الشرائع ١: ٧٩. نهاية الإحكام ١: ٤٥٣. الذكري ٣: ٢٥٦.

(١٠) جواهر الكلام ٩: ٢١٣. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ٢٨٦: ١.



٤ - الموالاة :

وكذا يشترط فيها الموالاة، فلو فصل بين لفظ الجلالة و (أكبر) بشيء من الصفات الجليلة كقوله (الله الجليل أكبر) بطلت صلاته ^(١) بلا خلاف ^(٢).

وكذا الفصل بسكتة طويلة بينهما، وأضاف بعضهم اشتراط الموالاة بين حروفها أيضاً؛ تحفظاً على الهيئة الكلامية اللازم مراعاتها ^(٣).

٥ - مقارنة للنية :

يشترط المقارنة بين النية وتكبيرة الافتتاح ^(٤) وعليه إجماع الفقهاء ^(٥).

وهو مقتضى أدلة اشتراط النية في الصلاة بتمام أجزائها ومنها التكبيرة بل من دون نية التكبيرة للصلاة لا تتحقق تكبيرة الإحرام.

فإنّ هذا هو المستظهر من الأدلة البيانية، فمن كبر لغرض آخر لم تكن تكبيرته تكبيرة الإحرام. والتفصيل في محله.

(انظر: صلاة)

٦ - إسماع النفس :

صرّح جمع من الفقهاء بأنّه يعتبر في صدق التلفّظ بالتكبيرة وسائر الأذكار والأقوال الصلّاتية إسماع المصلّي نفسه ^(٦)، بلا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة ^(٧) بعد عدم حصول الذكر إلّا بالصوت ولو مخفّفاً. فلا يكفي مجرد النية التي هي من مقولة كيف النفساني، ولا مجرد حركة اللسان والشفة التي هي من مقولة الفعل من دون تحقّق صوت ولفظ ^(٨).

ومستند ذلك الروايات، منها: مؤثّق سماعة، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾ قال:

(١) الذكري ٣: ٢٥٧. جامع المقاصد ٢: ٢٣٥.

(٢) جواهر الكلام ٩: ٢١٣.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٤٦٤. مستمسك العروة ٦: ٦٠.

مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٢.

(٤) الخلاف ١: ٣١٢، م ٦١. الفنية: ٦٨. التذكرة ٣: ١٠٦.

(٥) المدارك ٣: ٣١٣. جواهر الكلام ٩: ١٧٤.

(٦) القواعد ١: ٢٧٢. الرسالة الجعفرية (رسائل المحقّق

الكرمي) ١: ١٠٦. مفتاح الكرامة ٧: ٣٦. العروة

الوثقى ٢: ٤٦٥.

(٧) مفتاح الكرامة ٧: ٣٦.

(٨) مهذب الأحكام ٦: ١٨١.



منها: تعريف (أكبر): بدخول الألف واللام، فلو عرّف (أكبر) لا تنعقد صلاته^(٤) إجماعاً^(٥)؛ لأنّ التعريف وإن كان مطابقاً لقواعد اللغة العربية حيث إنّ استعمال أفعّل التفضيل إنّما يكون باللام أو الإضافة أو من^(٦)، إلّا أنّ ذلك يوجب التغيير للصورة المعهودة المأمور بها في الأدلّة المتقدّمة والمتلقاة من الشارع والتي يجب حفظها^(٧).

نعم، خالف في ذلك ابن الجنيد فكرهه، كالمحكي عن الشافعي، ولا ريب في ضعفه^(٨).

ومنها: الإخلال بحرف من التكبير ولو بوصل إحدى الهمزتين:

«المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(١).

فكأنّه استصعب سماعه فهم المراد من الآية الشريفة حيث إنّ الجهر والإخفات من الضدين اللذين لا ثالث لهما، فكيف نهى سبحانه عنهما وأمر باتخاذ الوسط بينهما بقوله تعالى: ﴿وَأَبْتِغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^(٢)؟

فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ الإخفات الممنوع ما كان دون السمع، والجهر كذلك ما تضمّن الصوت الشديد، وما بينهما هو الوسط المأمور به^(٣).

خامساً - حكم الإخلال بها:

الإخلال بالتكبير إمّا يحصل بالإخلال بمادّتها وهيئتها، وإمّا بعدم الإتيان بها، وإمّا بزيادتها:

١- الإخلال بمادّتها أو هيئتها:

صرّح الفقهاء بأنّ الإخلال الموجب للحن أو تغيير المعنى موجب لبطلانها، إلّا أنّ هناك أنحاء مختلفة للإخلال بها ذكرها الفقهاء نشير إلى أهمّها:

(١) الوسائل ٦: ٩٦، ب ٣٣ من القراءة في الصلاة، ح ٢.

(٢) الإسراء: ١١٠.

(٣) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٣١.

(٤) المبسوط ١: ١٥٢، الجامع للشرائع: ٧٩، القواعد ١:

٢٧١، الذكرى ٣: ٢٥٦، كشف اللثام ٣: ٤١٧-٤١٨.

(٥) مستند الشيعة ٥: ١٩، وانظر: جواهر الكلام ٩: ٢٠٧،

حيث يقال: «حكي الاتفاق عليه إلّا من الإسكافي».

(٦) جامع المقاصد ٢: ٢٣٦.

(٧) جامع المقاصد ٢: ٢٣٦، مصباح الفقيه ١١: ٤٤٠.

(٨) المنتهى ٥: ٣٠.



أما همزة (أكبر) فلا يجوز الإخلال بها والوصل بما قبلها^(١) بلا خلاف^(٢) بعد كونها همزة قطع.

وما ورد في صحيح حمّاد المتقدم إنّما هو في ظرف عدم الوصل لا بقيد عدم الوصل^(١١).

وأما همزة (الله) فقد صرح بعض الفقهاء بأنّه لو وصل همزتها بما سبقها من الدعاء بطلت صلاته^(٣)، ولعلّه المشهور بين الفقهاء^(٤) بعد كون المعلوم من الشرع هو تعيين هذا اللفظ للإحرام^(٥).

ومنها: زيادة همزة أو مدّ الهمزة في لفظ الجلالة، فلو زاد همزة في أوّل اسمه تعالى، أو مدّ همزة (الله) بحيث تصير بصورة الاستفهام بطلت صلاته^(١٢)؛ لكونه

واستدلّ عليه بصحيحة حمّاد بن عيسى المتقدمة حيث ذكر فيها صورة التكبيرة منفصلة عن أيّ شيء قبلها، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام في ذيلها: «يا حمّاد، هكذا صلّ»^(٦) الظاهر في الوجوب التعيني^(٧)، كما تشهد بذلك السيرة المستمرة للمصلّين وأنّ المتيقّن من فعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين ذلك - أي قطع الهمزة - فالاقتصار عليه هو المناسب للاحتياط^(٨).
وذهب جملة من الفقهاء إلى جواز ذلك^(٩).

واستدلّ له بأنّه مقتضى القواعد العربية والمشهور بين النحاة أنّها همزة وصل تسقط في الدرج^(١٠).

- (١) التذكرة ٣: ١١٤. جامع المقاصد ٢: ٢٣٦. المدارك ٣: ٣١٩. الذخيرة: ٢٦٦. الحدائق ٨: ٣٤.
- (٢) المفاتيح ١: ١٢٦.
- (٣) الذكرى ٣: ٢٥٦.
- (٤) جامع المقاصد ٢: ٢٣٦. المدارك ٣: ٣١٩. الذخيرة: ٢٦٦.
- (٥) الحدائق ٨: ٣٤.
- (٦) الوسائل ٥: ٤٥٩، ٤٦٠، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١.
- (٧) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٢٤.
- (٨) جواهر الكلام ٩: ٢٠٦.
- (٩) حكاة في جامع المقاصد ٢: ٢٣٦. الذخيرة: ٢٦٦. جواهر الكلام ٩: ٢٠٦.
- (١٠) مستمسك العروة ٦: ٥٨ - ٥٩. وانظر: جواهر الكلام ٩: ٢٠٦. العروة الوثقى ٣: ٤٦٣ - ٤٦٤.
- (١١) مهذب الأحكام ٦: ١٧٨.
- (١٢) المبسوط ١: ١٥٢. الجامع للشرائع: ٧٩. التذكرة ٣: ١١٤. الذكرى ٣: ٢٥٨. المسالك ١: ١٩٩. المدارك ٣: ٣٢٣. الحدائق ٨: ٣٤. الفنايم ٢: ٤٦٥.



لحناً أو تبديلاً للصيغة المشتركة في الأدلة^(١).

٢ - عدم الإتيان بها :

لا ريب في أنّ مقتضى القاعدة بطلان الصلاة عند عدم الإتيان بتكبيرة الإحرام - سواء كان ذلك عمداً أو سهواً^(١١) - انتفاء المركّب بانتفاء جزئه بعد إطلاق دليل الجزئية الشامل لحالتي الالتفات وعدمه .

نعم، قيّد العلامة البطلان بقصد الاستفهام^(٢). وناقش بعضهم فيه^(٣) بأنّه لا اعتبار للقصد في دلالة اللفظ على معناه الموضوع له .

فمن أخلّ بتكبيرة الإحرام نسياناً بطلت صلاته إجماعاً محصلاً ومنقولاً ومستفيضاً^(١٢).

هذا، مضافاً إلى أنّ الاختصار على المتيقّن وعدم التعديّ إلى غيره يقتضي عدم المدّ فيها^(٤).

ومنها: عدم جواز إشباع فتحة الباء بحيث تلفظ (أكبار) الذي هو جمع (كبر) وهو الطبل^(٥)؛ لأنّ ذلك لحن أو تبديل لها فلا تصحّ^(٦) إجماعاً^(٧).

وما عن بعضهم من تقييد الحرمة بقصد الجمع^(٨) ليس له وجه ظاهر^(٩).

ومن ذلك يظهر بطلان ما لو شدّد الرأء في (أكبر)^(١٠).

ثمّ إنّ الإخلال المذكور يوجب البطلان حتى إذا وقع سهواً؛ لما تقدّم من ركنية تكبيرة الإحرام.

نعم، يستثنى من ذلك موارد العجز وعدم التمكن من عدم اللحن، وقد تقدّم.

(١) مجمع الفائدة: ٢: ١٩٩.

(٢) المنتهى ٥: ٣١. التحرير ١: ٢٣٩.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٣٦. الروض ٢: ٦٩١. المدارك ٣: ٣٢٣. جواهر الكلام ٩: ٢٢٧.

(٤) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم): ١: ٣٠٥.

(٥) البيان: ١٥٤. مجمع الفائدة ٢: ١٩٩. الحدائق ٨: ٣٥. المدارك ٣: ٣٢٣. كشف اللثام ٣: ٤٢٤. مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٢٣.

(٦) الرياض ١: ١٥٥. مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٢٣.

(٧) مهذب الأحكام ٦: ١٨٠.

(٨) المعبر ٢: ١٥٦. التذكرة ٣: ١١٤.

(٩) مستمسك العروة ٦: ٦٠ - ٦١.

(١٠) العروة الوثقى ٢: ٤٦٤. مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٢٣.

(١١) انظر: المبسوط ١: ١٥٢. القواعد ١: ٢٧١. الحدائق ٨: ١٨. مفتاح الكرامة ٧: ٥.

(١٢) مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٠٣ - ١٠٤.



وقد تضمنت جملة من النصوص بطلان الصلاة بنسيان التكبيرة:

منها: صحيحة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: «يعيد» ^(١).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته، فقال: «إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟!» ^(٢).

إلى غير ذلك من النصوص المستفيضة الدالة على بطلان الصلاة من دونها ^(٣).

وفي مقابل ذلك أخبار أخرى تدلّ على أنّ الناسي لا يعيد، منها: صحيح عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة، فقال: «أليس كان من تبيته أن يكبر؟» قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته» ^(٤).

ونحوه ما تضمنّ التفصيل بين كون التذكّر قبل الركوع وبعده وأنه يكبر في الأوّل ويمضي في الثاني كموثّق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٥)، أو بين كونه في

الصلاة أو بعدها فيكبر قائماً في الأوّل ويقضيها ولا شيء عليه في الثاني كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ^(٦).

لكن هذه الروايات تخالف الإجماع الثابت عن الفقهاء المورث للقطع بالحكم والموجب إمّا لسقوطها عن الحجّة فلا تصلح للمعارضة ^(٧)، أو يجمع بينهما، بحمل هذه الروايات على ترك التكبيرات المستحبة قبل تكبيرة الافتتاح.

ولو فرض عدم صحّة هذا الجمع كان مقتضى القاعدة التعارض فقد ترجّح الطائفة الأولى لبعض المرجّحات.

ولو فرض عدم الترجيح تساقطاً ويرجع إلى إطلاقات شرطية التكبير حتى في

(١) الوسائل ٦: ١٣، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ١٣، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ٢.

(٣) الرياض ٣: ٣٥٧، الفناهم ٢: ٤٦٤، مستند الشيعة ٥: ١٧.

جواهر الكلام ٩: ٢٠١، مدارك المعروة (الاستهاري) ١٤: ٣٨٦.

(٤) الوسائل ٦: ١٥، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ٩.

(٥) الوسائل ٦: ١٥، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ١٠.

(٦) الوسائل ٦: ١٤، ب ٢ من تكبيرة الإحرام، ح ٨.

(٧) الذكري ٣: ٢٥٥، وانظر: مستند المعروة (الصلاة) ٣: ١٠٦.

مذهب الأحكام ٦: ١٧٤.



حال السهو والنسيان، فإنها بمثابة العام
الفوقاني الذي يرجع إليه بعد تعارض
الخاصين^(١).

وأما حديث (لا تعاد) الدالّ على صحّة
الصلاة مع الإخلال السهوي بغير الخمس
وليس منها تكبيرة الإحرام، فالمعروف بين
الفقهاء عدم شموله لتكبيرة الإحرام ولو من
جهة ظهورها في الإخلال بعد فرض انعقاد
الصلاة وتحقّق الدخول فيها، ومع ترك
تكبيرة الإحرام لا دخول فيها.

٣- زيادة تكبيرة الإحرام:

والحديث تارة عن زيادتها عمداً
وأخرى عن زيادتها سهواً ونسياناً:

أ- زيادتها عمداً:

المشهور بين الفقهاء^(٢) بطلان الصلاة
بزيادة التكبيرة^(٣)، بل ادّعي عدم الخلاف
فيه^(٤)؛ إذ المعروف كونها من الأركان،
وقد فسّر الركن بما تقدح زيادته عمداً
وسهواً كنقيصته^(٥).

قال الفيض الكاشاني: «وزيادة تكبيرة
الإحرام مبطلّة على المشهور كنقصانها،

عمداً كانت أو سهواً»^(٦).

بل صرّح بعضهم بعدم الخلاف فيه^(٧)،
ويمكن المناقشة في البطلان، بأنّ أقصى
ما يستفاد من الروايات بطلان الصلاة بتركه
عمداً وسهواً، وهو لا يستلزم البطلان
بزيادته^(٨).

ولذا قال المحقّق الأردبيلي: «ما رأيت
ما يدلّ عليه»^(٩).

ومع ذلك فقد استدلّ على بطلان الزيادة
العمدية بوجوه:

منها: ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ

(١) انظر: مصباح الفقيه ١١: ٤٣١ وما بعدها. مستند العروة
(الصلاة) ٣: ١٠٦.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٢٩. مصباح الفقيه ١١: ٤٧١ - ٤٧٢.
مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٧.

(٣) المبسوط ١: ١٥٦. الشرائع ١: ٧٩. التذكرة ٣: ١١٨.
جواهر الكلام ٩: ٢٢٠. العروة الوثقى ٢: ٤٦٢.

(٤) الحدائق ٨: ٣١.

(٥) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٧.

(٦) المفاتيح ١: ١٢٥.

(٧) الحدائق ٨: ٣١. مستمسك العروة ٦: ٥٤.

(٨) المدارك ٣: ٣٢٢.

(٩) نقله عنه في مستمسك العروة ٦: ٥٤. وانظر: مجمع
الفائدة ٢: ١٩٩.



«من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(٦).

نعم، لو لم يأت بها بقصد الجزئية لم تبطل الصلاة بزيادتها^(٧).

وعلى مبنى المشهور، لو زاد تكبيراً واحداً أو ثالثاً وهكذا بنية الافتتاح بحيث يصير المجموع شفعاً تبطل الصلاة بها^(٨) بلا خلاف بينهم^(٩)؛ لأنّ كلّ شفع زيادة وكلّ زيادة توجب البطان، بخلاف ما لو زاد تكبيرتان أو أربع بنية الافتتاح بحيث يصير المجموع وترّاً.

وقال السيّد اليزدي: «لو كبر بقصد

التكبيرة الثانية زيادة واقعة على جهة التشريع فتبطل الصلاة بها لكونها من الكلام المبطل مع تعدّد الإتيان بها اتفاقاً^(١).

وأجيب بأنّ مطلق الزيادة أعمّ من التشريع قطعاً، مع أنّ التشريع لا يجري فيما أعادها ثانياً من باب الرجاء وبقصد الاحتياط^(٢).

ومنها: ما ذكره المحقّق الهمداني من أنّ الثانية قاذحة في صدق الهيئة الاتصالية المعتمدة بين الأجزاء، حيث إنّها مسبقة بالعزم على الخروج عن الصلاة برفع اليد عن الأولى حتى يتحقّق الافتتاح بالثانية والإتيان بقصد الافتتاح يوجب قطع الهيئة^(٣).

وأجيب: بمنع ذلك وعدم الدليل على اعتبار عدم الزيادة^(٤).

واستدلّ بعض الفقهاء لذلك بأنّ التكبيرة الثانية لا أمر بها بعد فرض صحّة الأولى؛ إذ لا معنى للافتتاح عقيب الافتتاح، وحيث إنّها تقع بقصد الجزئية فتكون زيادة في الصلاة فتشملها أدلّة الزيادة المبطلّة^(٥)، كقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية أبي بصير:

(١) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٩٧.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٨. مهذب الأحكام ٦: ١٧٥.

(٣) مصباح الفقيه ١١: ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٤) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٨. مهذب الأحكام ٦: ١٧٥.

(٥) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٩.

(٦) الوسائل ٨: ٢٣١، ب ١٩ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

(٧) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٩.

(٨) الدروس ١: ١٦٧. كشف الغطاء ٣: ١٦٧. المنهاج (الحكيم) ١: ٢١٨. تحرير الوسيلة ١: ١٤٦. مهذب الأحكام ٦: ١٧٦.

(٩) جواهر الكلام ٩: ٢٢٠.



الافتتاح وأتى بها على الوجه الصحيح، ثم كبر بهذا القصد ثانياً بطلت، واحتاج إلى ثالثة، فإن أبطلها بزيادة رابعة احتاج إلى خامسة، وهكذا تبطل بالشفع وتصح بالوتر»^(١).

نعم، إذا أعادها بقصد الرجاء أو الاحتياط كما لو شك في صحة الأولى فإنه لا موجب للبطلان حينئذٍ^(٢).

ب - زيادتها سهواً:

اختلفت كلمات الفقهاء في بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام سهواً أو نسياناً فقد ذهب المشهور إلى البطلان؛ لأنه مقتضى الركنية^(٣).

وذهب بعض الفقهاء إلى عدم البطلان؛ لعدم اقتضاء الوجوه المتقدمة البطلان في الزيادة سهواً، وعنوان الركن لم يرد في شيء من الروايات لبحث عن مدلوله وإنما هو تعبير واصطلاح فقهي فيكون مقتضى حديث (لا تعاد) الصحة، بل هو مقتضى الأصل اللفظي والعملية أيضاً؛ إذ لم يرد في الأخبار البيانية ما يدل على مانعية زيادة التكبيرة سهواً^(٤).

سادساً - الشك في تكبيرة الإحرام :

الشك في تكبيرة الإحرام تارة يكون في الإتيان بها، وأخرى في صحتها بعد الإتيان بها، وعلى كل تقدير إذا كان الشك بعد التجاوز والدخول في القراءة بنى على الصحة^(٥)؛ تمسكاً بقاعدة الفراغ أو التجاوز^(٦)، وإذا كان قبل الدخول في القراءة، فإن كان الشك في الإتيان بها وجب الإتيان بها^(٧)، وإن كان في صحتها بعد إحراز أصل الإتيان بها فقد ذهب بعضهم إلى الصحة؛ عملاً بقاعدة الفراغ في الجزء أو بأصالة الصحة^(٨)، وخالف في ذلك آخرون^(٩).

(١) العروة الوثقى ٢: ٤٦٢.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٩.

(٣) الحدائق ٨: ٣١. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٩.

(٤) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٠٩ - ١١٠.

(٥) الاقتصاد ٤٠٦: ١. نهاية الأحكام ١: ٥٣٨. مفتاح الكرامة ٣٣٩: ٩.

(٦) مهذب الأحكام ٦: ٢٠٢.

(٧) المبسوط ١: ١٧٨. جواهر الكلام ١٢: ٣١٢. العروة

الوثقى ٢: ٤٧١. مهذب الأحكام ٦: ٢٠٢.

(٨) العروة الوثقى ٢: ٤٧١، م ١٥، تمليق آقا ضياء، الرقم ٣. مستمسك العروة ٦: ٨٨. الفتاوى الواضحة: ٤٨١.

مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٨٢.

(٩) العروة الوثقى ٢: ٤٧١.



سابعاً - آداب تكبيرة الإحرام :

ذكر الفقهاء جملة من المستحبات والآداب لتكبيرة الإحرام، نشير إلى أهمها فيما يلي :

١ - التوجه بسبع تكبيرات :

أجمع الفقهاء على استحباب الإتيان بستّ تكبيرات مضافة إلى تكبيرة الافتتاح، فيكون المجموع سبعة وتسمّى بالتكبيرات الافتتاحية^(١).

والأفضل في كيفيتها - كما في الروايات^(٢) - : أن يكبّر ثلاثاً ثمّ يدعو بالمأثور^(٣)، ثمّ يكبّر تكبيرتين، ثمّ يدعو بما ورد^(٤) ثمّ يكبّر تكبيرتين، ثمّ يدعو بدعاء التوجّه^(٥).

ويجوز الإتيان بالسبع ولاءً من غير فصل^(٦)؛ لإطلاق النصوص^(٧).

وخصوص موثّق زرارة^(٨)، قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام - أو قال: سمعته - استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاءً^(٩).

كما يجوز الاقتصار على الخمس ثمّ

الثلاث لكن السبع أقصى الفضل والاستحباب^(١٠).

(١) الانتصار: ١٣٩. الخلاف: ١: ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥. الحدائق: ٨: ٥٢، وفيه: «لا خلاف فيه بين الأصحاب». مستند الشيعة: ٥: ٣٧٢. جواهر الكلام: ١: ٣٤٥. مهذب الأحكام: ٦: ١٨٧.

(٢) انظر: الوسائل: ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام. ويقول بعد الثالثة: «اللهم أنت الملك الحق لا إله إلا أنت، سبحانك إنّي ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي إنّه لا يغفر الذنوب إلا أنت». الوسائل: ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٣) ويقول بعد الخامسة: «لبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، المهدّي من هديت، لا ملجأ منك إلا إليك سبحانك وحنانيك، تباركت وتعاليت، سبحانك ربّ البيت». الوسائل: ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٤) وهو: «وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا من المسلمين». الوسائل: ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٥) الجامع للشرائع: ٨٠. جواهر الكلام: ٧: ٣١. انظر: الوسائل: ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام. مهذب الأحكام: ٦: ١٩٥.

(٦) الوسائل: ٦: ٢١، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٢. وانظر: الحدائق: ٨: ٣٩. مصابيح الظلام: ٧: ٢٠٢.

(٧) الذكرى: ٣: ٢٦٢. جامع المقاصد: ٢: ٢٤١. مستند الشيعة: ٥: ٣٧٢ - ٣٧٤. مهذب الأحكام: ٦: ١٨٧.



أ - حكمة تشريع التكبيرات السبعة:

نسي شيئاً من تكبيرات الاستفتاح من بعد أو سها عنها، لم يدخل عليه نقص في صلاته» (٣).

وقد ورد في بعض الروايات: أن حكمة تشريع التكبيرات السبعة تعليم الإمام الحسين عليه السلام حيث كبر النبي الأكرم ﷺ سبع مرّات فتعلّم في السابعة، فصارت سنّة (١).

ب - تعيين تكبيرة الإحرام من السبعة:

ووقع البحث في لزوم تعيين تكبيرة الإحرام بين التكبيرات وعدمه على أقوال:

وفي بعضها: «أن النبي ﷺ لما أُسري به إلى السماء قطع سبع حجب فكبر عند كلّ حجاب تكبيرة، فأوصله الله عزّ وجلّ بذلك إلى منتهى الكرامة» (٢).

الأول: أن المصلّي مخير في جعل أيّها شاء تكبيرة الافتتاح، فإن كانت الأولى فالباقية مستحبة وإن كانت الأخيرة فالمتقدّمة كذلك، وإن كانت في الأثناء فالطرفان، وهذا هو المشهور بين الفقهاء (٤)، وعن ظاهر بعضهم الإجماع عليه (٥).

وفي بعضها: التعليل بأن ذلك لمصلحة المصلّي في درك مصلحة التكبيرات المستحبة حتى في صورة نسيانها في محالها.

(١) الوسائل ٦: ٢٠، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

وانظر: مهذب الأحكام ٦: ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) الوسائل ٦: ٢٢، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٥.

(٣) الوسائل ٦: ٢٢، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٦.

(٤) الحقائق ٨: ٢١. مستند الشيعة ٥: ٢٣. جواهر الكلام

٩: ٢١٣. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٤٣.

(٥) انظر: المنتهى ٥: ٣٤. الذكرى ٣: ٢٦٢. المفاتيح ١:

١٢٧، وفيه: «بلا خلاف». مصابيح الظلام ٧: ٢٠٢.

وقال المحقق النجفي: «على المشهور بين الأصحاب

شهرة عظيمة، بل ظاهر نسبته إلى أصحابنا من بعضهم

الإجماع عليه، كنفي الخلاف فيه من آخر صريحاً».

جواهر الكلام ٩: ٢١٣.

فقد روى الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «إنما صارت التكبيرات في أوّل الصلاة سبعاً؛ لأنّ أصل الصلاة ركعتان واستفتاحهما بسبع تكبيرات: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع، وتكبيرتي السجدين، وتكبيرة الركوع في الثانية، وتكبيرتي السجدين، فإذا كبر الإنسان في أوّل الصلاة سبع تكبيرات ثمّ



يطلق على جميع التكبيرات السبع لا خصوص تكبيرة الإحرام^(٧).

القول الثالث: تعيين الأخيرة، ذهب إليه جمع من المتقدمين^(٨)، واختاره من المعاصرين السيد الشهيد الصدر^(٩).

وقد يستدل له بما روي في الفقه الرضوي: «واعلم أنّ السابعة هي الفريضة، وهي تكبيرة الافتتاح، وبها تحريم الصلاة»^(١٠).

وأجيب عنه بقصور السند ومخالفة المشهور^(١١).

ويدلّ عليه إطلاق النصوص باستحباب السبع من دون تصريح بتعيين تكبيرة الإحرام منها، وأنّ تكبيرة الإحرام ليست بخارجة منها إجماعاً ولا مجموعها كذلك، ولا تكون واحدة معيّنة منها؛ لأصالة عدم التعيين، وبطلان الترجيح من غير مرجح فتكون واحداً لا بعينه^(١).

نعم، صرح جماعة منهم بأنّ الأفضل أن يجعلها الأخيرة^(٢).

القول الثاني: تعيين الأولى، كما صرح بعضهم بذلك^(٣)، واختاره المحدث البحراني وبالف في تشييده^(٤).

واستدل له بصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك، ثم أبسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات...»^(٥).

وروايات أخر بتقريب: أنّ مع قصد الدخول في الصلاة فحصول الافتتاح منها انطباقي قهري، فيطلق الافتتاح على الأولى حقيقة^(٦).

ونوقش فيه بأنّ الافتتاح في الروايات

(١) مستند الشيعة ٥: ٢٣ - ٢٤.

(٢) المبسوط ١: ١٥٥. نهاية الأحكام ١: ٤٥٨. البيان:

١٥٦. جامع المقاصد ٢: ٢٣٩. الروض ٢: ٦٨٩.

(٣) الاثنا عشرية (البهائي): ٣٩. المفاتيح ١: ١٢٧. وحكاة عن الجزائري في الحدائق ٨: ٢١.

(٤) الحدائق ٨: ٢١.

(٥) الوسائل ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٦) الحدائق ٨: ٢٢. مهذب الأحكام ٦: ١٩٠.

(٧) انظر: مستند الشيعة ٥: ٢٥. مستمسك العروة ٦: ٧١.

(٨) الكافي في الفقه ١٢٢. المراسم ٧٠. الفتنى ٨٣.

الجامع للشرائع ٨٠.

(٩) الفتاوى الواضحة: ٤٨٠.

(١٠) فقه الرضا عليه السلام ١٠٥.

(١١) مهذب الأحكام ٦: ١٩١.



وكذا قد يستدلّ له بما ورد في جملة من الروايات والنصوص بأنّ في الفرائض خمساً وتسعين تكبيرة^(١)، ولو كانت التكبيرات الافتتاحية من الصلاة لصارت التكبيرات أزيد منها.

ونوقش فيه بأنّ المراد بالتكبيرات المعدودة بخمس وتسعين التكبيرات المتأكّدة، مع أنّ الترخيص في جعل الافتتاح واحدةً أو ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً يوهن كون عدد خاص منها في عداد سائر التكبيرات التي لا تتغيّر^(٢).

القول الرابع: ما عن والد المجلسي من القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلف من السبع أو الخمس أو الثلاث^(٣)، ومال إليه المحقّق الهمداني والسبزواري^(٤).

وهو ظاهر الأخبار، مثل: خبر زرارة، قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام - أو قال: سمعته - استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولأه^(٥).

وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً،

وإن شئت سبعاً، وكلّ ذلك مجزٍ عنك...»^(٦).

إلى غير ذلك من الروايات التي يظهر منها أنّ الافتتاح يحصل بمجموع ما يختاره المصلّي، فيكون اختيار السبع أو الخمس أو الثلاث من باب أفضل أفراد الواجب^(٧).

واعترض عليه: بمخالفة الإجماع على أنّها واحدة، أو بوهنها بالإعراض^(٨)، أو بأنّ التخيير بين الأقل والأكثر في الواجبات التدريجية غير ممكن^(٩).

إلا أنّ هذه الاعتراضات غير متجهة ويمكن الإجابة عنها.

(١) انظر: الوسائل ٦: ١٨، ب ٥ من تكبيرة الإحرام.

(٢) مهذب الأحكام ٦: ١٩١.

(٣) روضة المتقين ٢: ٢٨٠. وحكاه عنه ولده في البحار ٣٥٧: ٣٥٨.

(٤) مصباح الفقيه ١١: ٤٥٠. مهذب الأحكام ٦: ١٩١ - ١٩٢.

(٥) الوسائل ٦: ٢١، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٢.

(٦) الوسائل ٦: ٢١، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٣.

(٧) مصباح الفقيه ١١: ٤٥٠.

(٨) مهذب الأحكام ٦: ١٩١.

(٩) مصباح الفقيه ١١: ٤٥١.



نعم، يمكن أن يناقش في الاستظهار المذكور؛ فإنّ دلالة الروايات على تحقّق الافتتاح بالمجموع غير واضحة، بل لعلّ المنصرف تحقّق الافتتاح بالأخيرة كما ذهب إليه مشهور القدماء.

على أنّ ظاهر ما سيأتي من الروايات الدالة على جهر الإمام في صلاة الجماعة بواحدة من التكبيرات والإخفات بالسّ أنّ تكبيرة الافتتاح واحدة منها لا أكثر.

ج- شمول الاستحباب للمنفرد والجماعة:

ثمّ إنّّه ظهر ممّا تقدّم أنّه لا فرق في استحباب التكبيرات بين المنفرد والإمام والمأموم، بل نسب ذلك إلى أكثر الفقهاء^(١)؛ وذلك لإطلاق النصوص^(٢).

د - عدم اختصاص التكبيرات السبع بالصلاة اليومية :

كما أنّه صرّح جمع من الفقهاء بعدم اختصاص استحبابها في اليومية بل تستحبّ في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة^(٣)، ونسب ذلك إلى المشهور^(٤)؛ لإطلاق جملة من النصوص^(٥) كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أدنى

ما يجزي من التكبير في التوجّه إلى الصلاة تكبيرة واحدة وثلاث تكبيرات وخمس وسبع أفضل»^(٦)، فإنّها تشمل بإطلاقها جميع الصلوات^(٧).

وذهب بعضهم إلى اختصاص استحبابها بالفرائض^(٨) أو في خصوص اليومية^(٩)؛ لانصراف الإطلاق إليها^(١٠).

بينما يرى جماعة اختصاصها بسبعة مواضع، وهي: كلّ صلاة واجبة، وأوّل ركعة من صلاة الليل، ومفردة الوتر، وأوّل ركعة من نافلة الظهر، وأوّل ركعة من

(١) الذكوى ٣: ٢٦٥. الرياض ٣: ٤٨٣.

(٢) الرياض ٣: ٤٨٣.

(٣) السرائر ١: ٢٣٧. المعتبر ٢: ١٥٥. المختلف ٢: ٢٠٣.

الرياض ٣: ٤٨٣. جواهر الكلام ١٠: ٣٤٩. العروة

الوفا ٢: ٤٦٨. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٦٤.

(٤) كفاية الأحكام ١: ٩٩. الحدائق ٨: ٥٢. مستند العروة

(الصلاة) ٣: ١٦١.

(٥) الرياض ٣: ٤٨٣. جواهر الكلام ١٠: ٣٤٩. مستمسك

العروة ٦: ٧٧.

(٦) الوسائل ٦: ٢٣، ب ٧ من تكبيرة الإحرام، ح ٩.

(٧) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٦٢.

(٨) نقله في المختلف ٢: ٢٠٢.

(٩) نسبه في السرائر (١: ٢٣٨) إلى بعض أصحابنا.

(١٠) الحدائق ٨: ٥٣. وانظر: مستند العروة (الصلاة) ٣:



نافلة المغرب، وأول ركعة من صلاة الإحرام، والوتيرة^(١).

والظاهر أنهم استندوا إلى ما في فقه الرضا عليه السلام: «نم افتتح بالصلاة وتوجه بعد التكبير؛ فإنه من السنة الموجبة في ست صلوات، وهي: أول ركعة من صلاة الليل، والمفرد من الوتر، وأول ركعة من نوافل المغرب، وأول ركعة من ركعتي الزوال، وأول ركعة من ركعتي الإحرام، وأول ركعة من ركعات الفرائض»^(٢).

ولا يقدح خلوها عن الوتيرة؛ لما ثبت بالأخبار من أنها إنما شرعت مخافة فوت الوتر، فهي بمنزلته ومحكومة بحكمه.

إلا أن ما في فقه الرضا عليه السلام ليس حديثاً عن المعصوم ليكون معتبراً^(٣). على أن ما جاء فيها ليس ظاهراً في عدم الاستحباب في غير الموارد المذكورة.

٢ - الإتيان بلفظ الجلالة من غير مدّ:

يستحبّ الإتيان بلفظ الجلالة من غير مدّ^(٤)، قال الشهيد الأول: «يستحبّ فيه الإتيان بلفظة الجلالة من غير مدّ، فلو بالغ في مدّ الألف المتخلّل بين

الهاء واللام كره»^(٥).

وقال المحقق الكركي: «المراد به: المدّ الذي لا يخرج عن مدلوله إلى معنى آخر، أمّا غيره فيجب تركه»^(٦).

كما أنّه يستحبّ الإتيان بلفظ (أكبر) على وزن أفعل من غير إشباع لهزمتها وبائها^(٧).

وهنا أيضاً بشرط ألا يصل إلى زيادة حرف أو يخرج عن الوزن كأن يكون (أكبار) وإلا فهو مبطل وليس يستحب تركه فحسب^(٨). وقد تقدّم الكلام فيه.

(١) المقنعة: ١١١. المبسوط: ١: ١٥٤. نزهة الناظر: ٣٢.

نهاية الإحكام: ١: ٤٥٨ - ٤٥٩. وكذا في المراسم: ٧٠ -

٧١، مع إبدال صلاة الإحرام بالشفع.

(٢) فقه الرضا عليه السلام: ١٣٨. وانظر: الحقائق: ٨: ٥٢ - ٥٣.

(٣) انظر: مستند العروة (الصلاة): ٣: ١٦٣.

(٤) الشرائع: ١: ٨٠. المسالك: ١: ١٩٩. المدارك: ٣: ٣٢٣.

المفاتيح: ١: ١٢٦. كشف اللثام: ٣: ٤٢٤. الصلاة

(تراث الشيخ الأعظم): ١: ٣٠٤.

(٥) الذكري: ٣: ٢٥٨.

(٦) جامع المقاصد: ٢: ٢٤٠.

(٧) المهذب البارع: ١: ٣٥٤. المسالك: ١: ١٩٩. المدارك

٣: ٣٢٣. كشف اللثام: ٣: ٤٢٤. جواهر الكلام: ٩: ٢٢٧ -

٢٢٨. مصباح الفقيه: ١١: ٤٧٩.

(٨) المسالك: ١: ١٩٩. كشف اللثام: ٣: ٤٢٤.



٣- رفع اليدين عند التكبير :

هذا، مضافاً إلى وضوح ظهور روايات مشروعية التكبيرات الأخرى في الصلاة في الاستحباب وعدم الوجوب.

ولذا لم يوافق السيّد المرتضى أحدٌ إلا ما حكى عن ابن الجنيد حيث إنّه أوجب رفع اليدين في خصوص تكبيرة الإحرام^(١٣).

من هنا تعجّب غير واحد من دعواه الإجماع على ذلك.

وذكر بعض الفقهاء أنّ مراد السيّد من

المشهور استحباب رفع اليدين^(١) عند التكبيرة في كلّ صلاة فرض ونفل^(٢)، بلا فرق بين الرجل والمرأة والإمام والمأموم والقائم والقاعد^(٣).

وذهب السيّد المرتضى إلى الوجوب^(٤)، حيث قال: «مّا انفردت به الإمامية القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة»^(٥).

ومال إليه الفاضل الأصفهاني^(٦) وقوّاه الفيض الكاشاني^(٧) والمحدّث البحراني^(٨)؛ أخذاً بظاهر الأمر الوارد في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(٩) بناءً على تفسير النحر فيها برفع اليدين بالتكبير في الصلاة^(١٠).

ونوقش في ذلك بأنّ الآية ذات وجوه غير متعيّنة^(١١)، والأخبار التي فسّرت النحر بالرفع معارضة بغير ذلك، كما ورد في مرسله حريز عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾؟ قال: «النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره...»^(١٢).

(١) الفئانم ٢: ٤٦٦.

(٢) المعبر ٢: ١٥٦. المتهى ٥: ٣٦. الذكرى ٣: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٣) نهاية الإحكام ١: ٤٥٧.

(٤) حكاة عنه في الذكرى ٣: ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٥) الانتصار: ١٤٧.

(٦) كشف اللثام ٣: ٤٢٥ - ٤٢٦.

(٧) المفاتيح ١: ١٢٧.

(٨) الحقائق ٨: ٤٥.

(٩) الكوثر: ٢.

(١٠) كشف اللثام ٣: ٤٢٦. الحقائق ٨: ٤٣.

(١١) الذخيرة: ٢٦٧. جواهر الكلام ٩: ٢٣٠. مستمسك

العروة ٦: ٨٢ - ٨٣.

(١٢) الوسائل ٥: ٤٨٩، ب ٢ من القيام، ح ٣.

(١٣) حكاة عنه في الذكرى ٣: ٣٧٤ - ٣٧٥.



الوجوب الثبوت والمشروعية وتأكد الاستحباب^(١).

واستبعد بعضهم إرادته الوجوب النفسي فيما عدا تكبيرة الإحرام؛ لعدم اجتماعه مع استحبابها.

نعم، لا مانع من إرادة الوجوب الشرطي؛ لإمكان اقترانه مع استحباب ذلك العمل عادةً هذا من غرائب كلماته، وأنه لا يكاد ينقضي العجب من استدلاله على الوجوب بروايات لا إشعار فيها فضلاً عن الظهور كالروايات الحاكية لفعل الإمام عليه السلام؛ لأنّ فعله لا يدلّ على الوجوب^(٢).

واختلف الفقهاء في بيان حدّ الرفع، والأشهر بينهم^(٣) أنّ حدّه إلى شحمة أذنيه أو حذاء أذنيه^(٤).

واستدلّ لذلك بروايات:

منها: ما رواه أبو بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام - في حديث -: «إذا افتتحت الصلاة فكبرت فلا تجاوز أذنيك...»^(٥).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي

جعفر عليه السلام قال: «إذا قمت في الصلاة فكبرت فارفع يديك، ولا تجاوز بكفّيك أذنيك، أي حيال خديك»^(٦).

وقال ابن بابويه: إنّ حدّه رفع اليدين إلى النحر وقد رواه في الفقيه عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «وارفع يديك بالتكبير إلى نحر»^(٧).

وقال ابن أبي عقيل: «يرفعهما حذو منكبيه أو حيال خديه»^(٨).

ثم إنّ الاختلاف المزبور محمول على اختلاف مراتب الفضل.

وقد اشتهر عندهم عدم التقييد في أدلة

(١) الذخيرة: ٢٦٧. جواهر الكلام ٩: ٢٢٩. الصلاة (تراث

الشيخ الأعظم) ١: ٢٩٩.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٦٨.

(٣) الرياض ٣: ٣٦٥-٣٦٦.

(٤) المبسوط ١: ١٥٤. الخلاف ١: ٣٢٠، م ٧٢. المهذب

١: ٩٨. الوسيلة: ٩٤. الجامع للشرائع: ٧٦. القواعد ١:

٢٧٢. الدروس ١: ١٦٧. مفتاح الكرامة ٧: ٤٤. العروة

الوفاي ٢: ٤٧٠. مستمسك العروة ٦: ٨٤.

(٥) الوسائل ٦: ٢٧، ب ٩ من تكبيرة الإحرام، ح ٥.

(٦) الوسائل ٦: ٣١، ب ١٠ من تكبيرة الإحرام، ح ٢.

(٧) الفقيه ١: ٣٠٤، ح ٩١٦.

(٨) نقله عنه في الذكرى ٣: ٢٥٩.



قال المحقق الحلي: «هو قول علمائنا ولم أعرف فيه خلافاً»^(٦)؛ لأنّه الظاهر من الرفع وقت التكبير أو الرفع بالتكبير الوارد كلّ منهما في الروايات^(٧).

كما أنّ الظاهر كفاية المقارنة العرفية^(٨)، ولا يلزم المطابقة الحقيقية ابتداءً ووسطاً وانتهاءً بعد إطلاق الأدلّة والسيرة القطعية وعدم تيسّر المطابقة في غالب الأوقات^(٩).

وحكي عن بعضهم الابتداء بالتكبير

المندوبات، فالتخير بين المراتب ثابت عند الفقهاء^(١).

قال الشيخ الأنصاري: «يستفاد من مجموع هذه الأخبار - بعد ملاحظة مطلقات الرفع - التخير بين الكلّ، واستحباب أصل الرفع بناءً على عدم حمل المطلق على المقيّد في السنن والآداب، أو بناءً على التسامح بمجرّد احتمال دلالة المطلقات على استحباب المسمّى وكون أخذ القيود مستحبّاً في مستحبّ»^(٢).

فالرفع له مراتب متفاوتة أعلاها الرفع إلى ما سامت الأذنين، وأقلّ مراتبه النحر، فالتخير ثابت مع التفاوت في الفضيلة.

إلا أنّه يظهر من عبارة كشف الغطاء التخير من دون الفضيلة، حيث قال: «يستحبّ فيها كغيرها من التكبيرات رفع اليدين إلى شحمتي الأذنين أو المنكبين أو الخدين أو الأذنين أو الوجه أو النحر؛ عملاً بجميع ما في أخبار الباب»^(٣).

ثمّ إنّ المشهور بين الفقهاء^(٤) أن يبدأ في التكبير بابتداء رفع يديه وينتهي بانتهائه ويرسلهما بعد ذلك^(٥).

(١) المدارك ٣: ٣٢٤. الحقائق ٨: ٤٧. مفتاح الكرامة ٧:

٤٥ - ٤٦. مستند الشيعة ٥: ٣٢. جواهر الكلام ٩: ٢٣٢.

مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٧٤. مهذب الأحكام ٦:

١٩٨.

(٢) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٠١.

(٣) كشف الغطاء ٣: ١٦٩. وانظر: الوسائل ٦: ٢٦، ب ٩

من تكبيرة الإحرام.

(٤) مستند الشيعة ٥: ٣٤. جواهر الكلام ٩: ٢٣٤. مصباح

الفقيه ١١: ٤٩٧.

(٥) التذكرة ٣: ١٢٢. الدروس ١: ١٦٧. المسالك ١: ٢٠٠.

المدارك ٣: ٣٢٥. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٧٥.

المعتبر ٢: ٢٠٠.

(٧) الوسائل ٦: ٢٦، ٣٠، ب ٩ من تكبيرة الإحرام، ح ١،

١٤، ٢.

(٨) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٠١.

(٩) جواهر الكلام ٩: ٢٣٥. مصباح الفقيه ١١: ٤٩٨.



كفّيك، ثم ابسطهما بسطاً...»^(١٠).

وكذا يستحبّ استقبال القبلة بباطن الكفّين^(١١).

واستدلّ له الفقهاء^(١٢) بصحيفة منصور بن حازم في وصف صلاة أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيت... واستقبل القبلة ببطن

حال إرسال اليدين^(١)، ونسبه الشهيد الأوّل إلى الكراجكي^(٢)؛ لظاهر صحيح الحلبي - أو حسنه - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك، ثم ابسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات»^(٣). بناءً على أنّ المراد بذلك أنك إذا أردت أن تفتح الصلاة، والمراد بالبسط الإرسال^(٤).

وعن ثالث: هو أن يكبر بعد تمام الرفع ثم يرسل يديه^(٥)؛ بدعوى أنّ المراد بالصحيحة (إذا أردت أن تفتح الصلاة فارفع يديك وكبر ثم ابسطهما بسطاً، أي أرسلهما ثم كبر ثلاث تكبيرات)^(٦).

وأجيب عن الاستدلال بالصحيحة بحمل (ثم) على الانسلاخ عن معنى التراخي، وأنّ المراد من البسط فتح الكفّ فيه^(٧).

٤ - بسط الكفّين مستقبلاً بهما القبلة مع ضمّ أصابعهما:

يستحبّ بسط الكفّين حين الرفع للتكبير^(٨) إجماعاً^(٩).

ويدلّ عليه ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع

(١) حكاه في التذكرة ٣: ١٢٢. الذكرى ٣: ٢٦١. الحدائق ٨: ٤٩. الرياض ٣: ٣٦٧. مستند الشيعة ٥: ٣٤.

(٢) الذكرى ٣: ٣٨١.

(٣) الوسائل ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(٤) جواهر الكلام ٩: ٢٣٥. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ٣٠١: ١.

(٥) حكاه في الذكرى ٣: ٢٦١. جواهر الكلام ٩: ٢٣٦. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ٣٠١: ١.

(٦) الحدائق ٨: ٤٩. الرياض ٣: ٣٦٧. جواهر الكلام ٩: ٢٣٦.

(٧) الحدائق ٨: ٤٩. جواهر الكلام ٩: ٢٣٦.

(٨) المقنعة: ١٠٣. المهذب ١: ٩٢. السرائر ١: ٢١٦.

الجامع للشرائع: ٧٦. المسالك ١: ٢٠٠. المدارك ٣: ٣٢٥. مصباح الفقيه ١١: ٤٩٩.

(٩) التذكرة ٣: ١٢٠.

(١٠) الوسائل ٦: ٢٤، ب ٨ من تكبيرة الإحرام، ح ١.

(١١) المعبر ٢: ١٥٦. المنتهى ٥: ٣٧. جامع المقاصد ٢: ٢٤١.

(١٢) التذكرة ٣: ١٢١. مجمع الفائدة ٢: ١٩٨. الذخيرة:

٢٦٨. الفوائد ٢: ٤٧٠. مستند الشيعة ٣: ٣٣. جواهر

الكلام ٩: ٢٣٧. مستمسك العروة ٦: ٨٦.



كفّيه^(١)، وبخبر جميل^(٢).

وأما استحباب ضمّ الأصابع حين الرفع
فالظاهر اتّفاق الفقهاء عليه ما عدا
الإيهام^(٣).

وقد نسب به بعضهم إلى الأكثر^(٤)، بل
ادّعى الشيخ الطوسي الإجماع عليه^(٥).

ويدلّ عليه ما رواه حمّاد بن عيسى في
وصف صلاة أبي عبد الله عليه السلام حيث قال:
فقام مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه
جميعاً على فخذيه قد ضمّ أصابعه^(٦).

قال الشيخ الأنصاري: «فإنّ الظاهر منها
- بقرينة ورودها في بيان حدود الصلاة
الكاملة - كون الضمّ كالإرسال مقدّمة للرفع
مضمومة الأصابع، مع أنّه لو فرّق في حال
الرفع لحكاه حمّاد»^(٧).

٥ - إسماع الإمام من خلفه بها :

يستحبّ للإمام أن يجهر بتكبيرة الإحرام
على وجه يسمع من خلفه افتتاحه^(٨)
إجماعاً^(٩).

ويستدلّ له بجملة من الروايات :

منها: عموم ما دلّ على استحباب

إسماع الإمام من خلفه كلّ ما يقول
كصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام
قال: «ينبغي للإمام أن يسمع من خلفه كلّ
ما يقول...»^(١٠).

ومنها: قول أبي عبد الله عليه السلام في
صحيحة الحلبي: «... وإن كنت إماماً فإنّه
يجزئك أن تكبر واحدة تجهر فيها وتسرّ
ستاً»^(١١).

(١) الوسائل ٦: ٢٧، ب ٩ من تكبيرة الإحرام، ح ٦.

(٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْخِزْ﴾ فقال بيده هكذا، يعني استقبال بيديه
حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة. الوسائل ٦: ٣٠،
ب ٩، من تكبيرة الإحرام، ح ١٧. وانظر: مستمسك
العروة ٦: ٨٧.

(٣) الحقائق ٨: ٥١. جواهر الكلام ٩: ٢٣٧. مصباح الفقيه
٤٩٩: ١١.

(٤) الرياض ٣: ٣٦٦. مستند الشيعة ٥: ٣٣.

(٥) الخلاف ١: ٣٢١، م ٧٣.

(٦) الوسائل ٥: ٤٥٩، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ١.

(٧) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٨) المبسوط ١: ١٥٢. القواعد ١: ٢٧٢. جامع المقاصد
٢: ٢٤٠. المدارك ٣: ٣٢٣. جواهر الكلام ٩: ٢٢٨.
مصباح الفقيه ١١: ٤٨٠. العروة الوثقى ٢: ٤٧٠.
تحرير الوسيلة ١: ١٤٧.

(٩) المنتهى ٥: ٣٩. مستند الشيعة ٥: ٢٨. الغنائم ٢: ٤٧٠.

(١٠) الوسائل ٦: ٤٠١، ب ٦ من التشهد، ح ٢.

(١١) الوسائل ٦: ٣٣، ب ١٢ من تكبيرة الإحرام، ح ١.



ومنها: قوله ﷺ أيضاً في خبر أبي بصير: «... غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيره»^(١).

تكبيرة الافتتاح

(انظر: تكبيرة الإحرام)

وهذه الأخبار وإن لم يصرّح فيها بالإجهاز بتكبيرة الإحرام، لكن القرائن الداخلية والخارجية ومناسبة الحكم والموضوع تقتضي بإرادتها منها وتعيّتها فيها^(٢).

تكتّف

(انظر: تكفير)

ثمّ إنّ من الآداب في صلاة الجماعة استحباب الإسرار بالتكبيرة للمأموم^(٣)؛ لقول أبي عبد الله ﷺ في رواية أبي بصير: «... لا ينبغي لمن خلف الإمام أن يسمعه شيئاً ممّا يقول»^(٤).

تكذيب

(انظر: إنكار، كذب)

وقال الشيخ كاشف الغطاء: قيل: ويستحبّ إسماع المأمومين إيّاه حتى لا ينتظرهم، ثمّ قال: «وله وجه مع الاحتياج إليه»^(٥). هذا بالنسبة إلى صلاة الجماعة.

أمّا المنفرد فالمصلّي مخير بين الإجهاز والإخفات بالتكبيرة؛ لإطلاق الأدلّة^(٦)، خلافاً للجعفي حيث أطلق استحباب رفع الصوت بالتكبيرة، وقد ضعّفه بعضهم^(٧).

(١) الوسائل ٦: ٣٤، ب ١٢ من تكبيرة الإحرام، ح ٤.

(٢) مصباح الفقيه ١١: ٤٨٢. مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٦٧.

(٣) الذكرى ٣: ٢٦١. المدارك ٣: ٣٢٤. الذخيرة: ٢٦٨. مستند الشيعة ٥: ٢٩.

(٤) الوسائل ٦: ٤٠١، ب ٦ من التشهد، ح ٢.

(٥) كشف الغطاء ٣: ١٦٩.

(٦) الدروس ١: ١٦٧. الحقائق ٨: ٣٦. جواهر الكلام ٩: ٢٢٩.

(٧) الذكرى ٣: ٢٦١. المدارك ٣: ٣٢٤. الرياض ٣: ٣٦٥.



ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء إلى أحكام التكرار تارة في الفقه وأخرى في الأصول، نشير إليها إجمالاً فيما يلي :

الأول - التكرار في الفقه :

١ - تكرار المسح في الوضوء :

لا خلاف بين الفقهاء^(٦) في أنّه ليس في المسح في الوضوء تكرار لا وجوباً ولا استحباباً^(٧)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٨)، بل صرّح بعضهم بأنّه بدعة^(٩)؛ للأصل^(١٠)،

تكرار

أولاً - التعريف :

الكّرّ لغةً: بمعنى الرجوع، يقال: كرّر الشيء، إذا أعاده مرّة بعد أخرى، فالتكرار: هو إعادة الشيء مرّة بعد مرّة، أو معاودته مراراً^(١).

وقد استعمله الفقهاء في نفس معناه اللغوي.

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

١ - الإعادة: وهي فعل الشيء ثانياً، تقول: استعدته الشيء، إذا سألته أن يفعله ثانياً، ومنه: إعادة الصلاة^(٢). وهي أخص من التكرار؛ لأنّ التكرار إعادة الشيء مرّة أو مرّات، وهي للمرّة الواحدة^(٣).

٢ - الترجيع: ترجيع الصوت: ترديده في الحلق، يقال: رجّعت الكلام وغيره، أي ردّدته^(٤)، والترجيع ترديد القراءة، ومنه تكرار الأذان، وهو أن يكرّر الشهادتين فيه^(٥).

(١) لسان العرب ١٢: ٦٤. المصباح المنير: ٥٣٠. المنجد: ١٢٢٤.

(٢) المصباح المنير: ٤٣٦. المعجم الوسيط ٢: ٦٣٥. المنجد: ١٠٣٢ - ١٠٣٣.

(٣) معجم الفروق اللغوية: ١٣٨.

(٤) المصباح المنير: ٢٢٠. مجمع البحرين ٢: ٦٧٩. المنجد: ٥٣٥.

(٥) لسان العرب ٥: ١٤٨.

(٦) جواهر الكلام ٢: ٢٨١.

(٧) المقنعة: ٤٦. السرائر ١: ١٠٠. الشرائع ١: ٢٣. جامع المقاصد ١: ٢٣١. جامع المدارك ١: ٤٨.

(٨) الخلاف ١: ٨٠، م ٢٧. التذكرة ١: ٢٠٠. مستند الشيعة: ١٩٢: ٢.

(٩) السرائر ١: ١٠٠.

(١٠) مستند الشيعة ٢: ١٩٢.



وإطلاق الأمر في الكتاب^(١) والسنة^(٢).

(انظر: وضوء)

٢ - تكرار الأذان :

يستحب تكرار الأذان والإقامة للمنفرد إذا أراد الجماعة^(٣)؛ للأصل وإطلاق ما دلّ على استحبابهما^(٤)، ولموثق عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له: نصلي جماعة، هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان والإقامة؟ قال: «لا، ولكن يؤذن ويقيم»^(٥).

(انظر: أذان وإقامة)

٣ - تكرار المس للميّت :

لا يوجب تكرار المس للميّت تكرار الغسل ولو كان الميّت متعدّداً كسائر الأحداث^(٦). (انظر: غسل، مس الميّت)

٤ - تكرار الصلاة :

ذكر الفقهاء تكرار الصلاة في مواضع نذكر منها ما يلي:

الموضع الأوّل - اشتباه الثوب النجس بالطاهر:

لو اشتبه الثوب النجس بالطاهر فالمشهور لزوم تكرار الصلاة في كلّ واحد منهما^(٧)؛ لأنّ المصليّ عالم بطهارة أحدهما فالتكليف به فعليّ ومنجّز، ومقتضى الاحتياط تكرار الصلاة مرّة ثانية بالثوب الآخر^(٨)، ولصحيح صفوان بن يحيى: أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول

(١) قال الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾. المائدة: ٦.

(٢) انظر: الوسائل ١: ٤١٨، ب ٢٥ من الوضوء.

(٣) الاعتبار ٢: ١٣٧. التذكرة ٣: ٦٤. جامع المقاصد ٢: ١٧٣. جواهر الكلام ٩: ٤٩. مستمسك العروة ٥: ٦١٢. مستند العروة (الصلاة) ٢: ٤١٢.

(٤) جواهر الكلام ٩: ٤٩.

(٥) الوسائل ٥: ٤٣٢، ب ٢٧ من الأذان والإقامة، ح ١.

(٦) العروة الوثقى ٢: ١٢، م ١٩. مستمسك العروة ٣: ٤٨٤. تحرير الوسيلة ١: ٥٧، م ٨. التنقيح في شرح

العروة (الطهارة) ٧: ٣٢٤ - ٣٢٥. هداية العباد (الغليباگانی) ١: ٦٢، م ٣١٣.

(٧) الخلاف ١: ٤٨١، م ٢٢٤. الاعتبار ١: ٤٣٨. نهاية الأحكام ١: ٢٨١. كشف اللثام ١: ٤٥٢. جواهر الكلام ٦: ٢٤١. العروة الوثقى ١: ١٩٦، م ٥. مستمسك

العروة ١: ٥٤٦. تحرير الوسيلة ١: ١٠٩، م ٨.

(٨) فقه الصادق ٣: ٤٠٩.



جهات عند فقدان الظن الاجتهادي بالقبلة^(٧)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٨)؛ لمرسل خراش - المنجبر بالإجماع - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك، إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء، كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه»^(٩).

مضافاً إلى موافقتها لأصالة وجوب تحصيل يقين البراءة عن التكليف باستقبال القبلة الواقعية^(١٠).

(١) الوسائل ٣: ٥٠٥، ب ٦٤ من النجاسات، ح ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٥: ١٢٥.

(٣) الذخيرة: ٣٨٤. كشف الغطاء ٢: ١٠٤. رسائل فقهية (النجفي): ١٣٧.

(٤) الوسائل ٨: ٢٧٦، ب ١١ من قضاء الصلوات، ح ١.

(٥) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٥: ١٢٥ - ١٢٦.

(٦) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٥: ١٢٥. وانظر:

العروة الوثقى ١: ٤٢٦ - ٤٢٧، م ٤١. مستمسك العروة

٢: ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٧) المدارك ٣: ١٣٦. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١:

١٦٨. مستمسك العروة ٥: ١٨٥.

(٨) الغنية: ٦٩. المعبر ٢: ٧٠. المنتهى ٤: ١٧٢.

(٩) الوسائل ٤: ٣١١، ب ٨ من القبلة، ح ٥.

(١٠) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٦٨ - ١٦٩.

ولم يدر أيّهما هو، وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيهما جميعاً»^(١١).
(انظر: صلاة، لباس المصلّي)

الموضع الثاني - تكرار الصلاة لمن شكّ في الجهر والإخفات:

المشهور^(١٢) عدم وجوب تكرار الصلاة للشاكّ في الجهر والإخفات^(١٣)؛ للأخبار الواردة فيمن فاتته فريضة لا يدري أيّتها، كمرسلة علي بن أسباط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من نسي صلاة من صلاة يومه واحدة ولم يدر أيّ صلاة هي صلّى ركعتين وثلاثاً وأربعاً»^(١٤). ولم يوجب تكرار الرباعية^(١٥).

وخالف بعضهم؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي وجوب تكرار الصلاة جهراً مرة وإخفاتاً أخرى؛ تحصيلاً للعلم بوجود شرط الصلاة^(١٦).

(انظر: جهر وإخفات)

الموضع الثالث - تكرار الصلاة إلى أربع جهات مع الشكّ في جهة القبلة:

المشهور وجوب تكرار الصلاة إلى أربع



وقيد ابن إدريس الكراهة بالصلاة على الجنائز جماعة^(٩).

والتفصيل في محله.

نعم، خالف بعضهم؛ لو هن الإجماعات، واكتفى بالواحدة؛ لأصالة البراءة^(١٠).

والتفصيل موكول إلى محله.

(انظر: استنبال)

(انظر: صلاة الميت)

الموضع الرابع - تكرار صلاة الميت:

٥ - تكرار الآية في الفريضة وغيرها:

يجوز تكرار الآية في الصلاة، في الفريضة وغيرها^(١١)؛ للأخبار:

منها: ما رواه الزهري - في حديث - قال: كان علي بن الحسين عليه السلام إذا قرأ

يكره تكرار الصلاة على الجنائز وفاقاً للأكثر^(٢)، بل المشهور^(٣)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٤)، جماعة وفردى، من مصل واحد ومتعدد^(٥)؛ لرواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ صلى على جنازة، فلما فرغ جاءه ناس فقالوا: يا رسول الله، لم ندرك الصلاة عليها، فقال: لا يصلى على جنازة مرتين، ولكن ادعوا له»^(٦).

- (١) المختلف ٢: ٨٤-٨٦. الذكرى ٣: ١٨٢. مجمع الفائدة ٢: ٦٧-٦٩. المدارك ٣: ١٣٦.
(٢) الذكرى ١: ٤١١. التنقيح الرائع ١: ٢٥٠. المدارك ٤: ١٨٤.

(٣) المختلف ٢: ٣٠٩. الحقائق ١٠: ٤٤٩.

(٤) الفنية: ١٠٥.

(٥) جواهر الكلام ١٢: ١٠٠.

(٦) الوسائل ٣: ٨٨. ب ٦ من صلاة الجنازة، ح ٢٤.

(٧) جواهر الكلام ١٢: ١٠٠-١٠١.

(٨) الوسائل ٣: ٨٦. ب ٦ من صلاة الجنازة، ح ١٩.

(٩) السرائر ١: ٣٦٠.

(١٠) التذكرة ٣: ١٤٢. الذكرى ٣: ٣١٢. كشف اللثام ٤: ٤٥.

جواهر الكلام ١٠: ١٩. المروة الوثقى ٢: ٥٣٣، م ٤.

مستمسك المروة ٦: ٢٨٥. المنهاج (الخوئي) ١: ١٦٩.

وظاهرها الحرمة إلا أن بعضهم حملها على الكراهة؛ لضعف سندها ومعارضتها للأصل، وإطلاق الأمر بالصلاة في وجهه، ولبعض الأخبار^(٧):

منها: رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وإن كان قد صلي عليه»^(٨).



ومنها: خبر أبي خديجة عنه عليه السلام أيضاً قال: «ما من أحد يحضره الموت إلا وكل به إبليس من شياطينه من يأمره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه، فمن كان مؤمناً لم يقدر عليه، فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حتى يموتوا»^(٧). وفيه دلالة على استحباب التكرار إلى الموت^(٨).

(انظر: احتضار)

٧ - تكرار الولي تلقين الميت بعد الدفن وانصراف الناس:

صرّح جمع من فقهاءنا بأنه يستحبّ لولي الميت أن يكرّر تلقينه الشهادتين والإقرار بالائمة عليهم السلام وتلقينه سائر الاعتقادات الصحيحة، وبالمأثور الوارد

(١) الفاتحة: ٤.

(٢) الوسائل ٦: ١٥١، ب ٦٨ من القراءة في الصلاة، ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ١٥٢، ب ٦٨ من القراءة في الصلاة، ح ٣.

(٤) جواهر الكلام ٤: ١٤.

(٥) كشف اللثام ٢: ١٩٤.

(٦) الوسائل ٢: ٤٥٤، ب ٣٦ من الاحتضار، ح ١.

(٧) الوسائل ٢: ٤٥٥، ب ٣٦ من الاحتضار، ح ٣.

(٨) جواهر الكلام ٤: ١٥.

﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾^(١) يكرّرها حتى يكاد أن يموت^(٢).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلي له أن يقرأ في الفريضة فتمم الآيات فيها التخويف فيبكي ويردد الآيات؟ قال: «يردد القرآن ما شاء، وإن جاءه البكاء فلا بأس»^(٣).

والتفصيل في محله.

(انظر: صلاة، قراءة)

٦ - تلقين المحتضر الشهادتين وتكرارها عليه:

يستحبّ للولي أو مأذونه أو غيرهما مع فقدهما تلقين المحتضر الشهادتين والإقرار بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بلا خلاف فيه^(٤)، بل ادّعي عليه الاتفاق^(٥)؛ للأخبار الكثيرة:

منها: خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حضرت الميت قبل أن يموت فلقنه شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمداً عبده ورسوله»^(٦).



ب - تكرار التلبية :

الواجب من التلبية على المحرم مرة واحدة، إلا أنه يستحب تكرارها والإكثار منها ما استطاع إجماعاً^(٩).

ولقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية معاوية بن عمار أنه قال: «... وأكثر ما استطعت...»^(١٠).

خصوصاً في دبر كل صلاة - فريضة أو نافلة - وعند صعود شرف أو هبوط واد، وعند المنام وعند اليقظة، وعند الركوب، وعند النزول، وفي الأسحار.

في خبر يحيى بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام^(١)، أو جابر بن يزيد عن أبي جعفر عليه السلام^(٢) بعد انصراف الناس عنه، بل ادّعي عليه الإجماع^(٣).

وهذا هو التلقين الثالث - إذ الأول عند الاحتضار والثاني أثناء الدفن - وبه يندفع سؤال منكر ونكير، كما نطقت به الأخبار^(٤).

والظاهر عدم التزام كونه من الولي، بل يكفي بمن يأمره الولي أيضاً.
وتفصيل الكلام يأتي في محله.

(انظر: دفن)

٨ - تكرار الحجّ وأفعاله :

أ - تكرار الحجّ والعمرة :

يستحبّ تكرار الحجّ والعمرة وإدماهما بحسب القدرة^(٥)؛ للروايات^(٦)، كرواية أبي محمد عليه السلام الفراء، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «قال رسول الله ﷺ: تابعوا بين الحجّ والعمرة؛ فإنّهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير^(٧) خبث الحديد»^(٨).

(انظر: حجّ، عمرة)

(١) الوسائل ٣: ٢٠١، ب ٣٥ من الدفن، ح ١.

(٢) الوسائل ٣: ٢٠١، ب ٣٥ من الدفن، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام ٤: ٣٢٤.

(٤) انظر: الوسائل ٣: ٢٠٠، ب ٣٥ من الدفن.

(٥) التحرير ١: ٥٣٥، المدارك ٧: ١٩، العروة الوثقى ٤: ٣٢١، ٥٩٥. مستمسك العروة ١١: ١٢٦. معتمد العروة ٢: ١٦٨.

(٦) انظر: الوسائل ١١: ١٢٣، ب ٤٥ من وجوب الحج.

(٧) الكير: زقّ من جلد أو نحوه يستخدمه الحدّاد وغيره للنفخ في النار لإشغالها. انظر: الصحاح ٢: ٨١١.

(٨) الوسائل ١١: ١٢٣، ب ٤٥ من وجوب الحجّ، ح ١.

(٩) مستند الشيعة ١١: ٣٢١.

(١٠) الوسائل ١٢: ٣٨٢، ٣٨٣، ب ٤٠ من الإحرام، ح ٢.



ب - تكرار الكفارة بتكرار السبب الواحد: ولا يلزم في تكرارها أن تكون بالصورة المعتبرة في انعقاد الإحرام^(١).

(انظر: تلبية)

الأشهر^(٤) - بل المشهور^(٥) - تكرر الكفارة بتكرر السبب الواحد كالصيد والوطء ونحوهما مما لم يفرق الشرع ولا العرف بين اتّحاد المجلس والوقت وتعدّدهما وتخلّل التكفير وعدمه^(٦)، بل ادّعي عليه الإجماع^(٧).

ج - تكرار الحجّ للميت إذا أوصى :

لا يجب تكرار الحجّ إذا أوصى الرجل بأن يحجّ عنه بعد موته إلا إذا علم أو دلّت القرائن على أنّه يريد التكرار^(٢).

(انظر: وصية)

أمّا في غير الصيد والوطء ونحوهما - كالحلق واللبس أو الطيب - فلو تكرر في وقت واحد بحيث يعدّه العرف متّحداً فلا تتكرر الكفارة، وإن وقع في وقتين أو مجلسين بحيث يعدّه العرف متعدّداً تكررت الكفارة. وتفصيل الكلام موكول إلى محله.

٩ - تكرار الكفارة في الحجّ :

تطرّق الفقهاء لتكرار الكفارة في الحجّ في موارد نذكر منها ما يلي :

أ - تكرار الكفارة إذا اجتمعت أسباب مختلفة :

لا خلاف في تكرار الكفارة إذا اجتمعت أسباب مختلفة له في الحجّ كالصيد ولبس المخيط للرجال وتقليم الأظفار والطيب، فيلزم عن كلّ واحد كفارة، بل عليه الإجماع بقسميه؛ لقاعدة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب، سواء فعل ذلك في وقت واحد أو وقتين، كفرّ عن الأوّل أو لم يكفرّ؛ لوجود المقتضي وانتفاء المسقط^(٣).

(انظر: كفّارات)

(١) التنبصرة: ٧٣. النذكرة ٧: ٢٥٣. الدروس ١: ٣٤٨.

الحدائق ١٥: ٩٥. العروة الوثقى ٤: ٦٧٠، م ٢٢.

(٢) كلمة التقوى ٣: ١٢٣.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ٤٣١. وانظر: كشف اللثام ٦: ٤٨٧.

الحدائق ١٥: ٥٤٨.

(٤) الرياض ٧: ٤٣٢.

(٥) المدارك ٨: ٤٥١. الحدائق ١٥: ٥٤٨.

(٦) جواهر الكلام ٢٠: ٤٣١. دليل الناسك: ٥٠٢.

(٧) الانتصار: ٢٥٢.



١٠ - تكرار الكفارة في الظهار :

المشهور بين فقهاءنا تكرر الكفارة بتكرر الوطء في الظهار، بل لا خلاف معتد به؛ لصدق الوطء قبل التكفير على كل منها، والأصل عدم التداخل^(١)، ولخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا وقع المرة الثانية قبل أن يكفر فعليه كفارة أخرى، ليس في هذا اختلاف»^(٢).

نعم، ذهب بعضهم إلى أنه إن كفر عن الوطء الأول لزمه التكفير عن الثاني وإلا فلا^(٣). والتفصيل موكل إلى محلّه.

(انظر: ظهار)

١١ - تكرار ما يوجب الحد :

أ - تكرار الزنى :

المشهور^(٤) أنه لو تكرر الزنى من الحرّ غير المحصن - ولو امرأة - أقيم عليه الحد ثلاث مرّات ثم يقتل في الرابعة، بل ادّعي عليه الإجماع^(٥)؛ لموتّق أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً ويقتل في الرابعة...»^(٦).

وذهب بعضهم إلى أنه يقتل في الثالثة إذا أقيم عليه الحد مرّتين^(٧)، بل ادّعي عليه

الإجماع^(٨) أيضاً؛ لصحيح يونس عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرّتين قتلوا في الثالثة»^(٩).

وفي الزنى المتكرر من الحرّ أو المملوك بامرأة واحدة أو بنساء في يوم واحد أو في أيام حدّ واحد وإن كثر إذا لم يكن قد أقيم عليه الحدّ على المشهور بين فقهاءنا^(١٠).

وتكرار الإقرار بالزنى أربع مرّات في أربعة مجالس يوجب الحدّ أيضاً^(١١)؛

(١) جواهر الكلام ٣٣: ١٣٧. وانظر: الخلاف ٤: ٥٣٥، م ٢٠. المهذب ٢: ٢٩٩. المختلف ٧: ٤٢٥. المسالك ٩: ٥٠٣. الحقائق ٢٥: ٦٧٦. الرياض ١١: ٢١٠. فقه الصادق ٢٣: ١٦٦.

(٢) الوسائل ٢٢: ٣٢٨، ب ١٥ من الظهار، ح ١.
(٣) الوسيلة: ٣٣٥. كشف اللثام ٨: ٢٥٥ - ٢٥٦.
(٤) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٣٣١.
(٥) الانتصار: ٥١٩. الفتنى: ٤٢١.
(٦) الوسائل ٢٨: ١٩، ب ٥ من مقدّمات الحدود، ح ٢.
(٧) المقنع: ٤٣٩ - ٤٤٠. نقله عن علي بن بابويه في المختلف ٩: ١٥٥.
(٨) السرائر ٣: ٤٤٢.
(٩) الوسائل ٢٨: ١٩، ب ٥ من مقدّمات الحدود، ح ١.
(١٠) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٣٣٣ - ٣٣٤.
(١١) انظر: النهاية: ٧٢٧. المسالك ١٤: ٣٦١. جواهر الكلام ٢٨٠: ٢٨٠. فقه الصادق ٢٥: ٣٨٨.



لرواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام:
«... ولا يرجم الزاني حتى يقر أربع
مرّات»^(١). (انظر: حدود)

الثاني - التكرار في الأصول :

تعرّض الأصوليون للتكرار في مسائل
إليك بعضها فيما يلي :

ب - تكرار شرب الخمر :

المسألة الأولى - دلالة صيغة إفعل على
المرة أو التكرار :

المشهور أنّ تكرار شرب الخمر
للمحدود في الأولى والثانية يوجب القتل
في الثالثة^(٢)؛ لرواية يونس المتقدمة .

المشهور أنّ صيغ الأوامر لا تقتضي
المرة ولا التكرار، بل العقل هو الذي يحكم
بالاكتفاء بالمرة في مورد وعده في آخر،
ولو من جهة اختلاف المراد من الصيغ
حسب اختلاف المقامات؛ لأنّ الصيغ لا
تدلّ بهيئتها ولا بمادتها على المرة أو
التكرار، ولا تدلّ على أكثر من طلب نفس
الطبيعة، ويكون المطلوب صرف وجود
الشيء بلا قيد ولا شرط .

نعم، خالف بعضهم وقال: يقتل في
الرابعة^(٣).

ولو كرّر شرب المسكر ولم يتخلّل حدّ
بينها كفى حدّ واحد بلا خلاف؛ للأصل
والعمومات^(٤).

(انظر: حدود)

١٢ - تكرار الأيمان في القسامة :

جوّز الفقهاء تكرار الأيمان في القسامة
إذا نقص عددهم حتى يستوفي العدد؛
وذلك بعد ثبوت اللوث وحلف المدّعي .

ولو لم يكن له قوم أو كانوا فامتنعوا
كرّر المدّعي الحلف خمسين يمينا بعد
الوعظ^(٥). والتفصيل في محلّه .

(انظر: قسامة)

(١) الوسائل ٢٨: ٢٥١، ب ٣ من حدّ السرقة، ح ٦.

(٢) انظر: الانتصار: ٥٢٠. جوابات المسائل الموصليات
الثالثة (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٥٠. الرائر
٣: ٤٧٧. المهذب البارع ٥: ٨١ - ٨٣. المسالك ١٤:
٤٦٥. جواهر الكلام ٤١: ٤٦١. جامع المدارك ٧:
١٢٩.

(٣) المقنع: ١٠٤. الخلاف ٥: ٤٧٣، م ١. المبسوط ٥:
٤٠١.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٤٦٢.

(٥) انظر: القواعد ٣: ٦١٧ - ٦١٨. الإيضاح ٤: ٦١٤.

مجمع الفائدة ١٤: ١٩٦. كشف اللثام ١١: ١٣٠.



نعم، هو ينطبق قهراً على أول وجوداته^(١).

واحتج القائلون بالتكرار بوجوه:

أحدها: أنه لو لم تكن الصيغة في الأمر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة، وقد تكرر قطعاً.

وأجيب عنه بمنع الملازمة؛ إذ لعل التكرار إنما فهم من دليل آخر.

الثاني: أن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر، قياساً عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب.

وأجيب عنه بوجهين:

١ - أنه قياس في اللغة، وهو باطل.

٢ - أن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو إنما يكون بانتفائها في جميع الأوقات، والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بالمرة.

الثالث: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، والنهي يمنع عن المنهي عنه دائماً، فيلزم التكرار في الأمور به.

وأجيب بأن النهي الذي في ضمن الأمر يتفرع على الأمر الذي هو في ضمنه، فإن

كان دائماً فداًئماً، وإن كان في وقت ففي وقت، مثلاً: الأمر بالحركة دائماً يقتضي المنع من السكون دائماً، والأمر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها خاصة لا دائماً، وهذا لو سلم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو تخصيصه بالضد العام وإرادة الترك، وإلا فلا علاقة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

واحتج القائلون بالمرة بقول السيد لعبده: (ادخل الدار)، فدخلها مرة، فإنه يعدّ ممثلاً عرفاً، ولو كان للتكرار لما عدّ ممثلاً.

وأجيب عنه بأنه صار ممثلاً؛ لأنّ الأمور به - وهو الحقيقة - حصل بالمرة، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرة بخصوصها^(٢).

المسألة الثانية - ورود الأمر بعد الأمر للتأكيد لا للتكرار:

ذهب الأصوليون إلى أن مقتضى إطلاق

(١) انظر: مقالات الأصول ١: ٢٤٩. فوائد الأصول ١ - ٢.

٢٤١. أصول الفقه (المظفر) ١: ٧٤ - ٧٥.

(٢) معالم الدين (قسم الأصول): ٥٣ - ٥٥. وانظر:

مقالات الأصول ١: ٢٤٩ - ٢٥٤. نهاية الأفكار ١ - ٢.

٢١١ - ٢١٥.



العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة^(٣).

والتفصيل في جميع هذه المسائل موكول إلى علم الأصول.

تكريم

(انظر: إكرام)

المادة هو التأكيد، فإنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرّتين من دون أن يجيء تقييد لها في البين ولو كان يمثل (مرّة أخرى) كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده إلّا أنّ الظاهر هو انسياق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد^(١).

المسألة الثالثة - تكرار العبادة عند دوران الشيء بين كونه شرطاً أو مانعاً:

تكسب

(انظر: اكتساب)

اختلف الأصوليون عند الشكّ في كون الشيء شرطاً أو مانعاً في المأمور به، فذهب بعضهم^(٢) إلى الاحتياط بتكرار العبادة؛ لأنّ ذلك من دوران الأمر بين المتباينين مع التمكن من الموافقة القطعية.

تكفل

(انظر: كفالة، لقيط، يتيم)

وقد يرجّح القول بالتخير بناء على أصالة البراءة مع الشكّ في الشرطية والجزئية؛ لأنّ المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل والترك ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قاذحة؛ لأنّها لا تتعلّق بالعمل؛ لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع

(١) حقائق الأصول ١: ٣٤٣. وانظر: متقى الأصول ٢:

٥١٧ - ٥١٨.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٦١.

(٣) فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٤٠٠ - ٤٠١.



مصادر التحقيق

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الآيات البينات: محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، ط / دار المرتضى - بيروت.
- ٣ - الاثنا عشرية في الصلاة اليومية: محمد بن الحسين بن عبد الصمد الهمداني العاملي، الشيخ البهائي، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق.
- ٤ - الاجتهاد والتقليد: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عج)، - قم، سنة ١٣٧٦ هـ. ش = ١٤١٨ هـ. ق.
- ٥ - الاجتهاد والتقليد (آخر كتاب نهاية الأفكار): محمد تقي البروجردي النجفي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم.
- ٦ - الاجتهاد والتقليد: مرتضى بن محمد الأردكاني، ط / المرحوم المؤلف - قم، سنة ١٤٠٢ هـ. ق.
- ٧ - أبعاد التقارير: تقرير بحث الميرزا محمد حسين النائيني، بقلم السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مؤسسة صاحب الأمر - قم، سنة ١٤١٩ هـ. ق.
- ٨ - أحكام النساء (مصنفات الشيخ المفيد): محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق.
- ٩ - إرشاد الأذهان: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق.
- ١٠ - الاستبصار: محمد بن الحسن الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة ١٣٩٠ هـ. ق.
- ١١ - إشارة السبق: علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق.
- ١٢ - إصباح الشيعة: قلب الدين محمد بن الحسين البيهقي الكيدري، ط / مؤسسة الإمام الصادق (عج) - قم، سنة ١٤١٦ هـ. ق.



- ١٣ - أصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة (موسوعة الإمام الفاضل للنكراني): ط / مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام - قم، سنة ١٤٣٠ هـ. ق = ١٣٨٨ هـ. ش.
- ١٤ - أصول الفقه: محمد رضا المظفر، ط / نشر دانش إسلامي - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق .
- ١٥ - الأعلمية وأثرها في التقليد (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام): السيد كاظم الحائري، ط / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - قم، ١٤٢٩ هـ. ق = ٢٠٠٨ م.
- ١٦ - إقبال الأعمال: السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاروس، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق = ١٣٧٦ هـ. ش.
- ١٧ - الاقتصاد: محمد بن الحسن الطوسي، ط / دار الأضواء - بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ. ق = ١٩٨٦ م.
- ١٨ - الأقطاب الفقهية: محمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي، ابن أبي جمهور، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .
- ١٩ - الألفية والثقلية: محمد بن مكي العاملي، الشهيد الأول، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق .
- ٢٠ - الأمالي: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة البعثة - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ٢١ - الانتصار: السيد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق .
- ٢٢ - أنوار الأصول: تقرير بحث ناصر مكارم الشيرازي، بقلم أحمد المقدسي، ط / مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - قم، سنة ١٤٢٨ هـ. ق.
- ٢٣ - أوائل المقالات (مصنّفات الشيخ المفيد): محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق .
- ٢٤ - إيضاح الفوائد: محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، فخر المحققين، ط / مؤسسة كوشانپور وإسماعيليان - طهران، سنة ١٣٨٨ هـ. ق .
- ٢٥ - بحار الأنوار: محمد باقر المجلسي، ط / مؤسسة الوفاء - بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ. ق = ١٩٨٣ م.



- ٢٦ - **البحر المحيط**: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ط / دار المكتبة العلمية - بيروت، سنة ١٤٢١ هـ. ق = ٢٠٠٠ م.
- ٢٧ - **بحوث في الأصول**: محمد حسين الأصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق .
- ٢٨ - **بحوث في شرح العروة الوثقى**: الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ط / إسماعيليان - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق .
- ٢٩ - **بحوث في علم الأصول**: تقرير بحث الشهيد السيد محمد باقر الصدر، بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ط / مركز الغدير للدراسات الإسلامية - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق = ١٩٩٧ م.
- ٣٠ - **البيان**: محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الأول، ط / بنياد فرهنگي الإمام المهدي عليه السلام - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق .
- ٣١ - **البيع**: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ١٣٨٤ هـ. ش.
- ٣٢ - **تاج العروس**: محمد مرتضى الزبيدي، ط / دار مكتبة الحياة - بيروت، سنة ١٣٠٦ هـ. ق .
- ٣٣ - **تبصرة المتعلمين**: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، سنة ١٤١١ هـ. ق = ١٩٩٠ م .
- ٣٤ - **التبيان**: محمد بن الحسن الطوسي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٣٥ - **تحرير الأحكام**: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، سنة ١٤٢٠ هـ. ق .
- ٣٦ - **تحرير المجلة**: محمد حسين كاشف الغطاء، ط / المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية - قم، سنة ١٤٢٢ هـ. ق .
- ٣٧ - **تحرير الوسيلة**: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٦ هـ. ق .
- ٣٨ - **التحفة السنية**: عبد الله بن نور الدين الجزائري، ط / مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، سنة ١٤٢٧ هـ. ق = ٢٠٠٦ م.
- ٣٩ - **تذكرة الفقهاء**: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق ، والطبعة الحجرية.



- ٤٠ - **التعادل والترجيح**: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (ق.س)، قم، سنة ١٣٨٤ هـ.ش.
- ٤١ - **تعليقات على العروة**: السيد كاظم الحائري، ط / مخطوط .
- ٤٢ - **تعليقة على معالم الأصول**: السيد علي الموسوي القزويني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٢ هـ.ق .
- ٤٣ - **تفسير العياشي**: محمد بن مسعود بن عياش، ط / المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.
- ٤٤ - **التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري (عليه السلام)**، ط / مهر - قم، سنة ١٤٠٩ هـ.
- ٤٥ - **تفسير نور الثقلين**: عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، ط / مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، سنة ١٤٢٢ هـ.ق = ٢٠٠١ م.
- ٤٦ - **تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد)**: محمد فاضل اللكراني، ط / مهر - قم، سنة ١٣٩٩ هـ.ق .
- ٤٧ - **تفصيل الشريعة (القصاص)**: محمد فاضل اللكراني، ط / مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام) - قم، سنة ١٤٢١ هـ.ق .
- ٤٨ - **تفصيل الشريعة (النكاح)**: محمد فاضل اللكراني، ط / مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام) - قم، سنة ١٤٢١ هـ.ق .
- ٤٩ - **التقليد (تراث الشيخ الأعظم)**: مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٥ هـ.ق .
- ٥٠ - **تلخيص المرام**: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٢ هـ.ق .
- ٥١ - **تمهيد القواعد**: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - خراسان، سنة ١٤١٦ هـ.ق = ١٣٧٤ هـ.ش.
- ٥٢ - **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر**: أبي الحسن وزّام بن أبي فراس المالكي الاثري، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة ١٣٦٨ هـ.ش.
- ٥٣ - **تنقيح الأصول**: تقرير بحث السيد روح الله الموسوي الخميني، بقلم حسين التقوي الاشتهاردي، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (ق.س)، قم، سنة ١٤١٨ هـ.ق = ١٣٧٦ هـ.ش.



- ٥٤ - التنقيح الرائع: مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٤ هـ. ق .
- ٥٥ - التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد): تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، ط / دار الهادي - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .
- ٥٦ - تنقيح مباني العروة (الطهارة): الميرزا جواد التبريزي، ط / دار الصديقة الشهيدة عليها السلام - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ١٣٨٣ هـ. ش.
- ٥٧ - تهذيب الأحكام: محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة ١٣٩٠ هـ. ق .
- ٥٨ - تهذيب الأصول: تقرير بحث السيّد روح الله الموسوي الخميني، بقلم جعفر السبحاني التبريزي، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام - قم، سنة ١٤٢٣ هـ. ق = ١٣٨١ هـ. ش.
- ٥٩ - توضيح المسائل (المراجع): ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٣٧٨ هـ. ش.
- ٦٠ - جامع السعادات: محمّد مهدي النراقي، ط / مؤسسة إسماعيليان - قم.
- ٦١ - جامع الشتات: الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مؤسسة كيهان - طهران، سنة ١٣٧١ هـ. ش.
- ٦٢ - الجامع للشرائع: يحيى بن سعيد الحلّي، ط / مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق .
- ٦٣ - جامع المدارك: السيّد أحمد الخوانساري، ط / مؤسسة إسماعيليان - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق = ١٣٦٤ هـ. ش .
- ٦٤ - الجامع العباسي: محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الهمداني العاملي، البهائي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٣٨٦ هـ. ش.
- ٦٥ - جامع المسائل: محمّد تقي البهجت، ط / اعتماد - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ١٣٨٤ هـ. ش.
- ٦٦ - جامع المقاصد: علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقّق الثاني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق .
- ٦٧ - جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى): السيّد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق .
- ٦٨ - جواهر الفقه: عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١١ هـ. ق .
- ٦٩ - جواهر الكلام: محمّد حسن النجفي، ط / دار إحياء التراث - بيروت، ودار الكتب الإسلامية - طهران.



- ٧٠ - حاشية الإرشاد (حياة المحقق الكركي): علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني، ط / منشورات الاحتجاج - قم، سنة ١٤٢٣ هـ. ق.
- ٧١ - حاشية الشرائع (حياة المحقق الكركي): علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني، ط / منشورات الاحتجاج - قم، سنة ١٤٢٣ هـ. ق.
- ٧٢ - حاشية مجمع الفائدة والبرهان: محمد باقر الوحيد البهبهاني، ط / مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق.
- ٧٣ - حاشية المصداق: محمد باقر الوحيد البهبهاني، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم، سنة ١٤٢٠ هـ. ق.
- ٧٤ - حاشية المكناس: محمد حسين الأصفهاني، ط / العلمية - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق.
- ٧٥ - الحجج: تقرير بحث السيد محمود الحسيني الشاهرودي، بقلم إبراهيم جناتي، ط / القضاء - النجف الأشرف، سنة ١٣٨٢ هـ. ق = ١٩٦٢ م.
- ٧٦ - الحدائق الناضرة: يوسف البحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق.
- ٧٧ - الحدود والحقائق (وسائل الشريفة المرتضى): السيد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق.
- ٧٨ - حدود الشريعة: محمد آصف المحسني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٩ هـ. ق = ١٣٨٧ هـ. ش.
- ٧٩ - حقائق الأصول: السيد محسن الحكيم الطباطبائي، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق.
- ٨٠ - حقيقة التقليد وحالاته (مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)): السيد كاظم الحائري، ط / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٩ هـ. ق = ٢٠٠٨ م.
- ٨١ - الخلاف: محمد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١١ هـ. ق.
- ٨٢ - الخلل في الصلاة: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام) - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ١٣٨٤ هـ. ش.



- ٨٣ - الدر المنضود: تقرير بحث السيد محمد رضا الكلبايكاني، بقلم علي الكريمي الجهرمي، ط / دار القرآن الكريم - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ٨٤ - الدروس الشرعية: محمد بن مكي العاملي، الشهيد الأول، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ٨٥ - دروس في علم الأصول: الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ط / المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر - قم، سنة ١٤٢١ هـ. ق = ١٣٧٩ هـ. ش.
- ٨٦ - دعائم الإسلام: النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، ط / دار المعارف - القاهرة.
- ٨٧ - دليل الناسك: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / مؤسسة المنار - قم، سنة ١٤١٦ هـ. ق = ١٩٩٥ م.
- ٨٨ - دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام): جعفر الساعدي، ط / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ٢٠٠٥ م.
- ٨٩ - ذخيرة المعاد: محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، حجرية.
- ٩٠ - الذريعة إلى أصول الشريعة: السيد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / انتشارات دانشگاه طهران - طهران، سنة ١٣٤٦ هـ. ش .
- ٩١ - الذريعة إلى مكارم الشريعة: الراغب الأصفهاني، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ. ق = ١٩٨٠ م.
- ٩٢ - ذكرى الشيعة: محمد بن مكي العاملي، الشهيد الأول، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، سنة ١٤١٩ هـ. ق .
- ٩٣ - الرأي السديد: تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم ميرزا غلام رضا عرفانيان، ط / العلمية - قم، سنة ١٤١١ هـ. ق.
- ٩٤ - رجال النجاشي: أحمد بن علي بن أحمد بن العباس، النجاشي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٧ هـ. ق .



٩٥ - رسائل الشهيد الثاني: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٢ هـ. ق = ١٣٨٠ هـ. ش.

٩٦ - رسائل فقهية: محمد حسن النجفي، ط / مخطوط.

٩٧ - رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق.

٩٨ - رسالة في الاجتهاد والتقليد (ضمن كتاب البيع): محمد علي الأراكي، ط / إسماعيليان - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق.

٩٩ - رسالة في التقية (رسائل المحقق الكركي): علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق.

١٠٠ - رسالة توضيح المسائل: محمد تقي البهجت، ط / شفق - قم.

١٠١ - الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي): علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق.

١٠٢ - روض الجنان: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٢ هـ. ق = ١٣٨٠ هـ. ش.

١٠٣ - الروضة البهية: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ. ق، ومكتبة الداوري - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق.

١٠٤ - روضة المتقين: محمد تقي المجلسي، ط / بنياد فرهنگ إسلامي - قم، سنة ١٣٩٩ هـ. ق.

١٠٥ - رياض السالكين: السيد علي خان الحسيني الحسني المدني الشيرازي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق.

١٠٦ - رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: السيد علي الطباطبائي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق.



- ١٠٧ - زبدة الأصول: محمد بن حسين بن عبد الصمد العاملي، الشيخ البهائي، ط / زيتون - قم، سنة ١٤٢٣ هـ. ق = ١٣٨١ هـ. ش.
- ١٠٨ - زبدة البيان: أحمد بن محمد، المقدس الأردبيلي، ط / انتشارات مؤمنين - قم، سنة ١٤٢١ هـ. ق = ١٣٧٨ هـ. ش.
- ١٠٩ - الزكاة (تراث الشيخ الأعظم): مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق.
- ١١٠ - السرائر: محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق.
- ١١١ - السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط / دار المعرفة - بيروت، سنة ١٤١٣ هـ. ق = ١٩٩٢ م.
- ١١٢ - شرائع الإسلام: نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي، ط / الآداب - النجف الأشرف، سنة ١٣٨٩ هـ. ق = ١٩٦٩ م.
- ١١٣ - شرح أصول الكافي: محمد صالح المازندراني، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٤٢١ هـ. ق = ٢٠٠٠ م.
- ١١٤ - شرح الألفية (رسائل المحقق الكركي): علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقق الثاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق.
- ١١٥ - شرح العروة الوثقى: مرتضى بن عبد الكريم الحائري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق.
- ١١٦ - شرح القواعد: جعفر بن خضر الجناحي، كاشف الغطاء، ط / سعيد بن جبير - قم، سنة ١٤٢٢ هـ. ق = ٢٠٠٢ م، والنسخة المخطوطة.
- ١١٧ - الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، ط / دار العلم للملايين - بيروت، سنة ١٤٠٧ هـ. ق = ١٩٨٧ م.
- ١١٨ - الصحيفة السجادية: الإمام السجاد زين العابدين، علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٣٧٤ هـ. ش.
- ١١٩ - صراط النجاة: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي، ط / نشر برگزيده - قم، سنة ١٤١٦ هـ. ق.
- ١٢٠ - الصلاة (تراث الشيخ الأعظم): مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٢ هـ. ق.



- ١٢١ - الصلاة: تقرير بحث الميرزا محمد حسين النائيني، بقلم الشيخ محمد تقي الآملي، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم.
- ١٢٢ - طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية (مجلة فقه أهل البيت عليه السلام): السيد كاظم الحائري، ط / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٩ هـ. ق = ٢٠٠٨ م.
- ١٢٣ - العدة في أصول الفقه: محمد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة البعثة - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق = ١٣٧٦ هـ. ش.
- ١٢٤ - العروة الوثقى: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢١ هـ، وطبعة المكتبة العلمية الإسلامية القديمة.
- ١٢٥ - عوالي اللآلي: محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور، ط / مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم، سنة ١٤٠٣ هـ. ق = ١٩٨٣ م، ودار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٤٢٠ هـ. ق = ٢٠٠٩ م.
- ١٢٦ - العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط / مؤسسة دار الهجرة - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق .
- ١٢٧ - غاية المراد: محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الأول، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ١٢٨ - غاية المسؤول في علم الأصول: السيد محمد حسين الشهرستاني، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم.
- ١٢٩ - غاية المرام: مفلح بن حسن الصيمري البحراني، ط / دار الهادي - بيروت، سنة ١٤٢٠ هـ. ق .
- ١٣٠ - غنائم الأيام: الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق = ١٣٧٦ هـ. ش.
- ١٣١ - غنية النزوع: السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ١٣٢ - غنية النزوع (قسم الأصولين): السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق .
- ١٣٣ - الفتاوى الميسرة: تقرير بحث السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد عبد الهادي محمد تقي الحكيم، ط / مكتبة فلك، مدين - قم، سنة ١٤٢٨ هـ. ق = ٢٠٠٧ م.
- ١٣٤ - الفتاوى الواضحة: الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ط / دار التعارف للمطبوعات - بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ. ق = ١٩٨٣ م.



- ١٣٥ - فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم): مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٩ هـ. ق .
- ١٣٦ - الفصول الغروية في الأصول الفقهية: محمد حسين الغروي الأصفهاني، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، حجرية.
- ١٣٧ - فقه الرضا = الفقه الرضوي = الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام : ط / المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد، سنة ١٤٠٦ هـ. ق .
- ١٣٨ - فقه الشيعة: تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي، ط / بنگوئن، وبپام.
- ١٣٩ - فقه الصادق: السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، ط / مؤسسة دار الكتاب - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ١٤٠ - فلاح السائل ونجاح المسائل: السيد رضي الدين علي بن موسى، ابن طاووس.
- ١٤١ - فوائد الأصول: تقرير بحث محمد حسين الغروي النائيني، بقلم محمد علي الكاظمي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٦ هـ. ق .
- ١٤٢ - فوائد الأصول: محمد كاظم، الآخوند الخراساني، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، سنة ١٤٠٧ هـ. ق .
- ١٤٣ - الفوائد المدنية: محمد أمين الأستريآبادي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٤ هـ. ق .
- ١٤٤ - القاموس الفقهي: حسين مرعي، ط / دار المجتبى - بيروت، سنة ١٤١٣ هـ. ق = ١٩٩٢ م.
- ١٤٥ - القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٤١٢ هـ. ق = ١٩٩١ م.
- ١٤٦ - القضاء في الفقه الإسلامي: السيد كاظم الحائري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق .
- ١٤٧ - قواعد الأحكام: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق .
- ١٤٨ - القواعد الفقهية: السيد محمد حسن البجنوردي، ط / انتشارات دليل ما - قم، سنة ١٤١٩ هـ. ق = ١٣٧٧ هـ. ش، ومطبعة الهادي.



- ١٤٩ - القواعد الفقهية: ناصر مكارم الشيرازي، ط / مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام - قم، سنة ١٣٧٩ هـ. ش.
- ١٥٠ - القواعد والفوائد: محمد بن مكي العاملي، الشهيد الأول، ط / مكتبة المفيد - قم.
- ١٥١ - القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مؤسسة السيّد المعصومة عليها السلام - قم، سنة ١٤٣٠ هـ. ق = ١٣٨٨ هـ. ش = ٢٠٠٩ م، ومؤسسة دار إحياء الكتب الإسلامية.
- ١٥٢ - الكافي: محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة ١٣٦٧ هـ. ش، ودار صعب ودار التعارف - بيروت.
- ١٥٣ - الكافي في الفقه: تقي الدين بن نجم الدين بن عبيد الله الحلبي، أبو الصلاح، ط / مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - اصفهان، سنة ١٤٠٣ هـ. ق.
- ١٥٤ - كشف الرموز: زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، الفاضل الآبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق.
- ١٥٥ - كشف الغطاء: جعفر بن خضر الجناحي، كاشف الغطاء، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٢ هـ. ق = ١٣٨٠ هـ. ش.
- ١٥٦ - كشف اللثام: محمد بن الحسن الأصفهاني، الفاضل الهندي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٠ هـ. ق.
- ١٥٧ - كفاية الأحكام: محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٣ هـ. ق.
- ١٥٨ - كفاية الأصول: محمد كاظم، الآخوند الخراساني، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق.
- ١٥٩ - كلمة التقوى: محمد أمين زين الدين، ط / مهر - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق.
- ١٦٠ - كنز العرفان: المقداد بن عبد الله السيوري الحلبي، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران، سنة ١٣٧٣ هـ. ش.
- ١٦١ - لسان العرب: ابن منظور الإفريقي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ١٤٠٨ هـ. ق = ١٩٨٨ م، و ط / دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت، سنة ١٤١٧ هـ. ق = ١٩٩٧ م.



- ١٦٢ - اللمعة الدمشقية: محمد بن مكي العاملي، الشهيد الأول، ط / مؤسسة فقه الشيعة - بيروت، سنة ١٤١٠ هـ. ق = ١٩٩٠ م، ودار التراث الإسلامية.
- ١٦٣ - لوامع صاحبقراني المشتهر بـ (شرح الفقيه): محمد تقي المجلسي، ط / مؤسسة إسماعيليان - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ١٦٤ - مباحث الأصول: تقرير بحث الشهيد السيد محمد باقر الصدر، بقلم السيد كاظم الحسيني الحائري، ط / دار البشير - قم، سنة ١٤٢٥ هـ. ق ، ومؤسسة إسماعيليان، ومكتب الإعلام الإسلامي.
- ١٦٥ - مبادئ الوصول إلى علم الأصول: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي، ط / دار الأضواء - بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ. ق = ١٩٨٦ م.
- ١٦٦ - مباني العروة الوثقى (النكاح): تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمد تقي الخوئي، ط / منشورات مدرسة دار العلم - النجف الأشرف، سنة ١٤٠٤ هـ. ق = ١٩٨٤ م.
- ١٦٧ - مباني الأحكام (الاجتهاد والتقليد): مرتضى بن عبد الكريم الحائري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ١٣٨٤ هـ. ش.
- ١٦٨ - مباني تكملة المنهاج: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مطبعة الآداب - النجف الأشرف .
- ١٦٩ - مباني منهاج الصالحين: السيد تقي الطباطبائي القمي، ط / منشورات قلم الشرق - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ٢٠٠٥ م.
- ١٧٠ - المبسوط: محمد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٨ هـ. ق .
- ١٧١ - متشابه القرآن ومختلفه: محمد بن علي بن شهر آشوب، ط / انتشارات بيدار - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .
- ١٧٢ - مجمع الأفكار ومطروح الأنظار: تقرير بحث الميرزا هاشم الآملي، بقلم محمد علي الاسماعيل پور، ط / العلمية - قم سنة ١٣٩٥ هـ. ق.
- ١٧٣ - مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي، ط / مؤسسة البعثة - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ١٧٤ - مجمع البيان: الفضل بن الحسن الطبرسي، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٣ هـ. ق .



- ١٧٥ - مجمع الفائدة والبرهان: أحمد بن محمد، المقدّس الأردبيلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق = ١٣٦٤ هـ. ش.
- ١٧٦ - محاضرات في أصول الفقه: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم محمد إسحاق الفياض، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٩ هـ. ق .
- ١٧٧ - المحاضرات: تقرير بحث السيّد محمد المحقق الداماد، بقلم السيّد جلال الدين الطاهري، ط / كيميا - اصفهان، سنة ١٣٨٢ هـ. ش.
- ١٧٨ - المحجة البيضاء: محمد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم.
- ١٧٩ - المحرر (الرسائل العشر): أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق .
- ١٨٠ - المحكم في أصول الفقه: السيّد محمد سعيد الحكيم، ط / مؤسسة المنار - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق = ١٩٩٤ م.
- ١٨١ - المختصر النافع: نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / دار الأضواء - بيروت، سنة ١٤٠٥ هـ. ق = ١٩٨٥ م.
- ١٨٢ - مختلف الشيعة: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلّامة الحلّي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق = ١٣٧٥ هـ. ش.
- ١٨٣ - مدارك العروة: علي پناه الاشتهاري، ط / دار الأسوة - طهران، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ١٨٤ - مدارك الأحكام: السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .
- ١٨٥ - مرآة العقول: محمد باقر المجلسي، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة ١٤٠٥ هـ. ق = ١٣٦٣ هـ. ش.
- ١٨٦ - المراسم في الفقه الإمامي: حمزة بن عبد العزيز الديلمي، ط / منشورات حرمين - قم، سنة ١٤٠٤ هـ. ق، ودار الزهراء.
- ١٨٧ - المسائل الواضحة: محمد علي الأراكي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق = ١٣٧٣ هـ. ش.



- ١٨٨ - مسالك الأفهام: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق.
- ١٨٩ - مسالك الأفهام: محمد جواد شمس الدين الكاظمي، فاضل الجواد، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران، سنة ١٣٦٥ هـ. ش.
- ١٩٠ - مسألة في العمل مع السلطان (رسائل الشريف المرتضى): السيد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم - قم، ١٤٠٥ هـ. ق.
- ١٩١ - مستدرك الوسائل: الميرزا حسين النوري الطبرسي، ط / مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، سنة ١٤٠٧ هـ. ق.
- ١٩٢ - مستمسك العروة الوثقى: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٩٣ - مستند الشيعة: أحمد بن محمد مهدي النراقي، ط / مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - مشهد، سنة ١٤١٥ هـ. ق.
- ١٩٤ - مستند العروة الوثقى (الصلاة): تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / العلمية - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق.
- ١٩٥ - مستند العروة الوثقى (الصوم): تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / مدرسة دار العلم - قم، سنة ١٣٦٥ هـ. ش.
- ١٩٦ - مصباح الأصول: تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، ط / مكتبة الداوري - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق.
- ١٩٧ - مصباح الشريعة: المنسوب للإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، ط / مؤسسة الأعلمي - بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ. ق = ١٩٨٠ م.
- ١٩٨ - مصباح الفقاهاة: تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم محمد علي التوحيد، ط / مؤسسة أنصاريان - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق = ١٩٩٦ م.



- ١٩٩ - مصباح الفقيه: آغا رضا بن محمد هادي الهمداني، ط / مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، سنة ١٤٣٢ هـ. ق = ٢٠١١ م، ومؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، والحجرية.
- ٢٠٠ - مصباح الكفعمي: تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد بن صالح العاملي، الكفعمي، ط / منشورات الرضي - زاهدي.
- ٢٠١ - مصباح المتهجد: محمد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة فقه الشيعة - قم، سنة ١٤١١ هـ. ق = ١٩٩١ م.
- ٢٠٢ - مصباح المنهاج (الطهارة): السيد محمد سعيد الحكيم، ط / مؤسسة المنار - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق = ١٩٩٦ م، و ط / دار الهلال، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ٢٠٠٥ م.
- ٢٠٣ - مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): السيد محمد سعيد الحكيم، ط / مؤسسة المنار - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق = ١٩٩٤ م.
- ٢٠٤ - المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، ط / مؤسسة دار الهجرة - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق .
- ٢٠٥ - مصطلحات الفقه: الميرزا علي المشكيني، ط / مؤسسة الهادي - قم، سنة ١٣٧٩ هـ. ش.
- ٢٠٦ - مطارح الأنتظار: تقرير بحث مرتضى الأنصاري، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلانترى الطهراني، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٥ هـ. ق .
- ٢٠٧ - معارج الأصول: نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي، ط / مؤسسة سيّد الشهداء (عليه السلام) - قم، سنة ١٤٠٣ هـ. ق .
- ٢٠٨ - معالم الدين (قسم الأصول): حسن بن زين الدين العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ٢٠٩ - المعتبر: نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي، ط / مؤسسة سيّد الشهداء (عليه السلام) - قم، سنة ١٣٦٤ هـ. ش.
- ٢١٠ - معتمد العروة الوثقى: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد رضا الخلخالي، ط / العلمية - قم، سنة ١٣٦٤ هـ. ش.
- ٢١١ - المعتمد في شرح المناسك: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيّد رضا الخلخالي، ط / العلمية - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق = ١٣٦٨ هـ. ش.



٢١٢ - المعجم الأصولي: محمد صنقر علي، ط / عترت - قم، سنة ١٤٢٦ هـ. ق = ٢٠٠٥ م، وستاره - قم، سنة ١٤٢٨ هـ. ق = ٢٠٠٧ م.

٢١٣ - معجم الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، السيد نورالدين الجزائري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق.

٢١٤ - معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ط / دار الفضيلة - القاهرة.

٢١٥ - المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجّار، ط / دار الدعوة - اسطنبول، ودار إحياء التراث العربي - بيروت.

٢١٦ - مفاتيح الأصول: السيد محمد الطباطبائي، المجاهد، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم.

٢١٧ - مفاتيح الشرائع: محمد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مجمع الذخائر الإسلامية - قم، سنة ١٤٠١ هـ. ق.

٢١٨ - مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير): الفخر الرازي، ط / دار الكتب العلمية - طهران.

٢١٩ - مفتاح الكرامة: السيد محمد جواد الحسيني العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٩ هـ. ق.

٢٢٠ - مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني، ط / دار القلم دمشق والدار الشامية - بيروت، سنة ١٤١٢ هـ. ق = ١٩٢٢ م، وطلعة النور - قم، سنة ١٤٢٩ هـ. ق.

٢٢١ - المقاصد العلية: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - قم، سنة ١٤٢٠ هـ. ق.

٢٢٢ - مقالات الأصول: ضياء الدين العراقي، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق.

٢٢٣ - المقنع: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام) - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق.

٢٢٤ - المقنعة: محمد بن محمد بن نعمان، الشيخ المفيد، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق.

٢٢٥ - المكاسب (تراث الشيخ الأعظم): مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤٢٠ هـ. ق.

٢٢٦ - المكاسب المحرمة: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام) - قم، سنة ١٣٧٣ هـ. ش.



- ٢٢٧ - مناسك حج: السيد روح الله الموسوي الخميني، مع تعليقات المراجع، ط / نشر مشعر - قم، سنة ١٣٨٢ هـ. ش .
- ٢٢٨ - مناسك الحج: الميرزا جواد التبريزي، ط / مهر - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ٢٢٩ - مناهج الوصول: السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام) - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق = ١٣٧٣ هـ. ش.
- ٢٣٠ - المناهل: السيد محمد الطباطبائي، المجاهد، ط / مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم، حجرية.
- ٢٣١ - منتقى الأصول: تقرير بحث السيد محمد الحسيني الروحاني، بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم، ط / أمير - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق ، و ط / الهادي، و ط / تك.
- ٢٣٢ - منتهى الدراية في توضيح الكفاية: السيد محمد جعفر الجزائري المروج، ط / مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق .
- ٢٣٣ - منتهى المطلب: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي، ط / مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، سنة ١٤١٤ هـ. ق .
- ٢٣٤ - المنجد: لويس معلوف، ط / دار المشرق - بيروت، سنة ١٩٩٦ م.
- ٢٣٥ - المنطق: محمد رضا المظفر، ط / مطبعة النعمان - النجف الأشرف، سنة ١٣٨٨ هـ. ق .
- ٢٣٦ - من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٤ هـ. ق = ١٣٦٣ هـ. ش. وطبعة دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة ١٣٩٠ هـ. ق.
- ٢٣٧ - منهاج الصالحين: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / دار التعارف - بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ. ق = ١٩٨٠ م.
- ٢٣٨ - منهاج الصالحين: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مهر - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .
- ٢٣٩ - منهاج الصالحين: السيد علي السيستاني، ط / مكتب السيد السيستاني - قم، سنة ١٤١٤ هـ. ق ، ودار المؤرخ العربي - بيروت، سنة ١٤٢٧ هـ. ق = ٢٠٠٦ م.
- ٢٤٠ - منهاج الصالحين: السيد محمود الهاشمي.
- ٢٤١ - منية المريد في آداب المفيد والمستفيد: زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١١ هـ. ق = ١٣٦٩ هـ. ش.



- ٢٤٢ - المهذب: عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٦ هـ. ق .
- ٢٤٣ - مهذب الأحكام: السيد عبد الأعلى السبزواري، ط / مؤسسة المنار - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ٢٤٤ - المهذب البار: أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤١١ هـ. ق .
- ٢٤٥ - الموجز الحاوي (الرسائل العشر): أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٩ هـ. ق .
- ٢٤٦ - الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي، ط / مؤسسة الأعلمي - بيروت، سنة ١٣٩٢ هـ. ق = ١٩٧٢ م.
- ٢٤٧ - الناصريات: السيد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / مركز البحوث والدراسات الإسلامية - قم، سنة ١٤١٧ هـ. ق .
- ٢٤٨ - نتائج الأفكار: تقرير بحث السيد محمد رضا الكلبايكاني، بقلم علي الكريمي الجهرمي، ط / دار القرآن الكريم - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق .
- ٢٤٩ - النخبة في الحكمة العملية والأحكام الشرعية: محمد محسن، الفيض الكاشاني، ط / منظمة الإعلام الإسلامي - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق .
- ٢٥٠ - نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: يحيى بن سعيد الحلّي، ط / مطبعة الآداب - النجف الأشرف، سنة ١٣٨٦ هـ. ق .
- ٢٥١ - النهاية: محمد بن الحسن الطوسي، ط / قدس محمّدي - قم، ودار الكتاب العربي - بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ. ق = ١٩٨٠ م.
- ٢٥٢ - النهاية: المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، ط / مؤسسة إسماعيليان - قم، سنة ١٣٦٤ هـ. ش.
- ٢٥٣ - نهاية الإحكام: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة إسماعيليان - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .
- ٢٥٤ - نهاية الأفكار: تقرير بحث ضياء الدين العراقي، بقلم محمد تقي البروجردي النجفي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة ١٤٠٥ هـ. ق = ١٣٦٤ هـ. ش.



٢٥٥ - نهاية الوصول: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، سنة ١٤٢٥ هـ. ق .

٢٥٦ - نهج البلاغة: تحقيق صبحي الصالح، ط / دار الهجرة - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق .

٢٥٧ - نهج الفقاهة: السيد محسن الحكيم الطباطبائي، ط / دار الفقه للطباعة والنشر - قم، سنة ١٤٢١ هـ. ق = ١٣٧٩ هـ. ش.

٢٥٨ - النور الساطع في الفقه النافع: علي آل كاشف الغطاء، ط / طليعة النور - قم، سنة ١٤٢٠ هـ. ق .

٢٥٩ - الواجبات في الصلاة: السيد مصطفى الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق = ١٣٧٦ هـ. ش.

٢٦٠ - الوافية في أصول الفقه: عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، الفاضل التوني، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٢ هـ. ق .

٢٦١ - وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، سنة ١٤١٠ هـ. ق .

٢٦٢ - الوسيلة: محمد بن علي بن حمزة الطوسي، ط / مكتبة المرعشي النجفي - قم، سنة ١٤٠٨ هـ. ق .

٢٦٣ - الوصايا والموارث (تراث الشيخ الأعظم): مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي - قم، سنة ١٤١٥ هـ. ق .

٢٦٤ - الهداية: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم، سنة ١٤١٨ هـ. ق .

٢٦٥ - هداية العباد: السيد محمد رضا الكلبايكاني، ط / دار القرآن الكريم - قم، سنة ١٤١٣ هـ. ق .

الفهرست التفصيلي



الفهرست التفصيلي لمواضيع الكتاب

تقليد

(٩ - ٢٢٩)

أولاً - التعريف	٩
لغة	٩
اصطلاحاً	٩
ثانياً - الألفاظ ذات الصلة	١٠
الاستفتاء	١٠
ثالثاً - حقيقة التقليد	١١
١ - تفسير التقليد بالعمل ومؤيداته	١٣
٢ - تفسير التقليد بالأخذ ومؤيداته	١٦
٣ - ثمرة النزاع في تعريف التقليد	٢١
رابعاً - مشروعية التقليد	٢٢
المقام الأول - التقليد في العقائد وأصول الدين	٢٢
المقام الثاني - التقليد في فروع الدين	٢٤
١ - مشروعية التقليد في الفروع	٢٤



- أ - مشروعية التقليد للمجتهد ٢٤
- ب - مشروعية التقليد للعامي ٢٥
- أدلة عدم مشروعية التقليد ٢٧
- أدلة مشروعية التقليد ٣٢
- ١ - الاستدلال على مشروعية التقليد بالكتاب ٣٥
- منها - آية النفر ٣٥
- ومنها - الاستدلال بآية السؤال ٤٤
- ٢ - الاستدلال على مشروعية التقليد بالسنة ٤٥
- الطائفة الأولى - ما دلّ بالمنطوق على جواز الإفتاء ٤٦
- الطائفة الثانية - ما دلّ بالمفهوم على جواز الإفتاء ٤٧
- الطائفة الثالثة - ما دلّ على الإرجاع إلى بعض الرواة ٤٨
- الطائفة الرابعة - ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة في صورة المخاصمة ٤٨
- الطائفة الخامسة - ما دلّ على وجوب الرجوع في الحوادث الواقعة إلى رواية الأحاديث ٤٩
- الطائفة السادسة - ما دلّ على جواز التقليد ٥٠
- ٣ - الاستدلال على مشروعية التقليد بسيرة العقلاء ٥٠
- ٤ - الاستدلال على مشروعية التقليد بسيرة المتشرعة ٦١
- ٥ - الاستدلال على مشروعية التقليد بالإجماع ٦١
- ٢ - تعين التقليد على العامي ٦٣
- أ - حكم العمل بلا تقليد واحتياط عند عدم انكشاف مطابقته للواقع ٦٤
- ب - حكم العمل بلا تقليد واحتياط بعد انكشاف مطابقته للواقع ٦٥
- ج - حكم العمل بلا تقليد واحتياط بعد انكشاف مخالفته للواقع ٦٩
- خامساً - مورد التقليد وموضوعه ٧٠



- ١ - التقليد في الأحكام الفرعية العملية ٧٠
- ٢ - التقليد في تطبيق المعاني الكلية على أفرادها الخارجية ٧٢
- ٣ - التقليد في الموضوعات المستنبطة ٧٢
- ٤ - التقليد في أصول الفقه ٧٣
- ٥ - التقليد في مبادئ الاستنباط ٧٥
- سادساً - شرائط مرجع التقليد ٧٧
- ١ - البلوغ ٧٧
- ٢ - العقل ٧٩
- ٣ - الإيمان ٨٠
- ٤ - العدالة ٨٢
- ٥ - الذكورة ٨٤
- ٦ - الحرية ٨٥
- ٧ - الاجتهاد المطلق ٨٦
- ٨ - طيب الولادة ٩٢
- ٩ - عدم الإقبال على الدنيا ٩٣
- ١٠ - الضبط بالمقدار المتعارف ٩٤
- ١١ - أن يكون مستند المجتهد في الاستنباط الأدلة المتعارفة ٩٥
- ١٢ - الأورعية ٩٧
- ١٣ - الأعلمية ١٠١
- أ - المراد من الأعلم ١٠١
- ب - حكم تقليد الأعلم ١٠١
- ١ - صورة الاتفاق بالفتوى ١٠٢
- ٢ - صورة الاختلاف في الفتوى ١٠٥



- ١٠٦ أدلة عدم وجوب تقليد الأعلّم
- ١١٠ أدلة وجوب تقليد الأعلّم
- ١١٠ ١- الإجماع
- ١١٠ ٢- سيرة العقلاء
- ١١١ ٣- الروايات
- ١١٥ ٤- الدليل العقلي
- ١١٩ ٥- الأصل العملي (أصالة الاشتغال)
- ١٢٥ دليل التفصيل في وجوب تقليد الأعلّم بين الفاصلة الكبيرة والقليلة
- ١٢٦ الشقّ الأول - بناءً على أصالة التساقط في فرض التساوي
- ١٢٨ الشقّ الثاني - بناءً على التخيير في فرض التساوي
- ١٣٠ ٢- صورة عدم العلم بالاختلاف في الفتوى
- ١٣١ المقام الأول - في مقتضى الأصل العملي
- ١٣١ المقام الثاني - في مقتضى الأدلة الاجتهادية
- ١٣٦ ج- وجوب الفحص عن الأعلّم
- ١٣٩ د- وظيفة المقلّد في حالة عدم وجود فتوى للأعلّم
- ١٤١ هـ- حكم تقليد غير الأعلّم بالاستناد إلى فتوى الأعلّم
- ١٤١ و- طرق إثبات الأعلمية
- ١٤١ ١- العلم الوجداني أو الاطمئنان
- ١٤٢ ٢- البيّنة
- ١٤٢ ٣- خبر الثقة
- ١٤٤ ٤- الشيعاء
- ١٤٤ ز- حكم التقليد عند تساوي المجتهدين
- ١٤٥ الصورة الأولى - ما إذا علم الاتفاق في الفتوى



١٤٥	الصورة الثانية - ما إذا علم الاختلاف في الفتوى
١٥٦	الصورة الثالثة - ما إذا لم يعلم الاختلاف ولا التساوي في الفتوى
١٥٧	١٤ - الحياة
١٥٩	المقام الأول - تقليد الميت ابتداءً
١٧١	المقام الثاني - جواز البقاء على تقليد الميت
١٧٥	أ - اعتبار سبق العمل بفتوى الميت في البقاء على تقليده
١٧٨	ب - اعتبار تقليد الحي في البقاء على تقليد الميت
١٩٠	ج - العود إلى تقليد الميت بعد العدول عنه إلى الحي
١٩١	د - وظيفة من مات مقلده فقلد غيره ثم مات فقلد من يفتي بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه
١٩٢	سابعاً - حكم زوال شرائط التقليد
١٩٤	□ وظيفة المكلف عند الشك في أهلية المرجع
١٩٥	ثامناً - وظيفة المقلد عند عدم وجود مجتهد جامع للشرائط
١٩٧	تاسعاً - الشك في التقليد
١٩٧	١ - الشك في صحة التقليد
٢٠٠	□ وجوب إعادة الأعمال السابقة أو قضائها
٢٠٢	٢ - الشك في أصل التقليد
٢٠٣	عاشراً - التبعض في التقليد
٢٠٦	حادي عشر - العدول في التقليد
٢١٩	□ حكم الأعمال السابقة عند العدول
٢٢١	ثاني عشر - حكم الرجوع إلى شورى الإفتاء وتقليد هيئة الفقهاء
٢٢٢	ثالث عشر - إجراء المقلد الأصول العملية
٢٢٣	رابع عشر - طرق معرفة فتوى المجتهد
٢٢٣	١ - السماع من المجتهد مباشرةً



٢٢٤	٢ - نقل البيّنة
٢٢٤	٣ - نقل العدل الواحد بل الثقة
٢٢٤	٤ - الوجدان في رسالته العملية
٢٢٥	٥ - تعارض الطرق

تقليم

(٢٣٠ - ٢٣٤)

٢٣٠	أولاً - التعريف
٢٣٠	ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث
٢٣٠	١ - الحكم التكليفي
٢٣٠	٢ - آداب تقليم الأظفار
٢٣٠	أ - التقليم يوم الخميس والجمعة
٢٣١	ب - الابتداء بتقليم خنصر اليسرى والختم بخنصر اليمنى
٢٣١	ج - دفن الظفر بعد قطعه
٢٣١	د - تقليم الأظفار بالأسنان
٢٣١	٣ - تقليم أظفار الميّت
٢٣٢	٤ - تقليم الأظفار قبل الإحرام
٢٣٣	٥ - تقليم الأظفار حال الإحرام
٢٣٣	٦ - تقليم الأظفار لظن المتمتع بالعمرة إتمام السعي
٢٣٤	٧ - الاكتفاء بتقليم الأظفار في التقصير
٢٣٤	٨ - تقليم الأظفار قبل طواف الحجّ



تَقَنَع

(٢٣٥ - ٢٤١)

- أولاً - التعريف ٢٣٥
- ثانياً - الألفاظ ذات الصلة ٢٣٥
- ١ - التَسَنَّر ٢٣٥
- ٢ - التَغَطِّيَة ٢٣٥
- ٣ - التَخْمِير ٢٣٦
- ٤ - التَنَقُّب ٢٣٦
- ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٣٦
- ١ - التَقَنَع عند التَخَلِّي ٢٣٦
- ٢ - تَقَنَع الحرّة والأمة في الصلاة ٢٣٨
- أ - تَقَنَع الحرّة ٢٣٨
- ب - تَقَنَع الأمة ٢٣٩
- ٣ - التَقَنَع بعد الغسل وقبل الإحرام ٢٣٩
- ٤ - تَقَنَع الرجل حال الإحرام ٢٤٠
- ٥ - التَقَنَع بعد الحلق قبل الطواف ٢٤٠
- ٦ - اعتبار وضع القناع على رأس الزوجة في وقوع طلاق الأخرس ٢٤١

تَقْوِيم

(٢٤٢ - ٢٦٠)

- أولاً - التعريف ٢٤٢
- ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٤٢



- الأول - التقويم بمعنى تقدير ثمن السلعة وجعل القيمة لها ٢٤٢
- الجهة الأولى - موارد التقويم في الفقه ٢٤٢
- ١ - تقويم عروض التجارة ٢٤٢
- ٢ - تقويم جزاء الصيد ٢٤٤
- ٣ - تقويم جارية المغنم وولدها لو وطأها الغانم فحبلت ٢٤٤
- ٤ - تقويم ولد الجارية لو وطأها مشرك ثم أسلم ٢٤٥
- ٥ - تقويم ما يملك وما لا يملك إذا باعهما معاً ٢٤٥
- ٦ - تقويم المبيع المعيب لمعرفة الأرض ٢٤٦
- ٧ - تقويم المبيع حاملاً ومسقطاً إذا شرط الحمل ٢٤٧
- ٨ - تقويم المبيع والزيادة لو كانت بفعل القابض ٢٤٧
- ٩ - تقويم الجارية إذا وطأها أحد الشريكين ٢٤٧
- ١٠ - تقويم الأم والولد إذا رهنهما معاً ٢٤٩
- ١١ - تقويم الأرض والبناء والغرس مع إفلاس المشتري ٢٤٩
- ١٢ - تقويم المزروع والمغروس في الأرض المستأجرة ٢٥١
- ١٣ - تقويم المنفعة والأصل إذا أوصى بالمنافع ٢٥١
- ١٤ - وطء الأب أمة ابنه الصغير بعد التقويم على نفسه ٢٥٢
- ١٥ - تقويم العبد لو عتق أحد الشريكين نصيبه منه أو أوصى بعتقه ٢٥٣
- ١٦ - تقويم أم الولد على مولاها الذمي لو أسلمت ومات ولدها ٢٥٤
- ١٧ - تقويم الوالدين على الولد إذا ورث أو ملك شقصاً منهما ٢٥٥
- ١٨ - تقويم ولد الجارية المغصوبة إذا أحبلها الغاصب ٢٥٥
- ١٩ - تقويم ما نقص من المغصوب عند الغاصب ٢٥٦
- ٢٠ - تقويم الأجناس المغصوبة مع خطئها ٢٥٦
- ٢١ - تقويم المال المشترك مع طلب الشفعة بالشفعة ٢٥٦



٢٢٠	تقويم الملتقط اللقطة على نفسه
٢٢٠	تقويم الأخشاب والطوب وآلات الدور والمنازل في إرث الزوجة
٢٥٨	تقويم أروش الجنائيات
٢٥٩	تقويم نصاب السرقة
٢٥٩	الجهة الثانية - شروط المقوم
٢٥٩	الثاني - التقويم بمعنى التعديل والإصلاح
٢٥٩	١ - تقويم الفرد والأمة
٢٦٠	٢ - إصلاح الزوجة الناشئة
٢٦٠	الثالث - التقويم بمعنى حساب الزمن
٢٦٠	تَقْيُؤُ (انظر : قىء)

تقييد

(٢٦١ - ٢٧١)

٢٦١	أولاً - التعريف
٢٦١	لغة
٢٦١	اصطلاحاً
٢٦١	ثانياً - الألفاظ ذات الصلة
٢٦١	١ - الاشتراط
٢٦١	٢ - التعليق
٢٦١	٣ - التخصيص
٢٦٢	ثالثاً - ما يتعلق بالتقييد من أحكام في الفقه
٢٦٣	■ تقييد الإنسان بالسلاسل والأغلال



٢٦٣	رابعاً - التقييد عند الأصوليين
٢٦٣	١ - التقابل بين الإطلاق والتقييد
٢٦٥	٢ - ثمة الخلاف
٢٦٦	٣ - المناط في تقديم دليل التقييد
٢٦٨	٤ - ما يعتبر في تقديم المقيّد
٢٦٨	أ - تمامية الدلالة الإطلاقيه وانعقادها في دليل الإطلاق
٢٦٨	ب - التنافي بين دليلي الإطلاق والتقييد
٢٦٨	ج - أن يكون دليلاً الإطلاق والتقييد إلزاميين
٢٦٩	د - أن يكون الحكم في دليلي الإطلاق والتقييد مطلقاً أو معلقاً على شيء واحد
٢٦٩	هـ - ورود دليل التقييد قبل انتهاء زمان البيان
٢٧١	و - إحراز وحدة الحكم في المطلق والمقيّد

تقيّة

(٢٧٢ - ٣٣٣)

٢٧٢	أولاً - التعريف
٢٧٢	لغة
٢٧٢	اصطلاحاً
٢٧٢	ثانياً - الألفاظ ذات الصلة
٢٧٢	١ - المداراة
٢٧٢	٢ - الاضطراب
٢٧٣	٣ - النفاق
٢٧٣	٤ - الاستكراه



٢٧٣	ثالثاً - أهميتها
٢٧٥	رابعاً - الحكم التكليفي
٢٨٢	خامساً - موارد التقية وشروطها
٢٨٢	١ - موارد التقية
٢٨٣	أ - التقية بالمعنى الأعم
٢٨٤	ب - التقية بالمعنى الأخص
٢٨٥	٢ - شروط التقية
٢٨٥	أ - حصول خوف الخطر
٢٨٨	ب - عدم المندوحة
٢٩٤	□ اعتبار عدم المندوحة حين العمل بالتقية
٢٩٨	ج - الاكتفاء بقدر الضرورة
٢٩٨	د - اختصاص التقية بزمن شوكة من يقى منه
٢٩٩	سادساً - أثر التقية
٢٩٩	١ - رفع التكاليف بالتقية
٣٠٠	٢ - ارتفاع الإثم
٣٠١	٣ - ارتفاع العقوبة من حدٍّ أو تعزيز
٣٠١	٤ - ارتفاع الكفارة والقضاء
٣٠٢	٥ - الإجزاء وصحة العمل
٣٠٥	٦ - صحة العمل إذا خالف التقية عند وجوبها وعدمها
٣١٢	٧ - ضمان ما يتلف بسبب التقية
٣١٣	٨ - حكم الأعمال المأتي بها تقية بعد زوال موجب التقية
٣١٧	سابعاً - ما لا يسوغ فعله حتى تقية



- ١ - التقيّة في الدماء ٣١٧
- ٢ - التكاليف الهامة التي لا يرضى الشارع بتركها على كلّ حال ٣٢٠
- ٣ - المسح على الخفين ومتعة الحجّ وشرب المسكر والنبذ ٣٢١
- ثامناً - التقيّة في أصول الدين ٣٢٥
- ١ - إظهار الكفر أو إنكار أحد أصول الدين ٣٢٦
- ٢ - سبّ الأنبياء أو الأئمة: ٣٣١

تكافؤ

(٣٣٤ - ٣٤٨)

- أولاً - التعريف ٣٣٤
- ثانياً - الألفاظ ذات الصلة ٣٣٤
- ١ - المماثلة ٣٣٤
- ٢ - المساواة ٣٣٤
- ثالثاً - أحكام التكافؤ ومواطن البحث ٣٣٥
- ١ - الكفاءة في النكاح ٣٣٥
- ٢ - التكافؤ في الدماء ٣٣٩
- ٣ - تكافؤ الدابّتين في السبق ٣٤٢
- ٤ - تكافؤ المبارزين في الحرب ٣٤٣
- ٥ - التكافؤ بين العمل والجزاء ٣٤٥
- ٦ - التكافؤ في الحقوق ٣٤٦
- ٧ - التكافؤ في باب التعارض بين الأدلّة ٣٤٧
- تكافل (انظر : تضامن) ٣٤٩



تَكْبَر

(٣٤٩ - ٣٥٩)

٣٤٩	أولاً - التعريف
٣٤٩	لغة
٣٤٩	اصطلاحاً
٣٥٠	ثانياً - الألفاظ ذات الصلة
٣٥٠	١ - الاستكبار
٣٥٠	٢ - العجب
٣٥١	٣ - التجبر
٣٥١	٤ - العزّ
٣٥١	٥ - التخاسس
٣٥١	ثالثاً - أسباب التكبر
٣٥٣	رابعاً - مظاهر الكبر
٣٥٥	خامساً - أقسام التكبر
٣٥٦	١ - التكبر المذموم
٣٥٨	٢ - التكبر المدحوح
٣٥٩	سادساً - علاج التكبر

تَكْبِير

(٣٦٠ - ٣٩٧)

٣٦٠	أولاً - التعريف
٣٦٠	ثانياً - الألفاظ ذات الصلة



٣٦٠	١ - التسبيح
٣٦٠	٢ - التهليل
٣٦١	٣ - التحميد
٣٦١	ثالثاً - أحكام التكبير
٣٦١	الأول - التكبير في الصلاة
٣٦١	١ - التكبير عند افتتاح الصلاة
٣٦٥	٢ - التكبير للركوع
٣٦٦	٣ - التكبير للسجود
٣٦٨	٤ - التكبير قبل القنوت
٣٦٩	٥ - التكبير في التسبيحات الأربعة
٣٧٠	٦ - تكبيرات صلاة العيدين
٣٧٢	٧ - تكبيرات صلاة الاستسقاء
٣٧٢	٨ - تكبيرات صلاة الميت
٣٧٥	الثاني - التكبير خارج الصلاة
٣٧٥	١ - التكبير في الأذان والإقامة
٣٧٦	٢ - التكبير بعد التسليم
٣٧٧	٣ - التكبير في تسبيح الزهراء ٣
٣٧٨	٤ - التكبير لسجدة السهو
٣٧٩	٥ - التكبير في سجود التلاوة
٣٨٠	٦ - التكبير في سجود الشكر
٣٨١	٧ - التكبيرات في عيدي الفطر والأضحى
٣٨١	أ - التكبيرات في عيد الفطر
٣٨٤	ب - التكبيرات في عيد الأضحى



جـ- حكم فوات التكبير في العيدين أو نسيانه	٣٩١
د - حكم تكبير العيدين في صلاة الجماعة	٣٩٢
هـ- آداب التكبير في العيدين	٣٩٣
١- رفع الصوت بالتكبير	٣٩٣
٢- رفع اليدين أو تحريكهما	٣٩٣
٣- تكرار التكبير	٣٩٣
٨- التكبير في الحجّ	٣٩٤
٩- التكبير عند الخروج للسفر	٣٩٦
١٠- التكبير عند الشراء	٣٩٦
١١- التكبير عند الصيد والذباحة	٣٩٧
١٢- التكبير عند رؤية الهلال	٣٩٧

تكبيرة الإحرام

(٣٩٨ - ٤٢٤)

أولاً- التعريف	٣٩٨
ثانياً- حكمها	٣٩٩
١- جزئيتها وركنيتها في الصلاة	٣٩٩
٢- افتتاح الصلاة بها	٤٠٠
ثالثاً- صورتها	٤٠١
رابعاً- شروط صحتها	٤٠٢
١- القيام	٤٠٣
٢- الاستقرار	٤٠٤



٤٠٤	٣ - الترتيب
٤٠٥	٤ - الموالاة
٤٠٥	٥ - مقارنتها للنية
٤٠٥	٦ - إسماع النفس
٤٠٦	خامساً - حكم الإخلال بها
٤٠٦	١ - الإخلال بماذاتها أو هيئتها
٤٠٨	٢ - عدم الإتيان بها
٤١٠	٣ - زيادة تكبيرة الإحرام
٤١٠	أ - زيادتها عمداً
٤١٢	ب - زيادتها سهواً
٤١٢	سادساً - الشك في تكبيرة الإحرام
٤١٣	سابعاً - آداب تكبيرة الإحرام
٤١٣	١ - التوجه بسبع تكبيرات
٤١٤	أ - حكمة تشريع التكبيرات السبعة
٤١٤	ب - تعيين تكبيرة الإحرام من السبعة
٤١٧	ج - شمول الاستحباب للمنفرد والجماعة
٤١٧	د - عدم اختصاص التكبيرات السبع بالصلاة اليومية
٤١٨	٢ - الإتيان بلفظ الجلالة من غير مدٍّ
٤١٩	٣ - رفع اليدين عند التكبير
٤٢٢	٤ - بسط الكفين مستقبلاً بهما القبلة مع ضم أصابعهما
٤٢٣	٥ - إسماع الإمام من خلفه بها
٤٢٤	تكبيرة الافتتاح (انظر : تكبيرة الإحرام)



تَكْتَف (انظر : تكفير) ٤٢٤

تكذيب (انظر : إنكار، كذب) ٤٢٤

تكرار

(٤٢٥ - ٤٣٥)

أولاً - التعريف ٤٢٥

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة ٤٢٥

١ - الإعادة ٤٢٥

٢ - الترجيع ٤٢٥

ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٢٥

الأول - التكرار في الفقه ٤٢٥

١ - تكرار المسح في الوضوء ٤٢٥

٢ - تكرار الأذان ٤٢٦

٣ - تكرار المس للميت ٤٢٦

٤ - تكرار الصلاة ٤٢٦

٥ - تكرار الآية في الفريضة وغيرها ٤٢٨

٦ - تلقين المحتضر الشهادتين وتكرارها عليه ٤٢٩

٧ - تكرار الولي تلقين الميت بعد الدفن وانصراف الناس ٤٢٩

٨ - تكرار الحج وأفعاله ٤٣٠

أ - تكرار الحج والعمرة ٤٣٠

ب - تكرار التلبية ٤٣٠

ج - تكرار الحج للميت إذا أوصى ٤٣١



- ٩- تكرار الكفارة في الحج ٤٣١
- أ - تكرار الكفارة إذا اجتمعت أسباب مختلفة ٤٣١
- ب - تكرار الكفارة بتكرار السبب الواحد ٤٣١
- ١٠- تكرار الكفارة في الظهار ٤٣٢
- ١١- تكرار ما يوجب الحد ٤٣٢
- أ - تكرار الزنى ٤٣٢
- ب - تكرار شرب الخمر ٤٣٣
- ١٢- تكرار الأيمان في القسمات ٤٣٣
- الثاني- التكرار في الأصول ٤٣٣
- المسألة الأولى - دلالة صيغة إفعال على المزة أو التكرار ٤٣٣
- المسألة الثانية - ورود الأمر بعد الأمر للتكرار أم للتأكيد ٤٣٤
- المسألة الثالثة - تكرار العبادة عند دوران الشيء بين كونه شرطاً أو مانعاً ٤٣٥
- تكرير (انظر : إكرام) ٤٣٥
- تكسب (انظر : اكتساب) ٤٣٥
- تكفل (انظر : كفالة، لقيط، يتيم) ٤٣٥

