



فاضل

هجاد والد

٢

لامة ابن فهد



الإجتهد والتقليد

الجزء الثاني

فقه الإجتهد وظائف المجتهد

أ. ش. ش. ش.
فاضل الصفا

مكتبة العلامة
إمام محمد بن الحلي
كربلا والقصة - العراق

مكتبة الإمام
بيروت - لبنان



الاجتهاد والتقليد



الاجتهاد والتقليد

فقه الاجتهاد ووظائف المجتهد

الجزء الثاني

تسماحة الشيخ

فاضل الصّفار

مكتبة العلامة
ابن خلدون
كريلاء القدسة - العراق

محفوظة جميع الحقوق

١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

بيروت - لبنان



شارع قبلة الإمام الحسين ﷺ هاتف: ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢

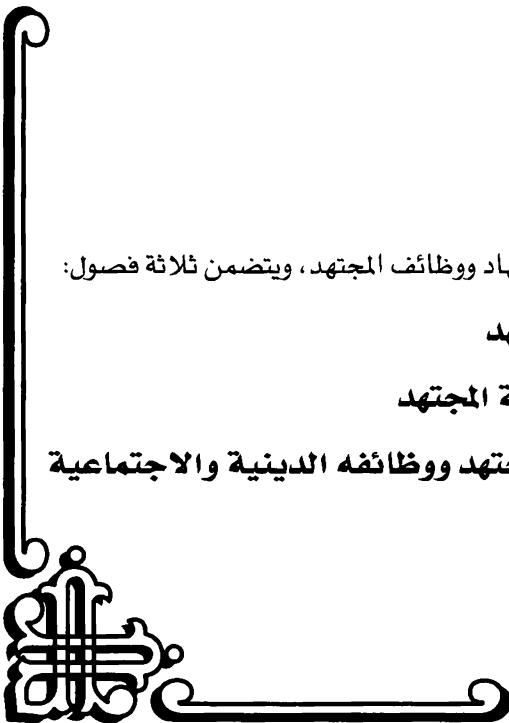
البريد الإلكتروني: owayde110@gmail.com

هذا هو الجزء الثاني من مباحث الاجتهاد ووظائف المجتهد، ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الرابع: في شروط المجتهد

الفصل الخامس: في طرق معرفة المجتهد

الفصل السادس: في مناصب المجتهد ووظائفه الدينية والاجتماعية





في شروط المجتهد

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في شرط البلوغ

المبحث الثاني: في شرط العقل

المبحث الثالث: في شرط الإيمان

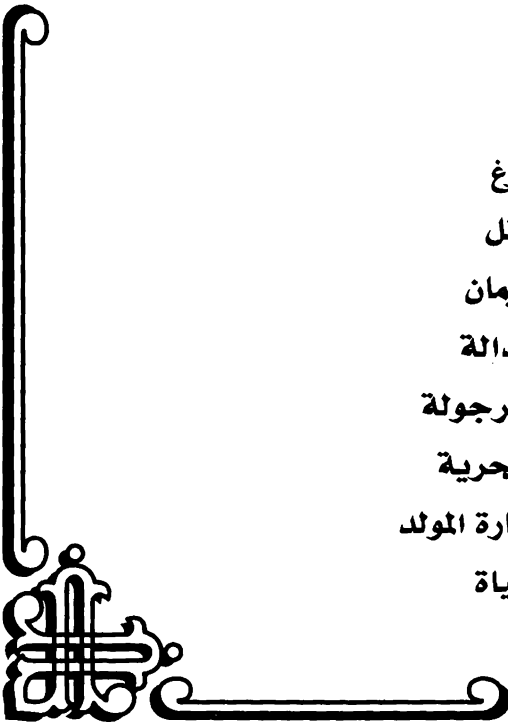
المبحث الرابع: في شرط العدالة

المبحث الخامس: في شرط الرجولة

المبحث السادس: في شرط الحرية

المبحث السابع: في شرط طهارة المولد

المبحث الثامن: في شرط الحياة



توطئة:

المقصود بالبحث في هذا الفصل هو المجتهد الذي يراد تقليده والرجوع إليه في الفتيا والعمل، وهو المعبر عنه في كلمات الأصحاب بالمجتهد الجامع للشرائط، أو بالحاكم الشرعي، أو مرجع التقليد، أو الفقيه المرجع، ونحو ذلك، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن شروط المجتهد العلمية وهي الشروط التي بها يكون المجتهد مجتهداً وبسببها يمتلك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية قد بحثناها في الفصل الأول من هذا الباب تحت عنوان (مبادئ الاجتهاد)، وستعرف أن أكثر الشروط التي تعرضوا لها هنا لا تتعلق بأصل الاجتهاد، بل بتقليد المجتهد والرجوع إليه في الفتوى وسائر ما يتعلق بوظائف الفقيه الشرعية والاجتماعية كالولايات والقضاء وإدارة شؤون المسلمين في المصالح النوعية العامة.

السبب الثاني: أن أكثر الشروط التي تعرضوا لها هنا تتعلق بعمل الغير - كما ستعرف - بداهة أن بعضها لا يشمل عمل المجتهد نفسه لأن عمل المجتهد بفتواه لا يتوقف على الأعلمية والعدالة والرجولة ونحوها من

أوصاف بالضرورة، فبدلنا على أن البحث هنا يدور عن المجتهد المرجع وشروطه لا مطلق المجتهد ولا شروط الاجتهاد.

وكيف كان، فقد اشترط الفقهاء للمجتهد المرجع جملة من الشروط التي يتوقف عليها جواز تقليده والرجوع إليه، وقد جمع أهمها صاحب العروة ترغيب في المسألة الثانية والعشرين. قال: يشترط في المجتهد أمور: البلوغ والعقل والإيمان والعدالة والرجولية والحرية على قول، وكونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزي، والحياة فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً. نعم يجوز البقاء كما مر، وأن يكون أعلم فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضل مع التمكن من الأفضل، وأن لا يكون متولداً من الزنا، وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها مكباً عليها مجدداً في تحصيلها، ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(١).

وقد أقر هذه الأوصاف جمع من مراجع هذا العصر إلا مسألتني جواز تقليد المتجزي ووجوب تقليد الأعم فقد اختلفوا فيها. يظهر هذا من سكوتهم عن الفتوى وعدم التعليق عليها بالخلاف منهم الميرزا النائيني والشيخ عبد الكريم الحائري والشيخ العراقي وكاشف الغطاء والسادة الأصفهاني والبروجردى والشيرازي والحكيم والخنساري والخوائي والكلبايكاني والأستاذ ترغيب وغيرهم^(٢)، والكلام في كل واحدة من هذه الشروط من حيث المفهوم والأدلة والمناقشات نفصله في ضمن مباحث:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥-٢٦، المسألة (٢٢).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥-٢٦، المسألة (٢٢)؛ ص ١١-١٢، المسألة (٢٢).

■ المبحث الأول: في شرط البلوغ

وهو الشرط الأول ومعناه ظاهر، والكلام فيه يقع في مطلبين:

المطلب الأول: في تحرير موضع النزاع

المقصود بغير البالغ هنا الصبي المميز أو الغلام لا غير المميز لقيام الضرورة والإجماع على عدم الاعتداد بقوله وفعله ورأيه، كما أن المقصود من اشتراط البلوغ هو وجوب توفره حال العمل لا حال الاستنباط ولا أخذ الحكم.

وتوضيح ذلك: أن المجتهد الصبي له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون صبيّاً حين الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي.

الحالة الثانية: أن يكون صبيّاً حين الرجوع إليه وأخذ الحكم منه.

الحالة الثالثة: أن يكون كذلك حين العمل بفتواه والتعبد بأرائه.

وفي اشتراط البلوغ في جميع هذه الحالات وعدمه احتمالات:

الاحتمال الأول: الاشتراط، وذلك لإطلاق الأدلة وكلمات الأصحاب، فكما استفيد منها البلوغ يستفاد منها عدم اقتصاره على مرحلة دون أخرى، ويعضده الاشتغال العقلي القاضي بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني في الرجوع، وهذا ما لا يتحقق إلا باشتراط البلوغ في جميع المراحل.

الاحتمال الثاني: التفصيل بين ما لو كان دليل اشتراط البلوغ هو الأدلة اللفظية فيشترط في جميع الحالات؛ لأن إطلاقات هذه الأدلة تشملها جميعاً، وبين ما لو كان دليله هو الإجماع أو البناء العقلاني ونحوهما من الأدلة اللبية

فيشترط البلوغ في حال العمل بالفتوى فقط دون غيرها.

وذلك لأن الأدلة اللبية لا إطلاق لها فيقتصر فيها على القدر المتيقن وهو حال العمل؛ لأن العمل هو الغاية التي يريد بها الشارع من إيجاب الرجوع إلى المجتهد في الأحكام، وأما مرحلة الاستنباط والأخذ فهما مقدمتان لهذه الغاية، فلذا يقتصر في هذا الشرط على هذه الحالة دون غيرها.

الاحتمال الثالث: التردد والشك؛ لتعارض الأدلة القاضية بإطلاق الاشتراط والأخرى القاضية باشتراط عدمه، ولازمه التوقف والرجوع إلى الأصول العملية، وهي مقتصرة على اشتراطه في حال العمل لا غير؛ لأن مهمتها تعيين الوظيفة في مرحلة العمل، وأما مرحلة الاستنباط والأخذ فيمكن التمسك بالبراءة فيهما لنفي وجوب الاشتراط؛ لأنه يرجع إلى الشك في التكليف الزائد، والاشتغال العقلي لا يجري مع وجود البراءة؛ الشرعية؛ لأنها رافعة لموضوع الاشتغال وواردة عليه؛ بداهة أن الاشتغال مبني على وجود العلم بالاشتغال والبراءة تنفي وجود هذا العلم.

وهناك احتمالات أخرى تتصور كاشتراطه في مرحلة الأخذ والعمل؛ لأن حجة المجتهد فيهما فعلية، إلى غير ذلك، إلا أن الصواب هو الاشتراط حين العمل لا غير، وذلك لوجوه:

أحدها: ظاهر أدلة التقليد، فإنها تفيد أن الرجوع إلى العالم من باب الطريقة المحضة وصولاً إلى العمل الصحيح المطابق لرأي الشارع، كما يستفاد من

مثل قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) إذ علقت الرجوع على الجهل وعدم العلم.

وقوله ﷺ في رواية عمر بن حنظلة: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً»^(٢) علّق وجوب اتخاذ الحاكم على علمه ومعرفته بالحلال والحرام، وإلى غير ذلك من شواهد عديدة^(٣)، وهذا يدلنا على أن المعيار في حجية فتوى المجتهد هو حين العمل لا غير.

ثانيها: حكم العقل؛ بداهة أن اشتراط البلوغ في مرحلة الاستنباط لا موضوعية له؛ لأنها تختص بالمجتهد نفسه، والكلام في حجية فتواه على غيره، فسواء قلنا بأن أعمال الصبي شرعية أو تمرينية فإن شرط البلوغ لا يضر بها؛ لأنها إن كانت شرعية كان اجتهاده حجة عليه من باب حجية العلم على العالم، وإن كانت تمرينية فهي مبنية على أن الصبي غير مكلف، فاشتراط البلوغ بالنسبة لنفسه لا أثر له، واشتراطه بالنسبة لغيره كذلك؛ لأنه لم يحقق رجوعاً حتى يقال بالاشتراط، ومثل هذا يقال في اشتراطه في مرحلة الأخذ، فيتعين اشتراطه في مرحلة العمل فقط؛ لاستناد عمل الغير إليه.

ثالثها: فتوى الفقهاء، فإنهم أوجبوا مراعاة الشرائط حين العمل بالفتوى لا غير، ولذا يميزون العمل بالفتوى إذا استنبطها المجتهد قبل البلوغ ولم يعدل عنها بعد البلوغ، مع أنه لم يكن بالغاً في وقت الاستنباط، كما يميزون للمقلد العمل بفتواه إذا أخذها منه قبل بلوغه وأراد أن يعمل بها بعد بلوغه، كما لو

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٥٤، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

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

أخذها منه قبل شهر من بلوغه ثم بلغ، فلو كان لمرحلة الأخذ موضوعية لما أفتوا بصحة هذا العمل.

وربما يمنع من هذا الاحتمال إشكالان:

أحدهما: مخالفته لإطلاقات أدلة التقليد الشاملة للمراحل الثلاث، لكنك مع ملاحظة هذه الوجوه قد لا تجد لهذا الإطلاق ظهوراً، وعلى فرض ظهوره فهو ينصرف إلى مرحلة العمل.

وثانيهما: مخالفته للإجماع المركب؛ لأن الفقهاء انقسموا على قولين: قول اشترط البلوغ في جميع المراحل، وقول نفى الاشتراط في جميع المراحل، فالتفصيل بينهما قول بالفصل يتنافى مع الإجماع المركب، لكن الحق أنه ليس كذلك، وذلك لعدم تحقق هذا الإجماع من حيث الصغرى، كيف وقد اختلف الفقهاء في المسألة؟ فبعضهم ذكرها وبعضهم سكت عنها، والذين ذكروها لم نعلم بأنهم اشترطوه في جميع المراحل؛ لأنهم ساكتون من هذه الجهة، ومجرد إطلاق كلماتهم لا يجدي في إثبات الإطلاق؛ لإمكان دعوى انصراف إطلاقها إلى مرحلة العمل؛ لأنها المقصودة عندهم لما لها من آثار شرعية بخلاف غيرها.

وعليه فدعوى الاتفاق والانقسام على القولين بحيث ينتفي معه وجود المخالف مخدوشة من حيث الصغرى، فيبقى ما ذكرنا خال من الإشكال، ويمكن أن نعضده بالراوي والشاهد، فإن الفقهاء صرحوا بكفاية اجتماع الشرائط فيهما حال النقل والشهادة لا حال التحمل. هذا وعلى فرض الشك والتردد يجب العمل بمقتضى الأصل العملي وهو البراءة هنا ويجري في

مرحلتى الإفتاء والأخذ دون مرحلة العمل.

فيتحصل: أن موضوع النزاع بينهم في شرط البلوغ هو حجية فتوى الصبي المميز وجواز العمل بفتواه إذا كان في وقت العمل صبيّاً غير بالغ.

المطلب الثاني: في استعراض الأقوال ومناقشتها

اختلف الفقهاء في اشتراط البلوغ وعدمه على أقوال:

القول الأول: ذهب إلى الاشتراط، وعليه الأكثر، بل قد لا نجد له مخالفاً، واستدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع بقسميه القولي والعملي. أما القولي فقد صرح به جمهرة كبيرة من الفقهاء كما أفاده السيد الأستاذ دام ظله وحكاه عن مفتاح الكرامة والمحقق الملا عبد الرحيم تلميذ شريف العلماء رحمهم الله وصاحب الضوابط والشيخ الأنصاري رحمهم الله ^(١)، وقال السيد الأستاذ أعلى الله مقامه: إن القائل بعدم الاشتراط شاذ ^(٢)، بل صرح السيد الحكيم رحمهم الله بأن المدرك الوحيد الذي يصلح مانعاً من إطلاقات أدلة جواز الرجوع لمطلق المجتهد هو الإجماع إن تم ^(٣).

وأما العملي فهو مسلم بين الأصحاب؛ إذ لا كلام في قيام السيرة التشريعية على الرجوع إلى الفقهاء البالغين لا غير، وهي معلومة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام؛ لشيوع الرجوع إلى رواة الحديث والمفتين، ولم يصلنا ما يدل على رجوعهم إلى غير البالغين، بل المتبع لكتب الرجال والتراجم يجد ذلك جلياً؛ إذ لا يوجد للرجوع إلى غير البالغين عين ولا أثر مع أنه من قبيل ما لو كان لبان؛ لتوافر الدواعي على نقله وتسجيله في الكتب.

١ - انظر بيان الفقه ج: ٣، ص ٨؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١؛ فقه الشيعة: ج ١، ص ١٤٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٩.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١.

وربما يرد على هذا الإجماع إيرادان:

أحدهما: صغروي، وهو مبنى على إنكار وجود الإجماع لعدم الاطمئنان بعدم وجود المخالف.

وثانيهما: كبروي؛ لدعوى أن هذا الإجماع على فرض تحققه فهو محتمل الاستناد إلى بناء العقلاء والنصوص الخاصة التي نفت اعتبار أقوال الصبي وأفعاله في الشؤون الدنيوية فتشمل الفتوى بوحدة الملاك أو بالأولوية القطعية؛ لأنها من الشؤون الدينية، إلا أنه يمكن المناقشة فيها. أما الإشكال الصغروي فلأن جمعاً من الفقهاء المحققين ادعوه، وبعضهم من المناقشين في تحقق الإجماعات غالباً كصاحب المسالك وصاحب الكفاية وصاحب المفاتيح عليه السلام، بل صرح صاحب مفتاح الكرامة عليه السلام أن هذا الإجماع معلوم ومنقول من هؤلاء الثلاثة^(١)، وفي عبارة الملا عبد الرحيم نقل التعبير بظهور الإجماع، بل تحققه حقيقة^(٢)، وعن الشيخ الأعظم عليه السلام أنه صرح بعدم الإشكال في اعتبار البلوغ، وهو عليه السلام لا يصرح بمثل هكذا عبارة لولا اطمئنانه بحصول الإجماع بالفعل، كما لا يخفى على العارفين بطريقة الشيخ عليه السلام ونهجه، ولم نعثر على من ذكر المخالف في المسألة حتى إن السيد الخوئي عليه السلام - كما في تقريراته - الذي عادة ما يشكل على الإجماع رد الإجماع المدعى هنا بعدم الاطمئنان بوجوده، ولو عثر على قول مخالف له لذكره؛ لكونه في مقام الرد^(٣)، وقريب منه ورد في عبارة السيد الأستاذ أعلى الله مقامه؛ إذ قال: والظاهر أن القائل

١ - مفتاح الكرامة: ج ١٠، ص ٩.

٢ - حقائق الأصول: بحث الاجتهاد والتقليد؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٨.

٣ - انظر التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي عليه السلام): ج ١، ص ١٧٨-١٧٩.

بعدم الاشتراط شاذ^(١)، ولو كان قد عثر على القائل لذكره كما لا يخفى^(٢).

فيتحصل: أن السيرة العقلائية تقتضي تصديق ثبوت هذا النحو من الإجماع من حيث الصغرى؛ لادعاء جمع من أهل الخبرة والمتبعين له، ولم يقدّم دليل جازم على العدم، بل الظاهر أن أقوال هؤلاء الخبراء الأعظم تفيد الاطمئنان بتحقيقه بالفعل فيكون حجة.

وأما الإشكال الكبروي فهو على فرض صحته لا يضر بحجية هذا الإجماع، وذلك لأن الإجماع المحتمل الاستناد حجة عندنا، بل الإجماع المقطوع الاستناد كذلك، فما بالك بالمحتمل؟ وذلك لأن اتفاق أهل الخبرة على قول أو حدس منجز ومعذر عند العقلاء، فيكون حجة إما من جهة أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية وما نحن فيه منه، أو من جهة حصول الوثوق والاطمئنان بصدق مفاده وصحته شرعاً، والاطمئنان في نفسه حجة من أي طريق حصل، وهذا كله إذا كان مقطوع الاستناد، وأما إذا كان محتمل الاستناد فيكون حجة بلا إشكال؛ لأن تحقق الإجماع معلوم، وأما الاستناد فمشكوك، ولا يمكن إبطال حجية الإجماع لأجل هذا الاحتمال، إما للأولوية القطعية من الإجماع مقطوع الاستناد، أو لأن إبطاله لأجل الاحتمال يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، أو لأجل نفي الاستناد بأصالة العدم فيبقى الإجماع بلا مانع فيكون حجة.

الوجه الثاني: النصوص المتضاربة، وهي طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الصريحة في إلغاء تصرفات الصبي، بل ومساواتها

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٩.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٩.

مع الخطأ. منها: صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «عمد الصبي وخطأه واحد»^(١).

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار عن أمير المؤمنين عليه السلام: «عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن إطلاق قوله عليه السلام (عمد الصبي) يشمل أفعال الصبي وأقواله وآراءه، وظاهره تنزيل الصحيح منها منزلة الخطأ تعبدًا بالحكومة بواسطة تضييق موضوع الصحيح وحصره بغير الصبي، فيدل على أن رأي الصبي الصحيح هو خطأ بالتعبد الشرعي، والخطأ باطل شرعاً لا يصح التعبد به، ولا شك في أن الفتوى مشمولة بذلك بإحدى جهتين:

الجهة الأولى: المصداق؛ لأن الفتوى ترجع إلى الرأي وقد ثبت خطأه، والفتوى الخاطئة لا حجية لها.

الجهة الثانية: الأولوية القطعية؛ لأن النصوص أفادت خطأ تصرفات الصبي في الشؤون الدنيوية، فما بالك بتصرفاته في الشؤون الدينية؟

والطائفة الثانية: الروايات المعتبرة الواردة بشأن الرجوع إلى القضاة والرواية لأخذ أحكام الدين ومعامله الشاملة للفتوى، فإنه ورد في لسانها لفظ (الرجل) ونحوه - بناءً على عدم وروده مورد الغالب - وهو ظاهر في البالغ لا غير، بل هو حقيقة فيه بدليل التبادر وصحة السلب عن الصبي أو الغلام؛ لمقابلة الرجل لهما، ففي مشهورة أبي خديجة قال: قال

١ - الوسائل: ج ٢٩، الباب ١١ من أبواب العاقلة، ص ٤٠٠، ح ٢.

٢ - الوسائل: ج ٢٩، الباب ١١ من أبواب العاقلة، ص ٤٠٠، ح ٣.

أبو عبد الله عليه السلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «يَاكُمْ أَنْ يَحَاكُمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ، وَلَكِنْ انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا، فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ»^(١) وقريب منها ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢)، وموثقة ابن فضال عن أبي الحسن الثاني عليه السلام^(٣)، ودلالة الجميع على المطلوب من جهة لفظ الرجل ظاهرة، ويمكن الاستدلال بها من جهة وحدة الملاك مع القضاء أيضاً.

وتقريره: أن الإجماع منعقد على اشتراط البلوغ في القاضي، فتدل على اشتراط البلوغ في المفتي أيضاً؛ لأن القضاء مساوق للإفتاء، سوى أن أحدهما حكم في الموضوعات والآخر في الأحكام، بل قد يقال بأن اشتراط البلوغ في القضاء يستلزم اشتراطه في الإفتاء بالأولوية القطعية؛ لأهمية الأحكام من الموضوعات.

الطائفة الثالثة: الروايات التي نصت على رفع القلم عن الصبي وأنه لا يكتب عليه شيء من الفرائض والواجبات حتى يحتلم.

منها: ما رواه الشيخ الصدوق عليه السلام في الخصال بسنده عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ الْقَلَمَ يَرْفَعُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ»^(٤) والأخبار في هذا المضمون متضاربة^(٥).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٣-١٤، ح ٥.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٥، ح ٨.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٥، ح ٩.

٤ - الخصال: ص ١٧٥، ح ٢٣٣؛ وانظر الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ١١.

٥ - انظر الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٢-٤٥، ح ١، ح ٢، ح ٣، ح ٤، ح ٩، ح ١٢.

وتقريب الاستدلال: أن إطلاق رفع القلم ظاهر في رفع الحكمين التكليفي والوضعي ورفع العقوبة، فيدل على رفع حجية قول الصبي وفتواه؛ لأنها من الأحكام الوضعية، ولازم ذلك بطلانها لعدم وجود ضد ثالث بينهما.

هذا ويمكن الاستدلال على اشتراط البلوغ بمفهوم الغاية، فإن قوله: عَلَيْهِ السَّلَامُ «حتى يحتلم» يفيد أن القلم يثبت عند احتلام الصبي وهو البلوغ، وبناء على شمول القلم للأحكام الوضعية يثبت حجية فتواه في ذلك الحين.

والحاصل: أن مجموع هذه الأخبار تدل على ملازمة حجية الفتوى لبلوغ المفتي؛ لأنها أبطلت فتوى غير البالغ بالحكومة والتعبد الشرعي، هذا وقد نوقش في دلالة هذه الطوائف الثلاث:

أما الطائفة الأولى فأوردوا عليها عدة إیرادات نكتفي بالمهم منها:

الإیراد الأول: أن مساواة العمد والخطأ فيها منصرفة إلى الجنایات التي يترتب عليها القصاص والديات لا مطلق أفعال الصبي وأقواله، وهذا الانصراف يمنع من إطلاقها لتشمل الفتوى ونحوها، ويؤيد ذلك شاهدان:

أحدهما: تنصيص جمع من الفقهاء والمحدثين في الفقه، حيث اقتصروا في الاستدلال بها على بابي القصاص والديات، وفي كتب الحديث حيث أدرجوها في أبواب الديات والقصاص، ولو فهموا منها الإطلاق الشامل لكل أفعال وأقوال الصبيان لأوردوها في غير هذين البابين أيضاً.

وثانيهما: أن العديد من الأخبار وردت مذيلة بالدية وتحميلها على العاقلة كما عرفت من موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة، وفي خبر أبي البختری المروي في قرب الإسناد عن علي أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه كان يقول في المجنون والمعته

الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ: «عمدهما خطأ تحمله العاقلة، وقد رفع عنهما القلم»^(١).

وفي المستدرك عن الجعفریات باسناده عن علي أمير المؤمنين عليه السلام: «ليس بين الصبيان قصاص، عمدهم خطأ يكون فيه العقل»^(٢) وغيرهما^(٣).

وعلى هذا فإن هذه الطائفة من الأخبار لا تدل على عدم حجية فتوى المجتهد غير البالغ؛ لأنها مختصة بمساواة عمد الصبي وخطئه في باب القصاص والجنايات فقط لا في عموم أفعال الصبي وأقواله وآرائه.

وعلى فرض الشك فإن القدر المتيقن الذي نصت عليه الأخبار هي صورة الجنايات، وأما غيرها فمشكوك، ووجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من انعقاد الإطلاق ليشمل غير الجنايات.

ويمكن أن يناقش في هذا الإيراد من جهتين:

الجهة الأولى: نفي الانصراف؛ لأن الملحوظ من كلمات الفقهاء في الكتب الاستدلالية أنهم تمسكوا بإطلاق روايات المساواة بين عمد الصبي وخطئه لإثبات بطلان عقود الصبي وإيقاعاته، ولو كان الانصراف المدعى صحيحاً لما استدل الفقهاء بهذه الأخبار لإبطال سائر أفعال الصبي، ولذا قال الشيخ عليه السلام في المكاسب: والأصحاب وإن ذكروها في باب الجنايات إلا أنه لا إشعار في نفس الصحيحة - أي صحيحة محمد بن مسلم وغيرها -

١ - قرب الإسناد: ص ١٥٥؛ الوسائل: ج ٢٩، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، ص ٩٠، ح ٢.

٢ - مستدرك الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب القصاص في النفس، ح ٢.

٣ - انظر مستدرك الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب القصاص في النفس، ح ١.

بالاختصاص بالجنايات، ولذا تمسك بها الشيخ رحمته الله فى المبسوط، والحلى رحمته الله فى السرائر، على أن إخلال الصبي المحرم بمحظورات الإحرام لا يوجب كفارة على الصبي، ولا على الولي، لأن عمده خطأ^(١).

ومثل ذلك ورد عن الشيخ رحمته الله فى المبسوط فى أبواب الإقرار^(٢) والوصية^(٣) والقذف^(٤)، حيث رد إقراره، ومنع من جعله وصياً، ونفى حكم القذف عنه مستدلاً لذلك بأحاديث المساواة ورفع القلم، وقريب منه قاله ابن إدريس رحمته الله فى طلاق الصبي^(٥) وعتقه^(٦)، وقاله المحقق رحمته الله فى المعتبر فى شرط وجوب القضاء^(٧) وفى نفي زكاة المال^(٨) وزكاة الفطرة عنه^(٩)، وفى عدم صحة نيابته فى الحج^(١٠)، وبذلك صرح جمع من الفقهاء المعاصرين^(١١).

الجهة الثانية: القاعدة الأصولية التى اتفقت عليها كلمة الأصوليين من أن المثبتين لا تعارض بينهما، فلذا لا يقيد أحدهما الآخر كما لا يخصصه، بل يحملان على أفضلية المراتب، وهذا ما ينطبق على ما نحن فيه، فإن الروايات

١ - المكاسب: ج ٣، ص ٢٨١.

٢ - انظر المبسوط: ج ٣، ص ٣.

٣ - المبسوط: ج ٤، ص ٥١.

٤ - المبسوط: ج ٥، ص ١٩٤.

٥ - السرائر: ج ٢، ص ٦٩٣.

٦ - السرائر: ج ٣، ص ١٨.

٧ - المعتبر: ج ٢، ص ٤٠٣.

٨ - المعتبر: ج ٢، ص ٤٨٦.

٩ - المعتبر: ج ٢، ص ٥٩٣.

١٠ - المعتبر: ج ٢، ص ٧٦٦.

١١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢١.

التي اتخذت شاهداً على حمل المساواة بين العمد والخطأ على صورة الجنايات تثبت المساواة من هذه الجهة، وصحيحة محمد بن مسلم وغيرها تثبت المساواة من كل الجهات إلا ما خرج بالدليل، فتحمل ما دل على المساواة في الجنايات على أظهر المصاديق أو أقواها، وهو ما يؤيده الاعتبار؛ لأن القتل والدية يتعلقان بالأحكام الخطيرة فينبغي التأكيد عليهما في الأدلة لكي لا يقتل الصبي قصاصاً، بل يؤخذ من عاقلته الدية.

فيتحصل: أن إطلاقات الأحاديث أظهر من أن تخصص بالجنايات فتفيد إبطال حجية فتوى الصبي لأنها مساوقة للخطأ، فتأمل.

الإيراد الثاني: أن هذه الروايات منصرفة إلى الصبي المتعارف، وهم عموم الصبيان الذين تصدر منهم أعمال غير عقلانية عادة أو غالباً، ولذا اقتضت الحكمة الإلهية مساواة عمدهم مع خطئهم، وإلا لوجب مؤاخذه أكثر الصبيان وإيقاع ذوبهم وأوليائهم بالعسر والخرج من ذلك.

وأما الصبي الذي يبلغ درجة الاجتهاد ويحظى بملكة استنباط الأحكام الشرعية فهو غير متعارف، بل يتمتع بمزايا وخصوصيات تخرجه عن تصرفات الصبيان عادة، وتلحقه بالبالغين والكبار، وربما أعلى من درجات الكبار، ولذا يمكن أن يقال بانصراف الروايات المتقدمة عنه، فإن الصبي المجتهد وإن كان صبيّاً موضوعاً إلا أنه ليس بصبي حكماً، فتشمله أحكام البالغين لا الصبيان، ولازم ذلك حجية فتواه وصحة تقليده والرجوع إليه، ولا أقل من الشك في شمول الروايات له فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو الصبي غير المجتهد؛ لأنه القدر المتيقن في مقام التخاطب، ويكون الصبي المجتهد مشمولاً بإطلاقات أدلة التقليد.

ويمكن أن يناقش بالنقض بمثل القصاص والديات التي نصت عليها الأخبار، فإنه إذا قلنا بانصراف تلك الأخبار عن الصبي المجتهد لوجب القول بانصرافها عنه حتى في القصاص والديات، وحينئذ ينبغي أن يحكم بأن عمده كعمد البالغين فيقتص منه في صورة القتل العمدي، ويؤخذ منه الدية في غير صورة العمد، وهذا ما لم يقل به أحد.

وإن قلنا بعدم الانصراف عن القتل والدية وجب القول بعدم الانصراف في غيرهما أيضاً، فتشمل إبطال فتاواه؛ لأن الوزن واحد، إلا أن يقال بأن أدلة المساواة امتنانية إرفاقية، ومقتضى الامتنانية أن تكون الأدلة عامة تشمل الجميع؛ إذ إن شمول الامتنان لبعض الأفراد دون البعض الآخر خلاف الحكمة، ولذا لا مناص من القول بأن المساواة في القصاص والديات عامة تشمل كل الصبيان المجتهدين وغيرهم لاقتضاء ضرورة الامتنان، وأما مسألة حجية الفتوى والتقليد فليس كذلك، فلذا أمكن استثناء الصبي المجتهد حكماً من أدلة المساواة، فتأمل.

الإيراد الثالث: أن التمسك بإطلاق حديث المساواة يستلزم تصحيح عبادات الصبي المختلفة، وهو باطل بالضرورة، فيكون الإطلاق باطلاً أيضاً، وحينئذ يتعين حمله على الديات اقتصاراً على موضع النص، ولازم ذلك هو حجية فتواه.

وتوضيح ذلك: أننا إذ قلنا بأن عمد الصبي خطأ يشمل عموم أفعاله وأقواله وأرائه لوجب أن نقول بأن الصبي إذا تكلم متعمداً في الصلاة لم يكن مغللاً بصلاته؛ لأن عمده خطأ، والخطأ في الصلاة لا يبطلها - هذا بناءً

على شرعية عبادات الصبي - (١).

ومثله يقال في الصيام، فإنه إذا أكل الصبي متعمداً في حالة الصيام لم يكن مبطلاً لصيامه، وهذا باطل للقطع ببطان الصلاة والصيام بالخلل المتعمد، فلم يبق إلا أن نحمل الحديث على مساواة عمدته وخطئه في الجنائيات فقط لا غير، فيكون الرجوع إليه في التقليد بلا مانع.

ويمكن أن يناقش بأن ما ذكر من الشواهد العبادية يصلح دليلاً على تقييد المطلق كما هي القاعدة في تقييد المطلقات، وحيث تضيّق من حدود الإطلاق، ولا تلغي الإطلاق في غير موارد.

وتوضيحه: أن قول الشارع: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) مطلق قيد بمثل حديث المناهي النبوية ﷺ: «نهى النبي عن الغرر»^(٣) ونتيجة الإطلاق هي الحكم بحلية البيع مطلقاً بشرط عدم الغرر، ولا يحكم بأن إطلاق الآية ينصرف إلى غير موارد الغرر؛ لأن ظهور القيد يغلب على ظهور المطلق فيقيد، ولكن لا يمنع من ظهور المطلق في الإطلاق، ولازم ذلك هو أن الحكم ببطان عبادات الصبي بسبب تعمد الخلل يكون ناشئاً من التقييد، ولذا يقتصر فيها على مورد التقييد، وأما في غيرها فيبقى إطلاق المطلق على ظهوره فيؤخذ به، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إن خروج العبادات من إطلاق المساواة بين عمد الصبي وخطئه لا يوجب خروج الفتوى منه، لتكون مشمولة بالمساواة، فتأمل.

١ - انظر التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي رحمه الله): ج ١، ص ١٧٨، (بتصرف).

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٣ - انظر الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب عقد البيع وشروطه، ص ٣٥٢، ح ٢.

الوجه الثالث: الأولوية القطعية؛ لأن الصبي لا تقبل شهادته الحسية كما لا تقبل روايته كذلك إلا ما استثنى كالقتل. دلت على ذلك النصوص والفتاوى.

ففى رواية محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة الصبي؟ قال: فقال: «لا، إلا فى القتل، يؤخذ بأول كلامه ولا يؤخذ بالثاني»^(١).

وفى رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال فى الصبي يشهد على الشهادة؟ فقال: «إن عقله حين يدرك أنه حق جازت شهادته»^(٢) وهى ظاهرة فى الإدراك بمعنى البلوغ.

والروايات بهذا المضمون متضاربة^(٣).

ومن هنا أفتى الفقهاء باشتراط البلوغ فى الشهادة، ونفوا قبول شهادة الصبي المميز، وحكى الإجماع عليها^(٤)، وكيف كان إذا ردت شهادة الصبي وروايته مع أنها حسيتان ردت فتواه بالأولوية القطعية؛ لأن الفتوى مستندة إلى الحدس، والحدس أقوى من الحدس، وقد نوقش فيه من جهتين:

الجهة الأولى: إنكار عدم قبول رواية الصبي إذا كان مميزاً ثقة، بدعوى عدم وجود دليل على ذلك سوى الإجماعات المنقولة أو الشهرة، وهما غير حجة،

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٢ من أبواب الشهادات، ص ٣٤٤، ح ٢.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢١ من أبواب الشهادات، ص ٣٤٢، ح ١.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢١ من أبواب الشهادات، ص ٣٤٢-٣٤٤، ح ٢، ح ٣، ح ٤؛ والباب ٢٢، ح ١، ح ٣، ح ٤.

٤ - انظر شرائع الإسلام: القسم الرابع، ص ٣٧٠؛ مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٥٤؛ الرياض: ج ١٥، ص ٢٢٦-٢٢٧؛ جواهر الكلام: ج ٤١، ح ٩.

ويكفي للقول باعتبارها قيام بناء العقلاء على الاعتماد على رواية الثقات من الصبيان، وبناء على انحصار دليل حجية الخبر ببناء العقلاء يكون حجة؛ لأن رواية الصبي من مصاديقه.

نعم لا يصح الركون إليها إذا قلنا بحجية الخبر من باب التعبد الشرعي لأمكان القول بردها؛ لورود النصوص المتضاربة وانصراف المطلق منها إلى خبر البالغ لا غير.

الجهة الثانية: أن مقايضة الحدس على الحس بلا وجه صحيح؛ لأن رد حس الصبي في الشهادات ربما ينشأ من أنه يتعلق بحقوق الناس، ولا يصح أن تثبت حقوقهم بأقوال الصبيان، بينما حدس الصبي في الفتوى متعلق بالأحكام، فإذا استند الصبي فيها إلى الحجة المعتبرة كان قوله حجة ليس من جهة قوله فقط، بل من جهة وجود الحجة عليه. هذا فضلاً عن أن القطع بالأولوية يثبت حجتيه على القاطع بها فقط، ولا يكون حجة على غيره.

وحيث يمكن لمن ينكر الأولوية من جهة إبطال المقايضة أن يتمسك بحجية فتوى الصبي. هذا ما ذكروا إلا أن الصواب هو عدم تمامية هذين الإشكالين؛ لأن عدم قبول رواية الصبي فضلاً عن شهادته مما قامت عليه الأدلة المتضاربة كما عرفت، ويكفي فيها قيام السيرتين العقلائية والمشرعية على عدم الأخذ برواية الصبيان، خصوصاً فيما يتعلق بالدين والأحكام الشرعية وحقوق الناس.

بل قد عرفت نفي اعتبار شهادة الصبي بالنصوص المعتبرة، فتدل على نفي اعتبار روايته لوحدة الملاك، فإن الاثنين حسي، بل الشهادة مساوقة للرواية،

فالاثنان رواية وشهادة سوى أن إحداهما شهادة فى الموضوعات والأخرى شهادة فى الأحكام، فتأمل.

وكيف كان، فدعوى قيام بناء العقلاء على قبول رواية الصبي دعوى بلا دليل، بل الدليل قام على خلافها، بينما دعوى الأولوية القطعية تامة، والظاهر أن القطع بها عام لا يختص بفقهاء دون آخر؛ لأشدية الحس من الخدس، فإبطال حجية الحس عند الصبي يثبت إبطال حجية خدسه أيضاً بالضرورة، وهذا من الأمور الواضحة التى يعد التشكيك فيها من المناقشة فى مقابل الأمر الظاهر.

ودعوى التفريق بين الحس والخدس بدعوى أن الحس يتعلق بحقوق الناس والآخر بحقوق الله فهى غير صحيحة أيضاً؛ لوضوح أن مرجع حقوق الناس إلى حقوق الله سبحانه، كما أن بعض حقوق الله أولى بالمراعاة والاحتياط من حقوق الناس؛ لأن فيها الدين وعقوبة الآخرة، ولا أقل من المساواة فى وجوب المراعاة.

فكيف كان، فدعوى التفريق غير مسلمة، وعليه تكون الأولوية قطعية وعامة لدى الجميع، ولا تختص بالقاطع فقط، فتكون حجة على الجميع.

والحاصل: أن عدم قبول رواية الصبي وشهادته أمر مسلم مقطوع به فى الأدلة والفتاوى، فيدل على عدم قبول فتواه بالأولوية القطعية، ولو شككنا فالأصل هو عدم حجية فتواه، لأن الشك فى الحجية موضوع لعدم الحجية، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا شمول إطلاقات أدلة التقليد له، فما لم نحرز الإطلاق لا يمكن الركون إلى فتواه؛ لأن الأصل ينفي حجيتها.

الوجه الرابع: الملازمة بين العدالة والبلوغ، فإن أدلة التقليد نصت على وجوب أن يكون المرجع للتقليد عادلاً، وللازم ذلك هو اشتراط أن يكون بالغاً؛ لأن العدالة لا تصدق في حق الصبي، ويمكن مناقشته من جهتين:

الجهة الأولى: بناء على أن العدالة هي فعل الواجبات واجتناب المحرمات، أو الملكة في ذلك، فإنه لا مانع من صدقها على الصبي أيضاً، فيبطل الاستدلال من رأس، غاية الأمر لا يجب على الصبي تحصيلها؛ لأن القلم مرفوع عنه، بخلاف البالغ فإنه مكلف بتحصيلها أيضاً مقدمة لفعل الواجبات وترك المحرمات.

الجهة الثانية: أن اشتراط العدالة في المجتهد الذي تؤخذ منه الأحكام أمر غير ثابت؛ لإمكان القول باشتراط الوثاقة فيه لا العدالة، وذلك لأن التقليد بناء على وجوبه من باب بناء العقلاء فقط يكون طريقاً إلى الواقع ولا موضوعية له، ويكفي في جواز العمل به وثاقة المقلد لا عدالته، ولذا احتمل هذا بعض المراجع، بل ونقل عن الفقيه الهمداني رحمته الله في مصباح الفقيه التنظر في مسألة اشتراط البلوغ في إمام الجماعة مع أن اشتراط العدالة أمر متفق عليه^(١).

نعم بناءً على وجوب التقليد من باب التعبد الشرعي للنصوص الخاصة فإن العدالة فيه شرط لما ورد في بعض الأخبار من الأمر بالرجوع إلى الفقيه الصائن لنفسه المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه.

والحاصل: أن الوجه المذكور مبني على دعوى نفي وصف العدالة عن

الصبي، وهو مخدوش فى المبنى؛ لأن اشتراط العدالة أمر غير ثابت، وفى البناء؛ لأن الصبي يمكن أن يتصف بالعدالة.

الوجه الخامس: بناء العقلاء، بدعى أنه قائم على تعيين الرجوع إلى المجتهد البالغ إذا دار أمره بين الرجوع إليه أو الرجوع إلى غير البالغ؛ لأن المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، والأصل يقتضى التعيين فى البالغ، وذلك فيما إذا كان فقيهان أو أكثر وغير البالغ أحدهم.

والصواب: هو عدم تمامية هذا الوجه من حيث الصغرى والكبرى.

أما جهة الصغرى فلا مكان أن نفرض وجود التعيين فى الصبي المجتهد؛ لأنه الأكثر ميزة من البالغ، كما لو كان أعلم أو أروع أو كان مساوياً للبالغ، فحينئذ يدور الأمر بين تعيين الرجوع إلى الصبي أو يدور الأمر بين تعيين الصبي أو تعيين البالغ لا التخير. هذا كله فضلاً عن أنه أخص من المدعى؛ لأن الأصل المذكور يجري فى صورة وجود الفقيه البالغ، وأما إذا فرضنا عدم وجوده وانحصر الرجوع إلى الفقيه الصبي فينتفى موضوع الأصل من رأسه.

وأما جهة الكبرى فيمكن مناقشة الأصل المذكور من جهتين:

الجهة الأولى: أن الأصل المذكور محكوم بإطلاقات أدلة التقليد؛ لأنها تنفى موضوع الأصل؛ إذ إن الإطلاقات المذكورة تثبت جواز الرجوع لكل مجتهد صلباً كان أو غيره حتى يثبت العدم، وما دام لم يقم دليل قاطع للعدم وجب التمسك بالإطلاق ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل المذكور.

الجهة الثانية: أن أصالة التعيين فى نفسها غير مسلمة عندنا تبعاً لجمع

من الأعلام^(١)، وذلك لأن بناء العقلاء على التعيين غير مسلّم بل قد يقال بأن البناء على التخيير. نعم قد يستحسن ترجيح ذي المزية على غيره بنحو الأفضلية، أو الترجيح الاستحبابي، إلا أن هذا غير دعوى التعيين الوجوبي. وكيف كان، فالأصل المذكور لا يجدي في إثبات شرط البلوغ؛ لأنه قاصر عن إثبات وجوب التعيين، وعلى فرض صحته لا تصل النوبة إليه، وعلى فرض وصول النوبة إليه فهو أخص من المدعى.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الإجماع القائم على اشتراط البلوغ والمعتضد بإطلاقات الأدلة التي تساوي بين عمد الصبي وخطئه والأولية القطعية تصلح أدلة تثبت هذا الشرط بشرط عدم تمامية أدلة القائلين بالعدم على ما ستعرفه من أدلة القول الثاني.

الاتجاه الثاني: عدم اشتراط البلوغ. ذكره جمع من المراجع قولاً ولم يذكروا القائل إلا أنهم مالوا إليه، كما قد يظهر من كلماتهم، منهم السادة الحكيم رحمته في المستمسك^(٢)، والخوئي رحمته في التنقيح^(٣)، والسبزواري رحمته في المهذب^(٤)، والأستاذ أعلى الله مقامه^(٥)، واستدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: إطلاقات أدلة التقليد من الآيات والروايات نظير

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٥.

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١.

٣ - التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي رحمته): ج ١، ص ١٧٨.

٤ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٥ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٩.

قوله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾^(١) ورواية الاحتجاج عن العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»^(٢).

ورواية عمر بن حنظلة في حل المنازعة عن الصادق عليه السلام: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٣) فإن إطلاق هذه الأدلة وغيرها يشمل كل عارف بالأحكام فقيه في الحلال والحرام، سواء كان بالغاً أو غير بالغ.

وأوردوا عليه عدة إشكالات أهمها اثنان:

الإشكال الأول: أن دلالة هذه النصوص ليست في مقام البيان لكل تفاصيل المجتهد والحاكم حتى يقال بشمول إطلاقها للصبي، وإنما هي في مقام الإهمال أو الإجمال؛ لأنها واردة لبيان أصل الحكم، وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، بل هي في الحقيقة إرشاد إلى السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهلين إلى العالمين في كل علم وفن، أو إمضاء لها، وقد ثبت في الأصول أن إطلاق المطلق لا ينعقد إذا لم يكن المتكلم في مقام البيان، ولذا أفتى الفقهاء بعدم طهارة موضع عضه الكلب من الصيد، مع أن إطلاق

١ - سورة النحل: الآية ٣٤.

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

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١) لو تم لشمل حلية الأكل وطهارة موضع العض، إلا أنهم تمسكوا بالإطلاق؛ لأن الآية في مقام بيان أصل حلية الأكل، وليست في مقام بيان سائر التفاصيل.

وهذا ينطبق على ما نحن فيه، ولو فرضنا جدلاً إطلاقها إلا أن ورودها في مقام إمضاء السيرة العقلائية يكون قرينة على عدم الإطلاق؛ لأن الدليل اللبي لا إطلاق له، فالدليل اللفظي الوارد لإمضائه يحمل عليه.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا - جدلاً - أنها مطلقة إلا أن إطلاقها أفرادي لا أحوالي كما يفيد الجمع المضاف (أهل الذكر) و(من) الشرطية، فإنها من أدوات العموم، فتدل على وجوب الرجوع إلى كل فرد من أفراد المجتهد، وأما صفات الأفراد فساكتة عنها، والذي يثبت المدعى هو المسكوت عنه، أي الإطلاق الأحوالي؛ لأن المطلوب هو إطلاق يشمل حالات المجتهد من العدالة والفسق والإيمان والكفر والبلوغ وعدمه، وقد اتفقت الكلمة على أن الإطلاق بالقياس إلى العدالة والإيمان ونحوها ليس أحوالياً، فكذاك بالنسبة للبلوغ لوحدة الملاك، ويعضده الظهور العرفي، فإن إطلاق هذه الروايات على فرض وجوده منصرف إلى البالغ لا غير، ولولا فهم العرف عدم الظهور الإطلاقي لم يكن وجه لهذا الانصراف.

فيتحصل: أن إطلاق النصوص المتقدمة لا يثبت جواز الرجوع إلى المجتهد الصبي. إما لأنها ليست في مقام البيان أصلاً، أو ليست في مقام بيان حالات المجتهد كالبلوغ وعدمه، فهي على التقديرين قاصرة عن شمول المجتهد غير

البالغ، فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو المجتهد البالغ.

ويمكن مناقشة الإشكال الأول من جهتين: نقضية وحلية. أما الجهة النقضية فبالقول بأن هذا الإشكال لو قيل بصحته لم يبق إطلاقاً لنا في الفقه ولا في الأصول؛ إذ لا يوجد مطلق إلا ويمكن حمله على بيان أصل الحكم لا تفصيله، وهو خلاف الضرورة والإجماع.

وتوضيح ذلك: أن الفقهاء والأصوليين اتفقوا على أن مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) يفيد إطلاق حلية البيع في كل أفراد البيع ومصاديقه، ولو صح ما ذكر من الإشكال لوجب القول بأن الآية في مقام بيان أصل الحكم وهو حلية البيع في الجملة، وليست في مقام بيان تفاصيل ذلك، كبيع الأصيل والوكيل، وبيع السلف والنقد، والبيع والمعاطة إلى غيرها من الفروع والتفاصيل. وعليه لا يصح التمسك بإطلاقها لإثبات حلية كل ذلك، مع قيام الضرورة والإجماع على أن إطلاقها يشمل كل هذه التفاصيل، وعليه فما يجاب به عن هذا الإشكال هنا يمكن أن يجاب به في أدلة التقليد.

وأما الجهة الحلية فنقول: إن غاية ما ذكر في الإشكال الأول هو احتمال أن تكون الأدلة المطلقة في مقام الإهمال أو الإجمال، وعليه فهو مبني على احتمال عدم إرادة الإطلاق من أدلة التقليد، والحال أن هذا الاحتمال لا ينهض للإخلال بالإطلاق، وذلك لسببين:

أحدهما: وجود أصالة الإطلاق، فإنها تجري في كل مورد كان فيه إطلاق وشك في شمول الإطلاق له.

ثانيهما: سير العقلاء فإنها قائمة على التمسك بالإطلاق في كل مورد شكوا في شمول الإطلاق له، بل الملحوظ أنهم يذمون من لا يأخذ بإطلاق الكلام محتجاً بأن الإطلاق ورد لبيان أصل الحكم وليس في مقام بيان التفاصيل، ويرون أنه مستحق للعقوبة.

فمثلاً: إذا قال المولى: (راجع الطبيب) فإنه يفهم من كلامه عرفاً أنه أراد مطلق الطبيب، وبعده لا يصح للعبد أن يتوقف في مراجعة الطبيب مدعياً أن الأطباء كثيرون ومنهم العالم والأعلم، والبالغ وغير البالغ، وأن المولى كان في مقام بيان أصل وجوب المراجعة لا بيان التفاصيل.

ولو توقف عن ذلك حكموا بأن العبد عاص ومستحق للعقوبة في مقام التنجيز والإعذار، وهذه مسألة وجدانية يشهد بها الواقع الخارجي لهذه السيرة، ومن الواضح أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، وعليها ينبغي أن تنزل إطلاقات الأدلة الشرعية أيضاً على ما قرر في محله. وأما الإشكال الثاني فيمكن مناقشته أيضاً من جهة عدم تسليم مدعاه.

وتوضيح ذلك: أن إطلاق المطلق لو تم ولم تكن قرينة حالية أو مقالية تقيده أو توجب انصراف اللفظ إلى بعض أفراده فإنه يحمل على إطلاقه الشامل للإطلاق الأفرادي والإطلاق الأحوالي معاً، أخذاً بظاهر الكلام؛ بداهة أن الإطلاق الأفرادي كالأحوالي كلاهما من مصاديق المطلق، ونسبتهما إليه واحدة، فينبغي أن ينطبق المطلق عليهما بلا تفاوت، كما ينطبق الإنسان على الذكر والأنثى بالتساوي، والماء ينطبق على ماء المطر وماء النهر بالتساوي، وهكذا كل طبيعة تنطبق على أفرادها بالتساوي، ولو قيل بأن طبيعة الإنسان تنطبق على الذكر دون الأنثى لكان ذلك ناشئاً من أحد أمرين:

الأمر الأول: أن تكون الأنثى خارجة عن الطبيعة، لأنها ليس مصداقاً لها، وحينئذ يصح القول بانحصار انطباقها على الذكر دون الأنثى؛ بداهة أن الطبيعة لا تنطبق إلا على أفرادها، وهذا خلاف الضرورة بل خلف.

الأمر الثانى: أن تكون الأنثى مصداقاً للطبيعة إلا أنها تأبى الانطباق عليها وهذا خلف، بل ترجيح بلا مرجح، ولا شك أن كلا الأمرين باطل لا يصح التمسك به، إذ لا بد وأن تنطبق طبيعة الإنسان على الذكر والأنثى بالتساوي، وكذلك ما نحن فيه؛ إذ لا فرق بين الإطلاق الأفرادي والإطلاق الأحوالي حتى يقال بأن إطلاقات أدلة التقليد تشمل الإطلاق الأفرادي دون الأحوالي.

نعم خرج من إطلاقات هذه الأدلة جملة من الحالات لقيام الأدلة الخاصة على ذلك، مثل العدالة والإيمان والرجولة، ولولا هذه الأدلة الخاصة لقلنا بأن إطلاقات هذه الأدلة تشملها، ولما اشترطنا في الفقيه المرجع الإيمان والعدالة والرجولة - مثلاً - ولجاز تقليد العالم غير المؤمن إذا كان ثقة؛ لأنه خير في علمه، وهكذا باقي الصفات، إلا أن الأدلة الخاصة استثنتها من الإطلاقات المتقدمة.

وهذا ما تعضده كلمات القوم في مواطن عديدة من الفقه والأصول، حيث تمسكوا بإطلاقات الأدلة من جهة الأفراد والأحوال ما لم يقيم عندهم دليل على التقييد.

منها: ما ذكره صاحب العروة رحمته الله في اعتبار قول ذي اليد. قال: لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً، بل مسلماً كان أو

كافراً^(١)، وأقره جمع غفير من الأعلام والمراجع المحشين والمعلقين على فتاوى العروة، وعلله السيد الحكيم رحمته بعموم دليل الاعتبار^(٢)، والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه بإطلاقات أدلة حجية قول ذي اليد^(٣)، والسيد الخوئي رحمته - كما في تقريراته - علله بالمساواة. قال: لأن عدالة صاحب اليد وفسقه وكذلك إسلامه وكفره على حد سواء^(٤)، وأرجعه السيد السبزواري رحمته إلى عموم السيرة بالنسبة إلى الجميع ما لم تكن قرينة على الخلاف^(٥).

وفي مورد آخر قال السيد الخوئي رحمته: لا فرق في اعتبار قول صاحب اليد بين بلوغه وعدمه، بل يعتمد عليه حتى إذا كان صبياً، وذلك بمقتضى سيرة العقلاء؛ إذ رب صبي أعقل من رجل وأفهم من غيره، وإنما فرق الشارع بينهما من حيث التكليف وهو أمر آخر^(٦).

ونلاحظ من هذه التعليقات أنها في مجموعها تشترك في قاسم واحد، وهو التمسك بإطلاق الدليل في الأفراد والأحوال ما لم يقم دليل على حمله على أحدهما، وهذا ما ينطبق على ما نحن فيه؛ لعدم وجود دليل يستثني الصبي من إطلاقات أدلة التقليد.

ومنها: ما يذكره مشهور الأصوليين والفقهاء في موارد ادعاء الانصراف، فإنهم إذا لا يجدون قرينة توجب انصراف المطلق إلى بعض الأفراد أو

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ١٦٥، مسألة (١٢)؛ ج ١، ص ٥٩.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦٤.

٣ - الفقه (الطهارة): ج ٤، ص ٤٣٥.

٤ - التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي رحمته): ج ٣، ص ١٨٠.

٥ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٣٥.

٦ - التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي رحمته): ج ٣، ص ١٨٠.

الحالات يتمسكون بأصالة عدم الانصراف ويقولون: إن عهدة الانصراف على مدعيه^(١)، ولولا أنهم يرون أن ظهور الكلام في الإطلاق يكفي لحمله على جميع مصاديقه وأفراده ما لم يقيم دليل يستثني منه بعضها لما صح منهم هذا القول.

فيتحصل من كل ما تقدم أمور:

الأول: أن إطلاق الدليل يشمل الأفراد والأحوال معاً ما لم تكن قرينة توجب حمله على أحدهما، كما أن إطلاق الإنسان يشمل الذكر والأنثى، ولا يحمل المطلق على أحدهما إلاً بدليل خاص كأدلة وجوب الجهاد التي قيدت الوجوب بالذكور - مثلاً-.

الثاني: أن هذا الإطلاق مستند إلى فهم العقلاء وطريقتهم في المحاورات العامة؛ إذ لا يقيدون المطلق إلاً بدليل خاص.

الثالث: أن إطلاقات أدلة التقليد تشمل الإطلاق الأحوالي كما تشمل الإطلاق الأفرادي، وخروج بعض الحالات كالعدالة والإيمان من هذا الإطلاق بالدليل الخاص. وأما البلوغ فحيث لم يدل دليل على خروجه من الإطلاق كان مقتضى القاعدة شموله بالإطلاق، ولازمه جواز تقليده والرجوع إليه.

الوجه الثاني: سكوت الأدلة النقلية عنه؛ إذ لم يرد لاشتراط البلوغ ذكر في الآيات والروايات التي تعرضت لوجوب التقليد أو لشرائط المجتهد مع توافر الدواعي على ذكره، باعتبار أن المسألة كثيرة الابتلاء، وهي في معرض

السؤال غالباً، وهذا يكشف عن عدم اعتباره شرعاً، وإلا لورد في دليل أو نص، فهو من قبيل ما لو كان لبان.

ويمكن مناقشته من جهتين: نقضية وحلية.

أما الجهة النقضية فبمثل الحياة، فإن شرط الحياة في المجتهد الذي يصح الرجوع إليه في التقليد مما اتفقت عليه الكلمة مع أنه لم يرد له ذكر في الأدلة من الآيات والروايات، فبناء على قاعدة ما لو كان لبان ينبغي رفع اليد عن اشتراطه مع أنهم لا يقولون بذلك، وعليه فما يقوله المستدل في شرط الحياة يمكن أن يقال في شرط البلوغ.

وأما الجهة الحلية فيمكن أن يقال فيها: إن عدم ذكر البلوغ نشأ من ندرة وجود غير البالغ من المجتهدين، والأدلة الشرعية ترد على المورد الغالب لا النادر، ومن الواضح: أن وجود المجتهد الصبي الذي يصح الرجوع إليه في الفتوى نادر جداً، ووجوده مع فرض أعلميته أو فرض عدم وجود مجتهد بالغ معاصر له أندر، بل جل المجتهدين إن لم يكن كلهم هم بالغون، بل كبار في السن، وهذه الندرة توجب انصراف الأدلة إلى الفرد الغالب، بحيث لا يتبادر إلى الأذهان من إطلاق الأدلة المجتهد غير البالغ، ولذا لم يرد للبلوغ في الآيات والروايات ذكر أو أثر؛ بداهة أن توضيح الواضحات مخالف لحكمة الحكيم، وفي مثله لا تصح القاعدة ما لو كان لبان؛ لأن عدم نقله مع توافر الدواعي على نقله لم يكن من جهة عدم اشتراطه، بل من جهة وضوح اشتراطه بحيث يستغني عن البيان، وله شواهد كثيرة في الفقه:

منها: شرط القدرة على الامتثال فإنه لم يؤخذ في أدلة الأحكام حتى في

الأدلة الواردة في مقام بيان تفاصيل الحكم من حيث الأجزاء والشرائط، نظير آية الوضوء، وأدلة الصلاة والصيام والحج، مع أن القدرة من أهم شرائط التكليف، إلا أن عدم ذكره في الأدلة لا يعني عدم اشتراطه، وإنما لأنه من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى ذكر استغنى الشارع عن ذكرها بالبديهة.

ومنها: شرط الوطن أو الإقامة فيه للتمام في الصلاة وجواز الصيام؛ إذ لم يرد في الأدلة له ذكر مع أنه شرط مهم في أداء الصلاة والصيام، وذلك اعتماداً على وضوحه بحيث يستغني عن البيان. نعم ورد في الأدلة وجوب القصر والإفطار في السفر، إلا أن هذا أمر آخر غير شرط الوطن أو الإقامة فيه.

ومنها: شرط المباشرة في أداء العبادات ومقدماتها كالوضوء والغسل ونحوهما، فإنهم صرحوا بوجوب أن يباشر المتوضي الوضوء وكذا سائر العبادات لا أن يعتمد على الغير في أدائها، أو يكتفي عن أدائها بأداء الغير نيابة عنه، مع أنه لم يرد له ذكر في الأدلة، إلا أن عدم ذكره لا يدل على عدم اشتراطه، وإنما يدل على وضوحه، ولعل ما نحن فيه من هذا القبيل، فيخرج موضوعاً عن القاعدة المذكورة.

الوجه الثالث: بناء العقلاء، فإنه قائم على مراجعة الخبراء في كل علم وفن من دون فرق بين البالغين منهم وغير البالغين. يشهد لهذا الاستقراء الخارجي، فإنه لو فرضنا وجود طبيب خبير حاذق في البلد أو مهندس كذلك، أو نجار، أو بناء، أو خطاط إلا أنه غير بالغ لانجد أن العقلاء يمنعون من الرجوع إليه، ويحكمون على من راجعه ورتب الأثر على قوله أو عمله أنه اخطأ أو مستحق للذنب، لاسيما إذا كان مراهماً أو على وشك البلوغ،

وما ذلك إلا لأن المعيار عندهم هو الوصول إلى أغراضهم ومقاصدهم بالشكل الصحيح، وما دام الصبي الذي يرجعون إليه عالماً خبيراً يوصلهم إلى مقاصدهم بالنحو الصحيح فإنهم لا يجدون مانعاً من الرجوع إليه، بل قد نجد العكس؛ إذ لو توقف بعض الناس عن مراجعة الطبيب وأهمل معالجة مرضه معللاً ذلك بعدم وجود طبيب بالغ وكذا في غيره من العلوم والفنون لوجدنا أن العقلاء يلومونه، ويجدونه مقصراً في حق نفسه، مستحقاً للوم والعتاب على ترك المراجعة بهذا العذر.

وهذا نفسه يجري في مراجعة المجتهد غير البالغ؛ بداهة أن التقليد ليس إلا رجوع الجاهل إلى العالم الخبير بالأحكام والمسائل الشرعية والعمل بفتواه، فالتقليد طريق إلى الواقع ولا موضوعية له، فالواجب إذاً هو الوصول إلى الواقع، فإذا كان المجتهد غير البالغ يوصل الجاهلين إلى الواقع جاز الاعتماد عليه؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولم يرد دليل يفرق بين سائر العلوم والفنون وعلوم الفقه والأحكام حتى يقال باستثناء الفقه من هذا البناء العقلاني، ولذا فإن هذا البناء كما يجري في سائر العلوم يجري في الفقه، ولم يردنا ما يثبت الردع عنه فيكون حجة. هذا وربما يشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: عدم تسليم وجود مثل هذا البناء، بل البناء على خلافه، فإن سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى كل خبير مسن وله حظ من التجارب الواسعة، ولذا لا يرجعون إلى الطبيب الذي تخرج توأماً من كلية الطب مع وجود الطبيب الممارس، ولا يرجعون إلى النجار الجديد في مهنته مع وجود النجار الخبير، وهذا دليل على أن العقلاء لا يثقون بغير المجرب من الخبراء فما بالك بالصبي؟

فيتحصل إذاً أن دعوى عدم تفريق العقلاء بين البالغ وغيره بلا شاهد، بل الشواهد على خلافه.

الأشكال الثاني: لو سلّمنا - جدلاً - وجود مثل هذا البناء العقلائي، إلاّ أنه لا يجدي لإثبات جواز الرجوع إلى المجتهد غير البالغ؛ لأن بناء العقلاء على الرجوع لأهل الخبرة دليل لبي، والقدر المتيقن منه هو الرجوع إلى البالغين من الخبراء، وأما غير البالغين فأمر مشكوك لا يمكن التمسك بالبناء لإثباته. والصواب إمكان المناقشة في الإشكاليين:

أما الأول: فلو صرح وجود البناء القائم على مراجعة أهل الخبرة بلا فرق بين الكبير والصغير والبالغ وغير البالغ بعد الفراغ من ثبوت الخبرة والعلم، وأما عدم مراجعة العقلاء للطبيب المتخرج جديداً ليس من جهة عدم صحة الرجوع، بل لجهة أنهم يثقون بالخبير المجرب أكثر من وثاقتهم بغيره، كما أن هذا لا يختص بالصغير والكبير، بل قد يثق العقلاء بخبير غير بالغ أكثر من وثوقهم بخبير بالغ، وعلى هذا يظهر أن المدار عند العقلاء هو الوثاقة، فإذا وجدوها في الكبير أو في الصغير رجعوا إليها بغض النظر عن البلوغ وغيره.

وأما الثاني: فلأن التمسك بالقدر المتيقن من الدليل اللبي إنما يصح في الموارد المشكوكة، وأما إذا لم يكن شك في الأمر، وفيما نحن فيه نعلم بقيام السيرة العقلانية على الرجوع لأهل الخبرة بغض النظر عن البلوغ وعدمه، ومع هذا العلم تنتفي الحاجة إلى التمسك بالقدر المتيقن وحصر السيرة بالبالغين فقط، فتأمل.

القول الثالث: وهو التفصيل بين الرجوع إلى المجتهد باعتباره خبيراً في

الفتوى والأحكام الشرعية فقط فلا يشترط فيه البلوغ، وبين الرجوع إليه في الولاية على المصالح العامة وتدبير شؤون المجتمع والأمة في الأموال والسياسات والقضاء وتطبيق الحدود الشرعية وإقامة الدولة العادلة ونحو ذلك من الشؤون الموكولة إلى الفقيه في زمن الغيبة فيشترط فيه البلوغ، وذلك جمعاً بين الأدلة، وبه ينحل النزاع بين القولين، والوجه في هذا التفصيل يعود لأمرين:

أحدهما: دعوى تامة بناء العقلاء في الرجوع إلى العالم الخبير في كل فن وعلم، والمعتضد بإطلاقات أدلة التقليد القائمة على جواز الرجوع إلى غير البالغ.

وثانيهما: دعوى أن هذا البناء والاطلاقات معاً لدى الرجوع إلى المجتهد صاحب الولاية العامة على المسلمين مبتليان بالمعارضة بطائفة من الأدلة والقرائن التي يشترط البلوغ فيها:

منها: أن بعض مناصب الفقيه في ولايته العامة مشروطة بالبلوغ بالضرورة والإجماع كالقضاء وتطبيق الحدود وتدبير المصالح العامة، فتتصرف إطلاقات الأدلة في مثلها إلى البالغ.

ومنها: الأولوية القطعية الاستفادة من حجر الصبي عن التصرف في أمواله، فإن هذه المحجورية عامة لا يفرق فيها الصبي المجتهد وغير المجتهد بالضرورة والإجماع، ومن الواضح أن من كان محجوراً عن التصرف في أمواله فإنه يكون محجوراً عن التصرف في أموال غيره بالأولوية القطعية، وهذه تتنافى مع أبرز وظائف المرجع العام في حفظ أموال الغيب ومجهول المالك

والولاية على القاصرين والتصدي للأمور الحسبية، ومن هنا لا مناص من اشتراط البلوغ فيه.

ولعل القائلين باشتراط البلوغ نظروا إلى عموم ولاية المجتهد فالتزموا بهذا الشرط، كما قد تؤيده إطلاقات كلماتهم؛ إذ لم نر من فرق بين المجتهد في الأحكام وبين المرجع العام.

وأما القائلون بعدم الاشتراط فنظروا إلى جهة العلم والخبروية كما قد يظهر من استدلالهم بالإطلاقات وبناء العقلاء، ومن الواضح أن الرجوع إلى العالم الخبير لا يتوقف على بلوغه كما لا يتوقف على عدالته أو إيمانه. نعم يتوقف على وثاقته، إلا أن الشارع اشترط فيه الإيمان والعدالة ولم يشترط غيرهما، وعلى هذا فالرجوع إلى العالم أمر عقلائي، وأما اشتراط العدالة والإيمان فهو أمر شرعي، ويجب أن يقتصر في الأمور الشرعية على موضع النص.

والحق أن هذا التفصيل وجيه، بل لا يخلو من قوة، ولكن لا يمكن الركون إليه إلا بشرطين:

الأول: أن نلتزم بقوة إطلاقات أدلة التقليد، وندعي عدم انصرافها إلى المجتهد البالغ، سواء في أخذ الفتيا والعلم أو المرجعية في الدين والولاية العامة.

والثاني: أن نحرز إمضاء الشارع لبناء العقلاء في الرجوع إلى غير البالغ من المجتهدين ولو بنحو عدم الردع عنه؛ لأن كل واحد من هذين الشرطين يشكل مانعاً من جواز الرجوع إلى غير البالغ مطلقاً سواء في الفتيا أو غيرها. والظاهر أن دعوى قوة الإطلاق حيث تشمل البالغ وغير البالغ لا تخلو

من مجازفة؛ لأنها مبتلاة بمانعين لبين هما: الإجماع المحكي القائم على اشتراط البلوغ أو الشهرة العظيمة على الأقل، والأولوية العقلية المستفادة من اشتراط البلوغ في الراوي والشاهد مع أنها يستندان إلى الحس، والمانع اللبي يشكل قرينة متصلة بالكلام تمنع من انعقاد ظهوره في الإطلاق، وحينئذ لا يبقى إطلاق حتى يتمسك به لإثبات جواز الرجوع إلى غير البالغ.

كما أن دعوى إحراز الإمضاء الشرعي لبناء العقلاء أو عدم ردع الشارع عنه هي الأخرى لا تخلو من مجازفة، وذلك لأن إطلاقات أدلة رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، ومساواة عمده وخطئه في مختلف أبواب الفقه فضلاً عن الجنايات التي هي من المسائل الخطيرة التي فيها الدماء والنفوس والمعتضدة بالإجماع المنقول والشهرة المحصلة العظيمة قد تصلح أن تكون مانعاً من هذا البناء؛ لأنها إما أن تكون رادعة عنه فتدل على عدم حجيته، أو تكون كالقرينة المتصلة التي توجب انصراف إطلاقات أدلة التقليد إلى البالغ، لاسيما وأن لسان الصحيحين هو تنزيل العمدة منزلة الخطأ تعبدًا، ومقتضى إطلاقه هو العموم في كل الموارد. إلا ما استثناه الدليل الخاص، والفتيا والتقليد ليسا منه بالجزم واليقين، فتبقيان تحت عموم التنزيل وهو يثبت عدم حجية فتواه.

ومن هنا فإن الانضمام إلى قول المشهور في اشتراط البلوغ أمر لا يخلو من قوة^(١)، بل أضمن؛ لأنه موافق للاحتياط، وعلى فرض الشك في ذلك كله فإن المسألة ترجع إلى الشك في حجية فتوى الصبي، والأصل عدمها. هذا كله من حيث البحث الصناعي، ولعل الذي يهون الخطب هو ندرة وقوع مثل هذا الفرض في الخارج؛ إذ لم يعهد في تاريخ الشيعة أنهم اضطروا

للرجوع إلى المجتهد الصبي، إذ بارك الله سبحانه لهم في فقهاء أتقياء في كل عصر يهدونهم سبيل الرشاد. نعم حصل في بعض الأزمنة وجود مجتهدين غير بالغين كما ينقل عن أحوال العلامة الحلي رحمته الله، إلا أنه لم يكن في ذلك الوقت مرجعاً للطائفة.

■ المبحث الثاني: في شرط العقل

ذكره صاحب العروة مؤيد، وأقره كل من علق على كلامه أو شرحه ^(١)، والمراد بالعقل هنا معناه العرفي لا الفلسفي، وهو ما يقابل المختل عقلياً كالمجنون أو المريض بغلبة النسيان أو فقدان الذاكرة أو اختلال التوازن في النفس أو في العقل على ما يستفاد من إطلاق كلماتهم، وتصريح بعضهم، وقد حكى جماعة من المتأخرين والمعاصرين الإجماع على اشتراطه ^(٢)، بل نسبته السيد الأستاذ أعلى الله مقامه إلى البدييات الأولية في جميع أهل الخبرة ^(٣)، والكلام فيه يمكن أن يقع في مطلبين:

المطلب الأول: في اشتراط العقل في مقام الاستنباط

والظاهر أن هذا هو معقد الإجماع بينهم، بل هو مقتضى الضرورة التي تستغني عن الذكر فضلاً عن البيان؛ بداهة أن المجنون خارج تخصصاً عن عنوان المجتهد والفقهاء والعارف بالحلال والحرام وأهل الذكر وغيرها من العناوين التي وردت في لسان الأدلة، والأمر فيه جلي لا يحتاج إلى مزيد من البيان، ولذا نسب إلى البديهة التي تستغني عن البيان.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥-٢٦، مسألة (٢٢)؛ وانظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤١؛ فقه الشيعة: ج ١، ص ١٤٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨؛ شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩٢؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٩؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢.

٢ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٣٢٦-٣٢٧؛ الرياض: ج ٩، ص ٢٣٦؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي): ج ١، ص ١٧٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٣؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢.

المطلب الثاني: في اشتراط العقل في مقام العمل

والمراد منه مقام وقت عمل المقلد بالفتوى، وقد عبروا عنه باشتراط العقل بقاءً في مقابل الأول؛ إذ عبروا عنه باشتراط العقل ابتداءً، وتحرير الكلام: أن المجتهد إذا استنبط الحكم الشرعي وكان كاملاً في عقله ثم اختل عقله بالجنون ونحوه فهل يجوز العمل بفتواه؛ لأن شرط العقل مطلوب حين الاستنباط لا حين العمل بالفتوى، أم لا يجوز لأن العقل شرط في المجتهد ابتداءً وبقاءً؟ وليس لهذا السؤال جواب واحد، بل أكثر من جواب وذلك تبعاً لتعدد الحالات التي يكون عليها المجتهد من حيث الاختلال وتفصيل ذلك نستعرضه في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: في العمل بفتوى المجنون الإطباقي.

إذا كان المجتهد حال الاستنباط عاقلاً ثم جن جنوناً إطباقياً فهل يجوز العمل بفتواه أم لا؟ وهذه المسألة وإن كانت نادرة الوجود بل عديمة الوجود على ما صرح به السيد الأستاذ (دام ظله) حيث قال: لعدم وقوفي فيما رأيت في تواريخ العلماء وما عاصرت وعاشرت مرجع تقليد قد جن وذلك لإيمانهم القوي واستهانتهم بالدنيا وما فيها - جعلنا الله كذلك - ^(١) إلا أن ضرورة البحث استدعت التعرض إليها، وفي جواز ذلك وعدمه أقوال:

القول الأول: عدم الجواز. ذهب إليه جمع من مراجع العصر، بل ولعله المشهور بينهم كما يظهر من فتوى العروة وتعليقاتها^(٢)، وبعض الشروح

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٣ (بتصرف).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

عليها^(١)، واستدلوا له بوجوه:

أحدها: ظهور الأدلة اللفظية، فإن ظاهر بعضها تحديد الرجوع إلى الفقيه أو العالم بالأحكام، أو أهل الذكر، فأخذ عنوان الفقاهة والعلم وأهل الذكر موضوعاً للرجوع، وليس عنوان رأي الفقيه أو فتوى العالم، وهذا يدلنا على أن العقل شرط حين العمل بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: الانصراف؛ لأن المنصرف من عنوان الفقيه والعالم ونحوهما هو من كان فقيهاً وعالماً بالفعل، وهو وقت العمل أيضاً، لا ما كان فقيهاً أو عالماً.

الضميمة الثانية: اتفاق كلمة الأصوليين المتأخرين والمعاصرين على أن المشتق حقيقة في المتلبس مجاز في المنقضي عنه التلبس، وبضميمة أن الأحكام تتبع العناوين الواقعية نستكشف أن جواز الرجوع يدور مدار الفقاهة الواقعية والعلم كذلك، وهذا لا يصدق إلا في مرحلة العمل.

ثانيها: الإجماع المحكي، وإلا فالسيران العقلانية والمشرعية^(٢)، وعليه فإن تم الإجماع من حيث الصغرى والكبرى كان حجة بلا إشكال، وإلا فإن السيرتين قائمتان على عدم رجوع العقلاء والمشرعة إلى المجنون حين العمل، ولا يوجد في الأدلة ما يردع عنها شرعاً، بل يمكن أن تكون إطلاقات الأدلة المتقدمة إمضاء لهما.

ثالثها: قصور الأدلة، فإن القول بجواز تقليد المجنون حين العمل يستدعي

١ - فقه الشيعة: ص ١٤٨؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

التوسعة في إطلاق أدلة التقليد لتشمل الإطلاق الأحوالي الدال على جواز تقليد المجتهد في أي حال كان، والحال أنها قاصرة عن ذلك، والقدر المتيقن منها هو الإطلاق الأفرادي.

رابعها: الأصل العقلاني، وهو أصالة عدم الحجية؛ لأن الأمر في الحقيقة يرجع إلى الشك في حجية فتوى المجنون، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

وربما يمكن المناقشة في هذه الوجوه جميعاً:

أما الوجه الأول: فلأن الأدلة اللفظية نصت على وجوب الرجوع إلى الفقيه والعالم. والظاهر من ذلك عرفاً هو الرجوع إلى فتواه ورأيه، فإذا كانت الفتوى جامعة لشرائط الحجية جاز العمل بها وإن كان الفقيه في نفسه فاقداً للشرائط، ولا شك في أن فتواه حين الاستنباط كانت جامعة للشرائط، وهذا يكفي في مقام التنجيز والإعذار، ويعضد هذا أكثر من معاضد:

الأول: اتفاق الكلمة على أن التقليد طريقي محض لا موضوعي، والغرض منه هو عمل عن علم، وهذا ينطبق على الفتوى الجامعة حين الاستنباط.

الثاني: بناء العقلاء وسيرتهم القائمة على الرجوع إلى علم العالم بغض النظر عن شخصه، وعلى هذا الأساس يرجعون إلى الخبير الثقة في علمه وإن كان مختلفاً في شخصه من بعض الجهات كسوء الخلق، أو الفسق، أو الكفر، أو المرض، ولذا نرى أن العقلاء يتفقون على العمل بآراء الخبراء بعد الجنون أو الموت أو المرض، فلو عمل المريض بوصفة أحد الأطباء الخبراء ثم جن الطبيب واستمر المريض على العمل بوصفته الطبية لكان عمله عند العقلاء

صحيحاً وممدوحاً، بل لو ترك الوصفة وازداد مرضه مدعياً أن الطبيب قد جن لكان عندهم مذموماً، ولو أصيب بالضرر البالغ لكان مستحقاً للوم مسؤولاً عن ضرره.

ومثل ذلك يقال في الراوي والشاهد والقاضي والتاجر والمدير ونحوهم، ومن الواضح أن هذا البناء العقلاني يحدد لنا طريق الطاعة، فلذا يمكننا الركون إليه هنا والحكم بجواز العمل بالفتوى الجامعة حين الاستنباط وإن كان المجتهد مجنوناً حين العمل، وذلك لأن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية.

الثالث: ظهور الأدلة الإرجاعية التي جعلت قول الفقيه حجة نظير رواية عمر ابن حنظلة، فإن قرينة السياق ومناسبة الحكم والموضوع فيها يدلان على أن الشارع جعل نظر الفقيه وحكمه حجة لا ذاته كما يستفاد من مثل قوله عليه السلام: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(١) وقوله عليه السلام: «أرجعوا إلى رواية أحاديثنا»^(٢) وعلى هذا فإذا كان الرأي جامعاً للشرائط كفى في مقام التنجيز والإعذار.

فيتحصل من ذلك: أن دعوى الانصراف إلى ذات الفقيه غير محقة موضوعاً، بل القرائن المتضاربة تدلنا على أن الانصراف إلى رأيه وفتواه، كما أن المشتق يصدق على رأيه وإن لم يصدق على ذاته؛ بداهة أن فتوى المجتهد الجامع للشرائط حين الاستنباط تبقى على وصفها بالفتوى والحجية وإن افتقد المجتهد نفسه وصفه، فلذا لا مانع من الرجوع إلى فتواه السابقة والعمل

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٢ - المحاسن: ج ١، ص ١.

بها وإن لم يصح الرجوع إليه في هذا الوقت.

أما الوجه الثاني: فهو مخدوش من حيث الصغرى، لعدم تحقق أي من الإجماع والسيرتين على اشتراط العقل حين العمل. أما الإجماع فوجود المخالف كما ستري، وأما السيرتان فلابتلائهما بالمعارضة بما ادعاه القائلون بعدم الاشتراط، والوجدان يشهد لعدم الاشتراط، ولذا اتفقت الكلمة على العمل برواية الراوي الجامع للشرائط حين الرواية وإن جن فيما بعد^(١).

وأما الوجه الثالث: فلما عرفت سابقاً من أن الإطلاق يشمل الأفراد والأحوال ما لم تقم قرينة على إرادة أحد الإطلاقين، وإلا لم يبق مطلق في الأصول والفقه، لاسيما وأن بعض الأدلة وردت في مقام بيان أحوال المجتهد كرواية العسكري على قائلها السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(٢) ومع ذلك لم تتعرض إلى شرط العقل حين العمل.

وأما الوجه الرابع أي أصالة عدم الحجية، فهي لا تجري هنا، وذلك لوجود الاستصحاب القاضي ببقاء حجية فتوى المجتهد حين الاستنباط إلى زمان العمل، ومعه ينتفي الشك في الحجية ويرتفع موضوع أصالة عدم، ومن هنا يجب النظر في أدلة القول الثاني.

القول الثاني: وهو الجواز. نسب هذا القول إلى بعض مراجع العصر^(٣)، ويظهر من السيدين الخوئي - كما في تقريراته - والأستاذ^(٤) في الفقه

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٤.

٢ - الاحتجاج: ج ١، ص ٣٦٩؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٣-٣٤.

اختياره^(١)، واستدل له بوجوه:

أحدها: إطلاقات أدلة التقليد، فإنها تشمل جميع المجتهدين في جميع الأحوال. خرج منه الرجوع إلى المجنون في حين الاستنباط بالضرورة والإجماع، فيبقى الباقي تحت الإطلاق، وعلى فرض الشك في شمول هذه الإطلاقات له فإن أصالة الإطلاق تثبت الشمول.

وثانيها: بناء العقلاء وسيرتهم، فإنها قائمة على عدم اعتبار وجود العقل حين العمل، بل هم مطبقون على ذلك في حين الاستنباط وإصدار الرأي كما عرفته مما تقدم.

وثالثها: الأصل العملي، وهو الاستصحاب، ويجري هنا من جهات ثلاث:

الأولى: جهة استصحاب الموضوع؛ لأن قول المجتهد كان فتوى قبل جنونه، وبعده يشك في سقوطه عن ذلك فيستصحب البقاء.

الثانية: جهة استصحاب الحكم الوضعي، أي استصحاب حجية فتواه السابقة.

الثالثة: جهة استصحاب الحكم التكليفي، أي استصحاب جواز الرجوع إليه وتقليده في الأحكام، فإنه كان جائزاً سابقاً وبعد جنونه يشك فيه فيستصحب بقاءه.

١ - انظر التنقيح (موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله): ج ٣٩، ص ١٨٠؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٤.

وربما يشكل على الاستصحاب من جهة المبنى؛ لأنه من قبيل الشك في المقتضي لا الرفع؛ إذ الشك هنا يعود إلى الشك في قابلية فتوى المجتهد على البقاء؛ لأن الفرق بين العقل والجنون كبير، والقدر المتيقن من ذلك هو حال العقل، وبعده لا يعلم قابليتها للبقاء إلى حالة الجنون، فالشك في الحقيقة يرجع إلى الشك في المقتضي لبقاء الفتوى وعدمه، وقد اشتهر القول بين الأصوليين في أن الاستصحاب لا يجري عند الشك في المقتضي.

وفيه:

أولاً: أن المسألة تعود إلى الشك في الرفع لا المقتضي؛ لأن الشك نشأ من طرو الجنون، ولا يعلم بأن الجنون مانع من حجية الفتوى أم لا، وعليه فيصح الاستصحاب.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكر - جـداً - فإننا لا نسلّم عدم جريان الاستصحاب لدى الشك في المقتضي، لاسيما على القول بأن حجية الاستصحاب ناشئة من التعبد الشرعي لا من باب بناء العقلاء، وذلك لأن الشارع الذي عبّدنا بعدم نقض اليقين بالشك لم ينظر إلى جهة الشك في المقتضي أم في الرفع، بل إطلاق قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» يشمل الصورتين معاً. هذا فضلاً عن الأصل العقلاني القاضي بأن الأصل في كل شيء حدث هو البقاء ما لم يثبت الزوال، والفتوى من هذا القبيل، فسواء كان الشك في المقتضي لبقائها أو المانع منها فإن الاستصحاب تام الأركان فيها.

وأما الوجهان الأول والثاني: فربما يمكن المناقشة فيهما من جهة المعارضة، وذلك لما عرفت من أن القائلين بعدم الجواز تمسكوا بإطلاقات الأدلة

وبالبناء العقلاني، وعلى هذا تصبح المسألة وجدانية، فمن استظهر في نفسه قوة إطلاق أدلة الجواز وقيام السيرة قال به، ومن استظهر خلافه قال به، وإلا وصلت النوبة إلى تساقت الدليلين والمرجع بعده إلى الأصول العملية، والأصل الحاكم هنا هو الاستصحاب بالصور الثالث التي تقدمت، وقد عرفت أنه يثبت جواز الرجوع. خرج من ذلك حالة الاستنباط للأدلة الخاصة.

القول الثالث: التفصيل بين المجتهد الذي يراد الرجوع إليه في الفتيا والأحكام الشرعية فقط باعتبار أنه خير في الفقه فلا يشترط فيه العقل حين العمل، وبين المجتهد الذي يراد الرجوع إليه في المرجعية العامة لأمر المسلمين فيشترط فيه ذلك، ومنشأ الجواز في الأول هو إطلاقات الأدلة وبناء العقلاء، ومنشأ العدم في الثاني هو توقف جملة من مناصبه العامة على وجود العقل حين العمل من أمثال القضاء وإقامة الحدود وتطبيق القوانين الإسلامية والتصدي للأمر الحسبية وتولي أمور القصر والغيب ونحوها، ولعل بهذا التفصيل يرتفع النزاع القائم على اشتراط العقل حين العمل وعدمه، فلعل القائل بالاشتراط نظر إلى جهة المرجعية العامة، والمنكر نظر إلى مجرد الإفتاء، وحينئذ يكون كلا القولين صائباً لعدم وجود المعارض الحقيقي، وبه ينحل النزاع.

ولكن الظاهر أن الالتزام به صعب للغاية، بل مخالف للإجماع المركب، ومن هنا قال السيد الأستاذ دام ظله: لولا محذور الالتزام بأمر لم يلتزم به أحد لتوجه التفصيل المذكور^(١). نعم القول بانصراف القول الأول إلى المجتهد بما

له من ولاية عامة على مصالح المسلمين غير بعيد، كما أن ظاهر القول الثاني أن المراد هو مجرد الرجوع إلى المجتهد في الفتوى أو أخذ الأحكام؛ لوضوح أن المرجع العام للمسلمين ينبغي أن يكون عاقلاً بنحو مطلق؛ لتوقف جملة من مناصبه ومهامه على العقل بما لا يتعد عن أذهان هؤلاء الأعظم.

وعليه ينحل النزاع ويصبح اختلاف القولين ناشئاً من اختلاف اللحاظ، ولو اتحد اللحاظ اتحد القول أيضاً، وهذا ما تؤكد به عبارة السيد السبزواري رحمته الله في التعليق على فتوى العروة، فإنه في معرض ذكر الشرائط العشرة قال: للمجتهد الجامع للشرائط مناصب مختلفة: الفتوى، والقضاء، والزعامة العامة، والشرائط المذكورة شرط لجميع تلك المناصب^(١).

المسألة الثانية: العمل بفتوى المجنون الأدواري.

والمراد به الذي استنبط الحكم الشرعي حال العقل ثم جن ثم عاد عقله - وفي جواز تقليده وعدمه قولان:

الأول: الجواز. ذهب إليه الأكثر، بل نفى السيد الأستاذ دام ظله وجود فتوى بعدم الجواز، وقال: حتى إن الذين استشكلوا في العمل حال جنون المقلد - بالفتح - أجازوا في الأدواري^(٢)، وذلك لإطلاقات الأدلة والسيرة.

وقال السيد الحكيم رحمته الله: ولا بأس به إن لم ينعقد الإجماع على خلافه^(٣)، وظاهره وجود شهرة عظيمة على عدم الجواز إن لم يكن إجماعاً على الخلاف،

١ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٢ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٦.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢.

وهذا هو القول الثاني في المسألة، وقد مال إليه السيدان الحكيم والأستاذ أعلى الله مقامهما بلحاظ عدم الاطمئنان بكمال عقل الأدواري الموجب لصحة استنباطه قبل جنونه، أو بين الجنونين^(١)، وهذا ما يؤيده الوجدان والاعتبار معاً، بل والسيرة العقلائية، ولا سيما فيما يتعلق بالمصالح العامة لشؤون المسلمين. نعم لو فرضنا حصول الوثوق والاطمئنان بكمال عقله في وقت الإفاقة أمكن أن يقال فيه ما قيل في المجنون الأدواري، إلا أن هذا فرض نادر الوقوع في الخارج.

المسألة الثالثة: في العمل بفتوى المختل عقلياً أو نفسياً.

لو غلب على المجتهد كثرة النسيان، أو كثرة السهو، أو كثرة الوسواس ونحوها من الأمراض التي تزيل الملكة، فالأقوال المتقدمة تجري فيه أيضاً.

■ المبحث الثالث: في شرط الإيمان

اتفقت على هذا الشرط كلمة الإمامية في الجملة، والمقصود به الإيمان بمعناه الأخص في مقابل الإسلام، أي المؤمن بالأئمة الأثني عشر والصديقة الطاهرة عليها السلام، والموالي لهم، والمتبع لسيرتهم، وهو المصطلح عليه بالشيوعي الإمامي، فيخرج بذلك الكافر والمخالف وأصحاب المذاهب الباطلة كالفضحية والناووسية، والواقفية ونحوهم، وكيف كان ففي اشتراط الإيمان في مرجعية الفتيا وعدمه احتمالان، بل قولان:

القول الأول: الاشتراط، وهو المشهور قديماً وحديثاً، بل حكي عليه الإجماع كما ستعرف، وقد استدلووا له بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب، وقد استدلووا له بآيات أهمها اثنتان:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^(١) والاستدلال يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن غير المؤمن ظالم لنفسه في معتقده وفي عمله. أما الأول فلما يترتب عليه من ابتعاد عن الحق ومن عذاب في الآخرة، وأما الثاني فلأنه مقتد بالظالمين، بداهة أن من لا يقتدي بإمام الحق الذي نصبه الله سبحانه لهذا المقام يقتدي بإمام الباطل، أو يكون هو الآخر إماماً للباطل.

المقدمة الثانية: إن الركون في اللغة والعرف هو الاعتماد والاستناد إلى الشيء واتخاذها ركناً^(٢)، وهذا يتطابق مع مضمون التقليد؛ لأنه رجوع إلى

١ - سورة هود: الآية ١١٣.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٣٦٥، (ركن)؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ١٨٥، (ركن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٥٦، (ركن).

المجتهد والاعتماد على قوله وفتياه في أمور الدين والمصالح العامة في الدنيا، فتشمله الآية المباركة.

فيتحصل: أن تحريم الركون إلى الظالمين في المعتقد يدل بمفهومه على أن الركون إلى العادلين في المعتقد مما ليس فيه النار، وذلك يلزم اعتباره، والعادلون في المعتقد هم المؤمنون لا غير فيثبت المطلوب.

ذكر هذا الدليل السيد الأستاذ أعلى الله مقامه وقال: إن دلالة على المطلوب في كمال الظهور^(١)، ويعضده أقوال المفسرين، حيث اتفقت على أن معنى الآية هو النهي عن الاطمئنان إلى الظالمين - لنفوسهم ولغيرهم - والسكون إلى أقوالهم وإظهار الرضا بأفعالهم ومصاحبتهم ومصادقتهم ومداهنتهم في مقابل النفور^(٢)، وهو المروي عن الأئمة عليهم السلام^(٣)، وأشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالين نقضي وحلي:

أما الإشكال النقضي فلأن طريقة الأصحاب قائمة على العمل بروايات المخالفين وفاسدي المذهب إذا كانوا ثقاتاً في النقل، وعلى هذا الأساس عملوا بروايات الفطحية كعبد الله بن بكير، والواقفية كسماعة بن مهران، والناووسية كأبان بن عثمان، وأخبار بني فضال وغيرهم، بل وردت النصوص العديدة التي تحث الشيعة على العمل بأخبار أمثال هؤلاء، ففي رواية الشيخ عليه السلام بسنده عن الصادق عليه السلام قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٥.

٢ - انظر التبيان: ج ٦، ص ٧٨؛ مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤٤؛ كنز الدقائق: ج ٦، ص ٢٥٠-٢٥١؛

تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٢، ص ٦٥٣، تفسير الآية المزبورة.

٣ - انظر تفسير القمي: ج ١، ص ٣٣٩، تفسير الآية المزبورة.

ورد عنا، فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به»^(١).

وفى رواية الشيخ عليه السلام بسنده عن الحسين بن روح عليه السلام عن أبي محمد الحسن ابن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: «خذوا بها رووا وذروا ما رأوا»^(٢) والمقصود بها رأوا بقرينة المقابلة «بما رووا» هو الآراء والبدع الاعتقادية التي قالوا بها، والأخبار في هذا المضمون كثيرة، ونلاحظ هنا أمرين:

أحدهما: أن نهي الآية عن الركون إلى الظالمين فى العقيدة والإيمان منقوض بالروايات الأمرة بالركون إليهم وأخذ الرواية عنهم.

ثانيهما: أن هذه الروايات لا تصلح مخصصة لدلالة الآية حتى يقال بجواز الأخذ منهم بالرواية عملاً بهذه الروايات، وبعدم جواز تقليدهم عملاً بدلالة الآية، وذلك لأن الآية بدرجة من القوة فى عموم النهي بحيث تأبى عن التخصيص، وهذا ما يؤكده حكم العقل؛ إذ لو قيل بجواز الركون إلى الظالمين فى مورد دون آخر استلزم التناقض، ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال من جهات:

الجهة الأولى: هى الفرق بين الفتوى والرواية، فإن الرواية تعتمد على الحس فلا يشترط فيها غير الوثاقة والضبط، وأما الفتوى فتعتمد على الحدس ومراجعة الأدلة، فلذا لا يؤمن من المخالف وفساد المذهب أن يخلط الحق بالباطل، ويضل الناس فى الفتوى؛ نظراً للشبهات الحاصلة عنده،

١ - الوسائل ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي: ص ٩١، ح ٤٧.

٢ - الوسائل ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي: ص ١٠٢، ح ٧٩.

ولاختلاف مرجعية العلم وأدوات الاستنباط بيننا وبينهم، وعليه فالنقض المذكور لا يصلح ناقضاً.

الجهة الثانية: أن جواز الاعتماد على روايتهم نشأ من الدليل الخاص، ولولاه لقلنا أيضاً بعدم جواز الاعتماد على رواياتهم لدلالة الآية، والسر في ذلك هو أن أخذ الرواية لا يعد عرفاً من الركون، وعلى فرض أنه ركون فهو في المآل ركون إلى الأئمة عليهم السلام؛ لأن الراوي ليس إلا واسطة لنقل الخبر، ولولا استناد الخبر إلى الإمام لما أخذنا به، فالموضوعية في الحقيقة للمروي عنه وليس للراوي.

الجهة الثالثة: أن الروايات الآمرة بأخذ رواياتهم تصلح مخصصاً لعموم آية الركون، ودعوى إبائها عن التخصيص دعوى بلا شاهد، بل لو صحت هذه الدعوى لأمكن أن تجري في كل عام يرد في مقابله خاص، فيدعى أن العام لا يقبل التخصيص، ولازمه ترك العمل بالخاص، أو إجمال الدليل ولازمه إبطال الدليل العام والخاص معاً.

فيتحصل: أن الإشكال النقضي لا يصلح مانعاً من العمل بعموم الآية؛ لأن ما استشهد به لهذا النقض إما خارج موضوعاً عن الفتوى، أو خارج موضوعاً عن الركون، أو هو من باب التخصيص.

وأما الإشكال الحلي فهو أن الاستدلال أخص من المدعى.

وتوضيح ذلك: أن ظاهر الآية الكريمة نهى المؤمنين عن الاعتماد في أمور الدين على الظالمين ومتابعيهم في طريقتهم لا مطلقاً. تشهد لهذا الظهور قرينتان:

القرينة الأولى: قيام السيرة على الرجوع إلى الظالمين أنفسهم من المشركين وفاسدي المذاهب في شؤون الدنيا كالطب والهندسة والتجارة ونحوها، وهذه السيرة ممضاة شرعاً لتضافر النصوص والسيرة المباركة للمعصومين عليهم السلام المجيزة للرجوع إليهم في ذلك، بل في الأخبار الشريفة: «خذ الحكمة ولو من المشركين»^(١) والعلم من مصاديق الحكمة.

القرينة الثانية: ظهور الوصف في الآية، فإن حرمة الركون متعلقة بالظلم، وتعليق الحكم على الوصف قرينة على العلية أو ظاهر فيها، فيدل على أن الركون إلى الظالمين في مورد ظلمهم حرام لا مطلق الركون ولو كان في غير الظلم، فإن بعض هؤلاء يعملون بما ليس بظلم أحياناً، وهذا ما تؤيده فتوى الأصحاب في تصحيح عمل المخالف إذا طابق الواقع عندنا مع أنه من حيث المعتقد ظالم لنفسه ولربه، وفي الروايات الشريفة فسر الركون بالمودة والنصيحة والطاعة، وظاهر ذلك في مورد الظلم لا مطلقاً^(٢)، ولذا أجاز البارى تعالى البر والقسط بالمشركين الذين لا يعادون المؤمنين؛ إذ قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾^(٣) وجاء في مجمع البيان: الذي عليه الإجماع أن بر الرجل من يشاء من أهل الحرب قرابة كان أو غير قرابة ليس بمحرم^(٤)، والبر والقسط من مصاديق المودة والنصيحة.

١ - مشكاة الأنوار: ٢٣٨.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤٤، تفسير الآية ١١٣ من سورة هود.

٣ - سورة الممتحنة: الآية ٨.

٤ - مجمع البيان: ج ٩، ص ٤٥٠، تفسير الآية المزبورة.

والخلاصة: أن الآية ظاهرة في تحريم الركون إلى الظالمين في معتقداتهم وأعمالهم الظالمة، وأما الركون إليهم في غيرهما فلا، فالاستدلال بها على تحريم الرجوع إليهم في أخذ العلم والأحكام التي استنبطوها من الآيات والروايات المعتبرة غير صحيح؛ لأنه ليس من مصاديق الظلم.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: أن إطلاق الآية لا ينحصر بالركون إلى الظالمين في شؤون الدين فقط، بل يشمل حتى بعض شؤون الدنيا، ولذا حرّموا معاملة الظالم وتوليّ القضاء له، ومعاونته في شؤونه وإن لم يكن في المحرمات، ووردت فيه النصوص المغلظة حتى في مثل خياطة الثوب ولطم الإبرة والكتابة وصنع الدواء وتأجير الجمل لأجل الحج؛ لأن ذلك يوجب قوته وهيبته، بل حتى ولو تمكن القاضي من الحكم بالحق مع أنه ليس بركون إلى الظالم، بل هو ركون من الظالم إلى المؤمن.

الوجه الثاني: أن قيام السيرة على الرجوع إليهم في شؤون الدنيا لا يستلزم جواز الرجوع إليهم في شؤون الدين؛ لأن الرجوع في الشؤون الدنيوية هو رجوع إلى العلم والخبرة، ولذا لا يشترط فيها أكثر من العلم والوثاقة، وأما الرجوع إليهم في شؤون الدين فهو اقتداء وطاعة ومودة، بل وفيه تولى المناصب العامة كالولاية على الأموال والأعراض والتصدي للأموال الحسبية ونحوها مما يشترط فيها الإيثار بالضرورة والإجماع.

الوجه الثالث: أن تعليق الحكم على الوصف وإن كان مشعراً بالعلية إلاّ أن المشهور بين الأصوليين هو عدم حجية مفهوم الوصف. نعم غاية ما يثبت

هو أن الظلم حكمة لتحريم الركون وليس علة، أو لعل الشارع أراد تحريم التعامل مع الظالمين بأي نحو من أنحاء المعاملة لكي يحارب الظلم ويضيق عليه، والآية المباركة ليست واردة في الركون للكفار، وإنما ظاهرة في وضع سياسة للمؤمنين في التعامل مع الكفار إذا وقعوا تحت أيديهم، فالبر والقسط من المؤمن هنا من جهة ظهور المؤمن وقوته على الكافر، وهذا مقتضى الرحمة والقسط، وهو في معناه ومفهومه يغاير الركون؛ بداهة أن الركون هو ضعف المؤمن واستقواؤه بالظالم، بينما الآية تتحدث عن العكس وهو ضعف الكافر واستقواؤه بالكافر، فلذا لا يصلح الاستدلال بها لإثبات المدعى.

هذا فضلاً عن أن الموارد المذكورة جميعاً تغاير التقليد في جوهرها ومعناها؛ لأن التقليد الذي نبخته هنا هو اتباع الغير في القول والعمل والتعبد بأقواله والتدين بها، وهذا غير الرجوع إلى الكافر ونحوه لمجرد الأخذ من علمه أو خبرته أو معاشرته من دون تقليد أو اتباع، وهذا ما تعضده سيرة المشرعة الممضاة شرعاً، فإنها قائمة على عدم أخذ الدين والأحكام من الكافرين، بل وهو ما يقضي به العقل؛ لأن أخذ الدين والأحكام من الذي لا يؤمن بها ولا يلتزم بآثارها قريب من التناقض؛ بداهة أن فاقد الشيء لا يعطيه.

والحاصل: أننا إذا سلّمنا - جديلاً - أن الاستدلال بالآية أخص من المدعى، إلا أن القدر المتيقن الذي تدل عليه هو الأخص أي الركون إلى الظالم في التقليد والفتيا؛ لما فيه من آثار خطيرة في الدين والدنيا، وهذا ما يتوافق مع الاحتياط وسيرة المشرعة وحكم العقل، فدلالتهما على شرط الإيمان تامة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) ذكرها السيد الأستاذ أعلى الله مقامه، واستظهر تمامية دلالتها على المطلوب^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الآية نهت عن الأخذ بخبر الفاسق، فتفيد النهي عن أخذ فتواه أيضاً؛ لأولوية الفتوى من الخبر، وغير الشيعي الاثني عشري فاسق بملاكات العرف والشرع والعقل، وذلك لوجهين:

أحدهما: الأولوية العقلية؛ لأن الفسق هو الخروج من طاعة الله إلى معصيته^(٣)، وانطباقه في الاعتقاد أولى من انطباقه في العمل؛ لأهمية الفكر من العمل، بل في الاستعمالات الشرعية ورد الفسق في الانحرافات الاعتقادية أكثر باعتبار خروج المنحرفين عن أحكام الفطرة والعقل.

منها: قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾^(٤).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٥).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(٦).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٧) ونلاحظ من

١ - سورة الحجرات: الآية ٦.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٦.

٣ - انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٢٠ تفسير الآية المزبورة؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٣٦، (فسق).

٤ - سورة السجدة: الآية ١٨.

٥ - سورة النور: الآية ٥٥.

٦ - سورة الأنعام: الآية ٤٩.

٧ - سورة التوبة: الآية ٦٧.

الآيات المباركات أن الفسق يشمل الخروج عن الحق فى العقيدة والعمل معاً. وثانيهما: أن الانحراف فى المعتقد يظهر أثره على العمل، فيترك المنحرف جملة من الواجبات الشرعية لاعتقاده بعدم وجوبها، وقد يفعل جملة من المحرمات باعتقاد أنها واجبة، كما يلاحظ فى التكفير فى الصلاة، وغسل الرأس والرجلين فى الوضوء، وأكل عموم صيد البحر، وترك الخمس، والإفطار قبل الغروب، وترك طواف النساء، وغير ذلك من أحكام من قبل العامة وبعض فاسدي المذهب، وهذا فسق واقعي.

فيتحصل: أن الفسق فى الآية سواء أخذ بمعناه الأعم الشامل للعقيدة والعمل أم بمعناه الأخص وهو الخروج عن الطاعة فى العمل فإنه يشمل المنحرفين فى العقيدة، فيدل على عدم جواز تصديقهم والاعتماد على إخباراتهم، فما بالك بالاعتماد على فتاواهم والتدين بها؟

ومن ذلك نستنتج نتيجتين:

النتيجة الأولى: إن الإيذان شرط فى المفتي فلا يجوز العمل بفتوى غير المؤمن.

النتيجة الثانية: أن هذه الآية تخصص عمومات الأدلة الدالة على جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بنحو عام، كآية السؤال وبناء العقلاء والسيرة التشريعية ونحوها. إذا قيل بأنها تفيد جواز الرجوع إلى أهل الخبرة بنحو مطلق.

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأول: أن منطوق الآية لا يدل على حرمة العمل بخبر الفاسق،

وإنما أوجب التبيين منه، وهذا يعني أن خبر الفاسق له مقتضى للصدق، وإنما يتوقف جواز العمل به على التبيين لاحتمال كذبه، وعليه فإذا تبين منه وكان صادقاً جاز العمل به، وهذا يدلنا على أن الوثاقة هي المعيار في تصديق الخبر لا الصدق، وهذا يمكن أن ينطبق على فتوى الفقيه إذا كان ثقة، وعليه يكون الدليل المذكور أخص من المدعى.

الوجه الثاني: سلّمنا إلّا أن ظاهر الآية هو الحكم بوجود التبين من خبر الفاسق الذي يتعمد الفسق لا غير؛ لأن من تعمد الفسق لا يؤمن عليه من تعمد الكذب، وهذا يصدق على المنحرفين المعاندين لا الجاهلين القاصرين، فالتمسك بإطلاق الآية لنفي اعتبار أخبارهم مطلقاً يستلزم التمسك بالعنوان العام في الشبهة المصداقية، وهو متفق على بطلانه.

الوجه الثالث: سلّمنا إلّا أن الآية ظاهرة في وجوب التبين من خبر الفاسق لا فتواه، فتعميم الدلالة بدعوى الأولوية غير صحيح؛ لأن الأولوية غير معلومة؛ إذ لعل الشارع أراد إبطال وساطة الفاسق في النقل؛ لأنه يمكن أن ينسب القول إلى غيره كذباً من أجل الإضرار به، بخلاف الفتوى فإنه ينسبها لنفسه ولا يمكن أن يضر بنفسه بنقل الفتوى الخاطئة أو الكاذبة، والحق إمكان الرد على هذه المناقشات:

أما الوجه الأول: فلأن الآية إن تمت دلالتها على وجوب التبين من خبر الفاسق وجب أن تدل على وجوب التبين من فتواه أيضاً بالأولوية العقلية؛ لأن وجوب التبين في الأمور الحسية يوجب التبين في الأمور الحدسية بشكل أولى؛ لأننا في الحدسيات لا نأمن من مداخله شبهات الفاسق وضلالته في الفتوى عن عمد أو قصور بل يتعذر الصواب فيها غالباً؛ لتوقف الاجتهاد

على مقدمات عديدة بعضها سندية وبعضها دلالية، وبعضها أصولية، وبعضها وجدانية ارتكازية، إلى غير ذلك، فيتعذر أن تكون الفتوى المستندة إلى هذه المقدمات سليمة من الشبهات والأخطاء، وعلى هذا فإن الوثوق الذي يحصل من خبر الفاسق إذا كان ثقة لا يحصل من فتواه؛ لأن الإخبار مجرد نقل من دون أن يتدخل الفاسق في صنع الخبر أو تأليفه، بخلاف الإفتاء فإن رأي الفاسق ومرتكزاته ومعتقداته كلها تتداخل فتصنع الفتوى؛ فلذا لا يؤمن منها وإن كان المفتي في نفسه ثقة.

وأما الوجه الثانى: فإننا إذا فرضنا -جداً- ظهور الآية في وجوب التبين من خبر من يتعمد الفسق فإننا لا نسلّم ذلك في الإفتاء؛ لأن ظاهر أدلة التقليد هو اشتراط الصفات في المجتهد بمعناها الواقعي الثبوتى لا الإثباتى، ولذا حكموا على من قلّد غير الفقيه أو غير العادل قصوراً بوجوب إعادة أعماله على بعض التقادير.

ففى العروة الوثقى قال السيد اليزدي رحمته الله: إذا قلّد من لم يكن جامعاً - للشرائط - ومضى عليه برهة من الزمن كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر^(١).

وفى مورد آخر قال: إذا قلّد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلّد^(٢). ولم نعر على مخالف لهاتين الفتويين من المعلقين والمحشين. هذا أولاً.

وثانياً: أنّا لا نسلّم عدم صدق الفسق على المنحرف وإن لم يكن متعمداً؛

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

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٢، مسألة (٣٧).

لأن الفسق عنوان واقعي ينطبق على كل من خرج من طاعة الله إلى معصيته، وقد اتفقت كلمة الفقهاء والأصوليين على أن الأحكام تتبع العناوين الواقعية لا المتصورة أو المتخيلة، وعليه فإن العلم والجهل والتعمد وعدمه لا يضران بصدق العنوان. نعم يختلفان في استحقاق العقوبة، فإن الشارع رفع عن الجاهلين لاسيما القاصرين العقوبة عن الفسق والكفر ونحوهما إرفاقاً وامتناناً، إلا أن هذا غير صدق العنوان.

وعليه فإن الآية وإن كان قد يدعى ظهورها في الفسق المتعمد إلا أن هذا الظهور بدوي لا يساعد عليه دليل، وعلى فرض الشك فإن أصالة الإطلاق تثبت شمول حكم الآية للفاسق الجاهل، ولا يلزم منه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأن المنحرف خارج عن طاعة الله سبحانه واقعاً، فيكون فاسقاً في عنوانه الواقعي، ومعه لا يبقى شك في المصداق حتى يلزم المحذور المذكور. نعم لو كنا نشك في صدق عنوان الفاسق عليه امتنع التمسك بالإطلاق فيه إلا أنه ليس من هذا القبيل.

وأما الوجه الثالث: فضعفه ظاهر؛ لوضوح أولوية الفتوى من الخبر؛ بدهة أن الفتوى تتضمن الخبر وزيادة؛ لأنها إخبار عن واقع الشرع وأحكامه، وزيادتها من جهة مداخلة حدس المنحرف ونظره فيها، وعليه فما يشمل خبر الفاسق من الأحكام يشمل المفتي بالأولية القطعية، وبذلك تظهر تمامية دلالة الآية على المطلوب، وإن كان استفادة شمولها للفتوى مستندة إلى حكم العقل.

وربما يقوي هذه الدلالة مجموعة الآيات التي تمسك بها بعضهم لإثبات

حجية الاجتهاد كآية السؤال من أهل الذكر^(١)، وآية التفقه في الدين^(٢)، وآية حرمة كتمان البيّنات والهدى^(٣) ونحوها، فإنها ظاهرة ولو بضميمة الملازمة العرفية أو العقلية بلزوم الإيثار؛ بداهة أن أهل الذكر لغة وعرفاً هم الذين يذكرون بالله سبحانه وبكتبه ورسله^(٤)، وهذه ملازمة عرفاً للإيثار.

كما أن الغاية من التفقه في الدين هي الإنذار، ولا يمكن أن يكون الفقيه منذراً ما لم يكن مؤمناً بالإنذار؛ بداهة أن فاقد الشيء لا يعطيه، ومثل ذلك يقال في آية حرمة الكتمان.

الدليل الثاني: السنة المباركة، فقد استدلووا الشرط الإيثار في المجتهد المرجع بروايات عديدة:

الرواية الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام إذ ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا» إلى قوله: «فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته حاكماً»^(٥).

والرواية الثانية: مشهورة أبي خديجة عن الصادق عليه السلام إذ ورد فيها: «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^(٦).

ويمكن الاستدلال بهما من وجوه:

- ١ - انظر سور النحل: الآية ٤٣-٤٤.
- ٢ - انظر سورة التوبة: الآية ١٢٢.
- ٣ - انظر سورة البقرة: الآية ١٥٩.
- ٤ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٢٨، (ذكر).
- ٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.
- ٦ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤، ح ٥.

أحدها: قوله عليه السلام: «منكم» فإن «من» إما جنسية أو تبعية، وهي ظاهرة في أن المراد هنا هو التشيع والاعتقاد بالأئمة عليهم السلام.

ثانيها: قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته حاكماً» و«قاضياً» فإن جعل المخالف والضال حاكماً وقاضياً واعتباره حجة على الناس لا يتناسب مع مقام الإمام عليه السلام ووظيفته في حفظ الشريعة، إذ إن الإمام عليه السلام لا يجعل المنحرفين والضالين حكاماً؛ لأنها خيانة، ولا يتخذهم حججاً على شيعته؛ لأنه تضليل، بل قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا﴾^(١) أي أعواناً^(٢)، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون من جعله الإمام عليه السلام حجة مؤمناً، وهو ما تؤكد سيرة أمير المؤمنين عليه السلام، ففي أمالي الشيخ عليه السلام بإسناده إلى جيلة بن سحيم عن أبيه قال: لما بويع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بلغه أن معاوية قد توقف عن إظهار البيعة له، وقال: إن أقرني على الشام وأعمالي التي ولانيها عثمان بايعته، فجاء المغيرة إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: يا أمير المؤمنين، إن معاوية من قد عرفت، وقد ولّاه الشام من كان قبلك، فوّلّه أنت كيما تتسق عرى الأمور ثم اعزله إن بدا لك.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أتضمن لي عمري يا مغيرة فيما بين توليته إلى خلعه؟» قال: لا، قال: «لا يسألني الله عز وجل عن توليته على رجلين من المسلمين ليلة سوداء أبداً» ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا﴾^(٣) إلى آخر الحديث.

١ - سور الكهف: الآية ٥١.

٢ - مجمع البيان: ج ٦، ص ٣٥٥؛ كنز الدقائق: ج ٨، ص ٨٣، تفسير الآية المزبورة.

٣ - أمالي الشيخ: ج ١، ص ٨٧، ح ٤٢؛ وانظر كنز الدقائق: ج ٨، ص ٨٤، تفسير الآية المزبورة من سورة الكهف.

وورد هذا المضمون فى الخصال عن جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام.^(١)
 كما ورد فى شأن نزول الآية المباركة أن النبى المصطفى ﷺ سأل الله عز وجل أن يعز الإسلام ببعض المشركين فنهاه البارى عن ذلك بالآية المباركة^(٢).
 والآية المباركة لا تخلو من تلويح كالتصريح فى عدم جواز اتحاد المشركين ونحوهم أعضاداً وأعواناً؛ لأنها نفى فى مقام النهى، تتضمن التقرىع لمن لا يتخلق بأخلاق الله سبحانه، ويتخذ المضلين عضداً^(٣)، وإطلاقها يشمل الاعتضاد بهم فى الفتوى أو فى العمل أو فى غيرهما.

ثالثها: الظهور، فإن كلا الروايتين واردتان فى باب القضاء، وقد وردت النصوص المتضاربة على عدم جواز مراجعة المخالفين والمنحرفين بالعنوان الأولي، بل هو مما قامت عليه سيرة المتشركة، وربما الضرورة من المذهب.
 ويمكن تعميم الحكم للإفتاء بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: وحدة الملاك الذى يشهد له فهم الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين بعدم الفرق بين البابين، ولذا تمسكوا بالروايتين فى البابين معاً استدلالاً ونقضاً وإبراماً.

الضميمة الثانية: الأولوية العقلية؛ لأهمية الرجوع فى الفتوى من الرجوع فى القضاء، وذلك لأن الرجوع فى الفتوى يتضمن الرجوع فى الأحكام وفى الموضوعات وحل الخصومات، بينما الرجوع فى القضاء فهو فى الموضوعات

١ - الخصال: ص ٣٧٨، ح ٥٨.

٢ - انظر تفسير العياشى: ج ٢، ص ٣٥٥، ح ٣٩، ح ٤٠، تفسير الآية المزبورة.

٣ - انظر تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٣، ص ٣٩٦، تفسير الآية المزبورة.

فقط، ولأن الرجوع في الفتوى يتضمن العبادات ونحوها من الأمور الخطيرة؛ ولأن الفتوى تتوقف على الحدس بينما القضاء يتوقف على الحس؛ لاستناده إلى البيّنات والإيمان.

فيتحصل مما تقدم: أن دلالة الروایتين على اشتراط الإيمان في الفقيه المرجع جلية ظاهرة بواحدة من هذه الوجوه الثلاثة، وبذلك يظهر أن هاتين الروایتين تقيدان لإطلاقات أدلة التقليد الشاملة للمؤمن وغيره.

وقد ناقشوا فيهما من جهتين: جهة السند وجهة الدلالة. أما جهة السند فلا دعاء أن المقبولة غير مقبولة عندنا لضعفها وأن المشهورة مبتلاة بالتعارض في أبي خديجة إذ بعضهم وثقه كالنجاشي عليه السلام، وبعضهم كالشيخ ضعفه، وقد تقدمت المناقشة في ذلك لدى استعراض أدلة الاجتهاد، وأجبنا عن ذلك هناك وقلنا عن المقبولة، مقبولة والدليل عليه هو تمسك الفقهاء بها في مقام العمل بما لا يخفى على المتتبع، وعمل الفقهاء جابر لضعف السند، ولذا عبر عنها صاحب الجواهر عليه السلام بالصحيحة^(١)، وأما التعارض في أبي خديجة فمرفوع؛ لأن النجاشي عليه السلام وثقه وهو أضبط من غيره في التوثيقات. هذا فضلاً عن اشتهار العمل بها بين الأصحاب حتى إن جمعاً منهم عدها من الصحاح كالعلامة^(٢) وصاحب الجواهر^(٣) وصاحب المستند عليه السلام^(٤)، والمسألة جلية لا تحتاج إلى مزيد مناقشة أو برهان، فراجع ما ذكرناه هناك^(٥).

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ١٩٢.

٢ - انظر مستند الشيعة: ج ١٧، ص ١٨؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤١.

٣ - جواهر الكلام: ج ٩، ص ٣٢٧؛ ج ١٠، ص ٣٧؛ ج ١٩، ص ١٢.

٤ - مستند الشيعة: ج ١٧، ص ١٧.

٥ - وانظر بعض التفاصيل في بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٨-٤١.

وأما جهة الدلالة فمن وجوه:

أحدها: دعوى أنها في باب القضاء فلا تشمل الفتوى، وقد عرفت ما فيه^(١).

ثانيها: أن الدليل أخص من المدعى، وذلك لأن ظهور الروايتين بقرينة صدرهما وذيلهما في أن النهي الوارد عن الرجوع إلى غير الإمامية ناشئ من جهة أنهم لا يحكمون بحكم الأئمة عليهم السلام^(٢)، فيدل على أنه لو كان ثقة ويستند إلى أحكام الأئمة عليهم السلام ويقضي لجاز الرجوع إليه؛ وذلك لصدق الرجوع إلى حكم الأئمة عليهم السلام حينئذ؛ بداهة أن القاضي في هذا الفرض مجرد واسطة لبيان الحكم.

فيتحصل: أن الإيمان ليس شرطاً لجواز الرجوع، بل الوثاقة والاستناد إليهم عليهم السلام، فإذا حكم الحاكم بحكمهم عليهم السلام وجب الأخذ بحكمه وإن كان لا يعتقد بعقيدتهم عليهم السلام، فالاستدلال بالروايتين لاشتراط الإيمان مطلقاً اخص من المدعى.

والجواب عنه من جهتين:

الجهة الأولى: الأولوية القطعية من القضاء؛ إذ لا شك في اشتراط الإيمان في القاضي فيشترط في المفتي أيضاً بالأولوية؛ لأهمية الفتوى من القضاء، وعليه فإننا إذا سلمنا أن الدليل أخص من المدعى - جداً - فإنه بضميمة الأولوية يثبت المطلوب.

١ - انظر فقه الشيعة: ص ١٥٠.

٢ - انظر فقه الشيعة: ص ١٥٠.

الجهة الثانية: الظهور، فإن المستفاد من ظاهر الروايتين هو إرجاع الشيعة للقضاة والحكام بشرطين:

الأول: أن يكون الحاكم عالماً بحلال الأئمة عليهم السلام وحرامهم، وحاكماً بحكمهم عليهم السلام.

الثاني: أن يكون مؤمناً.

والمستفاد من مثل ذلك عرفاً وجوب توافر كلا الشرطين على نحو الاجتماع لصحة الرجوع، كما لو قال المتكلم: (راجع الطبيب الثقة) فإنه ظاهر في أن الطبابة والوثاقة كليهما شرط في وجوب المراجعة، والسري في ذلك يعود إلى ما اتفقت عليه كلمة أكثر الأصوليين من أن المثبتات من القيود لا تعارض بينها ولا تناف، ولذا لا يقيد أحدها الآخر، بل تحمل على مطلوبة الجميع، وعلى هذا لا يكون الدليل أخص من المدعى.

ثالثها: أن هاتين الروايتين لا تصلحان لتقييد إطلاقات أدلة التقليد من الآيات والروايات، فقد عرفت من مثل قوله تعالى: ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) وقوله عليه السلام: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم»^(٢) وقوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء»^(٣) ونحوها أن غير الشيعي إذا كان راوياً أو فقيهاً وكان موثقاً ونقل أحكام الأئمة عليهم السلام أو حديثهم شملته إطلاقات الأدلة المتقدمة؛ لعدم التنافي بين المثبتين، وعلى هذا تحمل المقبولة والمشهورة على الأفضلية، أي أفضلية أن يكون الفقيه مؤمناً، وأما من حيث

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

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

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

الوجوب والتنجز والإعذار فيكفي أن يكون ثقة وناقلاً عن الأئمة عليهم السلام.

والجواب: أن هذا غير وجيه؛ لأنه يستلزم تناقض المقبولة والمشهورة في منطوقيهما وذلك لأنها نصا على المنع من مراجعة غير الشيعي من القضاة، وإطلاقهما يفيد عموم المنع بلا فرق بين الناقل عن الأئمة عليهم السلام وغيره، ففي المقبولة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا تكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟

فقال عليه السلام: «من تحاكم إلى الطاغوت، فحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله عز وجل أن يكفر به».

قلت: كيف يصنعان؟ قال عليه السلام: «انظروا إلى من كان منكم...» إلى آخر الرواية^(١).

فإن مورد السؤال عن المراجعة إلى السلطان وإلى القضاة، والمفرد المحلّ والجمع المحلّ يفيدان العموم، والمنصرف من هذا العموم هو غير الشيعة منهم، بل وصفهم بالطاغوت لا يتوافق إلّا مع هؤلاء الذين غصبوا حقوق الأئمة عليهم السلام، وتولوا مناصبهم في الحكم وفي العلم والفتوى؛ لأن الطاغوت في اللغة والاستعمالات الشرعية هو كل متجاوز عن الحد، وكل معبود من دون الله سبحانه^(٢)، وفي مجمع البحرين: يطلق على الكافر والشیطان والأصنام وعلى كل رئيس في الضلالة^(٣)، والرواية ظاهرة في أن الرجوع إلى الطاغوت ولو حكم بالحق لا يجوز.

١ - التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٢٠-٥٢١، (طغی).

٣ - مجمع البحرين: ج ١، ص ٢٧٦، (طغی).

ومثل ذلك يقال في المشهورة إذ ورد فيها: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بينكم رجلاً»^(١) وإطلاق لفظ الفسق يشمل ما يتعلق بالعقيدة وما يتعلق بالعمل، بل هي منصرفة إلى ما كان فسقا بالعقيدة كما عرفته سابقاً.

فيتحصل: أن الروایتين متطابقتان من حيث المؤدى إذ اتفقتا على النهي عن الرجوع إلى غير الشيعي من المجتهدين، حتى وإن نقل شيئاً عن الأئمة عليهم السلام، وحينئذ تكون كالنص في هذا التقييد، فينبغي أن يحمل عليه الذيل، كما تحمل على التقييد إذا جمعت مع إطلاقات أدلة التقليد؛ لأن النهي يقيد عموم الجواز، وهذا ما تعضد مضمونه الروايات الأخرى.

منها: صحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عز وجل في كتابه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾^(٢) فقال: «يا أبا بصير! إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكاماً مجورون، أما أنه لم يعن حكام أهل العدل، ولكنه عنى حكام أهل الجور، يا أبا محمد! إنه لو كان لك على رجل حق، فدعوته إلى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت، وهو قول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٦.

٢ - سورة البقرة: الآية ١٨٨.

يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الظَّلْعُوتِ ﴿١﴾» (٢).

وهي ظاهرة في الدلالة على المطلوب من جهات:

الأولى: المقابلة بين حكام أهل العدل وحكام أهل الجور، فإنه لا ينطبق إلا على الحاكم الشيعي في مقابل غيره؛ بداهة أن الجائر يشمل ما كان جائراً في حكمه أو في معتقده.

والثانية: إضافة الحكام إلى الأهل، فإنها قرينة ظاهرة في أن المقصود ليس مجرد الحكم، بل المعتقد أيضاً؛ لأن أهل الجور لا يولون من يخالفهم في العقيدة والعمل كما تشهد له الطبيعة البشرية والسيرة التاريخية.

والثالثة: تفسير الإمام عليه السلام للآية الكريمة بالمراجعة إلى حكام أهل الجور مع أن الآية صريحة في الإيمان والعقيدة.

والحاصل: أن دلالة هذه الرواية على أن المراد من النهي عن المراجعة إلى الطاغوت وأهل الباطل هم من كانوا مخالفين في العقيدة، فلا يجدي بعد ذلك أنهم ينقلون عن الأئمة عليهم السلام أم لا، بل الظاهر أن المراجعة إليهم له موضوعية في الحرمة.

بل في طائفة من الروايات المعتبرة سلبت حقيقة العلم عن غير الشيعي بالتعبد الشرعي، ففي صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «يغدو الناس على ثلاث أصناف: عالم ومتعلم وغثاء، فنحن العلماء،

١ - سورة النساء: الآية ٦٠.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢، ح ٣.

وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء»^(١) وقريب منها ورد عن علي أمير المؤمنين عليه السلام^(٢).

وفي رواية يونس بن ظبيان عن الصادق عليه السلام - في حديث - قال: «لا تغرنك صلاتهم وصومهم وكلامهم ورواياتهم وعلومهم، فإنهم حمر مستنفرة، ثم قال: يا يونس! إن أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت عليهم السلام، فإننا ورثنا وأوتينا شرع الحكمة وفصل الخطاب» فقلت: يا بن رسول الله كل من كان من أهل البيت ورث ما ورث من كان من ولد علي وفاطمة عليهما السلام؟ فقال: «ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر»^(٣).

وفي رواية الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على بعض الزنادقة أنه قال عليه السلام: «وقد جعل الله للعلم أهلاً، وفرض على العباد طاعتهم» واستدل بطائفة من الآيات الشريفة منها قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا أَبْيُوتَ مِنْ آبَائِهِمْ﴾^(٤).

والبيوت: هي بيوت العلم الذي استودعته الأنبياء، وأبوابها أوصياؤهم، فكل من عمل من أعمال الخير فجري على غير أيدي أهل الأصطفاء وعهودهم وشرائعهم وسننهم ومعالم دينهم مردود وغير مقبول، وأهله بمحل كفر وإن شملتهم صفة الإيمان^(٥).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٨، ح ٥.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٨، ح ٤.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٧٢، ح ٢٩.

٤ - سورة البقرة: الآية ١٨٩.

٥ - الاحتجاج: ج ١، ٣٦٩.

إلى غير ذلك من الروايات الصريحة في نفي حقيقة العلم عن المخالفين والمنحرفين، فتدل على أمرين:

أحدهما: أن الإيمان بالأئمة عليهم السلام له موضوعية في الرجوع إلى المجتهد وأخذ العلم والأحكام.

وثانيهما: أن الرجوع إلى غير المؤمن بهم لا يجوز وإن كان ناقلاً عنهم؛ لأن الرجوع إليه من مصاديق الرجوع إلى الجاهل.

الرواية الثالثة: وهي رواية أبي محمد العسكري عليه السلام الواردة في ذم اليهود الذين قلّدوا علماءهم على الباطل وكانوا يأكلون الحرام ويكذبون على الناس، ويأخذون الرشا، ومع ذلك قلّدوهم، وفي ذم بعض المسلمين الذين قلّدوا علماءهم مع فسقهم وعصبيتهم والتكالب على الدنيا ثم ورد فيها: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا»^(١).

ويمكن الاستدلال بها على شرط الإيمان من جهتين:

الجهة الأولى: ظهور المنطوق، فإن صدر الرواية يدل على وجوب الإيمان في الفقيه من وجهين:

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

أحدهما: الأوصاف التي ذكرها الإمام عليه السلام في الفقيه فإنها لا تنطبق إلا على الفقيه الإمامي؛ إذ لا يقال لغيره أنه حافظ لدينه ومطيع لأمر مولاه حتى وإن كان ثقة في نقله، أو كان جاهلاً مركباً في اعتقاده، وذلك لأن الأحكام تثبت للحقائق الواقعية لا المتخيلة أو الموهومة.

ويشهد لهذا صحة الحمل؛ لصحة حمل الأوصاف المذكورة على الفقيه الإمامي، بل هو المنصرف منها، وصحة السلب عن غيره، وهذا ما تؤكدته السيرة الخارجية لهم، وصحة الحمل وصحة السلب من علامات الحقيقة التي يحمل عليها اللفظ.

ثانيهما: تصريح الإمام عليه السلام بأن هذه الأوصاف لا تكون إلا في بعض فقهاء الشيعة، فتخرج منه طوائف من الفقهاء، وهم: الفقهاء الشيعة من فاسدي المذهب، والفسقة الذين يدخلون في الدنيا ويتبعون سلاطين الجور، والفقهاء الضالون في العقيدة.

والجهة الثانية: التعبد الشرعي، فإن ذيل الرواية تضمن أمرين كلاهما يمنعان من الرجوع إلى غير الإمامي من الفقهاء:

الأمر الأول: نهى عن الرجوع إلى علماء العامة وأخذ الأحكام منهم حتى وإن نقلوا عن الأئمة عليهم السلام.

الأمر الثاني: أن من يتحمل الفقه عنهم عليهم السلام وهو لا يؤمن بهم عليهم السلام لا يتأمن على ما ينقل حتى وإن كان ثقة لا يعتمد الكذب، وذلك لأنه لا يمكن الوثوق والاطمئنان بعدم خلطه واشتباهه لقلّة معرفته، ويؤكد هذا أن الإمام عليه السلام وصف الجميع بالفسقة، وظاهره في الفسق الاعتقادي؛ بداهة

أن الفاسق فى العقيدة لا يخلو إما أن يكون ثقة أو كاذباً، والكاذب أمره واضح، وأما الثقة فلا يؤمن من الاشتباه والخلط.

والخلاصة: أن الرواية المباركة تدل على اشتراط الإيمان فى الفقيه من جهة منطوقها، وظهور دلالة الصدر عليه، أو من جهة التعبد والنهي عن الرجوع إلى غير الإمامي؛ لجهة عدم الوثوق بنقله وإن كان ثقة فى نفسه، فتدل على المطلوب.

وقد نوقش فى هذه الرواية من حيث السند والدلالة.

أما من حيث السند فلدعوى أن الرواية وردت فى تفسير الإمام العسكري عليه السلام، ونسبة هذا التفسير إلى الإمام عليه السلام ضعيفة، والحق هو عدم صحة هذا الإشكال، وذلك لأن الرواية واردة مع بعض التفاصيل الأخرى فى كتاب الاحتجاج مسندة إليه عليه السلام ^(١).

هذا فضلاً عن تصريح جمع من الأعظم بحجية هذا التفسير واعتماد الأجلاء عليه ^(٢)، وقد تقدم الكلام مفصلاً فى ذلك فى أدلة الاجتهاد. هذا أولاً.

وثانياً: حتى إذا سلّمنا - جدلاً - الإشكال المذكور فإن فقرات الرواية التى استدلل بها على شرط الإيمان من القسم المعمول به بين الفقهاء والمقبول لديهم، فتكون حجة إما من جهة قبولهم وعملهم الجابر لضعف السند، أو من جهة اعتضاد مضمونه عندهم بالروايات المعتمدة الأخرى الدالة على

١ - انظر الاحتجاج: ج ٢، ص ٥١١، ح ٣٣٧.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٨-٤٩.

وثاققتها. هذا فضلاً عن أن كلمات الرواية من أولها إلى آخرها يعلوها نور العصمة الدال على أنها كلام المعصوم عليه السلام، وهذه قرينة أخرى عند مهرة هذا الفن والمتمرسين في كلمات المعصومين عليهم السلام.

وأما من حيث الدلالة فمن جهة أن لفظ الشيعي أعم من الاثني عشري؛ لأنه يشمل كل من قال بإمامة علي عليه السلام وإن لم يلتزم بإمامة كل الأئمة عليهم السلام، وعليه فإن الرواية لا تنهى عن الرجوع إلى فاسدي المذهب، ويعضده أن الإمام عليه السلام نهي من الرجوع إلى فقهاء العامة والقبول منهم، وفي المقابل أوجب الرجوع إلى علماء الشيعة، فيكون الدليل أخص من المدعى.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: الانصراف، فإن المنصرف من لفظ الشيعي هو الإمامي الاثنا عشري، وهذا ما تؤكد موارد الاستعمال في الروايات الشريفة، فإنها تطلق العنوان على من اعتقد بالأئمة عليهم السلام والتزم بهم، كما لا يخفى على من راجع كتب الأخبار، بل المستفاد من بعضها أن عنوان الشيعي لا يطلق عندهم عليهم السلام إلا على خواص العارفين بهم والمتمسكين بنهجهم قولاً وعملاً في مقابل المحب والموالي إذ يطلقان على الأعم.

وثانيهما: أن قول الإمام عليه السلام: «وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم» بقرينة مناسبة الحكم والموضوع لا ينطبق إلا على الإمامي كما لا يخفى. والحاصل: أن دلالة الرواية الشريفة على شرط الإيمان ظاهرة، والمناقشات المذكورة لا تخل بها سنداً ولا دلالة، وعلى فرض الإخلال فإن في باقي الروايات ما يعضدها في المضمون، ويقويها في السند.

الرواية الرابعة: رواية علي بن سويد، قال: كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»^(١).

وتقريب والاستدلال بها يتم من وجهين:

أحدهما: النهي عن أخذ معالم الدين من غير الشيعة، ومن أظهر مصاديقه الفتوى والأحكام الشرعية. نعم خرج منه أخذ الرواية؛ لعدم اشتراط الإيمان فيها ببناء العقلاء والإجماع، فيبقى الباقي تحت عموم النهي.

وثانيهما: الملازمة بين الخيانة وبين فساد المعتقد. إما من جهة أن فساد العقيدة هو من مصاديق الخيانة، أو من جهة الأولوية العقلية، باعتبار أن النهي عن الرجوع إلى الخائن في العمل يدل على حرمة الرجوع إلى الخائن في المعتقد بشكل أولى.

ويشهد لهذه الملازمة صحة الحمل، لاسيما في العلماء فاسدي المذهب، ومن هنا قال السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الشريف: الظاهر التلازم في غير الشيعة بين دينه وبين عدم ائتمانه^(٢)، وقد أشكل عليه جمع من الأعظم من جهتين: سندية ودلالية.

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

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٧.

أما الجهة السندية فللاشكال في محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني، فإنهما وقعا في سندها، وكلاهما لم يوثقهما علماء الرجال^(١)، إلا أن محمد بن إسماعيل الرازي من رجال التفسير الذي أخذ عنهم علي بن إبراهيم، وقد صرحوا بأن وقوع الرجل في أسانيده من أمارات الوثاقة وإن لم يوثق في كتب الرجال، وقد أقر بهذا حتى المستشكلون هنا^(٢).

وأما علي بن حبيب المدائني فقد نسب إلى الكشي الاعتماد عليه^(٣)، وبناء على كفاية قول الثقة الواحد في الموضوعات يكفي في المنجزية والمعدنية هنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى - وعلى فرض تمامية الإشكال المذكور - فإن الرواية معمول بها بين الفقهاء؛ لتناقل جمع من المتأخرين الاستدلال بها، فتكون منجبرة بعملهم، ولعل من هنا اكتفى السيد الحكيم رحمته الله وبعض الأعلام بالإشكال الدلالي فيها^(٤)، وصرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بأن ضعف السند لا يضر لاشتهار العمل بها^(٥).

فيتحصل: أن انجبار سند الرواية يتوقف على وجود شهرة في العمل، وإلا فإن الاكتفاء بها نسب إلى الكشي في الاعتماد على رواية المدائني وحده لا يورث الوثوق بها، وعليه فإن كانت شهرة وجب الاعتماد عليها، وإلا كانت محل أشكال. نعم لعل انضمامها إلى باقي الروايات يفيدنا اعتضاد المضمون،

١ - التنقيح: ج ١، ص ١٨٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٥٣ - ٥٤.

٣ - الجامع في الرجال: ج ٢، ص ٥٢٠؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٥٤.

٤ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩٦؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٠٨.

٥ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٧؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٥٤.

وهو أمانة متينة على الوثاقة.

وأما الجهة الدلالية، فمن وجهين:

أحدهما: أن ظاهر الرواية هو النهي عن الرجوع إلى غير الشيعة؛ لأنهم خانوا الله ورسوله ﷺ، وخانوا أمانتهم، وهذا ينصرف إلى أمرين هما: الخيانة في الرواية، لأنهم وضعوا الأحاديث أو نقلوا أحاديث من لا يوثق به في الدين، والخيانة في مقابل الأمانة التي هي من مظاهر العدالة، لأنهم لا يؤمنون على الدين، وعلى هذا فإن المنع من الرجوع إليهم يدور مدار الخيانة، وأما لو فرضنا وجود الوثاقة بهم وعلمنا بأنهم لا يكذبون ولا يضعون الحديث فإن الرواية لا تمنع من الرجوع إليهم ولو كانوا فاسدي العقيدة^(١).

والحاصل: أن الرواية في مقام بيان مانعية الخيانة من التقليد، وهذه لا تختص بالعقيدة، بل تجري حتى في الشيعي الأثني عشري، وأما محل البحث فهو فيما إذا اجتهد غير الإمامي في فقه الإمامية وراعى الموازين الصحيحة في الاجتهاد مع تحقق الأمانة وسائر الشرائط هل يصح تقليده أم لا؟

وثانيهما: أن الرواية منصرفة إلى القضاة الذين كانوا يعتمدون على القياس ونحوه من الطرق الظنية غير المعتبرة في مقابل أقوال المعصومين عليهم السلام^(٢)، وهذا أجنبى عن محل البحث.

وعضد ذلك السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته بالقول:

١ - انظر: التنقيح: ج ١، ص ١٨٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨؛ شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٩٦.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢.

أن أخذ معالم الدين كما أنه يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه فإنه يتحقق بالرجوع إلى رواية الحديث، ومن المتفق عليه أن حجية الرواية لا تتوقف على الإيمان في روايتها لكفاية الوثاقة في الراوي، فليكن الأخذ بالرجوع إلى فتوى الفقيه أيضاً كذلك^(١)، ويمكن أن يجاب عن الأول بجوابين:

الجواب الأول: أن الإشكال المذكور مبني على عليّة الخيانة للمنع من الرجوع، مع أن المعروف بين الفقهاء أن التعاليل التي تذكر في الأدلة تحمل - في الغالب - على الحكمة لا العلة، ولذا قالوا الأصل في التعليل هو الحكمة، وعلى هذا يرتفع الإشكال في نفسه.

الجواب الثاني: أن المعيار الذي ينبغي الرجوع إليه هو الظهور، وإطلاق المنع من الرجوع إلى الخائنين يشمل ما كان فاسد العقيدة وفساد العمل، وعلى فرض الشك فإن أصالة الإطلاق محكمة، وعلى هذا فدعوى انصرافها إلى الخيانة في العمل بلا دليل، بل حتى إذا سلّمنا - جدلاً - وجود الانصراف المذكور فإن خيانة العمل تشمل خيانة المعتقد بوحدة الملاك أو بالأولوية العقلية؛ لأهمية خيانة المعتقد من خيانة العمل، ومثل ذلك يقال في مناقشة الإشكال الثاني؛ بداهة أن حملها على القضاة مخالف للإطلاق، بل ظاهر الرواية هو الرجوع إليهم في أخذ الأحكام لا حل المنازعات، وتنزيلها على الرواية ظاهر في القياس، وهو باطل.

على أن الفرق بين الرواية والإفتاء كبير؛ بداهة أن الرواية لا تستند إلى حدس الفقيه وإنما إلى حسه، فلذا يمكن أن تتصور الوثاقة والاطمئنان

فيه، بخلاف الفتوى فإنها تستند إلى الحدس، ولا يؤمن على فاسد العقيدة والمذهب من أن تختلط عليه المقدمات والنتائج - بسبب فساد معتقده - فيفتي بخلاف الحق وأن كان ثقة.

الرواية الخامسة: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه؛ إذ كتب هو وأخوه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسألاه عمن يأخذ معالم الدين؟ فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنها كافوكما إن شاء الله تعالى»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن السؤال عن أخذ معالم الدين، والجواب حدد ذلك في كل فقيه يحمل وصفين هما: كثرة الحب لهم عليهم السلام والثبات في علومهم ومعارفهم؛ لانصراف «أمرنا» إليه، بل هو ما دلت عليه الأخبار^(٢)، والأمر بالصمود ظاهر في الوجوب، كما أن «كافوكما» يتضمن الإجزاء والاستغناء عن الغير في العلم والفتوى، ودالاتها على شرط الإيمان من وجهين:

أحدهما: ملازمة كثرة الحب والثبات في علومهم للإيمان.

وثانيهما: الأولوية العقلية؛ إذ لو وجب أن يتصف المجتهد بكثرة الحب والثبات في أمرهم لوجب أن يكون مؤمناً بهم بشكل أولى.

ربما يمكن أن يقال إن الرواية أضافت شرطاً آخر فوق الإيمان، وهو كثرة الحب لهم عليهم السلام وطول الباع في علومهم ومعارفهم، ومفهوم الوصف في

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥١، ح ٤٥.

٢ - في رواية عبد السلام بن صالح الهروي قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا» قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال: «يتعلم علومنا ويعلمها الناس» الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤١، ح ١١.

المفردات الثلاثة «كل مسن» و«كل كثير القدم» - بفتح القاف أو بكسرهما - و«كافوكما» يفيد عدم جواز الرجوع إلى غيره، بل وعدم كفايته. وعلى هذا فلا يكفي في المجتهد الإيمان بهم، بل يجب أن يكون شديد الحب لهم، وهو المعبر عنه بالعرف بشديد الولاء لهم عليه السلام.

والتعبير عن كثرة الحب «بكل مسن» إما يحمل على معناه الحقيقي باعتبار الملازمة العادية، أو العرفية بين المعمر في حبهم الذي شب وشاب على الحب والولاية، وإما يحمل على المعنى الكنائي، أي كثرة الحب وإن كان غير معمر. هذا وقد اختلف جمع من الفقهاء المعاصرين في دلالة هذه المكاتبة على شرط الإيمان، فظاهر السيد الأستاذ أعلى الله مقامه قبول الدلالة^(١)، وذهب السادة الحكيم والختوي والسبزواري عليه السلام إلى العدم؛ إذ أشكلوا عليها بإشكالين: سندي ودلالي.

أما الإشكال السندي فمن جهة إعراض الفقهاء عنها، بل قال في التنقيح: بأنها غير معمول بها قطعاً؛ للجزم بأن من يرجع إليه في الأحكام الشرعية لا يشترط أن يكون شديد الحب لهم، أو يكون ممن له ثبات تام في أمرهم عليه السلام^(٢)، وجهة أحمد بن حاتم بن ماهويه فإنه ضعيف^(٣).

وأما الإشكال الدلالي فمن جهة عدم صراحة الرواية في شرط الإيمان، بل غاية ما أفادته هو الرجوع إلى كل شديد الحب لهم، كثير القدم في أمرهم، وهذه مرتبة فوق الإيمان، وقد انعقد الإجماع على عدم اشتراط ما يفوق

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٨.

٢ - التنقيح: ج ١، ص ١٨٢.

٣ - التنقيح: ج ١، ص ١٨٢.

الإيمان من صفات الحب والمعرفة على نحو اللزوم، فلذا لامناص من حملها على الاستحباب^(١).

ويمكن المناقشة فيها.

أما الإشكال السندي فالظاهر أن دعوى عدم إعراض الفقهاء عنها لم تتحقق صحتها، بل الظاهر أن الفقهاء تلقوها بالقبول، واستدلوا بها في الموارد المتعددة، حتى إن بعض المستشكلين على الاستدلال تجاوز المناقشة السندية فيها، واكتفى بالمناقشة الدلالية، وهذا يكشف عن اعتبارها سنداً عنده^(٢)، بل قال السيد الأستاذ دام ظله: وهذه المناقشات السندية معظمها نشأ في العصور المتأخرة^(٣).

وبهذا يظهر أن الضعف في أحمد بن ماهويه أو غيره من الواقعيين في سندها لا يضر على ما هو المعروف المنصور من انجبار ضعف السند بعمل الفقهاء.

وأما الإشكال الدلالي فيمكن الإجابة عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن الظاهر من قوله عليه السلام: «كل مسن في حبنا» و: «كثير القدم في أمرنا» هو الإيمان بهم عليهم السلام، أو ما يلزمه. نعم الإيمان له مراتب، فبعضه مستقر، وبعضه متزلزل، والأول هو المعني بالبحث هنا، والمستفاد من مجموع الأدلة - وهو الذي تؤكد شواهد التاريخ والسير - أن للإيمان المستقر ثلاث خصوصيات:

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ التنقيح: ج ١، ص ١٨٢؛ الاجتهاد والتقليد «للسيد الخوئي رحمته الله»: ص ٢٢٠؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩.

٣ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٥١.

الخصوصية الأولى: أنه إيمان مستقر في القلب في مقابل الإيمان باللسان.

الخصوصية الثانية: أنه إيمان مستند إلى الاعتقاد الجازم بمكانتهم وعلو شأنهم ﷺ في الدين عند الله ورسوله ﷺ الشامل للاعتقاد بولايتهم الكلية على شؤون التكوين والتشريع.

الخصوصية الثالثة: الإيمان بأنهم المرجعية الحقة للعلم والمعرفة في الدين والدنيا، بخلاف الإيمان المتزلزل فإنه غالباً ما يكون باللسان، ولا يستند إلى الاعتقاد الجازم بمكانتهم، ولا يحصر مرجعية العلم بهم بل قد يشرك غيرهم معهم في ذلك.

والمستفاد من متصافر الأخبار - بل قد يدعى التواتر المعنوي فيه - أن أخذ العلم من غيرهم أو التشكيك في مكانتهم وولايتهم من مظاهر ضعف الإيمان وعدم الوثوق، أو الخلل فيه، وقد ردعوا عنه بالردع المغلظ، بل وردت الأخبار المتضاربة في أن معرفة منازل الرجال عندهم تعرف بقدر الرجوع إليهم، والرواية عنهم، وفي رواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا»^(١).

وفي صحيحة سلمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: «ما أجد أحداً أحيا ذكرنا وأحاديث أبي ﷺ إلا زارة وأبو بصير ليث المرادي، ومحمد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا. هؤلاء حفاظ الدين، وأمناء أبي ﷺ على حلال الله وحرامه، وهم

السابقون إلينا في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة»^(١).

والحاصل: أن الإيـان المستقر هو المعني بالرجوع في الفتوى والاستنباط، وذلك لأمرين:

أحدهما: أنه المنصرف من أدلة الإيـان.

وثانيهما: أنه الذي يفيد الوثوق والإطمئنان.

فيكون الرجوع إليه مضمون السلامة بخلاف الرجوع إلى صاحب الإيـان المتزلزل، ويمكن القول بوجوب الرجوع إليه من باب أصالة التعيين لدى تعارضها مع التخيير أيضاً، إلا أنك عرفت أن هذا الأصل ليس بتام من حيث المبنى والبناء.

الوجه الثاني: أن ظاهر الرواية في الأمر بالرجوع إلى «المسن في حبهـم» و«كثير القدم في أمرهـم» هو أنها وصفان يكشفان عن عمق ارتباط الفقيه بهـم عليه السلام، وانحصار علومه بما أخذه منهم، وطول بـاعه في معارفهـم، وهذا يفيد فائدتين:

الفائدة الأولى: أنه يكون أقدر على الاستنباط الصحيح من غيره نظراً لسعة إطلاعه على الروايات والأخبار الواردة عنهم، أو لكثرة معرفته بالأشياء والنظائر في الفروع المختلفة، فيكون أقدر على رد الفروع إلى أصولها، ولعل قوله عليه السلام: «فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» يفيد هذه الفائدة، وهذا يتطابق مع غرض التقليد بناء على الطريقة فيه.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢١؛ وفي تاريخ آل زرارعة: ج ١، ص ٤٩ «أبا بصير».

الفائدة الثانية: أن كثير الإطلاع على أخبارهم والمتمرس في علومهم يكون أوثق في الرجوع إليه، وأكثر أطمئناناً في مقام العمل، وذلك لما لعلومهم من النورانية الخاصة التي لا تتجلى إلا في قلب المؤمن، فالعقل يلزم بتعيين الرجوع إليه.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الفقهاء وإن لم يشترطوا زيادة الحب في الرجوع إلى المجتهد إلا أنهم بنوا المسألة على استقرار الإيمان لا تزلزله، فإذا توقف هذا الاستقرار على زيادة الحب وكثرة القدم كانت هي الأخرى واجبة من باب ما يتوقف عليه الواجب، فتأمل.

وهنا سؤال لا ينبغي الغفلة عنه مفاده: أن العطف في هذه الرواية هل هو من قبيل عطف المباين على المباين فيفيد المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، ولازمه وجوب اجتماع كلا الوصفين في المجتهد من شدة المحبة لهم ﷺ وكثرة الإطلاع على علومهم ومعارفهم، أم هو عطف البدل، بدعوى أن (الواو) فيها بمعنى (أو) فتفيد وجوب توفر أحد الوصفين على سبيل البدلية؟ والأول هو الأقوى؛ للظهور وحملاً للواو على ظاهره، إلا أن قوله: ﷺ «فإنهما كافوكما» يفيد الثاني، فتأمل.

الرواية السادسة: قوله ﷺ: «أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الإمام ﷺ عرّف مصداق المفزع والمستراح في شؤون الدين والفقاهة، وهو الحارث بن المغيرة، وهو فقيه إمامي، وحيث

إنه في مقام البيان يفيد الحصر، ولا يقال إن هذا من مصاديق مفهوم اللقب، وإن أثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

لأنه يقال: إنه كان كذلك لو لم يذكر الإمام عليه السلام غاية الرجوع إلى مثله؛ إذ أرجع الناس إلى الحارث بما أنه مفرع ومستراح، وهما ظاهران عرفاً في المفرع بعد الخوف والقلق من الضلالة في الدين، أو الخروج عن الطاعة في الأحكام، فبدل على أن جواز الرجوع إلى الفقيه ينبغي أن يتلازم مع المؤمن من العقاب والتنجز والإعذار، ومن الواضح أن هذا لا يتحقق إلا بالرجوع إلى الفقيه الإمامي دون غيره.

وإذا لوحظ تضافر الأخبار في هذا المعنى قد يحصل الوثوق والإطمئنان بلزوم وجود الإيमान في المرجع في الفقه والدين.

الرواية السابعة والثامنة: وهما التوقيع المبارك: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(١) وقول أبي محمد عليه السلام: «العمرى وابنه ثقتان، فما أديا عني فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان»^(٢).

بتقريب: أن التوقيع المبارك في مقام جعل الحجية لقول الراوي عنهم باللفظ وبالمضمون الشامل للفقيه، ولازم هذا الجعل أن يكون الحجة صحيح العقيدة والإيمان، وإلا كان نقضاً للغرض.

ورواية أبي محمد عليه السلام ظاهرة في اشتراط وثاقة الإيमान والعمل، ولولاها

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

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

لما صح الأمر بالاستماع والطاعة لهما؛ لأنه نقض للغرض، إذ لا مأمّن في إطاعة فاسد العقيدة من الضلالة.

الدليل الثالث: الإجماع.

استدل به جمع منهم صاحب الغنية رحمته الله، حيث ادعى الإجماع على عدم جواز الاستفتاء من غير الإمامي ^(١)، ومنهم الشيخ الأعظم رحمته الله في رسالة الاجتهاد والتقليد ^(٢)، والسيد الحكيم رحمته الله، ففي سياق الاستدلال على شرط الإيذان قال:

حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف، وهو العمدة فيه ^(٣)، وعضده السيد السبزواري رحمته الله بإمكان دعوى القطع بعدم رضا المعصومين عليهم السلام بالرجوع إلى غير من اتبعهم ^(٤)، وعلى هذا فإن هذا الإجماع يعد كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

وربما يستدل له بالإجماع العملي، وهو ما قد يستفاد من عبارة فقه الشيعة حيث قال: لا ينبغي أن يناقش في عدم جواز إرجاع الشيعة إلى مخالفهم في العقيدة الحققة ^(٥)، والظاهر أن هذا الإجماع متحقق من حيث الصغرى، ولكن أشكلوا عليه من حيث الكبرى بإشكالين:

١ - غنية النزوع «ضمن الجوامع الفقهية»: ص ٤٨٦.

٢ - رسالة في الاجتهاد والتقليد: ص ٥٧؛ وانظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٦.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٨؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٥٥.

٤ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨.

٥ - فقه الشيعة: ص ١٥٠.

الإشكال الأول: أن هذا الإجماع منقول، وهو غير حجة، وعلى فرض حجتيته فهو محتمل الاستناد إلى الروايات المتقدمة، ولا مجال للاعتداد عليه حينئذ. ذكره السيدان الخوئي والأستاذ عليه السلام ^(١).

ويمكن مناقشته من وجهين:

أحدهما: أن الإجماع وإن كان منقولاً هنا إلا أنه يكاد يكون محصلاً؛ لأنه المعروف من طريقة الشيعة في التقليد وأخذ الأحكام أنهم لا يأخذونها من غير الإمامي، وهذا يفيد إجماعاً عملياً، وهو أقوى في الدلالة والكشف عن قول المعصوم عليه السلام من القولي، وهذا القدر منه مما اتفقت عليه الكلمة؛ إذ نص عليه حتى بعض المستشكلين على الإجماع كما عرفت من عبارة فقه الشيعة، ويعضد هذا شاهدان:

الشاهد الأول: أن هذا الإجماع منقول عن مثل المحقق الأردبيلي مع أنه ممن يחדش في الاجماعات غالباً، فيفيدنا الاطمئنان بتحقيقه.

الشاهد الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ دام ظله في قوله: قد يشرف الفقيه على القطع من عدم الخلاف في المسألة، ويكفي مثل هذا القطع في إطلاق العلم عليه عرفاً لأنه يعتبر من ضروريات الشيعة - إجمالاً - ^(٢).

ثانيها: أن الإجماع محتمل الاستناد حجة عند العقلاء، وبناء العقلاء يكفي في اعتماده في مقام التنجيز والإعذار، وعلى هذا فالمسلك المشهور القائم على عدم اعتبار الإجماع إن كان محتمل الاستناد مما يخالف الطريقة العقلائية في

١ - التنقيح: ج ١، ص ١٨٠-١٨١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٨.

٢ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٥٥، (بتصرف).

مقام العمل.

نعم هذا النحو من الإجماع يعد عنواناً آخر غير عنوان الإجماع المصطلح عليه بينهم؛ لأنه لا يشترط فيه اتفاق الكل، ولا كاشفيته عن قول المعصوم عليه السلام، إلا أنه من حيث النتيجة متفق مع الإجماع؛ لأن الاثنين حجة شرعاً، وهذه مسألة أصولية قد تنهياً الفرصة لتفصيلها في البحث الأصولي إن شاء الله تعالى.

الإشكال الثاني: أن الإجماع دليل لبي وله قدر متيقن، وهو أحد أمرين:

الأمر الأول: أن الرجوع إلى غير الإمامي ممن يعتمد على القياس والاستحسان ونحوهما لا يجوز، وهذا هو القدر المتيقن منه، وأما الرجوع إلى من يستند إلى معايير الأئمة عليهم السلام وطرقهم في الاستنباط فلا نعلم بقيام الإجماع على عدم جواز الرجوع إليه، فيؤخذ في عدم الجواز بالقدر المتيقن منه، ويبقى الباقي مشمولاً بإطلاقات أدلة التقليد^(١).

الأمر الثاني: أن القدر المسلّم من عدم جواز الرجوع إلى غير الإمامي هو باب القضاء كما عرفت من سياق الروايات المتقدمة، وأما الرجوع إليه في الإفتاء فلا نعلم بشمول الإجماع له، فتشمّله إطلاقات أدلة التقليد، فيتحصل أن الإجماع لا يفيد اشتراط الإيذان في المفتي.

ويمكن أن يناقش الأول بالإجماع العملي القائم على عدم الرجوع إلى غير الإمامي في الفتوى، وبما عرفت من أن ظاهر بعض الأخبار أن الإيذان والولاية لهما مدخلية في الإفتاء.

وأما الثاني فيرد بما ذكرناه غير مرة من عدم الفرق بين بابي القضاء والإفتاء إما من جهة وحدة الملاك أو أولوية الإفتاء من القضاء.

فيتحصل: أن الإجماع هنا يفيد الوثوق والاطمئنان بوجوب توفر شرط الإيمان في المجتهد المرجع، فلولا لا يصح تقليده أو الرجوع إليه، إلا أن هذا الإجماع ليس هو الدليل الوحيد على هذا الشرط على ما عرفت مما تقدم، فقول السيد الحكيم رحمته الله بأنه عمدة الأدلة محل تأمل^(١).

الدليل الرابع: العقل.

ويمكن تقريره من وجوه:

الوجه الأول: أن العقل يقضي بأن الرجوع إلى المجتهد إنما كان لأجل الوثوق وتحصيل المؤمن من العقوبة، وهذا لا يحصل إلا بالرجوع إلى الإمامي فيحكم بانحصار الرجوع إليه.

والمقصود بعدم الوثوق هنا الأعم من الوجداني والتعدي. أما الأول فلأن العقل يكاد يجزم بأن من لا يأخذ علومه من الأئمة الطاهرين عليهم السلام تختلط عليه الضوابط، وتبطل فتواه، وذلك نتيجة اعتماده على الظنون والأمارات الباطلة.

وأما الثاني فللنصوص المتضاربة التي منعت من الرجوع إلى غير الإمامي، وعليه فإنه حتى إذا افترضنا وجود من يوثق به من غير الإمامية من الفقهاء إلا أنه لا يصح الرجوع إليه للردع المانع منه المستفاد من الأدلة المتقدمة، ولذا

قال صاحب الفصول رحمته في مقام الاستدلال على الشرط المذكور: للأصل وعدم ما يدل على حجية نظره؛ لاختصاص بعض الأدلة بالمؤمن وانصراف إطلاق البواقي إليه^(١)، وهذا ما تعضده سيرة المشرعة، فإنهم لا يقلدون غير الإمامي، ولولا عدم أطمئنانهم ووثوقهم في الرجوع إليه لما قامت سيرتهم على العدم.

الوجه الثاني: أن العقل يقضي بالملازمة بين العدالة والإيمان، ولا كلام في اشتراط العدالة في المجتهد الفقيه، فكذا الإيمان، وربما يمكن مناقشته من جهتين:

الأولى: جهة اشتراط العدالة، فإنه لم يثبت اشتراط العدالة في المجتهد الذي يؤخذ منه الأحكام لا غير؛ لأن القدر المتيقن منها هو اشتراطها في المرجع العام للمسلمين الذي يتولى مناصب الفقيه الهامة، وأما اشتراط العدالة حتى في المجتهد لأجل معرفة الأحكام فلا. نعم الوثاقة شرط عقلي وعقلاني فيه، وأما العدالة فلم يعلم ثبوتها وعلى هذا يبطل شرط الإيمان أيضاً.

الثانية: جهة عدم تسليم الملازمة المذكورة؛ لإمكان انفكاك العدالة عن الإيمان، وذلك لأن العدالة هي ملكة اجتناب المعاصي على ما هو المتبادر منها عرفاً، وهذه قد تتحقق في كل من لا يتعمد المخالفة الشرعية صحيح المذهب كان أو فاسده.

ولذا قالوا بانصراف أدلة الفسق عن المخالفين القاصرين.

١ - الفصول: ج ٢، ص ١٣٥، سطر ١٠ في الشرائط المعتبرة في المفتي؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٠٣.

الوجه الثالث: الأولوية العقلية، فقد نسب إلى صاحب المفاتيح رحمته الله القول بأن غير المؤمن لا يصح الاقتداء به، ولا تقبل شهادته، فترك تقليده أولى بعدم الصحة والجواز^(١).

وربما يناقش هذا نقضاً وحلاً. أما النقض فقبول رواية غير المؤمن، وهذا يدل على عدم وجود كبرى كلية توجب رد ما يرد عن غير المؤمن مطلقاً.

وأما الحل فلأن عدم الاقتداء به وعدم قبول شهادته نشأ من وجود الدليل الخاص، ولولاه لأمكن القول بجوازهما إن كان ثقة ومأموناً.

القول الثانى: عدم الاشتراط ، وهو اختيار بعض المعاصرين على ما قد يظهر من كلماته^(٢)، واحتج له بوجوه:

الوجه الأول: قيام سيرة العقلاء على جواز الرجوع إلى الفقيه غير الإمامي إذا أفتى استناداً إلى قواعد مذهب أهل البيت عليهم السلام، ولم يصل من الشارع ردع عن هذه السيرة، بل الواصل هو الإمضاء، وذلك لاطلاقات الروايات الواردة في باب إرجاع الجاهل إلى العالم، فإنها ظاهرة في عدم تقييد الرجوع إلى الإمامي، ففي بعض الروايات ورد التعبير (بالراوي لحديثهم) وفي بعضها (العارف بأحكامهم) وفي ثالثة (أهل الذكر) وهي في لسانها تعم الفقيه غير الإمامي، فتخصيصها بالإمامي بلا مخصص. نعم ينبغي أن يكون ثقة مأموناً فيما يستنبط من أحكام الأئمة عليهم السلام.

الوجه الثانى: إجماع الطائفة على العمل بالأحاديث الموثقة وإن رواها غير

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٦٢.

٢ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٠.

الإمامي، فإذا كانت حكاية ألفاظهم عليه السلام بواسطة غير الإمامي حجة كانت حكاية معاني ألفاظهم والتي فيها الفتوى كذلك، فيدل هذا الإجماع على حجية فتوى غير الإمامي بواسطة إحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: العقل، فإنه لا يرى ميزة في حكاية اللفظ على المعنى، حتى يحكم بالفرق بين اللفظ فتكون حجة وبين المعنى فلا.

الضميمة الثانية: فهم العقلاء، فإنهم لا يرون فرقاً في حكاية اللفظ الشامل للحكم وبين حكاية الحكم نفسه، فكما يكون نقل اللفظ حجة بالإجماع يكون نقل المعنى بما فيه الفتوى كذلك.

الوجه الثالث: النصوص الواردة، فإن النقل بالمعنى في الأخبار الموثقة ليس بقليل، بل في بعض الأخبار أجازوا عليه السلام للراوي أن ينقل المعنى إذا كان مأموناً في نقله، عارفاً بمداليل الألفاظ، فيدخل تحت معقد الإجماع القائم على حجية رواية الثقة؛ إذ لم يقيدوا الحجية بالرواية باللفظ، وبضميمة القول بأن فتوى الفقيه هي نقل لمعنى الخبر ومضمونه يتم المطلوب، ويثبت جواز الرجوع إليه وإن لم يكن مؤمناً.

ويمكن أن يرد الوجه الأول بالروايات المتقدمة التي استدلت بها على الاشتراط، فإن لسان بعض هذه الروايات يصلح للردع عن السيرة العقلائية المدعاة على عدم اشتراط الإيمان، كما في رواية العسكري عليه السلام: «فإن ذلك لا يكون إلا في بعض فقهاء الشيعة»^(١) ومقبولة عمر بن حنظلة^(٢)، ومشهورة

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

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

أبى خديجة^(١) وغيرها^(٢).

ودعوى إمضائها بإطلاق قولهم «العارف بأحكامهم» ونحوه غير سديدة؛ لانصراف مثل هذه الإطلاقات إلى الفقيه المؤمن.

ويرد الوجه الثانى بالمعارضة بالإجماع المدعى على اشتراط الإيمان، فيؤخذ فى كل واحد منهما بالقدر المتيقن منه، وشرط الإيمان هو القدر المتيقن من معقد الإجماع فى جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد، واعتبار الخبر الموثق هو القدر المتيقن من معقد الإجماع على حجية خبر الثقة، فتعميم معقده إلى فتوى المجتهد بلا دليل.

والعقل لا يحكم بعدم الفارق بين حكاية اللفظ وحكاية المعنى؛ بدهاة أن نقل اللفظ يعتمد على الحس بينما المعنى يعتمد على الحدس، واحتمال الخطأ فى الحدس كبير بخلاف الحس، وعلى فرض وقوع احتمال الخطأ فيه فإن أصالة عدم الخطأ العقلية تكون مؤمنة لدى العقل، ومثل ذلك يقال فى فهم العقلاء. ويرد الوجه الثالث بقصور الروايات الواردة فى نقل المعنى عن شمولها للفتوى المستندة إلى الاستنباط وإعمال النظر فى تعارض الأدلة والجمع الدلالي بينها. هذا فضلاً عما عرفت من معارضتها بالنصوص المتقدمة التى قيدت جواز الرجوع بالمؤمن، بل ورد النهي عن الرجوع إلى رأي غير المؤمن. كالروايات الواردة فى بنى فضال؛ إذ ورد فى بعضها: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا»^(٣).

والخلاصة: أن الوجوه التى ذكرت لجواز الرجوع إلى غير المؤمن من

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤، ح ١.

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

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢، ح ١٣.

الفقهاء غير تامة، ومن هنا نقول:

أن الأقوى هو اشتراط الإيمان بمعناه الأخص في مرجع التقليد، سواء كان مرجعاً للفتيا والحلال والحرام أم مرجعاً عاماً في جميع الأمور التي تثبت للفقهاء الجامع للشرائط.

وبناء العقلاء وإن كان قائماً على مراجعة الخبر الثقة وإن لم يكن مؤمناً، وهذا البناء يجري حتى في أخذ الأحكام الشرعية إلا أن الأدلة المتقدمة من الآيات والروايات والإجماع التي اشترطت الإيمان تصلح رادعاً عن هذا البناء هنا، فلذا لامناص من اشتراط الإيمان في الفقيه المرجع.

ومن هنا صرح أكثر من أشكل على أدلة الاشتراط المتقدمة بأن ضعف الأدلة لا يخل باشتراط الإيمان^(١)، وذلك لأنه المرتكز في أذهان المشرعة، بل هو ما جرت عليه سيرتهم المقطوعة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام الممضاة من قبلهم والواصلة إلينا من جيل إلى جيل على عدم رضا الشارع بزعامه من لا إيمان له، بل الملحوظ في سيرة الشرع عدم رضاه بزعامه كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة الدينية أو الاجتماعية؛ لأن المرجعية في التقليد من مراتب المناصب الإلهية بعد الإمامة، ولا يعقل أن يرضى الشرع بإعطائها للمنحرف في عقيدته والفاقد في مذهبه، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢) وهذا يشمل الكافر والمخالف وصاحب المذهب الباطل وإن كان شيعياً بمعناه العام.

١ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٥؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٨؛ الدلائل: ج ١، ص ١٣؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٦٤-٦٥.

٢ - سورة البقرة: الآية ١٢٤.

وهنا فرعان:

الفرع الأول: إذا كان الفقيه مؤمناً في زمان الاستنباط ثم انحرف فهل يجوز العمل بفتواه استناداً إلى إيمانه السابق؟ ومثله يقال لو انعكس الأمر بأن كان منحرفاً في زمان الاستنباط ثم استقام في زمان العمل بفتياه؟

وفي الجواب احتمالان:

الاحتمال الأول: عدم الجواز، وذلك لوجوه:

أحدها: إطلاقات الأدلة التي اشترطت الإيمان، فإنها لم تفرق بين زمان الاستنباط والعمل، فتفيد شرطية الإيمان حدوثاً وبقاءً.

وثانيها: إطلاق قول العسكري عليه السلام في كتب بني فضال: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»^(١) فإن الأمر بترك ما رأوا يشمل ما كان قبل انحرافهم وبعده.

وثالثها: إطلاقات أدلة الاحتياط كقوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢) فإن ما يريب يشمل الانحراف الابتدائي والاستمراري؛ إذ لا مأمّن مع الانحراف من التخليط واندساس الباطل بالحق.

الاحتمال الثاني: الجواز، وذلك لوجوه:

أحدها: أن المراد بالتقليد هو الطريقة إلى الواقع، وهذا يتحقق في فتوى المستقيم ثم انحرف، أو المنحرف ثم استقام إذا كان مستنداً إلى القواعد الصحيحة للاستنباط، وإطلاقات أدلة الإيمان تنصرف عنه بسبب هذه

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢، ح ١٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٧، ح ٤٣.

القرينة العقلية القاضية بأن الملاك في التقليد هو الوصول إلى الواقع، ولا موضوعية لشرط الإيمان.

وثانيها: أن رواية العسكري عليه السلام لا تمنع من الرجوع إلى المنحرف إذا كان صحيح الاستنباط؛ لأنها منصرفة إلى الأخذ منهم بعد فساد العقيدة لا قبلها، أو منصرفة إلى آرائهم التي اختلطت فيها الأمور، واشتبه الحق بالباطل، أو هي محمولة على المنع من الأخذ منهم فيما يتعلق بأصول الدين لا فروع، فتخرج موضوعاً عن محل البحث، وعلى هذا فإن الرواية المباركة ليست ظاهرة في معنى واحد، بل تحتل أكثر من معنى فتكون مجملة، والنتيجة هو عدم صحة الاستدلال بها لإثبات المنع من التقليد.

وثالثها: أن أدلة الاحتياط لا تجري في موارد الشبهات البدوية لانحصار مفادها في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ بداهة أن البراءة هو الحاكم في الشبهات البدوية كما قرر في محله، وما نحن فيه من هذا القبيل، وعليه فإن هذه الأدلة أجنبية عن موضوع البحث ولا تصلح دليلاً على المنع.

هذا إلا أن التحقيق يقتضي القول بعدم الجواز، وذلك لوجوه أخرى غير ما ذكر في الاحتمال الأول:

أولها: ما عرفت من الآيات والروايات والإجماع الظاهرة في أن شرط الإيمان مأخوذ على نحو الموضوعية، أو هو من قبيل المصلحة السلوكية التي يجب التعبد فيها بالنصوص الدالة على الاشتراط، ومن الواضح أن موضوعية الإيمان تمنع من الرجوع إلى المنحرف في زمان الاستنباط أو في زمان التقليد.

وثانيها: سيرة المشرعة القائمة على ترك المنحرفين وعدم الرجوع إليهم حتى إذا كانوا في زمان الاستنباط مستقيمين، والظاهر أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصومين عليه السلام، بل هي في زمانهم كثيرة الوقوع أكثر من وقوعها في أزمنتنا المتأخرة كما لا يخفى على من راجع كتب التراجم، والمستفاد من الأخبار الكثيرة أن المعصوم عليه السلام أمضى هذه السيرة، وأيدها في جملة من الأخبار المعتبرة.

وثالثها: الإجماع الذي ادعاه بعضهم على عدم اعتبار قول المجتهد إذا صار فاسقاً^(١)، والفسق يشمل فاسد المذهب إما من جهة الإطلاق أو من جهة الأولوية.

الفرع الثاني: إذا قلد المجتهد ظاناً بأنه مؤمن ثم انكشف الخلاف، أو بالعكس كما لو قلده مع ظنه بعدم الإيمان إلا أنه انكشف الخلاف، فما هو الحكم؟ وتحرير الجواب يستدعي البحث في مسألتين:

المسألة الأولى: إذا قلد غير المؤمن ظاناً بأنه مؤمن، وهذه ترجع إلى الجهل المركب، ولها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون مقصراً في تقليده، كما لو قصر في الفحص عن شرط الإيمان، وهنا يجب عليه إعادة أعماله السابقة أو قضاؤها؛ لأن الجهل التقصيري غير معذر لصاحبه؛ لانصراف أدلة الرفع عنه، بداهة أنه أخرج نفسه من الامتنان بسوء عمله.

وربما يقال بالعدم؛ لجريان قواعد التجاوز والفراغ والصحة ونحوها من

الأصول التعبدية في حقه بناء على شمولها للجاهل المقصر أيضاً، والمسألة بعد ذلك تدخل في البحث المبناي، فإن من يلتزم بشمول القواعد المذكورة لمطلق الجاهل يحكم هنا بعدم وجوب الإعادة والقضاء، وأما من يقصر دلالتها على صورة الجهل القصورى فيلتزم بالوجوب.

الصورة الثانية: أن يكون قاصراً في تقليده، فيمكن القول بصحة أعماله السابقة، ويمكن أن يقال بعدم للوجوه المذكورة.

المسألة الثانية: إذا قلد المؤمن ظاناً بأنه غير مؤمن، كما لو قلد من كان مؤمناً واقعاً ولكنه كان يتقي في إيمانه، وهذه المسألة لها صورتان أيضاً:

الصورة الأولى: الجهل التقصيري، ويمكن القول بصحة أعماله من جهة أن الواقع كان هو المنجز عليه وقد التزم بفتوى من يصح تقليده واقعاً، فهو نظير من عمل من دون تقليد وقد طابقت أعماله فتوى المجتهد، أو المجتهد الذي كان يتعين عليه تقليده، وقد يقال بعدم صحتها لأنه متجر، وبناء على حرمة التجري تبطل عباداته خصوصاً؛ لأنه لا يطاع الله من حيث يعصى.

ولأن صحة العمل عقلاً متوقفة على حجية الفتوى التي يستند إليها، ومع علمه بعدم الإيمان لا حجية لما استند إليه، فتقع أعماله عن غير حجة، وهو ملازم للبطلان. نعم إن كانت هناك أصول تعبدية توجب صحة العمل أو معذورية الجاهل المقصر أمكن القول بصحتها أيضاً.

الصورة الثانية: الجهل القصورى، فالظاهر صحة أعماله؛ لأن الجهل عذر، وقد ظهرت مطابقة الأعمال للواقع.

■ المبحث الرابع: في شرط العدالة

المراد بالعدالة هنا ما يقابل الفسق، وقد جعلها صاحب العروة رحمته الشرط الرابع من شروط المجتهد، فلم يجز تقليد الفاسق، وقد أقر ذلك أكثر مراجع العصر من المحشين والشرح للعروة على ما يظهر من سكوتهم عن الفتوى المذكورة^(١) والمقصود بالمجتهد هنا هو المرجع في التقليد والفتيا الذي يتولى الأمور العامة لا مطلق المجتهد، كما يظهر من المسألة الواحدة والسبعين من مسائل العروة الوثقى وإقرار كل المحشين والشرح لها.

قال في العروة: المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وإن كان موثقاً به في فتواه، ولكن فتواه معتبرة لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب^(٢)، واعتبار العدالة في المرجع العام يكاد يكون ضرورياً عند المشرعة، وهو المتسالم عليه بين الأصحاب، بل إنهم يعدون هذا المقام تالياً لمقام الإمام المعصوم عليه السلام في القدسية، ولذا قال السيد الحكيم رحمته: بل المرتكز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تراحم ولا تغلب^(٣).

وكيف كان، فتفصيل الكلام في شرط العدالة في المجتهد يقع في مطالب:

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

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

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.

المطلب الأول: في اشتراط العدالة

اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة في المجتهد إلى قولين:

القول الأول: الاشتراط، وهو المشهور بينهم، وادعي عليه الإجماع من قبل جماعة^(١)، وقد استدلو له بأدلة أربعة :

الدليل الأول: الكتاب

ويمكن الاستدلال على ذلك بآيات، إلا أنهم استدلو بآيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِجْهَلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٢) استدل بها السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٣)، وأشار إليها السيد الحكيم^(٤).

وتقريب الاستدلال: أن الآية في مقام جعل الحجية لخبر العادل، والخبر يشمل الفتوى بالمناط ؛ لأنها إخبار عن مضمون الخبر الوارد عن المعصوم عليه السلام، بل هي الخبر بعينه، لأنها تتضمن الإخبار عن الحكم الشرعي، فتشمّلها الآية المباركة، ولا دليل يخصص المراد بالخبر أو ينفي الفتوى.

ويمكن أن يناقش الاستدلال من جهتين:

الجهة الأولى: الخروج الموردي؛ لأن منطوق الآية يختص بالنبأ، وهو لغة

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٢؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٦٦؛ شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ٩٩.

٢ - سورة الحجرات: الآية ٦.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٠.

٤ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢.

وعرفاً الخبر الحسي، فلا يشمل الفتوى؛ لأنها على فرض تسليم كونها خبراً فهي إخبار عن حدس، بل لعل المنصرف من الآية هو الخبر الحسي، وهذا الانصراف يمنع من التمسك بإطلاق الآية، ومن هنا نقل السيد الأستاذ دام ظله الشهرة على أن النبأ لا يشمل الإخبار عن الحدس^(١).

الجهة الثانية: لو سلّمنا الشمول - جدلاً - إلا أن الدليل أخص من المدعى، وذلك لأن منطوق الآية لا ينفي اعتبار خبر الفاسق مطلقاً وإنما ينفيه قبل التبيين، وذلك حذراً من الوقوع في الجهل والندامة، وأما إذا حصل التبيين منه وتوثقنا من صحته وعدم الوقوع بالجهل والندامة فإنه يكون حجة بلا محذور، وعلى هذا فإن الدليل يكون أخص من المدعى فلا يصلح أن يكون دليلاً على شرط العدالة، وعلى هذا يبطل الاستدلال.

نعم ربما يستدل بالآية بضميمة الأولوية العقلية، وذلك بدعوى أن الآية دلت على عدم اعتبار خبر الفاسق مع أنه حسي، فتدل على عدم اعتبار فتواه بشكل أولى، وفيه ما فيه؛ لأن الأولوية المذكورة إنما تصح بعد ثبوت دلالة الآية على عدم اعتبار خبر الفاسق مطلقاً، وهو أول الكلام.

ولهذه المسألة بيان آخر سيمرّ عليك فيما يأتي.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^(٢) والركون لغة وعرفاً هو السكون إلى الظالم بالحب له والإنصات إليه والعمل بقوله^(٣)،

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٧٧.

٢ - سورة هود: الآية ١١٣.

٣ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٦٥، (ركن)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٣٩٨، (ركن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٥٦، (ركن)؛ وانظر معجم الفروق اللغوية: ص ٢٦١، (١٠٢٧).

وهذا ينطبق على التقليد في الفتيا والعمل بمقتضاها.

والظلم من الحقائق المشككة، وأعلى مراتبه هو ظلم الآخرين بالعدوان على أنفسهم أو أموالهم أو حقوقهم وأعراضهم، وأدناها ظلم النفس بالمعصية أو التقصير في حقوقها، وعلى هذا يساوق الظلم الفسق في الوجود الخارجي، والجميع يصدق عليه فسق بالمعنى اللغوي، وهو الخروج عن الطاعة^(١)، وما حجبه الشرع^(٢)، وكيف كان فإن الآية تدل على شرط العدالة في المجتهد بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: الصدق العرفي، بدعوى أن الفاسق ظالم لغة وعرفاً، وذلك لملازمة الفسق لظلم النفس والغير.

الضميمة الثانية: الاصطلاح الشرعي لأن الفاسق ظالم عند الشرع، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابِ بَيْسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(٤) فقد وصف الظالم بالفسق في الآيتين، فتدل على الاتحاد المصداقي بين الفاسق والظالم؛ لأن كل ظالم هو فاسق وكل فاسق هو ظالم وإن تغايرا من حيث المفهوم بنحو العموم من وجه أو العموم المطلق، فتأمل.

وبضم واحدة من هاتين الضميمتين لمنطوق آية الركون يتشكل قياس

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٨١٧، (فسق)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٢٨، (فسق)؛ لسان العرب: ج ١٠، ص ٣٠٨، (فسق).

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٣٦، (فسق).

٣ - سورة البقرة: الآية ٥٩.

٤ - سورة الأعراف: الآية ١٦٥.

من صغرى وكبرى ونتيجة، فالصغرى هي أن الفاسق ظالم عرفاً وشرعاً، والكبرى أن الظالم يحرم الركون إليه، والنتيجة أن الفاسق يحرم الركون إليه، ولا ريب في أن الرجوع إلى المجتهد والاستناد إلى فتاواه في مقام التعبد والعمل بالأحكام هو ركون عرفاً إليه فيكون محرماً، ويؤيد هذا استدلال جمع من الفقهاء بهذا المضمون في مواضع عديدة من الفقه حيث حرّموا الاستناد إلى الفاسق.

فيكشف بالكشف الآتي عن استظهارهم عدم اختصاص الآية بالظالم بالمعنى الأخص، وهو من تجاوز على غيره بالعدوان، ففي المعتبر استدلال المحقق عليه السلام على بطلان الصلاة خلف الفاسق بالآية الشريفة، بضميمة أن النهي المتعلق بالعبادة موجب لفسادها^(١)، وتبعه في هذا الاستدلال صاحب كشف الرموز عليه السلام وغيره على ما حكى^(٢)، وفي مجمع الفائدة استدلال المقدس الاردبيلى على حرمة معونة الفاسق بالآية الشريفة^(٣)، واستدل بها بعض المعاصرين ومنهم السيد الأستاذ عليه السلام على شرط العدالة في المرجع^(٤)، كما حكى الاستدلال بها عن صاحب الفصول عليه السلام أيضاً^(٥)، وقد أشكل على الاستدلال بالخروج الموضوعي عن محل البحث، بحجة أن مجرد أخذ الأحكام من المجتهد لا يعد ركوناً عرفاً، فهو كخبير مثل سائر أهل الخبرة في العلوم والفنون، فإن أخذ العلم منهم لا يعد ركوناً إليهم، ويؤيده أن الفقهاء

١ - المعتبر: ج ٢، ص ٣٠٦.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٧٨.

٣ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ٣، ص ٢٤٦.

٤ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١١.

٥ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٢.

لم يشترطوا العدالة في سائر أهل الخبرة ولو كان ركوناً لاشتراطوها^(١)، بل قد يقال إن ظاهر الركون المنهي عنه في الآية منصرف عن الركون العلمي؛ لأن المتبادر من الظلم الذي تعلق النهي بالركون إليه هو الظلم الجوارحي لا الجوانحي^(٢)، والظاهر عدم صحة الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: أن الرجوع في الفتيا والتقليد في الأحكام من أجل مصاديق الركون كما عرفت، لاسيما في الفتوى التي يترتب عليها الاتباع والتدين في الشؤون الفردية أو العامة، كإثبات الهلال والحج والصيام والتصالح في الحقوق الشرعية من الخمس والزكاة، أو تولي شؤون الأوقاف أو القصر والغيب والقضاء والتصدي للشؤون الحسبية.

الوجه الثاني: أن تأييد الإشكال بعدم اشتراط العدالة في سائر أهل الخبرة قابل للتأمل؛ لأن أخذ الأحكام من الفقيه يلزمه العمل والتعبد بالفتوى ونسبتها إلى الدين، بخلاف غيرها من العلوم والفنون فإنها لا تستلزم إضراراً بالدين والعبادة، وعليه فإن الرجوع في الفتوى إلى الفقيه غير الرجوع إلى غيره من أهل الخبرة، فلذا أمكن اشتراط العدالة في الفقيه دون غيره، فتأمل. كما أن دعوى انصراف الركون إلى الظلم الجوارحي خلاف الفهم العرفي، وعلى فرض وجوده فهو بدوي؛ لأنه لا ينفي ما عداه، بل ظاهر الآية تعلق النهي بعموم الظلم جوارحياً كان أم جوانحياً.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٧٩.

٢ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٢.

الدليل الثاني: السنة المباركة

الروايات التي يمكن الاستدلال بها هنا عديدة إلا أن عمدة ما استدلو به روايتان:

الرواية الأولى: الرواية المعتبرة المروية في تفسير الإمام العسكري عليه السلام والاحتجاج، وهي كما وردت في الوسائل عن الاحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام في معنى قوله تعالى: ﴿قَوِيلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ أَوَايِهِ تَمْنًا قَلِيلًا﴾^(١) قال: هذه لقوم من اليهود - إلى أن قال - وقال رجل للمصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب، إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟

وهل عوام اليهود إلا كعوامنا، يقلدون علماءهم - إلى أن قال - فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة، وتسوية من جهة، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم، كما ذم عوامهم، وأما من حيث افترقوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وأكل الحرام، والرشاء، وتغيير الأحكام، واضطروا بقلوبهم ألا أن من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز أن يصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علماءهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان

من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك؛ لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا^(١) إلى آخر الحديث^(٢).

ومحل الاستدلال عند الأكثر هو قوله عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»^(٣).

وقد استند إليه صاحب العروة فوقه في متن المسألة المتقدمة، وأقره جملة المحشين والمعلقين عليها كما يظهر من سكوتهم عن التعليق عليها^(٤)، وظاهر الرواية أنها واردة في مقام بيان ضابطة كلية وقاعدة عامة تشترط العدالة في مرجع التقليد، ويمكن الاستدلال بها من وجوه:

أحدها: الظهور.

وتقريره: أن ظاهر الأوصاف الواردة في الخبر نظير حفظ الدين ومخالفة

١ - تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص ٣٠٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠.

٢ - انظر تفصيل الرواية مع اختلاف يسير في الاحتجاج: ج ٢، ٥٠٨-٥١٣، ح ٣٣٧.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣١، ح ٢٠؛ وانظر الاحتجاج: ج ٢، ص ٥١١، ح ٣٣٧.

٤ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، مسألة (٢٢).

الهوى والطاعة للمولى هي العدالة بمعناها الشرعي في مقابل الفسق، بل صرح جمع من الفقهاء كالسيد أبي الحسن الأصفهاني والسيد البروجردى والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد الكلبيكاني وغيرهم بأن هذه الأوصاف هي عبارة أخرى عن العدالة^(١).

بل اكتفى السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بالاستدلال عليها بمخالفة الهوى، بتقريب: أن الظاهر من مخالفة الهوى هو إما مخالفة هوى النفس في جميع الشؤون حتى في مثل الميل إلى اللذات المباحة ونحوها فيكون المراد به هنا هو الزهد، فيدل على ما هو أكثر من العدالة، أو مخالفة الهوى في المحرمات فيكون المراد بها ترك المحرمات الملازم عادة لفعل الطاعة، وهو معنى العدالة^(٢).

وثانيها: منطوق الرواية المعززة بالسياق، فإن الإمام عليه السلام في مقام ذم تقليد عوام اليهود لعلمائهم مع أنهم موصوفون بالفسق وارتكاب المحرمات، ثم ساوق بين عوام اليهود وعوام المسلمين إذا قلدوا الفسقة من علماء المسلمين حيث قال: «فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علماءهم»^(٣) والذم الإلهي والتشبيه باليهود يكشفان عن الحرمة.

وثالثها: مفهوم الشرط في قوله عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء» إلى قوله: «فللعوام أن يقلدوه» فإنه دال بمفهومه على عدم جواز تقليد من لا يتصف بمخالفة الهوى والطاعة للمولى عز وجل.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، مسألة (٢٢)؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٦٧؛ وانظر الدلائل: ج ١، ص ١٥.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١١.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٨-٤٩.

ورابعها: مفهوم الشرط في قوله عليه السلام: «فإنه من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة» فإنه دال على وجوب القبول عن الفقهاء الذين لا يركبون مراكب الفقهاء الفسقة، وهم العدول، ويعضد الاستدلال بالوجوه الأربعة سياق الرواية من أولها لآخرها، فإنها ظاهرة بل صريحة في النهي عن مراجعة العلماء الفسقة الذين يركبون الفواحش، ويفعلون المعاصي، فتدل في مجموعها على شرط العدالة لعدم وجود ضد ثالث بين الفسق والعدالة خارجاً.

وأوردوا على الاستدلال إيرادين: سندي ودلاي، أما الإيراد السندي فمن جهة ضعفه، وذلك لدعوى عدم ثبوت التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام بطريق صحيح؛ لوقوع بعض المجاهيل فيه بطريق صحيح^(١)، ولكن قد مر أكثر من مرة ضعف هذا الإشكال، وذلك لثبوت صحة نسبة هذه الرواية إلى الإمام عليه السلام في كتاب الاحتجاج هذا من جهة، ولتصريح جمع من الأعظم بصحة نسبة التفسير إلى الإمام عليه السلام^(٢) من جهة أخرى يشهد لهذا اعتماد أجلاء الأصحاب عليه، ويكفي في هذا اعتماد الشيخ الصدوق عليه السلام عليه، وإكثار النقل عنه في كتبه المتعددة^(٣)، وهذا يكفي في توثيقه، بل وتبعه

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣؛ التنقيح في شرح العروة: ج ١، ص ١٨٤؛ شرح العروة الوثقى (للحائري رحمته): ج ١، ص ٩٨.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٨ - ٤٩.

٣ - انظر الفقيه: ج ٢، ص ٢١١، ج ٩٦٧؛ الامالي: ص ٤٣٩، ح ٥٨٠؛ علل الشرائع: ص ٤١٦، ح ٣؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ٢٦٦، ح ١.

فى ذلك جملة من الأساطين منهم صاحب الخرائج^(١) وابن شهر آشوب^(٢) والشهيد الثانى رحمته الله^(٣)، وذكر المحدث النورى رحمته الله فى خاتمة المستدرک اعتماد الوحيد البهبهاني والمجلىسين والحر العاملى والمحدث الجزائرى رحمته الله وجمع آخر عليه^(٤).

هذا والتضعيف الوارد فيه نقله العلامة رحمته الله فى الخلاصة استناداً إلى الغضائرى، وقد اشتهر بتضعيفاته حتى للأجلاء من الأصحاب ولذا رد الاعتماد على تضعيفاته جماعة لتسرع فى التضعيف^(٥)، فلا ينهض فى مقابل عمل الأصحاب، وقد عرفت أن صاحب العروة رحمته الله أرسل الرواية إرسال المسلمات، وأيده فيه جل المعلقين والشرح، وهذا يكفى فى جبران سندها حتى على فرض ضعف بعض رجالها. هذا فضلاً عن ارتفاع مضمونها واعتضاها بما ورد فى مضامين المتون الصحيحة الكاشفة عن وثاقها، وتفصيل الكلام فى هذا قد مر عليك فى بحث أدلة الاجتهاد، وعلى هذا فإن الإشكال السندى غير وارد.

وأما الإيراد الدلائلى فقرروه وجوه عديدة أهمها ثلاثة:

الوجه الأول: الخروج الموردي، بدعوى أن الخبر مورده النهي عن التقليد فى أصول الدين، ولا علاقة له بالتقليد فى الفروع. ذكره السيد الحكيم رحمته الله فى

١ - الخرائج والجرائح: ج ٢، ص ٥١٩، ح ٢٨.

٢ - المناقب: ج ١، ص ٩٢.

٣ - منية المريد: ص ٢٣.

٤ - خاتمة مستدرک الوسائل: ج ٥، ص ١٨٦-١٩٢.

٥ - انظر تنقيح المقال: ج ٦، ص ٤٢، ترجمة (٩٢٦).

الحاشية والمستمسك^(١)، والصواب هو عدم تمامية الإيراد؛ لأن الرواية ظاهرة في ذم تقليد الفساق مطلقاً، سواء في أصول الدين أو في فروعها، فحملها على التقليد في الأصول بلا وجه. هذا فضلاً عن أن التقليد في أصول الدين جائز على ما ذهب إليه جمع من الأعلام، لاسيما إذ أوجب العلم والاعتقاد الجازم للمقلد ولو بملاحظة الدليل الذي يتمسك به العالم على ما قرر في محله^(٢).

الوجه الثاني: أيضاً الخروج الموردي، وذلك لأن المستفاد من الرواية من أولها إلى آخرها هو اعتبار الوثوق والأمانة في العلماء الذين يرجع إليهم في الفتيا لا العدالة. ذكره السيد الحكيم، وتبعه بعض الأعلام^(٣)، وحكي عن صاحب الجواهر^{رحمته} القول بأن العدالة معتبرة في المفتي من جهة الطريقة للوثوق بفتواه، فلو فرض إطلاع المستفتي على وثاقته جاز له الأخذ به وإن كان فاسقاً^(٤)، وذلك لإطلاقات الأدلة^(٥)، ويشهد له قوله عليه السلام: «فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا» إلى آخر الحديث، وهو ظاهر في أن علة عدم جواز الرجوع إلى الفسقة من العلماء هو عدم الوثاقة؛

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، حاشية (٣)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٦٧.

٣ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٥؛ شرح العروة الوثقى (للحائري^{رحمته}): ج ١، ص ٩٨.

٤ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ١١٨.

٥ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.

لوقوعهم في التحريف جهلاً أو عمداً، وعلى هذا فهي تأمر بالرجوع إلى الثقة فاسقاً كان أو عادلاً، كما تمنع من الرجوع إلى غير الثقة وإن كان عادلاً، وعلى هذا يتضح أن الصفات الواردة في الرواية لقوله عليه السلام: «صائناً لنفسه، وحافظاً لدينه، مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه» محمولة على الطريقية إلى الوثاقة لا الموضوعية حتى تثبت العدالة.

ويمكن الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن الدعوى المذكورة مخالفة للظهور العرفي، فإن المتبادر من صيانة النفس وحفظ الدين ومخالفة الهوى والإطاعة للمولى هو العدالة والاستقامة في الدين لا مجرد الوثاقة في الإخبار، بل قد ورد التعبير في بعض فقراتها بالفسقة، وهو ظاهر، ومن هنا استظهر جمع من مراجع العصر أنها لا تدل على غير العدالة كما عرفت، بل قال بعضهم: إن الرواية تدل على مرتبة أعلى من أقل مراتب العدالة، وعبر عنها بالنفس القدسية^(١).

وثانيهما: أن التشبيه بين عوام اليهود وعوام المسلمين في تقليد العلماء الفسقة وإطلاق الدم عليه يشمل صورة الوثاقة أيضاً، بل ظاهر قوله عليه السلام: «من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم» أن علة عدم التصديق هو الفسق لا عدم الوثاقة فقط.

الوجه الثالث: أن الرواية على فرض تماميتها سنداً ودلالة فإنها تدل على

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١١؛ بيان الفقه: ج ٣،

اعتبار العدالة في المفتي بحسب الحدوث، فلا دلالة لها على اعتبارها فيه بقاء، كما إذا قلده حال عدالته ثم طرأ عليه الفسق والانحراف^(١)، وعلى هذا يكون الدليل أخص من المدعى، وضعفه ظاهر، وذلك لأن الظاهر من الإطلاق أو العموم في الرواية هو شمولها لصورة الحدوث والبقاء، وعلى فرض الشك فأصالتها الإطلاق والعموم كافيتان لإثبات الشمول.

هذا وربما يمكن الجمع بين القولين.

وتقريره: أن ظاهر آخر الرواية هو اعتبار الأمانة والثقة، إلا أن هذا لا يخل بدلالة الصدر، وعليه يمكن القول إن الرواية كما هي دليل على شرط العدالة هي دليل أيضاً على الثقة، وحيث تكون كاشفة عن السيرة العقلائية في مقام التنجيز والإعذار، وذلك لأن النسبة بين الثقة والعدالة هي العموم من وجه، وعليه يكون المفتي على أربع حالات؛ لأنه تارة يكون عادلاً غير ثقة كما لو لم يكن ضابطاً، وتارة يكون فاسقاً ثقة، وتارة يكون فاسقاً غير ثقة، وتارة يكون عادلاً وثقة، والرواية في صدرها وذيلها تدل على الرابع، وهو ما جرت عليه السيرة العقلائية في الأديان في الخارج. هذا وربما نظر القائلون بكفاية الثقة إلى المجتهد كخبير في الفقه، فيرجع إليه في أخذ الحكم الشرعي - كما يرجع إلى الطبيب والمهندس - لا باعتباره مرجعاً عاماً في الفتيا والتعبد في الدين.

ومن الواضح أن الرجوع إلى المجتهد كخبير لا يتوقف على العدالة، بخلاف الرجوع إليه كمرجع عام يحظى بمنصب النيابة العامة عن الإمام

المعصوم عليه السلام، فإنه لابد من توفره على المراتب العالية منها ولعل من هنا ذهب المستشكلون على الاستدلال بالرواية كالسيدين الحكيم والخوئي عليهما السلام إلى عدم جواز تقليد الفاسق وإن كان ثقة مأموناً من الخيانة، وعللوه بسببين: أحدهما: لأن ذلك خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب من الرجوع إلى العدول في التقليد، ومنعهم من تقليد الثقة من العلماء الفسقة.

وثانيهما: لأنه مخالف للمركز في أذهان المشرعة، بل قال السيد الحكيم عليه السلام: إن المركز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تراحم ولا تغلب، ثم قال: والانصاف أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة، فإن ذلك مزلة الأقدام ومخطرة الرجال العظام^(١).

وعن السيد الخوئي عليه السلام أن المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضا الشارع بالرجوع إلى رجل يرقص في المقاهي والأسواق، أو يضرب بالطنبور في المجمع والمعاهد، ويرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة والقبائح في إمامة الصلاة ونحوها، فما ظنك بالزعامة العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية^(٢)؟

فيتحصل: أن الاستدلال بالرواية المذكورة مما لا غبار عليه ولا شبهة تعتريه؛ إذ لا يחדش فيها إشكال سندي أو دلالي، فتدل على المطلوب.

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.

٢ - انظر التنقيح: ج ١، ص ١٨٥، (بتصرف).

الرواية الثانية: التوقيع الوارد عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^(١)، ويمكن تقريب الاستدلال من جهات:

الجهة الأولى: الضرورة.

وتقريرها: أن الضرورة العقلية والشرعية التي تضافرت عليها الأدلة هي أن الحجة الإلهية على الخلق في شؤون الدين يجب أن تكون معصومة، وإلاّ بطلت الحجية، وانتقض الغرض من وجودها، وهو ما يستفاد من نصوص الأخبار أيضاً^(٢)، فكذاك حجة الحجة على الخلق يجب أن تكون مثلها، وحيث أن العصمة محصورة في محمد وآله عليهم السلام - في الإسلام - فتعين أن تكون العدالة هي الشرط؛ لأنها الأقرب إلى العصمة، وإلاّ بطلت الحجية، وانتقض الغرض منها.

الجهة الثانية: السيرة العقلائية.

وتقريرها: أن ما جرت عليه سيرة العقلاء لدى نصب الوكلاء والخلفاء في الشؤون المهمة كشؤون الدين أن يكون الخليفة كالمستخلف في صفاته وخصوصياته؛ لأن الخليفة يمثل مستخلفه وينوب عنه، وإذا تعذرت المثلية

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩؛ وانظر الاحتجاج: ج ٢، ص ٥٤٣، ح ٣٤٤.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٠، ح ١٧.

أخذوا بالأقرب إليه فى صفاته وخصوصياته العقلية والنفسية، وإلاّ عدو المستخلف جاهلاً وناقضاً لغرضه، والظاهر أن هذه السيرة كبرى كلية تعد من البديهيات التى لا يختلف عليها اثنان من العقلاء فى مختلف المجالات، ويشهد لها الوجدان.

وأما من حيث الصغرى فحيث إن صفة الحجة الإلهية هى العصمة وهى أعلى من العدالة مرتبة فإن لاحظ العقلاء تعذر وجودها فى حجة الحجة فإنهم يرجعون إلى الأقرب إليه فى ذلك وليس إلاّ العادل.

الجهة الثالثة: الارتكاز التشريعى.

وتقريره: أن المركز فى أذهان المتشركة بل وجرت سيرتهم فى الخارج على الرجوع إلى العدول فى شؤون الدين، بل ويعدون المتبع للفساق فى أحكامه متهاوناً فى دينه، وربما عاصياً ومخالفاً للشريعة، فيكشف بالكشف الإني عن أن العدالة شرط فى الحجة المنصوبة، وعلى فرض المناقشة فى بعض هذه الجهات إلاّ أن فى المجموع من حيث المجموع ما يفيد الوثوق بالشرط المذكور.

ويتحصل: أن الحجة المنصوبة من قبل الإمام عليه السلام على الناس يجب أن تكون عادلة إما من جهة الضرورتين أو السيرتين العقلية والشرعية. هذا من حيث أصل الدلالة فى الرواية، وتدل الرواية على شرط العدالة فى الفقيه بإحدى ضمائم ثلاث:

الضميمة الأولى: التوسعة فى مفاد قوله عليه السلام: «رواة حديثنا» ليشمل الراوي كل من روى عن المعصوم عليه السلام سواء كانت روايته بالألفاظ أو

بالمعاني والمضامين، ولا شك أن الرجوع إليه ملازم عرفاً للعمل بما يرويه؛ لأنه عالم، وهو معنى التقليد للعالم^(١).

الضميمة الثانية: ظهور إضافة صفة الواقعة للحوادث في الفتيا في المسائل المستحدثة التي ربما لا توجد عليها رواية والتي قد تقع باستمرار على مدى الزمان وحاجة المكلفين.

الضميمة الثالثة: الأولوية العقلية، وذلك لأن اشتراط العدالة في الراوي مع أنه يستند إلى الحس الذي يمكن أن تكفي فيه الوثاقة يدل على اشتراطها في المفتي بشكل أولى، وذلك لأن العمل بالرواية يتوقف على التصديق بها، وهو يناسب الوثاقة، بينما العمل بالفتوى يتوقف على التصديق والإتباع والتدين بها، فما يشترط في الرواية من الشروط ينبغي اشتراطها في الإفتاء بشكل أولى.

والخلاصة: أن التوقيع المبارك إذا شمل الفقيه والمفتي ولم تنحصر دلالاته بالراوي بالمعنى الأخص فإنه يدل على اشتراط العدالة فيه بوحدة من الجهات الثلاث أو جميعها.

وأشكل على الاستدلال بإشكالين سندي ودلالي.

أما الإشكال السندي فبدعوى ضعفه من جهة إسحاق بن يعقوب، فقد قال فيه بعضهم أنه مجهول الحال^(٢)، وأما باقي سندها فصحيح، فقد رواها الشيخ عليه السلام في الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولوية وأبي غالب الزراري وغيرهما وكلهم عن الشيخ الكليني عليه السلام محمد بن يعقوب،

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٤، ح ٢٨، ح ٢٩.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٧١.

وهو يرويه عن إسحاق بن يعقوب ولم نثر على توثيق أو مدح صريحين له. نعم في متن التوقيع الشريف ما يفيد مدحه؛ إذ ورد الخطاب إليه من الناحية المقدسة: «أرشدك الله وثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا» وفي آخره ورد: «السلام عليك يا أبا إسحاق وعلى من اتبع الهدى»^(١) إلا أنه لا يصح الاعتماد عليه عقلاً؛ لأنه يستلزم الدور.

ويمكن الجواب عنه: بأن إسحاق بن يعقوب وإن لم يرد توثيق صريح به إلا أنه ورد مدحه في متن الرواية المتقدمة كما عرفت، بل صرح جمع من علماء الرجال بأنه إمامي ممدوح، وعلى هذا الأساس يكون الرجل إمامياً حسناً، وروايته حسنة، ويظهر من السياق أنه كان من الأفاضل؛ إذ قال: «سألت عن مسائل أشكلت عليّ»^(٢) وهذه عادة ما يتبلى بها العلماء.

ففي تنقيح المقال بعد أن ذكر التوقيع المبارك قال: ويستفاد من توقيعه عليه السلام هذا جلالة الرجل وعلو رتبته^(٣)، وفي قاموس الرجال قال هو أخو الكليني^(٤)، وهو مشعر بمدحه واعتباره، بل استفاد بعضهم من تركيب التوقيع أنه صادر من الإمام عليه السلام بحيث لا يشوبه شك، وعليه فإن السلام على راويه من قبله عليه السلام والدعاء له يجعلانه في مرتبة الوثاقة والجلالة^(٥)، ولعل من هنا اكتفى السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بذكر التوقيع وبيان الاستدلال ولم يشر

١ - الغيبة: ص ٢٩٠، ح ٢٤٧؛ انظر تفصيل الرواية في الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

٢ - انظر تنقيح المقال: ج ٩، ص ٢٢٧-٢٢٨، ترجمة (٧٤٦).

٣ - تنقيح المقال: ج ٩، ص ٢٢٨، ترجمة (٧٤٦).

٤ - قاموس الرجال: ج ١، ص ٧٨٦، ترجمة (٧٤٥).

٥ - انظر تنقيح المقال: ج ٩، ص ٢٢٨، الحاشية.

إلى الإشكال السندي^(١)، وقواه السيد الأستاذ دام ظله في بيان الفقه بوجوه عديدة:

منها: تلقي الأصحاب هذه الرواية بالقبول وتمسكهم بها في مقام الاستدلال على الحكم الشرعي، بل قال دام ظله: من أهم الأحكام التي تبتني عليه أحكام كثيرة، وهو: ولاية الفقيه العادل، ولعل المتتبع لموارد استدلال الفقهاء - المتقدمين منهم والمتأخرين من زمن الشيخ الطوسي حتى اليوم - بهذه الرواية في مختلف الأبواب يشرف على الاطمئنان بسكونهم إليها^(٢).

بل حكى عن الشيخ عليه السلام في رجاله أنه لا يضر الإشكال في إسحاق بن يعقوب الراوي بعد اعتناء المشايخ به، ورواية جماعة من المشايخ له^(٣)، ومن روى عنه الشيخ الكليني عليه السلام كما تقدم. كما وقد عرفت غير مرة أن عمل الأصحاب يجبر ضعف السند على فرض وجوده بناء على كفاية وثاقة الخبر في مقام التنجيز والإعذار على ما هو التحقيق الذي جرى عليه عمل المشهور قديماً وحديثاً.

ويمكن تقويته باعتضاد مضمونه بالمضامين المتضافرة الواردة في النصوص الصحيحة أو المعتبرة كقوله عليه السلام: «بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه»^(٤) وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب الهمداني بعدما سأله عن يأخذ معالم دينه قال: «من زكريا بن آدم

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١١.

٢ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٧١-٧٢.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٧٢.

٤ - مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ٣١٦، ح ١٦.

القمي المأمون على الدين والدنيا»^(١) فان المتبادر إلى الأذهان والذي عليه ارتكاز المشرعة أن المراد من العلماء بالله والأمناء على الدين هو العدالة في الدين والتقوى، بل في مصباح الشريعة: «والمفتي يحتاج إلى معرفة معاني القرآن وحقائق السنن إلى أن قال عليه السلام: ثم إلى حسن الاختيار، ثم إلى العمل الصالح، ثم الحكمة والتقوى»^(٢).

وما ورد في أمالي الشيخ في عزل أمير المؤمنين عليه السلام لمعاوية حيث علله بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾^(٣) لظاهر فسقه في العلم والعمل. هذا فضلاً عما تقدم من روايات واردة في شرط الإيثار وأدلة حجية الاجتهاد ونحوها^(٤).

وأما إشكال الدور فلا يرد هنا للخلل في الصغرى، وذلك لأن اعتبار إسحاق بن يعقوب لم يكن من جهة التوقيع نفسه فقط، بل من جهة القرائن الخارجية نظير شهرة العمل وتصريح بعض الفقهاء وعلماء الرجال، وارتفاع المضمون واعتضاده بالمتون الأخرى، وهذه كافية لتوثيقه بغض النظر عن المدح الوارد في التوقيع.

والحاصل: أن الإشكال السندي غير تام، ومجموعة القرائن المنضمة لبعضها البعض تفيدنا السند الحسن إن لم يكن الصحيح.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

٢ - مصباح الشريعة: ص ١٧؛ انظر الأصول الأصيلة: ص ١١٧؛ عناية الأصول: ج ٦، ص ٢٩٥.

٣ - أمالي الشيخ عليه السلام: ج ١، ص ٨٥، مجلد ٣؛ وانظر كنز الدقائق: ج ٨، ص ٨٤، تفسير الآية المزبورة من سورة الكهف.

٤ - انظر بعض تفاصيل ذلك في الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦.

وأما الإشكال الدلالي فمن جهة الإجمال.

وتقريره: أن (الحوادث) التي أمر بالسؤال عنها في التوقيع مجهولة، فإنه يحتمل أن تكون (اللام) فيها جنسية، ويحتمل أن تكون عهدية، وهي على الاحتمال الأول تدل على المطلوب. أما على الثاني فلا؛ لأن لازم العهد أن تشترط العدالة في الأمور المعهودة لا في جميعها، وبهذا تصبح الدلالة مجملة، فيتعين الأخذ بالوثاقة؛ لأن ذلك هو القدر المتيقن الذي تشترك فيه دلالة (اللام) فإنها إن كانت جنسية أو عهدية تدل على شرط الوثاقة؛ لوضوح عدم صحة الرجوع إلى غير الثقة، ويمكن الإجابة عنه بجوابين حلي ونقضي.

أما الأول فإن الأصل في (اللام) هو الجنسية، وأما العهدية فهو خلاف الأصل ولا يحمل عليها الكلام إلا مع القرينة.

وأما الثانية فإنه لو صح هذا الإشكال هنا لا يصح كل لفظ عام مجملاً حتى مثل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» و: «الخمر نجس» و: «الصيام واجب» لأن اللام الداخلة عليه يحتمل أن تكون جنسية، ويمكن أن تكون عهدية، فلا يبقى عندنا عام ظاهر في عمومه، وهو واضح البطلان.

بل الذي يتبع متون الأخبار الواردة في الأبواب المختلفة يجد تشديد الذم للعلماء الفاسقين وإظهار مساوئهم على دين الناس وديناهم، ففي الخصال بسنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدوا فسدت أمتي، قيل: يا رسول الله ومن هما؟ قال: الفقهاء والأمرأ»^(١) وهو ظاهر في الدلالة على المطلوب؛

بداهة أن المتبادر من فساد الفقيه هو الفسق كما تشهد له قرينة المقابلة بالأمراء الذين يعد الفسق داءهم العضال - عادة - إلا من عصمه الله سبحانه.

وفيه أيضاً بسنده عن موسى بن أكيل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يكون الرجل فقيهاً حتى لا يبالي أي ثوبيه ابتذل، وبما سدّ فورة الجوع»^(١) وهو ظاهر في الزهد، ويدل على شرط العدالة في الفقيه من جهة الأولوية.

وقوله: «لا يكون الرجل فقيهاً» ظاهر في التنزيل من باب الحكومة في الموضوع، ومعناه أن غير الزاهد ليس بفقيه تعبداً وإن كان فقيهاً واقعاً.

ولو قيل بأن المراد من الفقيه هنا هو معناه اللغوي الشامل لمطلق العالم فإنه لا يضر بالدلالة، بل يدل على اشتراط ذلك في الفقيه المجتهد بالأولوية العقلية كما لا يخفى على المتأمل.

وأصرح من هذا ما ورد في رواية أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن مسأله فأجاب فيها. قال: فقال الرجل: إن الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: «يا ويحك، وهل رأيت فقيهاً قط؟ إن الفقيه حق الفقيه، الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم»^(٢).

وفي الخصال بسنده عن البرقي عن أبيه بإسناده يرفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «فاتقوا الفاسق من العلماء والجاهل من المتعبدین، أولئك فتنة كل مفتون، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: يا علي هلاك أمتي على يدي كل

١ - الخصال: ج ١، ص ٤٠، ٢٧.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٧٠، ح ٨.

منافق عليم اللسان»^(١).

ووصف العالم بالمنافق هنا لأجل الفسق؛ بداهة أن العالم الفاسق لا يظهر ما يخفيه - عادة - ودلالته على المطلوب ظاهرة.

وفي الكافي والخصال بسندهما عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبي ﷺ أنه قال في كلام له: «العلماء رجلان: رجل عالم أخذ بعلمه فهو ناج، ورجل عالم تارك لعلمه فهو هالك، وإن أهل النار ليتأذون بريح العالم التارك لعلمه»^(٢) ومن الواضح أن العالم الذي مصيره النار ليس إلا الفاسق أو الكافر.

وفي قرب الإسناد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إياكم والجهال من المتعبدین، والفجار من العلماء، فإنهم فتنة كل مفتون»^(٣) إلى غير ذلك من الأخبار المتضاربة، بل المتواترة^(٤) المتفقة في مضمونها على أن العالم الذي يصح اتباعه والأخذ عنه هو العادل لا الفاسق الفاجر وإن كان ثقة.

الدليل الثالث: الإجماع

ويمكن الاستدلال به من جهتين:

الإجماع القولي والإجماع العملي.

أما الأول: فقد نقله جمع، بل جعله بعضهم العمدة في شرط العدالة، ففي

١ - الخصال: ج ١، ص ٦٩، ح ١٠٣.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٦٣، ح ١٠٧؛ الخصال: ج ١، ص ٥١، ح ٦٣.

٣ - قرب الإسناد: ص ٣٤.

٤ - انظر بحار الأنوار: ج ١، باب ١٥، في ذم علماء السوء ولزوم التحرز منهم.

الضوابط قال: أجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد إذا صار فاسقاً لا بدواً ولا استمراراً^(١).

وعن الشيخ الأنصاري رحمته الله ادعائه^(٢)، وفي مفاتيح الأصول نقل الإجماع مع عباراتهم عليه عن بعض كتب العلامة رحمته الله وشرح المبادئ لفخر الدين رحمته الله والروضة البهية^(٣)، ومن المعاصرين نقل جماعة ادعائه منهم السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٤)، والسيد القمي دام ظله في الدلائل^(٥)، بل ظاهر السيد السبزواري رحمته الله والسيد الأستاذ دام ظله تحققه عندهما^(٦).

بل ذهب الشيخ مرتضى الحائري رحمته الله إلى عدم وجود دليل ظاهر على اشتراط العدالة لولا الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام^(٧)، وقريب منه ذكره السيد الحكيم رحمته الله إلا أنه علق الاعتماد عليه على صحة تحققه^(٨)، وظاهر عبارته أنه لم يناقش في الإجماع في صغراه أو كبراه مما يكشف عن قبوله له أو رجحانه عنده.

نعم أشكل السيد الخوئي رحمته الله عليه - كما في التنقيح - بإشكالين صغروي وكبروي.

١ - انظر ضوابط الأصول: ص ٣٢٣، حجية.

٢ - القضاء والشهادات، ص ٢٩.

٣ - مفاتيح الأصول: ص ٦١١، حجية.

٤ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٢.

٥ - الدلائل: ج ١، ص ١٥.

٦ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩؛ بيان الأصول: ج ٣، ص ٧٤.

٧ - شرح العروة الوثقى (للشيخ الحائري رحمته الله): ج ١، ص ٩٩.

٨ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢.

أما الأول: فبدعوى أن هذا ليس إجماعاً تعديداً، ويؤيده ما حكاه السيد الأستاذ دام ظله من تجويز بعض تقليد المجتهد الفاسق إن كان ثقة كما عن السيد الحكيم وصاحب الفصول عليه السلام وغيرهما^(١)، وربما يضاف له إشكال النقل أيضاً، وذلك لأن الإجماع المدعى منقول وهو غير حجة.

وأما الثاني: فبدعوى أنه محتمل الاستناد إلى الأدلة الأخرى فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام^(٢)، وللمناقشة في الإشكاليين مجال. أما الإشكال الصغروي فمن وجهين:

الوجه الأول: لأن الإجماع من حيث الوجود متحقق؛ إذ حتى المستشكلين على أدلة العدالة التزموا من حيث الفتوى باشتراطها استناداً منهم إلى سيرة المشرعة وارتكازاتهم كما عرفته من كلمات بعضهم^(٣).

الوجه الثاني: أن من ادعى قيام الإجماع عليها ليسوا بالقليل، بل لعل الأكثر من المحققين المتبعين ادعوا قيامه على ذلك، وهذا يكفي للوثوق بتحقيقه في مقام التنجيز والإعذار، كما هو الشأن في تصديق أقوال أهل الخبرة في سائر الموضوعات، ولم نعثر على من التزم بجواز تقليد الفاسق من المجتهدين حتى يمكن أن يعد خارقاً للإجماع، خصوصاً وأن الإجماع منعقد في عدة قرون من الصدر الأول حتى اليوم. نعم لعل البعض ناقش في الأدلة إلا أنه لم يخالف في النتيجة، وهذا يفيدنا الوثوق بتحقيق الإجماع كما تقضي به العادة لدى العقلاء

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٧٣؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٥؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٢.

٢ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٣.

٣ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣؛ التنقيح: ج ١، ص ١٨٥.

حينما يلاحظون اتفاق جل بل كل أهل الخبرة على شيء.

وأما الإشكال الكبروي فقد عرفت غير مرة أنه إذا التزمنا بحجتيه من باب بناء العقلاء فإنه يكفي في اعتباره تحققه ولو كان مستنداً؛ لوضوح أن العقلاء يعدون مثل هذا الاتفاق من خبراء الفقه منجزاً ومعدراً في مقام الطاعة، وعلى هذا المسلك لا يخرج الإجماع المنقول والمحصل على ما حقق في محله. نعم، ربما يشكل على الإجماع من جهة قصوره عن الشمول لكل مجتهد وإنما يختص - لو تم - بالمرجع العام في كل شؤون الدين لا في الحلال والحرام فقط.

وتقرير ذلك: أن الإجماع دليل لبي فيتعين التمسك بالقدر المتيقن من معقده، وهو المجتهد العام الذي يتصدى للشؤون العامة، وأما المجتهد غير المتصدي فلا يعلم إجماع الأصحاب عليه، بل قد عرفت غير مرة أنه ظاهر كلماتهم ومصب استدلالاتهم ومناقشاتهم، بل قد تقدم اشتراط بعضهم الدرجات العالية في العدالة؛ لأن هذا المنصب يأتي تالي تلو المعصوم في المكانة والوظيفة، بل وظاهر فتوى العروة التي دارت عليها حواشي وشروح الفقهاء المعاصرين البحث في شروط المجتهد المرجع؛ إذ جعل مدار الفتوى على التقليد، ولذا قيد جواز التقليد بالمجتهد المطلق، ومنع من تقليد المتجزي، كما ذكر شرط الحياة ومنع من تقليد الميت، واحتاط في شرط الأعلمية^(١)، وهذه كلها لا تنطبق إلا على المرجع العام.

والحاصل: أن الإجماع إذا تم من حيث صغراه وكبراه فإنه يدل على شرط

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤ - ٢٥، مسألة (٢٢).

العدالة في المجتهد المرجع لا مطلق من يؤخذ منه الأحكام الشرعية، وهو وجيه، باعتبار أن الشروط إنما أوجبها الشرع لأجل التقليد والاتباع والاقتداء والتأسي به في الأحكام والتصرفات الولائية، فلامناص من اشتراط العدالة فيه، وأما الرجوع إلى المجتهد من جهة أنه خبير لمجرد معرفة الأحكام من دون أن يتبعه تقليد ولا اتباع فهو لا يترتب عليه اقتداء ولا إطاعة؛ لذا يصح أن لا يشترط فيه أكثر من العلم والوثاقة، كما هو الحال في الرجوع إلى كل خبير في سائر العلوم والفنون.

نعم قد يشكل على هذا من جهة عدم التفكيك - عادة وعند العرف - في الرجوع إلى المجتهد لمجرد معرفة الأحكام والرجوع لأجل التقليد والاتباع، ولكن لو فرضنا إمكان التفكيك بينهما أمكن القول بصحة ما ذكر، فتأمل.

وأما الإجماع العملي أي السيرة التشريعية وهي متفرعة على الإشكال في صغرى الإجماع أو كبراه إذ إن الإشكال في عدم تحقق الإجماع من حيث الصغرى لا يرد في السيرة؛ لوضوح وجود السيرة العملية من قبل المشرعة من فقهاء وفضلاء وعموم المتدينين في الرجوع في التقليد وأخذ الأحكام من المجتهد العادل لا غير وهذه السيرة معلومة الاتصال بزمان المعصوم عليه السلام، ولم يرد ردع عنها، بل ظاهر متصافر الأخبار المعتبرة هو إمضاؤها من قبله كما تقدم بعضها في إرجاع الإمام الناس إلى زكريا بن آدم^(١)، ويونس بن عبد الرحمن^(٢)، وبريد العجلي، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم^(٣)،

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

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

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٥، ٢٥.

ووصفهم بالأمناء على الدين والدنيا، وأن بهم يصرف الله سبحانه السوء عن أهل الأرض، وبهم يكشف البدع، وأنهم السابقون في الدنيا والسابقون في الآخرة إلى غير ذلك من الأوصاف^(١) التي تدل دلالة ظاهرة على عدالتهم في مراتبها العالية، ولا شك في أن مثل هذه الأخبار تعد إمضاء للسيرة القائمة على الرجوع إلى الفقيه في أخذ الأحكام، فتكون حجة بلا ريب.

ويشهد لهذه السيرة الارتكاز القطعي بين الشيعة القائم على اعتبار العدالة في مرجع التقليد، فإنهم يجدون أن صدور المعصية ولو الصغيرة من مرجع التقليد مخلاً بالتقليد، بل الملحوظ أن صدور ما يخالف الأولى من المرجع يوجب التردد والإشكال عندهم في الرجوع إليه كالعصية في المزاج، أو الحضور في بعض المجالس المخلة بالمكانة، أو المشي في بعض الشوارع، ونحو ذلك، فما بالك بصدور الذنب؟ وهذا الارتكاز حاضر ومعروف عند الشيعة، ومن هنا لاحظنا أن بعض من أشكل على الأدلة المتقدمة على العدالة لم يشكل على السيرة والارتكاز، وهذا قد يكشف عن أنهما من حيث الصغرى متحققان عنده، ولا إشكال عليهما من حيث الكبرى.

قال السيد الحكيم رحمته الله بأن عدم اشتراط العدالة خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب، ومخالف للمرتكز في أذهان المشرعة، بل المرتكز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم^(٢).

وعن السيد الخوئي رحمته الله أن مقتضى دقيق النظر اعتبار العدالة في المقلد بحسب الحدوث والبقاء؛ لأن المرتكز في أذهان المشرعة الواصل ذلك إليهم

١ - انظر الوسائل ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢١.

٢ - مستمسك العروة الوثقى ج ١، ص ٤٣، (بتصرف).

يداً بيد هو عدم رضا الشارع بزعامه من لا عدالة له، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار^(١).

ولعل من هنا أطلق السيد الأستاذ أعلى الله مقامه دليل السيرة ووصفها بالقطعية^(٢)، وقال السيد السبزواري رحمته الله بقيام السيرة التشريعية على اعتبار خصوص العدالة - من الشروط - خلفاً عن سلف^(٣)، بل قال السيد الأستاذ دام ظله: إن السيرة متحققة فعلاً بين كل طبقات الشيعة علماء وعواماً، فإنكارها في غير محله^(٤).

هذا من حيث الصغرى، وأما من حيث الكبرى فلا إشكال في حجية السيرة وحجية الارتكاز عند المشرعة على ما حقق في أصول الفقه من أن السيرة كاشف عقلائي عن مراد الشارع في الطاعة والمعصية، وكذلك الارتكاز التشريعي.

الدليل الرابع: العقل

ويمكن تقريره من وجوه:

الوجه الأول: أن الرجوع إلى المجتهد الفاسق يستلزم نقض الغرض من التقليد، فيتعين الرجوع إلى العادل لعدم وجود الضد الثالث بين الفسق والعدالة.

١ - التنقيح: ج ١، ص ١٨٥.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٢.

٣ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩.

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٧٦، (بتصرف).

وتوضيح ذلك: أن الفاسق لا يؤمن عليه من الكذب فيفتي الناس بخلاف ما يعتقد، ولو أمن عليه من الكذب لا يؤمن عليه من التقصير في الاجتهاد فيفتي الناس بما لم يستفرغ وسعه في تحصيله من الأحكام، ولو فرضنا أنه يستفرغ تمام وسعه فإنه لا يؤمن عليه من الاعتماد على ما ليس بحجة خدمة لأغراضه ومصالحه، فيعتمد مثلاً على أخبار الفساق، أو يفتي بما يتوافق مع أغراض أهل الدنيا من الساسة والأمراء وأصحاب الأموال الفاسقين وهكذا.

والخلاصة: أن الفاسق لا وثوق لقوله، فالحكم بجواز الرجوع إليه لاسيما في الأمور الخطيرة التي تتعلق بدين الناس ودنياهم يستلزم نقض الغرض من التقليد، وهو محال، ويمكن التأمل فيه من جهتين:

الأولى: أن الاستدلال المذكور خارج عن موضوع البحث؛ لأن مدار البحث هو المجتهد الموثوق في قوله الذي لا يحتمل فيه تعمد الكذب والتقصير في الفتوى، وهذا مما يوثق بقوله وإن لم يكن عادلاً، وهذا ما تشهد به السيرتان العقلائية والمشرعية لدى الرجوع إلى أهل الخبرة في سائر العلوم والفنون.

الثانية: أن الاستدلال في نفسه غير صحيح؛ لأنه - على ما يظهر من مطاويه - مبني على دعوى وجود ملازمة بين الفسق وعدم الوثاقة، وهو أمر يكذبه الوجدان والبرهان.

الوجه الثاني: الأولوية القطعية.

وتقريره: أن مقام الاجتهاد والإفتاء مقام وسط بين ما يشترط فيه العصمة

وهو الإمامة الإلهية وبين ما يشترط فيه العدالة كإمامة الصلاة والشهادة والقضاء، وقد دل النص والإجماع على اشتراط العدالة فيها جميعاً، ومقام المرجعية في الفتيا دون مرتبة الإمامة وأعلى من مرتبة إمامة الصلاة والشهادة والقضاء، فإذا اشترطت العدالة في الرتبة الأدنى وجب اشتراطها في الرتبة الأعلى بشكل أولى، ويعضد هذا الاستدلال ملاحظة المصالح التي أخذها الشرع في العدالة، فاشترط وجودها في إمام الصلاة والشاهد والقاضي، ومن أهم المصالح هو الاتباع والافتداء في إمام الصلاة، والاتباع لقول الشاهد في القضايا والمنازعات، والالتزام بقول القاضي وترتيب الأثر عليه، ولذا ما أراد الشرع اتباع الفاسق والافتداء به، وهذه جميعاً موجودة في مرجع التقليد برتبة أشد وأقوى، فكيف يرتضي عدم العدالة فيه؟!

وقد أشكلوا على هذا الاستدلال ببعض الإشكالات المردودة^(١)، والإشكال العمدة هو أن هذا الدليل أخص من المدعى، وذلك لأن غاية ما يثبتته هو اشتراط العدالة في مرجع التقليد، وأما اشتراطها في المجتهد الذي يؤخذ منه الحكم الشرعي كخبير في الفقه فلا، وذلك لعدم تقليده ولا اتباعه، وقد عرفت أن هذا التفصيل بين المرجع والمجتهد متين في نفسه، إلا أن التردد في إمكان التفكيك بالرجوع إلى المجتهد كخبير وبين الرجوع إليه في التقليد والاتباع في مقام العمل فإن من يرى إمكان التفكيك لامناص من الالتزام بالتفصيل المذكور وإلا كان القول به مشكلاً، فتأمل جيداً.

الوجه الثالث: أصالة التعيين لدى دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وبيان ذلك: أن الجاهل بالأحكام الشرعية إذا أراد الرجوع إلى المجتهد وكان عنده مجتهدان أحدهما عادل والآخر فاسق فإنه يتردد عقلاً بين الرجوع إلى العادل تعييناً لأنه الراجح أو هو مخير بين الرجوع إليه وإلى الفاسق؛ لأن المعيار هو الرجوع إلى المجتهد وهو ينطبق على الاثنين، وفي مثل هذه الحالة يرجع العقلاء إلى العادل ولا يميزون الرجوع إلى الفاسق، وذلك لسببين:

السبب الأول: لأن الرجوع إلى العادل عمل بالراجح بخلاف الرجوع إلى الفاسق.

السبب الثاني: لأن الرجوع إلى العادل يتضمن اليقين بفراغ الذمة بخلاف الرجوع إلى الفاسق، ومن هنا قالوا بأصالة التعيين لدى الدوران بينه وبين التخيير.

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بإشكالات عديدة:

أحدها: أن أصالة التعيين على فرض تمامية الاستدلال بها هنا فإنها لا تثبت الإلزام في التعيين. نعم غاية ما تثبته هو الرجحان، فتفيد استحباب الرجوع إلى العادل دون الفاسق، وذلك لوجود سيرة من العقلاء كانت ولا زالت قائمة على الرجوع إلى العالم الخبير الثقة في كل علم وفن من دون تقييد الرجوع بالعدالة، وهو يكشف عن أن المعيار عند العقل هو الخبرة والثقة لا العدالة، وإلا لاختلف العقلاء على الأمر فيقع التعارض بين الدعويين: دعوى قيام السيرة على التعيين ودعوى قيام السيرة على عدم التعيين، ولا مخلص من هذا التعارض إلا بالقول بالتساقط والرجوع إلى الأدلة العامة، وهي تثبت عدم اشتراط العدالة، وذلك لأن إطلاقات أدلة

التقليد وعموماتها لم تقيد الرجوع بالعدالة أو الجمع بينهما بحمل التعيين على الرجحان لا الإلزام، وعلى هذا فإن الاحتياط المبني على تحصيل اليقين بالفراغ ينبغي أن يحمل على الاحتياط الاستحبابي لا الوجوبي، وذلك لأن العقلاء في مثل هذه الصورة يرون براءة الذمة في الرجوع إلى الاثنين وإن كانوا يرجحون العادل، ولكن لا على نحو الإلزام كما سيمر عليك البحث فيه مفصلاً في أدلة العلمية.

ثانيها: أن أصالة التعيين خارجة موضوعاً عن البحث هنا، وذلك لأنها أصل عملي، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي ما دام هناك دليل لفظي عام أو مطلق، وذلك لأن أصالة التعيين إنما يتمسك بها لدى الشك، ومع وجود الأدلة اللفظية لا يبقى شك، وفيما نحن فيه فإن إطلاقات أدلة التقليد وعموماتها نظير قوله تعالى: ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) تمنع من العمل بأصالة التعيين دون العكس، وإطلاقاتها تفيد جواز الرجوع إلى مطلق المجتهد.

ثالثها: أن عمل العقلاء بأصالة التعيين - على فرض تمامية الأصل المذكور - مجمل؛ لأنه لم يعلم أنهم يرجعون إليه على نحو الوجوب، فيرون عدم جواز الرجوع إلى الفاسق وعدم براءة الذمة لدى الرجوع إليه أم يرون جواز ذلك، وفي مثل هذه الصورة ينبغي القول بأصالة التخيير لا التعيين، وذلك لسببين:

أحدهما: أن التعيين يحتاج إلى مزيد بيان من قبل الشرع، والمفروض أنه مفقود، فيكون التخيير بلا مانع.

وثانيهما: أن الشك في التعيين يستلزم الشك في التكليف الزائد والأصل عدمه.

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن الأصل هو التخيير لدى الدوران بين التعيين والتخيير دون العكس، ومقتضى الجمع بين الأصلين هو القول بأن أصالة التعيين تجري لدى الشك في الامتثال، وأما أصالة التخيير فتجري لدى الشك في أصل الاشتغال، وهذه نكتة هامة هنا ربما نتعرض لها فيما يأتي من مباحث.

والحاصل: أن التمسك بالوجوه العقلية الثلاثة لإثبات شرط العدالة لا تخلو من إشكال، ولكن فيما تقدم من أدلة الكتاب والسنة والإجماع الكفاية. نعم يمكن تقرير الدليل العقلي بوجه آخر.

وخلاصته: أن المجتهد له صلاحية الفتوى والقضاء معاً، وذلك لأن الاثنين من مناصبه بإجماع الفقهاء، فكل مفت هو قاض، وكل قاض هو مفت. هذا من حيث المقام والشأنية، وإن أمكن أن لا يكون المفتي قاضياً، ولا يكون القاضي مفتياً بلحاظ الفعلية، وقد مر عليك سابقاً أن القاضي والمفتي والفقيه والمرجع ونحوها - هذه كلها - أسماء وعناوين تطلق على المجتهد من حيثيات مختلفة، وهو ما صرح به جمع^(١)، وعلى هذا فإن ما يشترط في القاض يشترط في الفقيه وبالعكس، ولا نزاع في أن العدالة شرط في القاضي^(٢) فتكون شرطاً في الفقيه أيضاً. إما لأن القاضي والفقيه متساوقان، أو لأن القضاء بعض مهام الفقيه، فما يشترط في القضاء من الشرائط يشترط في الفقيه بشكل أولى، فتأمل.

١ - الفوائد الحائرية: ص ٤٩٩، فائدة (٣٣)؛ الرياض: ج ١٥، ص ٧؛ الفقه (القضاء): ج ٨٤، ص ١٨.

٢ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٣٢٧؛ الرياض: ج ١٥، ص ٨؛ جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٢.

القول الثاني: عدم الاشتراط، فاكتمفى في جواز الرجوع إلى المجتهد بالوثاقة، والظاهر أن هذا اختيار جماعة من الأعاضم، منهم: صاحب الجواهر رحمته الله على ما يظهر من كلماته^(١)، ويظهر من كلمات جمع من المتأخرين والمعاصرين الميل إليه، لاسيما من أشكل على أدلة الاشتراط^(٢)، وقد استدل لمسلكتهم بأدلة:

الدليل الأول: إطلاقات الآيات والروايات الدالة على التقليد، فإنها لم تقيد ذلك بغير عنوان (العالم) و(العارف) و(الفقيه) و(رواة الحديث) و(أهل الذكر) وهذه العناوين تشمل العادل والفاستق، فحملها على العادل منها يتوقف على ثبوت إحدى دعويين، وكلاهما غير ثابت.

الأولى: دعوى انصراف هذه العناوين إلى العادل، أو انصرافها عن الفاستق، وهذه دعوى ادعائية، وعهدة الادعاء على مدعيه، بل هي متنافية مع فهم جمع من الفقهاء، فإنهم فهموا من هذه العناوين الإطلاق.

الثانية: دعوى وجود دليل مقيد أو مخصص للإطلاق والعموم بالعادل، وهذا يحتاج إلى إثبات، وفي فرض الشك فإن أصالتي الإطلاق والعموم كافيتان لإثبات عدم الاشتراط، وبملاحظة ما تقدم من أدلة اشتراط العدالة يظهر وجه الخلل في الدعوى الأولى، وبذلك تضعف الدعوى الثانية؛ لأن أدلة اشتراط العدالة المتقدمة لاسيما الإجماع والسيرة يكفيان لتخصيص وتقييد الإطلاق والعموم، ومعهما لا يبقى مجال للإطلاق أو العموم.

الدليل الثاني: بناء العقلاء، فإنه قائم على الرجوع إلى العلماء وذوي الخبرة

١ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٧٨.

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٨٩؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٠.

في كل علم وفن، والأخذ عنهم ما داموا ثقاتاً لا يخونون ولا يكذبون، ولم يعهد عنهم أنهم يفرقون في الرجوع إلى العادل منهم فقط. هذا من حيث الكبرى، وأما من حيث الصغرى فهي تنطبق على الرجوع إلى المجتهد الفقيه؛ لأنه خبير في الفقه والأحكام، ولا يوجد ما يدل على أن العقلاء يفرقون بين الخبير بالأحكام والخبير بغيرها من العلوم والمعارف، وبضميمة أن بناء العقلاء وسيرتهم من طرق الإطاعة والمعصية شرعاً تثبت شرعية تقليد المجتهد الثقة وإن لم يكن عادلاً، ويمكن مناقشته من وجهين:

أحدهما: أن هذا البناء وإن صح من حيث الكبرى إلا أنه لا ينطبق في الفقه وأخذ الأحكام، وذلك لوجود الأدلة المتضاربة التي اشترطت العدالة في الرجوع إلى المجتهد، وهذه الأدلة إما تردع عن هذا البناء فتسقط عن الاعتبار هنا أو تقيده بالعدالة.

وثانيهما: أن بناء العقلاء قائم على الاكتفاء بالخبر الثقة للرجوع في سائر العلوم الدنيوية، ولم نعلم أنه قائم على الاكتفاء بالوثاقة في الأمور الدينية الأخروية، وذلك لأن الأمور الدينية متعلقة بآخرة الإنسان وشؤون العبادة والأحكام والعقيدة، وحيث إنه دليل لبي فيكتفى فيه بالقدر المتيقن، وهو علوم الدنيا، وأما علوم الدين فلا، خصوصاً فيما يتعلق بالاجتهاد والفقاهة التي تتوقف على نورانية القلب، وسمو الروح، والقرب من المولى عز وجل، بل في رواية الإمام العسكري عليه السلام التي ذم فيها تقليد الفاسقين من العلماء وجه هذا الذم بأن الفاسق: «لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله»^(١) ويمكن أن تقرأ (يصدق) بالتخفيف والتشديد، والقراءة

الأولى تكون (لا) في قوله: (لا يجوز) نافية، فتدل على وجود ملازمة بين الفسق والكذب، وتدل على عدم الوثاقة. وعلى القراءة الثانية يكون حرف الجر (على) بمعنى (عن) لضرورة استقامة المعنى، فتكون الجملة نافية في مقام الإنشاء، وتدل على عدم جواز تصديق الفاسق فيما يخبر عن الله سبحانه وأوليائه، وإطلاق النهي يفيد عدم جواز تصديقه وإن كان ثقة.

ولعل مما يشهد لهذا سيرة المشرعة من أهل كل دين وشريعة، فإنه لم يعهد أنهم يرجعون إلى غير العدول في شريعتهم. إما لأنهم يعدون الرجوع في شؤون الدين والمعتقد من المقامات المعنوية العالية التي لا تليق بغير العدول في الشريعة، أو لأنهم يقبحون الرجوع إلى الفاسقين لعدم لياقتهم بهذا الرجوع.

وتوضيح ذلك: أن الرجوع في الشريعة يتضمن الاقتداء والتأسي، والمشرعة في كل شريعة ودين لا يرون الاقتداء بالفاسقين من مقتضيات الدين، كما لا يرون الفاسق جديراً بالاقتداء؛ لأنه متناقض في أقواله وأفعاله، وأن عمله يكذب عقيدته؛ بداهة أن كل شريعة فيها مبادئ اعتقادية وأخرى سلوكية عملية، وحتى يكون المرء عادلاً في معتقده لا بد وأن يتطابق عمله مع معتقده وقوله، فلو تناقض لا يرويه لائقاً بالاقتداء به في الدين وإن كان ثقة في نفسه. نعم قد يرجعون إليه في علوم الدنيا، وأما الدين فلا.

الخلاصة: أن أهل الشرائع كافة لدى رجوعهم إلى الخبراء والعلماء في شؤون شريعتهم ومعتقدهم لا يرجعون إلى غير العدول في تلك الشريعة وإن كانوا ثقاتاً لا يتعمدون الكذب، وذلك لسببين:

أحدهما: لأنهم يرون في الرجوع في شؤون الشريعة نوع اقتداء وتأس، وهذا لا يليق بغير المتدين الملتزم بشريعته.

وثانيهما: لأنهم يرون أن العالم بشؤون الدين يأتي في المقام والرتبة بعد مقام النبي والوصي في شريعتهم، وهذا المقام الرفيع لا يليق بغير العامل بالشريعة الملتزم بأحكامها وآدابها، ولعل هذا هو المستفاد من بعض الآيات والروايات أيضاً، والأمر يتضح أكثر إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الغاية من الرجوع في شؤون الشريعة هو التدين والتعبد لله سبحانه، والمتدين الصادق الذي يحرص على دينه وآخرته لا يجد الفاسق مؤهلاً للاقتداء والتأسي به في الدين. نعم مفهوم الفسق والعدالة قد يختلف من شريعة لأخرى، إلا أن القدر المشترك منه هو الالتزام بأحكام الشريعة التي يعتقد بها أو يظن صحتها.

فيتحصل: أن سيرة العقلاء وإن كانت قائمة على الرجوع إلى ثقات أهل الخبرة في كل علم من علوم الدنيا إلا أنه لم يعلم قيامه على ذلك في شؤون الدين أيضاً، بل سيرة المشرعة في كل شريعة ودين تدلنا على خلافه؛ لأن المتدينين لا يرجعون إلى الفساق من علماء الشريعة؛ لأنهم يرونهم فاقدين لأهلية التقليد في الدين والاقتداء في التدين، فيخرج الدليل عما نحن فيه خروجاً تخصصياً.

الدليل الثالث: الروايات الإرجاعية المتضافرة الواردة بشأن إرجاع الجاهلين بالأحكام الشرعية من الشيعة إلى الثقات من العلماء من تلاميذ الأئمة عليهم السلام وأصحابهم، ولم يرد نص فيها على الرجوع إلى العدول منهم، وهذا يكشف عن عدم اعتبار العدالة، وذلك لأن مناسبة الحكم والموضوع

وكون الإمام عليه السلام في مقام البيان يستدعيان ذكرها، فعدم ذكرها يكشف عرفاً عن عدم اعتبارها.

ومن هذه الأخبار التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء الذي ورد في الوسائل وغيره. يقول فيه: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقتنا»^(١) وهو ظاهر في وضع قاعدة كلية في وجوب تصديق العلماء الثقات لا العدول.

ومنها: صحيح ابن المهدي وابن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: «نعم»^(٢).
ومنها: صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: «العمرى ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون»^(٣).

ومنها: رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم فترده عليه»^(٤)

١ - انظر الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٣٨، ح ٢٢؛ الفصول المهمة: ج ١، ص ٥٨٧-٥٨٨، ح ١١.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٨، ح ٤.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٢، ح ٤١.

وغيرها من الأخبار المتضافرة المتوافقة على مضمون واحد^(١)، وهو كفاية الوثيقة فى أخذ الفتاوى والأحكام، ولا إشكال سندي فيها لصحة بعضها ووثيقة بعضها وتعاضد مضمونها وعمل الأصحاب بها، فاعتبارها السندي مما لا ريب فيه، وأما من جهة الدلالة فقد ذكرت بعض الإشكالات إلا أنها غير واردة فنعرض عنها^(٢).

نعم يمكن مناقشتها من جهة أنها معارضة بالآيات والروايات الدالة على اشتراط العدالة - على ما عرفت مما تقدم - وحينئذ لامناص من الجمع بينهما، إذ لا تنافي بين المثبتين، والجمع يستلزم أحد حلين:

الأول: أن نحمل الوثيقة على العدالة فيكون المراد من قوله (ثقة) العادل من باب المجاز فى الكلمة، أو إطلاق لفظ العام على الخاص.

الثاني: أن نشترط كلا الوصفين، فنقول المطلوب فى المجتهد الوثيقة والعدالة معاً، باعتبار أن العادل قد لا يكون موثقاً بسبب السهو والنسيان وقلة الضبط، وعليه فيكون اشتراط الوثيقة للضبط والعدالة للاقتداء، ومن الواضح أن الحمل على المجاز غير صحيح؛ لأن الأصل هو حمل اللفظ على معناه الحقيقي، ولأنه مخالف للظهور العرفي. هذا فضلاً عن رجحان المحمل الثاني؛ لأنه مقتضى القواعد العرفية والأصولية فى الجمع الدلالي، ولو أشكل على دلالة الآيات والروايات فإن الإجماع والسيرة كافيان لتقييد إطلاقات هذه الأدلة الظاهرة فى الوثيقة وحملها على اشتراط العدالة أيضاً، فتدل هذه الطائفة من الأخبار بضميمة الطائفة الأولى التى اشترطت العدالة على لزوم

١ - انظر الوسائل ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

٢ - انظر بيان الفقه ج ٣، ص ٨٦-٨٧.

أن يكون الفقيه عادلاً ثقة.

الدليل الرابع: الأصل العملي، فإنه يدل على عدم اشتراط العدالة، ويمكن تقرير هذا الأصل من وجوه:

الوجه الأول: الاستصحاب العدمي بالقول بأن العدالة قيد زائد، فإذا لم يقم دليل على ثبوته ينفي بالأصل.

الوجه الثاني: البراءة الشرعية، وذلك بالقول بأن الجاهل يشك في تعلق تكليف زائد في ذمته يوجب عليه الرجوع إلى العادل لا غير، فيشملة دليل البراءة الشرعية؛ لأنه تكليف مجهول يشمله (رفع ما لا يعلم).

الوجه الثالث: البراءة العقلية، وذلك لأن اشتراط العدالة لا يعرف إلا من قبل الشرع، فإذا لم يصل بيان من الشرع فيه يشمله دليل قبح العقاب بلا بيان، وربما يدعى هنا بأن الأصل الجاري في المقام هو الاشتغال، وهو يعين الرجوع إلى العادل دون الفاسق.

وتقريره: أن الجاهل يعلم بانشغال ذمته بوجوب الرجوع إلى العالم بالأحكام بحسب مقتضى أدلة التقليد، فإذا رجع إلى الفاسق لا يطمئن بفراغ ذمته من التكليف، بخلاف الرجوع إلى العادل، فيتعين عليه الرجوع إليه تحصيلاً للفراغ، إلا أن هذا الادعاء غير متين هنا، وذلك لتقدم البراءة والاستصحاب عليه، فأى واحد منهما كان تام الأركان ينفي موضوع الاشتغال؛ بدهاء أن الامتثال يتقوم بالعلم بالاشتغال، ومع وجود البراءة لا يبقى علم؛ لأن (رفع ما لا يعلم) ينفي كل تكليف مجهول.

وعلى هذا فإن الوظيفة العملية عند الشك في شرط العدالة هو كفاية

الرجوع إلى الثقة الفاسق، إما من جهة أصالة عدم الاشتراط أو من جهة براءة الذمة من الشرط، ولا نريد هنا التعرض إلى وجوه التقدم الرتبى بين الأصول الثلاثة المذكورة، وذلك لانتفاء الحاجة إليها فى المقام، وذلك لعدم إمكان التمسك بأى واحد منها هنا، وذلك لأن الأصل المذكور يتوقف على عدم تمامية أدلة شرط العدالة؛ لأن الأصل أصيل حيث لا دليل، وقد عرفت أن الآيات والروايات والإجماع والسيرة كلها متعاضدة على شرط العدالة، ومعها لا يبقى موضوع للاستصحاب ولا للبراءة بنحوها، وبذلك يظهر الخلل فى هذا الدليل أيضاً.

ومن كل ما تقدم نحصل على نتيجتين:

النتيجة الأولى: أن القول باشتراط العدالة هو الأوفق بالقواعد، بل هو ما تضافرت عليه الأدلة اللفظية والليية. نعم الثابت بمقتضى الجمع بين الأدلة هو اشتراط العدالة مع الوثاقة معاً، فكما أن الوثاقة وحدها لا تجزى فى التقليد فكذلك العدالة وحدها لا تجزى من دون الوثاقة، وذلك لما عرفت من أن العادل لا يتعمد الخطأ إلا أنه قد يقع فيه بسبب مرض يوقعه بقله الضبط أو كثرة السهو والنسيان، فما لم يكن موثقاً من هذه الجهة لا يصح الرجوع إليه. ولعل هذا ما نستأنسه من اشتراط الأعلام الضبط فى القاضي، فلو غلبه النسيان قالوا لم ينقد له القضاء، بل ظاهرهم عدم الخلاف فيه^(١)، وبضميمة رجوع القضاء إلى الفتوى لكونه من مراتبها يتم المطلوب.

النتيجة الثانية: أن شرطى العدالة والوثاقة إنما نحتاجهما فى الرجوع إلى

المجتهد المتصدي للشؤون العامة والمصالح الإسلامية، وذلك لما يترتب عليه من اقتداء وإتباع وتعبد بالفتوى، وأما الرجوع إلى المجتهد لغرض أخذ الحكم أو معرفة رأي الشريعة في الوقائع والأحداث - من باب خبريته لا من باب التقليد والإتباع - يكون كالرجوع إلى سائر الخبراء في كل علم وفن لا يشترط فيه العدالة، بل يكفي فيه الوثاقة. هذا ما قد نستظهره من مجموع ما تقدم.

إلا أن ظاهر كلمات المشترطين للعدالة والنافين للاشتراط هو الإطلاق الظاهر في سريان البحث في المجتهد غير المرجع أيضاً، إلا أن الجمع بين الأدلة يقتضي ما ذكرناه، وبهذا يندفع التردد الذي أشار إليه السيد الأستاذ دام ظله بقوله: إن الفتوى بجواز تقليد الفاسق الثقة مشكل، ولكن الفتوى ببطلان تقليده مطلقاً إن لم يكون أشكل فهو مشكل أيضاً، لاحتمال كونه فتوى بغير علم^(١). هذا فضلاً عن أن تمامية أدلة اشتراط العدالة كافية في مقام التنجيز والإعذار فالتردد المذكور قابل للتأمل.

مسائل وفروع

ويتفرع على ما تقدم مسائل:

المسألة الأولى: هل العدالة شرط ابتدائي أم استمراري؟ وعلى هذا فلو كان المجتهد عادلاً حال الاستنباط ثم طرأ عليه الفسق فهل يصح العمل بفتواه باعتبار أن المعيار هو صدورها عن عدالة أم لا يجوز باعتبار أنه فاسق في وقت العمل؟ احتمالان؛ إذ قد يقال بالأول وذلك لصديق صدور الفتوى

من العادل حتى بعد طرو الفسق، فتكون حجة لوجود المقتضي وانعدام المانع، وقد يقال بالثاني استناداً إلى ظهور أدلة تقليد العادل في العدالة ابتداءً واستمراراً، ويعضده شاهدان :

أحدهما: السيرة التشريعية، فإنها قائمة على الرجوع إلى العادل المستقر في عدالته.

وثانيهما: إطلاق كلمات الأصحاب، فإنه ظاهر في العدالة المستقرة، ولتحرير الجواب نقول:

لا ينبغي الإشكال في اشتراط العدالة حين صدور الفتوى وحين العمل بها في المرجع العام؛ لما عرفت من أن المرجعية العامة ملازمة لتولي الشؤون العامة التي فيها الاتباع والافتداء التي لا مناص فيها من العدالة حدوثاً وبقاءً، وإنما الإشكال في الرجوع إلى المجتهد في أخذ الأحكام فقط، فإنه وإن كان لكل واحد من الاحتمالين وجه وجيه إلا أنه قد نقول برجحان الاحتمال الثاني، فنشترط بقاء العدالة في جواز الرجوع، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: ما عرفت من ظاهر إطلاقات الأدلة والفتاوى المعتضدة بسيرة التشريعية، فإن سيرتهم قائمة على ترك الرجوع إلى المجتهد إذا طرأ عليه الفسق، والعدول عنه في التقليد إلى غيره، ولولا أنهم يرون إضرار الفسق الطاري به لما عدلوا عنه.

الوجه الثاني: مناسبة الحكم والموضوع، فإنه يظهر من بعض أدلة التقليد وشروط المجتهد أن الموضوعية في التقليد ليست للفتوى فقط، بل للمفتي أيضاً، وذلك لأن المفتي جعله الإمام حجة على الخلق، ونهى عن مخالفته

والرد عليه، بل وجعل الرد عليه كالرد على الإمام عليه السلام، والذي هو الآخر رد على الله سبحانه، ومن هنا اتفقت الكلمة على أن الفقيه يمثل الإمام المعصوم عليه السلام، وينوب عنه في المهام الدينية التي تعد من شؤونه.

كما أن الرجوع إليه وأخذ الفتوى منه غالباً ما يتلازم مع الاقتداء والتأسي به والتدين بآرائه وفتاواه، ولذا اشترطوا فيه جملة من الشروط لا ترتبط بالفتوى من جهة العلم والفقاهة، وإنما ترتبط بشخصية المفتي، نظير العقل والإيمان والحياة والرجولة وطهارة المولد، بل ظاهر أكثر الشروط التي ذكرها الأعلام هي شروط تتعلق بشخصية المجتهد لا باجتهاده، فلو كانت الموضوعية للفتوى دون المفتي لما كان لهذه الشروط وجه؛ بداهة أن الفتوى تتقوم علمياً بالاجتهاد والفقاهة، وأما الرجولة وطهارة المولد ونحوهما فتتقوم بها شخصية المفتي.

والحاصل: أن مناسبة الحكم والموضوع في وجوب التقليد وغاياته تدل على أن التقليد يقومه عنصران هما: أهلية الفتوى وأهلية المفتي، وإذا اختلف واحد منهما اختلف التقليد أيضاً؛ لأن المشروط عدم عند عدم شرطه، ومن ذلك نعرف أن العدالة التي أخذت شرطاً في التقليد وإن كان وجودها حين صدور الفتوى كافياً لأهلية الفتوى إلا أنه غير كاف لأهلية المفتي، وهذا يستدعي بقاء العدالة في المجتهد ليصح الرجوع وأخذ الفتوى منه.

هذا ولا يقاس الرجوع في الأحكام على الرجوع إلى سائر أهل الخبرة، وذلك لأن الرجوع في الأحكام يتعلق بالدين والآخرة والاقتداء بالمجتهد، فلا مناص من الرجوع إلى العادل الورع المتخلق بأخلاق الله في أعماله وتصرفاته، بينما الرجوع إلى سائر أهل الخبرة في شؤون الدنيا فلا يستلزم

الافتداء والتدين برأيه، فلذا لا يشترط فيه أكثر من الوثاقة، وقد عرفت أن هذا ما جرت عليه سيرة المتدينين في كل شريعة ودين فضلاً عن المؤمنين.

المسألة الثانية: إذا فرضنا أن المجتهد كان فاسقاً وأفتى ثم استقام وصار عادلاً فهل يجب عليه إعادة فتواه لتكون صادرة عن عادل أم يجوز الاكتفاء بفتواه السابقة؟ وهل يجوز للمقلدين العمل بفتواه الصادرة في زمان فسقه؟

أما جواب السؤال الأول فالظاهر عدم وجوب إعادة نظر المجتهد في فتواه التي أصدرها في زمان فسقه ما لم يعلم أو يظن ظناً معتداً به بخطئها، وذلك لعدم وجود المقتضي، وقد عرفت أن أهلية الفتوى من حيث إنها فتوى متقومة بالفقاهة والاجتهاد، وهما حاصلان، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في جواب السؤال الثاني، وفيه احتمالان:

أحدهما: جواز العمل؛ لأن المناط في شرط العدالة في التقليد هو زمان العمل وهي متحققة، وعليه يجوز العمل بها لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وثانيهما: عدم الجواز؛ لظهور الأدلة في أن العدالة شرط في زمان الفتوى وزمان العمل، ولعل الاحتمال الأول هو الأقوى؛ للظهور العرفي المعتضد بالسيرة التشريعية، فإن العرف يرى العمل بمثل هذه الفتوى التامة في شرائطها من مصاديق العمل بفتوى المجتهد العادل؛ لأن المعيار عندهم زمان العمل لا زمان الفتوى، وعلى هذا جرت سيرة التشريعة؛ لأنهم يرون في ذلك معذراً، ويعضد كل ذلك أن العدالة بعد الفسق تمحي توابع الفسق؛ لأن المستفاد من الأخبار «أن التائب عن الذنب كمن لا ذنب له»^(١) بل التوبة

عن الذنوب تبدل المساوي حسنات؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾^(١) إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة الدالة على أن آثار الفسق لا تبقى بعد العدالة، ومن آثاره عدم جواز الرجوع إليه؛ بداهة أن عدم جواز الرجوع متفرع عن الفسق، فإذا ارتفع السبب ارتفع المسبب، فتأمل.

المسألة الثالثة: إذا كان المجتهد عادلاً عند الناس وفاسقاً عند نفسه فهل يجوز له التصدي للفتيا والتقليد أم لا؟ فيه احتمالان، بل قولان على ما حكى^(٢):

القول الأول: الجواز، ذهب إليه صاحب الجواهر^(٣)، واستدل له بوجوه: أحدها: إطلاق آية الإنذار^(٤) وغيرها من أدلة التقليد، فإنها تشمل وجوب الإنذار في صورتَي العلم بالعدالة والفسق.

ثانيها: عدم الدليل على اشتراط حجية فتواه بالعدالة، فتشمله عمومات أدلة الحل والإباحة.

ثالثها: قصور كلمات الفقهاء عن شمولها للمفتي؛ إذ غاية ما تفيد هو وجوب إحراز العدالة على المستفتي إذا أراد الرجوع إلى المفتي لا غير^(٥)، فيكشف عن قصور أدلة شرط العدالة عن شمولها لنظر المفتي.

١ - سورة الفرقان: الآية ٧٠

٢ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ١١٩.

٣ - انظر سورة التوبة: الآية ١٢٣.

٤ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٧٨.

والقول الثاني: عدم الجواز، وذلك لأن تصديه لها مع علمه بالفسق يتضمن الغش والخديعة، بل يتضمن تفويت غرض المولى في رجوع الناس إلى تقليد المجتهد العادل، والكل محرم.

ولا يجوز له أن يتصدى لها ويخبر الناس بفسقه؛ لأنه إشاعة للفاحشة وترويج للمنكر، وهي محرمة شرعاً، بل قبيحة عقلاً؛ لأنها تستلزم إسقاط مكانة الفقيه والفقاهة من أنظار الناس، ولازمه نقض الغرض من التقليد، والحق هو الثاني لما عرفت من الوجوه، وأما الوجوه التي تمسك بها صاحب الجواهر رحمته الله فمناقش فيها.

أما الوجه الأول فلا أنه مستند إلى إطلاقات الأدلة مع أنه لا يصح التمسك بها هنا لوجود المانع، وهو ما عرفت من استلزام التصدي للغش والخديعة. وبذلك يظهر وجه المناقشة في الوجه الثاني؛ لأن الأصل أصيل حيث لا دليل.

وأما الوجه الثالث فهو لا يصلح للاستدلال؛ لأن الفقهاء سكتوا عن التعرض للمسألة، والسكوت لا يدل على عدم الاشتراط عندهم، هذا أولاً.

وثانياً: أن هذا الوجه مجمل في نفسه؛ حيث لا يعلم سبب اقتصار الفقهاء على ذكر شرط العدالة بالنسبة للمستفتي؛ إذ قد يكون السبب هو ما ذكر، وقد يكون خروجها عن محل الابتلاء؛ وقد يكون الإهمال والسكوت عن البحث، وقد يكون السبب هو وضوح الحرمة عندهم بحيث تستغني عن البيان؛ لما تسالموا عليه من أن توضيح الواضح قبيح أو لغو، والإجمال يمنع من الاستدلال، فتأمل.

ولا يخفى أن التفصيل المتقدم المبني على التفريق بين الرجوع إلى المجتهد

المتصدي للمصالح العامة وبين المجتهد غير المتصدي جار هنا أيضاً؛ إذ العلم بالفسق أو بالعدالة من قبل المفتي لا يضر في مراجعة المجتهد بما أنه خبير لمجرد أخذ الرأي واستطلاع رأي الشريعة في الحلال والحرام، إلا أنه يضر في الرجوع بالتقليد والتعبد بفتواه.

المطلب الثاني: في معنى العدالة وحدودها الشرعية والعرفية

وتفصيل البحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تعريف العدالة

العدالة في اللغة: الاستواء والاستقامة^(١)، وهي كذلك عرفاً، فالعادل بين الناس هو المرضي المستوي الطريقة، والاستواء والاستقامة من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتماعا افتراقاً وإذا افتراقا اجتماعاً، والاستواء هنا يراد به العدالة في الجوارح، ويراد بالاستقامة العدالة في الجوانح، وأما في المصطلح فقد عرفت بتعاريف عديدة^(٢) إلا أن أهمها خمسة:

منها: أنها ملكة نفسانية باعثة على إتيان الواجبات وترك المحرمات، وهذا هو المشهور المعروف بينهم كما ستعرف^(٣).

ومنها: أنها عبارة عن الإتيان بالواجبات وترك المحرمات الناشئ عن ملكة. نسب هذا إلى جمع من القدماء كالصدوق والمفيد والشيخ وابن حمزة رحمهم الله^(٤)، والفرق بين القولين أن الأول عرّف العدالة بالملكة، وأما إتيان الواجبات وترك المحرمات فهو من آثارها ومظاهرها. بينما الثاني عرفها بالأعمال التي يقوم بها الإنسان في الخارج من إتيان واجبات واجتناب

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٧١٨، (عدل)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٥١، (عدل)؛ لسان العرب: ج ١١، ص ٤٣٠، (عدل)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٤٢١، (عدل).

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٦١؛ الدلائل: ج ١، ص ٢٧٠.

٣ - انظر رسائل فقهية: ص ٦.

٤ - انظر المقنعة: ص ٧٢٥؛ النهاية: ج ٢، ص ٥٢؛ السرائر: ج ١، ص ٢٨٠؛ الدروس الشرعية: ج ١،

محرمات، ولكن حيث إن الإتيان بالواجبات أو اجتناب المحرمات مرة واحدة لا يكفي لصدق العدالة، بل لا بد من المداومة والاستمرار عليها، وهو ما لا يكون في العادة إلا عن ملكة.

فالعدالة على القول الأول صفة نفسية راسخة هي الملكة، بينما على القول الثاني هي المداومة على الأعمال الخارجية من فعل الطاعات واجتناب المعاصي، ولعل هذا هو المرتكز في أذهان العرف عنها.

ومنها: أنها عبارة عن ترك المعاصي، أو خصوص ترك الكبائر منها، وقد نسب هذا القول إلى جماعة من المتقدمين والمتأخرين كالشيخ المفيد، وابن البراج، وأبي الصلاح، وابن إدريس والطبرسي والوحيد البهبهاني، والسيد الصدر رحمتهما، بل حكي عن المجلسي والسبزواري رحمتهما أن هذا القول هو الأشهر في معنى العدالة^(١)، وحتى يصح التعريف نلفت النظر إلى ملاحظتين:

الأولى: ضرورة إضافة فعل الواجبات إلى جانب اجتناب المعاصي لوضوح أن العدالة لا تقتصر على مجرد اجتناب المحرمات، إلا أنهم لم يذكروه في التعريف إما اتكالا على الملازمة بينهما؛ بداهة أن اجتناب المحرمات ملازم لفعل الواجبات؛ إذ لا يكون العبد متورعا عن الحرام إلا إذا كان متقيا فاعلا للواجبات، أو اتكالا على جهة الأولوية، باعتبار أن اجتناب المعاصي أشق على العبد من فعل الطاعات، والممثل للأصعب يمثل الأخف بالأولوية.

الثانية: أن التعريف مبني على عدم وجود معاص صغيرة، ولذا لم يأخذها في الحدد، كما نسب الطبرسي رحمته هذا القول إلى أصحابنا، والوجه فيه أن الملحوظ في الذنب ليس الفعل والمخالفة فقط، بل التجري على الخالق تبارك

وتعالى، فكل مخالفة له تعد كبيرة، وإنما تكون صغيرة بلحاظ ما هو أكبر منها، أو ما يكون استحقاق العقاب عليها أكثر^(١).

ومنها: أنها عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق. نسب هذا التعريف إلى جماعة منهم ابن الجنيد^(٢) والمفيد في كتاب الأشراف والشيخ في كتاب الخلاف، والشهيدين وغيرهم رحمهم الله^(٣)، وهو يقوم على ركنين:

أحدهما: أن الأصل في المسلم هو العدالة. إما من جهة أصالة الصحة في أفعال المسلم، أو من جهة أصالة عدم الفسق، وبضميمة عدم وجود ضد ثالث بين الفسق والعدالة تثبت العدالة.

ثانيهما: أن عدم ظهور الفسق من المسلم يكفي للحكم بعدالته، وعليه فجميع المسلمين هم عدول وإن كانوا مخالفين ولا يستثنى منهم إلا من ظهر منه الفسق.

ومنها: أنها عبارة عن حسن الظاهر الكاشف عن الصلاح، كملازمة صلاة الجماعة والمعاونة في البر وصلة الأرحام ونحو ذلك، وقد نسب هذا القول إلى جماعة منهم الشيخ رحمته الله في النهاية، وابن إدريس رحمته الله في السرائر، والبحراني رحمته الله في الحقائق والنجفي رحمته الله في الجواهر^(٤)، وعن المستند أنه المنسوب إلى أكثر المتقدمين^(٥).

١ - انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٠، تفسير الآية ٣١ من سورة النساء.

٢ - انظر مختلف الشيعة: ج ٣، ص ٨٨.

٣ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٦١؛ الدلائل: ج ١، ص ٢٧٠.

٤ - النهاية: ج ٢، ص ٥٢؛ السرائر: ج ٢، ص ١١٧؛ الجواهر: ج ٣، ص ٢٨٠؛ انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٠.

٥ - بيان الفقه: ج ٣، ص ١٦٢.

وعلى هذا التعريف لا يصح الحكم بعدالة المسلم إلا بعد المعاشرة والاختلاط معه بعض الشيء للنظر في حسن ظاهره ومعرفة صلاحه في الأحوال المختلفة، ونلاحظ أن هذا القول يغير القول الرابع مغايرة تامة؛ لأن ذلك يكتفي بعدم إحراز الفسق للحكم بالعدالة ولو من دون معاشرة، بل ويكفي فيه عدم العلم بالفسق. أما هذا القول فيشترط إحراز الصلاح وحسن الظاهر، وهذا ما لا يتحقق إلا بالمعاشرة.

ونلاحظ من هذه التعاريف العديدة ملاحظتين:

الأولى: إمكان تلخيص مفاد هذه التعاريف وإرجاعها إلى تعريفين لا ثالث لهما، وهما: الملكة النفسانية والفعل الظاهر على الجوارح، وإليه يعود التعريف الثالث والرابع والخامس.

والأول هو المشهور شهرة عظيمة، وإليه ذهب أكثر الفقهاء المتأخرين والمعاصرين. يظهر ذلك من فتوى صاحب العروة رحمته الله والخواشي التي ألحقت بها.

قال في العروة: العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات، وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً، وثبتت بشهادة العدلين وبالشيعاء المفيد للعلم^(١).

وقد أقر هذه الفتوى جمع غفير من الأعلام المتقدمين أيضاً، بل في المستمسك نسب القول بها إلى العلماء أو الفقهاء أو المخالف والمؤالف^(٢)،

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦-٢٧، مسألة (٢٣).

٢ - انظر رسائل فقهية: ص ٦؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦.

وفى بيان الفقه عن التنقيح ما يشعر بالإجماع عليه^(١)، ويظهر من كلمات جمع من العامة أنهم فسروا العدالة بالملكة، لكن وصفها بعضهم بأنها ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة^(٢).

الثانية: أن الأصل فى التعاريف المذكورة هو الروايات المباركة التى وردت للتعريف بالعدل والعدالة، واختلاف الآراء فيها نشأ من الاختلاف فى فهم مدلولات هذه الروايات، ومن هنا يتعين علينا ذكر بعض هذه الأخبار لكي يسهل تحقيق الصائب من هذه التعاريف، ولا يخفى أن الروايات الواردة بهذا الشأن كثيرة جداً إلا أننا نكتفى ببعضها.

الرواية الأولى: صحيحة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ قال: فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التى أوعده الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته فى الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ١٦٠.

٢ - انظر المستصفى (للغزالي): ج ١، ص ١٥٥؛ نزهة النظر شرح نخبه الفكر (لابن حجر): ص ٨؛ فتح المغيث (للحاوي): ج ١، ص ٢٤.

الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلوات ممن يضيّع، ولولا ذلك لم يكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح؛ لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله ﷺ هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان منهم من يصلي في بيته، فلم يقبل منه ذلك، وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ في الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول رسول الله ﷺ: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة»^(١).

وقد تضمنت فقرات الرواية المباركة عدة دلائل:

الدلالة الأولى: أن الفقرة الأولى - «تعرفوه بالستر والعفاف» إلى آخره - تعرّف العادل^(٢)، وتشترط أن يكون معروفاً بالستر والعفاف، والستر التغطية والحجب، يقال سترت الشيء أي حجبته عمن ينظر إليه^(٣)، وفسر الستر

١ - الفقيه: ج ٣، ص ٢٨، ح ٣٢٨٠؛ الوسائل: ج ٢٧، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩١ - ٣٩٢، ح ١.

٢ - انظر لسان العرب: ج ٩، ص ٢٥٣، (عفف)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٠٢، (عفف).

٣ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٤٨٣، (ستر)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٩٦، (ستر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٢٣، (ستر).

بالعفة أيضاً. يقال رجل مستور أي عفيف، وفسر بالحياء وبالعقل^(١)، ودلالة الجميع على ما نحن فيه ظاهرة وإن كان مرجع الجميع هو المعنى الأول على تفصيل لا يسعنا هنا، والعفاف هو الكف عن المحرمات والسؤال من الناس كما في اللغة^(٢). ويمكن أن يكون منشأها الملكة، ولذا عرفه الراغب بحصول حالة في النفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة^(٣)، ويشمل العفاف الكف عن القبيح، وهو أعم من الأول^(٤)، وعليه فهي تتضمن الكف لا الفعل.

الدلالة الثانية: أن الفقرة الثانية - «وتعرف باجتنب الكبائر» إلى آخره - تعرّف العدالة لا العادل، وقوله: «من شرب الخمر والزنا» إلى آخره. عطف بيان للكبائر، من باب تفسير مصاديق الكبائر من الذنوب، والظاهر أن العديد من الصفات التي عرفت بها العدالة تقابل العديد من الصفات التي عرفت العادل، فكف البطن يشمل اجتنب الخمر، وكف الفرج يشمل اجتنب الزنا، وكف اليد يشمل اجتنب الربا، وكف اللسان يشمل اجتنب عقوق الوالدين.

الدلالة الثالثة: أن الفقرة الثالثة - وهي قوله: «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» إلى آخره - تعرّف العدالة الظاهرية بالستر عن العيوب والسعي في إخفاء المعاييب الشرعية والأخلاقية، فلو كان كذلك كان عادلاً وإن لم يكن في الواقع مستقيماً.

١ - انظر لسان العرب: ج ٤، ص ٣٤٤-٣٤٥، (ستر).

٢ - لسان العرب: ج ٩، ص ٢٥٣، (عف).

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٧٣، (عف).

٤ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٦٢١، (عف).

الدلالة الرابعة: إن الفقرة الرابعة - وهي قوله: «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس» إلى آخره - عطف على الفقرة الثالثة، ومفادها أن العادل هو (أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ويتعاهد الصلاة جماعة) وهي تعرف العدالة بالأفعال الظاهرة التي لا تخفى على أحد، ومن أهمها الحضور في أوقات الصلاة في المساجد لأداء الصلاة جماعة، والاستمرار على هذا العمل، وذلك لكي يكون معروفاً بالصلاح والتقوى والعبادة.

ونلاحظ هنا أن الفقرة الرابعة مكّملة للفقرة الثالثة؛ لأن مجرد ستر العيوب لا يدل على أن الإنسان عادل؛ لأن الشريعة فيها جانب ترك الحرام وجانب فعل الواجب، والستر على العيوب قد يدل على ترك الإنسان للمحرمات إلا أنه لا يدل على فعل الواجبات؛ لذا لا مناص من إيجاد علامة على جانب الفعل، وهي حضور الصلوات والمواظبة عليها.

ومن مجموع هذه الدلالات نستنتج أن الرواية عرّفت العدالة باجتناب الكبائر والإتيان بالواجبات، وهي ظاهرة في تأسيس كبرى كلية في هذا التعريف، كما أنها تحدد العدالة بالأفعال لا بالملكة وحدها، فهي المصدق الأجل للطاعات، وقد خصصت الصلاة بالذكر إما من جهة أنها عمود الدين وأول العبادات، أو من جهة الملازمة العادية بين تعاهد الصلاة وتعاهد سائر الواجبات.

ولا يخفى هنا أن تهديد النبي ﷺ لمن لم يحضر الصلاة بإحراق الدار كان للتأديب، وهي قضية خاصة؛ لأن هؤلاء كانوا قوماً من المنافقين لم يحضروا الصلاة مكرراً بالإسلام، فهددهم بذلك ولم يفعل التهديد؛ لأنه كان لمجرد التخويف للتأديب على ما تشهد به الشواهد التاريخية.

الرواية الثانية: معتبرة يونس بن عبد الرحمن، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيّنة إذا أقيمت على الحق أيجل للقاضي أن يقضي بقول البيّنة؟

فقال عليه السلام: «خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^(١).

وقد روى المشايخ الثلاثة هذه الرواية في الكتب الأربعة بأسانيد عديدة^(٢).

وقد فسر في الوافي المراد من هذه الخمس فقال: إن المتولي لأمر غيره إذا ادعى نيابته مثلاً أو وصايته، والمباشر لامرأة إذا ادعى زواجها، والمتصرف في تركة الميت إذا ادعى نسبه، وبائع اللحم إذا ادعى تذكّيته، والشاهد على أمر إذا ادعى العلم به، ولا معارض لأحد من هؤلاء تقبل أقوالهم، ولا يفتش عن صدقهم حتى يظهر خلافه، بشرط أن يكون مأموناً بحسب الظاهر^(٣).

والمستفاد من الرواية أن الأمانة كافية لتصديق القول، وبضميمة الأدلة التي اشترطت العدالة في الشهود يستنتج أن المراد من الأمانة هنا ليس مجرد الوثاقة، بل العدالة، وعلى هذا تكون العدالة هنا بمعنى أفعال الجوارح الظاهرة على العبد الكاشفة عن أمانته وسمو نفسه، إلا أن الظاهر منها أنها

١ - الوسائل: ج ٢٧، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٣.

٢ - التهذيب: ج ٦، ص ٢٤٦، ح ١٨٦؛ الاستبصار: ج ٣، ص ٢٦، ح ٣٥؛ الكافي: ج ٧، ص ٤٢٧، ح ١٥؛ الفقيه: ج ٣، ص ١٦، ح ٢٩؛ انظر الوسائل: ج ٢٧، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٣.

٣ - الوافي: ج ٩، القضاء والشهادات، باب عدالة الشاهد، ص ١٥٠.

في مقام الحكم بالعدالة رعاية للمصالح العامة لا في مقام التعريف بالعدالة.
 الرواية الثالثة: صحيحة علقمة. قال: قال الصادق عليه السلام - وقد قلت له:-
 يا ابن رسول الله، أخبرني عمّن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: «يا علقمة،
 كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته» قال: قلت له: تقبل شهادة
 مقترف الذنوب؟ فقال: «يا علقمة، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما
 قبلت إلاّ شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر
 الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من
 أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه
 بما فيه فهو خارج من ولاية الله، داخل في ولاية الشيطان»^(١) متضمنة لعدة
 دلالات:

الأولى: أن المراد من فطرة الإسلام على ما هو الظاهر هو الاعتقاد السليم
 بالتوحيد.

الثانية: أن مقترف الذنوب تقبل شهادته بعد توبته على ما يقتضيه الجمع
 بين الأدلة.

الثالثة: أن الفسق يحتاج إلى إحراز، وذلك عبر طريقتين:

أحدهما: العلم الوجداني بواسطة المعاشرة والمشاهدة.

ثانيهما: العلم التعبدي بواسطة البيّنة.

كما تدل على أن العدالة والفسق يؤخذان بظاهر الحال لا بحسب الواقع،
 وهذا ما يؤكد مضمون الرواية الثانية المتقدمة عليها.

الرابعة: أن العدالة الظاهرة كافية في قبول الشهادة. وهي تتحقق بأفعال الجوارح لا الملكات كما لا يخفى.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق عليه السلام في الخصال بسنده عن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه عن الرضا عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته»^(١) والمروءة غير العدالة مفهوماً ومصداقاً كما سترى.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ عليه السلام في التهذيب والاستبصار بسنده عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»^(٢) والمراد من أهل البيوتات أي أهل الشرف، والبذاء: هو الفحش، والتبرج: هو التكلف في إظهار ما يخفى، وخص بكشف المرأة زينتها ومحاسنها للرجال، والأندية: جمع ناد وهو المجلس الذي يجلس فيه القوم^(٣)، وقد تقدم في شرح مفاد الرواية الأولى معنى الستر والعفاف.

وهي أيضاً تدل على أن شهادة المرأة تقبل باجتنابها المحرمات وفعلها للواجبات، وظهرها كفاية الواجبات المتعلقة بالنساء كالحجاب، إلا أن هذا

١ - الخصال: ص ٢٠٨، ح ٢٨.

٢ - التهذيب: ج ٦، ص ٢٤٢، ح ٥٩٧؛ الاستبصار: ج ٣، ص ١٣، ح ٣٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٨، ح ٢٠.

٣ - انظر الوافي: كتاب القضاء والشهادات، باب شهادة النساء، ص ١٤٤.

يحمل على إبراز ما يجب على المرأة من باب بيان المصداق المهم أو الأهم.

والمراد من طاعة الأزواج بحسب مناسبة الحكم والموضوع هو الطاعة فيما يجب على المرأة القيام به تجاه زوجها من التمكين في الفراش، والقرار في البيت، والمعاشرة بالمعروف، وظاهر الرواية أنها ليست في مقام تعريف العدالة، بل الحكم بها استناداً إلى ظاهر الحال. هذا ما يستفاد من الروايات، وعلينا الآن أن نتعرض إلى أدلة الأقوال والنظر فيها، ثم تحقيق الرأي الأقرب.

الأمر الثاني: في أدلة الأقوال ومناقشتها

١ - أدلة القول الأول:

استدل القائلون بأن العدالة ملكة بوجوه عديدة أهمها أربعة:

الوجه الأول: الأخبار المتضاربة، وأهمها رواية ابن أبي يعفور. استدل بها جمع^(١).

وتقريب الاستدلال: يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن تعريف العدالة يمكن أن يقع على ثلاثة أنحاء؛ فتارة تعرّف بحسب الحد المنطقي، فيستند إلى الجنس والفصل الدقيق، وتارة بحسب المفهوم العرفي استناداً إلى المتبادر أو الظاهر من معناها ولو تسامحاً، وتارة تعرف بالمصداق الخارجي وهو كثير الوقوع في الاستعمالات العرفية والشرعية، نظير قوله عليه السلام حينما سئل عن المرجع في العلم والأحكام فقال: «عليك بهذا الجالس» وأشار إلى زرارة، وكذا قوله عليه السلام: «خليفتي خاصف النعل».

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٧؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٦٨؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٦.

فإن مثل هذه التعاريف تأتي للإشارة إلى المصداق؛ بداهة أن الجلوس وخصف النعل لا علاقة له بالتعريف، وظاهر رواية أبي يعفور أنها عرفت العدالة بهذا النحو الثالث، وذلك لأن هذا هو الذي يحتاجه الناس، ويقع في محل ابتلائهم، فإن التعريف المنطقي من شأن الخواص وهم العلماء، والثاني طريق يعرفه الجميع بحسب المفهوم، إلا أنه لا يجدي؛ لأن الذي يهم الناس في الخارج هو معرفة مصداق العادل لأجل ترتيب الأثر على عدالته من حيث الشهادة والصلاة والقضاء والفتوى ونحو ذلك مما يشترط فيه العدالة، وليس معرفة الحد المنطقي أو المفهوم العرفي للعدالة؛ لأن الأول ليس محلاً لابتلائهم، والثاني لا يكفي لترتيب الأثر.

المقدمة الثانية: أن معرفة مصداق العادل يمكن أن يقع بثلاثة طرق:

الطريق الأول: المعرفة الشخصية، وذلك بأن يكون معاشراً له، مختلطاً به، مطلعاً على أحواله وصفاته، وإليه أشارت الفقرة الأولى من الرواية في قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف».

الطريق الثاني: المعرفة بواسطة القرائن والآثار، وهذا طريق من ليس له معايشرة مستمرة أو معرفة شخصية كثيرة بالشخص. لكن بشرط أن يكون قريباً وفي المرأى، بحيث يمكن معرفته لمن أراد التحري، فإن صفات الشخص تعرف بأفعاله وآثاره، وإليه أشارت الفقرة الثانية في قوله عليه السلام: «وتعرف باجتنب الكبائر» و: «تعاهد الصلوات» ونحو ذلك.

الطريق الثالث: المعرفة بواسطة أصحابه ومرافقيه ممن عاشره واطلع على أحواله، فيخبرون عن خصوصياته وصفاته، وهذا طريق من لا يعرف

الشخص معرفة شخصية، ولا يكون قريباً منه بحيث يمكنه الاطلاع عليه، وإليه أشارت الفقرة الثالثة في قوله عليه السلام: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات» وبعد هاتين المقدمتين يمكن الاستدلال على أن عدالة الشخص ينبغي أن تكون ملكة فيه بمعونة الظهور العرفي.

وتوضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» لا يتحقق إلا إذا كانت هذه الأوصاف راسخة فيه، فإن قول القائل (عرفت فلاناً بالعلم والتقوى) ونحوها ظاهر في أنه عاشره وشاهد منه ذلك كراراً ومراراً وليس مرة واحدة أو مرتين.

كما أن قوله عليه السلام: «ساتراً لجميع عيوبه» فإن (ساتراً) اسم فاعل وهو ظاهر في رسوخ المبدأ فيه والاستمرار عليه، ويؤكد قوله عليه السلام في فعل صلواته: «حفظ مواعيتهن» «واظب عليهن» «وتعاهد حضور الجماعة» وهذه جميعاً ظاهرة، بل كالنص في الرسوخ والاستمرارية، وهو معنى الملكة.

فيتحصل: أن عدالة الرجل هي رسوخ صفات العدالة فيه من اجتناب المعاصي والإتيان بالواجبات فتكون ملكة فيه، وهذه الملكة هي سر استمراره على هذه الأفعال، وهذا ما أشار إليه التعريف.

ومثل هذا الاستدلال يمكن أن يستفاد من الروايات الأخرى نظير موثقة عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات»^(١) إلى آخر الرواية.

ورواية الصدوق في الخصال بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم»^(١) إلى آخر الرواية. فإنها ظاهرة عرفاً في رسوخ هذه الصفة فيه، لا أنه لم يظلم ولم يكذب مرة أو مرتين، والرسوخ على مثل هذه الصفات هو معنى الملكة.

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال من أكثر من جهة:

الجهة الأولى: أن استفادة الملكة منها غير ظاهر، بل الظاهر من الرواية هو تفسير العدالة بالأفعال، فإن مثل قوله عليه السلام: «كف البطن والفرج وعقوق الوالدين ونحوها» من الصفات الظاهرة في الفعلية لا الملكة. نعم قد يتوصل منها إلى وجود الملكة بواسطة الملازمة العرفية.

الجهة الثانية: أن دعوى وجود ملازمة عرفية بين الصفات الفعلية والملكة غير تامة؛ لأن العرف قد يصف الشخص ببعض الصفات الحسنة ولا يحكم بعدالته، فمثلاً: يقولون (فلان عفيف النفس) أو (ساتر لعيوبه) إلا أنهم لا يصفونه بالعدالة، فإن العدالة عند العرف العام وعرف المشرعة لها معنى أضيق من الستر والعفاف، ومن هنا قال السيد الأستاذ أعلى الله مقامه: إن المشرعة يصفون الشخص بأنه ستر عفيف ولا يصفونه بالعدالة^(٢).

الجهة الثالثة: أن ظاهر الصحيحة من أولها إلى آخرها أنها في مقام تعريف الآثار التي بها تعرف عدالة الرجل، بل إن مورد السؤال فيها عن عدالة الرجل لا عن العدالة، وليست في مقام تعريف العدالة نفسها، ومن الواضح

١ - الخصال: ص ٢٠٨، ح ٢٨.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٦٩.

أن الرجل العادل يعرف بصفاته وآثاره من خلال المعاشرة أو السؤال عنه، وأما حقيقة العدالة ما هي فالرواية ساكتة عنها.

ومن الواضح أن التعريف بالمصدق ليس تعريفاً ماهوياً، ولا تنطبق عليه شرائط التعريف؛ لأنه من قبيل التعريف بالأعم أو تعريف الشيء بالخاصة أو العامة كقولهم: «سعدانة نبت» و: «الإنسان زيد» ونحو ذلك، وعليه تصبح دلالة الرواية أجنبية عن محل البحث، وبمثل هذه الوجوه يمكن الإجابة عن الاستدلال برواية عبد الكريم بن أبي يعفور ورواية الصدوق في الخصال أيضاً.

الوجه الثاني: طائفة من الروايات الواردة بشأن تعيين صفات الإمام الذي يقتدى به في الصلاة، وقد حثت على الصلاة خلف من يوثق بدينه، وبضميمة ظهور الوثاقة في الدين في العدالة عرفاً يثبت المطلوب؛ لأن الموثوق في دينه هو من لا يخون ولا يكذب في دينه أبداً، وهو معنى الملكة، ويمكن التوسعة في هذا المدلول لتشمل ما نحن فيه بأحد طريقين: هما وحدة الملاك و عدم القول بالفصل.

من هذه الروايات ما ورد في المستدرك عن فقه الرضا عليه السلام أنه قال: «ولا تصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين: أحدهما من تثق به وتدين بدينه، وآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام في المقنع عن رسالة والده إليه: واعلم أنه لا يجوز أن تصلي خلف أحد إلاّ خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه وورعه،

وآخر تتقي سوطه وسيفه وشناعته على الدين.^(١) وبقرينة المقابلة مع الإمام الذي يخشى من سيفه وشره وهو الإمام الفاسق يستفاد أن المراد من الموثوق بدينه هو العادل، كما أن صفة الورع لا تكون إلا عن ملكة.

وروى الكليني والشيخ عليهما السلام عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال عليه السلام: «لا تصلي إلا خلف من تثق بدينه»^(٢). ونلاحظ هنا أن الوثاقة في الدين ظاهرة في مقابلة الخائنين الذين اتبعوا أئمة الضلالة رغبة في الدنيا.

ويمكن مناقشة الاستدلال من جهات:

الجهة الأولى: أن هذا الطائفة من الروايات غير ظاهرة في الملكة، بل غاية ما تفيده هو الوثوق بدين الرجل، وهو أعم من الملكة؛ إذ ربما لا يكذب الرجل في دينه ولا يخون لدواعٍ نفسية عديدة غير الملكة.

ولو سلمنا أنها تفيد الملكة فهي تختص بإمام الجماعة، والتوسعة في مدلولها لتشمل الفقيه المجتهد يحتاج إلى دليل، ولا دليل يثبت ذلك، ودعوى وجود وحدة في الملاك غير مسلمة؛ لأن إمامة الصلاة تتضمن الاقتداء في العبادة، بخلاف الرجوع في الفتوى، فتأمل.

كما أن عدم القول بالفصل لا يضر هنا؛ لأن ما لا يصح هو القول بالفصل لا عدم القول بالفصل. هذا فضلاً عن وقوع الاختلاف بين الفقهاء في أن العدالة المشروطة في المجتهد غير العدالة المشروطة في إمام الصلاة أو الشاهد،

١ - المقنع: ص ١١٤

٢ - الكافي: ج ٣، ص ٣٧٤، ح ٥؛ الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٠٩، ح ٢.

ويكفي لنفي وجود وحدة الملاك الشك بوجوده.

الجهة الثانية: أن الروايات نصت على (الوثاقة في الدين) والوثاقة عرفاً ولغة غير ملكة العدالة، والظاهر عدم وجود مصطلح شرعي جديد للوثاقة يغاير ما عليه العرف واللغة؛ إذ لم يرد بيان من الشرع يبين ذلك، وعلى فرض وقوع الشك فيه فإن أصالة عدم النقل كافية في التنجيز والإعذار، وعلى هذا ينبغي أن ينزل المعنى الشرعي على المعنى العرفي، وهو ما تقتضيه القاعدة العامة في حمل الألفاظ الشرعية على المعاني اللغوية والعرفية ما لم يثبت لها معنى شرعي خاص.

وبذلك يظهر أن دلالة هذه الروايات أجنبية عن تعريف العدالة بالملكة.

الجهة الثالثة: لو فرضنا تسليم صحة ما ذكر فإنه لا يمكن أن تفيد المطلوب؛ لأنها مبتلاة بالمعارضة بطائفة أخرى من الروايات التي ورد فيها لفظ الوثاقة بمعنى الإيمان بالولاية، وعلى هذا فإنها إما أن تكون مجملة فلا تجدي شيئاً، أو تكون هذه الروايات قرينة على حمل الوثاقة فيها على الإيمان، فتخرج عن موضوع البحث خروجاً تخصصياً.

وتوضيح ذلك: لقد تعارف إطلاق لفظ الوثاقة بالدين والأمانة على كون الرجل موالياً للأئمة عليهم السلام، متمسكاً بهم، حافظاً لأسرارهم، لاسيما في أزمنة التقية الشديدة، وقد روى الكشي رحمته الله عن يزيد بن حماد عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: قلت له: أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال عليه السلام: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه»^(١).

بتقريب: أن الوثاقة في الدين منصرفة إلى صحة الإيمان والعقيدة لا العدالة في العمل، وهذا ما تشهد به الأخبار الدالة على بطلان الصلاة خلف المخالفين^(١)، بل روى الصدوق عليه السلام في العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام - في كتابه إلى المأمون - قال: «لا يقتدى إلا بأهل الولاية»^(٢) ومفهوم الحصر فيها يفيدنا كبرى كلية تصلح لتبيين المراد من الوثاقة في الدين من غيرها.

والخلاصة: أن هذه الروايات في مجموعها ظاهرة بل صريحة في أنها في مقام بيان شرط الإيمان في الإمام لا العدالة، وعليه فتكون أجنبية عن محل البحث، ومثل ذلك يقال في الروايات الدالة على اعتبار الصيانة والعفة والصلاح في الشاهد^(٣).

فيتحصل: أن هذه الطوائف من الأخبار لا تصلح لتعريف العدالة بالملكة؛ لأنها إما خارجة تخصصاً أو أنها تفسير بالأعم، وعليه فلا بد من التماس أدلة أخرى لإثبات المدعى.

الوجه الثالث: الإجماع المنقول، أو الشهرة المحققة، فقد نقل غير واحد الإجماع على أن العدالة هي الملكة^(٤)، وقد عرفت مما تقدم أن هذا ليس من مختصات الإمامية، بل حتى الجمهور فسروا العدالة بالملكة، ولكنك عرفت

١ - الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٠٩-٣١١، ح ٣، ح ٥، ح ٩.

٢ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ١٣١؛ الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٢٩٠، ح ١٨، والباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣١٢، ح ١١.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٩، ح ٢٣.

٤ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٦٦؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٨٢.

أن هذا الإجماع مخدوش من حيث الصغرى للاختلاف الكبير الواقع في تفسير العدالة، كما أنه مخدوش من حيث الكبرى على مبنى المشهور القائلين بعدم حجية الإجماع المنقول.

نعم ربما يقال بوجود الشهرة، إلا أن هذه الشهرة ليست بحجة هنا؛ لأنها غير متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، ولم يعلم إمضاؤها من قبله، بل ظاهر أكثر الروايات على خلافها.

الوجه الرابع: أصالة الاشتغال، وهو مبني على فرض عدم تمامية الأدلة، ويمكن تقريره بنحوين:

النحو الأول: أن العمل بالأحكام المتعلقة بالعدالة كقبول الشهادة والافتداء في الصلاة وتقليد المجتهد لا يكون معذراً إلا إذا علمنا بفراغ الذمة من التكليف، ولا يحصل العلم بفراغ الذمة إلا بالرجوع إلى ذوي الملكة من الشهود والأئمة والمجتهدين دون غيرهم.

النحو الثاني: أن الأحكام المعلقة على موضوع كالإتتمام بالصلاة لا يجوز العمل بها إلا إذا تحقق موضوعها؛ لأن الحكم يتبع الموضوع، وعليه فإنه إذا وقع الإتمام بغير ذي الملكة لا يحصل اليقين بثبوت الموضوع، فيتعين الإتمام بذوي الملكة وهو معنى الاشتغال، ومثل هذا يقال في تقليد المجتهد وقبول قول الشاهد.

وفيه أكثر من مناقشة:

المناقشة الأولى: أن الأصل هنا خارج عن موضوع البحث؛ بداهة أن الأصل إنما يصح التمسك به في مقام العمل وتعيين الوظيفة، وهذا لا علاقة

له بموضوع البحث؛ لأن البحث فى تعريف العدالة فى مفهومها ومعناها، ومقام التعريف غير مقام العمل.

المناقشة الثانية: لو فرضنا - جدلاً - ما ذكر إلا أن الأصل أصيل، حيث لا يوجد دليل، والدليل على أنها ملكة أو ليست بملكة موجود، ومعه تتنفي الحاجة إلى الأصل المذكور.

المناقشة الثالثة: أن الأصل المذكور لا يجري هنا، وذلك لوجود أصليين شرعيين حاكمين أو واردين عليه هما: أصالة البراءة وأصالة الصحة - بناء على أنها أصل عملي -.

وتوضيح ذلك: أن أخذ الملكة فى معنى العدالة قيد زائد، فالشك فى لزومه يرجع إلى الشك فى التكليف الزائد، وهو مسرح للبراءة.

ولو فرضنا أن المكلف لم يقلد ذا الملكة - مثلاً - وشك بعده فى صحة عمله جاز له التمسك بأصالة الصحة لإثبات صحة عمله، ومعه لا يبقى شك فى فراغ الذمة حتى يتمسك بالاشتغال. نعم يمكن أن يناقش هذا الأصل من جهة الخروج الموردي؛ لأن أصل الصحة إنما يجري بعد الفراغ من معرفة حقيقة العمل وصحته وفساده، وهذا لا ينطبق هنا؛ لأن البحث فى تعريف حقيقة العدالة وهل الملكة جزء حقيقتها أم لا؟ ومن الواضح أن أصل الصحة لا يصحح الحقيقة، وإنما يصحح العمل، وعلى هذا فإن أصل الصحة يخرج عن محل البحث خروجاً موضوعياً.

فيتحصل مما تقدم: أن الوجوه التى ذكرت على تعريف العدالة بالملكة لا تخلو من مناقشة، بل ضعف، وهذا ما يمنع الالتزام به.

٢- أدلة القول الثاني والثالث

استدل لتعريف العدالة بإتيان الواجبات وترك المحرمات الناشئ عن ملكة نفسانية بوجوه:

عمدتها الأخبار من قبيل صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة، والروايات التي نصت على الائتمام بالموثوق في دينه وورعه.

بتقريب: أن الورع والعفة لا يتصف بهما الرجل إلا إذا رسخا في نفسه، وهذا الرسوخ هو الملكة.

وبمثل هذه الأخبار استدل المعرفون للعدالة باجتناب الكبائر، ويرد على الأول منهما أنه مجمل؛ لأنه وإن أخذ الملكة في التعريف إلا أنه لم يعرف الفرق بينه وبين القول الأول، إذ لسائل أن يقول: هل الملكة- في هذا التعريف- جزء العدالة أو تمامها أم سببها؟ فإن قيل بالأول والثاني لم يبق فرق بينه وبين التعريف الأول، وإن قيل بالثالث لم يبق فرق بينه وبين التعريف الثالث.

والخلاصة: أن هذا التعريف لم يأت بفائدة تغاير ما ذكر في التعاريف الأخرى.

ويرد على تعريف العدالة باجتناب الكبائر بأنه ناقص، بل مخدوش؛ لأن لازمه أن الإتيان بالصغائر من الذنوب لا يخل بالعدالة مع أنه خلاف الإجماع، بل الضرورة. هذا فضلاً عن أن تضارب الأقوال في نفسه يخل بها.

٣- أدلة القول الرابع

وأما القول بأن العدالة هي مجرد الإسلام مع عدم ظهور الفسق فقد

استدل له بوجوه:

الوجه الأول: الأخبار المستفيضة.

منها: صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخرين، فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت شهادتهم جميعاً، وأقيم الحد على الذي شهدوا عليه، إنما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الإمام عليه السلام أجاز شهادة الأربعة لأمرين لا ثالث لهما، وهما:

أنهم مسلمون ولم يكونوا معروفين بالفسق، وبضميمة الأدلة الخاصة التي اشترطت العدالة في الشاهد يعرف أن هذين الشرطين هما تعريف لعدالة الشاهد.

منها: رواية الصدوق عليه السلام بإسناده إلى العلاء بن سيابة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام، قال: «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق»^(٢).

ومنها: صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت للرضاء عليه السلام: رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين قال: «كل من ولد على الفطرة وعرف

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٧، ح ١٨.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ٣٤، ح ٣٣٠٣.

بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^(١) وفيهما دلالتان:

الدلالة الأولى: أن العقيدة لا تضر بالعدالة.

الدلالة الثانية: أن الإسلام مع عدم ظهور الفسق كاف لجواز الشهادة وهو المطلوب، وظاهر الرواية الثانية قبول شهادة الناصبي، ويمكن أن نحملها على محامل:

أحدها: أن نحملها على التقية. يعرف هذا من متن الرواية؛ بتقييد ذيل الرواية لصدرها؛ لأن في صدرها قيد قبول الشهادة بمعرفة صلاح الشاهد، والناصري لا صلاح له.

ثانيها: أن نحمل جواب الإمام عليه السلام على أنه في مقام جعل القاعدة العامة وإن كان مورد السؤال هو شهادة الناصبي، والقاعدة هي قبول شهادة المسلم الذي عرف بصلاح نفسه، فتدل على خروج الناصبي عنها خروجاً موضوعياً؛ لأنه لا صلاح له. يشهد لهذا شاهدان:

الشاهد الأول: قوله عليه السلام: «وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته».

الشاهد الثاني: إن حبه عليه السلام وولايتهم من الفطرة؛ لأنها جوهر الإسلام، بخلاف النصب فإنه كفر مناف للفطرة.

ثالثها: أن نحمل الشهادة على مورد خاص لا يشترط فيه الإيمان دون غيره وهو الشهادة على الطلاق، فنقول بكفاية الإسلام والوثاقة وعدم ظهور الفسق فيها.

ولا يخفى أن التوجيه الأول يبطل الاستدلال؛ لأن التقية على خلاف المراد الجدي. نعم التوجيه الثاني والثالث يجديان في إثبات المطلوب من معنى العدالة. والروايات الواردة في تعريف العدالة بالإسلام وعدم ظهور الفسق كثيرة قد مر عليك بعضها، نظير صحيحة علقمة^(١)، وبعضها الآخر منتشر في أبواب الفقه المختلفة كما لا يخفى على المتتبع^(٢).

والمناقشة السندية في مثل هذه الأخبار لا تجدي؛ لتظافر الأخبار وتعاضد مضمونها، ولذا نكتفي فيها بالمناقشة الدلالية، والظاهر أن الاستدلال بمثل هذه الأخبار غير سديد من جهات:

الجهة الأولى: أن الدليل أخص من المدعى؛ لأن هذه الأخبار - على فرض تمامية الاستدلال - تفسر العدالة في الشاهد، مع أن البحث عن العدالة بمعناها العام الذي يشترط وجودها في الفقيه والقاضي وإمامة الصلاة والشاهد، فهي وإن صحت في الشاهد إلا أنه لا تصح في الفقيه؛ لأن العدالة من الحقائق المشككة ذات المراتب، ولعل شرطها في الشاهد في مرتبتها الدانية، بخلافها عند القاضي والفقيه فإنه لا تصح إلا بمراتبها العالية، والنتيجة أن الروايات فسرت العدالة في الشاهد، ومعناها هذا لا ينطبق في مثل الفقيه والقاضي؛ لأن الأدنى لا يشمل الأعلى.

نعم لو كانت في مقام تفسير العدالة في الفقيه والقاضي أمكن تعميم معناها للشاهد؛ لأن ثبوت المعنى في الرتبة الأعلى يشتمل على الأدنى بالأولوية، فتأمل.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٦، ح ١٣.

٢ - انظر الفقيه: ج ٣، ص ١٥، ح ٣٢٤٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق، ص ٢٧، ح ٤.

هذا وقد أجاب السيد الأستاذ دام ظله عن هذا الإشكال بجوابين:

أحدهما: أن العبرة في مثل هذه الروايات بعموم كلام الإمام عليه السلام لا بخصوص السؤال عن الشهادة، بل لسان بعضها هو العموم كصحيح علقمة المتقدم؛ إذ ورد فيه عن الصادق عليه السلام: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً»^(١) ومثلها حديث علي أمير المؤمنين عليه السلام لشرح إذ ورد فيه: «واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد لم يتب منه، أو معروفاً بشهادة زور، أو ظنياً»^{(٢) (٣)}.

وفيه: أن ما أفاده يتنافى مع ظهورها في الشهادة، وحتى صحيحة علقمة وحديث علي أمير المؤمنين عليه السلام ظاهران في الشهادة لقريتين:

القرينة الأولى: لفظية وهي قوله عليه السلام: «وشهادته مقبولة» في صحيحة علقمة، فإنها ظاهرة في أنه عليه السلام في مقام بيان قبول شهادة الشاهد.

القرينة الثانية: حالية، وذلك لأن شريح كان قاضياً، والذي يقع في محل ابتلائه الشهادات، فوضع له قاعدة لمعرفة عدالة الشاهد.

وثانيهما: أن المعروف عدم الفصل بين الشهادة وغيرها في معنى العدالة، فلو ثبتت مرتبة من العدالة كافية في الشهادة كفت في غيرها أيضاً^(٤)، وهو محل تأمل؛ لأن لازم هذا أن تكون العدالة من الحقائق المتواطية، وهو خلاف

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٦، ح ١٣.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ١٥، ح ٣٢٤٣.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٢٣، (بتصرف).

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٢٣، (بتصرف).

الوجدان والبرهان، ولذا أشار دام ظله إلى التأمل فيه^(١).

الجهة الثانية: أن هذا الاستدلال مخالف لظاهر الكتاب العزيز.

وبيان ذلك: أن العديد من الآيات الشريفة الواردة في باب الإشهاد في الطلاق وغيره اشترطت العدالة في الشاهد المسلم بمعناها الوجودي المبني على فعل الواجبات واجتناب المحرمات، ولم تكتف بمجرد إسلام الشاهد مع عدم ظهور الفسق من قبيل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ ۝٢﴾.

ومثلها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ۝٣﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ ۝٤﴾ وقوله تعالى: ﴿مِّنْكُمْ﴾ في الآيات الثلاث صريح في الإسلام، والعدالة شرط آخر، وظاهرها هو الظهور في فعل الطاعات واجتناب المعاصي لا عدم ظهور الفسق.

الجهة الثالثة: أنه معارض بالروايات المتضاربة الأخرى التي فسرت العدالة بالوثاقة في الدين، والستر والعفاف، وفعل الواجبات واجتناب

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٢٣ (بتصرف).

٢ - سورة الطلاق: الآية ١-٢.

٣ - سورة المائدة: الآية ١٠٦.

٤ - سورة الطلاق: الآية ٢.

المعاصي، ويمكن الجمع الدلالي بينها بالتصرف بهذه الروايات بنحوين:

أحدهما: أن نحمل هذه الروايات على العدالة في الشاهد اقتصاراً على موضعها.

وثانيهما: أن نحمل قوله عليه السلام: «أن لا يعرف بفسق» أو: «عرف بالصلاح» على الحالة الراسخة التي يعرف بها بين الناس، فتأمل.

الوجه الثاني: الأصل.

فإن الأصل الأولي في المسلم هو العدالة، ويستند هذا الأصل إلى قاعدتين: عقلية وشرعية. أما العقلية فهي قاعدة المقتضي والمانع.

وتقريرها: أن الإسلام مقتض للطاعة، والمعصية مانع منها، والمانع يحتاج إلى إحراز، فما لم يقدّم دليل على وجوده فإن المقتضي يؤثر أثره، وأثر الطاعة هو العدالة.

وأما الشرعية فهو الاستصحاب، وهو يثبت العدالة بواسطتين هما: أصالة عدم الفسق والقول بعدم وجود ضد ثالث بين الفسق والعدالة، والحق هو ضعف الأصل المذكور لضعف مستنده.

وبيان ذلك: أن قاعدة المقتضي والمانع مخدوشة من حيث الكبرى والصغرى. أما الكبرى فلعدم وجود دليل يثبت اعتبارها في الفقه، كما صرح به غير واحد^(١). نعم هي قاعدة عقلية تجري في الطبيعيات والأمور التكوينية، ولا يعلم جريانها في الأمور الشرعية الاعتبارية، وذلك لأن الملاكات الطبيعية

والتكوينية ثابتة لا تتغير بخلاف الملاكات الشرعية فإنها في الغالب مجهولة لنا، والمعلوم منها يتغير باختلاف العناوين والحالات.

وأما الصغرى فلأن لسائل أن يسأل ما المراد من القول بأن الإسلام يقتضي الطاعة؟ هل المراد الاقتضاء الفعلي فيكون باعثاً حقيقياً إليها أم الاقتضاء الشأني، بمعنى أنه يهيئ الاستعداد في نفس المسلم للطاعة؟

والأول منهما غير صحيح؛ لأنه منقوض بعمل الكثير من المسلمين، حيث وقعوا في المعاصي حتى إن الرسول ﷺ سيشكو إلى الله من أمته في الآخرة ويقول: ﴿يَرْبِّ إِنَّا قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾^(١) ويقول الباري عز وجل: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٢) هذا أولاً.

وثانياً: شهادة الوجدان والبرهان على أن المقتضي الفعلي للطاعة هما اختيار المسلم وإرادته، ولطف الله سبحانه به من الترغيب والترهيب والتوفيق لذلك، فإنه لولا الإرادة والبعث الإلهي للعبد تخويفاً أو ترغيباً لم يتحرك العبد في الغالب نحو الطاعات، ومن ذلك يظهر أن المراد من الاقتضاء هو الشأني، وهو لا يجدي لتفسير العدالة أو إحرازها.

وأما أصالة عدم الفسق فهو لا يثبت العدالة موضوعاً؛ لأنه مبتن على عدم وجود ضد ثالث بين العدالة والفسق، وهو غير مسلم أثباتاً وإن أمكن القول به ثبوتاً؛ لأنه يمكن فرض وجود ضد ثالث لهما في عالم الإثبات كما في المسلم في أوائل بلوغه، والكافر في أول إسلامه لشمول قانون الجب للكافر وعدم

١ - سورة الفرقان: الآية ٣٠.

٢ - سورة الروم: الآية ٤١.

صدور ما يوجب عدالته أو فسقه، والمرتكب للمعصية أو المفوّت للواجب في حالة النوم أو الإغماء، فإنه لا فاسق ولا عادل عرفاً وشرعاً؛ لعدم تعمد المعصية، ولذا لم يؤاخذ الشارع بما فعل. هذا أولاً.

وثانياً: على فرض أنه يثبت ذلك فإنه لا يكون حجة هنا؛ لأنه أصل مثبت، فضلاً عن أن الأصل العملي لا يصلح أن يكون دليلاً على تعيين المفهوم؛ لأنه أجنبي عن موضوع البحث، فالتمسك بالأصل هنا يكون من باب إقحام ما يعين الوظيفة العملية عند الشك فيما يعين المفهوم ويعرّف الحقيقة.

الوجه الثالث: أصالة الصحة.

أي أصل الصحة في فعل المسلم وقوله ومعتقدده وهي تقتضي نسبة العدالة إلى كل مسلم ما لم نحرز صدور الفسق منه، وضعفه ظاهر من جهات:

الجهة الأولى: أن أصل الصحة يجري في موارد الشك في صحة العمل الصادر من العبد، وهذا أجنبي عن تعريف مفهوم العدالة وتحديد حقيقتها، فالاستدلال به هنا إقحام موضوع في موضوع آخر يغيّره تمام المغايرة.

الجهة الثانية: أن أصل الصحة - على فرض جريانه هنا - قاصر عن إثبات العدالة، وذلك لأنه يتعلق بالأعمال وليس بالصفات، بداهة أن مورد أصل الصحة هو تصحيح العمل الصادر من العبد إذا شك في صحته من باب التنزيل التعبدية، ولا يثبت أن العبد الذي صدر منه العمل عادل.

الجهة الثالثة: أنه لو صح إثبات العدالة بأصل الصحة هنا لصح إجراء الأصل المذكور في أعمال الكافر، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن هذا الأصل لا يختص بالمسلم، بل يجري حتى في أعمال الكفار، وعلى هذا فإنه لو

صح التمسك بهذا الأصل لإثبات العدالة هنا لا يمكن التمسك به لإثباتها في الكافر، وهو خلاف الضرورة.

هذا فضلاً عن أن إثبات العدالة بهذا الأصل يتوقف على ثبوت ملازمة بين صحة العمل وعدالة العامل، وثبوت ملازمة بين عدم الفسق والعدالة، وضعف الملازمة في الاثنین ظاهر.

الوجه الرابع: العقل.

فإنه لو لم يكتف في تعريف العدالة بالإسلام وعدم ظهور الفسق للزم منه محذوران يبطلهما العقل:

المحذور الأول: العسر والخرج؛ لأن إحراز العدالة بمعنى الملكة ونحوها من تعاريف يستلزم المعاشرة والاطلاع على أحوال الناس وهذا عسر وخرج، بل اختلال نظام.

المحذور الثاني: تعطيل الكثير من الأحكام خصوصاً في البلاد الكبيرة والمدن الكثيرة، وكثرة الحاجة إلى ما يشترط فيه العدالة كالتقليد والصلاة والشهادة ونحوها، وضعفه ظاهر من جهتين:

الجهة الأولى: إذا عرفنا العدالة بمجرد فعل الطاعات واجتناب المحرمات، أو عرفناها بحسن الظاهر لا يلزم منه عسر ولا خرج، نعم قد يلزم ذلك إذا عرفت بالملك وأصحاب هذا القول ينكرونه، وعليه فالإشكال المذكور إن تم فهو يرد على القول الأول لا القول الرابع.

الجهة الثانية: أن العسر والخرج يرتفعان من خلال الآثار أو السؤال من

العارفين. نعم لو كان طريق التحري عنها منحصراً بالمأموم أو القاضي ونحو ذلك لكان فيه عسر و حرج، وأما إثباتها بالطرق الأخرى فلا عسر فيه ولا حرج، وبذلك يظهر أن التحري لا يستلزم تعطيل الأحكام أيضاً، لاسيما مع توفر عناصر الفحص.

و خلاصة ما تقدم: أن هذه الوجوه التي ذكرت لتعريف العدالة بالإسلام مع عدم ظهور الفسق لا تصلح لإثبات المدعى؛ لأنها إما أجنبية عن الموضوع أو ليست بتامة في نفسها، فالإلزام بهذا التعريف بعيد عن التحقيق.

٤ - أدلة القول الخامس

وأما تفسير العدالة بحسن الظاهر فهو اختيار جمع، بل ذكر في الجواهر عن المصاييح نسبته إلى القدماء، وهو مشعر بعدم المخالف فيهم، بل عن حاشية المعالم نقل الإجماع على ذلك في كل مقام اشترطت فيه العدالة^(١)، ويصح هذا التعريف إذا التزمنا بأن حسن الظاهر طريق تعبدى يثبت العدالة بناء على أن ثبوت معناها منحصر بطريق الأدلة التعبدية كالأخبار الشريفة.

وأما إذا التزمنا بأنه طريق عقلائي فإنه يكون كاشفاً عن العدالة لا نفسها؛ لأنه سيكون بمنزلة سائر الأمارات الكاشفة عن الواقع.

وظاهر مقابلة هذا التعريف للملكة يرجح التعبد، إلا أن فهم الفقهاء بل تصريح بعضهم ظاهر في الثاني.

قال في الجواهر: فقول الأصحاب: العدالة حسن الظاهر لا يخلو من

مساحة؛ إذ حسن الظاهر نفسه ليس بعدالة، بل العدالة غيره، وهو طريق إليها، وليست هي الملكة كما يقوله المتأخرون^(١)، وهذا ما يساعده الفهم العرفي أيضاً؛ بداهة أن المنصرف إلى الأذهان من لفظ العدالة في الإمام والشاهد والقاضي ونحوها هو وجود صفة في النفس تبعث صاحبها على فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وهذه الصفة يكشف عنها حسن الظاهر، إلا أنك عرفت أن هذا على خلاف فهم القدماء من المشرعة، بل خلاف ما قد يستفاد من بعض الأخبار، وكيف كان فقد استدل لهذا القول بوجوه:

الوجه الأول: الأخبار المتضاربة الظاهرة في تفسير العدالة بحسن الظاهر. منها: معتبرة يونس بن عبد الرحمن، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^(٢) وهي ظاهرة في وضع كبرى كلية تفيد لزوم الأخذ بظاهر الرجل وعدم السؤال عن باطنه فيما يتعلق بالشهادة، وبضميمة وحدة الملاك الناشئ من فهم عدم الخصوصية أو عدم فهم الخصوصية أو عدم القول بالفصل يثبت ذلك في غير الشهادة أيضاً.

ومجهولية من روى عنه يونس لا يضر بسندها لسببين:

السبب الأول: لما ذكره السيد الأستاذ دام ظله من أن المشايخ الثلاثة رووها في الكتب الأربعة بأسانيد عديدة^(٣).

١ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٩٩.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ١٦، ح ٣٢٤٤.

٣ - بيان الفقه: ج ٣، ص ١٦٧.

السبب الثاني: لأن يونس من أصحاب الإجماع، وقد صحح جمع كل حديث يقع فيه أحدهم. هذا فضلاً عن اعتضاد مضمون الخبر بطائفة كثيرة من الروايات التي تفيد الوثاقة الخبرية فيه.

منها: صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة، فإنها ظاهرة في أن العدالة هو حسن الظاهر، وقد مرت عليك تفصيلاً^(١).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم التي رواها الصدوق عليه السلام بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير»^(٢).

بتقريب: أن ظاهر قوله: «إذا علم منه خير» هو ظهور الصلاح واستقامة القول والعمل، وهو معنى حسن الظاهر.

ومنها: صحيحة عمار بن مروان التي رواها الكليني عليه السلام بإسناده عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار بن مروان، عن الصادق عليه السلام: في رجل يشهد لابنه والابن لأبيه والرجل لامرأته فقال عليه السلام: «لا بأس بذلك إذا كان خيراً»^(٣) وكون عمار بن مروان فطحيّاً لا يضر في السند؛ لأنه من الأجلاء الثقات الذين لا يرد حديثهم.

ومنها: موثق أبي بصير الذي رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً

١ - الفقيه: ج ٣، ص ٢٨، ح ٣٢٨٠؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩١، ح ١.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ٥٤، ح ٣٣١٩.

٣ - الكافي: ج ٧، ص ٣٩٣، ح ٤.

صائناً^(١) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة، بل المتواترة فى المعنى والدلالة فى مجملها على أن حسن ظاهر الرجل عدالته.

والإشكال السندي فى مثلها غير وجيه، وكذا الإشكال الدلالي، وذلك لأن ظهور بعض هذه الأخبار فى كفاية حسن الظاهر فى تفسير العدالة جلي. نعم ربما يمكن الإشكال فيها من جهات أخرى:

الجهة الأولى: أن الاستدلال بها أخص من المدعى؛ لأن غاية ما أثبتته هذه الأخبار هي كفاية حسن الظاهر فى عدالة الشاهد، وأما كفايته فى عدالة غيره يحتاج إلى دليل، وهو مفقود فى المقام، ودعوى وجود وحدة الملاك أو فهم عدم الخصوصية ونحوها لا تصلح لإثبات عمومية الدلالة هنا؛ لأن الملاك غير مفهوم، وفهم عدم الخصوصية مناف للظهور، فإن ظاهر هذه الأخبار أنها فى مقام قبول شهادة الشاهد وليست فى مقام تعريف العدالة، فاحتمال الخصوصية فى الشهادة يصلح أن يكون قرينة تمنع من التعميم.

الجهة الثانية: أن هذه الأخبار مبتلاة بالمعارضة مع الأخبار الأخرى المتضافرة الظاهرة فى تعريف العدالة بالملكة، والأخرى التى تفسرها بالأعمال الخارجية، وقد مر عليك العديد منها، ولا ترجيح فيها من حيث السند والدلالة، فلا مناص من الجمع بينها، والجمع لا يصح إلا إذا تصرّفنا فى مدلول هذه الأخبار، وذلك بأن نحمل حسن الظاهر على أنه طريق كاشف عن العدالة وليس هو ذات العدالة، وهذا الجمع يقتضيه الفهم العرفي، بل متطابق مع ظاهر هذه الأخبار الدالة على أن حسن الظاهر كاشف عن

العدالة لا نفسها.

الجهة الثالثة: أن دلالة هذه الأخبار مخالفة للسيرة التشريعية القائمة على معاملة العدالة معاملة الواقع لا الظاهر، ويشهد لهذا شاهدان:

الشاهد الأول: ذهاب المشهور من الفقهاء قديماً وحديثاً إلى تعريف العدالة بالملكة مع مرورهم بهذه الأخبار وإطلاعهم عليها، ولو فهموا منها كفاية حسن الظاهر فقط لما خالفوها، وهذه المخالفة من قبل الفقهاء تعود لأحد سببين:

أحدهما: ترجيحهم لتلك الروايات المفسرة للعدالة بالملكة وإعراضهم عن هذه الأخبار، والإعراض كاف للإشكال في السند.

ثانيهما: حملهم لدلالة هذه الأخبار على أن حسن الظاهر ليس هو العدالة، بل هو كاشف عنها كما صرح به جمع منهم^(١)، ولعل الوجه في هذا الحمل هو المرتكز في أذهانهم عن معنى العدالة الذي يصلح أن يكون قرينة متصلة توجب حمل هذه الأخبار على خلاف ظاهرها، وفي كلا الحالتين لا يصح الاعتماد على هذه الأخبار.

هذا لكنك قد عرفت أن تضافر هذه الأخبار بل تواترها المعنوي يمنع من إشكالها السندي، فيبقى الخيار الثاني بلا مانع.

الشاهد الثاني: أن الفقهاء متفقون على أن حسن الظاهر لا يفي بشرط العدالة - في العديد من الموارد - إذا أنكشف الخطأ؛ إذ اتفقت الكلمة على

عدم نفوذ حكم القاضي إذا حكم طبقاً لشهادة الشاهد ظاناً بعدالته المستندة إلى حسن ظاهره ثم انكشف فسقه، كما اتفقت الكلمة على عدم براءة ذمة المتخاصمين، ومثله يقال فيما إذا قلد الفقيه ظاناً بعدالته ثم انكشف الخلاف^(١).

والخلاصة: أن اتفاق الفقهاء على عدم الإجزاء وبراءة الذمة في الموارد التي يشترط فيها العدالة - وينكشف الخلاف - يكشف عن أن العدالة ليست هي حسن الظاهر، بل هي أكثر من ذلك كالمملكة أو المداومة على فعل الواجبات وترك المعاصي - مثلاً -.

والحاصل: أن دلالة الأخبار المباركة قاصرة عن تعريف العدالة عموماً بحسن الظاهر. نعم القدر المتيقن من دلالتها هي الشهادة، وأما التوسعة إلى غيرها فيحتاج إلى دليل، ولو فرضنا شمولها لغير الشهادة فإن معارضتها بالأخبار الأخرى توجب علينا حمل حسن الظاهر على الكاشف عن العدالة لا نفسها.

الوجه الثاني: فهم المشرعة، فإن المستفاد من كلماتهم أن العدالة عندهم حسن الظاهر، وبواسطة واحدة من الضمائم الثلاث المتقدمة^(٢) يمكن تعميم الدلالة إلى مختلف الأبواب الفقهية.

ومن الواضح أن فهم المشرعة كاشف عن الارتكاز عندهم، وهو حجة، ويشهد له شاهدان:

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٥)؛ ص ٣٢، المسألة (٣٧).

٢ - أي وحدة الملاك، وفهم عدم الخصوصية، وعدم القول بالفصل.

الشاهد الأول: حكمهم بصحة الصلاة فيما لو ظهر فسق الإمام، وهذا لا يتطابق إلا مع تفسير العدالة بحسن الظاهر.

وتوضيح ذلك: أن القاعدة الأصولية المتفق عليها بينهم تقضي بأن الألفاظ تحمل على معانيها الواقعية لا المتصورة أو الموهومة، وعلى هذا تحمل الأدلة الشرعية القاضية باشتراط العدالة في الإمام، إلا أن حكم الفقهاء بصحة الصلاة حتى إذا انكشف فسق الإمام فيما بعد يكشف بالكشف الإتي عن وجود ارتكاز عندهم أو جب الالتزام بهذا الحكم مع أنه على خلاف القاعدة، وهذا الارتكاز يوجب انصراف سائر الأدلة الظاهرة في غير حسن الظاهر عليه؛ لأنه يشكل قرينة لبية متصلة توجب انصراف اللفظ إليها.

الشاهد الثاني: ذهاب المشهور من الأعلام إلى تقديم الجارح من علماء الرجال ونحوهم على المعدل عند التعارض، فإن هذا يتوافق مع تفسير العدالة بحسن الظاهر لا غير، والوجه في التقديم هو الوثوق والاطمئنان بالجرح باعتبار أن المعدل ينفي العلم بصدور ما يدل على الفسق، وهذا أمر يمكن أن يتركه عموم الناس، بينما الجارح يشهد برؤية ما يوجب الفسق منه، وهذا ما لا يتحقق إلا للمطلع على أحواله وخصوصياته.

والحاصل: أن تقديم الفقهاء لقول الجارح على المعدل يكشف عن أن العدالة عندهم هي حسن الظاهر لا غير؛ إذ لو كان معناها عندهم غير هذا لوجب القول بتعارض القولين والعمل فيهما بمقتضى قواعد التعارض من القول بالتساقط على ما هو المعروف، أو القول بالتخير كما قاله بعضهم، وذلك لأن الخلاف يرجع إلى العدالة بمعناها الواقعي لا حسن الظاهر ولازمه وقوع التعارض بين العدالة الواقعية والفسق الواقعي؛ بداهة أن

الواقع واحد لا يتبدل ولا يتغير، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح إلا أنهم رجحوا قول الجارح، ولولا أنهم فهموا من العدالة حسن الظاهر لما رجحوه، فتأمل.

ويمكن المناقشة فيه من جهات:

الجهة الأولى: عدم تسليم وجود فهم من المتشعة يوجب حمل العدالة على حسن الظاهر، بل قد عرفت من مناقشة الوجه الأول أن دعوى وجود السيرة على خلافه قائمة، وعلى فرض وجود هكذا فهم في الشاهدين المذكورين - بناء على تماميته - فإنه يقتصر فيه عليهما، ولا يفيد تعريفاً عاماً للعدالة ينطبق على جميع الموارد، وعلى فرض الشك فيه فإن هذا الفهم دليل لبي، وهو قاصر عن العموم، فيقتصر فيه على القدر المتيقن منه، وهو ما علم بوجوده فيه كالشاهدين المذكورين - مثلاً - .

والحاصل: أن هذا الدليل على فرض صحته أخص من المدعى.

الجهة الثانية: أن الشاهد الأول الذي استند إليه هذا الفهم لا يثبت المدعى، وذلك لأن حكم الفقهاء بصحة الصلاة لا يرجع إلى تعريفهم للعدالة بحسن الظاهر، بل لوجود الأدلة الخاصة التي تنص على صحة الصلاة في هذه الصورة، كقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(١) ونحوها، وعليه فإن الشاهد المذكور يكون أجنبياً عن موضوع البحث.

الجهة الثالثة: أن الشاهد الثاني الذي استند إليه هذا الفهم غير مسلم من حيث الصغرى، وذلك لعدم وجود دليل معتبر يثبت ترجيح الجارح على

١ - الوسائل: ج ٦، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٩١، ح ٥.

المعدل، إذ لم يرد ذلك في آية أو رواية، ولم يقم عليه إجماع أو دليل عقلي، وما ليس بمعتبر في نفسه لا يعقل أن يعطي الاعتبار لغيره. هذا أولاً.

وثانياً: على فرض ثبوت هذا الشاهد فإنه أجنبي عن موضوع البحث، وذلك لأن ترجيح قول الجراح أصل عام يجري في مقام العمل لا في مقام تعيين المفهوم.

ولو سلمنا فيه هنا - جديلاً - فإنه على خلاف المطلوب أدل، وذلك لأن ترجيح قول الجراح يدل على أن العدالة ليست بمجرد حسن الظاهر، بل هي الملكة ونحوها، ولذا لا يؤخذ بقول المعدل المعتمد على حسن الظاهر، ويؤخذ بقول الجراح؛ لأنه مطلع على الواقع.

الجهة الرابعة: أن الدليل المذكور إن تم فإنه لا يثبت شيئاً هنا؛ لأنه استدلال بالأعم.

وتوضيح ذلك: أن هذا الدليل ربما ينفي تعريف العدالة بالملكة، إلا أنه لا ينفي تعريفها بالإسلام مع عدم ظهور الفسق، أو اجتناب الكبائر ونحوها، بل إنه كما يصلح أن يكون دليلاً لتعريف العدالة بحسن الظاهر يصلح أن يكون دليلاً على تعريفها بالإسلام مع عدم ظهور الفسق، ومن الواضح أن الاستدلال بالأعم لا يثبت الأخص.

الوجه الثالث: عقلي.

وخلاصته: أن تفسير العدالة بغير حسن الظاهر يوجب التكليف بغير المقدور في العديد من الموارد، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان ذلك: أن الأحكام الكثيرة التي علقها الشرع على العدالة كالتعليد، والإلتزام في الصلاة وقبول شهادة الشاهد ونحوها إذا علقها على العدالة الواقعية (كالملكة) استلزم تعليقها على أمر غير مقدور للمكلفين، وذلك لعدم وجود طريق يوصلهم إلى العدالة الواقعية غالباً، فلامناص من حملها على العدالة الظاهرية، وهو حسن الظاهر، وهذا ما تشهد به الروايات المتقدمة التي جعلت العدالة تدور مدار الظاهر لا الواقع وكشف أسرار القلوب.

ويمكن المناقشة فيه من جهات:

الجهة الأولى: أنه لا توجد ملازمة بين الدليل المذكور وثبوت تعريف العدالة بحسن الظاهر، وذلك لوجود تعاريف أخرى (كالإسلام مع عدم ظهور الفسق) يمكن حمل التعريف عليها إذا تعذرت العدالة الواقعية، فنفي العدالة الواقعية بسبب استلزامها التكليف بغير المقدور لا يثبت أن العدالة هي حسن الظاهر؛ لإمكان حملها على الإسلام مع عدم ظهور الفسق وغيره من التعاريف، فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بالأعم على الأخص، وهو باطل بالضرورة.

الجهة الثانية: أنه لا مانع في نظر العقل من تكليف الشرع بالعدالة الواقعية أولاً وبالذات، فإذا تعذرت يكلف بالعدالة الظاهرية ثانياً وبالعرض، وهذا ما جرت عليه سيرة الشرع في الكثير من أحكامه، بل اتفقت الكلمة بين الفقهاء والأصوليين على أن الأصل في الأحكام الشرعية هو الواقع، فإذا تعذر إدراكه يؤخذ بالأحكام الظاهرية في مقام العمل؛ لإجزاء هذه الأحكام الظاهرية عن الواقعية ونهوضها بأكثر مصالحها على ما حقق في الأصول.

وهنا أيضاً يمكن القول بان الأحكام المعلقة على العدالة لوحظ فيها الجهة الواقعية، فإذا تعذر إدراكها فإنه يكتفى فيها بالعدالة الظاهرية، وهذا تكليف بالمقدور لا بغير المقدور.

الجهة الثالثة: أن التكليف بالعدالة الواقعية - على فرض عدم وجود البديل الظاهري عنها - لا يستلزم تكليفاً بغير المقدور؛ لأن الشرع جعل لها طرقاً كاشفة عنها من قبيل اجتناب الكبائر، وترك الصغائر، وإتيان الواجبات، وحسن الظاهر ونحوها، والوصول بواسطة هذه الطرق مقدور لدى عموم الناس، والمقدور بواسطة مقدور.

والحاصل: أنه لا مانع من أخذ العدالة الواقعية - أي الملكة في لسان الأدلة الشرعية - ولا يلزم منها تكليف بغير المقدور لأنه إذا تعذر معرفتها في نفسها فإنه لا يتعذر معرفتها عبر طرقها وآثارها، كما هو الحال في سائر الصفات النفسية. وبهذا يتضح أن تعريف العدالة بحسن الظاهر لا يستند إلى وجه معتبر، وما ذكر له من الوجوه مخدوشة إما من حيث الكبرى أو من حيث الصغرى.

٥- الجمع بين الأقوال والأدلة

لعل التحقيق يستدعي الجمع بين الأقوال والأدلة بما يرفع النزاع، ويحقق للعدالة مفهوماً يمكن أن يكون مشتركاً في جميع الموارد، وتفصيل ذلك يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن العدالة بحسب مفهومها العرفي والشرعي حقيقة مشككة لا متواطية، فلذا تكون ذات مراتب متفاوتة في الشدة والضعف لعل

أدناها هو الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وأوسطها هو الإتيان بالواجبات واجتناب المحرمات، وأعلاها الملكة الراسخة فى النفس، والباعثة على ملازمة التقوى والورع عن المحارم.

المقدمة الثانية: أن العدالة وإن أخذت شرطاً فى جملة من الموارد كالتقليد فى الفتيا والحكومة فى المصالح العامة والقضاء وإمامة الصلاة والشهادة ونحوها إلا أنها لم تؤخذ بمفهومها العام وفى رتبة واحدة فى جميع هذه الموارد، وإنما لوحظ فى كل مورد رتبة من مراتبها، وهذا ما تقتضيه حكمة الشرع؛ لأن اشتراط العدالة فى رتبة الملكة فى الشاهد قد ينقض غرض القضاء، وربما يبطل الحقوق، وذلك لتعذر وجود ملكة العدالة فى أكثر الناس، فلذا اكتفى الشرع فى الشهادة بالمشاهدة الحسية وعدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر مثلاً، وفى مقابل هذا فإن اشتراط العدالة فى مرجع التقليد الذى يتولى المصالح العامة فى رتبة الإسلام مع عدم ظهور الفسق، أو مجرد اجتناب الكبائر ونحوها من مراتب دانية يبطل غرض التقليد وتنصيب الفقيه ولياً على الناس فى زمان الغيبة، وذلك لتوقف جملة من المهام والمصالح العامة التى لا يمكن الركون فيها إلا إلى من ترسخت العدالة فى نفسه، وصار الورع والتقوى ملازمين له.

والخلاصة: أن حكمة الشرع تقضى أن لا يأخذ الشرع العدالة بمعنى واحد فى جميع هذه الموارد من دون ملاحظة أهمية المورد والآثار المترتبة عليه، وهذا ما يتوافق مع الطريقة العقلائية فى مقام التنجيز والإعذار؛ بداهة أنهم لا يكتفون بحسن الظاهر فقط فى منصب السلطة أو التأمين على المصالح العامة ما لم يتحروا عن حقيقة شخصيته فى الأمانة والوثاقة ونزاهة الأخلاق، فإذا وجدوا خللاً واقعياً فى ذلك عزلوه عن المناصب الكبيرة والمسؤوليات

الخطيرة، بخلاف المناصب البسيطة أو العادية فإنهم يكتفون فيها بحسن الظاهر وعدم ظهور ما ينافي الوثاقة والأمانة ونحو ذلك، وهذه مسألة يشهد بها الوجدان في العرف العقلائي، ويؤيدها العقل أيضاً من جهة حكمه بلزوم وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وحكمه بقبح التخلف عن هذا القانون إفراطاً أو تفريطاً.

والحاصل: أن العدالة التي لوحظت شرطاً في جملة من الأحكام لم تؤخذ بمرتبة واحدة، بل لوحظ في كل حكم ما يناسبه من مراتب العدالة.

المقدمة الثالثة: أن عبارة الملكة لم ترد في آية أو رواية ولا في أكثر عبارات المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء، كما يظهر من المقنعة والنهاية والسرائر والشرائع وغيرها^(١).

ويبدو أنها مصطلح جديد أخذ في كلمات بعض الفقهاء من متأخري المتأخرين والمعاصرين، وقد مرت عليك عبارة العروة وحواشيها^(٢)، لكن كلمات المتقدمين ظاهرة في أنهم وإن لم يعبروا عن العدالة بالملكة إلا أنهم ذكروا خصوصياتها وصفاتها، فبدلنا على أن مراد الجميع واحد، وبه يرتفع الخلاف بين القول الأول والثاني والثالث، ففي المقنعة قال: العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله عز وجل^(٣)، والعبارة ظاهرة في

١ - المقنعة: ص ٧٢٥؛ النهاية: ج ٢، ص ٥٢؛ السرائر: ج ٢، ص ١١٧؛ الشرائع: ج ٤، ص ٣١٥؛ المختلف: ج ٨، ص ٤٨١.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦-٢٧، مسألة (٢٣).

٣ - المقنعة: ص ٧٢٥.

الملكة، وقريب منه قاله الشيخ رحمته الله في النهاية^(١) وابن إدريس رحمته الله في السرائر مع بعض التفصيل^(٢)، وفي الشرائع قال: ويدخل في ضمن العدالة اشتراط الأمانة والمحافظة على فعل الواجبات^(٣)، وفي نهاية العلامة رحمته الله: لو كان فسقه خفياً وهو عدل في الظاهر فالأقرب أنه لا يجوز للعارف بحاله الاتهام به؛ لأنه ظالم عنده^(٤)، وهذا لا يصح إلا إذا حملنا العدالة على معناها الواقعي. نعم في الدروس عبر بما هو قريب من معنى الملكة فقال: هي هيئة نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة، بحيث لا يهيم بالكبائر، ولا يصير على الصغائر^(٥). نعم في كشف الغطاء عبر عنها بالملكة صريحاً، ووصفها بالقدسية^(٦).

والنتيجة أنه لا بد وأن نأخذ العدالة بمعنى الملكة الراسخة في رتبها العالية كشرط في الفقيه المرجع الذي يراد الرجوع إليه في المصالح العامة، أو القاضي العام الذي يفصل في مختلف المنازعات والحقوق العامة والخاصة؛ لأن هذا هو الذي يناسب هذا المقام ومكانته في الدين والدنيا، وأما العدالة بمعنى فعل الواجبات واجتناب المحرمات فلا مانع من جعلها شرطاً في مثل إمام الصلاة والشهادة - مثلاً - والسبب في ذلك يعود لوجوه:

الوجه الأول: النصوص الشرعية الدالة على أن الفقيه هو وكيل الإمام

١ - انظر النهاية: ج ٢، ص ٦٨.

٢ - انظر السرائر: ج ٢، ص ١١٧.

٣ - شرائع الإسلام: القسم الرابع، ص ٣١٥.

٤ - نهاية الأحكام: ج ٢، ص ١٤٠.

٥ - الدروس الشرعية: ج ٢، ص ١٢٥.

٦ - انظر كشف الغطاء: ج ٣، ص ٣١٨.

المعصوم عليه السلام والنائب عنه في زمان الغيبة، وأن مكانته في المجتمع كمكانة الإمام، له سلطة الحكم والقضاء والإفتاء وإدارة الشؤون العامة، وقد أعطاه الشرع هذه السلطة بالتعبد الشرعي، وجعله حجة على الناس، ومنع من الرد عليه، واعتبر الرد عليه - في الرتبة الطولية - بمنزلة الرد على الله تعالى، ونكتفي في إثبات ذلك بشاهدين:

الشاهد الأول: قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) وهو ظاهر كالصريح في أن الظالم لا يناله عهد من الله سبحانه، والمراد من العهد الإمامة باتفاق أكثر المفسرين^(٢)، وإطلاقها يشمل الإمامة غير المعصومة أيضاً، وحيث إن المورد لا يخصص الوارد تدل الآية على شرط العدالة بمعنى الملكة في غير المعصوم من جهة مفهوم الوصف.

وتقريب ذلك: أن وصف الظلم يحمل على معناه الحقيقي؛ لأن الأصل في الألفاظ هي الحقيقة، فيشمل الظلم الواقعي والظاهري معاً، وعليه فتدل الآية على أن المتلبس بالظلم حقيقة لا يناله عهد الإمامة، فتدل بمفهوم الوصف على إمامة العادل حقيقة، وهو من اتصف بالملكة.

وربما يشكل على الاستدلال بإشكالين:

الأشكال الأول: إن الاستدلال استند إلى مفهوم الوصف وهو غير حجة عند الأكثر، والجواب، أن النزاع في حجية مفهوم الوصف وعدمه ليس كبروياً بل صغروبياً، بمعنى أن النزاع الواقع بينهم ليس في أن مفهوم الوصف

١ - سورة البقرة: الآية ١٢٤.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٣٧٧؛ تفسير الرازي: ج ٢، ص ٤٢؛ تفسير القرطبي: ج ٢، ص ٥٢٠، تفسير الآية المزبورة.

بعد وجوده هل هو حجة أم لا؟ وإنما النزاع في أن الوصف له مفهوم أم لا؟ إذ لا نزاع بينهم في أن المفهوم إن كان موجوداً كان حجة.

وعليه فإنه إذ ثبت وجود المفهوم كان متبعاً بلا ريب، وفيما نحن فيه لا إشكال في وجود المفهوم لظهور الآية في أن نفي العهد عن الظالمين ملازم عرفاً لثبوته لغير الظالمين، ولذا اتفقت كلمة الجميع على حصر الإمامة بالعدل استناداً إلى هذه الآية^(١). هذا فضلاً عن إمكان القول بحجية مفهوم الوصف على ما حققناه في الأصول.

الإشكال الثاني: أن دلالة الآية على إمامة العدل تتوقف على نفي وجود ضد ثالث بين الفسق والعدالة، وقد أشكلتم سابقاً على هذا وقلتم بوجود ضد ثالث بينهما.

وهذا فيما نحن فيه متين، وذلك لأن الآية ناظرة إلى الدلالة الثبوتية لا الإثباتية، وقد قلنا سابقاً أن العدالة والفسق ضدان لا ثالث بينهما ثبوتاً وإن أمكن إيجاد ضد ثالث لهما إثباتاً. هذا أولاً.

وثانياً: لأن مناسبة الحكم والموضوع في مسألة تولي الإمامة يقتضي نفي الضد الثالث؛ إذ لا توجد حالة متوسطة بين الفسق والعدالة في الأئمة والسلاطين.

وثالثاً: أن القول بوجود ضد ثالث بين الفسق والعدالة لا يلزم وجوده بين الظلم والعدالة، والظاهر عدم وجود ضد ثالث بينهما ثبوتاً وإثباتاً، فيخرج الإشكال عن موضع البحث، فتأمل.

١ - انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٣٧٧؛ تفسير الرازي: ج ٢، ص ٤٢؛ تفسير القرطبي: ج ٢، ص ٥٢٠، تفسير الآية المزبورة.

والشاهد الثاني: الروايات الشريفة كالتوقيع المبارك الذي ورد بطرق متعددة عن إسحاق بن يعقوب عن صاحب عجل الله تعالى فرجه الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(١).

ومقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام في الرجوع إلى العالم بحلالهم وحرامهم، حيث قال: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»^(٢) وقد تقدم البحث مفصلاً في هذه الروايات من حيث الدلالة والسند بما يغني عن مزيد البيان هنا.

والحاصل: أن الآيات والروايات تدل دلالة ظاهرة وربما صريحة في أن العدالة المأخوذة كشرط في الفقيه في أعلى درجاتها وهي الملكة الراسخة القوية؛ نظراً لدور الفقيه في الأمة ومكانته المعنوية في الإسلام، ولعل المشهور الذين ذهبوا إلى تفسير العدالة بالملكة نظروا إلى هذا الجانب، بخلاف المعاني الأخرى، بل ذهب جمع منهم الشيخ الأعظم عليه السلام على ما حكي إلى لزوم التفكيك في معاني العدالة وحملها في كل باب على المعنى المناسب له^(٣).

الوجه الثاني: السيرة التشريعية، فإنها قائمة على عدم الاكتفاء في عدالة الفقيه المرجع بالعدالة الظاهرية، بل يشترطون فيه العدالة الواقعية، ولذا تجدهم يتحرون عن خصوصيات الفقيه وصفاته النفسية في مختلف القضايا

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

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

٣ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٦٣؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٤٤.

حتى يطمئنوا فى الرجوع إليه، وهذا أمر يتوافق مع الطريقة العقلائية فى الأمور الخطيرة؛ بداهة أن الرجوع إلى الفقيه ملازم للتعبد والتدين بالدين الذى تترتب عليه شؤون الدماء والفروج وشؤون الآخرة، وهذا ما لا يمكن التهاون فى شرط العدالة فيه.

والظاهر أن هذه السيرة التشريعية متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، بل قد عرفت ورود النصوص المتضاربة الدالة على اشتراط العدالة بمعنى الملكة، والتي تصلح أن تكون ممضية لهذه السيرة، نظير رواية العسكري عليه السلام المتقدمة التي نصت على تقليد الفقيه الصائن لنفسه المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه^(١)، والظاهرة بل الصريحة فى العدالة الواقعية، فتدل على أن العدالة عندهم هنا هي الملكة.

ومن مجموع هذه الكلمات نتوصل إلى أن العدالة عند الجميع معناها الصفة النفسية الراسخة، وعلى هذا يحمل القول الرابع والخامس على أن حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق ليس تعريفاً ماهوياً للعدالة، بل تعريفاً بالآثار والخصوصيات، بل ظاهرهما أنهما ليسا قولين فى العدالة، وإنما هما طريقتان لها، ولذا ذكر جماعة منهم الشهيد عليه السلام فى الذكرى والدروس والمحقق الكركي وصاحب الجواهر وصاحب العروة ومن تبعه هذين القولين أو أحدهما فى عنوان ما تعرف به العدالة^(٢) بل هذا ما يستفاد من صحيحة ابن أبي يعفور

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

٢ - الذكرى: ص ٢٣٠؛ الدروس: ج ٢، ص ١٢٥؛ جامع المقاصد: ج ٢، ص ٣٧٢؛ الجواهر: ج ١٣، ص ٢٩٠؛ انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، مسألة (٢٣).

التي هي عمدة الأدلة^(١)؛ لأنها ظاهرة في وضع العلامات التي تعرف بها العدالة، وبذلك يرتفع الاختلاف بين الأقوال المتعددة لإمكان إرجاعها إلى معنى واحد وإن اختلف في المراتب والدرجات.

الوجه الثالث: حكم العقل.

وتقريره: أن الإنسان فاعل بالقصد والاختيار، ولا يعقل أن يصدر منه فعل مقصود من دون ميل وشوق وعزم عليه كما حققه علماء المعقول، وعلى هذا فإن أفعال الإنسان القصدية منبعثة عن كيف النفساني، ولذا تكتسب الأفعال خصوصياتها وآثارها من القصد والدواعي النفسية، كما يكتسب الإنسان صفات أفعاله إذا صدرت منه بقصد وميل وعزم، فلا يقال للإنسان شجاع إلا إذا عمل ما يدل على الشجاعة بقصد وإرادة، وكذا لا يقال له كريم أو حلیم أو جبان إلا إذا فعل ما يصفه بهذه الأوصاف بداع وقصد.

فعلة فعل الإنسان وحقيقة صفاته تنشأ من نفسه ومن صفاته النفسية؛ لأن النفس هي علة حركات البدن ودوافعها الحقيقية.

والعرف لا يطلق صفة الشجاعة على أحد فيسميه شجاعاً ما لم يتلبس بهذه الصفة بنحو دائم أو غالب، وكذا لا يسمي الكريم ولا الحلیم ولا الجبان إلا إذا ظهرت هذه الصفات في أفعاله وتصرفاته بنحو دائم أو مستمر، ولا شك في أن الأفعال الشجاعة المستمرة من الإنسان تكشف عن وجود صفة راسخة في نفسه، بحيث لا تفارقه فتظهر مرة وتزول مرات، فإذا أخذت الشجاعة مثلاً في لسان الدليل كما لو قال المولى: «أكرم الشجاع» لا يحمل

١ - الفقيه: ج ٣، ص ٢٨، ح ٣٢٨٠؛ الوسائل: ج ٢٧، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٢، ح ١.

هذا اللفظ عرفاً إلّا على من كانت صفته الراسخة هي الشجاعة. يشهد لهذا التبادر وصحة السلب عن غيره، ولا أحد يشك في أن الشجاعة والجبين ونحوهما من الملكات وتختلف في الشدة والضعف من شخص لآخر ومن حالة لأخرى.

والعدالة هي الأخرى من هذه الصفات النفسانية، وتنطبق عليها ما ينطبق على الشجاعة من الأحكام والخصوصيات؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فلذا لا مناص من تعريفها بالصفة النفسية الراسخة، وهي ما عبروا عنه بالملكة، بل ما يفعله الإنسان من الطاعات واجتناب المعاصي تدل على وجود ملكة راسخة فيه بشكل أقوى، وذلك لأن مثل الشجاعة والكرم والجبين غالباً ما تنشأ من طبع الإنسان لا تطبعه، بخلاف العدالة فإنها غالباً ما تكون بالتطبع والتهديب لا بالطبع؛ بداهة أن الإنسان بطبعه البشري يميل إلى اللذات ودفع الآلام، وحب الدنيا وإغراء الشيطان يسوقانه في كثير من الأحيان إلى المعصية، فإذا لوحظ في الإنسان ما يدل على خلاف هذا كشف عن رسوخ العدالة والتقوى فيه.

وهذا ما لا ينبغي أن يختلف عليه أحد؛ لأنه أمر يشهد به الوجدان والضرورة، بل هو ما يستفاد من متصافر الأدلة من الآيات والروايات وطريقة أهل الورع والدين.

ومن ذلك نستنتج: أن العدالة في مفهومها الماهوي هي صفة نفسية باعثة على التقوى والعمل الصالح، وهي من مقولة الكيف النفساني كسائر الصفات النفسية، إلّا أنها من حيث وجودها الخارجي لا بد وأن تتلبس بأفعال عديدة منها حسن الظاهر في الطاعات واجتناب المعاصي، ومنها

اجتناب الكبائر ونحوها من أفعال تكشف عن هذه الصفة النفسية، والذي أخذ في لسان الأدلة من العدالة هو الوجود الخارجي لا المفهوم الذهني كما هو واضح.

وعليه فلا مناص من ملاحظة الصفة النفسية وأفعالها. نعم تختلف النفوس في اتصافها بهذه الملكة من حيث الرسوخ وعدمه، وهذا الاختلاف لاحظه الشرع، وأخذه بنظر الاعتبار في أحكامه، فاشتراط العدالة في الفقيه بدرجتها العالية؛ لما عرفت من الوجوه أخذها وفي الشاهد في مرتبتها الدانية، وفي إمامة الصلاة أخذها في مرتبتها المتوسطة، وهذا ما تضمنته طوائف الأخبار المتقدمة، وهو ما يقتضيه الجمع الدلالي بينها، ويساعد عليه الفهم العرفي، فإن العرف لا يرى العدالة مجرد الصفة النفسية بلا إتيان للواجبات واجتناب للمحرمات، ولذا لا يسمى من اتصف بالملكة ولم يفعل ما يدل على وجودها بأنه عادل، كما لا يسمى من فعل الواجبات مثلاً بلا ميل ورغبة منه بأنه عادل بدرجة الملكة. يشهد لهذا شاهدان هما التبادر وصحة السلب.

والحاصل: أن العدالة في معناها العام هي الملكة الظاهرة في الأفعال من قبيل الإتيان بالطاعات واجتناب المعاصي، وقد لوحظ لدى أخذها شرطاً في بعض الأحكام اختلاف المراتب وتفاوت الدرجات، فالعدالة التي تصح معها الشهادة وإمامة الصلاة وغير ذلك هي أن يكون الشخص مسلماً حسن الظاهر غير ظاهر الفسق، وأما في التقليد والقضاء فهي الملكة الراسخة الباعثة على ملازمة التقوى والطاعة واجتناب المعصية خوفاً من الله سبحانه، وهذا ما يظهر من كلمات جمع من الأعظم.

ففي البحار بعد استعراض الأقوال والشواهد في العدالة قال: من تأمل

في عادة الأعصار السابقة - في مواظبتهم على الجماعات، وترغيب الشارع في ذلك، وإشهادهم على البيوع والإجازات وسائر المعاملات وسنن الحكام في قبول الشهادات والأمراء الذين عينهم النبي ﷺ وأمير المؤمنين والحسن ﷺ لذلك، ولما هو أعظم منه - لا ينبغي أن يرتاب في فسحة الأمر في العدالة في مقامين، ولو كان التضييق الذي بنوا عليه الأمر في تلك الأعصار، وجعلوا العدالة تلو العصمة حقاً لما كان يكاد يوجد في البلاد العظيمة رجلاً يتصفان بها، ولو وجد فرضاً كيف يتحملان جميع عقود المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وإمامتهم؟ فيلزم تعطيل السنن والأحكام، وصار ذلك سبباً لتشكيك الشيطان أكثر الخلق في هذه الأزمنة، ثم نقل عن الشهيد الثاني رحمته الله ما يقرب من هذا المعنى^(١)، وقريب منه ذكره كاشف الغطاء والشيخ الأعظم رحمته الله والسيد الأستاذ دام ظله^(٢).

فيتحصل من كل ما تقدم: أن العدالة ليست هي الملكة وحدها، ولا الأفعال الطيبة من الإتيان بالواجبات أو اجتناب المحرمات وحدها، بل هي كلاهما معاً، كما أنها لم تؤخذ برتبة واحدة في جميع الأحكام المشروطة بها، بل أخذت في كل حكم بمرتبة مناسبة، والمعيار في تحديد ما يناسب الأحكام من المراتب هو الأدلة الخاصة وفهم المشرعة كما عرفت مما تقدم، لكن ربما يشكل على هذه النتيجة بإشكالات أهمها اثنان:

الإشكال الأول: أن تعريف العدالة بالحقيقة ذات المراتب مبني على الجمع بين الأدلة والأقوال، وهو جمع تبرعي مبني على الاستحسان العقلي، وذلك

١ - انظر البحار: ج ٨٥، ص ٣٢.

٢ - كشف الغطاء: ج ٣، ص ٣١٨؛ رسائل فقهية: ص ٢٧؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٤٦.

لعدم وجود ما يؤيده من الشواهد الشرعية؛ إذ لم يرد في الأخبار ما يدل على أن العدالة لها مراتب، وكل مرتبة أخذت شرطاً لما يناسبها من الأحكام، والجمع التبرعي لا اعتبار له.

ويمكن الجواب عنه من جهات:

الجهة الأولى: أن دعوى عدم وجود الشاهد الشرعي على هذا الجمع بلا دليل؛ لأنها لا تستند إلى استقراء تام، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، ولعلنا نعر على أكثر من شاهد يدل على أن العدالة لها مراتب، ولذا لم يستبعد السيد الأستاذ دام ظله وجود هكذا شاهد لو تم فحص كامل^(١).

بل الروايات المتقدمة التي استدلت بها على الأقوال المتعددة لا تخلو من إشارات قد تدل على تفاوت المراتب والدرجات فيها، كصحيحة علقمة^(٢) ورواية الصدوق عليه السلام المروية في الخصال^(٣).

الجهة الثانية: أن الضابطة في صحة الجمع هو العرف، كما اتفقت على هذا كلمة الفقهاء والأصوليين، وعليه فإذا كان الجمع المذكور متوافقاً مع فهم العرف كان هذا الفهم هو الشاهد الشرعي لصحة الجمع؛ لأن الشرع لا يخالف طريقة العقلاء في المحاورات، بل أقرها وأمضاها.

والعرف لا يرى تعارضاً بين الروايات المثبتة للأحكام، بل يحملها على تفاوت الفضل والرتبة لاتفاقهم على عدم التعارض بين الأدلة المثبتة، وإنما

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٥١.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧: الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٥، ح ١٣.

٣ - انظر الخصال: ج ١، ص ٢٠٨، ح ٢٨.

التعارض بين الإثبات والنفي، ولذا قالوا بالتخصيص في مورد الثاني لا الإثبات، وكذا التقييد، وأما في غيره فحملوا الخاص أو المقيّد على أفضل المراتب وأكملها، وهذا ما قامت عليه طريقة الفقهاء في الجمع في الأبواب المختلفة من الفقه استناداً إلى هذا الفهم العرفي كما لا يخفى على المتتبع.

الجهة الثالثة: ان تفاوت العدالة بالدرجات والمراتب أمر قامت عليه الضرورة ويشهد به الوجدان؛ لأنها من الصفات النفسانية، ولا خلاف في أن الصفات النفسانية ليست على رتبة واحدة، وإنما تتفاوت في الشدة والضعف، كالشجاعة والجبن والكرم والبخل والرحمة والقسوة.

ومن الواضح أن الألفاظ الشرعية تحمل على معانيها الواقعية إلا إذا تصرّف الشارع فيها توسيعاً أو تضيقاً، ولم يثبت ما يدل على أن الشارع تصرف في معنى العدالة أو أخذها في رتبة واحدة، وعلى هذا تحمل على حقيقتها الأصلية وهي متفاوتة، وحيث إن أهمية العدالة في الأحكام متفاوتة أيضاً فلا مناص من ملاحظتها في كل حكم بما يناسبه، ففي الفقه لوحظت في أعلى الدرجات، وفي الشهادة في أدناها، لأن مكانة الفقيه في دنيا الناس ودينهم تتطلب أعلى درجات التدين والورع والتقوى، بينما في الشاهد يكتفى بالشهادة الحسية والوثاقة مع عدم ظهور الفسق لعدم الحاجة إلى أكثر من هذا في إثبات الحقوق، لاسيما في الحقوق غير الخطيرة، وأما فيها فينبغي مراعاة ما هو أقوى رتبة من ذلك وهكذا.

فيتحصل: أن الإشكال المذكور مردود في نفسه؛ لأنه مبني على دعوى عدم وجود الشاهد على الجمع الدلالي، وقد عرفت وجوده.

الإشكال الثاني: أن تفسير العدالة بالملكة يتنافى مع إجماع الفقهاء من جهتين:

الجهة الأولى: إجماعهم المحكي على زوال العدالة بفعل الكبيرة أو الإصرار على الصغيرة أو ارتكاب منافيات المروءة منضماً إليهما أو بمفرده.

الجهة الثانية: إجماعهم على عود العدالة بالتوبة والاستغفار^(١)، فلو كانت العدالة هي الملكة لما أمكن زوالها بمجرد ارتكاب كبيرة واحدة؛ لأن الملكات صفات راسخة في النفس، كما أنها لو زالت لا يمكن عودها بمجرد التوبة والاستغفار؛ لأن الصفة الراسخة لا تحصل في النفس إلا بعد رياضة ومجاهدة طويلة وشاقة، وعلى هذا فإن هذين الإجماعين يكشفان عن أن العدالة عند المتشرعة ليست هي الملكة، بل هي فعل الطاعات واجتناب المعاصي، فيخرج التعريف موضوعاً عن مدار بحث الفقهاء.

والجواب عنه يتم من وجهين:

الوجه الأول: أن ارتكاب معصية واحدة لا توجب زوال الملكة حقيقة، إلا أنها تزيل العدالة حكماً، كما أن التوبة لا تعيدها حقيقة بل حكماً، ويمكن توضيح ذلك ببيانين:

البيان الأول: أن الشرع وإن اشترط العدالة في جملة من أحكامه إلا أنه لم يعلقها عليها بما هي ملكة، بل بما هي عدالة بالفعل، وعليه فإن العدالة الشرعية تزول بارتكاب المعصية، وتعود بالتوبة منها من باب التعبد الشرعي لا الواقع.

فقد تضافرت الآيات والروايات على أن التوبة من الذنب تمحي الذنب، وتصير صاحبه كأن لم يذنب، بلا فرق بين ارتكاب الكبائر أو الصغائر، فمثلاً في قذف المحصنات وصف الشرع القاذف بالفسق، وحكم عليه بالجلد ثمانين جلدة، ورد شهادته، إلا أنه إذا تاب اعتبر شهادته. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَا يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾.

وأما الروايات فهي كثيرة جداً، ففي النبوي الشريف: «التوبة تجب ما قبلها»^(٢) وفي النبوي الآخر: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»^(٣) وتدل بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد على أن التوبة ماحية للذنوب، والفسق السابق لا يضر بالعدالة بعد التوبة.

البيان الثاني: أن العدالة موضوع شرعي، والموضوع الشرعي يثبت بأمر الشارع كما يرتفع كذلك، فإذا حكم الشرع بان ارتكاب معصية واحدة يخل بالعدالة فإنه لا يخل بها بما هي موضوع عرفي، بل بما هي موضوع شرعي، كما أن حكم الشرع يرجع العدالة بالتوبة، فإنه يكون كذلك شرعاً لا عرفاً، وحيث إن مدار الأحكام على الموضوع الشرعي إلا فيما أرجع الشرع فيها إلى الموضوعات العرفية فإنه لا يمنع القول بتعريف العدالة بالملكة، والقول بزوالها وعودها بالمعصية الواحدة والتوبة منها.

١ - سورة النور: الآية ٤ - ٥.

٢ - عوالي اللآلي: ج ١، ص ٢٣٧، ح ١٥٠؛ مستدرک الوسائل: ج ١٢، الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ١٢٩، ح ١٢.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٤٣٥، ح ١٠؛ الخصال: ج ٢، ص ٥٤٣، ح ١٩.

والوجه الثاني: أن العدالة التي أخذت شرطاً في بعض الأحكام الشرعية أخذت بنحو الفعلية لا الشأنية، وارتكاب المعصية وإن كان لا يخل بالملكية وإنما يضعفها إلا أنه يسقط فعلية العدالة، ومن الواضح أن فعلية العدالة كما تزول بارتكاب المعصية الواحدة تعود بالتوبة منها، ولا يخل هذا في أصل الملكية، ولا يمنع من تفسير العدالة بالملكية، ولهذا صرح جمع من الأعلام بأن العدالة ترجع بالاستغفار والتوبة وإن التزموا في تعريف العدالة بالملكية الراسخة^(١).

وبذلك نستخلص أن المقصود بالملكية هنا هي الفعلية لا الشأنية، أي الملكية الباعثة فعلاً على الإتيان بالواجبات واجتناب المعاصي لا ما من شأنها أن تبعث، وذلك لأن ذلك هو المتبادر منها، ولأنها منشأ الأثر الشرعي وثبوت الأحكام، وعليها ارتكاز المشرعة وكلماتهم، ولذا عبر بعضهم بل في معرض تعريفها بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة^(٢)، باعتبار أن المتبادر منه هو المنع الفعلي، وعبر آخرون كالشهيد^(٣) بأنها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منها الكبيرة ولا الإصرار على الصغيرة^(٤)، وهو ظاهر كالصرح في الفعلية.

الأمر الثالث: في تحقق موضوع العدالة

اختلف الفقهاء في تحقق موضوع العدالة إلى أقوال عديدة، فذهب بعضهم إلى أن تحقق العدالة موضوعاً مشروطاً بالعلم بها، وذهب بعض آخر إلى كفاية

١ - انظر رسائل فقهية: ص ٣١؛ جامع الشتات: ج ١، ص ٢٤؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٠٢.

٢ - رسائل فقهية: ص ١٠.

٣ - نكت الإرشاد: كتاب الزكاة؛ وانظر رسائل فقهية: ص ١٠.

الاطمئنان بموافقة ظاهر الشخص لباطنه، وذهب ثالث إلى كفاية الظن بها، ورابع اكتفى في تحققها بعدم الظن بالخلاف، فهنا أقوال:

القول الأول: حكى عن صاحب الكفاية رحمته في حاشية مجمع الرسائل ^(١)، وهو مبني على مراعاة الدقة العلمية في إحراز العدالة، ولعل وجهه مستند إلى صحيحة ابن أبي يعفور التي اشترطت في تحقق العدالة المعرفة؛ إذ ورد فيها «أن تعرفوه بالستر والعفاف» والمعرفة: هي العلم، وهو في اللغة إدراك الشيء بحقيقته ^(٢)، ويرد عليه إشكالان:

أحدهما: أنه مخالف للاتفاق لتسالم الفقهاء في كل أبواب الفقه على أن الموضوعات يراعى فيها التسامح العرفي لا التدقيق العقلي.

ثانيهما: أن المراد من العلم والمعرفة هنا أثرهما أي ما يفيد الوثوق والاطمئنان؛ لأن هذا هو الوارد في المتفاهم العرفي، وعلى هذا اتفقت كلمتهم بمن فيهم صاحب الكفاية رحمته، ولذا لم يلتزم هو بما ذكر في حاشيته على نجاة العباد على ما حكى ^(٣). هذا فضلاً عن أن المعرفة بحسب التدقيق اللغوي ليست هي العلم، بل أخص منه، ففي المفردات: عرفها بإدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره وهو أخص من العلم ^(٤)، فلو وقعت في حيز الأحكام الشرعية لتعسر تشخيصها، أو لزم منه العسر والحرج، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

١ - حاشية مجمع الرسائل: ص ٣١٧، صلاة الجماعة؛ انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٥٩.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٨٠، (علم)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٩٦، (عرف)؛ معجم الفروق اللغوية: ص ٣٧١، (١٤٩٠).

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٦١.

٤ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٦٠، (عرف)؛ وانظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٣٢، (عرف)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٩٦، (عرف).

القول الثاني: كفاية الوثوق والاطمئنان الشخصي بها. ذهب إليه جمع من الفقهاء منهم صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ على ما يستفاد من كلماته ^(١)، وحكي عن السادة المجدد الشيرازي والميرزا مهدي الشيرازي والحكيم رَحِمَهُمُ اللهُ ^(٢)، ولعله يعود لوجهين:

أحدهما: انصراف الأدلة، فإن المنصرف من كل صفة نفسانية يشترط وجودها في الشخص هي الصفة الواقعية لا الظاهرية، فمثلاً في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ - في وصف الفقيه الذي يجوز الرجوع إليه في التقليد والفتيا - : «صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه» المتبادر من هذه الأوصاف إلى الأذهان هي الواقعية، وهذا ما يشهد له العرف في مثل قولهم فلان طبيب، أو شاعر، أو شجاع، فإن المتبادر منها أن يكون الطبيب محيطاً بالطب واقعاً، وكذا الشاعر قادراً عليه، وكذا الشجاع.

ثانيهما: حكم العقل، فإن إدراك الصفة الواقعية في الأشخاص لا يراد بها المعنى الدقي الفلسفي؛ لأن إحرازه متعذر فيتعين أقرب المراتب إليه وهو الوثوق والاطمئنان؛ لأنه من مراتب العلم عرفاً، وهذا يقال في العدالة أيضاً؛ لأنها صفة نفسانية، فيكتفى فيها بالاطمئنان.

ولعل هذا هو مراد من قال بكفاية الظن في إحرازها هنا جميعاً بين قولهم هنا وبين أقوالهم في الموارد المتعددة من الفقه والأصول، حيث صرحوا بكفاية الوثوق والاطمئنان كالمشايخ الأعظم شيخ الشريعة الأصفهاني والنائيني والعراقي والحائري والميرزا الشيرازي وكاشف الغطاء والسادة البروجردي

١ - انظر العروة الوثقى: ج ٦، ص ٥٢٠، مسألة (١٦).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٥٩.

وعبد الهادي الشيرازي والأستاذ عليه السلام^(١)؛ بداهة أن مرادهم من الظن هو المعبر منه، وهو بمعناه الدقي ظن، إلا أنه بمعناه العرفي وثوق واطمئنان.

نعم سهل الشرع في إحراز العدالة في مثل صحيحة ابن أبي يعفور التي صرح بكفاية مراعاة حسن الظاهر، وجعل حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة، بل في رواية علقمة عن الصادق عليه السلام قال: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك - أي ارتكاب الذنوب - شاهدان فهو من أهل العدالة والستر»^(٢).

فإنها ظاهرة في تنزيل التعبد للعدالة استناداً إلى ظاهر الحال وإن كان هناك ظن شخصي على الخلاف، وعلى هذا يؤخذ الوثوق عندهم بكفاية الظن الشخصي بالوفاق، إما لأنه عرفاً من مراتب الوثوق والاطمئنان، أو لتعذر حصول الاطمئنان الشخصي، وحيث لا مناص من الاستناد إلى الظن؛ لأنه في الرتبة الثانية دفعاً للعسر والخرج في إحرازها بغير الظن، ومن هنا جعل الشرع الاستناد إلى ظاهر الحال كافياً للحكم بثبوتها^(٣).

ولا يبعد القول بإمكان اشتراط الأمرين معاً، أي الاطمئنان الشخصي والظن بالوفاق في إحرازها، وذلك بأن نشترط الاطمئنان الشخصي بها في الموارد الخطيرة التي لا يكتفى فيها بالمراتب الدانية من العدالة نظير التقليد والقضاء.

ويكتفى بالظن الشخصي استناداً إلى ظاهر الحال في الموارد غير الخطيرة

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٥٩.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٦، ح ١٣.

٣ - انظر المفاتيح: ص ٣٨٨.

التي أراد الشرع فيها مراعاة السهولة دفعاً للعسر والخرج في إحرازها، نظير الشهادة وإمامة الصلاة ومراعاة حرمة في الغيبة والأخوة ونحو ذلك، وهذا هو ما يقتضيه الجمع بين الأدلة على ما عرفت تفصيله في تعريف حقيقة العدالة، وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن تحقق العدالة موضوعاً يمكن إحرازه بطريقتين:

أحدهما: الاطمئنان الشخصي، وهذا شرط في الموارد الخطيرة.

ثانيهما: الظن الشخصي بالوفاق، ويراعى ذلك في الموارد غير الخطيرة، وبذلك يظهر أن القول في الاعتماد على الظن بالوفاق كما عن جمع من الأعظم قابل للتأمل^(١).

القول الثالث: ذهب إلى أنها تتحقق بشرط عدم الظن الشخصي بالخلاف. نسب هذا القول إلى جماعة منهم صاحب المفاتيح والسيد محمد تقي الخونساري والسيد أحمد الخونساري والشيخ آل ياسين عليه السلام، ففي المفاتيح: ولو ظن مع حسن الظاهر بعدم العدالة فهل يحكم حينئذ بعدالته بمجرد حسن الظاهر فلا يكون الظن بعدم العدالة معتبراً؟ فيه إشكال^(٢). إلا أنه قوى اعتماد الظن بالوفاق^(٣).

ولعل الوجه فيه يعود إلى سيرة العقلاء وطريقتهم.

وتقرير ذلك: أن العقلاء لدى تعاملهم في مختلف الموارد التي تتوقف على

١ - انظر بيان الفقه ج: ٣، ص ٣٦٢؛ ص ٣٥٩.

٢ - انظر المفاتيح: ص ٣٨٨.

٣ - انظر المفاتيح: ص ٣٨٨.

اشتراط الصفات والمهارات كالصنائع والحرف يعتمدون على ظاهر الحال، ولا يشترطون في الاعتماد على أقوال أهل الصناعات والحرف أو آراء أهل الخبرة حصول الظن الشخصي بالوفاق، بل يكتفون بعدم حصول الظن الشخصي بالخلاف.

فمثلاً: لدى مراجعتهم الطبيب يكتفون بالظاهر، ويعتمدون على قوله في تشخيص الداء والدواء، ويذمون من يخالفه إذا ترتب على المخالفة ضرر جسيم بحجة عدم حصول الظن بالوفاق، بخلاف من أعرض عن قول الطبيب مدعياً حصول الظن بالخلاف، فإنهم يجدون له عذراً عند الإصابة بضرر.

وهكذا في معاملاتهم، فإنهم إذا أرادوا شراء الأشياء الثمينة كالذهب والأحجار الكريمة الغالية فإنهم يكتفون بظاهر الحال، فيدخلون سوق الذهب ويتعاملون مع من يريدون، فإذا تبين بعد ذلك غش البائع أو البيع يعذرون المشتري، بخلاف ما إذا كان عنده ظن بالخلاف فإنهم يعدون الإقدام على المعاملة مع حصول الظن بالخلاف مجازفة وإقدام على الضرر.

والخلاصة: أن الطريقة العقلائية في مختلف الشؤون المهمة قائمة على أساس الاعتماد على ظاهر الحال في التعامل، سواء حصل ظن بالوفاق أم لا، بخلاف حصول الظن بالخلاف، فإنه متى ما حصل لديهم فإنهم لا يتعاملون، وهذا يدل على أن شرط حصول الصفات النفسانية هو عدم الظن بالخلاف لا الظن بالوفاق، وحيث إن الشرع لم يخالف الطريقة العقلائية في تحديد الموضوعات وجب القول بأن تحقق العدالة موضوعاً كذلك.

ونلاحظ أن هذا الاستدلال مبني على دعويين:

الأولى: عدم كفاية الظن بالوفاق في تحقق العدالة عند العقلاء.

والثانية: أن الظن بالخلاف مانع من ترتيب آثار العدالة عندهم، إلا أن الدعوى الأولى غير تامة؛ لأنها إن صحت في بعض الموارد كالشهادة والإمامة للصلاة فإنها لا تصح في مثل القضاء والفتوى لما عرفت من اشتراط الاطمئنان فيها.

والدعوى الثانية غير تامة أيضاً؛ لأنها لا تصح في مثل الشهادة والإمامة كما عرفت؛ لقيام النصوص المتضاربة على تعريف العدالة بحسن الظاهر تعبداً وإن كان هناك ظن بالخلاف.

فعلى كلا التقديرين فإن الدليل المذكور أخص من المدعى، وعلى فرض الشك فإن السيرة دليل لبي فيكتفى فيه بالقدر المتيقن وهو إحراز العدالة بالوثوق والاطمئنان لا غير، وهذا يتطابق مع القول الثاني.

وهذا ما تؤكد النصوص الكثيرة التي تنص على عدم الاعتناء بالظن بالخلاف مثل صحيحة علقمة المتقدمة أو الحسنة إذ ورد فيها: «فمن لم تره عينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً»^(١) وفي معتبرة يونس بن عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام: «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت

شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^(١) وغيرها مما هو متضافر^(٢).

فيتحصل مما تقدم: أن العدالة لا تتحقق بمعنى واحد في جميع الأبواب والموارد، وإنما تختلف من باب لآخر، والجامع في ذلك هو اشتراط الاطمئنان بتحققها في الموارد الخطيرة، وأما في غيرها فيكفي الظن بها، وهذا يتوافق مع السيرتين العقلانية والمشرعية، كما يتوافق مع حكمة الشريعة في التسهيل على العباد ورفع العسر والحرج، فتأمل.

الأمر الرابع: في منافيات العدالة

لقد مرّ عليك أن العدالة وإن عرفت بالملكة ويستدل على وجودها بواسطة الإتيان بالواجبات واجتناب المحرمات إلا أنه قد يقال بأن هناك جملة من الأفعال والتروك من غير الواجبات والمحرمات لا بد من الالتزام بها من قبل العادل لكي تتحقق العدالة شرعاً، نظير المواظبة على المستحبات واجتناب المكروهات، أو اجتناب الرذائل الأخلاقية والالتزام بالمحاسن وهكذا، وعلى هذا فإنه قد يرتكب العادل فعلاً يسبب الإخلال بعدالته، وربما ينبغي عليه أن يلتزم ببعض الأفعال التي لولاها لا ينطبق عليه عنوان العادل عرفاً أو شرعاً، ومن هنا تعيّن علينا أن نبحث في بعض الأفعال التي يمكن أن تخل بالعدالة، وهو ما نطلق عليه أسم (منافيات العدالة) لتحديد ما يخل بالعدالة من غيره واشتهر تسميتها بينهم بمنافيات المروءة، باعتبار أن المروءة من مراتب العدالة، وقد ذكروا أمثلة كثيرة للأفعال المنافية للمروءة.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٣.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٣-٣٩٥، ح ٥، ح ٦، ح ١٢.

منها: مد الرجلين في المجالس العامة.

ومنها: الإكثار من الحكايات المضحكة.

ومنها: الخروج من حسن العشرة في الأهل والجيران والعاملين.

ومنها: المضايقة في الأشياء اليسيرة والمبالغة في المحاسبة فيها.

ومنها: ابتذال الشخص نفسه بلا رجحان ديني.

ومنها: تقبيل الرجل حليلته بين الناس.

ومنها: الأكل في الأسواق وغيرها^(١).

إن قلت: إذا كان بعض هذه الأفعال يمكن أن تحل بالعدالة إذن كيف عرفت حقيقة العدالة بالملكة؟

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن بحثنا في حقيقة العدالة من جهة تحديد الماهية وأما البحث هنا فعن منافع العدالة في الخارج، ومن الواضح أن التعريف الماهوي للشيء لا يمنع من أخذ شروط أخرى فيه لا من حيث التعريف الحقيقي بل الوجود الخارجي، ومن الواضح أن لوازم الوجود لا تعرف الحقيقة بل تشخص الوجود الخارجي فالطول والقصر والعلم والجهل في الإنسان - مثلاً - لوازم وجودية له بها يتشخص وجوده الخارجي بينما الحيوان الناطق يحدد تعريفه الماهوي.

١ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٦٩-١٧٠؛ جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣١-٣٢؛ مهذب الأحكام: ج ٨، ص ٤١٥.

وثانيهما: أن البحث في المطلب الأول وقع في تحديد حقيقة العدالة. أما البحث في المقام الثاني فهو عن موانع تحقق هذه الحقيقة في الخارج، ومن الناحية المنطقية فإن البحث عن موانع تحقق الشيء ينبغي أن يبحث عنه بعد الفراغ من تعريف حقيقة الشيء، وهذا ما استدعى منا أن نبحث عن منفيات العدالة بعد الفراغ من تعريفها.

والحاصل: أن ما يمكن أن يكون منافياً للعدالة أفعال عديدة نتعرض إلى المهم منها على التوالي:

المنافي الأول: ارتكاب ما يخلّ بالمروءة.

أي إن ارتكاب العادل بعض ما يخالف المروءة هل يوجب الإخلال بعدالته أم لا؟

والجواب عن هذا التساؤل يستدعي البحث في مقامين:

المقام الأول: في تعريف المروءة.

المروءة في اللغة: بضم الأولين وفتح الهمزة مصدر مروء على وزن عَظُم كمال الرجولة^(١)، وإليه يعود ما في لسان العرب من تعريفها بالإنسانية^(٢)، وكلاهما يعودان إلى تعريف الراغب بأنها: كمال المرء كما أن الرجولة كمال الرجل^(٣)، وكمال المرء يعني: أنها آداب نفسانية مراعاتها تحمل الإنسان على

١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٩٤٥، (مرأ)؛ لسان العرب: ج ١، ١٥٤، (مرأ).

٢ - انظر لسان العرب: ج ١، ص ١٥٤، (مرأ).

٣ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٦٦، (مرأ).

الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات^(١)، وقد قيل إن المروءة على ثلاثة أقسام هي:

١ - المروءة في اللغة، وقد عرفت معناها.

٢ - المروءة في علم الأخلاق، وهي - كما قيل - اعتدال القوى الثلاث، أي: القوة الشهوية والغضبية والعاقلة، فإذا اعتدلت وتوازنت في الشخص كان ذا مروءة، وهو واضح؛ لأن انحراف الأخلاق ينشأ من الإفراط والتفريط في هذه القوى، فيخرج به الإنسان عن حدود الاعتدال.

٣ - المروءة في الشرع، وقد قيل إنها مرادفة للفتوة^(٢)، وهذا التعريف مقارب إلى تعريفها اللغوي بكمال الرجولة، والإنصاف أن المروءة بحسب المعنى العرفي أمر في غاية الوضوح من حيث المراد وإن كان ربما يتعذر على العرف التعبير عنه بتعريف جامع ومانع، فالإكتفاء في تعريفها بالمعنى الراسخ في أذهان العرف لا يخلو من وجه.

نعم الذي يهم الفقيه من معانيها هو المعنى الشرعي، والظاهر أمكان إرجاع هذه المعاني والأصناف إلى معنى واحد. أما المعنى اللغوي والشرعي فواضح، وأما المعنى الأخلاقي فيمكن القول بأنه ناظر إلى السببية؛ بداهة أن المروءة لا تحصل في الخارج من دون توازن في قوى النفس واعتدال المزاج، إلا أن المعنى الذي عليه مدار البحث من المروءة هو المعنى الذي ينصرف إلى الأذهان من لفظ المروءة وهو تنزيه النفس عن كل ما يشين الإنسان ويعيبه

١ - مجمع البحرين: ج ١، ص ٣٩١، (مرأ).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٦٣.

عند العرف، وهو لا يتعدى كثيراً عن معناه اللغوي والأخلاقي، وهذا المعنى هو الظاهر من كلمات جمع من الأصحاب.

قال الشهيد رحمته الله فى الدروس: إنها - أي المروءة - تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بأمثاله كالسخرية وكشف العورة التي يتأكد استحباب سترها فى الصلاة^(٣)، وعن كشف اللثام^(٤) والمسالك ما يقرب منه^(٥).

وفى شرح العروة والفقهاء وبيان الفقهاء: هي كل ما يشين الإنسان ويوجب تنفر الناس منه مما ليس بنفسه - أي بالعنوان الأولي - حراماً^(٦).

وقريب من هذا ورد فى مهذب الأحكام^(٧). نعم ظاهر عبارة العروة أنها تشمل كل ما يدل على عدم المبالاة فى الدين^(٨) وهو يتوافق مع التعريفين السابقين؛ لأن عدم المبالاة فى الدين أمر معيب عرفاً يستحق صاحبه الذم، ولعل من هنا أقرها جملة من المحشين والمعلقين على ما يفيد سكوتهم عنها^(٩).

ومن الواضح أن هذا لا يخضع لضابطة واحدة، بل يختلف بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والأفراد، فرب عمل لا ينافي المروءة إذا صدر من شخص وينافىها إذا صدر من غيره كما فى مثال الشهيد رحمته الله، فإن كشف العورة

٣ - الدروس: ج ٢، ص ١٢٥.

٤ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣١.

٥ - مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٦٩.

٦ - انظر شرح العروة الوثقى (الخوئي رحمته الله): ج ١، ص ٢٢٣؛ بيان الفقهاء: ج ٣، ص ٢٦٥؛ وانظر الفقهاء (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧١.

٧ - انظر مهذب الأحكام: ج ٨، ص ١١٥.

٨ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٨٩، (مسألة ١٢).

٩ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٨٩، (مسألة ١٢).

أي من السرة إلى الركبة مخالفة للمروءة إذا صدر من عالم أو قاض أو فقيه إلا أنه لا ينافي المروءة إذا صدر من فلاح أو بناء أو في أيام الصيف أو عند نزول السيول أو للتداوي.

والمستفاد من الأخبار المتضاربة الواردة بشأن تعريف المروءة بأنها ليست في مقام بيان الحد التام لها، وإنما اكتفت بالإشارة إلى بعض مظاهرها وعلاماتها، ففي معاني الأخبار بسنده عن معاوية ابن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان الحسن بن علي عليه السلام في نفر من أصحابه عند معاوية فقال له: يا أبا محمد أخبرني عن المروءة فقال: حفظ الرجل دينه، وقيامه في إصلاح صنيعته، وحسن منازعته، وإفشاء السلام، ولين الكلام، والكف، والتجّب إلى الناس»^(١).

وبإسناده عن الهيثم بن عبد الله النهدي، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المروءة مروءتان: مروءة الحضر، ومروءة السفر، أما مروءة الحضر فتلاوة القرآن، وحضور المساجد، وصحبة أهل الخير، والنظر في الفقه، وأما مروءة السفر فبذل الزاد، والمزاح في غير ما يسخط الله، وقلة الخلاف على من صحبتك، وترك الرواية عليهم إذا أنت فارقتهم»^(٢).

وروى العلامة المجلسي رحمته الله عن أمير المؤمنين عليه السلام حينما سئل ما المروءة؟ فقال عليه السلام: «لا تفعل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية»^(٣).

وفي الوسائل عن الصادق عليه السلام: «المروءة والله أن يضع الرجل خوّانه بفناء

١ - معاني الأخبار: ص ٢٥٧، ح ٣.

٢ - معاني الأخبار: ص ٢٥٨، ح ٨.

٣ - البحار: ج ٧٥، ص ٦٣.

داره»^(١) وفي الكافي بسنده عن سلمة بن محرز قال: مرّ أبو عبد الله عليه السلام على رجل قد ارتفع صوته على رجل يقتضيه شيئاً يسيراً، فقال: «بكم تطالبه؟» قال: بكذا وكذا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أما بلغك أنه كان يقال لا دين لمن لا مروءة له»^(٢).

وفي خبر أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تتم مروءة الرجل حتى يتفقه في دينه، ويقتصد في معيشته، ويصبر على النائبة إذا نزلت به، ويستعذب مرارة إخوانه»^(٣) وعن الإمام الباقر عليه السلام: «المروءة أن لا تطمع فتذل، ولا تسأل فتقل، ولا تبخل فتشتّم، ولا تجهل فتخصم»^(٤).

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة^(٥)، وهي في مجموعها دالة على أن المروءة لها معنى جامع عرفاً وشرعاً، وهو اجتناب ما يشين الإنسان، ويخل بمكانته في الناس، إلّا أنها تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والأشخاص، ولا يخفى أن المناقشة السندية فيها غير وجيهة؛ لأن بعضها معتبر، والتواتر المعنوي فيها محرز.

المقام الثاني: الأقوال في المروءة.

هل المروءة شرط في تحقق العدالة والإخلال بها يستلزم الإخلال بالعدالة أم لا؟

١ - الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحج، ص ٤٣٣، ح ١.

٢ - الكافي: ج ٦، ص ٤٣٨، ح ٣.

٣ - تحف العقول: ص ٢٢٣.

٤ - مستدرک الوسائل: ج ٨، ص ٢٢٤، ح ١١.

٥ - انظر الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحج، ص ٤٣٢ - ٤٣٥، ح ١، ح ٢،

ح ٥، ح ٨، ح ٩.

اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال:

القول الأول: ذهب إلى الاشتراط. نسب هذا القول إلى المشهور كما في الجواهر، وحكي عن الدروس والمصابيح والرياض والبحار، بل عن الماحوزية الإجماع عليه^(١).

والقول الثاني: ذهب إلى العدم، وفي بيان الفقه أنه المحكي عن المتقدمين كما عليه معظم المراجع المعاصرين كما يظهر من العروة وحواشيها^(٢)، بل عن المحقق الأصفهانى^(٣) أنه لم يجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة^(٤)، ولم يستبعد ذلك الشيخ^(٥) كما في رسالته^(٦).

والقول الثالث: هو التفصيل، وله صور عديدة على ما ستعرف، وقبل استعراض الأقوال نلفت النظر إلى نكات مهمة:

الأولى: أن لازم القول بالاشتراط هو أن الإخلال بالمروءة يخل بالعدالة، إلا أنه لا يرتب أحكام الفسق على صاحبه؛ بداهة أن الفسق لا يتحقق موضوعاً إلا بارتكاب المعاصي، وهذا لم يرتكب معصية، وإنما ارتكب قبيحاً أو فعلاً مشيناً لم يبلغ درجة الحرمة على ما يقتضيه معنى المروءة، وعليه فإن ارتكاب ما ينافي المروءة بناء على الاشتراط يخل بعدالة الشخص، ويمنع من ترتيب آثار العدالة عليه، إلا أنه لا يصفه بالفسق، ولا يرتب عليه آثاره، وهذه نكتة مهمة لا ينبغي الغفلة عنها.

١ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠١؛ ج ٤١، ص ٣٠؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٦؛ وانظر شرح الوثقى (الخوئي^(١)): ج ١، ص ٢٣٣؛ بيان الفقه: ج ١، ص ٢٦٧.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٢٦٦؛ الدلائل: ج ١، ص ٢٨.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٢٦٧؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧١.

٤ - رسائل فقهية: ص ١٧.

الثانية: أن الإخلال بالمروءة غير الإخلال بالتقوى، فإن الإخلال بالتقوى يوجب الفسق بينما الإخلال بالمروءة يخل بالعدالة كما عرفت.

الثالثة: أن دعوى الإجماع على الاشتراط غير تامة؛ لما عرفت من وجود المخالف، لاسيما مع إعراض جمع ممن تقدم على العلامة، وجمع من تأخر عنه عن التعرض لها في تعريف العدالة^(١)، بل نقل عن صاحب الماحوزية رحمته الله أنه لم يستبعد عدم اعتبارها؛ لأنه مخالفة للعادة لا الشرع، وهو ظاهر في عدم ثبوت الإجماع عنده^(٢)، بل حتى دعوى الشهرة غير ظاهرة لمعارضتها بدعوى الشهرة على العكس، بل ذكر الشيخ رحمته الله أن المشهور بين من تأخر عن العلامة رحمته الله هو اعتبار المروءة في مفهوم العدالة^(٣).

الرابعة: بناء على أن ارتكاب منافيات المروءة يخل بالعدالة، فهل المخل منها مجرد الفعل ولو مرة واحدة، أم الإصرار والإكثار منها، أم يفصل بين الأفعال؟

والجواب: فيه أقوال:

القول الأول: كفاية مجرد الفعل، وهو الظاهر من إطلاق كلمات الأصحاب، بل نسب إلى صاحب أنوار الفقاهة رحمته الله التصريح به في عدالة إمام الجماعة، حيث قال: والكبائر ومنافيات المروءة يكفي فعلها مرة في الإخلال بها^(٤) كما نسب إليه الإفتاء بلزوم الإصرار في مقدمته على كشف الغطاء. قال:

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٦.

٢ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٣.

٣ - رسائل فقهية: ص ١٩.

٤ - أنوار الفقاهة: كتاب الصلاة، ص ٧٥؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩١.

وعلى اشتراط المروءة فهل يخل بالعدالة فعل ما ينافيها مرة أو لا يخل إلا الإصرار؟ الأظهر الثاني^(١) وقد وجهت هذه الفتوى بتوجيهين:

أحدهما: الأولوية العقلية، بتقريب: أن فعل الصغيرة مع كونها معصية لا يخل بالعدالة، ففعل منافي المروءة مرة واحدة لا يخل بها بشكل أولى.

وثانيهما: الصدق العرفي، بدعوى أن ارتكاب ما ينافي المروءة مرة واحدة من دون إصرار عليه أو إكثار لا يصدق عليه أنه مناف للمروءة عرفاً؛ بداهة أن الخروج عن المروءة من العناوين العرفية، والعرف لا يرى أن ارتكاب الفعل مرة واحدة مخرجاً لصاحبه من عنوان المروءة.

ولعل وجه الاختلاف في قوله هو أنه لاحظ كفاية المرة في إمام الجماعة فقط دون سائر الموارد، باعتبار أن إمامة الصلاة تتضمن الاقتداء في العبادة فيختل أمر العدالة فيها عرفاً لأدنى قببح، بخلاف عدالة الراوي لاسيما على مسلك كفاية الوثاقة فيه دون العدالة، فتأمل.

القول الثاني: لزوم الأكثار، اختاره صاحب الجواهر^(٢)، ونسبه إلى ظاهر كلام الشهيد الثاني^(٣)، واستدل بالأولوية المتقدمة؛ إذ ليس هو أعظم من الصغيرة^(٣)، ويقويه أن منافيات المروءة من الصفات النفسية كالعدالة والبخل والكرم لا تحصل إلا بالتكرار والإصرار.

القول الثالث: التفصيل بين الموارد، فإن ارتكاب منافيات المروءة يختلف

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩١؛ شرح مقدمة كاشف الغطاء (للشيخ حسن كاشف الغطاء) بحث عدالة الراوي، ورقة ٣٠ب، مخطوطة.

٢ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٥.

٣ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٥.

من حيث الصدق العرفي، فإن العرف يرى صدق ارتكابها في بعض الموارد بالمرة الواحدة وفي بعضها لا يرى الصدق إلا مع الإكثار أو الإصرار، مثل أن يظاً الشخص الشريف جاريته في مجتمع تحت غطاء يستر الجارية والمقدار الواجب من الرجل^(١)، فإن مثل هذا الفعل يخل بالمرءة ولو صدر مرة واحدة في العمر، في مقابل الأكل في السوق أو الجلوس على الطرقات فإنه لا يخل بالمرءة عرفاً إلا بالإصرار أو الإكثار. نسب الشيخ عليه السلام هذا القول إلى بعض سادة مشايخه^(٢)، وظاهر كلامه الميل إليه^(٣)، واختاره السيد الأستاذ دام ظله^(٤)، وهو وجيه، وذلك لأن المرءة ومنافياتها من الأمور العرفية التي تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والأشخاص والحالات.

والظاهر أن أكثر الفقهاء لم يتعرضوا إلى هذه المسألة بحسب التتبع في بعض المصادر المتوفرة، وفيما ذكرنا الكفاية.

وكيف كان فقد استدل لكل قول بطائفة من الأدلة نستعرضها تباعاً:

١- أدلة القول الأول: استدل القائلون بأن ارتكاب ما ينافي المرءة يخل بالعدالة موضوعاً، ويمنع من تحققها بأدلة نكتفي بالمهم منها:

الدليل الأول: وهو العمدة، صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة^(٥)، فإنها تضمنت فقرات عديدة تفيد تعريف العدالة بالمرءة فتدل على الانتفاء عند الانتفاء.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٢.

٢ - رسائل فقهية: ص ٢٣.

٣ - رسائل فقهية: ص ٢٣.

٤ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٢.

٥ - الفقيه: ج ٣، ص ٢٨، ح ٣٢٨٠.

منها: قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» بتقريب: أن المتبادر من الستر والعفاف هو ستر العيوب الشرعية والعرفية، ومن الواضح أن العيوب الشرعية هي المحرمات، والعرفية هي القبائح، وبضمنية أن الرواية في مقام تعريف العدالة فتدل على وجود ملازمة بين العدالة والمروءة، ولازم ذلك أن ارتكاب ما يقبح عرفاً ملازم لسقوط العدالة.

ومنها: قوله عليه السلام: «وكفّ البطن والفرج واليد واللسان» بتقريب: أن إطلاق العبارة يفيد أن العادل هو الذي يكف بطنه وفرجه ويده ولسانه عما يجرم وعما يقبح، ومعنى ذلك أن الإخلال بواحد منها يخل بالعدالة.

ومنها: قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» بتقريب: أن جميع عيوبه لفظ عام يشمل سائر العيوب الشرعية وهي المعاصي، والعرفية وهي منافيات المروءة، وعليه فإن من يرتكب عيباً عند العرف لا يكون ساتراً لجميع عيوبه، فلذا لا يصح الحكم بعدالته.

والخلاصة: أن فقرات الصحيحة الشريفة بإطلاق بعضها وعموم بعضها الآخر تدل على وجود ملازمة بين العدالة والمروءة، فإذا انتفت إحداها انتفت الأخرى، فتدل على أن مخالفة المروءة ينافي بالعدالة.

وقد أجابوا عن ذلك بأن تمام الاستدلال يتوقف على شمول الفقرات المذكورة للعيوب العرفية، والحال أنها قاصرة عن ذلك، وإنما تختص بالعيوب الشرعية وذلك لسببين:

السبب الأول: الانصراف، فإن المنصرف من هذه الفقرات هي المحرمات والمعاصي لا مطلق العيوب، والانصراف يخل بظهور العام، فتختص

الدلالة بالعيوب الشرعية، والذي أوجب هذا الانصراف هو قرينة الحكم والموضوع، فإنها تمنع من حمل الكلام على العموم.

وتوضيح ذلك: أن الفقرات المذكورة وإن كانت من حيث المقتضي عامة تشمل العيوب الشرعية والعرفية إلا أن مناسبة الحكم والموضوع تكون كالقرينة المتصلة تمنع من العموم، وتوجب حمل العبارة على المعنى الشرعي للعيوب لا غير، وذلك لأن الفقرات المذكورة هي كلام الإمام عليه السلام، والقاعدة العقلائية في مقام التخاطب تقتضي أن يحمل كلامه على بيان الأحكام الشرعية؛ لأنه الحجة الإلهية على العباد، وأنه المنصوب لحفظ الشريعة وهداية الناس إليها.

وعليه فلو قال: «من قارف ذنباً فليستغفر» فإن العرف يفهم من هذا الكلام أن المراد من الذنب هو المعصية لا القبح العرفي، وأن المراد من الاستغفار هو التوبة الشرعية لا المعنى اللغوي وهو الستر على القبيح، وكذا إذا قال: «الصوم لي وأنا أجزي به» فإنه يفهم منه الصيام عن المفطرات كالطعام والشراب لا الصيام عن الكلام ونحوه؛ لأن الأصل في كلمات الشرع أن تحمل على معانيها الشرعية لا العرفية أو اللغوية، إلا إذا لم يكن للشرع حقيقة شرعية، أو أراد الشرع أن يحمل كلامه على معناه العرفي، وهذه قاعدة عامة تنطبق على الخطاب في كل علم وفن، فإنه يحمل الكلام فيهما على معناه كل علم وفن بحسبه إلا ما خرج بالدليل.

فمثلاً: لفظ الحكم إذا ورد في كلام الساسة يفهم منه السلطة والحكومة، وإذا ورد في كلام القاضي يفهم منه الحكم القضائي، وإذا ورد في لسان الفقيه يفهم منه الحكم الشرعي وهكذا.

وهذه القاعدة تنطبق على الفقرات التي استدل بها القائلون بالاشتراط، وذلك لأن وصف العادل بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج ونحو ذلك يراد به المعاني الشرعية لا العرفية؛ لأن هذا هو الذي يخص الشارع ويفهمه العرف من خطابه، وكذلك في قوله: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» فإن المراد من العيوب هنا بقرينة مناسبة الحكم والموضوع هي العيوب الشرعية، أي المحرمات والمعاصي لا العيوب العرفية التي توجب نفرة الناس، فتكون هذه القرينة مانعة من عموم الدليل أو إطلاقه، وتوجب انصرافه إليها.

وربما يناقش هذا من جهتين:

الجهة الأولى: الانصراف، بتقريب: أن دعوى انصراف الرواية إلى المحرمات الشرعية فقط دون الأخلاقية يتنافى مع المتفاهم العرفي في مثلها، فإن ظاهر الرواية أنها تعم كل ما يخل شرعاً أو أخلاقاً، ويشهد لهذا العقل، فإنه لو حملت فقرات الصحيحة على العدالة الشرعية فقط لوجب خروج أكثر العدول عن العدالة؛ بداهة أن الكثير منهم لا يلتزمون بما ورد في الصحيحة من صفات بنحوها الكامل كالمواظبة على الصلوات، وحضور الجماعة، وستر جميع العيوب، ونحوها مما يستلزم الإخلال بعداتهم، وهو ما لا يلتزم به أحد، بل يخالف للإجماع والضرورة.

وعليه فلا انصراف يوجب حمل فقرات الصحيحة على العيوب الشرعية دون الأخلاقية، وعلى فرض وجوده - جديلاً - فإن القرينة العقلية تمنع منه فتكون قرينة على العموم.

الجهة الثانية: قرينة مناسبة الحكم والموضوع التي استند إليها بعض المراجع^(١) وقال بالانصراف، فإن هذه القرينة هنا لا تثبت الانصراف، وذلك لأنها مستندة إلى القول بأن الأصل في كلام الشرع أن يحمل على معانيه الشرعية، وهذا تام من حيث الكبرى إلا أنه غير تام من حيث الصغرى.

وتوضيح ذلك: لا شك أن خطابات الشرع ينبغي أن تتوافق مع أغراضه، ولا كلام في أن أغراض الشرع لا تنحصر بالأحكام فقط، بل تعليم الأخلاق والآداب والحسن والقبح وغيرها من المضامين العالية التي تخرج الناس من الظلمات إلى النور، وتجعلهم سعداء في الدنيا والآخرة، بل إن ملاحظة نسبة الخطابات المتضمنة للأحكام لاسيما الملزمة منها (الواجبات والمحرمات) بالقياس إلى الأخرى المتضمنة للأخلاق والآداب والتهديب النفسي يكشف عن قلتها جداً، بل إن الخطابات المتضمنة للأحكام الإلزامية بالقياس إلى غيرها قليلة أيضاً كيف وقد ورد عن رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢) فبيان الأخلاق والفضائل والإرشاد إليها من كبرى الغايات التي يقصدها الشارع في خطابه، وعلى هذا فإن حمل كلام الشرع على معناه الشرعي الإلزامي فقط بدعوى وجود القرينة يستدعي التأمل؛ وذلك لأن لسائل أن يسأل من أين نشأت هذه القرينة؟

إن كانت نشأت من كثرة استعمال الشرع لألفاظه في الواجبات والمحرمات

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٧؛ شرح العروة الوثقى (للخوئي): ج ١، ص ٢٣٣؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٧٠؛ وانظر رسائل فقهية: ص ٢١.

٢ - مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٦، تفسير الآية ٤ من سورة القلم؛ وانظر: تفسير نور الثقلين: ج ٧، ص ٤٤٨، ح ٢٨.

فهذا أول الكلام، والدليل على خلافه، وإن كانت من جهة أن الأصل في خطاب الشرع هو بيان الأحكام لأنه أول ما يقصده الشرع فهو بلا دليل؛ لأن الأخلاق والفضائل والدعوة إلى ترك الرذائل أيضاً من كبرى مقاصده وأغراضه.

والسبب الثاني: لو فرضنا صحة دعوى الإطلاق والعموم في هذه الفقرات إلا أن هذا الإطلاق والعموم مما لا يمكن العمل به، وذلك لمعارضته بروايات أخرى ظاهرة بل صريحة في أن العدالة مختصة بالواجبات والمحرمات الشرعية لا العرفية، نظير صحيحة علقمة عن الصادق عليه السلام، وقد ورد فيها: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر»^(١) فإنها دالة على أن الحكم بالعدالة متوقف على عدم الذنب، وهذا له طريقان وجداني وتعبدي، ولا شبهة في أنها دالة على أن العدالة لا تسقط بغير ارتكاب الذنب، والمتبادر من لفظ الذنب هو المعصية الشرعية، وحينئذ تصلح هذه الصحيحة أن تكون مخصصة لعموم صحيحة ابن أبي يعفور فتتخصر العدالة بالعيوب الشرعية لا العرفية^(٢).

وعلى هذا فإنه لو حصل شك في الرواية المذكورة في إرادة المعاني الشرعية الملزمة أم الأخلاقية العرفية ولم يكن ظهور يرجح أحد الطرفين وجب الرجوع إلى ظاهر الكلام؛ لأن الأصل اللفظ العام، والأصل العام هنا هو الظهور الإطلاقي والعمومي، وعليه فإن الإشكال المذكور يكون على خلاف مطلوبه أدل.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب أحكام الشهادات، ص ٣٩٦، ح ١٣.

٢ - انظر رسائل فقهية: ص ٢٠؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٧؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٧١؛

مهذب الأحكام: ج ٨، ص ١١٥.

فيتحصل: أن دعوى وجود قرينة المناسبة بين الحكم والموضوع لإثبات وجود الانصراف - هذه الدعوى - بلا دليل، بل العرف والوجدان فضلاً عن البرهان تشهد بالعدم.

الدليل الثاني: حكم العقل، ويمكن تقريره من وجوه متعددة:

الوجه الأول: ما ورد في تقارير بعض المراجع^(١).

وخلاصته: أن من يرتكب القبائح العرفية التي تعد من منافيات المروءة لم ينجل من الناس، ومن لم ينجل من الناس لم ينجل من الله سبحانه، فيكشف عن أنه لا حياء له، ومن لا حياء له لا عدالة له، فيكشف بالكشف الإتي عن وجود ملازمة بين العدالة والمروءة بحيث إذا انتفت المروءة انتفت العدالة. ولعل هذا الاستدلال يلوح من كلام الصدوق عليه السلام في معاني الأخبار في شرح قول رسول الله ﷺ: «الحياء والإيمان كله في قرن واحد، فإذا سلب أحدهما اتبعه الآخر»^(٢) قال عليه السلام: يعني أن من لم يكفه الحياء عن القبيح فيما بينه وبين الناس فهو لا يكفه عن القبيح فيما بينه وبين ربه عز وجل، ومن لم يستح من الله عز وجل وجاهره بالقبح فلا دين له^(٣)، ويمكن أن يناقش من جهة الملازمة، فإن دعوى أن من لا يستحي من الناس لا يستحي من الله سبحانه غير تامة، وذلك لأن لقائل أن يسأل من أين نشأت هذه الملازمة؟

والجواب: أنها لا تخلو إما أن تكون ناشئة من الأولوية العقلية، أو الملازمة العقلية، أو العرفية فهنا احتمالات:

١ - انظر شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣٤.

٢ - معاني الأخبار: ص ٤١٠؛ نوادر المعاني: ح ٩٣.

٣ - معاني الأخبار: ص ٤١٠؛ نوادر المعاني: ح ٩٣.

الاحتمال الأول: باطل؛ لأن الأولوية حاصلة بالعكس، أي إن من لم ينجل من الله لا ينجل من الناس بشكل أولى، وليس بالضرورة أن من لا ينجل من الناس لا ينجل من الله.

وذلك لإمكان أن لا يبالي البعض بنظر الناس وأحكامهم لوجود مصالح أهم، كما قد يلاحظ هذا في سيرة آل الله سبحانه من الأنبياء والأولياء عليهم السلام، فإن المعروف من سيرتهم أنهم قد لا يبالون بتوهمات الناس ونظراتهم القاصرة إلى الأمور، ويفعلون ما ربما يستهجنه البعض منهم، إلا أنهم يرون ذلك من سبل التفاني والتواضع لله سبحانه، أو يكون ذلك من طرق تعليم الناس وتربيتهم، أو نفي شبهات الغلو عنهم، وما أشبه ذلك، ولذا قال في الجواهر: إن أولياء الله يقع منهم كثير من الأشياء التي ينكرها الجهالة^(١). وفي بيان الفقه: كم نرى من المقدسين الملتزمين بأوامر الشريعة لا يتقيدون بكل العرفيات^(٢)، وروي أنه عليه السلام كان يركب الحمار العاري ويردف خلفه^(٣)، وأنه كان يأكل ماشياً إلى الصلاة بمجمع من الناس في المسجد^(٤)، وأنه كان يحلب الشاة^(٥) بناء على أن مثل هذه التصرفات تعد من منافيات المروءة ولو في نظر العرف.

وفي الجواهر أنه ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في الزهد ما لو وقع في مثل هذا الزمان لكان أعظم مناف للمروءة بالمعنى الذي ذكره، مثل ما ورد في

١ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٢.

٢ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٧٢.

٣ - البحار: ج ٨٥، ص ٣٠.

٤ - الحقائق الناضرة: ج ١٠، ص ١٦.

٥ - البحار: ج ١٦، ص ٤١٤.

رفع جبته حتى استحي من راقعها^(١)، وفي الفقه: كان أمير المؤمنين عليه السلام يشتري من السوق الطعام ويضعه في كفه إلى البيت، ويظهر من حديث اشترائه عليه السلام الثوب وقطع كم وإبقاء كم^(٢) أنه لم يبال بنظر العرف وقصور فهمه عن بلوغ غايات الأولياء.

وفي المذهب: وقد ورد عنه عليه السلام في هذا السياق ما ملأ كتب الفريقين، وما ذلك إلا لأجل غلبة الجهات الواقعية على الأغراض والجهات الدنيوية الفاسدة الزائلة، فصار ترك اعتنائهم بالدنيا مثلاً لكل من تعلق قلبه بالملأ الأعلى^(٣).

نعم لا ينبغي أن يؤخذ الأمر كله بنحو واحد، بل لا بد من ملاحظة اختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والحالات والحكم والمصالح، فرب زمان يكون فيه عمل عيباً بحيث يكون منافياً للستر والعفة وليس كذلك في زمان آخر، وهكذا بالنسبة إلى بعض الأشخاص^(٤)، والحكمة في كل ذلك هو - ما عرفت - إظهار العبودية أو التعليم والتأسي، وهذا ما ورد مضمونه في بعض الأخبار^(٥).

هذا على أننا قد لا نساعد على تسمية ما صدر من المعصومين عليهم السلام بما قد ينافي المروءة كما ورد في كلمات البعض، لاسيما إذا صدر في مقام الضرورة

١ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٣.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧٤.

٣ - انظر مذهب الأحكام: ج ٨، ص ١١٦.

٤ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧٤؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٨٤.

٥ - انظر البحار: ج ١٨، ص ٨٤، ح ٢.

الشرعية أو العرفية وفي مرة أو مرتين في العمر، لاسيما وأن بعض ما ذكر وردت فيه أدلة خاصة، وعدته من الفضائل في جميع الأزمنة والأمكنة ومن قبل جميع الأشخاص، نظير حلب الشاة وكنس الدار وغسل الثياب لأجل رفع الكلفة عن الأهل أو العمل باستحباب معاونة الأهل والعيال، أو رفع الاتكال على الغير ونحو ذلك.

والحاصل: أن دعوى الملازمة بين عدم الخجل من الناس وبين الخجل من الله باطلة للانفكاك الحاصل بينهما في مثل سيرة الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

والاحتمال الثاني: باطل أيضاً؛ لعدم وجود ملازمة عقلية بين الأمرين؛ إذ لا توجد علاقة عليّة ولا تلازم ذاتي أو وجودي بين الأمرين حتى يقال باستحالة الانفكاك بينهما.

والاحتمال الثالث: ربما يصح في بعض الموارد في نظر العرف إلا أنه لا يثبت المدعى؛ لأن الملازمة العرفية ليست دائمية حتى تؤسس لنا حكماً كلياً بحيث يقال إن ارتكاب منافيات المروءة يخل بالعدالة دائماً.

فيتحصل: أن دعوى الملازمة لا تجدي هنا؛ لأن ما يمكن أن يثبت المدعى غير موجود، وما ربما يكون موجوداً فهو لا يثبت المدعى، وبذلك يظهر وجه المناقشة في قولهم: إن من لا حياء له لا عدالة له.

وأما الرواية التي شرحها الصدوق عليه السلام فلا تدل على المدعى، بل هي ظاهرة في العلاقة الطولية بين الحياء والدين، فتارة يكون عدم الحياء سبباً لسلب الدين، وتارة بالعكس، فهي ليست في مقام تعريف العدالة، بل الحكاية عن قضية حقيقية، وهي أن من لا يلتزم بالحياء قد ينجر إلى ارتكاب

المحرمات أحياناً، وهذا لا يتحقق إلا فى الدرجات العالية من سلب الحياء لا مثل ارتكاب منافيات المروءة فى الأمور البسيطة، كالأكل فى الأسواق، أو الجلوس فى الطريق، أو مد الرجل فى المجلس، وبالتالى فهى لا تثبت المدعى.

الوجه الثانى: وهو قياس منطقي خلاصته: أن العدالة مشروطة بملازمة التقوى، والتقوى ملازمة للمروءة، فالعدالة مشروطة بالمروءة^(١).

وفيه: أن المقدمة الأولى مما لا كلام فيها، وإنما الكلام فى المقدمة الثانية، وهى دعوى وجود ملازمة بين التقوى والمروءة، فإن لقائل أن يسأل ما هى حقيقة هذه الملازمة؟ فإن قيل إنها عقلية كذبها الوجدان؛ لما عرفت من صدور بعض الأفعال من بعض الأولياء التى قد تعد فى نظر العرف منافية للمروءة إلا أنها عند الله من مظاهر العبودية والطاعة، والملازمة العقلية لا تقبل الانفكاك.

بل ورد فى الحديث الشريف ما يدل على ملازمة التقوى والعدالة فينفي ماعداها، وهو المروءة، فعن النبي المصطفى ﷺ: «اعمل بفرائض الله تكن أتقى الناس»^(٢) وظاهره حصر الدلالة بين العمل بالفرائض وشدة التقوى وليست المروءة منها.

وعلى هذا فإنه إذا عمل الشخص بفرائض الله تعالى كلها ولم تكن له مروءة كان متقياً، بل من أتقى الناس، وإن قيل إنها عرفية خرجت عن محل البحث؛ لأنها لا تثبت المدعى.

١ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٢؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٧٤.

٢ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٤ من أبواب جهاد النفس، ص ٢٦٠، ح ٦.

الوجه الثالث: أن الفاعل لمنافيات المروءة لا يطلق عليه عنوان (حسن الظاهر) عرفاً، وقد مر عليك أن حسن الظاهر أخذ في تعريف العدالة إما من جهة أنه هو العدالة أو هو طريق إليها^(١)، وعليه فإن من ليس بحسن الظاهر لا يقال له عادل، فيدل على أن من لا مروءة له لا عدالة له.

وفيه:

أولاً: أن هذا استدلال بالأعم على الأخص، نظير الاستدلال على وجود الإنسان في الغرفة بواسطة وجود الحيوان، وهو باطل؛ بداهة أن حسن الظاهر يستند إلى المظهر الخارجي، وهو قد يتوافق مع المروءة وقد يتوافق مع عدمها؛ لذا قد يرتكب بعض المقدسين بعض ما قد ينافي المروءة لأجل مصالح أهم مع أنه حسن الظاهر.

هذا كله فضلاً عن إمكان القول بأن الملازمة بين حسن الظاهر والعدالة أمر تعبدي نشأ من الدليل الخاص، ولذا يحكم عليه بالعدالة وإن كان هناك ظن شخصي على الخلاف، وفي الأمور التعبدية يقتصر فيها على مقدار دلالة الدليل، وهذا الدليل مفقود في دعوى الملازمة بين المروءة والعدالة.

وثانياً: ما عرفت من أن الملازمة بين المروءة والعدالة إن كانت عقلية كذبها الوجدان، وإن كانت عرفية فإنها لا تثبت المدعى.

الوجه الرابع: أن من لا مروءة له لا يوثق به عرفاً في الأمور العادية؛ لأنهم لا يؤمنون منه في الزيادة والنقيصة وعدم المبالاة بالأخلاق والآداب فما بالك بشؤون الشريعة كالمجتهد أو حقوق الناس ودمائهم وأعراضهم كالقاضي

والشاهد أو عباداتهم كالإمام للصلاة؟

والشاهد على ذلك السيرة العقلائية فى الخارج، فإنها تشهد بعدم الوثوق بمن يرتكب القبائح ولا يبالي بالآداب والأخلاق العامة فى أمور الدنيا، فتدل على عدم الوثوق به فى أمور الدين بالأولوية العقلية، وهذا معنى عدم العدالة.

وفيه: ما عرفت من وجوه الخلل فى دعوى الملازمة ونقضها بسيرة الأولياء والمقربين. هذا فضلاً عن أن عدم الوثوق به عرفاً ليس على وزان واحد فى جميع الأمور، بل يلحظ عدم مبالاته فى كل قضية بحسبها، فإذا كان غير مبال فى أكله وشربه فإنهم قد يثقون بإخباراته لو ثابتهم بصدقه؛ لأن عدم الوثوق من جهة لا يستلزم عدم الوثوق من جميع الجهات، وهذا ما يشهد به العرف والسيرة العقلائية، فإنه قد يكون الرجل موثقاً فى أمانته غير موثق فى عقيدته وأفكاره، وقد يكون موثقاً بهما غير موثق فى إخباراته وهكذا، ومن هنا قالوا بإمكان اجتماع الوثاقة مع الفسق، وكيف كان فدعوى أن مخالفة المروءة موجب لعدم الوثوق بنحو كلي غير صحيح فى نفسه.

والحاصل: أن الوجوه التى قرر بها الدليل العقلي غير تامة؛ لأنها مبتنية على دعوى وجود ملازمة بين المروءة والعدالة، وقد عرفت بطلانها.

الدليل الثالث: الأصل، أى أصالة عدم تحقق العدالة بدون المروءة.

استدل به صاحب الجواهر رحمته الله ^(١)، وهذا الأصل مبتن على الاستصحاب، ويمكن تقريره من وجوه، أهمها اثنان:

الوجه الأول: الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم تحقق العدالة قبل وجود المروءة، وهو يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي؛ لأن العدالة أمر حادث؛ إذ لم يكن موجوداً في الأزل، فإذا شككنا في وجودها من دون المروءة نستصحب العدم.

الوجه الثاني: الاستصحاب الحكمي، وهو استصحاب عدم جواز ترتيب الأثر الشرعي المشروط بالعدالة من دون مروءة، وذلك بأن نقول - مثلاً -: إن هذا الشخص لم يجز الصلاة خلفه، ولم يجز قبول شهادته والتقاضي عنده وتقليده من قبل، وبعد أن صار فاعلاً للواجبات مجتنباً عن المعاصي إلا أنه لم يجتنب ما ينافي المروءة نشك في جواز ذلك فيمكن استصحاب عدم الجواز، ولازم ذلك هو الحكم بعدم عدالته ما لم يجتنب ما ينافي المروءة.

والحاصل: أن الاستصحاب الموضوعي والحكمي يثبتان توقف العدالة على المروءة.

وفيه أكثر من مناقشة:

المناقشة الأولى: أن الاستصحاب لا تصل النوبة إليه إذا قام الدليل على عدم الاشتراط، وعليه فإن جواز التمسك بالاستصحاب وعدمه موقوف على ملاحظة أدلة القائلين بالعدم، وسيأتي إليك ذلك.

المناقشة الثانية: أن الاستصحاب المذكور بنحوه معارض باستصحابين آخرين:

أحدهما: استصحاب عدم اشتراط العدالة بالمروءة.

وثانيهما: استصحاب عدم الملازمة بين العدالة والمروءة منذ الأزل.

فإن هذين الاستصحابين يعارضان الاستصحابين الأولين فيتساقطان، وحيثئذ يتمسك بالبراءة، وذلك للشك في اعتبار المروءة مضافاً إلى فعل الطاعات واجتناب المعاصي في العدالة، فيرجع إلى الشك في التكليف الزائد وهو مسرح للبراءة.

المناقشة الثالثة: أن الاستصحاب أصل عملي يعين الوظيفة العملية في صورة الشك، وليس من شأنه تعيين المفاهيم أو تعريف حقائق الأشياء، فإقحام الاستصحاب هنا لإثبات أن المروءة شرط في العدالة بلا وجه صحيح.

فيتحصل من كل ما تقدم: عدم تمامية الأدلة المذكورة لإثبات اشتراط العدالة بالمروءة، وقد استدلوا بأدلة أخرى بعضها ضعيف وبعضها يعود إلى ما ذكرنا^(١).

٢- أدلة القول الثاني: أي أدلة القول بعدم اشتراط العدالة بالمروءة، وهي عديدة نكتفي بالمهم منها:

الدليل الأول: - وهو العمدة - عدم وجود الدليل فإنه كاف للقول بالعدم.

وبيان ذلك: أن الأخبار الواردة في بيان معنى العدالة وشرائطها وموانعها خالية جميعها عن التصريح بالاشتراط، مع أن الموضوع يقع كثيراً في محل

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧٣-٢٧٥؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٧٦-٢٧٩.

الابتلاء، وتتوفر الدواعي على نقله عادة، وذلك لتوقف إمامة الصلاة وشهادة الشهود وتصديق المخبرين بناء على اشتراطه بالعدالة، وكذلك القضاء والتقليد ونحوهما من مسائل هامة عليه، فعدم ذكره مع وجود الحاجة إليه وتوافر الدواعي على ذكره يكشف عقلاً عن عدم الاشتراط؛ لأنه من مصاديق ما لو كان لبان.

نعم ورد ذكر المروءة في بعض الأخبار الأخلاقية للتحريض على الآداب الحسنة وترك العادات السيئة، ومن هنا قال السيد الأستاذ دام ظله: إن الذي تتبعته من الأبواب ووقفت عليه من الأخبار التي ربما تربو على المائة حديث لم أجد فيها ذكراً للمروءة إلاّ خبرين قرن فيهما بين العدالة والمروءة، مما ربما يستأنس بهما اشتراط المروءة في العدالة^(١).

وكيف كان فإن أخبار العدالة لو كانت قليلة كان لاحتمال اشتراط المروءة مع عدم ذكرها صراحة مجال، وأما مع كثرتها ومختلف أساليبها وخلوها جميعاً عن تصريح واحد ينتفي حتى احتمال اشتراطهما، فكيف بالقطع أو الظن به؟! فيتحصل أن فقدان الدليل على ثبوتها كاف للحكم بعدم اشتراطها والأدلة التي ذكرها القائلون بالاشتراط قد عرفت أنها لا تنهض في مقابل النقد والإشكال.

الدليل الثاني: العقل، فإنه قاض بعدم الاشتراط من باب الأولوية.

وتقرير ذلك: أن ارتكاب صغائر الذنوب مع إنها معصية قالوا بأنها لا تنافي العدالة إلاّ مع الإصرار عليها، وهذا القول هو المنسوب إلى المشهور،

بل عن مجمع الفائدة والبرهان نسبته إلى العلماء وهو مشعر بالإجماع عليه، فيدل على أن ارتكاب منافيات المروءة - لكونها ليست من المعاصي - لا يضر بالعدالة بشكل أولى.

نعم خالف فى ذلك جمع من الأساطين فقالوا بمنافاة الصغيرة للعدالة، كما نسب ذلك إلى المفيد وابن إدريس والحلي وغيرهم رحمهم الله^(١)، إلا أن هذه المخالفة لا تثبت الاشتراط كما عرفت من الوجوه المتقدمة، ولا أقل أن هذه الأولوية تثبت عدم الاشتراط عند القائلين بأن ارتكاب الصغيرة لا يخل بالعدالة، وهذا يكفيهم وإن لم يكف لغيرهم، فلذا لا بد من ملاحظة الأدلة الأخرى.

الدليل الثالث: القرائن الخارجية، فإنها دالة على أن العدالة غير مشروطة بالمروءة، والقرائن هي: الإجماع والعرف والسيرة، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن أكثر الروايات فسرت المروءة بالفضائل المستحبة والأخلاقيات كما عرفت العديد منها مما تقدم، وقد انعقد الإجماع على أن ترك المستحبات لا يضر بالعدالة.

المقدمة الثانية: أن العرف لا يسمي من كان ملتزماً بفعل الواجبات ومجتنباً عن المحرمات ويرتكب بعض منافيات المروءة بالفاسق، وهذا يكشف عن انصراف معنى العدالة عن منافيات المروءة عرفاً، فينبغي أن تحمل الأدلة

١ - أوائل المقالات (مصنفات الشيخ المفيد): ج ٤، ص ٨٣؛ السرائر: ج ٢، ص ٢١٨؛ الكافي فى الفقه: ص ٤٥٣؛ وانظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٥؛ وبيان الفقه: ج ٣، ص ٢٨١.

الشرعية التي اشترطت العدالة على عدم الاشتراط ؛ لأن الأدلة الشرعية تحمل على الفهم العرفي.

المقدمة الثالثة: أن السيرة التشريعية قائمة على قبول شهادة أصحاب بعض الأعمال والحرف التي تعد عرفاً من منافيات المروءة، أو نصت الأخبار على كراهة العمل بها، أو أنها تتضمن بعض الرذائل الخلقية، وقد مثلوا لها بالمكاري والجمال والجمال والحجام والملاح ونحوهم^(١)، فلو كانت المروءة شرطاً في العدالة لما قامت السيرة على قبول شهادتهم، ولا يخفى أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام؛ إذ لم يرد ما يدل على رد شهادتهم، وفي صورة الشك فإنه يمكن إثبات الاتصال بواسطة أصالة عدم النقل، أو الاستصحاب القهقرائي - بناءً على صحته - هذا فضلاً عن شمول اطلاقات الشهادة لهم فتكون حجة.

وعلى فرض عدم الاتصال فإنها تكشف عن ارتكاز متشرعي لدى أهل الشرع في أنه ليس ارتكاب كل ما ينافي المروءة يوجب الخدشة في العدالة. نعم ربما يصح ذلك في ارتكاب بعض المنافيات التي تقع في المراتب العالية من القبائح بحيث تكشف عن عدم تدين صاحبها، وأما ارتكاب بعض الصغائر التي يتسامح فيها العرف فلا، نظير الأكل في السوق أو ماشياً في حالة السفر، أو الأكل لشيء قليل جداً كقطعة صغيرة من الخبز ونحو ذلك، وهذا يكفي في الإخلال بالقول بالاشتراط بنحو مطلق. هذا فضلاً عن أن أداء هذه الأعمال المذكورة ليست منافية للمروءة في جميع الأزمنة والأمكنة، بل قد لا تعد منافية للمروءة إذا صارت مهنة معروفة والناس بحاجة إليها،

لأنصراف أدلة المروءة عنها، فتأمل.

ومن كل ذلك يظهر أنه لا دليل يثبت اشتراط العدالة بالمروءة، بل قام الدليل على خلاف ذلك كالإجماع والعرف والسيرة.

والحاصل: أن اشتراط العدالة بالمروءة أمر لم يرد في الأدلة اللفظية، والأدلة التي ذكرت المروءة ذكرتها من باب أنها عمل أخلاقي أو مستحب شرعي، ولا كلام في أن ترك مثل هذه الأعمال لا يوجب الإخلال بالعدالة.

وعلى فرض الشك فإن الاستصحاب يثبت عدم الاشتراط، وعلى فرض المعارضة فإن البراءة تثبت عدم الاشتراط؛ لأن الاشتراط يرجع إلى الشك في التكليف الزائد وهو مجرى البراءة، وهذه كافية في مقام التنجيز والإعذار.

٣- أدلة القول الثالث: وهو التفصيل بين منافيات المروءة، فبعضها يخل بالعدالة وبعضها لا يخل، ولهذا التفصيل صور متعددة أهمها ثلاث:

الصورة الأولى: التفصيل بين ما ينافي المروءة وينطبق عليه عنوان محرّم فيكون مخلاً بالعدالة وبين غيره فلا. أشار إلى هذا التفصيل صاحب الجواهر رحمته الله (١)، وذكره السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك (٢)، وفصل بيانه السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته (٣)، ولم نعرف قائلًا له بحسب ما توفر بأيدينا من المصادر.

وتقريره: أن ما ينافي المروءة من الأفعال قد يكون حراماً؛ لأنه يوجب

١ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٢-٣٠٣.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٧-٣٣٨.

٣ - شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣٤-٢٣٥.

هتك المؤمن وإذلاله ونحوهما، فحينئذ يحرم بالعارض والعنوان الثانوي، وقد مثل له بما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباءة، أو جلس في الطرقات، أو دخل المقاهي، فإن هذا يعد هتكاً في حقه وموجباً لسقوطه عن الأنظار، ومثله ينافي العدالة لا محالة؛ إذ كما يحرم على المكلف أن يهتك حرمة غيره كذلك يحرم عليه أن يهتك حرمة نفسه، وأما إذا لم يكن حراماً لكونها لا تستلزم عنواناً محرماً فإنه لا دليل على أن ارتكابها مغل بالعدالة، وأنت ترى أن هذا التفصيل يرجع إلى القول الثاني في النتيجة، وذلك لأنه التزم بأن ما ينافي العدالة من منافيات المروءة هو ما كان حراماً بالعنوان الثانوي، وهذا خارج عن محل الكلام.

ولذا صرح كل من ذكره أن الحرمة هنا لم تنشأ من جهة منفاة هذه الأفعال للمروءة، بل لأنها مستلزمة لهتك المؤمن ونحوه من العناوين المحرمة^(١).

الصورة الثانية: ما لعله يستفاد من كلمات الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك^(٢)، وذكره صاحب الجواهر رحمته الله في الصلاة^(٣)، واختاره في الشهادات^(٤)، كما نسبته السيد الأستاذ دام ظله إلى تقارير بعض الأجلة المعاصرين^(٥)، وخلاصته: (بتوضيح) أن منافيات المروءة على أقسام:

منها: ما يستلزم الطعن في عرض الرجل ويخل بوثاقته، كما إذا لبس رئيس

١ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٣؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٧؛ شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨٨.

٢ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٦٩.

٣ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٢.

٤ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٢.

٥ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٨٩.

الشيعة - مثلاً- لباس أقبح الجند من غير داع إلى ذلك وخرج إلى السوق.

ومنها: ما يكشف عن نقصان عقل الفاعل، كما إذا يتنازع صاحب المكانة مع الصغار والسفلة من الناس على الأشياء الصغيرة التي يزهد في مثلها الناس.

ومنها: ما لا يوجب شيئاً من ذلك، ولا يعد عند العقلاء قبيحاً، ولا يعد عند الشرع كذلك، كالأكل في الأسواق لاسيما عند بعض الأعراف أو المناسبات.

ولا كلام في أن القسم الأول مناف للعدالة؛ لأنه يعد هتكاً له، بل علله الشهيد الثاني رحمته الله بأن من هذا فعله يبطل الثقة والاعتماد عليه؛ لأن هذا التصرف يكشف عن قلة الحياء، ومن لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الخبر^(١)، وكذا الثاني لذات السبب، وأما القسم الثالث فلا يضر بالعدالة لعدم قبحه شرعاً وعرفاً.

والحق أن هذا التفصيل ليس بشيء جديد يغير التفصيل الأول، كما أنه خارج عن حريم النزاع، وذلك لأنه التزم بأن الأفعال المخلة بالعدالة منها ما انطبق عليه عنوان محرم، فالإخلال لم ينشأ من جهة المروءة، بل من جهة ارتكاب الحرام، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن ارتكاب منفيات المروءة في نفسه هل يخل بالعدالة أم لا؟

١ - مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٦٩؛ انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٨٩؛ ولعل المقصود بالخبر هو مثل ما رواه الصدوق رحمته الله في العيون والأمالى بسنده عن الرضا عن آبائه عليهم السلام إن رسول الله ﷺ قال: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٦١، ح ٢٠٧؛ أمالي الصدوق: ص ٦٠، ح ١، المجلس ٧٧.

الصورة الثالثة: ما مال إليه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه، وقال بأن هذا مقتضى الجمع بين الأدلة^(١)، وتوضيح ما أفاده: أن منافيات المروءة قد تنافي عرفاً الستر والعفة الواردين في روايات العدالة كصحيحة ابن أبي يعفور، كما لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً، أو تصارع في السوق مع سوقي لإظهار شجاعته، أو هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا داع معتد به، مما لم يكن يصدق عليه عرفاً أنه ساتر عفيف، وهذا مخل بالعدالة، وإلا فلا^(٢)، وعليه فإن هذا التفصيل يدور مدار الصديق العرفي ويقتصر على التصرف المخل بالستر والعفة، ويمكن المناقشة فيه من جهة خروجه عن حريم النزاع، وذلك لأن لقائل أن يسأل: ما هو المراد من المنافيات التي تنافي الستر والعفاف عرفاً؟ والجواب لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد أنها تنافيهما بحيث ينطبق عليها عنوان الهتك كما قد تشهد له بعض الأمثلة التي ذكرها عليه السلام فتكون محرمة، وهذا لا شبهة في إخلاله بالعدالة إلا أنه ليس من جهة المروءة، بل من جهة الحرمة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد أن هذه الأفعال في نفسها مخلّة بالعدالة عرفاً من جهة سلب وصف الستر والعفة عنه، فيكون خارجاً عن معنى العدالة التي نصت الأدلة على أن العادل هو الساتر لعيوبه.

وفيه: أنه على هذا يكون ارتكاب هذه الأفعال مخلّاً بالعدالة لا من جهة أنها منافية للمروءة، بل من جهة أن العدالة شرعاً فسرت بالستر والعفة، فمن لم يكن ساتراً ولا عفيفاً لا يكون عادلاً لا من جهة مروءته، بل من جهة

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧٦.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٧٢.

عدم تحقق عنوان العدالة في حقه فيخرج عن حريم النزاع أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد أن الستر والعفاف ليسا ذات العدالة، بل المرتبة العالية من العدالة، وأما ذات العدالة فهي مجرد الإتيان بالواجبات واجتناب المحرمات.

وفيه: أنه على هذا الاحتمال يكون ارتكاب ما ينافي ستره وعفته لا يخل بأصل العدالة وإنما بكماها، فيخرج عن حريم النزاع؛ لأن مفروض البحث فيما يخل بأصل العدالة لا بكماها، وحينئذ يكون على القول الثاني أدل، ولعل من هنا مال عليه السلام إلى القول الثاني وقال بأنه لا يخلو من وجه^(١).

نعم، إذا فسرنا العدالة بحسن الظاهر أمكن القول بأن ما يخل بالستر والعفاف ينافي عنوان العدالة، إلا أن هذا القول في نفسه محل تأمل.

والحاصل: أن هذه التفاصيل لا تعد قولاً ثالثاً في المقام وإن ذكر بعضها بعنوان قول، إلا أنك عرفت أنها بعد التدقيق والتأمل تتفق من حيث النتيجة مع القول بعدم اشتراط العدالة بالمروءة؛ لأن ما ذكر من وجوه للإخلال بالعدالة لم يكن من المروءة ذاتها، بل من انطباق عناوين ثانوية محرمة عليها.

ويتحصل من هذه الأقوال وأدلتها: أن منافيات المروءة من حيث ذاتها لا تنافي العدالة مطلقاً، لعدم وجود دليل يثبت الملازمة بينهما، بل قام الدليل على عدمها، وأما ما قيل من وجوه لإثبات الملازمة أو للتفصيل بين الصور فهي إما ضعيفة أو خارجة موضوعاً عن محل البحث، وعلى هذا يكون القول الثاني هو الموافق للأدلة.

نعم، قد يقال بتفصيل رابع هنا يجمع بين الأقوال، وخلاصته التفريق بين الأفعال المنافية للمروءة الكاشفة عن عدم المبالاة بالدين فتخل بالعدالة وبين غيرها فلا. ذكره الشيخ رحمته في رسالته، ونسبه إلى بعض متأخري المتأخرين ولم يستبعده^(١)، ولا تخلو عبارة الجواهر من الإشارة إليه^(٢)، وظاهر كلام صاحب العروة رحمته وأكثر المحشين عليه اختياره^(٣)، بل عن الشيخ حسن كاشف الغطاء رحمته في أنواره التصريح به. قال في إمامة الجماعة من كتاب الصلاة: لا يبعد القول بأن منافيات المروءة إن دلت على نقص التقوى أخلت بالعدالة وإلا فلا^(٤)، ومثله ورد عن رسالة صاحب الجواهر (نجاة العباد) قال: والمراد بها - أي العدالة - حسن الظاهر باجتنب منافيات المروءة الدالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين^(٥)، ونقل هذا عن جمع من أجلاء المراجع والفقهاء^(٦).

والحاصل: أن ارتكاب ما ينافي المروءة إن كشف عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والإصرار على الصغائر كان تركها معتبراً في العدالة، وإلا فلا.

وبهذا يمكن جعل النزاع بين الأقوال لفظياً، فمن قال بالاشتراط لاحظ أن فعلها كاشف - عادة - عن عدم التدين أو عدم المبالاة بالدين، لاسيما إذا

١ - انظر الرسائل الفقهية: ص ٢٢.

٢ - انظر جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٢.

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٨٩، مسألة (١٢).

٤ - أنوار الفقاها: كتاب الصلاة، ص ٧٥.

٥ - نجاة العباد: صلاة الجماعة، ص ١٧٣؛ رسائل فقهية: ص ١٤٥.

٦ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٨٧.

كان الفاعل من أهل الدين والعلم والتقوى، كالأمثلة المتقدمة، ومن نفى الاشتراط أو لم يتعرض للمسألة أصلاً لاحظ عدم كاشفيتها عنه، ومن قال بالتفصيل لاحظ اختلاف الموارد، ففي أي مورد كشف عن عدم المبالاة قال بالاشتراط، وإلا قال بعدمه، وعلى هذا يخرج النزاع عن البحث في معنى العدالة ومنافياتها، وإنما يصح في أي فعل يكشف عن عدم المبالاة بالدين من غيره؛ لاتفاق الكلمة على أن كل فعل يكشف عنه عدم المبالاة كان مغللاً بالعدالة.

ولكن يمكن أن يناقش هذا التفصيل من جهة أنه لا يغير القول الثاني؛ لأن حقيقة هذا القول ترجع إلى أن ارتكاب منافيات المروءة من حيث نفسه لا يخل بالعدالة، إلا أنه إذا كشف عن عدم مبالاة بالدين كان مغللاً، فالذي يخل بالعدالة ليس ذات فعل المنافي للمروءة وإنما هو انطباق عنوان عدم المبالاة بالدين وعدم الوثوق بتدين الفاعل وهذا هو مفاد القول الثاني، وعلى هذا يظهر أن القول بعدم اشتراط العدالة بالمروءة متين لتامة أدلته وضعف أدلة الأقوال الأخرى.

المنافي الثاني: ترك المستحبات أو فعل المكروهات

إذا ترك العادل فعل المستحبات أو فعل المكروهات هل تختل عدالته أم لا؟ ومرادهم هو الترك والفعل مطلقاً وفي جميع الأحوال من غير عذر أو مزاحم أهم كما هو واضح، والظاهر أن هذا المبحث من المباحث المتأخرة، ولعل أول من ذكره صاحب الشرائع رحمته على ما قيل، بل قيل إنه لم يرد عن

أحد من القدماء تعرض لهذه المسألة^(١)، ولا يخفى أن من تعرض لهذه المسألة كثير منهم المحقق والشهيد الثاني وصاحب الجواهر وغيرهم^(٢)، واقتصروا في عباراتهم على أن ترك المستحبات هل ينافي العدالة أم لا؟ ولم يتعرضوا لذكر المكروهات - إلا ما أشار إليه في الجواهر^(٣) - مع أن فعل المكروهات يمكن أن يخل بالعدالة أيضاً، ولعل الوجه في ذلك هو ملاحظتهم لوحدة الملاك بينهما، بحيث إن ذكر أحدهما يغني عن الآخر، أو لاحظوا عدم القول بالفصل، أو لعلهم اكتفوا بذكر المستحبات لجهة خفاء إخلالها بالعدالة وظهوره في المكروهات بحيث تستغني عن البيان، وذلك لما في المكروهات من المبعوضة الشرعية والعرفية بحيث تقدح في العدالة.

وكيف كان فقد اختلفوا في المسألة على أقوال، فذهب بعضهم إلى القدح، وذهب آخرون إلى عدم، وفصل بعضهم بين ما كان الترك موجباً للتهاون بالسنن الشرعية فقال بالقدح، وبين ما لا يوجب ذلك فلا، ولعل هذا التفصيل يصلح أن يكون مرجعاً للقولين الآخرين فيكون النزاع بينهما لفظياً كما سترى، وعلى أي حال فهنا أقوال:

القوال الأول: القدح، اختاره الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك، إذ صرح بأن ترك جميع المندوبات يقدح في العدالة، واستدل له بأنه يكشف عن قلة المبالاة بالدين والاهتمام بكلمات الشرع^(٤)، بل ذهب إلى أنه إذا اعتاد على

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٣.

٢ - انظر شرائع الإسلام: ج ٤، ص ٣٧٢؛ مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٧٢؛ جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٠؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٣.

٣ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٠.

٤ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٧١-١٧٢.

ترك صنف منها كالجماعة والنوافل ونحو ذلك فيكون حكمه حكم ترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك. نعم لو تركها أحياناً لم يضر^(٥)، وربما يظهر من عبارته إنه إذا ترك الجميع أو البعض دائماً كان مخلأً، وإما إذا تركها في أحيان دون أخرى سواء ترك الجميع أو البعض فلا يقدح، وهذا القول ورد عن المفتاح أيضاً إذ نقل عن بعضهم القول بحرمة ترك المندوبات صريحاً، ووجوب فعل شيء منها في الجملة^(٦)، وكيف كان فقد استدل لهذا القول بوجوه أهمها اثنان:

الوجه الأول: عقلي، بدعوى استقلال العقل بالحكم بقبح ترك المندوبات، لاسيما إذا كان التارك من العلماء والصلحاء ونحوهم من الذين يتوقف عليهم إثبات الحقوق في الشهادات والقضاء والصلوات ونحوها من الموارد التي تتوقف على الوثوق والاطمئنان.

الوجه الثاني: عقلي أيضاً مبتن على قياس منطقي صغراه: إن ترك جميع المندوبات تعد من منافيات المروءة، وكبراه أن المروءة لازمة في العدالة شرطاً أو شرطاً، فتركها يخل بالعدالة، فتكون النتيجة أن ترك جميع المندوبات يخل بالعدالة.

ويمكن المناقشة في كلا الوجهين:

أما الوجه الأول ففيه:

أولاً: أنه لم يعلم أنه من قبيل المستقلات العقلية التي تقع في سلسلة علل

٥ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٤، ص ١٧١-١٧٢.

٦ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٣-٢٩٤.

الأحكام حتى تثبت حكماً شرعياً استناداً إلى الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، بل الظاهر أنه من قبيل غير المستقلات العقلية التي يرجع فيها إلى الأدلة الشرعية و الفهم العرفي؛ لأنها في مقام تحديد معنى العدالة شرعاً.

وثانياً: على فرض تسليم ذلك فإنه لا يثبت المدعى؛ لأن القبح الذي يثبت الحكم الشرعي ما كان في الدرجة البالغة منه بحيث يحكم العقلاء باستحقاق فاعله للذم والعقوبة، وأما القبح الذي لا يصل إلى هذه الدرجة فلا، وعليه فإن لقائل أن يسأل من أين يثبت أن ترك المندوبات يصل إلى الدرجة البالغة بحيث يكون فعله حراماً يستحق فاعله الذم والعقاب؟ فإن قيل من الدليل النقلي كان عليهم إثباته، والظاهر أنه لا دليل، ومن هنا استدلوا بدليل العقل؛ إذ لو كان هناك دليل نقلي كان مقدماً على حكم العقل هنا.

وإن قيل بدليل العقل لزم منه الدور، وإن قيل الدليل هو العرف، بدعوى أن العرف يرى شدة القبح في ترك المندوبات بحيث تصل درجة الحرمة والعصيان فهذا ما لا يساعد عليه عرف ولا وجدان، ويشهد لعدم صحته السيرة العقلائية، بل والمتشرعية في الخارج، فإنهم لا يحكمون على من ترك المندوبات والتزم بفعل الواجبات واجتناب المحرمات بأنه فاسق، ولا يرتبون عليه آثار الفسق.

فيتحصل: أن دعوى الملازمة العقلية هنا غير تامة.

وأما الوجه الثاني فقد عرفت مما تقدم أنه ضعيف من جهة الكبرى والصغرى. أما الكبرى فلما عرفت من أن المروءة لم تؤخذ في العدالة لا

شرطاً ولا شطراً، وأما الصغرى فلأن ترك المستحبات لا يعد منافياً للمروءة دائماً؛ إذ تختلف المستحبات بحسب الأحوال والأزمنة والأشخاص، ولذا لا يمكن أن تكون قاعدة عامة يمكن التوصل منها إلى حكم عام.

القول الثانى: عدم القدح. اختاره صاحب الجواهر^(١)، وهو ظاهر أكثر الأصحاب لاسيما من المتأخرين والمعاصرين؛ إذ إنهم تعرضوا لتعريف العدالة، وذكروا منافياتها ولم يعدوا ترك المستحبات منها^(٢)، بل فى الجواهر نسب احتمال قيام الإجماع عليه^(٣)، وقد استدلل له بوجوه أهمها ثلاثة:

الوجه الأول: عقلي، وهو قد يظهر من عبارة الجواهر^(٤). وخلاصته بتوضيح وإضافة: أن الشرع قد أذن فى ترك المستحب وفعل المكروه، ولازم هذا الإذن هو عدم العصيان فيهما؛ لأن المعصية تصدق فى مخالفة أمر الشرع بالفعل وعدم الإذن بالترك كما فى الواجب، ويعكس فى الحرام.

فيتحصل: أن ما لا معصية فيه لا يخل بالعدالة.

والوجه الثانى: الأولوية العقلية المستفادة من الاتفاق على عدم إضرار فعل الصغيرة بالعدالة، وهذا يتوافق مع قول المشهور الذى فرق بين الكبيرة والصغيرة وذهب إلى أن الإصرار على الصغيرة مغل.

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٠.

٢ - انظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٩؛ رسائل فقهية: ص ٢٤؛ العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٨٩، مسألة (١٢)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٧؛ مهذب الأحكام: ج ٨، ص ١٣٩؛ الفقه (الصلاة): ج ٢٤، ص ٣٣١.

٣ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٠.

٤ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٠.

والوجه الثالث: النصوص المتضاربة الدالة على أن ثبوت التقوى وسلبها يدوران مدار أداء الفرائض ومخالفتها، بل ورغبة الشرع في أن لا يتكلف العباد بفعل ما رخص الشرع لهم فيه؛ لأن ذلك كلفة ومشقة عليهم.

هذا كله إذا حملنا الفرائض على المعنى العرفي، لأنها ظاهرة عرفاً في الواجبات، بل هما مترادفان عند جمع من أهل اللغة^(١)، وأما إذا حملناها على المعنى اللغوي وهو التقدير على ما ذكره بعض أهل اللغة^(٢)، وحكي عن جمع من الفقهاء^(٣)، فهو يشمل الواجبات وغيرها، وحيث يطل الاستدلال؛ لأن الأعم لا يثبت الأخص، بل في الاستعمال الشرعي ورد استعمال الفرائض في المستحب أو شديد الاستحباب كما في الحديث «السجود على الأرض فريضة وعلى الخمرة سنة»^(٤) والمراد أنه كالفريضة في شدة الاستحباب، بخلاف السجود على غيرها.

ومنها: قول الرضا عليه السلام: في رواية ابن بزيع: «فرض الله على النساء في الوضوء للصلاة أن يبدأن بباطن أذرعهن»^(٥) وهو مستحب بلا ريب.

ومنها: رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ:

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٣٠، (فرض)؛ لسان العرب: ج ٧، ص ٢٠٣، (فرض)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٢٠، (فرض).

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٣٠، (فرض)؛ لسان العرب: ج ٧، ص ٢٠٣، (فرض)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٢٠، (فرض).

٣ - انظر الوسائل: ج ١، الباب ٤٠ من أبواب الوضوء، ص ٤٦٧، ذيل الحديث الثاني، حكاه عن المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى.

٤ - الكافي: ج ٣، ص ٣٣١، ح ٨؛ وانظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٢١، (فرض).

٥ - الوسائل: ج ١، الباب ٤٠ من أبواب الوضوء، ص ٤٦٧، ح ١، ح ٢.

اعمل بفرائض الله تكن أتقى الناس»^(١) ودلالاتها على المطلوب ظاهرة، بل إن فعل التفضيل فيها يدل على نفي ما عداه، فيدل على حصر التقوى بالفرائض. ومنها: رواية أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «من عمل بما افترض الله عليه فهو من أعبد الناس»^(٢).

ومنها: ما ورد فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إن الله فرض عليكم الفرائض فلا تضيّعوها، وحدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلّفوها»^(٣) والتواتر المعنوي فيها يغنيها عن المناقشة السندية فضلاً عن اعتبار كل واحدة منها، وكيف كان فإنه يستدل بمثل هذه الأخبار الشريفة على أن تقوى الله سبحانه لا تدور مدار المستحبات والمكروهات حتى يضّر ترك الأولى وفعل الثانية بها، وإنما تدور مدار الفرائض وهو المطلوب، فتأمل.

القول الثالث: التفصيل بين ما يؤذن بالتهاون فى السنن منها فيكون قادحاً وبين عدمه فلا يقدح. اختاره المحقق رحمته الله فى الشرائع^(٤)، ونسب إلى العلامة رحمته الله فى التحرير والقواعد^(٥)، وهو اختيار الشهيد رحمته الله فى الدروس^(٦)،

١ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٤ من أبواب جهاد النفس، ص ٢٦٠، ح ٦.

٢ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٤ من أبواب جهاد النفس، ص ٢٦٠، ح ٧.

٣ - نهج البلاغة: ج ٤، ص ٢٤؛ الحكم والمواعظ: ص ١٠٥؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٤ من أبواب

جهاد النفس، ص ٢٦٠، ح ٨.

٤ - الشرائع: القسم الرابع، ص ٣٧٢.

٥ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٠.

٦ - الدروس الشرعية: ج ٢، ص ١٢٥.

بل حكي عليه الإجماع عن غير واحد^(١)، والحق أن الإجماع مخدوش في الصغرى؛ لأن المحصل منه مقطوع العدم؛ لما عرفت من وجود المخالفين، والمنقول منه غير متحقق لعدم تعرض القدماء وجمع غير قليل من المتأخرين للمسألة كما عرفت، كما يمكن الخدشة فيه من جهة الكبرى؛ لأن المنقول منه ليس بمعتبر كما ذهب إليه جمع^(٢)، والمحصل منه محتمل الاستناد لانطباق العناوين المحرمة على التهاون في السنن، والمشهور المعروف عدم حجية هذا الإجماع وإن كان لنا كلام فيه.

وكيف كان فقد استدل لهذا التفصيل بوجوه عديدة لا تجدي في المقام؛ لأن وجه الإخلال فيه ناشئ من انطباق عنوان التهاون في السنن الشرعية، وهذا عنوان عارض على الموضوع، فيكون خارجاً عن حريم النزاع؛ لأن البحث في أن ترك المستحبات في نفسه وبغض النظر عن العناوين الأخرى هل يوجب الإخلال بالعدالة أم لا؟ وليس في أن ترك المستحبات بداعي التهاون بالسنن مغلّ أم لا؟ إذ لا نزاع بينهم في أن التهاون بالسنن أمر محرم، وهو مغل بالعدالة، لكن التهاون المحرّم ينبغي أن يحمل على أحد معنيين ليصدق فيه الحرام وإلا فلا.

أحدهما: التهاون بالسنن بداعي إنكارها وتكذيب وجودها في الشرع، وحرمة هذا لا يحتاج إلى بيان؛ لأنه من مصاديق الابتداع في الدين.

وثانيهما: التهاون الذي ينتهي إلى التهاون بالشارع وبالشرعة، وأما

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٦.

٢ - انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٩-١٨٠.

التهاون بها من جهة الإهمال والكسل والثاقل عن أداء المستحبات فلم يعلم حرمة، وعلى فرض الشك فالأصل عدمه. نعم ربما يدل على حرمة التهاون في نفسه بعض الأخبار الواردة في بابي صلاة الجماعة والاستخفاف بالصلاة.

منها: صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة؛ إذ ورد فيها: «لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته، ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره، فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، وثبتت عدالته بينهم»^(١) وهي دالة على أمرين:

الأول: أن العدالة تدور مدار ترك المستحب؛ إذ لا نزاع بين المسلمين في أن الجماعة مستحبة في الصلاة وليس بواجب.

الثاني: أن ترك المستحب أمر محرم ولذا جازت غيبة التارك، وهدد بإحراق بيته، فتكون دالة على المطلوب من جهة الحرمة.

ويمكن المناقشة فيها من وجوه عديدة أهمها ثلاثة:

الوجه الأول: أن دلالتها أجنبية عن محل البحث؛ لأنها ظاهرة في أن من يترك الجماعة (رغبة عن الجماعة) و(رغبة عن المسلمين) يجوز استغابته، ويجب هجرانه، ونحو ذلك من الآثار، لأن هذا لا يصدر إلا ممن يظهر الإسلام ويبطن غيره، وهذا ما يشهد له نوع الجزاء الذي ترتب على الفعل؛ بداهة أن من يترك الجماعة حتى على فرض وجوبها لا يستحق إحراق داره؛ لأن ترك الواجب وإن كان حراماً إلا أنه لا يستحق هذا النحو من الجزاء بالضرورة

والإجماع، فلا يصح مضمون الرواية إلا إذا حملنا الرغبة على النفاق والكفر ونحوهما من الآثام الكبيرة.

الوجه الثاني: أن حملها على معناها الظاهر مبتلى بالمانع، وهو مخالفة ضرورة الإسلام؛ إذ إن ظاهر الرواية هو وجوب الجماعة في الصلاة وقد قامت الضرورة على عدم وجوب الجماعة إلا في الجمعة والعيد على بعض الوجوه، وعلى هذا فإن هذا المانع يشكل قرينة لبية مانعة من الظهور، وحينئذ لا مناص من حمل الرواية على أحد معنيين:

المعنى الأول: أن نحملها على عدم الحضور للجماعة نفاقاً أو كفراً كما عرفت في المناقشة الأولى.

المعنى الثاني: أن نحملها على أنها قضية في واقعة لا تصلح أن تكون دليلاً عاماً ينطبق في جميع الموارد، وهذا ما يشهد له ذيل الرواية كما سترى في المناقشة الثالثة. هذا إذا أخذنا بها، وإلا أمكن الإعراض عنها بسبب معارضتها بما دل على خلافها، وما أكثره في كتب الأخبار الدالة على أن الجماعة مستحبة لا واجبة، وأن تركها لا يضر سوى قلة الثواب^(١)، ولعل من هنا نسب بعض المراجع الإعراض عنها إلى الأصحاب بما يمنع من الاعتماد عليها^(٢).

الوجه الثالث: أن هذه الرواية محمولة على القضية الخارجية لا الحقيقية بقرينة غيرها من الأخبار، وهي كثيرة^(٣)، مضافاً إلى السيرة التأريخية؛ إذ وردت بالنسبة لقوم منافقين لم يحظروا صلاة النبي ﷺ طعناً بالإسلام

١ - انظر الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٢٨٦-٢٨٧، ح ٣، ح ٥، ح ٧، ح ٩.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٢٩٩.

٣ - انظر الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٢٩٢-٢٩٣، ح ٦، ح ١٠.

فتختص بموردها.

نعم لو تكررت الظروف في هذه الأيام وصارت صلاة الجماعة من شعارات الإسلام أو المذهب الحق وأصبحت من مظاهر قوة الحق وتضعيف الباطل كان عدم الحضور حراماً، ولكن لا من جهة الجماعة نفسها بل من جهة انطباق العناوين الثانوية الملزمة عليها.

والحاصل: أن الصحيحة المباركة لا تدل على المطلوب بشيء؛ لأنها إما خارجة عن البحث موضوعاً، أو مبتلاة بالمانع، أو منصبة إلى قضية خارجية تختص بموردها ولا تثبت لنا قاعدة عامة في الأحكام.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «من ترك الجماعة رغبة عنها وعن جماعة المسلمين من غير علة فلا صلاة له»^(٢) ووجه الاستدلال والمناقشة فيهما ظاهرة.

ومنها: الرواية المتصافرة الدالة على أن الاستخفاف بالصلاة يبعد صاحبه عن النبي ﷺ ويمنعه من شفاعته أهل بيته عليهم السلام^(٣)، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: «لا تتهاون بصلاتك، فإن النبي ﷺ قال عند

١ - الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٢٩١، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٢٩٢، ح ٧.

٣ - انظر الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، ص ٢٤-٢٧، ح ٥، ح ٦، ح ٧، ح ٨،

موته: ليس مني من استخف بصلاته»^(١).

وفي رواية أبي بصير قال: قال أبو الحسن الأول عليه السلام: «لما حضر أبي الوفاة قال لي يا بني، إنه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الاستخفاف بالصلاة ظاهر عرفاً في الحرمة، وبوحدة الملاك أو فهم عدم الخصوصية أو عدم القول بالفصل يعم الحكم كل استخفاف بشؤون الدين، ومنه المستحبات، وفي هذا الاستدلال أكثر من مناقشة:

المناقشة الأولى: أنها ظاهرة بل صريحة لاسيما الأولى منها في الاستخفاف إلى حد التهاون بالصلاة، ولا نزاع في حرمة التهاون، وإنما النزاع في أن ترك المستحبات في نفسه محرم أم لا؟

المناقشة الثانية: أن الاستخفاف من العناوين القصدية، وهو لا يتحقق إلا إذا تعمده المكلف وقصده، وعليه فإن الروايات إن دلت على حرمة الاستخفاف فمن جهة التعمد في تضييعها وعدم المبالاة بها لا من جهة ترك المستحبات، فتكون هذه الروايات أجنبية عن حريم النزاع.

المناقشة الثالثة: أن ترك المندوبات إذا نشأ من إذن الشرع وترخيصه للعبد لا يعد استخفافاً عرفاً حتى يترتب عليه عنوان الحرمة. هذا فضلاً عن إمكان حصر الدلالة بالصلاة لأهميتها في الدين، بحيث إذا قبلت قبل ما سواها، فلا يصح تعميم الحكم إلى جميع الأحكام.

١ - انظر الوسائل ج ٤، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، ص ٢٤، ح ١.

٢ - انظر الوسائل ج ٤، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، ص ٢٤، ح ٣.

والحاصل: لا شيء من الروايات المذكورة يدل على المدعى. نعم إذا كان ترك المندوب يعد تهاوناً في الدين كان مَخْلأً بلا إشكال، لكن هذا الإخلال من جهة انطباق عنوان ثانوي على ترك المستحب وليس نفسه، ولا يبعد أن يكون مراد القائلين بالقدح ذلك، وحينئذ يصبح النزاع لفظياً بين الأقوال، وإلا فإن الظاهر أن أدلة القدح ضعيفة وأدلة التفصيل خارجة عن حريم النزاع، فيبقى القول الثاني بلا مانع إما من جهة تمامية أدلته كلاً أو بعضاً أو عدم تمامية أدلة المنع، وعلى فرض الشك فإن الأصل هو عدم الإخلال.

المنافي الثالث: ارتكاب الحرام بعذر

إذا ارتكب العادل فعلاً أو أفعالاً محرمة وكان معذوراً عرفاً أو شرعاً فهل يسقط عن العدالة أم لا؟

والجواب أن المسألة لها صور:

الصورة الأولى: أن يكون عالماً بالحرام موضوعاً وحكماً ويرتكبه بسبب عذر كالاضطرار، كما لو اضطر إلى شرب النجس أو أكل الميتة ونحو ذلك، ولا إشكال في عدم اختلال العدالة؛ لأن العذر رافع للحرمة والعصيان، ومعه لا تسقط العدالة. قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١).

الصورة الثانية: أن يكون عالماً بالحرام من جهة موضوعه لا من جهة حكمه، كما لو علم بأن اللحم الذي يأكله قد ذبح في البلاد غير الإسلامية إلا أنه لا يعلم بحرمة، فإذا أكله جاهلاً بالحُرمة هل تختل عدالته؟

الصورة الثالثة: أن يكون عالماً بالحرام من جهة الحكم لا من جهة الموضوع، كما لو علم بحرمة اللحم المستورد من البلاد غير المسلمة إلا أنه يجهل أن اللحم الذي يشتريه من السوق هو من ذلك اللحم.

الصورة الرابعة: أن يكون عالماً بالحرام من جهة الفتوى تقليداً أو اجتهاداً، أو من جهة اختلاف المذهب أو الدين، كما لو كان الفقيه الذي يقلده العادل يفتي بجواز أكل اللحم المستورد من البلاد غير المسلمة إذا بيع في سوق المسلمين من جهة عموم أو إطلاق أدلة السوق، أو كان من الفرقة التي تستحل أكل الجري وبيض الغنم ونحوهما، فأكله بسبب فتوى مذهبه، أو كان كذلك بحسب دينه، فهل يصح الائتمام بالأول إذا كان المأموم يقلد من يرى عدم الجواز؟ وهل يصح قبول الشهادة في المثال الثاني والثالث في الموارد التي لا تتوقف على الإيمان والإسلام باعتبار أن عدالة كل شيء بحسبه؟ والظاهر أنه نعم؛ لأن سقوط العدالة ملازم لصدق العصيان، والعمل الناشئ من اختلاف الاجتهاد أو النظر لا يصدق عليه الفسق، بل أدلة الفسق منصرفه عنه. فيبقى الكلام في الصورتين الثانية والثالثة، وفيهما احتمالات:

الاحتمال الأول: الإخلال، والوجه فيه أن الأحكام الشرعية تتبع العناوين الواقعية، فمن ارتكب الحرام جاهلاً صدق عليه عنوان الفسق واقعاً وإن كان معذوراً بسبب جهله، فالجهل يرفع المؤاخذه ولا يرفع الاسم والعنوان، ولذا يصدق عليه أنه عاص.

الاحتمال الثاني: العدم، والوجه فيه أن سقوط العدالة متوقف على وقوع العصيان، وهو لم يقع؛ لأن الجهل عذر.

الاحتمال الثالث: التفصيل بين ارتكاب الحرام عن جهل قصوري فلا يخل وبين ارتكابه عن تقصير فيخل، وهذا هو الذي مال إليه بعض المراجع^(١)، ولعل الوجه فيه هو صدق المعصية في الثاني دون الأول، وذلك لصدق السببية للمعصية في المقصر دون القاصر.

الاحتمال الرابع: التفصيل في المسألة حسب المباني في تعريف العدالة، فبناء على أن العدالة هي الملكة فقط فالظاهر أنه لا يخل؛ لأن ارتكاب الحرام عن جهل لا يخل بذات الملكة، وبناء على أنها الملكة بشرط عدم صدور المعصية فكذلك لا يخل؛ لعدم صدق المعصية لدى ارتكاب الحرام جهلاً، وكذلك إذا فسرت العدالة بالإسلام مع عدم ظهور الفسق، وذلك لعدم صدق الفسق على فعل الجاهل، فإن الفسق عرفاً هو ارتكاب الحرام عن علم وعمد، وفي اللغة: فسر الفسق بالعصيان^(٢)، والخروج عن طاعة الله سبحانه^(٣)، وكلاهما لا يصدقان على وقوع المحرم عن جهل.

وأما بناء على أن العدالة هي حسن الظاهر فقد يقال بالإخلال؛ لأن صدور الحرام وإن كان عن جهل إلا أنه يخل بحسن الظاهر، ويمكن أن يرد هذا بأن المراد من حسن الظاهر ما كان عن قصد وعمد، ولذا لا يقال للشخص النائم بأنه عادل؛ لأنه لم يرتكب حراماً، كما لا يقال له فاسق إذا فعل ما هو محرم في الواقع كما لو تلفظ بما يعد غيبة أو قذفاً - مثلاً - فالفاعل للحرام عن جهل

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٠٠.

٢ - لسان العرب: ج ١٠، ص ٣٠٨، (فسق).

٣ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٨١٧، (فسق)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٣٦، (فسق)؛ معجم البحرين: ج ٥، ص ٢٢٨، (فسق).

وعدم التفات لا يتصف بالفسق عرفاً حتى تختل عدالته.

الاحتمال الخامس: التفصيل بين الجهل بالحكم فيوجب الإخلال، والجهل بالموضوع فلا؛ باعتبار أن الجهل بالأحكام غير معذر للعبد؛ لوجوب تعلم الأحكام الشرعية على جميع المكلفين وجوباً عينياً، بخلاف الجهل بالموضوع.

الاحتمال السادس: التفصيل بعكس الخامس، والوجه فيه أن رفع الجهل بالأحكام الشرعية من مهمة الشرع؛ لأن بيان الأحكام وتعليمها من مهامه، بخلاف الجهل بالموضوع فإن تحديد الموضوع ومعرفته من مهمة العبد، فإذا فعل ما يحرم جهلاً بالموضوع كان مقصراً في الطاعة، ومفتوئاً للمصالح الإلهية بسوء اختياره.

ونلاحظ أن منشأ الاختلاف في هذه الاحتمالات يعود لأمرين :

أحدهما: صدق العصيان وعدمه عرفاً.

ثانيهما: وجود ملازمة بين العدالة وعدم الفسق، بحيث كلما صدقت العدالة انتفى صدق الفسق، وكلما صدق الفسق انتفت العدالة، وهذا يصح على القول بعدم وجود ضد ثالث بين العدالة والفسق.

و الظاهر أن العدالة و الفسق من العناوين القصدية التي لا تتحقق في الخارج من دون قصد وإرادة من الفاعل، ولذا لا يقال للنائم المرتكب للمحرم إنه فاسق، كما لا يقال له عادل بسبب عدم ارتكابه المحرم، كما لا يصدق ذلك على المضطر، فمن اضطر إلى الصيام لأجل المحافظة على صحته أو اضطر إلى الصدق في الكلام ونحوهما لا يقال له عادل عرفاً، كما أن من اضطر إلى فعل الحرام بسبب مزاحم أهم أو ضرورة لا يقال له فاسق عرفاً،

وبذلك يظهر أن الاحتمال الثالث هو أقوى الاحتمالات، وذلك لوجهين:

أحدها : عرفي، لعدم صدق المعصية على الفعل الناشئ من الجهل القصورى بخلاف التقصيري؛ لأنه هو السبب في وقوعه في الحرام .

ثانيها: عقلي، وتقديره: أن عدم مؤاخذه الجاهل على الحرام ليس حكماً عقلياً؛ لأن العقل يحكم بوجوب تحصيل الطاعة والامثال ولو عبر الفحص أو الاحتياط، إلا أن لطف الشرع بعباده وامتنانه عليهم اوجب رفع المؤاخذه عنه، فرفع المؤاخذه حكم امتناني شرعي .

ومن هنا يمكن أن يقال إن الجهل القصورى لا يخل بالعدالة بخلاف التقصيري؛ لأن الأول يستحق عدم المؤاخذه للياقته بالامتنان، بخلاف الثاني؛ لأن المقصر وإن كان جاهلاً إلا أنه حيث كان سبباً للجهل وعلة لتفويت الحكم الشرعي لم يستحق الامتنان من الشرع حتى يرفع عند المؤاخذه، فلذا أمكن للشرع أن يؤاخذه، ولازم هذا هو صدق المعصية - ولو بالكشف الإني - إذ لولا الصدق لم يستحق المؤاخذه، ويعضدهما ضعف الوجوه التي استدلت بها للاحتتمالات الأخرى وعدم خلوها من الإشكال .

والخلاصة: أن ارتكاب الحرام إن كان بعذر شرعي أو عرفي كالضرورة والاضطرار ونحوهما فلا يخل بالعدالة، وإن كان الارتكاب ناشئاً من فتوى المجتهد أو المذهب أو الدين بالجواز فلا يخل وإن كان في نظر الحاكم عدم الجواز، وإن كان بسبب الجهل بالحكم أو الموضوع فإن كان الجهل قصورياً فلا يخل، وإن كان تقصيرياً كان مخللاً، فتأمل .

المنافي الرابع: ارتكاب الكبائر أو الصغائر من الذنوب

لا إشكال في أن فعل الذنوب الكبيرة مخل بالعدالة، ولا يختلف فيها القليل والكثير، نظير شرب الخمر بأنواعه وأقسامه، فإنه مخل بالعدالة ولو شرب منه قطرة، خلافاً لبعض العامة إذ لم يقولوا بالإخلال في القليل منه، فعن الشافعي: من شرب يسيراً من النبيذ أحده ولا أفسقه ولا أرد شهادته، بل عن أبي حنيفة لا أحده ولا أفسقه ولا أرد شهادته^(١)، كما لا ينبغي الإشكال في أن الإصرار على فعل الصغائر مخل بالعدالة، وإنما الكلام في أن فعل الصغيرة من دون إصرار عليها هل يخل بالعدالة أم لا؟ وهذا كله يتوقف على التفريق بين الكبائر والصغائر من الذنوب.

وتفصيل البحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في استعراض الآراء في المسألة

فقد اختلف الفقهاء في انقسام الذنوب والمعاصي إلى الكبائر والصغائر إلى أقوال أهمها اثنان:

القول الأول: ذهب إلى التفصيل بين الذنوب التي تعد كبيرة شرعاً وعرفاً والأخرى التي تعد صغيرة كذلك، وحيث إن فعل الصغيرة مرة واحدة لا يصدق عليه عنوان الفسق قالوا بأنه لا يخل بالعدالة، ولذا اشترطوا في حصول الفسق وسقوط العدالة الإصرار على فعل الصغيرة، وهذا القول هو المنسوب إلى المشهور^(٢)، بل عن مفتاح الكرامة نسبته إلى قاطبة المتأخرين، بل

١ - انظر الخلاف: ج ٦، ص ٣٠٣؛ كشف اللثام: ج ٢، ص ٣٧٣؛ جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٦ -

٢ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٥.

حكى عن الصيمري والبهائي الإجماع عليه^(١).

والقول الثانى: ذهب إلى أن جميع الذنوب كبائر، وإنما يقال صغائر وكبائر بلحاظ النسبة، فإن الذنب إذا قيس إلى ما هو أعظم يقال له عرفاً صغير، وإذا قيس إلى ما هو أدنى منه يقال له كبير، فتقيل المرأة الأجنبية - مثلاً - صغيرة بالنسبة إلى الزنا، وكبيرة بالنسبة إلى النظر إليها بشهوة، فالكبيرة والصغيرة ليسا وصفين لذات الذنب وإنما للعارض الناشئ من ملاحظة الحاكى والناظر إليهما. نسب هذا القول إلى جماعة من المتقدمين والمتأخرين كالنفيد والقاضى وأبى الصلاح والشيخ والطبرسى والحلى عليه السلام، بل عن العدة نسبته إلى الأصحاب، وهو ظاهر فى الاتفاق عليه، بل حكى عن ظاهر الطبرسى والحلى عليهما السلام الإجماع عليه^(٢)، وهذا ما استفاده الشيخ الصدوق عليه السلام من الأخبار الواردة فى بيان مصاديق الكبائر نظير رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام^(٣) ورواية الأعمش عن الصادق عليه السلام فى حديث شرائع الدين^(٤) وغيرهما^(٥).

قال: الأخبار فى الكبائر ليست مختلفة؛ لأن كل ذنب بعد الشرك كبير

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٠٤.

٢ - جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٠٥؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٠٣.

٣ - الخصال: ص ٤١١، ح ١٥؛ انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس؛ ص ٣٣٠ - ٣٣٢، ح ٣٤، ح ٣٥، ح ٣٦، ح ٣٧.

٤ - الخصال: ص ٦١٠، ح ٩؛ انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس؛ ص ٣٣٠ - ٣٣٢، ح ٣٤، ح ٣٥، ح ٣٦، ح ٣٧.

٥ - الخصال: ص ٣٦٤، ح ٥٧؛ انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس؛ ص ٣٣٠ - ٣٣٢، ح ٣٤، ح ٣٥، ح ٣٦، ح ٣٧.

بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، وكل كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله^(١)، وقريب منه ذكره في مجمع البيان^(٢)، وهذا الاختلاف بين القولين واقع بين الجمهور أيضاً^(٣)، وقد استدل لكل قول بأدلة:

١ - أدلة القول الأول: استدل القائلون بتقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر بالكتاب والسنة. أما الكتاب فبآيات:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾^(٤).

ووجه الاستدلال: أن الآية قسمت المنهيات الشرعية إلى كبائر وسيئات، وبقرينة المقابلة مع الكبائر تحمل السيئات على الصغائر، وهذا ما تشهد له الآيات الأخرى، حيث ورد وصف الصغيرة (باللمم) في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾^(٥) واللمم هو أن يفعل الإنسان الشيء في الحين ولا يكون له عادة^(٦)، وقد فسر بصغار الذنوب^(٧)، وهو ما تشهد به قرينة المقابلة أيضاً، ونلاحظ أن اللمم عبر به بدلاً عن السيئة، وفي سورة الكهف عبر عنها بالصغيرة في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ يَوْمَئِذٍ إِنَّ هَذَا إِلَّا كِتَابٌ لَا

١ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

٢ - مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٠؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٢.

٣ - انظر الجامع لأحكام القرآن: ج ٣، ص ١٤٣ - ١٤٤، تفسير الآية ٣١ من سورة النساء.

٤ - سورة النساء: الآية ٣١.

٥ - سورة النجم: الآية ٣٢.

٦ - مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٩٧.

٧ - مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٩٩، تفسير الآية ٣٢ من سورة النجم؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم:

ص ٧٤٦، (لم).

يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴿١﴾ أى لا يترك صغيرة من الذنوب ولا كبيرة إلا عدّها وأثبتها وحوّاها (٢).

والحاصل: أن الآيات المباركة ظاهرة فى تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر، فإنكار الصغائر على المعنى المذكور يكون كالاجتهاد فى مقابل النص، والمناقشة فى الدلالة ببعض الإيرادات الضعيفة (٣) لا تنهض للإخلال بالظهور.

وأما السنّة المباركة فروايات كثيرة تبلغ المئات ناصة أو ظاهرة فى أن الذنوب منها ما هو كبير ومنها ما هو صغير نكتفى بذكر بعضها.

منها: صحيحة محمد بن الفضيل عن أبي الحسن (عليه السلام) فى قول الله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (٤) قال: «من اجتنب الكبائر ما أوعده الله عليه النار إذا كان مؤمناً كفر الله عنه سيئاته» (٥) وهي دالة على أمرين:

أحدهما: أن الذنوب فيها كبائر وسيئات وهي الصغائر.

وثانيهما: أن اجتناب الكبائر من الذنوب يوجب غفران الصغائر منها إما

١ - سورة الكهف: الآية ٤٩.

٢ - مجمع البيان: ج ٦، ص ٣٥٣؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ٥، ص ٧٣٨، تفسير الآية ٤٩ من سورة الكهف.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٠٥-٣٠٦.

٤ - سورة النساء: الآية ٣١.

٥ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٧، ح ٥.

من باب العلة التامة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(١) أو من باب توفير الاستعداد بحيث يوفق مجتنب الكبائر إلى اجتناب الصغائر أيضاً، والروايات الواردة بهذا المضمون مستفيضة^(٢).

ومنها: صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار»^(٣).

وفي رواية ابن أبي عمير عن موسى بن جعفر عليه السلام عن النبي المصطفى صلى الله عليه وآله مثله باختلاف يسير^(٤).

ووجه الاستدلال: أن الرواية جملة خبرية في مقام الإنشاء دالة على أن صغائر الذنوب تصبح كبيرة بالإصرار عليها، وكبائرها تمحى بالاستغفار فتدل على أن الذنوب فيها ما هو كبير وصغير.

ومنها: رواية الصدوق في الفقيه قال: قال الصادق عليه السلام: «من اجتنب الكبائر يغفر الله جميع ذنوبه»^(٥) وفي روايته عن محمد بن أبي عمير قال: سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول: «من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر»^(٦) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة^(٧)، ودلالاتها على

١ - سورة هود: الآية ١١٤.

٢ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٥-٣١٧، ح ٢، ح ٤، ح ٦.

٣ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٨، ح ٣.

٤ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٦، ح ١١.

٥ - الفقيه: ج ٣، ص ٣٧٦، ح ١٧٨١؛ وانظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٦، ح ٤.

٦ - التوحيد: ص ٤٠٧، ح ٦؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٥، ح ١١.

٧ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨ من أبواب جهاد النفس.

التقسيم المذكور ظاهرة بل صريحة.

٢ - أدلة القول الثاني: استدل القائلون بأن الذنوب واحدة فلا تنقسم إلى كبيرة وصغيرة؛ إذ الجميع بالقياس إلى الخالق تبارك وتعالى كبيرة بالكتاب والسنة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْتَبُونَ كَثِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ﴾^(٨) بضميمة الروايات التي فسرت اللمم بمقاربة المعصية أحياناً ثم الاستغفار منه، ففي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير الآية المباركة قال عليه السلام: «الفواحش الزنا والسرقه، واللثم الرجل يلثم بالذنب فيستغفر الله منه»^(٩).

وفي موثقة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما من ذنب إلا وقد طبع عليه عبد مؤمن يهجره الزمان ثم يلثم به، وهو قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَحْتَبُونَ كَثِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ﴾»^(١٠) قال: اللثم العبد الذي يلثم بالذنب بعد الذنب، ليس من سليقته أي من طبيعته^(١١)، وقريب منه ورد في أكثر من رواية عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام وغيرها^(١٢) وغيرها^(١٣).

وتقريب الاستدلال: أن اللثم هو الذنب الذي استغفر منه العبد، ومن الواضح أن الاستغفار يمحي الذنب، فاستثناء اللثم في الآية ليس من باب أنه من الصغائر، ولا يؤاخذ عليه العبد إذا اجتنب الكبائر، وإنما من باب أنه من الذنوب التي ندم عليها العبد، واستغفر ربه فيها، والنتيجة الحاصلة من

٨ - سورة النجم: الآية ٣٢.

٩ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٢٣، ح ١١.

١٠ - سورة النجم: الآية ٣٢.

١١ - أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٤٢، ح ٥، تفسير نور الثقلين: ج ٧، ص ١٨٠، ح ٦٥، ح ٦٨.

١٢ - أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٤١، ح ١؛ تفسير نور الثقلين: ج ٧، ص ١٧٩، ح ٦٥، ح ٦٦.

١٣ - انظر علل الشرائع: الباب ٤٠، ص ٤٩٠، ح ١؛ تفسير نور الثقلين: ج ٧، ص ١٨٠، ح ٦٩.

ضميمة دلالة الروايات إلى الآية المباركة هي: عدم صحة تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر، ولولا الاستغفار من اللوم لكان من الكبائر.

ومن السنة المباركة روايات عديدة:

منها: ما دل على أن كل معصية هي كبيرة، والتفاوت بينها في الأشدية والأكبرية، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في القنوت في الوتر - إلى أن قال - : «واستغفر لذنبك العظيم، ثم قال: كل ذنب عظيم»^(١).

وفي موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الذنوب كلها شديدة، وأشدّها ما نبت عليه اللحم والدم»^(٢) ونلاحظ أن هذه الروايات معارضة بالأدلة المتقدمة الدالة على أن بعض الذنوب كبائر وبعضها صغائر، ومقتضى الجمع بينها أن تكون تلك مفسرة لهذه وحاكمة عليها دون العكس دفعا لمحذور اللغوية.

ومنها: الروايات المتضاربة الدالة على أن الكبائر هي التي وعد الله تعالى عليها النار، وبضميمة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٣) تكون النتيجة أن كل المعاصي عقوبتها النار فتكون كبائر.

وعن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الكبائر التي قال الله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾^(٤) قال: «التي أوجب الله عليها النار»^(٥) وغيرها مما هو متضافر^(٦).

١ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٢٢، ح ٥.

٢ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٠ من أبواب جهاد النفس، ص ٢٩٩، ح ٣.

٣ - سورة الجن: الآية ٢٣.

٤ - سورة النساء: الآية ٣١.

٥ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٢٦، ح ٢١.

٦ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٥-٣١٧، ح ١، ح ٢، ح ٥، ح ٦.

والخلاصة: أن بضميمة الآية إلى الروايات يتشكل قياس منطقي يثبت المدعى، تؤخذ صغراه من الآية وكبراه من الروايات المباركة.

ويمكن أن تناقش من جهتين: جهة الانصراف؛ لدعوى انصراف دلالة الآية إلى الكبائر فلا تثبت المطلوب، وجهة المعارضة بالآيات والروايات الدالة على تقسيم الذنوب، فتكون حاکمة ومفسرة لها.

ونلاحظ أن كلا الطرفين ادعى الإجماع على قوله إلا أنهم لم يستدلوا به، وذلك لوضوح الإشكال فيه من حيث الصغرى والكبرى، وعلى فرض العدم فهو مبتلى بالمعارضة.

والحاصل من هذه الأدلة ومناقشاتهما: أن النصوص الدالة على تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر أقوى من غيرها؛ بداهة أن التقسيم نص في القسمة بخلاف ما فهم منه العدم؛ لأنها ظاهرة في وحدة الذنوب، فيتقدم النص عليه تقدم الحكومة والتفسير، والظاهر أن المشهور نظروا إلى هذا فقالوا بالقسمة المذكورة. هذا من حيث المقتضى للجمع، ولكن ربما يمنع منه إشكال عقلي ذكره بعض الأعلام المعاصرين من المنكرين لوجود الصغائر على ما حكي عنه^(١) - بتوضيح وإضافة - خلاصته: أن القول بوجود الصغائر يستلزم الخلف، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله، وتقرير ذلك: أن القول بتقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر يستلزم قولين آخرين:

أحدهما: أن الإصرار على الصغائر من الكبائر على ما هو المعروف المشهور بينهم وستعرفه.

ثانيهما: أن فعل الصغيرة مع عدم التوبة أو مع العزم على المعاودة إليها يعد من الإصرار عرفاً.

ولازم هذا هو القول بأن الذنوب الصغيرة تغفر بالتوبة، وهذا الوصف ذاته ثابت للكبيرة أيضاً؛ إذ إن الكبائر من الذنوب تغتفر بالتوبة أيضاً.

كما أن فاعل الصغيرة غير التائب عاص، وكذلك فاعل الكبيرة، وعلى هذا لم يبق فرق بين الصغيرة والكبيرة، فإن كليهما كبيرة في عدم التوبة، ومغفورة بالتوبة، فالقول بالفرق بينهما بلا فارق، وقد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة عديدة أهمها اثنان:

الجواب الأول: أن الفرق بينهما في منشأ المغفرة، فإن اجتناب الكبائر من الذنوب كاف لغفران المعصية الصغيرة، فلا يحتاج فاعلها إلى التوبة في الغفران، وإن كان يحتاج إلى التوبة في مزيد التقرب والثواب، وذلك لما نصّت عليه الآية المباركة: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١) بخلاف المعصية الكبيرة فإنها لا تغفر، ولا يرفع عقابها إلا بالتوبة والندم عليها، ويكفي هذا الفرق لرفع المحذور.

الجواب الثاني: مبني على الجمع بين الأدلة، وخلاصته: أن الذنوب الصغيرة يعفى عنها حتى في صورة صيرورتها كبيرة بالإصرار إذا كان فاعلها مجتنباً للكبائر، بخلاف الكبائر التي هي بالعنوان الأولي كبائر^(٢)، بداهة أن صيرورة الصغيرة كبيرة بالإصرار عرضي لا ذاتي، ويكفي في زوال العرض

١ - سورة النساء: الآية ٣١.

٢ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٥٦.

مجرد اجتناب الكبيرة؛ لما دلت عليه الآية المباركة، فتأمل.

المقام الثاني: في معنى الكبيرة

ذكروا تعاريف عديدة للكبيرة أنهاها الشيخ البهائي عليه السلام إلى عشرة كما حكى عنه، وقال: وليس في شيء منها دليل تطمئن إليه به النفس، ثم لم يختَر أحدها، وعلل ذلك بأن في إخفائها مصلحة لا تهتدي إليها عقولنا كما في إخفاء ليلة القدر والصلاة الوسطى^(١).

ومن أهم هذه التعاريف خمسة:

التعريف الأول: الكبيرة هي كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز، وهو أخص من المدعى لوجود كبائر عديدة لم ينص عليها الكتاب بعقاب، كما أنه ليس كل ما لم يعد عليه تعالى بالنار صغيرة.

التعريف الثاني: هي كل ذنب رتب عليه الشارع حداً، أو صرح فيه بالوعيد، وهذا لا يختلف عن الأول كثيراً، سوى أنه أوضح الأول بشيء من التفصيل مع أنه مخدوش بعدم الإطراد، فإن بعض الكبائر لم يوضع لها حد مثل الغيبة والإصرار على الصغائر والربا ونحوها.

التعريف الثالث: هي كل ذنب علم حرمة دليل قاطع، وهذا لا يختلف كثيراً عن الثاني بشيء يذكر، كما أنه أخص لوجود صغائر علم حرمتها بدليل قاطع مثل حرمة النظر إلى الأجنبية.

١ - كتاب الأربعين (للبهائي): شرح الحديث الثلاثين؛ وانظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٠-٧١؛ تفسير الآية ٣١ من سورة النساء؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٦٦-٤٦٧، (كبر)؛ وانظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢٣.

التعريف الرابع: هي كلما توعدّ عليه توعداً شديداً في الكتاب والسنة، وهذا لا يختلف عن سوابقه بشيء.

التعريف الخامس: هي كل معصية تؤذن بقلّة اكتراث فاعلها بالدين، وعلى هذا فإن الصغيرة إذا كانت مؤذنة بذلك تعد كبيرة، والكبيرة إذا لم تؤذن بذلك تعد صغيرة، ولازمه أن معنى الكبيرة يختلف بحسب الوجوه والاعتبارات، وهذا خلاف النصوص والإجماع على وجود ذنوب متفق على أنها من الكبائر مثل قتل النفس المحترمة والزنا وأكل الربا ونحوها، وعلى هذا يكون التعريف أخص من المدعى. نعم ربما يقال بوجود ملازمة بينها وبين الإيذان بقلّة اكتراث فاعلها بالدين، وهو وجه، وحينئذ يكون التعريف ناظراً إلى الصغائر، فإنه إذا كشف ارتكابها عن قلة اكتراث فاعلها بالدين تكون من الكبائر.

وعليه فإن هذا التعريف كأنه سلّم بوجود كبائر متفق عليها لملازمتها مع قلة الاكتراث بالدين، وصغائر وهي قد تنضم إلى الكبائر إذا كشفت عن قلة الاكتراث بالدين، وإلا فلا.

ويلاحظ أن نسبة هذا التعريف مع القول المشهور - الذي ذهب إلى أن الإصرار على الصغيرة من الكبيرة - هي العموم من وجه؛ إذ قد يصير فاعل الصغيرة عليها ولكن لا يكشف عن قلة الاكتراث بالدين فلا تكون كبيرة، وقد يفعل الصغيرة مرة أو مرتين ويلحقها بالكبيرة إذا كشف عن ذلك. نعم إلا أن يقال بالملازمة بين الإصرار على الصغائر والكشف عن قلة الاكتراث بالدين وهو وجه أيضاً، وحينئذ يبطل أن يكون قولاً جديداً يغير ما قاله المشهور، فتأمل.

وبذلك يظهر أن التعاريف الأخرى التي ذكرت بعض مصاديق الكبائر لا تحمل صفات التعريف المنطقي، وإنما هي من باب التعريف بالمصداق^(١)، كما ورد في العديد من الروايات الشريفة تعريف الكبائر بالمصداق لا بالمفهوم الجامع المانع.

منها: الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلام في الكتاب الذي كتبه للمأمون عرّف فيه نيفاً وثلاثين معصية^(٢)، وهي التي وردت أيضاً في صحيحة عبد العظيم الحسيني المروية في الكافي عن أبي جعفر الثاني عن أبيه عن جده عليه السلام يقول: «دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام، فلما سلّم وجلس تلا هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَثِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ﴾^(٣) ثم أمسك؛ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما أمسكك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل، فقال عليه السلام: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾^(٤) وبعده اليأس من روح الله؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٥) ثم الأمن من مكر الله؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٦) ومنها: عقوق الوالدين؛ لأن الله تعالى جعل العاق جباراً شقيماً في قوله تعالى: ﴿وَبَرًّا

١ - انظر رسائل فقهية: ص ٤٤ - ٤٨؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

٢ - انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ١٧٢.

٣ - سورة النجم: الآية ٣٢.

٤ - سورة المائدة: الآية ٧٢.

٥ - سورة يوسف: الآية ٨٧.

٦ - سورة الأعراف: الآية ٩٩.

يُولَدَنِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿١﴾ وقتل النفس التي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ﴿٢﴾ وأكل مال اليتيم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ ﴿٣﴾ والفرار من الزحف؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقُنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَكَءٌ بِعَظْمٍ مِنَ اللَّهِ وَمَا وَدَّهٖ جَهَنَّمُ وَيَتْسَىٰ النَّصِيرُ﴾ ﴿٤﴾ وأكل الربا؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ ﴿٥﴾ والسحر؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ ﴿٦﴾ والزنا؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْكُذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيُخْلَدُ فِيهِ مِهَنًا﴾ ﴿٧﴾ واليمين الغموس الفاجرة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ ﴿٨﴾ والغلول؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَعْلَلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ ﴿٩﴾ ومنع الزكاة المفروضة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ

١ - سورة مريم: الآية ٣٢.

٢ - سورة النور: الآية ٢٣.

٣ - سورة النساء: الآية ١٠.

٤ - سورة الأنفال: الآية ١٦.

٥ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٦ - سورة البقرة: الآية ١٠٢.

٧ - سورة الفرقان: الآية ٦٨-٦٩.

٨ - سورة آل عمران: الآية ٧٧؛ واليمين الغموس هي اليمين الكاذبة الفاجرة التي يقطع بها الحالف ما لغيره مع علمه أن الأمر بخلافه. سميت بذلك لأنها تغمس صاحبها في الإثم ثم في النار؛ انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٩٠، (غمس).

٩ - سورة آل عمران: الآية ١٦١.

وَجُؤُوبِهِمْ وَظُهُورُهُمْ»^(١) وشهادة الزور وكتمان الشهادة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبُهُ﴾^(٢) وشرب الخمر؛ لأن الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان، وترك الصلاة متعمداً وشيئاً مما فرضه الله؛ لأن رسول الله ﷺ قال: «من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ»، ونقض العهد وقطيعة الرحم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أُولَئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾^(٣) قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه، وهو يقول: هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم»^(٤) وبذلك يظهر أن العديد من التعاريف التي وردت في تحديد الكبيرة ببعض الذنوب أخذت من مثل هذه الروايات^(٥)، فلذا تخرج عن كونها تعريفاً اصطلاحياً، وإنما عرفت الكبائر بالمصاديق الأهم أو الأعظم أثراً أو الأكبر من غيرها.

نعم لنا هنا أن نوفق بين التعاريف المختلفة، ونعرّف الكبائر بنحو نرفع فيه الاختلاف الواقع، وهذا يتوقف على مقدمات:

المقدمة الأولى: الظاهر أن اختلاف الفقهاء في تعريف الكبائر أو تحديد مصاديقها^(٦) نشأ من اختلاف النصوص في تعريفها كما مرّ عليك بعضها^(٧)، وهذا الاختلاف لا يخلو من حكمة بالغة، وكأن الشرع أراد إبهامها وإجمالها

١ - سورة التوبة: الآية ٣٥.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

٣ - سورة الرعد: الآية ٢٥.

٤ - الكافي: ج ٢، ٢٨٥، ح ٢٤.

٥ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢٣.

٦ - انظر كشف الغطاء: ج ٣، ص ٣١٩؛ الرياض: ج ١٥، ٢٤٨؛ الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢٢.

٧ - انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٨-٣٢٢، ح ١، ح ٣، ح ٤، ح ٦.

بعض الشيء، وذلك ليكون العباد على حيطة وحذر منها، فتكون مانعة أو دافعة للإحجام عن هتك الحرمات لدى عموم الناس، فلا يجرؤوا على ارتكابها اعتماداً على محو الذنوب وغفرانها بالاستغفار والتوبة أو اجتناب عظام الذنوب، فحيث إنهم جهلوا ما هو الذنب العظيم من غيره يعزمون على ترك المعاصي كلها؛ لاحتمال وجود الكبار فيها، وهذا هو مقتضى اللطف الإلهي بالعباد في تقريبهم إلى الطاعات وإبعادهم عن المعاصي، وكم لهذا من شواهد عديدة في الشريعة:

منها: الاسم الأعظم، فإنه سبحانه أخفاه بين أسمائه الحسنی ليواظب الناس على جميع الأسماء الحسنی ويدعوه بها.

ومنها: ليلة القدر، فإنه سبحانه أخفاه بين ثلاث ليالٍ ليعظم جد الناس واجتهادهم في المواظبة على الطاعة في جملة من الليالي، وقد ورد في روايات متضافرة أنه سئل المعصوم عليه السلام عنها فلم يعين، بل قال: «ما أيسر ليلتين فيما تطلب»^(١) أو قال: «ما عليك أن تفعل خيراً في ليلتين»^(٢) ونحو ذلك من الأجوبة الكاشفة عن أن الشرع تعمّد الإخفاء لما فيه من الألفاف الإلهية الكبيرة على العباد.

ومنها: إخفاء وليّه تعالى بين عباده، وذلك لكي يكرم المسلم جميع الأفراد، ويتواضع الناس بعضهم للبعض الآخر ويتحابون.

ومنها: إخفاء ساعة استجابة الدعاء في الساعات والأيام وهكذا، إلا أن

١ - الكافي: ج ٤، ص ١٥٦، ح ٢.

٢ - التهذيب: ج ٣، ص ٥٧، ح ٣.

من ملاحظة مجموع الأدلة الواردة في تحديدها قد نتوصل إلى معنى جامع يرفع الإبهام منها كما سترى.

ولعل مما يشهد لما ذكرنا ما رواه الحر العاملي رحمته الله في الوسائل عن الكراجكي رحمته الله في كنز الفوائد قال: روي عن أحد الأئمة عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل كتم ثلاثة في ثلاثة: كتم رضاه في طاعته، وكتم سخطه في معصيته، وكتم وليه في خلقه، فلا يستخفن أحدكم شيئاً من الطاعات، فإنه لا يدري في أيها رضا الله تعالى، ولا يستقلن أحدكم شيئاً من المعاصي، فإنه لا يدري في أيها سخط الله، ولا يزرين أحدكم بأحد من خلق الله فإنه لا يدري أيهم ولي الله»^(١).

المقدمة الثانية: أن المركز في أذهان المتشرعة استناداً إلى الأدلة الواردة في تحديد الذنوب وأصنافها هو أن هناك قدراً من الذنوب متفق على أنها من الكبائر بلا منازعة أو اختلاف، وهي تلك التي جعل الشرع لها حداً في الدنيا، أو وعد عليها بالنار في الآخرة، نظير الزنا واللواط والسرقة وأكل الربا وقذف المحصنات والقتل ونحوها. يعرف كبر هذه الذنوب من تنصيب الشرع عليها أو شدة عقوبتها وجزائها.

كما أن بعض الذنوب متفق على أنها من الصغائر، نظير النظر إلى الأجنبية، أو سوء الظن بالناس، أو المراء والمجادلة ونحوهما، فإن المرتكز في أذهان المتشرعة عنها أنها من الصغائر التي تحمى بالاستغفار أو اجتناب الكبائر.

وهناك جملة أخرى من الذنوب أبهم حالها، ولذا وقع الاختلاف فيها أنها

١ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٣، ح ١٢.

من الكبائر أو الصغائر أو تعد من الكبائر أحياناً ومن الصغائر أخرى، نظير الغضب والسباب والضرب والكذب على ما حكي عن بعضهم^(١)، ولعل هذا هو الذي ينبغي أن يقع الكلام فيه بينهم وإن لم يصّر حوا به.

المقدمة الثالثة: أن الذنوب الصغيرة يمكن أن تتبدل إلى كبائر إذا انطبقت عليها عناوين كبيرة، وقد وردت النصوص في جملة منها:

١ - إذا تكرر ارتكاب الصغيرة فإنها تصبح كبيرة، دل على ذلك قول الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله ﷺ في حديث المناهي: «لا صغيرة مع الإصرار»^(٢) وفي حديث سماعة قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «لا تستقلوا قليل الذنوب، فإن قليل الذنوب يجتمع حتى يكون كثيراً»^(٣) وفي رواية الديلمي في الوسائل: «إنها لتجتمع على المرء حتى تهلكه»^(٤).

٢ - إذا استهان المذنب بالصغيرة واستحقرها، فعن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «أشد الذنوب ما استخف به صاحبه»^(٥) وفي رواية أخرى: «ما استهان به صاحبه»^(٦) وفي الخصال بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣١٤.

٢ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٢، ح ٨.

٣ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٠، ح ٢.

٤ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٣، ح ١١.

٥ - نهج البلاغة: ج ٤، ص ١١٠؛ الحكم والمواعظ: ص ٤٧٧؛ انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من

أبواب جهاد النفس، ص ٣١٢، ح ٧.

٦ - نهج البلاغة: ج ٤، ص ٨١؛ الحكم والمواعظ: ص ٣٤٨؛ انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من

أبواب جهاد النفس، ص ٣١٢، ح ٦.

الذنوب التي لا تغفر قول الرجل: ليتني لا أؤاخذ إلا بهذا^(١)، ووجوه الاستهانة عديدة:

منها: اللامبالاة بالعقوبة.

ومنها: الاستئناس بالمعصية الصغيرة والسرور بها.

ومنها: الاغترار بستر الله عليه أو تأخر عذابه، وجامعها هو غرور النفس والغفلة، وإليه يشير النبوي الشريف: «من أذنب ذنباً وهو ضاحك دخل النار وهو باك»^(٢).

٣- إذا ارتكبها المذنب بداعي التمرد والطغيان على المولى عز وجل، فإن هذا العنوان في نفسه من الكبائر. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ (٣٧) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٣٨) فَإِنَّ الْحَجِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾^(٣).

وفي النبوي الشريف: «لا تنظروا إلى صغير الذنب ولكن انظروا إلى ما اجتروا»^(٤).

وفي رواية البرقي بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من همَّ بالسيئة فلا يعملها فإنه ربما عمل العبد السيئة فيراه الرب فيقول: وعزتي وجلالي لا أعفر لك أبداً»^(٥) بناء على أن السيئة هنا هي الصغيرة، ولعل المراد من قوله: «يراه

١ - الخصال: ص ٢٤، ح ٨٣. الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٣، ح ١٠.

٢ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٨، ح ٥.

٣ - سورة النازعات: الآيات ٣٧-٣٩.

٤ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٣، ح ١٣.

٥ - المحاسن: ج ١، ص ١١٧، ح ١٢٤؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس،

ص ٣١٤، ح ١٤.

الرب» أي يطلع على سره في تجربته وتمرده، ولا شك في أن التمرد على المولى عز وجل هو ظلم وعدوان عليه جلت عظمته.

٤- إذا ارتكبها شخص يقتدى به ويتبع في عمله فيكون مؤسساً لسنة سيئة، كما لو صدرت من أئمة الناس وذوي المكانة بينهم من زعماء وأمراء، وقادة وعلماء ونحوهم، فتكون صغائرهم كبائر إذا ارتكبوها في مسمع أو مرأى من الناس بحيث يقتدون بهم، ويتأسون بأفعالهم، ولعل السبب في ذلك أنه يؤدي إلى التهاون بالدين وإسقاط مكانته في قلوب العامة، ولعل مما يشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿يَسَاءَ النَّبِيُّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَّفَ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾^(١).

بتقريب: أن مضاعفة العذاب لم يكن من جهة الفاحشة وحدها، بل الفاحشة المنسوبة إلى ذوي المكانة بين الناس، وهو المروي عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام^(٢).

المقدمة الرابعة: أن الذنوب والمعاصي تختلف من حيث الكبر والصغر باختلاف اللحاظات والاعتبارات؛ إذ يمكن أن يلحظ الذنب بلحاظات متعددة:

اللحاظ الأول: أن يلحظ بالقياس إلى الله سبحانه، وبهذا الاعتبار لا يبقى فرق بين كبيرة وصغيرة؛ لأن معصية الله بأي وجه كانت تعد تجريباً وعدواناً عليه عز وجل، وبهذا قد يظهر أن الروايات التي نسبت الذنوب إلى الكبائر

١ - سورة الأحزاب: الآية ٣٠.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ٨، ص ١٥٢-١٥٣، تفسير الآية ٣٠ من سورة الأحزاب.

نظرت إلى هذا اللحاظ..

الليحاظ الثاني: أن يلىحظ بالقياس إلى الفاعل، فإنه بهذا الاعتبار قد يلىختلف الذنب من حالة لأخرى، فإن الفاعل قد يلىحظ اىختلفاف الذنوب من حيث العقوبة أو الأثر فىفرّق بين كبيرة وصغيرة.

الليحاظ الثالث: أن يلىحظ بالقياس إلى غيره من الذنوب، ولا كلام فى اىختلفاف الذنوب بهذا الاعتبار، فبعض الذنوب أكبر من غيرها من حيث الشدة أو العقوبة أو نص الشرع عليها، ولعل القائلين بوجود ذنوب كبائر وصغائر قاسوا الذنوب بعضها إلى بعض أو بالقياس إلى الفاعل، وأما المنكرون للصغائر فقد قاسوها بالقياس إلى البارى عز وجل.

وعلى هذا يرتفع الخلاف بين القولين؛ بداهة أن اىختلفاف الاعتبار من شأنه أن يوجد اىختلفافاً فى الحكم، ولا نظن أن أصحاب القول الأول ينكرون وجود الذنوب الصغيرة حتى إذا قيست إلى غيرها، كما لا نظن أن أصحاب القول الثانى يقولون بأن الذنوب بالقياس إلى البارى عز وجل كبائر، لاسيّا مع تصريح النصوص، على أن التجرؤ على المولى والتمرد والعدوان عليه هو فى نفسه من عظام الذنوب، ومما تقدم تظهر نتيجتان:

النتيجة الأولى: أن هذه المقدمات كشفت عن أن اىختلفاف الحاصل بين الفقهاء فى معنى الكبيرة اىختلفاف لفظى لا حقيقى ناشئ من اىختلفاف الليحاظ بينهم، فلو توحد الليحاظ توحدت الآراء أيضاً.

والنتيجة الثانية: أن البحث فى تعريف الكبيرة من حيث اللغة أو المصطلح مما لا يجدي لوضوحه بما يغنى عن مزيد البيان. نعم البحث فى علامات

الكبيرة من الذنوب يجدي وله آثار هامة في تمييز الذنوب والمعاصي الذي هو الآخر ينعكس على موضوعات الأحكام الشرعية أو نفسها، وهذا ما سنبحثه فيما يأتي.

المقام الثالث: علامات المعصية الكبيرة

ذكر الفقهاء علامات عديدة لتمييز المعصية الكبيرة عن غيرها.

ففي الجواهر قال: والذي يظهر أن الكبائر لم تثبت لها حقيقة شرعية، بل هي باقية على معناها اللغوي، والمراد بها هنا كل معصية عظيمة في نفسها لا من جهة المعصي، ويعرف ذلك: إما من ورود الأخبار بأنه كبيرة - إلى أن قال - أو ما بقي عظمته في أنفس أهل الشرع وإن لم نعثر على غير النهي عنه^(١).

وكان عبارته الأخيرة تلوح إلى أن المركز في أذهان المشرعة عن الكبيرة يكفي في إدراجها تحت الكبائر وإن لم يرد فيها نص خاص، وهذا ما تؤكد عبارته رحمته في حرمة الشطنج، حيث عدّه من الكبائر وقال: مضافاً على ما عرفت من أن الكبيرة ما كانت كذلك عند أهل الشرع^(٢).

وهذا ما حكي عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته إذ أرجع المعيار في الكبيرة إلى نظر أهل الشرع، فقال: إن الكبيرة ما عدّه أهل الشرع كبيراً عظيماً وإن لم يكن كبيراً في نفسه كسرقة ثوب ممن لا يجد غيره مع الحاجة، والصغيرة

١ - الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢٠-٣٢١، (بتصرف).

٢ - الجواهر: ج ٤١، ص ٤٥.

ما لم يعدوه كسرقة ممن يجد^(١).

وفي العروة الوثقى: المعصية الكبيرة هي كل معصية ورد النص بكونها كبيرة، كجملة من المعاصي المذكورة في محلها، أو ورد التوعيد بالنار عليه في الكتاب أو السنة صريحاً أو ضمناً، أو ورد في الكتاب أو السنة كونه أعظم من إحدى الكبائر المنصوصة، أو الموعود عليها بالنار، أو كان عظيماً في أنفـس أهل الشرع^(٢)، وقد أقر هذه الفتوى جل من توفرت حاشيته عندنا من المراجع المتأخرين والمعاصرين، كالمحققين النائيني والعراقي والحائري والسادة الأصفـهاني وعبد الهادي الشيرازي والبروجردي والحكيم والميرزا مهدي الشيرازي والـخونساري والـخوئي والـكلـبايـكاني والسيد الأستاذ أعلى الله درجاتهم^(٣).

وعن نـجاة العباد ما يقرب من هذا النص مع إقرار جمع من أعلام الفقهاء كالمجدد الشيرازي والشيخ محمد تقي الشيرازي والكاظمين الخراساني واليزدي والهمداني والنائيني وشيخ الشريعة رحمته الله^(٤)، ونلاحظ من مجموع هذه الكلمات أن علامات الكبيرة من الذنوب تعود إلى ثلاث هي:

- ١ - أن يرد النص بكونها كبيرة.
- ٢ - أن يرد التوعيد عليها بالنار في الكتاب والسنة نصاً أو مضموناً.
- ٣ - أن يعدّها أهل الشرع - بحسب المركوز في أذهانهم من الشريعة -

١ - الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢١؛ وانظر كشف الغطاء: ج ٣، ص ٣١٨.

٢ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٨٩-١٩٠، مسألة (١٣).

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٨٩-١٩٠، مسألة (١٣).

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣١٩.

كبيرة وإن لم يرد فيها نص أو يتوعد عليها بالنار، وهذا هو الذي يقتضيه الجمع الدلالي بين النصوص المختلفة التي تقدم ذكر بعضها، وهو ما يصلح أن يكون جامعاً لعنوان الكبائر.

نعم ذكر البعض علامات عديدة أخرى لا يجدي التعرض إليها؛ لأنها ترجع بحسب المآل إلى واحد من هذه الثلاث^(١).

المقام الرابع: في الإصرار على الصغائر

لا كلام في أن الإصرار على فعل الصغائر يعد من الكبائر، وعليه المشهور، بل عن المحقق الأردبيلي وصاحب الذخيرة والرياض^{سبحان} وغيرهم دعوى عدم الخلاف فيه^(٢)، بل عن التحرير والكفاية ومفتاح الكرامة نقل الإجماع عليه^(٣). نعم نسب إلى بعضهم إنكار ذلك، وقواه بعض المعاصرين كما في تقريراته على ما حكي^(٤)، والظاهر أن المراد منه أن الإصرار على الصغيرة هو

١ - أنظر رسائل فقهية: ص ٤٤-٤٨؛ فمثلاً نقل عن البعض إمكان التفريق بين الصغيرة والكبيرة بواسطة ملاحظة مفسدتها بالقياس إلى مفسد الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفسدها فهي من الصغائر، وإلا فمن الكبائر، مثلاً حبس المحصنة للزنا أعظم مفسدة من القذف مع أنهم لم يعدوه من الكبائر، وكذا دلالة الكفار على عورات المسلمين ونحو ذلك مما يفضي إلى القتل والسلب والنهب، فإن مفسدته أعظم من مفسدة الفرار من الزحف. انظر الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ٣٥٣؛ الذخيرة: ج ٢، ص ٣٠٣؛ الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٢؛ وانظر الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢٢؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٣٣؛ فقه الصادق: ج ٩، ص ١٨٦.

٣ - الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢٢؛ رسائل فقهية: ص ٤٨؛ التحرير: ج ٢، ص ٢٠٨؛ كفاية الأحكام: ص ٢٧٩؛ مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ٨٨.

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٤٤.

في نفسه كبيرة وقد أخذ موضوعاً للحكم، لا أن يبدل الصغيرة إلى كبيرة، فالمتصف بالكبيرة هو الإصرار لا الصغيرة. يعرف هذا من ظاهر كلمات المشهور^(١)، ويعضده حكم العقل؛ لأن الإصرار على الذنب يكشف عن التماهي والتمرد على المولى، وهو مما يستقل العقل بالحكم بقبحه، ويحكم الشرع بحرمة، بل لا يخلو القول بتبدل الصغيرة كبيرة من محذور؛ لأنه يستلزم انقلاب الشيء عما وقع عليه، إلا أن يقال بأن الانقلاب في الأمور الاعتبارية مما لا محذور فيه، فتأمل.

وكيف كان فقد استدلل للقول المشهور بالنصوص الواردة:

منها: حديث المناهي الذي رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وهي قوله عليه السلام: «لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار»^(٢) وقريب منه ورد في رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام.^(٣)

وتقريب الاستدلال: أن ظاهر تعلق النفي بالجنس يفيد عدم بقاء الصغيرة على صغرها، وحيث إن الجملة خبرية في مقام الإنشاء يدور المعنى بين احتمالين: الأول: أن يكون المراد نفي ذات الصغيرة بأن لا تكون معصية أصلاً، كما يقال (لا رجل في الدار) والمراد نفي الذات عن الدار، وهذا لا يصح هنا لأنه مخالف للضرورة والإجماع.

١ - انظر بيان الفقه ج ٣، ص ٣٥١.

٢ - الفقيه ج ٤، ص ١٧، ح ٤٩٦٨؛ وانظر الوسائل ج ١٥، الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس، ص ٣١٢، ح ٨.

٣ - انظر الوسائل ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٨، ح ٣.

الثاني: أن يكون المراد نفي وصف الصغر عن المعصية، فتكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كقولهم: (لا رجل في هذه الجماعة) يريد به نفي وصف الرجولة لا ذات الرجل.

وهذا هو الأنسب بالمعنى لوجود المقتضي وانعدام المانع، بل هو ما تعضده قرينة الحال والمقابلة مع الكبيرة، فيثبت المطلوب.

وذات الاحتمالين يجريان بالنسبة لقوله ﷺ: «لا كبيرة مع الاستغفار» ولكن على عكس الأولى، فإن المراد هو نفي الكبيرة في المؤاخذه والعقوبة؛ لأن الاستغفار يمحىها لا نفي صفتها بأن تتحول الكبيرة إلى صغيرة، فهي أيضاً نفي للحكم بلسان نفي الموضوع، وهو ما تؤكده الآيات والروايات كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ أَلَلَةٌ مَّعَذِبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾^(١) وقوله ﷺ: «التائب عن الذنب كمن لا ذنب له»^(٢).

وبذلك نعرف أنه لا يراد من قوله «لا كبيرة مع الاستغفار» تبدل الكبيرة إلى صغيرة؛ لأنه مخالف للضرورة والإجماع، وإنما المراد نفي ذات الكبيرة؛ لأنها تمحى بالتوبة والاستغفار، وهو ما يقتضيه الفهم العرفي من مثل هذه العبارات.

ومنها: ما ورد عن كتاب الإمام الرضا ﷺ إلى المؤمنين في بيان الكبائر، إذ عرّفها «الإصرار على الصغائر من الذنوب»^(٣) ويعضده خبر الأعمش

١ - سورة الأنفال: الآية ٣٣.

٢ - الوسائل: ج ١٦، الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٧٤، ح ٨.

٣ - عيون أخبار الرضا ﷺ: ج ٢، ص ١٢٧؛ تحف العقول: ص ٤٢٣.

المحكي عن الخصال حيث عدّ من الكبائر (الإصرار على صغائر الذنوب)^(١) وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عن رسول الله ﷺ أنه عد من علامات الشقاء الإصرار على الذنب^(٢).

والظاهر أن هذا المضمون متصافر في نصوص الأخبار، بل متواتر بما يكفي عن مؤونة المناقشة السنية، على أن المناقشة في بعضها لا يمنع من قبول بعضها الآخر، ولعل من هنا اكتفى الشيخ عليه السلام في رسالته بذكر الروايات ولم يتعرض للبحث السني^(٣)، كما أطلق صاحباً الرياض والجواهر عليهما السلام^(٤)، وقبلهما صاحب كشف الغطاء عليه السلام^(٥) عن التعرض حتى للدلالة على ذلك، وكأن ثبوت هذه الحقيقة في الأخبار مفروغ منها بما لا تحتاج إلى مزيد بحث في السند.

ومنها: ما في تحف العقول عن أبي جعفر عليه السلام: «الإصرار على الذنب أمن لمكر الله، ولا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون»^(٦).

وتقريب الاستدلال: أن الرواية أثبتت الصغرى، وهي أن الإصرار على الذنب يدخل في صغريات الأمن من مكر الله، وأما الكبرى فهي مستفادة من النصوص الأخرى التي أثبتت أن الأمن من مكر الله من الكبائر، كما

١ - الخصال: ج ٢، ص ٦١٠؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣١، ح ٣٦.

٢ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٧، ح ٢.

٣ - رسائل فقهية: ص ٤٨-٤٩.

٤ - انظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٢؛ الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢٢.

٥ - انظر كشف الغطاء: ج ٣، ص ٣١٩.

٦ - تحف العقول: ص ٤٥٦؛ البحار: ج ٧٨، ص ٢٠٩؛ وانظر رسائل فقهية: ص ٤٨.

عرفت من صحيحة عبد العظيم الحسيني عن أبي جعفر الثاني عليه السلام ^(١)، كما يمكن استفادتها من الآية نفسها، وذلك لأنها نصت على أن عاقبة الأمن من مكر الله هو الخسران في الآخرة، وهذا ينطبق على معنى الكبيرة الذي وردت به بعض الأخبار.

ولعل مما يعضد هذا الاستدلال حكم العقل، بتقريب: أن الإصرار على الذنب مع التفات العبد إلى ما فيه من مخالفة لأمر الله وخروج عن طاعته عز وجل يكشف عن التمرد والطغيان عليه، وهو من أكبر الذنوب، وهذا ما يؤكده قوله عليه السلام: «من أصر على ذنبه اجتراً على ربه» ^(٢).

ومن الواضح أن الجرأة على جبار السماوات والأرض لا تنشأ إلا من التهادي في المخالفة واللامبالاة بالدين والأمن من المكر والعقوبة، وكل واحدة منها عظيمة.

والحاصل: أن الإصرار على فعل الصغيرة في نفسه معصية كبيرة يستحق صاحبها العقوبة المغلظة. دل عليه النقل والعقل فضلاً عن الإجماع المحكي عن غير واحد، وبعد ذلك لا مجال لقول من أنكر ذلك على ما حكي تمسكاً ببعض الوجوه التي لا تخلو من ضعف ومناقشة ^(٣).

المقام الخامس: في معنى الإصرار على الصغيرة

اختلف الفقهاء في معنى الإصرار على الصغيرة على أقوال، فعن الشهيد

١ - الكافي: ج ٢، ص ٢٨٥، ح ٢٤٤.

٢ - مستدرک الوسائل: ج ١١، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٨، ح ٧.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ٣٤٤.

في المسالك وصاحب الذخيرة: أنه الإكثار من فعل الصغائر سواء كانت من نوع واحد أو من أنواع مختلفة^(١)، وهو ناظر إلى وقوع الفعل في الخارج.

وذهب بعضهم إلى أنه المداومة على نوع واحد منها^(٢)، ولازمه أن الإتيان بالصغائر المختلفة نوعاً لا يعد إصراراً؛ لعدم صدق المداومة فيها. وذهب كاشف الغطاء وصاحب الجواهر عليه السلام إلى أنه ارتكاب الفعل مع العزم على العود إليه^(٣)، واختاره الشيخ الأنصاري رحمته الله، واشترط في صدقه أن يقترن العزم على العود بزمان الفعل السابق^(٤)، وقيل إنه فعل المعصية مع عدم التوبة منها^(٥)، وهو مستفاد من مضامين بعض الأخبار كما ستري، ولعل من هنا مال إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله في رسائله^(٦)، إلى غير ذلك من الأقوال التي لا حاجة إلى نقلها^(٧).

والتحقيق هو أن نقول: إن الإصرار في اللغة هو المداومة على الفعل والإكثار منه^(٨)، ففي لسان العرب: أصررت على الشيء إذا أقمت ودمت عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٩) ^(١٠)

١ - المسالك: ج ٢، ص ٤٠٢؛ الذخيرة: ص ٣٠٥؛ وانظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٢.

٢ - انظر المدارك: ج ٤، ص ٦٧.

٣ - انظر كشف الغطاء: ج ٣، ص ٣١٩؛ الجواهر: ج ١٣، ص ٣٢٢.

٤ - رسائل فقهية: ص ٥١.

٥ - انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٥٠٦؛ الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٢؛ الجواهر: ج ٤١، ص ٢٧.

٦ - انظر رسائل فقهية: ص ٤٩.

٧ - انظر الجواهر: ج ٤١، ص ٢٧-٢٨؛ الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٢-٢٥٤.

٨ - انظر الصحاح: ج ٢، ص ٧١١؛ النهاية: ج ٣، ص ٢٢؛ القاموس: ج ٢، ص ٧١.

٩ - سورة آل عمران: الآية ١٣٥.

١٠ - لسان العرب: ج ٤، ص ٤٥٢، (صرر).

وقريب منه ورد في مفردات الراغب^(١)، وأكثر ما يستعمل الإصرار في الشر والذنوب^(٢)، وهذا هو المتبادر منه عرفاً.

وقال السيد الأستاذ دام ظله: إن الشرع وسع من مفهوم الإصرار فأضاف إليه العزم على العود، أو فعل المعصية مع عدم التوبة؛ لأنها ليسا من الإصرار لغة ولا عرفاً، إلا أن ورود النصوص فيها أدخلهما في معنى الإصرار بالتنزيل التعبدي^(٣)، إلا أنه يمكن إرجاعهما إلى المعنى اللغوي والعرفي، وذلك لأن العزم على العود على الفعل يندرج تحت عنوان المداومة والإقامة على الفعل، كما أن عدم التوبة كاشف عرفاً عن نية الاستمرار والإدامة على الفعل. نعم قد يعدان من مصاديقها الخفية.

وكيف كان فإن الصواب هو أن الإصرار عرفاً ولغة يتضمن العزم على الإدامة أو كثرة الوقوع، فهما مرتبتان لمعنى واحد تختلفان في الشدة والضعف، أحدهما ناظر إلى مقولة الكيف وهي الرتبة الأضعف، والآخر ناظر إلى مقولة الكم وإن لم ينو الاستمرار، والوجه في كون العزم على إدامة الفعل من الكبائر هو كاشفيته عن التمرد والطغيان في نفس العبد، وأما كثرة وقوع الذنب في الخارج فلا أنه يتضمن التمرد والتلبس به بالفعل.

ولعل من هنا قسّم الشهيد^(٤) الإصرار إلى فعلي وحكمي، فالفعلي: هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنس الصغائر بلا

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٨١، (صر).

٢ - انظر مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٦٤، (صرر).

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٥٣.

توبة، والحكمي: هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها^(١).

وقد ارتضى هذا التقسيم جماعة من المتأخرين كالشهيد الثاني رحمته الله في المسالك والروضة^(٢)، والفاضل المقداد رحمته الله في كنز العرفان^(٣)، وصاحب الرياض رحمته الله^(٤) وغيرهم^(٥). نعم ينبغي أن يشترط في معنى الإصرار عدم التوبة والندم والاستغفار من المعصية، فلو تخللت التوبة فعل الصغيرة كانت ماحية لها، وحينئذ لا يصدق المداومة والاستمرار، وهذا ما تشهد به النصوص الكثيرة.

منها: «ما أصر من استغفر»^(٦) والمعنى أن من أتبع ذنبه بالاستغفار لا يعد مصراً وإن تكرر منه الفعل^(٧).

ومنها: معتبرة جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٨) قال: «الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله، ولا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار»^(٩) وهي دالة على تحديث النفس بالتوبة يمحي الإصرار وإن لم يجتنب الذنب بالفعل.

١ - القواعد والفوائد: ج ١، ص ٢٢٧؛ وانظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٣.

٢ - مسالك الأفهام: ج ٢، ص ٤٠٢؛ الروضة البهية: ج ٣، ص ١٣٠.

٣ - كنز العرفان: ج ٢، ص ٣٨٥.

٤ - الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٣.

٥ - انظر الجواهر: ج ٤١، ص ٢٨.

٦ - مستدرک الوسائل: ج ١٢، الباب ٨٥ من أبواب جهاد النفس، ص ١٢٢، ح ١٠؛ البحار: ج ٩٣، ص ٢٨٢.

٧ - انظر مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٦٤، (صرر).

٨ - سورة آل عمران: الآية ١٣٥.

٩ - الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٣٨، ح ٤.

ومنها: مرسل الآمدي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «المعاودة للذنوب لإصرار»^(١).
ومنها: حسنة ابن أبي عمير، عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام قال: «لا يخلد الله في النار إلا أهل الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك، ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر - إلى قوله عليه السلام -: ومن لم يندم عليها كان مصراً، والمصر لا يغفر له؛ لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب، ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم، وقد قال النبي ﷺ: لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار»^(٢).

ويمكن الاستدلال بها من جهة المفهوم من قوله عليه السلام: «من لم يندم عليها كان مصراً» فإنه دال على أن الندم يمحي الإصرار.

ومن جهة منطوق قوله ﷺ: «لا كبيرة مع الاستغفار» فإنه دال على الكبرى وهي أن الكبيرة تغتفر بالاستغفار، ومنها الإصرار أيضاً؛ لأنه من الكبائر، فتأمل.

والحاصل: أن الإصرار يتحقق موضوعاً بفعل الذنب والمداومة عليه، ويرتفع كذلك بالتوبة والاستغفار، ومن هنا قلنا: إن تحقق الإصرار مشروط بعدم التوبة على ما عرفت.

المقام السادس: في فعل الصغيرة بلا إصرار

لا كلام في أن ارتكاب الكبائر من الذنوب مغل بالعدالة، كما لا كلام في أن الإصرار على الصغائر مغل أيضاً؛ لأنه من الكبائر، وإنما الكلام في أن ارتكاب

١ - مستدرک الوسائل: ج ١١، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٨، ح ٧.

٢ - التوحيد: ص ٤٠٧-٤٠٨، ح ٦.

الصغيرة مرة أو مرتين من دون إصرار عليها هل يخل بها أم لا؟

قولان في المسألة: فقد نسب إلى المفيد والقاضي والحلي والشيخ في العدة والطبرسي وابن إدريس عليهم السلام الإخلال بها^(١)، وهو ما صرح به بعض الأعلام المعاصرين^(٢)، ونسب إلى المشهور عدم الإخلال^(٣)، بل عن الشيخ الأنصاري رحمته الله في كتاب الصلاة دعوى الإجماع على العدم^(٤)، بل في الرياض نسب الإجماع إلى ظاهر الشيخ رحمته الله^(٥)، فهنا قولان:

القول الأول: عدم الإخلال، وقد استدلوا له بأدلة عديدة:

الدليل الأول: الآيات المباركة، وهي عديدة:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٦).

وتقريب الاستدلال: أن الآية المباركة دلت على أن اجتناب كبائر الذنوب يوجب غفران الصغائر، فتدل على أن فعل الصغيرة مرة واحدة لا يخل بالعدالة لوجهين:

أحدهما: الأولوية العقلية، بتقريب: أن الآية ظاهرة في أن الصغائر

١ - أوائل المقالات (مصنفات الشيخ المفيد): ج ٤، ص ٨٣؛ المهذب: ج ٢، ص ٥٥٦؛ الكافي في الفقه: ص ٤٣٥؛ عدة الأصول: ج ١، ص ٣٥٩؛ مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٨؛ السرائر: ج ٢، ص ١١٨؛ وانظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٥.

٢ - الدلائل: ج ١، ص ٢٧.

٣ - الجواهر: ج ٤١، ص ٢٨؛ وانظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٤.

٤ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٣١.

٥ - الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٥.

٦ - سورة النساء: الآية ٣١.

بمجموعها تغفر إذا اقترنت باجتناّب الكبائر، وذلك لمكان الجمع في قوله تعالى: ﴿نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، فتدل على غفران المعصية الصغيرة بالأولوية، ومعنى ذلك عدم الإخلال بالعدالة.

وثانيهما: التنزيل الشرعي؛ بداهة أن الصغيرة معصية في نفسها، وهي من حيث المقتضي تقتضي الإخلال بالعدالة بمعناها الدقيق، إلا أن الشرع حينما نزلها منزلة العدم لمكان التكفير باللفظ الإلهي دل على عدم الإخلال شرعاً، وبهذا تكون العدالة الشرعية أوسع من العدالة العرفية، فتأمل.

ومنها: قوله تعالى في مقام وصف المحسنين ومدحهم: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾^(١) بناء على أن اللمم هو صغائر الذنوب^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الآية المباركة وصفت المحسنين - سواء أحسنوا لأنفسهم بالطاعة أم لغيرهم بالعمل - بأنهم يجتنبون كبائر الذنوب، فيدور وصف الإحسان مدار الكبيرة، وأما ارتكاب الصغيرة فلا يضر بهذا الوصف؛ لأنه مغفور مستور، ومن الواضح أن محو الذنب بالمغفرة محو لآثاره أيضاً، ومنها الإخلال بالعدالة، وقريب من هذا المضمون يستفاد من قوله تعالى - في مقام ذكر وصف المؤمنين ومدحهم - : ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا عَصُوا هُمْ يَقْفِرُونَ﴾^(٣) والمراد من الإيهان هو العملي لا العقيدي وهو ملازم للعدالة.

١ - سورة النجم: الآية ٣٢.

٢ - مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٩٩، تفسير الآية ٣٢ من سورة النجم؛ وانظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٥٤.

٣ - سورة الشورى: الآية ٣٧.

والحاصل: أن الآيات المباركات في مجموعها تدل على أن ارتكاب المعصية الصغيرة مرة واحدة لا يخل بوصف الإحسان ولا الإيمان العملي فلا يخل بالعدالة أيضاً بالملازمة، وقد أوردوا بعض الإشكالات هنا لكنها لا تخلو من ضعف ظاهر فلا نطيل فيها^(١).

لا يقال إن مفاد الآيات هو تكفير السيئات، وهو لا يدل على عدم الفسق؛ إذ لعل المراد من التكفير هو المعنى اللغوي أي الستر، فيدل على أن التكفير هنا بمعنى عدم المؤاخذه والعقوبة لا عدم الفسق.
فإنه يقال:

أولاً: أن هذا مجرد احتمال لا ينهض في مقابل الظهور، فإن ظاهر التكفير هو رفع الجميع، وهذا مقتضى الامتنان؛ إذ لا يعقل أن يرفع الشرع العقوبة امتناناً ولكن يرتب آثار الفسق على فاعل الصغيرة؛ لأن ذلك ينافي الامتنان.
وثانياً: دلالة الآيات والروايات الكثيرة على أن رفع الذنب يتم برفع ذاته لا برفع عقوبته فقط فتكون بياناً للتكفير، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾^(٣) تدل على أن المعصية تصبح حسنة بفعل الحسنات، ومن الحسنات اجتناب الكبائر وفعل الواجبات، ومن الواضح أن رفع العقاب يتحقق برفع ذاته أو برفع سببه وهو الذنب، وهو ما دلت عليه هذه الأدلة.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٣٥-٣٣٦.

٢ - سورة هود: الآية ١١٤.

٣ - سورة الفرقان: الآية ٧٠.

الدليل الثاني: صحيح ابن أبي يعفور المتقدم، وقد نص على أن العادل: (يعرف باجتنب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار)^(١) وبقرينة أن الإمام عليه السلام في مقام البيان ولم يذكر اجتنب الصغائر فإنه يدل على أن الصغائر غير مخلّة بالعدالة، فما بالك بالصغيرة الواحدة؟

الدليل الثالث: حكم العقل.

وتقريره: أن القول بزوال العدالة بمجرد فعل الصغيرة ولو مرة أو مرتين يوجب الهرج والمرج واختلال النظام في دين الناس وديانهم، وذلك لأن غير المعصوم عليه السلام لا ينفك يرتكب بعض الصغائر ولو مرة أو مرتين، وهذا ما تشهد به بعض الأخبار، ففي صحيح علقمة: «لو لم تقبل شهادة المقرفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام»^(٢) فلو قيل بإخلال فعل الصغيرة بالعدالة لانتفى وجود العادل أصلاً، أو صار نادراً جداً بحيث يمتنع تحصيله، ولازم هذا امتناع تطبيق الأحكام المبنية على العدالة، وتفويت الكثير من المنافع العظيمة الدينية والدنيوية فضلاً عن لزوم العسر والهرج الشديدين في إحراز عدالة العادل التي جعلت شرطاً للصلاة والقضاء والشهادة والفقاهة ونحوها، وحيث إن الكل باطل عقلاً أو شرعاً ثبت بطلان المقدم، ومعنى ذلك استقلال العقل بالحكم بعدم إخلال فعل الصغيرة بالعدالة دفعاً للمحاذير المذكورة.

الدليل الرابع: المرتكز في أذهان المشرعة، وقد نسب هذا الدليل إلى بعض

١ - الفقيه: ج ٣، ص ٣٨، ح ٣٢٨٠؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢٤١، ح ٥٩٦.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٥، ح ١٣.

أكابر المحققين^(١).

وتقريره - بتوضيح وإضافة - : أن المركز فى أذهان المشرعة عن العادل هو الذى يجتنب الكبائر من الذنوب ويأتى بالواجبات، وأما الصغائر منها فكثيراً ما يتساهلون فيها، ولا يجدون من يفعل الصغيرة مرة قد أتى بشيء عظيم يوجب سقوط عدالته، ولذا لا نجدهم يحكمون بفسق من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو لم يخرج من مجلس الغيبة ونحوها حياءً، أو يتوغل فى المجادلة والمهارة فى البحث العلمى - أحياناً - بناء على حرمة، فلو كان فعل الصغيرة مرة يخل بالعدالة لحكموا عليه بالفسق، أو حكموا عليه بمثل ما يحكمون على الزنا واللواط وشرب الخمر ونحوها، والحال أنه ليس كذلك، وهذا يكشف عن أن المرتكز فى أذهانهم عن مخلات العدالة هي الكبائر من الذنوب لا الصغيرة الواحدة، ويشهد لهذا الارتكاز الفهم العرفى من وجهين:

أحدهما: التبادر، فإن المتبادر من إطلاق وصف العدالة على الرجل الوارد فى مثل صحيحة ابن أبي يعفور - فيقال هذا رجل عادل - هو التدين والتقوى بأداء الواجبات واجتناب المحرمات الكبيرة.

ثانيهما: صحة السلب؛ إذ يصح عرفاً سلب وصف الفسق عن مرتكب الصغيرة من غير إصرار، وذلك لأن الفسق عرفاً هو فعل الذنوب الكبيرة أو التهلك وعدم المبالاة بالدين، وهذا لا ينطبق على فاعل الصغيرة، كما يعزز هذا صحة الحمل أيضاً؛ لوضوح صحة حمل وصف العدالة عليه، وهذا

يكشف عن عدم إخلالها بالعدالة، فتأمل.

القول الثاني: الإخلال بالعدالة، وقد استدلو له بأدلة أهمها اثنان:

الدليل الأول: صدر صحيحة ابن أبي يعفور، وهو قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» بتقريب: أن فاعل الصغيرة لا يصدق عليه عنوان الستر والعفاف، فسلبها عنه ملازم لسلب وصف العدالة، ويضعف هذا من وجهين:

أحدهما: عدم تسليم الصدق، فإن فاعل الصغيرة مرة واحدة لا يصدق عليه عنوان الستر والعفاف؛ لأن معيار الصدق هنا هو العرف، وقد عرفت أن العرف لا يسلب وصف العدالة عنه إما من جهة صحة الحمل أو جهة عدم صحة السلب، ولذا ذكر السيد الأستاذ دام ظله: أن البعض أشكل على سلب وصف الستر والعفاف على مرتكب الكبيرة مرة واحدة فما بالك بمرتكب الصغيرة؟^(١)

ثانيهما: لو فرضنا صحة ما ذكر من عدم صدق الستر والعفاف ولازمه الإخلال بالعدالة إلا أن الأدلة المتقدمة التي أثبتت عدم الإخلال تكون حاکمة على هذا الدليل، ومتقدمة عليه، وذلك لأن الشرع نص على محو الصغيرة وغفرانها، والدليل الشرعي إذا وسع من المفهوم العرفي أو حدد الموضوع شرعاً فإنه يكون حاکماً على العرف كما هو واضح.

الدليل الثاني: حكم العقل، فإنه يستند إلى قياس منطقي صغراه مأخوذة من العرف، وكبراه من الشرع، وتقرير الصغرى أن يقال بأن فعل الصغيرة

يعد عرفاً تعدياً على حدود الله تعالى، وأما الكبرى فهي أن المتعدي لحدود الله ظالم، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَنْعَدْ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١) فتكون النتيجة أن مرتكب الصغيرة ظالم، والظالم ليس يعادل بالضرورة.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال من وجوه:

أحدها: أننا لا نسلّم بأن فاعل الصغيرة مرة واحدة يصدق عليه عرفاً أنه متعد لحدود الله سبحانه، وقد عرفت صحة الحمل وعدم صحة السلب عنه.

ثانيها: أن ظاهر الآية - ولو بالانصراف - هو المتعدي لحدود الله في جميعها أو أغلبها لا لحد واحد صغير كما هو المستفاد من الجمع المضاف، والفهم العرفي والوجدان شاهدان على ما نقول.

ثالثها: لو فرضنا صدق التعدي وعدم الانصراف فإن الشرع قد دل على أن المعصية الصغيرة مغفورة إذا اجتنب العبد الكبائر، ومع الغفران لا يبقى موضوع لعنوان التعدي لحدود الله ولا لعنوان الظلم، فيبطل الاستدلال.

والحاصل: هو أن فعل الصغيرة مرة لا يخل بالعدالة؛ لأنه مغفور في نفسه.

المقام السابع: العلم بالمعصية شرط في إخلالها

هل العلم بالمعصية عند الارتكاب - كبيرة كانت أو صغيرة - شرط في إخلالها بالعدالة أم لا؟

والمراد من العلم أن يعلم مرتكب المعصية حجم المعصية وأنها كبيرة أو صغيرة، فلو ارتكبها جهلاً منه بالموضوع أو بالحكم فإنه لا تخل - بناء على

اشتراط العلم - وإلا كانت مخلة لا محالة، والنتائج المترتبة على شرط العلم عديدة:

النتيجة الأولى: أن ارتكاب الكبيرة جهلاً بموضوعها أو بحكمها لا يخل بالعدالة؛ لأن حكم ارتكاب الكبيرة جهلاً هو حكم الصغيرة من حيث عدم إخلالها بالعدالة، وذلك لأن الجهل عذر للعبد، وحينئذ إن قلنا إن حديث الرفع يرفع التكليف فإن لازمه محو الذنب برمته، فعدم إخلالها جلي، وإن قلنا إن المرفوع هو المؤاخذه والعقوبة لا التكليف فإن رفع العقوبة لا يستلزم رفع التكليف والحكم إلا أن قيام الضرورة والإجماع على أن رفع العقاب امتناناً يوجب رفع آثار سببه وهو الذنب، ومن أهمها عنوان الفسق وأحكامه، فالمسألة أوضح، وعلى كل تقدير فإن فعل الكبيرة جهلاً يرفع آثار الكبيرة بسبب الجهل فلا تكون مخلة، وإن قلنا إن المرفوع هو أهم الآثار فعدم الإخلال أوضح؛ لأن أهم آثار فعل الكبيرة والصغيرة هو سقوط العدالة.

النتيجة الثانية: أن ارتكاب الصغيرة مع العلم بصغرها لا يخل بالعدالة إلا مع الإصرار عليها، وذلك لما عرفت من أن الإصرار على الصغيرة هو في نفسه كبيرة.

النتيجة الثالثة: أنه إذا أقدم على فعل الصغيرة متصوراً أنها كبيرة وأقدم على الكبيرة متصوراً أنها صغيرة ولم يعلم فهل يخل بالعدالة أم لا؟ فيه قولان: أحدهما: الإخلال. اختاره بعضهم^(١).

وثانيهما: التفصيل بين القصور والتقصير، ففي القصور لا تخل وفي

التقصير تخل. ذهب إليه بعض مراجع العصر^(١).

النتيجة الرابعة: إذا أقدم على الكبيرة أو أصر على الصغيرة وعمل بها مدة ثم تبين له عدم كونها معصية فهل تخل أم لا؟

والجواب يعود إلى بحث التجري، فإن قلنا بان التجري حرام في نفسه وإن حرّمته من قبيل المحرمات الكبرى كان إقدامه مخلّاً بعدالته، وإن قلنا بقبحه لا بحرّمته فلازمه القول بعدم الإخلال.

المقام الثامن: اختصاص المعصية بعلم الفاعل

الظاهر المستفاد من متون الأدلة والمركز في أذهان المشرعة أن المعصية الموجبة للإخلال بالعدالة هي ما كانت معصية عند الفاعل، لا عند الحاكم أو الواقع؛ بداهة أن المعصية لا تصدق عرفاً إلاّ مع القصد والاختيار، وهذا يتوقف على علم الفاعل لا غيره، وقد عرفت في الثالث من منافيات العدالة أن ارتكاب المعصية جهلاً بها لاسيما في الجهل القصورى لا يخل بالعدالة، وكذا لو ارتكبها بسبب عذر شرعي أو عرفي مثل النسيان أو الاضطرار وغيرهما؛ لما عرفت من عدم الصدق العرفي الموجب لانصراف أدلة الفسق ونحوها عنها، ولهذا المسألة آثار مهمة، لاسيما في موارد ترتيب آثار العدالة، وتطبيقاتها عديدة:

منها: لو استغاب شخص مؤمناً وكانت الغيبة جائزة له - لكونها من مستثنيات الغيبة - فإنها لا تقدر بعدالته، وبخلافه لو كان المستمع للغيبة غير معذور فإنها تخل بعدالته، ولا مانع من أن يختلف الحكم بالنسبة لشخصين،

فلأحدهما يحرم ولاآخر يجوز؛ لأن الأحكام تتبع العناوين.

ومنها: موارد الكذب وشرب الخمر وإفطار شهر رمضان ونحوها. هذا كله في صورة العلم، وأما في صورة الشك في أن الفاعل عاص بفعله أم معذور فهل الأصل في ذلك هو العصيان فنحتاج في العذر إلى إثبات فيحكم عليه باختلال العدالة أم الأصل هو عدم العصيان ونحتاج في العصيان إلى إثبات؟

احتمالان في المسألة بل قولان:

القول الأول: أن الأصل هو العصيان. ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله، وظاهر عبارته أنه اختيار الأصحاب وهو مبني على أمرين:

أحدهما: تعريف العدالة باجتنب الكبائر في نفس الأمر، وهذا متحقق هنا.

وثانيهما: أصالة عدم تكفير المعصية، فإننا إذا شككنا في أن ما يرتكبه الفاعل هل هو مكفر من جهة صغر المعصية أو العذر أم انتفى ذلك بالأصل^(١).

وفي باب الأمر بالمعروف قال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان مطلقاً حتى في حال الشك في أنه مقتلع أم لا^(٢). بناء على أن الوجه فيه هو أصالة العصيان لا استصحاب البقاء، والمراد من أصالة العصيان هو الأصل العقلاني القاضي بأن الأصل في وقوع المعصية هو أن تكون عصياناً، وعدم العصيان يحتاج إلى دليل، ولا يصح التمسك بالاستصحاب هنا وإن

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٥.

٢ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٧٠، (بتصرف).

كان يتوافق مع هذا الأصل في النتيجة، وذلك لأنه متأخر رتبة عن أصالة العصيان المبنية على عدم العذر؛ لأن هذه الأصالة عقلائية.

وربما يعضده الظهور، وتقديره: أن للأفعال ظهوراً يجب الأخذ به كما هو الحال في ظهور الأقوال، وظاهر المعصية عرفاً أنها وقعت على وجه العصيان، ولذا نجد العقلاء والمشرعة يبادرون إلى ذمه ونبيه عنها، ولا يعتنون باحتمال العذر فيه، ولولا فهمهم هذا الظهور وإن الظهور الفعلي حجة أيضاً كالظهور القولي لما بادروا إلى ذلك.

القول الثاني: عدم العصيان. نسب هذا القول إلى ظاهر كشف اللثام، ففي جواز اتخاذ الخمر للتخليل قال: إنه لا يحكم بفسق متخذ الخمر إلا إذا علم أنه لا يريد التخليل^(١)، وهو ظاهر صاحبي الشرائع^(٢) والجواهر^(٣) وقام جمع آخر غيرهم^(٤)، كما نسب إلى بعض المقارنين إلى عصرنا^(٥).

والوجه فيه يعود لأمرين:

أحدهما: أصالة عدم المعصية، بتقريب: أن المعصية أمر بسيط فيدور بين الوجود والعدم، ووجوده لا يتحقق إلا مع العلم؛ لأنه من العناوين القصدية، وهو غير محرز في صورة الشك، والتمسك بأصالة عدم العذر غير وجيه؛ لأن هذه الأصالة مبنية على إن معنى المعصية من الحقائق المركبة

١ - كشف اللثام: ج ٢، ص ٣٧٣؛ انظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٧٢.

٢ - الشرائع: ج ٤، ص ٣٧٣.

٣ - جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٤٧.

٤ - المسالك: ج ١٤، ص ١٧٩؛ وانظر المسالك: ج ١٢، ص ١٠١-١٠٢.

٥ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٦٨.

من جزأين هما: فعل المعصية وعدم العذر، فإذا انتفى العذر بالأصل تبقى المعصية مع أن الصواب على خلاف التجزؤ؛ لأن التجزؤ المذكور مبني على التدقيق الفلسفي البعيد عن الفهم العرفي لمعنى المعصيان، فإن العصيان عند العرف هو ارتكاب الحرام عن علم وعمد اختياراً، وهذه جميعاً تحتاج إلى إحراز، فلو شككنا في ذلك فإن الأصل ينفيها.

ثانيهما: أصالة الصحة في فعل المسلم، فإننا إذا شككنا في أن ما يفعله المسلم صحيحاً ومطابقاً لموازين الشريعة أم لا؟ فإن أصالة الصحة في فعل المسلم يحكم بصحته. هذا بناءً على جريان الأصل المذكور حتى في مثل هذه الصورة، ولا يخفى أن هذا الخلاف بينهم مبني على عدم وجود أصل موضوعي يعين لنا الحكم في المسألة كاستصحاب - مثلاً - إذ لو كانت عن حالة سابقة معلومة كالعدالة مثلاً فإن استصحاب العدالة ينفي الحاجة إلى البحث في أن الأصل هو العصيان أم لا.

وعليه فلو شوهد من كان عادلاً أنه يغتاب مؤمناً أو يستمع إلى الغيبة وشككنا في أنه معذور أم لا فإن مقتضى (لا تنقض اليقين بالشك) هو استصحاب بقاء عدالته حتى يثبت عدم العذر بواسطة إقرار أو قرائن خارجية ونحوهما.

والصواب: هو القول الثاني لمتانة أدلته، وأما أدلة القول الأول فضعيفة من وجهين:

أحدهما: وقوع التعارض في قول صاحب الجواهر رحمته الله نفسه، فإنه في الوقت الذي التزم بأصالة العصيان صرح في مورد آخر من الجواهر مثل

باب القضاء بالعدم^(١).

ثانيهما: إن دعوى ظهور الفعل في العصيان غير مسلمة؛ لما ثبت في علم أصول الفقه من أن الأعمال في نفسها مجملة ولا ظهور لها، ونتيجة الإجمال هي التمسك بأصالة عدم المعصية.

ولعل من هنا قال في العروة في باب إمام الجماعة بجواز الاقتداء بمن شوهد منه شيء وشك في أنه موجب للفسق أم لا^(٢)؟

وإطلاق العبارة يشمل صورة ما لو صدر منه ما صورته المعصية واحتملنا وجود العذر فيه، وقد أقر هذه الفتوى جملة المحشين والمعلقين عليها كالمشايخ الحائري والنائيني والعراقي وكاشف الغطاء والسادة الأصفهاني والبروجردي والشيرازي والحكيم والخونساري رحمهم الله وغيرهم^(٣)، وفي الفقه مثل له السيد الأستاذ أعلى الله مقامه: بما لو رآه يغتاب إنساناً لكنه لم يعلم هل إنه مسلم أو كافر^(٤)، وهذا المضمون يستفاد من ظاهر عبارته في مسألة أخرى مع إقرار جمع كبير من الفقهاء^(٥).

نعم لا يبعد القول بوجوب الفحص في الموارد الخطيرة، نظير القتل والارتداد والزنا واللواط ونحوها من المهمات كما احتمله بعض الأعاظم^(٦)،

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٢٥-١٢٦.

٢ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٠٣، مسألة (١١).

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٠٣، مسألة (١١).

٤ - الفقه (الصلاة): ج ٢٤، ص ٤٢٠.

٥ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩٩، مسألة (٤).

٦ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٧١.

والشر فيه يعود لوجوه:

أحدها: أن خطورة المورد توجب الفحص، ومن دونه لا يتحقق الشك وهو موضوع الأصل حتى يمكن التمسك بأصالة عدم العذر أو أصالة عدم المعصية.

وثانيها: أن أدلة الأصول منصرفة عن مثل هذه الموارد الخطيرة؛ لقوة أدلة الاحتياط فيها.

ثالثها: أن هذه الموارد ينذر وقوع الخطأ أو العذر فيها بما يشكل قرينة مانعة من الأصل، وعليه فلو لوحظ أنه قتل إنساناً أو ارتد من دينه أو زنا وشككنا في أنه لعذر أم لا فإنه لا مجال للتمسك بأصالة عدم المعصية للحكم بعدالته، كما لا مجال للتمسك بأصالة عدم العذر للحكم بفسقه ما لم يفحص ويتحرر عن حقيقة الفعل.

وبهذا يظهر أن القول بالتفصيل بين الموارد غير الخطيرة فيتمسك فيها بالأصل وبين الخطيرة فلا غير بعيد، ولعل هذا مما يتفق عليه أصحاب القولين الآخرين إلا أنهم نظروا إلى المعاصي غير الخطيرة.

مسألتان فرعيتان:

ويتفرع على ما تقدم مسألتان:

المسألة الأولى: في جواز تصدي غير العادل لما يشترط فيه العدالة.

إذا كان الشخص يعلم بعدم عدالته أو يشك بعدالته إلا أن الناس يعدونه عادلاً، فهل يجوز له التصدي لما يشترط فيه العدالة كالقضاء، وإمامة الجماعة،

أو للشهادة على الطلاق ونحو ذلك، أم لا يجوز له ذلك؟ وهذا يتصور فيما إذا كان الرجل ساتراً لعيوبه أمام الناس بحيث إذا سئل عنه قالوا عنه: «ما رأينا منه إلا خيراً» إلا أنه يعلم بعدم عدالة نفسه، أو يشك في ذلك نتيجة بعض الأعمال التي يقوم بها.

وإذا قلنا بعدم الجواز فهل يجوز له التصدي إذا دعي إليها من قبل الناس كما إذا قَدَّموه للصلاة، أو راجعوه في القضاء والشهادة، أم يتعين عليه الامتناع وإخبارهم بعدم لياقته لذلك؟ قولان في المسألة، فذهب صاحب العروة وتبعه جمع من المحشين والمعلقين على فتواه إلى الجواز. قال رحمته الله: الأحوط أن لا يتصدي للإمامة من يعرف نفسه بعدم العدالة وإن كان الأقوى جوازه^(١)، والظاهر عدم وجود خصوصية تحصر الحكم في الصلاة، بل فهم عدم الخصوصية أو فهم وحدة الملاك أو عدم القول بالفصل ونحوها من قرائن إذا ضمت إلى هذه الفتوى يستفاد منها عموم الحكم لجميع الموارد المشروطة بالعدالة، ويمكن الاستدلال له بوجوه:

أحدها: ظواهر الأدلة الواردة في باب الصلاة ونحوها مثل رواية ابن راشد عن الباقر عليه السلام: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه»^(٢) وصحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة^(٣)، بتقريب: أن هذه الروايات ظاهرة في أن إحراز العدالة عند الناس كافية في ترتيب آثار العدالة وإن كان الإمام نفسه أو القاضي أو

١ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩١، مسألة (١٦)؛ وانظر مستمسك العروة الوثقى: ج ٧، ص ٣٤٣؛ مهذب الأحكام: ج ٨، ص ١٤٢؛ الفقه (الصلاة): ج ٢٤، ص ٣٤٥.

٢ - الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٠٩، ح ٢.

٣ - الفقيه: ج ٣، ص ٣٨، ح ٣٢٨٠؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢٤١، ح ٥٩٦؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩١، ح ١.

الشاهد عند نفسه ليس بعادل مثل قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر» إلى غير ذلك مما هو ظاهر في توجيه الخطاب إلى الناس الدال على أن نظرهم كاف في تحقق العدالة شرعاً.

ثانيها: قيام السيرة التشريعية على الحكم بالعدالة استناداً إلى ظاهر الحال، وربما لا يعتنون بمن يأبى عن التصدي مدعياً عدم عدالته، ويحملون ذلك في الغالب على مزيد الورع والتواضع، وهذا يكشف عن فهمهم العدالة على أنها حسن الظاهر، بل هو ما صرح به جمع غير قليل، حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر، أو جعلوه طريقاً للعدالة، وهو لا يتوافق إلا مع القول بكفاية إحراز العدالة عند الناس في ترتيب آثارها.

ثالثها: حكم العقل بأن هذا ما يتوافق مع سهولة الشريعة؛ بداهة أن العدالة من الأمور العامة البلوى، فلو أريد إحرازها عند ذات الشخص لا عند الناس استناداً إلى حسن ظاهره لتعذر إحرازها، ولا ستلزم العسر والخرج وتضييع الحقوق بسبب عدم إطلاع الناس على واقع المتصدين للأمور المشترطة بالعدالة، وعلى فرض الشك في اشتراطها كذلك فإن أصالة عدم الاشتراط كافية لترتيب الآثار استناداً إلى نظر الناس لا نظر الشخص.

وفي مقابل هذا ذهب جمع إلى عدم الجواز، ففي قضاء العروة قال عليه السلام: إذا علم من نفسه عدم العدالة أو عدم الاجتهاد حرم عليه التصدي - أي للقضاء - وإن اعتقد الناس عدالته أو اجتهاده^(١)، وتبعه فيه جمع من أعلام

المحشين والشرح^(١) بناءً على عدم اختصاص هذا الحكم بباب القضاء لاحتياجه إلى المراتب العالية من العدالة؛ لكونه خلافة عن المعصوم عليه السلام، أو لاحتياجه إلى العدالة الواقعية لما يترتب عليه من حفظ الحقوق العظيمة، ويمكن الاستدلال له بوجوه أيضاً:

أحدها: أن العدالة شرط واقعي - للصلاة ولغيرها - على ما هو ظاهر كل شرط، وهذا يقتضي ملاحظة وجود العدالة حتى عند التصدي، فإذا انتفى الشرط - عنده - انتفى المشروط.

وثانيها: أن التصدي لما يتوقف على العدالة مع العلم بعدمها يعد إغراءً بالجهل وغشاً للمسلمين، وحيث إن التالي حرام فالمقدم مثله.

وثالثها: رواية السياري صاحب الكاظم والرضا عليهما السلام قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلي بهم جماعة؟ فقال عليه السلام: «إن كان الذي يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل»^(٢).

ويمكن الاستدلال بها من وجهين:

أحدهما: المنطوق، فإن الفاسق واقعاً بينه وبين الله طلبة وهي الذنب.

وثانيهما: مفهوم الشرط فإنه يدل على أن جواز التصدي منحصر بالعادل واقعاً؛ لعدم وجود طلبة بينه وبين الله تعالى.

١ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩١، انظر حواشي الهامش ٣ من المسألة (١٦).

٢ - السرائر: ج ٣، ص ٥٧٠؛ الوسائل: ج ٨، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣١٦، ح ١٢.

وقد ناقشوا في هذه الوجوه الثلاثة:

أما الوجه الأول فبعدم وجود دليل يثبت أن العدالة شرط واقعي حتى في الصلاة التي هي من العبادات، وتعضده الأدلة القائمة على صحة الجماعة إذا تبين فسق الإمام، وهذا يدلنا على أن العدالة شرط علمي لا واقعي، كما يدلنا على كفاية إحراز العدالة عند الناس في ترتيب آثار العدالة.

وأما الوجه الثاني فيمكن أن يناقش من جهتين:

الجهة الأولى: عدم تسليم صدق الإغراء بالجهل فيما إذا اعتقد الناس بعدالة الشخص وقدموه للصلاة أو رجعوا إليه؛ بداهة أن الإغراء يتضمن القصد والإرادة في وقوعه، وهذا لم يتحقق هنا، كما لا دليل يوجب عليه الإخبار عن حاله، بل تضافرت الأدلة على رجحان الستر على النفس حتى إذا علم بعدم عدالة نفسه، إذا استلزم اهتك فيحرم الإخبار.

الجهة الثانية: لو فرضنا - جـداً - صدق الإغراء بالجهل فإنه لا دليل يثبت حرمة مطلقاً وفي جميع الموارد، فإن إقناع المشتري باختيار البضاعة الرديئة إغراء بالجهل وليس بحرام. نعم هو مكروه أو قبيح، فليكن التصدي لما يشترط فيه العدالة منه أيضاً، لاسيما مع إحراز الناس العدالة.

وأما الوجه الثالث فبضعف الرواية سنداً ودلالة. أما سنداً فقد قال أصحاب الرجال في السياري أنه ضعيف، فاسد المذهب، مجفو الرواية، كثير المراسيل^(١).

وأما الدلالة فلأن الرواية تحتل أن يكون الإمام عليه السلام في مقام الإرشاد إلى مراعاة العدالة الواقعية في المواليين لا بيان حرمة التصدي، وهذا الاحتمال لا يوجب ظهور الرواية في هذا المضمون، وإنما يحتمله احتمالاً قوياً، فيصلح أن يكون مانعاً من ظهورها في الجهة الواقعية، بل إذا لاحظنا معارضة هذه الرواية مع دلالة مثل صحيحة ابن أبي يعفور الدالة على كفاية إحراز العدالة عند الناس لا بحسب الواقع نتوصل إلى أن الصحيحة وأمثالها راجحة على هذا الخبر سنداً ودلالة وأكثر عدداً.

وعلى كل تقدير فإنه لم ينهض دليل يثبت حرمة التصدي، وعلى فرض الشك فإن الأصل يثبت الجواز للأصل؛ بداهة أن الحرمة تحتاج إلى دليل.

القول بالتفصيل

ويمكن القول بالتفصيل في المسألة، فإن هذا البحث ينحل إلى ثلاثة فروع، ولكل فرع حكم:

الفرع الأول: جواز تصدي من يعلم بعدم عدالته إلى ما يشترط فيه العدالة وعدمه، فيدعو الناس إلى الصلاة خلفه - مثلاً - أو التحاكم عنده أو يقيم نفسه شاهداً في الطلاق ونحو ذلك.

الفرع الثاني: بناء على حرمة تصديه لمثل هذه الموارد، فهل يجوز له الاستجابة إذا دعي إليها من قبل الناس بسبب اعتقادهم بعدالته أم لا؟

كما لو صلى الناس خلفه رغبة منهم، أو سألوه أن يطبع رسالته العملية ويوزعها لمن يطلبها، أو يطلب منه القضاء بين متنازعين ونحو ذلك.

الفرع الثالث: بناء على حرمة الاستجابة فهل يجب عليه أن يتخلى عن هذه المواطن، ويدفع الناس عنه ولو بمثل إعلامهم بعدم عدالته أم لا؟ كما لو أرادوا إجراء صيغة الطلاق عنده، أو أرادوا الترافع عنده لحل النزاع، أو وقف يصلي فاقتدى به بعض الناس.

أما الفرع الأول: فربما يتوهم جواز التصدي فيها استناداً إلى إطلاقات أدلة العدالة، بتقريب: أن وقوع الناس في الجهل المركب في تشخيص عدالة الأفراد كثير، فما أكثر ما يتصور الناس الفاسق عادلاً وبالعكس، ومع كثرة الوقوع لم يرد في لسان الأدلة ما يدل على التفصيل في العدالة بين عدالة الشخص في نفسه أو في نظر الناس، وهذا يكشف عن عدم الفرق بينهما شرعاً، وللازم هذا هو كفاية إحراز العدالة عند أحد الطرفين - الشخص نفسه أو عند الناس - لترتيب آثار العدالة عليه، إلا أن الصواب هو الحكم بعدم الجواز وذلك لوجوه:

أحدها: انصراف أدلة العدالة إلى من كان في نفسه عادلاً، فإن مثل قوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه» إلى آخر الحديث، وقوله: «من تعرفوه بالستر والعفاف» ونحوه ظاهر في أنه ناظر إلى عدالة الشخص نفسه أيضاً، وليس عدالته عند الناس فقط. نعم اكتفى الشارع بحسن الظاهر في ترتيب آثار العدالة في صورة عدم إمكان إحراز عدالة الشخص نفسه، وأما في صورة إمكان ذلك فلا شك في وجوب مراعاته.

وثانيها: سيرة المشرعة، فإنها قائمة على ذم من تصدى لما يشترط فيه العدالة مع علمه بعدمها، بل يعدون ذلك من أجلى مصاديق الغش والخيانة بالأمة، لاسيما في الأمور الخطيرة كالقضاء والفتوى وإمامة الصلاة، وهذه

السيرة كاشفة عن فهم المشرعة عدم الإطلاق في أدلة العدالة بحيث يكتفى فيها بما يراه الناس دائماً.

والظاهر أن هذه السيرة متصلة ولم يعهد من الشرع ما يفيد مخالفتها، ولو شككنا في اتصالها فإنه يضم إليها أحد أصلين لإثباتها، وهما أصالة عدم النقل والاستصحاب القهقرائي إن قيل بصحته.

ثالثها: أن تصدي غير العادل لما يشترط فيه العدالة يعد من الإغراء بالجهل وهو حرام عقلاً وعرفاً وشرعاً على ما قيل^(١)، بل في بعض النصوص أنه من الغش^(٢) والخيانة^(٣).

هذا فضلاً عن صدق عنوان التجرؤ على الله فيه؛ بداهة أن من علم بأن الشرع اشترط في المتصدي العدالة ويتصدى وهو يعلم بأنه ليس بعادل يكون متجرباً عرفاً، وقد عرفت من النصوص المتقدمة أن التجرؤ على الباري عز وجل والإقدام على مخالفته هو في نفسه من الكبائر^(٤).

وأما الفرع الثاني: فقد أفتى جماعة من الفقهاء بجواز الاستجابة لإمامة الصلاة إذا قدمه الناس إليها، بل حكي عن الشيخ الأعظم عليه السلام في صلاته أنه نسبه إلى الأكثر^(٥)، وفي رسالته العملية قال - ما تقرّبه -: إذا لم يعرف

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٨٥.

٢ - نهج البلاغة: الكتاب ٢٦.

٣ - تفسير القمي، ج ١، ص ٢٧٢؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٣٣، ح ٦٦.

٤ - لا يخفى أن التجرؤ هنا غير التجري الأصولي، فإن التجرؤ هو التمرد والعدوان على المولى مع العلم بالمخالفة الواقعية، بينما التجري فهو خال من المخالفة الواقعية.

٥ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٨٢.

الشخص نفسه عادلاً وآخرون عرفوه بالعدالة واقتدوا به فلا مانع منه لأي منهما، وإذا طلقوا بمحضره لا مانع منه^(١). حكى هذا القول عن جمع من الأعاظم منهم الشيرازيان المجدد والميرزا محمد تقي، والكاظميان الخراساني واليزدي، والمحققان العراقي والنائيني، والشيخ عبد الكريم الحائري، بل حكاه السيد الأستاذ دام ظله عن كبار من عاصروهم من مراجع التقليد^(٢).

والوجه في ذلك هو عدم الدليل على حرمة إمامة الفاسق أو بطلان الصلاة خلفه في صورة الجهل بالعدالة فيحكم بالجواز والصحة، وعناوين الإغراء بالجهل والخيانة والغش وغيرها من المحرمات غير متحققة؛ لأن المفروض أن الناس هم الذين اعتقدوا عدالته وقدموه ولم يتصد بنفسه.

نعم يبقى الإشكال هنا من جهة احتمال اختصاص الحكم المذكور بالصلاة فقط، إلا أن الضمائم المتقدمة في توسعة الحكم تنطبق هنا أيضاً، وبها يشمل غير الصلاة، ولعل من هنا قال الشيخ عليه السلام في رسالته المتقدمة: إن المسألة تجري في الطلاق أيضاً، وعمم السيد الأستاذ دام ظله الحكم لمثل طباعة الرسالة العملية وإعطائها لمن يطلبها من المقلدين، والقضاء بين الناس إذا طلب إليه وغير ذلك مما لا يشترط فيه العدالة^(٣).

وأما الفرع الثالث: فالظاهر عدم وجوب التخلي عن الموارد التي يشترط فيها العدالة إذا قدمه الناس إليها، كما أن الظاهر هو عدم وجوب إخبارهم

١ - صراط النجاة (للشيخ الأنصاري، المحشاة بحواشي طائفة من الفقهاء): صلاة الجماعة؛ وانظر

بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٨٣.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٨٣.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٨٤.

بعدم عدالته، بل قد يحرم ذلك إذا استوجب هتكه وتذليل مكانته وانتقاص كرامته بينهم؛ إذ لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه، والوجه فى عدم الوجوب هو عدم وجود الدليل على الوجوب، ولا يتصور وجه للتحريم سوى احتمال الإغراء بالجهل، وقد عرفت ما فيه. نعم جرت سيرة المتدينين وأهل التقوى من الناس على التخلي عن هذه الموارد، فينهون الناس عن الصلاة خلفهم، ولا يستجيبون لسماع صيغة الطلاق ونحو ذلك، إلا أن هذا محمول على مزيد التدين والتواضع لا الوجوب، لاسيما وأن الأعمال مجملة من حيث الدلالة.

هذا كله فى صورة العلم بعدم العدالة، وأما فى صورة الشك بذلك فالمرجع هو استصحاب الحالة السابقة، فإن كان علم بعدالته وشك فى زوالها استصحب العدالة، وإن لم يعلم بحالته السابقة ولا يوجد أصل موضوعي يعين لنا العدالة من عدمها أمكن أن يعمل بالبراءة فى التصدي؛ لأنه يشك فى أصل حرمة التصدي.

المسألة الثانية: فى رجوع العدالة بالتوبة وعدمه

الظاهر عدم وجود خلاف بينهم فى أن العدالة الزائلة بالعصيان الكبيرة أو بالإصرار على الصغيرة تعود بالتوبة بشرطين:

أحدهما: إحراز التوبة بالوجدان أو البيئة ونحوهما.

ثانيهما: أن لا يفعل ما يكشف عن نقضها بالمعصية أو تصريح بعدم التوبة والندم ونحو ذلك، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام فى أنه إذا لم تحرز التوبة وإنما فعل بعض ما قد يكشف عنها كما لو كان تاركاً للصلاة فصلى، أو شارباً للخمر فاجتنب وهكذا، فهل تعود العدالة بمثل هذه الأفعال بلحاظ ما

نصت عليه الآيات من أن فعل الحسنات يمحي السيئات أم لا؟

والوجه في هذا التساؤل هو أن التوبة عرفاً يمكن أن تقع بنحوين :

أحدهما: التوبة الصريحة، بأن يصرح بلسانه عن ندمه وتوبته.

وثانيهما: التوبة الفعلية، وذلك بأن يأتي بما يكشف عن التوبة أو يلازمها كالصلاة بعد الترك.

ولا كلام في كفاية التوبة الصريحة في الحكم برجوع العدالة إذا كانت صحيحة صادقة لا مجرد قول أو لقلقة لسان يتلفظها في قوله وهو عازم على العود إلى العصيان، وأما التوبة الفعلية ففي عود العدالة بها وعدمه كلام مفصل قد يستدعي البحث من جهات:

الأولى: جهة الحسنات الخاصة بالصلاة التي دلت النصوص على أنها تمحي السيئات وتزيلها .

الثانية: جهة الإتيان بمطلق الحسنات التي جعلها الباري عز وجل مزيله للسيئات؛ إذ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(١).

الثالثة: سيأتي بيانها.

أما الجهة الأولى: فقد تضافر مضمونها في الآيات والروايات، بل تواتر معنى منها: قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٢).

١ - سورة هود: الآية ١١٤.

٢ - سورة هود: الآية ١١٤.

وتقريب الاستدلال: أن الآية أوجبت الصلاة فى الأوقات الثلاثة المهمة، وعللت ذلك الوجوب بغفران الذنوب ومحو العصيان، وحيث إن الصلاة تقام فى أوقات متعددة جمعت بالحسنات؛ لأن كل صلاة حسنة، وقد اتفقت كلمة أكثر المفسرين على أن معنى الآية هو أن الصلوات الخمس تكفر ما بينها من الذنوب^(١)، استناداً إلى الظهور، بل وهو المروي عن أئمة الهدى عليهم السلام، ففي معتبرة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ قال: «صلاة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب النهار»^(٢).

وفي مجمع البيان روى أصحابنا عن ابن محبوب عن إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «واعلم أنه ليس شيء أضر عاقبة ولا أسرع ندامة من الخطيئة، وأنه ليس شيء أشد طلباً ولا أسرع دركاً للخطيئة من الحسنة، أما إنها لتدرك الذنب العظيم القديم المنسي عند صاحبه فتحتّه وتسقطه وتذهب به بعد إثباته وذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ أَيْلٍ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكِرِينَ﴾»^(٣) (٤).

وفي رواية أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أحدهما عليهما السلام يقول: «أن علياً عليه السلام قال: سمعت حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أرجى آية في كتاب الله ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ وقرأ الآية كلها. قال: يا علي والذي بعثني بالحق بشيراً

١ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤٥؛ تفسير الجامع لأحكام القرآن: ج ٥، ص ١٠٢؛ تفسير الآية المزبورة.

٢ - الكافي: ج ٣، ص ٢٦٦، ح ١٠؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٣٢٤، ح ٢٣٤.

٣ - سورة هود: الآية ١١٤.

٤ - مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤٥-٣٤٦.

ونذيراً إن أحدكم ليقوم من وضوئه فتساقط عن جوارحه الذنوب، فإذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كما ولدته أمه، فإن أصاب شيئاً بين الصلاتين كان له مثل ذلك حتى عد الصلوات الخمس، ثم قال: يا علي إنما منزلة الصلوات الخمس لأمتي كنهجر جار على باب أحدكم، فما يظن أحدكم لو كان في جسده درن ثم اغتسل في ذلك النهر خمس مرات أكان يبقى في جسده درن؟ فكذلك والله الصلوات الخمس لأمتي^(١) إلى غير ذلك من الروايات المتفقة في المضمون والمختلفة في اللفظ^(٢).

والخلاصة: أن هذه النصوص تتضافر على معنى واحد وهو أن فعل الحسنة يكفر السيئة، فمن ارتكب معصية زالت عدالته، فإن فعل حسنة عادت، وبقرينة ورود الحسنات بصيغة الجمع المحلى الدال على العموم يستفاد منها عموم الحسنات في صلاة كانت أو في غيرها، وبهذه الضميمة تدلنا الآية على حكم عام في المسألة، وهو أن التوبة الفعلية توجب عود العدالة الزائلة.

وربما يناقش في مدلول الآية من جهة الإجمال، بتقريب: أن هذا الاستدلال يتوقف على تفسير الحسنات بالصلوات ونحوها، وأما إذا فسر بالتوبة كما ذكره الطبرسي رحمته الله قولاً لا يكون معناه: أن التوبة تذهب السيئات بأن تسقط عقابها^(٣)، وهي ظاهرة في التوبة الصريحة لا الفعلية، فتكون خارجة موضوعاً عن البحث، وعلى هذا تصبح الدلالة مجملة فلا تصلح دليلاً لما

١ - مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤٦؛ تفسير الصافي: ج ٢، ص ٤٧٦؛ تفسير الثقلين: ج ٣، ص ٣٢٥، ح ٢٣٧.

٢ - انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٢٤-٣٢٧؛ تفسير الجامع لأحكام القرآن: ج ٥، ص ١٠٢-١٠٣.

٣ - مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤٦.

ذكر، وربما يعضده ما أفاده بعض الأعاضم من أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى انصراف الحسنات والسيئات إلى الطبيعة دون الأفراد، فتكون مهمة فى قوة الجزئية^(١).

وعليه فلا يكفي فعل الحسنات فى الحكم بالعدالة ما لم تحرز التوبة.

والظاهر إمكان مناقشة ما ذكر، وذلك لأن التفسير الثانى للحسنات لا تساعد عليه قرينة السياق ولا الظهور العرفى ولا الروايات المتقدمة، فدعوى أنه التوبة يفتقر إلى الدليل، وما ذكره المجمع مجرد قول ذكره بلفظ قيل، وهو مشعر بالتضعيف فضلاً عن أنه لم يسم قائله، مما يزيد فى ضعفه، وعلى هذا يبقى المعنى الأول بلا معارض، فيعمل بظاهره لوجود المقتضى وانعدام المانع. نعم قد يقال بأن التوبة الفعلية لا تكشف عن التوبة الحقيقية؛ لأن فعل الحسنات أعم من التوبة، لاسيما وأن العقل مجمل فى دلالة فلا يفيدنا أكثر من الحسنة، وأما كونه توبة فلا.

وحيث إن التوبة من العناوين القصدية الاختيارية فلا يمكن الركون إلى ما ذكر من مجرد فعل الحسنات، إلا أن الصواب على خلافه، وذلك لأن الآية ظاهرة فى تنزيل فعل الحسنة منزلة التوبة شرعاً وإن لم تكن كذلك عرفاً، وحينئذ يمكن القول بالعود. هذا كله بناء على عدم وجود واسطة ثالثة بين الفسق والعدالة، وإلا فإن التوبة تحتاج إلى إحراز ولو من الإتيان بالحسنات لا من مجرد فعل الحسنات، أي إن الإتيان بالحسنات يكون كاشفاً عن التوبة، وإلا فإن الأعم لا يثبت الأخص.

وعليه فإذا فعل العبد الحسنات ولم يحرز توبته فيها فإن مقتضى الأصل هو استصحاب عدم العدالة. وأما ما أفاده بعض الأعاضم فهو خلاف الظاهر؛ لأن المتفق عليه بينهم هو أن الجمع المحلى يفيد العموم، ولو صح ما أفاده لأمكن نقضه بسائر موارد الجمع المحلى، وحينئذ ما يفيد في الجواب هناك يقال هنا.

وبذلك يظهر وجه الرأي في الجهة الثانية؛ إذ لا فرق ظاهر بين الحسنات الخاصة أو العامة بعد ما نزل الشرع الحسنة منزلة المزيل للمعصية المكفر عنها، فتأمل.

وأما الجهة الثالثة: هل يشترط في التوبة الاستبراء، بأن يراعى فيها مدة تظهر فيها التوبة وصلاح السريرة؟

استظهر بعضهم ذلك مستنداً إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾^(١) بتقريب: عدم إمكان تحقق التوبة بدون الاستبراء. وعليه فهل يراعى فيه مدة معينة؟

اشترطه البعض وقدره بعض العامة بسنة أو نصفها^(٢)، وهو غير وجيه؛ لأن المعتبر ظن الصدق في التوبة، وهو يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والقرائن، ويشهد له أن بعض الذنوب يكفي في التوبة منها مجرد الترك من غير استبراء:

منها: من وجب عليه التصدي للقضاء فرفض ثم عاد .

١ - سورة آل عمران: الآية ٨٩.

٢ - انظر نضد القواعد الفقهية: ص ٥٣٠.

ومنها: الوصي إذا ترك تنفيذ الوصية ثم عاد.

ومنها: الولي إذا عضل المرأة عن التزويج ثم عاد.

وذهب البعض منهم الشيخ رحمته الله على ما حكى عنه إلى عدم الاستبراء، واستدل له بقول الحاكم للمشهور بالفسق في موضع الإشهاد (تب أقبل شهادتك)^(١) وقد عرفت مما تقدم ما يكفي عن مزيد البحث هنا فلا نطيل.

١ - المبسوط: ج ٨، ص ١٧٩؛ وانظر تحرير الأحكام: ج ٢، ص ٢١١؛ نضد القواعد الفقهية: ص ٥٣٠.

المطلب الثالث: في طرق إثبات العدالة

اتفقت كلمة الفقهاء على إمكان إحراز العدالة بطرق أهمها ثلاثة ذكرها صاحب العروة ^(١)، وأقرها أكثر المحشين والمعلقين، إلا أن التحقيق يقتضي إضافة طرق أخرى كما ستعرف.

قال في العروة: تعرف - أي العدالة - بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً، وثبتت بشهادة العدلين وبالشياع المفيد للعلم^(١)، والظاهر أن المراد من قوله: «تعرف» ومن قوله: «ثبتت» الإشارة إلى الفرق بينهما، فإن المراد من الأول هو أن يكون حسن الظاهر طريقاً وجدانياً إلى إحراز العدالة، ولعل من هنا قيده بالكاشف علماً أو ظناً، بينما المراد من الثاني الإثبات التعبدي وإن لم يكشف وجداناً عن وجود العدالة، ولعل هذا الفرق يستظهر من عبارة من حصر طريق العدالة بالمعاشرة والشياع والشهادة؛ بداهة أن المعاشرة تكشف علماً أو ظناً عن وجودها^(٢)، وكيف كان فالطرق التي يمكن الركون إليها في إثبات العدالة عديدة نكتفي بالمهم منها:

الطريق الأول: العلم الوجداني

ويحصل غالباً بالمعاشرة الغالبة أو الاختبار الشخصي بحيث يكشف عن تحقق العدالة في الشخص، ولا شك في أن العلم طريق وجداني لإحراز سائر الموضوعات والعدالة منها، فإذا علم بوجود العدالة وجب ترتيب آثارها على العالم؛ لضرورة حجية العلم من أي سبب حصل. نعم إذا رتب العالم

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦ - ٢٧، مسألة (٢٣).

٢ - انظر رسائل فقهية: ص ٦٣.

آثارها ثم انكشف الخطأ وبأن أن العلم كان جهلاً مركباً ففي إجزائه وعدمه احتمالان. مبنيان على مسألة الإجزاء وعدمه وقد تقدم البحث فيه.

ولا يرد الإشكال هنا بأن الاختبار الشخصي يستلزم التجسس عن أحوال المؤمنين وهو حرام بالأدلة الأربعة كما وذلك لأن التجسس منصرف إلى ما كان على العيوب والعورات ليكشفها لا ما كان لأجل الاطلاع على العدالة، فيخرج ما نحن فيه موضوعاً عن التجسس، أو لجوازه من باب الأهم والمهم فيكون من موارد الاستثناء الحكمي كما ذكره في جملة من مستثنيات المحرمات كالغيبية والكذب ونحوهما.

الطريق الثاني: حسن الظاهر

والمراد بحسن الظاهر عرفاً أن يكون الشخص ملتزماً بأداء الواجبات وترك المحرمات تائباً عما يبدر منه من ذنوب ومعاص.

ولا شك في أن حسن الظاهر بهذا المعنى يكون من أمارات العدالة، إلا أن الفقهاء اختلفوا في أنه كاشف عن العدالة كما ذهب إليه المشهور^(١)، ونسب إلى التسالم بينهم^(٢)، أم أنه نفس العدالة فلا تفاوت بينهما في المفهوم والمصدق، وإنما الاختلاف في الألفاظ نظير الإنسان والبشر، وعلى هذا يكون حسن الظاهر مثبتاً للعدالة لا كاشفاً عنها، وبين القولين توجد جهة اشتراك وجهة افتراق.

أما جهة الاشتراك فهي وجوب ترتيب آثار العدالة استناداً إلى حسن

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٠.

٢ - شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣٥.

الظاهر على القولين، وأما جهة الافتراق فهي أنه على القول الأول لا يكفي مجرد حسن الظاهر في ترتيب آثار العدالة، بل لابد وأن يكون كاشفاً عن وجود العدالة علماً أو ظناً، وهذا هو الذي اختاره صاحب العروة رحمته، وتبعه جمع من المحشين والمعلقين كما يظهر من إقرارهم لفتواه^(١). ولعل المراد من العلم والظن الوثوق والاطمئنان بوجودها كما صرح به بعضهم^(٢). هذا على القول الأول.

وأما على القول الثاني فإن حسن الظاهر يكون كاشفاً تعبدياً عن العدالة وإن لم يفد علماً بوجودها فضلاً عن الظن، وهذا ما صرح به جمع منهم الفقيه الهمداني رحمته على من حكى عنه^(٣)، والسيد أحمد الخونساري رحمته^(٤)، وبعض المراجع^(٥)، بل أضاف السيد الأستاذ أعلى الله مقامه إلى كفاية حسن الظاهر ولو مع الظن بالخلاف^(٦)، وكيف كان فقد استدلووا على هذا الطريق بطائفة متضافرة من الروايات:

منها: صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة.

ومنها: صحيحة عبد الله بن المغيرة، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين. قال: «كل من ولد على الفطرة

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، مسألة (٢٣).

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧.

٣ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٥.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، مسألة (٢٣)، هامش رقم (٥).

٥ - بيان الفقه: ج ٣، ٣٩٢.

٦ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٥.

وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^(١).

ومنها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً»^(٢).

ومنها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعُدّل منهم اثنان، ولم يعدّل الآخرين، فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت شهادتهم جميعاً»^(٣) وظهرها الاكتفاء بالإسلام مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة، وهذا يتوافق مع قول من عرّف العدالة بذلك، ولعل مستند تعريفه هذه الرواية .

ومنها: صحيحة أو حسنة علقمة عن أبي عبد الله عليه السلام في سؤال عمّن تقبل شهادته ومن لا تقبل؟ فقال: «يا علقمة، كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته» إلى أن قال: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بها فيه فهو خارج من ولاية الله، داخل في ولاية الشيطان»^(٤) إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة، وهي مشتركة الدلالة على أن حسن الظاهر كاف للحكم بالعدالة بغض النظر عن الواقع، بل الاستفادة من رواية علقمة عدم ترتيب الأثر على الواقع ما دام ظاهر الحال محفوظاً؛ إذ قيدت الفسق بالرؤية البصرية والبيئة الشرعية، وأجازت قبول الشهادة

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٥٠.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٥، ح ١٠.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٧، ح ١٨.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٦، ح ١٣.

لمجرد حسن الظاهر، ومنعت استغابته وإن كان المستغيب مطلعاً على حاله كما توحى إليه عبارة «من اغتابه بما فيه» وقد أشكلوا على الاستدلال بوجوه ضعيفة لا داعي لذكرها^(١)، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أمور:

الأمر الأول: أن حسن الظاهر من الطرق العقلائية لاستكشاف الواقع ما لم يبين الخلاف، وهذا ما تشهد به سيرة الناس في مختلف الشؤون، فإنهم يستكشفون من حسن هندام الشخص أو حسن مسكنه أو مطعمه حسن حاله واقعاً، إلا إذا قامت عندهم قرينة على الخلاف، ولم يثبت أن الشرع قد خالف هذه الطريقة العقلائية في الوصول إلى إحراز العدالة، وبه يظهر أن الروايات التي دلت على الاكتفاء بحسن الظاهر لإحراز العدالة متوافقة مع السيرة لا مؤسسة لطريقة جديدة غير ما تعاهد عليه الناس.

الأمر الثاني: أن حسن الظاهر يكشف عن العدالة في غير صورة الاتهام، أو العلم بالتظاهر بالمحاسن؛ بداهة أن العلم بالتظاهر إما يخرج عن حسن الظاهر موضوعاً فيكون من مصاديق الظاهر غير الحسن أو يوجب انصراف الأدلة عنه؛ بداهة أن المدلس والمتصنع ونحوهما لا يعدهم العرف عدولاً لمجرد حسن ظاهرهم، وبذلك يظهر أن الروايات التي دلت على كفاية حسن الظاهر ناظرة إلى صورة عدم العلم بالخلاف، أو عدم الظن والوثوق بذلك.

الأمر الثالث: أن مقتضى الجمع بين المرتكز العرفي والمشرعي عن حسن الظاهر المبنيين على كاشفية حسن الظاهر عن العدالة في غير صورة العلم أو الظن بالخلاف، وبين ظواهر الأدلة المتقدمة الظاهرة في كفاية مجرد حسن

الظاهر هو القول بالظن النوعي لا الشخصي، وذلك للملازمة العرفية أو العادية بين حسن الظاهر والعدالة، وعليه فلو حصل عند عموم الناس الظن بالعدالة من خلال حسن الظاهر ولم يحصل عند شخص جاز له ترتيب آثار العدالة، وأما لو ظن هو بالخلاف فلا يجوز؛ لأن القدر المتيقن من بناء العقلاء في اعتبار الظنون النوعية هو ما لم يكن ظن معتبر على خلافها.

الأمر الرابع: إذا أحرز حسن الظاهر عند شخص دون آخر فلأول أن يرتب آثار العدالة دون الثاني، ولو شك في أن حسن الظاهر ناشئ من الصدق أو من خوف الله سبحانه أو التظاهر والتدليس أو اتباع الهوى جاز ترتيب آثار العدالة؛ للأدلة السابقة الدالة على كفاية حسن الظاهر ما لم يعلم أو يظن بالخلاف، أو لأصالة الصحة في فعل المسلم، أو لأصالة الاستقامة والسلامة التي ذكرها البعض، بتقريب: أن ارتكاب المعصية نحو اعوجاج في السلوك نظير عروض المرض، بل هو مرض روحي، وهو خلاف الأصل في المسلم، ولعل من عرّف العدالة بظهور الإسلام استند إلى هذا الأصل^(١).

الأمر الخامس: وردت أقوال متعددة في حسن الظاهر ومدى كاشفيته عن العدالة. ذكروا أربعة منها:

القول الأول: أن العدالة هي حسن الظاهر الكاشف عن الملكة علماً أو ظناً، وهو اختيار الشيخ الأنصاري وشيخ الشريعة والسيد الزيدي والآخوند والشيخ محمد تقي الشيرازي رحمهم الله وجمع ممن علق على العروة كالمحقق العراقي والنائيني والشيخ عبد الكريم الحائري وغيرهم^(٢)، وعمدة الوجه فيه هو

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٠.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٩٦، (بتصرف).

دعوى انصراف الروايات الظاهرة في كفاية حسن الظاهر إلى الغالب، وهو تطابق الظاهر والباطن، فإن من حسن ظاهره حسن باطنه أيضاً - في الغالب - ونلاحظ أن الغلبة صارت منشأ لهذا الانصراف.

وفيه ما لا يخفى؛ لمخالفة هذا القول لظهور إطلاق الروايات المتقدمة، وللإشكال في الانصراف المبني على الغلبة؛ لما قرر في محله من عدم حجية مثل هذا الانصراف، فتأمل.

القول الثاني: أن الظن بالملكة لا يكفي، بل لابد من الوثوق بالعدالة من خلال حسن الظاهر، والمراد من الوثوق هو الاطمئنان العرفي الذي هو أدنى من العلم الدقي، وأعلى من الظن. نسب هذا القول إلى جماعة منهم الشيخ محمد تقي الشيرازي والسيد آقا حسين القمي والميرزا مهدي الشيرازي رحمهم الله ^(١)، والظاهر أنه لا يوجد فرق فارق بينه وبين القول الأول سوى اختلاف العبارة؛ بداهة أن العلم الدقي لا يحصل غالباً، والظن الضعيف لا حجية له، فمراد أصحاب القول الأول من الظن هو الاطمئنان الذي هو من مراتب العلم العادي، كما أن هذا هو الملازم للوثوق، وبهذا نستغني عن الاستدلال والمناقشة فيه.

القول الثالث: أن حسن الظاهر هو العدالة. حكى هذا القول عن جماعة منهم صاحب الجواهر في نجاة العباد والمجدد الشيرازي والشيخ محمد تقي الشيرازي والفقهاء الهمداني رحمهم الله وغيرهم ^(٢)، والوجه فيه هو الروايات المتقدمة، لكنك عرفت أنها منصرفة إلى صورة عدم العلم أو الظن المعبر بالتظاهر.

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٩٦-٣٩٧.

٢ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٩٧.

القول الرابع: أن حسن الظاهر بنفسه أمانة شرعية على العدالة، فيكون طريقاً تعبدياً لها نظير سائر الأمارات الشرعية المثبتة للموضوعات كالبيئة، وقول ذي اليد ونحوهما. اختار هذا القول السيد الأستاذ دام ظله، وحكاه عن جمع^(١)، وعمدة دليله هو الروايات المتقدمة أيضاً، وينبغي تقييد اعتباره في صورة عدم العلم أو الظن المعتبر بالخلاف؛ لما عرفت من الوجوه.

فيتحصل من كل ما تقدم: إمكان الجمع بين الأقوال المختلفة لرجوعها جميعاً إلى معنى واحد وإن اختلفت العبارات، والمعنى هو أن حسن الظاهر في فعل الواجبات واجتناب المحرمات ملازم عرفي أو عادي لثبوت العدالة، هو عبارة أخرى عن الوثوق والاطمئنان بحصولها واقعاً، فيخرج منها صورة العلم أو الاطمئنان بالتظاهر، وذلك لانصراف حسن الظاهر إلى ما كان واقعياً لا تظاهرياً كما عرفت، لكن لا يراد من الوثوق أعلى درجاته؛ إذ يكفي فيه أدنى مراتبه، وهو الظن القوي إلى أعلى مراتبه وهو العلم العرفي، فسواء قلنا إن حسن الظاهر كاشف عقلائي أو كاشف تعبدى عن العدالة فإن النتيجة واحدة نعم يستثنى منه صورة العلم أو الظن القوي بالتظاهر.

الطريق الثالث: البيئة الشرعية

المراد بالبيئة شهادة العدلين كما صرحوا به^(٢)، وفي كفاية شهادة العدل الواحد وعدمه قولان أقواهما الكفاية^(٣)، وكيف كان فالبحث في هذا الطريق

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٩٧.

٢ - انظر رسائل فقيهة: ص ٦٢؛ العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦-٢٧، مسألة (٢٣).

٣ - انظر رسائل فقيهة: ص ٦٢؛ العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦-٢٧، مسألة (٢٣)؛ شرح العروة الوثقى (للخوئي): ج ١، ص ٢٤٢؛ شرح العروة الوثقى (للحائري): ج ١، ص ١١٤.

يقع في أمور:

الأمر الأول: في معنى الشهادة

لا كلام في أن الشهادة تتحقق بالقول، كما لا كلام في اعتبارها بشروطها المقررة، وإنما الكلام في الشهادة العملية، كما لو اقتدى شخصان عادلان بالإمام، ونحو ذلك من أعمال تكشف عرفاً عنها، فهل تثبت العدالة بالشهادة العملية أم لا؟

قولان في المسألة، فالمحكي عن الشيخ عليه السلام وجماعة القول بعدم اعتبارها^(١)، حيث أشكل على ثبوتها ما لم يفد العمل الوثوق، وهو لا يخلو من إشارة إلى أن المعيار هو الوثوق لا العمل، فإنه من مصاديق العمل العادي، فيكون معتبراً من أي طريق حصل، وحكي عن الشهيد في الدروس^(٢)، وأختره جمع من مراجع العصر كالسادة الحكيم والخوائي والسبزواري والأستازين^(٣) القول بالثبوت، وقد استدلوا لها بوجوه:

الوجه الأول: السيرة المتشرعية، فإنها قائمة ومنذ قديم الأيام على العمل بالتعديل العلمي وعدم تفريقهم بينه وبين التعديل القولي في ترتيب الآثار، بل لا يبعد القول بأن دلالة العمل عند العقلاء والمتشعبة أقوى من دلالة القول؛ لأن العمل يتضمن ما هو أبلغ من القول، ويعضده شاهدان:

أحدهما: سيرة المتدينين بل والعقلاء في تنفيذ الوصايا والأقارير وإمضاء

١ - رسائل فقهية: ص ٦٢؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٧.

٢ - رسائل فقهية: ص ٥٩؛ وانظر الدروس الشرعية: ج ٢، ص ١٣٤ - ١٣٥.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٥؛ شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٢؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٧؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤١٥.

العقود والإيقاعات استناداً إلى توقيعات الأشخاص أو أختامهم الرسمية العامة أو الشخصية الخاصة مع أن صاحب التوقيع أو الختم لم ينطق بلفظ.

ويعامل معها معاملة الشهادة التامة على الأمر، والظاهر أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام ولم يصل ما يصلح أن يكون رادعاً عنها فتكون حجة، ولو فرضنا حصول الشك في الاتصال فإنه يمكن إثباته عبر أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي على القول به.

وثانيهما: عمل الفقهاء بالتعديلات الرجالية المدونة في كتب الرجال، فإنهم اعتبروا هذه التعديلات شهادة، وعلى أساسها عملوا بالروايات وأفتوا طبقها، وهذا أمر شائع منذ القديم وإلى اليوم، فلولا أنهم يعدون شهادة العمل كالشهادة القولية لما استندوا إلى ذلك^(١).

الوجه الثاني: إطلاقات أدلة حجية خبر العادل أو عمومها، فإنها شاملة للقول والفعل، بل والكتابة والإشارة ونحوهما، بداهة أن الخبر هو الحكاية عن الواقع، أو عن قصد المخبر، وهذا الملاك موجود في العمل أيضاً، فإنه إذا وقع بالقصد والاختيار يكون مخبراً عن ضمير الفاعل، وكاشفاً عن قصده، فيصلح للاتصاف بالصدق والكذب.

فمثلاً: من صلى خلف شخص وهو ملتفت إلى اشتراط العدالة في الإمام كشف هذا عرفاً عن اعتقاده بعدالته؛ لأن العرف يعدون مثل هذا العمل بمنزلة الخبر، فتشملة أدلة حجية الخبر.

الوجه الثالث: الروايات العديدة، فإنه يظهر منها صحة الاستناد إلى الفعل

في إثبات العدالة مثل خبر عبد الرحمن القصير. قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته»^(١) وهذا لا يصح إلا بجعل الاقتداء به في العمل بمنزلة الشهادة على عدالته.

والحاصل: أن الشهادة سواء القولية أو الفعلية تثبت العدالة.

الأمر الثاني: في الأدلة على البينة

استدلوا على حجية البينة في إثبات العدالة بأدلة عمدتها ثلاثة:

الدليل الأول: الروايات الخاصة الواردة في باب العدالة، فإنها صرّحت بكفاية شهادة البينة في إثباتها.

منها: صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة، وقد ورد فيها: «فإذا سئل في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً» إلى أن قال: «فإن ذلك يميز شهادته وعدالته بين المسلمين»^(٢) بتقريب: أن شهادة القبيلة للرجل كافية في إثبات عدالته، وضمير الجمع لا يضر بالاكتفاء بالشاهدين أو الواحد؛ لأن ذلك هو مقتضى الجمع مع سائر الأدلة التي صرحت بكفاية الاثنين، بل والواحد على ما ستعرف^(٣). فضلاً عن صدق السؤال عرفاً من القبيلة إذا تم السؤال من واحد أو اثنين، كما يقال سألت من القبيلة أي من رئيسها أو الخبير فيها.

١ - الوسائل: ج ٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣١٦، ح ٤؛ البحار: ج ٨٥، ص ٣٣.

٢ - الفقيه: ج ٣، ص ٣٨، ح ٣٢٨٠.

٣ - الفقيه: ج ٣، ص ٥٤، ح ٣٣١٩؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢٧٣، ح ٧٤٢؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٦٤.

ومنها: صحيحة علقمة المتقدمة إذ ورد فيها: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر»^(١).

وصحة الاستدلال بتبني على عدم التفريق بين الفسق والعدالة في صحة الاعتماد على قول الشاهدين، وهو وجه؛ لأن الاثنين موضوع فما يثبت به أحدهما يثبت الآخر من باب أن حكم الأمثال واحد، أو وحدة الملاك، أو عدم القول بالفصل.

ومنها: ما دل على أن رسول الله ﷺ كان إذا تخاصم إليه رجلان في أمر ولا يعرف عدالة شهودهما يبعث رجلين للتحري عنهم، وكان يحكم بما يأتيان به من رأي^(٢)، فتدل على أن العدالة تثبت بشهادة الاثنين.

الدليل الثاني: بناء العقلاء، استدل به السيدان الخوئي والسبزواري عليه السلام. وخلاصته: أن بناء العقلاء قائم على العمل بقبول البينة مطلقاً في جميع الأمور، ولم يثبت ردع شرعي عنها إلا في موارد خاصة كالزنا ونحوه، فإنه اشترط فيه ما يبلغ الأربع شهود^(٣)، والوجه في هذا الإمضاء هو أن البينة لغة وعرفاً ما يتبين بها الشيء ويعلم، وفي المفردات: البينة: الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة^(٤)، وقد ورد استعمالها في هذا المعنى في غير واحدة من الآيات المباركة كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتْنَةٍ مِّن رَّبِّهِ﴾^(٥) وقال

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٥، ح ١٣.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٣٩، ح ١.

٣ - شرح العروة الوثقى (للخوئي): ج ١، ص ٢٤١؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٢.

٤ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٥٧، (بان)؛ وانظر معجم الفروق اللغوية: ص ٣٠٥،

(١٢٢٣)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٨، (بين).

٥ - سورة هود: الآية ١٧.

تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنْ هَٰلِكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١) كما وردت الروايات النبوية بهذا المعنى كقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه»^(٢) وقوله ﷺ: «إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان»^(٣) أي أقضي بمطلق ما يتبين به الشيء؛ لأنه ﷺ قد طبق البينة عليها في المرافعات، وعمله ﷺ هذا يكشف عن حجية البينة بالمعنى المصطلح عليه عند العقلاء إلا ما استثناه الشرع كالزنا ونحوه، وبذلك نستنتج عدة نتائج:

أحدها: أن البينة حقيقة عرفية وليست شرعية.

وثانيها: أن ما ورد من أدلة شرعية نصت على البينة تنصرف إلى المعنى العرفي؛ إذ ليس للشرع تأسيس جديد في هذا المصطلح.

وثالثها: أن هذا المفهوم العرفي جرت عليه السيرة العقلائية في الخارج، والشرع أمضاه بواسطة مثل النصوص المتقدمة. نعم قيد الشرع من معناه في بعض الموارد، وهذا لا يضر بالمعنى المعهود.

ورابعها: أن استقرار السيرة العقلائية على العمل بالشهادة الفعلية والقولية مع عدم وصول ما يردع عنها في مختلف الموضوعات ومنها العدالة كاشف عن ثبوتها شرعاً وهو المطلوب.

وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالات:

١ - سورة الأنفال: الآية ٤٢.

٢ - الكافي: ج ٧، ص ٣٦١، ح ٥؛ الفقيه: ج ٣، ص ٣٢، ح ٣٢٦٧؛ علل الشرائع: ج ٢، ص ٥٤١، ح ١.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٣٢، ح ١.

الإشكال الأول: الخروج الموضوعي، وتقريره: أن الشهادة في العرف واللغة تختص بالأمور المحسوسة بإحدى الحواس^(١)؛ إذ لا تقبل الشهادة في غير المحسوسات، والعدالة من الصفات النفسانية وهي من الأمور غير المحسوسة، فإثباتها بواسطة الشهادة خروج عن الموضوع.

والجواب: أن الشهادة يشترط فيها أن تكون عن حس إلا أن المراد منه ما يشمل الحدسيات القريبة من الحس التي يعدها العرف ولو تسامحاً من الحسيات، وذلك لإمكانه التعرف عليها من خلال الإحساس بآثارها وسهولة التوصل إليها بواسطة الحواس الخمس، كما هو الحال في الملكات والصفات النفسانية كالجن والشجاعة والسخاوة والبخل، فإن هذه وإن كانت من الصفات غير المحسوسة إلا أن آثارها محسوسة، ويمكن التوصل إليها من خلال آثارها، فلذا يعدها العرف بحسب تسامحه من الحسيات وإن كانت في حقيقتها من الحدسيات، وعلى هذا الأساس قالوا: إن الأمور الحدسية القريبة من الحس لا مانع من قبول الشهادة فيها، وكأن المقدمات الحسية تضيف أثرها على النتيجة، وتصيرها حسية وإن كانت في جوهرها حدسية.

وبذلك يظهر أن العدالة وإن كانت بحسب الدقة العقلية خارجة موضوعاً عن الشهادة؛ لأن العدالة حدسية والشهادة حسية، إلا أن قربها من الحس عرفاً أدخلها موضوعاً ضمن الحسيات فتأخذ أحكامها.

الإشكال الثاني: أن القول بأن البيئة حقيقة عرفية لا شرعية قابل للتأمل،

١ - انظر معجم الفروق اللغوية: ص ٣٠٥، (١٢٢٣)؛ وانظر الدروس الشرعية: ج ٢، ص ١٣٤.

وذلك لأن وقوع استعمالها في القرآن والسنة في بعض الموارد بمعناها اللغوي أو العرفي لا يستدعي إنكار كونها حقيقة شرعية في موارد أخرى، بل ظاهر أدلة اعتبارها وموارد تطبيقها تشهد بأنها حقيقة شرعية، وذلك لأنها بمعناها اللغوي غير مقيدة بالعدالة والإيمان والتعدد؛ بداهة أنها في اللغة تعني الدلالة الواضحة من أي طريق حصلت، وبأي كيفية كانت، إلا أن الشرع قيدها بشروط وقيود بحيث لا يكفي في ترتيب الأثر عليها مجرد حصول البيئة في أي صورة كانت، وإنما اشترط فيها أن تكون الشهادة من مؤمنين عدول ومتعدين إلا ما استثنى مثل الزنا، حيث زاد في العدد، وفي الماليات حيث اكتفى بالواحد مع اليمين، وهذه كلها تدلنا على أن البيئة شرعاً هي الشاهدان العادلان لا مجرد الاستبانة.

وعلى هذا فإنه لا يمكن الركون إلى بناء العقلاء لإثبات حجية البيئة بشكل مطلق إذا ثبت أنها من الحقائق الشرعية، وذلك لأن العقلاء لا يشترطون العدالة فيها وإنما الوثاقة، كما لا يشترطون التعدد بينما الشرع اشترطها معاً، والأدلة الشرعية تنصرف إلى المعاني الشرعية لدى الإطلاق لا المعاني العرفية كما هو الحال في الصلاة والصيام إلا في الموارد التي ليس للشرع معنى خاص فيها، نظير الماء والتراب والطهارة والعقود.

الإشكال الثالث: أن السيرة دليل لبي فيجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن، وهو الشهادة في القضاء والشهادة في العقود والإيقاعات؛ لأن الملاك فيها هو تحصيل العلم بالحقوق والأموال ونحوهما مما يدخل في الأغراض العقلائية، ويتوقف إثباته على العلم، وإما الشهادة في العبادات كالشهادة على عدالة الإمام أو رؤية الهلال أو الاجتهاد ونحوها فلا نعلم بقيام السيرة

على الشهادة فيها، فيتمسك فيها بالمقدار المعلوم، وأما غيره فلا، ولازم هذا هو قصور السيرة عن إثبات حجية الشهادة في مختلف الموارد والأحكام، فضلاً عن أن دعوى إمضاء هذه السيرة غير مسلمة؛ لإمكان القول بأن الروايات المتضافرة التي قيدت الشهادة بالعدالة والإيمان ونحوهما تصلح أن تكون رادعة عنها، ولا أقل من احتمال الردع، وحينئذ يبطل الاستدلال بها من رأس.

الدليل الثالث: عمومات أدلة حجية البيئة في الموضوعات المختلفة، وهي متضافرة، وتنطبق على العدالة لكونها من مصاديقها، بل قال السيد الأستاذ دام ظله: قد عثرنا في كتب القضاء والموارث والحدود والديات ونحوها على عشرات الروايات التي تصرح أو تلوح بأن البيئة هي: الشاهدان العدلان، مما يشرف الباحث على القطع بثبوت الحقيقة الشرعية لكلمة (البيئة)^(١)، وللبحث في هذا الدليل تفاصيل ستعرض إليها في مظاهرها.

والحاصل: أن البيئة الشرعية طريق تعبدي لإثبات العدالة في مختلف الموارد المشروطة بها. دلت على ذلك النصوص الخاصة والعامة.

الأمر الثالث: في شروط البيئة

يشترط في البيئة الشرعية شروط عديدة أهمها ثلاثة:

الشرط الأول: الرجولة، وفي قبول شهادة النساء في العدالة قولان. حكي عن البعض القول بقبولها^(٢)، ولعل وجهه إطلاق مثل صحيحة ابن أبي يعفور عن أخيه عبد الكريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٠٨.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤١٨.

إذا كن مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبداء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»^(١).

والمشهور ذهب إلى العدم، بل حكي الإجماع على عدم قبولها مطلقاً إلا ما خرج بالدليل^(٢) كالشهادة على عيوب النساء الباطنة، أو استهلال الصبي والرضاع والوصية بمقدار ما أنفذه الشارع ونحوها، والحجة فيه تعود لوجوه: أحدها: النصوص المتضاربة الظاهرة في اختصاص الشهادة عليها بالرجال، كما في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة، وفي رواية يونس بن عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^(٣) وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع عين الخصم في حقوق الناس»^(٤) إلى غير ذلك من النصوص الصريحة أو الظاهرة في اختصاص الشهادة بالرجال^(٥).

ثانيها: تعذر إحراز عدالة المرأة عادة، فإن قبول الشهادة متوقف على العدالة، وحيث يتعذر معرفة الشرط يبطل تعليق الأحكام عليه؛ لأنه يستلزم العسر والحرج، أو الإطلاع على المرأة بما منع الشرع من الإطلاع عليه من قبل الرجال الأجانب.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، ص ٣٩٨، ح ٢٠.

٢ - انظر الدروس: ج ٢، ص ١٣٦ - ١٣٩.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٣.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، ص ٣٩٤، ح ٨.

٥ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، ص ٣٩٤ - ٣٩٦، ح ٩، ح ١٠، ح ١٢، ح ١٣، ح ١٥.

ثالثها: قصور الرواية التي استدلو بها عن إثبات دعوى القبول، وذلك لأن إطلاقها مقيد بالإجماع المدعى والسيرة المتشرعية القائمين على عدم قبول شهادتهن إلا ما خرج.

وهذا ما يعضده حكم العقل أيضاً؛ لأنه يقضي باستحالة قبول شهادة المرأة في مطلق ما يشترط فيه العدالة، وذلك لاستلزامه التناقض في التشريع؛ بداهة أن الشرع قيد المرأة في المعاشرة والاختلاط لاسيما مع الرجال الأجانب، فلو أجاز شهادتها وجب تجويز الاطلاع عليها لمعرفة عدالتها، فيتوقف قبول شهادتها على الحرام؛ لأن قبول شهادتها موقوفة على عدالتها، وعدالتها متوقفة على معاشرتها وهو حرام، ولو توقف إثبات عدالتها على الإشهاد عليها من النساء لزم التسلسل ثم الدور، وإذا من قبل الرجال ثبت المطلوب. ومقتضى الجمع بينها وبين النصوص المشتركة للرجولة هو أن تحمل مثل هذه الصحيحة على الموارد التي أجز فيها شهادة المرأة لا غير، فتأمل.

الشرط الثاني: الاطلاع على مورد الشهادة، وهذا ما يقتضيه معنى الشهادة عرفاً وشرعاً، وهل يشترط فيها الخبرة بأن يكون الشاهد من أهل الخبرة مضافاً إلى عدالته أم يكفي العدالة ولو كان من العوام؟ وجهان في المسألة بل قولان، فظاهر إطلاق فتوى صاحب العروة رحمته الله وجمع من المحشين والشرح - في الاجتهاد والتقليد - هو عدم الاشتراط، فيكفي في ثبوتها مجرد العدالة^(١).

وفي شرائط إمام الجماعة صرح باشتراط كون الشاهد على العدالة من

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٣)؛ وانظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٢؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٦.

أهل الفهم والخبرة والبصيرة والمعرفة بالمسائل، وأقر فتواه جمع من المحشين والمعلقين^(١)، ولعل اختلاف الفتوى بين الموردين يكشف عن التفصيل في المسألة بحسب اختلاف الموارد، فإن في مثل شهادة الشاهد على الطلاق ونحوه يكفي فيه حسن الظاهر، وهذا مما لا يتوقف على الخبرة، بل يكفي فيه الإسلام مع عدم ظهور الفسق على ما قرر سابقاً، وأما في مثل إمامة الصلاة أو التقليد فإنه يجب أن تكون العدالة في المرتبة الأعلى من حسن الظاهر كالمملكة أو بعض مراتبها، وهذه لا يحصل الوثوق بها من دون اطلاع ومعرفة بأحوال الإمام والمفتي، إلا أن بعض المراجع نفى اشتراط الخبرة مطلقاً، واستند فيه إلى وجهين:

أحدهما: إطلاق الأدلة.

وثانيهما: الفهم العرفي، فإنه لو لم يثر هذا البحث ويدعى البعض اشتراط الخبرة لم يخطر في الأذهان الصافية هذا الشك، وهذا دليل على أن المرتكز العرفي عن الشهادة هو مجرد العدالة، ولا يشترط فيها أكثر منها. نعم لا ينبغي ترك الاحتياط مهما أمكن^(٢)، إلا أنه يمكن القول بأن الإطلاق منصرف إلى الطريقة العقلانية في الشهادات.

والظاهر أن العقلاء لا يعتمدون على مجرد العدالة في الشاهد ما لم يكن مطلعاً على ثبوت العدالة التي يريد الشهادة عليها، وبهذا يظهر عدم صحة دعوى الفهم العرفي أيضاً، وهذا ما اختاره نفسه دام ظله في مسألة إثبات اجتهاد

١ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩٠، مسألة (١٥).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤١٧، (بتصرف).

المجتهد ونسب هذا القول إلى جمع كبير من الأعلام^(١)، والوجه فى اشتراط الخبرة هو أن الاجتهاد من الموضوعات الخفية أو الدقيقة التي يتوقف إثباتها على الفكر وإعمال النظر، فلا يصح إيكاله إلى العرف العام، وهذه الضابطة تنطبق على تثبيت العدالة أيضاً، وذلك لأنها من الحقائق المشككة التي تختلف بحسب الموارد والمراتب، ولذا لا يمكن القول بعدم اشتراط الخبرة فيها بشكل مطلق؛ لما عرفت من قيام بناء العقلاء وسيرتهم على اشتراطها.

كما لا يمكن القول باشتراطها مطلقاً حتى فى الموارد غير المهمة؛ لما عرفت من دلالة النصوص المتضافرة على كفاية حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق فى إحرازها، ومقتضى الجمع بين الأدلة هو القول باشتراط الخبرة فى الموارد الخطيرة، نظير إمامة الصلاة والقضاء والفتيا، وعدم اشتراطها فى الموارد غير الخطيرة نظير الشهادة على الطلاق أو إثبات الهلال ونحوهما.

الشرط الثالث: حصول الظن بالصدق. ذهب جمع من الفقهاء إلى أن حجية البيئة مشروطة بعدم قيام الظن على خلافها، والوجه فيه أن الظن بالخلاف يزعزع الثقة بالشاهد، ولا يوجد أصل يثبت الوثاقة فيه حتى نصدق قوله، وذهب آخرون إلى اشتراطها بإفادتها الظن بالوفاق، والوجه فيه هو دعوى انصراف أدلة البيئة إلى ما هو المتعارف عند الناس، والمتعارف بينهم هو ملازمة البيئة للوثوق والظن بالوفاق عرفاً، وهذه الملازمة توجب انصراف الأدلة إليها، وهذا الشرط يتوافق مع مسلك القائلين بأن دليل حجية البيئة هو بناء العقلاء^(٢).

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٦٥.

٢ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٢.

وقال آخرون بالتفصيل بين ما إذا كان احتمال الخلاف ناشئاً من جهة احتمال كذب الشاهدين فلا اعتبار للاحتمال وإن وصل إلى مرتبة الظن، وبين ما إذا كان ناشئاً من احتمال اشتباه الشاهدين وسهوها أو نسيانها فيعتبر الظن بالوفاق. اختار هذا القول الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١).

ومنشأ هذا التفصيل هو جواز التمسك بالإطلاق لدى احتمال الكذب، وذلك لأن إطلاقات أدلة حجية البيئة تلغي احتمال الكذب في أقوال الشهود، بل قوله عليه السلام: «كُذِّبَ سَمْعُكَ وَبَصْرُكَ عَنْ أَخِيكَ» ^(٢) صريح فيه، فإنه إن كان احتمالاً معتداً به عند العقلاء فإنه يمنع من حجية البيئة في مورده فيكون مخصصاً أو مقيداً لها، وعلى فرض الشك فإن القدر المتيقن من إطلاقات حجيتها هو ما لم يكن هناك ظن بالخلاف، وهذا يتطابق مع الظن بالوفاق أيضاً؛ لاستحالة اجتماع الظن بالخلاف والظن بالوفاق معاً.

نعم، يستثنى منه صورة الاحتمال الموهوم وهو الظن الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء، فإنه لا يخل بحجية البيئة.

وفيه: أن مرجع هذا التفصيل إلى التفريق بين احتمال الكذب واحتمال الخطأ، ويكفي لنفيهما التمسك بالأصول العقلائية نظير أصالة عدم الكذب وأصالة عدم الخطأ، وهي من الأصول الأمارية التي تنفي الشك وتمنع من أثره، فالصواب هو القول بحجيتها مطلقاً، وذلك لقوة إطلاقات الأدلة فينبغي ترتيب آثار العدالة على ما قامت عليه البيئة تعبداً، وقد ثبت في محله أن التعبد الشرعي حاكم على الظنون العقلائية، ولعل من هنا ذهب المشهور

١ - انظر رسائل فقهية: ص ٦٢-٦٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٦.

٢ - الكافي: ج ٨، ص ١٤٧، ح ١٢٠.

من المتقدمين والمتأخرين إلى القول بحجيتها من هذا الباب تمسكاً بإطلاقات أدلة اعتبارها، فتكون البينة حجة في نفسها في أي موضوع قامت عليه، سواء كان هناك ظن بالوفاق أم لا، أو كان ظن بالخلاف أم لا، كل ذلك بحسب التعبد الشرعي. نعم يستثنى منه صورة الوثوق بالخطأ؛ لقيام الإجماع على عدم حجيتها فيها.

الطريق الرابع: الشيع

جعله صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ آخر الطرق لإثبات العدالة، وقيده بما إذا أفاد العلم، وتبعه جمع من المحشين والمعلّقين على فتواه^(١)، بل لا خلاف بينهم في أن الشيع المفيد للعلم من طرق إحراز سائر الموضوعات العرفية أو الشرعية كالاتجاه والأعلمية والعدالة؛ بداهة أن العلم حجة من أي طريق حصل، سواء كان العلم دقياً عقلياً أم عادياً عرفياً؛ إذ لا فرق في مقام التنجيز والإعذار بينهما، وإنما الخلاف في أن الشيع غير المفيد للعلم إذا قام على العدالة فهل يكون مثبتاً لها فيكون حجة عليها أم لا؟

والجواب: عن هذا التساؤل يستدعي البحث في أمور:

الأمر الأول: في تعريف الشيع

الشيع في اللغة ذبوع الشيء وانتشاره^(٢)، ويستعمل غالباً في إذاعة الأخبار والأحاديث، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧، مسألة (٢٣).

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٥٢٣، (شيع)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٠، (شيع)؛ لسان العرب: ج ٨، ص ١٩١، (شيع).

ءَامَنُوا^(١) أي يظهرون الفاحشة ويفشونها بين الناس^(٢)، وهو في العرف كذلك، ولا يبدو أن للفقهاء اصطلاحاً خاصاً فيه؛ إذ عرّفوه بتعاريف عديدة تعود إلى المعنى العرفي لا الحد التام المنطقي، وقد عرفه البعض بشرح اللفظ أو العبارة أو بيان مورد الاستفادة منه شرعاً، فعن الشيخ هادي كاشف الغطاء^(٣): الشيعاء وقد يسمى الاستفاضة، وهو في الموضوعات بمنزلة الشهرة في الأحكام^(٤)، والظاهر أن مراده من الاستفاضة المعنى العرفي لا الاصطلاحي^(٥)، كما أنها غير الشهرة^(٦)، وقريب منه ورد عن صاحب الجواهر^(٧)، وقال السيد الأستاذ دام ظله: إن المراد بالشيعاء - بعد عدم تقرر حقيقة شرعية أو متشرعية له - لغة وعرفاً هو: المعروفة بين مختلف طبقات الناس^(٨)، وعلى هذا لا يشترط في تحققه الخبرية بأن يكون مشاعاً بين شريحة خاصة من المجتمع كالأطباء والمهندسين مثلاً، كما لا يشترط فيه العدالة، بأن يكون المخبرون من العدول؛ إذ لو اشترط فيهم العدالة كان الإخبار من البيّنة لا الشيعاء.

ومن هنا نقول أن تحقق الشيعاء موضوعاً مشروط بشروط:

- ١ - سورة النور: الآية ١٩.
- ٢ - انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٣٢، تفسير الآية المزبورة؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٣٥٥، (شيع).
- ٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤١٩.
- ٤ - لأن الاستفاضة في الخبر تطلق اصطلاحاً على الخبر الذي إسناده ثلاثة فما فوق ولم يبلغ المشهور.
- ٥ - لأن الشهرة في الخبر هو الذي كثرت أسانيده.
- ٦ - الجواهر: ج ١٦، ص ٣٥٣.
- ٧ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٤١٩.

أحدها: أن يكون الانتشار بين عموم الناس لا فئة خاصة أو جماعة أو قبيلة، وإلا كان حقيقة عرفية خاصة.

ثانيها: أن لا يبلغ الأمر المشاع إلى حد العلم ولا التواتر، وإلا كان حجة في نفسه من جهتها لا من جهة كونه شياً.

ثالثها: أن لا يكون المخبرون عدولاً سواء كانوا معلومي الفسق، أو مجهولي الحال، أو بعضهم معلوم الفسق والآخر مجهول الحال، أو كان أحدهم عادلاً بناء على عدم كفاية خبر العدل الواحد في الموضوعات.

رابعها: أن لا يكون الشيع ناشئاً من دعاية كاذبة، أو ترويج، فإن المنصرف من أدلة الشيع هو الإشاعة بين الناس بلا تخطيط أو توافق مسبق، ولعل من هنا قال الشهيد عليه السلام في المسالك - في إثبات الهلال - المراد بالشيع هنا: إخبار جماعة بالرؤية تأمن النفس من توأطئهم على الكذب^(١)، ولا فرق بين الشيع في الهلال وغيره من حيث تحققه؛ لعدم القول بالفصل أو لوحدة الملاك.

الأمر الثاني: في أدلة حجية الشيع

لا يبدو وجود اختلاف كبير بين الفقهاء في حجية الشيع، بل صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بحجيته ولو لم يفد العلم ولا الظن^(٢)، ونقل القول به عن جمع منهم الشهيد عليه السلام في الذكرى والدروس وابن فهد عليه السلام في الموجز وصاحب المعالم عليه السلام، وارتضاه بعض مراجع العصر. نعم استظهر

١ - مسالك الأفهام: ج ٢، ص ٥١.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٩.

وجود من خالف في ذلك^(١)، ولعل عبارة التنقيح عن السيد الخوئي رحمته الله تفيد تقييد حجتيه بما يفيد العلم والاطمئنان، ولازمه عدم القول بحجتيه من دون ذلك^(٢)، بل صرح السيد الحكيم رحمته الله بأن الشيع المفيد للعلم ليس بحجة، وإنما الحجة هو العلم لا غير^(٣)، وكيف كان فإن المهم في المقام هو النظر في أدلة حجتيه، وقد استدلوها بأدلة:

الدليل الأول: السيرة التشريعية، فإن المتدينين لا زالوا يأخذون الفتوى بشيع الاجتهاد، ويصلون بشيع العدالة، ويحتنبون بشيع الفسق وغير ذلك مما هو كثير^(٤)، والظاهر أن هذه السيرة متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ولم يصلنا ما يردع عنها، بل وردت روايات عديدة ظاهرة بل صريحة في إ مضائها، ويشهد لها شاهدان:

أحدهما: الوجدان؛ إذ قلّمنا نجد إماماً أو مرجعاً أو شاهد طلاق شهدت على عدالته بينة عادلة أو عرفت عدالته بواسطة المعاشرة المتواصلة، وإنما يكتفون بما هو المشاع عنها في العرف العام، وهذا ما تؤكد مرسله يونس: «خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب»^(٥) ولذا قال في الجواهر: فإن الناس لا زالت تأخذ الفتوى بشيع الاجتهاد، وتصلي بشيع العدالة، وتحتنب بشيع الفسق^(٦).

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٢٢؛ رسائل فقهية: ص ٦٣.

٢ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤٣.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٧؛ وانظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٣.

٤ - انظر الجواهر: ج ٤١، ص ١٣٤.

٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٣.

٦ - جواهر الكلام: ج ٤١، ص ١٣٥.

ثانيهما: السيرة العقلائية، فإنها قائمة في مختلف الموارد على العمل بالشياع وترتيب الآثار عليه كتشخيص الطبيب أو المهندس أو الصيدلي الأعلام أو الأكفأ، ولو كانت هذه الطريقة غير ممضاة شرعاً لنهى الشرع عنها، وربما يشكل عليها من جهة الدلالة على القدر المتيقن؛ لكون السيرة دليلاً لبياً، فلا تجدي في إثبات حجية الشياع مطلقاً إلا أن الصواب على خلاف هذا؛ لأن ظاهر السيرة العمل بالشياع مطلقاً، وعلى فرض الشك فإن الأدلة اللفظية المتضافرة الدالة على حجيته كافية لإحراز الإطلاق.

الدليل الثاني: النصوص المعتبرة، فإنها دالة على حجية الشياع في تثبيت العدالة:

منها: صحيحة ابن أبي يعفور حيث ورد فيها: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً»^(١) بتقريب: أن المعروفة لدى القبيلة والمحلة لا يكون إلا بالشياع، وإطلاق الرواية يدل على عدم اشتراط العدالة في المخبرين من القبيلة والمحلة، وكذا عدم اشتراط العلم، وبضميمة الملازمة يثبت المطلوب كما ستعرف، وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالين غير واردين^(٢) أعرضنا عنها خوف الإطالة.

ومنها: صحيح الجعفریات عن الصادق عن أبيه عن جده عليه السلام: «أن رجلاً قطع في قطع الطريق، فشهد عند علي عليه السلام شهادة، فسأل عنه قومه، فقالوا فيه خيراً، فأجاز علي عليه السلام شهادته حين تاب وعلمت منه التوبة»^(٣).

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٣٩١، ح ١.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٢٣.

٣ - مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ٣١ من كتاب الشهادات، ص ٤٣٦-٤٣٧، ح ١.

وتقريب الاستدلال: أن جواب القوم عن السؤال نشأ من المعروفة والإشاعة بينهم، وبضميمة الملازمة بين السؤال وقبول الجواب يستدل على حجية ما يخبر به الناس شياعاً.

وأشكلوا على الخبر بأنه مروي في الجعفریات، وهو وجادة، ومثلها لا يؤمن من الزيادة والنقصان فلا تكون حجة، وأجيب عنه من حيث الصغرى بتوفر مجموعة من القرائن تدل على صحته، وإنه هو هو بعينه على ما فصله صاحب المستدرک في الخاتمة على ما حكى^(١).

ومن حيث الكبرى بعدم صحة القول بعدم حجية الوجادة مطلقاً، وذلك لعدم قيام بناء من العقلاء على عدم حجيتها للاحتمال المذكور، بل البناء قائم على خلافها إلا ما قطعوا بالتغيير فيه، وفي صورة الشك فإن أصالة عدم التغيير جارية. نعم النقل عن غير الوجادة كالأجازة والمشافهة أقوى إلا أنه لا ينفي ما عداه.

ومنها: معتبرة عبد الله بن المغيرة عن الرضا عليه السلام في تعريف العادل، وورد فيها: «كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح»^(٢) وغيرها^(٣)، بتقريب: أن المعروفة بالصلاح لا تصدق إلا إذا شاع وانتشر حاله بين الناس حتى عرف بذلك، ولازم المعروفة بذلك هو قبول قوله دفعاً لمحدور اللغوية.

الدليل الثالث: الأولوية العقلية، فإن العقل يقضي بأن الشرع جعل حسن الظاهر أمانة شرعية على العدالة فيكون الشيعاء أمانة شرعية عليها

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٢٥.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ص ٣٩٣، ح ٥.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ص ٣٩٣ - ٣٩٥، ح ٤، ح ٦، ح ١٢.

بالأولوية؛ لأن الشيعاء أبلغ من حسن الظاهر في الكاشفية؛ بداهة أن حسن الظاهر كاشف شخصي بينما الشيعاء كاشف نوعي، فتأمل.

الأمر الثالث: في بعض التنبيهات

هنا طائفة من التنبيهات في تحديد معنى الشيعاء أو مدى حجته ينبغي التعرض إليها:

التنبيه الأول: الظاهر أن حجة الشيعاء تعبدية لا طريقية، وعليه فيكون حاله حال سائر الأمارات لا تتقيد حجته بوجود الظن على الوفاق ولا عدم الظن بالخلاف. كل ذلك لإطلاقات الأدلة المتقدمة التي جعلت المعروفة مداراً للتعديل وقبول الشهادة.

التنبيه الثاني: أن الشيعاء العلمي كالشيعاء القولي في الاعتبار والحجية على ما عرفت بيانه في البيئة الفعلية، وعليه فلو رأى جماعة غفيرة من الناس يصلون خلف إمام أو قلده أو تقاضوا عنده كان شيعاءً عملياً على العدالة والاجتهاد ونحوهما من الموضوعات، وذلك لصدق الروايات التي قيدت التعديل بالمعروفة بالخير والصالح؛ إذ لا فرق في الشيعاء بين القول والعمل، بل لا يبعد القول بأولوية اعتبار الشيعاء العملي من القولي؛ لأن العمل أبلغ في الاعتماد من القول، كما تقدم ذكره في البيئة.

ولعل رواية عبد الرحيم القصير عن الباقر عليه السلام تشير إلى هذه الجهة إذ ورد فيها: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس فقراً القرآن فلا تقرأ واعتد بصلاته»^(١) فإنها لا تخلو من إشارة ظاهرة إلى أن الشيعاء العملي من خلال

ائتمام الناس بالرجل والاعتماد على هذا الشيع في التعديل والائتمام به.

التنبية الثالث: لا يشترط في الشيع المذكورة، كما عرفت من تعريف الشيع وأدلتها، فإن المعروفة بين الناس بما هي هي طريق عقلائي فتشمله إطلاقات الأدلة المتقدمة؛ إذ لا فرق في السؤال من القبيلة أو المحلة الوارد في صحيحة ابن أبي يعفور ونحوها بين أن يكون المسؤول من الرجال أو النساء، وحيث إن الشيع لا يتوقف على عدالة المخبرين لا يرد فيه ما تقدم من إشكالات أوردت على البيئة الشرعية إن كانت من النساء. هذا وسيمر عليك في بحث مثبتات الاجتهاد بعض ما يتعلق بهذا البحث أيضاً.

الطريق الخامس: الوثوق الشخصي

والمراد به الاطمئنان الشخصي بالعدالة وإن لم يستند إلى حسن الظاهر أو البيئة أو الشيع، بل يجوز الاعتماد عليه لو حصل من قول شخص عادي. قال به الشيخ عليه السلام، ونسب إلى صاحب الجواهر عليه السلام^(١)، واختاره جمع من مراجع العصر^(٢)، واستدلوا له بوجوه^(٣) أهمها ثلاثة:

الوجه الأول: بناء العقلاء، فإنه قائم على أن الوثوق بالشيء يعد من المثبتات، والعدالة من موارده، ولم يصل من الشرع ما يصلح أن يكون رادعاً عنه، بل ورد ما يصلح أن يكون ممضياً له في الجملة كما عرفت من الأدلة

١ - انظر رسائل فقهية: ص ٦٤ - ٦٥؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٥٣.

٢ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٦؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٩٩؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٣١.

٣ - انظر رسائل فقهية: ص ٦٣ - ٦٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٠٠؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٣٥.

المتقدمة فيكون حجة.

الوجه الثاني: الروايات المتضافرة، فإنها دالة على أن الوثوق كاف في إحراز العدالة:

منها: خبر علي بن راشد: «لا تصلّ إلاّ خلف من تثق بدينه وأمانته»^(١) بتقريب: أن المراد من الوثاقة بالدين والأمانة هي العدالة لا الإيمان، وهي ناظرة إلى الوثاقة الشخصية لا النوعية، وبضميمة عدم القول بالفصل أو وحدة الملاك أو فهم الفقهاء عدم الفرق بين الموارد التي تشترط فيها العدالة يمكن تعميم الدلالة من باب الصلاة لتشمل كل ما يشترط فيه العدالة.

ويشهد لتفسير الوثاقة بالعدالة لا الإيمان مرسلة الفقه الرضوي: «ولا تصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين: أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه»^(٢) فإنها ظاهرة في العدالة أيضاً.

ومنها: معتبرة يونس بن عبد الرحمن: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^(٣) بتقريب: أن المأمون بحسب الظاهر يوجب الوثوق به عرفاً، والنهي عن السؤال عن باطنه كاشف عن كفاية الوثوق.

ومنها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^(٤) قال: «ممن ترضون دينه وأمانته، وصلاحه وعفته وتيقظه

١ - الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٣٠٩، ح ٢.

٢ - مستدرک الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٤٦٢، ح ١.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٩٠، ح ١.

٤ - سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

فيما يشهد به»^(١) بتقريب: أن المرضي من حيث الدين والأمانة والصلاح هو الموثوق به إما من جهة الملازمة العرفية بينها وبين الوثوق، أو لأن الوثوق هو ذات هذه الصفات.

ومنها: غير ذلك مما هو متضافر^(٢)، وتدل في مجموعها على كفاية الوثوق الشخصي في إحراز العدالة ولو لم يحصل من حسن الظاهر ولا من غيره من الطرق المذكورة.

الوجه الثالث: الأولوية العقلية، وتقريرها: أن الشرع أجاز إحراز العدالة استناداً إلى حسن الظاهر، مع أنه قد يقترن بعدم الوثوق بالصحة، فيدل على جواز الاعتماد على الوثوق في إحرازها بشكل أولى. إما من جهة أن كاشفية الوثوق عن العدالة أقوى من حسن الظاهر، أو من جهة أن الوثوق علم عرفاً وحسن الظاهر ظن.

الطريق السادس: حكم الحاكم

والحاكم هو الفقيه الجامع للشرائط. حكي هذا الطريق عن بعض المراجع في رسالته العملية^(٣)، بل وحكي عن الاشتياني رحمته الله نسبة القول به إلى الإجماع^(٤)، ولعل الوجه فيه هو عموم ولاية الحاكم الشاملة حتى لمثل تعيين موضوعات الأحكام لعدم وجود ما يدل عليه بالخصوص. هذا بناء على القول بأن قول

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ص ٣٩٩، ح ٢٣.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ص ٣٩٦-٣٩٧، ح ١٥، ح ١٦، ح ١٩.

٣ - هو الشيخ زين العابدين المازندراني رحمته الله في رسالته ذخيرة المعاد: ص ٢٥٤.

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٤٣٩.

الفقيه حجة حتى في الموضوعات، فيكون نظير إثبات الهلال، وتعيين القيم والاجتهاد والأعلمية ونحوها من الموضوعات التي لها آثار شرعية.

نعم من أنكر الولاية العامة لا يعده طريقاً إلى العدالة ونحوها، وأما مثل الهلال ونحوه فتخرج بالدليل. هذا من حيث الرجوع إليه كحاكم شرعي، وأما من حيث الرجوع إليه كخبير فإنه يكون مثبتاً، حكمه حكم سائر الموضوعات التي يرجع فيها إلى ذوي الخبرة إن قلنا بأن العدالة من هذا القبيل.

■ المبحث الخامس: في شرط الرجولة

ذكره صاحب العروة عنه خمس الشروط^(١)، وأقرّه جمع من المراجع الذين حشّوا أو علّقوا على فتواه كما يظهر من سكوتهم التقريري لها^(٢)، بل صرح به جمع من الشراح للعروة كالسيد الخوئي والسيد السبزواري عليه، والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٣). ومال بعض المراجع إلى التفصيل بين مقام الفتوى ومقام المرجعية فاشتراط الرجولة في الثاني لا الأول^(٤). نعم حكى السيد الحكيم عنه إفتاء بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والخنثى، ويبدو من ظاهر عبارته الميل إليه^(٥)، وهو ما صرح به بعض الأعلام، واستشهد له باتفاق العامة على جواز تقليد المرأة، فإنهم يعدون بعض نساء النبي عليه من المفتين، وهذا الاتفاق يحظى بالإمضاء التقريري من المعصوم عليه؛ لأنه كان بمرأى من الأئمة الطاهرين عليهم جميعاً، ولم تصدر عنهم تحطئة له، ولو صدرت لوصلت؛ لأنه كثير الوقوع وتتوافر الدواعي على نقله، فهو من قبيل ما لو كان لبان، فعدم الوصول كاشف عن الإمضاء^(٦).

والحاصل: أن الفقهاء اختلفوا في اشتراط الرجولة في المجتهد المرجع على

قولين:

- ١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).
- ٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).
- ٣ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٧؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٨.
- ٤ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٩٨؛ وانظر الدلائل: ج ١، ص ١٠-١١.
- ٥ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.
- ٦ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٠٦، (بتصرّف).

القول الأول: الاشتراط ، واستدلوا له بأدلة:

الدليل الأول: الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الآية تدل على أن الرجال قيّمون على النساء مسلّطون عليهن في التدبير والتأديب والرياضة والتعليم، ومنشأ هذا التسليط والتولية هو زيادة الفضل بالعقل وحسن الرأي والعزم والنفقة^(٢)، وحيث إن الآية في مقام الإنشاء تدل على عدم جواز تقليد الرجل للمرأة؛ لمنافاته للقيومة عرفاً، وبضميمة الإجماع المركب أو فهم عدم الخصوصية تدل على عدم جواز تقليد المرأة للمرأة أيضاً، وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالين:

أحدهما: أن الآية مهمة من هذه الجهة؛ لأنها ليست في مقام البيان لجهة تقليد الرجل للمرأة، فتكون ساكتة عن هذا الحكم.

وثانيهما: أن الآية ظاهرة في قيومة التأديب عند النشوز لا مطلق القيومة بما فيها الإفتاء والتقليد^(٣)، وتشهد لهذا الظهور قرنتان، قرينة السياق لأن الآية واردة في سياق الحديث عن النشوز ومعالجته، وقرينة النزول، فإن الآية نزلت بشأن حبيبة زوجة سعد بن الربيع حين لطمها بسبب نشوزها

١ - سورة النساء: الآية ٣٤.

٢ - مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٩، تفسير الآية المزبورة، (بتصرف)؛ وانظر الجامع لأحكام القرآن:

ج ٣، ص ١٥٣، تفسير الآية المزبورة.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٩٠.

فاشتكاها أبوها لرسول الله ﷺ للاقتصاص منه، فنزلت الآية ورفعتة^(١).

والجواب: عن الأول أن الآية ظاهرة في القيمومة بنحو عام كما تدلنا عليه الجملة الخبرية في مقام الإنشاء، كما أن جعل القيمومة للرجل لا بوصف أنه زوج أو أب ونحوهما لا تخلو من ظهور في أن هذه السلطة ثابتة للجنس لا للصف، فلو أشكل على الإطلاق بهذه الجهة لأمكن الخدشة في كل إطلاق بدعوى أنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، مع أن الأصل هو البيان لا خلافه.

وأما عن الثاني فبأن السياق هنا لا يصلح أن يكون مانعاً من الظهور، ويشهد له التبادر، فإن المتبادر من الآية هو تولي الرجل لشؤون المرأة لا العكس، كما أن شأن النزول لا يمنع من الإطلاق لما قرر في محله من أن المورد لا يخصص الوارد.

والحاصل: أن دلالة الآية ظاهرة في أن جنس الرجال قيمون على جنس النساء، ومقتضى القيمومة هو تولي الرجل لشؤون المرأة والقيام بتدبيرها، وهذا لا يتوافق مع جعل المرأة مرجعاً للتقليد، وذلك لما يقتضيه هذا المقام من التصرف في المصالح العامة والتصدي للشؤون الاجتماعية والدينية المستلزمة للتولي على شؤون الرجال كالتمصدي للأموال الحسبية وإدارة الأوقاف وإقامة الحدود والجهاد ونحوها.

فالقول بجواز تولي المرأة لمقام الاجتهاد والمرجعية يستلزم جواز قيمومتها على الرجال - ولو في الجملة - وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله. نعم في

جواز الرجوع إلى المرأة في أخذ الأحكام والحلال والحرام من باب الرجوع إلى العالم أو الخبير من دون أن يستلزم هذا الرجوع تصرفاً في شؤون الرجال أو في الشؤون العامة ففيه كلام ستعرفه إن شاء الله تعالى.

الدليل الثاني: السنة المباركة، وهي طائفة من الأخبار تدل بالمطابقة أو بالتضمن أو التلازم على لزوم أن يكون المرجع في الأحكام رجلاً.

منها: حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً»^(١).

بتقريب: أنها نصت على اختيار الرجل للقضاء ورفع الخصومة، فتدل على اختياره في الإفتاء بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: الأولوية العقلية، فإن منصب الإفتاء أهم وأخطر من منصب القضاء؛ لأن القضاء يتعلق بالموضوعات وأما الإفتاء فيتعلق بالأحكام.

الضميمة الثانية: وحدة الملاك، فإن القضاء والإفتاء كلاهما حكم سوى أن القضاء حكم شخصي بين متنازعين اثنين أو أكثر، بينما الإفتاء حكم كلي يتبلى به عامة المسلمين، وعليه فما يعتبر في القضاء يعتبر في الإفتاء كذلك لتساويهما في الملاك.

وقد أشكلوا عليه بإشكالين:

أحدهما: الخروج الموضوعي؛ لأن هذه الرواية مختصة باب القضاء ولا تجري في الإفتاء اقتصاراً على مورد النص^(١).

وثانيهما: أن عنوان الرجولية في الرواية مأخوذ على الغالب لا التعبد الذي يحصر القضاء بالرجال، ووجه الغلبة هو أن المعهود في القضاء منذ القديم أن يتولى شؤونه الرجال، بل قد لا نستعهد قضاوة النساء ولو في مورد واحد.

ولو سلّمنا وحدة الملاك بين القضاء والإفتاء فلا نسلم وحدتهما في جميع الآثار؛ إذ لم يقم دليل على التلازم بينهما ليعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر^(٢)، ولكن قد مر عليك سابقاً أن ورود الرواية في باب القضاء لا يمنع من إطلاقها لتشمل باقي الأبواب فلا نعيد.

كما أن القول بأن نص الآية على الرجال ناشئ من الغلبة وهي غير حجة محل تأمل؛ لأن الرواية ظاهرة في اختصاصها بالرجال، وبقرينة أن الإمام عليه السلام في مقام بيان تمام المراد من المرجع في القضاء في مقابل قضاة الجور، يتعين حمل المعنى عليه، وإنكار التلازم بينهما مخدوش أيضاً للاتفاق على عدم الفرق بينهما من حيث الشروط والآثار إلا ما خرج بالدليل، لا سيما على القول بأن القضاء والاجتهاد كليهما منصبان للمجتهد يختلفان باللحاظ والاعتبار لا بالحقيقة، بل ظاهر الرواية أنها في مقام جعل الضابطة العامة التي تصلح أن تكون قاعدة كلية في الرجوع إلى العلماء، فتدل على أن قيد الرجولة فيها للاحتراز لا للتوضيح، وعلى فرض الشك فإن أصالة الاحترازية في القيود كافية لتقييد الجواز بالرجال.

١ - الدلائل: ج ١، ص ٨.

٢ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٧؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ٩٤.

ومنها: مقبولة عمر بن حفظة عن الصادق عليه السلام الواردة في ذكر أوصاف القضاة الذين يصح الرجوع إليهم، وحل التعارض بين الرأيين بواسطة المزايا والخصوصيات، وقد ورد فيها: «فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما»^(١) إلى آخر الرواية، وقد مر ذكر الرواية تفصيلاً مع المناقشة السندية فيها^(٢)، ووجه الدلالة فيها هو تقييد الرجوع إلى الرجل، وحيث إنه في مقام البيان يدل على نفي ما عداه، وما قيل من الإشكالات على الحسنة المتقدمة يقال فيها، فتأمل.

ومنها: قول العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة»^(٣).

ووجه الاستدلال: أن الفقهاء ظاهر في الرجال، فلا يشمل النساء، ولا إشكال عليها من حيث السند كما تقدم بيانه، والظاهر أنها خالية من الإشكالات الدلالية التي تقدم ذكرها في الحسنة ونحوها، فتكون تامة من حيث المقتضي وانعدام المانع، ولعل من هنا اتخذها بعض الأعلام المعاصرين الدليل الوحيد على شرط الرجولة^(٤).

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام في الخصال عن جابر الجعفي في حديث

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٣، ح ٤.

٢ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٧؛ الدلائل: ج ١، ص ٩.

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

٤ - الدلائل: ج ١، ص ١١.

طويل: «ولا تولّى المرأة القضاء ولا تولّى الإمارة»^(١) وفي الوسائل: «ولا تلي الإمارة»^(٢) وهي جملة خبرية في مقام الإنشاء، ودلالته على عدم جواز تولي المرجعية والتقليد من إحدى جهتين:

الجهة الأولى: المنطوق، باعتبار أن المرجعية نوع من الإمارة.

الجهة الثانية: الأولوية، فإن المنع من الرجوع إليها في القضاء ملازم للمنع من الرجوع إليها في الفتوى أيضاً؛ للتلازم البين بينهما، وهذا ما تعضده مضموناً رواية الصدوق عليه السلام في الفقيه «ولا تولّى القضاء»^(٣) هذا وقد استدل بطائفة من الروايات الواردة في اتباع المرأة والتحذير من تولّيها الأمور كالنبوي: «ما افلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»^(٤) وفي ذم أهل الجمل «كنتم جند المرأة وأتباع البهيمة»^(٥) ونحوها^(٦)، إلّا أن بعضها محمول على قضايا خارجية لا تصلح أن تكون منشأ للحكم الشرعي، وبعضها الآخر مخدوش السند أو الدلالة^(٧)، ويكفي لردّها قيام سيرة المسلمين على أخذ الأحكام من الصالحات من نساء رسول الله صلى الله عليه وآله بلا إنكار من أحد^(٨).

١ - الخصال: ص ٥٨٥، ح ١٢.

٢ - الوسائل: ج ٢٠، الباب ١٢٣ من أبواب مقدمات النكاح، ص ٢٢٠، ح ١.

٣ - الفقيه: ج ٤، ص ٢٦٣، ح ٨٢١.

٤ - البحار: ج ٣٢، ص ١٩٤؛ وانظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٧.

٥ - نهج البلاغة: ج ١، ص ٤٤.

٦ - انظر نهج البلاغة: ج ١، ص ١٢٩؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٧-٢١٨.

٧ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٧-٢١٨.

٨ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٩٢؛ وانظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٩.

الدليل الثالث: السيرة التشريعية (الإجماع العملي) فإنها مستمرة منذ زمان المعصومين عليه السلام على تقليد الرجال، ولم يثبت لنا حتى مورد واحد أن الأمة رجعت إلى المرأة، ولم يصلنا ما يدل على الردع عنها، بل عرفت أن الروايات المتقدمة - ولو في الجملة - تصلح لإمضائها فتكون حجة، وقد نوقش من جهة أن السيرة عمل، والعمل لا لسان له، فثبوتها في تقليد الرجال لا ينفي جواز تقليد النساء؛ إذ لعل الرجوع إلى الرجال نشأ من عدم وجود المرأة المجتهدة كما يشهد به الوجدان والواقع التاريخي؛ إذ لم يعهد بلوغ النساء عادة رتبة الفقهارة والاجتهاد، أو لم تتوفر فيها الشروط الأخرى، أو نشأ من جهة احتياط المسلمين في الرجوع إلى الرجال، لا من جهة عدم جواز الرجوع إلى غير الرجال. نعم إلا أن يقال بأن الرجال هو القدر المتيقن، ففي حالة الشك يتمسك به.

بل إن المشاهد المعروف من التشريعة اعتبار الرجولة في المجتهد لاسيما المرجع حتى مع وجود امرأة مجتهدة، كما هو المشاهد بينهم في عدم رجوعهم إلى النساء مع وجود الرجال في عموم أحكام الدين إلا ما خرج.

الدليل الرابع: ارتكاز التشريعة، فإننا قد استفدنا من مذاق الشرع أن الوظيفة المطلوبة من النساء شرعاً إنما هي التحجب والتستر والتصدي للأمر المنزلي وتربية الأولاد وتقويم العائلة، وهذه تتنافى مع مقتضيات الاجتهاد والمرجعية في الفتوى والتصدي للأمر العامة، والمعروف في ارتكازات أهل الشرع أن تصدي المرأة لمثل هذه الموارد يعد من التجري والإقدام على ما لا يرضاه الشرع منها، ولذا قالوا: إن الحكم بالجواز يقرع

الأسباع وقد استنكره أهل الشرع^(١)، ونوقش من جهة أن الرجوع إليها في الفتوى وأخذ الأحكام الشرعية لا يلزم التصدي المباشر للشؤون العامة؛ إذ يمكن أن تعطي المرأة الفتوى من دون اختلاط أو ملاقة مع الرجال، كما يمكن أن تتصدى للشؤون العامة بواسطة مؤسسات أو نظام خاص محل لها إدارته - كالإدارة عبر المحارم مثلاً- بحيث يجمع بين مقامها كمفتية وبين وظائفها كامرأة فتأمل.

الدليل الخامس: حكم العقل، ويمكن تقريره من وجوه:

أحدها: الأولوية العقلية، فإنها مستفادة من عدم جواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة، وعدم قبول شهادتها في الكثير من الموارد، وعدم قبول قضائها؛ إذ ورد في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام: «يا علي ليس على النساء جمعة - إلى أن قال - : ولا تولّى القضاء ولا تستشار»^(٢) فتدل على عدم جواز التصدي لأمر المجتمع وتولي الزعامة الكبرى للمسلمين بشكل أولى، ولكن اشكلوا عليه بعدم القطع بالأولوية، فدعوى الأولوية هنا من صغريات القياس^(٣).

وثانيها: التناقض، فإن العقل يقضي بأن الشرع أراد للمرأة الاستتار والاحتجاب حتى في الصلاة التي هي عمود الدين، وثوابها في المسجد أو جماعة مما لا يعد ولا يحصى رجح الشرع للمرأة أن تصلي في بيتها، وقال: «مسجد المرأة بيتها» فإذا أجاز الشرع تصديها للإفتاء والشؤون العامة للمسلمين استلزم التناقض في التشريع، وذلك لما في التصدي للشؤون العامة

١ - انظر الدلائل: ج ١، ص ١٠.

٢ - الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٥ من أبواب أحكام العشرة، ص ٤٦، ح ١.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٩٥.

من الظهور بين الرجال ومزاولة الأعمال وإبداء النظر فى مختلف الموارد التي يقتضيها منصب الإفتاء والمرجعية، لكنك عرفت إمكان الجمع بين تصدي المرأة للفتيا وبين مسؤولياتها كامرأة عبر إدارة الشؤون العامة بالواسطة.

وثالثها: أصالة التعيين، وتقريره: لو فرضنا عدم تمامية الأدلة على شرط الرجولة فإن المقلد إذا أراد الرجوع يدور أمره بين الرجوع إلى الرجل تعييناً أو الرجل والمرأة تخيراً، فيقضي العقل بلزوم العمل بالتعيين؛ لما فيه من الوثوق ب فراغ الذمة، بخلاف التخيير والرجوع إلى المرأة، وصحة هذا الوجه يتوقف على أمرين:

الأول: أن يكون حكم العقل بالتعيين إلزامياً لا ترجيحياً، وإلاّ كان من باب الاحتياط المستحب.

الثاني: عدم تمامية الأدلة المقامة على جواز تقليد المرأة، وعليه فإن الحكم بصحة هذا الوجه وعدمه ترجأ إلى حين النظر في أدلة الجواز.

القول الثاني: عدم الاشتراط ، فيجوز تقليد المرأة في الأحكام والمسائل الشرعية، وقد استدلل له بأدلة عديدة أهمها ثلاثة:

الدليل الأول: إطلاقات الآيات والروايات وعموماتها الواردة بشأن إرجاع الجاهلين إلى العالمين بالأحكام نظير قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وقوله ﷺ: «فأما من كان من الفقهاء»^(٢) وقوله ﷺ:

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

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

«يعلم شيئاً من قضايانا»^(١) ونحوها، فإنها تشمل الرجل والمرأة، ويشهد لإطلاق أهل الذكر والفقاهة والعلم على النساء أيضاً صحة الحمل وعدم صحة السلب، كما أن (من) الموصولة موضوعة للعموم الشامل للجميع، فالقول باستثناء النساء من جواز الرجوع يفتقر إلى دليل، وربما يشكل عليه بإشكالين:

أحدهما: دعوى أن الاطلاقات والعمومات في مقام الإهمال وليست في مقام البيان حتى تجدي لإثبات الحكم للمرأة.

وثانيهما: على فرض ثبوت إطلاقها فهي منصرفة إلى الرجال.

وربما يجاب عن الأول بالنقض بكل مطلق وعام؛ إذ يمكن دعوى أنه في مقام الإهمال لا البيان حتى في مثل قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) و«الماء طاهر»^(٣) و: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) وعليه لا يبقى إطلاق ولا عام في الأدلة حتى يتمسك به في الموارد المختلفة، فما يقال في الإجابة عن هذا النقض يقال في الإجابة عن الإشكال المذكور.

هذا فضلاً عن أن الإهمال وعدمه من الدلالات العرفية التي ينبغي الرجوع إلى العرف فيها، والعرف في مثل هذه الجمل يفهم الظهور في الاطلاق والعموم لا الإهمال فيكون حجة.

وأما الثاني فيجاب عنه بنفي الانصراف، والمسألة حينئذ تصبح وجدانية

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣، ح ٥.

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٣ - مستدرک الوسائل المضافة: ج ١، باب ١ من أبواب الماء، ص ١٨٦، ح ٥.

٤ - سورة المائدة: الآية ١.

لا برهانية، وتكون عهدة دعوى الانصراف على مدعيها.

هذا فضلاً عن أن الانصراف - لو سلم بوجوده - فهو من الانصراف المستند إلى كثرة الوجود أو عدم وجود المصداق الآخر، أو خفائه، باعتبار كثرة وجود المجتهدين في الرجال، وقلته في النساء أو عدم وجوده، ومثله لا يكون معتبراً، ولا يصلح لتقييد الإطلاق.

والنتيجة: أن إطلاقات الأدلة وعموماتها تصلح لتعميم الجواز للمرأة، فما لم ينهض دليل على التقييد يكون الإطلاق بلا مانع.

الدليل الثاني: الروايات الخاصة، فإنها قائمة على الرجوع إلى بعض النساء في أخذ الأحكام:

منها: ما عرفت من رجوع بعض الصحابة إلى بعض نساء النبي ﷺ الممضى بتقرير المعصوم عليه السلام^(١).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: قلت له: إن معنا صبياً مولوداً فكيف نصنع به؟ فقال: «مر أمه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟» فأنتها فسألتها كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فاحرموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ومري الجارية أن تطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الرواية ظاهرة في أن الإمام عليه السلام أرجع أم الصبي

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد الصدر): ص ١٠٧، (بتصرف).

٢ - الوسائل: ج ١١، الباب ١٧ من أبواب أقسام الحج، ص ٢٨٦، ح ١.

إلى حميدة وهي زوجته عليها السلام لأجل أخذ الفتوى منها لا أخذ الحديث، وقد فصلت حميدة الجواب ولم ترو حديثاً أو تنسب ما قالته إلى الإمام عليه السلام، وربما يناقش فيها من جهة الخروج الموضوعي؛ لأن الإرجاع كان لأخذ الحكم لا لأجل الفتوى، وهي ظاهرة في أن حميدة كانت عالمة بالحكم ولو بتعليم الإمام عليه السلام من قبل لا مستنبطة.

كما قد يومي إليه قوله عليه السلام: «كيف تصنع بصبيانها؟» الظاهر في أنها كانت تفعل ذلك مكرراً، ولعل مما يؤيده السياق، فإن سياق الرواية ظاهر في أن الإمام أراد تعليم المرأة مباشرة لا بالواسطة حرصاً على أن تفوت الوساطة بعض ما ينبغي مراعاته في الحكم؛ نظراً لكثرة فروعه ودقته؛ بداهة أن المسألة في مناسك الحج التي تتضمن تفاصيل عديدة، وعليه فإن الرواية لا تصلح دليلاً على المدعى، ولعل من هنا لم يستدل بها الأعلام.

الدليل الثالث: بناء العقلاء، فإنه قائم على الرجوع إلى العالمين في مختلف القضايا والشؤون من دون فرق بين رجل أو امرأة، كما يلاحظ في رجوع المرضى إلى الطبيب رجلاً كان أو امرأة، ورجوع من يريد البناء إلى المهندس، والجاهل إلى العالم بالأحكام الشرعية من صغريات هذا البناء، ولا يوجد ما يدل على الردع عنه. نعم القائلون بالاشتراط ذكروا مجموعة من الأدلة لإثبات مدعاهم، فإن تمت تصلح أن تكون رادعة، ولكنك عرفت وجوه الإشكال فيها، وعليه يبقى البناء المذكور بلا مانع فيكون حجة.

نعم قد يقال بابتلاء هذا البناء بالمعارضة بالسيرة العقلائية والمشرعية اللتين ادعى المشهور قيامهما على اشتراط الرجولة، وحيث إنه من الأدلة البلية يؤخذ فيه بالقدر المتيقن الذي اتفقت عليه الكلمة، وهو الرجوع إلى الرجل،

ولا أقل من الشك، فتكون أصالة عدم جواز الرجوع إلى المرأة محكمة.

هذا وربما يمكن الجمع بين القولين بما ذكرناه سابقاً من أن الرجوع إلى المجتهد على نحوين:

أحدهما: أن يرجع إليه لأجل أخذ الأحكام الشرعية والعمل بها لا غير.

ثانيهما: أن يرجع إليه في الشؤون العامة والمصالح الكبيرة من قبيل إدارة الأوقاف والتصدي لإقامة القوانين الإسلامية، وتطبيق الأحكام، وإدارة شؤون المسلمين وغيرها من الأمور التي تعد من مهام المرجعية العظمى لا الاجتهاد وحسب.

وما ذكر من أدلة على الاشتراط تتوافق مع النحو الثاني من الرجوع لا الأول، وذلك لإمكان أخذ فتوى المجتهد عن طريق رسالته العملية من دون حاجة إلى الحضور عنده، أو التعاطي المباشر معه، وما أكثر ما يقلد الناس مراجعهم ولا يرونهم حتى مرة واحدة، ولم يلتقوا بهم، بل يكتفون بمراجعة رسالتهم العملية أو وكلائهم ونحو ذلك.

وما ذكر من أدلة على عدم الاشتراط تتوافق مع النحو الأول من الرجوع، وعليه يمكن القول بأن الرجوع إلى المرأة لمجرد أخذ الفتيا والحكم جائز إذا توفرت فيها باقي الشرائط ؛ لأنها في هذا تكون كسائر أهل الخبرة في سائر الموضوعات لا يشترط فيها الرجولة، ولا يتنافى مع إلزامها بالتحجب والأستار ونحوهما من الموانع التي ذكرها المشترطون.

وأما الرجوع إليها في الشؤون العملية الكبيرة التي ترتبط بمصالح المسلمين العامة فلا يجوز؛ لتوقف بعض هذه التصرفات على الرجولة، أو

لمنافاة بعضها لشؤون المرأة ووظائفها الشرعية، وهذا هو الذي يتطابق مع مذاق المشرعة، والذي جرت عليه سيرتهم.

ولكن اشتهاً لإطلاق الفتوى بين الأصحاب بل إدعاء الإجماع على العدم الظاهر في النحويين معاً فضلاً عن قيام السيرة التشريعية قديماً وحديثاً على عدم الرجوع في الاثنين قد يوجب الشك والتردد في الحكم بالجواز، ومن هنا قال السيد الأستاذ دام ظله: إن الفقيه المتأني إذا لاحظ أدلة القائلين بالاشتراط قد يتوقف^(١)، بل في الفقه رجح القول الأول على الثاني بالرغم من الخدشة في أدلتها، وذلك لقوة أدلته^(٢).

وعلى فرض الشك فإن أصالة الإباحة والحل تميز للمرأة التصدي كما تميز للناس الرجوع ما لم يثبت دليل على الحرمة، فتأمل.

١ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٩٨.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢١٩.

■ المبحث السادس: في شرط الحرية

لا يجوز تقليد العبد المملوك لأنه لا يقدر على شيء كما نصت عليه الآية المباركة^(١)، ومفهوم الشيء يشمل الفتوى والحكم. ذكر هذا الشرط صاحب العروة^٢ وقال: على قول وهو مشعر بعدم قبوله، وتبعه فيه جملة من المحشين والمعلقين على ما يظهر من سكوتهم عن الفتوى منهم الميرزا النائيني والشيخ الحائري والاقاضياء الدين العراقي والسيد أبو الحسن الأصفهاني والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد أحمد الخونساري^٣ وغيرهم^(٢)، بل صرح السيد البروجردى بأن القول بالاشتراط ضعيف^(٣)، وهو اختيار جمع من الشراح كالسادة الحكيم^(٤) والخوائي^(٥) والسبزواري^(٦) والسيدان الأستاذين^(٧).

نعم حكى عن جماعة منهم الشهيد الثاني^٨ اشتراطها^(٨)، بل نسب إلى المشهور^(٩)، وقد استدلل كل فريق بأدلة إلا أن إطلاقات الأدلة والسيرة العقلائية يقويان القول بالعدم.

١ - انظر سورة النحل: الآية ٧٥.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢)، الهامش رقم (٢).

٤ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣.

٥ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٨٨.

٦ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٠.

٧ - الفقه (الاجتهاد والتقيد): ج ١، ص ٢٢٠؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٠٠.

٨ - مسالك الأفهام: ج ٢، ص ٢٨٣؛ الروضة البهية: ج ٣، ص ٦٢.

٩ - انظر مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٣٣٠؛ الرياض: ج ٩، ص ٢٤٤؛ مستمسك العروة الوثقى:

ج ١، ص ٤٣.

نعم ربما يمكن التفصيل بين الرجوع إلى العبد في الفتيا وأخذ الأحكام فيقال بالجواز لوجود المقتضي وانعدام المانع وبين الرجوع إليه في المرجعية العظمى والشؤون العامة فلا يجوز؛ لأن مثل هذه الشؤون تستلزم التصرف في شؤون المسلمين، وهذا ما لا يصح، ولا يمكن تصحيحها بإذن المولى؛ لأنه يستلزم التناقض من جهات عدة، وكيف كان فحيث إن المسألة ليست من المسائل الابتلائية نكتفي منها بهذا القدر.

نعم ربما يتوهم بأن العبودية منقصة عرفاً فتوجب السقوط عن الأنظار فتتنافى مع منصب الاجتهاد والإفتاء؛ لأنه من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، بل هي امتداد للإمامة من بعض الوجوه التي تقتضي الكمال والسداد، إلا أن الصواب على خلاف ذلك، وذلك لأن العبودية حكم شرعي لا منقصة يعاب عليها الإنسان، ومن هنا بلغ بعض العبيد والإماء أقصى المراتب المعنوية، بل قد يبلغ العبد مرتبة النبوة كما حكي عن لقمان الحكيم^(١)، وكانت بعض أمهات الأئمة الأطهار عليهم السلام من الإماء وبلغن الدرجات العالية في المعرفة والقرب الإلهي كما في والددة حجة الوجود وصاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

والخلاصة: أن العبودية ليست عيباً أو نقصاً عند الله سبحانه، ولا عند عباده العارفين، فإذا لم تكن مانعة من مقام النبوة والولاية لا تمنع من مقام الإفتاء والاجتهاد بشكل أولى.

■ المبحث السابع: في شرط طهارة المولد

لا يجوز أن يكون المجتهد الذي يرجع إليه في الفتوى والأحكام مولوداً من الزنا. ذكره صاحب العروة وَالْعُرْوَةُ شرطاً عاشراً له^(١)، وأقرّه جمع من أعظم المحشين والمعلقين كما يفيد سكوتهم عن التعليق. نعم حكى عن الروضة دعوى الإجماع عليه، وهو المعتمد عند السيد الحكيم والسيد السبزواري قَلْبَهُمَا كما صرحا به^(٢). نعم حكى السيد الأستاذ أعلى الله مقامه عن البعض القول بعدم اشتراطه في المرجع^(٣)، ويظهر من بعض الأعلام المعاصرين اختياره^(٤)، ولا يخفى أن البحث مبني على صورة إحراز التولد من الزنا، وهذا فرض نادر الوقوع، وعلى فرض الشك فإن أصالة الصحة في النكاح أو أصالة الحل ونحوهما كافيتان لإثبات شرعية الولادة.

ويشمل طهارة المولد المتولد من النكاح الصحيح أو من وطئ الشبهة؛ لاتفاق الكلمة على أن ولد الشبهة ولد حلال، ويشترك مع المتولد من النكاح الصحيح في جميع الأحكام، بل حكى عن بعض المراجع القول بعدم وجدان فرق في الحكم بين ولد الشبهة وولد النكاح في أي باب من أبواب الفقه، وإنما الفرق بينهما في الموضوع والعنوان^(٥)، وكيف كان ففي المسألة قولان:

القول الأول: الاشتراط، وقد استدلوا له بطائفة من الأدلة عمدتها ثلاثة:

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٥.

٢ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٢.

٣ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٦.

٤ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٤؛ الدلائل: ج ١، ص ١٤.

٥ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ١٢٥.

الدليل الأول: الروايات الدالة على عدم جواز شهادة ولد الزنا، وعدم جواز الاقتداء به في الصلاة، ونجاسته المعنوية فلا يدخل الجنة، وكراهة سؤره، ونفي التشيع عنه بجهة مناداة الشيعة في الآخرة بأسماء آبائهم دون باقي الناس بسبب طيب ولادتهم ونحوها من الروايات الكثيرة الواردة في الأبواب المختلفة^(١)، ومفادها جميعاً هو عدم لياقة ولد الزنا للتصدي للشؤون المعنوية التي فيها إمامة للناس في القول أو في الفعل، والإشكال على بعضها من حيث السند أو الدلالة لا يخل بالدلالة العامة؛ لأن المجموع من حيث المجموع يورث الوثوق والاطمئنان بمبغوضية تولي ولد الزنا لهذه المناصب والمقامات شرعاً. هذا فضلاً عن صحة العديد منها سنداً وقوتها دلالة.

ومن هنا قال غير واحد من الأعظم: إن الفقيه من هذا المجموع مضافاً إلى الإجماع المدعى مكرراً وعدم معلومية خلاف في الين يشرف على القطع بالحكم^(٢).

الدليل الثاني: الإجماع المدعى، وقد ارتضاه جمع وصرحوا باعتماده^(٣). نعم أشكل على الإجماع بإشكالين:

أحدهما: صغروي من جهة عدم العلم بتعرض القدماء للمسألة، وسكوتهم عن البحث لا يثبت شيئاً حتى يصلح أن يحقق إجماعاً^(٤).

١ - انظر تفاصيل بعضها في الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣١ من أبواب الشهادات؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٩-٢٥٤؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٢٦-١٣٢.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٥٤؛ انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ١٣٣.

٣ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٢.

٤ - الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١١٣.

وعليه فالإجماع المحصل غير ثابت، والمنقول ليس بحجة.

وثانيهما: كبروي؛ لأن هذا الإجماع محتمل الاستناد إلى الروايات وغيرها من الأدلة النافية^(١)، والإشكال الصغروي إن منع من الإجماع القولي فإنه لا يمنع من الإجماع العملي، وذلك لقيام السيرة التشريعية قديماً وحديثاً على عدم الرجوع إلى ولد الزنا في الفتيا والتقليد، ولم يثبت ما يفيد الردع عنها، وأما اتصالها بزمان المعصوم فهو محرز وجداناً أو تعبداً بمثل أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي.

وأما الإشكال الكبروي فغير تام؛ لما عرفت غير مرة من أن الإجماع محتمل الاستناد حجة عند العقلاء، وحكمه حكم سائر الطرق العقلائية في مقام التنجيز والإعذار، نظير قول الخبير الثقة ونحوه. نعم يتم بناء على مسلك المشهور الذين حصروا حجية الإجماع بالكاشفية عن قول المعصوم عليه السلام، فتأمل.

الدليل الثالث: حكم العقل، ويمكن تقريره من وجهين:

أحدهما: الأولوية العقلية، وبيانها: أن الأدلة القاطعة قامت على اشتراط طهارة المولد في إمام الجماعة، وعلى عدم قبول شهادة ولد الزنا، ومن الواضح أن منصب الإفتاء أهم من الإمامة للجماعة وشهادة الشاهد، فإذا لم يرض الشرع بإمامة ولد الزنا ولم يعتد بشهادته فكيف يرضى بزعامته للمسلمين حتى يرجع إليه في أمور الدين والدنيا^(٢).

١ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٩٦.

٢ - انظر فقه الشيعة: ص ١٦٣-١٦٤؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٩٦.

وثانيهما: نقض الغرض، بتقريب: أن الشرع إنما أرجع الناس إلى المجتهد الفقيه لأجل أخذ الأحكام والاتباع والاهتداء، وهذا يستلزم أن لا يكون الفقيه متصفاً بما يوجب تنفّر الناس منه، والولادة من الزنا من المنفرات عرفاً وشرعاً، فلا يجوز التغاضي عنها في الأحكام؛ لأنه يستلزم نقض الغرض من الإرجاع.

وقد أشكلوا على الأولوية بأنها من القياس لا الأولوية العقلية.^(١)

وتوضيح ذلك: أن شرط إمامة الجماعة ليست طهارة المولد فقط، وإنما أن لا يكون أغلف ولا محدوداً، وأن يكون أصبح الوجه - على قول بعضهم - لا سيما عند تعدد الأئمة ومساواتهم في الفضل والتشاح على الإمامة، وهذه الأوصاف أخذت في الإمام على حد سواء، فإذا أخذت طهارة المولد كدليل لإثبات الأولوية لزم أن يؤخذ فيه باقي الشروط، فيشترط في المفتي أن لا يكون أغلف ولا محدوداً، وهذا خلاف الضرورة والإجماع.

وعليه فإن المقايسة غير صحيحة لاسيما وأن إمامة الصلاة أمر عبادي شدد فيها الشرع، بخلاف التقليد والاتباع للمجتهد في الفتاوى والأحكام فإنه أمر توصلي يراد به الاتباع العملي والفعل الخارجي، ولم يقم دليل يثبت اتحاد المفتي والإمام في الشرائط، وعلى كل تقدير فإن الأولوية غير ثابتة لعدم ثبوت الأصل.

القول الثاني: عدم الاشتراط، وقد استدلوا له بأدلة:

الدليل الأول: إطلاقات الأدلة وعموماتها الدالة على رجوع الجاهل إلى

العالم، فإنها شاملة لكل عالم ولو كان مولوداً من الزنا.

وفيه: أنها منصرفة إلى العالم طاهر المولد، وعلى فرض الشك فإن الإطلاقات والعمومات المدعاة مقيدة ومخصصة بواسطة أدلة الاشتراط لاسيما الروايات والإجماع الدالين على عدم جواز الرجوع لغير طاهر المولد.

الدليل الثاني: السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهلين إلى العالمين من غير فرق بين طاهر المولد وغيره كما هو الحال لدى الرجوع لعموم ذوي الخبرة في كل علم وفن، وحيث إن التقليد طريق عقلائي وليس للشرع تأسيس جديد فيه تحمل أدلته عليه.

وفيه: أن أدلة الاشتراط تصلح أن تكون رادعة عن هذه السيرة فيبطل الاستدلال.

الدليل الثالث: السيرة المعصومة، فقد ثبت أن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام نصب زياد بن أبيه والياً مع أنه غير طاهر المولد على ما هو المشهور بين المؤرخين وأهل التراجم، وقد ادعاه أبو سفيان^(١) فيدل على جواز الرجوع إلى ولد الزنا بإحدى ضميمتين:

الضميمة الأولى: الأولوية لأهمية الولاية العامة على شؤون المسلمين من الإفتاء.

الضميمة الثانية: التطبيق، فإن الولاية العامة تشمل الفتوى والقضاء ونحوهما، وقد أجب عنه بأنه لم يكن منصّباً من أمير المؤمنين عليه السلام وإنما

من واليه عبد الله بن عباس^(١)، وهو لا يصلح جواباً؛ لأن الإمام عليه السلام أقرّه على فعله كما يظهر من كتابه الموجّه إليه يحذره من الخيانة كما ورد في نهج البلاغة^(٢)، وأجابوا بأجوبة أخرى لا تخلو من ضعف^(٣).

والجواب الأقرب هو إنكار الأولوية المدعاة؛ إذ إن تولي الشؤون الإدارية والسياسية في البلد يغاير تولي الشؤون الدينية، فإن في الفتوى والتقليد اتباع واقتداء في الدين، ويتعبد فيه شرعاً، وهذا لا يصح إلا لمن توفرت فيه اللياقة الذاتية كالعدالة وطهارة المولد ونحوهما من الصفات التي توجب انجذاب الطباع إليه، وتحقق الغرض منه، بخلاف الإدارة والتدبير فإنه لا يتضمن الاتباع في الدين دائماً، فيكتفى فيه بالخبرة ونحوها، وعليه فإن جواز جعل ولد الزنا والياً لا يكشف عن جواز جعله فقيهاً مرجعاً، والمسألة واضحة.

على أن عدم عزل الإمام عليه السلام له يحتمل وجوهاً عديدة منها: أنه كان من باب الأهم والمهم وأما من جهة الحاجة إليه إدارياً ولو لأجل إسكات بعض المخالفين، أو من جهة تحييد أعدائه وعزله عن أهل الباطل لكي لا يكون عضداً لهم، ونحو ذلك من وجوه تدخل في صغرى باب التزاحم، فعدم عزله لا يكشف عن جواز توليه بالعنوان الأولي حتى يصلح أن يكون كاشفاً عن الأولوية المدعاة، فتأمل.

الدليل الرابع: الأصل، وهو يقضي بعدم الاشتراط، وذلك لأن الشك في اشتراط طهارة المولد من قبيل الشك في الشرط الزائد، والأصل عدمه.

١ - سفينة البحار: ج ٣، ص ٥٧٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٧.

٢ - نهج البلاغة: ج ٣، ص ١٩، الكتاب ٢٠.

٣ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٨؛ بيان الفقه: ج ٣، ص ١٣٤.

وفيه: أن الأصل أصيل حيث لا دليل، فإذا تمت أدلة الاشتراط لا تصل النوبة إلى الأصل المذكور.

ويتحصل: عدم تمامية أدلة العدم، وربما يمكن القول بالتفصيل الذي ذكرناه في شرط الرجولة، وذلك بالتفريق بين الرجوع إلى ولد الزنا لمجرد أخذ الفتوى والحكم الفقهي فيجوز وبين الرجوع إليه في المصالح العامة للمسلمين ليكون مرجعاً في الدين وله الولاية العامة في سائر الشؤون الدينية للناس فلا يجوز.

ووجه جواز الرجوع في الفتيا هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ووجه عدم الجواز في المرجعية العظمى هو انصراف الأدلة عنه، ولعل بهذا التوجيه يمكن حل النزاع بين القولين؛ إذ لا يبعد أن يكون قد نظر أصحاب القول الأول إلى جهة المصالح العامة بخلاف أصحاب القول الثاني، وبذلك يصبح الجميع على قول واحد، إلا أن الجزم بهذا التفصيل يحتاج إلى إمضاء من قبل الفقهاء، وإلا فإن القول بجواز الرجوع إليه ولو في الفتوى لا يخلو من مجازفة وخروج عن سيرة المشرعة.

هذا كله في تقليده وحجية فتواه على غيره، وأما حجية فتواه على نفسه - فيما لو كان مجتهداً مطلقاً أو متجزياً - فالظاهر عدم الإشكال فيها، بل حكى الأعظم عدم معرفة المخالف فيه^(١)، بل قالوا بعدم جواز التقليد له - في هذه الحالة - لوجود مقتضي وانعدام المانع.

■ المبحث الثامن: في شرط الحياة

ذكره صاحب العروة ترتيباً شرطاً ثامناً من شرائط المجتهد^(١)، وظاهر سكوت جمع من المحشين والمعلقين القبول به^(٢)، وهو من مختصات الأصوليين من الإمامية؛ إذ لا يجوز عندهم تقليد المجتهد بعد موته، وينبغي أن يقيد البحث بصورة وجود المجتهد الحي؛ إذ لا نزاع بينهم في جواز تقليد الميت عند فقدان الحي، أو عند فقدان الحي للشرائط المعتمدة.

نعم بناء على تعريف التقليد بالعمل على طبق فتوى المجتهد فإنه ينبغي أن يقيد البحث بقيد آخر وهو مخالفة فتوى الحي لفتوى الميت؛ إذ في صورة مطابقتهما يصح تقليد الميت؛ لأن المفروض أن عمل المقلد مطابق لرأي الحي، بخلاف ما إذا عرّف التقليد بالالتزام، فإن صحة العمل موقوف على الالتزام الصحيح، وهذا يتوقف على حجية رأي الميت.

وكيف كان فقد اختلف الفقهاء في اشتراط الحياة في المجتهد على أقوال عمدتها ثلاثة:

القول الأول: الاشتراط مطلقاً، وهو المعروف بين الإمامية، فتقليد الميت عندهم باطل سواء كان ابتدائياً أو استمرارياً^(٣)، بل ظاهر عبارة الوحيد ترتيباً في فوائده تفيد الاتفاق عليه عند الإمامية^(٤).

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

٢ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

٣ - انظر الفصول: ص ٤١٩؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣١؛ مفاتيح الأصول: ص ٦١٨.

٤ - الفوائد الحائرية: ص ٥٠٠.

والقول الثاني: عدم الاشتراط مطلقاً، وهو مذهب الأخباريين من أصحابنا، وحكي الإجماع عليه عند العامة^(١)؛ إذ إن المعروف أنهم يقلدون أشخاصاً معروفين من أموات علمائهم^(٢)، وهم أئمة المذاهب الأربعة ونحوهم، واختار هذا القول الميرزا القمي رحمته الله من المجتهدين أيضاً في جامع الشتات، حيث سئل عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل فقال: إن الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء بلا مانع من الرجوع إليه^(٣)، وفي مورد آخر بعد السؤال عن ذلك قال: إن الاحوط الرجوع إلى الحي^(٤)، وظاهر الاحتياط هنا هو الاستحباب لا الإلزام^(٥).

نعم في الفقه صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بعدم كفاية أدلة اشتراط الحياة من حيث البحث الصناعي إلا أنه احتاط في فتواه في مقام العمل^(٦)، وقريب منه ذكره السيد السبزواري رحمته الله^(٧) وبعض مراجع العصر^(٨)، لاسيما إذا أدت الضرورة إليه، وحكى عن بعض المراجع أنه سأله شخص عن العمل في الحج بما في الشرائع أو شرح اللمعة إذا لم يجد فتاوى مقلده - بالفتح - ولا فتاوى عالم آخر حي؟ فأجاب بنعم^(٩).

١ - مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣١؛ الفوائد الحائرية: ص ٥٠٠.

٢ - انظر المستصفي: ج ٢، ص ٤٠٧؛ البحر المحيط: ج ٨، ص ٣٨٤.

٣ - جامع الشتات: ج ٢، ص ٤٢٠؛ وانظر القوانين: ج ٢، ص ٢٦٥-٢٧٣.

٤ - جامع الشتات: ج ١، ص ٢٧.

٥ - انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣٢.

٦ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٠٨.

٧ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٢١.

٨ - بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢٦.

٩ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٢٦.

والقول الثالث: التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز وبين البقاء عليه فيجوز، وقد اختار هذا القول جمع من متأخري المتأخرين^(١) منهم صاحب العروة^٢ وجمع من المعلقين والمحشين على فتواه.

نعم قيدها بعضهم بجواز البقاء في المسائل التي عمل بها في حياته، وبعضهم أوجب البقاء إن كان الميت أعلم^(٢)، وهناك قول آخر حكى عن العلامة والمقدس الأردبيلي^٣ وغيرهما وهو التفصيل بين وجود المجتهد الحي فلا يجوز تقليد الميت مطلقاً وبين عدمه فيجوز^(٣)، ونلاحظ أن هذا ليس بقول في حقيقته لعدم المنازعة في جواز تقليد الميت إن لم يكن مجتهد حي.

وحكى عن الفاضل التوحي^٤ تفصيل آخر مفاده: جواز تقليد الميت إن كان ممن لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة والروايات كالصدوقين ومن شابههما من القدماء فيجوز الأخذ بفتاواهم أحياء كانوا أم أمواتا، وعدم الجواز إن كان ممن يعمل بالاجتهاد ويتمسك بالعمومات والاطلاقات في الموارد الخفية ونحوها، فلا يجوز تقليده حياً كان أو ميتاً^(٤)، وهذا ليس بتفصيل في أصل المسألة، وإنما في تفاصيلها، فإن لازم هذا القول هو حصر التقليد بمن يفتي بمنطوق الأدلة، وأما غيره فلا يجوز تقليده بوجه، وحيث يتطابق هذا القول مع قول الأخباريين، ويشترك معه في الدليل كما ستري.

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٣.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٦، مسألة (٩)، هامش رقم (١) و(٢)، ص ١٧ هامش رقم (١).

٣ - مطارح الأنظار: ج ١، ص ٤٣١-٤٣٢؛ وانظر شرح الوافية: ص ٤٧٠-٤٧١؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج ٧، ص ٥٤٧.

٤ - الوافية: ص ٣٠٧؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣٢.

وهنا نلفت النظر إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن منشأ قول الأخباريين بجواز تقليد الميت ابتداءً هو اختلافهم في موضوع التقليد، فإن هذا التقليد عندهم يغير معناه المصطلح عند الأصوليين؛ لأنهم يرون أن رجوع الجاهل إلى المجتهد من باب الرجوع إلى الراوي سوى أن الراوي ينقل الرواية بالنص والمجتهد ينقلها بالمعنى، ولازم هذا أن يكون المجتهد راوياً أيضاً، ولا كلام في عدم اشتراط الحياة في الراوي. حكى التصريح بهذا عن السيد الجزائري رحمته الله في منبع الحياة قائلاً:

إن كتب الفقه شرح لكتب الحديث، ومن فوائدها تقريب معاني الأخبار إلى أفهام الناس؛ لأن فيها العام والخاص والمجمل والمبين إلى غير ذلك، وليس يقدر كل أحد على بيان هذه الأمور من مفادها، فالمجتهدون بذلوا جهدهم في بيان ما يحتاج إلى البيان وترتيبه على أحسن نظام، والاختلاف بينهم مستند إلى اختلاف الأخبار، أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الأخبار لكانت موجبة للاختلاف، كما ترى الاختلاف الوارد بين الحديثين مع أن عملهم مقصور على الأخبار المنقولة، وبالجمل: فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتأليف في الحديث^(١)، ويشهد لهذا ما قاله الحسين بن روح رضوان الله عليه حينما سئل عن كتاب الشلمغاني بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة إذ قيل للشيخ: كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى؟ فقال رحمه الله: أقول فيها ما قال أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟ فقال عليه السلام: «خذوا بها

رووا وذروا ما رأوا»^(١) ويمكن أن يناقش من وجوه:

أحدها: أن لازم هذا القول هو دخول اختلاف الأقوال بين الفقهاء في صغريات تعارض الروايات؛ لأن الجميع راو، ومعنى ذلك أن العمل بها يستند إلى الترجيح بينها والأخذ بذي المزية، وإلا فالتخير بينها كما ذكره في باب معالجة الأخبار المتعارضة، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

ثانيها: أنه يتنافى مع طريقة العقلاء المضادة من قبل الشرع في رجوع الجاهلين إلى العالمين، فإن أدلة الاجتهاد والفقاهة أرجعت الجاهل إلى العالم بما أنه خبير عارف بالحلال والحرام، عالم بالقضايا والأحكام، كما نصت عليه الأخبار لا بما أنه راو.

وعلى هذا الأساس اشترطت في المفتي أن يكون بالغاً مؤمناً عادلاً وغيرها من الصفات التي لم تشترط في الراوي.

ثالثها: أنه يتنافى مع طريقة المجتهدين في استنباط الأحكام؛ بداهة أنهم لا يروون مضامين الأخبار والأدلة فقط، بل يطبقون القواعد العامة على مصاديقها، ويتعاملون مع الشك بالأصول اللفظية والعملية، ويحلون التعارض بين الأدلة بالجمع الدلالي ونحوها من القواعد التي يعملون فيها النظر والاجتهاد لا مجرد النقل.

الملاحظة الثانية: أن موافقة الميرزا القمي رحمته الله للأخباريين في تجويز تقليد الميت نشأ من مبناه المعروف في انسداد باب العلم بالأحكام، والقول بحجية الظن المطلق من أي طريق حصل، فإذا حصل الظن بالحكم من فتوى

المجتهد الميت - خصوصاً إذا كان أعلم - كان ذلك حجة، ويصح ترتيب الآثار الشرعية عليه، والمناقشة البنائية، معه نوكلها إلى مظانها من الأصول، وأما المناقشة البنائية، فيمكن أن يقال فيها: إن هذه الدعوى أجنبية عن محل البحث، وذلك لأن انسداد باب العلم يوجب حجية الظن على المجتهد من أي طريق حصل لا على المقلد؛ إذ يجوز للمجتهد أن يفتي طبق ظنه الحاصل من أي طريق، ولا يجوز للمقلد أن يعمل بظنه بل عليه أن يعمل بفتوى المجتهد، وعليه فإن حجية الظن المطلق في باب الانسداد مختصة بالمجتهدين ولا تشمل المقلدين، وإلاّ لزم إبطال التقليد وصيرورة الجميع مجتهداً، أو إبطال الاجتهاد وصيرورة الجميع مقلداً.

وعليه فإن قول الميرزا رحمته الله يخرج عن موضوع البحث؛ لأننا نبحث هنا عن جواز رجوع الجاهل إلى العالم الميت لا رجوع العالم الحي إلى العالم الميت بسبب الظن الحاصل من فتواه.

أدلة الأقوال

بقي أن نبحث في أدلة الأقوال وننظر في قوتها وضعفها.

١ - أدلة الاشتراط

استدل القائلون باشتراط الحياة في المجتهد ومنعوا من تقليد الميت بوجوه عديدة أنهاها بعضهم إلى نيف وعشرين وجهاً على ما حكى^(١). نكتفي نحن بعمدها:

الوجه الأول: الإجماع، فقد ادعى جمع من الأعاضم قيام الإجماع على

عدم جواز تقليد الميت، وعدوا ذلك من امتيازات المذهب الحق في مقابل العامة الذين ذهبوا إلى الجواز، فعن الشيخ المرتضى رحمته الله أن نقل الاتفاق فوق حد الاستفاضة^(١)، ومن نقله المحقق الثاني رحمته الله في شرح الألفية^(٢)، والشهيد الثاني رحمته الله في المسالك^(٣)، وقال صاحب المعالم: يظهر اتفاق العلماء على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب^(٤).

وعن الوحيد البهبهاني رحمته الله في فوائده: أن الفقهاء أجمعوا على أن الفقيه لو مات لا يكون قوله حجة، وفي موضوع آخر نسبته إلى المعلوم من مذهب الشيعة^(٥).

وعن ابن أبي جمهور الإحسائي رحمته الله: لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقاءه، فلو مات بطل العمل بقوله، ووجب الرجوع إلى غيره؛ إذ الميت لا قول له، وعلى هذا انعقد إجماع الإمامية، وبه نطقت مصنفاتهم الأصولية، لا أعلم فيه مخالفاً منهم^(٦).

ومن المتأخرين ذكر الشيخ الحائري: قيام الإجماع المحقق على المنع من الأخذ بفتوى الميت والرجوع إليه وتقليده^(٧)، وقريب منه قال السيد

١ - انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣٧.

٢ - شرح الألفية (رسائل المحقق الكركي رحمته الله): ج ٣، ص ١٧٦.

٣ - مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٠٩.

٤ - معالم الدين: ص ٢٤٢.

٥ - الفوائد الحائرية: ص ٢٦٠، ص ٣٩٧، ص ٥٠٠.

٦ - الأقطاب الفقهية: ص ١٦٣؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣٨.

٧ - درر الفوائد: ص ٧٠٦.

الحكيم عليه السلام ^(١) والسيد الأستاذ دام ظله ^(٢).

وعن المحقق العراقي عليه السلام القول باستفاضة نقل الإجماع على عدم جواز تقليد الميت من أعظم العلماء وأكابر الفقهاء الذين لهم المقام الرفيع في الضبط والإتقان، بل يمكن تحصيل الإجماع في المسألة من أصحابنا الإمامية من نقل هذه الإجماعات، فإن كل من تعرض للمسألة ادعى الإجماع والإتفاق على عدم الجواز في التقليد الابتدائي مع تلقي الأصحاب لنقلهم له بالقبول، وذلك يوجب الحدس القوي ويستكشف به رأي المعصوم عليه السلام في المسألة ^(٣). وهذا ما صرح به الشيخ المرتضى عليه السلام من قبل، فبعد أن استعرض جملة من أقوال مدعي الإجماع أقرها، وردّ على من أنكرها، وقال بعدم الاستماع إليها، لاسيما بعد اعتراف بعض الأعظم بأنه بعد الفحص الأكيد لم يطلع على الخلاف بين الأصحاب المجتهدين في الأوائل والأواسط ^(٤)، ونلاحظ أن قوة دعوى الإجماع بدرجة حتى إن الشهيد الثاني حمل كلام الشهيد الأول عليه السلام في الذكرى المصرّح بخلاف بعض العلماء في المسألة على علماء العامة لا الخاصة ^(٥)، وتبعه في ذلك الشيخ عليه السلام حيث وجّه كلام الشهيد عليه السلام باحتمال أنه ناظر إلى العامة ^(٦).

نعم أشكلوا على هذا الإجماع بإشكالين صغروي وكبروي.

أما الإشكال الصغروي: فمن جهة عدم تحقق الإجماع، وذلك لمخالفة

١ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣-٢٤.

٢ - بيان الفقه: ج ١، ص ٢٩٠.

٣ - انظر نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٢٥٨.

٤ - انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٤١.

٥ - الذكرى: ج ١، ص ٤٤؛ انظر مجمع الفائدة: ج ٩، ص ٤٧٧.

٦ - انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣٩.

جمع من الفقهاء للاشتراط ، ومن هنا حكي عن الكركي والأردبيلي عليهما السلام نسبة القول بالاشتراط إلى الأكثر^(١)، وهو ظاهر في وجود المخالف، بل هو ما صرح به صاحب الإشارات، وذكر أسماء جمع من المخالفين^(٢)، وحكي عن شرح الجعفرية للفاضل الجواد عليه السلام: أن جواز تقليد الميت قول بعض علمائنا^(٣)، ويعضده شاهدان:

الشاهد الأول: ما عرف عن المعالم وغيره من أن المتأخرين عن الشيخ الطوسي كانوا يقلدونه حتى عرفوا في الفقه بالقلدة إلى زمان ابن إدريس الحلبي الذي فتح باب الإشكال على الشيخ الطوسي، ولعل مما يشهد لهذا اشتهاار عمل الطائفة بنهاية الشيخ عليه السلام بعد وفاته إلى مدة مديدة، وقد أشار ابن إدريس في مقدمة السرائر: أنه كتبه لكي لا ينضب الاجتهاد عند الشيعة كما نضب عند العامة^(٤).

الشاهد الثاني: ما أفاده بعض الأعلام من أن المسألة لم يتعرض لها القدماء؛ إذ لا يوجد لها في كلماتهم عين ولا أثر بالرغم من بحثهم عن مسألة التقليد وفروعه، ومع سكوت القوم عن المسألة وعدم تعرضهم لها من أين نحرز تحقق الإجماع؟

بل إن السيد المرتضى عليه السلام أففى في أجوبة المسائل الميفارقيات بجواز العمل بكتابي ابن بابويه والحلي عليهما السلام، ورجح العمل بهما على العمل بكتاب

١ - انظر رسائل الكركي: ج ٢، ص ٢٥٣؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج ٧، ص ٥٤٩.

٢ - الإشارات: ج ٢، ص ٣٤٩.

٣ - بيان الفقه: ج ١، ص ٢٨٩.

٤ - انظر السرائر: ج ١، ص ٥١، المقدمة.

الשלغماني، والمعروف أن الشلغماني كان يضمن آراءه وأقواله في كتبه ولم يكن يروي الأخبار فقط ، ولذا ورد في كتابه رداً على جواب سؤال من سأل: «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا» وهذا يدلنا على أن العمل بهذه الكتب كان أمراً متداولاً بين الطائفة في ذلك العصر بالرغم من أن الكثير من أفراد الطائفة في ذلك العصر لم يكونوا مجتهدين^(١)، وقد أجيب عن هذا الإشكال .

أولاً: بأن الخدشة الصغرية فيه وإن كانت تضر بالإجماع القولي إلا أنها لا تضر بالإجماع العملي؛ لاتفاق الكلمة على قيام السيرة التشريعية على عدم تقليد الميت ابتداءً، وهي تكفي في المنجزية والمعدنية.

وثانياً: بما أفاده السيد الأستاذ دام ظله تبعاً لجمع من المحققين بكفاية تحقق الإجماع المحصل من حيث الصغرى بواسطة اتفاق فقهاء العصر الواحد^(٢).

وأما الإشكال الكبروي: فمن جهة أن هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبدياً يكشف عن قول المعصوم عليه السلام؛ لأنه إما مستند أو محتمل الاستناد إلى الأدلة التي تمسك بها القائلون بالاشتراط أو مستند إلى أصالة الاشتغال الداعية إلى تقليد الحي تحصيلاً لفراغ الذمة، وقد ثبت في محله أن احتمال الاستناد نخل بالإجماع^(٣)، ويمكن الإجابة عنه من حيث المبنى، وذلك لإمكان القول بحجية الإجماع المستند أو محتمل الاستناد من باب بناء العقلاء، لا الكاشفية عن قول المعصوم عليه السلام، وذلك لأن اتفاق علماء الفن والخبراء بتفاصيله على حكم على طول الزمان واختلاف المكان يعد من الطرق العقلائية في الطاعة،

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ١٢١.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ١، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٣ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٠ - ٨١.

كما أنه من موجبات الوثوق والاطمئنان بالأحكام الشرعية، والشرع لم يردع عنه كما هو الحال في وجوب التقليد، وتقليد الأعلام، وحجية قول الخبير في كل علم، فاتفق الفقهاء على هذا الشرط كاف للحكم بلزومه؛ لأن هذا الاتفاق حجة وإن لم يكن إجماعاً اصطلاحياً.

كما يمكن الإجابة عنه من حيث البناء أيضاً، وذلك لأن دعوى عدم كاشفية هذا النحو من الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام يمكن ردها بما ادعاه الشيخ المرتضى رحمته الله والأقا ضياء الدين العراقي رحمته الله من حصول الحدس القوي الكاشف عن قول المعصوم من خلال هذا الإجماع^(١)، لاسيما وأن بعض مدعي الإجماع من المحققين والمتبعين الذين يعول على رأيهم كالشهيد الثاني رحمته الله حيث صرح بأنه بعد التبع والتحقق لم يعثر على المخالف^(٢).

وحينئذ تصبح المسألة وجدانية، فكل فقيه يرجع في الأخذ بالإجماع وعدمه إلى حدسه، ويصبح الخلاف في حجية هذا الإجماع وعدمها صغروية لا كبروية، فمن حدس برأي المعصوم عليه السلام من خلال الإجماع فإنه يعمل به بلا ريب.

هذا فضلاً عن إمكان القول بحجية هذا الإجماع هنا بالخصوص من جهة تراكم الظنون الحاصل من ادعاء جمع من الأعظم بحصول الإجماع على المسألة المورثة للاطمئنان، فيكون حجة وإن لم يكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

والحاصل: أن الإجماع المدعى وإن أشكلوا عليه في الصغرى والكبرى إلا

١ - مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٤٣٧؛ نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٢٥٨.

٢ - مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٠٩.

أنه وفى المحصلة النهائية يمكن القول باعتباره لا من باب الإجماع القولي بل العملي؛ إذ لا نزاع بين الطرفين فى أن أكثر الفقهاء قالوا بالاشتراط ، وهذا المقدار من السيرة العملية المتصلة بزمان المعصومين عليه السلام كافية للحكم بالاشتراط ما لم يثبت الردع، وربما يقال بكفاية عدم وصول الردع للحكم بالإمضاء؛ إذ لو كان ردع لوصل، وذلك لتوفر الدواعي على نقله لكون المسألة كثيرة الابتلاء، فعدم وصول الردع كاف فى الحجية؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان.

الوجه الثانى: الآيات والروايات، فإن الظاهر من الآيات والروايات الدالة على رجوع الجاهل إلى العالم مختص بصورة الحياة، فتدل على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الميت؛ لأن انتفاء القيد انتفاء للمقيد.

وتقرير ذلك: أن الآيات والروايات الآمرة بـرجوع الجاهل إلى العالم على قسمين: قسم منها وارد على نحو القضية الحقيقية وهى الدالة على وجوب الرجوع لمطلق العالم، وقسم منها وارد على نحو القضية الخارجية كالروايات الآمرة بالرجوع إلى مثل يونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم ووزارة ونحوهم، وكل قسم من هذين القسمين ظاهر فى أن الرجوع منحصر بالعالم الحي لا الميت، ويمكن بيان هذا الظهور من جهات عديدة:

الجهة الأولى: الانصراف

وتقريره: أن مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ فَعَهُوْا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١) منصرف إلى المذيرين الأحياء لا الأموات، بل لا

تستقيم دلالة الآية إلا على هذا المعنى؛ إذ لا معنى للحكم بوجوب الإنذار على الميت.

ومثل هذا يقال في دلالة قوله تعالى: ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) فإن معنى السؤال لا يستقيم إلا إذا كان عن الحي؛ إذ لا معنى لسؤال الميت؛ لوضوح أن كل قضية لا سيما الوصفية ظاهرة في الفعلية كما حقق في بحث المشتق.

ومثل هذا يستفاد من مثل قوله ﷺ: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(٢) فإن لفظة (كان) هنا تامة لا ناقصة، وقوله «فللعوام أن يقلدوه» أي في الحال والاستقبال، وهذا لا يستقيم إلا إذا حمل على الحي لا الميت، وهذا ما يعضده اسم الفاعل في الأوصاف المذكورة «صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه» فإنها ظاهرة في الفعلية لا في التلبس في الزمان الماضي.

الجهة الثانية: الصدق العرفي، فإن عنوان أهل الذكر والفقهاء وراوي الحديث والناظر في الحلال والحرام ونحوها من العناوين الواردة في الآيات والروايات التي صارت محوراً لجواز الرجوع إلى هؤلاء لا تصدق عرفاً على الميت منهم، وذلك لأن ظاهرها هو تحقق هذه العناوين حين رجوع الجاهل إليهم لا قبله، كما هو الحال في كل عنوان أخذ موضوعاً للحكم الشرعي، فإنه يلحق فيه فعلية الاتصاف بالعنوان. يشهد لهذا شاهدان:

١ - سورة النحل: الآية ٤٣.

٢ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣.

أحدهما: صحة الحمل وعدم صحة السلب، فإنهما يصدقان في الحي ولا يصدقان في الميت.

وثانيهما: اتفاق الفقهاء والأصوليين على أن المشتق يصدق حقيقة في المتلبس بالفعل لا ما انقضى عنه التلبس، وهذا ما يؤكد الفهم العرفي في الموارد المختلفة، فإن قول القائل (صلّ خلف العادل) أي من كان بالفعل عادلاً لا ما كان سابقاً كذلك، وكذا في قوله (لا تشرب الخمر) فإنه ظاهر في حرمة الشرب ما كان بالفعل خمرأً لا ما كان كذلك ثم تبدّل إلى خل، أو نحو ذلك.

الجهة الثالثة: الظهور التنزيلي، فإن ظاهر التنزيل في بعض النصوص كقوله ﷺ في المقبولة: «إني قد جعلته حاكماً»^(١) وفي رواية أخرى: «إني قد جعلته قاضياً»^(٢) وفي ثالثة: «إنيهم حجتي عليكم»^(٣) ونحوها في جعل العالم الحي حاكماً وقاضياً وحجة؛ بدهة أن الميت لا يقبل التنزيل، فلو كان الميت مشمولاً به لزم خلاف الحكمة.

والخلاصة: أن ظاهر الآيات والروايات يدل على اشتراط الحياة في المجتهد إما من جهة الانصراف العرفي أو جهة تبادر الفعلية من الأوصاف والعناوين، أو من جهة معاضدة قرينة العقل التي تقتضي حمل التنزيل على الحي، وإلا كان التنزيل لغوياً.

واشكّلوا على هذا الدليل باشكالات:

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠.

٢ - الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٤؛ الدعائم: ج ٢، ص ٥٣١.

٣ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٨٣.

الإشكال الأول: أن هذه الأدلة وإن كانت ظاهرة في اشتراط الحياة في المجتهد إلا أنها لا تحصر الحكم به، فإن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، وليس في النصوص المتقدمة ما يدل على المفهوم حتى يستفاد منه الانتفاء عند الانتفاء، وعليه فإن دلالة النصوص المذكورة على الرجوع إلى المجتهد الحي لا يدل على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الميت، وعليه فما المانع من القول بأن فتوى المجتهد الميت حجة كما هي فتوى الحي^(١). نعم إلا أن يقال بأن حديث العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء»^(٢) ظاهر في حصر الدلالة في المجتهد الحي، وهو لو تم سنداً ودلالة كان مثبتاً للشرط المذكور.

الإشكال الثاني: ما عن صاحب الكفاية رحمته الله، فإنه ذهب إلى أن إطلاقات هذه الأدلة ليست واردة في مقام البيان حتى يستفاد منها الانصراف ونحوه، وإنما هي في مقام أصل التشريع^(٣)، ومن هنا لا ينعقد لها إطلاق حتى يقال بشمول الحكم للميت وعدمه.

وفيه: أن الكثير من الأدلة واردة في مقام البيان، ومن هنا فهموا منها الإطلاق والعموم، وتمسكوا بهما في الموارد المختلفة، نظير «من كان من الفقهاء» ونحوه، ولا سيما الروايات الخاصة بكرواية عبد العزيز بن المهدي في الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن ونحوها، فإنها ظاهرة بل صريحة في ورودها في مقام تعيين المرجع المفتي وليست في مقام أصل التشريع.

الإشكال الثالث: أن دعوى ظهور هذه الأدلة في الرجوع إلى الحي مقابلة

١ - انظر التقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١.

٢ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣.

٣ - كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٤٥.

بدعوى ظهورها فى مقام تعيين رجوع الجاهل إلى العالم، وإطلاقها يشمل حالتى الموت والحياة، وهذا ما يساعد عليه الفهم العرفى؛ لأن السؤال من أهل الذكر لا موضوعية له، بل الموضوعية لرفع الجهل وتحصيل العلم بالأحكام، ولرفع الجهل أساليب وطرق، منها: السؤال، ومنها: قراءة كتاب العالم، ومنها: الرواية عن العالم، وعليه فإن انصراف السؤال إلى الحي لا يوجب المنع من الرجوع إلى غيره ما دامت الموضوعية للعلم من أي طريق حصل.

ومثل هذا يقال فى العناوين الظاهرة فى الفعلية كالفقيه والراوى والعالم بالأحكام ونحوها، فإن ظهور هذه العناوين فى الحال هو أن تكون الفتوى صادرة عنهم فى حال تلبسهم بهذه العناوين بالفعل، فالمراد من فتوى الفقيه هو أن تكون قد صدرت من الفقيه حين اتصافه بالاجتهاد، ولم يتبدل نظره فيها^(١).

والحاصل: أن ظهور هذه العناوين فى الفعلية تعني أن تكون الفتوى صادرة عنهم فى حال اتصافهم بهذه العناوين بالفعل وإن كان الرجوع إليهم فى حال موت المفتي، وهذا الظهور أقوى من دعوى ظهورها بفعلية الحياة؛ لأنها قوية بشاهدين عرفي وعقلي.

أما الشاهد العرفي فمن جهة صدق عنوان الرجوع إلى العالم والفقيه حين العمل وإن كان ميتاً؛ بداهة أن من أخذ فتوى المجتهد الميت وعمل بها يصدق عليه عنوان العمل بفتوى المجتهد بلا أي مانع، بدليل صحة الحمل وعدم صحة السلب.

وأما الشاهد العقلي فلأن العقل لا يرى فرقاً في الرجوع إلى الفتوى بين الموت والحياة؛ لأن الضابطة عنده هو أن لا يعمل المقلد بجهله، أو ينسب إلى الدين ما ليس منه، فإذا عمل بفتوى العالم يكون قد أخذ بالعلم، وبه يحصل على الوثوق بفراغ الذمة، ولا يرى أن للحياة والموت ما يمكن أن يضر بالعمل، أو يחדش بفراغ الذمة.

نعم إلا أن يقال إن مقتضى التعارض بين الدعويين هو التساقط، وحينئذ ينبغي أن يؤخذ بالقدر المتيقن من الدعويين، والزائد منه يعمل فيه بالأصل، والقدر المتيقن هو الحياة؛ إذ كلا الدعويين متفقة على جواز الرجوع إلى الحي، وأما جواز الرجوع إلى الميت فهي دعوى زائدة تتوقف صحتها على ثبوتها بالدليل، وفي فرض الشك فإن أصالة عدم الحجية جار؛ لأصالة عدم حجية قول أحد على أحد. خرج منه فتوى المجتهد الحي بالأدلة الخاصة، ويبقى الباقي تحت الأصل ما لم يثبت الخروج.

الوجه الثالث: الأصل العقلاني، وهو أصالة التعيين؛ لأن المسألة من صغريات الدوران بين التعيين في تقليد الحي أو بين التخيير بينه وبين الميت، ولا شك في أن تقليد الحي فيه الاطمئنان بفراغ الذمة بخلاف تقليد الميت^(١).

ولا يخفى أن هذا الأصل موقوف على عدم تمامية أدلة جواز تقليد الميت، وإلا لا تصل النوبة إليه، ولو سلمنا أن هذا الأصل تام من حيث المقتضي إلا أنه لا يمكن التمسك به من حيث وجود المانع، وذلك لابتلاء هذا الأصل بالمعارضة مع الاستصحاب، وحينئذ لا مناص من التمسك بالاستصحاب؛

لأنه وارد عليه من جهة أنه رافع للشك موضوعاً بما لا يبقى معه موضوع لأصالة التعيين.

وتقرير ذلك: أن أصالة التعيين إنما تجري في صورة الشك في اشتراط الحياة، فالأصل المذكور ناشئ من الشك ومسبب عنه، وأصالة عدم اشتراط الحياة الذي هو مفاد الاستصحاب بمنزلة السبب، وعليه فإذا جرى الاستصحاب وأثبت عدم اشتراط الحياة فإنه لا يبقى معه شك حتى يتمسك فيه بأصالة التعيين.

ويمكن الإشكال على الأصل المذكور بإشكال آخر، وهو أن أصالة التعيين على فرض تماميته فهو أخص؛ لأنه يجري فيما إذا دار الأمر بين الحياة والموت، وأما إذا كان الميت أعلم أو أروع - بناء على وجوب تقليد أعلم والأروع - فإنه يمكن أن يقال بأصالة التعيين في الميت أيضاً، فتأمل.

الوجه الرابع: السيرة التشريعية، فقد قالوا بأن سيرة المشرعة قائمة على رجوع المؤمنين في تقليدهم إلى الفقهاء الأحياء لا الأموات، والظاهر أن السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام؛ لأن التقليد كان ملازماً لحياة الناس منذ العصور الأولى، وكان الناس يرجعون إلى الأحياء من الفقهاء، ولم يثبت لنا ردع عن هذه السيرة، مع أنه من قبيل ما لو كان لبان؛ لتوفر الدواعي على نقله؛ لكونه من المسائل كثيرة الابتلاء، ولو فرضنا حصول الشك باتصالها فيمكن إثباته بواسطة أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي بناءً على حجتيه^(١)، وقد أشكلوا عليها بإشكالات:

١ - للإشكال في حجتيه من جهة عدم وجود الدليل عليه. نعم ذهب البعض - كما في تقرير بحث شريف العلماء - إلى حجتيه في جزئي واحد وهو الظهور لا في جميع الموارد.

أحدها: أنها وإن قامت على تقليد الحي إلا أنها لا تنفي ما عداها؛ بداهة أن مجرد قيام العمل على الرجوع إلى الحي لا يثبت حرمة الرجوع إلى الميت؛ لأن السيرة مجملة من هذه الجهة.

نعم ربما يستكشف منها الحرمة من جهة أن عدم رجوع أهل الدين إلى الميت لا يحصل بلا سبب، ولعل السبب هو الإشكال في تقليده أو استظهار عدم براءة الذمة من تقليده ونحو ذلك.

ثانيها: أن هذه السيرة غير متحققة من حيث الصغرى، وذلك لقيام طائفة من المتدينين بل الفقهاء السلف بتقليد مثل علي بن بابويه والشيخ الطوسي عليه السلام في برهة طويلة من الزمن^(١)، وتقليد الأخباريين للأموات من علمائهم، إلا أن يقال بأن مخالفة أمثال هؤلاء لا يخل بحقيقة السيرة. إما لجهة أنهم أقلية بالقياس إلى عموم الطائفة في كل الأزمنة والأمكنة، وإما لأن سيرتهم لم تنشأ من فهم الأدلة، وإنما نشأت من اختلافهم في تفسير التقليد ودلالته الفقهية، وعلى كل تقدير فإنه يكفي في السيرة قيام الأكثر على الرجوع، فإذا أحرز الاتصال مع عدم الردع كفى في الحجية تنجيلاً وإعذاراً.

ثالثها: أن حجية هذه السيرة موقوفة على عدم ثبوت ما يردع عنها، ولذا فإن الالتزام بها يتوقف على ملاحظة أدلة القائلين بجواز تقليد الميت، فإن تمت انتفت دلالة السيرة؛ لكونها غير حجة. نعم على فرض عدم تمامية الأدلة أو الشك فإن القدر المتيقن منها هو الرجوع إلى الحي، وأما جواز تقليد الميت فيفتقر إلى الدليل.

الوجه الخامس: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم الحي لا الميت. نعم لا يفترق الحال بين فتوى المجتهد الحي والميت من حيث الفتوى؛ لأن كل واحد منهما طريق إلى الواقع الذي هو الضابطة في نظر العقلاء. هذا من حيث النظرية والمفهوم، وأما من حيث العمل وترتيب الآثار الشرعية فإنه لا يكفي مجرد عدم الفرق بين المجتهد الحي والميت في الفتوى ما لم يثبت أن العقلاء يعملون بفتوى الميت، ويتعبدون بها، كما يعملون بفتوى الحي، وإن ذلك ديدنهم وسيرتهم بحيث يتوصل من عدم ردع الشرع عنها إلى إمضاها.

وأما لو افترضنا عدم عمل العقلاء بفتوى الميت ولو بنحو الإهمال أو عدم الحاجة لفرض وجود الحي دائماً فإن عدم ردع الشرع عنها لا يدل على الإمضاء؛ لأن سكوت الشرع عنها لم ينشأ من وجود السيرة وإقرار الشرع لها، وإنما من جهة عدم وقوعها في الخارج، وهذا ما تؤكده وقائع التأريخ، فإنه لم يتعارف الأخذ عن الأموات في الصدر الأول، وذلك لعدم تدوين الكتب الفتوائية أو لم يكن التدوين متعارفاً بحيث تتوفر الكتب بين الناس ويمكنهم الرجوع إليها بسهولة كما هو عليه الآن.

بل الظاهر أن الكتب التي كانت موجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثم بعدها صار بناؤها على تدوين الفتاوى بنصوص الأخبار كما في كتب الصدوقين عليه السلام، أو من قارب عصرهما، ثم بعد ذلك جرت عادتهم على تدوين الكتب التفرعية الاستدلالية حتى انتهى الأمر إلى تدوين الرسالة العملية، فالأخذ من الأموات في تلك الأزمنة لم يكن متعارفاً، بل لم يكن ممكناً؛ لعدم وجود الكتب، ومع هذا الحال فإن عدم ردع الشرع

لا يدل على إيمضائه، ولذا يكتفى فيها بالقدر المتيقن وهو معلوم الاتصال والإيمضاء، وهو تقليد الأحياء من الفقهاء.

ويمكن نقضه بما استفاض من إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى أصول الأموات كما ورد في كتب بني فضال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا»^(١) وكان قد مات جماعة منهم أثناء صدور الرواية.

وكتاب حريز الذي أرجعوا إليه حتى بعد وفاته، والأصول الأخرى التي عرضت على الأئمة عليهم السلام كالإمام الرضا والإمام الهادي وغيرهما عليهم السلام فنظروا فيها وشطبوا شيئاً وأقروا الباقي مع أن تلك الأصول كانت للأموات^(٢).

وقد أكدوا هذا المعنى في مثل قوله عليه السلام: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(٣) وحتى الروايات الإرجاعية بنحو القضايا الخارجية كالإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن والعمرى وابنه وزكريا بن آدم ونحوها فإنها مطلقة تشمل الرجوع إليهم أحياء وأمواتاً بواسطة كتبهم.

ولا يخفى أن هذا النقض يتم لو قلنا بأن هذه الأصول كانت تتضمن فتاوى اجتهادية استنبطها أصحابها من الأدلة، ولم تكن كتب روايات فقط، وإلا كانت أجنبية عن محل البحث.

الوجه السادس: الملازمة الشرعية، وتقريرها: أن الشرع جعل المجتهد حاكماً في المصالح العامة للمسلمين وولياً في الأمور التي لا ولي لها من قبيل

١ - الفقيه: ج ١، ص ٢١٦، ح ٦٤٩.

٢ - انظر جامع أحاديث الشيعة: المقدمات، الباب ٥، ح ٢٦-٣٦.

٣ - الكافي: ج ١، ص ٥٢، ح ١٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي: ص ٨١، ح ١٧.

الأمر الحسبي وتطبيق القوانين الإسلامية ونحوها، ولا شك في أن هذه المهام الشرعية مشروطة بالحياة، فكذلك الإفتاء؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

بداهة أن الجميع من مناصب الفقيه، وقد اشكلوا عليه بإمكان التفكيك بين منصب الفتوى ومنصب الولاية العامة في الحكم، وذلك بالقول بجواز الرجوع إلى المجتهد الميت في الفتوى، وأما الولاية العامة فيرجع فيها إلى الحي^(١)، وهو محل نقاش، وذلك لأن التفكيك المذكور يحتاج إلى دليل، والظاهر أن الدليل على خلافه، وذلك لقيام الإجماع المركب على عدم صحته؛ بداهة أن الأمة في جواز تقليد الميت انقسمت إلى قولين: قول أجاز وقول منع، ومرادهم من التقليد ليس مجرد الإفتاء، بل التقليد للمرجع العام في مختلف الشؤون والمصالح كما يستظهر من إطلاقات النصوص والفتاوى، إلا أن يقال بأن أدلة الرجوع منصرفة إلى الحي في المرجع العام وغير منصرفة إليه في الفتوى، فتأمل.

هذا وقد استدل لهذا القول بوجوه أخرى لا تخلو من مناقشات وفيما ذكرنا الكفاية^(٢).

والخلاصة: أن دليل الإجماع المدعى على اشتراط الحياة في المجتهد مخدوش من حيث الصغرى؛ لوضوح وجود المخالف فيه، والآيات المباركة ساكتة عن حجية فتوى الميت وليست نافية لها حتى تثبت مدعى هذا القول، وكذلك الروايات الإرجاعية فإنها أيضاً ساكتة. نعم لعل بعضها ظاهرة في

١ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣١١.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٣، ص ٣٠٣-٣٢٦؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٢.

الشرط المذكور، ولكن اشكلوا عليها من جهة السند، والكلام ذاته يجري في باقي الوجوه.

٢- أدلة عدم الاشتراط

استدل القائلون بجواز تقليد الميت ابتداءً بوجوه عديدة، بل وصفها الشيخ عليه السلام كما في المطارح بأنها كثيرة لا تحصى^(١)، وهي تعود إلى الأدلة الأربعة، ونكتفي نحن بالعمدة منها:

الوجه الأول: إطلاقات الآيات والروايات المتقدمة، فإنها غير مقيدة بالرجوع إلى العالم في حال حياته، ولو شككنا فإن أصالة الإطلاق تثبت جواز الرجوع إلى الميت.

ويمكن تقرير الإطلاق بوجهين آخرين:

أحدهما: أن وجوب التحذر عند الإنذار والسؤال من أهل الذكر دالان بالملزمة على أن الآيات الدالة على المنذر والمسؤول يجب أن يكون حياً حين الإنذار والسؤال، إلا أنها لا تدل على أن وجوب التحذر وقبول الجواب والعمل بهما موقوف على حياة المنذر والمسؤول، فإن العرف يفهم من مثل هذه النصوص اختصاص الحياة في حال الإفتاء وإبداء الرأي لا في حال العمل؛ لأن إطلاقها يشمل جواز العمل بما صدر حال الحياة، والذي يهمننا في البحث هو الثاني لا الأول.

ثانيهما: أن الأوصاف العنوانية المأخوذة في لسان الآيات والروايات

تشمل في مفاهيمها الأموات، فمثلاً إذا قيل: أجمع الفقهاء أو أفقاه العلماء أو حكم أهل الفتوى فإنه لا يشك أحد من الناس في أن إطلاق هذا الكلام يشمل الأحياء والأموات منهم، ويؤكد هذا الإرجاعات الخاصة إلى بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإن إطلاقها شامل للرجوع إليهم في زمان وفاتهم أيضاً، ففي رواية ابن أبي يعفور حينما سأل الإمام عليه السلام عن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة قال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي»^(١)، وفي رواية أخرى قال للعرقوفي: «عليك بالأسدي»^(٢) يعني أبا بصير، وحينما سأل علي بن المسيب الإمام عليه السلام: ممن آخذ معالم ديني؟ قال له الإمام عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»^(٣) وغيرها.

ويمكن مناقشتها من جهتين:

الأولى: جهة الانصراف الذي ادعاه المانعون، فإنه مانع من الإطلاق المدعى، ويعضده اتفاق كلمة الأصوليين على أن المشتق ظاهر في المتلبس في الحال؛ لأنه حقيقة فيه، وعليه فإن الأوصاف المذكورة في لسان الأدلة تحمل على حال الحياة؛ لأنها ملازمة لها لا حال الموت .

الثانية: جهة المعارضة، فإن هذا الإطلاق - على فرض صحته - مبتلى بالمعارضة مع الظهور الذي ادعاه المانعون، وحينئذ يتساقطان، وينبغي أن يؤخذ بالقدر المتيقن الذي يتفق عليه القولان وهو قيد الحياة.

ولكن الظاهر أن أدلة الاشتراط لا تثبت أكثر من جواز تقليد الحي، وأما

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

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢، ح ١٥.

٣ - الفقيه: ج ٤، ص ٤٧٠؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

عدم جواز تقليد الميت فهي ساكتة عنه، فلذا لا تصلح هذه الإطلاقات لإثبات المنع من تقليد الميت وإن أجازت تقليد الحي.

نعم ظاهر رواية العسكري عليه السلام بحسب القرائن الداخلية وظهورها العرفي ظاهرة في حصر جواز الرجوع بالفقيه الحي، وهي كافية لإثبات الشرط المذكور لو تم سندها، وقد تقدم منا اعتبارها السندي.

الوجه الثاني: السيرة، ويمكن تقريرها بنحوين:

النحو الأول: السيرة التشريعية عند الجمهور، فإنها قائمة على التقليد الابتدائي للأموات من فقهاءهم، وقد جرت سيرتهم هذه منذ القديم إلى زماننا هذا؛ إذ كانوا ولا زالوا يرجعون إلى فتاوى الصحابة والتابعين وأئمة مذاهبيهم حتى بعد وفاتهم.

وهذه السيرة كانت بمرأى ومسمع من الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولم يرو عنهم أنهم ردعوا عنها، أو نهوا منها، أو أبطلوها، ولو صدر منهم ما يدل على الردع لوصل إلينا؛ لأن السيرة قطعية ومستمرة والدواعي متوفرة على نقل ما يردعها، وعليه فإن عدم صدور الردع يكشف عن الإمضاء فتكون حجة، ويشهد لهذا ما تضافر نقله عن الأئمة عليهم السلام في النهي عن القياس والاستحسان ونحوهما من القواعد التي جرت سيرة الجمهور على العمل بها، فلو كان تقليد الأموات عند الأئمة عليهم السلام غير جائز لوصلنا النهي عنه كما وصل النهي عن القياس ونحوه.

النحو الثاني: السيرة العقلائية، فإن سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى آراء العلماء والعمل بأقوال أهل الخبرة في كل علم وصناعة من دون تفريق

بين الأحياء والأموات منهم، وذلك لأن الملاك عندهم الرأي لا شخص صاحب الرأي، واتصال هذه السيرة محرز؛ لأن عادة رجوع الجاهلين للعالمين جارية عليها حياة العقلاء، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي يكفي، ويكفي في حجيتها عدم الردع عنها، بل قد يقال إن إطلاقات الأدلة المتقدمة تصلح أن تكون ممضية لها.

ويمكن المناقشة في السيرتين من جهتين:

الجهة الأولى: معارضتها بدعوى قيام السيرتين على الرجوع إلى الحي، وحيث لا مناص من الأخذ بالقدر المتيقن وهو المجتهد الحي.

والجهة الثانية: أنها - على فرض تماميتها - مردوعة بالأدلة المانعة .

الوجه الثالث: الاستصحاب، وهو عمدة الأدلة، ويمكن تقريره من وجوه عديدة:

منها: استصحاب بقاء الحجية، أي حجية فتوى المجتهد في زمان حياته إلى زمان موته؛ إذ لا شك في حجية فتواه قبل موته، وبعده يشك في بقائها فيستصحب البقاء، ولا مانع من هذا الاستصحاب من حيث المقتضي وانعدام المانع، وبه يخرج عن الأصل الأولي القاضي بعدم حجية كل ما شك في حجيته؛ بداهة أن جريان الاستصحاب يرفع الشك، ومعه يرتفع موضوع أصالة عدم الحجية.

ومنها: استصحاب حكم المستفتي فيقال: إنه كان يجوز للمقلد أن يأخذ بفتوى هذا المجتهد حال حياته، وبعد موته يشك في جواز الأخذ بفتواه فيستصحب بقاء الجواز.

ومنها: استصحاب بقاء الحكم بأن يقال: إن هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بحسب فتوى المجتهد الفلاني، وبعد موته نشك في بقاء حكمها فنستصحب البقاء.

والخلاصة: أن الاستصحاب يثبت جواز تقليد الميت من وجوه متعددة.

وقد أشكلوا عليه بإشكالات عديدة:

الإشكال الأول: الخروج الموضوعي، بدعوى أن دليل الاستصحاب أجنبي عن موضوع البحث. ذكره جماعة منهم السيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(١).

وتقريره: أن صحة استصحاب الحجية متوقفة على كون الحجية حكماً شرعياً أو موضوعاً له أثر شرعي؛ لما ثبت من أن المستصحب لابد وأن يتسم بوحدة من هاتين السمتين:

فما ليس بمجوعول شرعي أو ليس له أثر شرعي لا يجري فيه الاستصحاب، وثبوت الصغرى ظاهر؛ لأن الحجية حقيقة منتزعة عن الحكم التكليفي، أي وجوب العمل بفتوى المجتهد المستفاد من مثل قوله ﷺ: «فللعوام أن يقلدوه» فليست هي حكم شرعي مجعول بنحو الاستقلال والأصالة، وفي عين الحال هي ليست بموضوع له حكم شرعي، فدليل الاستصحاب لا يجري فيها، وثبوت الكبرى ظاهر أيضاً؛ لوضوح أن الاستصحاب دليل تعبدى فيقتصر في جريانه على الموارد التي يكون في إجراءاته فائدة، ولا فائدة من استصحاب الحجية، ولا يخفى أن تمامية هذا الإشكال موقوفة على دعوى

أن الحجية ليست بحكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي، والحال أنه ليس كذلك؛ لأن الحجية نظير الملكية والزوجية والرقية من الأحكام الوضعية المجعولة بالجعل المستقل، فيصح إجراء الاستصحاب فيها، وعلى فرض الشك في ذلك فهي موضوع له أثر شرعي، وهو جواز العمل بفتوى المجتهد الميت وعدمه.

والحاصل: أن هذا الإشكال غير تام، فتأمل.

الإشكال الثاني: انعدام المقتضي، وذلك لأن الاستصحاب يتقوم ببقاء الموضوع عرفاً، وهذا ما لا يحصل هنا؛ لأن الموت أبطل وحدة الموضوع. ذكر هذا الإشكال صاحب الكفاية رحمته الله ^(١).

وتوضيحه: أن الموت عند العرف موجب لانعدام الميت وزوال رأيه؛ لأن الرأي متقوم عرفاً بالحياة وإن لم يكن كذلك عقلاً وواقعاً؛ لأن الرأي من آثار النفس الناطقة، وهي لا تزول بالموت، ولا تزول آثارها، إلا أن المدار في الاستصحاب على وحدة الموضوع عرفاً لا دقة، فلا يجدي بقاء الرأي عقلاً في صحة الاستصحاب إذا كان غير باق عرفاً، لاسيما إذا قلنا إن الموت مرض، والمحتضر في حينه يقع في سكرات ربما تكون عميقة تزيل رأيه، ويشهد لهذا قيام الإجماع على عدم جواز التقليد إذا تبدل رأي المجتهد، أو ارتفع رأيه بسبب مرض أو هرم ونحوهما، فالموت كذلك، وهذا ما تعضده الأولوية العقلية أيضاً، وذلك لأن المجتهد إذا تبدل رأيه فإنه لا يكون حجة على نفسه، فما بالك بحجيته على العامي؟

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأنه غير سديد؛ لأنه لم يعلم المراد من قوله باشتراط بقاء الرأي عرفاً، وهو مفقود بالموت، والذي يتصور منه معنيان:

المعنى الأول: أن يريد به بقاء الرأي في وجوده الذهني العارض على النفس الناطقة للمفتي، ومن الواضح أن هذا لا يزول بالموت لعدم زوال النفس نفسها.

والمعنى الثاني: أن يريد به بقاء وجوده في عالم الاعتبار العقلائي، وواضح أن هذا أيضاً لا يزول بالموت؛ لقيام السيرة العقلانية على اعتبار أقوال الأموات والعمل بمقتضاها في مختلف العلوم والفنون.

وعلى كلا المعنيين فإن طرو الموت على المجتهد لا يمنع من بقاء فتواه فتكون حجة. نعم إلا أن يقال بأن بقاء الرأي في النفس الناطقة من الأمور العقلية الدقيقة البعيدة عن موضوع الاستصحاب، فإن الحاكم بالبقاء هو العرف، وهو لا يرى بقاء الرأي بموت صاحبه.

هذا فضلاً عن أن دعوى الإجماع على عدم جواز التقليد في صورة تبدل الرأي أو زواله بالمرض غير مسلّمة من حيث الصغرى؛ إذ حكى بعض الأعلام أنه تتبع أقوال الفقهاء ولم يعثر على تصريح بهذا الإجماع في كتب المتقدمين والمتأخرين كالعدة والذريعة والغنية والمعارج، بل لم يعثر على هذا البحث في كتب القدماء، ولم يعثر على حكاية بحثهم عنه^(١).

ومن حيث الكبرى أيضاً؛ لأن هذا الإجماع محتمل الاستناد إلى حكم العقل، وعلى القول المشهور لا يكون حجة، على أن قياس الموت على المرض

والهرم مع الفارق؛ لأن المرض والهرم يوجبان الخلل في الفكر والقوة العقلية فيختل الرأي بها قهراً، بخلاف الموت فإنه عبارة عن انقطاع الروح عن البدن وانفصالها عنه بلا خلل في أحدهما أصلاً^(١).

ويمكن أن نقرر الإشكال بتبدل الموضوع بتقرير آخر ورد عن بعض الأعلام^(٢):

وخلاصته: أن المقلد - بحسب ما استفيد من الأدلة - هو الفقيه الناظر في الحلال والحرام، والعارف بالأحكام، ولا تصدق هذه العناوين على الميت، فإنه غير موصوف بها، فلا تتحد القضية المتيقنة والمشكوك فيها فيبطل الاستصحاب.

وفيه: أن عدم صدق هذه العناوين على الميت صحيح في نفسه، إلا أنه لا يضر بالعمل بفتواه، وذلك لأن العامي يعمل بفتواه الصادرة منه في حياته، ورجوعه إلى الفتوى لا إلى المفتي، والفتوى باقية في زمان حياة المفتي وزمان موته، فالقضية المتيقنة التي عليها مدار الحجة والاعتبار هي الفتوى، وهي باقية في ظرف الشك.

ويمكن توضيح ذلك ببيان آخر فنقول: إن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يكون العنوان معرفاً للموضوع بلا دخل له في الحكم مثل التغير في نجاسة الماء، فإن التغير أخذ كاشفاً عن النجاسة ولا علاقة له

١ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٢٣.

٢ - دروس في فقه الشيعة: ج ١، ص ٥٠.

بها، ولذا يجري استصحاب النجاسة في الماء حتى بعد زوال التغير.

النحو الثاني: أن يكون العنوان مقوّمًا للموضوع، فلو ذهب العنوان ذهب الموضوع أيضاً. مثل: العدالة في إمام الجماعة، والإيمان في استحقاق الزكاة، فإنه إذا زال الوصف يزول الموضوع، ومعه لا يجري الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع.

النحو الثالث: أن يكون العنوان مردداً بينهما؛ لأنه يحتمل الأمرين معاً. مثل: لحم الحيوان الحي، فإنه محكوم بالطهارة وحرمة الأكل؛ بداهة أن حلية الأكل مشروطة بالتذكية، فإذا مات نشك في بقاء الطهارة والحرمة لأجل الشك في أنها يدوران مدار الحياة أم مدار الحيوانية، فإن كان الأول يرتفع الموضوع ولا مجال لإجراء الاستصحاب، وإن كان الثاني جاز إجراء الاستصحاب، وحيث إن المسألة تدور بين احتمالين، إذاً لا نعلم ببقاء الموضوع على كل تقدير، ولازمه عدم إمكان إجراء الاستصحاب.

وهذا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأن موضوع الحجية وهو فتوى المجتهد يدور بين الأنحاء الثلاثة، فإن كان من قبيل الأول فإن زوال الحياة لا يضر بحجية فتوى المجتهد؛ لأن الاستصحاب يثبتها، وإن كان من قبيل الثاني والثالث فلا يجوز استصحابها.

والأقوى أنه من قبيل الأول لبناء العقلاء على حجية الفتوى وإن مات صاحبها؛ لأنهم يرون أن الحياة معرّف لا مقوّم لحجيتها، فيكتفون بصدور الفتوى عن المجتهد، ويرجعون إليها في مقام العمل؛ لأن المهم أهلية الفتوى للعمل لا حياة المفتي، ومن هنا يأخذون بآراء الأطباء والمهندسين وسائر

أهل الخبرة وإن ماتوا. نعم إذا كان العامي يرجع إلى شخص المفتي لا إلى فتواه تم الإشكال، وفي إثباته تأمل.

والحاصل: أن الاستصحاب تام من حيث المقتضي وانعدام المانع، ولكن يبقى العمل به مرهوناً بعدم تمامية أدلة القائلين بالاشتراط ، فإذا التزمنا بانصراف الأدلة إلى المجتهد الحي أو قلنا بتمامية الإجماع القولي أو العملي فإنه لا يبقى مجال للاستصحاب، لأن الأصل أصيل حيث لا دليل.

٣- أدلة المفصلين

استدل القائلون بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً وبجوازه استمراراً بأدلة عديدة، وتفصيلها يتوقف على بيان موضع النزاع.

فنقول: إن البقاء على تقليد الميت له صور ثلاث:

الصورة الأولى: البقاء على تقليده في صورة عدم وجود مجتهد حي حكماً، كما لو كان المجتهدون الأحياء فاقدين لشرائط التقليد، أو موضوعاً كما لو لم يكن مجتهد حي أصلاً، وفي مثل هذه الصورة يقع المقلد بين خيارين:

أحدهما: أن يأخذ الاحتياط ، وهذا يتوقف على المعرفة بكيفية الاحتياط مع القدرة عليه وعدم المحذور فيه.

ثانيهما: أن يأخذ بفتوى الميت من باب اللابدية؛ إذ لا خيار غيره سوى أن لا يعمل بأي فتوى أو يعمل برأيه أو يعمل برأي الحي فاقد الشرائط ، وحيث إن الكل باطل كان له العمل بفتوى المجتهد الميت؛ إذ لا إشكال في جواز العمل بها من حيث المقتضي، وإنما الكلام من جهة وجود المانع وهو الموت، ودليل الانصراف إلى الحي هنا لا يصلح مانعاً؛ لأنه مختص بصورة

وجود المجتهد الحي الذي يصح الرجوع إليه، وأما في صورة تعذره فإن العقل يقضي بوجوب العمل بفتوى المجتهد لاسيما في صورة تعذر الاحتياط ؛ لأنه مؤمن من العقوبة بالقياس إلى باقي الخيارات.

الصورة الثانية: البقاء على تقليد الميت في صورة موافقة فتواه لفتوى المجتهد الحي.

وفيه قولان:

القول الأول: جواز البقاء، وهو القول المشهور بينهم، بل أرسله البعض إرسال المسلّمات^(١)، ولعل ظاهر فتوى العروة وبعض المعلقين عليها ذلك^(٢)، وإن قيّد البعض الجواز بالمسائل التي عمل بها^(٣)، والوجه فيه هو انطباق عنوان التقليد عليها بلا مانع شرعي أو عقلي.

وبيان ذلك: أن التقليد عرّف بثلاثة تعاريف:

التعريف الأول: أنه مطابقة العمل لفتوى من يصح الاعتماد على فتواه .
 التعريف الثاني: أنه العمل بفتوى الغير، وكلاهما يصدقان في تقليد الميت.
 التعريف الثالث: أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير، وهذه أيضاً تصدق في تقليد الميت، وذلك لتحقيق صحة استناد العمل إلى الحجة المعتبرة.

والقول الثاني: عدم الجواز بأي تعريف عرفنا التقليد، وهو اختيار السيد

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٢١؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٩٠.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١١، مسألة (٩).

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١١، مسألة (٩)، هامش رقم ٢.

الأستاذ أعلى الله مقامه على ما يظهر من كلماته^(١)، وهو الأقوى، وذلك للاستحالة المانعة من القول الأول من وجهين:

أحدهما: استلزامه التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

وبيان ذلك: أن التقليد عرفاً ولغة من العناوين القصدية التى لا تتحقق إلا مع القصد، ومن هنا حكى عن الميرزا النائيني رحمته الله القول بأن الحجج - ومنها فتوى المجتهد - لا يكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجى، وإنما تكون الحجة حجة فيما إذا استند إليها المكلف فى عمله^(٢).

وعليه فلا يكفي فى صحة العمل مجرد مطابقة العمل لفتوى المجتهد من دون أن يتحقق فيه القصد والاختيار فى مقام التنجيز والإعذار، وهذا لا يتحقق إلا إذا علمنا بجواز تقليد الميت، وحيث إن هذا غير محرز فإن الاستناد إلى فتواه يستلزم التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

وثانيهما: الخلف؛ لأن لسائل أن يقول: ما الذى صحح عمل المقلد عند موافقة فتوى الميت لفتوى المجتهد الحي؟

والجواب: الأمر لا يخلو من احتمالين، هما إما مطابقة العمل لرأي المجتهد الحي فلزم أن يكون التقليد للحي لا للميت، وهو خلف.

وإما مطابقته لرأي الميت فكان تقليده للميت، وهذا لا يصح؛ لأنه خلف أيضاً؛ إذ المفروض أن حجية فتوى الميت غير محرزة بعد، فكيف يركن إليها فى العمل؟

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٩٠.

٢ - انظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٧٠؛ التنقيح فى شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٩.

ولو قيل الذي يصحح عمل المقلد هو مطابقتها للرأين معاً ولو بنحو الطولية كان خلفاً أيضاً؛ للإجماع على عدم جواز تقليد مجتهدين في المسألة الواحدة. هذا فضلاً عن أن العمل ينسب إلى الأقرب في الرتبة الطولية وهو الحي، ومن هنا فإن من أرسل الجواز إرسال المسلمات التزم بأن تقليد الميت هو التزام برأي الحي بالعرض^(١).

والحاصل: أن التقليد بمعانيه الثلاثة لا يصدق على تقليد الميت، وعلى فرض صدقها من حيث المقتضي فإنه لا يمكن القول بها، وذلك لوجود المانع، فتدبر.

الصورة الثالثة: البقاء على تقليد الميت في صورة مخالفة فتواه لفتوى المجتهد الحي، وهذا هو الذي وقع الكلام فيه بينهم، وقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة، فذهب قوم إلى الوجوب، وذهب آخرون إلى الحرمة، وذهب ثالث إلى الجواز، وقد استدل لكل قول بأدلة:

أما القائلون بالوجوب فاستدلوا بوجوه عمدتها الاستصحاب.

وتقريره: أن المجتهد الميت لو كان حياً لما جاز الرجوع منه إلى غيره، فيستصحب عدم الجواز بعد موته، ولازمه وجوب البقاء، واشكلوا عليه بعدم وحدة الموضوع عرفاً، فضلاً عن عدم وصول النوبة إليه إذا تمت باقي أدلة الأقوال، بل فضلاً عن عدم تسليم بطلان الرجوع إلى غيره في حال حياته فإنه لا يصح إلا إذا افترضنا أنه الأعلم، وحكمنا بوجوب تقليد الأعلم.

وأما القائلون بالحرمة فعمدة ما استدلوا به ديلان:

أحدها: أصالة عدم الحجية. ذكره صاحب الكفاية رحمته، وتقريره: أننا نشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه حتى يثبت دليل الجواز، وهو غير ثابت لضعف ما استدل به المجوزون^(١).

وفيه: أن الأصل لا يجري هنا؛ لأنه مبني على فرض الشك، والحال أن السيرة العقلائية رافعة لهذا الشك؛ لأن العقلاء لا يفرقون في مراجعة أهل الخبرة بين الحي والميت، وهذا ما يشهد له عملهم في العلوم والفنون المختلفة، فإنهم يرجعون إلى كتب المهندسين واللغويين وأهل الحساب والطب وغيرهم أمواتاً وأحياء حتى إذا قيل لهم بعدم حجية كتب الأموات منهم عدوا ذلك غريباً، بل تشكيكاً في مقابل البديهة. ومن الواضح أن هذه السيرة إذا تمت من حيث الكبرى يثبت المدعى من حيث الصغرى؛ لأن التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم الخبير أيضاً بلا تفاوت فتطبق عليه الكبرى المذكورة، ومعه يرتفع الشك موضوعاً بما لا يبقى مجال للأصل المذكور.

ثانيها: الأدلة اللفظية، لاسيما التوقيع المبارك: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(٢) حكي عن البعض^(٣)، وتام الاستدلال به يتوقف على معرفة أمور:

أحدها: أن المنصرف من معنى الحوادث هو جميع الأمور المستحدثة والقديمة كما يفيد الجمع المحلّ باللام، ولا يضر به ورود الحديث جواباً عن بعض المسائل الخاصة؛ لاتفاق الكلمة على أن المورد لا يخصص الوارد.

١ - كفاية الأصول: ص ٤٧٧، (بتصرّف).

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

٣ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٠٠.

ثانيها: أن المراد من الحوادث أحكامها؛ لوضوح أن الرجوع إلى العالم الفقيه في الموضوعات ليس من التقليد موضوعاً، وقد اتفقوا على أن الفقيه ليس من شأنه بيان الموضوعات ولا الرجوع إليه فيها.

ثالثها: أن الغرض من الإرجاع إلى رواية الحديث لا بما هم رواية فقط، بل بما هم عالمون في الرواية وموارد تطبيقها وفهم معارضاتها، فالمراد من رواية الحديث هم الرواة الذين لهم علم وفقاهة كما تشهد له الروايات الأخرى التي قيّدت الرجوع بالعالمين بالحلل والحرام، والناظرين في الأحكام^(١).

فيتحصل: أن المراد من رواية الحديث هم الفقهاء المجتهدون، وهم الأحياء منهم لا غير، بقرينة الانصراف أو بقرينة لفظ (الحوادث الواقعة) الذي ينطبق على الأمور المستحدثة التي تحتاج إلى فتوى الحي، أو بقرينة العقل.

بتقريب: أن شروط المجتهد الأخرى التي قيّدت جواز الرجوع إليه مثل الاجتهاد والإيمان والعدالة ونحوها أخذت شرطاً في الجواز حدوثاً وبقاءً، فلو نسي المجتهد أو كفر أو فسق لا يجوز البقاء على تقليده، وكذلك الحياة، وذلك لأن حكم الأمثال واحد.

وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالات عديدة، عمدتها أنها على فرض صحة دلالتها فإنها تثبت جواز الرجوع إلى الحي، ولا تثبت تعيينه بحيث يحرم تقليد الميت، لاسيما بعد ملاحظة الأصل العقلاني القاضي برجوع العقلاء إلى الأحياء والأموات في أخذ الرأي.

وأما القرينة العقلية فالظاهر أنها من قبيل القياس. هذا أولاً.

وثانياً: أنه مستند إلى دعوى بلا دليل؛ إذ يمكن نقضه بمثل الاجتهاد والإيمان، فإنه لا يعلم بأن نسيان الاجتهاد أو فقدان الإيمان يوجب الإعراض عن رأيه الذي صدر في زمان ذكره وإيمانه، لاسيما إذا قلنا بأن التقليد هو الرجوع إلى الفتوى لا المفتي.

وأما القائلون بالجواز، فأدلتهم ظاهرة، وتعرف أيضاً من خلال مناقشة أدلة القول بالوجوب وبالحرمة، وعلى فرض الخدش فيها فإن الاستصحاب كاف لإثبات الجواز.

هذا ويمكن إثبات الجواز بوجه عقلي أيضاً.

وتقريره: أن المقتضي لتقليد الميت ابتداءً موجود، وكذا البقاء عليه، وذلك لصدق رجوع الجاهل إلى العالم الذي دلت عليه النصوص. بقي أن نلاحظ وجود مانع، والمانع المتصور هنا هو الإجماع؛ إذ حكي الإجماع على المنع في التقليد الابتدائي دون البقاء، فإذا اختل الإجماع من حيث الصغرى أو الكبرى ثبت الجواز؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، والصواب هو الجواز بناء على عدم وجوب تقليد الأعلام، أو افتراضنا عدم وجود الأعلام في الأموات بناء على وجوب تقليده. هذا كله بحسب مقتضيات الأدلة، وأما على فرض عدم تمامية الجميع فيقع المكلف في الشك، وحينئذ يتمسك بالأصول العملية، والأصل هنا هو عدم حجية فتوى الميت؛ لأن الشك في الحجية مسرح لعدم الحجية إن لم يجز الاستصحاب في حقه.

فروع وأحكام

وتبقى هنا فروع لا بأس بالتعرض إليها:

الفرع الأول: أن البقاء على تقليد الميت موضوع عرفي، وهو لا يصدق إلا في صورة وقوع التقليد في زمان حياة المجتهد، وهل يشترط فيه العمل بجميع فتاواه أو بعضها أم لا؟

ولا نزاع في البقاء في الفرض الأول، وإنما النزاع في الفرض الثاني والثالث، ومنشأ النزاع هو صدق البقاء عرفاً، وقد اختلفوا فيه على قولين، فذهب بعضهم إلى الصدق^(١) وبعضهم إلى العدم^(٢)، وربما يقال بأن الجواز وعدمه يعود إلى معنى التقليد، فإن عرفنا التقليد بأنه مطابقة العمل لفتوى الغير أو العمل بفتوى الغير فإنه لا يصدق إلا في صورة العمل في زمان حياته، وإن عرفناه بالالتزام بفتوى الغير فلا يشترط فيه العمل؛ لأن الالتزام عمل قلبي يكفي فيه العزم ولو لم يقع منه عمل في الخارج.

نعم إلا إذا التزمنا بأن حجية فتوى الميت ثابتة بالاستصحاب فإنه لا يشترط فيها العمل على جميع التعاريف؛ لوضوح أن حجية فتوى المجتهد قبل موته غير مشروطة بالعمل بها، ومع الشك بزوالها يثبتها الاستصحاب بلا مانع.

والصواب هو عدم الحاجة إلى العمل؛ لصدق البقاء عرفاً - وإن لم يصدق بقاء بحسب الدقة العقلية - على جميع الصور حتى على القول بحجية فتوى

١ - انظر مهذب الأحكام: ج ١، ص ٢٣.

٢ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٧.

الميت من باب، اطلاقات الأدلة أو سيرة العقلاء أو المتشرعة؛ لوضوح أنهم لا يرون أن للعمل في زمان حياة المجتهد مدخلية في البقاء.

ولعل من هنا أطلق صاحب العروة رحمته فتواه في جواز البقاء، وتبعه جمع من المعلقين والمحشين^(١)، والاحتياط في البقاء في المسائل التي عمل بها في حياته راجح على كل حال.

الفرع الثاني: أن المناط في موافقة فتوى المجتهد الميت لفتوى المجتهد الحي وكذلك في مخالفتها لها هو التوافق والتخالف في الفتوى، وأما إذا كانت واحدة منهما قولاً بالاحتياط كما لو كانت فتوى الميت موافقة للاحتياط فلا إشكال في جواز الأخذ بها حتى في صورة مخالفة فتوى الحي، وحتى في التقليد الابتدائي؛ لوضوح أن الاحتياط في نفسه موصل إلى الواقع، وهو بديل عن التقليد في مقام التنجيز والاعذار. نعم ينبغي إحراز الموافقة والمخالفة بطريق معتبر علماً كان أو علمياً.

الفرع الثالث: لا يترتب الأثر في الموافقة والمخالفة بين فتوى الميت والحي إلا في المسائل الابتدائية، وأما المسائل الخارجة عن محل الابتلاء وهي كثيرة جداً فلا أثر للموافقة والمخالفة بينهما. إما لانصراف أدلة التقليد عنها أو لعدم الأثر للعلم بالمخالفة أو الموافقة.

الفرع الرابع: اشترط بعض المراجع في جواز البقاء على تقليد الميت أن يكون المقلد ذاكرًا لفتوى الميت بعد موته، فلو نسيها بعد ذلك لا يجوز له البقاء

١ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ١٦، مسألة (٩).

عليها، وعد ذلك من التقليد الابتدائي^(١)، وضعفه ظاهر؛ لمخالفته للفهم العرفي؛ لأن القول بذكر الفتوى هو استحضارها وعدم نسيانها في وقت العمل، والبقاء عليها، فإذا نسيها ورجع إلى رسالته العملية أو الخبر بفتواه واستذكرها لا يعد بقاءً، بل تقليداً ابتدائياً، مما لا يساعد عليه الفهم العرفي، والعرف ببابك، فما أكثر ما ينسى المقلدون فتاوى مقلديهم ثم يرجعون إلى مصادر العلم بها، ويعملون بها، ولا يعدون ذلك من التقليد الابتدائي، بل من الاستمرار على التقليد الأول، والشاهد عليه التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب، بل والسيرة التشريعية، فإن المتدينين كانوا ولا زالوا يرجعون إلى رسائل مراجعهم ويعملون بفتاواهم المنسية بعد وفاتهم، ويعدون ذلك من البقاء على التقليد لا الابتداء، والمسألة ظاهرة.

الفرع الخامس: الشروط التي أحرزناها بالدليل يجب مراعاتها، وأما الصفات التي نحتمل أن تكون شرطاً في حجية فتوى المجتهد فربما يقال بوجوب اشتراطها من باب الاشتغال؛ إذ مع عدم أخذها نشك في فراغ الذمة. ذهب إليه بعض المراجع كما في تقريراته^(٢)، ولا مجال لأصل البراءة هنا لأن الشك في الامتثال لا في الاشتغال.

وربما يقال بالتمسك بإطلاقات الأدلة اللفظية الدالة على حجية فتوى المجتهد. خرج منه الشروط التي عيّنها الدليل، وأما غيرها من الاطلاقات كاف للحكم بالحجية، ومعه لا يبقى دور للاشتغال؛ لارتفاع موضوعه، وعلى فرض الشك فأصالة عدم الاشتراط بها كافية.

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٨٧.

٢ - انظر فقه الشيعة: ص ١٤٥.

في طرق معرفة المجتهد الجامع للشرائط

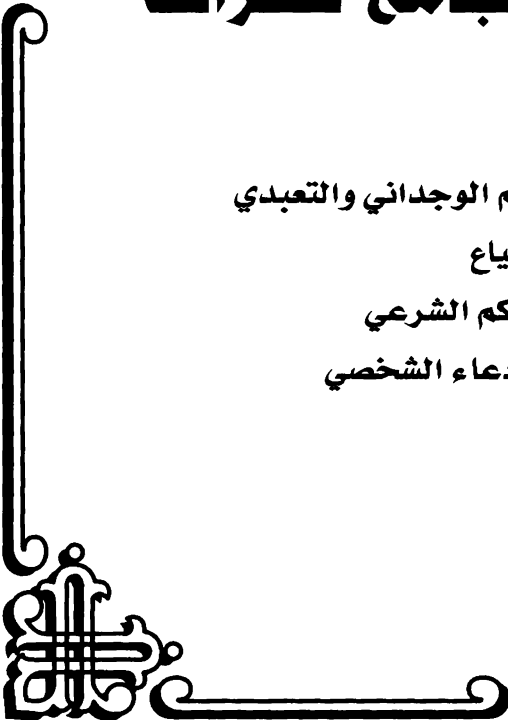
وفيه مباحث:

المبحث الأول: في طريق العلم الوجداني والتعبدية

المبحث الثاني: في طريق الشيع

المبحث الثالث: في حكم الحاكم الشرعي

المبحث الرابع: في طريق الادعاء الشخصي



توطئة:

لا ريب في وجوب تشخيص المجتهد الجامع للشرائط، وهذه وظيفة العامي؛ لأنها من مقدمات الطاعة في وجوب التقليد؛ إذ لا يجوز تقليد غير المجتهد، كما لا يجوز تقليد المجتهد غير الجامع للشرائط، وقد عرفت شروط المجتهد في الفصل السابق، والبحث في هذا الفصل عن الطرق التي يمكن سلوكها لتشخيص المجتهد الجامع لهذه الشروط.

وفي هذا قال صاحب العروة رحمته: يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص، وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم^(١).

وظاهر جملة المحشين والمعلقين موافقتهم للفتوى كما يستفاد من سكوتهم عنها، ومنهم جمع من أجلاء هذا العصر والعصر الذي سبقه، منهم: الميرزا النائيني والشيخ الحائري والعراقي والسيد أبو الحسن الأصفهاني والشيخ كاشف الغطاء والسيد البروجردي والسادة عبد الهادي الشيرازي والحكيم والخونساري والخوئي والكلبايكاني وغيرهم رحمهم^(٢).

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة (٢٠).

٢ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٥؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٧٥؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٩٦؛ وانظر شرح العروة الوثقى (للشيخ مرتضى الحائري): ج ١، ص ٨٧؛ الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٨٣؛ الدلائل: ج ١، ص ٢١.

كما يظهر ذلك أيضاً من جملة من أعلام الشراح عليها كالسيد السبزواري رحمته الله ^(١)، والسيدان الأستاذين ^(٢)، وكيف كان فهناك طرق عديدة لإحراز المجتهد الجامع للشرائط، وقبل الدخول في تفاصيلها نلفت النظر إلى أمور:

الأمر الأول: أن الاجتهاد من الموضوعات الخارجية المستنبطة التي لا يكفي في إحرازها مراجعة العرف العام، بل لا بد من الرجوع فيها إلى أهل الخبرة، نظير كثير السفر، والمستطيع في الحج، والفقير الشرعي وهكذا. والموضوعات الخارجية التي تترتب عليها آثار شرعية تعرف بطريقتين: هما الحجة العقلائية كالعلم الوجداني والحجة الشرعية كالبيئة الشرعية. نعم الحجة العقلائية أعم من الحجة الشرعية؛ إذ كل حجة شرعية هي حجة عند العقلاء ولا عكس.

وكيف كان ففي معرفة المجتهد الجامع للشرائط يتعين على المقلد الفحص للوصول إليه، وهذا الفحص يتم عبر طرق منها العلم الوجداني الناشئ من التجربة، ومنها البيئة، ومنها الشيعاء على ما ذكر.

الأمر الثاني: أن صاحب العروة رحمته الله ذكر الشيعاء طريقاً ثالثاً لإثبات الاجتهاد، ولو اكتفى بذكر العلم لكان أولى وأنسب بالبحث؛ لأن العلم الوجداني والشيعاء كلاهما يفيدان العلم، وحجيتهما من هذا الباب، وإنما الاختلاف بينهما في الطريق، فتارة يحصل العلم بالاجتهاد عن طريق المعاشرة الشخصية أو الاختبار، وتارة يحصل عن طريق الشيعاء، ولذا قيده صاحب العروة بالمفيد للعلم.

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٧٥.

٢ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٩٦.

ولا يستقيم كلام صاحب العروة رحمته إلا بأن نحمل كلامه على بيان المصدق، وهو غير وجيه؛ لأنه ظاهر فى جعل الشيعاء قسيماً للعلم، أو نحمله على القول بأن الشيعاء فى نفسه حجة أفاد العلم أو لم يفد، كما رجحه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه ^(١)؛ لكونه من مصاديق الاستبانة العرفية، فيشملة قوله عليه السلام: «حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة» ^(٢).

بل وصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام فى قضية إسماعيل بن الإمام عليه السلام حين دفع ماله لشخص عرف بين الناس بشرب الخمر لأجل التجارة فاستهلكها، ولم يأت له بشيء منها، فعاتبه الإمام عليه السلام على ائتمانه شارب الخمر، فقال إسماعيل: يا أبه إني لم أراه يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون، فقال: «يا بني إن الله عز وجل يقول فى كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾» ^(٣) يقول: يصدق لله ويصدق للمؤمنين» ^(٤).

وإطلاقها دال على أن تصديق ما يشاع بين المؤمنين واجب.

والحاصل: أن الشيعاء والعلم الوجداني يرجعان إلى شيء واحد؛ إذ كلاهما يفيدان العلم، والعلم حجة وإن اختلفا فى السبب والطريق، فأحدهما ناشئ من الوجدان الشخصي، والثاني ناشئ من الذبوع العرفي، ومن هنا أشار جمع من شراح العروة على أن تخصيص الشيعاء بالذكر من جهة أنه ملازم للعلم غالباً لا لأنه قسيم للعلم، ومن هنا ترك ذكره بعض المراجع فى رسالته

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٣.

٢ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

٣ - سورة التوبة: الآية ٦١.

٤ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٦ من أبواب الوديعه، ص ٨٢-٨٣، ح ١.

العملية^(١)، ولا يخفى أن المراد من العلم هو معناه العرفي لا الدقي فيكفي فيه حصول الوثوق والاطمئنان على ما تقدم بيانه.

الأمر الثالث: أن التواتر بشرائطه أيضاً من طرق إثبات الاجتهاد؛ لأنه كالشياع حكماً لإفادته العلم، وفرقه عن الشياع من حيث الموضوع، فإن التواتر عبارة عن إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، ولا حد لكمية الجماعة من حيث الكثرة وإن كانت من حيث القلة أن يكون من ثلاثة فما فوق، والشياع أعم من التواتر؛ إذ كل متواتر شائع، وليس كل شائع متواتر، لوضوح أن بعض الشياعات تستند إلى أمور وهمية أو دعائية مصطنعة، إذا عرفت هذا فنقول: يثبت اجتهاد المجتهد أو جامعيته للشرائط بطرق عديدة نستعرضها في ضمن مباحث:

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٨؛ فقه الشيعة: ص ١٣٩؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٦؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٢؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٨٧.

■ المبحث الأول: في طريق العلم الوجداني والتعبدية

ويتضمن صنفين من العلم هما:

العلم الوجداني، والعلم التعبدية، والأول يحصل من خلال الاختبار الشخصي كما إذا كان المقلد من أهل الفصل والخبرة فيختبره، كما يحصل من المعاشرة للمجتهد نفسه ومداولة البحث والحوار معه في المناسبات المختلفة فيتوصل منها إلى اجتهاده، كما يمكن أن يحصل من خلال مراجعة كتبه الفقهية والنظر في آرائه واستدلالاته في الموارد المختلفة ونحو ذلك.

فإن الاجتهاد من الملكات النفسانية التي يتوصل إليها عبر آثارها وملازماتها مثل: العدالة والشجاعة. هذا إذا كان المقلد من أهل الخبرة، وأما إذا لم يكن كذلك فيكفيه التواتر أو الشيع المورث للعلم بالاجتهاد، وسواء حصل من ذلك العلم الدقي أو العرفي العادي فإن الاثنين حجة في مقام التنجيز والإعذار، ولا تناله يد الجعل الشرعي نفيًا ولا إثباتًا، سوى أن أحدهما حجة عقلية والثاني حجة عقلائية، وأما الثاني، أي العلم التعبدية فطريقه الشهادة والبيّنة الشرعية، ولا يخفى أن البيّنة من الطرق الظنية لا العلمية، والأصل يقتضي عدم حجية الظن، ولذا لا بد من إقامة الدليل على حجيتها لتكون مستثناة من عموم حرمة العمل بالظن، ولا إشكال في ثبوت حجية البيّنة شرعاً، بل هي من ضروريات الفقه كما ذكر^(١)، وقد تقدمت جملة من الأدلة على ذلك في بحث العدالة، كما لا كلام بينهم في حجيتها في جملة من الموارد مثل: ثبوت الهلال والفسق والطلاق ونحوها، وإنما الكلام الواقع

١ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٨٢.

بينهم هنا في حجيتها بنحو مطلق بحيث تجري في غير الموارد المنصوصة، وفي الشروط التي تتوقف عليها حجيتها، وتحرير الحق في المسألة يستدعي البحث في مطلبين:

المطلب الأول: في حجية البيئة مطلقاً

لقد ثبتت حجية البيئة في جملة من الموضوعات التي لها آثار شرعية كما عرفت بعضها، ولا تخلو حجيتها فيها من أمرين؛ لأنه أما أن تكون من جهة التعبد الشرعي أو من جهة الحجة العقلائية باعتبار أنها من طرق الوثاقة والاطمئنان، والسؤال هو أن حجيتها مختصة بالموارد المنصوصة التي تقدم ذكر بعضها أم هي عامة بحيث يمكن الركون إليها حتى في الموارد غير المنصوصة نظير الاجتهاد؟ وظاهر إطلاق كلمات الأصحاب وتصريح بعضهم هو الثاني، وقد استدلوا له بأدلة:

الدليل الأول: الإجماع المحكي عن غير واحد^(١)، وقد أوردوا الإشكال عليه من حيث الصغرى، وذلك لدعوى وجود المخالف كالشيخ والقاضي وغيرهما، حيث حكى عنهم التصريح بعدم حجية البيئة إلا في موارد خاصة^(٢)، بل حكى التصريح بوجود المستشكل على حجيتها في خصوص باب الاجتهاد^(٣).

كما أوردوا عليه من حيث الكبرى من جهة أنه إجماع محتمل الاستناد إلى

١ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٧٥؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٢٩٧.

٢ - جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٧٢.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠٢.

الوجوه المذكورة كأدلة على العموم فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، وكلا الإشكالين واردان على مسلك المشهور، وأما على مسلكنا فلا يضر الإشكال الكبروي؛ لكفاية قيام بناء العقلاء على اعتبار مثل هذه الإجماعات من باب أنها من الطرق العقلائية المورثة للوثوق والاطمئنان، أو من باب ملازمتها للحدس بقول المعصوم عليه السلام، لاسيما مع ملاحظة سعة خبروية المجمعين وسمو نفوسهم وشدة تقواهم وورعهم.

وأما الإشكال الصغروي فعلى فرض تماميته فهو لا يضر في المقام لوجود الإجماع العملي من قبل الفقهاء في كل العصور على الاعتماد على البيئة في مختلف الموارد وعدم ردعها، وظاهره أنه متصل بزمان المعصومين عليهم السلام، ولم يصلنا ما يردع عنه، وبهذا الإجماع صرح جمع من الأعلام، ففي الجواهر أنه قد تعارف الأخذ بالبيئات في سائر الموارد، وما ذاك إلا لتنزيل إطلاقها على الواقع حتى يظهر الخلاف^(٢)، وعن الفقيه الهمداني رحمته الله - في بحث ثبوت النجاسة - قال: المتبع فيما دل على اعتبار البيئة إذا أمعن النظر لا يكاد يرتاب في عدم مدخلية خصوصيات الموارد التي ثبت اعتبار البيئة فيها في ذلك، بل هي طريق شرعي تعبدي لم يلغها الشارع في شيء من مواردنا. نعم اعتبر في بعض المقامات شهادة الأربعة أو كون الشاهدين رجلين، وأما نفي اعتبارها رأساً فلم يعهد في الشرعيات^(٣)، وقريب منه أورد عن الشيخ الحائري رحمته الله في كتاب الصلاة^(٤).

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧١-١٧٢.

٢ - جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٧٣-١٧٤، (بتصرف).

٣ - مصباح الفقيه: كتاب الطهارة، ص ٦٠٩.

٤ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٢٨٢.

الدليل الثاني: السيرتان العقلائية والمشرعية. أما الأولى فأمرها ظاهر؛ إذ لا ريب في اعتماد العقلاء في سائر شؤونهم الهامة على الأخذ بالشهادات والبيّنات.

وأما الثانية فقد عرفت وجودها منذ قديم الأيام في مختلف الموارد، ولم يصلنا ما يردع عنها، بل ظاهر أهل كل مذهب وملة أنهم يعتمدون على شهادة عدلين - بحسب موازينهم - من أهل مذهبهم وملتهم، ويرتبون عليها الأثر^(١).

ولعل قيام السيرتين يكشف عن وجود ارتكاز في جميع الأذهان عن اعتبارها مطلقاً، والاعتماد على مفادها في مختلف الشؤون والموارد، وهي مع كثرة وقوعها في محل الابتلاء واستناد الكل إليها في الأمور المهمة تكشف عن كونها حجة عامة عند الشرع، ولو كان غير ذلك لوجب عليه الإعلام وتخطئة ما تقرر عنها في جميع الأذهان؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان، كما صنع ذلك في مثل شهادة الزنا حيث اشترط الأربعة، والطلاق حيث اشترط الرجولة ونحوهما.

والخلاصة: أن عدم وصول ما يردع عن السيرتين يكفي للحكم بالإمضاء؛ لاستقرار السيرتين على الاعتماد عليها في زمان المعصومين عليه السلام، ولم يصل ما يفيد الردع، فتكونان حجتين على المطلب.

الدليل الثالث: حكم العقل، ويمكن تقريره من وجوه:

أحدها: الأولوية المستفادة من ثبوت حجية خبر الواحد في الأحكام، بل

وفى الموضوعات، فتدل على حجية قول العدلين فى الموضوعات بالأولى، أما الأول فلأن الأحكام أهم من الموضوعات، وأما الثانى فلأن اعتبار قول العدل الواحد ملازم عقلاً لاعتبار قول العدلين بالأولية، وتامة هذا الاستدلال متوقفة على صحة الأولية من حيث الصغرى وخروجها من باب القياس.

وثانيها: الأولية المستفادة من جعل الشرع البيئة حجة فى المرافعات والخصومات، وتقديمها على سائر الأدلة المعارضة ما عدا الإقرار؛ لأن ثبوت شيء فى موارد القضاء يلزم ثبوته فى غيره بالأولية؛ لصعوبة باب القضاء وابتلاء القضايا فيه بالتعارض بين النفي والإثبات، والظاهر أن هذه الأولية لا تستند على أساس صحيح، وذلك لأن اعتبار الشرع البيئة حجة فى باب القضاء لا يلزم حجيتها فى غيره، وذلك لوجود ضرورات تستدعي الاعتماد عليها لأجل حل المنازعات وحفظ الحقوق والمنع من اختلال النظام، فما جعله الشرع حجة لأجل التوقي من مخاطر المرافعات لا يستلزم أن يجعله حجة فى غيرها، وإلا لنقض فى مثل اليمين، فإن القضاء يقوم على أساس اليمين على المنكر فى الدعاوى المختلفة ولا يعتبره حجة فى غير المرافعات.

وثالثها: الكشف الإتي المستفاد من سيرة النبي المصطفى ﷺ. ذكره السيد الخوئي رحمه الله، وتقريره: أننا علمنا من الشواهد التاريخية والروائية العديدة أن النبي ﷺ كان يعتمد على إخبار العدلين فى موارد الترافع من غير شك، واعتماده ﷺ عليها يدلنا على أن شهادة العدلين كانت عنده من مصاديق الحجة وما به البيان؛ إذ لو لا كونها كذلك لم يجوز الاعتماد عليها أبداً.

فتوصل من خلال ذلك إلى أنها حجة مطلقة من دون أن يختص اعتبارها

بموارد الخصومة والقضاء؛ لأن اعتماد الشرع عليها يدلنا على أن خبر العدلين حجة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء، وقد طبقها النبي ﷺ على المورد، لا أنها اتصفت بالحجية بنفس القضاء^(١).

والحاصل: أن اعتماد النبي ﷺ على البيئة في باب القضاء يكشف عن عموم حجيتها في سائر الموارد؛ لأن فعل النبي ﷺ كان من باب تطبيق الكلي على المصادق، لا تأسيس القاعدة حتى يحتمل اختصاصها في مورد القضاء. وفي مناقشة هذا الوجه لسائل أن يسأل:

من أين علمنا أن فعل النبي ﷺ كان من باب تطبيق الكلي على المورد لا من باب تأسيس القاعدة في المورد الخاص؟ والجواب لا يخلو من احتمالين: أحدهما: أن نكون استفدناه من فعل النبي ﷺ نفسه، وهذا باطل؛ لأنه دوري.

وثانيهما: أن نكون قد استفدناه من أدلة أخرى نظير قوله ﷺ: «أنا أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» وهذه بقرينة قوله (أقضي) مختصة بباب القضاء، أو الإجماع، وهو لا يجدي في إثبات المدعى؛ لأنه ﷺ أشكل عليه من حيث الكبرى^(٢)، وأما باقي الأدلة كالسيرة والأخبار ونحوها فإنها إن تمت كانت هي الدليل، ومعها لا تبقى حاجة إلى هذا الاستدلال.

هذا فضلاً عن إمكان ادعاء العكس، وذلك بالقول أن ظاهر اعتماد النبي ﷺ على البيئة دليل على حجية البيئة في موارد القضاء، فتوسعة الحجية

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٤، (بتصرف).

٢ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٢.

لغيرها يحتاج إلى دليل.

الدليل الرابع: الأخبار المعبرة

منها: ما روي في الكافي عن الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى يحيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»^(١).

بتقريب: أن قوله عليه السلام «كل شيء» يفيد عموم الأشياء بلا استثناء، فإنها محكومة بالحلية حتى يقوم عليها شاهدان على الحرمة، فتدل على اعتبار الشهادة في كل شيء.

ومنها: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^(٢).

وتقريب الاستدلال: أن الرواية جعلت البينة حجة قاطعة للأمارات والأصول الجارية في موارد، مثل: اليد والاستصحاب والصحة، وبقرينة كلمتي (الأشياء كلها) اللتين هما من أدوات العموم تدل على أن حجية البينة سارية في جميع الموضوعات، ولا يخفى أن مورد الرواية وإن كان في

١ - انظر الكافي: ج ٦، ص ٣٣٩، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ص ١١٨، ح ٢.

٢ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

الموضوعات إلا أن الغاية منه إثبات الحكم، فهي من باب إثبات الحكم بواسطة إثبات الموضوع، وعليه فلا يبقى مورد للإشكال عليها بأنها تثبت حجية البيئة في الأحكام لا الموضوعات.

هذا وقد أشكلوا على الاستدلال المذكور بإشكالين سندي ودلالي.

أما الإشكال السندي فمن جهة رمي مسعدة بالضعف بحجة أنه عامي أو بتري ولم يوثق في كتب الرجال^(١)، لاسيما في الكتب الرجالية القديمة التي هي الأساس لسائر كتب التراجم، بل حكي عن العلامة والمجلسي^٢ وغيرهما تضعيفه^(٢)، وقد أجيب عنه من وجوه:

أحدها: أن الرواية موثقة. صرح بذلك الشيخ الأنصاري^٣ وبعض الأعلام^(٣)، بل الظاهر أن هذا الاتصاف مشهور بينهم، ولذا تلقى الفقهاء هذه الرواية بالقبول واستندوا إليها في الفتوى والعمل، وشهرة العمل من أمارات الوثاقة وجبران السند على فرض ضعفه.

ثانيها: أن متن الرواية يتضمن أكثر من أمانة على الوثاقة منها: اعتضاد مضمونها بمضامين الروايات المعتبرة، وهو من قرائن الوثاقة.

ثالثها: هناك قرائن عديدة تدل على وثاقة مسعدة نفسه وإن كان عامياً، أو لم ينصوا على توثيقه.

١ - اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٦٨٧؛ رجال الطوسي: ص ١٤٦؛ وانظر بيان الأصول: ج ٢، ص ٣٠٦؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٣.

٢ - انظر خلاصة الأقوال: رقم ١٦٦١؛ رجال المجلسي: ص ٣٢٠، رقم (١٨٦٠).

٣ - انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ٣٥١؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٢؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٠٦.

منها: توافق رواياته مع الروايات المعتبرة، فهي ليست مضطربة المتون بحيث توجب الخلل فيه، بل نقل الوحيد البهبهاني عليه السلام في التعليقة عن المجلسي الأول عليه السلام أنه قال: الذي يظهر لي من أخباره التي في الكتب أنه ثقة؛ لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة، وموافقة لما يرويه الثقات^(١).

ومنها: روايتها في الكافي والتهذيب من الكتب الأربعة، وقد ذهب جمع إلى اعتبار ما في الكتب الأربعة.

ومنها: وقوعه في سند بعض الروايات المروية في كامل الزيارات لأبن قولويه^(٢)، وقد صرح ابن قولويه في ديباجته بأنه لم يرو في كتابه إلا الأخبار التي رواها الثقات من الأصحاب، ولا تتصف بالشذوذ^(٣)، ونقل أنه واقع في طريق روايات علي بن إبراهيم في تفسيره أيضاً، وقد وثق علي بن إبراهيم الرجال الذين أخذ عنهم في مقدمة تفسيره^(٤)، ومن الواضح أن توثيق ابن قولويه وعلي بن إبراهيم يكون كتوثيق النجاشي وأمثاله من علماء الرجال فيكون حجة.

والحاصل: أن الإشكال السندي غير وارد؛ للوثوق باعتبار الرواية من جهة تضافر القرائن السندية والدلالية، نعم على من أنكر كبرى حجية الخبر الموثق كالعلامة عليه السلام في رجاله والشهيد الثاني وولده حيث وصف الشهيد في

١ - تعليقة البهبهاني عليه السلام: ص ٣٣٣، (بتصرف).

٢ - انظر كامل الزيارات: ص ٣٠٦، ح ٥١٦.

٣ - كامل الزيارات: ص ٣٧، مقدمة المؤلف.

٤ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٠٦.

المسالك العمل بالموثق بالخروج عن قيد الإيذان^(١). أي خروج عن اشتراط الإيذان في الراوي أن يمنع من الركون إلى خبر مسعدة ولكن فيه من التأمل ما لا يخفى.

وأما الإشكال الدلالي فقد أوردوه من وجوه:

أحدها: - وهو العمدة - عدم تطابق صدر الرواية بمؤخرها.

وبيان ذلك: أن الرواية ظاهرة بل صريحة في جعل أصالة الحل كقاعدة يرجع إليها عند الشك في الحلية والحرمة، وقد نصت في أولها على أن: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» وأوردت جملة من الشواهد كتطبيقات لهذه القاعدة الكلية، نظير الثوب وبيع المملوك والزواج بالمرأة، مع أن حلية هذه الأشياء الثلاثة لا تستند إلى أصالة الحل، بل إلى قواعد أخرى، فمثلاً: إن الحلية في الثوب مستندة إلى اليد التي هي أمانة على الملكية، وحلية العبد مستندة إلى اليد أو الإقرار، وحلية المرأة مستندة إلى استصحاب عدم الرضاع، أو استصحاب عدم كونها رضيعة.

والخلاصة: أن الملحوظ هو عدم تطابق أول الرواية بآخرها، وهذا يكشف عن خلل فيها يمنع من اعتمادها، أو يوجب حمل البيّنة فيها على معنى آخر غير ما يظهر منها أولاً، كما ستعرف في الوجه الثاني^(٢).

والجواب: لا مانع من توافق أصالة الحل مع بعض القواعد الأخرى في الحكم، والذي يثبت حجية البيّنة هو قوله ﷺ: «والأشياء كلها على هذا

١ - انظر مسالك الأفهام: ج ٦، ص ١٥٦؛ وانظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢٧.

٢ - انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٢٠؛ ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٢.

حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^(١) فإنه ﷺ نص على وجود قاعدتين تحكمان على القواعد الأخرى:

الأولى: وجدانية، وهي الاستبانة أي الظهور والعلم.

والثانية: شرعية، وهي البينة، فلا إشكال من هذه الجهة.

ثانيها: أن (البينة) فى الرواية لم يثبت لها حقيقة شرعية ولا متشرعية حتى نحملها عليها، وإنما استعملت فى الآيات والروايات بمعناها اللغوي، وهو ما به البيان والحجة والظهور^(٢)، فتكون الموثقة أجنبية عن موضوع البحث، ويعضد هذا شاهدان:

الشاهد الأول: تتبع موارد الاستعمال فى الآيات المباركة، فإنه يدلنا على أن البينة فى جميعها وردت بالمعنى اللغوي، كما فى قوله تعالى: ﴿كَمْ ءَاتَيْنَهُمْ مِنْ ءَايَةٍ يُبَيِّنُ﴾^(٣) أي ظاهرة، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٤) أي دليل وحجة، وهكذا باقى الآيات^(٥)، وهي تفسر المراد من البينة فى الرواية.

والشاهد الثانى: أن إطلاق لفظ البينة على الشاهدين العادلين اصطلاح فقهي جديد ولم يعرف استعماله فى زمان المعصومين ﷺ حتى يمكن أن ينزل كلامهم ﷺ عليه، ودعوى وجوده يحتاج إلى دليل، ويمكن الجواب عنه نقضاً وحلاً.

١ - التهذيب: ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩.

٢ - التنقيح فى شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٣.

٣ - سورة البقرة: الآية ٢١١.

٤ - سورة الأعراف: الآية ٧٣.

٥ - انظر سورة طه: الآية ١٣٣؛ سورة البينة: الآية ١.

أما النقض فبمثل الروايات الكثيرة الواردة في باب القضاء التي جعلت البيّنة واليمين من طرق حل الخصومات، ففي النبوي الشريف: «البيّنة على من ادعى واليمين على من ادعى عليه»^(١) وفي الآخر: «إنما اقضي بينكم بالبينات والأيمان»^(٢) وغيرها^(٣).

وأما الحل فمن جهتين:

الجهة الأولى: الظهور، فإن الظاهر من إطلاق البيّنة هو المعنى المصطلح، وهو أول ما ينصرف إلى الأذهان منها، فدعوى الخلاف في ذلك تحتاج إلى دليل.

والجهة الثانية: القرينة الداخلية، فإن عطف البيّنة على الاستبانة ظاهر في المغايرة، ولا شك في أن الاستبانة في اللغة هو كل ما يفيد الحجة والظهور الشخصي، وهو معناها اللغوي، فيقتضي حمل البيّنة على غير معناها اللغوي، وإلا كان من قبيل التكرار القبيح.

وحملها على عطف التفسير أو عطف العام على الخاص يستدعي أن يكون العطف بالواو، والحال أن العطف ورد بـ(أو) الظاهرة في البدلية المغايرة.

ولا يستقيم هذا إلا بالتفريق بينهما بحمل الاستبانة على معناها الظاهر وهو الحجة الوجدانية، وحمل البيّنة على معناها الظاهر وهو الحجة التعبدية.

١ - الفقيه: ج ٤، ص ٩٩، ح ٥١٧٥؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢٢٩، ح ٥٥٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٩٣، ح ٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٣٢، ح ١.

٣ - انظر الوسائل: ج ١٠، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ص ٢٦٢-٢٦٣، ح ٤.

والخلاصة: أن المتتبع لموارد استعمال البيّنة في الأخبار المتضافرة يطمئن بأن البيّنة لها حقيقة شرعية، ولم تختص بالمعنى اللغوي، ومن هنا اشترط الشرع شروطاً عديدة فيها كالعدالة والإيمان والعدد في الموارد العديدة، ولو كانت حقيقة لغوية لم يكن وجه لكل ذلك.

ثالثها: لو سلّمنا دلالة الموثقة على حجية البيّنة إلّا أنها لا تنطبق على المقام؛ لاتفاق الكلمة على أن البيّنة حجة في المحسوسات، فتكون أجنبية عن إثبات الاجتهاد؛ لأنه من الأمور الحدسية التي تثبت بالاختبار وإعمال النظر^(١)، ويجب عنه:

أولاً: بأن الاجتهاد وإن كان من الأمور الحدسية إلّا أنه قريب من الحس عرفاً؛ لإمكان الوصول إليه عبر مقدمات حسية عادة بما قد لا يفرّق العرف بينه وبين سائر الأمور الحسية من حيث الحكم.

وثانياً: أن البيّنة تختلف موضوعاً بحسب اختلاف الموارد، ففي الأمور الحسية يشترط فيها الحس، وأما الأمور الحدسية فيشترط فيها الحدس والخبرة أيضاً، ولذا قيّد الفقهاء طريق البيّنة في إثبات الاجتهاد بشهادة العدلين من أهل الخبرة؛ لوضوح أن الأمور الحدسية مما لا يمكن إثباتها بواسطة الحس، والعكس صحيح، وإلّا لزم الخلف.

والخلاصة: أن الحس شرط في الأمور المحسوسة، والحدس شرط في الأمور المحدوسة، وحيث إن الاجتهاد من الحدسيات اشترطوا الخبرة في بيّنته ولا يلزم منه أي محذور.

رابعها: سلّمنا، إلّا أن ظاهر الرواية أنها في مقام جعل حجية البيّنة في الأحكام والحلية والحرمة، فتكون أجنبية عن موضوع البحث؛ لأن المراد إثبات حجيتها في الموضوعات.

والجواب: إنه لو ثبتت حجيتها في الأحكام لثبتت حجيتها في الموضوعات بالأولوية. هذا فضلاً عن أن ثبوتها في الأحكام يلازم ثبوتها في الموضوعات، لاسيما مع وجود مثل عبارة (الأشياء كلها على هذا) الدالة بعمومها على ما يشمل الأحكام والموضوعات.

وبذلك يظهر أن موثقة مسعدة تصلح دليلاً شافياً لإثبات حجية البيّنة في سائر الموضوعات الخارجية التي تترتب عليها أحكام شرعية؛ لورودها بلسان قاعدة عامة دخلت فيها أدوات العموم فضلاً عن فهم عدم الخصوصية في الموارد المذكورة الكاشفة عرفاً عن العموم.

المطلب الثاني: في شروط حجية البينة

لا شك في أن حجية البينة الشرعية متوقفة على طائفة من الشروط على ما ذكروا.

الشرط الأول: التعدد

فقد وقع الكلام بين الأعلام في أن البينة الشرعية هل يشترط فيها التعدد كالاثنتين أم يكفي فيها الواحد؟ واختلفوا فيها على أقوال خمس^(١)، عمدتها قولان هما: الاشتراط، وعدمه ولازمه كفاية شهادة الواحد، فهنا قولان:

القول الأول: اشتراط التعدد

ذهب إليه المشهور من أصحابنا^(٢)، بل نسبته السيد الأستاذ دام ظله إلى معظم المعاصرين ومن تقدمهم^(٣)، بل في العناوين دعوى الإجماع عليه^(٤)، وهو لا يخلو من إشكال في صغراه وكبراه^(٥)، وأقل التعدد هو الاثنان، وهو الغالب في أكثر الموارد إلا ما أخرجه الدليل كالزنا، حيث اشترط فيه الأربعة، والأمور المالية حيث يكفي فيها شاهد ويمين، وقد استدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: الأصل الأولي، فإنه قاض بعدم حجية قول أحد على أحد. خرج منه ما قام الدليل على اعتباره وهو البينة، وهي متقومة بالاثنتين، وأما

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢ - انظر مصباح الفقيه: كتاب الطهارة، ص ٩٥، حجري؛ وانظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٨٠.

٣ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢٢.

٤ - العناوين: العنوان ٨٢.

٥ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٨٠؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢٣.

الواحد فمشمول بالقاعدة الأولية، ولا يخفى أن تمامية هذا الوجه متوقفة على عدم قيام ما يثبت حجية خبر العدل الواحد، فإذا تمت الأدلة والدلالة كانت واردة أو حاكمة على الأصل المذكور، والثابت في محله تمامية أدلة حجية خبر الواحد الشرعية والعقلانية.

الوجه الثاني: استقراء الموارد، فإنها دالة على اشتراط التعدد مطلقاً. ذكره صاحب الرياض رحمته الله فقال: اعلم أن الأصل في الشهادة رجلان بحكم الاستقراء والأصل في الجملة، وظاهر الآيات المأمور فيها باستشهاد رجلين ذوي عدل، فإن الاختصار عليهما في الذكر في معرض الإرشاد يدل على الاختصار في الحكم، وحينئذ فلا نقبل الواحد مطلقاً إلا ما قيل في هلال رمضان^(١)، ووجه دلالة على المدعى تعود لأمرين:

أحدهما: أنه كاشف عن أن الأصل في حكم الشرع اشتراط التعدد في الشهادة، فتبقى موارد الاستثناء التي يكتفى بالعدل الواحد خارجة بالدليل.

وثانيهما: أنه كاشف عن الملاك الشرعي في الشهادة بحيث ينطبق وجوب التعدد في جميع الموارد إلا ما أخرجه الدليل، وكيف كان فالاستقراء يفيد قاعدة كلية تجري في سائر الموارد مثل الاجتهاد ونحوه إذا شككنا باشتراط التعدد في البيئة فيها.

وقد أشكلوا عليه في الصغرى وفي الكبرى. أما الصغرى فمن جهة عدم تمامية الاستقراء، فما أكثر الموارد التي لم يشترط الشرع فيها الاثنين، بل ربما زاد أو نقص^(٢).

١ - الرياض: ج ١٥، ص ٣٣٠.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٨٤.

وأما من جهة الكبرى فلأن غاية ما يفيد الاستقراء هو الظن، وهو لا يغني عن الحق شيئاً. نعم إذا أفاد القطع كان حجة من جهة القطع لا من جهته، وحينئذ تصبح المسألة وجدانية لا برهانية؛ إذ إن دعوى القطع بالحكم أو بالمناط عهدتها على مدعيها. هذا إذا كان الاستقراء تاماً، وأما إذا كان ناقصاً فهو ليس بحجة بالاتفاق، ومن هنا اعتبر بعض الفقهاء أن الاعتماد على الاستقراء في الفقه من موارد الاعتماد على القياس المحض^(١).

الوجه الثالث: الأخبار المعتبرة، وهي طائفتان: طائفة منها تدل على اشتراط التعدد في الشهادة عموماً، وطائفة أخرى تدل على اشتراطه في بعض الموارد الخاصة، وبضمنية وحدة الملاك أو فهم عدم الخصوصية ونحوها من الضمان يمكن تعميم دلالتها إلى باقي الموارد.

فمن الطائفة الأولى موثقة مسعدة بن صدقة المتقدمة^(٢)، ومن الطائفة الثانية ما ورد في الجنب عن الإمام الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»^(٣) وبضمنية (كل شيء) الصريحة في العموم يستفاد عموم الحكم في كل شهادة.

ويمكن مناقشة الموثقة العامة بأكثر من جهة، وعمدتها: أنها ساكتة عن ذكر العدد، فمن أين استفيد اشتراط التعدد إذ ليس فيها إلا ذكر البينة؟ وهو قوله عليه السلام: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»^(٤).

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢٣.

٢ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما تكسب به، ص ٨٩، ح ٤.

٣ - الكافي: ج ٦، ص ٣٣٩، ح ٢؛ الوسائل: ج ٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ص ١١٨، ح ٢.

٤ - الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما تكسب به، ص ٨٩، ح ٤.

فإن قيل: إن الاثنين هو العدد المتبادر منها، وبضميمة أصالة عدم النقل يمكن إثبات هذا التبادر في زمان صدور الرواية أيضاً، فيكون حجة.

يقال فيه:

أولاً: أن التبادر غير محرز، وعلى فرض وجوده فهو ناشئ من كثرة الاستعمال لا من الأنس الذهني بحيث يمنع ما عداه فلا يكون حجة.

وثانياً: أن أصالة عدم النقل لا يمكن أن تثبت المدعى؛ لأنها تجري في صورة الشك، ولا يوجد شك في أن البيئة في زمان الرواية كانت تستعمل في معناها اللغوي أو العرفي أيضاً، وهو الحجة والظهور، كما تؤيدها موارد الاستعمال في القرآن الكريم، حيث وردت البيئة بهذا المعنى لا الشهادة الاصطلاحية عند الفقهاء، فحمل اللفظ المجمل على أحد معنيه بلا دليل قاطع غير وجيه.

والحاصل: أن الموثقة في نفسها غير دالة، والظاهر عدم وجود ما يدل على اشتراط التعدد في الأخبار العامة؛ إذ لم يتعرضوا لذكرها، واكتفوا بذكر الموثقة، وعلى فرض وجودها فلا نظن أن دلالتها منحصرة في الاثنين بحيث تنفي جواز الاعتماد على غيره.

وأما الأخبار الخاصة - كالرواية المتقدمة - فيمكن مناقشتها من جهة أن ثبوت اشتراط التعدد في مورد أو أكثر لا يجدي في إثبات قاعدة كلية، والقاعدة تقتضي الاقتصار على موضع النص حتى يقوم ما يثبت التعدي منه إلى غيره، وما ذكر للتعميم لا يصلح؛ لأن المراد من كل شيء هو خصوص اللحوم التي يشبه في حليتها وحرمتها بقرينة قوله: «يشهدان أن فيه الميتة»

والقول بوجود وحدة الملاك أو فهم عدم الخصوصية ونحوهما هنا دعوى بلا دليل، وعهدتها على مدعيها.

ومثل ذلك يقال فى الأخبار الأخرى الواردة فى اشتراط التعدد فى القضاء والحدود والديات والطلاق ونحوها، فإنها وردت فى موارد خاصة ينبغى الاقتصار على موارد ما لم نقطع بالعموم، فلا يمكن تعميم حكمها إلى الموارد التى نشك فى اشتراط التعدد فيها كالاكتفاء.

والحاصل: أن مجموع الطائفتين من الأخبار لا يصلح لإثبات المدعى؛ لأن الطائفة العامة منها ساكتة عن ذكر العدد، والطائفة الخاصة نصت على العدد إلا أنها ليست بعامّة، ولا يوجد فيها ما يفيدنا حكماً كلياً يجري فى الموارد المشكوكة.

وأما الإجماع الذى حكاه السيد الميرزا فى العناوين فهو إن كان منقولاً لم يكن حجة على المسلك المشهور، وإن كان محصلاً فهو محتمل الاستناد إلى مثل الاستقراء، فضلاً عن الإشكال الصغرى فيه لما سترى من وجود الكثير من القائلين بعدم اشتراط الاثنية فى الشهادة. نعم ربما انعقد فى بعض الموارد الخاصة على لزوم الاثنى إلا أنه لا يجدي فى إثبات كبرى كلية تنطبق حتى فى الموارد المشكوكة نظير الاجتهاد، وعلى هذا يظهر عدم تمامية أدلة القول باشتراط التعدد.

القول الثانى: عدم الاشتراط

ومعنى ذلك كفاية قول العدل الواحد فى إثبات الموضوعات. ذهب

إليه جمع من المتأخرين والمعاصرين^(١)، بل في كشف الغطاء دل الدليل على الاكتفاء بخبر العدل الواحد فضلاً عن العدلين والعدول في ثبوت الموضوعات والأحكام الشرعية^(٢)، واستدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: بناء العقلاء، بدعوى أنه قائم على الاعتماد على قول العدل الواحد في سائر الموضوعات ما لم ينص الدليل على خلافه، ولم يثبت نكير من الشرع عنه. قيل إن هذا هو عمدة أدلة القوم^(٣)، والشاهد على ذلك سيرتهم القائمة على الاعتماد على إخبارات آحاد العدول في الموارد المختلفة:

منها: اعتمادهم على أقوال الخبراء وأهل الاختصاص في مختلف العلوم والفنون، ونلاحظ أنهم يرتبون الأثر على قول الخبير الواحد في سائر المجالات.

ومنها: اعتمادهم على الأخبار المنشورة في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام المختلفة، ويكتفون فيها بقول الواحد وإن لم يعرفوه أو يفحصوا عن وثاقته وصدقه.

ومنها: اعتماد الرؤساء والمدراء وأصحاب المناصب الرسمية وغير الرسمية على تقارير مساعديهم في مختلف الشؤون والمجالات، ولم يشترطوا فيها التعدد، بل يكتفون فيها بالوثاقة.

ومنها: اعتماد سائر الناس على قول من أخبرهم بالوقت والتاريخ،

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٧٢؛ المستند: ج ١٠، ص ٢٨٤؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٧؛ الدلائل: ج ١، ص ٢١.

٢ - كشف الغطاء: ج ١، ص ٤٢.

٣ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٢٥.

وأرشدهم إلى العنوان الذي يقصدونه، وغيرها من الشؤون التي يحتاجونها في حياتهم.

ومنها: اعتمادهم على أخبار المؤرخ والراوي واللغوي في المجالات التاريخية والروائية واللغوية إلى غير ذلك من الشواهد العديدة الدالة في مجموعها على أن سيرة العقلاء قائمة على الاعتماد على أخبار الواحد، ويرتبون عليه الأثر، حتى مجهول الحال عندهم لا يعاملونه معاملة غير الثقة ما لم يعلموا بكذبه، أو يكون الموضوع المراد إثباته من الأمور الخطيرة كالجرائم والجنايات ونحوها، وغالباً ما يوثقون الأمر بأكثر من قول الواحد.

والوجه في اعتماد العقلاء على العدل الواحد يعود لأمرين:

أحدهما: إفادته الوثوق والاطمئنان عندهم فيكون حجة.

ثانيهما: إحراز اتصاله بزمان المعصومين عليه السلام ولم يردع عنه فيكشف عن اعتباره.

والحاصل: أن قول العدل الواحد حجة في الموضوعات، إما من باب أنه حجة عقلائية أو شرعية، وقد أشكلوا عليه بإشكالات عمدتها اثنان:

الإشكال الأول: أن هذا البناء مردوع عنه بالآيات والروايات الدالة على عدم جواز الاعتماد على الظن أو غير العلم.

وجوابه ظاهر؛ لأن خبر العدل الواحد لا يفيد الظن حتى يكون مشمولاً بالعمومات المذكورة، وإنما هو علم عرفاً فيخرج عن العمومات خروجاً تخصصياً.

الإشكال الثاني: أنه مردوع بالروايات الخاصة مثل موثقة مسعدة بن صدقة الدالة على حصر ثبوت الموضوعات بالاستبانة، وهي العلم أو البينة، وهي الشاهدان، فتدل على بطلان الاعتماد على قول العدل الواحد^(١).

وفيه: أن تمامية هذا الإشكال متوقفة على أمرين:

أحدهما: ثبوت الحقيقة الشرعية للبينة في العدلين في زمان صدور الرواية، وهو غير معلوم.

ثانيهما: أن يكون المعنى اللغوي للبينة وهو الحجة والظهور مهجوراً في زمان الرواية، وهو غير محرز، بل غير صحيح، وإلا للزم إقامة القرينة عليه عند إرادته في الاستعمال الشرعي، وهذا ما يكذبه الوجدان. هذا فضلاً عن أن دلالة البينة في الموثقة على العدلين أول الكلام؛ لأنها دالة على اعتبار البينة إلا أنها لم تحدد المراد من البينة، فتفسيرها بالاثنتين يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فيتحصل من ذلك: عدم ثبوت ما يردع عن هذا البناء العقلاني، بل لعل التبع للموارد المختلفة يوصلنا إلى وجود ما يصلح أن يكون إمضاءً لهذا البناء والسيرة.

منها: خبر ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام. قال عليه السلام: «اغتسل أبي من الجنابة، فقليل له: قد أبقيت لمعة من ظهره لم يصبها الماء، فقال عليه السلام: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح تلك اللمعة بيده»^(٢) ويلاحظ أن الإمام عليه السلام

١ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٩.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢، الباب ٤١ من أبواب الجنابة، ص ٢٥٩ - ٢٦٠، ح ١.

رتب الأثر على قول الواحد، ولا يوجد في الرواية ما يدل على أن المخبر كان خبيراً أو ثقة.

ومنها: اعتماد أبي الحسن موسى عليه السلام في سجن الفضل بن الربيع على قول الغلام في الوقت، وقد حكاه الفضل فقال: فلست أدري متى يقول الغلام: قد زالت الشمس، إذ يثب فيبتدئ الصلاة من غير أن يحدث ... إلى أن قال: فلست أدري متى يقول الغلام: إن الفجر قد طلع، إذ قد وثب هو لصلاة الفجر^(١).

ومنها: ما ورد في باب المعاملات من الاعتداد بقول الخارصين لبيع الثمار، وكذا قول المقومين في بيع الأشجار والبساتين والعقارات ونحوها.

ومنها: ما ورد في العمل بقول المرأة فيما يتعلق بشؤونها كالزواج والحمل والحيض والعدة والولادة، وما ورد في قبول قول البائع باستبراء الأمة بالرغم من أمر الشرع بلزوم مراعاة الاحتياط في الفروج.

ومنها: ما ورد في اعتبار إخبار ذي اليد وغيرها من الشواهد التي تدلنا على اعتماد الشرع على قول الواحد في الموضوعات المختلفة، فتدلنا على أن الأصل في طريقة الشرع هو اعتبار قول الواحد ما لم يزد في العدد أو في الأوصاف بدليل خاص.

الوجه الثاني: النصوص المعتمدة، وهي طائفتان:

الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد، فإنها بعمومها

وإطلاقها دالة على حجية خبر الواحد في الأحكام والموضوعات، بل بعضها وارد في الموضوعات نظير آية النبأ، وآية الاستماع للمؤمنين، وما ورد في إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى بعض أصحابهم عليهم السلام مثل أبان بن تغلب، وزكريا بن آدم، ويونس بن عبد الرحمن، والعمرى وابنه، وزرارة والأسدي وغيرهم^(١)، وإطلاق الإرجاع إليهم شامل للموضوع والحكم.

الطائفة الثانية: الأخبار الخاصة الدالة على كفاية خبر العدل الواحد في الموضوعات:

منها: موثقة سماعة قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتي وليست لي بينة، فقال عليه السلام: «إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»^(٢) ودلالاتها ظاهرة.

ومنها: صحيح هشام بن سالم الوارد في باب ثبوت عزل الوكيل بواسطة إبلاغ الثقة بالمشافهة. قال: «والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يشافه بالعزل عن الوكالة»^(٣) وهي ظاهرة في أن الوكيل يعزل بطريقتين هما إخبار الثقة والمشافهة من الموكل، وحيث جعلنا في سياق واحد يكشف عن أن كل ما للمشافهة من قبل الأصيل من الاعتبار يثبت لخبر الثقة أيضاً، ولسان الرواية إثبات صحة الاعتماد على عموم خبر الثقة، والوكالة من مواردها، وهذا ما يفهمه العرف من مثل هذه الأخبار؛ إذ يلغي الخصوصية ويعمم حكمها لغير المورد التي وردت فيه.

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤، ح ٢٧، ح ٣٠.

٢ - الوسائل: ج ٢٠، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، ص ٣٠٠، ح ٢.

٣ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٢ من أبواب الوكالة، ص ١٦٢، ح ١.

ومنها: موثق حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إني لم أطأها، فقال عليه السلام: «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»^(١).

وفي صحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «إن كان عندك أميناً فمسها»^(٢).

ومنها: موثق إسحاق بن عمار في الوصية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إن حدث بي حدث فأعط فلاناً عشرين ديناراً، وأعط أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرت أن تدفعها إلى أخي، فتصدق منها بعشرة دنانير، أقسمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أن عندي شيئاً؟ فقال عليه السلام: «أرى أن تصدق منها بعشرة دنانير»^(٣).

ومنها: صحيح ابن أبي نصر، قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير، يساوي دراهم كثيرة، وهو مستوي الجناحين، فيعرف صاحبه، أو يجيئه فيطلبه من لا يتهمه، قال عليه السلام: «لا يحل له أمسكه يرده عليه»^(٤) ومعنى «لا يتهمه» إما يثق به أو لا يعرفه بالكذب، وكلاهما دال على المطلوب.

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة في مجموعها على أن الأئمة عليهم السلام

١ - الوسائل: ج ٢١، الباب ٦ من أبواب نكاح العيب، ص ٨٩، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢١، الباب ٦ من أبواب نكاح العيب، ص ٨٩، ح ٢.

٣ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٩٧ من أبواب الوصايا، ص ٤٣٣، ح ١.

٤ - الوسائل: ج ٢٣، الباب ٣٦ من أبواب الصيد، ص ٣٨٨، ح ١.

أمروا بالاعتماد على أخبار العدل الواحد في الموارد المختلفة، فتدلنا على أن هذا كان من باب تطبيق الكبرى الكلية على مصاديقها، وهو ما يساعد عليه الفهم العرفي؛ لأن العرف يلغي خصوصية المورد في أمثال ذلك، ومن هنا فهم جمع من الفقهاء عمومية الحكم لسائر الموضوعات، ولم يقيّدوا ما ورد من الأخبار في مواردنا الخاصة^(١).

ومن هنا قال الفقيه الهمداني رحمته الله - بعد أن استعرض بعض الأخبار في ذلك - : إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها كون العمل بقول الثقات أمراً مغروساً في الأذهان، ممضى في الشريعة^(٢).

وعليه فإن شكال البعض بدعوى أن هذه الروايات مختصة بمواردها ولا دليل يفيد العموم لتكون قاعدة كلية^(٣) مخالف للفهم العرفي.

الوجه الثالث: الأولوية العقلية، وتقريرها: أن الفقهاء والأصوليين اتفقوا على حجية خبر الواحد في الأحكام، وجماعة قالوا بحجتيه مطلقاً وإن لم يفد الوثوق والاطمئنان، فينبغي القول بحجتيه في الموضوعات بالأولوية لأسباب:

أحدها: لأن الموضوعات أخف مؤونة من الأحكام.

وثانيها: أن الحكم الثابت بواسطة خبر الواحد يسري في سائر الموارد التي ينطبق عليها، فيأخذ حكماً عاماً، بخلاف الموضوع فإن إثباته بواسطة الخبر

١ - انظر مسالك الأفهام: ج ٥، ص ٢٤٦؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج ٩، ص ٥٤٠؛ الحقائق: ج ٥، ص ٢٥٢.

٢ - مصباح الفقيه: ج ١، ص ٦٠٩.

٣ - انظر تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): ص ٢٦٠.

ينحصر بنفسه، وليس له جهة عامة منتشرة فى جميع أبواب الفقه.

وثالثها: أن الإخبار فى الموضوع ملازم للوثوق والاطمئنان فى الغالب،

وقد أوردوا عليه بأن هذه الأولوية غير محرزة؛ لأن الوجه الأول لها غير تام من جهة عدم تسليم أخفية الموضوع من الحكم؛ إذ ما من موضوع من الموضوعات إلا وترتب عليه حكم من الأحكام الشرعية، ومنها إثبات عدالة الفقيه أو اجتهاده.

والوجه الثانى منها لا يوجب ترجيحاً؛ لأن الحكم الثابت بالخبر الواحد أيضاً ينحصر فى دائرة موضوعه ولا يتعدها.

والوجه الثالث لا كلية له؛ إذ ليس دائماً يحصل الوثوق من إخبار الواحد فى الموضوعات، وحينئذ يتساوى الطرفان، إلا أن الإنصاف ثبوت الأولوية؛ لما عرفت من أن الأحكام أهم من الموضوعات، فما يثبت به يثبت به الموضوع ما دام دليل حجية الخبر مطلقاً، وهذا ما تعضده السيرتان التشريعية والعقلانية، بل المرتكز فى أذهان المشرعة أهمية الأحكام من الموضوعات؛ لكونها ترتبط بالدين والتدين بخلاف الموضوعات، فتأمل.

وكيف كان فعلى فرض عدم تمامية هذا الوجه فإن فى الوجهين المتقدمين ما يكفى لإثبات هذا القول.

والحاصل: أن الأقوى هو كفاية قول المخبر الواحد فى إثبات موضوعات الأحكام إلا ما خرج بالدليل، وذلك لوجود المقتضى وانعدام المانع، لاسيما مع ملاحظة أن أخبار الثقات لاسيما من أهل الخبرة تلازم الوثوق والاطمئنان فى الغالب، بل وعدم تمامية أدلة القائلين بالتعدد كما عرفت.

ولعل من هنا صرح صاحب العروة رحمته نفسه في باب شرائط إمام - الجماعة الذي اشترط التعدد هنا - بكفاية قول العدل الواحد، وتبعه جمع من أعلام المحشين^(١)، وربما يمكن حل النزاع بين القولين بإرجاعه إلى الصغرى، فإن من قال باشتراط التعدد ناظر إلى عدم الاطمئنان بقول الواحد، ومن قال بالعدم ناظر إلى إمكان الاطمئنان به، فمحور الخلاف بينهم في حصول الاطمئنان وعدمه من قول الواحد، فلو اتفق الطرفان على حصوله قالوا جميعاً بحجتيه، فتأمل.

الشرط الثاني: العدالة أو الوثاقة

وقع الكلام بينهم في هذا الشرط، فقال بعضهم باشتراط العدالة، وقال آخرون بلزوم إحراز الوثاقة، وقال آخرون بالتفصيل، وكيف كان ففي المسألة أقوال^(٢)، فالقائلون بكفاية الوثاقة استدلوا بوجوه:

أحدها: بناء العقلاء على الاكتفاء بخبر الثقة، ولم يردع عنه الشرع.

وثانيها: أن خبر الثقة مورث للعلم العادي وهو حجة.

وثالثها: شمول التعليل في آية النبأ له^(٣)؛ بداهة أن الاعتماد على الثقة ليس من السفاهة، ولا من موارد الندم، ويمكن أن يستدل له بوجه رابع وهو استقرار سيرة المشرعة على أخذ معالم دينهم من الثقات، ولم يثبت من الشرع ما يردعهم عن ذلك، بل ثبت تقريرهم على ذلك، ففي رواية عبد العزيز بن

١ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩٠، مسألة (١٤).

٢ - انظر مصباح الفقيه: كتاب الطهارة؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٨٤؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٦١.

٣ - سورة الحجرات: الآية ٦.

المهتدي والحسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام حينما سأل: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»^(١).

والسؤال عن الصغرى كاشف عن مفروغية اعتبار الكبرى، وهذا ما تعضده الروايات الأخرى وهي كثيرة^(٢).

والقائلون باشتراط العدالة استدلوا بتنزيل خبر الواحد في الموضوعات على خبر الواحد في الأحكام، حيث اشترطوا العدالة إما من جهة إطلاقات الأدلة أو وحدة الملاك، أو من جهة عدم القول بالفصل، لاسيما وأن بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة مردوع بأدلة اشتراط العدالة، وستعرف ما فيه.

والصواب هو الأول لقوة أدلته، وهل يشترط فيه إحراز الوثاقة أم يكفي عدم الاتهام؟ احتمالان، وتظهر الثمرة بينهما في وجوب الفحص فإنه بناء على اشتراط الوثاقة يجب الفحص عنها حتى يصح ترتيب الأثر، بخلاف الاكتفاء بعدم الاتهام فإنه لا يجب الفحص، بل يجوز أن يؤخذ بظاهر الحال وإن كان الفحص أفضل وأحوط.

وربما يقوى احتمال كفاية عدم الاتهام، وذلك للنصوص المستفيضة الدالة على ذلك في باب الشهادة بالخصوص، منها معتبرة يونس بن عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام الواردة بشأن الأخذ بظاهر الحال وعدّها منها الشهادات وقال: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.

٢ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

باطنه»^(١) والجواز فيها بمعنى النفوذ لا الإباحة.

وفي معتبرة عبد الله بن المغيرة عن الرضا عليه السلام ما يفيد قاعدة كلية، حيث قال: «كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^(٢) وفي رواية العلاء بن سيابة أجزت شهادة من لم يعرف بفسق^(٣).

وفي صحيحة علقمة عن الصادق عليه السلام: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً»^(٤) ويعضد كل ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الاعتماد على خبر الواحد في الموضوعات، مثل صحيحة ابن أبي نصر عن الرضا عليه السلام في الطير الذي يطلبه صاحبه ممن صاده، حيث أوجبت ترتيب الأثر على قول المدعي استناداً إلى عدم اتهامه^(٥).

ولعل هذا ما جرت عليه السيرة العقلائية في مختلف الشؤون، فإن الملحوظ أن أخبار الأحاد عند العقلاء على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أخبار الثقات، أي إن العقلاء يعرفون مخبريها بالوثاقة والصدق، وهذه لا ريب في حجيتها عندهم، ولذا يرتبون الأثر عليها من غير تكبر، كما يلمون من أعرض عنها بحجة عدم اعتبارها.

النحو الثاني: أخبار غير الثقات، وهي الأخبار التي يعرفون مخبريها

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات: ص ٣٩٣، ح ٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات: ص ٣٩٣، ح ٥.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات: ص ٣٩٤، ح ٦.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات: ص ٣٩٦، ح ١٣.

٥ - انظر الوسائل: ج ٢٣، الباب ٣٦ من أبواب الصيد: ص ٣٨٨، ح ١.

بالكذب وعدم الوثاقة، وهذه لا ريب فى عدم حجيتها عندهم.

النحو الثالث: أخبار المجهولين، وهى الأخبار التى لا يعرفون مخبريها بالوثاقة كما لا يعرفونهم بالكذب، وهذه يعتبرونها ويرتبون عليها الآثار، ومنها: اجتهاد المجتهد أو جامعته للشرائط، وقد عرفت من الأخبار المتقدمة أن هذه السيرة العقلانية معلومة الاتصال بزمان المعصوم عليه السلام، وممضاة من قبله. نعم لعل الوجه فى تصريح الروايات بقبول قول الواحد فى صورة عدم الاتهام هو وجود الملازمة بين أخبار غير المتهم وبين الوثوق والاطمئنان، فتكون حجيته من باب الوثوق، وعلى هذا تحمل دلالة الروايات الظاهرة فى اشتراط العدالة على العدالة العرفية، وهى الاستقامة وعدم الانحراف، لا العدالة الشرعية الظاهرة فى التقوى. نعم يستثنى منها موارد العبادات ونحوها التى دلت الأدلة على اشتراط العدالة الشرعية فيها وعدم كفاية الوثاقة.

الشرط الثالث: الخبرية

صرح صاحب العروة عليه السلام باشتراط الخبرية فى الشهادة المثبتة للاجتهاد، وظاهر جل المحشين والمعلقين والشرح على فتواه موافقتهم له^(١)، والمراد منها العلم بالموضوع عن معرفة وإعمال نظر، كما هو مفاد معناها اللغوي^(٢)، والمتبادر العرفي.

ووجه الحاجة إلى الخبرية فى تعيين المجتهد يعود إلى أن الاجتهاد من

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، المسألة (٢٠)؛ وانظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٨؛

مذهب الأحكام: ج ١، ص ٣٥؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٦٥.

٢ - انظر معجم الفروق اللغوية: ص ٢١١، الرقم (٨٣٠)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٢٨٢، (خبر).

الموضوعات الخفية والكيفيات النفسانية التي لا يمكن الوصول إليه إلا عبر معرفة بحقيقته ومظاهره، نظير العدالة والأعلمية وغيرها من الصفات التي لا يمكن إدراكها استناداً إلى الحواس، أو النظرة الأولية كما تدرك الموضوعات العادية مثل الماء والتراب والنظافة والقذارة، بل لابد من التمعن والتحري والاختبار.

وعليه فإنه لا يكفي إحراز الاجتهاد عن طريق قول غير الخير القادر على تشخيص الأمور الحدسية وإن كان ثقة أو عدلاً في مقام التنجيز والإعذار. يشهد لهذا قيام السيرة العقلائية على الرجوع إلى أهل الخبرة في سائر الموضوعات الحدسية التي تتوقف معرفتها على المعرفة وإعمال العقل، كتشخيص الطبيب الفاهم، والمهندس النبيه والشاعر المجيد ونحو ذلك، فإنه يرجع في كل ذلك إلى ذوي الخبرة لا إلى الثقات والعدول من أبناء العرف العام.

والظاهر أن هذه السيرة مقطوعة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام، ولم يصلنا ما يردع عنها فتكون حجة، وتعضد هذه السيرة فتاوى الفقهاء في مختلف الموضوعات الخفية بالإرجاع إلى الخير، مثل المقومين للقيم وللعيوب، والعارفين بعيوب المرأة، وإرجاعهم إلى الأطباء في تحديد الأمراض الموجبة للإفطار، والاستطاعة البدنية ونحو ذلك، وخالف ذلك بعض الفقهاء، فذهبوا إلى عدم الاشتراط، واكتفوا بالوثاقة^(١)، وقد استدلوا له بوجوه:

الوجه الأول: إطلاقات الأدلة العامة والخاصة المثبتة لحجية البيئة، فإنها لم

تشرط الخبروية مثل موثقة مسعدة المتقدمة وغيرها^(١)، وعلى فرض الشك فإن أصالة الإطلاق محكمة.

الوجه الثانى: قيام بناء العقلاء على عدم اشتراط غير الوثاقة فى إخبارات المخبرين، وهو عمدة الأدلة على حجية البينة، ولذا نراهم يقبلون قول المخبر الثقة فى مختلف الشؤون والمجالات ولو لم يكن خبيراً فيما ينقل، وهذا يكشف عن عدم الاشتراط فى مرتكزاتهم.

والفرق بين هذا البناء والبناء الذى ادعاه المشترطون للخبروية فى الجهة، فإن هذا القول مستند إلى دعوى قيام بناء العقلاء على تصديق أخبار الثقات ولو لم يكونوا خبراء، أما قول المشترطين فمستند إلى دعوى قيام بناء العقلاء على مراجعة الخبراء فى الموضوعات الحدسية.

الوجه الثالث: حكم العقل؛ لأن اشتراط الخبروية لغو بعد اشتراط الوثاقة؛ بداهة أن الثقة لا يخبر إلا عن علم شخصى بالموضوع أو عن استناد إلى قول عالم يأخذه منه، ويخبر به، وهذا ما تؤكد سيرة الثقات وطريقتهم فى إخباراتهم وأقوالهم، وعليه فإن الشاهد على الاجتهاد إن كان ثقة فإنه لا يمكن أن يشهد إلا إذا كان عالماً بتحقيقه، أو متبعاً للعالم به، فاشتراط الخبروية فيه لغو؛ لأن الوجه فى اشتراطها هو أن تكون الشهادة عن علم، وحيث إن هذا العلم حاصل عند الثقة فلا يبقى مورد للاشتراط.

والخلاصة: أن الخبروية ليست شرطاً فى البينة. إما من جهة عدم قيام

١ - انظر الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤؛ ج ١٩، الباب ٢ من أبواب الوكالة، ص ١٦٢، ح ١.

الدليل أو من جهة اللغوية، ويمكن مناقشة ذلك من خلال مناقشة الوجوه التي استدلوها بها :

أما الوجه الأول: فيمكن أن يناقش من جهة أن إطلاقات الأدلة ليست في مقام البيان حتى يفهم منها الإطلاق، بل هي في مقام الإهمال؛ لأنها واردة لبيان أصل التشريع، وعلى فرض أنها في مقام البيان فإن المنصرف منها هو البيئة المشروطة بالخبرة في الموضوعات الحدسية؛ لأن ذلك هو المتبادر منها عند العقلاء.

وأصالة الإطلاق غير تامة هنا؛ لأن الأصل المذكور يجري في إثبات الإطلاق في الموارد التي يفهم من عدم التقييد فيها إرادة التقييد، ولا يصح للمتكلم أن يسكت عن بيانه، وإلا كان مخلاً بغرضه، وأما الموارد التي يعد القيد فيها من المسلّمات الواضحة فإنه يصح للمتكلم أن لا يذكره اعتماداً على فطنة السامع، ووضوح وجود القيد عنده، وهذا منه؛ بداهة أن اشتراط الخبرة في الشهادة من الأمور المسلّمة عند العقلاء التي لا تحتاج إلى بيان، مثل اشتراط التكليف بالقدرة والعلم؛ إذ قد لا نجد هذا الشرط مذكوراً في التكليف، وذلك اتكالاً على وضوحه.

والخلاصة: أن إطلاقات الأدلة لا تثبت عدم الاشتراط؛ لأنها إما مهمة أو منصرفة إلى الخبرية.

وأما الوجه الثاني: فمن جهة مخالفته للوجدان، فإن العقلاء يفرّقون بين الموضوعات الحدسية وغيرها، وهم لا يرون لغير الخبر صلاحية الدخول في الشهادة على الأمور المتوقفة على الخبرة؛ لأنهم يعدون ذلك من الفضول

الزائد، ولذا لا يرجعون في تشخيص الأمراض إلى غير الطبيب، ولا يقبلون شهادة غير الطبيب، ولا يرجعون إلى غير المهندس والخبير في تقويم أسعار العقارات أو بنائها، ولو تدخل فيها شخص غير خبير لأموه، وعدوه فضولياً متدخلأً فيما لا يعنيه، وعلى هذا الأساس لا يقبلون قوله ولا يصدقونه.

وأما الوجه الثالث: فمن جهة أنه أخص، وذلك لأن الثقات تارة يخبرون عن علم مستقر مستند إلى وجوه صحيحة، وتارة يخبرون عن قناعاتهم الشخصية أو إطمئناناتهم، وعليه لا يمكن الركون إلى إخباراتهم دائماً بخلاف شرط الخبرة فإنه ملازم للإخبار عن علم فتنتفي اللغوية.

نعم إلا أن ينقض بالقول بأن الخبير أيضاً ليس دائماً يخبر عن مقتضيات العلم الصحيح؛ إذ ربما يستند إلى الوثوق الشخصي ولو حصل من غير طريق العلم والخبرة، فتأمل.

وربما يمكن الجمع بين القولين؛ لأن الظاهر أن النزاع بينهم لفظي لا حقيقي.

وبيان ذلك: أن الخبرة من الحقائق المشككة التي لها مراتب، وتختلف بالشدة والضعف بحسب مستويات الخبراء أو سعة اطلاعهم؛ لأن الخبرة من مقولات العلم والمعرفة، ولا شك في اختلاف مراتب العلم والمعرفة؛ إذ فوق كل ذي علم عليم، ومن الواضح أن اشتراط الخبرة التامة في إثبات المجتهد غير وجيه؛ لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور؛ إذ لا يوجد حد معين للخبرة التامة، وعلى فرض وجوده فإنه لا يمكن حصوله إلا عند القليل من الناس، وليس من شأن الشرع أن يعلق أمراً مثل الاجتهاد الذي تدور

عليه رضى الشريعة في زمن الغيبة على أمر متعذر الحصول، أو صعب بالنسبة لعموم الناس؛ لأنه مستلزم للتكليف بغير المقدور، وهو ممتنع عقلاً، أو التكليف بما يستلزم العسر والحرج وهو ممتنع شرعاً.

كما أن عدم اشتراط الخبرة في جميع مراتبها محال أيضاً؛ لأنه خلف؛ إذ كيف يعقل للجاهل بالاجتهاد أن يشهد على وجوده، لاسيما وأن الاجتهاد من الموضوعات الحدسية التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر العلم والمعرفة، فيتعين اشتراط المرتبة المتوسطة من الخبرة، وهي الاطلاع على المجتهد والوثوق به وإن لم تكن معرفة محيطية به من كل الجهات، بحيث تكون الشهادة عليه عن علم كامل لا عن جهل.

والظاهر أن هذا هو مراد من اشترط الخبرة، كما أنه لم ينكره القائلون بكفاية الوثاقة، كما يشهد له استدلالهم بأن الثقة لا يشهد بلا علم أو حجة معتبرة، وبه يرتفع النزاع بين القولين، لاسيما وأن إثبات المجتهد ليس بتلك الدرجة من الخفاء، بحيث يتوقف على علم واسع، كما هو الحال في الأعلمية مثلاً التي لا يمكن أن يدركها إلا القليل من أهل الخبرة.

والخلاصة: أن الشاهد بالاجتهاد لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون جاهلاً بالاجتهاد والمجتهد، ولا كلام بينهم في عدم اعتبار قوله وإن كان ثقة عدلاً؛ بداهة أن مقتضى الشهادة والإشهاد هو أن يكون الشاهد عالماً لا جاهلاً.

الحالة الثانية: أن يكون عالماً محيطاً بالاجتهاد والمجتهد، وهو المعبر عنه بالخبر الواسع، ولا كلام بينهم في اعتبار قوله؛ لما عرفت من أن إثبات

الموضوعات يكفى فيها الوثاقة.

الحالة الثالثة: أن يكون عالماً بالاجتهاد بعض الشيء، أى معرفته تقع فى المراتب المتوسطة من الخبرة لا الخبرة التامة، والظاهر أن هذا هو مقصود الطرفين؛ لعدم ثبوت ما يشترط فى الخبرة بالأكثر من هذا القدر من الاطلاع، كما أن هذا هو القدر الممكن ثبوته لدى عموم الناس، وعليه قامت سيرة المتدينين فى كل زمان ومكان؛ إذ لا يشترطون فى إثبات المجتهد العلم الواسع، ولا يستندون إلى الجهل الواسع، بل يكتفون بالاطلاع عن الاجتهاد بعض الشيء، ويستندون إليها فى مقام العمل، وهذا ما تعضده طريقة العقلاء وبه يرتفع النزاع بين الطرفين، ويصبح الخلاف بين المنكرين والمثبتين لفظياً.

الشرط الرابع: أن يكون الإخبار متعارفاً

نسب هذا الشرط إلى القول كما عن غير واحد^(١)، ويظهر من عبارة صاحب العروة^(٢) فى باب شرائط إمام الجماعة اختياره، وظاهر أكثر المحشين والمعلقين قبوله^(٣)، والمراد به أن لا تستند الشهادة على الاجتهاد على حسن الظن، بل لا بد وأن تستند إلى العلام والأمارات. والوجه فيه هو انصراف أدلة حجية البيئة عن مثله؛ لوضوح أنها ناظرة إلى المتعارف، فإذا كان المخبر يستند إلى حسن الظن، ويكتفى بمجرد ظاهر الحال ويشهد فإنه يخرج عن الطريق المتعارف، فلا تشمل أدلة الحجية، فهو نظير كثير السهو والنسيان، أو كثير الشك أو قطع القطع - على القول - ونحوها من الأمور التي تخرج عن المتعارف، فإن الأدلة لا تشملها؛ لأنها نزلت على حسب المتعارف، فكل

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٨٨؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٦٥.

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩١، مسألة (١٥).

ما ليس بمتعارف تنصرف عنه.

لكن ينبغي أن يقيد بغير المتعارف الشديد، بحيث يوجب انصراف الأدلة عنه بالفعل، وإلا كان مشمولاً بإطلاقات الأدلة وعموماتها؛ إذ من الواضح أن حسن الظن وسرعة القبول مختلفان بحسب المراتب شدة وضعفاً، ومن شخص لآخر، وتميز كونه من قبيل الشديد الذي يوجب انصراف اللفظ عنه أم لا أمر لا يخلو من صعوبة، بل إشكال، والمرجع فيه العرف.

وربما يفصل في المسألة بالنظر إلى أدلة حجية قول الثقة؛ فإنه إن التزم بأن الدليل على حجيته هو بناء العقلاء كان الخارج عن المتعارف غير حجة؛ لعدم إحراز استقرار بنائهم على مثله، وإن كان الأدلة اللفظية نظير آية النبأ وآية الإنذار والروايات فإن إطلاقات هذه الأدلة وعموماتها تشمل حتى الخارج عن المتعارف لأصالة الإطلاق، إلا أن هذا التفصيل مخدوش؛ لوضوح أن أصالة الإطلاق تجري في صورة عدم وجود انصراف يمنع منه، وإلا كان المطلق مقيداً بما انصرف إليه.

وكيف كان، فإذا أحرزنا أنه من قبيل ما يوجب الانصراف سقط الإخبار عن الاعتبار وإن كان المخبر ثقة، وإن أحرزنا أنه ليس من هذا القبيل كان حجة بلا إشكال.

وأما إذا شكنا في كونه من قبيل الأول أم الثاني فالمشهور ذهبوا إلى البناء على أنه متعارف؛ لأصالة عدم كونه غير متعارف^(١)، ولا يقال إنه مبتلى بالمعارضة بأصالة عدم كونه متعارفاً؛ لأن المسألة من قبيل الشك في الزائد؛

بداهة أن حسن الظن موافق للشهادة على الاجتهاد، غاية الأمر نشك في أن هذا زائد عن المتعارف أم لا؟ فالأصل عدمه، فأركان الأصل فيه تامة، بخلاف أصالة عدم كونه متعارفاً، فإنه مختل الأركان؛ لأن عدم التعارف أمر مبني على أصالة الزائد، وهذا ليس له حالة سابقة.

نعم لا شك في وجوب الفحص قبل إجراء الأصل المذكور؛ لأن الفحص من مقدمات الطاعة، خلافاً للمشهور حيث قالوا بعدم وجوبه في الموضوعات.

والظاهر إمكان الاستغناء عن ذكر مثل هذا الشرط؛ لوضوح أن الأدلة منصبة إلى المتعارف، ولذا لم يتعرض له صاحب العروة رحمته، وتبعه جل المحشين والمعلقين؛ بداهة أن سرعة الاعتقاد ولو من الطرق غير المتعارفة أو حسن الظن استناداً إلى بعض الطرق غير المتعارفة لا تعد من الطرق العقلية لإثبات الموضوعات، فتكون أجنبية عن الشهادة موضوعاً؛ لانصراف الأدلة عنها، إلا أن ذكره من باب إلفات النظر لا يخلو من وجه.

الشرط الخامس: أن يكون الإخبار عن حسن لا حدس

حكى هذا الشرط عن البعض ولم يسم قائله^(١)، والمراد به أن يكون قول المخبر مستنداً إلى العلم الحسي الناشئ من المعاشرة الطويلة، وذلك ليكون من صغريات الشهادة الشرعية؛ لاشتراط الشهادة الشرعية بالحس؛ إذ لا تصح في غير المحسوسات على ما دلت عليه النصوص، فقد روي عن النبي ﷺ

١ - انظر التقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٥؛ انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٨٩؛ الدلائل: ج ١، ص ٢١.

وقد سئل عن الشهادة أنه قال: «هل ترى الشمس؟» فقال: نعم. فقال: «على مثلها فاشهد أو دع»^(١).

وفي رواية علي بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تشهدنَّ بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك»^(٢) وغيرها مما هو ظاهر أو صريح في لزوم أن تكون الشهادة عن حس^(٣).

والخلاصة: أن الشهادة الشرعية لا تصح إلا في الأمور المحسوسة؛ للنصوص المتضاربة، أو لانصراف الأدلة إلى ذلك، فلا تجدي في إثبات الاجتهاد؛ لأنه من الأمور الحدسية فيكون أجنباً عن موضوع الشهادة.

نعم يمكن استثناء صورة واحدة منه؛ لإمكان شموله بأدلة حجية البيئة، وهي ما إذا كان المخبر يخبر عن الاجتهاد استناداً إلى المعاشرة، ويمكن مناقشة ذلك من جهتين حلية ونقضية. أما الجهة الحلية فمن وجوه:

أحدها: أن المراد من أمثال هذه الروايات بعد تجاوز مشكلة الإرسال هو اشتراط الشهادة بالعلم لا بالحس، كما يفيد ظهور الخبرين، بل ويشهد له ما رواه الصدوق عليه السلام من أنه لا تكون الشهادة إلا بعلم^(٤)، ومثله رواه الكليني عليه السلام^(٥)، وعليه فإن اشتراطها بالحس ليس من باب الحصر، بل من

١ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، ص ٣٤٢، ح ٣.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، ص ٣٤١، ح ١.

٣ - انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤٣ من أبواب الشهادات، ص ٤٠١، ح ١، ح ٢.

٤ - الفقيه: ج ٣، ص ٧٣، ح ٣٣٦١.

٥ - الكافي: ج ٧، ص ٣٧٣، ح ٣؛ انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، ص ٣٤١، ح ٢.

باب أن الحس في المحسوسات طريق إلى العلم، كما أن الحدس في الحدسيات طريق إليه.

ثانيها: أن أدلة حجية البيئة غير منحصرة بمثل هذه الأخبار المتقدمة، بل بعضها مطلق نظير موثقة مسعدة المتقدمة وغيرها، وإطلاقاتها تشمل ما كان حساً أو حدساً. نعم ينبغي أن يراعى الحس في الحسيات والحدس في الحدسيات.

ولا يقال: إن هذه أخص من إطلاقات تلك الأدلة وعموماتها فينبغي أن تخصصها أو تقيدها؛ لأنه يقال: لا نسلم الأخصية لما عرفت من انصرافها إلى العلم لا الحس، وحينئذ تكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، وفي مورد التعارض ترجح الأدلة المطلقة لقيام السيرتين العقلانية والمشرعية على قبول شهادة الثقات في الحدسيات والحسيات.

ثالثها: لو سلّمنا كل ما ذكر فإنه لا يضر بإثبات الاجتهاد؛ لأنه من الحدسيات القريبة من الحس، وقد تسالم الفقهاء على أن الأمور الحدسية القريبة من الحس محكومة بحكم الحس. إما لجهة ارتكازهم القائم على عدم التفريق، أو لفهم وحدة الملاك، أو لفهمهم سعة إطلاقات الأدلة الشاملة لمثل هذه الموارد.

وكيف كان، فإن اشتراط الشهادة بالحسيات لا يمنع من قبول الشهادة على الاجتهاد مع أنه من الحدسيات. إما من جهة دخوله موضوعاً في الحسيات، أو من جهة شمول الأدلة له؛ لجهة الانصراف إلى العلم، أو لجهة شمول إطلاقاتها له.

وأما الجهة النقضية فبقيام الأدلة على قبول الشهادة في موارد عديدة من الحدسيات بما يورث الوثوق بأن الأدلة المثبتة للشهادة على الحس لا تنفي ما عداها، ومن هذه الموارد الروايات الدالة على قبول الشهادة على العدالة مع أنها من الأمور غير الحسية أيضاً؛ لكونها - على مسلك المشهور - ملكة تقوم بالنفس، ولا يمكن معرفتها في نفسها إلا عبر آثارها كالا جتهاد تماماً، فما يقال فيها يقال في الاجتهاد.

ومنها: الشهادة على السحر، مع أنه من الأمور الدقيقة التي لا يكاد يعرفها إلا الأوحدي من أهل الخبرة، ولا يمكن معرفته إلا بالحدس، وقد دلت الأخبار على جواز الشهادة عليه.

ففي صحيحة زيد بن علي بن الحسين عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ أنه سئل عن الساحر فقال: «إذا جاء رجلان عدلان فيشهدان عليه فقد حل دمه»^(١).

ومنها: الزندقة والضلالة الاعتقادية، فإنها من الأمور الحدسية، ويتعذر تمييزها إلا لأهل العلم والخبرة غالباً، وأجاز الشرع قبول الشهادة فيها، ففي رواية الكليني رحمته الله بسنده عن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له ألف بالبراءة يحيز شهادة الرجلين ويبطل شهادة الألف، لأنه دين مكتوم»^(٢) والسبب في رد شهادة الألف يعود لوجوه عديدة، لعل

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٥١ من أبواب الشهادات، ص ٤١١، ح ٢.

٢ - الكافي: ج ٧، ص ٢٥٨، ح ١٦؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٥١ من أبواب الشهادات، ص ٤١٠، ح ١.

منها: أن شهادة الرجلين بقرينة قوله عليه السلام (مرضيّان) ناشئة من قوة الوثاقة أو الخبروية، بخلاف الألف فإنها فى الغالب مستندة إلى الشهرة أو الشيعاء.

والحاصل: أن تقييد قبول الشهادة على الاجتهاد بصورة العلم الناشئ من المعايشة لا يساعد عليه دليل، بل الدليل على خلافه، فإن المستفاد من مجموع الأدلة أن الشهادة ينبغى أن تستند إلى العلم. نعم يجب أن يكون العلم مستنداً إلى الحس فى الحسيات وإلى الحدس فى الحدسيات؛ لأن العلم فى كل شيء بحسبه، وبذلك يظهر عدم صحة الشرط المذكور.

الشرط السادس: عدم المعارضة بشهادة أخرى

وله صورتان:

الصورة الأولى: أن يقع التعارض بين البيتين، وقد ذكره صاحب العروة عليه السلام فى فتواه، حيث صرح بقبول الشهادة على الاجتهاد إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد^(١)، وظاهر العبارة يفيد التساقط فى صورة التساوي بين البيتين المتعارضتين فى العدد والأوصاف كالأورعية، وفى صورة اختلافهما، ويبدو من سكوت جل المحشين والمعلقين على الفتوى القبول بها، بل لعله مسلّم بينهم^(٢)، ومن هنا سكت عن توضيح العبارة حتى الشراح كالسيد الحكيم عليه السلام^(٣). نعم استدل السيد الخوئي عليه السلام كما فى تقريراته بوجه عقلي لإثبات وجه التساقط، فقال - بتوضيح وإضافة - : إن أدلة اعتبار حجية البيئة لا تشمل صورة التعارض

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة (٢٠).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٧٠.

٣ - متمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٨ - ٤٩.

مع بيئة أخرى ليس من جهة المقتضي، بل من جهة وجود المانع، وذلك لأننا إذا قلنا بشمول أدلتها للمتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، باعتبار أن البيئة أمانة كاشفة عن الواقع، فلا يعقل أن يكون الواقع متعددًا، وإذا قلنا بأنها تشمل إحدى البيئتين دون الأخرى كان ترجيحاً بلا مرجح، فلذا لامناص من التوقف فيهما، ولازمه هو التساقط وعدم الاعتبار^(١)، والسر في اختيارهم للتساقط دون الترجيح ثم التخيير هو قصور أدلة التخيير عن إثبات الموضوعات؛ لأنها مختصة بباب تعارض الأخبار.

وكيف كان فالظاهر أن هذا هو المشهور بين أصحابنا المتقدمين، بل حكي عليه الإجماع^(٢)، وخالفهم في هذا جمع منهم السيد السبزواري رحمته الله كما يظهر من عبارته^(٣)، والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٤)، وجمع آخر من المتقدمين والمتأخرين^(٥)، فذهبوا إلى إعمال المرجحات بين البيئتين إن كانت، وإلا فالتخيير، وهو الأقوى لوجه:

أحدها: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على الترجيح عند التعارض بين أقوال الثقات، ولم يثبت ما يردع عنها، وهو ما يشهد له الوجدان، فإنه إذا تعارضت أقوال الأطباء في تشخيص المرض يأخذ العقلاء بالأرجح مثل قول الطبيب المتمرس أو الأعلام ونحوه، وإلا تَحَيَّرُوا بينها، ومثله يقال في ترجيح أقوال المقومين والمهندسين وسائر أهل الخبرة.

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ١٧٥.

٢ - انظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٠١-٢٠٢.

٣ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٦.

٤ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٠.

٥ - انظر الرياض: ج ١٥، ص ٢٠٣؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٧٠.

وربما لا نجد فى مورد - لاسيما فى الموارد التى يضطر إلى الأقدام عليها - أن العقلاء يتوقفون عن العمل، ويقولون بالتساقط، بل يأخذون بالأرجح أو يتخيرون، وهذا الطريق العقلاني مما أقره الشرع؛ إذ لم يصلنا ما يردع عنه مع أنه من الموارد العامة البلوى والتي تتوفر الدواعي على نقلها، فلو كان هناك ردع عنها لبان، وحيث إن طرق الإطاعة والمعصية عقلانية يصح الاعتماد على هذه السيرة لإثبات الترجيح أو التخير.

ولعل من هنا صرح جمع من الفقهاء المتأخرين والمعاصرين بالترجيح، ولم يأخذوا بالتساقط، ففي قضاء الشرائع قال المحقق رحمته الله: ولو كانت - أي العين المتنازع عليها في يد ثالث - قضي بأرجح البيتين عدالة، فإن تساويا قضي لأكثرهما شهوداً، ومع التساوي عدداً وعدالة يقرع بينهما^(١).

وفي قضاء القواعد صرح العلامة رحمته الله بأن أسباب الترجيح ثلاثة، وعد منها الترجيح بكثرة الشهود أو أعدائهم^(٢)، وفي الجواهر قريب منه^(٣). وفي قضاء العروة قال: الظاهر أن الأدلة الدالة على حجية البينة شاملة لصورة التعارض، فالبينتان حجتان متعارضتان لا أنهما تتساقطان بالمعارضة، ثم صرح بأن الحل عند التعارض بالرجوع إلى المرجحات المنصوصة إن كانت وإلا سائر المرجحات^(٤)، وبه صرح صاحب الوسائل رحمته الله أيضاً في التعليق على الروايات الواردة في باب تعارض البينات^(٥).

١ - شرائع الإسلام: القسم الرابع: ص ٣٥٦.

٢ - القواعد: ج ٣، ص ٤٨٨.

٣ - جواهر الكلام: ج ٤، ص ٤٢٤.

٤ - العروة الوثقى: ج ٦، ص ٦٣١.

٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٥٦.

والحاصل: أن السيرة العقلائية المعتضدة بفهم الفقهاء تمنع من القول بالتساقط عند التعارض، بل الحل بالرجوع إلى المرجحات وإلا فالتخير.

ثانيها: إطلاقات الأخبار الدالة على الترجيح في باب المعارضة مثل مقبولة عمر بن حنظلة^(١)، والتي عيّنت ضوابط الترجيح، والقول بأنها مختصة بباب تعارض الأخبار فلا يتعدى منها إلى غيرها أول الكلام، وذلك لاتفاق الكلمة على أن المورد لا يخصص الوارد، ولفهم العرف عدم الخصوصية للتعارض الخبري، ومن هنا قامت السيرة العقلائية على الترجيح، بل ظاهر بعض الأخبار الترجيحية أنها واردة لبيان الترجيح في الحكم والقضاء لا في الرواية، ففي رواية الصدوق^(٢) بسنده عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله^(ع) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(٣).

والحاصل: أن إطلاقات أدلة الترجيح ثم التخير تشمل صورة التعارض بين البيتين، ولا يبدو أن هناك ما يدل على الحكم بالتساقط سوى حكم العقل كما عرفت من استدلال السيد الخوئي^(٤)، مع أن هذا الاستدلال إن صح فيتطابق مع مسلك الطريقة في الأمارات لا مسلك السببية، بل إن صحت الاطلاقات وبناء العقلاء فإنه لا تصل النوبة إلى التساقط، وذلك لأن التساقط فرع التعارض، ومع وجود ما يدل على الترجيح يرتفع

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

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

التعارض موضوعاً فلا يبقى وجه للتساقط.

ثالثها: الروايات الخاصة بالدالة على أن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أخذ بالترجيح لدى تعارض البينات، منها: صحيح أبي بصير الذي رواه المحمدون الثلاثة عليهم السلام فى الكتب الأربعة وبأسانيد عديدة، وهو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن علياً عليه السلام أتاه قوم يختصمون فى بغلة، فقامت البينة لهؤلاء أنهم أنتجوها على مذودهم ولم يبيعوا ولم يهبوا، وقامت البينة لهؤلاء بمثل ذلك، ففضى عليه السلام بها لأكثرهم بينة واستحلفهم»^(١) وقريب منه ورد عن الصادق عليه السلام فى تعارض البيتين على دار^(٢).

كما وردت روايات أخرى تنص على الترجيح بين المتعارضين بالقرعة، وفى بعضها نصّ الحق بين المتنازعين، وكلاهما يشتان أن النوبة لا تصل إلى التساقط عند التعارض، بل لا بد من الترجيح، وإلا فالتخير.

ففى معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له رجل شهد له رجلان بأن له عند رجل خمسين درهماً، وجاء آخران فشهدا بأن له عنده مائة درهم، كلهم شهدوا فى موقف. قال: «أقرع بينهم»^(٣).

وفى رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام: أن أمير المؤمنين عليه السلام اختصم إليه رجلان فى دابة، وكلاهما أقام البينة أنه أنتجها، ففضى بها للذي

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٤٩، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٤٩، ح ١؛ والمذود كمنبر، وهو معلق الدابة. انظر مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٦، (ذود)؛ ونتجت الدابة أي ولدت، القاموس المحيط: ج ١، ص ٢٠٩، (نتج).

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٥٢، ح ٧.

في يده. «وقال: لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين»^(١) إلى غير ذلك.

والحاصل: أن القول بالتساقط عند تعارض البينتين مما لم يقم عليه دليل، بل قد عرفت أن الدليل على خلافه، وعليه فإنه إذا تعارضت البيئات في إثبات المجتهد فإن كانت لإحدهما مرجحاً أخذنا به، وإن تساوتا من كل الجهات كان المقلد مخيراً في الرجوع إلى أيهما شاء.

والظاهر أنه لا توجد ضابطة واحدة لترجيح العدد على العدالة أو الاورعية ونحوهما أو بالعكس، بل ينبغي أن نلاحظ كل قضية بحسبها رجوعاً إلى القرائن المحتفة، ولا يصح العمل بالقرعة في صورة التساوي هنا، بل يتعين التخيير؛ لأن حجية القرعة قاصرة عن شمولها لمثل هذه الموارد، وإلا لزم منها تأسيس فقه جديد، وهو ما لا يمكن الالتزام به، ومن هنا قالوا إن تطبيق القرعة في الموارد يحتاج إلى عمل الأصحاب؛ لعدم فهم الفقهاء الإطلاق في حجيتها.

الصورة الثانية: أن يقع التعارض بين البينة وقول العدل الواحد، وفي الحكم بالبينة أو بالتساقط أو الترجيح احتمالات، بل أقوال:

القول الأول: الحكم بمقتضى البينة، وهو متطابق مع قول المنكرين لحجية خبر الواحد في الموضوعات، ووجهه ظاهر، فإن المقتضى لحجية البينة موجود، والمانع منه مفقود، واختار هذا القول جمع من الفقهاء منهم الشيخان الحائري والعراقي والسادة الخونساريان^(٢) والحكيم رحمهم الله، ونسب إلى بعض المعاصرين

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٥٠، ح ٣.

٢ - أي السيد محمد تقى الخونساري والسيد أحمد الخونساري رحمهم الله.

كما يظهر من تعليقهم على فتوى صاحب العروة رحمته ^(١).

القول الثانى: الحكم بالسقوط، وهو الظاهر من كلمات صاحب العروة رحمته،
ففى باب صلاة الجماعة قال فى مثبتات عدالة الإمام: إذا شهد عدلان بعدالة
شخص كفى فى ثبوتها إذا لم يكن معارضاً بشهادة عدلين آخرين، بل وشهادة
عدل واحد بعدمها ^(٢)، ولا فرق بين إثبات العدالة وإثبات الاجتهاد؛ إذ
كلاهما موضوع وحكم الأمثال واحد، وقد أقر الفتوى جمع من أجلاء
الفقهاء على ما يظهر من سكوتهم عن التحشية والتعليق، منهم الميرزا النائيني
والسيد الميرزا مهدي الشيرازي والسيد عبد الهادي الشيرازي والسيد الميلاني
والسيد الخوئي رحمته ^(٣)، ولعله اختيار جل من يقول بحجية خبر الواحد فى
الموضوعات؛ لدخول المسألة حينئذ فى تعارض الحجتين، ولازمه هو التسايط
على القول المشهور؛ لأن المعيار فى التكافؤ هو الحجية لا العدد ^(٤).

القول الثالث: الحكم بسقوط قول عدل واحد من بينة الإثبات فى مقابل
قول العدل النافي، فيبقى من البينة قول العدل الآخر. يظهر من كلمات بعض
المراجع أن له أكثر من قائل ^(٥)، ووجهه ما ذكره السيد الأستاذ أعلى الله مقامه.
وخلصته: أن شهادة العدل الواحد على النفي إذا عارضت شهادة
العدلين تسقط شهادة أحدهما فتبقى شهادة الإثبات غير كافية؛ لأنها مستندة

١ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩٠، الحاشية رقم (٤) على المسألة (١٤).

٢ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩٠، المسألة (١٤).

٣ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩٠، المسألة (١٤).

٤ - انظر مهذب الأحكام: ج ٨، ص ١٤٠.

٥ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٨١.

إلى واحد^(١)، وهذا الاستدلال مبني على أمرين:

أحدهما: حجية خبر الواحد في الموضوعات.

ثانيهما: أن الشهادة في الموضوعات من صغريات البيئة الشرعية لا العقلائية، وهي ما يشترط فيها التعدد، وتظهر الثمرة فيه فيما إذا انضم إلى العدل الباقي قول عدل آخر، فإن البيئة تكون مستوفية للشرائط، فتكون حجة لوجود المقتضي وانعدام المانع، وأما بناء على أن حجية خبر الواحد من باب بناء العقلاء والحجة العقلائية فإنه يكون قول العدل الباقي كافياً لإثبات الموضوعات، فلا حاجة إلى ضم قول عدل آخر.

والحاصل: أن من يلتزم بحجية الخبر الواحد في الموضوعات وفي الشهادات لامناص من التزامه بالتساقط على المسلك المشهور بينهم من القول بالتساقط عند التعارض، وأما من يلتزم بحجيته في الموضوعات فقط لا الشهادات لأن البيئة في باب الشهادات شرعية لا عقلائية فإن التساقط يختص بعدل واحد من البيئة في مقابل قول العدل الواحد، ولذا يبقى أحد عدلي البيئة على حاله، فإذا انضم إليه عدل آخر شكل بيئة شرعية. نعم إلا أن يقال إن إثبات الاجتهاد يعد من إثبات الموضوع لا الشهادة فحينئذ لا يحتاج فيه إلى انضمام عدل آخر.

هذا كله على مسلك المشهور، وأما على مسلكنا حيث ذهبنا إلى حجية خبر الواحد في الموضوعات كما ذهبنا إلى الترجيح عند المعارضة فيمكن القول بترجيح البيئة أحياناً، وبترجيح قول العدل الواحد أخرى؛ لأن المسألة

ترجع إلى وجود المرجحات وإن كان الغالب هو ترجيح البينة لأكثرية العدد الملازم لحصول الوثاقة عادة، ولو فرضنا التساوي من جميع الجهات فالحل هو التخير.

مسائل وفروع

وهنا مسائل هامة ينبغي التعرض لها:

المسألة الأولى: هل العدالة شرط أم تكفى الوثاقة؟

صرح صاحب العروة رحمته الله فى فتواه المتقدمة بأن العدالة شرط فى البينة^(١)، وظاهر جل المحشين والمعلقين هو اختيار هذا القول، وهو يتوافق مع القول بحجية البينة من باب التعبد الشرعي؛ إذ لا يشترط العقلاء العدالة فى البينة بناء على حجيتها من باب بناء العقلاء كما عرفت حكمه فى الشرط الثانى من شروط البينة، إلا أن الصواب هنا هو كفاية الوثاقة على القولين.

وتوضيح ذلك: أن العدالة بمعناها الشرعي لا تصلح أن تكون معياراً لإثبات الاجتهاد دائماً؛ لأنها لا تلازم الوثاقة، والسبب فى ذلك يعود لأمرين: أحدهما: أن العادل قد يرتكب ما يخالف الواقع رعاية لمصالح أهم أجازه الشرع فيها، نظير الكذب فى مورد الإصلاح، أو دفع الضرر عن النفس، بل وعن المال والأهل والولد والأخ المؤمن، كما أنه قد يستغيب لأمثال هذه المصالح.

ثانيهما: أن العادل قد يكون سريع الظن والتصديق بالآخرين، أو مفرطاً

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة (٢٠).

في حسن الظن بهم، وحينئذ يمكن أن يشهد على اجتهاد شخص أو عدالته من خلال قرائن لا تنهض للإثبات، وعليه فإن التوثق من إخباراته في الأمور الحسية أمر معتبر عند العقلاء، إلا أن التوثق في إخباراته في الأمور الحدسية مثل الاجتهاد والأعلمية والعدالة فلا، فإنه لم يعهد من العقلاء أنهم يعتمدون على قول العادل مع ملاحظة هاتين الصفتين فيه، والملاحظ أن سيرة العقلاء مستقرة على تصديق من يثقون بكلامه لكونه ثقة لا لكونه عادلاً، لوضوح أن النسبة بين العدالة والثقة هي العموم من وجه. نعم في الغالب يكون العادل ثقة إلا أنه لا تلازم بينهما.

ومن الواضح أن الشرع ليس له طريق آخر غير الطرق العقلانية في إثبات الموضوعات كما عرفت، فلذا تحمل أدلة حجية البينة في الآيات والروايات على ما هو المتعارف عليه عند العقلاء، وحيث إن العقلاء يشترطون الوثاقة تنزل الأدلة الشرعية عليها.

فيتحصل: أننا إذا قلنا بحجية البينة من باب التعبد الشرعي أو الطريق العقلاني فإن الوثاقة هي الشرط لا العدالة، وعليه ينبغي أن نحمل كلام صاحب العروة رحمته ومن تبعه، وإلاّ وجب أن يلتزموا بأحد أمرين لا يخلوان من إشكال:

الأول: أن يلتزموا بأن العدالة هي الملكة الفاعلية كما يشهد له ظاهر اللفظ، ولازمه وجوب تصديق العادل وإن لم يكن ثقة، وهذا باطل لانصراف أدلة حجية الخبر عنه، بل يستلزم الخلف.

الثاني: أن يلتزموا برد خبر الثقة بسبب عدم عدالته، وهذا خلاف السيرتين

العقلانية والمشرعية المضميتين من قبل الشرع، فلم يبق إلا القول بأن مرادهم من العدالة هي الوثاقة. نعم يستثنى منها الموارد التي دل الدليل الخاص على اشتراط العدالة الشرعية فيها مثل الزنا والطلاق.

المسألة الثانية: هل الرجولة شرط في قول الثقة؟

هل يشترط في قول الثقة الواحد الذكورة فلا يصح الاعتماد على قول الأنثى الثقة أم لا؟

ظاهر إطلاقات الكلمات والفتاوى هو الثاني، بل هو ما صرح به بعضهم في غير موضع من الفقه، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته الله فقد صرح بجواز الاعتماد على قول الأنثى في إثبات موضوعات تترتب عليها آثار شرعية عديدة:

منها: ثبوت النسب والقرشية^(١). ومنها: في ثبوت الحيض^(٢). ومنها: في التطهير^(٣). ومنها: ثبوت الكر، وثبوت إصابة النجاسة للماء^(٤). ومنها: ثبوت الكسوفين^(٥)، وهو اختيار بعض مراجع العصر^(٦).

وهو مقتضى إطلاقات أدلة حجية خبر الثقة، وبناء العقلاء وسيرة المشرعة إلا ما دل الدليل على خروجه كالطلاق والإفتاء وثبوت الهلال ونحوها.

١ - كشف الغطاء: ج ١، ص ١٢٨.

٢ - كشف الغطاء: ج ١، ص ١٣٤.

٣ - كشف الغطاء: ج ١، ص ١٧٧.

٤ - كشف الغطاء: ج ١، ص ١٨٧.

٥ - كشف الغطاء: ج ١، ص ٢٥٧.

٦ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٤٩.

المسألة الثالثة: هل يكفي قول الثقة في إثبات الاجتهاد؟

إذا انسد طريق العلم والبينة والشياع ونحوها من طرق مثبتات الاجتهاد
المعتبرة أو استلزم تحصيلها العسر والخرج فهل يصح الاكتفاء بقول الواحد
في إثباته؟ قولان:

القول الأول: الجواز، حكى عن جمع من الفقهاء منهم الشيخ زين العابدين
المازندراني رحمته الله.

القول الثاني: عدم الجواز، وهو المنسوب إلى الأكثر، منهم: صاحب العروة
والشيخ محمد تقي الشيرازي رحمته الله ^(١).

واستدل للقول الأول بدليلين:

أحدهما: بناء العقلاء، بحجة أنه قائم على الاكتفاء بقول العدل الواحد أو
الثقة عند تعذر العلم الوجداني أو العلم التعبدي؛ لأنه طريق ظني بعد تعذر
العلم.

وثانيهما: الأولوية العقلية المستفادة من إطلاقات أدلة نفي العسر والخرج
في الشريعة، فإنها دالة على رفع الأحكام الشرعية، فتدل على رفع الموضوعات
بشكل أولى؛ بداهة أن قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ^(٢) يشمل
كل ما له علاقة بالدين حكماً كان أو موضوعاً أو طريقاً لإثبات الموضوع.

وأما القول الثاني فقد استدل له بعدم وجود مقتضي الإثبات وهو يرجع

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٤٤.

٢ - سورة الحج: الآية ٧٨.

إلى التمسك بأمرين:

أحدهما: أصالة عدم الحجية باعتبار أن بناء العقلاء الذى تمسك به المثبتون غير محرز هنا، وعلى فرض إحرازه فهو غير ممضى شرعاً حتى يصلح أن يكون حجة؛ بداهة أن فاقد الشيء لا يعطيه.

وثانيها: دعوى أن أدلة العسر والخرج قاصرة عن إثبات أي شيء فى الأحكام أم فى الموضوعات فضلاً عن طرقهما؛ لأنها أدلة نافية ورافعة فقط لا مثبتة.

ويمكن أن نقوّى القول الأول بوجوه:

الوجه الأول: أن البحث فى جواز الركون إلى قول العدل أو الثقة عند انسداد الطرق الأخرى أو لزوم العسر والخرج منها، يوقع العبد بين خيارات خمسة:

أحدها: أن نلزمه بالاحتياط فى جميع المسائل وهو عسر وخرج، بل تكليف بغير المقدور أحياناً.

وثانيها: أن نلزمه بالفحص وتحصيل أحد الطرق المعتبرة وإن استلزم العسر والخرج، وهو باطل شرعاً وعقلاً.

وثالثها: أن يقال بجواز أن يترك العمل بالتقليد ويعمل برأيه نظراً لتعذر تشخيص المجتهد، وبطلانه ظاهر.

ورابعها: أن يقال بوجوب أن يقلد الميت، وهذا لا يحل الإشكال؛ لأنه يصح فى بعض المسائل. أما المسائل المستحدثة التى ليس للميت فتوى فيها

يعود البحث فيها من جديد.

وخامسها: أن نكتفي بقول الثقة الواحد لاسيما لو كان خبيراً مطلعاً، وهو الطريق الأقرب إلى أسلوب العقلاء في مقام التنجيز والإعذار، والواقع الخارجي شاهد عليه.

الوجه الثاني: أن دعوى أدلة رفع العسر والخرج نافية فقط لا مثبتة قابلة للمناقشة؛ لأن وزان أدلة رفع الحرج وزان أدلة رفع الضرر، وقد ذكروا أن دليل لا ضرر مثبت وليس رافعاً فقط، وهو وجيه، وللبحث تفاصيل استعرضناها في محلها^(١).

الوجه الثالث: أن بناء العقلاء في الأحكام مما يتوقف على الإمضاء الشرعي، وأما في الموضوعات فلا؛ لاتفاق الكلمة على أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، فإذا تعذر تحصيل الطرق المعتبرة في إطاعة التكليف بالتقليد فإن العقلاء يأخذون بالممكن منها، وهو قول الثقة الواحد؛ لأن هذا من طرق الطاعة؛ بداهة أن فيه طاعة احتمالية وهو أفضل من عدم الطاعة والجزم بالمعصية، وحيث إنها مسألة موضوعية لا يحتاج الإمضاء فيها إلى أحرار، بل يكفي عدم الردع، ولم يصلنا ما يثبت الردع عنها، وعليه فإن الكبرى المدعاة وهي قولهم: إن ما ليس بحجة لا يكون حجة على شيء غير تامة في صورة إمكان تحصيل العلم بالطاعة، لا صورة الانسداد؛ بداهة أن ما ليس بحجة عند انفتاح طريق العلم يمكن أن يكون حجة عند انسدادها كما قالوه في حجية الظن عند الانسداد.

المسألة الرابعة: هل اختلاف الخبرية توجب ترجيح الأشد أم لا؟

وهذا يتصور فيما لو كانت إحدى البيتين أكثر وثاقة أو عدالة أو إحاطة علمية بالمجتهد والأخرى أقل، ولا كلام فى أن القائلين بالتساقط كصاحب العروة رحمته الله ومن تبعه ينبغي أن يقولوا بعدم الترجيح مطلقاً كما يستظهر من إطلاق كلامهم؛ لأن مدار البحث عندهم هو تعارض الحجتين، والحجة مكافئة للحجة من حيث الاعتبار وإن كانت واحدة أقوى من الأخرى.

وأما على القول بالترجيح وعدم التساقط فلا مناص من الترجيح؛ لوضوح أن وجود المرجحات تزيد من رتبة الوثوق والاطمئنان فى صاحبة المزية، والبحث فى هذه المسألة طويل نرجئه إلى باب الشهادات.

■ المبحث الثاني: في طريق الشيع

وتحرير البحث فيه يقع في مطالب:

المطلب الأول: في حقيقة الشيع

المراد بالشيع أن يصبح اجتهاد الشخص معروفاً عند مختلف شرائح الناس من الخبراء وغيرهم؛ لأن الشيع في اصطلاح الفقهاء هو شيوع الأمر بين الناس، وقد عبر عنه بعضهم كالشيخ عليه السلام في المبسوط بالاستفاضة^(١)، وبعضهم بالتسامع^(٢)، إلا أن الأكثر عبروا عنه بالشيع كما يظهر من عبارة العلامة في القواعد، وولده في الايضاح، والشهيدان وأحمد بن فهد والمحقق الكركي وصاحب الجواهر^(٣) وغيرهم. كما ورد في عبارة صاحب العروة عليه السلام المؤيدة من المحشين والمعلقين عليها^(٤)، نعم فصل كاشف الغطاء عليه السلام معناه في مسألة ثبوت الهلال بقوله: ومداره - أي الشيع - أن تلهج ألسن الناس برؤية الهلال.. من غير فرق بين أن يكونوا صغاراً أو كباراً، عبيداً أو أحراراً، نساءً أو رجالاً، عدولاً أو فساقاً، مسلمين أو كفاراً، مؤمنين أو مخالفين^(٥).

وقد مر عليك في بحث مثبتات العدالة بعض تفاصيل الشيع من حيث

١ - المبسوط: ج ٨، ص ٨٦.

٢ - انظر مسالك الأفهام: ج ٢، ص ٣٢٧؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٨٩.

٣ - القواعد: ج ٢، ص ١٤٠؛ ايضاح الفوائد: ج ٢، ص ٥٩؛ الدروس ج ١، ص ٢٨٤؛ مسالك الأفهام: ج ٩، ص ٣٥٣؛ الرسائل العشر: ص ١١١؛ جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٣٨٦؛ جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٤٠٧.

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة ٢٠، حاشية رقم (٤).

٥ - كشف الغطاء: ج ٢، ص ٣٢٥.

المعنى، والأقوال فى اعتباره، وقد قلنا بأنه من مثبتات الموضوعات الشرعية بلا أشكال. نعم إذا اشترطنا فى اعتباره أن يفيد العلم دخل فى صغريات العلم ولم يكن طريقاً مستقلاً، وإن لم نشترط ذلك كان طريقاً فى نفسه، والذي يظهر من عبارة صاحب العروة رحمته الأول، وحينئذ يرد عليه الإشكال فى سبب جعله قسماً للعلم، إلا أن التحقيق يقتضى غير ذلك، كما سترى.

المطلب الثاني: في حجية الشيعاء وشروطه؟

تعددت آراء الفقهاء في الإجابة في حجية الشيعاء وحدودها وبلغت الأقوال حوالي ستة هي:

الأول: أنه حجة مطلقاً.

والثاني: عكسه.

والثالث: أنه حجة بشرط أن يفيد الوثوق والاطمئنان.

والرابع: أنه حجة بشرط إفادة الظن القوي:

والخامس: أنه حجة بشرط أن يفيد الظن بالوفاق ولو كان ضعيفاً.

والسادس: التفصيل بين الشيعاء والاطمئنان وغيره^(١).

وعمدة هذه الأقوال اثنان هما الأول والثالث، وأما باقي الأقوال فهي تعود إليهما بوجه من الوجوه، ولذا سنكتفي بالتعرض إلى القولين.

أما القول الأول: فقد ذهب إليه جمع من الأعيان؛ إذ قالوا بحجية الشيعاء مطلقاً وإن لم يفد العلم أو الظن. صرح بذلك السيد الأستاذ أعلى الله مقامه في موارد عديدة من الفقه^(٢)، ونسب التصريح به إلى جمهرة من الأعيان منهم الشيخ حسن كاشف الغطاء وصاحب الجواهر^(٣) وغيرهم^(٤)، بل حكى عن رسالة السيد الأصفهاني^(٥) أنه قال: ويثبت كل من الاجتهاد والأعلمية

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٢-١٩٣؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٨٩.

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ١٩٣.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٩٣.

بالعلم الوجداني وبالشياع بين أهل الخبرة دون العوام^(١)، وعمدة وجوه هذا القول هي بناء العقلاء على العمل بالشياع غير المتهم في جميع أمورهم من غير ردع من الشرع، وطائفة من الأخبار على ما تقدم بيانه.

وأما القول الثاني: فقد ذهب إلى حجية الشياع إذا أفاد العلم، وقد ذهب إليه معظم الفقهاء المتأخرين منذ زمان العلامة إلى يومنا هذا^(٢)، وبه صرح صاحب العروة^(٣) فقال: وكذا يعرف - أي الاجتهاد - بالشياع المفيد للعلم^(٤)، وظاهر الأكثر موافقته؛ إذ لم يعلقوا على الفتوى إلا السيد أحمد الخونساري^(٥) حيث استظهر كفاية الوثوق والاطمئنان منه^(٦)، وهو مستدرك؛ لأن المراد هو العلم العرفي لا الدقي، وهو ليس سوى الاطمئنان، وعمدة دليلهم أصالة عدم حجية غير العلم ما لم يثبت الدليل، ويكفي لرده تضافر الأدلة على حجيته؛ لأن الأصل أصيل حيث لا دليل.

وعلى هذا فإنه يكفي حصول الشياع لإثبات الاجتهاد من غير أن يتوقف على إفادته للعلم أو غيره. نعم يشترط أن يكون شياً صحيحاً، أي غير متهم باستناده إلى الدعاية أو الاتفاق من قبل جماعة لمصالح خاصة.

نعم، لا ريب في أن الشياع ملازم للوثوق عادة، ويندر جداً أن يكون هناك شياع ولا يفيد الوثوق، وعليه فإن الشياع يلازم الحجية إلا إذا اهتمناه فحينئذ لا يفيد ذلك، ولعل بهذا يصبح الخلاف لفظياً.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٣٩٣، الوسيلة: ص ٤.

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٠٨.

٣ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة (٢٠).

٤ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٣، مسألة (٢٠)، حاشية رقم (٤).

هذا وربما يقال بأن حجية الشيعاء مشروطة بشرط آخر وهو أن يكون حجة على أهل الخبرة لا غير، فيكون نظير الإجماع والشهرة وقواعد الترجيح ونحوها من قواعد أصولية تقتصر حجيتها على الفقيه فلا يصح للمقلد أن يطبقها في موارد أو يستند إليها دون الرجوع فيها إليه.

وقد عرفت أن الشيعاء موضوعاً مشروط بحصوله بين عموم الناس وليس بين أهل الخبرة، بقي أن تعرف هل أن حجيته عامة تشمل عموم الناس فيحق لكل أحد أن يعتمد عليه ويرتب عليه الأثر في تحديد الموضوعات التي لها آثار شرعية ويرتب عليها آثارها، أم حجيته مختصة بأهل الخبرة فقط فلا يجوز لغيرهم أن يرتب عليه ذلك؟

ومن هذا السؤال يتضح أن للشيعاء لحاظين:

الأول: من حصل بينه الشيعاء.

والثاني: من حصل لديه الشيعاء.

والأول يحقق موضوع الشيعاء، بينما الثاني يحقق حكمه وحجيته، وكيف كان ففي الجواب قولان:

الأول: ذهب إلى الاشتراط، ويظهر هذا من قول صاحب العروة رحمته وسكوت السادة البروجردي والحكيم والميرزا مهدي الشيرازي والسيد عبد الهادي الشيرازي ^(١) والسبزواري رحمته ^(٢)، حيث قال في إثبات العدالة لإمام الجماعة: إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته وحصل الاطمئنان -

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٤١٧.

٢ - مهذب الأحكام: ج ٨، ص ١٤١.

إلى أن قال - بشرط كونه من أهل الفهم والخبرة والبصيرة والمعرفة بالمسائل لا من الجهال، ولا ممن يحصل له الاطمئنان والثوق بأدنى شيء كغالب الناس^(١).

والثاني: ذهب إلى عدم الاشتراط، كما يظهر من تعليقهم على فتوى العروة المتقدمة منهم السيد الخوئي رحمته الله^(٢) والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه، وصححه بعض الأعظم^(٣)، والوجه فيه هو أن حجية العلم ذاتية من أي طريق حصل، فإذا حصل العلم عند المخبر - بالفتح - كان حجة عليه، سواء كان خبيراً فيما يخبر به أم لا، وهذا ما قامت عليه سيرة العقلاء والمتشرعة في مختلف الموارد، فالقول بالاشتراط يفتقر إلى دليل، ولم يثبت إلا إذا كان مرادهم اتهام المخبر - بالكسر - بحيث لا يمكن الركون إلى قوله إلا بعد معرفة وإطلاع بالوثاقة، وهذا كلام آخر أجنبني عن البحث هنا.

١ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩١، مسألة (١٥).

٢ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٩١، مسألة (١٥)، الحاشية رقم (٢).

٣ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٤١٧.

المطلب الثالث: في تعارض الشيع

ربما يتعارض الشيع مع غيره من الحجج، وللمعارضة صور عديدة عمدتها صورتان:

الصورة الأولى: أن يتعارض الشيع مع شيع آخر

وهذا التعارض يتصور على مسلك القائلين بحجية الشيع مطلقاً، أو في صورة إفادته مطلق الظن، وأما على مسلك القائلين بحجتيته في صورة إفادته العلم أو الظن القوي فلا؛ لعدم تصور وقوع التعارض بين شيعين بوحدة من هاتين الخصوصيتين إلا على وجه التناقض والخلف.

والخلاف المتقدم في تعارض البيّتين يجري هنا أيضاً، فإنه من يلتزم بالتساقط بعد التعارض ينبغي أن يحكم به هنا، وأما على مسلكنا فإن النوبة تصل إلى الترجيح، وحينئذ نأخذ بالأرجح منهما كما أو كيفاً بحسب اختلاف الموارد؛ لأن المطلوب هو الأخذ بالأقرب إلى الواقع.

الصورة الثانية: أن يتعارض مع البيئة ونحوها

ولا شك في رجحان الشيع المفيد للعلم على غيره من صور الاختلاف، نظيراً لحجية العلم، وأما على القول بحجتيته مطلقاً فإنه تقع المعارضة؛ لدخول المسألة في صغريات التعارض بين الأمارات وظاهر المتأخرين، بل لعله المتسالم عليه بينهم هو ترجيح البيّنة على جميع الأمارات عند المعارضة^(١)، وهو متين بناء على أن حجية البيئة من باب التعبد الشرعي، وأما بناء على

حجيتها بالسيرة العقلائية فيمكن القول بلزوم ملاحظة الأقربية إلى الواقع، وفي الغالب يترجح الشيع لا سيّما إذا كان بين أهل الخبرة، فتأمل.

■ المبحث الثالث: في حكم الحاكم الشرعي

ذهب جماعة إلى جواز الرجوع إلى الحاكم الشرعي في إثبات بعض موضوعات الأحكام بنحو عام، وهو ينطبق على الاجتهاد، بل بعضهم صرح بثبوت الاجتهاد بواسطة حكم الحاكم، فعن صاحب الجواهر^(١) في نجاة العباد أنه أفتى بثبوت مسجدية المسجد وجامعيته بحكم الحاكم^(٢)، وبه أفتى صاحب العروة^(٣)، وتبعه جمع من الأعظم كما يظهر من سكوتهم عن الفتوى منهم: الميرزا النائيني والحائري والسادة البروجردي والشيرازي والخونساري والميرزا مهدي الشيرازي والشاهرودي والسيد الأستاذ^(٤) وآخرون^(٥)، وانطباعه على الاجتهاد من باب وحدة الملاك، ووحدة حكم الأمثال، ومن المفتين بثبوت الاجتهاد به المازندراني^(٦) في ذخيرة المعاد والشيخ جعفر التستري^(٧) في منهج الرشاد وغيرهما^(٨)، وهو وجيه، ويمكن الاستدلال له بأدلة:

الدليل الأول: إطلاقات الأدلة العامة الواردة في جعل الحجية لقول الحاكم الشرعي:

منها: التوقيع الشريف المروي بأكثر من طريق في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب الذي ذكر أني سألت العمري أن يوصل إلى الصاحب عجل الله

١ - نجاة العباد: ص ٢٢٤.

٢ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٨٣، مسألة (٢٤).

٣ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٨٣، مسألة (٢٤)؛ ج ٢، ص ١٦٦، مسألة (٢٤)؛ مهذب الأحكام: ج ١٠، ص ٣٨٧.

٤ - ذخيرة المعاد: باب التقليد، ص ٣، الخامس؛ منهج الرشاد، ص ٢١؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

تعالى فرجه الشريف كتاباً فيه المسائل التى أشكلت علىّ، فرد الجواب بخطه المبارك، وفى أجوبته قال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الحوادث ظاهرة لغة وعرفاً فى الأمور الحادثة التى لا بد من الرجوع فيها إلى الحاكم والرئيس لأجل معرفة الرأى فيها^(٢)، وإطلاقها يشمل الموضوعات، بل واحتمال اختصاص الرجوع بالفتوى والأحكام فقط ضعيف من وجوه:

الوجه الأول: ظاهر الرواية، فإنها أوكلت الرجوع إلى العالم فى الحادثة نفسها لا فى حكمها.

الوجه الثانى: الجملة الخبرية فى جعلهم حجة على الناس فإنها ظاهرة فى تنزيل قول العالم منزلة قول الإمام عليه السلام فى الحجية والاعتبار، ولا شك فى وجوب اتباع الإمام عليه السلام فى الموضوعات إذا تصدى لتعيينها كما فى تعيين الولاية والقضاة ونحوهما، فكذلك فى تعيين المجتهدين.

الوجه الثالث: مورد الرواية؛ لأن إسحاق بن يعقوب كتب إليه عليه السلام فى مسائل أشكلت عليه، وإطلاقها يشمل الموضوعات والأحكام، كما أن الحوادث يشملها معاً، فتخصيصها بالشبهات الحكمية أو المنازعات والخصومات دون بيان الموضوعات يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.

هذا وقد أشكلوا على الاستدلال بوجوه ضعيفة مر بعضها فلا نعيد.

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

٢ - انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٤٥-٢٤٦، (حدث).

والحاصل: أن اللازم من جعل قول الفقيه حجة هو قبول قوله في الأحكام والموضوعات معاً، وهو ينطبق على الاجتهاد.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة إذ ورد فيها: «ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(١).

ووجه الاستدلال: أن إطلاق الجعل والتنزيل في قوله ﷺ: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» يشمل كل ما يرجع فيه إلى الحاكم، ومنها تحديد الموضوعات بلا ريب، نظير تعيين المقيمين والقيمين والناظرين والولاية والقضاة.

ومنها: تعيين المجتهد أيضاً، فإن حكم المثل واحد.

الدليل الثاني: حكم العقل، فإنه يقضي بجواز الاعتماد على حكم الحاكم في تثبيت المجتهد من باب الأولوية، ويمكن تقريره من وجوه عديدة:

منها: الأولوية المستفادة من جعل قول الحاكم الشرعي حجة في الأحكام؛ لأهمية الحكم من الموضوع.

ومنها: الأولوية المستفادة من جعل قول العدل الواحد، أو البيّنة الشرعية حجة في الموضوعات، فإن الحاكم الشرعي أكثر خبروية وأقوى عدالة وأعلم بمصالح المسلمين من قول العدل أو العدلين غير الخبيرين.

ومنها: الأولوية المستفادة من جعل قول الحاكم الشرعي حجة في القضاء

وحل المنازعات، وبعضها يتوقف على تشخيص الموضوعات، فإن تحديد المجتهد لا خصوصية فيه ولا منازعة.

ومنها: الأولوية المستفادة من حصول الوثوق والاطمئنان من قول العدل أو العدلين؛ لأن الوثوق الذي يحصل من قول الحاكم الشرعي الجامع للشرائط لاسيما مع ملاحظة أنه منصوب من قبل الإمام عليه السلام للفصل في الأمور أقوى وأشد، إلى غير ذلك من الوجوه المتكررة، وعلى فرض الخدشة في بعض هذه الوجوه فإن في المجموع من حيث المجموع قد يطمأن بإمكان الركون إلى قول الحاكم الشرعي في تعيين المجتهد.

الدليل الثالث: السيرة المتشرعية، فإن الفقهاء العظام كانوا ولا زالوا يتصدون لتعيين المراجع والفقهاء فضلاً عن المجتهدين، بل بعضهم يتصدى لتعيين الأعلام، ويدعون الناس إلى الرجوع إليهم في التقليد والمصالح العامة، واحتمال أن تصديهم هذا كان من باب الشهادة أمر بعيد عن الأذهان، بل ظاهر العديد من المواقف المنقولة أنهم يعيّنون المجتهد من باب الإرجاع والحكم لا الشهادة. ولعل هذه السيرة مأخوذة من إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى فقهاء أصحابهم، مثل الإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن ووزارة العبدى وغيرهم، وبذلك نحرز اتصال هذه السيرة بزمان المعصومين عليهم السلام كما نحرز إمضاءهم لها؛ لكفاية عدم الردع عنها في إحرازه؛ لأنها من مصاديق ما لو كان لبان.

ولعل مما يشهد لهذا ملاحظة القرائن الخارجية، فإن الثابت في التأريخ أن المناصب التي كانت بيد حاكم الجور في زمان الحضور على قسمين:

منها: المناصب الحكومية، وهي التي يتولاها الولاية، نظير الإدارة العامة، وجباية الزكوات، وأخذ الخراج، والمقاسمة، وإقامة الحدود، وسائر الأمور السياسية.

ومنها: المناصب الدينية، وهي التي يتولاها القضاة وأهل العلم، نظير القضاء بين الناس، وتعيين الهلال، وحل الخصومات، وإدارة الشؤون الحسبية، والأوقاف ونحوها، وقد منع الأئمة عليهم السلام المؤمنين من مراجعة حكام الجور وقضاتهم معاً في أي شأن من الشؤون، ونصبوا لهم حكماً عدولاً أمروهم بالرجوع إليهم كما عرفته من التوقيع والمقبولة المتقدمين، وبقرينة المقابلة يستفاد أن الإرجاع كان في كل ما كان يرجع فيه إلى الحاكم الجائر حكماً كان أو موضوعاً، وبذلك لا يبقى مورد للقول بتخصيص الإرجاع بالأحكام، أو بالمرافعات القضائية فقط، كما ذهب إليه جمع من المعلقين على فتوى صاحب العروة رحمته الله المقدمة كالسيد الأصفهاني والحكيم والخوئي رحمتهما الله ^(١).

والحاصل: لا يبعد القول بصحة تعيين الحاكم الشرعي للمجتهد من باب التنصيب والحكومة، لا من باب الشهادة، وحينئذ يكون حجة على مقلديه، كما هو الحال في تعيين سائر الموضوعات الخفية أو المستنبطة التي على الفقيه أن يعينها للناس ^(٢).

١ - العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٨٤، هامش رقم (٦).

٢ - انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ٦٨٤، حاشية الشيخ ضياء الدين العراقي رحمته الله.

■ المبحث الرابع: في طريق الادعاء الشخصي

أي أن يدعي الشخص الاجتهاد. ذكره السيد الأستاذ دام ظله، ومال إليه^(١)، وهو يصح بثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون المدعي عدلاً ثقة ومؤهلاً لهذا الإدعاء في العلم والفضيلة، بحيث يعدّه العرف من شأنه ادعاء مثل هذا؛ بداهة أن ادعاء الجاهل أو غير المؤهل أو غير الثقة لا اعتبار له.

الشرط الثاني: أن لا يوجد ما يثبت اجتهاده سوى ادعائه الشخصي؛ إذ لو كان له شاهد عادل أو أكثر أو كان له شواهد عقلائية أخرى فلا ريب في صحته.

الشرط الثالث: أن لا يفيد ادعائه الوثوق والاطمئنان، أي العلم العرفي؛ بداهة أنه إذا أفاد ذلك كان حجة بلا ريب؛ لأن العلم حجة من أي طريق حصل، وكيف كان فلو ادعى شخص أنه مجتهد ففي جواز الاعتماد عليه وعدمه احتمالان:

الاحتمال الأول: عدم الجواز، وذلك لوجهين:

أحدهما: الأصل، وتقريره ظاهر، وهو متين إن لم يقم دليل قوي يثبت الجواز فانتظر.

وثانيهما: حكم العقل؛ لأن الإثبات بواسطة الادعاء مستلزم للدور.

وبيان ذلك: أن تصديق قول المدعي للاجتهاد متوقف على اجتهاده؛ لأن

قول المجتهد حجة لا غيره، وثبوت اجتهاده متوقف على تصديق قوله، فتوقف الشيء على نفسه، وفيه: أن تصديق قوله متوقف على عدالته أو وثاقته لا اجتهاده كما ستعرف.

والاحتمال الثاني: الجواز، وذلك لوجهين:

أحدهما: السيرة القائمة بين العديد من أتقياء الفقهاء ومنذ قديم الأيام على دعوة الناس من أهاليهم وأصحابهم إلى تقليدهم؛ لقيام الضرورة على ذلك أحياناً، مع أنهم يشترطون في المقلد الاجتهاد المطلق والأعلمية، ولولا أنهم كانوا يرون أن الادعاء من مثبتات الاجتهاد لما صح منهم ذلك؛ لأنه ملازم للإغراء بالجهل، وهو مناف للعدالة والتقوى المحرزة فيهم بلا ريب.

ثانيهما: أن الادعاء يدخل في صغريات حجة قول العدل أو الثقة في الموضوعات، فإن إطلاقات أدلة حجة خبر الواحد تشمل صورة الإخبار عن النفس أو عن غيرها.

ولا يقال إن هذا دوري، لأنه يقال لا دور في المسألة، وذلك لأن ثبوت اجتهاده متوقف على تصديق قوله، وتصديق قوله متوقف على عدالته أو وثاقته - على اختلاف الآراء - فيرتفع الدور.

نعم ربما يشكل عليه من جهة أخرى، وهي: أن ادعاء الشخص الاجتهاد أو الأعلمية يعد شهادة في حق نفسه وهي غبطة، ولا تقبل الشهادة مع الغبطة للنفس، نظير شهادة الشريك لشريكه، والوصي فيما هو وصي فيه ونحو ذلك^(١)، كما أنه لا ينطبق عليه قانون الإقرار؛ لأن إقرار العقلاء حجة

١ - انظر منهج الرشاد (للتستري رحمته الله): ص ٢١؛ بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٤٨.

على أنفسهم لا لأنفسهم.

ويمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بأن الادعاء هنا ليس من الشهادة، بل هو من باب الإخبار عن الموضوع، كما يخبر الشخص عن زوجيته ومرضه وعلمه ودينه ونحو ذلك، فيخرج موضوعاً عن الشهادة، ووجه الخروج الموضوعي هو أن الشهادة متوقفة على وقوع التحاكم، وأما إثبات الموضوع فلا تحاكم فيه، ولعل من هنا ذهب جمع من الفقهاء إلى القول بحجية قول العدل الواحد في إثبات الموضوع، إلا أنهم أجمعوا على عدم حجية خبر الواحد في المحاكمات والمرافعات القضائية.

وثانياً: أن أدلة رد الغبطة مقتصرة على صورتين؛ إذ لا إطلاق لها بحيث يستند إليها في رد كل غبطة.

الصورة الأولى: في الماليات، فإن الشهادة لغبطة النفس ترد فيها.

والصورة الثانية: المحاكمات القضائية، والوجه في الرد هو قيام الأدلة الخاصة التي تعتبر مخصصة لإطلاقات حجية خبر الواحد، فالقول بتوسعة الحكم في الرد بحيث يشمل حتى صورة ادعاء الاجتهاد ونحوه مما يفتقر إلى دليل، بل الظاهر أن الدليل على خلافه؛ لقيام السيرة العقلائية بل والمشرعية على قبول ادعاءات المدعين الثقات فيما يتعلق بشؤونهم الشخصية أو العامة كما عرفته من الأمثلة السابقة، فليكن الاجتهاد منها، لكن لا يخلو هذا الطريق من حزاة لولا الضرورة؛ لما في الادعاء من مراتب النقص عند أصحاب الكمال.

مسألتان

وهنا تتفرع مسألتان هامتان ينبغي التعرض لهما:

المسألة الأولى: إذا قامت بينة عادلة من أهل الخبرة على نفي الاجتهاد قدمت على الادعاء الشخصي؛ لأن البينة حجة شرعية، بخلاف الادعاء فإنه حجة عقلائية، والحجة الشرعية مقدمة على العقلائية وحاكمة عليها، وعليه فلا يكون طريق الادعاء حجة إلا على نفس المدعي ومن حصل له الوثوق والاطمئنان بقوله.

المسألة الثانية: هل يكفي مطلق الظن في إثبات المجتهد فيجوز تقليد من يظن باجتهاده؟

وتبني هذه المسألة على فرض عدم توفر الطرق الأخرى، كالعلم والبيئة والشياع وحكم الحاكم ونحوها، فإذا لم يقدّم طريق منها على إثبات المجتهد فهل يصح الركون إلى مطلق الظن لإثباته؟ فيه احتمالات بل أقوال:

وتظهر الثمرة بينها في جواز تقليد الميت أو وجوب الاحتياط عليه بناءً على عدم الجواز.

القول الأول: ذهب إلى كفاية الظن، وهو اختيار العلامة رحمته في التهذيب، ويحصل الظن بقريبتين:

الأولى: رؤيته منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق.

الثانية: اجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه^(١).

القول الثاني: عدم الكفاية، وهو اختيار المحقق عليه السلام في المعارج، حيث رد مشاهدة المفتي متصديراً للفتوى أو داعياً إلى نفسه أو مدعياً، كما رد اعتبار إقبال العامة عليه واتصافه بالزهد والتورع، وعلل هذا الرد بأمرين:

أحدهما: أنه قد يكون غالطاً في نفسه، وهذا مستند إلى حمل فعل المسلم على حسن الظن.

وثانيهما: أنه قد يكون مغالطاً^(١)، وحينئذ يسقط اعتباره، وذلك لأن الاجتهاد رتبة عالية لا يدعيها ذو كمال؛ لأنها تتنافى مع التواضع، أو أنها تتضمن الدعوة إلى النفس وهو من القبائح التي تسقط بذوي المقامات عن مقاماتهم.

وعلى هذا الأساس لا بد وأن يعلم من المجتهد الاتصاف بالشرائط المعتبرة من خلال ممارسته ومعاشرته الوجدانية، أو ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغ رتبة الاجتهاد، ويتوافق هذا القول مع كلام المرتضى عليه السلام على ما حكى^(٢)، حيث حدد ثلاثة طرق لمعرفة العامي للمجتهد هي المخالطة الشخصية والأخبار المتواترة وشهادة العلماء بحقه.

وربما يمكن الجمع بين القولين إذا حملنا قول العلامة عليه السلام على الظن الغالب الذي يفيد الوثوق والاطمئنان عادة، فإنه يكون من مراتب العلم عرفاً، والوقوع الخارجي يشهد بحصول الوثوق من خلال ظاهر الحال واجتماع الخلق حول عالم يستفتونه، وهذه ليست من مختصات باب الاجتهاد، بل

١ - انظر معارج الأصول: ص ٢٠١.

٢ - انظر معالم الأصول: ص ٣٣٨.

الملحوظ من سيرة العقلاء أنهم يعتمدون على ظاهر الحال في مراجعة الأطباء والمهندسين وأصحاب الصناعات والحرف.

القول الثالث: الاحتياط . حكي عن جمع منهم الفقيهان الشيخ جعفر التستري والشيخ زين العابدين المازندراني^(١) في رسالتهما العمليتين^(٢)، ولم يستبعد الأول القول بالجواز إلا أنه احتاط بالجمع بين التقليدين مع الإمكان واستحسنه^(٣)، وذهب الأخوند والسيد الزيدي^(٤) إلى وجوب الاحتياط على ما حكي عنهما تعليقاً على فتواه^(٥).

والقول الرابع: التفصيل، وهو ظاهر السيد الأستاذ (دام ظله)، حيث فصل في المسألة بنحوين^(٦):

النحو الأول: التفصيل بين الأحكام والموضوعات، فقال: إن الظن في الأحكام لا حجية له؛ لأنه من صغريات أدلة حرمة العمل بالظن، وأما في الموضوعات فهو حجة؛ لقيام بناء العقلاء على اعتباره فيها، وعليه فإن حجية الظن في الموضوعات تخرج خروجاً حكماً عن أدلة حرمة العمل بالظن، كما هو الحال في حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والسيرة.

النحو الثاني: التفصيل بين الظن القوي وغيره، فإن كان الظن قوياً كان معتبراً في الأحكام والموضوعات، أو في خصوص الموضوعات، ومنها إثبات المجتهد، وذلك لأن الظن القوي حجة عند العقلاء فيكون من مختصات أدلة

١ - انظر بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٤٦.

٢ - انظر منهج الرشاد: ص ٢١.

٣ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٤٧.

٤ - بيان الفقه: ج ٢، ص ٤٤٧.

حرمة العمل بالظن، وأما إن كان ضعيفاً فلا حجة له مطلقاً، وهما وجهان، لكن ينبغي أن يقيدا فى صورة عدم المعارضة بظن قوي بالخلاف، وإلا كان الحل هو التساقط على قول المشهور والترجيح، وإلا فالتخير على مسلكنا.

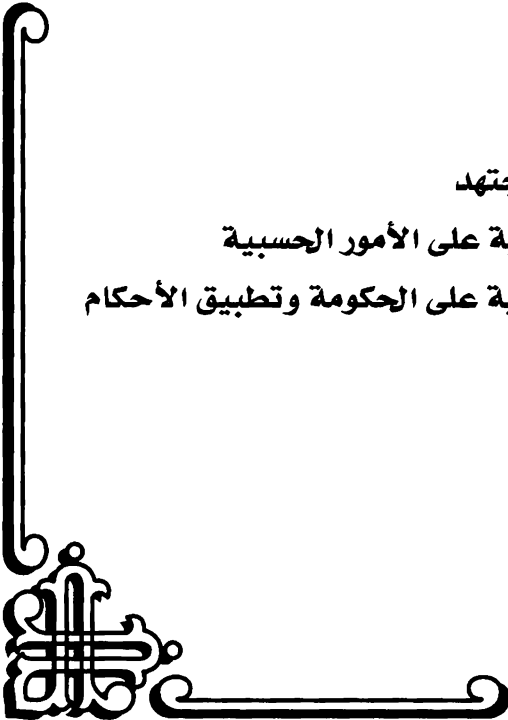
في مناصب المجتهد ووظائفه الشرعية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في مناصب المجتهد

المبحث الثاني: منصب الولاية على الأمور الحسبية

المبحث الثالث: منصب الولاية على الحكومة وتطبيق الأحكام



توطئة:

الفرق بين المنصب والوظيفة في اللحاظ والحكم، فإن المنصب هو تنصيب واعتبار شرعي، فثبوته للفقهاء لا يتوقف على رضاه ولا على تصديده، بينما الوظيفة فهي تكليف شرعي على الفقيه في أن يتصدى للقيام بمسؤولية المنصب المجعول له شرعاً وإن لم يكن راضياً به، نظير وجوب التصدي للإفتاء والقضاء إذا لم يتصد لهما من فيه الكفاية من الفقهاء. هذا بناء على وجود ملازمة بين التنصيب الشرعي ووجوب التصدي للقيام بمهامه، وكيف كان فإنه يبدو أن هناك أكثر من سبب يدعونا إلى البحث في مناصب المجتهد ووظائفه الشرعية ضمن مباحث الاجتهاد.

السبب الأول: ترتيب الثمرة العملية لمباحث الاجتهاد، وذلك لأن البحث في مناصب المجتهد ووظائفه الشرعية بمنزلة الحكم للموضوع، ففي الفصول السابقة مررنا على معنى الاجتهاد وأدلة مشروعيته، ثم في خصوصيات المجتهد وطرق إثباته، وهذا كله يعد مقدمة وموضوعاً لما يهم المجتهد والمقلد في مقام العمل، وهو تعيين الوظيفة الشرعية، وذلك لأجل أن نتعرف على مكانة المجتهد في الأمة المؤمنة، وفي عين الحال نتعرف على مسؤولية الأمة تجاه المجتهد الذي تقلده وترجع إليه، فإن هذا هو الأثر الذي

ينبغي أن يبحث بعد معرفة الموضوع وتحديد معنى المجتهد وخصوصياته، وإلا كان البحث خالياً من الثمرة العملية.

السبب الثاني: دراسة مهام المجتهد وأوصافه، فقد تقدم الكلام في أوائل المباحث الاجتهادية عن ألقاب المجتهد، وذكرنا أن المجتهد تارة يسمى بالمفتي وتارة بالقاضي وأخرى بالحاكم الشرعي ورابعة بالولي الفقيه وغيرها من الأسماء والعناوين، وقلنا إن هذه الألقاب هي عبارة عن مناصب ومقامات تطلق على الفقيه بالوجوه والاعتبارات المختلفة، فلا يصح من الناحية العلمية المرور عليها مرور الكرام دون الخوض في معانيها وأدلتها والنظر في صحتها وسقمها.

السبب الثالث: المنهجية العلمية، فإن الغالب تعرضوا لوظائف المجتهد ومناصبه في بحث البيع بمناسبة البحث عن عقد الصبي تبعاً للشيخ الأنصاري رحمته الله في المكاسب، وكان بحثهم هناك من باب الاستطراد، ولم يستوفوا العديد من جوانبه، بينما تركوا التعرض إليه في بحث الاجتهاد والتقليد الذي هو أنسب به وأقرب. نعم أشار إليه صاحب العروة رحمته الله إشارة موجزة جداً، ومرَّ عليها الكثير من المعلقين والمحشين. قال رحمته الله في باب اشتراط الأعلمية في التقليد دون غيره: لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها، ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية. نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد^(١). وأقر هذه الفتوى جمع من أجلاء المحشين ومراجع العصر كالمرزا النائيني والشيخ الحائري

والعراقي وكاشف الغطاء والسادة الأصفهاني والبروجردى والشيرازي والحكيم والخونساري والخوئي والكلبايكاني رحمهم الله ^(١).

ومن الواضح أن البحث في الولاية لا ينحصر بما ذكر، بل يعم سائر الأمور العامة التي يمكن أن يكون للفقيه صلاحية التصدي لها شرعاً وعقلاً، وكيف كان فإن تفصيل البحث في مناصب المجتهد ووظائفه الشرعية يقع في مباحث:

■ المبحث الأول: في مناصب المجتهد

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في تحديد مناصب المجتهد

المراد من المجتهد هنا الفقيه الجامع للشرائط ، وقد ذكروا له مناصب عديدة أهمها أربعة هي:

١- الإفتاء، باعتبار أن المجتهد في الأحكام الشرعية هو المنصوب للفتيا والتقليد في الشريعة.

٢- القضاء، لكونه المنصوب من قبل الأئمة عليهم السلام لفصل الخصومات وحل المنازعات.

٣- الولاية على الأمور الحسبية، وهي الأمور التي لا ولي لها يتولى رعايتها وتديرها فيتصدى لها قربة إلى الله سبحانه وحسبة إليه؛ ولأن عدم التصدي إليها ملازم لتضييع الحقوق والفوضى والعسر والخرج، نظير إدارة الأوقاف العامة وإدارة شؤون القاصرين والغيب ونحوها، وهذه هي التي أشار إليها صاحب العروة مؤيد في فتواه المتقدمة.

٤- الولاية العامة على سائر المصالح التي تهم المسلمين في الشؤون الاجتماعية والسياسية وتطبيق القوانين الإسلامية وكل ما ينتظم به أمر المعاش والمعاد، فيتصدى لها الفقيه الجامع للشرائط باعتبار أنه الولي والزعيم الشرعي الذي نصبه الأئمة عليهم السلام لهذا الشأن^(١)، وهو ما سمي في العصور

١ - انظر مذهب الأحكام: ج ١، ص ٢٨؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٢١؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٢٥٦.

المتأخرة بولاية الفقيه^(١)، وفي اصطلاح السابقين عليهم بالحاكم الشرعي^(٢).

هذا وقد اتفقوا على ثبوت الولاية للفقيه في بعض هذه المناصب، لاسيما في الثلاثة الأول واختلفوا في الرابع، فأثبتته قوم وهو المشهور^(٣)، ونفاه آخرون، وفصل ثالث بين العنوان الأولي فأنكره والعنوان الثانوي - كما لو كان تصديه يوجب رفع الهرج والمرج واختلال النظام - فأثبتته من باب الضرورة^(٤).

ويدل على منصبه في الإفتاء الأدلة الأربعة. أما الكتاب والسنة فقد عرفت الاستدلال بهما فيما تقدم وأما الإجماع فهو مما لا شك فيه؛ إذ اتفقت عليه كلمة الكل حتى الأخباريين، حيث فسروا التقليد للفقيه بقراءة الفقيه الرواية على العامي وتفسيرها له؛ إذ لم يميزوا الرجوع في ذلك إلى غير الفقيه، وأما العقل فمن جهة اتفاق العقلاء على رجوع كل جاهل إلى العالم الخبير في كل ما هو عالم وخبير فيه، سواء في الشؤون الدينية أو الدنيوية، وقد تقدم الكلام في منصب الإفتاء بالنسبة للمجتهد المطلق والمتجزئ بما لا حاجة معه إلى البحث، وأما منصب القضاء فالمراد به أن الفقيه الجامع للشرائط منصوب شرعاً للقضاء بين الناس، فيتعين عليهم القبول بقضائه، ولا يجوز لهم مخالفته، كما لا يجوز لهم مراجعة غيره والاحتكام إليه، وهو موضع وفاق

١ - انظر مستمسك العروة: ج ١، ص ١٠٦؛ فقه الشيعة: ص ٢٥٨؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٠.

٢ - الفوائد الحاثرية: ص ٥٠١.

٣ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٢٠٤.

٤ - انظر مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٢٢٤، مسألة (١٧٧)؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى:

ج ١، (المقدمة)، ص ١٤-١٥، المقدمة.

بين أصحابنا، ولم نعر على مخالف فيه^(١)، وذلك لتواتر النصوص عليه^(٢) لفظاً أو معنى.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة عن الصادق عليه السلام، وقد ورد فيها: «من تحاكم إليهم - أي السلطان وقضاة الجور - في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت» ثم قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»^(٣).

ومن منطوق المقبولة نستنتج أكثر من حكم:

الأول: أن العالم بالأحكام الشرعية - وهو الفقيه الجامع للشرائط - هو المنصوب للقضاء بين الناس.

والثاني: يجب على الناس القبول بحكمه وتنفيذه؛ لأن حكمه هو حكم الإمام عليه السلام.

والثالث: حرمة مخالفة حكمه.

والرابع: حرمة الرجوع إلى غيره في فصل المنازعات.

١ - ٥٥٢؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥، ص ١٦؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٢٦٠ -

٢٦١.

٢ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٢٣.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦، ح ١.

والخامس: حرمة ترتيب الأثر على ما يحكم به غير الفقيه وإن حكم بالحق، والوجه فيه هو أن الرجوع إلى الفقيه العادل في القضاء موضوعي لا طريقي. ومنها: مشهورة أبي خديجة عن الصادق عليه السلام، بل الصحيحة على ما ذكر. قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: قل لهم: «إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارؤ في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»^(١) ووجه الاستدلال ظاهر، وإطلاقها يشمل الرجوع إلى ذات القاضي الجائر أو القانون الجائر الذي لم يؤخذ من الله ورسوله، كما أن الأحكام المستفادة من المقبولة يستفاد منها أيضاً.

ومنها: رواية الصدوق عليه السلام بسنده عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في اختلاف حكم القاضيين العدلين قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢) وهذه الأوصاف تنطبق على المجتهد الجامع للشرائط.

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة بهذه الأحكام الأربعة المتقدمة، وقد اكتفينا بهذه الثلاثة لقوتها سنداً ودلالة، واستدل له مضافاً إلى بعض آيات الكتاب بالإجماع الذي حكاه غير واحد^(٣)، وهو وجيه؛ إذ لا ريب في اتفاق الكل حتى الأخباريين الذين حرموا التقليد اتفقوا هنا على أن منصب

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٦.

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

٣ - انظر عوائد الأيام: ص ٥٥٢؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٥، ص ١٦.

القضاء لا يكون إلا للفقيه الجامع للشرائط ، وذلك لمكان الروايات المذكورة الدالة بالنص على أن القضاء هو منصب الفقيه .

وهذا ما يقضي به العقل أيضاً، وذلك لأن وقوع النزاع والمخاصمة بين الناس أمر لا مفر منه في الحياة البشرية، فلا بد من رفعه وإيصال كل ذي حق إلى حقه، والسبر والتقسيم العقلي يقضي بلزوم رفعه بواسطة المجتهد الفقيه؛ إذ لولا ذلك لوجب القول برفعه بواسطة أحد حلول أربعة، وكلها غير صحيحة:

أحدها: أن نقول بالرجوع إلى غير المجتهد وهو لا يجوز؛ لأنه جاهل بالأحكام، والجاهل لا يملك مؤهلية القضاء.

وثانيها: أن نعمل في كل ذلك بالقرعة، وهو غير صحيح؛ لأن حجية القرعة محدودة في بعض الموارد المشكلة لا في جميعها، وفي بعضها يكون الاحتكام إلى القرعة موجب للعلم بالمخالفة، كمسائل النشوز وتعيين القاتل، والفراش ونحوها.

وثالثها: أن نعمل بقاعدة العدل والإحسان، وهي أيضاً غير صحيحة.

ورابعها: أن نلجأ إلى الصلح القهري، وهو خلاف الأدلة، فلم يبق إلا الرجوع إلى القاضي الجامع للشرائط .

ولا يخفى أن القضاء هو منصب إلهي أولاً وبالذات؛ لأنه سبحانه هو الذي يملك الولاية على الكون بسائر أطرافه وحالاته، وهذا المنصب جعل للنبي ﷺ والإمام عليه السلام، وأما بعدهم فإن الأصل الذي يقضي به العقل وجرت عليه سيرة العقلاء ونص عليه الشرع هو عدم نفوذ حكم أحد على

أحد، ولازم هذا الأصل هو عدم صلاحية كل أحد للقضاء وحل المنازعات سوى من نصبه الشرع، وهذه النصوص المتقدمة تفيد التنصيب الإلهي للفقهاء فى منصب القضاء، فىكون خروج الفقيه عن عموم الأصل خروجاً حكماً.

المطلب الثاني: في قضاء المجتهد المتجزئ

أن القدر المتيقن الذي دلت عليه النصوص في منصب القضاء هو المجتهد المطلق، وأما المجتهد المتجزئ ففي جواز الرجوع إليه في القضاء وعدمه احتمالان، بل قولان:

القول الأول: عدم الجواز، وهو الظاهر من فتوى صاحب العروة رحمته الله، حيث صرح بعدم جواز تقليده فتدل على عدم جواز التقاضي عنده؛ لكونها منصبان يعودان إلى المجتهد، وحكم الأمثال واحد، وظاهر جمع من المحشين والمعلقين اتباعه في هذا القول، منهم الميرزا النائيني والحائري والسيد البروجردي والشيرازي والخنوساري وجمع آخرون^(١)، وعمدة الدليل الذي استدلووا به هو الاقتصار على دلالة الأخبار المتقدمة على الناظر بالحلال والحرام والعارف بالأحكام وراوي الحديث والفقيه ونحوها، وهذه لا تصدق على المتجزئ؛ لأن المتبادر منها من كان عارفاً بالأحكام ومتفهماً فيها بنحو مطلق، وعلى فرض الشك فإن الأصل ينفي الجواز^(٢)، وفيه أنها تصدق على المتجزئ أيضاً وإن كانت في رتبة أدنى؛ لوضوح أن المتجزئ فيما اجتهد فيه يقال له عالم وعارف وفقيه، بل تلك الأخبار ناظرة إلى العلم بالأحكام بالقدر الممكن، فإن من المتعذر حصول العلم بجميع علومهم وأحكامهم.

وعلى فرض شمول الإطلاق له فإن الإجماع المحكي مقيّد له بما كان متعارفاً مقدوراً^(٣)، وبقرينة ما ورد في رواية أبي خديجة من قوله عليه السلام: «يعلم

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢).

٢ - انظر الاجتهاد والتقليد (للسيد رضا الصدر): ص ٦٢ - ٦٣.

٣ - انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٥.

شيئاً من قضايانا أو قضائنا»^(١) يستفاد كفاية التجزئ. نعم ينبغي أن يكون المتجزئ ملماً بالمسائل التي تقع في محل ابتلاء في القضاء، وأن يكون ملماً في جملة من مسائل الفقه الأخرى، لا أن يكون مطلعاً على شيء يسير منها؛ لانصراف الأدلة عنه، وقصور سيرة العقلاء والمتشعبة عن شمولها لمثله.

وفي الجواهر ادعى حصول القطع من إطلاقات الآيات والروايات بجواز تولي غير المجتهد له باعتبار أن المدار هو الحكم بالحق الذي هو عند محمد وآل محمد عليهم السلام، وقال: لا ريب في اندراج من سمع منهم عليهم السلام أحكاماً خاصة مثلاً وحكم فيها بين الناس وإن لم يكن له مرتبة الاجتهاد والتصرف^(٢).

القول الثاني: وهو الجواز بشرطين:

أحدهما: أن يكون مجتهداً في القضاء وفروعه، وعارفاً بكيفية تطبيق قواعده على الموارد.

ثانيهما: أن لا تتوقف المسائل التي يقضي بها على مسائل أخرى في أبواب الفقه لم يكن مجتهداً فيها منهم المحقق العراقي، والسيد الأصفهاني والحكيم^(٣) والسبزواري رحمهم الله^(٤) والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه^(٥)، وأضاف السيد الخوئي كما في تقريراته شرطاً ثالثاً على ما ذكرناه، وهو أن يكون قد استنبط جملة معتدلاً

١ - الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٤؛ الفقيه: ج ٣، ص ٣، ح ٣٢١٦؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٩، ح ٥١٦.

٢ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٦.

٣ - انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٤، مسألة (٢٢)، هامش رقم (٣).

٤ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤١.

٥ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤١-٢٤٢.

بها من الأحكام^(١)، وهو مستدرك لما عرفت من انصراف الأدلة عن غيره؛ لأن المدار على صدق المعرفة بالحلال والحرام، وهو لا يتحقق إلا بمعرفة جملة معتد بها وعلى نحو الفعلية لا القدرة على استنباطها، فتأمل.

ومنشأ الجواز يعود إلى وجوه:

أحدها: الروايات المتقدمة فإنها واردة في باب القضاء وإطلاقها يشمل المتجزئ.

ثانيها: شمول إطلاقات أدلة التقليد الدالة على رجوع الجاهل إلى العالم، فإنها تشمل المتجزئ في الفتوى والقضاء لوحدة الملاك؛ لعدم القول بالفصل؛ إذ لا فرق بين القول بجواز تقليده في المسألة التي اجتهد فيها وبين الرجوع إليه في القضاء.

وثالثها: السيرة العقلانية القائمة على رجحان مراجعة صاحب الاختصاص في المسألة الواحدة أو المسائل العديدة، وهي تنطبق على المتجزئ.

ورابعها: سيرة المشرعة منذ زمان الأئمة عليهم السلام القائمة على مراجعة أصحابهم عليهم السلام في مختلف الشؤون، ومنها القضاء، بل الأئمة عليهم السلام أرجعوا شيعتهم إلى أمثال يونس بن عبد الرحمن ولا ريب في أن بعضهم لم يكن مجتهداً مطلقاً، وبمثل هذه الروايات نستغني عن الإمضاء الشرعي للسيرتين، وقد تقدم البحث مفصلاً في مسألة جواز تقليد المجتهد المتجزئ فيما اجتهد فيه.

والحاصل: أن المقتضي لقضاء المجتهد المتجزئ موجود، والمانع منه مفقود.

المطلب الثالث: في قضاء غير المجتهد

ذهب أكثر الفقهاء إلى عدم جواز تصدي غير المجتهد للقضاء، ولعله المشهور بينهم بل حكي عليه الإجماع كما في المسالك^(١)، ولعل السر فيه يعود إلى ظهور الروايات المتقدمة والسيرة التشريعية وحكم العقل، والوجه في الدليل الأول والثاني ظاهر، وأما حكم العقل فيمكن تقريره من وجوه عديدة نكتفي باثنين منها:

أحدهما: أن فاقد الشيء لا يعطيه؛ بداهة أن غير المجتهد هو في نفسه محتاج إلى غيره في أخذ الأحكام فلا يعقل أن يكون مصدراً لها.

وثانيهما: وجوب تحقيق الغرض، فإن القضاء إنما وضع لحل المنازعات والخصومات، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بالرجوع إلى المجتهد، وعلى فرض الشك فإن أصالة عدم الحجية كافية لنفي الجواز.

ويمكن القول بالجواز، وهو اختيار جمع منهم صاحب الجواهر والسيد الأستاذ رحمتهما^(٢). نعم يشترط فيه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون عارفاً بالأحكام القضائية ولو بواسطة اطلاعه على فتاوى الفقيه الجامع للشرائط .

الشرط الثاني: أن يكون مأذوناً من قبل الفقيه الجامع للشرائط ؛ لما عرفت من اختصاص القضاء بالفقيه من جهة التنصيب الشرعي؛ لوضوح عدم حجية قول أحد على أحد، ولا قضاء أحد على أحد إلا ما أخرج الدليل،

١ - مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٣٢٨؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٢٦١.

٢ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٣٤؛ الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤، ص ٢٦.

والوجه لهذا القول يعود لأمرين:

الأول: إطلاقات النصوص المتقدمة، فإنها لم تقيّد الرجوع بالمجتهد، بل نصّت على أن ضابطة الرجوع هي الاطلاع والمعرفة بالحلال والحرام، وهي تنطبق على الخبير غير المجتهد.

الثاني: عدم تمامية أدلة القائلين بعدم الجواز؛ لأن ظهور الروايات المدعى لا ينفي جواز تولي غير المجتهد له؛ لأن غاية ما دلت عليه هو أن يكون المرجع في القضاء هو العارف بالأحكام والمطلع على الحرام والحلال، وربما ينصرف منها أولاً المجتهد، إلا أن هذا الانصراف غير مستقر، ولعل وجهه هو أنه أظهر المصاديق أو أكملها، ومثل هذا الانصراف لا يمنع من شمول الدليل المطلق لغيره.

والسيرة التشريعية غير محرزة، بل المحرز عكسه، وذلك لقيام سيرة المتدينين على مراجعة وكلاء الفقهاء في حل الخصومات والعمل بأحكامهم مع أن بعضهم غير مجتهدين من غير نكير من أحد منهم، بل في خبر عبد الله بن طلحة الوارد في اللص الداخل على المرأة وقتل ولدها وأخذ ثيابها بعد العدوان عليها، علّمه الصادق عليه السلام الحكم، وأمره بالقضاء في المسألة^(١)، بل أمر النبي ﷺ بعض الصحابة للقضاء بين الناس بما سمعوه منه ﷺ؛ إذ لا شك أن بعضهم كان قاصراً عن رتبة الاجتهاد^(٢).

وهذا ما يستفاد من إنكار الأئمة عليهم السلام على المعرضين عنهم العاملين

١ - الوسائل: ج ٢٩، الباب ٢٣ من أبواب القصاص في النفس، ص ٦٢، ح ٢.

٢ - انظر جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٨.

بالأقيسة والاستحسنات، وتوجيه الناس إلى الأخذ من أصحابهم الذين اخذوا العلم منهم، ولا ريب فى عدم اجتهاد بعضهم.

ففى صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة فى الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: «ليس هو ذاك، إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسطو»^(١) ودعوى أنها فى قاضي التحكيم دون القضاء العام مخالفة للظهور وفهم المشرعة.

وأما دليل العقل فهو ضعيف؛ لأن الوجه الأول منه ينطبق على القاضي الجاهل بالأحكام لا العالم بها الذي يستند إلى فتوى المجتهد فى حل المنازعات، والوجه الثانى غير صحيح؛ لوضوح أن حكم القاضي غير المجتهد بحسب فتوى المجتهد يحقق غرض القضاء بلا مانع، وأما الأصل المذكور فلا تصل النوبة إليه، وذلك لأن الأصل أصيل حيث لا دليل، وقد عرفت تمامية الدليل على الجواز.

إن قلت: مراجعة المشرعة لوكلاء المراجع لا تدل على جواز توليهم القضاء؛ لأن الوكيل لا يفتي برأيه بل برأى الفقيه الجامع للشرائط، فهو ناقل للحكم وليس بحاكم؟!

قلت: إن مسألة القضاء فى الغالب ليست قضايا حكمية يرجع فيها إلى الفتوى، بل موضوعية يرجع فيها إلى العرف وأهل الخبرة، فإن القاضي يشخص الموضوعات ثم يطبق عليها الأحكام، بل اتفقت الكلمة على الفرق بين القاضي والمفتي فى أن المفتي يشخص الحكم، وأما القاضي فيشخص

الموضوع، وليس من شأن الفقيه تحديد الموضوعات في الغالب، بل هو أيضاً يرجع فيها إلى الخبر والعرف العام، وهذه مسألة يمكن للوكيل أن ينفرد بالحكم فيها، نظير المنازعات الزوجية في النشوز، أو تحديد الملكية، أو تقسيم الحصص في الإرث، وتنفيذ الوصايا ونحوها، فإن هذه قضايا يرجع فيها إلى القاضي لأجل تحديد موضوعاتها لا أحكامها، ورب وكيل للمجتهد يكون أقدر على تشخيص الموضوع من الفقيه نفسه.

■ المبحث الثاني: منصب الولاية على الأمور الحسبية

والبحث فيه يقع في مطالب:

المطلب الأول: في معنى ولاية الحسبة ومواردها

أولاً: في معنى الولاية الحسبية

ولاية الحسبة بحسب معناها اللغوي والعرفي مأخوذة من الحسبة والاحتساب، كعدة من الاعتداد، والمراد بها كل ما يؤتى به حسبة أي قرابة إلى الله تعالى ورجاء لأجره^(١)، وموردها في الفقه:

كل معروف يريد الشرع وجوده وليس له ولي معين^(٢)، مثل حفظ الأوقاف العامة وإدارة شؤون القصر في أموالهم وأنفسهم إن لم يكن لهم ولي أو وصي، وتجهيز الأموات الذين لا ولي لهم، ونحو ذلك من الشؤون التي علم أن الشرع يريد لها ولا يوجد لها ولي يقوم بأمرها، فلو تركت ولم يتم بشأنها أحد أدت إلى تضييع الحقوق، والهرج والمرج، ووقوع ما حرمه الشرع، فيكون الفقيه الجامع للشرائط بما أنه ولي من لا ولي له هو المتولي لها والمتصدي لشؤونها، فيتولى تدبيرها مباشرة أو بالواسطة حسبة لله تبارك وتعالى.

والمستفاد من ظاهر الأدلة والكلمات أن هذا من المناصب وتوليها من باب الولاية، ولذا لا تبطل آثاره بموت المجتهد، كما إذا نصب الفقيه متولياً على

١- مجمع البحرين: ج ٢، ص ٤١، (حسب)؛ والفقه (كتاب الجهاد): ج ٤٨، ص ١٥٩؛ مهذب

الأحكام: ج ١٥، ص ٢١٣-٢١٤.

٢- العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٠، مسألة (٥١).

الأوقاف أو قيماً على القصر كما صرح به في العروة^(١) وغيرها^(٢)، بل حكي عليه الإجماع^(٣)، والسر في ذلك يعود لأمرين:

أحدهما: أن الولاية عبارة عن سلطنة مفوضة، وهي قابلة للبقاء بحسب مقتضى ذاتها ما لم يرفعها رافع كالعزل مثلاً، والضابط في الحكم ببقائها كذلك هو الاعتبار العقلاني، فإن العقلاء يرون المناصب العامة مما تقتضي البقاء حتى يثبت الرفع، وعلى هذا الأساس يقوم نظام المناصب والرئاسات والوزارات في الدول، فإن رئيس الدولة إذا نصب وزيراً أو مديراً أو قائداً ثم مات الرئيس أو عزل عن منصبه فإنه لا تبطل تنصيباته السابقة، بل تبقى على ما هي حتى يأتي ما يرفعها، والسبب في ذلك هو أن العقلاء يعدون هذه التصرفات ناشئة من الشخصية الحقوقية للرئيس، وليست من شخصيته الحقيقية، ولذا يحكمون ببطالان تصرفاته الناشئة من شخصيته الحقيقية كالوكالة والمأذونيات والممثليات له ونحو ذلك، بينما يحكمون ببقاء سائر تصرفاته الناشئة من شخصيته كرئيس للدولة، وهكذا ما نحن فيه.

ثانيهما: أن مناصب الفقيه مجعولة بالجعل التعبدية بما أنه نائب عن الإمام عليه السلام، وممثل له، فما يؤديه الفقيه من وظائف يؤديها نيابة عن الإمام عليه السلام لا عن نفسه على ما هو المرتكز في أذهان المشرعة والمستفاد من النصوص، وعليه فإن مثل قوله: «إني جعلته قاضياً» و: «حاكماً» و: «هم حجتي عليكم» ونحو ذلك من النصوص صريح في أن هذا المقام هو من المناصب المجعولة

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٠، مسألة (٥١).

٢ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٣٧٢.

٣ - مهذب الأحكام: ج ١، ص ٩٢.

للفقيه بجعل الإمام عليه السلام، ولذا لا يؤثر فيها موت المجتهد أو انعزاله؛ لأن تصرفات الفقيه كانت نيابة عن الإمام عليه السلام، ولذا تبقى ببقاء الأصل.

هذا وذهب جمع من الفقهاء إلى أن تولي هذه الأمور ليس من باب المناصب الولائية، بل من الأحكام التكليفية؛ لأن معنى التصدي للأمور الحسبية هو عبارة عن جواز التصرف في شؤون الآخرين أو وجوبه على ما يستفاد من الأدلة في مقابل الأصل الأولي القاضي بعدم جواز التصرف في أموال الناس أو نفوسهم من باب الضرورة، وهما من الأحكام التكليفية، فلا تنطبق على الولاية لأنها من الأحكام الوضعية.

وعليه فالتعبير عن المسألة بالولاية على الأمور الحسبية غير صحيح؛ لعدم وجود ما يدل عليه^(١)، وعلى هذا فهي ليست من المناصب المجعلولة للفقيه، بل هي من قبيل الأحكام المجعلولة في ذمته باعتبار أنه المأذون بالتصرف في مثل هذه الموارد خروجاً عن الأصل العام.

وفيه: أن ظاهر المقبولة والمشهورة وغيرهما هو الجعل والتنصيب، وهو المرتكز في أذهان المشرعة والمتبادر منها عرفاً، بل قد عرفت أن تصرفات أصحاب الشخصيات الحقوقية تعد من المناصب عند العقلاء، فحملها على خلاف ذلك يحتاج إلى دليل. ويمكن حل الخلاف باختلاف اللحاظ، فإن تعيين التصدي على الفقيه نشأ من جهة أنه منصوب لإدارة المصالح العامة في زمن الغيبة، وهذا التعيين نشأ من كونه ولياً وقاضياً، ولذا جاز له التصرف في هذه الشؤون من باب الاستثناء من الأصل، ولولا أنه منصوب لهذا المقام لما جاز له التصرف.

١ - انظر فقه الشيعة: ص ٢٦٠، هامش رقم (١)؛ وانظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٠، هامش رقم (١).

ثانياً: موارد الولاية الحسبية

وردت الأدلة في الولاية على الشؤون الحسبية بنحوين: بعضها عام أفاد ثبوت الولاية على كل ما لا ولي له، وبعضها خاص أفاد ثبوت الولاية على بعض الموارد بالخصوص، نظير ثبوت الولاية على أموال اليتامى وأموال المجانين والسفهاء ونكاحهم وأموال الغيب ونحوها، وقد ذكر الاثنين صاحب العروة رحمته الله بنحو موجز، وتبعه جملة المحشين والمعلقين^(١)، والاستدلال على كونها من شؤون الفقيه الجامع للشرائط يمكن أن يكون من باب ولايته العامة على المصالح النوعية؛ بلحاظ أن الأمور الحسبية من صغرياتهما، إلا أنه يمكن الاستدلال لها بأدلة خاصة تثبت المطلوب، وأهمها دليلان:

الدليل الأول: حكم العقل بتعيين الفقيه لها، وتقريره يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الأمور التي تعد من الحسيات هي من القضايا التي تقع في محل ابتلاء عموم الناس، والتي لا يمكن الإغفال عنها؛ لأن عدم التصدي لها موجب للفساد واختلال النظام، نظير القيام بحفظ مال الغائب والقاصر، والولاية على مجهول المالك، وتجهيز الأموات ودفنهم، وتدبير شؤون المجنون والسفيه والصغير، وإدارة الأوقاف العامة، ويمكن إضافة جملة من الأمور التي تعد من المصالح العامة الخطيرة.

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٨-٥٩، مسألة (٦٨)؛ وص ٤٠، مسألة (٥١)؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٥٩.

منها: بيان الأحكام الشرعية والموضوعات التي لها أحكام شرعية كالموضوعات المستنبطة في السياسة والحرب والاقتصاد والتنظيم والاجتماع والعلاقات الدولية؛ إذا دعت الضرورة، وكان المحتسبون أهل خبرة في ذلك.

ومنها: الشهادة على الناس فيما يتعلق بالحقوق العامة.

ومنها: الردع والدفع للمنكر والفساد ومعاقبة الظالمين والمعتدين المتوقعة على إذن الفقيه.

المقدمة الثانية: أن ترك الشرع لهذه الأمور بلا ولي أو مدير يخالف لحكمته، ومناقض للغرض من التشريع؛ إذ لا يعقل للشرع أن يميز ترك الميث بلا تجهيز حتى يتن وتنتهك حرمة بحجة أنه لا ولي له، أو يخلي سبيل المجنون والسفيه حتى يفسد، أو يدع الأوقاف العامة بلا رعاية حتى تخرب بحجة عدم وجود الولي الخاص لها؛ لأن ذلك كله نقض لغرض الشريعة؛ لأنها مجعولة لحفظ النظام ورعاية الحقوق، بل في الأخبار الشريفة ما يدل على ضرورة وجود القيمّ والرئيس الذي به تنتظم الأمور.

منها: رواية الفضل بن شاذان التي رواها الصدوق عليه السلام في العلل عن مولانا الرضا عليه السلام قال: «إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيمّ ورئيس، كما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه، ولا قوام لهم إلا به»^(١).

ومن هذا نعلم أن الشرع يريد من المكلفين تولي إدارة هذه الأمور على كل

حال، ولا يريد التخلي عنها حتى تفسد.

المقدمة الثالثة: إن العقل يقضي بأن الفقيه أولى من غيره في تولي هذه الأمور، إذ لا يخلو الأمر من ثلاثة مواقف:

الأول: أن نقول بجواز توليها من قبل الجاهل المعين وهو باطل؛ لأنه نقض للغرض، ولو قيل برجوعه إلى الفقيه ويعمل بفتواه فيها، كان الرجوع إلى الفقيه لعدم المانع من أن للفقيه التصدي لها بالمباشرة أو بالواسطة.

الثاني: أن نقول بتركها لكل من يريد أن يتولاها، فيتصدى لها الجاهلون أو غير المأمونين وهو باطل أيضاً للسبب نفسه.

الثالث: أن نقول بتوليها من قبل الفقيه الجامع للشرائط، فيتصدى لها بنفسه أو بالتسبيب والواسطة، ولا شك أن العقل يقضي بالثالثة؛ لأنه القدر المتيقن الذي نطمئن فيه بفراغ الذمة من التكليف؛ لكونه أبصر وأعلم بحدودها الشرعية، لاسيما مع ملاحظة عدم وجود دليل لفظي يثبت جواز التصرف في أموال الناس وأنفسهم الذي يمنع من التصدي للجميع سوى الفقيه؛ لثبوت الأدلة الخاصة التي أجازت للفقيه ذلك.

ويمكن الاستدلال لها من جهة أصالة التعيين؛ إذ يدور الأمر بين أن تكون هذه الأمور مطلوبة من كل أحد على سبيل التخيير أو من الفقيه على سبيل التعيين، وفي هذه الحالة فإن العقل يقضي بالتعيين، فتبقى ولاية غير الفقيه مشكوكة فتبقى تحت عموم أصالة عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد.

الدليل الثاني: أن هذه الأمور من فروع القضاء الثابت للفقيه الجامع للشرائط بالضرورة الفقهية والإجماع؛ بداهة أن تنصيب القيمين والأوصياء

وأولياء الوقف ونحو ذلك من الشؤون التي يرجع فيها إلى القاضي، وقد كانت السيرتان العقلائية والمشرعية منذ زمان المعصومين عليه السلام على الرجوع فيها إلى القضاة، بل ادعي إطباق التواريخ على اتصال هاتين السيرتين بزمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ^(١)، ولم يرد ما يردع عنهما، والملاحظ في تأريخ الدول المسلمة منذ حكومة النبي صلى الله عليه وآله وخلافة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ومن بعدهما وجود رئاستين للدولة، إحداها رئاسة الأمور السياسية يتولاها الولاة والأمراء، ووظيفتهم تدبير الملك والسياسة وجباية الخراج وتجهيز الجيوش ونحو ذلك من مهام تدبيرية، والثانية رئاسة الأمور الدينية، ويتولاها القضاة، ووظيفتهم فض الخصومات وإدارة الشؤون العامة المتعلقة بالأمور الحسبية وغيرها ^(٢).

فيتحصل: أن الولاية على الأمور الحسبية من مناصب الفقيه التي يقضي بها العقل والشرع، وجرت عليه السيرتان العقلائية والمشرعية المضادة شرعاً، وعليه فإذا تصدى الفقيه لها، أو كان مبسوط اليد بحيث يمكن استئذانه في تولي هذه الشؤون تعين ذلك، وإلاّ وجب على عدول المؤمنين التصدي لها تحقيقاً لغرض الشرع، فولاية عدول المؤمنين تقع في طول ولاية الفقيه لا في عرضها على ما هو المشهور بين الفقهاء ^(٣).

١ - انظر المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٢٦.

٢ - انظر المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٢٦.

٣ - فقه الدولة: ج ١، ص ٥٨٦.

المطلب الثاني: في أدلة الولاية على الحسبة

لا إشكال في أن الأصل هو عدم ثبوت الولاية لأحد على أحد. خرج عن هذا الأصل ما دل الدليل على ثبوت الولاية فيه كولاية الأب والجد على الصغير، وقد تضافرت الأدلة على ثبوتها للفقهاء الجامع للشرائط أيضاً في صورة عدم وجود الولي الخاص كالأب أو الجد أو الوصي ونحوهم، وهذا من الأمور البديهية الفطرية التي قامت عليها الأديان والمذاهب، فإن أتباع كل مذهب وملة يرجعون إلى علمائهم في سائر الأمور العامة التي لا ولي خاص لها. إما لأنهم يرون إن للعلماء نحو ولاية في مثل هذه الأمور، أو لأنهم يرونهم الأولى من غيرهم بالتصرف فيها لكونهم الرؤساء والأبصر في المصالح، أو الاجمع للكلمة لاتفاق الناس على آرائهم وتصرفاتهم.

ومن الواضح أن الناس لا يرجعون إلى علمائهم في هذه الأمور لمجرد أخذ الحكم والفتوى، بل لتشخيص المصالح والمفاسد وتعيين أولوية التصرف في الموضوعات أيضاً.

والظاهر أن هذا من المرتكزات الراسخة عند المشرعة أيضاً، والذي تثبته الشواهد الكثيرة بالوجدان والبرهان، وعلى هذا لا يحتاج في إثبات شرعية الولاية في هذه الأمور إلى ورود النص من الشرع، بل يكفي فيه مجرد عدم الردع عنه، لاسيما أنه من المسائل العامة البلوى في جميع الأعصار والأمصار، ولم يصلنا ما يفيد الردع، بل الواصل دال على العكس، ومن هنا نقول لا كلام في ثبوت الولاية للفقهاء في جملة من الأمور الحسبية، وإنما الكلام في أن الولاية التي أثبتها الدليل هل هي عامة بحيث تجري في جميع الموارد الحسبية

أم مختصة ببعض الموارد التي نص الدليل عليها فقط ، نظير أموال القصر والغيب والسفهاء ونحوهم؟

ظاهر إطلاق الفتاوى والكلمات هو الأول؛ إذ لم يقيّدوا الأمر بما نص عليه الدليل، بل صرح جمع منهم بالإطلاق^(١) استناداً إلى الروايات الكثيرة، بل المتواترة معنى، وربما تواتر بعضها لفظاً، والدالة على لزوم الرجوع إلى الفقيه في كل ما يتجدد من الحوادث والوقائع الشاملة بعمومها للأموال الحسبية، فهنا طائفتان من الأدلة:

الطائفة الأولى: الروايات المطلقة:

وهي كثيرة:

منها: التوقيع الشريف الوارد عن صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(٢) ويمكن تقريب الاستدلال به من جهتين:

الجهة الأولى: أن التوقيع المبارك جعل الراوي حجة في الوقائع المستحدثة، ومن الواضح أن وصفه بالراوي ليس من جهة الموضوعية، بل من جهة الطريقية إلى العلم، فالرجوع إلى الراوي باعتبار أنه عالم بالأحكام والحلال والحرام الوارد عنهم عليهم السلام، وهذا العنوان ينطبق على الفقيه ومناسبة الحكم والموضوع؛ إذ جعل قول الفقيه حجة على الناس يقتضي نفي حجية قول غيره؛ لأن غير الفقيه جاهل بالأحكام في نفسه.

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٥٤.

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

الجهة الثانية: أن الرجوع إلى العالم يمكن أن يقع على أربعة مستويات هي:

الأول: الرجوع إليهم في الفتوى والأحكام.

الثاني: الرجوع إليهم في القضاء وحل المنازعات.

الثالث: الرجوع إليهم في تحديد موضوعات الأحكام الشرعية المستنبطة والخفية.

الرابع: الرجوع إليهم في تدبير أمور الأمة وحفظ مصالحها العامة.

وجميعها تنطبق على الأمور الحسبية إما من جهة معرفة أحكامها، أو تحديد موضوعاتها، أو رفع المنازعات التي يمكن أن تنشأ بسببها، أو من جهة تدبير المصالح العامة، وإطلاق الحديث يشمل الجميع بلا مانع عقلي أو شرعي، فيدل على المطلوب.

ومن هنا صرح الشيخ رحمته الله في المكاسب بأن المراد بالحوادث مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس، مثل: النظر في أمور القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه^(١).

وقد أشكلوا على الاستدلال به بإشكالين سندي ودلالي. أما الإشكال السندي فمن جهة محمد بن محمد بن عصام الواقع في طريق الرواية؛ لعدم تعرض الرجالين له، إلا أن الصواب هو اعتباره؛ لتوافر العديد من قرائن الوثيقة فيه، لاسيما وقد روي بطرق عديدة^(٢)، بل ظاهر الفقهاء التسالم

١ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٥ - ص ٥٥٦.

٢ - انظر فقه الدولة: ج ١، ص ٢٨١.

على قبوله^(١)، وفى الفقه صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بتواتر نقله^(٢)، وصرح جمع منهم بعلو رتبة الحديث لارتفاع مضمونه^(٣)، وقد تقدمت بعض التفاصيل عن الاعتبار السندي فلا نعيد، وأما الإشكال الدلالي فمن جهة دعوى إجمال الحديث. ذكره العراقي رحمته فى شرح التبصرة، والسيد الحكيم رحمته فى نهج الفقاهة، والسيد أحمد الخونساري رحمته فى جامع المدارك^(٤)، ومنشأ الإجمال يعود لوجهين:

أحدهما: احتمال أن يكون المراد من الرجوع إلى الرواة هو الرجوع فى الفتوى لمعرفة حكم الحوادث، كما تشهد له جملة من الروايات التى أرجع فيها الأئمة عليهم السلام الناس إلى بعض فقهاء أصحابهم مثل يونس بن عبد الرحمن^(٥)، وزكريا بن آدم^(٦)، وأبان بن تغلب^(٧)، فإن هذه الروايات ظاهرة فى الرجوع إليهم فى الفتوى لا الأمور الحسبية أو القضائية، وعليه فإما أن نحمل التوقيع على هذا الظهور أيضاً، أو يكون مجملاً لقوة الاحتمال فيه.

ثانيهما: إن اللام فى «الحوادث الواقعة» عهدية، والمعهود غير معلوم، فحملها على الأمور الحسبية بلا دليل، بل قواه الميرزا النائيني رحمته كما فى منية

-
- ١ - انظر جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٤٢٢؛ المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٤-٥٥٥؛ عوائد الأيام: ص ٥٣٢.
 - ٢ - الفقه (كتاب البيع): ج ٥، ص ١٨.
 - ٣ - انتهى المقال: ج ٢، ص ٣٤، رقم (٣١٧)؛ تنقيح المقال: ج ١، ص ١٢٢، رقم (٧٢٧).
 - ٤ - شرح تبصرة المتعلمين: ج ٤، ص ٤٦٣؛ نهج الفقاهة: ص ٤٥٩؛ جامع المدارك: ج ٣، ص ١٠٠-١٠١.

- ٥ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٤٨، ح ٣٤.
- ٦ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٤٦، ح ٢٧.
- ٧ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٤٧، ح ٣٠.

الطالب، باحتمال أن يكون المراد من الحوادث هي الحوادث المعهودة بين الإمام عليه السلام والسائل، فتقيّد دلالة الحديث بها ولا تفيد حكماً عاماً يشمل جميع الحوادث^(١)، إلّا أن الصواب هو عدم تمامية الإشكال المذكور من جهتين:

الجهة الأولى: أن الرواية ظاهرة، بل صريحة في العموم الشامل للرجوع في كل ما يحتاجه الناس في الحوادث الواقعة إلى مراجعة العالم، سواء كان الرجوع في الحكم أو القضاء أو في غيرهما، ومجرد احتمال أن تكون واردة في الفتوى لا تضر بالإطلاق، وعلى فرض الشك فإن أصالة الظهور المستندة إلى أصالة الإطلاق أو أصالة العموم تكون نافية لهذا الشك والاحتمال، وحتى لو فرضنا قوة الاحتمال بحيث يخل بالظهور العمومي أو بالإطلاقي فإنه لا يضر بالدلالة على المطلوب؛ لما عرفت من أن الرجوع إلى الفقيه لأخذ الفتوى يشمل الأمور الحسبية بلا مانع؛ إذ لا فرق في الرجوع إلى الفقيه بين الأحكام والموضوعات المستنبطة أو الخفية التي تحتاج إلى رأي الفقيه، كما أن إرجاع الأئمة عليهم السلام لبعض أصحابهم مطلق يشمل الرجوع في كل ما يحتاجه الناس، سواء في الفتوى أو في غيرها، فتخصيصها بالفتاوى بلا وجه، ومن هنا جعل الإمام عليه السلام قوله حجة، ونزل قوله بمنزلة قوله.

الجهة الثانية: أن دعوى كون اللام للعهد مخالف لظاهر الرواية، فإن المتبادر منها العموم، وعلى فرض الشك فإن الأصل في اللام على ما قرره علماء الأصول والأدب هو الجنس الذي يفيد العموم لا العهد. هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكر فإن العهدية في اللام لا يضر بعموم الدلالة هنا، وذلك لوجود أكثر من قرينة داخلية توجب تعميم الدلالة.

منها: توصيف الحوادث بالواقعة، فإن هذا لا ينطبق إلا على الحوادث المستمرة مع الزمان، فلا تنقيد بالحوادث المعهودة.

ومنها: فهم العرف وحدة الملاك بين الحوادث المعهودة وغيرها من الحوادث الواقعة، فإنه إذا جاز الرجوع إلى الفقيه في الحوادث المعهودة وكان قوله حجة فيها دل ذلك عرفاً على أن الرجوع إليه في غيرها كذلك، لعدم فهم الخصوصية، فالقول بالتفكيك بين الحوادث المعهودة والواقعة يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، ومن هنا تمسك مشهور الفقهاء بعموم الدلالة، ولم يعتنوا باحتمال العهدية في اللام.

ويتحصل: أن ظاهر التوقيع المبارك هو إرجاع الناس إلى الفقيه العالم بالأحكام في سائر الحوادث الواقعة الشاملة للأمر الحسبية، كما أنه جعل قول الفقيه حجة فيها فلا يجوز مخالفته أو الرد عليه، فيدل على أن الولاية على الأمور المذكورة هو من المناصب التي نصب الإمام عليه السلام الفقيه عليها.

ومنها: رواية تحف العقول عن الإمام الحسين عليه السلام في خطبة يخاطب بها العلماء فيقول: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمانة على حلاله وحرامه»^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الرواية وردت بصيغة الجملة الخبرية في مقام

١ - تحف العقول: ص ١٧٢؛ وانظر الوافي: ج ١٥، الباب ١٧٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الإنشاء، فتدل على الجعل والتنصيب الإلزامي، وبقرينة عطف الأحكام على الأمور يستفاد المغايرة بينهما، فتدل على أن مجاري الأمور غير مجاري الأحكام، وليست إلاّ الأمور العامة التي تعد الأمور الحسبية من مصاديقها، ووصف العلماء بالأمناء على الحلال والحرام لا ينطبق إلاّ على الفقهاء المجتهدين؛ إذ إن الأمانة على الأحكام تشمل معنيين:

أحدهما: حفظ الأحكام من الضياع والتحريف في الفتوى، وهذه مهمة المجتهد في زمن الغيبة.

وثانيهما: حفظ الأحكام بواسطة التطبيق والعمل، فإن العلماء يصونون الشريعة من الخطأ في التطبيق كما في القضاء، وهي الأخرى من مهام المجتهد، وإطلاق الراوية يشمل الاثنين معاً.

والحاصل: أن الرواية صريحة في جعل قياد الأمور العامة بما فيها الأمور الحسبية والأحكام من مهام الفقيه؛ لأنه الأمين على الحلال والحرام في الفتوى والعمل، وهو المطلوب.

ولكن أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالين سندي ودلالي. أما الإشكال السندي فمن جهة أن الرواية مرسلة، وهذا إشكال عام على روايات ابن شعبة في تحف العقول، إلاّ أن جلالة قدر الشيخ ابن شعبة رحمته وقبول جمع من الفقهاء روايات التحف في الجملة، وارتفاع مضامين ما رواه في كتابه واعتضادها بالمتون الروائية المعتبرة الأخرى لاسيما هذه الرواية التي هي محل البحث من القرائن الموجبة للوثوق بها، ولذا ذكر الرواية جمع من الفقهاء،

وأرسلوها إرسل المسلّمات، ولم يناقشوا فى سندها^(١)، ومنهم من دأبه المناقشة السندية^(٢)، ولذا اكتفى بعضهم بالإشكال الدلالي فيها^(٣)، وهذه كلها تكشف عن قبولها لديهم. هذا فضلاً عن وجود التواتر المعنوي المغني عن المناقشات السندية فى مثلها.

وأما الإشكال الدلالي فمن جهة دعوى إجمالها بسبب احتمال أن المقصود بها الرجوع فى الفتوى أو القضاء^(٤)، أو من جهة أن المراد من العلماء هم الأئمة عليهم السلام، فتخرج عن موضوع البحث خروجاً تخصصياً^(٥).

وفيه:

أولاً: أن دعوى الإجمال غير تامة؛ لأنها مبنية على الاحتمال، وقد عرفت أن الاحتمال لا يخل بالظهور، وعلى فرض الشك فأصالة الإطلاق تنفيه. هذا فضلاً عن أن قرينة العطف بين الأمور والأحكام التي تقتضي المغايرة تنفي احتمال الفتوى، ولو فرضنا أنها تشمل القضاء فقط كانت كافية فى الدلالة؛ لأن الأمور الحسبية بعضها يعود أمرها إلى القاضي كما عرفت.

وثانياً: أن دعوى دلالتها على الأئمة عليهم السلام - على فرض صحتها - فهي لا تمنع من شمولها للعلماء الفقهاء؛ لأن حمل لفظ العلماء على الأئمة عليهم السلام من

١ - عوائد الأيام: ص ٥٣٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٣٠؛ مهذب الأحكام: ج ١٦، ص ٣٦٨؛ منهاج الفقاهة: ج ٤، ص ٢٩٠.

٢ - بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٥٤.

٣ - منية الطالب: ج ٣، ص ٢٣٣؛ نهج الفقاهة: ص ٤٩٤؛ حاشية المكاسب (للأيرواني رحمته الله): ج ٢، ص ٣٧٣، رقم (٧١٩).

٤ - انظر نهج الفقاهة: ص ٤٩٣؛ حاشية المكاسب (للأيرواني رحمته الله): ج ٢، ص ٣٧٣، رقم (٧١٩).

٥ - انظر منية الطالب: ج ٣، ص ٢٣٣.

باب المصداق الكامل أو الأكمل، وهذا لا ينفي أن تشمل غيرهم، والمسألة جلية، وقد فصلنا الكلام فيها في فقه الدولة^(١).

ومنها: الحديث النبوي المشهور رواية في كتب الخاصة والعامة: «السلطان ولي من لا ولي له»^(٢) وقد اعتبره صاحب الجواهر^{رحمته}، واستدل به على إثبات كبرى كلية تفيد عموم الولاية للحاكم الشرعي، وظاهر كلماته انه نسبة قولاً صريحاً لرسول الله ﷺ^(٣)، مما يكشف عن وثوقه به، وظاهر جمع من الأصحاب الاستناد إليه أيضاً، ولذا وصفه الشيخ^{رحمته} في المكاسب بأنه مشتهر في الألسن^(٤)، وكذا الميرزا النائيني^{رحمته} كما في تقريراته، واستند إليه^(٥).

ودلالته على المطلوب ظاهرة، بل صريحة في الحاكم الشرعي. إما للانصراف في أذهان المتشرعة أو للأدلة الخاصة التي دلت على أن الولايات لا تكون لغير الحاكم الشرعي، والأخرى التي حرمت الرجوع إلى سلاطين الجور وقضاتهم، ولفظ (السلطان) المأخوذ من السلطنة لا يخلو من إشارة إلى الحاكم الشرعي، وكون الرواية جملة خبرية في مقام الإنشاء يكفي لإثبات هذا المنصب إلى الفقيه بالجعل التعبدية.

والحاصل: أن الرواية على فرض اعتبارها سنداً تكون ظاهرة دلالة في أن

١ - فقه الدولة: ج ١، ص ٢٩٣-٢٩٤.

٢ - تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٥٩٢؛ مسالك الأفهام: ج ١، ص ٤٥٣، الحقائق: ج ٢٣، ص ٢٣٩؛ الرياض: ج ٢، ص ٨١؛ عوائد الأيام: ص ٥٣٤؛ سنن أبي داود: ج ٢، ص ٥٦٦، ح ٢٠٨٣؛ سنن الترمذي: ج ٢، ص ٢٨٠، ح ١١٠٨؛ سنن ابن ماجه: ج ١، ص ٦٠٥، ح ١٨٧٩.

٣ - انظر جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١٨٨.

٤ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٨؛ جامع المدارك: ج ٣، ص ١٠٠.

٥ - منية الطالب: ج ٢، ص ٢٣٦.

كل ما ليس له ولي خاص من الأمور والمصالح العامة يعود أمره إلى الفقيه بالجعل والتنصيب الشرعي.

ولكن أشكل جمع على الاستدلال بالخروج الموضوعي تارة، بدعوى أن المراد من السلطان هو الإمام المعصوم عليه السلام^(١)، وبالخروج الحكمي بدعوى أن هذه الرواية مختصة بالولاية على الميت الذي لا ولي له^(٢)، وبدعوى أنها مختصة بثبوت الولاية على الغيب والقصر^(٣)، وعلى كل تقدير فليس لها إطلاق بحيث يشمل سائر الأمور الحسينية^(٤).

والأنصاف أن هذه الإشكالات غير تامة؛ لأنها لا تنهض في مقابل قوة إطلاقها، واحتمال أن المراد من السلطان هو الإمام المعصوم عليه السلام لا يضر أيضاً؛ لأنه محمول على المصداق الأكمل، وبالتالي فهو لا ينفي ما عداه، لاسيما وأن الفقيه الجامع للشرائط هو نائب عنه عليه السلام، ووكيل عنه في سائر التصرفات على ما تقتضيه الأدلة الإرجاعية إليه في الفتاوى والقضاء وسائر المصالح العامة.

هذا وعلى فرض المناقشة في بعض هذه الروايات إلا أن في المجموع من حيث المجموع - خصوصاً مع ملاحظة مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة ورواية العسكري عليه السلام وغيرها - ما يفيد الوثوق بأن الولاية على الأمور الحسينية من شؤون الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة.

١ - انظر حاشية المكاسب (للأبيرواني): ج ٢، ص ٣٨٠.

٢ - انظر منية الطالب: ج ٢، ص ٢٣٥.

٣ - انظر منهاج الفقاهة: ج ٤، ص ٣٠٣.

٤ - انظر فقه الدولة: ج ١، ص ٣١٨.

والطائفة الثانية: الأدلة الخاصة في مواردها

فإنها تدل على الولاية العامة بضميمة وحدة الملاك، أو فهم عدم الخصوصية أو عدم القول بالفصل.

منها: أدلة الولاية على أموال اليتامى؛ إذ لا كلام بينهم في ثبوت الولاية على أموال اليتامى للفقيه الجامع للشرائط، بل حكي عليها الإجماع مستفيضاً، بل ادعي أنه من الضروريات^(١)، وعمدة ما يستدل به لإثباتها هنا دليلاً من الأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب

وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾^(٢) والمراد بالقرب هو التصرف فيه، واليتيم هو الصغير الفاقد للولي، وقد خص الباري عز وجل ذكر اليتيم بالمنع من جهة صغره وضعفه فلا يستطيع الدفاع عن ماله ونفسه، فيكون الطمع فيه أشد، وإلا فإن حرمة التصرف في مال الغير لا تختص باليتيم^(٣).

وتقريب الاستدلال: أن الآية أجازت التصرف في مال اليتيم إذا كان التصرف حسناً، أي فيه مصلحة تعود على اليتيم نفسه على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، وسواء قلنا إن فعل التفضيل متضمن للتفاضل أو مجرد عنه فإن التصرف الحسن أو الأحسن لا ينطبق إلا بتصرف الفقيه في ماله،

١ - عوائد الأيام: ص ٥٥٥.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

٣ - مجمع البيان: ج ٤، ص ١٩٣.

وذلك لأن من يجوز له التصرف في مال اليتيم يمكن أن يكون أحد ثلاثة:

الأول: الثقة أو العادل المعين ولو كان غير فقيه.

الثاني: كل فرد من أفراد المجتمع، فإن واو الجماعة في قوله (لا تقربوا) موجه إلى عموم الناس، فيستفاد منه جواز تصدي أي شخص من المجتمع للتصرف في مال اليتيم ورعاية مصالحه فيها.

الثالث: الفقيه الجامع للشرائط، ولا كلام في أن عنوان الأحسن لا ينطبق عرفاً وعقلاً إلا على الثالث؛ لكونه العالم بالحلال والحرام، والأعلم في تشخيص المصلحة والأوثق في التصرف، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: الروايات المعتبرة

منها: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصيّر عبد الحميد القيم بهالة - وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري - فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن؛ إذ لم يكن الميت صيّر إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لأنهن فروج. قال فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام - يعني الإمام الجواد عليه السلام - وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري، فيقيم القاضي رجلاً متاً فيبيعهن، أو قال: يقوم بذلك رجل متاً فيضعف قلبه لأنهن فروج، فما ترى في ذلك؟ قال: فقال عليه السلام: «إذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس»^(١) والرواية ظاهرة في أن عبد الحميد كان عالماً بالأحكام، محتاطاً في تصرفاته، ولذا شك

في شرعية حكم قاضي العامة في الفروج؛ لكونها من النواميس الخطيرة التي يجب فيها الاحتياط في الوقت الذي لم يكن مأذوناً من قبل المالك الأصلي.

ووجه الاستدلال: أن المثل في قوله عليه السلام لابن بزيع: «إذا كان القيم به مثلك» يحتمل أربعة معان:

الأول: أنه مثلك في الإيثار والولاية للأئمة عليهم السلام.

الثاني: أنه مثلك في الوثاقة لدى التصرف في مال اليتيم، وهذا المعنى أعم من الأول.

الثالث: أنه مثلك في العدالة.

الرابع: أنه مثلك في الفقاها والنيابة العامة لدى التصرف في أموال من لا ولي له.

وجميع هذه المعاني محتملة^(١)، فإن ابن بزيع من خير أصحاب الإمام الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام، وهو ثقة عين بينهم، وقد ورد النص بمدحه والدعاء له عن الرضا عليه السلام^(٢)، وحيث لا رجحان لأحد المعاني تكون الرواية مجملة من حيث الدلالة، والنتيجة في مقام العمل هو التمسك بالقدر المتيقن منها، وهو المعنى الرابع؛ لأنه القدر الذي نطمئن فيه بفراغ الذمة دون غيره من المعاني، ويمكن الاستدلال بها بوجه آخر.

خلاصته: أن الرواية ظاهرة في أن تنصيب قاضي العامة للقيم على أموال

١ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٤٥؛ عوائد الأيام: ص ٥٥٦.

٢ - خلاصة القوال: ص ١٣٩-١٤٠؛ قاموس الرجال: ج ٩، ص ١١١، رقم (٦٤٥١).

القصر نافذ كما تفيده السّنة التقريرية للإمام عليه السلام، فتدل على أن تنصيب القاضي العادل وتصرفه نافذ بالأولية العقلية.

هذا وهناك روايات صحيحة أخرى واردة بهذا الشأن، ولكن نكتفي بما ذكرنا^(١).

وفي الفقه الرضوي أنه قال: «لأيسر القبيلة - وهو فقيها وعالمها - أن يتصرف لليتيم في ماله فيما يراه حظاً وصلاً، وليس عليه خسران، ولا له الربح، والربح والخسران لليتيم وعليه»^(٢).

والحاصل: من هذه الأدلة ثبوت الولاية للفقهاء على الأيتام في أموالهم، فيجوز له التصرف فيها بيعاً وشراءً وغيرهما بما يكون في مصلحة اليتيم، وبهذه الولاية يخرج عن أصالتي عدم جواز التصرف في مال الغير، وعدم نفوذ التصرفات.

ومنها: أدلة الولاية على أموال السفهاء، فقد اتفقت الكلمة على ثبوت الولاية للحاكم الشرعي عليها عند فقدان الولي الخاص كالأب والجد والوصي، وذلك لأنهم ممنوعون من التصرف في أموالهم بالإجماع والضرورة^(٣)، ويدل على المنع من تصرفهم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(٤) بضميمة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْنَمَ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(٥).

١ - الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥ من أبواب عقد البيع، ص ٣٦٢، ح ١.

٢ - فقه الرضا عليه السلام: ص ٣٣٣؛ عوائد الأيام: ص ٥٥٨.

٣ - انظر عوائد الأيام: ص ٥٦٢.

٤ - سورة النساء: الآية ٥.

٥ - سورة النساء: الآية ٦.

ومعنى الآيتين: أن السفهاء جمع سفيه، وهو في اللغة خفة النفس لنقصان العقل^(١)، وهو المتبادر من معناه عرفاً، وبه وردت الآية المباركة؛ لذا قال في المجمع: إنها عامة في كل سفيه من صبي أو مجنون أو محجور عليه للتبذير، وفي بعض الأخبار أطلق السففيه على شارب الخمر وما يجري مجراه لهذه العلة^(٢)، والمؤانسة هي الإبصار والمعرفة، والرشد في الآية الثانية في مقابل السفه وهو العقل، والمعنى: إن وجدتم فيهم العقل والإصلاح لاسيما في المال ولّوهم على أموالهم، والخطاب فيها بقوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا﴾ موجه إلى الأولياء على اختلاف مراتبهم، وهو المروي عن أئمتنا عليه السلام^(٣).

ففي صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد وكان سفياً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليه ماله»^(٤) وفي معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «وإن احتلم ولم يكن له عقل لم يدفع إليه شيء أبداً»^(٥) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة والمعتبرة^(٦)، وتوضيح الاستدلال يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الشرع منع السفهاء من التصرف في أموالهم كما هو مقتضى النصوص المتقدمة.

- ١ - معجم مقاييس اللغة: ص ٤٦١، (سفه)؛ معجم ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤١٤، (سفه)؛ معجم الفروق اللغوية: ص ٢٧٨، (١١٠٨)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٣٤٨، (سفه).
- ٢ - مجمع البيان: ج ٣، ص ١٨، تفسير الآية ٥ من سورة النساء.
- ٣ - مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٠، تفسير الآية ٦ من سورة النساء.
- ٤ - الوسائل: ج ١٧، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع، ص ٣٦٠، ح ٢.
- ٥ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٤٥ من أبواب الوصايا، ص ٣٦٧، ح ٥.
- ٦ - الوسائل: ج ١٩، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، ص ٣٦٣، ح ٨، والباب ٤٥ من أبواب الوصايا، ص ٣٦٦، ح ١؛ وج ١٧، الباب ١٤ من أبواب عقد البيع، ص ٣٦٠-٣٦١، ح ١، ح ٣.

المقدمة الثانية: أن حكمة الشرعي تقتضي أن ينصب لهم ولياً أو قيماً يراعي مصالحهم في الأموال ونحوها دفعاً للعسر والخرج، وحفظاً لحقوقهم.

المقدمة الثالثة: أن هذا القيم والولي - في صورة عدم وجود ولي خاص كالأب والجد والوصي - لا يخلو إما أن يكون غير الفقيه أو يكون الفقيه، والثاني هو المتيقن من مدلول النصوص المتقدمة، وهو الموجب لليقين بفراغ الذمة، فضلاً عن دلالة الأدلة على ثبوت الولاية للفقيه في مثل ذلك في الجملة، وأما غير الفقيه فداخل تحت عمومات حرمة التصرف؛ لعدم وجود ما يدل عليه، وهو المطلوب.

وعليه فكل تصرف في أموال اليتامى لا يرجع إلى الفقيه أو إلى إذنه داخل تحت عنوان الحرمة. هذا من حيث أصل ثبوت الولاية.

وهل تنحصر ولايته في حفظ الأموال وإصلاحها أم يجوز له التصرف فيها بالبيع والشراء والتبديل والاستثمار ونحوها إذا اقتضت مصلحتهم لذلك؟ قولان، والمشهور على الثاني، بل حكى عليه الإجماع البسيط والمركب^(١)، وهو وجيه لوجود المقتضي وانعدام المانع بعد ثبوت إطلاقات الأدلة وعموماتها. هذا وكما ثبتت الولاية على الأموال تثبت على النكاح في المجنون على ما صرح به الأكثر، بل حكى عليه الإجماع^(٢)، والصغير على الأقوى على تفصيل ذكره في محله^(٣).

١ - انظر عوائد الأيام: ص ٥٦٤.

٢ - انظر الرياض: ج ٢، ص ٨١؛ التذكرة: ج ٢، ص ٥٩٢.

٣ - انظر عوائد الأيام: ص ٥٦٦.

ومنها: التصرف في أموال الإمام عليه السلام في زمن الغيبة مثل نصف الخمس وهو سهم الإمام عليه السلام، والمال المجهول مالكة، ومال من لا وارث له ونحوها، وليس أولى من الفقيه في استلامها والتصرف فيها بما أنه نائب عن الإمام عليه السلام وأبصر بموارد صرفها؛ إذ لاشك في أن الأصل هو حرمة كل ذلك؛ لأنه مال الغير، ولا يسوغ التصرف فيه إلا بإذنه، إلا أن إبقاء المال هكذا من دون أن يتقاضاه أحد ولا يتصرف فيه لحفظه وصرفه بحسب الموارد التي نحرز فيه رضا مالكة ينتهي إلى تلفه وتضييعه، وهو مما لا يرضى به الإمام عليه السلام جزماً ويقيناً، وعليه يدور الأمر في من له حق التصرف فيه، وهل هو الفقيه الجامع للشرائط أم غيره؟

والقدر المتيقن الذي نجزم فيه بالرضا والإذن فيه هو تصرف الفقيه، فتثبت له الولاية عليه، وبهذا تبطل سائر النظريات الأخرى المنكرة لجواز التصرف حتى للفقيه، كالنظرية القائلة بوجوب دفن المال؛ لأن الأرض ستظهر كنوزها في زمان الظهور المبارك، فيصل المال إلى صاحبه، والأخرى القائلة بإلقائه في البحر والإمام عليه السلام قادر على الوصول إليه، والثالثة القائلة بوجوب توديعه عند الأمين وهو الآخر يودعه عند أمين آخر، وهكذا حتى يصل إلى الإمام عليه السلام بالتشرف بلقائه أو في زمان ظهوره؛ لأنها في مجملها منافية لروح الشرع وحكمته، وبعيدة عن غرض الإمام ولطفه، فضلاً عن عدم وجود ما يدل عليها.

ومثل هذه الولاية تثبت للفقيه أيضاً في جميع ما يثبت مباشرة للإمام عليه السلام من أمور الرعية، كبيع مال المفلس وطلاق المفقود زوجها بعد الفحص، وطلاق الممتنع عضالاً للدليل المتقدم.

ومنها: كل فعل يجب إيقاعه شرعاً أو عقلاً، كإدارة الأوقاف العامة، وتنفيذ الوصايا التي لا وصي لها ابتداءً أو استمراراً، كما لو مات الوصي، أو خان الوصية، أو ماطل في تنفيذها، وأموال الغيب، وغير ذلك من الشؤون التي لو تركت استلزمت الفساد وتضييع الحقوق، فيكون للفقهاء حق التولي لها والتصرف فيها بحسب ما تقتضيه المصلحة؛ لأنه القدر المتيقن الذي نحرز فيه رضا الشريعة، ونطمئن فيه بفراغ الذمة.

والخلاصة: أن من مجموع هذه الشواهد والأدلة نكاد نجزم بأن للفقهاء ولاية في التصدي لهذه المصالح المذكورة من الأمور الحسبية؛ لما عرفت من الأدلة الخاصة القائمة عليها، والظاهر أن من هذه الموارد المذكورة يمكن التوصل إلى قاعدة عامة تنطبق في كل الموارد، وتثبت للفقهاء ولاية عامة في الأمور الحسبية، وذلك من خلال إحدى ضمائم: هي وحدة الملاك بين هذه المسائل وبين غيرها، فإن حكم الأمثال واحد، أو عدم فهم الخصوصية لهذه الموارد عرفاً، أو فهم عدم الخصوصية، أو من جهة عدم القول بالفصل؛ إذ لم يفرّق الفقهاء بين هذه الموارد التي دل الدليل الخاص عليها وبين غيرها، فيكون الجميع مشمولاً بحكم واحد، أو من جهة السيرة والارتكاز عند المشرعة القائمين على عدم الفرق، على أن الدليل على الولاية في بعضها كما في التصرف في سهم الإمام عليه السلام وإدارة الأوقاف كان دليلاً عاماً ينطبق في مختلف الموارد.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن للفقهاء ولاية عامة على الشؤون الحسبية ثبتت بالأدلة العامة أو الخاصة التي تفيد العموم عبر الضمائم.

نعم لا بد وأن يتقيد تصرف الفقهاء بالمصلحة وهو مما لا كلام فيه؛

لأنصراف أدلة الولاية عن موارد المفسدة، وبه قامت الضرورة والإجماع^(١)،
وإنما الكلام في أن المصلحة التي ينبغي مراعاتها ما هي؟

وفيها احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد بها دفع المفسدة والضرر، وعليه تختص
الولاية بصورة حفظ أموال القصر ونفوسهم من التضرر أو التلف.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد بها تحصيل النفع ولو بمثل التنمية
والاستثمار، كما لو رأى أن بيع أموال القصر أو إيجارها ونحوها موجب
لمزيد ربحهم، أو أن إدخالهم في المدرسة لغرض تعليمهم يوجب تنميتهم
ونحو ذلك.

ولا شك في الأول، وإنما الكلام في الثاني، وظاهر بعض الأدلة المتقدمة
جوازه، بل هو مقتضى التصرف الأحسن المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا بِأَلْتِي
هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢) فضلاً عن الأخبار المعتبرة التي قيّدت الجواز بمراعاة المصلحة.

ففي صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن
رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً وترك ممالك - أي غلماناً
وجواري - ولم يوص، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتخذها أم
ولد؟ وما ترى في بيعهم؟ قال: فقال عليه السلام: «إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم
باع عليهم ونظر لهم وكان مأجوراً فيهم» قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم
الجارية فيتخذها أم ولد؟ فقال: «لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم لهم،

١ - انظر عوائد الأيام: ص ٥٦٠.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

الناظر فيما يصلحهم، فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيمّ لهم الناظر فيما يصلحهم»^(١).

ودلالتها على المطلوب من وجهين:

أحدهما: تعليق جواز التصرف في البيع على شرط المصلحة في قوله «فإنه دال على أن مدار صحة التصرف على وجود المصلحة، وبمفهوم الشرط يستفاد العدم عند الانتفاء».

وثانيهما: إنفاذ تصرفات الولي بحيث لا يصح لأصحاب المال الرجوع أو الرد لبيعه إذا كان فيه مصلحتهم، فيدل على لزوم معاملاته، ولا يجوز ردها إلا إذا كانت مخالفة للمصلحة.

وانصراف الدلالة إلى الولي الخاص كالأب والجد أو الوصي ونحوهم لا ينفي ثبوتها للفقهاء عند فقدانهم؛ لأنه انصراف بدوي لا يصلح للمنع من الإطلاق.

والأخبار الدالة على هذا المضمون متضافرة^(٢)، وهل يكفي في المصلحة مطلق التصرف بشرط أن لا يكون فيه مفسدة، فيجوز له استبدال مال بهال آخر ولو لا يترتب عليه زيادة، أم يجب أن يكون فيه مصلحة زائدة؟ احتملان، والأقوى الثاني؛ لعدم صدق المصلحة على الأول، كما لا ينطبق عليه عنوان الأحسن ونحوه من العناوين التي أخذت في أدلة الجواز، بل لا ينطبق عليه

١ - الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥ من أبواب عقد البيع، ص ٣٦١-٣٦٢، ح ١.

٢ - الوسائل: ج ١٧، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، ص ٣٦٣، ح ١، ح ٢؛ والمصدر نفسه: ج ١٩،

الباب ٨٩ من أبواب الوصايا، ص ٤٢٣، ح ١.

عنوان «الناظر فيما يصلحهم» الوارد في صحيحة ابن رثاب المتقدمة.

هذا وظاهر فتوى صاحب العروة رحمته وجملة المحشين والمعلقين على فتواه أن الولاية المذكورة لا تختص بالأموال، بل تشمل النفوس أيضاً، كما يفيدته إطلاق الفتوى، وما يفيدته قوله رحمته (ونحو ذلك) بعد أن ذكر الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف^(١)، وعلى هذا تشمل الولاية تزويج الصغير والمجنون ذكراً كان أو أنثى، بل احتمال السيد الأستاذ دام ظله شمولها لمثل الطلاق عنهم إذا كان في مصلحتهم، واستدل له بأن مقتضى فعل القضاة والحكام الكاشف عن وجود سيرة عقلائية أو متشرعية تثبت الجواز^(٢).

نعم قيّد التراقي رحمته في العوائد الولاية في النكاح بشرط ميسر الحاجة، ودعاء الضرورة^(٣)، وهو مستدرك؛ لما عرفت من اشتراطها بالمصلحة، وهذه من مصاديقها، ولو شك في نفوذها في مثل هذه الموارد ولا يوجد دليل مطلق أو عام يثبت الشمول، فإن القدر المتيقن المأخوذ فيه هو الولاية على الأموال، ويبقى الباقي تحت الأصل العام القاضي بعدم الجواز.

والخلاصة: أن الأدلة المتقدمة وإن أفادت الولاية على بعض الأمور الخاصة بالأموال إلا أنه يمكن توسعة الدلالة لكل ما يتعلق بهم من أموال وأنفس بواحدة من الضمائم التالية:

الضميمة الأولى: دعوى وحدة الملاك وفهم عدم الخصوصية لهذه الموارد، وإنما ذكرت في الدليل إما من باب أنها وقعت في محل الابتلاء فوق السؤال

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٩، مسألة (٦٨).

٢ - انظر بيان الفقه: ج ٤، ص ٤٥٧.

٣ - عوائد الأيام: ص ٢٠٢.

عنها، ونحوها من دواع، واتفاق الكلمة على أن المورد لا يخصص الوارد تثبت عموم الدلالة.

الضميمة الثانية: ظهور الأدلة في عموم الجعل؛ إذ جعل الإمام عليه السلام الفقيه قاضياً وحاكماً في مقابل قضاة الجور وحكامه اللذين كانا يتصرفان في كل الشؤون.

وبهذا يتضح أن دعى بعض الأعلام وجود منطقة يعبر عنها بمنطقة الفراغ التشريعي غير سديدة؛ لأنه إن أراد بها عدم وجود حجة تعين الوظيفة فيها فهو أمر غير وجيه؛ لأن ما من قضية أو واقعة إلا وفيها حكم شرعي مجعول في الواقع تدل عليه الأمارات، أو مجعول بحسب الوظيفة العملية تدل عليه الأصول العملية، وإن أراد بها وجود منطقة في الواقع أو في الظاهر خالية من الحكم اشرعي والشرع أو كلها إلى الفقيه يعمل فيها برأيه، ويكون هو حكم الله فيها فهو تصويب، وإقرار بنقصان الشريعة وقصورها، وإن أراد بها وجود حالات طارئة يعمل بها الفقيه بحسب قانون التزاحم أو العناوين الثانوية بعد رفع التنجيز عن الأحكام الأولية أو أراد بها وجود وقائع لا يعلم فيها الحكم الواقعي فيعمل فيها بالأصول العملية فهو وجيه إلا أن تسمية المورد بمنطقة الفراغ غير سديدة، وذلك لأن كل واقعة لا تخلو من حكم مقرر لها شرعاً إما بالعنوان الأولي أو بالعنوان الثانوي ولا يوجد فراغ لا في الأحكام ولا في الأدلة والحجج.

والخلاصة: أن الدعوى المذكورة إما غير سديدة في نفسها، أو أن تسميتها غير سديدة، إذ لا يوجد فراغ في التشريع ولا قصور أو نقصان في الشريعة.

الضميمة الثالثة: قيام السيرتين العقلائية والمشرعية على الرجوع إلى الفقيه في عموم هذه المسائل لدى فقدان الولي الخاص، والظاهر أن هذه السيرة محرزة الاتصال والإمضاء كما عرفته من الروايات المتقدمة.

المطلب الثالث: في شروط الولاية الحسبية

أن الولاية الحسبية مشروطة بجملة شروط إلاّ الأعلمية، فإنهم قيدوا شرط الأعلمية في باب التقليد والفتوى، وأما غيرها من المناصب الفقهية فلم يشترطوا فيها ذلك. قال في العروة:

لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلاّ في التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية^(١).

وفي التنقيح صرح بأن هذا القول هو المشهور بين أصحابنا^(٢)، وفي المستمسك بعد أن سلّم به جعل عمدة الدليل عليه الإجماع^(٣)، وفي الفقه استدلل لها بإطلاقات الأدلة الدالة على ثبوت الولاية للفقيه، فإنها لم تشترط الأعلمية ليس فقط في الأمور الحسبية بل حتى في الفتوى والمناصب الحكومية من سياسة العباد وإدارة البلاد^(٤).

وكيف كان، فإنه يشترط في الولاية على الأمور الحسبية شروط - غير الأعلمية، وشروط مرجع التقليد المتقدمة كالفقاهاة والبلوغ والإيمان والعدالة ونحوها - يتعيّن توفرها في الفقيه، عمدتها ثلاثة:

١ - العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٨-٥٩، مسألة (٦٨).

٢ - التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٥٥.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٦؛ فقه الشيعة: ص ٢٩٧.

٤ - الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٤٧١.

الشرط الأول: الاجتهاد المطلق

لا يبدو للنظر أن الفقهاء تعرّضوا لهذا الشرط هنا، إلا أنه يمكن القول بأن لازم القول باشتراط الاجتهاد المطلق فى المرجعية والتقليد هو القول باشتراطه هنا أيضاً؛ لعدم القول بالفصل، بل للأولوية من جهة أن الرجوع إلى الفقيه فى الأمور الحسبية هو رجوع فى الحكم وفى الموضوع، فإذا كان الرجوع إليه فى الحكم مشروط بالاجتهاد المطلق فإن اشتراط ذلك فى الرجوع إليه فى الحكم والموضوع بشكل أولى، إلا أن الصواب هو عدم الاشتراط، فيجوز تولى المجتهد المتجزئ لهذه الأمور فيعمل بفتواه فيما إذا تجزأ فيها، ويأخذ بفتوى المجتهد فى الموارد التى يحتاج فيها إلى فتواه، ويشهد لهذا القول وجوه:

الأول: اطلاقات النصوص المتقدمة، كالتوقيع المبارك والمقبولة المشهورة المعتضدة باطلاقات كلمات الأصحاب، بل لا ريب فى أن صحيحة ابن بزيع التى أمضت تصرّف عبد الحميد وأجازت لابن بزيع التصرف تفيد كفاية المعرفة والإطلاع والوثاقة فيها، وهو ينطبق على المجتهد المتجزئ بلا إشكال.

والثاني: الأدلة المتقدمة التى أفادت جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ فى التقليد والقضاء، فإنها تجري هنا أيضاً، لاسيما إذا قلنا إن إدارة الأمور الحسبية بعضها ترجع بوجه ما إلى الفتوى، وبعضها يرجع إلى القضاء.

والثالث: الأصل، فإنه لم يقدّم دليل يثبت اشتراط الاجتهاد المطلق فيها، فإذا وقع الشك فى الاشتراط تصل النوبة إلى الأصل العملي، ومقتضاه عدم الاشتراط؛ لأنه من القيود الزائدة التى ينفىها الأصل.

الشرط الثاني: انبساط اليد

ظاهر جمع أن الولاية على الأمور الحسبية مشروطة بانبساط يد الفقيه^(١)، ووجهه ظاهر، باعتبار أن هذا النحو من الولاية يستدعي التصرف في الأموال والأنفس وهو ما لا يمكن إلا مع انبساط اليد، وانبساط اليد يحتمل معاني:

المعنى الأول: أن يكون المراد به الولاية، بمعنى أن الولاية على هذه الأمور لا تثبت لكل فقيه، بل للفقيه المبسوط اليد، وهذا غير صحيح؛ لما عرفت من أن هذا المنصب مجعول للفقيه الجامع للشرائط كمنصب إلهي، ولا مدخلة لانبساط يده فيه. نعم يجب على الأمة أن تعين الفقيه على مزاوله ما انيط به من ولاية من باب المعاونة على البر وتقوى.

المعنى الثاني: أن يكون المراد به تصدي الفقيه لمزاولة الولاية وتدبير الأمور الحسبية التي نصبه الإمام عليه السلام عليها.

المعنى الثالث: أن يكون المراد استجابة الأمة لأحكام الفقيه والالتزام بأرائه وأوامره فيها.

المعنى الرابع: أن يكون المراد قدرة الفقيه على تنفيذ أحكامه على الناس بالمباشرة.

المعنى الخامس: أن يكون المراد قدرته على تنفيذ أحكامه ولو بالواسطة، كما لو عين جماعة من المؤمنين، أو أسس مؤسسة أو هيئة لتولي الأمور الحسبية بالنيابة عنه.

والظاهر أن انبساط اليد يتحقق باجتماع المعنى الثانى والثالث، وذلك لتوقف قدرة الفقيه عليها، إذ لولا تصدى الفقيه واستجابة الأمة وإطاعتها له لا يكون الفقيه مقتدرًا على تولي الأمور، والمعنى الرابع يعود إليهما وليس بشيء جديد، والمعنى الخامس يعد من آليات انبساط اليد؛ إذ تارة يزاول الفقيه ولايته بنفسه وتارة يوكلها إلى الغير على تفصيل سنأتي إليه إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أن المتبادر عرفاً من انبساط يد الفقيه - وهو الاستفادة من ظواهر الأدلة المتقدمة - هو قدرة الفقيه على تنفيذ أحكامه وأوامره ولو بواسطة جماعة من المؤمنين، إلا أن هذا ليس من شروط جعل الولاية للفقيه فيها، بل من آليات تنفيذها؛ لأن الولاية كمنصب إلهي مجعول بالجعل التعبدى، وليس لانبساط اليد مدخلة فيه، وعليه فهو ثابت للفقيه وإن لم يكن مبسوط اليد، ولا يلزم منه لغوية الجعل، وذلك لوجود أكثر من فائدة تترتب عليه غير فائدة التنفيذ.

منها: إيجاد التكليف على الفقيه لكي يهيئ المقدمات لأجل مزاولة ولايته المنصوب عليها من باب مقدمة الوجود.

ومنها: إيجاد التكليف على الأمة في أن تعين الفقيه في هذا المجال لكي يتصدى لولايته، وينفذ الأحكام الإلهية عليهم من باب المعاونة على البر والتقوى وإقامة الدين.

ومنها: إثبات الحجة على قضاة الجور وحكامهم بالتنحي عن مناصبهم وإعطائها للفقيه الجامع للشرائط لعدم مأذونية تصرفاتهم شرعاً.

وبذلك يظهر أن انبساط اليد ليس شرطاً للولاية على الأمور الحسبية، وإنما هو شرط في مزاولتها، فإذا لم يكن الفقيه قادراً على مزاولته ولايته ولو بالواسطة تصل النوبة بعده إلى عدول المؤمنين؛ لأن فقدان القدرة معذر له، وكيف كان فربما يمكن الاستدلال لشرط الانبساط بوجوه:

أحدها: ارتكاز المشرعة، فإن المشرعة يرون أن الولاية تثبت للفقيه المبسوط اليد، كما يرون أن سعة الولاية تدور مدار انبساط يده، فكل ما كانت يده أكثر مبسوطية رأوا سعة ولايته أيضاً، والسر في ذلك يعود إلى ما ارتكز في نفوسهم عن الفقيه، وأنه النائب عن الإمام عليه السلام والحجة عليهم في زمان الغيبة، لاسيما وقد دلت الأدلة الخاصة على تنزيله منزلة الإمام عليه السلام إلا ما خرج بالدليل، ولازم هذا التنزيل هو أن يكون له القدرة على التصرف فيما ولي عليه، وهذا الآخر يتوقف على انبساط اليد.

وهذا ما يقضي به العقل أيضاً؛ لأن جعل الولاية للفقيه الذي لا قدرة له على تدبير الأمور لغو.

ثانيها: اطلاقات الأدلة كالتوقيع المبارك الذي نص على حجية الفقيه على غيره، والمقبولة التي جعلت الفقيه حاكماً، والمشهورة التي جعلته قاضياً، وغيرها من الأدلة المتقدمة الظاهرة في أنها في مقام تقرير عمل الفقيه في كل ما يحتاج إليه الناس من شؤونهم الدينية والدنيوية، وليس في مقام تقرير مجرد الفتوى.

ومن هنا أيّد صاحب الجواهر رحمته الله ذلك بإطلاق أدلة حكومته، خصوصاً رواية النصب الواردة عن صاحب عجل الله تعالى فرجه، فإنها تصير الفقيه

من أولي الأمر الذين أوجب الله علينا طاعتهم، وبالإجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق^(١).

ومن الواضح أن تقرير عمل الفقيه ملازم لاشتراط انبساط يده في الأمور، وإلا كان الجعل والتنصيب بلا فائدة، وما أفاده صاحب الجواهر^{رحمته} يتضمن دالتين:

الأولى: أن أدلة النصب تصيّر الفقيه ولياً للأمر، ولازمه ثبوت كل ما يثبت لولي الأمر من المناصب بما فيها الولايات.

الدلالة الثانية: أن على الأمة أن تمكّن الفقيه من تولّي هذه المناصب وإظهار الطاعة والانقياد له، وإن طاعته هي إطاعة للشرع يصح التعبد والتقرب بها كما يفيد قوله: «الذين أوجب الله علينا طاعتهم» وعليه تكون دلالتها على المطلوب ظاهرة.

ثالثها: ضرورة الشرع، فإنه بعد أن سدّ الإمام^{عليه السلام} على الناس طريق الرجوع إلى قضاة الجور وحكامهم في الأمور التي تقع في محل ابتلائهم سواء في الفتوى أو في القضاء أو في غيرها لا يعقل أن يبقى هذه الأمور مهملة بلا راع أو مدير، ويترك الناس حيارى لا يدرون ماذا يصنعون، ولذا فتح لهم باب الرجوع إلى الفقهاء، ليتصرّفوا فيها بحسب موازين الشرع، وهذا ما لا يصح إلا إذا كان الفقهاء مبسوطي اليد، لهم القدرة على تنفيذ أحكامهم وآرائهم، وإلا كان الإرجاع إليهم لغواً، ولو كان الفقيه مقبوض اليد وجب

على الأمة التي حرم عليها الرجوع إلى غيره فيها أن تمكّنه من بسط يده حتى ينفذ فيهم أحكام الشرع، وإلاّ تعطلت الأحكام وانحصرت الشريعة في الأمور الخاصة دون العامة.

الشرط الثالث: أن لا يتصدى لها فقيه آخر

وهو من الواضحات في جملة من الأبواب التي يمكن أن يقع تزامم أو تعارض بين تصرفين مشروعين كالوكالة والوصية والنيابة ونحوها، كما لو أوكل اثنين في بيع الدار، أو أوصى لاثنيين بتنفيذ وصية، أو استتاب اثنين للحج عنه، فإنه إذا تصدّى أحدهما لا يصح للثاني أن يتصدى بعد ذلك لتحقيق الغرض، ومثله يقال في الولاية على ما صرحوا به^(١)، ولا يقال ببطلان الشرط المذكور لدليلين:

الدليل الأول: اطلاقات أدلة الولاية فإنها جعلت هذا المنصب للفقيه، ولا أولوية لفقيه دون فقيه، فيجوز لكل فقيه أن يتصرّف لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الدليل الثاني: الاستصحاب، فإنه إذا تصرّف أحد الفقيهين وشككنا في جواز تصرّف الآخر يمكن استصحاب الجواز؛ لأنه معلوم الوجود ومشكوك الارتفاع، وذلك لأنه يقال بأن الأولوية موجودة، وهو الاسبقية مع انتفاء الموضوع، فإنه إذا تصرّف أحد الفقيهين أولاً بما يحقق الغرض لا يبقى معه مجال لتصرف الفقيه الآخر، كما لو دفن الميت وزوج الصغير، ودعوى وجود المقتضي وانعدام المانع غير تامة؛ لأنه إذا انتفى الموضوع لا

يبقى مقتضى لتصرف الآخر، ولو فرضنا وجوده فإنه مبتلى بالمانع، والمانع هو أن تصرف الثاني في مقابل الأول يستلزم الهرج والمرج، وربما تضييع الحقوق؛ لاختلاف الآراء عادة.

والاستصحاب لا يجري لعدم تمامية أركانه؛ إذ بعد تصرف الفقيه الأول ضمن ضوابط المصلحة لا يبقى الشك في الارتفاع، بل يتحقق علم بارتفاع الجواز، ومعه لا يبقى استصحاب.

نعم يمكن تجويز تصرف أكثر من فقيه بلا ترجيح بواسطة التشاور، فلو تشاور الفقهاء في التصدي للأمور الحسبية وإدارتها واتفقوا في الآراء أو قسّموا الأدوار بينهم أو أكلوها لأحدهم ونحو ذلك من صيغ التشاور والاتفاق أمكن القول بصحة تصرف الجميع، لكونه راجعاً إلى وحدة الرأي أو العمل نتيجة للمشورة والتشاور.

ولو تصدى للأمور الحسبية عدول المؤمنين بناء على ثبوت ولايتهم فهل يمنع من تصدى الفقيه للجهات المتقدمة؟ أم يقال بجوازه لأن ولايته متقدمة رتبة على ولايتهم؟ لا يبعد الثاني، وهو المشهور بين الأصحاب^(١)، بل في الحدائق نسبه إلى الأصحاب^(٢)، وفي مجمع الفائدة نسبه إلى عدم الخلاف فيه^(٣)، وتظهر الثمرة عند اختلاف الآراء، فإنه على القول الأول يرجح رأي العدول على رأي الفقيه لجهة الأسبقية، وحيث إن المسألة موضوعية لا حكمية لا يرد إشكال حرمة مخالفة الفقيه؛ لأن إطاعة الفقيه في الأحكام

١ - فقه الدولة: ج ٢، ص ٣٣١.

٢ - الحدائق الناضرة: ج ٢٠، ص ٣٧٨.

٣ - مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨، ص ١٥٧.

والقضاء واجب لا في الموضوعات، فتأمل.

وعلى القول الثاني يترجح رأي الفقيه، ويتعين على العدول الطاعة كما يتعين عليهم استئذانه في مختلف التصرفات، وفي هذا تفاصيل ليس هنا محل بحثها^(١).

المطلب الرابع: في وجوب التصدي للأمور الحسبية

هل يجب على الفقيه التصدي لولاية الأمور الحسبية أم لا؟ احتمالان، وربما قولان أقواهما الوجوب، وتدل عليه وجوه:

الوجه الأول: العقل، ويمكن تقريره من جهات:

الجهة الأولى: المقدمة الوجودية، وقد اتفقت كلمة أهل المعقول على أن المقدمة الوجودية للواجب واجبة عقلاً وشرعاً، وإلا كان التكليف لغواً.

الجهة الثانية: الملازمة بين جعل الولاية للفقيه وتنصيبه في منصب الحاكم والحجة المستفادة من الأدلة المتقدمة وإرجاع الناس إليه وبين إيجاب تصديه لمزاولتها، فالتفكيك بينهما مستلزم للغوية الإرجاع.

الجهة الثالثة: دوران الأمر بين التعيين والتخير، فإنه بعد العلم بثبوت الولاية للفقيه في هذه الأمور يدور أمره بين أن يكون مخيراً في التصدي لها أم لا، ولا يحصل العلم بفراغ ذمته إلا بالتعيين، فضلاً عن أن التخير ممنوع عقلاً؛ لأنه يستلزم الخلف، لكونه يستلزم مساواة الفقيه وغيره في الولاية المذكورة وقد عرفت عدمها.

والحاصل: أن العقل يقضي بأن التصدي لمزاولة الولاية في الأمور الحسبية التي نعلم بأن الشرع لا يريد إهمالها واجبة على الفقيه دفعاً لمحدور اللغوية، وتحصيلاً لفراغ الذمة من التكليف.

الوجه الثاني: الإجماع العملي، فقد عرف من خلال سيرة الفقهاء منذ زمان الأئمة عليهم السلام تصديهم لهذه الأمور وتحويلهم للثقات من الفضلاء والمؤمنين للتصدي لها نيابة أو وكالة أو مأذونية، وهذا ما تكشف عنه مثل صحيحة ابن

بزيع وابن رثاب عن الجواد والكاظم عليهما السلام، وبهما يحرز الاتصال والإمضاء، وعلى فرض الشك فإن إحراز الإجماع العملي في هذه الأزمنة بضميمة أصالة عدم النقل يثبتان الاتصال، وعدم وصول الردع بضميمة أن المسألة كثيرة الابتلاء يثبتان الإمضاء.

الوجه الثالث: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على رجوع الناس في الأمور المهمة التي لا ولي خاص لها إلى رؤسائهم وعلمائهم، ولا يولونها إلى عموم الناس، دفعاً للفساد والمهرج والمرج، وحفظاً للحقوق العامة والخاصة.

وهذه السيرة محرزة الاتصال بزمانهم عليهم السلام، وعدم وصول الردع كاف لإحراز إمضائها، بل ستعرف في الوجه الرابع ما يدل على صدور إمضائها.

الوجه الرابع: تصدي النبي المصطفى صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام لها وتدبير شؤونها مباشرة أو بالتوسيط، وبضميمة وجوب التأسي والافتداء أو وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعد من أهم مسؤوليات الحاكم والرئيس يثبت وجوبه على الفقيه أيضاً؛ لانطباق العناوين عليه، فقد تضافرت بطرق الفريقين: أن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق، وحيث تنظر الأبصار إليها^(١).

وفي الاستبصار في رواية عبد الله بن منصور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: نفذ الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فأتى المسلمون فقالوا: يا رسول الله قد فقد الطعام ولم يبق شيء إلا عند فلان فمره يبع قال: فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «يا فلان إن المسلمين ذكروا أن الطعام قد فقد إلا شيئاً عندك فأخرجه

وبعه كيف شئت ولا تحبسه»^(١).

ويستفاد من الحديثين وضوح المزاخمة بين قاعدة السلطنة على الأموال وبين وجوب حفظ حق الناس في الطعام، وقد رجح عليه السلام حق الناس، وأمر بالبيع.

وفي بعض الأخبار أن أمير المؤمنين عليه السلام أمر مالكا بمنع التجار من الاحتكار، ومعاقبة من قارف الحكرة بعد نهيه^(٢)، وأمر رفاعة قاضيه على الأهواز بالنهي عن الاحتكار، ومعاقبة من ركه بإظهار ما احتكر^(٣).

وفي الكافي في خبر حبابة الوالبية قالت: رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ومعه درّة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار^(٤).

وفي الكافي في خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل عبث بذكره، فضرب يده حتى احمرت، ثم زوجه من بيت المال^(٥).

وفي صحيفة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام رأى قاصّاً في المسجد فضربه بالدرّة وطرده^(٦).

١ - الاستبصار: ج ٣، ص ١١٤، ح ٤٠٧.

٢ - نهج البلاغة: ص ٤٣٨، الخطبة ٥٣.

٣ - دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٣٦، ح ٨٠.

٤ - الكافي: ج ١، ص ٣٤٦، ح ٣؛ وانظر الوسائل: ج ٢، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، ص ١١٧، ح ٤.

٥ - الكافي: ج ٧، ص ٢٦٥، ح ٢٥.

٦ - الكافي: ج ٧، ص ٢٦٣، ح ٢٠.

ولعل الوجه في ضربه وطرده أنه كان يقص ما فيه الخرافة أو الأضاليل، أو كان منافقاً يريد إبعاد المسلمين عن قراءة القرآن الذي فيه أحسن القصص، كما عرفت عن سعد بن أبي وقاص أنه أدخل هذا الأسلوب في مساجد المسلمين بدلاً من قراءة القرآن، أو لغير ذلك.

وفي دعائم الإسلام عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه كان يمشي في الأسواق ويده درة يضرب بها من وجد من مطفف أو غاش في تجارة المسلمين. قال الاصبغ: قلت له يوماً أنا أكفيك هذا يا أمير المؤمنين، واجلس في بيتك. قال: «ما نصحتني يا أصبغ» وكان يركب بغلة رسول الله ﷺ الشهباء، ويطوف في الأسواق سوقاً سوقاً، فأتى يوماً طاق اللحامين فقال: «يا معشر القصابين، لا تعجلوا الأنفس قبل أن تزهق، وإياكم والنفخ في اللحم». ثم أتى إلى التمارين فقال: «أظهروا من رديء بيعكم ما تظهرون من جيده». ثم أتى السماكين فقال: «لا تبيعوا إلا طيباً، وإياكم وما طفا». ثم أتى الكناسه وفيها من أنواع التجارة من نخاس وقماط وبائع إبل وصيرفي وبزاز وخياط فنادى بأعلى صوت: «يا معشر التجار، إن أسواقكم هذه تحضرها الأيمان، فشوبوا إيمانكم بالصدقة، وكفوا عن الحلف، فإن الله تبارك وتعالى لا يقدر من حلف باسمه كاذباً»^(١).

وفي رواية أنه أتى أصحاب التمر فإذا خادمة تبكي فقال: «ما يبكيك؟» فقالت: باعني هذا الرجل تمراً بدرهم، فردّه موالٍ فأبى أن يقبله، فقال له علي عليه السلام: «خذ تمرّك واعطها درهمها، فإنها ليس لها أمر فدفعه»^(٢).

١ - دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٥٣٨-٥٣٩، ح ١٩١٣.

٢ - منتخب مسند عبد بن حميد: ص ٢٦؛ فقه الدولة: ج ٢، ص ٣٢٩.

وفى الفقيه روى الصدوق عليه السلام باسناده أن رجلاً جاء برجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إن هذا زعم أنه احتلم بأمي، فقال عليه السلام: «إن الحلم بمنزلة الظل، فإن شئت جلدت لك ظله» ثم قال عليه السلام: «لكنني أؤدبه لئلا يعود يؤذي المسلمين»^(١).

وفى صحيحة الحسين بن أبي العلا عن أبي عبد الله عليه السلام نحوه، وقال: فضربه ضرباً وجيعاً^(٢).

والأخبار فى هذه المضامين كثيرة ومتنوعة فى دلالتها، وربما يناقش فى بعضها من حيث السند، إلا أن فى المجموع ما يفيد التواتر المعنوي. هذا فضلاً عن صحة أو وثاقة بعضها، واحتمال أن تصديهما عليهما السلام كان من جهة أنهم حكام، ويدهم مبسوط لا يضّر بال مطلب، بل يؤكد؛ لجواز انطباق أكثر من عنوان على مورد واحد؛ بداهة أن تصديهم بما هم حكام لا يمنع من تصديهم من جهة أن الموارد التي تصدوا لها من الأمور الحسبية التي لا وليّ خاص لها، والتي لو لم يتصدوا لها تضيع الحقوق، ويختل النظام، ويتشر الفساد.

والخلاصة: أن التصديّ للأمور الحسبية واجب على الفقيه. يشهد له العقل والإجماع والسيرة بالوجوه المتقدمة. نعم يشترط فيه عدم وجود المانع القاهر؛ بداهة أن وجود المانع يرفع الإلزام؛ لأن التكليف مشروط بالقدرة. إن قلت: إن الاستدلال بالسيرة بأنحائها الثلاثة يثبت أصل الجواز، وهو

١ - الفقيه: ج ٤، ص ٥١، ح ١٨٠.

٢ - التهذيب: ج ١٠، ص ٨٠، ح ٣١٣.

أعم من الوجوب.

قلت: السيرة وإن كانت دليلاً لبياً إلا أنها تدل على الوجوب بوحدة من ضمائم ثلاث:

الضميمة الأولى: الدليل العقلي المستند إلى الملازمة على ما عرفت.

الضميمة الثانية: المرتكز في أذهان المشرعة، فإن المعروف بين المشرعة أنهم يرجعون إلى الفقيه في هذه الأمور على نحو الوجوب، بحيث لا يرون لغيره صلاحية التصدي، ولذا يذمّون من تصدّى إلى تنصيب الأولياء والأوصياء وإدارة الأوقاف إن لم يستأذن الفقيه، ويعدونه متجاوزاً، كما يرون أن المتجاوز في مثل هذه الموارد يستحق العقوبة، ولولا أنهم يرون أن تلك من صلاحية الفقيه وجوباً لم يكن وجه للتقبيح والذم.

الضميمة الثالثة: أن وجوب تصدي الفقيه لها هو القدر المتيقن الذي يحرز به رضا الشرع، وأما غيره فمشكوك، والقدر المتيقن هو المقدار الذي ينبغي الأخذ به من الأدلة اللبية.

هذا وعلى فرض المناقشة في كل واحد واحد من هذه الأدلة إلا أن في المجموع من حيث المجموع قد يحصل الاطمئنان بأنها من مسؤوليات الفقيه ووظائفه؛ لأن المسألة تدور بين احتمالات ثلاثة:

الأول: أن نقول بإهمال هذه الأمور وإن أدت إلى الفساد وتضييع الحقوق، وهذا باطل بالضرورة والإجماع.

الثاني: أن نقول بجواز تصدي غير الفقيه لها، وهذا يفتقر إلى الدليل؛ لأن

الأصل عدم الجواز، بل وترجيح للمرجوح.

الثالث: أن نقول بتصدي الفقيه؛ لأنه المنصوب حاكماً وحجة على الأمة في زمن الغيبة، وهذا هو المتيقن.

المطلب الخامس: في كيفية التصدي للأمور الحسبية

يمكن للفقيه أن يتصدى للأمور الحسبية بنفسه، فيتولاها مباشرة، ويمكن أن يأذن للثقات أو العدول من المؤمنين بذلك؛ لإطلاقات الأدلة وسيرة المشرعة القائمة عليها، ويمكن أن يؤسس لها مؤسسة أو وزارة من أهل الخبرة تقوم بهذه المهام بالنيابة أو الوكالة أو المأذونية منه، وذلك لوحدة الملاك، بل الأولوية العقلية، لاسيما إذا توقف على ذلك النظم والقوة والحماية العامة للمسلمين ولحقوقهم، ويمكن أن يستدل له بطائفة من الآيات والروايات الظاهرة في إلزام المجتمع بالتصدي للمصالح العامة بالهيئات والكتل الجماعية.

منها: قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال: أن الأمر تعلق بإقامة الدين بكل جوانبه، ومعناه: التمسك به والعمل بموجبه والدوام عليه والدعاء إليه^(٢)، وهو ينطبق على كل ما يعتمد عليه الدين وينهض، ومنها الأمور الحسبية، والآية من حيث الحكم عامة وجهت التكليف إلى عموم الناس، وألزمهم بأمرين هما:

إقامة الدين وعدم التفريق، إلا أن تحديد الموضوع في إقامة الدين متروك لرأي العرف وأهل الخبرة، فإذا وجدوا أن إدارة الأمور الحسبية لاسيما فيما يتعلق بالمصالح الكبرى كمنع الاحتكار الاقتصادي أو مكافحة الفساد الإداري أو حفظ الحقوق العامة يتوقف على تكوين مؤسسات كبيرة أو

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - مجمع البيان: ج ٩، ص ٤٢؛ تفسير الآية المزبورة؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٩٠، (قوم).

وزارة أو مديرية وجب ذلك من باب المقدمة الوجودية، وحيث إن الولاية هنا مجعولة للفقهاء أولاً كانت من مهامه أيضاً، ولعل هذا ما يستفاد من بعض الأخبار التي وجهت الخطاب هنا إلى الأئمة عليهم السلام ^(١).

ومنها: إطلاق قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُوبًا قَوَّيْنًا بِأَلْقَاسٍ﴾ ^(٢).

وتقريب المعنى: أن القسط هو العدل، والقوام: فعال مبالغة من القيام، وهو من يكون عادته ودأبه القيام، والقيام في مادته وهيئته يدل على أمرين كلاهما يثبت المطلوب:

أحدهما: الكناية عن الوقوف وقوة الاستناد كما يقف الإنسان على رجليه فيقال له قائم، والبناء إذا استند إلى قواعد ووقف عليها يقال له قائم أيضاً، فكذلك العدل في المجتمع فإنه إذا وقف على قواعد وركائزه يكون قائماً، وهذا لا يخلو من إشارة صريحة في وجوب تهئية مقدمات العدل وقواعده من النظم والثقافة العامة، ونشر الفضيلة وتكوين القوة الحامية للحقوق ونحو ذلك وهو ما يعبر عنه بالبنى التحتية للعدل.

وثانيهما: الكناية عن الاستعداد والعزم؛ لأن القيام في كل شيء لا يمكن أن يحصل إلا بإرادة وعزم شديدين، بناء على مجرد ألفاظ القرآن الكريم من المبالغة؛ لكونها تتضمن ضرباً من الادعاء، وتصوير ما هو غير واقع بصورة الواقع، وهو يتنافى مع مقام الكلام الإلهي، فلا مناص من حل صيغة المبالغة على الشدة وتأكيد الحث والطلب، فالقوام بالقسط يتضمن الحث الأكيد على

١ - انظر تفسير نور الثقلين: ج ٦، ص ٣٨٧، ح ٣٢، من تفسير سورة الشورى.

٢ - سورة النساء: الآية ١٣٥.

العزم على إقامة العدل والاستمرار عليه.

ووجه الاستدلال: أن الآية أمرت في أن يكون المجتمع المسلم قائماً بالعدل في القول والفعل على نحو الدوام والاستمرار، والتكليف عام بنحو العموم الاستغراقي، فيشمل كل فرد فرد فيما يتعلق بأموره الخاصة، وأما الأمور العامة كالأمثلة المتقدمة فلا يمكن إلاّ عبّر تصدي أهل الخبرة والصلحاء ضمن خطة وسياسة عامة يقوم عليها نظام العدل لحفظ الحقوق، والمنع من الظلم والفساد.

ومن هنا صرح جمع من المفسرين بأن إطلاق الأمر في الآية يدل على لزوم القسط في جميع الشؤون في الحياة الإنسانية من قبيل العدالة الاجتماعية والسياسية والحقوقية^(١).

ومنها: إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢).

وتقريب المعنى: أن الأمة هنا بمعنى الجماعة التي يجمعها هدف واحد كما هو المتبادر منها عرفاً^(٣)، والمعروف كل فعل استحسّنه الشرع أو العقل سمي معروفاً؛ لأن الناس يعرفونه بحكم العقل أو الفطرة، والمنكر عكسه.

وقد دخلت (من) التبعية على الضمير في قوله (منكم) إشارة إلى أن الأمر في الآية كفائي لا عيني، فإذا تصدّى من الأمة جماعة لمهمة الأمر

١ - انظر مواهب الرحمن: ج ١٠، ص ١٠؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ١، ص ٥٦٠؛ تفسير الأمثال: ج ٣، ص ٣٢١.

٢ - سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٣ - انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٥٨.

بالمعروف والنهي عن المنكر سقط الحكم عن الباقيين، خلافاً لجمع من المتكلمين وبعض الفقهاء كالشيخ رحمته الله وجماعة، حيث قالوا بالوجوب العيني^(١) استناداً إلى إطلاق الآيات التي أوجبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع المسلمين، كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾^(٢) فإنها جملة خبرية في مقام الإنشاء، هي ظاهرة في أن الأمر والنهي من وظائف كل مسلم، وعلى هذا المعنى تحمل (من) على الجنسية، أي من جنس المسلمين، أو بانية، ويمكن الجمع بين القولين بواسطة التفريق بين المعروف والمنكر، فإن من المعروف ما يتعلق بالأفراد، ومنه ما يتعلق بالأمة بشكل عام، والأول محدود بالحدود الشخصية للفرد، كما لو ترك أحد المسلمين الصلاة أو شرب الخمر، ولا شك أن أمر مثل هذا الشخص بالمعروف موجه إلى كل مسلم يراه ويمكنه أن يهديه؛ بداهة أن من وظيفة كل مسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

وأما الثاني فهو ما يتعلق بالشؤون العامة، فإنه لا يمكن إيكالها إلى عموم أفراد المجتمع؛ لأنه لغو وبلا أثر، لاسيما الأمور المتعلقة بالسياسة العامة للبلد، أو الحرب والسلام، أو تكوين أجهزة الدولة الحقوقية والأمنية ونحوها، فإنه لا يصح تكليف عموم الناس بها، بل لابد من توجيه الخطاب إلى ذوي الشأن والخبرة في الأمة على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، فيكونون لها جماعات ومنظمات أو هيئات تقوم بهذا الدور، وهو ما يعبر

١ - النهاية ونكتها: ج ٢، ص ١٤-١٥؛ المختلف: ج ٤، ص ٤٧٢، المسألة (٨٣)؛ مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٠٠.

٢ - سورة آل عمران: الآية ١١٠.

عنه (بدوائر الحسبية) أو (مديرية الأمر بالمعروف) ونحو ذلك، وهذا ما قد يستفاد من سيرة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في تكوين شرطة الخميس، حيث كانوا يقومون بمهام المحتسبين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد ذكرت الأخبار أن عددهم بلغ خمسة آلاف إلى ستة آلاف رجل، وفيهم الأجلّاء مثل سلمان والمقداد وأبي ذر وعمار وجابر بن عبد الله الأنصاري والأصبغ وغيرهم، وقد بايعوه عليه السلام على الموت، وكانوا يتصدون للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق الحدود وإعانة الضعفاء وإرشاد الضلال^(١)، والوجه في تسميتهم بالخميس لكونهم طليعة الجيش وأعيانه، فإن الخميس في اللغة هو الجيش^(٢).

وبهذا يظهر أن الآية التي هي محل بحثنا مختصة بالثاني. أما الآية الأخرى فهي تختص بالأول.

ووجه الاستدلال: أن الآية تضمنت الأمر في أن تتصدى جماعة من المسلمين للدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتدل على الوجوب، وحيث إنها لم تحدد كيفية التصدي كان الأمر متروكاً إلى ما يراه العقلاء وأهل الخبرة، فإن رأوا أن لزوم تكوين مديرية أو وزارة أو هيئة لذلك كان لهم ذلك، بل قد يجب إذا توقف امتثال الأمر أو وجود المأمور به عليه، وهو المطلوب.

والخطاب وإن كان يشمل عموم الأمة إلا أنه يشمل الفقيه أولاً؛ لكونه

١ - انظر تنقيح المقال: ج ١، ص ١٩٥؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٥٩٥.

٢ - مجمع البحرين: ج ٤، ص ٦٧، (خمس).

الولي بالجعل والتنصيب لمثل هذه الأمور، أو لكونه مصداق الواجب التعيني؛ إذ يدور الأمر بين أن يكون معنياً بالوجوب التعيني أو التخيري والأصل يقتضي التعيني.

أو من جهة أنه المحقق لغرض الأمر في الأمور العامة التي لا يمكن إيكاها إلى عموم الناس كالحرب والسلام وتكوين الدولة، وتوزيع السلطات فيها، والتصدي لمكافحة الفساد الإداري أو الاجتماعي أو السياسي أو حماية الحقوق الشخصية أو العامة ونحو ذلك من وجوه ومصالح كبرى لا يتحقق الغرض من الأمر بمعالجتها إلا عبر أجهزة ومؤسسات قوية ومنظمة.

وهذا ما يستفاد من مضامين بعض الأخبار، بل لعله متواتر في معناه، ففي رواية مسعدة بن صدقة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو واجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: «لا» ف قيل له: «ولم؟» قال: «إنما هو على القوي المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أي من أي، يقول من الحق إلى الباطل والدليل على ذلك كتاب الله تعالى قوله: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١) فهذا خاص غير عام»^(٢).

وهي دالة على أن الحكم هنا مختص ببعض الأمة، ولا تنطبق الأوصاف المذكورة إلا على الفقيه الجامع للشرائط أولاً.

والقول بأن الرواية مثبتة وهي لا تنفي ما عداها فلا تدل على عدم صحة

١ - سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٢ - الكافي: ج ٥، ص ٥٩، ح ١٦؛ تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٤٥٢، ح ٣١٧.

تصدي غير الفقيه لذلك ضعيف؛ لما عرفت من أن أدلة الولاية المتقدمة قد عينت الثبوت للفقيه أولاً، وأما غير الفقيه فهو محكوم بالأصل العام القاضي بحرمة تصرفه في شؤون غيره.

وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمين المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمر الأرض، ويتتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر»^(١) ومن الواضح أن هذه المضامين الكبيرة لا يمكن أن تتحقق بالأمر والنهي المعتمد على الأعمال الفردية، فلا بد لها من مؤسسات وهيئات جماعية توظف لهذا الشأن ضمن خطة عمل وأهداف واضحة وقدرة على التنفيذ.

وفي رواية الحر عليه السلام في الوسائل عن تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام مع رد المظالم، ومخالفة الظالم وقسمة الفبيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها»^(٢).

ودلالاتها على المطلوب ظاهرة، بل صريحة؛ بداهة أن الموارد التي ذكرتها مما لا يمكن تحقيقها إلا عبر حاكم ورئيس وسلطة قوية، وهو ما لا يتحقق إلا عبر مؤسسة أو جهاز حكومي فاعل، والروايات الواردة بهذه المضامين كثيرة نكتفي منها بما ذكرنا^(٣).

١ - الوسائل: ج ١٦، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ص ١١٩، ح ٦.

٢ - الوسائل: ج ١٦، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٣٠، ح ٩.

٣ - الوسائل: ج ١٦، الباب ١ و ٢ و ٣ من أبواب الأمر والنهي.

إن قلت: إذا كان تصدي الفقيه للأمور الحسبية يعد من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتفرع عنه سؤالان:

السؤال الأول: ما الفرق بين الولاية على الأمور الحسبية وبين فريضة الأمر والنهي عن المنكر؟

والسؤال الثاني: ما الفرق بين وظيفة المحتسب ووظيفة الأمر والنهي؟

والجواب عن السؤال الأول: أن الولاية منصب جعلي فهو من الأحكام المجعولة للفقيه بالجعل الخاص. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو حكم تكليفي لا يختص بالفقيه، بل يشمل عموم المسلمين، إلا أنه في الأمور العامة يتعين تصدي الفقيه لها على ما عرفت، فالنسبة بينهما هي العموم من وجه؛ إذ تفرق الولاية في مثل إدارة الأوقاف وتجهيز الأموات؛ لكونه من باب الولاية لا الأمر والنهي، ويفترق الأمر والنهي في الأمور الخاصة كنهي الوالد ولده عن الغيبة وشرب الخمر، أو أمره بصلة الرحم، لكونه من باب الأمر والنهي لا الولاية، وربما يجتمعان كما في التصدي لمنع الفساد والظلم وحفظ الحقوق، فإنه يجتمع فيه العنوانان معاً، ولا مانع من انطباق عنوانين على مورد واحد، وما أكثره في الفقه، وبهذا قد يتضح الجواب عن السؤال الثاني، ويمكن تلخيصه بالفرق بين المحتسب والأمر والنهي في أمور.

أحدها: في الحكم، فإن الحكم على المحتسب بمقتضى الولاية عيني بينما في الأمر والنهي كفائي. هذا من حيث الأصل، وإن أمكن أن يتبدل الأمر فيكون كفائياً في الأول وعينياً في الثاني بسبب تغير الأمور والظروف.

ثانيها: الغرض، فإن المحتسب منصوب لأجل الاستعداد إليه والتقاضي

عنده عند الحاجة، وليس كذلك الأمر والناهي^(١).

ثالثها: الوسائل، فإن للمحتسب أن يتخذ أعواناً لمزاولة الولاية؛ لأنه منصوب لهذا العمل، ويجب ذلك إذا توقف الامتثال أو وجود المأمور به عليه، بخلاف الأمر والناهي فإنه لا يجب عليه ذلك، بل يسقط الوجوب عنه بسبب العجز، فتأمل.

رابعها: الوظيفة، فإن للمحتسب أن يعزّر ويؤدب ويدعو إلى الخير وإن ارتدع فاعل المنكر من نفسه، وذلك لبقاء موضوع الحق العام وحفظ النظام وإقامة الدين على ذمته كمحتسب بالولاية أو بالنيابة والوكالة ونحوهما، بخلاف الأمر والناهي فإنه إذا علم بارتداع فاعل المنكر أو ظن أو احتمل احتمالاً عقلياً يسقط عنه الوجوب.

خامسها: الأجر والمكافأة. فإن للمحتسب أن يرتزق من بيت المال على حسبته وليس للأمر والناهي ذلك؛ لأنه يمثل ما وجب عليه بناء على عدم جواز تقاضي الأجر على الواجبات، كما يجوز أن يأخذ المحتسب من الزكاة من سهم سبيل الله ومن الخمس من سهم الإمام عليه السلام؛ لأنه منصوب لإقامة الدين، وهذه من مواردها.

والحاصل: أن المستفاد من الأدلة المتقدمة أن الولاية على الأمور الحسبية بعد ثبوتها للفقيه الجامع للشرائط ووجوب تصديه إليها تميز للفقيه أن يتصدى لها بنفسه أو بالواسطة، وهذه الوساطة تارة تكون وكالة أو نيابة شخصية على ما هو المعروف المتداول بينهم.

وهذا يصح في الموارد الخاصة، وتارة تكون وكالة أو نيابة تعطى لمؤسسة أو مديرية أو وزارة لكي تتصدى لهذه الأمور، وهذا يصح في الموارد العامة التي تعود بالنفع على عموم المجتمع والدولة المسلمة.

كل ذلك لأجل إقامة الدين، والقيام بالقسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وللمسألة تفاصيل كثيرة فصلنا البحث فيها في فقه الدولة^(١).

■ المبحث الثالث: منصب الولاية على الحكومة وتطبيق الأحكام

توطئة:

قد عرفت اتفاق كلمة الفقهاء على ثبوت منصب الولاية والسلطنة للفقهاء في الجملة، والقدر المتفق عليه منها ثلاثة هي: الإفتاء والقضاء والأمور الحسبية، وإنما الخلاف فيها هو أوسع من ذلك، وهو يشمل منصبتين آخرين: أحدهما: منصب الولاية على الحكومة وتطبيق القوانين الإسلامية في سائر الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية وغيرها، فيثبت للفقهاء سائر ما يثبت للحاكم والرئيس من صلاحيات وتصرفات، ومن أهمها:

١- تكوين الدولة الشرعية والحكومة العادلة فيها.

٢- تطبيق القوانين الشرعية في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها من الشؤون العامة.

٣- تكوين القضاء العادل بمؤسساته وأجهزته.

٤- إدارة البلاد والعباد بنصب الوزراء والمدراء وقادة الجيش وتكوين الوزارات والمديريات، وبعبارة موجزة حكومة بلاد المسلمين ضمن موازين الإسلام، والقيام بكل ما يعد من وظائف الحاكم والرئيس في أي دولة وبلد.

وثانيهما: منصب الولاية التشريعية على الأحكام، فيكون للفقهاء ما ثبت للمعصوم عليه السلام من ولاية على تشريع الأحكام وسن القوانين والولاية على الأموال والأنفس، فيحق للفقهاء أن يشرعوا الأحكام بحسب ما يراه من المصالح وإن استلزم أحياناً تحريم الحلال وتحليل الحرام من باب الضرورة

أو تراحم الأهم والمهم، كما يجوز للفقهاء أن يحكم على أموال العباد، ويتصرف بنفوسهم.

فذهب إلى ثبوت هذين المنصبين جماعة منهم المحقق النراقي رحمته الله في عوائده^(١)، وهو ظاهر الجواهر^(٢)، والمحكي عن بعض^(٣)، وذهب المشهور إلى ثبوت الأول فقط دون الثاني^(٤)، ويؤيده تصدي جمع غير قليل من الفقهاء إليه على طول التأريخ البعيد والقريب على ما حكاه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه، منهم نصير الدين الطوسي والعلامة المجلسي والبهائي والكركي والأخوند والمجدد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي وغيرهم رحمهم الله^(٥).

وذهب غير المشهور إلى إنكار ثبوت هذين المنصبين معاً، فحصرُوا ولاية الفقيه بالثلاثة المذكورة، منهم المحدث البحراني في الحقائق^(٦)، والشيخ رحمته الله في المكاسب^(٧)، وتبعهما جمع من المتأخرين والمعاصرين^(٨)، وتفصيل ذلك في الإثبات والنفي يتم من خلال مطالب:

-
- ١ - عوائد الأيام: ص ٥٨١.
 - ٢ - انظر جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٧.
 - ٣ - انظر مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٢٨٨.
 - ٤ - الفقه (كتاب البيع): ج ٥، ص ١١؛ وانظر عوائد الأيام: ص ٥٥٣؛ الفوائد الحاترية: ص ٥٠١.
 - ٥ - الفقه (كتاب البيع): ج ٥، ص ١١؛ (بتصرف)؛ عوائد الأيام: ص ٥٥٣؛ الفوائد الحاترية: ص ٥٠١؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٢٦٦.
 - ٦ - الحقائق الناضرة: ج ١٢، ص ٤٧٠.
 - ٧ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٧-٥٥٨.
 - ٨ - انظر المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٦؛ أنوار الفقاهة (كتاب البيع): ج ١، ص ٤٥٤؛ مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٢٩٢-٢٩٣.

المطلب الأول: في ضرورة الولاية ونصب الولي

تتضافر الأدلة على أن تولي أمر الحكومة وتطبيق القوانين الإسلامية في مختلف جوانب الحياة الإنسانية من الأمور التي قياساتها معها. يشهد لهذا التأريخ البشري وتعاليم الأنبياء وأحكام الشرائع، بل وحكم العقل، فإن العقل البشري يجد أن هناك أكثر من ضرورة تستدعي وجود الولاية في الأمور العامة وتنصيب الولي، ويمكن تقريرها عبر مقدمات:

المقدمة الأولى: أن نصب الإمام والحاكم على الناس ضرورة من الضرورات في الحياة البشرية، وذلك لحاجتهم إلى من يدير شؤونهم ويدبر أمورهم في السياسة والاقتصاد والتعليم وسائر ما يحتاجه المجتمع البشري من عناصر العيش ومقومات الحياة. هذا ما قامت عليه المجتمعات الإنسانية منذ فجر التأريخ بغض النظر عن مذاهبهم ومستوياتهم الفكرية أو الحضارية، وذلك لأن في عدم وجود الرئيس والمدير يختل النظام، وتسود الفوضى، ويقع الضرر العظيم، وهذا ما يحكم العقل بلزوم دفعه، وإليه يشير قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «لا بدّ للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاثل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر»^(١).

وفي رواية الغرر عنه عليه السلام: «وال ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم»^(٢).

١ - نهج البلاغة: ص ٨٢، الخطبة ٤٠.

٢ - غرر الحكم: ص ٤٠٦، رقم (١١).

المقدمة الثانية: ضرورة كمال الشريعة واستيعابها لكل ما يحتاجه الناس من أحكام وتعاليم وأنظمة، وإلا كانت ناقصة، ونقصانها ملازم لقصور الشرع أو تقصيره، وهو محال، ومن هنا اتفقت كلمة العدلية لاسيما الإمامية منهم على أن الأحكام الشرعية لم تنفك عن الواقع والوقائع، فما من واقعة إلا والله سبحانه فيها حكم، وهذا مقتضى كمال الدين وخاتمته، فلا يعقل أن تكون هناك حاجة أو واقعة في الحياة الإنسانية ظلت بلا تشريع أو حكم، ومنها موضوع الحكومة، ونظام السياسة والاقتصاد وتطبيق سائر القوانين الشرعية وقواعد نصب الحكام والمدراء والقادة وشروطها، وهذا ما تقضي به بالضرورة والإجماع ودليل العقل، فضلاً عن الآيات والروايات فلو أهمل الشرع هذه الأمور ولم يبين لها أحكاماً وقوانين للزم نقصان الشريعة، وهو خلف.

وبهذا يتضح أن دعوى بعض الأعلام وجود منطقة يعبر عنها بمنطقة الفراغ التشريعي إن أراد بها عدم وجود حجة تعين الوظيفة فيها فهو أمر غير وجيه؛ لأن ما من قضية أو واقعة إلا وفيها حكم شرعي مجعول في الواقع تدل عليها الأمارات، أو مجعول بحسب الوظيفة العملية تدل عليه الأصول العملية، وكذلك إن أراد بها وجود منطقة في الواقع أو في الظاهرة خالية من الحكم الشرعي، وإن أراد بها وجود مساحات في بعض الموارد لا يعلم الحكم الواقعي فيها فأوكلها الشرع إلى رأي الفقيه فيتمسك فيها بالأصول العملية أو يعلم حكمها الواقعي إلا أن للفقيه أن يعمل بها بقانون التزاحم أو العناوين الثانوية فهو وجيه إلا أن تسميته بالفراغ غير سديد، أو أوكلها إلى الفقيه يعمل فيها برأيه ويكون هو حكم الله فيها فهو تصويب.

والخلاصة: أن الدعوى المذكورة إما غير سديدة في نفسها أو أن تسميتها غير سديدة إذ لا يوجد فراغ في التشريع ولا قصور أو نقصان في الشريعة، وهذا ما أكدته النصوص العديدة الدالة على استيعاب الشريعة لكل حاجات البشر.

ففي حجة الوداع قال رسول الله ﷺ: «معاشر الناس، ما من شيء يقربكم إلى الله ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم من الله ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه»^(١).

وفي العديد من الروايات: «ليس من شيء إلا في الكتاب والسنة»^(٢).

وفي رواية محمد بن مسلم: «فلو ظهر أمرنا - أي حكومتنا - لم يكن شيء إلا وفيه سنة نمضيها»^(٣).

وقد بينّ الشرع تفاصيل الأحكام حتى في الموارد البسيطة مثل أرش الخدش^(٤)، وحكم قتل الحشرة أو بيعها، والكيفية المستحبة لدخول الحمام والخروج منه، والكيفية المستحبة لتمشيط الشعر واللحية وتقليم الأظافر وغيرها من الأحكام التي قد لا تعد من المهمات، فلا يعقل أن يكون قد أهمل التشريع في الحكومة ونظام الحكم وتطبيق القوانين الإسلامية وهي من أعظم المهام.

بل تواتر النقل في أن النبي المصطفى ﷺ تولى أمر السياسة وتكوين

١ - البحار: ج ٢٦، ص ٢٣، ح ١٣.

٢ - الكافي: ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٢.

٣ - البحار: ج ٢٦، ص ٢٣، ح ١٣.

٤ - انظر الكافي: ج ١، ص ٢٤٠، ح ٣.

الدولة، ودبر أمور الرعية والثقافة والقضاء والاقتصاد والحرب والسلام وعقد المعاهدات وكل ما احتاجه المسلمون فى شؤونهم العامة والخاصة، وكذا فعل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ومولانا الحسن عليه السلام، ولو أتاحت الظروف لسائر الأئمة عليهم السلام لتولوا هذا الأمر، وتصدوا لتدبيره، كما سيتولاه مولانا الحجة صاحب عجل الله تعالى فرجه ويقيم حكومة العدل الإلهي بإذن الله سبحانه.

والخلاصة: أن مقتضى كمال الشريعة استيعاب كل جوانب الحياة وعدم إهمال أي حاجة تتوقف عليها الحياة البشرية أو سعادتها.

المقدمة الثالثة: ضرورة العقل تقضي بوجوب وجود حاكم منفذ للأحكام الشرعية ومطبق لقوانينها فى مختلف المجالات؛ بداهة أن مجرد تشريع الأحكام من دون نصب من يطبقها ويعمل بها ملازم للغوية جعلها، أو مستلزم لنقض الغرض منها، كما أنه خروج عن الطريقة العقلانية فى سائر الملل والمذاهب، فمثل من يقول بأن مهمة الشرع مجرد بيان الشريعة وليس من مهمته تعيين الحاكم والمنفذ لأحكامها كمثل من يقول بأن مهمة النبي صلى الله عليه وآله هي بيان الشريعة وتبليغها وليس من مهمته تعيين الخليفة والإمام الذي يقوم بدور النبي من بعده، فإن التوالى الفاسدة المترتبة على هذا المدعى كثيرة وخطيرة كما قرّرت فى علم الكلام.

فمقتضى حكمة الشرع الذي شرّع الأحكام وبيّنها للأنام أن يبيّن لهم تنصيب الإمام والحاكم فيهم، سواء بالتنصيب الخاص كما فى الإمامة المعصومة، أو بالتنصيب العام كما فى الفقهاء فى زمان الغيبة، حيث جعل الفقهاء حكماً على الناس، ونزل أقوالهم وآراءهم منزلة قول الإمام عليه السلام،

ونص على أنهم حجة لا يجوز مخالفتهم أو الرد عليهم، وقال بأن الرد عليهم ملازم للرد على النبي ﷺ والإمام عليهما السلام، والرد عليهما ملازم للرد على الله سبحانه، وهو في حد الشرك بالله سبحانه، كما ورد في التوقيع المبارك لمولانا صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

المقدمة الرابعة: أن الإمام الذي ينصبه الشرع حاكماً لا بد وأن يكون عارفاً بأحكام الشريعة، وقادراً على تطبيقها بما يحقق أغراضها وغاياتها، وهو لا يخلو من احتمالات عديدة عمدتها ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن ينصب عدول المؤمنين له، وهو باطل؛ لأن العدالة لا تلازم العلم بالشريعة أو القدرة على تطبيقها.

الاحتمال الثاني: أن ينصب أهل الخبرة من الظالمين أو الفاسقين لها، وهو باطل شرعاً؛ لتوقف تطبيق جملة من القوانين على العدالة والوثاقة، فضلاً عن النصوص الناهية عن تولي الظالم والرجوع إليه، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^(١) فالقول برئاسة الظالمين والفاسقين باطل عقلاً وشرعاً.

الاحتمال الثالث: أن يتولاها الفقيه الجامع للشرائط، فيتولى شؤونها بالمباشرة أو عبر التسبيب والاستعانة بأهل الخبرة، وهذا ما يقضي به العقل والشرع والسيرة العقلانية، وهذا ما أكدت مضمونه متصافر الروايات، بل هو من المضامين المتواترة لفظاً ومعنى، ونكتفي هنا بذكر روايات للاستئناس بها في هذه النتيجة:

منها: ما رواه سليم بن قيس عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «والواجب فى حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهتدياً مظلوماً كان أو ظالماً حلال الدم أو حرام الدم أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه، ويحفظ أطرافهم»^(١).

ومن الواضح أن هذه الأوصاف لا تنطبق إلا على الفقيه الجامع للشرائط، وأما احتمال أن المراد من الإمام المعصوم عليه السلام فغير صحيح؛ لأن المعصوم خارج عن دلالة الخبر خروجاً تخصصياً، وذلك لأن تنصيبه بالنص لا بالاختيار.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام فى شأن الحكم والحكومة. ورد فيها: «إن قال قائل: ولم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة، ومنها: أننا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه فى أمر الدين والدنيا، فلم يجز فى حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه، ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيهم، ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم ومنها: أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة، وذهب الدين، وغيّرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين... فلو لم يجعل فيها قيماً حافظاً لما جاء به الرسول الأول لفسدوا على نحو ما بيناه، وغيّرت

الشرائع والسنن والأحكام والإيوان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين»^(١) ونلاحظ أن هذه الأوصاف بعد المعصوم عليه السلام لا تنطبق إلا على الفقيه الجامع للشرائط.

ومنها: غير ذلك مما هو كثير متضافر، ويستفاد من مجموعها أن الولاية في الأمور العامة ضرورة عقلية وشرعية، وتنصيب الولي الفقيه الجامع للشرائط هي الأخرى ضرورة يحكم بها العقل والنقل معاً.

ومن هنا وردت بعض النصوص في بيان تكامل الحقوق بين الولي الحاكم والناس، وفي خطبة أمير المؤمنين عليه السلام التي خطبها في صفين في باب بيان تكافؤ الحقوق وتكاملها ورد: «وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً لألفتهم، وعزاً لدينهم، فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية، ولا يصلح الولاية إلا باستقامة الرعية، فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على إذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطاعم الأعداء، وإذا غلبت الرعية واليهما أو أجحف الوالي برعيته اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدين، وتركت محاج السنن، فعمل بالهوى، وعطلت الأحكام، وكثرت علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حق عطل، ولا لعظيم باطل فعل، فهنالك تذلل الأبرار، وتعز الأشرار وتعظم تبعات الله عند العباد»^(٢).

١ - علل الشرائع: ج ١، ص ٢٥٣-٢٥٤، (بتصرف).

٢ - نهج البلاغة: الخطبة ٢٠٧.

وقد تضمنت الخطبة حقائق هامة فى محل البحث:

الحقيقة الأولى: أن وجود الحاكم الذى يرفع الناس ويقوم بأمرهم ويرعى حقوقهم فريضة إلهية فضلاً عن كونها سنة عقلانية.

الحقيقة الثانية: أن صلاح الحاكم ركن أساسى فى صلاح المجتمع والدين.

الحقيقة الثالثة: أن قيام مناهج الدين وانتصاب معالم العدل من أهم غايات نصب الحاكم والحكومة، وهذه الغاية العظمى لا تتحقق إلا بالعلاقة المتوازنة بين الحاكم والرعية، وقيام هذه العلاقة على التكاملية فى نظام الحقوق، فالحاكم يقوم بحقوق الرعية والرعية تقوم بحقوق الحاكم، فأى تفكيك بين الأمرين يؤدى إلى الفساد والظلم.

ومن الواضح أن صلاح الحاكم يتقوم بعنصرين هامين:

أحدهما: صلاحه النفسى واتباعه للسنن الإلهية فى أحكامه ومواقفه.

وثانيهما: صلاح النظام الاجتماعى الذى يقيد الحاكم بالعدل، ويمنحه فرص تطبيقه.

والعنصر الأول لا يتحقق فى زمن الغيبة إلا فى الفقيه الجامع للشرائط؛ لأن غيره لا يخلو إما أن يكون مؤمناً عادلاً غير فقيه، أو يكون فاسقاً أو ظالماً، وكلاهما يعجزان عن تحقيق الغايات العليا للحكومة الصالحة كإقامة مناهج الدين واعتدال معالم العدل.

المطلب الثاني: في أدلة الولاية العامة للفقهاء

قد عرفت أن الفقهاء اتفقوا في أصل ولاية الفقيه واختلفوا في حدودها، فالذين توقفوا في ثبوت الولاية العامة على الإفتاء والقضاء يكفيهم لإثبات مدعاهم أمران:

أحدهما: الاستناد إلى الأصل العام القاضي بعدم ثبوت ولاية لأحد على أحد. ثانيهما: الاستناد إلى المقدار المتفق عليه من الولاية التي نصت عليها الأدلة الشرعية، نظير مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة والتوقيع المبارك ونحوها من النصوص، فإن هذين المنصبين هو القدر المتيقن الذي تشمله الأدلة بالنص أو بالظهور، وأما غيرهما كالأمور الحسبية فإن أرجعت إلى القضاء كانت داخلة فيها، وإلا كان ثبوتها مما يحتاج إلى دليل.

وعلى نقيض هذا القول يقف القائلون بثبوت الولاية المطلقة للفقهاء بمعناها العام، فأثبتوا للفقهاء سائر ما للمعصوم عليه السلام من الولاية على التشريع والولاية على النفوس والأموال، فاحتجوا مدعاهم هذا بعموم الأدلة التنزيلية الواردة في المقبولة والمشهورة والتوقيع، حيث نصت المقبولة بقوله عليه السلام: «إني جعلته عليكم حاكماً»^(١) على أن الفقيه منزل منزلة المعصوم عليه السلام في الحكم، ولازم إطلاق الجعل هو ثبوت كل ما للمعصوم للفقهاء، ومثله يقال في قوله عليه السلام: «فأني قد جعلته قاضياً»^(٢) وقوله عليه السلام: «هم حجتى عليكم»^(٣).

١- الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٦، ح ١.

٢- الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٤.

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

وصحة هذا المدعى متوقفة على عدم وجود انصراف لها على المقدار المتعارف من التنزيل، وهو ما يشمل الإفتاء والقضاء، وعمدة الأقوال الذي ينبغي التوقف عنده واستعراض أدلته بعض الشيء هنا هو القول الثاني، وهو الذي أثبت للفقيه الولاية في أمور الحكومة، ولم يثبت الولاية على التشريع ونحوه، والذي يصطلح عليه بالولاية العامة في مقابل المطلقة التي تعطي للفقيه صلاحيات المعصوم عليه السلام إلا ما خرج، فولاية الفقيه بهذا المعنى محدودة بالحدود التي قيدها الشرع وليست مطلقة، وذلك لأن هذا القول هو الوسط بين القولين، فإذا تمت أدلته كان نافياً لصحة القولين الآخرين، وإن لم يتم وجب الاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن الأصل العام القاضي بعدم الولاية. وكيف كان، فقد استدل لثبوت الولاية العامة للفقيه بأدلة عديدة نكتفي ببعض منها:

الدليل الأول: الإجماع

حكاه بعضهم محصلاً ومنقولاً^(١)، ويمكن تقريره من جهتين:

الجهة الأولى: الإجماع على القاعدة لا الحكم.

وتوضيح ذلك: أن الإجماع تارة يقوم على الحكم الشرعي في المسألة الفرعية الخاصة كالإجماع على عدم جواز تولي المرأة للقضاء، بناء على أن دليلها الإجماع، وتارة يكون الإجماع على القاعدة العامة، نظير الإجماع على التمسك بأصالة الطهارة عند الشك في النجاسة، أو الإجماع على أصالة الحل في الأشياء وهكذا، والفرق بين الإجماعين يظهر في أمرين:

أحدهما: أن الإجماع الأول اصطلاحى، فهو دليل لى لا عموم فيه ولا إطلاق، ويقتصر في دلالة على معقد الإجماع، ولا يصح التمسك به عند الشك، بينما الثانى إجماع غير اصطلاحى، والمراد به الاتفاق على الأصل العام، والقاعدة التى يتمسك بها عند تحقق موضوعها، فلذا يثبت لهذا الإجماع عموم أو إطلاق يمكن التمسك به عند الشك.

ثانيهما: أن الإجماع الأول لا ينبغي أن يكون مدركياً ولا محتمل المدركة على القول المشهور، بينما الثانى لا مانع من مدركيته؛ إذ يمكن أن يستند إلى دليل شرعى كأصالة الطهارة، وربما يستند إلى دليل عقلى ونحوه.

والإجماع المدعى هنا هو إجماع على القاعدة، وذلك لاتفاق الفقهاء على أن كل مورد لم يثبت له ولي خاص يكون الحاكم الشرعى وليه، وقد نقل الإجماع على هذا المسلك مستفيضاً على ما حكى^(١)، وهو يتوافق مع حكمة الشريعة؛ إذ لا يعقل أن يبقى الشرع المصالح العامة دون ولي أو راع يقومها، ويصلح أمرها، ويتولى تدبيرها، مثل جباية الزكاة وإقامة الحدود الشرعية والدفاع عن حريم الإسلام والمسلمين وحفظ الحقوق العامة فى السياسة والاقتصاد والأمن ونحوها.

كما لا يعقل أن يوليهما الظالمين وأهل الجور والفساد، أو يأذن لهم بذلك، كما لا يعقل أن يوليهما الجاهلين؛ لأن فى كل ذلك نقضا للغرض، فيتعين أن يوليهما الفقيه الجامع للشرائط، والإجماع بهذا المعنى يغلق باب الإشكال عليه من جهة الصغرى؛ لأنه ليس من الإجماع الاصطلاحى، ولا من جهة

الكبرى؛ لأن هذا النحو من الإجماع يرجع إلى الضروريات التي لا تقبل الخلاف فيكون حجة، فتأمل.

الجهة الثانية: الإجماع على الحكم؛ إذ ادعى جماعة قيام الإجماع القولي على أن الولاية العامة ثابتة للفقهاء في زمن الغيبة، منهم المحقق الكركي رحمته الله، إذ قال: اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أن الفقيه العدل الجامع لشرائط الفتوى - المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية - نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل^(١).

والظاهر أن هذا هو المعروف بينهم، بل عن السيد بحر العلوم رحمته الله في البلغة أن حكاية الإجماع على ذلك فوق حد الاستفاضة^(٢)، وفي العوائد أن ذلك من المسلّمات^(٣)، وفي مصباح الفقيه جعله عمدة الدليل على الولاية^(٤)، ويعضده تصريحهم في موارد عديدة من الفقه برجوع المصالح العامة التي لا ولي خاص لها إلى الفقيه، ويعبرون عنه بالحاكم، وفي الجواهر لا يزال الفقهاء يذكرون ولا يته في مقامات عديدة^(٥)، بل صرح الشهيد رحمته الله: أن كل قضية وقع النزاع فيها في إثبات شيء أو نفيه أو كيفيته وكل أمر فيه اختلاف بين العلماء فهو إلى الحاكم^(٦).

نعم حكى السيد الأستاذ أعلى الله مقامه الإجماع العملي عليه فقال: إن

١ - رسائل المحقق الكركي: ج ١، ص ١٤٢.

٢ - بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٢٣٤.

٣ - عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

٤ - مصباح الفقيه: ج ١٤، ص ٢٩١.

٥ - جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٤٢٢.

٦ - القواعد والفوائد: ج ١، ص ٤٠٥، القاعدة ١٤٧؛ وانظر العناوين: ج ٢، ص ٥٧١.

جمهرة كبيرة من العلماء كانوا يتصرفون في شؤون الدولة والسياسة العامة، أمثال كاشف الغطاء الكبير، حيث أجاز للملك القاجاري فتح علي شاه أن يزاول أعمال الدولة بالنيابة عنه، وحجة الإسلام الشفتي والسيد المجاهد والسيد المجدد والشيخ ميرزا محمد تقي الشيرازي والسيد محمد كاظم صاحب العروة الوثقى حيث أفتى بإخراج العثمانيين، والآخوند صاحب الكفاية والسيد الحبوبى عليه السلام. أما مزاولة الكركي والمجلسي والبهائي والميرداماد عليه السلام وغيرهم للحكم في أيام الصفويين فغني عن الكلام.. بل لم نجد عالماً تسنى له ذلك فلم يقدم عليه، بل في كثير من القرى والأرياف في إيران والهند وباكستان وأفغانستان والعراق ولبنان وغيرها يحكم العلماء ووكلاؤهم^(١).

والظاهر أن هذه السيرة العملية متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، وعلى فرض الشك فيمكن إحرازها بواسطة أصالة عدم النقل، ويكفي في إضائها عدم وصول الردع عنها.

ولا يرد الإشكال على الإجماع القولي من حيث الصغرى بدعوى وجود المخالف، أو من حيث الكبرى بحجة استناده أو احتمال الاستناد؛ لأن المخالفين في القول تصدوا في مقام العمل، ومارسوا الولاية في مختلف الشؤون، بل صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بأننا لم نجد فقيهاً في التأريخ ولا فقيهاً معاصراً إلا كان يزاول هذه الأعمال حتى إذا كان من أشد المحتاطين^(٢)، ولعل من هنا جعل السيد المراغي عليه السلام الإجماع العملي هو

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

٢ - الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩، ص ٢٨.

عمدة الدليل عليها على ما يظهر من عبارته^(١). هذا من حيث الصغرى، وأما الإشكال من حيث الكبرى فيمكن الجواب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الإجماع العملي بل والقولي كاشف عن المرتكز عند المشرعة في ذلك، وحينئذ قد يكون حجة من هذه الجهة لا من جهة الإجماع حتى يضرّ به الاستناد أو احتماله.

الجواب الثاني: أن الإجماع المستند أو المحتمل الاستناد حجة على مسلكنا؛ لجهة قيام بناء العقلاء بل وسيرة المشرعة على الاعتماد على اتفاق خبراء كل علم وفن في مقام التنجيز والإعذار وإن كان مستنداً.

والحاصل: أن هذا الإجماع على الحكم كاشف عن الحجية، وهو يكفي في مقام التنجيز والإعذار، فتأمل.

الدليل الثاني: الروايات.

وهي طوائف عديدة ربما يمكن إرجاعها إلى صنفين:

الصنف الأول: الروايات التوصيفية

وهي طائفة كبيرة من الروايات وصفت الفقهاء بأنهم حصون الإسلام، وأن مجاري الأمور بأيديهم، وأنهم ورثة الأنبياء، ونحو ذلك من الأوصاف الظاهرة ظهوراً قوياً في رئاستهم في الدين والدنيا. نكتفي بذكر بعضها:

منها: ما رواه الكليني عليه السلام في الكافي بسنده عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام في تعليل بكاء الأرض والسماء والملائكة

على موت العالم الفقيه. قال عليه السلام: «لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها»^(١).

وتقريب الاستدلال بها يظهر من خلال أمور:

الأول: أن الرواية واردة في صيغة جملة خبرية تفيد كبرى كلية.

الثاني: أن المنصرف من الفقهاء عرفاً هو المجتهدون الجامعون للشرائط، وتؤكد الأوصاف المذكورة، فإنها لا تنطبق إلا عليهم.

الثالث: وصف الفقهاء بـ«حصون الإسلام»، والحصون جمع حصن، وهو كل ما يحفظ ويقي من الأضرار من جميع الجهات على ما يفيد معناه اللغوي^(٢)، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿لَا يُقْنِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ﴾^(٣) أي محكمة البناء كالحصون، بحيث لا يوجد فيها ما يوجب الخطر، ووجه الشبه بين الفقهاء وبين الحصن ظاهر، فإن الذي يلم شتات الإسلام ويحمي أحكامه ويحفظ المسلمين في نفوسهم وأموالهم وحقوقهم هو الفقيه، كما أن سور المدينة يحمي كيان المدينة وأهلها من الأعداء.

الرابع: أن الإسلام في تعاليمه وأحكامه ومقاصده ليس مقصوراً على العبادات والمعاملات التي غالباً ما تخص الفرد، بل يتضمن سائر ما يرتبط بسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، فله أحكام وتعاليم في تنظيم الأسرة والمجتمع، وسياسة المدن، والجهاد في سبيل الله، وزراعة الأرض والتجارة

١ - الكافي: ج ١، ص ٥٦، ح ٣.

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص ٢٤٨، (حصن)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٣٩، (حصن)؛

معجم البحرين: ج ٦، ص ٢٣٧، (حصن).

٣ - سورة الحشر: الآية ١٤.

والصناعة والتعليم وإبرام العقود والمواثيق مع غير المسلمين، وكل ما يتعلق بحاجات الإنسان الدينية والدنيوية كفرد وكأمة، فوصف الفقيه بأنه حصن لهذه جميعاً كما يفيد إطلاق الرواية ملازم لأمر ثلاثة:

أحدها: أن الفقيه هو الرئيس والحاكم فيها؛ إذ لا يعقل أن يحفظ الفقيه كل ذلك من دون ولاية عامة ورئاسة.

وثانيها: لزوم أن يتصدى الفقيه لها، ويتولى أمر تدبيرها من مقدمات ومقومات تحقيقاً للغرض، وتحاشياً من تضييع الإسلام وتفويت الأحكام.

وثالثها: لزوم أن يعد الفقيه لها كل ما يتوقف عليه تدبيرها مثل المؤسسات والهيئات وتنصيب الولاة والقضاة والمدراء ونحو ذلك، فإنه إذا توقف عليه الحفظ وجب من باب المقدمة الوجودية.

وهذا ما يشهد له صحة السلب؛ إذ صدق التسمية بحصن الإسلام لا يتحقق إلا بالتصدي لتدبير كل ما يتعلق بالإسلام من أحكام وتعاليم فلو اكتفى الفقيه بالتصدي للإفتاء والقضاء فقط ولم يتصد لتطبيق قوانين الإسلام في الأسرة والمجتمع والاقتصاد والسياسة والأمن والزراعة والصناعة ونحوها - مع فرض قدرته على ذلك - لا يقال له حصن الإسلام، لاسيما إذا سادت بلاد المسلمين أحكام الضلال والقوانين الوضعية التي تناقض أحكام الإسلام وتمحي آثاره، وترأس الناس حكام يعملون بالقوانين المنحرفة، أو يسوسون المسلمين بالظلم والجور والفساد.

بداهة أن حفظ الإسلام لا يتم إلا بحفظ جميع جوانبه في الأصول والفروع، وهذا ما تشهد له سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام حيث تصدوا لكل

ذلك حينما تمكنوا منه، وأسسوا دولاً، وأقاموا حكومات، وذبوا عنها بالجهاد والسياسة وتنظيم الأمور. هذا ما يستظهر من دلالة الرواية نصاً وإطلاقاً.

وقد أوردوا عليها إشكالين: أحدهما: سندي، والثاني: دلالي.

أما الإشكال السندي فمن جهة علي بن أبي حمزة لكونه من أركان الواقفية ومؤسسي مذهبهم، وقد ضعفه جمع^(١)، إلا أن الصواب هو عدم ورود الإشكال، وذلك لوجود قرائن عديدة تفيد الوثوق والاطمئنان بالصدور.

الأولى: تصريح البعض بوثاقة علي بن أبي حمزة، وأن فساد عقيدته لا يضر بوثوقه^(٢)، بل صرح الشيخ^(٣) في العدة بأن الطائفة عملت بأخبار علي بن أبي حمزة^(٤).

الثانية: أن الراوي عنه ابن محبوب، وقد أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح عنه^(٥)، كما روى عنه الأجلاء من أصحابنا كصفوان وابن أبي عمير والبرزطي وغيرهم، وذلك يوجب الاطمئنان بوثاقته، لاسيما وقد روى الرواية عن الكاظم^(٦) وهو قد يفيد أنه رواها حين استقامته، فإن مذهب الوقف تأسس بعد شهادته^(٧).

الثالثة: أن الكليني^(٨) روى الرواية بعينها في فروع الكافي بسند صحيح وقع فيه علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن محبوب عن علي بن رئاب^(٩)،

١ - خلاصة الأقوال: ص ٢٣١-٢٣٢؛ رجال النجاشي: ج ٢، ص ٦٩.

٢ - خلاصة الأقوال: ص ٢١٣.

٣ - عدة الأصول: ج ١، ص ١٥٠.

٤ - الفهرست: ص ٧٥-٧٦.

٥ - الكافي: ج ٣، ص ٢٥٤، ح ١٣.

ولكن لم يرد فيها لفظ (الفقهاء)، وإذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة فإن سيرة العقلاء قائمة على عدم الزيادة؛ لأن الخطأ بالسقط كثير، بخلاف الزيادة. هذا فضلاً عن اعتضاد مضمون الرواية بل لفظها أيضاً بالرواية الأخرى المعتمدة^(١).

والخلاصة: أن الإشكال السندي بما ذكر غير وجيه؛ لتضافر القرائن على وثاقها.

وأما الإشكال الدلالي فمن جهة دعوى انصرافها إلى الإفتاء، فإن الإسلام يحفظ بالفتوى المطابقة للموازين الصحيحة في مقابل الفتوى بالرأى والقياس ونحوهما.

وضعه ظاهر؛ لأن الإطلاق ينفي الدعوى المذكورة، وعلى فرض حصوله فهو بدوي لا يمكن أن يخل بالظهور الإطلاقي، وعلى فرض الشك فإن أصالة الإطلاق تنفي هذا المدعى. هذا فضلاً عن أن تقييدها بالفتوى أو بالقضاء أو بهما يتنافى مع قرينة العقل؛ بداهة أن حفظ الإسلام وتحسينه لا يقتصر على الفتوى فقط أو القضاء، بل بالعمل بأحكامه وتعاليمه، وهذا ليس من مختصات الفقيه وحده، بل يشمل كل المسلمين، ولا شك في أن بعض هذه التعاليم والأحكام يتوقف حفظها والعمل بها على وجود الرئيس والحاكم كالجهاد وجباية الحقوق الشرعية وتطبيق الحدود ونحوها من أحكام عامة.

والحاصل: أن الرواية سالمة من حيث السند، وظاهرة من حيث الدلالة،

فتدل على أن التصدي لتطبيق الإسلام بقوانينه وأحكامه العامة والخاصة من شؤون الفقهاء لا غير.

نعم ربما يقال بأن غاية ما تثبته الرواية هو الحكاية عن الواقع، وأن الفقهاء هم حصون الإسلام، ولا تثبت وجوب تصدي الفقهاء لذلك، فهي نظير سائر الجمل الخبرية التي تخبر عن واقع الحال كقولهم: (العالم هو الذي تذكركم بالله رؤيته) و: (الصلاة خير موضوع).

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن الجملة الخبرية إذا كشفت عن الإرادة المولوية حملت على الإنشاء بلا شبهة، وحينئذ تدل على الوجوب من جهة حكم العقل بلزوم تحقيق الغرض الإلهي، وهذا ما يتوافق مع مسلكهم في أن إحراز وجود الملاك كان في وجوب الطاعة تحصيلاً له.

وثانيهما: أن العرف يفهم من مثل هذه (الجمل الخبرية) أن الشرع جعل الفقهاء حصوناً للإسلام، ولازم هذا الجعل حرمة منازعتهم في هذا المقام، كما أن لازمه وجوب تصدي الفقيه له لكي يمنع المفسدين من التصدي له من باب المقدمات الوجودية.

على أنه يكفي في هذا المقام إثبات سعة ولاية الفقيه من حيث الأصل، وأما إثبات وجوب تصدي الفقيه أو وجوب تمكين الأمة له في ذلك فهو موضوع آخر يمكن معرفته من خلال مطاوي البحث، ولو سلمنا كل ما ذكر - جـدلاً - فإنه بضميمة الأدلة الأخرى يمكن التوصل إلى الوجوب منها فانتظر.

ومنها: روايات الوراثة الدالة على أن العلماء ورثة الأنبياء كقول

الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في معتبرة عبد الله بن ميمون القداح: «العلماء ورثة الأنبياء»^(١) والنبوي المبارك: «علماء أمتي كأنباء بني إسرائيل»^(٢) وقوله عليه السلام: «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به»^(٣) وفي فقه الرضا عليه السلام: «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل»^(٤) وقول أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمد: «تفقه في دين الله فإن الفقهاء ورثة الأنبياء»^(٥) وغيرها من الروايات الكثيرة المتوافقة على مضمون واحد، وهي أن العلماء هم نواب الأنبياء ووارثيهم، وصحة بعض هذه الأخبار ووثاقة بعضها من جهة شهرة الرواية أو العمل فضلاً عن تواتر المعنى يغني عن البحث السنيدي فيها^(٦)، وتقريب الاستدلال بها يتوقف على بيان أمور:

الأول: أن الوارث لغة وعرفاً هو الذي يحل مكان المورث، ويحصل على ما كان عنده بنسب أو سبب^(٧)، والمراد من وراثته العلماء هنا السببية لا النسبية كما هو واضح.

الثاني: أن الأنبياء عليهم السلام كانت لهم تركة مادية ومعنوية، والأولى تصل إلى الوارث النسبي بلا شبهة، وأما المعنوية فتصل إلى الوارث السببي وهم الأوصياء ثم العلماء.

١ - الكافي: ج ١، ص ٥٢، ح ١؛ ابن ماجه: ج ١، ص ٨١.

٢ - عوالي اللآلي: ج ٤، ص ٨٧٧، ح ٦٧.

٣ - نهج البلاغة: ص ٤٨٤، الحكمة ٩٦.

٤ - فقه الرضا (ع): ص ٣٣٨.

٥ - عوالي اللآلي: ج ٤، ص ٦٠، ح ٥؛ البحار: ج ١، ص ٢١٦، ح ٣٢.

٦ - انظر عوائد الأيام: ج ٥٣١؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٣٠١.

٧ - معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٥٠، (ورث)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٦٣، (ورث).

الثالث: أن التركة المعنوية للأنبياء ﷺ تشمل أموراً عديدة منها: الأحكام في الحلال والحرام، ومنها: القضاء وفصل الخصومات، ومنها: الولاية على تطبيق الشريعة، ومنها: تكوين الحكومة العادلة وتأسيس الدولة الإلهية الموحدة كما في مملكة سليمان وحكومة يوسف وداود ﷺ ودولة النبي المصطفى ﷺ.

الرابع: أن الجملة الخبرية ظاهرة في مقام الإنشاء، وقد وردت بحذف المتعلق، فتفيد عموم التنزيل والجعل، فيثبت للعلماء كل ما كان للأنبياء، ومنها: الحكومة الشرعية. نعم يستثنى منه ما أخرج الدليل الخاص كالولاية على التكوين والتشريع ونحوهما، ولا شك في أن المراد من العلماء هم الفقهاء؛ لأنهم الأقرب إلى الأنبياء في المهام والأدوار، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمل العلماء هنا على مصداق خاص منه وهم المجتهدون.

والخلاصة: أن هذه الروايات تدل على كبرى كلية تفيد أن العلماء هم ورثة الأنبياء في صلاحياتهم الدينية والدنيوية، حيث قال: «كأنبياء» فإن الشباهة لا معنى لها سوى ما ذكرنا ويعضده التشبيه الوارد في الرواية الثانية، والأولوية في الرواية الثالثة؛ إذ لا معنى لأولوية العالم بالنبي ﷺ إلا في مناصبه ومهامه، والمسألة ظاهرة.

وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بإشكالات عمدتها اثنان:

الإشكال الأول: الخروج التخصصي، وذلك لأن المراد من العلماء هنا هم الأوصياء والأئمة ﷺ لا الفقهاء؛ إذ لا ريب في أن لكل نبي وصيا يرثه،

وأما العلماء فهم ورثة الأوصياء^(١)، وليسوا ورثة الأنبياء بالمباشرة.

وعليه يدور الأمر بين أن نحمل العلماء على الأوصياء بقرينة حذف الوساطة الموجبة لحمل الوراثة على المباشرة، أو نحمل العلماء على إطلاقه ليشمل الفقهاء، ولا مناص من حمله على الأول؛ لأن وجود القرينة يمنع من الإطلاق، ويعضد ذلك الروايات العديدة التي أطلقت لفظ العالم على الإمام عليه السلام كما فى خبر جميل عن أبي عبد الله عليه السلام: «نحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غناء»^(٢).

وفيه:

أولاً: أنه خلاف الظاهر، لأن ظاهر الرواية بإطلاقها وعمومها يفيد الأعم من الأوصياء والفقهاء، بل إن المتبادر من لفظ العلماء فى السنة الروايات هو الفقهاء لا الأئمة عليهم السلام، والموارد التي أطلق لفظ العالم على الإمام كان بالقرينة كالرواية المتقدمة، وعلى فرض الشك فإن أصالتي العموم والإطلاق محكمة. هذا من حيث المقتضى.

وثانياً: أن حمل العلماء على الأئمة عليهم السلام فى هذه الروايات بالخصوص مبتلاة بالمانع، وذلك لأن منطوق بعض هذه الروايات يفيد وراثة العلماء للأنبياء، وبعضها يفيد تشبيه العلماء بأنبياء بني إسرائيل، وظاهرها جعل الداني فى منزلة العالي، وهذا لا ينطبق على الأئمة عليهم السلام لأنهم أفضل من أنبياء بني إسرائيل، بل أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام عدا الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم.

١ - انظر العناوين: ج ٢، ص ٥٦٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ٢، ص ٢٢٨.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، باب ٧ من أبواب صفات القاضي: ص ٦٨، ح ١٨.

كما دل عليه العقل والنقل.

وعليه فالظاهر أن الأئمة عليهم السلام خارجون تخصصاً عن دلالة هذه الأخبار، فتكون دلالتها مختصة بالفقهاء وليس العكس، وأما إطلاق لفظ العلماء على الأئمة عليهم السلام في بعض الأخبار فلا يضر بالاستدلال هنا؛ لأنها بقرينة نفي العلم عن أعدائهم ومخالفهم يراد به العلم الإلهي، ولا علاقة لها بالولاية.

الإشكال الثاني: القصور الدلالي.

وتوضيحه: إذا سلمنا شمول العلماء للفقهاء فإن المراد من الموروث هو العلم لا سائر الوظائف والمهام، فما يرثه العلماء من الأنبياء هو العلم لا الولاية. ذكره جمع منهم السيد المراغي رحمته الله في العناوين^(١)، والسيد الحكيم رحمته الله في نهج الفقاهاة^(٢)، والايرواني رحمته الله في حاشية المكاسب^(٣)، ويشهد لهذا التوجيه أكثر من قرينة:

القرينة الأولى: التبادر، فإن المتبادر من وراثة العلماء للأنبياء هو العلم، وهذا هو الذي يقتضيه وصفهم بالعلماء؛ بداهة ان العلم هو الذي يناسب مقام العالم لا الحكومة والولاية.

القرينة الثانية: نص الرواية التي وقع الاستدلال بها، فإنها ذكرت أن الأنبياء لا يورثون ديناراً ولا درهماً وإنما يورثون العلم^(٤)، وهذا التعبير يصلح أن يكون قرينة تمنع من الإطلاق والعموم.

١ - العناوين: ج ٢، ص ٧٦٤.

٢ - نهج الفقاهاة: ص ٤٩٣.

٣ - حاشية المكاسب (للأيرواني): ج ٢، ص ٣٧٢.

٤ - الكافي: ج ١، ص ٥٢، ح ١.

القرينة الثالثة: أن وراثه العلم هو القدر المتيقن من وراثه الأنبياء، وأما غيره فمشكوك فإثباته يحتاج إلى دليل.

والإنصاف أن هذا الإشكال لا ينهض في مقابل الظهور في الإطلاق والعموم، ويشهد له حذف المتعلق في الموروث، والمتبادر المدعى بدوي على أنه حتى على فرض تسليمه فإن وراثه العلم تشمل سائر ما للأنبياء من المقامات والمناصب إلا ما خرج بالدليل، وذلك لأن كمالات الأنبياء ومراتبهم تعود إلى العلم، وعليه فإن تبادر العلم ملازم لوراثه غيره، أو هو لا ينفي ما عداه؛ لأن التبادر إليه ناشئ من كونه الموروث الأفضل والأكمل، وبمثل ذلك يجاب عن القرينة الثانية والثالثة.

والحاصل: أن إطلاق وراثه العلماء للأنبياء يدل على وراثتهم في كل مهامهم وأدوارهم إلا ما خرج بالدليل، ومنها الولاية في تطبيق القوانين والأحكام السياسية والاقتصادية وغيرها من الأمور التي تهم المصالح العامة، وهذا ما يتوافق مع حكم العقل وسيرة الأنبياء عليهم السلام، حيث تصدوا لذلك، وأسسوا حكومات ودولا، فكذلك يكون الأمر لوarithهم وهم الفقهاء.

نعم ربما يشكل عليها بأنها جملة خبرية محضة فليست في مقام الإنشاء، قد عرفت وجوابه سابقاً، وهذا ما تعضده الروايات الأخرى الدالة على أن زمام الأمور بيد العلماء نظير ما ورد في تحف العقول عن سيد الشهداء عليه السلام: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»^(١) وما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «العلماء حكام على الناس»^(٢) وأيضاً:

١ - تحف العقول: ص ١٧٢.

٢ - غرر الحكم: ج ١، ص ٣٠، رقم (٥٥٩).

«الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»^(١) وغيرها.

بل صرح صاحب العناوين بظهورها في الولاية^(٢).

ومنها: روايات الخلافة وهي عديدة ومعتبرة من حيث سندها، كقول أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم ارحم خلفائي». قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي، يروون حديثي وستي»^(٣) وعن الرضا عليه السلام عن آبائه عن رسول الله ﷺ مثله^(٤).

وتقريب الاستدلال: أن الخلافة في مادتها لغة وعرفاً النيابة عن الغير، والخليفة هو من ينوب مناب المستخلف ويقوم مقامه^(٥)، ولذا يسمى بالخليفة، بل في فقه القرآن: الخليفة هو المدير للأمر من قبل غيره بدلاً من تدبيره^(٦)، وقريب منه في مفردات الراغب^(٧)، ودلالاتها على المطلوب ظاهرة، والجمع المضاف في قوله «خلفائي» يفيد العموم، وإطلاق الرواية يدل عرفاً على أن كل ما كان للنبي ﷺ من المهام والأدوار ثابتة لخلفائه إلا ما أخرجه الدليل كالعصمة والولايتين التكوينية والتشريعية والولاية على النفوس والأموال، والوصف بكونهم يروون حديثه ﷺ وستته إما للتوضيح فهو من مفهوم اللقب نظير قوله ﷺ: «خلفتي خاصف النعل» فلذا لا يضر

١ - كتر الفوائد: ج ٢، ص ٣٣.

٢ - العناوين: ج ٢، ص ٥٧٠.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٩١، ح ٥٠.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٩٢، ح ٥٣.

٥ - معجم مقاييس اللغة: ص ٣٠٩ (خلف)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٩٤، (خلف).

٦ - فقه القرآن (ضمن البنايع الفقهية والقضاء والشهادات): ص ١٥٥.

٧ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٩٤، (خلف).

بالعموم والإطلاق، وإما للاحتراز عن خلفاء الجور الذين نصبوا أنفسهم خلفاء بعده ولم يرووا حديثه وسنته، بل أسسوا لأنفسهم طريقة تغاير طريقته عليه السلام، وكلاهما يدلان على المطلوب من جهة أن الفقهاء جامعي الشرائط يروون حديثه وسنته عليه السلام بالاستناد إلى الحجج الشرعية الواردة عنه وعن أهل بيته عليهم السلام.

والخلاصة: أن مادة الخلافة والإطلاق في الحديث يدلان على أن الفقهاء ينوبون مناب النبي عليه السلام، ويقومون مقامه، فكل ما كان للنبي عليه السلام يكون لهم إلا ما خرج بالدليل، ولازم هذا الجعل وجوب التصدي لها مع فرض القدرة، ووجوب رجوع الناس لهم في ذلك.

وأشكلوا عليه بمثل الإشكاليين المتقدمين من أن المراد من الخلفاء هم الأئمة عليهم السلام، أو أن المراد من الاستخلاف هو الاستخلاف العلمي لا الولائي الموجب لثبوت الولاية المطلقة في سائر الشؤون، وما قيل من الأجوبة هناك يقال هنا أيضاً، فضلاً عن أن الأئمة عليهم السلام خارجون تخصصاً عن دلالة الرواية؛ لأنه لا يطلق عنوان راوي الحديث على الإمام المعصوم عليه السلام لا حقيقة ولا مجازاً؛ لأنهم عليهم السلام حجج الله سبحانه وخلفاء النبي عليه السلام في رسالته، وييدهم التشريع كما بيدهم التكوين، وهم امتداد السنة النبوية، وليسوا رواة لها، فإن أقوالهم وأفعالهم وتقاريراتهم حجة، كما ويشهد لكل ذلك الانصراف، فإن المنصرف من لفظ راوي الحديث هو العلماء لا الأئمة عليهم السلام، ويعضده ورود طائفة كثيرة من الروايات الإرجاعية التي أرجع الأئمة عليهم السلام إلى علماء أصحابهم على أنهم أمناء على الدين والدنيا، وأن بهم قامت معالم الدين، وظهرت آثار النبوة، وغيرها من الأوصاف والعناوين التي تنطبق على

الحكومة وتطبيق القوانين الشرعية في مختلف المجالات بلا شك وشبهة.

نظير رواية سعيد بن المسيب الهمداني التي سأل فيها الرضا عليه السلام عن يأخذ منه معالم الدين؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»^(١) فإن الأمانة على الدين تشمل رواية الحديث والسنة والفتوى والقضاء ونحوها، والأمانة على الدنيا ظاهرة في جميع المصالح الدنيوية، ومنها أمور السلطة والحكومة، ويؤيد ذلك مكانة زكريا بن آدم في قومه وأهل بلده، فإنه كان ثقة جليلاً له وجه واعتبار بما يؤهله لهذه المكانة.^(٢)

وفي رواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في زارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد العجلي قال فيهم: «هؤلاء القوامون بالقسط»^(٣) والقسط هو العدالة، وقد تقدم في معنى القوام أن القيام يتحقق بإيقاف الشيء على أركانه وركائزه وجعله منتصباً بالتصدي له وتولي أمره وتدبير شؤونه، وهذا لا ينطبق إلا على الولاية العامة التي تجعل العدل منتصباً بين المسلمين في نظامه ومنهجه.

ويؤيده ما ورد في صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في وصف الأصحاب المتقدمين حيث قال: «هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي على حلال الله وحرامه»^(٤).

وفي رواية جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال فيهم: «أربعة نجباء

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٩، ح ٢٧.

٢ - خلاصة الأقوال: ص ٧٥.

٣ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٦.

٤ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٤، ح ٢١.

أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست»^(١) إلى غير ذلك مما هو مستفيض بل متضافر^(٢).

ومن الواضح أن حفظ الدين وآثار النبوة لا يقتصر على الفتوى والرواية، بل يشمل سائر معالم الدين، ومنها الأمور العامة كالسياسة والاقتصاد والجهاد ونحوها؛ بداهة أن تشريعات الإسلام لم تنحصر في جانب أو جانبين من حاجات البشر، بل شملت الجميع، كما أن من آثار النبوة تكوين الحكومة وتطبيق القوانين الشرعية وإقامة النظام الإسلامي في مختلف المجالات.

الصنف الثاني: الروايات التنزيلية

وهي عديدة عمدتها ثلاث: المقبولة أي مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام، والمشهورة أي مشهورة أبي خديجة عنه عليه السلام، والتوقيع المبارك في جواب أسئلة إسحاق بن يعقوب عن مولانا صاحب عجل الله تعالى فرجه الشريف، فإنها نزلت الفقيه منزلة الإمام في الحكومة والحجبة، وحذف المتعلق يفيد العموم، فتدل على عموم التنزيل في كل ما للإمام عليه السلام من مناصب إلا ما أخرجه الدليل، ومنها الولاية العامة.

أما المقبولة فمحل الاستدلال بها التعليل الذي ذكره عليه السلام للإرجاع في حل المنازعة إلى راوي حديثهم، الناظر بحلالهم وحرامهم، والعارف بأحكامهم، وهو العالم الفقيه، حيث قال: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» وقد تقدم تعليل نص الرواية، ودلالاتها على المطلوب من وجهين:

١ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢، ح ١٤.

٢ - الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٢-١٤٧، ح ١٥، ح ١٦، ح ١٩، ح ٢٤، ح ٣٣.

أحدهما: أنها صريحة في الجعل والإنشاء وتنصيب العالم الفقيه حاكماً على الناس، بل تضمنت أمر الناس بالرضا به حكماً، والارتضاء بحكمه وحرمة الرد عليه؛ إذ قال عليه السلام: «فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»^(١).

ثانيهما: أنها ظاهرة في جعل كبرى كلية تفيد أن المنصوب للحكم والقضاء بين الناس هو الفقيه من جهة أنه عارف بالأحكام، وناظر في الحلال والحرام، ومما يشهد له قوله عليه السلام: «إني قد جعلته عليكم حاكماً» ولم يقل: «إني جعلته عليهما» أي المتنازعين اللذين سئل عنهما، فإن تبدل الضمير من المثني إلى الجمع يفيد أن الفقيه منصوب للحكم على الجميع.

ومن الواضح أن الحاكم المنصوب في تلك الأزمنة ما كان يرجع إليه في الفتوى والقضاء فقط، بل في كل ما يرجع فيه الناس إلى حاكمهم ورئيسهم، وإطلاق الجعل وحذف المتعلق يفيدان الإطلاق والعموم للجعل والمجعول، فيدلان على أن الفقيه منصوب شرعاً ولياً على كل ما ليس له ولي خاص، سواء في الأمور الحسبية أو الأمور العامة التي تهم المسلمين في مصالحهم الدينية والدنيوية، وقد استظهر بعضهم أن نظر المشهور من الأساطين القائلين بالولاية العامة للفقيه مستند إلى هذه الرواية.

وهي معتبرة من حيث السند لاشتهار مقبوليتها بين الأصحاب حتى سميت بالمقبولة عندهم، بل نقلها داود بن الحصين عن صفوان بن يحيى

١ - الكافي: ج ١، ص ٦٧، ح ١٠؛ الفقيه: ج ٣، ص ٨، ح ٣٢٣٣؛ التهذيب: ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

وهو ثقة، بل من أصحاب الإجماع^(١)، وهذا الوصف يغني عن ملاحظة من بعده على ما هو التحقيق، بل في روضة المتقين: أنها صحيحة بثلاثة طرق عن صفوان، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه^(٢). هذا فضلاً عن توثيق الشيخ عليه السلام لداود بن الحصين^(٣)، بل ظاهر النجاشي عليه السلام اعتباره أيضاً^(٤).

توثيق عمر بن حنظلة من قبل جماعة كالشهير الثاني، والمجلسي الأول عليه السلام^(٥)، بل صرح المامغاني عليه السلام بعلو منزلته وسمو مرتبته ونهاية جلالته استناداً إلى قرائن عديدة، ومنها روايات معتبرة عن الأئمة عليهم السلام^(٦)، ولعل من هنا سكت عن المناقشة السندية فيها جمع من المستدلين بها والمعترضين^(٧).

وأما من حيث الدلالة فقد أشكلوا عليها بالخروج الموردي، بدعوى أنها مختصة بباب القضاء؛ لكون موردها التقاضي إلى الحاكم لحل المنازعة في الدين أو الميراث، وهذه لا علاقة لها بالحكومة. ذكره جمع منهم السيد الحكيم والمحققان الأصفهاني والايرواني والسيدان الخونساري والخوئي عليهم السلام^(٨).

١ - رجال النجاشي: ج ١، ص ٤٣٨، رقم (٥٢٢)؛ خلاصة الأقوال، ص ٨٨، رقم (١).

٢ - روضة المتقين: ج ٦، ص ٢٧.

٣ - رجال الطوسي: ص ٣٤٩، رقم (٥).

٤ - رجال النجاشي: ج ١، ص ٣٦٧، رقم ٤١٩.

٥ - انظر الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ص ٩١؛ روضة المتقين: ج ٦، ص ٢٧.

٦ - تنقيح المقال: ج ٢، ص ٣٤٢-٣٤٣، ط حجرية.

٧ - انظر عوائد الأيام: ص ٥٣٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقيد): ج ١، ص ٢٣٠؛ مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٢٩٢.

٨ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٨-٢٩؛ حاشية المكاسب (للأصفهاني): ج ٢، ص ٣٨٧؛ تعليقات الأيرواني على المكاسب: ص ١٥٧؛ جامع المدارك: ج ٣، ص ١٠٠؛ مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٢٩٣.

والجواب عن ذلك يتلخص في وجوه:

الوجه الأول: أن المورد لا يخصص الوارد، وهذا مما اتفقت عليه كلمتهم.

الوجه الثاني: أن الرواية تتضمن أكثر من قرينة داخلية تدل على شمولها لغير القضاء.

منها: التعليل، فإنه ظاهر في تأسيس كبرى كلية في الرجوع إلى الفقيه، وتطبيقها على القضاء من باب تطبيق الكبرى على أحد مصاديقها لا الحصر.

ومنها: قرينة المقابلة، فإن الرواية وردت في المنازعة التي احتكموا فيها إلى (السلطان وإلى القضاة) والسلطان غير القاضي، والعطف يقتضي المغايرة، فمنع الإمام عليه السلام من الرجوع إليهما وإيجاب الرجوع إلى الفقيه، يقتضي عرفاً وعقلاً أن يكون للمأمور بالرجوع إليه كل ما كان للسلطان والقاضي من المهام، ولا يختص بالقضاة فقط.

الوجه الثالث: حتى إذا سلّمنا اختصاصها بباب القضاء فإنه بضميمة حكم العقل يستفاد منها العموم.

وتوضيح ذلك: أنه إذا وجب الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط لأجل القضاء في الشؤون الشخصية كالدين والميراث لأنه منصوب إليه، وحرم الرجوع إلى غيره، فإنه يدل على وجوب الرجوع إليه في الأمور العامة، وحرمة الرجوع إلى غيره فيها بشكل أولى؛ لأهمية الثانية من الأولى.

والحاصل: أن ظاهر المقبولة العموم أو الإطلاق الشاملان لسائر ما للفقيه والسلطان من المناصب، فتخصيصها بباب القضاء دون غيره مما يفتقر إلى

الدليل، وعلى فرض الشك فإن أصالتي العموم والإطلاق محكمة.

وأما المشهورة فما قيل ويقال في المقبولة يقال فيها، وقد تقدم بعض الكلام فيها فلا نعيد.

وأما التوقيع المبارك المروي في أكثر من طريق الوارد عن طريق محمد بن عثمان العمري عن صاحب عجل الله تعالى فرجه في جواب جملة من المسائل أشكلت على إسحاق بن يعقوب، وورد فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(١) قال جمع منهم الفقيه الهمداني رحمته الله بأن هذا هو عمدة الأدلة على نصب الفقيه ولياً في الأمور العامة، وذلك لكي لا يبقى شيعة متحيرين في أزمة الغيبة^(٢)، وقد ذكر الشيخ رحمته الله في وجه الاستدلال به أن المراد بالحوادث ظاهراً مطلقاً الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس^(٣)، وقد تعرضنا في بحث الولاية على الأمور الحسبية إلى أربع مفردات في هذا التوقيع هي:

١- معنى الحوادث الواقعة.

٢- معنى رواية الحديث.

٣- معنى الرجوع إلى رواية الحديث.

٤- معنى حجية الرواية على الناس.

١ - كمال الدين: ج ٢، ص ٤٨٤، ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ص ١٤٠، ح ٩.

٢ - انظر مصباح الفقيه: ج ١٤، ص ٢٨٨؛ فقه الشيعة: ص ٢٥٩، هامش رقم (١).

٣ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٥.

وذكرنا وجه إثبات الولاية للفقيه فيها فلا نعيد، ونكتفي هنا بالتعرض إلى أمور:

الأمر الأول: أن رواية الحديث الذين تعلّق الأمر بالرجوع إليهم هم الفقهاء؛ لأن الوصف المذكور ظاهر عرفاً في الطريقة لا الموضوعية. وقد ذكر للتعريف والعلامة لا للتحديد والحصص، كقوله رحمه الله: «خليفتي خاصف النعل» فإنه لا يدل على أن الخلافة ثابتة له بهذا القيد، فتدل على الانتفاء عند الانتفاء لأنه من مفهوم اللقب؛ بداهة أن المراد من رواية الحديث هو الكناية عن الاستناد إليهم في العلوم والأحكام لا مجرد الرواية ولو من غير معرفة؛ إذ لا شأن لراوي الحديث في تشخيص الأحكام في الحوادث الواقعة لو لم يكن فقيهاً قادراً على استنباط الأحكام من أدلتها، والمسألة ظاهرة.

وإطلاق الأمر بالرجوع يفيد مطلق الرجوع الشامل للفتوى والقضاء وسائر الأمور التي يتوقف عليها نظام الدين والدنيا إلا ما أخرجه الدليل.

كما أن الجمع المحلي في (الحوادث) يفيد وجوب الرجوع في عموم الحوادث الحاضرة والمستقبلية بلا فرق بين السياسية أو الاقتصادية وكل ما يهم الناس من الشؤون المحلية أو الدولية، سواء كان الرجوع لأجل أخذ الفتوى والحكم فيها أم لأجل تشخيص موضوعاتها المهمة على ما استظهره جمع كالشيخ والسادة المراغي والأستاذ والسبزواري رحمهم الله.^(١)

الأمر الثاني: أن تخصيص الرجوع بالفتوى والقضاء كما أفاده السيدان

١ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٥؛ العناوين: ج ٢، ص ٥٧٠؛ الفقه (الحكم في الإسلام): ج ٩٩، ص ٣٢؛ مهذب الأحكام: ج ١٦، ص ٣٦٨.

الحكيم والخوئي عليهما السلام وغيرهما بحجة قصور الدلالة^(١) أو بحجة إجمالها من جهة احتمال أن تكون اللام فى الحوادث الواقعة عهدية والمعهود غير معلوم كما صرح به المحقق العراقى والسيد الخونسارى عليهما السلام مخالف للإطلاق والأصل فى اللام المحمول على الجنسية كما اتفقت عليه كلمتهم فى الأصول، ويشهد لهذا القرائن اللفظية والحالية المحتفة:

منها: أن الأمر تعلق بالرجوع إلى الراوى لا الرواية، وهو ظاهر فى أن شخص الراوى هو المرجع، كما أن الضمير فى قوله «فإنهم حجتي عليكم» ظاهر فى أن قوله هو الحجة من جهة منصبه ونياسته عن الإمام عليه السلام لا من جهة مجرد روايته عنه.

والحاصل: أن ظاهر الأمر والضمير يدلان على الراوى، وهو المأمور بالرجوع إليه فى الحوادث الواقعة أعم من كون مورد الرجوع هو الفتوى أو القضاء أو غيرهما.

ومنها: أن وجوب الرجوع فى الفتوى والقضاء إلى الفقهاء العالمين بالحلال والحرام أمر مركز فى أذهان المشرعة، وعليه السيرتان التشريعية والعقلانية فى كل علم وفن، بل هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف كما ذكره الشيخ عليه السلام^(٢)، ولا يصح أن يقع مورداً للإشكال عند إسحاق بن يعقوب، كما أن الرجوع فى ذلك لا يحتاج إلى النصب ولا التصريح بالحجية؛ لوضوح حجية قول العالم على الجاهل عند سائر العقلاء ولا يحتاج إلى السؤال عنه.

١ - نهج الفقاهة: ص ٤٥٩؛ التنقيح فى شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٥٦؛ حاشية المكاسب (للأيروانى): ج ٢، ص ٣٧٨، رقم (٧٣)؛ العناوين: ج ٢، ص ٥٦٩.

٢ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٥.

والخلاصة: أن السؤال عن الواضحات مما لا يناسب شأن أهل العلم والفطنة، بخلاف السؤال عن الحوادث الواقعة التي ليس فيها حكم، أو لا يعرف الموقف فيها من الأمور الهامة والمصالح العامة.

وعليه فإن مناسبة الحكم والموضوع وشأن السائل يقتضي أن يكون السؤال منصباً عن الرجوع في المصالح العامة لا الفتوى في المسائل الشرعية.

ومنها: صدور التوقيع في زمان الغيبة الصغرى، فإنه يتضمن الإشارة إلى أن المراد من الحوادث الواقعة هي الأمور التي يرجع فيها إلى الإمام في زمان حضوره يرجع فيها إلى الفقهاء في زمان غيبته؛ إذ لا بد للناس من رئيس وقيم يرجعون إليه في مختلف أمورهم عند غيبة وليهم، لاسيما بعد النهي الحثيث الذي صدر منهم عليه السلام ومنع الناس من مراجعة سلاطين الجور وقضاته.

والحاصل: أن دعوى اختصاص التوقيع بالفتوى والقضاء فلا يشمل الولاية العامة أو إجمال دلالة لا يساعد عليها دليل، بل الدليل على خلافها.

الأمر الثالث: أن مقتضى جعل قول الفقيه حجة في الحوادث الواقعة هو وجوب العمل بقوله وترتيب الآثار الشرعية والاعتبارية عليه، فكل ما يجب على الناس الالتزام به تجاه الإمام المعصوم عليه السلام يجب الالتزام به تجاه الفقيه في زمن الغيبة من لزوم الطاعة وحرمة المخالفة؛ لأنه منصوب حجة على الخلق. يخرج من ذلك الموارد التي تعد من مختصات المعصوم عليه السلام مثل الولاية على الأموال والأنفس، والولاية على التشريع، وأما الأمور العامة كالسياسة والإدارة وتكوين الحكومة ونصب الولاية والقضاء ونحوها من التصرفات الهامة فإن للفقيه الولاية فيها، وقوله حجة على الناس، وتشهد لهذا وجوه:

أحدها: الفهم العرفي، فإن الاستفادة من أدلة الإرجاع أن الفقيه نائب عن الإمام عليه السلام ووكيل عنه، وإطلاق النيابة والوكالة يقتضي أن يثبت للنائب والوكيل كل ما كان من شأن الأصيل إلا ما أخرجه الدليل.

ثانيها: سيرة المشرعة، فإن المتدينين في كل زمان يرجعون إلى الفقهاء في سائر الشؤون التي ليس لها ولي خاص، وعلى هذا الأساس خاضوا معهم العديد من الانتفاضات والحركات الجهادية، وقاوموا الظلم، وقاتلوا الاستعمار، وذبوا عن حريم الإسلام والمسلمين بمهجمهم وأرواحهم وأموالهم متى ما دعا الفقهاء إلى ذلك، كما تشهد له الشواهد التاريخية العديدة.

ثالثها: حكم العقل، فإن مقتضى جعل الحجية لقول الفقيه في الحوادث الواقعة يستدعي أن يكون الرجوع لقول الفقيه ورأيه لا لروايته عن المعصوم عليه السلام؛ بداهة أن حجية الرواية عن المعصوم عليه السلام مما لا يشك فيها أحد، فجعل الحجية لها مرة أخرى تحصيل للحاصل.

وإنما الذي يحتمل أن لا يكون قوله حجة هو رأي الفقيه في زمن الغيبة، لاسيما في الأمور التي لا يوجد عليها دليل خاص معروف كالموضوعات الخفية والمستنبطة ونحوهما، فحيث إن الفقيه يستنبط حكمها من أقوال الأئمة عليهم السلام ويمكن أن يكون استنباطه أو تشخيصه للموضوع خطأ - بما قد يدعو إلى عدم الطاعة - أمر الإمام عليه السلام بإطاعته، وجعله حجة ليكون منجزاً أو معذراً في مقام الطاعة، ويدفع التوهم المذكور حفظاً للنظام، وحماية للحقوق، وردعاً للناس من مراجعة حكام الجور؛ بداهة أن مراجعة الفقيه في الحوادث الواقعة تحتمل الخطأ بينما مراجعة حكام الجور فيه اليقين بالخطأ من حيث الحكم ومن حيث النتيجة.

وخلاصة الاستدلال: أن القرائن اللفظية واللبية متضافرة على دلالة التوقيع المبارك على ثبوت الولاية العامة للفقهاء في زمن الغيبة، وما قيل من الإشكال الدلالي فيه غير ناهض لمقاومة ظهوره القوي في المطلوب.

نعم ربما يشكل عليه سنداً من جهة محمد بن محمد بن عاصم وإسحاق بن يعقوب، وذلك لعدم تعرض الرجالين لهما^(١)، والحق عدم تمامية الإشكال السندي أيضاً، وذلك لتضافر القرائن العديدة الموجبة للوثوق به.

منها: أن التوقيع رواه الصدوق عليه السلام في كمال الدين والفقهاء، كما رواه الطبرسي في الاحتجاج، ومحمد بن محمد بن عاصم من سلسلة مشايخ الصدوق عليه السلام، وقد ذكره الصدوق عليه السلام وترضى عليه أينما ذكره، وقد صرحوا بأن شيخوخة الإجازة مستغنية عن التوثيق^(٢).

وأما إسحاق بن يعقوب فقد صرح بعض علماء الرجال بعلو رتبته لعلو مضمون التوقيع الذي رواه الكاشف عن جلالته^(٣)، وتؤكد رواية المشايخ الثلاثة في بعض كتبهم، فقد رواه الشيخ الطوسي عليه السلام في كتاب الغيبة عن جماعة بسند معتبر عن الشيخ الكليني عليه السلام^(٤). هذا مضافاً إلى التزام صاحب الاحتجاج في مقدمة كتابه برواية ما قام الإجماع عليه، أو وافقته العقول، أو

١ - انظر فقه الدولة: ج ١، ص ٢٨١؛ فقه الشيعة: ص ٢٥٩، هامش رقم (١)؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٥٦.

٢ - تنقيح المقال: ج ٢، ص ١٧٩.

٣ - منتهى المقال: ج ٢، ص ٣٤، رقم (٣٣)؛ تنقيح المقال: ج ١، ص ١٢٢، رقم ٧٢٧.

٤ - الغيبة: ص ٢٩١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠؛ كمال الدين: ج ٢، ص ٤٨٤، ح ٤.

اشتهر في السير والكتب بين المخالف والمؤلف^(١).

ومنها: نقل التوقيع في الكتب المعتمدة، وتسالم الفقهاء على قبوله كما لا يخفى على المتتبع^(٢)، بل صرح السيد الأستاذ أعلى الله مقامه بتواتر نقله^(٣)، وهذه جميعاً تفيد الوثاقة بالصدور، ولو كان هذا الكم الوفير من القرائن لا يفيد الوثوق هنا فإنه يتعذر الوثوق بغيرها من الروايات.

والحاصل: الظاهر أن التوقيع المبارك سالم من حيث السند، وتام من حيث الدلالة.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن ملاحظة الروايات في مجموعها من حيث المجموع يورث الفقيه الوثوق والاطمئنان بثبوت الولاية العامة للفقيه؛ لقوة ظهور بعضها وقوة سندها؛ وعلى فرض المناقشة في كل واحدة منها من حيث الشك في الدلالة أو السند إلا أن المجموع من حيث المجموع يكفي في الإثبات، لاسيما مع ضمنية باقي الأدلة.

الدليل الثالث: حكم العقل

ويمكن تقريره من جهات عديدة^(٤) نكتفي بثلاث منها:

الجهة الأولى: الحسن والقبح

١ - الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٨٣.

٢ - جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٤٢٢؛ المكاسب، ج ٣، ص ٥٥٤ - ٥٥٥؛ عوائد الأيام: ص ٥٣٢؛

المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٦؛ شرح تبصرة المتعلمين: ج ٤، ص ٤٦٣؛ مستمسك العروة

الوثقى: ج ٩، ص ٣١٥.

٣ - الفقه (كتاب البيع): ج ٥، ص ١٨.

٤ - انظر فقه الدولة: ج ١، ص ٢٥٤ - ٢٥٥؛ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

وبيانه: أن العقل يستقل بالحكم بقباحت ترك الشرع الحكيم الناس بلا تنصيب إمام ينظم أمورهم، ويصلح فاسدهم، ويقوم بالقسط فيهم، ووجه القباحت يرجع إما إلى استلزام ذلك الفوضى واختلال النظام، أو استلزامه نقض الغرض في الشريعة بسبب استبداد الظالمين، وسيادة المنكر والبغي وضياع الحقوق، وإليه اشارت بعض الروايات المتقدمة التي نصت على أن الناس لابد لهم من أمير.

فتنصيب الحاكم على الناس أمر يقضي به العقل، وقد تصدى الشرع لتنصيب المعصوم عليه السلام إماماً في زمان الحضور، فلا بد وأن يكون الفقيه بما أنه نائبه ووكيله والأقرب منه هو المنصوب لذلك في زمان الغيبة؛ لأن تنصيب غيرهما مناف للحكمة؛ إذ لا يتحقق الغرض من التنصيب، ولا يندفع القبح المذكور إلاّ به.

الجهة الثانية: ضرورة الشرع

فقد تضمنت الشريعة أحكاماً عديدة في القضاء والحدود والتعزيرات والقصاص والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والمال المختلط بالحرام ومجهول المالك وإحياء الأرض الموات ومعالجة الظلم والفساد في المسلمين بسبب السياسة أو الاجتماع ونحوها، وهي كثيرة جداً ومنتشرة في أبواب الفقه المختلفة.

ولا شك في أن هذه الأحكام باقية إلى يوم القيامة لا تبدل ولا تتغير، كما أنها تفتقر إلى من يفتي فيها ويطبقها ويحاسب عليها ضمن الشروط الشرعية الصحيحة، وليس ذلك إلاّ الفقيه الجامع للشرائط؛ لأن كل من سواه لا يخلو

إما أن يكون عادلاً غير فقيه أو فاسقاً غير فقيه، أو فقيهاً غير عادل، أو غير ذلك من الوجوه التي لا تجدي في إثبات الولاية، وذلك لقيام ضرورة الشرع على أن تطبيق هذه الأحكام الشرعية يتوقف على الفقهارة والعدالة وسائر الشروط الأخرى التي تقدم ذكرها في باب شرائط المجتهد، فيحكم العقل بلزوم نصبه لذلك.

الجهة الثالثة: السبر والتقسيم

وبيانها يتوقف على أمور:

الأول: أن الناس إما يحتاجون إلى ولاية وولي في شؤونهم الدينية والدنيوية أو لا، والثاني باطل لاستلزامه الفوضى والهرج والمرج، فيتعين الأول.

الثاني: أن سد حاجة الناس إلى الولاية والولي إما أن يكون الشرع قد تصدى له ونصب للناس ولياً حاكماً أو لا، والثاني باطل بالضرورة العقلية والشرعية، فيتعين الأول.

الثالث: أن الحاكم الذي نصبه الشرع في زمن غيبة المعصوم عليه السلام لا يخلو إما أن يكون فقيهاً جامعاً للشرائط أو لا، والثاني باطل بالضرورة والإجماع، فيتعين الأول.

والحاصل: أن العقل يقضي من جهات عديدة بوجوب أن تكون للفقهاء الجامع للشرائط ولاية عامة في الأمور الهامة من مصالح العباد والبلاد، وإلا استلزم الفساد أو إخلال الشرع بغرضه.

نتيجة البحث

من خلال ما تقدم من استعراض بعض الأدلة نتوصل إلى أن المقتضي لثبوت الولاية العامة للفقيه موجود، والمانع منه مفقود، إلا أن المنكرين لها ناقشوا فيها من جهة المقتضي لا من جهة المانع؛ لوضوح أنه لا مانع من إثبات الولاية للفقيه الجامع للشرائط، بل بحساب التفاضل والترجيح لا أحد ينازع في أن ولايته أرجح من ولاية غيره، إلا أنهم قالوا بعدم كفاية الأدلة المدعاة لثبوتها؛ لقصورها عن ذلك، وحينئذ يبقى الأصل العام حاكماً فيها، وهو أصالة عدم ولاية أحد على أحد.

والسرّ في قصور أدلة الإثبات يعود لوجهين:

أحدهما: دعوى أن الروايات التوصيفية والتنزيلية في مجموعها تثبت وجوب الرجوع إلى الفقيه في الفتوى والقضاء، ولا تثبت الوجوب في الرجوع إليه في الولاية العامة.

وثانيهما: دعوى أن مسألة الولاية العامة من المسائل الخطيرة التي لا يمكن إهمالها أو الغفلة عنها؛ لكونها تتعلق بحياة الناس العامة الدينية والدينية كما عرفت، ومع ذلك لم نجد لها بياناً واضحاً من الشرع بحيث يحسم مادة النزاع

والجدل فيها إثباتاً أو نفيّاً، فمع ملاحظة أهميتها وعدم وجود بيان واضح فيها تتوصل إلى عدم وجود الدليل عليها، وذلك لأنه لو كان هناك بيان فيها لوصل إلينا؛ لتوفر الدواعي على نقله، فعدم الوصول كاف للحكم بعدم؛ لأنها من مصاديق ما لو كان لبان التي جرت سيرة العقلاء على اعتبارها في المسائل الخطيرة. هذا ما قيل أو يمكن أن يقال، وعدم تمامية الوجه الأول واضحة من جهتين:

الجهة الأولى: ما عرفت من أن الروايات التي تمسك بها المثبتون بعضها عام وبعضها مطلق، والعموم والإطلاق كافيان للإثبات كما هي القاعدة في كل مطلق وعام، وعلى فرض الشك فإن أصالة العموم والإطلاق كافية للإثبات، فدعوى القصور الدلالي فيها غير وجيه، ولو صح هذا الإشكال فيها لبطل العموم والإطلاق في عموم الأدلة؛ لإمكان المناقشة في كل عام ومطلق بأنه قاصر عن شموله لبعض الأفراد والمصاديق.

الجهة الثانية: قد عرفت أن أدلة الولاية غير منحصرة بالروايات حتى يمكن إنكارها برمتها بدعوى القصور الدلالي؛ إذ قد عرفت أن الإجماع والعقل فضلاً عن السيرة التشريعية أيضاً تدل على الإثبات، ودعوى أن هذه الثلاثة أدلة لبية فيؤخذ فيها بالقدر المتيقن وهو الإفتاء والقضاء مخدوشة، وذلك لعدم وجود الشك في قيامها على إثبات الولاية، بل ثبوتها هو معقد الإجماع والسيرة، وهو الذي حسّنه العقل، وحكم بقبح عدمه، ومعه لا يبقى مجال للشك حتى يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.

فيتحصل مما تقدم: أن دعوى القصور الدلالي غير وجيهة؛ لأنها لا تستند

إلى حجة قاطعة، بل الذي يتأمل فى كلمات المشككين يجد أنهم لم يذكروا دليلاً كافياً لإثبات القصور، وغاية ما استندوا إليه هو التوقف على موارد الروايات، بدعوى أنها واردة فى باب الفتوى والقضاء كما ذكره فى المقبولة والمشهورة والتوقيع، وهذا بعيد منهم؛ لاتفاق كلمتهم مع سائر الفقهاء والأصوليين على أن خصوص المورد لا يخصص الوارد^(١)، وقد تمسكوا به فى سائر الموارد، ولا نعرف لهم وجهاً يوجه الإعراض عنه هنا.

نعم أشكل بعضهم على بعض الروايات من حيث السند، وقد عرفت أن الإشكال غير تام، فضلاً عن أن المضمون متواتر فى روايات كثيرة، بل هو ما قامت عليه السيرة الشرعية والمشرعية.

وفى حقيقة الأمر فإن مدعى الإثبات يكفيه ما استدل به، وأما المنكر فعليه أن يأتي بدليل أقوى يصلح للإنكار، فما لم يقم دليل مانع فإن المقتضى يؤثر أثره، ويثبت المدعى.

وأما الوجه الثانى فىمكن الجواب عنه من جهتين:

الجهة الأولى: عدم تسليم عدم ورود البيان فيه من قبل الشرع؛ إذ يمكن أن تكون الروايات المتقدمة بياناً له، بل لعل الذى يستقرئ المصادر الروائية لاسيما مثل كتاب الوسائل الذى جمع فيه مصنفه الجليل رحمته الله حوالى (٣٥) ألف رواية فى الأبواب المختلفة من الفقه، وقد تضمنت الكثير منها لفظ الإمام والحاكم والسلطان والوالى ونحو ذلك من عبارات فى مثل باب الحج والزكاة

والخمس والأنفال والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنكاح والطلاق والحدود والتعزيرات والقضاء وإحياء الموات وغيرها من الأبواب التي يتوقف العمل بالعديد من أحكامها على وجود الحاكم الشرعي، أو يعود أمره إليه إما لجهة عدم وجود ولي خاص لها أو لجهة فقدان الولي الخاص، والمسألة واضحة لمن له تتبع في الأخبار وفي الفقه، وقد جمع السيد الأستاذ أعلى الله مقامه في بعض كتبه موارد عديدة وكثيرة في الفروع الفقهية التي يتوقف حكمها على وجود الولي الحاكم له سلطة الولاية العامة^(١)، وإذا كان كل هذا لا يعد بياناً ترى كيف يكون البيان؟! هذا أولاً.

وثانياً: يكفي في البيان ثبوت السيرة المعصومة على تولي الأمور العامة وتدبير أمور الرعية في الدولة والحكومة الإسلامية من قبل النبي ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ والحسن ﷺ، وبضميمة وجوب الاقتداء بهم لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٢) يثبت وجوب اتباعهم والاقتداء بهم في ذلك أيضاً، وهذا يكفي لبيان المطلب بما لا يحتاج معه إلى آية أو رواية تثبت المطلوب.

ويعضد ذلك السيرة الثابتة عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ؛ إذ نصب جماعة من أصحابه ولاية على بعض الأمصار، وأعطاهم الولاية في التصرف في شؤونها وتدبير أمورها مثل محمد بن أبي بكر ومالك الأشتر، فيدل على ثبوت ذلك للفقيه المجتهد أيضاً بالفحوى؛ لأن الفقيه أرفع شأنًا وأجل قدراً

١ - الفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩، ص ٢٦-٢٧؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٢ - سورة الأحزاب: الآية ٢١.

كما ذكره بعض الفقهاء^(١). هذا لاسيما وأن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يعلمون بالعلم الإلهي إن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام وعجل الله تعالى فرجه تطول كثيراً في عين الحال توجد مسائل كثيرة تهم الناس والشريعة، ولا يمكن إهمالها بوجه من الوجوه، ولا يصح الرجوع فيها إلى غيرهم من قضاة الباطل وسلاطين الجور، فلا يعقل أن يكونوا أهملوا تنصيب الرئيس الحاكم الذي يرتضونه لدينهم ولأمتهم، والمسألة واضحة.

والجهة الثانية: لو سلّمنا، فلعل عدم البيان ناشئ من وضوح المسألة وعدم الحاجة إلى البيان فيها، بحيث لو كان الشرع قد بيّنها للزم منه توضيح الواضح، وهو بعيد عن حكمة الشرع؛ إذ لا يشك أحد في ضرورة وجود حاكم للناس يقيم نظامهم، ويقوم اعوجاجهم، ويحفظ حقوقهم، كما لا يشك أحد في أن الشرع منع من حكومة الجاهل كما منع من حكومة الظالم، وحرّم على الناس الرجوع إليهما، كما لا يشك أحد في أن الحاكم بعد النبي المصطفى ﷺ هو الإمام المعصوم عليه السلام، كما لا خلاف في أن الإمام عليه السلام أرجع الناس في زمان غيبته إلى الفقيه الجامع للشرائط، وجعله نائباً ووكيلاً عنه، وبعد هذه القرائن فهل يصح أن يقع الشك في أن الرجوع إليه كان محدوداً بالفتوى والقضاء والأمور الشخصية المحدودة دون باقي المسائل العامة الكبيرة التي لا تقل أهمية إن لم تكن أهم وأعظم، مع أن هذا من الأمور البديهية عند سائر العقلاء، فما بالك بالشرع سيدهم؟

والخلاصة: لعل عدم مجيء البيان من الشرع فيها ناشئ من جهة عدم

الحاجة إلى البيان؛ لا من جهة عدم إرادة البيان، وذلك لوضوح المطلب بما يستغني عن البيان؛ بدهاء أن حكمة الشرع لا يليق بها بيان الواضحات التي يفهمها كل أحد، وما أكثر الشواهد التي أوكل الشرع بيانها إلى فهم العقلاء ومرتكراتهم، لاسيما في الموضوعات؛ إذ اكتفى الشرع ببيان الحكم وترك تحديد الموضوع إلى العرف والعقلاء، بل الأصل في بيانات الشرع في الموضوعات هو عدم ذكر التفاصيل والاكتفاء ببيان الأصل إلا ما خرج.

فمثلاً: أمر الكتاب العزيز بوجود إقامة الدين فقال سبحانه: ﴿أَنۡ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾^(١) إلا أنه لم يحدد للناس من الذي يتعين عليه ذلك، كما لم يحدد كيفية إقامة الدين؛ إذ وجه الخطاب إلى الكل وفيهم العالم والجاهل والقائد والتابع، ولازم هذا الإطلاق هو الرجوع إلى سائر الأدلة إن كانت في تعيين ذلك، فإن لم تكن ترك الأمر إلى فهم العقلاء وأهل الخبرة لتحديده، وهذه حكمة بالغة تدلنا على عظمة الشرع في مواكبة تطور الزمان والانسجام مع حاجات البشر في كل ظرف ومرحلة.

ومثله يقال في قوله تعالى: ﴿قَوِّمِينَ بِالْقِسْطِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣) هذا من الشؤون العامة والواجبات التوصلية، وكذلك في الشؤون الخاصة والواجبات التعبدية كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٤) إذ اكتفى

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - سورة النساء: الآية ١٣٥.

٣ - سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٤ - سورة آل عمران: الآية ٩٧.

الكتاب العزيز ببيان الحكم، وأوكل بيان الموضوع إلى النبي المصطفى ﷺ؛ فلذا أدى الصلاة والحج، وقال للمسلمين: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١) و«خذوا عني مناسككم»^(٢).

وكيف كان فإن عدم بيان الشرع للموضوعات لا يعنى أنه لا يريدّها، بل لأنه أوكل بيانها إلى الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، وإذا اكتفى الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام ببيان بعض الأحكام كقوله ﷺ: «نهى النبي عن الغرر»^(٣) و«نهى عن نكاح الشغار»^(٤) و«لعن الواشمة والمستوشمة»^(٥) ونحو ذلك، فمعنى ذلك أنه أوكل فهم الموضوعات إلى العرف وأهل الخبرة، وهذه مسألة تكاد تكون إجماعية، فإن الشرع من وظيفته بيان أحكامه؛ لأنها لا تعرف إلاّ من قبله، كما أن من وظيفته بيان الموضوعات التي لا تعرف إلاّ من قبله مثل الصلاة والصيام والحج، وأما الموضوعات التي سكت عنها فمعنى ذلك أنه أوكلها إلى العرف والعقلاء، فلهم أن يأخذوا بالحكم ويطبقوه على موضوعه على قدر عقولهم وتشخيصهم، كما وقع ذلك في تحديد عنوان السفر والإقامة والغرر والضرر والخرج، ومنها ما نحن فيه كتحديد مرجعية الولاية العامة للفقيه؛ لكونها من الأمور التي يدركها العقلاء بأنفسهم بلا حاجة إلى بيان زائد من الشرع.

١ - عوالي اللآلى: ج ١، ص ٢٠.

٢ - عوالي اللآلى: ج ٤، ٣٤، ح ١١٨.

٣ - مستمسك العروة الوثقى: ج ١٤، ص ٤٠٤؛ القواعد الفقهية (للجنوري رحمه الله): ج ٣، ص ٢٧٩.

٤ - دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٢٢٣، ح ٨٣٥.

٥ - الكافي: ج ١، ص ١٠٨.

والنتيجة: أن إنكار ثبوت الولاية العامة للفقهاء بحجة عدم مجيء بيان من الشرع لا يستند إلى أصل صحيح؛ لأن عدم البيان هنا لا يكشف عن عدم الإرادة الشرعية له، بل يكشف عن عدم الحاجة إليه، لكونه من الأمور الواضحة التي قياساتها معها.

المطلب الثالث: في الجمع بين الأقوال ومعالجة النزاع

ربما يمكن الجمع بين قول المثبتين والمنكرين وحل النزاع بينهما بواسطة:

الواسطة الأولى: إرجاع النزاع بينهما إلى وجوب التصدي للولاية لا أصل ثبوتها، فيكون الخلاف الواقع بينهم في الحكم التكليفي الذي يلزم الفقيه ممارسة وظائفه الشرعية في المصالح العامة لا الحكم الوضعي الذي يدور عن أصل ثبوت الولاية للفقيه بتنصيب الفقيه لها وعدمه، فالقائلون بالإثبات يلتزمون بالوجوب، والمنكرون يلتزمون بالعدم.

الواسطة الثانية: إبقاء النزاع في الحكم الوضعي بدعوى أن خلافهم ليس من جهة ثبوت الولاية العامة لاتفاق الكلمة عليه، وإنما من جهة ثبوت الولاية المطلقة التي تشمل الولاية على التشريع والأموال والأنفس أيضاً، بحيث يثبت للفقيه كل ما يثبت للمعصوم عليه السلام من المناصب والأدوار، وهذا ما لم يلتزم به إلا القلة من الفقهاء، فإذا حمل هذا القول على العنوان الثانوي لاقتضاء الضرورة أو تراحم الأهم والمهم انحل النزاع فيه أيضاً.

وتفصيل الكلام في هاتين المحاولتين يقع في مقامين:

المقام الأول: في معالجة النزاع بواسطة الحكم التكليفي

وذلك يتم من خلال بيان أمور:

الأمر الأول: الظاهر أن المنكرين للولاية لا يريدون إنكار أصل ثبوتها للفقيه، وإنما يريدون إنكار وجوب التصدي لها؛ بداهة أن ما يترتب على إنكار أصل الثبوت من التوالي الفاسدة ما لا يمكن أن يلتزم به أحد، فإن

نتيجة إنكار الأصل هو الالتزام بأحد لازمين:

اللازم الأول: أن يلتزم بإهمال جملة كبيرة من الأحكام والمصالح العامة من قبل الشرع، وعدم إيكالها إلى رئيس أو حاكم يتولاها ويتدبر أمرها مثل: جباية الزكاة ومصارف الخمس، والجهاد الدفاعي عن حريم الإسلام والمسلمين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود والتعزيرات، وطلاق الغائب ونحوها من أمور هامة يتوقف عليها حياة الناس في دينهم ودنياهم، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنه يستلزم نسبة النقص إلى التشريع والمشرع.

اللازم الثاني: أن يلتزم بأن الشرع قد أوكل ذلك إلى قضاة الباطل وسلطين الجور، فيحكمون فيها بما شاؤوا أو شاءت قوانينهم الباطلة، وهذا باطل بالضرورة والعقل.

فلم يبق إلا أن يلتزم بإيكالها إلى الفقيه الجامع للشرائط، وهذا مما لا ينبغي أن يختلف عليه أحد، وهذا ما تشهد له كلمات الفقهاء من المثبتين والمنكرين.

فعن الشيخ رحمته الله وهو من المنكرين أن المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه^(١)، وفي الجواهر وصاحبه من المثبتين أن المسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة، وإلا لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة^(٢)، وقريب منه ورد في العوائد^(٣)، وعن السيد البروجردي رحمته الله أن ذلك مما لا إشكال فيه، ولا

١ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٤.

٢ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٧.

٣ - عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

نحتاج في إثباته إلى مقبولة عمر بن حنظلة^(١)، بل عن صاحب الحقائق^(٢) أن ذلك من المسلّمات بينهم المتفق عليها^(٣)، إلى غير ذلك من أقوال الفريقين^(٤).

الأمر الثاني: الظاهر أنه لا خلاف بينهم في جواز تصدي الفقيه للأمر العامة بعنوان النيابة أو الوكالة عن الإمام المعصوم^(عليه السلام)، أو بعنوان الرئاسة والزعامة العلمية والروحية للفقيه في الأمة؛ بداهة أن الأصل هو الإباحة في هذه الأمور، بل إذا تصدى لها بقصد إقامة العدل وتطبيق القوانين الإلهية لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الباطل هي السفلى كانت من العبادات التي يستحق عليها الأجر والثواب، كما هو الحال في كل أمر توصلي إذا جيء به بقصد العبادة.

الأمر الثالث: من خلال ما تقدم يظهر أن الخلاف بينهم يمكن أن يكون في وجوب التصدي وعدمه، فالقائلون بثبوت الولاية أرادوا من الإثبات الوجوب، والمنكرون أرادوا من الإنكار عدم الوجوب، وهذا الاحتمال وأن لم يصرحوا به وربما لا يستظهر من كلمات العديد منهم، إلا أنه بعد التأمل والتدقيق قد نجد أن مرجع الخلاف ينبغي أن يكون في هذا لا في أصل الثبوت ولا في جواز التصدي؛ إذ لا يعقل أن ينكر من له معرفة بالفقه أن الفقيه هو الأليق والأجدر في الحفاظ على أحكام الله وحدوده بعد الأئمة^(عليهم السلام)، كما لا يعقل أن ينكر أحد جواز التصدي في الوقت الذي يؤمن بأن الأصل العام في الأشياء هو الإباحة.

١ - انظر أنوار الفقاهة (كتاب البيع): ج ١، ص ٢٥٣؛ عن البدر الزاهر: ص ٥٣.

٢ - الحقائق النضرة: ج ٢٣، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

٣ - انظر فقه الدولة: ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٧١.

إلا أنه يمكن أن يناقش في وجوب التصدي بعد ثبوته؛ إذ إن ثبوت الولاية حكم وضعي جعله الشرع للفقهاء، أو حق جعله له، ولا يوجد ما يلزم صاحب الحق بالأخذ به، وهذا ما يشهد به الأشباه والنظائر، فمثلاً: جعل الشرع أمر الطلاق بيد الزوج من جهة الحكم الوضعي أو الحق إلا أنه غير ملزم باستعماله، كما جعل الخيار بيد صاحبه إلا أنه لم يلزمه بالأخذ به، كما أعطى الولاية على أموال القصر والمجانين للأب والجد إلا أنه لم يلزمهما بممارسة ذلك، بل يمكنهما أن يوكل ذلك إلى آخر، أو يكتفيا بالحفاظ على المال دون التصرف فيه.

والظاهر أن الأحكام الوضعية المتعلقة بالحقوق من هذا القبيل إلا ما خرج بالدليل، وما نحن فيه كذلك، فإن جعل الشرع الولاية للفقهاء لا يستلزم وجوب التصدي لها، بل هو مخير بين التصدي وعدمه.

وعليه ينبغي أن تحمل مناقشاتهم في الروايات المتقدمة على ثبوت الحكم التكليفي لا الوضعي، ولازم ذلك أن يحمل قولهم على ثبوت الإفتاء والقضاء للفقهاء على وجوب تصديه لهما، ولعل مما يشهد لهذا التزامهم جميعاً حتى المنكرين لوجوب التصدي إليها من باب العناوين الثانوية مثل حالة الضرورة والحاجة التي تتوقف عليها مصلحة حفظ بيضة الإسلام وحقوق المسلمين، ودفع الهرج والمرج واختلال النظام كما صرح به بعضهم^(١)، فإن قولهم بوجوب التصدي في هذه الحالة متفرع عن ثبوت أصل الولاية، وإلا لم يكن فرق بين تصدي الفقهاء وتصدي غيره.

١ - انظر المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٨ - ٣٣٩؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام

الخوئي رحمته الله): ج ١، ص ٣٥٩.

والخلاصة: أن المنكرين للولاية لا يريدون من ذلك إنكار أصل ثبوتها للفقهاء، بل إنكار وجوب التصدي لمزاولتها وإنفاذ رأيه فيها؛ إذ لا دليل عندهم يثبت الوجوب. إما من جهة أنها حكم وضعي والأحكام الوضعية بعضها غير ملزم للعبد، أو من جهة أنها حق ثبات للفقهاء وصاحب الحق بالخيار في الأخذ بحقه وعدمه، ومن هنا أوجبوا التصدي لها إذا اقتضت.

الأمر الرابع: بناء على ما تقدم يقع النزاع بين المثبتين والمنكرين في إثبات وجوب التصدي وعدمه، والمعني بالإثبات هنا هم المثبتون، فإنهم مطالبون بأدلة الإثبات، وإلا كان الأصل مع المنكرين، وما يمكن أن يستدل به لإثبات الوجوب وجوه:

الوجه الأول: ظاهر الأمر في مثل قوله تعالى: ﴿أَفِيْمُوا الَّذِيْنَ﴾^(١) و: ﴿كُوْنُوا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ﴾^(٢) بناء على دلالتها على ما نحن فيه فإن المنصرف من الأمر الوجوب العيني التعيني النفسي على ما صرح به الأصوليون، سواء قلنا إن المعني بالخطاب هو الرئيس والحاكم باعتبار إمامته وزعامته من باب إطلاق اللفظ العام إرادة الخاص كما في قوله تعالى: ﴿فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِمَا﴾^(٣) بناء على أن المعني بالخطاب هو الحاكم، أو قلنا أن الفقيه هو المصدق الأكمل للمخاطب بالإقامة للدين والقيام بالقسط، فيكون هو القدر المتيقن المعني بالخطاب على ما عرفت تفصيله في بحث الولاية على الأمور الحسبية.

١ - سورة الشورى: الآية ١٣.

٢ - سورة النساء: الآية ١٣٥.

٣ - سورة النساء: الآية ٣٥.

ومثل ظهور الأمر في الآيتين يقال في ظهور قوله: «فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» وقوله: «الراد عليهم كالراد علينا» فإنه لا يصح كلا القولين ما لم يكن التصدي واجباً؛ إذ لا معنى في أن يكون الفقيه حجة على الناس ما لم يبد رأيه في الحوادث الواقعة، أو يأمر وينهي، فإن دلالة الاقتضاء تقتضي تقدير ذلك ليصح الكلام. إذ لا معنى لجعل الحجية لذات الفقيه، وإنما لأفعاله وتصرفاته، وهو معنى التصدي، كما أن من معاني حجيته عليه السلام على الفقيه حجية قوله وفعله، كما أن قوله: «الراد عليهم كالراد علينا» يقتضي صدور التصرف من الفقيه حتى يقبله الناس أو يردوه عليه.

ولعل من هنا قال بعض المراجع بأن البحث هنا في الجواز بمعنى نفوذ التصرف؛ إذ لا معنى لاشتراط العدالة في الفقيه إلا إذا كان المراد ترتيب الأثر على قوله، فقوله بجواز الإفتاء والقضاء والتصدي للأمر الحسبية يراد به وجوب تصديه لها.

والخلاصة: أن ظاهر ذيل التوقيع المبارك هو أن الفقيه منصوب للحكومة على الناس، ويجب عليه أن يتصدى لها ويدير أمرها ليحقق منه عنوان الحجية وحرمة الرد عليه.

ومثل ذلك يقال في الاستفادة من المقبولة، فإن قوله عليه السلام: «إني جعلته عليكم حاكماً» أي في مختلف المجالات لا أنه مجرد التصدي للحكومة، فإن المنصرف من معنى الحاكم هو رتبة يناها الفقيه من دون تصرف؛ بداهة أن الأوصاف تقال على ذواتها بالفعل لا بالشأنية، ولا يصح إطلاق لفظ الحاكم على الفقيه أن لم يكن متصدياً للحكومة.

والحاصل: أن ظواهر الأدلة النقلية الدالة على ثبوت الولاية تفيد وجوب التصدي لها أيضاً، والظهور حجة بلا ريب.

الوجه الثاني: الإجماع بنحويه القولي والعملي، فإن الفقهاء كانوا ولا زالوا لم يألوا جهداً في التصدي لشؤون الولاية متى ما وجدوا القدرة على ذلك، وقد مر عليك أسماء طائفة كبيرة منهم قد أقدموا على الجهاد حينما استدعى الأمر ذلك، وأجازوا لبعض السلاطين تولي الحكم بالنيابة عنهم، كما أسسوا حكومات ودولاً، وقادوا نهضات سياسية فكرية كبيرة؛ لأجل أعلاء كلمة الإسلام كما عرفته في مسيرة الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله، حيث أذن للشاه فتح علي شاه بالحكم في الدولة القاجارية، وكتب كتابه الجليل كشف الغطاء ليكون ما يشبه الدستور للدولة.

ومن قبله المحقق الكركي رحمته الله حيث تصدى لتقنين الأراضي وجباية الخراج وبيان صلاحيات الفقيه في الدولة في رسالته قاطعة اللجاج، والمجدد الشيرازي رحمته الله حين أفتى بمحاربة السياسة الاقتصادية البريطانية في إيران، والميرزا محمد تقي الشيرازي رحمته الله حيث أفتى بوجوب محاربة الانكليز وإخراجهم من العراق، والسيد المجاهد رحمته الله حيث قاد حركة كبيرة لمحاربة الروس وكفهم عن بلاد المسلمين، والميرزا النائيني رحمته الله حيث تصدى لتقنين الدولة وتقييد الحاكم بالدستورية، وقد سجل طريقته في ذلك في كتابه تنزيه الملة وتنبيه الأمة.

وفي الفترة المعاصرة تصدى جمع من المراجع لإسقاط الحكومة البهلوية في إيران، وقد استشهد الكثير منهم على هذا السبيل وشرّد منهم الكثير، كما تصدوا جماعة منهم لإسقاط حكومة البعث في العراق، ومن الواضح أن هذا

التصدي الواسع في مختلف الأزمنة والأمكنة ناشئ من اعتقادهم بالوجوب؛ إذ لولا ذلك لما اتفقت سيرتهم عليه.

الوجه الثالث: حكم العقل، فإن العقل يحكم بوجوب تصدي الفقيه للولاية التي نصّب، ويمكن تقرير هذا الحكم من جهتين:

الأولى: جهة الملازمة العقلية بين تنصيب الفقيه حاكماً وبين وجوب تصديه للحكومة، فإننا إذا لاحظنا الروايات المتقدمة الدالة على ثبوت الولاية للفقيه نجد أنها تدل على وجوب تصدي الفقيه لها عبر طرق:

الطريق الأول: الملازمة العقلية بين الأمر بإرجاع الناس إلى الفقيه المستفاد من مثل التوقيع المبارك وبين وجوب تصدي الفقيه لذلك؛ إذ لا يعقل أن الشرع يأمر الناس بالرجوع إلى الفقيه ولا يأمر الفقيه بالتصدي، وذلك لاستلزامه لغوية الأمر بالرجوع، ومثل ذلك يقال في مفاد المقبولة والمشهورة.

الطريق الثاني: الملازمة العقلية بين تحريم الرجوع إلى الحكام الظلمة والاحتكام إليهم في الشؤون الخاصة أو العامة وتحريم التصدي عليهم وبين إيجاب الرجوع إلى الفقيه بدلاً عنهم، فإنه لا معنى لتحريم الرجوع إلى هؤلاء وإيجاب الرجوع إليه مع عدم إيجاب التصدي عليه.

الطريق الثالث: الأولوية العقلية المستفادة من وجوب تصدي الفقيه للإفتاء والقضاء الذي هو موضع وفاق بين المثبتين والمنكرين، فإنه إذا وجب على الفقيه التصدي لهما في الأمور الخاصة وجب عليه التصدي لما هو أهم وأعظم من ذلك بالأولوية القطعية.

ومنشأ هذه الملازمات الثلاثة هو الفهم العرفي؛ بداهة أن العرف يفهم

اللغوية أو التناقض في أن يحكم الشرع بالوجوب على طرف ولا يحكم بالوجوب على ما يلزمه.

الثانية: جهة أصالة التعيين، فإنه بعد ثبوت الولاية للفقير يدور أمره بين التعيين والتخير ولا شك في ثبوت التعيين عليه؛ لأنه الطريق الوحيد الذي يحرز فيه الفقير فراغ الذمة، بل القول بالتخير هنا مستلزم للمحال؛ لأنه يوجب لغوية التنصيب.

المقام الثاني: في حل النزاع بواسطة توحيد الموضوع

قد عرفت أن ظاهر كلمات القوم في ولاية الفقير تدلنا على اختلاف الأقوال إلى ثلاثة، فهناك قول ظاهره إنكار ثبوت الولاية العامة للفقير وحصر الولاية بالفتوى والقضاء، وهو القول غير المشهور، ويخالفه على نحو النقيض ما ذهب إليه القلة القليلة من الفقهاء، إذ وسعوا في حدود الولاية بحيث تثبت للفقير كل مناصب المعصوم إلا ما أخرجه الدليل كالعصمة والولاية التكوينية، وأما باقي المناصب بما فيها الولاية على الأموال والأنفس فتثبت للفقير باعتبار أن هذه الولاية ثابتة للإمام عليه السلام بما أنه الرئيس على الأمة، ومن مقتضيات الرئاسة أن تكون له ولاية على أموال الناس ونفوسهم عند التزاحم أو التعارض مع سلطتهم على أموالهم وأنفسهم دفعاً لاختلال النظام أو الهرج والمرج، فلذا تثبت للفقير أيضاً بهذا الاعتبار.

ويتوسط هذين القولين قول ثالث يرى ثبوت الولاية العامة وعدم ثبوت الولاية المطلقة، وهذا هو القول المشهور، وجرت عليه سيرة الفقهاء قديماً وحديثاً. هذا ما ربما يظهر من كلمات أصحاب كل قول، وربما صرح به من

قبل البعض^(١)، وهنا لنا كلمتان:

الكلمة الأولى: أن الجميع متفق من حيث الأصل على أن الفقيه هو الأولى من غيره في منصب الولاية والقيام بمهامها وشؤونها؛ إذ لا نزاع بين أحد في أن الفقيه الجامع للشرائط هو الأولى للقيام بمصالح العباد والأوثق من غير الفقيه ومن غير العادل، فالمثبتون للولاية والمنكرون لها لا يختلفون على أولوية الفقيه من غيره في تدبير مصالح الأمة، وعلى هذا فالنتيجة واحدة عند الجميع.

الكلمة الثانية: أن النزاع يمكن أن يرجع إلى نزاع لفظي؛ لأننا إذا تأملنا في مطاوي كلمات بعضهم نجد أن أصحاب القول الأول لم يريدوا من إنكارهم إنكار الولاية العامة وإنما المطلقة، وبهذا يتفقون مع القول الثالث، كما أن أصحاب القول الثاني لم يريدوا من إثبات الولاية المطلقة ثبوتها للفقيه بالعنوان الأولي، بل بالعنوان الثانوي، وهذا ما يتفق عليه الجميع، وبهذا اتفقت سائر الأقوال على القول المشهور، وبه يرتفع النزاع، ويمكن تقرير ذلك من خلال استعراض القولين:

القول الأول: للمنكرين، فإن التأمل في كلمات المنكرين للولاية يوصلنا إلى أنهم نفوا ثبوت الولاية على التشريع لا الولاية على الحكومة وتطبيق القوانين الشرعية، وهذا ما نجده ظاهراً في كلمات بعضهم:

منهم: الشيخ الأنصاري رحمته الله، فإنه ذهب إلى عدم ثبوت الولاية العامة

للفقيه^(١)، إلا أن كلماته تفيد أنه نفى الولاية المطلقة لا العامة، فقد قسم الولاية للنبي ﷺ والأئمة ﷺ إلى قسمين، وقال بثبوتها لهما، ثم قال: أما الفقيه فإن المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة كونه كسائر الحكام المنصوبين فى زمان النبي ﷺ و الصحابة فى إلزام الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، والانتفاء فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع فى الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه^(٢)، وكلامه صريح فى ثبوت الولاية العامة هنا، فإذا قورن هذا التصريح مع تصريحه بعدم ثبوت الولاية يدور الأمر بين أن نحمله على التناقض، أو نحمله على نفي ما سمي بالولاية العامة وأريد به الولاية على شؤون الشريعة أيضاً، ولا شك أن الأنسب بمقام الشيخ ﷺ وأصالة عدم الخطأ تقتضي حمل كلامه على الثاني.

ويشهد لهذا تصريح المحدث البحراني ﷺ الذي هو الآخر من القائلين بعدم ولاية الفقيه؛ إذ عد الولاية العامة من المسلّمات بينهم المتفق عليها عندهم، ثم أشكل عليها بخلوها من الدليل^(٣)، وهذا لا يستقيم إلا بحمل إشكاله على الولاية المطلقة؛ إذ كيف ينسجم القول بأنها من المسلّمات وفى عين الحال لا يكون عليها دليل، وعلى فرض صحة القول بعدم الدليل النقلي فإنه يكفي دليلاً عليها حكم العقل والسيرة العقلائية والمشرعية، فضلاً عن أن الواضحات مما لا تحتاج إلى دليل.

ومنهم: الميرزا النائيني ﷺ؛ إذ رجّح إمكان التمسك بمقبولة عمر بن

١ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٧-٥٥٨.

٢ - المكاسب: ج ٣، ص ٥٥٤.

٣ - الحقائق النضرة: ج ٢٣، ص ٢٣٩-٢٤٠.

حنظلة في إثبات ذلك، وقوّاه بقرينة الصدر، حيث جعل القاضي مقابلاً للسلطان، والإمام عليه السلام قرّره على ذلك، والحكومة ظاهرة في الولاية العامة؛ بداهة أن الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسوط، وليس ذلك شأن القاضي^(١)، ويؤكد هذا ما قاله في بيان معنى الولاية ووظائفها بأن يصير من جعلت له الولاية كالوالي نفسه في كونه أولى بالناس في أنفسهم وأموالهم^(٢)، وقال بعدم الريب في وقوعها بهذا المعنى في الجملة، واستدل له بسيرة النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام من جعلهما الولاية في البلاد، وكون الولاية عنهما بمنزلة أنفسهما في تلك البلاد التي نصبوا ولاية فيها^(٣)، ونلاحظ أن هذا كله لا يستقيم مع إنكاره لثبوت الولاية، وإشكاله على الروايات التي استدلت بها المثبتون سنداً أو دلالة إلاّ بحمل كلامه على إنكار الولاية المطلقة لا العامة، لا سيّما وقد صرح بوجود جملة من الأحكام نحرز عدم رضا الشرع بتركها أو إهمالها؛ للزوم اختلال النظام أو العسر والحرج، بحيث لولا ولاية الفقيه وتصديه لوجب على عامة الناس القيام به، وقد أوجب على الفقيه التصدي لها من باب أصالة التعيين، وهو عليه السلام وإن مثل هذه الأحكام بجملة من الأمور التي تدخل في صغريات الأمور الحسبية مثل حفظ أموال الغائبين والقاصرين^(٤)، إلاّ أن الكبرى التي ذكرها تنطبق على الأمور السياسية والاجتماعية وتطبيق القوانين الشرعية إذا استلزم تركها الفساد واختلال النظام كما لا يخفى.

١ - المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٦؛ منية الطالب: ج ١، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

٢ - المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٤.

٣ - المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٤.

٤ - انظر المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

ومنهم: السيد الخوئي رحمته الله؛ إذ صرح وكما في تقريراته بأن النزاع الواقع في ولاية الفقيه هو في ولاية التصرف في الأنفس والأموال^(١)، وأن يكون الفقيه كالإمام عليه السلام يثبت له ما يثبت له^(٢)، وهذه قرينة توجب حمل رده للروايات التي استدلت بها المثبتون على المعنى المذكور لا الولاية العامة.

ويشهد لهذا كلماته في الأبواب المتفرقة من الفقه، ففي كتاب القضاء - مثلاً - صرح بأنه واجب كفائي، وعلمه بتوقف حفظ النظام المادي والمعنوي عليه^(٣)، وهذا التعليل ظاهر في كبرى كلية عنده توجب حفظ النظام بنحويه، ولازم ذلك أنه إذا توقف على الحكومة والدولة وجب أيضاً.

وفي باب الحدود قال: يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود، وعلمه بأن إقامة الحدود إنما شرعت للمصلحة العامة، دفعاً للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، ولذا لا يختص بزمان دون زمان، كما ليس لحضور الإمام عليه السلام دخل في ذلك قطعاً، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقتضي إقامتها في زمان الغيبة كما تقتضي ذلك في زمان الحضور^(٤).

وفي باب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة قال: إن الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة، وثبوته في كافة الأعصار لدى توفر شروطه، ويتوقف على إذن الفقيه الجامع للشرائط ذكر أن صاحب الجواهر رحمته الله اشترطه

١ - التنقيح في شرح المكاسب (موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله): ج ٣٧، ص ١٥٦.

التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله): ج ١، ص ٣٦١.

٢ - التنقيح في شرح المكاسب (موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله): ج ٣٧، ص ١٦٤، (بتصرف).

٣ - مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٤٠.

٤ - مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٢٢٤، مسألة (١٧٧).

من جهة عموم ولايته، ثم قال: وهذا كلام غير بعيد، إلا أنه قال إن تصدي الفقيه له من باب الحسبة على أساس أن تصدي غيره يوجب الهرج والمرج، ويؤدي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب كامل^(١).

ونلاحظ هنا أن الضابطة الكلية التي يرجع إليها هي ثبوت الولاية العامة للفقيه سواء من باب حفظ النظام والمصالح العامة أو من جهة الحسبة، فيكون اختلافه مع القول المشهور في التسمية، فإن المشهور أطلقوا على الولاية في الأمور العامة في زمن الغيبة اسم الولاية العامة، والسيد أسأها الحسبة، وعليه فإن السيد وسع في دائرة الأمور الحسبية لتشمل حتى الولاية العامة، وهذا يستدعي أن يكون خلافه مع المثبتين في الولاية المطلقة التي تثبت للفقيه ما ثبت للإمام عليه السلام على ما عرفت تصرّحه به.

ويتحصل من كل ما تقدم: أنه لا خلاف بين المثبتين والمنكرين في أصل ثبوت الولاية، وإنما الخلاف الواقع إما في التسمية، فالمثبتون أسموها بالولاية وبعض المنكرين أسموها بالحسبة، أو أن إنكارهم منصب على إنكار الولاية الشرعية على الأموال والأنفس والأحكام، وهو ما يعبر عنها بالولاية المطلقة، وأما الولاية العامة التي تثبت للفقيه ولاية على المصالح العامة في كل ما لا ولي خاص له فأمر متفق عليه بين الجميع، ونلاحظ أن هذا النحو من التوجيه لكلام غير المشهور وإن خالف بعض عباراتهم إلا أنه لا مناص منه لقيام القرينة الحالية عليه؛ إذ يدور الأمر بين أن نحمل كلامهم على التناقض حيث صرّحوا بعدم ثبوت الولاية في المصالح العامة، وفي عين الحال قال بعضهم

١ - منهاج الصالحين: ج ١، قسم العبادات، ص ٣٦٥ - ٣٦٦؛ التنقيح في شرح العروة الوثقى (مؤسسة الإمام الخوئي رحمته): ص ٣٦١.

كالشيخ والنائني عليهما السلام بأن المقبولة تدل عليها، وقال آخر كالبحراني رحمته الله بأن ثبوتها من المسلمات المتفق عليها، وقال الخوئي بأن العقل يقضي بها لتوقف النظام عليها، أو نحمل كلامهم على الولاية المطلقة وهو ما عرفته من كلمات السيد الخوئي رحمته الله، ولا شك في أن مقامهم العالي الشامخ يأبى أن نحملهم على التناقض، فلا مناص من حمله على الثاني، وهذا ما يتعلق بحل النزاع مع القول الأول.

القول الثاني: وهو قول للمطلقين، وهم القائلون بثبوت الولاية المطلقة للفقهاء، فيثبت له ما يثبت للإمام عليه السلام من الولاية على الأموال والأنفس والأحكام، فالظاهر من مراجعة كلمات القائلين بها وهم القلة النادرة وعمدتهم المحقق النراقي رحمته الله في عوائده هو أنه لا يثبتها للفقهاء بعنوانها الأولي، بل بالعنوان الثانوي الذي قد تستدعي إليه الضرورة أو اقتضاء المصالح الأهم من باب جذب المنافع أو دفع الأضرار، وهذا إن تم ينحل النزاع مع قول المشهور أيضاً؛ لعدم اختلاف الكلمة في أن الضرورات وقانون التزاحم يبيح للفقهاء التصرف فيه بما لا يصح له التصرف في العنوان الأولي حتى على قول المشهور.

قال الشيخ النراقي رحمته الله في العوائد: إن كلية ما للفقهاء العادل توليه وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كل ما كان للنبي والإمام عليه السلام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم للفقهاء أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما.

وثانيهما: أن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بد من الإتيان به ولا مفرّ منه إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة ولا لغير معين، أي واحد لا يعينه، بل علم لا بدية الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه وظيفة الفقيه، وله التصرف فيه والإتيان به^(١).

وظاهر هذه العبارة أنه يقسم الولاية على قسمين:

القسم الأول: الولاية المطلقة الثابتة للنبي ﷺ والإمام عليه السلام، حيث وصفهما بسلاطين الأنام وحصون الإسلام، وهي ولاية على التكوين والتشريع والإفتاء والقضاء والطاعة في الأمور الخاصة والعامة، والولاية على الأموال والأنفس ونحوهما، فقال بثبوتها للفقيه أيضاً إلا ما استثناه الدليل كالنص والإجماع، ولا شك أن مما استثناه الدليل الولائتين الأوليتين وكذا الولاية على الأموال والأنفس والطاعة في الأمور الشخصية المتعلقة بالنبي ﷺ والإمام عليه السلام فإن هذه مما أثبت الدليل اختصاصها بالنبي ﷺ والإمام عليه السلام كما قرره، وانهقد عليه الإجماع والضرورة. أما ولايتا التكوين والتشريع فأمرهما واضح، وأما ولاية الطاعة في الأمور الشخصية فيدل عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢) وأولو الأمر هم الأئمة عليهم السلام بلا ريب.

١ - عوائد الأيام: ص ٥٣٦.

٢ - سورة النساء: الآية ٥٩.

وأما الولاية على الأموال والأنفس فيدل على حصرها بالنبي ﷺ والإمام عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أَتَيْنِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(٢) بناء على استفادة الحصر منها. وحديث الغدير المتواتر بطرق الفريقين: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ»^(٣) فإنه دال على أن كل ما يثبت للنبي ﷺ من الولايات فإنه يثبت للإمام عليه السلام، وأما الموارد الأخرى غير المستثناة فحيث لم يدل دليل عليها تبقى تحت عموم الولاية والحجية المجعولة للفقيه في زمان الغيبة.

القسم الثاني: الولاية على تدبير مصالح المسلمين الدينية والدنيوية في الموارد التي ليس لها ولي خاص، فإنها موكولة إلى الفقيه الجامع للشرائط، فيجب عليه التصدي لها، ويجب على الناس الرجوع إليه فيها، وذلك من باب الضرورة العقلية أو الشرعية أو العرفية؛ لتوقف نظام الناس عليها في معادهم أو معاشهم، وثبوتها للفقيه إما ناشئ من جهة نيابته العامة عن الإمام عليه السلام أو من جهة أنه القدر المتيقن الذي نطمئن بأن تصرفه مرضي للشرع فيها.

ونلاحظ من خلال هذا التحليل أن النراقي رحمه الله وهو عمدة القائلين بالولاية المطلقة صرح بعدم ثبوت ما أخرجه الدليل من الولايات، وحينئذ يقع البحث بينه وبين المشهور في ثبوت الولاية على الأموال والأنفس ونحوها التي هي محل الخلاف في الصغرى لا الكبرى؛ لأن المسألة لا ترجع إلى أصل ثبوت الولاية لاتفاق الكل عليها، وإنما ترجع إلى وجود الدليل

١ - سورة المائدة: الآية ٥٥.

٢ - سورة الأحزاب: الآية ٦.

٣ - راجع الغدير: ج ١، ص ١٤-١٥٨؛ سنن الترمذي: ج ٥، ص ٦٣٢، ح ٣٧١٢.

على استثناء الأموال والأنفس من عموم الولاية أم لا، فالمشهور يقولون بأن الأصل عدم الثبوت، فإثبات الولاية فيها يفتقر إلى دليل، والراقي رحمته الله يقول بكفاية إطلاقات الأدلة التنزيلية وعموماتها؛ لشمولها كدليل يثبت الإطلاق.

ومن الواضح أن البحث إذا صار صغرياً يرتفع الخلاف في أصل ثبوت الولاية، مع أنك قد عرفت قيام الأدلة على انحصارها في الأموال والأنفس بالمعصوم عليه السلام إما من جهة الأدلة النقلية، أو من جهة الضرورة والإجماع على العدم، أو لكونها منصرفة عرفاً عن الفقيه، أو لأن المركز في أذهان المشرعة أن الولاية على الأنفس والأموال من الأمور الخطيرة شرعاً والتي تؤثر في معاد الناس ومعاشهم فلا يعقل أن تفوض إلى غير المعصوم عليه السلام، فلذا يقتصرون في دلالة أدلة الولاية على ثبوتها للمعصوم عليه السلام، ولا يتمسكون بإطلاقاتها لتشمل الفقيه.

فقول المشهور النافي لثبوت الولاية على الأمور المذكورة إما يرجع إلى قصور العمومات والإطلاقات، أو إلى وجود المانع منها، وعلى فرض المخالفة فيه فإنه من حيث النتيجة يمكن اتفاق القولين حتى في الصغرى أيضاً، وذلك لأن الأمور التي تقضي بها الضرورات الثلاثة التصدي لها للجزم بعدم جواز تركها أو إهمالها يتفق الجميع على لزوم تصدي الفقيه لها حتى إذا كانت تتعلق بالأموال والأنفس.

وعلى هذا الأساس خاض جمع من الفقهاء في الجهاد الابتدائي على الرغم مما فيه من إزهاق الأرواح وإتلاف الأموال ووقوع الأضرار الكبيرة إذا وجدوا أن المصلحة الأهم تقتضي خوضه على ما تؤكد شواهد التاريخ.

ولعل هذا هو ما أراده الرراقي رحمته الله في القسم الثاني من الولاية حيث صرح

بأن الولاية، تثبت للفقهاء فى كل فعل يتعلق بأمر العباد فى دينهم ودنياهم، ولا بد من الإتيان به ولا مفر منه.

ويتحصل مما تقدم أكثر من نتيجة:

النتيجة الأولى: الاتفاق على ثبوت الولاية للفقهاء فى الأمور العامة وعدم اقتصرها على الإفتاء والقضاء، وهذه مسألة يشهد بها العقل والسيرتان العقلانية والمشرعية.

النتيجة الثانية: الاتفاق على اقتصر الولاية على الأمور العامة وعدم شمولها للولاية على الأموال والأنفس والأحكام؛ لأنها خارجة عن الولاية إما خروجاً موضوعياً لانصراف الأدلة عنها، أو خروجاً حكماً بسبب الأدلة المخصصة لها كالإجماع والضرورة.

النتيجة الثالثة: أن هذه الولاية مقتصرة على الأمور العامة بحسب العنوان الأولي، ولا مانع من شمولها للأمور المذكورة من باب الضرورات والعناوين الثانوية، لحكومة العناوين الثانوية على الأولية، وحكومة قاعدتي الضرورات وتقديم الأهم على المهم فى جميع أبواب الفقه من دون استثناء.

النتيجة الرابعة: أن ثبوت الولاية العامة للفقهاء وإن كان منصباً جعليّاً تعديلاً إلا أنه يوجب على الفقيه التصدي لها والقيام بمهامها إن توفرت القدرة على ذلك، وإلا استلزم لغوية الجعل.

النتيجة الخامسة: أن الخلاف المتصور بين الفقهاء فى ولاية الفقيه نزاع لفظي أو صغروي لا يضر بأصل ثبوت الولاية، فإن مرجع جميع الأقوال إلى قول المشهور القائلين بثبوت الولاية العامة دون المطلقة.

المطلب الرابع: في اشتراط الأعلمية في الولي

لا إشكال في أن الولي هو الفقيه الجامع للشرائط، ومرادهم من جامعته للشرائط هو أن يكون مجتهداً مطلقاً مؤمناً رجلاً عادلاً حياً، فكل ما يشترط في المرجع من الشروط يشترط في الولي أيضاً، بل ويزاد عليها، لما عرفت من أن الرجوع إلى المجتهد في اخذ الفتوى من باب الرجوع إلى الخبير لا يشترط فيه البلوغ والرجولة والعدالة، بل يكفي فيه الوثاقة، إلا أن الرجوع إليه في الأمور العامة التي تثبت لمرجع المسلمين فلا مناص من اشتراطها، وقد تقدم الكلام في كل ذلك في شرائط المجتهد. بقي الكلام في شرط الأعلمية، فهل يجب أن يكون الولي الذي يتصدى للولاية العامة هو الأعلم من بين الفقهاء بنحو مطلق؟ أم يكفي الأعلمية النسبية كأن يكون الأعلم في البلد الذي يتصدى فيه للولاية؟ أم لا يشترط فيه ذلك فيكفي فيه الاجتهاد والفقاهة؟ احتمالات بل أقوال:

القول الأول: هو عدم الاشتراط، صرح به بعضهم، ولعله المشهور، بل حكى عليه الإجماع^(١)، وظاهر إطلاق الفتاوى والنصوص تأييده، فإن كل من قال بثبوت الولاية للفقيه لم يشترط فيه الأعلمية، كما أن اطلاقات الروايات المثبتة للولاية تنفي الاشتراط، لاسيما أن القدر المتيقن من الأدلة اللبية هو الفقاهة والاجتهاد، بل هذا ما صرح به جمع منهم، ففي الجواهر ذهب إلى عدم لزوم تقليد الأعلم فقال: أن أصل تأهل المفضل وكونه منصوباً يجري قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل من القطعيات التي لا

ينبغي الوسوسة فيها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب جميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الأفضل منهم^(١).

وعن الشيخ الأنصاري رحمته أن سائر مناصب الحاكم كالتصرف في زمان الإمام وتولي أمر الأيتام والغيب يثبت للمفضول، فإن العلمية لا تكون مرجحاً في مقام المنصب، وإنما هو مع الاختلاف في الفتوى^(٢)، وقريب من هذا المضمون ورد عن السيد المجاهد رحمته في مفاتيح الأصول^(٣)، والعلامة الرشتي رحمته في رسالته في تقليد الأعلام^(٤)، وعلى هذا فإن اشتراط العلمية هنا مما يفتقر إلى الدليل.

القول الثاني: الاشتراط، ولعل هذا قول من يلتزم بوجوب تقليد الأعلام استناداً إلى أحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: الأولوية العقلية، فإن اشتراط العلمية في الفتوى في الأمور الخاصة يفيد اشتراطها في الأمور العامة بشكل أولى.

الوجه الثاني: أصالة التعيين، وتقريرها: أنه يدور الأمرين أن يكون قول الأعلام حجة تعييناً أو تخيراً أبينه وبين غير الأعلام، ولا شك أن العقل يقضي بالأول؛ لأنه القدر المتيقن الذي نطمئن بخروجه من تحت الأصل العام القاضي بأصالة عدم حجية قول أحد على أحد، أو أصالة عدم نفوذ تصرف أحد على أحد.

١ - جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٤٤.

٢ - رسالة الاجتهاد والتقليد: ص ٨١.

٣ - مفاتيح الأصول: ص ٦٣٢، ط حجرية.

٤ - رسالة تقليد الأعلام (للعامة الرشتي رحمته): ص ١٠٣ - ١٠٤.

الوجه الثالث: السيرة العقلائية، فإنها قائمة على تقديم الأعلم في المسائل الخطيرة، لاسيما المسائل التي تتعلق بمعاد الناس ومعاشهم، والظاهر عدم تمامية هذه الأدلة؛ وستعرض في بحث التقليد إلى ضعف أدلة الأعلمية، وفي المقام تكفي إطلاقات الأدلة والإجماع العملي على عدم اعتبارها.

وأما دعوى السيرة العقلائية فهي لا تصلح لإثبات ذلك؛ لأنها عمل، والعمل لا يثبت الوجوب له، فغاية ما تثبته السيرة أن الرجوع إلى الأعلم أمر حسن أو راجح، وأما إثبات الوجوب بحيث لا يجوز الرجوع إلى غيره فهو غير معلوم.

القول الثالث: التفصيل بين الأعلمية المطلقة والأعلمية النسبية بالاشتراط في الثانية دون الأولى. ذهب إلى هذا السيد الخوئي رحمته الله على ما في تقريراته^(١). وخلاصة ما أفاده: أن اعتبار الأعلمية المطلقة - بمعنى أن يكون الولي في الأمور العامة أعلم الفقهاء في عصره - غير محتمل، بل مستحيل. إما من جهة فقدان المقتضي أو من جهة وجود المانع.

فإنه لو كانت الأعلمية المطلقة معتبرة في الولاية لكان من اللازم أن يشار إلى اعتبارها في الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام، ولوصل إلينا يدًا بيد واشتهر وذاع، إلا أنه لم ترد أدنى إشارة إلى اعتبارها في الروايات، ولم يلتزم الأصحاب بها، فعدم ورود البيان من الشرع مع وجود الحاجة إليه وتوفر الدواعي على نقله كاشف عقلائي عن عدم الاعتبار، فهي من قبيل ما لو كان لبان. هذا من

١ - التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله): ج ١، ص ٣٦٢.

جهة فقدان المقتضى، وأما من جهة وجود المانع فإنه لو قيل باعتبار الأعلمية المطلقة للزم منه العجز عن القيام بها، والتكليف بغير المقدور محال.

وتوضيح ذلك: أن من شؤون الولاية العامة الولاية على مجهول المالك ومال الغيب والقصر من المجانين والأيتام والأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها، وغيرها من الأمور العامة في أرجاء العالم كله، فاشتراط الأعلمية فيها يستلزم إرجاعها جميعاً إلى شخص واحد وهو الفقيه الأعلّم، ومن المستحيل عادة قيام شخص واحد عادي للتصدي لجميع هذه الأمور على كثرتها في الأماكن المختلفة من الأرض، كما أن من المستحيل على عموم الناس من مختلف البقاع والأصقاع مراجعة شخص واحد يقطن مكاناً واحداً في الأرض لكي يتولى أمورهم.

وعليه فإن اشتراط العلمية المطلقة في الولي إما يقتصر إلى دليل، أو مبتلى بالمانع الموجب لتكليف الفقيه بغير المقدور، أو تكليف الناس بغير المقدور، وحيث إن الجميع باطل يتعين عدم الاشتراط.

وأما الأعلمية النسبية كأن يكون الولي هو الأعلّم في بلده وما حوله من البلاد التي يمكن الرجوع منها إلى ذلك البلد فالصحيح هو اعتبارها، وذلك لأن الأمور التي يراد التصدي لها لا بد منها، ولا يمكن إهمالها بوجه من الوجوه، فعلى كل تقدير ما أجاز الشرع تركها، وأوجب التصدي والتصرف فيها، وحينئذ يدور الأمر بين أن يكون المتصرف فيها هو أعلّم من في البلد أو يكون هو أو غيره من الفقهاء، ولا شك أن القدر المتيقن الذي يعلم بجواز

تصرفه فيها هو الأعلم، فيتعين اشتراطه، وهو مطابق للاحتياط^(١)، ويمكن مناقشته نقضاً وحلاً.

أما المناقشة النقضية فمن جهتين:

الجهة الأولى: أن الدعوى التي استند إليها للقول بعدم اشتراط الأعلمية المطلقة والمبنية على قاعدة ما لو كان لبان جارية في الأعلمية النسبية أيضاً؛ إذ لم يصل إلينا دليل يثبت اشتراط الأعلمية النسبية مع وجود الحاجة إلى البيان وتوفر الدواعي على نقله إن كان، فكيف قال باشتراطها؟

الجهة الثانية: أن دعوى استحالة اشتراط الأعلمية المطلقة لاستلزامها العجز في الولي والعجز في الناس جارية حتى في الولاية على الافتاء والقضاء والتصرف في سهم الإمام عليه السلام الذي اشترط فيها الأعلمية المطلقة؛ إذ كيف يمكن لشخص واحد أن يجيب عن استفتاءات ملايين البشر المنتشرين في أصقاع الأرض؟ وكيف يتصدى لحل منازعاتهم؟ وكيف يتصرف في سهم الإمام عليه السلام وهو شخص واحد يقطن منطقة واحدة من العالم؟ فما يجيب به عن هذه الأسئلة يمكن أن يكون جواباً لما نحن فيه أيضاً.

وأما المناقشة الحلية فمن جهتين أيضاً، جهة مبنائية تتعلق بأصل اشتراط الأعلمية في الفقيه ليس فقط في الولاية، بل حتى في التقليد والقضاء ستعرض إليها في بحث التقليد بلا فرق بين الأعلمية المطلقة أو النسبية، وجهة أخرى بنائية، وهي أن دعوى استحالة اشتراط الأعلمية المطلقة غير صحيحة،

١ - انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي): ج ١، ص ٣٦٢ (بتصرف).

وذلك لأن عجز الولي الأعلم عن التصدي لجميع المصالح العامة أو عجز الناس في الرجوع إليه يصح فيما لو اشترطنا تصديه إليها بالمباشرة، وأما إذا قلنا بجواز تصديه بالوسائط كالوكلاء والنواب والمؤسسات والجمعيات التي ينصبها للتصدي لهذه المهام فإنه لا يلزم منه المحذور المذكور.

ومن الثابت في سيرة النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام أنها تصديا لتكوين الدولة وإدارة البلاد والعباد في مواطن سكنهم بالمباشرة، وفي الأماكن الأخرى بالوسائط؛ إذ نصبوا الولاة والقضاة والجبابة والمحتسين، وهذه سيرة لا تختص بأهل الشريعة، بل جرت عليها السيرة العقلائية في كل زمان ومكان؛ بدهاء أن الرئيس والحاكم بمفرده يعجز عن إدارة البلاد الكبيرة والمصالح الكثيرة إلا أنه يعتمد فيها على الوسائط والأجهزة التي تختص بذلك، ويكون هو المشرف عليها والمرشد لها.

والخلاصة: أن نفي شرط الأعلمية المطلقة في الولي هروبا من الوقوع في محذور الاستحالة غير صحيح؛ لأن المحذور المذكور إنما يقع فيما إذا اشترطنا تصدي الفقيه لها بنفسه، وأما إذا قلنا بجواز تصديه إليها بالوسائط العديدة فإنه لا يلزم منه عجز فيه، ولا عجز في رجوع الناس إليه.

وبذلك تظهر قوة قول المشهور القائم على عدم اشتراط الأعلمية في الولي. نعم يجب عليه أن يراعي الضوابط الصحيحة للتصدي التي تؤمنه من ارتكاب الخطأ في تشخيص المصالح، أو الخطأ في التطبيق والتدبير من باب المقدمات المفوتة التي يتعين الإتيان بها تحرزاً من تفويت الواجب، وهذا لا يتعلق بأصل ثبوت الولاية ولا بشروطها، وإنما يتعلق بشروط التصدي

والكيفية التي يحرز فيها الفقيه فراغ الذمة، وهذا ما سنتعرض إليه في المسألة القادمة.

المطلب الخامس: في شروط التصدي للولاية وأساليبها

أولاً: في شروط التصدي

يتوقف تصدي الفقيه للولاية العامة على مجموعة شروط - غير شروط أصل الولاية - لابد من توفرها:

الشرط الأول: وجود القدرة الذاتية على التصدي، ومن أهمها انبساط اليد على الأمة ومصالحتها بحيث يجد من يطيع أمره ونهيه، والخبرة في تدبير الأمور ولو بواسطة استشارة الخبراء في كل شأن من الشؤون التي يريد التصدي له، ويأخذ بمشورتهم، والكفاءة الإدارية، وهذه أمور قامت عليها السيرة العقلائية، وأقرها الشرع في متضافر الأخبار والسيرة المقطوعة، وهو مما لا كلام فيه فيما لو كان الفقيه مبسوط اليد واحداً، أو كان المتصدي للولاية واحداً، وإنما الكلام فيما لو تعدد الفقهاء وكانوا مبسوطي اليد، وتصدوا المهام الولاية - كما هو الغالب عادة - فإنه قد يقع التنازع على الولاية، ويستلزم نقض الغرض منها؛ لأن التنازع يوجب اختلال النظام وتضييع الحقوق، ومن هنا أشكل بعض الفقهاء كالفقيه الهمداني رحمته الله على ما حكي عنه على الولاية العامة فيما إذا تعدد المجتهدون الجامعون للشرائط، وهو المفروض عادة^(١).

وخلاصته: - أنه لو كان لكل واحد من الفقهاء ولاية عامة - صار منشأ

١ - انظر الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٣٢ - ٢٣٣؛ عن مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٤٣٧.

للنزاع؛ إذ ربما يحكم أحدهما بالجهاد لما يراه من مصلحة للدفاع عن بيضة الإسلام وحماية حقوق المسلمين، فيما يحكم الآخر بعدم المصلحة فيه؛ لما فيه من أضرار ومفاسد تفوق مصلحة الدفاع، ولا يعقل انقسام الأمة على قسمين: قسم يجاهد وآخر يقعد عن الجهاد.

لا يقال: يمكن حل النزاع بواسطة الأخذ بالأسبق من الحكمين، لاسيما على قول من يرى حرمة نقض حكم الحاكم؛ إذ يرد عليه: أن النزاع المذكور ينشأ عادة من أحد سببين:

السبب الأول: أن يرى الفقيه الثاني عدم توفر شرائط الولاية في الفقيه الأول فلا يرى لحكمه مشروعية.

السبب الثاني: أن يرى أنه مخطئاً في تشخيصه للموضوع، أو يرى نفسه مصيباً في تشخيصه، وحيث إن المسألة المتنازع عليها مما تتعلق بها مصلحة الإسلام وحفظ حقوق المسلمين - كالجهاد - فإنه يتعين عليه نقض حكمه، أو إظهار الرأي الصحيح في نظره.

وعليه فإن المحاولة المذكورة لحل النزاع لا تصلح حلاً.

ويمكن دفع هذا الإشكال بجوابين نقضي وحلي. أما الجواب النقضي فبالولاية على الأمور الحسبية، حيث اتفقت الكلمة على ثبوت الولاية للفقيه فيها؛ إذ إنها توجب التنازع لو تعدد الفقهاء وتصدوا لها، فينصب أحدهم قيماً على الصغار مثلاً، والثاني لا يراه أميناً، فإمضاء ولايتهم عليه يوجب أتلاف مال الصغير، وربما رأى من المصلحة نقض حكم الفقيه الأول في حقه

وتعيين ولي آخر مكانه، وهكذا يقال في سائر ما يمكن أن يتصدى له الفقهاء في الأمور الحسبية، فما يقولونه في الإجابة عن هذا الإشكال في الأمور الحسبية يمكن أن يجاب به في الولاية على الأمور العامة.

وأما الجواب الحلي فمن وجهين:

الوجه الأول: أنا نسلم وقوع المحذور المذكور أحياناً، إلا أن الوقوع في ضرره أهون من الوقوع في ضرر القول بعدم ثبوت الولاية العامة للفقهاء؛ بداهة أن ضرر التنازع محتمل، وربما يقع في مورد أو أكثر، بينما ترك المصالح العامة للمسلمين من دون ولي شرعي عادل ملازم للفتنة والفساد الكبير، وذلك لأن الأمور المذكورة لا يريد الشرع تركها أو إهمالها، وحيث لم نقل بثبوتها للفقهاء تخلصاً من إشكال النزاع المحتمل لزم القول بتركها وهو مخالفة قطعية للشرع، بل مستلزم للفوضى واختلال النظام، أو القول بإيكال أمرها إلى غير الفقيه من عدول المؤمنين، وهو لا يقلل عن الأول في الفساد، أو إيكال أمرها إلى الظالمين من الملوك والحكام وهو أشد ضرراً في الدين والدنيا، وحيث إن المسألة تدور بين الفاسد والأفسد فإن العقل والشرع يوجبان الوقوع في الفاسد هروباً من الأفسد من باب تزاحم الأهم والمهم.

على أن فوائد تولي الفقيه للولاية محرزة بالعلم واليقين، بينما وقوع التنازع محتمل أو مظنون، ولا شك في ترجيح المصلحة المحرزة على الضرر المحتمل، وهذا قانون عام ينطبق في مختلف الموارد، ونلاحظ أن هذا الجواب لا يحل الإشكال وإنما يسلم بوقوعه من باب اللابدية العقلية.

الوجه الثاني: يمكن القول بوضع صيغة للتعاون المشترك بين الفقهاء في أمور الولاية تنتهي فيه إلى توحيد آرائهم، أو تقسيم الأدوار والمهام بينهم بما لا يبقى معه مجال للنزاع، وهذه الصيغة هي الأخذ بقانون الشورى والتشاور في مختلف الأمور، والخروج بنتيجة واحدة، أو الاتفاق على المهام والوظائف كما هو الحال في إدارة الحكومات والدول، فإن إشكال التنازع وارد فيها أيضاً، إلا أن إيجاد التشاور والاتفاقات التكاملية وإيجاد ضوابط للنظم والعمل يبدل التنازع إلى تفاهم، والتعارض إلى تقدم، وهذه الصيغة هي الاستفادة من النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، وقامت عليها ضرورة العقل.

وتوضيح ذلك: أن الأدلة التي نصبت الفقيه ولياً عاماً في زمن الغيبة كالتوقيع المبارك والمقبولة وحديث الإمام العسكري عليه السلام ونحوها لم تحدد الفقيه في شخص واحد، بل نصت على الرجوع إلى «رواة الحديث»^(١) و«العارف بالحلال والحرام»^(٢) و«الفقهاء الصائنين لأنفسهم»^(٣) ونحوها من عناوين عامة تنطبق على كثيرين^(٤)، ولازم هذا الجعل أن يكون من تنطبق عليه هذه الأوصاف وهم الفقهاء الجامعون للشرائط في عرض واحد في

١ - كمال الدين: ج ٢، ص ٤٨٤، ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

٢ - الكافي: ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٧، ح ١.

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

٤ - انظر المحاسن: ص ٦٠٠، ح ١٤؛ كتاب سليم بن قيس: ج ٢، ص ٧٥٢؛ نهج البلاغة: الخطبة ١٧٣.

النيابة عن الإمام عليه السلام، وفي الولاية على الأمور العامة، ولا توجد طولية أو أرجحية لأحدهم على الآخرين.

وعلى هذا يصح من حيث المبدأ أن يتصدى كل واحد منهم لما جعله الإمام عليه السلام حجة فيه، ولا توجد مرجحية بينهم حتى يقال بترجيح قول بعضهم على الآخرين، فالترجيح يكون بلا مرجح.

والقول بجواز التصدي لكل واحد منهم على سبيل الانفراد يوجب الفوضى والضرر بما نقطع معه بوقوع ما لا يريده الشرع، فيكون باطلا بالضرورة، فلم يبق إلا القول بالتصدي الجمعي لهم، وذلك بأن يكون التصدي على سبيل الانضمام؛ إذ لا توجد حالة ثالثة بين الانفراد والانضمام.

ومن الواضح أن انضمام الفقهاء لبعضهم البعض في التصدي لا يسلم من الإشكال أيضاً ما لم توضع له قواعد منظمة له، ومن أهم هذه القواعد ثلاث:

القاعدة الأولى: أن يكون التصدي بالتشاور والتفاهم وتحصيل الإجماع في المسألة إن أمكن.

القاعدة الثانية: أن يكون التصدي بالترشيح والانتخاب بينهم، بأن توكل مهمة الولاية العامة إلى بعضهم بالاتفاق عليه إن أمكن، كأن يختارون الأعلام أو مبسوط اليد أو الأقدر أو الأكفأ وما أشبه ذلك من معايير، وحينئذ يكون باقي الفقهاء أعواناً وأنصاراً له.

وإن لم يمكن الاتفاق يرجع إلى القاعدة العامة في مثلها وهي الأخذ بأكثرية الآراء، وذلك ليكون الرأي الأكثر أنصاراً هو الراجح، وهذه قاعدة عقلية وعقلانية للترجيح عند اختلاف الآراء كانت ولا زالت حاکمة في المجالس والاجتماعات والمؤتمرات في كل مجال ومعتك، وهي صالحة لتنظيم عمل الفقهاء في مختلف الشؤون، لاسيما المصالح العامة التي تهم الإسلام والمسلمين.

القاعدة الثالثة: أن يكون التصدي بتقسيم الأدوار والمهام بين الفقهاء بالتشاور أيضاً، فتوكل الأمور الاجتماعية لفقيه والأمور الاقتصادية لفقيه والأمور السياسية لفقيه ثالث حسب ضوابط مدروسة وهكذا، ويكون هناك مجلس للتشاور والتنسيق بينهم يمكن التعبير عنه بمجلس شورى الفقهاء وما أشبه ذلك، كما هو الحال في الحكومة الواحدة التي توزع مسؤولياتها على وزارات ووزراء.

وهذه الحلول تصلح أن تكون عرضية فيختاروا ما يرونه مناسباً، وتصلح أن تكون طويلة أيضاً بأن يأخذوا بالحل الأول، فإن تعذر أخذوا بالثاني، وإلا أخذوا بالثالث، ولا حل رابع - على ما يبدو - في المقام يمكن أن يجمع بين إبقاء الولاية العامة لكل فقيه على مرحلة الفعلية مع اجتناب التنازع أو الفوضى واختلال النظام.

وكيف كان، فبالتشاور والتنسيق يمكن الوصول إلى أفضل الصيغ للتصدي للولاية العامة بما نضمن فيها المصالح العليا للأمة الإسلامية

في الدين والدنيا، لاسيما على القول بوجوب العمل بالشورى في الأمور العامة على مستوى الحاكم والأمة، وعلى مستوى مؤسسات الأمة نفسها، على ما نصت عليه الآيات والروايات؛ إذ قال تعالى مخاطباً النبي ﷺ بما أنه إمام ورئيس للناس: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١) وقال سبحانه مخاطباً الأمة الإسلامية: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُونَ﴾^(٢) حيث جعل التشاور فيما بينهم من أبرز سماتهم، وصيغة الأمر في الآية الأولى والجملة الخبرية الواردة في مقام الإنشاء في الآية الثانية دالتان على الوجوب بلا شبهة.

ومن هنا ذهب جمع غير قليل من الفقهاء المتقدمين والمعاصرين إلى وجوب الشورى والتشاور بين أهل الحل والعقد في الموضوعات العامة، بل نفى الشيخ ﷺ في المبسوط الخلاف فيه^(٣)، وهو الظاهر من العلامة ﷺ في المختلف^(٤)، والشهيدين ﷺ في الدروس والمسالك^(٥)، والمقدس الأردبيلي ﷺ في زبدة البيان^(٦)، والطباطبائي ﷺ في الرياض^(٧)، والنجفي ﷺ في الجواهر^(٨)، والسيد السبزواري ﷺ^(٩) والسيد الأستاذ أعلى الله مقامه في

١ - سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٢ - سورة الشورى: الآية ٣٨.

٣ - المبسوط: ج ٨، ص ٩٨.

٤ - المختلف: ج ٨، ص ٤٣٠-٤٣١، مسألة (٣٣).

٥ - الدروس: ج ٢، ص ٧٣؛ مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ٣٧٤-٣٧٥.

٦ - زبدة البيان: ص ٤٢٦.

٧ - الرياض: ج ١٥، ص ٢٨-٢٩.

٨ - جواهر الكلام: ج ٤، ص ٧٨.

٩ - مهذب الأحكام: ج ٢٧، ص ٥٧؛ ج ١٥، ص ٨٧.

مواضع عديدة من الفقه^(١). هذا وقد فصلنا البحث فيه في فقه الدولة، وأجبنا عن الإشكالات التي يمكن أن تعترض هذا الحل فراجع^(٢).

الشرط الثاني: وجود المصلحة في التصدي، والمراد منه وجود مصلحة ملزمة تستدعي التصدي لإحرازها للإسلام أو المسلمين، سواء كانت من جهة جلب النفع أو من جهة دفع الضرر البالغ، فقد عرفت من مطاوي البحث في أصل ثبوت الولاية أن من أهم الغايات التي أوجبت تنصيب الفقيه ولياً على المصالح العامة هو رعاية المصالح العامة التي لا يجيز الشرع تركها، كالحفاظ على بيضة الإسلام والدفاع عن حريم المسلمين وتطبيق القوانين والأحكام الشرعية، فلو توقف حفظ هذه المصالح أو دفع الأضرار عنها على التصدي وجب بلا شك ولا شبهة.

الشرط الثالث: عدم وجود المانع من التصدي، ومن أهم الموانع هو ترتب مفسدة كبيرة تفوق مصلحة التصدي فيها عادة، فإن المسألة حينئذ تدخل في تراحم المصالح والمفاسد، وينبغي أن يلاحظ قانون الأهم والمهم فيها؛ بداهة أنه لا يخلو التصدي للأعمال الكبيرة - لاسيما ما يتعلق بالمصالح العامة للأمم - من أضرار، فإن محدودية الدنيا وضيق قوانينها وقصور البشر عن تلافي الأضرار فيها أو وجد تلازماً يكاد يكون دائماً بين المصالح والأضرار في الأحوال الخاصة والعامة للبشر؛ إذ لا يوجد عمل يقوم به الإنسان - لاسيما

١ - الفقه (كتاب القضاء): ج ٨٤، ص ١١٤؛ والفقه (كتاب الحكم في الإسلام): ج ٩٩، ص ٢٨.

٢ - فقه الدولة: ج ٢، ص ١٩٢ وما بعدها.

في السياسة أو الجهاد وتنظيم المجتمع أو سياسة المدن - إلا وفيه ما يزاخمه من الأضرار وبالعكس، ولذا لا بد من الرجوع إلى موازنة المصالح والأضرار، فإذا لوحظت أهمية المصلحة ورجحانها على الضرر أخذ بها، وإذا لوحظت أهمية الضرر ورجحانه على المصلحة اجتنب الفعل، وهذه قاعدة يحكم بها العقل والشرع، وقامت عليها السيرة العقلائية على ما ذكره الفقهاء في باب التزامهم، وهذا ما ينطبق على التصدي للولاية العامة من قبل الفقيه أيضاً، فإنه إذا كانت المصلحة المترتبة على تصدي الفقيه للمصالح العامة كبيرة وتصل في أهميتها إلى درجة الإلزام وجب عليه ذلك، وإذا لوحظ ترتب المفسدة الأكبر سقط عنه الوجوب.

والضابطة في تحديد المصلحة والمفسدة وتشخيص الأهم والمهم منهما هو العقلاء وأهل الخبرة؛ لأنه من الموضوعات المستنبطة التي تتوقف على الفهم والدراية وإعمال النظر على ما حققناه في فقه المصالح والمفاسد^(١).

بقي هنا سؤال هام وهو أنه إذا افتقر الفقيه للقدرة فهل يجب عليه توفيرها والسعي لإيجادها؟ وهل يجب على الناس مساعدته في ذلك؟ احتمالان: احتمال العدم، وهو ناشئ من جهة أن التكليف مشروط بالقدرة، والمشروط عدم عند عدم شرطه، وبعد هذا لا يوجد في ذمته ما يوجب عليه السعي لتهيئة مقدماته.

واحتمال الوجوب وهو ناشئ من جهة حكم العقل بوجوب تحقيق

أغراض الشرع في أحكامه وعدم جواز تفويتها، ومن هنا اتفقت كلمة الفقهاء والأصوليين على وجوب المقدمات المفوتة، وبهذا الحكم يبطل احتمال العدم؛ لأنه مبني على عدم وجود التكليف الموجب لتهيئة المقدمات، وقد عرفت أن التكليف وإن لم يثبت بحكم الشرع إلا أنه ثبت بحكم العقل، بل ظاهر إطلاقات الآيات والروايات الآمرة بإقامة الدين والقيام بالقسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل مقدماتها أيضاً؛ إذ لا يمكن أن يقعد المعنيون عن ذلك بحجة العجز عنه من جهة انعدام المقدمات الموصلة؛ بداهة أن الأمر بالشيء هو أمر بمقدماته كذلك، وإلا لبطلت سنة التكليف، وتعطلت الكثير من الأحكام التي تتوقف على مقدمات غير موجودة.

ومن الواضح أنه إذا وجب على الفقيه التصدي وجب على الناس الإعانة؛ لأنه من مصاديق الإعانة على البر ورفع المنكر وإقامة حدود الله، ويؤكد هذا أمران:

الأمر الأول: فتوى الفقهاء في الكثير من الموارد التي تتوقف عليها المصالح العامة بوجوب تهيئة المقدمات، بل نصّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَعِذُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١) فإن إطلاقها يشمل كل ما يقع في طريق ذلك كما صرح به المفسرون أيضاً.

منها: ما ورد في باب الجهاد، فإنهم يصرحون بوجوبه إذا توفرت شروطه، ولو انعدمت بعض شروط القدرة عليه حكموا بوجوب تهيئتها، لاسيما في

الجهاد الدفاعي في زمن الغيبة^(١).

ومنها: ما ورد في باب حفظ شعائر الدين وتعظيمها، فإنهم صرّحوا بوجوب تعظيمها بواسطة الحث على إتيانها وحمايتها من التشويه^(٢)، ولو امتنع الناس من أقامتها أفتى جماعة منهم الشهيد^(٣) بوجوب مقاتلتهم لأجلها لكي لا تفوت، ففي المنتهى في إقامة صلاة العيدين قال: لو امتنع قوم من فعلها - عمداً - قوتلوا على ذلك؛ لأنهم أخلوا بواجب^(٣)، والسبب في ذلك أنها تصوير بهذا ظاهرة عامة، ولذا يكتفى بمعاقة الفرد الممتنع عنها عمداً، وقريب من هذا قاله صاحب الجواهر^(٤) في مانع الزكاة والخمس والخراج ونحوها من الحقوق العامة. نعم جعل المقاتلة من وظائفه^(٤)، وربما يشهد له أيضاً فحوى ما دل على وجوب تصدي الفقيه لإقامة الحدود والحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، كما يجب على الناس مساعدتهم على ذلك، وهو القول المشهور بين أصحابنا، بل في الجواهر نفى عنه الخلاف^(٥)، وعلمه بأنه من السياسات الدينية التي لا يقوم الواحد بها، ومن البر والتقوى اللذين أمرنا بالتعاون عليهما^(٦).

ومثله يقال في حكمهم بوجوب الترافع في القضاء إلى الفقيه الجامع

١ - انظر جواهر الكلام: ج ٢١، ص ١٤-١٩.

٢ - انظر العناوين: ج ١، ص ٥٦١-٥٦٢.

٣ - متبهي المطلب: ج ٦، ص ٢٩.

٤ - جواهر الكلام: ج ١٥، ص ١٣؛ انظر فقه العلو والارتقاء: ص ١٩٨ وما بعدها.

٥ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٤.

٦ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٩٨.

للشرائط ووجوب إجابة الخصم لذلك، وقد نسب هذا القول إلى عدم الخلاف بينهم^(١).

ومنها: ما ورد في باب حفظ بيضة الإسلام وتنزيه سمعته مما يشينه إذ أوجبوا الالتزام بكل ما يقوّي الإسلام في القلوب، وحرّموا كل ما يضعفه، ولذا أوجبوا الهجرة من بلاد الشرك على من يضعف إظهار شعار الإسلام^(٢).

الأمر الثاني: السيرة، فقد جاهد رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين وسيد الشهداء وسائر الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وجهزوا الجيوش لأجل إعلاء كلمة الإسلام وحماية حقوق المسلمين، فنصبوا الولاية والقضاة، وعزلوا الفاسدين منهم، وصنعوا ما يؤلف قلوب المعادين، ويجذب الملحدين، ويمنع الظالمين، سواء ببذل الأموال، أو بتعليم الخلق وتربية العلماء، أو بالنصيحة والإرشاد والإعداد لكل ما يتوقف عليه هداية الناس وإصلاح شأنهم، وهذا أمر يكاد يكون معروفاً في طريقة العقلاء لدى بلوغ أهدافهم الكبرى، أو القيام بمسؤولياتهم الإنسانية أو الدينية، وهذا من المسلّمات عندهم؛ لأن المقدور بالواسطة مقدور على ما حققناه في فقه العلو والارتقاء^(٣).

والحاصل: إذا توفرت شروط القدرة على التصدي وجب شرعاً وعقلاً، ولو انعدمت كلها أو بعضها وجب الإعداد لوجودها، فإن المقدور بالواسطة مقدور. نعم يجب أن يراعى في الإعداد قانون الأهم والمهم واستشارة أهل

١ - جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٤٠٣.

٢ - انظر جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٣٤.

٣ - فقه العلو والارتقاء: ص ١٩٨ وما بعدها.

الخبرة لأجل تحصيل المصالح واجتناب الأضرار، وهذا ما سنشير إليه فى المسألة القادمة.

ثانياً: فى أساليب التصدي

يمكن للفقهاء أن يتصدى للولاية العامة وتدير شؤونها عبر طريقين:

الطريق الأول: التصدي الفردي، وهو على قسمين:

أحدهما: التصدي المباشر بأن يمارس بنفسه أى بمفرده واجبات الولاية، فينصب القضاة، ويقيم الحدود، ويطبق القوانين ويقود الدولة العادلة وتجهيز الجيوش للدفاع عن حريم الإسلام والمسلمين، وهذا أمر غير مقدور عادة؛ لعجز الشخص الواحد عن تدبير كل هذه الأمور بمفرده، وهذا مما لا يختلف عليه اثنان.

ثانيهما: التصدي النيابي، وذلك بأن يفوض الفقيه بعض مهام الولاية إلى وكيل أو وكلاء ينوبون عنه بالاستقلال أو بالانضمام، فينوب عنه فى كل بلد وكيل أو نائب - مثلاً - فيتصدى لهذه الأمور بمفرده، وهذا وإن كان أضيق من الأول فى حدوده وصلاحياته إلا أنه غير مقدور عادة أيضاً؛ إذ لا يمكن أن يتصدى شخص واحد ينوب عن الفقيه للولاية العامة فى العراق، وآخر فى لبنان، وثالث فى إيران وهكذا، كما لا يمكن ذلك فى المدينة الواحدة؛ لأن الشخص الواحد مهما أوتي من قابليات ومواهب فى الفكر والهمة وحسن التدبير فإنه يبقى محدوداً عاجزاً بالقياس إلى المصالح العامة التى تتعلق بكل فرد فى الأمة.

الطريق الثاني: التصدي الجماعي، وذلك بأن يفوض الفقيه ذلك إلى الأجهزة والمؤسسات المتخصصة، ويجعل على رأسها نائباً أو وكيلاً عنه في كل مؤسسة أو مجموعة مؤسسات يتولى مهام الولاية بالنيابة عنه فقيه أو خبير ثقة، وتكون المؤسسات والأجهزة أذرعاً له وآلة للتنفيذ.

ولا إشكال في أن هذا الأسلوب يوفر قدرة كبيرة للفقيه لتولي مهام الولاية، ويوسع من قابليات الكفاءة وحسن التدبير في ذلك، بل ويعطيه القدرة على استيعاب عموم المصالح؛ لاستناده على العمل الجماعي الذي رجح الشرع الاستناد إليه في إنجاز المهام والأدوار العامة، ونص على أن مباركة الباري عز وجل وتأيوده تسد مثل هذا العمل كما في النبوي المبارك: «يد الله مع الجماعة»^(١) وقال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾^(٢) وهو ما يستحسنه العقل، وعليه جرت سيرة العقلاء في إنجاز المهام الكبيرة، لاسيما في المجال السياسي والاجتماعي والأمني ونحوها، بل عليه قامت سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في إدارة العباد والبلاد أيام خلافتهم الظاهرة.

ولا يخفى أن هذا من حيث الكبرى يعد من المسلمات الضرورية، وأما من حيث الصغرى وتعيين الأسلوب الأمثل لذلك فهو متروك إلى أهل الخبرة من العقلاء؛ لكونه من الموضوعات المستنبطة التي يرجع في تحديدها إليهم، ومن هنا لم يعين الشرع صيغة التصدي للولاية العامة، كما لم يعين في نصوصه

١ - العهد المحمدية: ص ٨٨.

٢ - سورة المائدة: الآية ٢.

صيغة الحكم والحكومة وآليات نظام الحكم مع أنه نص على أحكامها، وأوجب على المسلمين تكوين الحكومة الإسلامية، وجعل الإمام عليه السلام حاكماً في زمن الحضور، والفقهاء حاكماً في زمن الغيبة.

وهذه مسألة هامة تكشف عن مدى حكمة الشرع وعمق نظرته للحياة البشرية؛ إذ أوكل الآليات والأساليب إلى ما يراه الناس لاختلاف المصالح والزمان والمكان والحاجات التي قد تدعو وضع بعض الآليات للتصدي في زمان لا تناسب هذه الآليات زماناً آخر. نعم اكتفى ببيان الأحكام وبيان المبادئ والأخلاقيات التي يريدها الشرع في كل مسؤولية ووظيفة، وبهذا يكون الشرع قد فتح باباً واسعاً للتطور والمعاصرة مع المستقبل والأجيال القادمة، فاكتمى بتحديد الثوابت وترك المتغيرات لأهلها.

ومن الواضح أن التغيير الحاصل إنما يكون في الموضوع لا في الحكم، ولكن حيث إن الحكم يتبع الموضوعات فإنه ينطبق عليه في كل زمان ومكان تحقق، وبهذا يندفع إشكال البعض القائل بأن تجديد الأساليب يستدعي عدم ثبات الشريعة، وهو يتنافى مع كمالها ومع النصوص الدالة على أن حلال محمد عليه السلام حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة؛ بداهة أن كمال الشريعة وثباتها إنما هو في أحكامها ومبادئها لا في الموضوعات؛ لأن الموضوعات تتبدل وتتغير بتغيرها يتغير الحكم.

فمثلاً: الشرع حكم بحرمة الخمر ولكن إذا انقلب الخمر خلاصاً صار حلالاً، وهذا التبديل ليس في حرمة الخمر، بل التبديل في الموضوع، فحينما

كان خمرًا انطبق عليه حكم الحرمة، وحينما تبدل إلى خل أنطبق عليه حكم الحلية، وأما حرمة الخمر فباقية إلى يوم القيامة، وكذلك حلية الخل.

ومثله يقال في الصلاة والصيام، فإن الشرع حكم على الحاضر بتمام الصلاة ووجوب الصيام، وحكم على المسافر أن يقصر ويفطر، فإذا كان الشخص في بلده وجب عليه الحكمان الأولان، فإذا سافر وجب عليه الحكمان الثانيان، ونلاحظ أن التبدل الحاصل في الموضوع وحيث إن لكل موضوع حكمًا تارة ينطبق عليه الحكم الأول وتارة الثاني.

والأمر فيما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، حيث اكتفى الشرع بتنصيب الفقيه ولياً عاماً في زمان الغيبة وأرجع الناس إليه في كل ما يتعلق بشؤونهم الدينية والدنيوية، كما أوجب عليه التصدي لهذه الأمور، وأوجب على الناس مساعدته على ذلك، وترك اختيار أسلوب التصدي إلى ما يراه من المصلحة بحسب مقتضيات الظروف والأزمان، فإذا عين الفقيه بواسطة استشارة أهل الخبرة أن الأسلوب الجماعي عبر تكوين الهيئات والمنظمات المستقلة عن الحكومة هو الأسلوب الأفضل في التصدي وجب اختياره، ووجب على الناس إعانتة عليه، وإذا تغيرت الظروف وشخصوا بأن تكوين الحكومة هو الأسلوب الأفضل لذلك وجب التصدي لتكوينها.

كما أنهم إذا وجدوا أن المنهجية التعليمية عبر التثقيف والتربية والتوجيه والإرشاد هو الأسلوب الأحسن تعين ذلك، وإذا وجدوا أن المنهجية السياسية أو التنظيم في الجماعات الضاغطة والتكتلات النيابية ونحوها هو

الأسلوب الأحسن تعين، وهكذا.

فاختيار الأسلوب أمر متروك إلى الفقيه وما يراه أهل الخبرة مناسباً للجيل المحكوم بزمانه ومكانه على ما فصلناه في بعض كتبنا^(١)، وبهذا ننهي البحث في كتاب الاجتهاد.

ويلحقه البحث في التقليد ووظائف المقلد والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

الفهرست

٧	الفصل الرابع: في شروط المجتهد
٩	توطئة
١١	المبحث الأول: في شرط البلوغ
١١	المطلب الأول: في تحرير موضع النزاع
١٦	المطلب الثاني: في استعراض الأقوال ومناقشتها
٤٨	المبحث الثاني: في شرط العقل
٤٨	المطلب الأول: في اشتراط العقل في مقام الاستنباط
٤٩	المطلب الثاني: في اشتراط العقل في مقام العمل
٤٩	المسألة الأولى: في العمل بفتوى المجنون الإطباقي
٥٧	المسألة الثانية: العمل بفتوى المجنون الأدواري
٥٩	المبحث الثالث: في شرط الإيذان
١٠٩	المبحث الرابع: في شرط العدالة
١١٠	المطلب الأول: في اشتراط العدالة
١٥٢	مسائل وفروع

- المطلب الثاني: في معنى العدالة وحدودها الشرعية والعرفية ١٥٩
- الأمر الأول: في تعريف العدالة ١٥٩
- الأمر الثاني: في أدلة الأقوال ومناقشتها ١٧٠
- ١ - أدلة القول الأول ١٧٠
- ٢ - أدلة القول الثاني والثالث ١٨٠
- ٣ - أدلة القول الرابع ١٨٠
- ٤ - أدلة القول الخامس ١٩٠
- ٥ - الجمع بين الأقوال والأدلة ٢٠٠
- الأمر الثالث: في تحقق موضوع العدالة ٢١٦
- الأمر الرابع: في منفيات العدالة ٢٢٣
- المنافي الأول: ارتكاب ما يخلّ بالمروءة. ٢٢٥
- المقام الأول: في تعريف المروءة. ٢٢٥
- المقام الثاني: الأقوال في المروءة. ٢٢٩
- المنافي الثاني: ترك المستحبات أو فعل المكروهات ٢٥٧
- المنافي الثالث: ارتكاب الحرام بعذر ٢٦٩
- المنافي الرابع: ارتكاب الكبائر أو الصغائر من الذنوب ٢٧٤
- المقام الأول: في استعراض الآراء في المسألة ٢٧٤
- المقام الثاني: في معنى الكبيرة ٢٨٣
- المقام الثالث: علامات المعصية الكبيرة: ٢٩٤
- المقام الرابع: في الإصرار على الصغائر ٢٩٦
- المقام الخامس: في معنى الإصرار على الصغيرة ٣٠٠

المقام السادس: في فعل الصغيرة بلا إصرار	٣٠٤
المقام السابع: العلم بالمعصية شرط في إخلالها	٣١١
المقام الثامن: اختصاص المعصية بعلم الفاعل	٣١٣
مسألتان فرعيتان:	٣١٨
المسألة الأولى: في جواز تصدي غير العادل لما يشترط فيه العدالة. ٣١٨	
المسألة الثانية: في رجوع العدالة بالتوبة وعدمه	٣٢٧
المطلب الثالث: في طرق إثبات العدالة	٣٣٤
الطريق الأول: العلم الوجداني	٣٣٤
الطريق الثاني: حسن الظاهر	٣٣٥
الطريق الثالث: البيّنة الشرعية	٣٤١
الأمر الأول: في معنى الشهادة	٣٤٢
الأمر الثاني: في الأدلة على البيّنة	٣٤٤
الأمر الثالث: في شروط البيّنة	٣٤٩
الطريق الرابع: الشيع	٣٥٥
الأمر الأول: في تعريف الشيع	٣٥٥
الأمر الثاني: في أدلة حجية الشيع	٣٥٧
الأمر الثالث: في بعض التنبيهات	٣٦١
الطريق الخامس: الوثوق الشخصي	٣٦٢
الطريق السادس: حكم الحاكم	٣٦٤
المبحث الخامس: في شرط الرجولة	٣٦٦
المبحث السادس: في شرط الحرية	٣٨١

- المبحث السابع: في شرط طهارة المولد ٣٨٣
- المبحث الثامن: في شرط الحياة ٣٩٠
- أدلة الأقوال ٣٩٥
- ١- أدلة الاشتراط ٣٩٥
- ٢- أدلة عدم الاشتراط ٤١٢
- ٣- أدلة المفصلين ٤٢١
- فروع وأحكام ٤٢٨
- الفصل الخامس: في طرق معرفة المجتهد الجامع للشرائط ٤٣١
- توطئة ٤٣٣
- المبحث الأول: في طريق العلم الوجداني والتعبدى ٤٣٧
- المطلب الأول: في حجية البيئة مطلقاً ٤٣٨
- المطلب الثاني: في شروط حجية البيئة ٤٥١
- الشرط الأول: التعدد ٤٥١
- الشرط الثاني: العدالة أو الوثاقة ٤٦٤
- الشرط الثالث: الخبروية ٤٦٧
- الشرط الرابع: أن يكون الأخبار متعارفاً ٤٧٣
- الشرط الخامس: أن يكون الإخبار عن حس لا حدس ٤٧٥
- الشرط السادس: عدم المعارضة بشهادة أخرى ٤٧٩
- مسائل وفروع ٤٨٧
- المسألة الأولى: هل العدالة شرط أم تكفي الوثاقة؟ ٤٨٧
- المسألة الثانية: هل الرجولة شرط في قول الثقة؟ ٤٨٩

- المسألة الثالثة: هل يكفي قول الثقة في إثبات الاجتهاد؟ ٤٩٠
- المسألة الرابعة: هل اختلاف الخبروية توجب ترجيح الأشد أم لا؟ ... ٤٩٣
- المبحث الثاني: في طريق الشيع ٤٩٤
- المطلب الأول: في حقيقة الشيع ٤٩٤
- المطلب الثاني: في حجية الشيع وشروطه؟ ٤٩٦
- المطلب الثالث: في تعارض الشيع ٥٠٠
- المبحث الثالث: في حكم الحاكم الشرعي ٥٠٢
- المبحث الرابع: في طريق الادعاء الشخصي ٥٠٧
- مسألتان ٥١٠
- الفصل السادس: في مناصب المجتهد ووظائفه الشرعية ٥١٥
- توطئة ٥١٧
- المبحث الأول: في مناصب المجتهد ٥٢٠
- المطلب الأول: في تحديد مناصب المجتهد ٥٢٠
- المطلب الثاني: في قضاء المجتهد المتجزئ ٥٢٦
- المطلب الثالث: في قضاء غير المجتهد ٥٢٩
- المبحث الثاني: منصب الولاية على الأمور الحسبية ٥٣٣
- المطلب الأول: في معنى ولاية الحسبة ومواردها ٥٣٣
- أولاً: في معنى الولاية الحسبية ٥٣٣
- ثانياً: موارد الولاية الحسبية ٥٣٦
- المطلب الثاني: في أدلة الولاية على الحسبة ٥٤٠
- المطلب الثالث: في شروط الولاية الحسبية ٥٦٢

- الشرط الأول: الاجتهاد المطلق ٥٦٣
- الشرط الثاني: انبساط اليد ٥٦٤
- الشرط الثالث: أن لا يتصدى لها فقيه آخر ٥٦٨
- المطلب الرابع: في وجوب التصدي للأمور الحسبية ٥٧١
- المطلب الخامس: في كيفية التصدي للأمور الحسبية ٥٧٨
- المبحث الثالث: منصب الولاية على الحكومة وتطبيق الأحكام ٥٨٨
- توطئة ٥٨٨
- المطلب الأول: في ضرورة الولاية ونصب الولي ٥٩٠
- المطلب الثاني: في أدلة الولاية العامة للفقهاء ٥٩٨
- نتيجة البحث ٦٣١
- المطلب الثالث: في الجمع بين الأقوال ومعالجة النزاع ٦٣٩
- المطلب الرابع: في اشتراط الأعلمية في الولي ٦٥٨
- المطلب الخامس: في شروط التصدي للولاية وأساليبها ٦٦٥
- أولاً: في شروط التصدي ٦٦٥
- ثانياً: في أساليب التصدي ٦٧٧
- الفهرست ٦٨٣