

الإعتماد

في مسائل التقليد والإجتihad

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

المركز الإسلامي للدراسات
لبنان - بيروت - الضاحية الجنوبية - أول حي ماضي
بناية حجازي - ط1 - تلفاكس: 00961.1.274519
البريد الإلكتروني: alhadi2@hotmail.com



المنشورات: بيروت - بئر العبد - سنتر الانماء 3 - 00961 70995421

البريد الإلكتروني: dirasat14@gmail.com

الإعتماد

في مسائل التقليد والاجتهاد

العلامة المحقق
السيد جعفر مرتضى العاملي

الجزء الثالث

المركز الإسلامي للدراسات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المسألة [22] : يشترط في المجتهد (*) أمور (**):

(*) المقصود المجتهد الذي يصح تقليده بقرينة اشتراطه الأعلمية وغير ذلك.

دليل التقليد لا إطلاق له :

(**) إن جواز التقليد للعامي لا يحتاج إلى دليل، بعد إحراز التكليف من المولى على سبيل الإجمال، وبعد أن انسدَّ أمام ذلك العامي طرق معرفة الحكم. ولم يتمكن من الإحتياط، لعدم معرفته بكيفيته، أو لحراجه وعسره عليه، فينحصر سبيله بالتقليد.. وهذا ما يحكم به العقل والعقلاء.. لأنه أمر بديهي ارتكازي مفروغ عنه لدى كل عاقل، ويكون إنشاء حكم من الشارع، أو من العقلاء بجوازه تحصيلاً للحاصل. وما ورد في نصوص شرعية تشير إلى جواز التقليد، فإنما هو إرشاد إلى هذه البداهة، وليس جعلاً للحجج، فنحن لا نقلد أخذاً منا ببناء العقلاء، بل انقياداً لحكم العقل الذي لانحتاج معه إلى شيء آخر..

وقد ظهر بهذا: أن ما زعموه، من أن المستند هو بناء العقلاء، وأن لهذا البناء إطلاقاً يمكن التمسك به لنفي الشروط المحتملة، حيث إن العقلاء حين

أرجعوا الجاهل إلى العالم لم يفرقوا بين الواجد للشرائط وبين فاقدها.

إن هذا الزعم باطل:

أولاً: لأن بناء العقلاء دليل لبي، وليس دليلاً لفظياً ليمسك بإطلاقه في الشروط المشكوكة، فهو إن دل، فإنما يدل على عدم الإشتراط.

وإذا كان الدليل لبياً، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الفرد الجامع لجميع الشرائط المحتملة.

ثانياً: قلنا آنفاً: إن الأخذ بالتقليد للعامي، إنما هو لبدهاته العقلية لديه، في رجوع الجاهل إلى العالم، وهي حجة ذاتية، لا لبناء العقلاء على الأخذ بالأمر المظنون الذي لم يبلغ درجة البدهاة..

ولا يقاس هذا بالرجوع إلى الطبيب الذي قام بناء العقلاء على الرجوع إليه للوثوق بخبرته، من دون فرق بين المسلم وغير المسلم، والعاقل وغيره، والذكر والأنثى، والصغير والكبير.. لأن عدم اعتبار الشروط في الطبيب، من أجل عدم احتمال اعتبارها، لا من جهة احتمالها ونفيها بإطلاق بناء العقلاء، فيجب في الطبيب إحراز خبرته ووثاقته، ولا يحتمل لزوم كونه ذكراً أو مسلماً، أو عادلاً، وكذلك الحال في غير الطبيب، فإن لكل فرد منهم حاله، وما يناسبه. ومما يدل على ذلك: أن التمسك بإطلاق بناء العقلاء لنفي اعتبار الشروط في مرجع التقليد فيه تجويز كون المرجع غلاماً، أو كافراً، أو ناصبياً، أو جاهلاً، أو زانياً، أو غير مجتهد، أو غير ذلك.

وهذا خلاف البدهاة، وخلاف جبلة العقلاء وفطرتهم، ومن شأنه هدم

الدين والقيم، والأخلاق، فكيف يتحقق بناء من العقلاء على هذا الأمر؟!
الأصل في المسألة:

إن الأصل الأولي في مسألتنا: هو حرمة العمل بغير العلم، إن لم يدل دليل معتبر على خروج موضوع التقليد من تحت الأصل المذكور، فحتى بعد إحراز جامعة الفقيه لجميع الصفات والشرائط المحتملة، فإن لم يقد دليل على جواز التقليد، فإننا لا نجوز ذلك، لأنه عمل بغير علم.

الأصل العملي:

أما الأصل العملي الجاري في المقام، فهو الإشتغال، فإن من علم باشتغال ذمته بتكاليف، وأراد امتثالها عن طريق التقليد، فلا بد له من الأخذ من الفقيه الجامع لجميع الشرائط.. إذ لا يحرز براءة ذمته من التكاليف المعلومة له إجمالاً، إلا إذا علم بوجود جميع الشرائط المحتملة في المفتي، فإن الإشتغال اليقيني يستدعي العلم اليقيني بالفراغ.. إذ ليس الشك في أصل وجود التكليف، ليرجع إلى أصالة البراءة.. بل في فراغ الذمة من التكليف المعلوم.

شرائط المرجع بالتفصيل:

1 - قد ذكر الماتن أحد عشر شرطاً يجب توفرها في مرجع التقليد، وهناك من ذكر شروطاً أخرى، لا بد من توفرها أيضاً..

وكلامه «رحمه الله» هو في شروط جواز أو وجوب رجوع الغير إليه، لا في شرائط جواز عمله هو لنفسه، وبعضها شرط مطلقاً كشرط العقل، فإنه شرط لعمل نفسه، ولعمل غيره..

ونحن نذكر ما ذكره الماتن «رحمه الله» مع ما يستندون إليه، في كل مورد، ثم نعقب على ذلك بما يقتضيه المقام، ثم نذكر طائفة أخرى مما لم يذكره «قدس.. البلوغ» (*).

سره» مع ذكر ما يناسب المقام أيضاً.

2 - لا بد من التذكير: بأن البحث في شرائط مرجع التقليد إنما هو بعد الفراغ من البحث في كل شرط على حدة، واعتبار أن جميع الشرائط متحققة، حتى كأنه لم يبق إلا هذا الشرط..

فاستدلال البعض مثلاً لاعتبار البلوغ: بأن الصبي قد يرتكب المعاصي، كالكذب والخيانة، وغير ذلك.. لأنه يعرف نفسه أنه ليس بالغاً، ليرتدع عن ذلك.. - إن هذا الاستدلال - في غير محله، لأن المفروض: أن يكون البحث في البلوغ مع فرض ثبوت العدالة وغيرها من الشروط.

وبعبارة أخرى: إن البحث في اعتبار كل شرط هو من حيث الشرط نفسه، لا من حيث أداء فاقده إلى الإخلال بشرط آخر، فإن هذا يتكفل برفعه ما دل على اعتبار الشرط الآخر.

(* إن الشروط التي ذكرها الماتن هي التالية:

الأول: البلوغ:

لا إشكال في جواز تقليد البالغ.. أما غير البالغ، فهو على قسمين: أحدهما: غير المميز.. ولا إشكال في عدم جواز تقليده، لعدم إمكان

اجتهاده، فهو كالقضية السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا ثابت بالبداهة العقلية، وبإجماع العقلاء.

الثاني: المميز، إذا كان غير بالغ، فقد قيل بعدم جواز تقليده، وقيل بجوازه. وقبل البدء في عرض الأدلة، وما فيها نود الإشارة إلى أن من المحتمل أن يكون طرح هذه المسألة قد بدأ من حين نسب إلى العلامة الحلي وولده فخر المحققين، والفاضل الهندي صاحب كشف اللثام: أنهم حازوا رتبة الإجتهد قبل بلوغهم.

فقد شاع: أن العلامة «رحمه الله» قد حاز رتبة الإجتهد، بل الأعلمية وكان بعمر اثنتي عشرة سنة، وكان الشيعة ينتظرون بلوغه ليقلدوه.

وفي روضات الجنات: أن الحافظ من الشافعية قال: إنه رأى فخر المحققين مع أبيه في مجلس السلطان محمد الشهير بـ «خدا بنده».. إلى أن قال: وفي السنة العاشرة من عمره الشريف، فاز بدرجة الإجتهد⁽¹⁾.

وقال الفاضل الهندي في أول كتابه «كشف اللثام»: وقد فرغت من تحصيل العلوم معقوها ومنقولها، ولم أكمل ثلاث عشرة سنة، وشرعت في التصنيف ولم أكمل إحدى عشرة⁽²⁾.

وانتظار الناس بلوغ فخر المحققين، وبلوغ أبيه لعله لأجل أن غير البالغ لا ينفاد الناس لأحكامه.. أو لأن العلماء لم يكن من رأيهم تقليد غير البالغ.

(1) راجع: إيضاح الفوائد (المقدمة) ص 10.

(2) راجع: إيضاح الفوائد (المقدمة) ص 11.

وقد استدل القائلون بجواز تقليد غير البالغ بأمر هي:

بناء العقلاء :

إن العقلاء لا يفرّقون بين البالغ وبين غيره إذا بلغ درجة الإجتهد، مع اجتماع سائر الشرائط، ولا سيما إذا ظهر أنه أعلم من غيره..
كما أنهم لا ينظرون إلى البلوغ في أخذهم بأقوال أهل الخبرة.
كما أن الأب يسأل ولده الصغير عن معنى لفظ وترجمة نص، ويقبل منه.
كما أنهم يرجعون إليهم في الحرف والمهن وسواها.
ويرد عليه:

أولاً: لم يكن بلوغ غير البالغ درجة الإجتهد وصورته هو الأعمم بالأمر الذي يكثر حصوله في الأزمنة السابقة، إن لم نقل: إننا لا نعرف أنه قد حصل فعلاً، ولا سيما بوصف الأعلمية.. سوى ما ذكر عن عهد العلامة وولده، ثم صاحب كشف اللثام، فكيف يمكن تحصيل بناء عقلائي، وجري عملي للعقلاء، أو للمتشرعة على أمر يكون بهذه الندرة، ولا يعلم حصوله..
يذكرون: دليل انتظار الناس بلوغ العلامة، أو ولده ليقلدوه - كما قيل -..
وهذا ينقض دعوى: أن العقلاء لا يفرّقون في رجوع العالم إلى الجاهل بين الصبي والكبير.

إلا أن يقال: إن هذا البناء من العقلاء برجع الجاهل إلى العالم الصبي تقديري وليس فعلياً. وهذا ما لا يمكن التعويل عليه، لأنه من قبيل الافتراضات.

ويرى بعض الإخوة الأكارم:

أن الظاهر: أن من استند إلى بناء العقلاء بالتقرير المتقدم، أراد البناء العام على الرجوع إلى أهل الخبرة، الذي أحد جزئياته الرجوع إلى العالم الفقيه تقليداً، ولذا قال: «لا يفرقون بين البالغ وبين غيره - إلى أن قال - كما أنهم لا ينظرون إلى البلوغ في أخذهم بأقوال أهل الخبرة».

ثانياً: إن سيرة وبناء العقلاء لا يكون حجة، إلا إذا كان متصلاً بزمان المعصوم، وكان ثمة جري عملي منهم، بمرأى ومسمع منه، فيمضيه الشارع، إما بتصرّيح برضاه به، أو بسكوته الدال على الرضا بالإعتماد عليه، حين يكون ذلك بمرأى ومسمع منه.. وهذا ما لا يمكن حصوله في الأمور الافتراضية، التي ليس فيها جري عملي.

إلا أن يقال: إن الإمام يعلم بما سيكون عليه الحال في عصر الغيبة، وأن ذلك سوف يصبح موضع ابتلاء، فلو كانت مسألة تقليد غير البالغ من المسائل الممنوعة، فيفترض فيه «عليه السلام» أن يحذّر من ذلك، فما دام قد سكت، فسكوته إمضاء له.

وجوابه يعلم مما ذكرناه آنفاً، فإن هذا الجري العملي من العقلاء لم يحصل حتى إلى يومنا هذا، فما معنى أن يكون السكوت عنه إمضاء له؟!
إلا إن كان المقصود بالسيرة: هو الرجوع إلى أهل الخبرة، كما تقدمت الإشارة إليه.

كما أن سيرة المشرعة لم نجد لها أثراً، لأن المسألة لم تكن محل ابتلاء، وحين صارت محل ابتلاء رأينا: أن المشرعة انتظروا بلوغ ذلك الصبي ليقلدوه، كما

تقدم.. ولعل انتظارهم يدل على أن الأمر لم يكن محسوماً لدى علمائهم.

إطلاقات الدليل اللفظي:

واستدلوا أيضاً بإطلاق الأدلة اللفظية على حجية التقليد، لأن عنوان «الفقيه»، و «العالم»، و «أهل الذكر» و «الناظر في الحلال والحرام» يصدق على البالغ، وعلى غيره.

ويناقش فيه:

أولاً: بأن هذه الاطلاقات إنما هي بصدد بيان أصل تشريع التقليد، وليست بصدد بيان شرائطه وتفصيله، فلا إطلاق لها من هذه الجهة..

ثانياً: إن هذه النصوص ناظرة إلى الأفراد المتعارف وجودهم في العصور المختلفة. وأما الأفراد النوادير، وما لم يعلم حصوله في زمانهم «عليهم السلام»، فلا يعلم شمول الإطلاق لهم.

إن قلت: هناك روايات جعلت موضوع الحكم الرجل، كما في رواية أبي خديجة عن الصادق «عليه السلام»: أنظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا.

وفي رواية أخرى لأبي خديجة: اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا..

وهذا يدل على اشتراط البلوغ في القاضي، إذ لا يقال للطفل: إنه رجل، فيدل على اشتراط البلوغ في الفتوى، لأنها من وادٍ واحد.

قلت: إن كلمة رجل في مثل هذه الأحاديث واردة مورد الغالب، وليس

للرجولية خصوصية في الحكم، فهي مثل قوله «عليه السلام»: الرجل يشك بين الثلاث والأربع، الخ.. فإنه لا يدل على أن حكم هذا الشك لا يشمل المرأة والخنثى أيضاً.

ثانياً: لو سلم أن عنوان الرجولية له مدخلية في الحكم، فإننا نقول: إن خصوصيته: أنه في مقابل المرأة، فلا يعم الصبي.. لأن الخصوصية هي الذكورة في مقابل الأنوثة.. فالذكورة تنطبق على الصبي أيضاً.

حكم العقل الإرتكازي:

واستدلوا أيضاً: بأن حكم العقل الإرتكازي لا يفرق بين البالغ وغيره إذا كان كل منهما واجداً لنفس الملاك، وهو الإجتهد والأعلمية، والموثوقية، وسائر الشرائط المعتمدة في الأخذ بالفتوى.

ويجاب:

بأن هذا إنما يصح لو لم يقدّم دليل على اختصاص جواز التقليد بالبالغ، ولا يشمل الصبي، فلا بد من مراجعة أدلة اعتبار البلوغ والنظر فيها، وهي التالية:

أدلة اعتبار البلوغ:

أما أدلة اعتبار البلوغ في المجتهد الذي يجوز للعامة تقليده، فهي كما يلي:

الإجماع:

قال الشيخ الأنصاري «رحمه الله»: «يعتبر في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل،

والإيمان، ولا إشكال في اعتبار الثلاثة»⁽¹⁾.

وقال المحقق الأصفهاني «رحمه الله» بعد ذكر أمور منها البلوغ: «ولولا التسالم على الكل من الكل لأمكن المناقشة في الكل»⁽²⁾.

وقال السيد مرتضى اللنگرودي، بعد ذكر أمور تعتبر في مرجع الفتوى، - ومنها البلوغ -: «وحيث إن اعتبار تلك الأمور في مرجع الفتوى مما تسالم عليه الكل، فلا جدوى في تطويل الكلام فيها ببيان المناقشة»⁽³⁾.

كما أن صاحب الجواهر قد ادّعى الضرورة على سلب عبارة الصبي، فإذا كانت عبارته مسلوقة، فنظره ورأيه بطريق أولى.

فهذا التسالم المذكور في كلماتهم، والذي منع بعض العلماء من المناقشة والأخذ والرد، يشعر بأنهم تعاملوا معه تعامل الإجماع التعبدية، الكاشف عن رأي المعصوم.

ولكن هذا غير مقبول..

أولاً: لأن هذه المسألة ليست محل ابتلاء، لا في زمان المعصوم، ولا في غيره، وحتى إلى زماننا هذا. فلا مجال لادّعاء جريان سيرة المشرعة على ذلك. ثانياً: إن هذه المسألة لم تطرح في كتب الفقهاء، ولا تعرضوا لها في بحوثهم،

(1) رسالة التقليد ص 59.

(2) رسالة الإجتهد والتقليد ص 50.

(3) رسالة التقليد ص 14 والرسائل الثلاث للنگرودي ص 114.

بل سكتوا عنها، والإستدلال بسكوتهم على رضاهم بها، غير مقبول، فإن عدم ذكر مسألة لا يعني أن يكون الرأي فيها إيجابياً.. وإلا لأمكن اعتبار المعصوم راضياً بجميع المسائل التي لم يسأل عنها، ولم يحتج الناس إليها في مختلف العصور.

ثالثاً: قد يكون منشأ الإجماع هو الأدلة التي ذكروها، فيكون إجماعاً محتمل المدركية، فينظر في مدركه، ولا يكون تعبدياً.

رابعاً: قد يكون التسالم المدعى قد حصل في عصر هؤلاء القائلين، لا في سائر العصور ليكون متصلاً بعصر المعصوم.. على أن تحصيل الإجماع على مثل هذه المسائل النادرة أمر صعب، أو متعذر.

خامساً: إن سلب عبارة الصبي، إنما هو بمعنى عدم ترتيب الآخرين الأثر على ما ينشئه من بيع وشراء، وطلاق، ووقف، وهبات، وغير ذلك.. وهذا لا يدل على أن آراءه العلمية لا تكشف عن الأحكام، ولا يدل على عدم جواز أخذ غيره فتاويه منه.. فإن أخذ الفتاوي للعمل بها، وانكشاف الأحكام للغير بفتواه.. كلاهما من شؤون غيره، لا من شؤونه هو.

مرجعية الصبي غير مستساغة :

واستدلوا على اشتراط البلوغ: بأن تصدي الصبي للمرجعية العظمى للمسلمين، حتى لو كان جامعاً لسائر الصفات المعتبرة، مما لا يستسيغه العلماء والعقلاء، لاسيما إذا كان للمرجع عدة مناصب، كالإفتاء، والقضاء، والرئاسة العامة، وتولي الأمور الحسبية، وما إلى ذلك..

وبناء العلماء والعقلاء قائم على الرجوع لخصوص البالغ، ولا يرون الرجوع للصبي لثقاً بهذا المنصب، ولا يوجب قوة وانتشاراً للدين، إن لم يكن سبباً

في انكفائه وضعفه.

ولعل مما يشير إلى هذه المعاني وسواها: ما روي عن أبي الحسن الثالث «عليه السلام» كتب إلى رجلين سألاه عمّن يأخذان معالم دينهما: «اصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا»⁽¹⁾.

وأجيب:

أولاً: بأن هذا مجرد استبعاد، فإذا جاء الدليل على رضى الشارع بتصدي غير البالغ لم يعد لهذا الكلام مجال.. وليس لدينا ما يدل على أن الشارع لم يرض بتصدي غير البالغ للإفتاء والمرجعية.

فإن دليل التقليد هو بناء العقلاء، وهم يرجعون إلى غير البالغ في المهن والطب وغيره، إذا كان ماهراً في عمله، استناداً إلى الوثوق الشخصي بحصول غرضهم.

ثانياً: إن القول بعدم لياقة الصبي لهذا المنصب لا يصح، لأن هذا القول إن كان مستنداً إلى الشرع، فإن الشرع اشترط البلوغ في القاضي، ولم يشترطه في مرجع التقليد، لأن التقليد قرار شخصي لآحاد الناس، نابع من ثقتهم بأن علم هذا الصبي وفتاويه يكفي لإيصالهم إلى الواقع، وبراءة ذمتهم بالعمل بفتواه الجامعة للشرائط المؤثرة في كاشفيتها عن الواقع.

وليس هذا من المناصب الشرعية المجعولة للصبي، كما هو الحال في القضاء

(1) وسائل الشيعة، صفات القاضي، باب 11 ح 45.

والولاية.. بل هو تكليف لغير الصبي.

وإن كان المانع من تقليد الصبي: أن الصبي لا يليق للتقليد عرفاً، فإننا نجد أن العرف لا يمنع من الرجوع إليه.

ثالثاً: ما الفرق بين رأي الصبي قبل البلوغ بساعة وبعده بساعة؟! فإن العرف لا يميز بين الحالتين.. إذ إن المهم عند العرف هو الوثوق بالوصول للواقع، ولا ينظر للسن.

ويمكن تأييد ذلك، بتصدى عيسى ويحيى «عليهما السلام» للنبوة، وقاما بأعبائهما، وهما صبيان، وتصدى الإمام الجواد، والإمام الهادي، والإمام الحجة «صلوات الله تعالى عليهم جميعاً» - تصدوا - لمقام الإمامة وهم دون البلوغ بعدة سنوات.

كما أنه قد ظهر من الحسين «عليهما السلام»، ومن سائر الأئمة في أيام طفولتهم الكثير من المعجزات، والخوارق، والعلوم، والتصرفات التي تدل على سعة آفاقهم، وعظيم فضلهم، وسبقهم لجميع البشر بكل فئاتهم، وأصنافهم، بما فيهم الحكماء والعلماء، وأعقل العقلاء..

ونقول في الجواب:

لا بأس بملاحظة ما يلي:

أولاً: إن أهل البيت «عليهم السلام» لا يقاس بهم أحد، كما أن أحداً لا يقاس بالأنبياء والرسل، والأوصياء، وما منحه الله تعالى لهؤلاء وأولئك ليس بالضرورة أن يكون نظيره لسائر الناس العاديين.

وظهور المعجزة على أيديهم، واجتراحهم العجائب يجعل قبول الناس لتصديهم كباراً وصغاراً أمراً حتمياً لا يرتاب، ولا يناقش فيه أحد. وأما غير البالغ من سائر الناس، فلا معجزة له تبهر العقول، وتقهرها، وتزيل وسواسهم، وتذهب شكوكهم.

ثانياً: إن اجتهاد الصبي وأعلميته لم تكن محل ابتلاء أحد من الناس، ولا يوجد دليل على تصدي أي صبي لهذا الأمر، ليقال: إن الناس قد قلّدوا الصبي بمرأى ومسمع من الشارع، ولم ينه عنه، ولم يعترض.. وإنما يكون بناء العقلاء حجة إذا رضيه الشارع وأمضاه.. ومراجعة ذوي الخبرة في حرفهم ومهاراتهم ليست على حد التقليد في الفتاوى.

ثالثاً: ليس المطلوب: أن يكون لدينا ما يدل على أن الشارع لم يرض بتصدي غير البالغ للفتوى والمرجعية، ليقال: إنه ليس لدينا ما يدل على أنه لم يرض بذلك..

بل المطلوب: هو إثبات رضاه بتصديه للمرجعية.. إما بالتصريح، أو بالسكوت الدال على الرضا، وكلاهما مفقود.

كل مفتٍ ضامن:

إن المفتي يتحمل مسؤولية فتواه، فإن قصّر يحاسب ويعاقب عليها، ففي صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَاعِدًا فِي حَلْقَةِ رِبِيعَةَ الرَّأْيِيِّ، فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ، فَسَأَلَ رِبِيعَةَ الرَّأْيِيِّ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَأَجَابَهُ، فَلَمَّا سَكَتَ قَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ: أَهْوَى فِي عُنُقِكَ؟!!

فَسَكَتَ عَنْهُ رَبِيعَةٌ وَلَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ شَيْئًا..
 فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمُسْأَلَةَ، فَأَجَابَهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ: أَهْوَى فِي عُنُقِكَ؟!
 فَسَكَتَ رَبِيعَةٌ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ «عليه السلام» هُوَ فِي عُنُقِهِ، قَالَ: أَوْ
 لَمْ يَقُلْ، وَكُلُّ مُفْتٍ ضَامِنٌ⁽¹⁾.

ويفهم من هذا: أن المجتهد يتحمل وزر العمل بفتواه التي قصر في استنباطها،
 ولم تجتمع فيها شرائط الحجية، والصبي والمجنون لا يصلحان لتحمل هذا
 الوزر.

كما أن الإفتاء يمنح المفتي مقاماً وزعامة دينية، فإذا كان المفتي صبيّاً، أو
 مجنوناً طبقاً، أو أدوارياً، أو فاسقاً، فإن في زعامته مهانة للمذهب، فلا يجوز
 التسبب في ذلك، لا من قبل المفتي، ولا من قبل من يأخذ الفتوى.

المحجور عليه لا يكون مقلداً:

واستدلوا أيضاً على عدم جواز تصدي الصبي للمرجعية والفتوى:
 بأن المرجعية لا تقتصر على الفتوى، بل يكون معها للمرجع جملة وظائف،
 كحفظ أموال القاصرين، والغائبين، والمجهولة المالك.. وصرّحها في موارد
 المقررة شرعاً، والتصدي للأموال الحسبية على اختلافها، وما إلى ذلك. والصبي
 محجور عليه التصرف في أموال نفسه وغيره إلا بإذن وليه، فكيف يرجع إليه
 في الفتوى؟!

(1) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب 7 ح 2.

وأجيب:

بأن موضع البحث هو حجية فتوى الصبي، وجواز أخذ الفتوى منه، والعمل بها، ولا ينافي ذلك كونه محجوراً وممنوعاً من التصرف في الأموال.. فإن الحجر عليه أمر يعود إليه، ولا ربط لها بتكليف غيره بالعمل بفتواه التي استنبطها بصورة سليمة، ولا يجب أن يكون المقلد واجداً لصفات مقلده.. فإن كان أخذ الفتوى غير محجور عليه، لا يجب أن يكون من تؤخذ منه الفتوى غير محجور عليه أيضاً.

وهذا كما يفتي المرجع الذكر للنساء في الأمور الخاصة بهن، كالحيض والنفاس، وغير ذلك..

وكما يكون الحاضر مرجعاً للمسافر، والمريض للصحيح، والعاجز للقادر. وكما يفتي المرجع الذي يتيمم لصلاته، أو يتوضأ وضوء جيرة لمن ليست لديه هذه الحالة، وهكذا.

عمد الصبي خطأ:

واستدلوا بموثق إسحاق بن عمار، عن الإمام الصادق عن أبيه «عليهما السلام»، قال: «عمد الصبيان خطأ، يحملها العاقلة»⁽¹⁾.

وروى محمد بن مسلم عن الإمام الصادق «عليه السلام»، قال: «عمد

(1) وسائل الشيعة، أبواب العاقلة، باب 11 من أبواب العاقلة ح 2.

الصبي وخطؤه واحد»⁽¹⁾.

فهذه الروايات قد ألغت أفعال الصبي، وتكون فتاويه من جملة أفعاله اللاغية.

ونوقش في هذا الدليل:

أولاً: بأن المراد من قوله «عليه السلام»: «عمد الصبي خطأ»، هو الجنائيات، لا الفتاوي، فإن الصبي إذا قتل شخصاً متعمداً، فإن الشارع يعتبره من قتل الخطأ، فتكون دية المقتول على العاقلة.

وليس المراد: أن صلاة الصبي وصومه، وصدقته، وغير ذلك يكون من الخطأ الباطل أيضاً..

ثانياً: المطلوب في المرجع: هو التمكن من ممارسة الإستنباط بصورة سليمة.. والحجر عليه، وكون عمده خطأ في الجنائيات، وغير ذلك.. لا يؤثر في فتاويه، ولا يوجب خللاً ولا نقصاً فيها.. وهذا هو نفس ما يراه العقلاء فيه.. حيث لم يعتدوا بهذه الأمور، ولم يروها مخللة بحجية قوله.

ثالثاً: لا إطلاق لهذا الحديث بحيث يشمل حتى فتاويه، ليحكم بأنها خطأ ولا يعتدُّ بها، بل القدر المتيقن منه: أن أفعال الصبي غير المشروعة تعامل معاملة الخطأ، في عدم مؤاخذته عليها.. ولا ربط للحديثين ببطان رأيه وفتاويه.

ونقول:

(1) وسائل الشيعة أبواب العاقلة، باب 11 من أبواب العاقلة ح 3.

قد يقال: إن أحد الخبرين مطلق، وهو قوله «عليه السلام»: عمد الصبي، وخطأه واحد، حيث لم يقيد بالجنایات، ولا بغيرها..

لكن خبر إسحاق بن عمار يتحدث عن الخطأ والعمد في خصوص الجنایات.. فإذا حملنا المطلق على المقيّد، وقيدنا إطلاقه به صارت الروایتان خاصتين بمورد القتل، ولا ربط لهما بالفتوى.

وإن أجيب على هذا: بأن الرواية المطلقة قد ضربت القاعدة، وأطلقت الحكم ليشمل كل أفعال الصبي، ومنها فتاويه.. فإنها تنزل بمنزلة الخطأ، وإن أصاب.. والرواية المقيدة بالجنایة هي أحد مصاديق ذلك العام، وليست مقيدة له.

وبذلك تكون الرواية دالة على عدم جواز تقليد الصبي إذا كان مجتهداً.

فالجواب:

أولاً: إن الفتوى طريق كاشف عن الحكم الشرعي، فلا يصح وصفها بالعمد، والخطأ، لأنهما من أوصاف الفعل، لا من أوصاف الكشف الذي قد يخطئ وقد يصيب، ولا يقال: قد يتعمد وقد يخطئ.. والعمد إنما هو في الفعل المصاحب للإختيار والإرادة، والقصد، والخطأ هو الفعل الذي يقع، إما بغير اختيار وقصد، أو يقع بقصد واختيار لشيء آخر غير ما قصده الفاعل، ولا يقال للعلم بالواقع: هو علم عمدي، ولا علم خطئي، فلا تشمل الرواية الصواب والخطأ في الإجتهد.

ثانياً: إن هذه الرواية ناظرة إلى نفي المؤاخذة عن الصبي، وإن تعمد

يكون بحكم الخطأ، فهي تتحدث عن حكم فعل الصبي، ولا ربط لها بأخذ فتواه وتقليده. أي أن الرواية لا تريد سلب قيمة كلامه، بدليل أن شهادة الصبي تقبل في بعض الموارد، كما سيأتي.

ثالثاً: لو أخذنا بما ذكره، للزم أن نحكم بصحة صلاة الصبي، وصومه، وسائر ما يأتي به، إذا تكلم الصبي، أو التفت إلى الوراثة عمداً، ولا يحكم ببطالنها، لأن عمده خطأ، مع أن حكم صلاته كحكم صلاة البالغ في ذلك. رابعاً: إن حمل المطلق، وهو حديث محمد بن مسلم عن الإمام الصادق «عليه السلام» على المقيد، وهو حديث إسحاق بن عمار عن الإمام الصادق «عليه السلام» أيضاً، لتكون النتيجة هي: أن عمد الصبي خطأ في خصوص الجنائيات - إن هذا الحمل - غير دقيق، لمخالفته القاعدة التي تقول: «إن المشتين غير متنافيين، فلا يحمل أحدهما على الآخر».

رفع القلم:

واستدلوا أيضاً بما رواه ابن ظبيان، قال: أتى عمر بامرأة مجنونة قد زنت، فأمر برجمها، فقال علي «عليه السلام»: أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة؟! عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ⁽¹⁾. وبمعناه غيره في العديد من الموارد.

فقد دلت هذه الأخبار على أن الصبي لا يؤخذ على تصرفاته التي منها

(1) وسائل الشيعة، أبواب مقدمات العبادة، باب 4 ح 11.

فتاويه، فكلامه مسلوب الاعتبار، ولا يعول عليه، ولا يؤاخذ به، وهذا يعني أنه لا يجوز تقليده.

ويجاب:

أولاً: بأن ظاهر حديث الرفع هو رفع المؤاخذة وعدم عقوبة الصبي على مخالفاته، وأفعاله، فعمده يعامل على أنه خطأ، وليس ناظراً لجواز أو لحرمة أخذ الغير برأيه، لكي يعمل به.

وبعبارة أخرى: هناك حكمان:

أحدهما: يرجع إلى الصبي نفسه، وهو: أنه إذا تعمد فعلاً لا يعامل معاملة المتعمد، بل يعامل معاملة المخطئ، وهذا مشمول لحديث رفع القلم.

الثاني: يرجع إلى غيره، وهو: أنه هل يجوز لهم العمل بفتاويه، إذا كان مجتهداً أم لا؟!!

والحكم الثاني لا يشمل رفع القلم.

ثانياً: رفع القلم ناظر إلى المؤاخذة، وكيفية العقوبة، وليس ناظراً إلى سلب عبارة الصبي، وإسقاط رأيه الإجتهاذي عن الإعتبار والحجية، ولذا تكون عبادته صحيحة ومشروعة، كما قلنا.

عدم قبول الشهادة :

واستدلوا أيضاً على عدم جواز تقليد الصبي: بأنه لا تقبل شهادته، فعدم جواز تقليده بطريق أولى..

ويجاب:

أولاً: بأن الحكم بعدم قبول شهادة الصبي مطلقاً غير سديد، فقد قيل بقبول شهادة الصبي إذا بلغ عشرًا، وشهادته تقبل في الأمر القليل والدُّون، وفي بعض موارد الجراح والقصاص، بل صريح الروايات قبول شهادته في القتل، وإن لم تقبل في الزنا، والحقوق المالية.

ثانياً: إن عدم قبول شهادته في الزنا والحقوق المالية، إنما هو لحفظ حقوق الآخرين، أو لأجل فصل الخصومة بين المتنازعين، فالإستناد إلى شهادة الصبي في هذه الأمور قد يكون فيه مفسد.

وأما جواز تقليد الصبي، فليس فيه مفسد، ولا نزاعات، وليس للصبي تدخل في شؤون الآخرين، بل الآخرون هم الذين يختارون تطبيق أعمالهم على فتاويه، التي تكشف لهم عن الحكم الذي يريدون إبراء ذمتهم منه. وهذه الخصوصية لا تشبه الخصوصية التي اقتضت شهادة الصبي في الزنا، أو في غيره، وحمل هذه على تلك قياس باطل.

لا تقبل رواية الصبي:

وقالوا: إن رواية الصبي لا تقبل، والمفروض أن فتاويه تستند إلى الروايات، فيفترض أن لا تقبل الفتاوي، لأنها مأخوذة من روايات باطلة، وما بني على باطل فهو باطل، وفتواه فرع على ذلك الأصل.

ويجاب:

أولاً: بأن رواية الصبي تقبل أو ترد من قبل المجتهدين، وليس للعامي دخل فيها، بل وظيفته هي الرجوع إليه لأخذ الأحكام من المجتهد..

ولأن حجية الرواية إذا كانت مأخوذة من بناء العقلاء، فإن المجتهدين إذا وثقوا بصدور الرواية يأخذون بها، وإن كان راويها صغيراً. وليس لدينا نص من الشارع يتضمن النهي عن الأخذ بخبر غير البالغ.

ثانياً: إن الصبي ليس راوياً، بل هو آخذ وسامع للرواية من غيره، الذين يفترض أنهم يجمعون الشرائط التي توجب على متلقيها وسامعها قبول روايتهم، ليستنبط منها الأحكام التي يجدها فيها.

انظروا إلى رجل منكم :

واستدلوا أيضاً برواية أبي خديجة، سالم بن مكرم الجمال: أن الإمام الصادق «عليه السلام» قال: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياها، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»⁽¹⁾.

وأوردوا على هذا الاستدلال: بأن الرواية ضعيفة السند، لضعف إسناد الصدوق «رحمه الله» إلى أحمد بن عائذ. فقد قال السيد تقي القمي: «إن تضعيف الشيخ للرجل تاريخه مجهول كتوثيقه إيّاه، فباعتبار الجهل بالتاريخ يسقط كلام الشيخ عن الاعتبار.. إلى أن قال: فيبقى توثيق النجاشي بحاله من الاعتبار. إلى أن قال: يمكن أن يقال: إن الشيخ قد اشتبه عليه الأمر، وتخيل أن المراد بأبي خديجة: سالم بن أبي سلمة.

(1) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، باب 18 من أبواب صفات القاضي، ح 5.

وأما أسناد الصدوق إلى أحمد بن عائد، فيمكن القول باعتباره، لأن الحسن الواقع في السند قال النجاشي في حقه: إنه «خير»، وهذا توثيق الخ...»⁽¹⁾.

ويرد على استدلالهم أيضاً:

أولاً: إن التعبير بكلمة «الرجل» قد لا يكون لأجل مدخلية خصوصية الرجولة فيما يحكم به، فهو نظير قوله: «الرجل يشك بين الثلاث والأربع». وحكمه كذا، فإن أحكام الشك لا تختص بالرجل، بل تشمل الرجل والمرأة، والكبير والصغير.

ثانياً: الرواية واردة في القضاء، فقد يكون للقضاء خصوصية اقتضت تخصيص هذا الأمر بالرجال..

من أجل ذلك، لا مجال لإلقاء الخصوصية في هذا الحديث، لأن قضاء الصبي قد لا يحسم الأمر، بل قد يؤجج الخصومة والنزاع، لأن الكثيرين لا ينقادون لحكومة الصبيان.

ومن المعلوم: أن الملحوظ في الفتوى ليس هو فصل الخصومة، بل هو كاشفيتها، وإيصالها إلى الواقع، لأجل إبراء الذمة بالعمل.

ثالثاً: إن الرواية قد ذكرت الرجولة، وهي تفرق عن البلوغ، فقد يبلغ بعض الناس بالإحتلام، وبالإنبات في سن الثالثة عشرة، أو الرابعة عشرة، فهل تتحقق الرجولة بهذه الأسباب؟!

أم أن للرجولة مفهوماً عرفياً، ملاكه ظهور سمات الرجولة على الشخص،

(1) مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 24 و 25.

كاللحية، والصوت، وغير ذلك.. وقد يختلف هذا الأمر من شخص لآخر بحسب الأعمار، إلى أن يبلغ السابعة عشرة، أو أكثر أو أقل؟!

على أن اسم الرجل إذا صح إطلاقه على شخص، فإن العرف يرى ذلك الشخص رجلاً قبل البلوغ بساعة وبعده بساعة، ولا يرى أن بلوغه قد زاده شيئاً يستحق تعليق حكمه به.

وإذا أخذنا بنظر الإعتبار: أن المتخاصمين قد لا ينقادان لغير حكم الرجال الذين اكتملت رجولتهم، فإن مجرد البلوغ لا يكفي لانقياد الناس، أو فصل النزاع بينهم، إلا إذا ظهرت سمات الرجولة، كما قلنا. وبذلك لا تلقى خصوصية الرجولة هنا، كما نلقئها في قوله: «الرجل يشك بين الثلاث والأربع».

إن قلت: لعل أمره «عليه السلام» بالتحاكم إلى رجل قد جاء على سبيل الجري على ما هو موجود خارجاً حين إصدار هذا الأمر.. فإن الرجال هم الذين يتصدون للحكومة والقضاء.

فيجاب:

بأن سياق الرواية يعطي: أنه «عليه السلام» يريد أن يبيّن: أن القاضي والحاكم يجب أن يكونا من المؤمنين، ولذا قال: «منكم»، وليس بصدد بيان كونه رجلاً كبيراً، أو طفلاً، أو امرأة، أو خنثى، أو غير ذلك.. وليس محط نظره ما هو موجود خارجاً.

ملاحظة:

لا بأس بلفت النظر إلى أن قول الشيخ «رحمه الله»: «الظاهر أن الإجتihad ..والعقل(*)».

في حال الصغر، أو عدم الإيمان، وكذا الإفتاء، حالهما لا يضر إذا كان في زمان العمل، بالغاً، مؤمناً⁽¹⁾ يعطي: أن محل الكلام في اعتبار البلوغ: هو الأعم من بلوغ الصبي حين استنباطه الفتوى، وبلوغه حين أخذ الفتوى منه للعمل بها، فإن كونه بالغاً في الثاني لم يضر عدم بلوغه في الأول، وهو زمان استنباطه، أو قبل إيمانه، أو في زمان فسقه، ما دام لم يعدل عنها بعد بلوغه، إذا كانت قد اجتمعت سائر شرائط الأخذ بها أيضاً.

الثاني: العقل:

(*) ثم ذكر الماتن «رحمه الله»: أن من شرائط المجتهد: العقل، واشتراطه من المسلمات حال استنباطه الأحكام أيضاً.

ولكن عبارة الماتن «قدس سره» لا تؤدي مقصوده بدقة، لأنه يريد أن هذه الشرائط معتبرة في المجتهد الذي يراد تقليده.. ولهذا الشرط فروض وفروع عديدة، لا بأس بالإلماح إليها، وإلى ما يقال حولها، فنقول:

الجنون المطبق:

قالوا:

(1) رسالة التقليد ص 59.

1- إن اشتراط السلامة من الجنون المطبق، فلا يصح تقليد من كان كذلك ابتداءً، مما لا إشكال فيه..

وقد استدلووا عليه:

أولاً: بالإجماع⁽¹⁾ (إجماع الفقهاء) الذي ذكره شيخنا الأنصاري «قدس الله نفسه الزكية».

ثانياً: إنه لا وثوق بأقوال من لا عقل له، ولا بآرائه، كما أن العقلاء لا يرون لكلامه وآرائه وقعاً في أنفسهم.

ثالثاً: إن إطلاقات الأدلة اللفظية - على فرض تماميتها - لا تشمل المجنون، لأن عناوينها مأخوذة على نحو الفعلية، فعنوان العالم والفقير، وغير ذلك.. حتى يصح تقليده، يفترض أن يكون عالماً وفقيراً حين التقليد.

فإن طراً عليه الجنون، فلا تكون هذه النصوص منطبقة عليه، فلا يصح تقليده، فمثلاً قال في حديث الإحتجاج: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه»، فهذه العناوين لا تنطبق على المجنون.. وكذلك الحال في سائر الأدلة اللفظية التي جعلت موضوع جواز التقليد: الفقير، والعالم، والناظر في الحلال والحرام، والعارف.. فهذه العناوين تصدق على الذي له عقل وله دراية.

رابعاً: سيرة العقلاء، فضلاً عن المشرعة.. جرت على رجوع الجاهل إلى

(1) مهذب الأحكام للسبزاوري ج 1 ص 36.

العالم العاقل، الذي يكون مثلهم في الفهم والعقل.. ولم تجر سيرتهم على الرجوع إلى المجنون، الذي يهرول في الشوارع.

وذلك يدل على عدم جواز الرجوع ابتداءً إلى من لا عقل له.

خامساً: إن المجنون لا يستنبط أحكاماً شرعية، وليست لديه ملكة الاجتهاد

التي تحتاج إلى العقل والإدراك.

2 - وقالوا أيضاً: لو كان المكلف قد قلّد مجتهداً وعمل بفتاويه، ثم عرض

الجنون المطبق لذلك المجتهد، فهل يعتبر الجنون الطارئ كالموت في جواز

البقاء على تقليد الميت، أم لا بد من بقاءه على صفة العقل حال العمل بفتياه.

ولا يصح قياسه بالبقاء على تقليد الميت، لأنه وإن كان مقتضى إطلاقات الأدلة

وبناء العقلاء هو أن البقاء على تقليده، كالبقاء على تقليد الميت..

إلا أن المرتكز في أذهان المشرعة عبر الأعصار: هو عدم رضا الشارع

بالأخذ بفتاوي المجنون، لأن الجنون منقصة للرجل، وليس الموت كذلك، بل

هو كمال وانتقال من عالم الفناء إلى عالم البقاء..

ولذا عاش الأنبياء والأوصياء «عليهم السلام»، وماتوا أو قتلوا، ولكننا

لم نر نبياً، ولا وصياً مجنوناً.

وبذلك يظهر: أن ما ذكره صاحب الغاية من عدم الفرق بين الموت

والجنون، والهرم، والمرض.. فحكم بعدم جواز البقاء على تقليد الميت والمجنون،

والمريض، وإن كان عاقلاً حال الاستنباط، لأن رأي الميت والمجنون، والمريض،

والهرم يذهب ويزول بعروض هذه الأمور له.. غير مقبول: بل الصحيح: أن

الرأي لا يزول بشيء من ذلك، بل يبقى له أثر، فهو يخرق الإجماع مثلاً،

ويجوز البقاء على تقليد الميت أيضاً.

كما أن المريض، أو الهرم، إن لم يكن مرضه وهرمه يؤثر على عقله، أو على صحة استنباطه، فإنه لا دليل على سقوطه عن الإعتبار، وأي إنسان لا يكون مبتلى ببعض الأمراض؟! ولماذا لا يمنع النوم والإغماء من بقاء الرأي أيضاً، ولا يزيلانه كما زال بالهرم والمرض؟!

وفي جميع الأحوال نقول:

إن المجنون المطبق لا تكشف أقواله وآراؤه عن الأحكام، والأدلة على جواز التقليد لا تريد إلزام العامي بالرجوع إلى الفقيه تعبدًا، فيجب ذلك حتى لو كان الفقيه مجنونًا، بل هي إمضاء لديدن العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم، مع مراعاة ما يضيفه الشارع من شرائط، أو ما ينفيه منها.. بل أتى بعنوان العالم والفقيه، ليشير للموضوع الذي بنى عليه العقلاء في عملهم، بما له من حيثية، كالعلم، والفقه.. والعنوان المشير للموضوع لا يجب أن يستوعب جميع أحوال وخصوصيات ما يشير إليه.

الجنون الأدواري:

أما المجنون الأدواري، فقد قيل بجواز تقليده، وأخذ فتواه في حال إفاقته⁽¹⁾، لشمول إطلاقات الأدلة له، وحكم العقل، وبناء العقلاء جارٍ على

(1) نسب إلى صاحبي المفاتيح والإشارات في مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 42 وغيره.

هذا.

وقال السبزواري: لا دليل عليه سوى الإجماع⁽¹⁾.

وقيل: لا يجوز تقليده، لأن الجنون منقصة في الرجل، سواء أكان أدوارياً أم مطبقاً، ولا يليق ذلك بمنصب الفتوى.
ونلاحظ:

أولاً: أن الجنون درجات وحالات مختلفة، فقد يكون شاملاً لجميع حالات الشخص، وسائر تصرفاته، وقد يكون الجنون خاصاً ببعض الأمور المعينة، التي لا ترتبط بالإستنباط، ولا تخلّ به.. فهذا الجنون ليس فقط لا يضر في التقليد، بل قد لا يخلّ بمكانة الشخص نفسه، كما لو كان جنونه في بعض الساعات، أو الأيام، بأداء حركات معينة في عينيه، أو في يده أو غيرها من أعضائه.. ولكنه يتصرف في سائر الأمور بعقل ودراية تامة

ثانياً: قد يفرق البعض بين مقادير أوقات الجنون الأدوارية، فإن كانت قليلة جداً ومتباعدة، كما لو جن أسبوعاً، أو يوماً، وعقل شهراً، أو سنة، أو سنوات، فإن هذا النوع من الجنون لا يحتمل معه الإخلال بعملية استنباط الأحكام، ولا سيما إذا امتدت أوقات الإفاقة إلى سنة، أو سنوات، وقصرت أوقات الجنون إلى يوم أو أقل.. فهذا يكون مشمولاً للإطلاقات أيضاً، ولا يرى فيه العقلاء مانعاً من أخذ الفتاوي منه.

نعم.. لو كانت أدوار الإفاقة والإبتلاء متقاربة، بحيث يحتمل أن يمر

(1) تهذيب الأحكام ج 1 ص 36.

جزء من وقت استنباطه تحت تأثير حالة الابتلاء، فإن الجنون الأدواري إذا كان بهذه المثابة، فإن الإطلاقات تكون منصرفه عنه، وكذلك الحال في بناء العقلاء.. فلا يصح تقليده لعدم إحراز شرط الجواز، وهو سلامة الاستنباط في هذه الحالة.

وبذلك يظهر: أن إطلاق القول: بأن الجنون الأدواري لا يمنع من التقليد في غير محله.. كما أن القول: إن الجنون المطبق بجميع مراتبه يمنع من التقليد في غير محله أيضاً، لأن بعض مراتبه وحالاته لا تمنع من ذلك، كما تقدم، ولا سيما إذا كان في خصوص نواحي بعيدة كل البعد عن عملية استنباط الأحكام.

وبذلك يكون هذا الشخص من العلماء الذين سمح الشرع والعرف، والعقلاء بالرجوع إليهم، وأخذ الفتوى منهم.

تقليد المجنون ابتداءً فيما استنبطه قبل جنونه :

قالوا بالنسبة للمجنون المطبق الذي استنبط فتاويه في أيام العقل والدراية، إنه يجوز تقليده ابتداءً فيما استنبطه في أيام عقله، استناداً إلى استصحاب جواز ذلك، أو لقيام سيرة العقلاء على الأخذ برأي الخبراء والأطباء، والعلماء في أيام عقلهم.

وما ذكره من موانع ليس مقبولاً، فإننا:

أولاً: لا نسلّم بأن الأخذ برأي العالم الذي استنبطه قبل جنونه لا يجوز، لأن الجنون منقصة للعالم، كما تقدم..

ولو كان كذلك، لم يجوز الأخذ بفتوى الأدواري في أيام إفاقتة. مع أنه إذا كان المانع من الأخذ بفتوى المجنون هو أن جنونه أوجب منقصة له، فلا يفرق فيه بين كونه مطبقاً، أو أدوارياً.

ثانياً: إن المعيار في الأخذ وعدمه هو كاشفية رأي المجتهد عن الواقع، وأقربيته إليه، وليس وجود منقصة في الشخص خلقية، أو خلقية ككونه كسيحاً، أو مقطوع اليد، أو فاقداً للجمال، أو قصير القامة، كالطفل، أو كونه سريع الغضب، أو بخيلاً، فإنه لا ربط له بكاشفية فتواه عن الواقع.. وعروض الجنون والموت، وسائر ما ذكره فيما تقدم لا يضر بالكاشفية، ولا يلغيها.

ثالثاً: لا نسلّم أن الفتوى من المناصب الشرعية، كالولاية والقضاء، لاسيما إذا كان الدليل على التقليد: هو بناء العقلاء الذي أمضاه الشارع.. والأخذ بالفتوى الكاشفة عن الواقع، استناداً إلى بناء العقلاء، وإمضاء الشارع عزة وكرامة، وليس منقصة ومهانة.. وإنما يعيب هذا الأمر الجهال، وضعيفو الإيوان، وليس المشرعة والعقلاء..

رابعاً: إن هذه المنقصة لم يظهر لها أثر واضح من زمن المعصوم إلى يومنا هذا.. إذ إننا لا نعلم أن فقيهاً أصبح هو الأعلّم قد عرض له جنون أدواري أو مطبق، ثم بقي الناس على تقليده، فعابهم العقلاء، أو عابهم المشرعة وأهل الدين..

فإذا كان ذلك لم يحصل، فكيف لنا أن نستدل بما لم يحصل، على أن العقلاء

بانون على رفضه واللوم عليه لو حصل.. فإن هذا بناء افتراضي تقديري، لا حجية له..

هل الجنون كالموت؟! :

هناك من قال: «إذا قلّد المكلف فقيهاً واجداً للشرائط، ثم جن، فهل يجوز البقاء على تقليده، أم لا؟! والظاهر: لا، فإنه ليس كالموت، بل أشبه بالنسيان، وزوال الملكة»⁽¹⁾.

ونقول:

أولاً: إن هذا التفريق بين البقاء على تقليد الميت، والنسيان، وزوال الملكة، ليس له وجه.. فإن المقلّد إذا مات، فقد زالت ملكته، ومحيت ذاكرته بأشد مما أصابه بسبب الجنون، فكيف جاز البقاء على تقليد الميت، أو وجب، ولم يجز البقاء، أو حتى التقليد الابتدائي لمن هو حي؟!!

ثانياً: إن الإرجاع إلى الفقيه هو الإرجاع إلى فقهه ورأيه، لا إلى شخصه، فإذا اتّبعت أو قلّد عالماً في أمر مدة من الزمان، ثم جنّ ذلك العالم، فلماذا لا يبقى يعمل برأيه، ولو لأجل استصحاب الجواز أو الوجوب؟!!

ثالثاً: لو نظرنا إلى عمل العقلاء، فإننا نرى: أن الطبيب لو وصف دواءً لمرضى، ثم جنّ الطبيب، فإن العقلاء يأخذون بالدواء الذي وصفه، إذا علموا أنه قد وصفه في أيام سلامته وبراعته، وكذلك الحال لو نسي ذلك الطبيب، أو

(1) إيضاح الحجّة في شرح العروة ج 1 ص 63.

العالم ما علمه من الطب والفقهاء، فإن دواءه وطريقة عمله تبقى لها آثارها في الشفاء؟!!

وإذا نام المرجع، أو أغمي عليه، لسبب من الأسباب، هل يبطل تقليده؟! كذلك الحال في الجنون الأدواري، فإن ملكة الاجتهاد لا تزول، ولا تنسيه علومه، بل يرجع في حال الإفاقة إلى ما كان عليه قبل عروض الجنون له. والنتيجة هي: أنه لا دليل على بطلان تقليد المجنون الأدواري، إلا إذا ثبت الإجماع على المنع منه.

ويأتي في هذا الإجماع الكثير من الكلام، لاسيما مع عدم وجود نص يعتمد عليه فيه.

كما أن الظاهر هو: عدم إمكان تحصيل إجماع كهذا.

مع احتمال أن يكون مستند كثير من المجمعين إلى أمور واستحسنات لا تنهض بمطلوبهم.

وحتى لو قبلنا بأن ثمة من ادّعى الإجماع، فإن مقصود المدّعي قد يكون: أن علماء مصره قد أجمعوا على ذلك.

رابعاً: هناك من استدل على عدم اعتبار العقل بقاءً: بأن الرأي لا يفقد قيمته بعد عروض الجنون لصاحب الرأي، بل يبقى على ما كان عليه قبل عروض الجنون له، ويكون حاله حال اعتبار عدالة الشهود في البيّنة حين أداء الشهادة، فإن الشهود إذا فسقوا بعد شهادتهم، أو ماتوا، أو عرض لهم الجنون لا ينتقض الحكم الصادر بمقتضى شهادتهم.

ويجاب:

بأن هذا قياس مع الفارق.. فإن البيّنة يترتب عليها الأثر حال أدائها الشهادة، وتنقطع الصلة بينها وبين ذلك الأمر..

أما التقليد وأخذ الرأي، والعمل على طبقه، فهو باق ومستمر، فشرطية العقل تشبه التقليد حال الإفاقة، لا حال الجنون.

خامساً: تقدم قول بعضهم: إن موضوع الأدلة اللفظية هو الفقيه والعالم، ونحو ذلك.. بما هي موجودة فعلاً، فإذا طرأ الجنون، ولم يعد فقيهاً فعلاً، فلا يكون مشمولاً لهذه الأدلة.

فيجاب عنه:

أولاً: إن الرجوع إلى المجنون تارة يكون في التقليد الابتدائي، فيكون حكمه حكم تقليد الميت ابتداءً..

..والإيمان(*)..

أما إن كان قد قلده، ثم طرأ عليه الجنون، فالقول بعدم جواز الإستمرار على تقليده، استناداً إلى مقولة اشتراط الفعلية في عناوين موضوع الحكم، وشرائطه بصورة مطلقة غير سديد، لأن حجّية قول المفتي، إنما هي لكاشفيته عن الحكم، وكونه منجزاً ومعدّراً، وهذا حاصل وبقا قبل الجنون وبعده.

ثانياً: تقدم: أن الأدلة اللفظية لا تريد جعل حكم التقليد مولوياً على سبيل التعبد، بل تريد إمضاء طريقة العقلاء، وقد تزيد شرطاً، أو تنفي شرطاً، وقد

لا يحصل ذلك، فلا مجال للقول: بأنها تريد إثبات الحكم لموضوعها على نحو الفعلية، لأن هذا إنما يكون في الأحكام التعبدية، لا في الإمضائية، فإن العناوين في الإمضاء مشيرة إلى ما عند العقلاء، وليست تأسيسية، ولا يجب في العنوان المشير أن يتضمن تفاصيل ما يشير إليه، فهو كقولك: «أكرم هذا الجالس». وبذلك يعلم: أنه لا بد من أن يؤخذ ما عند العقلاء، فإن كان للشارع تقليم، أو تطعيم فيه، فعليه البيان.

ثالثاً: إن القول بلزوم فعلية العناوين حين العمل معناه: أن حججاً قول الفقيه لا تكون قبل حصول الفعل، ولأنها صارت مرتبطة بعمل المكلف.. مع أن الحجية سابقة على الأخذ والعمل، وإنما يأخذ الفتوى ويعمل بعد الإطمئنان إلى حجيتها، وسبب الحجية هو كاشفية قول الفقيه عن الواقع، فكيف تكون مسببة عن الأخذ والعمل؟!

الثالث: الإيمان:

(*) هذا هو الشرط الثالث، الذي ذكره الماتن، ولعله استغنى بذكره عن ذكر الإسلام، ونحن نتحدث عنها معاً بهذا اللحاظ، فنقول:

الإسلام والإيمان:

إذا كان مراد الماتن بالإيمان معناه الأخص، وهو: أن يكون مرجع التقليد إمامياً اثني عشرياً، فشرط الإيمان يغني عن اشتراط الإسلام، ومعنى ذلك: عدم جواز أخذ الأحكام الشرعية من غير المسلم، ولا من المذاهب الإسلامية المخالفة للمذهب الإثني عشري.

لكن هناك من جَوَّز أخذها من كل أحد، حتى من الكافر، مستدلين على

ذلك بما يلي:

الدليل الأول: أن حكم العقل وبناء العقلاء قائمان على ضرورة رجوع الجاهل إلى العالم، من دون فرق بين المسلم، والكافر، وبين الإثني عشري، وبين غيره من سائر فرق المسلمين، شرط إحراز أنه من أهل الخبرة والمعرفة بضوابط الاستدلال، ومنايع الأحكام، وأنه لا يأخذ إلا من مصادر الإمامية، كما أن طريقة استنباطه للأحكام هي نفس طريقتهم، وأنه يبذل قصارى جهده في عملية الاستنباط..

ويجاب:

أولاً: إن الناس، وإن كانوا يرجعون في أمورهم الحياتية، كما في الطب، والهندسة، والمهن، والعلوم المختلفة إلى المسلم وإلى غيره.. ولكن ذلك لا يصلح للاستدلال به في مسائل التقليد والاجتهاد، لأن قياس أخذ معالم الدين وأحكامه على الأمور الحياتية التي لا يكون وراءها محاسب ومعاتب.. بل غاية ما فيها: أن لا يحصل الإنسان على مطلوبه الدنيوي، أو أن يخسر بعض ما لديه.. - إن قياسه على ذلك - قياس مع الفارق، فنحن لا نزال نرى: أن الناس يجازفون في أمور المعاش، ويقدمون على مخاطرات كبيرة، لمجرد احتمال الحصول على مطلوبهم، وقد يكون احتمالاً ضعيفاً، ولكن مضمونه يكون ذا قيمة كبيرة، ولكنهم يترددون كثيراً في المجازفة إذا كان ثمنها الخسران العظيم في الدنيا والآخرة، والعذاب الأليم، حيث تكون الخسارة فيها تعدد على حرمان الله، وعدم القيام بفروض العبودية والطاعة.

بالإضافة إلى العدوان على حقوق البشر، أو غيرهم من المخلوقات، من الحيوان، وحتى الشجر والحجر، والماء والهواء، وغير ذلك.

هذا.. بالإضافة إلى ما فيها من ظلم لنفسه، وإنقاص من مقامها، وتضييع حقوقها، أو التفريط بأعز الأمانى والطموحات، والمنازل والكرامات، التي يريد الله تعالى لعباده أن يبلغوها، أو أن ينالوها، أو تلك التي يريد لعباده أن يتنزهوا عنها.

ولأجل ما قدمناه نقول:

سيكون هناك تردد وحيرة، واستهجان كبير، بل اعتراض شديد على من يسأل مسألة شرعية، فيقال له: إسأل عالم النصارى، أو عالم الهندوس، أو هذا الخبر اليهودي.

وسيعتبر أن ذلك من العبث به، فإذا اقترب من الجدية في هذا الأمر، فإنه سيستنكره أشد الاستنكار..

ولكن لا يستنكر أحد إذا رجع المسلم في مسائل الهندسة أو الرياضيات إلى علماء اليهود والنصارى، ومن لا دين له.

كما أننا لا نجد اليهود والنصارى والهندوس مثلاً يرجعون في أحكام دينهم إلى علماء سائر الملل، فادّعاء وجود بناء للعقلاء وللمتشركة على هذا الأمر لا يعدو كونه مجازفة.. لا مبرر لها، ولا منطق يساعدها.

ثانياً: سيأتي في أدلة اعتبار شرطية الإيمان في مرجع التقليد ما يدل على أن الشارع قد منع من تقليد غير المؤمن، فكيف بغير المسلم؟! وكيف يدعى وجود سيرة من المشرعة على ذلك؟!

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾. لأن المراد بأهل الذكر - كما زعموا -: هم علماء أهل الكتاب، لأن الآية نزلت للرد على المشركين.

ثم قالوا: أما الروايات التي ذكرت أن المراد بأهل الذكر، هم: علي وأهل البيت «عليهم السلام»، فلعلها جاءت على سبيل التوسعة والتعميم.

ويجاب:

أولاً: لم تشر الآية إلى أهل الكتاب، ولم يكن الخطاب معهم.. بل مع المشركين الذين كانوا يصرون على ضرورة أن يكون النبي من غير البشر.

ثانياً: إن هذه الشبهة قد يتشبه بها المشرك والكافر الكتابي، والملحد.. فهي تناسب كل من يجارب الإسلام، وكل من يسمعها يرى نفسه معنياً بمضمونها، وتوضيح المراد منها، لأن أمر الأنبياء يعني جميع البشر..

ولذلك جاء الجواب عليها بعيداً عن أي صفة، أو نسبة، أو صبغة، وهو جواب منصف وعقلي، متناغم مع الفطرة، ومع السلوك الإنساني بجميع فئاته وطبقاته، ولا يمكن رده من أي إنسان يحترم عقله، ورأيه، وإنسانيته، إلا إذا كان مكابراً، جاحداً للحق، عن سابق علم وتصميم، ومن حاقظ ظالم وآثم.

فقد قرر هذا الجواب: أن هذه الشبهة هي مجرد تحكم سمج وغبي، لا مبرر له، ولا يستند إلى دليل.. إذ إن الأنبياء والرسول، ومعهم أوصياؤهم قد

(1) الآية 43 من سورة النحل.

كانوا منذ عهد آدم إلى نبينا الأكرم والخاتم «صلوات الله وسلامه عليه وعليهم»، هم الهداة إلى الله، والقادة إلى رحاب رضوانه، وهم يعدّون بالألوف، فقد قيل: إن عدد الأنبياء بلغ مئة وأربعة وعشرين ألفاً، فضلاً عن أوصيائهم.

فهذا أمر واقعي قد عاينه الناس، ورأوه بأم أعينهم عبر العصور والدهور، وكل من لديه معرفة بأحوال الماضين - مؤمناً كان أو كافراً، أو بلا دين - لا يجهل ذلك.. وقد سجله الماضون في مكتوباتهم، وتناقلوه في مروياتهم.. فإن كان ثمة من يجهل بهذا الأمر، فليرجع إلى العلماء بأخبار الماضين، وليسألهم: هل كان الأنبياء بشراً أو غير بشر؟! وهل سمع أو علم أن أحداً من الأنبياء لم يكن بشراً، ولا بد من أن ينتهي الأمر عند هذا الحد بكل بساطة؟!!

مصير الروايات:

وقد يعترض البعض على هذا: بأنه لا يتوافق مع ما ورد في رواياتنا، من أن الأئمة «عليهم السلام» هم أهل الذكر.

ويجاب:

بأن أهل الذكر بالمعنى الأتم والشامل، والكامل، والدقيق، والعميق، والصحيح، والصريح هم أئمة أهل البيت المعصومون والمطهرون، ومن عداهم لا يبلغ درجتهم، وأئمة أهل البيت «عليهم السلام» هم المطيفون بعرش الله تعالى قبل خلق آدم بألاف السنين، وقد عاينوا، وشاهدوا كل ما يجري، وهم منزّهون ومعصومون من النسيان، فهم أهل الذكر الحقيقيون، الذين يجب أن يؤخذ منهم وعنهم.

ولكن بما أن المطلوب في هذه القضية هو الوصول إلى الحقيقة بصورة

صحيحة، وقاطعة، وبالوسيلة التي ينصاع لها الوجدان، ويخضع لها العقل السليم، ولا يجد عنها محيصاً، فقد ألزم الله تعالى كل فردٍ فردٍ من الناس لا يملك هذه المعرفة بأن يقصد من يملك المعرفة التامة بأحوال الماضين، ويعرف فيه الأمانة والصدق، ويسأله، لأن القضية ترتبط بمصير الناس في الدنيا والآخرة. ولنا أن نؤيد هذا المعنى: بأن الآية عبّرت بـ «أهل الذكر»، ولم تقل: أهل العلم، أو العلماء، ربما لأن المطلوب هو إفهام الناس: أن مسألة بشرية الأنبياء يمكن للعلماء المتمرسين الذين يدركون ضرورتها بعقولهم، من خلال الأدلة، ويدركون أيضاً: أن نبوة الملك، أو الجن للإنس غير معقولة، ولا مقبولة، لأنها تفسد ولا تصلح، وتهدم ولا تبني..

ولكن قد لا يتيسر لكثيرين من الناس: إدراك هذا الأمر بتحليلاتهم العقلية، وتأملاتهم، وجهدهم الفكري، كما أنهم، وهم الأكثرون محجوبون عن الغيب، فلا بد من تسهيل الأمر عليهم.. بوضع أيديهم على حقيقة: أن الله تعالى هو الذي يملك ويقرر في هذا الأمر، وقد قال تعالى عن نفسه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁽¹⁾.

كما أن من الناس من يشك فيما يقوله الأنبياء، ولا ينصاع للمعجزات التي يظهرها الله تعالى على أيديهم، بسبب تأثر هؤلاء الناس ببعض الشبهات، أو الإحتمالات التي لا مبرر لها..

(1) الآية 68 من سورة القصص.

فاقتضى هذا وذاك إرشادهم إلى أمر واقعي مدرك بالمشاهدة المباشرة، أو بالنقل، إلى أن ينتهي، ولو في جذوره البعيدة إلى المشاهدة على القاعدة التي تقول: إن الوقوع والتحقق العيني أدل دليل على الإمكان.

فأرجع سبحانه كل فردٍ فردٍ منهم إلى من يرون أنه من أهل الذكر.. ليسألوهم عن أن الأنبياء السابقين هل كانوا، أو كان أحد منهم من غير البشر، ويكون اعتمادهم في أجوبتهم على مخزون الذاكرة لديهم، ولا يحتاجون إلى التحليل، والفكر، والإستدلال، ليقال: إن هذا صدر عنهم بما هم أهل علم، لأن من يخبر عن مخزون الذاكرة يكون التعبير عنه بأهل الذكر أنسب وأصوب. وآخر ملاحظة نسجلها هنا، هي:

أن الآية الشريفة لم تقل: إذا كنتم لا تعلمون، فاسألوا، لأن كلمة «إذا»، تستعمل في مقام الجزم بحصول شرطها، وكلمة «إن» تستعمل في مقام الشك بحصوله.. لأنه يريد الرفق بهم، وتهذئة نفوسهم، فأوكل الأمر إلى وجدانهم وقناعاتهم، ليعودوا إلى أنفسهم.. لأن التعابير الأخرى قد تثير حفيظتهم، وتوجب تعصبهم للباطل، وتناصرهم فيه، وصيرورتهم كتلة واحدة ضد الحق وأهله.. ولاسيما مع وجود المعاندين والجاحدين، وأهل الأهواء بينهم.

وبعدما تقدم نقول:

لقد استدلووا على عدم جواز أخذ الفتوى من غير المسلم بما يلي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾⁽¹⁾.. فإن الكافر ضال مضل، فلا تجوز الاستعانة والإعتضاد به، وتقليده، والإعتقاد على فتاويه من مصاديق هذا الإعتضاد والإعتقاد..

ويجاب:

بأن الإعتضاد بالكافر يراد به التقوي به في الأمور الكبيرة والصعبة، وقد لا يصدق ذلك على أخذ رأيه وفتواه.

ثانياً: إن الآية تتحدث عن اتخاذ نفس الشخص عضداً، فلو قرأ كتابه في الرياضيات، أو في علم الصرف أو النحو، فلا يصدق على هذا الأخذ: أنه اتخاذ الكافر عضداً.

الدليل الثاني:

«الأصل»، فقد ذكر صاحب الفصول: أن الأصل عدم جواز تقليد غير المسلم، لأن التقليد عمل بالظن، وهو من الظنون التي لا نحرز حجيتها، فيبقى مشمولاً لأصالة حرمة العمل بغير العلم، خرج منها التقليد للمسلم الإمامي. ويبقى الباقي على ما هو عليه من الحرمة.

ويجاب:

أولاً: بادعاء أن ما زعموه من قيام بناء العقلاء على الأخذ به، أو شمول

(1) الآية 51 من سورة الكهف.

الإطلاقات الأمرة برجوع الجاهل إلى العالم له، قد أخرج هذا الظن من تحت قاعدة عدم جواز العمل بغير العلم.

ثانياً: إن مآل هذا الإستدلال من صاحب الفصول «رحمه الله» إلى القول بعدم وجود دليل على الجواز أو عدمه، فإذا وجد الدليل الإجتهادي، سواء أكان موافقاً أو مخالفاً، لم يعد لاعتماد هذا الأصل مجال.

وسياتي في أدلة لزوم كون المقلد مؤمناً إمامياً ما يدل على عدم جواز تقليد غير المسلم، كما لا يجوز تقليد المخالف في المذهب.

الدليل الثالث:

ما دل على مبعوضة تأسى المؤمنين بالكافرين.

ويجاب:

بأن الظاهر: أن النهي إنما هو عن متابعتهم في تصرفاتهم وأعمالهم، وأخذ عاداتهم، التي يكون فيها الحسن والقيح، والحلال والحرام، لأنهم يتصرفون غالباً وفق أهوائهم، أو وفق أحكام دينهم، وليست ناظرة لأخذ آرائهم، فضلاً عن أن تكون ناظرة لتقليدهم، وأخذ أحكام الدين منهم.

وحيث إن الذي يقلد هو العامي، الجاهل بالأحكام، الذي لا يستطيع أن يفرق بين الآراء التي يأخذها، ويعرف أن هذا الرأي مستنبط وفق طريقة الإمامية، ومن كتبهم، وأن هذا الرأي هو اختراع وابتداع منه، أو أنه أخذه من مصادره الدينية، وفق ما يعتقد به.

فلا يجوز إيكال الأمر إليه، والإعتماد عليه.. وكان لا بد من سدّ هذا الباب من أصله، لكي لا يقع في المحذور.

الدليل الرابع :

قال العلامة السيد عبد الرضا الشهرستاني: «أما عدم جواز تقليد الكافر، فلأنه ليس أهلاً للإمامة، ولن يجعل الله سبيلاً له على المؤمنين، إذ الإسلام يعلو، ولا يعلى عليه».

ويجاب:

بأن التقليد لا يعني اعتبار من تقلده إماماً.. كما أنه لا يجعل له سبيلاً عليك، ولا يجعل له مقاماً وشرفاً أزيد مما يستحقه، لأن ذلك يكون بالإسلام والإيمان، بل هو مجرد أخذ الرأي، واعتماده.

والشاهد على ذلك: أن المجتهد إذا مات وبقيت على تقليده، فإنه لا يبقى له مقام الإمامة والزعامة كما كانت له في حال حياته، بالرغم من أنك لا تزال تقلده، كما أنه ليس له سبيل عليك بعد موته، كما لم يكن له سبيل عليك حين كان حياً.. وهذا لا يختص بالكافر، بل ينسحب على المسلم أيضاً.

بل تكون المراجعة إلى فتاويه، كالمراجعة إلى كتابه في الهندسة، أو في الرياضيات، وتعلم المعادلات الرياضية والنظريات الهندسية منه.

الدليل الخامس:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾⁽¹⁾. فإن الكافر ظالم لنفسه وتقليد الكافر ركون له.

(1) الآية 113 من سورة هود.

ويجاب:

بأن ظاهر الآية هو النهي عن الركون فيما يرتبط بالخيانة، ويتعلق بالأمن على الأنفس، والأعراض، والأموال.

أما أخذ الرأي منه مع الوثوق بصدقه في القول، فهو كأخذ الحكمة من المنافق، الذي هو كافر في الواقع، حين يضيق بها صدره، وينطق بها لسانه، وكالأخذ من كتابه في العلوم الأخرى.

إلا أن يقال: إن احتمال خيانة الكافرين في أمور الدين أقوى منه في غيرها.

الدليل السادس:

قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁾.. باعتبار: أن أخذ الفتوى، ورجوع المؤمنين إلى الكافرين في أمور معاشهم ومعادهم يجعل للكافر خلافة إلهية، وعهداً من الله يمنحه سبحانه لمن يشاء من العباد، كما احتمله صاحب الجواهر.

والكافر ظالم لنفسه، فلا تناله الخلافة الإلهية.

ويجاب:

بأن الآية نفسها صريحة في أن المراد بالعهد في هذه الآية: خصوص الإمامة الإلهية، فتعميمه إلى ما عداها يحتاج إلى دليل.. ولاسيما إذا كان مثل مجرد أخذ الرأي منه.

(1) الآية 124 من سورة البقرة.

الدليل السابع :

كل ما دل على عدم جواز تقليد المخالف في المذهب يدل على عدم جواز تقليد الكافر بالأولوية القطعية.

وهذا ما سنتعرض إليه في المطالب التالية:

أدلة جواز تقليد المسلم المخالف في المذهب:

واستدلوا على جواز تقليد المسلم المخالف في المذهب بما يلي:

الدليل الأول: الإطلاقات، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ وقوله «عليه السلام»: «من نظر في حلالنا وحرامنا.. ولم يشترط أن يكون الناظر والفقيه، والعالم، ونحو ذلك إمامياً.

ويجاب:

بأن آية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ خاصة بأهل البيت، كما ورد في الروايات، ولا تشمل حتى المفتي الإمامي.

أما الروايات، فقد روي ما يدل على تقييدها في خصوص المفتي الإمامي كما سنرى.

يضاف إلى ذلك: أن الإرتكاز لدى المشرعة، أو الإجماع على لزوم كون المفتي إمامياً، قد قيّد هذا الإطلاق، لأن المشرعة، بل عامة أهل المذهب لا يهتمون أن يكون المراد: أن يأخذوا أحكامهم من مخالفهم، فيكون المقصود بالإطلاق هو خصوص أتباع المذهب.. وبذلك يكون الإطلاق قد أُلقي مقيداً

بصورة تلقائية.

الدليل الثاني: إن سيرة العقلاء قائمة على الأخذ من كل ذي خبرة ومعرفة، ولا ينظرون إلى مذهبه.

ويجاب:

أولاً: بأن الأدلة الآتية فيها ردع من الشارع عن الأخذ من غير الإمامي. ثانياً: إن سيرة العقلاء دليل لبي، لا إطلاق له، بل يؤخذ فيه بالقدر المتيقن. إلا أن يكون مرادهم: هو أن بناء العقلاء قد قام على الأخذ من المخالف، ولا يريدون التمسك بإطلاق الدليل اللبي.

ويجاب:

بأن هذا التوجيه غير وجيه، لأن عقلاء البشر كلهم يتفوقون عملياً على: أن يرجع أهل كل دين ومذهب إلى علمائهم، لأخذ دينهم منهم، ولم نجد من يفعل خلاف ذلك، إلا إن كانوا من القاصرين والمتخلفين عقلياً.

الدليل الثالث: الإجماع على العمل بالرواية المأخوذة من المسلم المخالف في المذهب، إذا كان موثقاً بصدقه، وتسمى روايتهم بـ «الموثقة»، فإذا كانت روايته لألفاظ المعصوم مقبولة، فلماذا لا نأخذ بفهمه لمعاني الرواية التي نقلها عن المعصوم، فإن فتواه نقل بالمعنى لقوله «عليه السلام»؟!!

ويجاب:

أولاً: إن الإجماع ليس مجرد نقل قول المعصوم بالمعنى، بل فيه بحث في الأسانيد وتتبع للفتاوي، وتحصيل للشهرة والإجماع، وإجراء للأصول،

وفيه معالجة للأخبار المتعارضة، وغير ذلك.. فلا يقاس أحدهما بالآخر.
ثانياً: سيأتي: أن ثمة ما يدل على اشتراط الإيثار بمعناه الأخص في المرجع،
وأنة لا يجوز الأخذ من المخالف.

ثالثاً: إن ملاك النقل بالمعنى هو وثاقة الشخص، ولا يحتاج إلى أن يكون
الناقل عارفاً بطرق استنباط الأحكام، بل لا يشترط أن يكون ناقل الخبر فاهماً
لمعنى الخبر، بل يؤخذ الخبر منه، حتى لو جاء به مسجلاً على آلة تسجيل، أو
مكتوباً في كتاب أو غيره، إذا حصل الوثوق: بأن هذا هو قول الإمام «عليه
السلام» فعلاً..

ولكن الفتوى تحتاج إلى ملكة اجتهاد.. وإلى علم فعلي، وبذل جهد،
وتمحيص. وقد تحتاج إلى معرفة بعلوم القرآن، أو معرفة بالإعتقادات المختلفة،
أو بالتاريخ، أو بالرجال، وغير ذلك..

رابعاً: سيأتي من يدعي الإجماع على عدم صحة تقليد المخالف، مع أن
ثمة من ينقل الإجماع على خلاف ذلك، فلاحظ ما يلي:

أدلة حرمة تقليد المخالف:

وقد استدلوا على حرمة تقليد غير الإمامي بما يلي:

1 - الإجماع:

قال السيد الخوئي «قدس سره»: «منها دعوى إجماع السلف والخلف على

شرطية الإيمان في المقلد»⁽¹⁾.

ثم ناقش في هذا الإجماع، فقال:

«ويدفعه أن الإجماع المدعى ليس من الإجماعات التعبدية حتى يستكشف به قول المعصوم «عليه السلام»، لاحتمال أن يكون مستنداً إلى أحد الوجوه الآتية في الاستدلال، ومعه لا مجال للإعتماد عليه»⁽²⁾.

ويجاب:

أولاً: بأن هذا الإجماع إن ثبت أنه متصل بزمان المعصوم، وأن ذلك كان بمرأى ومسمع منه، وكان شائعاً ومتداولاً، ومسلماً به، ولم يردع عنه، فيفترض أن يكون ذلك كافياً لاعتبار هذا الإجماع، حتى لو كانوا يستدلون عليه بالأدلة، والبراهين، ويوردون الشواهد لتأييده، بل يكون سكوتهم «عليهم السلام» عن تنفيذ الأدلة أدعى لقبول هذا الإجماع.

ثانياً: إن هذا الإجماع قد يكون موضع شك من جهة أخرى تسقطه عن صلاحية الأخذ به فيما نحن فيه.. فإن موضع البحث هنا هو جواز أخذ الفتوى من المخالف في المذهب إذا استنبطت وفق طريقة الإمامية، وبالاستناد إلى كتبهم.

ولعل الإجماع المدعى قد قام على المنع من أخذ الفتوى منهم إذا استنبطها

(1) ادعى ابن زهرة في غنية النزوع الإجماع على عدم جواز الاستفتاء من غير الإمامي.

(2) التنقيح (ط سنة 1418 هـ) ج 1 ص 180.

على طريقتهم، وبالإعتماد على مصادرهم ورواياتهم، وأُعمل فيها الرأي والقياس، والإستحسان، وغير ذلك مما يمارسه المخالفون في ممارساتهم في فقههم.

وإذا كان الإجماع الذي نتحدث عنه قد أُريد به هذا المعنى، فهو خارج عن موضوع البحث، ولا نحرز وجود إجماع آخر على عدم جواز الأخذ بفتوى المخالف، إذا استنبطها وفق طريقة الإمامية، واعتماداً على رواياتهم ومصادرهم، وأجرى الأصول وفق ما هو مقرر عندهم، وما إلى ذلك..

ثالثاً: إن هذه المسألة - أعني أخذ الفتوى من المخالف - إذا استنبطها وفق ما عند الإمامية، وعلى طريقتهم، ومن مصادرهم - إنها - لم تكن معنونة في الكتب الفقهية لدى القدماء.

رابعاً: إن هذه الإجماع لو تم على المسألة التي هي محل البحث هنا، فيرد عليه:

ألف: إنه إجماع منقول.

ب: ولو كان إجماعاً محصلاً، فهو إجماع محتمل المدركية.

ج: لا دليل على اتصاله بزمان المعصوم.

2 - آية النبأ:

واستدلو بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَبَيِّنُوا

أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾⁽¹⁾.

(1) الآية 6 من سورة الحجرات.

فإن كان المراد بالفسق ما يقابل الإيمان، فالعدالة صفة قلبية نفسانية.
وهذا ما قاله فخر المحققين «رحمه الله»: إن غير المؤمن فاسق، فلا يقبل قوله.. وقال «رحمه الله» وهو يتحدث عن رواية أبان بن عثمان الأحمر: «الأقرب عندي عدم قبول رواية أبان، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.. ولا فسق أعظم من عدم الإيمان»⁽¹⁾.
وإن كان المراد بالفاسق ما يقابل العادل، فإن العادل وصف للمؤمن بالمعنى الأخص، بلحاظ استقامته في جميع أفعاله، وحالاته على جادة الشرع. وأما غير المؤمن، فيوصف بالوثاقة، بلحاظ التزامه جانب الصدق فيما يخبر به، والوفاء فيما يتعهد بفعله.
قال السيد الخوئي «رحمه الله»: لا أقل من اعتبار العدالة في المقلد، والمخالف فاقد لها.

ويجاب:

أولاً: بأن الآية إنما تتحدث عن الفاسق، من حيث عدم الوثوق به فيما يقول ويفعل.. وأن المطلوب هو التأكد مما يخبر به، بهدف حفظ الواقع من الإختلال، بدليل قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

فالآية ليست بصدد اشتراط العدالة بمعناها الدقيق والتام في المخبر، ولا بصدد بيان اشتراط الإيمان.. بل هي بصدد الإلزام بالتحري، وتحصيل

(1) راجع ترجمة أبان في تنقيح المقال (ط حجرية) ج 1 ص 6 وقاموس الرجال، وغير ذلك.

الإطمينان بصحة ما جاء به المخبر.

وبذلك يظهر: أن المقابل للفاسق في الآية هو الموثوق بخبره.. وليس المراد به ما يقابل المؤمن.

ثانياً: إن الآية - على فرض شمولها للفتوى، كشمولها للخبر - تدل على جواز الأخذ بفتوى غير الإمامي إذا حصل التبين، من أنه قد راعى جميع ما يجب مراعاته في الإستنباط على طريقة الإمامية، وبالإعتماد على رواياتهم في مصادرهم. والمفروض أن ذلك قد حصل.

ثالثاً: إن الحديث إنما هو عن الفتوى التي تحتاج إلى بحث في الأسانيد، والجمع بين الروايات، وإجراء الأصول، وتحصيل الإجماعات، وغير ذلك.. وإلى أن يكون من يفعل ذلك قد حصل على ملكة الإجتihad.

والآية إنما تحدثت عن الخبر الذي لا يحتاج إلى شيء من ذلك، فالرأوي لا يجب أن يكون عالماً، بل تقبل عنه روايته، ولو كان جاهلاً، لا يعرف شيئاً من أصول الإستنباط كما قدّمنا بيانه.

كما أن الخبر غير الفتوى.. فإن الفتوى قد تؤخذ من الإجماع، أو من القاعدة، أو من الأصل، أو من الآية القرآنية، وغير ذلك.. وتلاحظ فيها كاشفيتها عن الواقع.

أما الخبر، فهو مجرد حكاية قول أو فعل، وليس للحاكي فيه أي أثر أو دور.

رابعاً: قال الشهيد الثاني «رحمه الله»: «الحق: أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها حسب اعتقادهم»⁽¹⁾.

فإذا كان الفقيه غير الإمامي عادلاً في مذهبه، ملتزماً بما يراه شرعاً، فلا ينبغي تسميته بالفاسق، لأن الفسق هو ارتكاب المعصية، مع العلم بكونها معصية.

ولكن تمامية هذا الكلام يتوقف على إحراز اندراج الفتوى تحت عنوان «الخبر الموثوق» الذي دلت الأخبار على حجيته، ودون إثبات هذا خرط القتاد.

3 - رواية علي بن سويد:

واستدلوا بمكاتبة أبي الحسن الإمام الكاظم «عليه السلام»، وهو في السجن لعلي بن سويد السائي، وفيها قوله:

«وأما ما ذكرت يا علي: ممن تأخذ معالم دينك؟! لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا.. فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم..»

إنهم أوتمنوا على كتاب الله جل وعلا، فحرفوه وبدلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله وملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة»⁽²⁾.

(1) مسالك الأفهام ج 2 ص 493.

(2) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 150 و (الإسلامية) ج 18 ص 109 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 42 وبحار الأنوار ج 2 ص 82 وإختيار معرفة الرجال

والمراد بتحريفه: هو تحريف حدوده، ومعانيه، كما أشرنا إليه.
فقد نصّ على عدم جواز اتخاذ الإنسان دينه عن غير شيعتهم «عليهم
السلام».

ويرد على الرواية:

أولاً: ضعف سند الرواية بعلي بن سويد نفسه، فقد وثّقه العلامة، استناداً
إلى ما رواه علي بن سويد نفسه عن نفسه في رواية رواها عن الإمام الكاظم
«عليه السلام»: أنه أرسلها إليه..

ووثّقه الشيخ في رجاله، وروي توثيقه عن المجلسي الثاني في الوجيزة،
والمحوزي في البلغة، وغيرهم.
ووثّقه أيضاً المحقق الأردبيلي⁽¹⁾.

وفي السند محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني، ولم يوثقا
في كتب الرجال. كما قال السيد الخوئي⁽²⁾.

ويجب أن لا ننسى: أن ضعف السند، وإن كان لا يدل على كذب المضمون،
إلا أنه يمنع من الإستدلال بالرواية.

ثانياً: أما دلالة هذه الرواية، فهي وإن كانت صريحة بعدم جواز الرجوع

(رجال الكشي) ج 1 ص 7 وروضة الكافي ح 95 بعدة طرق.

(1) كما في جامع الرواة.

(2) التنقيح (ط سنة 1418 هـ) ج 1 ص 182

في أمور الدين إلى غير الإمامي الذي أحرز صدقه، وعلم أنه يستنبط الأحكام على طريقة الإمامية، ومن أخبارهم.

إلا أن الرواية ليست ناظرة إلى الفتاوي، بل موردها القضاء، وهناك أمور تشترط في القضاء، لا تشترط في الفتاوي⁽¹⁾.
فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

وأجيب:

بأنه ليس في الرواية أية إشارة إلى القضاء.. بل هي صريحة بأخذ معالم الدين، والقاضي إنما يفصل الخصومات بأحكامه التي ينشئها هو، وليس بصدد إعطاء معالم الدين لهذا أو لذلك.

ثالثاً: إن مظنة الخيانة في غير الشيعة هي التي منعت من أخذ معالم الدين، ولو علم بعدم حصول الخيانة - كما هو المفروض فيما نحن فيه، لأن الكلام هو في الأخذ من المخالف الذي يعلم بوثاقته والتزامه في الإستنباط بنهج الإمامية - فلا مانع من الأخذ منه.

وبعبارة أخرى:

إن الرواية تتحدث عن صورة الاحتمال أو العلم بوجود الخيانة: بأن يكون ذلك المخالف يستنبط وفق طريقة المخالفين، ويزعم أنه يعتمد طريقة الإمامية، فليس هذا النهي تعبيرياً.. وليس هذا موضع البحث.

إلا أن يقال: إن الخيانة ملازمة للمخالفين، وهي دعوى عهدتها على

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 42.

مدَّعيها.

رابعاً: قد يقال: إن سياق الكلام في رواية علي بن سويد ناظر إلى خيانتهم في الأمور العقائدية، فقد: حرّفوا القرآن، وخانوا الله ورسوله.. فقد أقاموا حروفه، وحرّفوا حدوده، كما ورد في الروايات. أي أنهم لم يحرفوا ألفاظه، بل حرفوا بعض معانيه.. والشارع، وإن كان قد أجاز بأخذ خبر الثقات منهم، ولكنه يرفض أن يعطيهم هذه الميزة، وهي: أن يكونوا مراجع للشيعة، ويحرمهم مما فيه تكريم وإعزاز في أمور الدين، لأنهم ثابتون على الرضا بالخيانة لله ورسوله في أمر الإمامة، وأهل البيت، وفي تحريف حدود ومعاني القرآن، فهم خائنون وظالمون بالفعل. ولذا حصر الفتوى التي تؤخذ بالشيعة فقط.

وبذلك يظهر: أن هذا الحصر أقوى في الدلالة من الحديث عن الخيانة. وسيأتي: أنها لا تدل على التعليل، بل هي إرشاد إلى أمر واقعي خارجي.

خامساً: قد يقال: قوله: فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين يريد به: أنك تصبّح في معرض الوقوع في هذا المحذور، وهو أن الأمين قد يخون، والموثوق قد يخرج عن صفة الوثاقة لدواعي مختلفة، فهذه العبارة للإرشاد إلى أن ترك الأخذ من الشيعة يوجب الإبتلاء بالأخذ من الخائنين أحياناً.

والتعليل الإرشادي هو بمثابة الحكمة للحكم، وليست علّة له. أي أن مصادفة وجود خائن يكون بالإضافة إلى أمور أخرى قد لا نعلمها كافياً لإنشاء حكم مطلق بالمنع.

فهو كالإرشاد الوارد في عدة الطلاق، وهو: أنها شرّعت لأجل عدم

اختلاط المياه، مع أن حكم العدة شامل حتى لمن استؤصل رحمها.
وليست الخيانة علة تامّة للمنع، ولو كانت علة تامّة لدار الحكم مدار
وجودها وعدمه.

سادساً: ويرد على الإستدلال بالرواية: أنها خاصة بالشأن العقائدي،
فقد تحدثت عن معالم الدين، وهذا التعبير يستعمل في الأمور العقائدية، ولا
تشمل الفتاوي في الفروع، ويؤكد ذلك أيضاً احتمال أن يكون المراد بالأمانة
التي خانوها هي: ولاية علي «عليه السلام».

ويجاب:

بأن التعبير بـ «معالم الدين» لا يختص بالإعتقادات، بل يشمل الأحكام
والفتاوي، كما دل عليه ما ورد في العديد من الروايات مثل ما ورد في سؤال
علي بن يقطين للإمام الرضا «عليه السلام»، حيث قال له:

أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج من معالم ديني؟!!

قال: نعم⁽¹⁾.

وهناك روايات أخرى على هذا النسق، من حيث دلالاتها على أن سؤالهم،
إنما هو عن الأحكام الشرعية⁽²⁾.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 147 و (الإسلامية) ج 18 ص 107 أبواب
صفات القاضي باب 11 حديث 33 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 590
وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 784 وبحار الأنوار ج 2 ص 251.
(2) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 146 و 148 و (الإسلامية) ج 18 ص 106

4 - مكاتبة ابن ماهويه :

واستدلوا أيضاً بما رواه أحمد بن حاتم قال: كتبت إليه - أي إلى أبي الحسن الثالث «عليه السلام» - أسأله عمن أخذ معالم ديني؟! وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنٍّ في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما، إن شاء الله تعالى»⁽¹⁾.

فقد دلت هذه الرواية على لزوم أخذ معالم الدين من كل مسن في حب أهل البيت كثير القدم في أمرهم، ولا يكون مسناً في حبه، وراسخ القدم في التعلق بهم «عليهم السلام» إلا الشيعي، كما هو معلوم.

ويجاب:

أولاً: بضعف السند بأحمد بن حاتم بن ماهويه نفسه⁽²⁾، كما أن أخاه فارساً قد رمي بالغلو، واشتهر بالكذب⁽³⁾، كما أن السند ضعيف بجبرئيل

و 107 أبواب صفات القاضي باب 11 حديث 27 و 34 و 35.

(1) راجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 151 و (الإسلامية) ج 18 ص 110 أبواب صفات القاضي باب 11 حديث 45 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 1 ص 15.

(2) معجم رجال الحديث ج 2 ص 68.

(3) خلاصة الأفعال للعلامة الحلي ص 387 وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 806 ورجال الطوسي ص 390 ورجال ابن الغضائري ص 85 ومعجم رجال الحديث ج 14 ص 258.

بن أحمد، بن موسى بن جعفر بن وهب.

ثانياً: قالوا: إن كلمة معالم ديني الواردة في الرواية إنما تستعمل في الشأن العقائدي، ويؤيده قوله «عليه السلام»: «فاصمدا في دينكما»، فلا تشمل الرواية أخذ الفتوى عن غير الإمامي.

ويرد عليه:

أنه قد تقدم: أن كلمة «معالم ديني» تطلق على الاعتقادات والأحكام.

ثالثاً: لا يشترط في مرجع التقليد، ولا في منصب القضاء، ولا في الرئاسة العامة، ولا في أي منصب آخر: أن يكون مسنناً في حبه، كثير القدم في أمرهم، إجماعاً.. فالإجماع مخالف لظاهر هذا الحديث..

فلا بد من حمل الحديث على أنه أراد لفت النظر إلى الرتبة الأفضل، ليدل على أهمية كبر السن في حبه، ورسوخ القدم في أمرهم.. فذكر الفرد الأفضل والأرجح، الذي يحمل معه معنى الطهارة والعدالة.

وقد يكون الهدف من التنصيص على هذين الأمرين هو التنبيه على رجحان مراعاتهما في مرجع التقليد.

وهذا منسجم مع ما ورد في الرواية عن الإمام العسكري: «عليه السلام»: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».. فإنها أوصاف أريد منها بيان رجحانها، أو إثبات استحباب مراعاتها.

5 - فللعوام أن يقلدوه :

واستدلوا أيضاً بما روي عن الإمام العسكري «عليه السلام»، عن الإمام الصادق «عليه السلام»، أنه قال: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم⁽¹⁾، فإذا كان لا يتصف بالأوصاف المصححة للتقليد إلا بعض فقهاء الشيعة، فما بالك بغيرهم؟!

ويجاب:

أولاً: بأن ظاهر هذا الحديث: أن التقليد منحصر بفقهاء الشيعة، لأن غيرهم لا يتصدى للإجتihad وفق طريقة الشيعة، وبالاستناد إلى مصادرهم، فهو يتكلم عن واقع راهن، وعلى نحو القضية الخارجية، ولا يصدر حكماً على طبيعة الموضوع وعلى نحو القضية الحقيقية..

فإذا كان الأمر كذلك، أو احتمال أن يكون على هذا النحو، فإن الرواية المذكورة لا تدل على المنع من الأخذ بفتوى غير الإمامي، إذا استنبطها وفق طريقة الإمامية، ومن مصادرهم، وكان موثقاً عندهم.

ثانياً: لم يكن علماء غير الإمامية يستنبطون الأحكام على طريقة الإمامية، بل كان كل أهل مذهب يستنبطون الأحكام وفق مذهبهم.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 131 و (الإسلامية) ج 18 ص 94 أبواب صفات القاضي باب 10 ح 20 والإحتجاج ج 2 ص 263.

فلا مجال للقول: بأن الرواية ناظرة للمخالف الذي استنبط وفق مذهبنا، فإنها لا تتحدث عن أمر افتراضي لم يكن موجوداً، ولا هو محتمل الوجود بدرجة معتد بها.

6 - خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا :

واستدلوا أيضاً بما روي عن الإمام العسكري «عليه السلام»: أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا، وذرّوا ما رأوا»⁽¹⁾. فقد دلّ هذا الحديث على جواز الرواية عن غير الشيعة، وعدم جواز الأخذ بأرائهم، ومنها فتاويهم.

ويجاب:

أولاً: بأن الحديث ضعيف.

ثانياً: لا دليل على أن المراد بما يروونه هو الفتاوي، بل هو في المعتقدات التي ألزموا أنفسهم بها، ولا أقلّ من أن احتمال إرادة هذا المعنى ليس بالأمر البعيد.

7 - مقبولة عمر بن حنظلة :

واستدلوا أيضاً: بمقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: «سألت عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة، فتحاكما.. إلى أن تقول الرواية: أنه «عليه السلام»

(1) الغيبة للطوسي ص 389 و 390 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 142 و 102 و (الإسلامية) ج 18 ص 103 و 72 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 13 عنه، والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 593 وجامع أحاديث الشيعة ج 1 ص 229 وبحار الأنوار ج 2 ص 252 و ج 51 ص 358 ومستدرک سفينة البحار ج 6 ص 42 و ج 7 ص 203 ومن لا يحضره الفقيه ج 4 ص 542.

قال: ينظران من كان منكم، ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا الخ..

[إلى أن قال «عليه السلام»:] فإن كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا..
[إلى أن قال «عليه السلام»:] الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، الخ..⁽¹⁾.
فقد دلت الرواية: على أن الحكم يجب أن يكون من الشيعة، أو فقل: رجلاً من أصحابنا، دون غيرهم.

وقد ذكرت هذه الرواية: أن علة المنع من التحاكم إلى غير الشيعة: أنه تحاكم إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به، وليست العلة هي احتمال الخيانة. ويشهد لذلك: أنها حكمت: بأن ما يؤخذ بحكم غير الشيعي، فهو سحت، وإن كان حقاً..

وهذا يدل: على أن هذا الحكم - أعني اشتراط الإيمان - حكم تعبدية، وليس إرشادياً، ولا يشترط ذلك في المفتي.

ويجاب:

أولاً: بأن الرواية ضعيفة السند، فإن ابن حنظلة لم يرد فيه توثيق، إلا في بعض ما رواه ابن حنظلة نفسه في حق نفسه، كما في رواية: إن عمر بن حنظلة

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 106 أبواب صفات القاضي، باب 9 ح 1 والكافي ج 1 ص 54 و 412 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 301 و 302 و 218 والإحتجاج ج 2 ص 106 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 5.

أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله «عليه السلام»: إذن لا يكذب علينا⁽¹⁾.
ونقول:

ذكرنا في كتابنا: «ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة»: أن الأقرب وثاقته، لأنه ما يقرب من 23 رجلاً من كبار ثقات الشيعة، وأعيان المذهب يروون عنه، وفيهم أكثر من واحد قيل فيه: إنه لا يروي إلا عن ثقة، وعدد منهم أيضاً ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم. ولعل هذا هو الوجه في قول الشهيد في الدراية: «لأني حَقَّقْتُ توثيقه من محلٍّ آخر، وإن كانوا قد أهملوه»⁽²⁾.

ثانياً: إن الرواية لم تشر إلى ما نحن فيه، وهو: أن يحكم غير الإمامي بحكم قد استنبطه وفق نهج الإمامية، ومن كتبهم، بل إن الرواي هو الذي سأل الإمام عن الحكم في صورة اختلاف الحكمين الشيعيين، فأجابه «عليه السلام» وفق ما ورد في سؤاله..

ثالثاً: إن الرواية واردة في القضاء، لا في الاجتهاد والفتوى، ولا ملازمة بينهما.

وأجيب على هذا:

-
- (1) الكافي ج 3 ص 275 ووسائل الشيعة (الإسلامية) ج 18 ص 59 وج 3 ص 97 و 114 و (آل البيت) ج 27 ص 85 وج 4 ص 133 و 156 وتهذيب الأحكام ج 2 ص 20 و 31 والإستبصار ج 1 ص 260 و 267 و مرآة العقول ج 15 ص 30.
(2) بداية الدراية ص 44 وتحقيق المقال ج 1 ص 134 والرعاية في علم الدراية للشهيد الثاني ص 131 وملاذ الأخيار ج 1 ص 95.

بأن ما يعتبر في القضاء يعتبر في الفتوى فيما هو المهم فيهما، إلا إذا دل الدليل على أن خصوصية بعينها خاصة بالقضاء أو بالفتوى، فيؤخذ بها..

غير أننا نقول:

إنه لا يعتبر في القضاء الطبقية للحكم الواقعي، كما هو الحال في الفتوى، كما أن القضاء من المناصب المجعولة والمنشأة من الشارع، ومقام الفتوى ليس كذلك.

ويحتمل قوياً: أن يكون سبب النهي عن الأخذ عن غير الإمامي: أنهم إنما يحكمون أو يفتون وفق مذاهبهم، وبالإستناد إلى أصولهم ورواياتهم.

وهذا مما لا خلاف في عدم جواز الأخذ به..

وإنما الكلام في صورة قضائهم، أو إفتائهم وفق أصول الإمامية ورواياتهم، ووفق نهجهم في الإستدلال والإستنباط.

ويصدق على مثل هذا المخالف في المذهب: أنه يعلم شيئاً من قضاياهم، وأنه روى حديثهم، وعرف أحكامهم «عليهم السلام»، فلماذا لا يكون حكمه نافذاً، ولا يؤخذ بفتواه في هذه الحالة؟!!

رابعاً: إن كلمة «منكم» الواردة في رواية ابن حنظلة لا تدل على اشتراط التشيع بصورة قاطعة، إذ لعل المراد: أن يكون منكم أيها الناس، فإن الكلام إنما ورد جواباً على سؤال، فلعله أجرى كلامه عليه، ولم يُرد التقييد بكونه شيعياً.

8 - رواية أبي خديجة :

واستدلوا أيضاً بحسنة أبي خديجة، وفيها: قوله «عليه السلام»: «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا الخ..»⁽¹⁾.

وقريب منها روايته الأخرى⁽²⁾.

فإن قوله: «منكم» يشير إلى أنه يعتبر كون ذلك الرجل إمامياً أيضاً.

وأجيب:

أولاً: بأن رواية أبي خديجة التي رواها الصدوق ضعيفة بالحسن بن علي الوشاء، للنقاش في توثيقه، لكن النجاشي قال فيه: إنه خير.

ثانياً: إن ما ذكرناه في رواية عمر بن حنظلة يفيد أيضاً في مناقشة هذه الرواية.. فراجع.

9 - أما لكم من مفرع؟! :

واستدلوا أيضاً، بما رواه ابن قولويه، عن سعد، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن محمد الحجال، عن يونس بن يعقوب، قال: كنا عند

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 13 و (الإسلامية) ج 18 ص 4 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 5 ودعائم الإسلام ج 2 ص 530 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 2 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 219 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 240 و 312 وغوالي اللآلي ج 3 ص 518 والفصول المهمة للحر العاملي ج 2 ص 495.

(2) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 14 و (الإسلامية) ج 18 ص 4 عن الكافي ج 7 ص 412 وغوالي اللآلي ج 2 ص 162 و امرأة العقول ج 24 ص 274.

أبي عبد الله «عليه السلام»، فقال: أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟! (1).
فإن المراد بالمفزع، ومن يستريحون إليه، من يكون في الفقه، والإعتقاد مثل الحرث بن مغيرة النصري، دون غيره (2).

ويجاب:

بأنه ليس في الرواية نهي عن الأخذ من غير الشيعة، فلعله «عليه السلام» ينهاهم عن الأخذ بقليلي البضاعة من الشيعة، أو ممن إذا أخذوا منه لا تستريح نفوسهم إليه، لعدم وثاقته.

وربما كان في وصولهم إلى الإمام نفسه مشقة، بسبب بعد المسافة، فأرشدهم «عليه السلام» إلى رجل لديه كفاءة عالية من الناحية العلمية، ولعلمهم لا يعرفون عنه ذلك، وهو الحارث النصري.

10 - التوقيع الشريف:

واستدلوا بالتوقيع الشريف الصادر عن الإمام الحجة «عجل الله فرجه الشريف»، والذي يقول: «أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا،

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 145 و (الإسلامية) ج 18 ص 105 أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 24 وقاموس الرجال ج 3 ص 51 و 52 عن الكشي، وإختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 628 وخاتمة المستدرک ج 4 ص 228.
(2) الإجتهد والتقليد لآية الله السيد رضا الصدر «رحمه الله» ص 109.

فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»⁽¹⁾.

وقالوا: «فكيف يجوز أن يكون المخالف لهم «عليهم السلام» حجّتهم علينا، لأن الحجّة يجب أن يتبع في جميع الأمور، حتى في عقائده، ولا يصلح أن نرجع إلى المخالف في الحوادث الواقعة في دين الله»⁽²⁾.

وأورد عليه:

أولاً: إن سند هذا التوقيع ضعيف، فإن راويه هو إسحاق بن يعقوب، ولم ينقل عن هذا الرجل شيء في الفقه إلا هذا..

ويمكن أن يجاب:

بأن الظاهر - كما قاله المحقق التستري -: أن إسحاق هو أخو محمد بن يعقوب الكليني⁽³⁾.

ويشهد لذلك: أن الصدوق قد روى هذا التوقيع في إكمال الدين، وقال

(1) راجع: إكمال الدين ص 483 - 484 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 140 و (الإسلامية) ج 18 ص 101 كتاب القضاء باب 11 ح 9 والاحتجاج للطبرسي ص 469 و (ط دار النعمان) ج 2 ص 283 و (ط أخرى) ج 2 ص 523 وكتاب الغيبة للطوسي ص 175 و (نشر مؤسسة المعارف الإسلامية - قم) ص 291 والخرائج والجرائح ج 3 ص 1113 - 1114 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 539 و 592 وبحار الأنوار ج 2 ص 90 و ج 53 ص 180 و ج 75 ص 380 والفصول العشرة للشيخ المفيد ص 10.

(2) مقاليد الهدى ج 1 ص 79.

(3) قاموس الرجال ج 1 ص 786.

في آخره: «والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب»⁽¹⁾.

لكن هذا التسليم على إسحاق، وتوصيفه بالكليني، لا يدل على أنه أخ لصاحب كتاب الكافي.

ثانياً: أمر «عليه السلام» في هذا التوقيع بالرجوع إلى رواية حديثهم، ولم يشر إلى مذهب هؤلاء الرواة.. فإن أبناء فضال كانوا من رواية أحاديثهم، وكذلك غيرهم.. ولم يرتض بالأخذ بما رأوا..

وموضع كلامنا هنا: هو في أخذ الفتوى ممن يستنبطها من أدلتها من رواياتهم «عليهم السلام»، ووفق طريقتهم في البحث والاستدلال، وفي البحث السندي، وإجراء الأصول، وغير ذلك.. فلماذا لا يكون غير الإمامي الذي هذا حاله مشمولاً لكلامه «عليه السلام» في هذا التوقيع؟!

فإن قيل: لو كان هذا المخالف مشمولاً للتوقيع، فكيف يجعل «عليه السلام» غير الإمامي حجة على الإمامي؟!

فإنه يقال: لعل المراد بالحجية: هو حجية فتاواهم وأقوالهم، في تنجز التكاليف على الناس، وارتفاع الجهل بها، أو ما إلى ذلك..

إذن، ليس المراد: أن حجية الفقيه على الناس هي من قبيل حجية الإمام

(1) إكمال الدين ج 2 ص 485 والغيبة للطوسي ص 292 والإحتجاج ج 2 ص 284 والخرائج والجرائح ج 3 ص 1115 وبحار الأنوار ج 52 ص 92 وج 53 ص 182 وإعلام الوري ج 2 ص 272 وكشف الغمة ج 3 ص 340.

عليهم.. بل هم حجته على الناس في الكشف عن الأحكام وتبليغها، ولكن حجيته هو «عليه السلام» هي مقام إلهي، ومنصب رباني، يعطيه الولاية المطلقة، ويجعله أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

11 - دليل صاحب الفصول:

وقد استدل صاحب الفصول على اعتبار الإيثار بالمعنى الأخص في المفتي: بأن الله تعالى قد أمر الناس بالتمسك بأهل البيت «عليهم السلام»، والتمسك بمن تمسك بهم أيضاً، ولم يرض أن يتمسك أحد بغيرهم، أو بهم وبغيرهم، أو أن يتمسك ببعضهم دون بعض. فالأخذ ممن لا يتمسك بهم جميعهم غير جائز. وأورد عليه:

أولاً: بأن من يتمسك بهم وبغيرهم يصدق عليه - عرفاً - أنه متمسك بهم. ويجاب:

بأن الروايات قد حذرت أيضاً من التمسك بغيرهم، سواء أكان منضماً إليهم، أو إلى بعضهم، أو منفرداً⁽¹⁾. ثانياً: إن كان المراد بالتمسك بهم: هو الموالاة لهم، والإعتقاد بإمامتهم، فهذا أمر اعتقادي قلبي، لا ربط له باستنباط الأحكام، والكشف عن أحكام الله، والتنجيز والتعذير.. فيرد عليه بالنقض: بأنه قد لا يجب محبة الطبيب النصراني، ولكن يجوز الرجوع إليه في الطب.

(1) راجع: وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب 7.

كما أن الرجوع إليهم ومحبتهم، لا تعني إلا اعتقاد إمامتهم.
وإن كان المراد بالتمسك بهم: الرجوع إليهم في معرفة الأحكام الشرعية،
فله طرق ومناهج.. فمن سلكها، وأفتى وفق ما أدت إليه، فإن الفتوى تؤخذ
منه، ويعمل بها أيّاً كان مذهبه.. ومن أحلّ في سلوك تلك الطرق، فلا يؤخذ
منه، حتى لو كان إمامياً، بل لا يؤخذ منه حتى ما استنبطه وفق الطرق المعتمدة،
وذلك كما لو كان إمامياً فاسقاً مثلاً..

وذكر آية الله السيد محمد سعيد الحكيم «أطال الله بقاءه»: أن غير الإمامي
يصعب عليه، أو بالأحرى لا يوثق بقدرته على مراعاة مناهج الاستنباط
بسبب كثرة تشعباتها..

وعبارته «أطال الله بقاءه» هي التالية:

«إن كثيراً من القرائن والأدلة مما لا يمكن حصولها لغير المؤمن، كإجماعات
الخاصة، وشهرة الحكم بينهم، وهجرهم للأخبار، وعملهم بها، وتوثيقهم
للرواة وجرحهم، وسيرة المتشعبة ومرتكزاتهم.

وغير ذلك مما يكون دخيلاً في استنباط المجتهد المؤمن للحكم، بسبب
حسن ظنه بالمؤمنين، واعتقاده بعلمائهم وعوامهم: أنهم في مقام تلقي الأحكام،
وأخذها من أئمتهم «عليهم السلام»، والإحتياط لها، وعدم التساهل فيها،
وكل ذلك مما لا يتهيأ للمخالف تحصيله، لعدم حسن ظنه بهم بالوجه المذكور.

كما أن حسن الظن بهم من المؤمن بالنحو الدخيل في استنباط الحكم لا
ينضبط بضابط حتى يمكن رجوع غيره إليه، وإن لم يحصل له حسن الظن.

وذلك مانع من الوثوق باستنباطه، والأخذ بقوله، لعدم إحاطته بمقدمات الإستهباط المتيسرة للمؤمن.. وهذا بخلاف الرواية المستندة للطرق الحسية المنضبطة.

وهذا كاف في المسألة، ولاسيما مع كون الحكم من مرتكزات التشريعة التي لا مجال للإغضاء عنها.

لكن ذلك مختص بما إذا صدرت الفتوى منه في حال ضلاله، أما لو صدرت منه حين إيمانه، ثم عرضت له فتنة أخرجته عن الإيمان، فيقصر ما سبق عن المنع من تقليده ابتداءً واستدامةً، وليس حينئذ إلا الإجماع الذي عرفت حاله». انتهى كلامه «مد ظله»⁽¹⁾.

توضيح في الإرتكاز الشرعي:

ونحب أن نشير إلى أن الإرتكاز الشرعي حين الخطاب يمكن أن يقيد ..والعدالة(*)..

المطلق، ويخصص العام من الأدلة اللفظية..

لأن الإرتكاز الشرعي تارة ينشأ من الإلف والعادة: بأن يعتاد الناس على الأخذ من الشيعي دون سواه، وأخرى ينشأ من التباني على الرفض، واعتباره جرماً، وخطيئة..

وهذا الثاني هو الذي يعتمد عليه في مقام الخطاب، ليكون مخصصاً، أو

(1) مصباح المنهاج ج 1 ص 33 و 34.

مقيداً، لأنه يشير إلى أن ثمة خصوصية دعت المشرعة إلى هذا الرفض، بحيث تكون الخصوصية المظنونة لا تعلم إلا من قبل الشارع.. وهذا هو السبب في عدم تجاوز هذا الإرتكاز، والتوقف عنده، والبناء عليه..

(*) ومن شرائط مرجع التقليد:

الرابع : العدالة :

وقد استدلوا على اشتراط العدالة في مرجع التقليد بعدة أدلة:

الدليل الأول: دعوى الإجماع على هذا الشرط، وجريان سيرة المشرعة على الرجوع إلى خصوص العادل، من زمن المعصوم وإلى يومنا هذا.
فإن قيل: إن هذه المسألة لم تكن مطروحة في زمن المعصوم ليدعى عليها الإجماع، أو لا نحرز وجودها في زمانه، لأن المسألة لم تكن محل ابتلاء، لأن المعصوم موجود، فكان الناس يرجعون إليه مباشرة.

فيجاب:

بأن هذه المسألة كانت محل ابتلاء في زمن المعصوم، لأن الإمام كان في بلد بعينه، وشيعته منتشرون في طول العالم الإسلامي وعرضه، ولم يكن أكثرهم يتمكن من الوصول إليه إلا بعد مشقات وطول أوقات.. ولذا كانوا يطلبون من الإمام: أن يدهم على من يأخذون عنه معالم دينهم، مثل يونس بن عبد الرحمان، ومحمد بن مسلم، وأبناء فضال، والحارث - أو الحارث، ولعله الأشهر في ضبطه - بن المغيرة النصري، وغيرهم.

ثانياً: هناك ارتكاز شرعي يقضي بلزوم توفر العدالة في من تؤخذ منه

الفتوى.. وهذا الإرتكاز مأخوذ يداً بيد، من زمن المعصوم وإلى يومنا هذا.
ونقول:

إن هذا الإرتكاز قد ينشأ عن العادة التي جرى عليها الناس، فإنهم إذا احتاجوا إلى الفتوى، يميلون إلى أخذها من العادل ربما لشعورهم بأنه هو موضع الثقة، والأمانة والصدق، لرغبتهم في تحصيل أفضل ما يرضي ربهم ووجدانهم. وأخرى يأخذونها من العادل، انطلاقاً من خصوصية العدالة التي لا بد من توفرها بنظرهم، لأن العمل لا يكون مقبولاً بدونها، إذ لا يصح ولا يجوز أخذ الفتوى من الفاسق، وهذا أمر لا يعلم إلا من الشارع. والإرتكاز بهذا المعنى هو الذي يكون حجة، وهو الذي يقيد ويخصص، ويراعيه المشرع في خطابه، لأن القسم الأول الناشئ عن الإلف والعادة لا يجدي شيئاً، ولا يلزم بشيء، إذ ليس الإلتزام بالإلف والعادة واجباً، ولا ملزماً، بل يمكن للمكلف التخلي عنه.

ثانياً: إننا لا نحرز وجود ارتكاز لدى المشرعة على اعتبار صفة العدالة في المفتي بمعناها وحدودها الشرعية، بل غاية ما هناك: أن يكون هناك ارتكاز على ضرورة الوثوق بصحة المضمون.

ويشهد لذلك: أن الناس كانوا وما زالوا يرجعون في أحكام دينهم إلى عالم البلد، أو إلى عالم البلد المجاور والقريب، إذا كان أوثق منه بنظرهم، وقد يرتبطون - ولو نادراً - بعالم بعيد إذا طار اسمه في الآفاق، كالشيخ المفيد أو السيد المرتضى، أو الطوسي.. ويرغبون في أخذ الفتوى منه إذا أمكنهم ذلك، ولكن قد لا يكون ذلك لأجل صفة العدالة فيه، بل إعجاباً منهم بشخصيته

وشهرته ومقامه.

فنبقى بحاجة إلى الإجماع الذي يثبت لنا لزوم صفة العدالة تعبدًا، لأن سيرة المتشرعة، والإرتكاز لا يثبت لزوم العدالة بمعناها الخاص.. بل غاية ما هناك: أن يثبت لزوم الوثاقة.

وقد ادّعي هذا الإجماع، ونوقش فيه أيضاً: بأنه إجماع منقول، والمحصل منه، محتمل المدركية، فينظر في مدركه.

الدليل الثاني: على اشتراط العدالة في المفتي: أنها شرط في الشاهد، وفي إمام الجماعة، فتكون شرطاً في المفتي بطريق أولى، لأن منصب الإفتاء خطير وجليل يفوق منصب الشاهد، وإمام الجماعة، بل هو دون مقام المعصوم، فما بالك بالمناحي الأخرى.

ويجاب:

أولاً: إن الفتوى مأخوذة على نحو الطريقية والكاشفية، فالمطلوب فيها مجرد الإطمينان والوثوق بصدق المفتي فيما يخبر به عن الواقع وينتهي الأمر، وإمام الجماعة يأخذ على عاتقه أعمال الناس في أهم عباداتهم وهي الصلاة التي هي عمود الدين.

والشاهد مقام يحفظ به حقوق الناس، ويرتبط بأموالهم، وأعراضهم، ودمائهم، وكراماتهم، وسائر أحوالهم.. فمن أين يمكن الجزم بتقدم مقام المفتي على مقام الشاهد، أو إمام الجماعة؟! وكيف يمكن إجراء قياس الأولوية لصالح المفتي مقابل الشاهد، وإمام الجماعة.. ونحن لا نعرف علل الأحكام

وأسرارها وملاكاتهما.

فإن كان ثمة من أولوية، فهي ظنية.. لا تسمن ولا تغني من جوع، وليست قطعية.

ثانياً: إن منصب قائد الجيش خطير وحساس، وقد رأينا أن النبي «صلى الله عليه وآله» كان يولي على الجيش من عرف بعدم الإستقامة على طريق الحق كعمرو بن العاص، وخالد، وسواهما. ولم يراع خصوصية العدالة فيهم، لأن المطلوب مجرد الوثوق الظاهري في من يتصدى لهذا الأمر.. بل قد لا يحتاج إلى هذا الوثوق أيضاً، ولهذا البحث مجال آخر.

ثالثاً: إن الإفتاء ليس منصباً شرعياً، كمنصب القضاء، والإمامة، وما إلى ذلك، ولا أقل من أننا نشك في ذلك، فلعله من باب إرجاع الجاهل إلى العالم على سبيل الإرشاد إلى ما يحكم به عقله، والإفتاء هو مجرد إبداء الرأي حول الحكم الشرعي، وليس فيه تصدُّ لشيء، ولا إمساك بأزمة الأمور.

رابعاً: إن العدالة في إمام الجماعة شرط في الإعتماد، ولكنها في المفتي شرط حجية قوله، الكاشف عن الواقع، ولكن بما أن المطلوب بعد ذلك هو الوثوق بصدق المفتي فيما يخبر به، ولا يحتاج إلى مزيد من ذلك.. فإننا نعرف: أن العدالة ليست شرطاً في حجية فتواه، لعدم الحاجة.

إلا إذا قام دليل خاص على لزوم توفر صفة العدالة، أو غيرها فيه، فيجب الأخذ به.. والذي ذكره لا يصلح دليلاً على ذلك، فلا بد من انتظار سائر ما استدلوا به.

وبذلك يظهر: أن ما ذكر في التنقيح من مناقشة هذا الأمر لا مجال لقبوله.

الدليل الثالث: إن الناس لا ينقادون للفاسق، بل هم يستهينون بقوله، كما أن تسلّم الفسّاق زمام الإفتاء وهن للمذهب وأهله.

ويجاب:

أولاً: إن المفتي ليس سلطاناً يأمر وينهى، ويسوس الناس، بل هو رجل له رأي في مسألة يسأل عنها، فإن أجاب، وعلمنا بصدقه، فقد انكشف لنا الحكم، وحينئذ يصبح الخيار لنا في امتثال الحكم الشرعي المنكشف، فنكون قد أطعنا الله، فإن عصينا ولم نمثل، فنكون قد عصينا الله وهو الذي يثيب ويعاقب.. فالطاعة والمعصية ليست للمفتي، لكي يتوقع استعمال سلطته ضدنا، ويعاقبنا أو يثيبنا على الفعل أو الترك.

ثانياً: إن التهاون، وعدم الإنقياد لأمر المفتي لا يؤثر في انكشاف الواقع وعدمه بفتواه، إن علم صدقه فيما يخبر به.. بل التقصير من غيره، وليس منه.

ثالثاً: إن ما ذكر من أن تصديقه يوجب الوهن، غير مسلم، فإن الذي يوجب الوهن هو أخذ الناس منه، إذا بلغ هذا الأخذ مراحل كبيرة، وأظهرت رياسته وزعامته، وأما أخذ فرد أو أفراد بفتواه، فلا يوجب ذلك.

رابعاً: إن هذا الوهن إنما تسبب به الناس الذين أخذوا منه، والتفوا حوله، ولا يحمل هو وزر أعمال غيره.

خامساً: إن هذا الوهن إنما ينسب للمفتي، أو يجرم عليه في صورة سعيه له، وتسببه بحدوثه.. فيحرم عليه هذا التسبب بالعنوان الثانوي، ولا فرق فيه بين المخالف والمؤالف، ولكن لا يجرم عليه أن يجيب برأيه إذا سئل عنه،

بل الوهن يتحقق بفعل الناس، إذا قلده وهو فاسق..

ولكن هذا الوهن من أي جهة أتى، إنما هو عنوان ثانوي، لا يسقط قوله ورأيه عن الحجية التي ملاكها الكاشفية والطريقية، فإنها هي ملاك الحجية عند الشارع.

الدليل الرابع: إن الاكتفاء في المفتي بمجرد الوثوق فيه تضييع للأحكام، لأن الوثوق مما يسهل حصوله للعوام، لأنهم لا يدركون أهمية الأمر، ولا يبذلون الكثير من الجهد للتمييز بين الأشخاص، لتحديد من يبذل جهده أكثر من غيره، والأكثر أهلية للإستنباط.

أما الوثوق في الرواية، فهو أيسر من الوثوق في الفتوى، لأن المطلوب فيها، مجرد حكاية ألفاظ القائل، ولا يعتبر فيه رأي الناقل، وفهمه ولا ذوقه، ولا تتبعه، ولا كيفية استنباطه، ولا الترجيح بين الروايات، وإجراء الأصول، ولا غير ذلك مما هو معتبر في الفتوى.

ويجاب:

أولاً: بأن تساهل الناس في تحصيل الوثوق لا يستلزم إلغاء مطلوبة الوثوق، وتبديله بغيره.. بل يستلزم رفع مستوى التزام الناس وتربيتهم على طاعة الله، والحرص على امتثال أحكامه.. وتقصير العوام لا يزيل حجية قول المجتهد، ولا يبين عدم كاشفية قوله عن الواقع.. وإلا، فهل إذا تساهل الناس في أمر صلاة الجماعة نلزمهم بها، ونوجبها عليهم؟! وكذلك الأمر في سائر العبادات والأحكام؟!!

ثانياً: تقدم: أن الملاك في حجية الفتوى هو طريقتها، وكاشفيتها عن

الواقع، والتبريرات التي ذكرت لاشتراط العدالة في المفتي بعضها ناظر إلى تحديد الأعلم، والأرجح من غيره، والأكثر أهلية للاستنباط، وتحديد مدى تتبعه وإجرائه للأصول، وسلامة ذوقه، وكيفية استنباطه، وغير ذلك.

والإنسان العامي لا يقدر على تحديد الأقدر في ذلك كله، ولأجل ذلك لم يوكل الشارع هذا الأمر إلى المكلف، بل أوكله إلى أهل الخبرة، وعلى الناس أن يرجعوا إليهم فيه.. فهم الذين يميزون بين الفقهاء، ويعرفون الأجود استنباطاً.

ولكنهم لا يجدون لهم وثاقته، أو صدقه، أو عدالته فيما يقول ويفعل، وأنه هل يستفرغ وسعه في الاستنباط، ويبذل جهده، أو يتكاسل ويتهامل.

ثالثاً: إن هذا التساهل يحقق عنواناً ثانوياً، يقضي بإنشاء حكم آخر يلزم المكلفين بعدم التساهل، ولو بأن يرفع من درجة المطلوبة من الوثوق إلى درجة لزوم بلوغ درجة العدالة. لكي يحفظ غرض المولى. ولكن هذا خارج عن موضع البحث.. فإن البحث إنما هو في المسألة بالعنوان الأولي.

ومع ذلك نقول:

إننا سنذكر هنا النصوص التي يُدعى أنها قد لاحظت هذا العنوان، وألزمت بتوفر صفة العدالة في المفتي.

نصوص استدل بها على اعتبار العدالة:

وقد استدل على اعتبار العدالة في المفتي بنصوص مختلفة، فلاحظ ما يلي:

الدليل الأول: ما رواه الطبرسي في الإحتجاج عن تفسير العسكري «عليه السلام» في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾. قال: هذه لقوم من اليهود..

إلى أن قال: وقال رجل للصادق «عليه السلام»: إذا كان هؤلاء عوام 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 الإستواء، فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم. وأما من حيث افتراقوا، فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وأكل الحرام والرشا، وتغيير الأحكام، وأضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك، فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم..

وكذلك عوامنا، إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة، والتكالب على الدنيا وحرामها، فمن قلّد 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 عنّا شيئاً، ولا كرامة.

وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنّا أهل البيت لذلك، لأنّ الفسقة يتحملون عنّا، فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا⁽¹⁾.

فإنّ هذا الحديث يدل على اشتراط العدالة في مرجع التقليد.. بل إنّ الماتن «قدس سره» سوف يصرّح: بأنّه يستفاد منه اعتبار المرتبة العالية منها. وقد نوقش هذا الإستدلال على اعتبار العدالة في المفتي من جهتين: من حيث السند، ومن حيث الدلالة.

مناقشة سند الحديث:

فقد قالوا: إنه ضعيف سنداً، لأنّه مروى عن التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري «عليه السلام». وصحة نسبة هذا التفسير موضع أخذ ورد بين العلماء.

وقد تحدّثنا عنه في الجزء الأول من كتابنا هذا ما بين ص 198 إلى ص 210.

(1) الإحتجاج للطبرسي ج 2 ص 262 - 264 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 131 و (الإسلامية) ج 18 ص 94 أبواب صفات القاضي باب 10 ح 20 والتفسير المنسوب للإمام العسكري ص 120 و 121 و (نشر مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف - قم المقدسة) ص 299 - 300 وبحار الأنوار ج 2 ص 86 - 88.

وما ذكرناه هناك، وإن كان كافياً، ولكن لا بأس بالإشارة إلى بعض منه، وبعض ما فاتنا ذكره هناك، فعسى أن يكون كل منهما مكتملاً الآخر، فنقول:

الذين اعتمدوا على تفسير العسكري:

إن الذين أخذوا من هذا التفسير، وأودعوه كتبهم، أو تعاملوا معه كما يتعاملون مع أي كتاب حديثي آخر كثيرون، ومنهم:

1 - الشيخ الصدوق، فهو راوي هذا التفسير مشافهة عن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادي، عن يوسف بن محمد بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن يسار (سيار. خ. ل)، عن أبيهما، عن الإمام العسكري «عليه السلام».

وقد نقل عنه الشيخ الصدوق «رحمه الله» في مختلف كتبه، مثل: من لا يحضره الفقيه، والتوحيد، والأمال، وعيون أخبار الرضا، وكمال الدين، وعلل الشرايع، ومعاني الأخبار.

وقد صرح «رحمه الله» في كتابه «من لا يحضره الفقيه»: بأنه «لا ينقل إلا رواية تكون حجة بينة، بينه وبين الله تعالى».

2 - الشيخ أبو منصور الطبرسي «رحمه الله» في كتابه الإحتجاج مصرحاً: بأن ما ينقله في كتابه.. إما موافق لما دلت عليه العقول، أو أنه مما قام الإجماع عليه، أو لاشتهاره في السير والكتب بين المؤلف والمخالف، إلا ما رواه من تفسير العسكري، فإنه ليس في الاشتهار على حد ما سواه، وإن كان مشتملاً على مثل الذي قدمناه⁽¹⁾.

(1) الإحتجاج (مقدمة المؤلف) ج 1 ص 4.

- 3 - القطب الراوندي، نقل عنه في كتابه الخرائج والجرائح.
 4 - ابن شهر آشوب نقل عنه في مناقب آل أبي طالب، في عدة موارد.
 5 - في إجازة الشهيد الثاني الكبيرة للشيخ حسين بن عبد الصمد، قال:
 «ولو حاولنا ذكر طريقٍ إلى كلِّ مَنْ بَلَّغْنَا مِنَ المصنِّفِينَ والمؤلِّفِينَ، لَطَالَ الخَطْبُ،
 وَاللهُ تعالى وليُّ التوفيقِ.»

ولندكر طريقاً واحداً هو أعلى ما اشتمكت عليه هذه الطرُق:
 أَخْبَرَنَا شيخنا عن المفيد، عن الصدوقِ أبي جعفرٍ محمدِ بنِ بابويه قال:
 حدَّثنا محمدُ بنُ القاسمِ الجرجاني قال: حدَّثنا يوسفُ بنُ محمدِ بنِ زيادٍ، وعليّ
 بنُ محمدِ بنِ سنان، عن أبويهما [كذا] عن مولانا وسيدنا أبي محمدِ الحسنِ بنِ
 عليّ بنِ محمدِ بنِ عليّ الخ..»

ثم ساق السند إلى النبي «صلى الله عليه وآله»: أنه قال لبعض أصحابه
 ذات يوم: «يا عبد الله أحب في الله، وأبغض في الله، ووال في الله، وعاد في
 الله الخ..»⁽¹⁾.

وقد ذكر ذلك الشهيد الثاني في منية المريد.

وهذا النص بتمامه، سنداً وامتناً مأخوذ من تفسير العسكري⁽²⁾.

(1) مستدرک الوسائل، الخاتمة (ط حجرية) ج 3 ص 622 وبحار الأنوار ج 105
 ص 169.

(2) التفسير المنسوب للإمام العسكري ص 49.

6 - ونحو ذلك ذكر المحقق الشيخ علي الكركي في إجازته للقاضي صفي الدين عيسى (الحلي).

وقد رواه عن ابن شهر آشوب عن السيد محمد بن معد، كلاهما عن الشيخ الطوسي، عن الحسين بن عبيد الله الغضائري، عن محمد بن بابويه، عن محمد بن القاسم المفسر الجرجاني الخ..(1).

قال المحدث النوري عن كلام المحقق الكركي «رحمهما الله»: «يظهر منه: أن هذا التفسير عنده في غاية الإعتبار»(2).

7 - قد أصر المجلسي الأول «رحمه الله» على اعتبار هذا التفسير، وأثنى عليه ثناء كبيراً(3).

8 - كما أن المجلسي الثاني صاحب بحار الأنوار قد أثنى على التفسير، باعتبار أن الصدوق أعرف بالأمر، وأقرب عهداً ممن طعن فيه.. وقد روى عنه أكثر العلماء من غير غمز(4).

9 - يلاحظ: أن صاحب كتاب وسائل الشيعة بيّن: أن المطعون فيه: هو المروي عن الإمام الهادي «عليه السلام»، وهذا عن الإمام العسكري «عليه السلام»، وراويه هو سهل الديباجي عن أبيه.. وهما غير مذكورين في هذا

(1) بحار الأنوار ج 105 ص 78 و 79 ومستدرک الوسائل (ط حجرية) الخاتمة ج 3 ص 262.

(2) مستدرک الوسائل (ط حجرية) ج 3 ص 262.

(3) روضة المتقين ج 14 ص 250 وشرح من لا يحضره الفقيه (فارسي) ج 5 ص 142 و 213.

(4) بحار الأنوار ج 1 ص 28.

التفسير أصلاً، وذلك فيه مناكير، وهذا خال منها.

10 - قد اعتمد عليه الشيخ الطوسي⁽¹⁾.

11 - رواه عن الصدوق الشيخ المفيد أيضاً.

12 - المامقاني في تنقيح المقال (ط حجرية) ج 3 ص 175.

13 - المحدث البحراني.

14 - الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي البحراني في الفوائد النجفية.

15 - المحدث الجزائري.

16 - الشيخ سليمان الحلي، تلميذ الشهيد الثاني.

17 - الشيخ عبد العلي الحويزي في نور الثقلين وغيرهم⁽²⁾.

18 - والشيخ آقا بزرك الطهراني في الذريعة.

19 - المحدث النوري في خاتمة مستدرك الوسائل.

الذين طعنوا في التفسير:

والذين طعنوا في التفسير هم:

1 - العلامة الحلي.

2 - المحقق الداماد.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 30 ص 187 و (الإسلامية) ج 20 ص 59.

(2) مستدرك الوسائل (ط حجرية) ج 3 ص 661.

3 - ابن الغضائري.

4 - الشيخ محمد جواد البلاغي.

5 - الشيخ محمد تقي التستري..

وعبارة العلامة وابن الغضائري واحدة، فالظنون تنتهي إلى واحد، وهو ابن الغضائري فقط. كما صرح به المحدث النوري.

وقد أخذ المحقق الداماد، والبلاغي، والتستري من العلامة..

وابن الغضائري هو ابن الحسين بن عبد الله الغضائري.. فإن هذا الابن هو صاحب كتاب الضعفاء الذي أكثر فيه من الطعن على العلماء، ولم نجد من وثق هذا الابن، والعلماء إنما يثنون على أبيه الحسين بن عبد الله.

وقد تقدم نص كلام العلامة وابن الغضائري في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 202 فراجع.

غير أن كتاب الضعفاء، وإن كان قد بالغ في جرح العلماء كما يقال، لكن علينا: أن نلفت النظر إلى أن كثيراً من الطعون التي أوردها ربهما وجد لها منشأً واصل يؤيدها، وليست طعوناً جزافية.

الطعون في هذا التفسير:

والطعون على التفسير المنسوب للإمام العسكري، والتي ذكرها العلامة «رحمه الله» أربعة، هي:

الأول: أن هذا التفسير مروى عن محمد بن القاسم وهو ضعيف كذاب.

ويجاب عنه:

بأن الشيخ الصدوق «رحمه الله» قد اتخذ محمد بن القاسم شيخاً له، وروى عنه كثيراً، وأكثر في الترحم عليه في كتبه، ولا سيما في كتاب من لا يحضره الفقيه، الذي التزم بأن يورد فيه ما يراه حجة بينه وبين الله.

والشيخ الصدوق كان يتحرى أمر شيوخه، ومن يأخذ عنهم، ولذا تراه يقول مثلاً - كما في عيون أخبار الرضا -: هذا الحديث غريب من طريق علي بن محمد بن الجهم مع نصبه وبغضه وعداوته لأهل البيت «عليهم السلام»⁽¹⁾. وربما كان السبب في رمي هذا الرجل بالكذب والضعف هو ما رأوه في هذا التفسير من روايات اعتقدوا أنها مناكير، ربما لأنهم وجدوا فيها تطويلاً لم يألفوه، وفيه ما يصعب عليهم فهمه، ومن المعاني غير المألوفة لهم، فظنوا أن ذلك من وضعه.

ومما يؤكد على وثاقة هذا الرجل: أن الشهيد، والمحقق الكركي قد اعتبرا أن أعلى الأسانيد التي بحوزتهما هو السند الذي ذكر من جملته محمد بن القاسم الإسترابادي إلى الإمام العسكري.

ويزيد هذا الأمر وضوحاً: أن الذين نقلوا تفسير العسكري عن الشيخ الصدوق، ولم ينبهوا على ضعفه هم أربعة:

- 1 - محمد بن أحمد بن شاذان، والد أحمد شيخ الكراچكي.
- 2 - جعفر بن أحمد، الذي كان شيخاً للصدوق. وشيخ القميين في عصره.

(1) راجع: عيون أخبار الرضا ج 1 ص 182 باب 15 ح 1.

3 - الحسين بن عبد الله الغضائري، كما في إجازة الكركي.

4 - محمد بن أحمد الدورستي، كما في إجازة الشهيد الثاني.

الطعن الثاني: أن محمد بن القاسم روى التفسير عن رجلين مجهولين هما: يوسف بن محمد بن زياد، وعلي بن محمد بن يسار (سيار).

ويجاب:

بأن هذين الرجلين لم يكونا مجهولين، لتصريح الشيخ الصدوق: بأنهما كانا من الإمامية، غاية الأمر: أننا لم نجد تصريحاً بتوثيقهما، كما لم نجد أي جرح فيهما.

الطعن الثالث: إن هذا التفسير موضوع عن سهل الديباجي عن أبيه.

ويجاب:

بأن سهل الديباجي وأباه لم يذكر في سند هذا الكتاب، بل ذكرا في سند الكتاب المروي عن الإمام الهادي «عليه السلام» كما تقدم بيانه في الجزء الأول من كتابنا هذا.

الطعن الرابع: أن هذا الكتاب فيه مناكير، فلا يمكن الأخذ به..

وقد أجبنا عن هذا الطعن في الجزء الأول من هذا الكتاب، ونقول هنا: أولاً: إن المحدث النوري في خاتمة مستدرك الوسائل⁽¹⁾، وكذلك الآقا

(1) مستدرك الوسائل (ط حجرية) ج 3 ص 661 - 664.

بزرگ الطهراني في كتابه الذريعة إلى تصانيف الشيعة⁽¹⁾. قد فندا هذا القول وأجابا عن مختلف الموارد التي زعم أنها من المناكير.. فلا بأس بمراجعتها للاطلاع على ما قالوا.

ثانياً: إن المناكير لا يكاد يخلو منها كتاب، حتى الكافي وغيره من الكتب الأربعة، ووجودها يقتضي الإقتصار على معالجة موردها في كل حديث على حدة، فإن كان لا بد من الرد، فإنها يرد نفس الحديث المنكر، ولا يرد الكتاب الذي ذكر فيه بأكمله، وهو إن أوجب طعنًا.. فينحصر الطعن براوي تلك الرواية، لا براوي الكتاب ولا بمؤلفه.

ثالثاً: إن الموارد التي ذكرها في جملة المناكير يمكن إرجاع بعضها إلى اختلاف نسخ التفسير، أو الإشتباه في الأسماء، وجعل بعضها مكان بعض، لاسيما وأن نسخه لا تحمل ما يدل على قراءتها على المشايخ، وهذه مشكلة يواجهها الكثير من الكتب عدا الكتب الأربعة، وقليل غيرها.

كما أن الاختلاف بين الكتب في الأيام مكان السنوات، أو العكس، وفي الأشهر التي وقع فيها الحدث، وفي أعداد الناس وغيرهم، وفي وضع بعض أسماء الأماكن مكان بعضها الآخر..

وكذلك الإشتباهات الأخرى التي تقع في كتب التاريخ، والرواية بكثرة.. بل هي تقع في الحوادث الكبرى والمشهورة في التاريخ، فلاحظ على سبيل

(1) الذريعة ج 4 ص 283 / 293.

المثال: سنوات وأيام، وأشهر وفيات الأئمة ومواليدهم، وما رافقها من أحداث..
إن ذلك كله، لا يمكن عدُّه من مفردات النكارة، ولا يصح الطعن بالكتاب
لأجله.. في حين أنه حتى لو كان من جملة المناكير.. فإنه يقتضي الطعن في
خصوص الرواية التي فيها، لا في الكتاب، ولا في مؤلفه.

المناقشات في دلالة الحديث:

وقد أوردوا على دلالة هذا الحديث بعدة إشكالات:

الإشكال الأول:

إنه قد أثبت جواز تقليد الرجل الفقيه الجامع لهذه الصفات.. ولكنه لا
يدل على عدم جواز تقليد من فقدوها، أو فقد بعضها، بل سكت عنه، فإن
إثبات شيء لشيء لا يعني نفيه عن غيره.

ونجيب:

بأنه إذا كان في مقام وضع القاعدة، وتحديد الضابطة، وبيان مورد الجواز،
وتمييزه من غيره، فإن هذا التحديد فيه دلالة على أن الإثبات هنا يقتضي النهي
عما عداه، أو فقل: إن الأخذ من غير المعصوم عمل بالظن، ولا يجوز العمل به
بغير دليل، يخرج من دائرة الحرمة، فإذا دلّ الدليل على الإذن بالأخذ من
العادل، فيبقى جميع من عداه في دائرة الحرمة والمنع.

الإشكال الثاني:

إن مورد هذا الحديث هو الشأن العقائدي، ولا يكفي الظن في الاعتقادات،
بل لا بد من تحصيل اليقين.

وإذا أخرجنا العقائد من دائرة التقليد لزم إخراج مورد الرواية عن حكمها، وهو أمر مستهجن، فلا بد من مخرج، أو يرد أمرها إلى أهله⁽¹⁾.

كما إننا إذا جوزنا التقليد في العقائد، فلا يعني ذلك جوازه في الأحكام.

ويجاب:

أولاً: إن بعض الأمور العقائدية هو الذي يحتاج إلى اليقين والقطع، وهي الأوليات والأصول التي هي من الضرورات الفطرية، والعقلية، وطرق إدراكها ميسورة لكل أحد، كل بحسبه وهي العقائد التي تكون مطلوبة على كل حال.. كالتوحيد، والعدل الإلهي وغيره من صفاته تعالى، ويحصل عليها الإنسان بحكم عقله، وفطرته.

والنبوة، التي تدرك ضرورتها بالعقل، وتتم معرفة شخص النبي بالمعجزة. ثم الإمامة التي تدرك ضرورتها بالتدبر، ويحدد شخص الإمام بالنص من النبي على الإمام، ثم بنص الإمام السابق على اللاحق.. ويعرف الإمام باختصاصه بالعلم الخاص، الذي لا يدرك إلا بالتوقيف عليه من علام الغيوب، وربما عرف بالكرامة والمعجزة، وغير ذلك أيضاً..

وكذلك الحال بالنسبة للجزاء، والمثوبة، والعقوبة على الأعمال، الذي يدرك العقل ضرورته، وتحدد النصوص وسائله وكيفياته..

وهناك اعتقادات أخرى تثبتها النصوص، ويؤيدها العقل، إذا التفت

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 66 والرسائل للسيد الخميني ص 140.

إليها، كالشفاعة، والبداء، ونحو ذلك.. فإن هذه الاعتقادات لا يجوز إنكارها.. ولكن لا يجب البحث عنها وتحصيلها للاعتقاد بها.

وكذلك الحال بالنسبة لأمر اعتقادية أخرى ترتبط بالنبي، ككونه لا ظل له، أو أنه تنام عيناه، ولا ينام قلبه، أو أن له أحكاماً خاصة به.

وكذلك الحال بالنسبة لتفاصيل عالم البرزخ، وسؤال الملكين للميت عن عقائده، وحضور علي «عليه السلام» الميت عند الإحتضار أو حساب القبر.

وكذلك الحال بالنسبة لتفاصيل ما يجري يوم القيامة، وغير ذلك.. مما يكون الإعتقاد به يوجب رفع الدرجة، والمزيد من المعرفة الوجدانية، والحصول على الكرامات والمقامات، والمثوبات.. فهذا القسم مما يجوز التقليد فيه، لأن العامي قد لا يتيسر له الاطلاع عليه، ويصعب عليه الرجوع إلى القرآن والحديث لمعرفة، ولو أمكنه ذلك.. فلعله يعجز عن الجمع بين أطرافها، فيرجع إلى أهل الخبرة، ويأخذ منهم، وعنهم على سبيل التقليد والإتباع.

ثانياً: إن هذا الحديث الشريف، بعد أن تحدث عن اليهود، وعوامهم وعلماهم الذين يأخذون منهم دينهم، مع علمهم بأنهم يكذبون عليهم، عاد إلى الشيعة، وعوامهم، وقرّر لهم قاعدة يجب عليهم مراعاتها في أخذ معالم دينهم، وكل ما يحتاجون إلى التقليد فيه، سواء أكان من الاعتقادات أو الأحكام التي قد يكون فيها أيضاً ما لا تقليد فيه، كالبديهيّات، مثل وجوب الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وغير ذلك من الضروريات، ويكون فيه أيضاً ما يحتاج العامي فيه إلى التقليد، فرسم قاعدة عامة، مفادها: أن من كان من الفقهاء جامعاً لهذه الصفات يجوز تقليده.. فيما يحتاج إلى التقليد.

وكلمة: «الفقهاء» تطلق على العالم بالأحكام بالدرجة الأولى، وعلى كل ما هو من الدين، من أخلاق، وأحكام، وعقائد، وغير ذلك.

ثالثاً: هناك من قال: المطلوب في الأصول حصول اليقين من أي سبب حصل، وهو يحصل عادة من قول الفقيه الصائن لنفسه، الحافظ لدينه.. وإنما يطلب الدليل ممن لديه قدرة على ذلك.

غير أننا لا نوافق على قوله: من أي سبب حصل، فهل لو حصل من القرعة، أو من الرمل كفى؟!!!!

الإشكال الثالث:

إن الحديث الشريف يذم عوام اليهود على الأخذ من علمائهم، مع علمهم بأنهم يكذبون، ويرتشون، ويأكلون الحرام، ويغيرون الأحكام..

مع أن العاقل الأريب واللييب إذا عرف هذا الأمر من علمائه، فإنه يتوقف عن الأخذ منهم، ويتوخى الحصول على الوثوق بأن من يأخذ منه دينه لا يفعل ذلك، أي أن الإمام يذمهم على عدم تحصيل الوثوق، ولا يذمهم على عدم مراعاة شرط العدالة.

على أن أهل الكتاب لا يراعون العدالة، بالمعنى الخاص لها عند المسلمين، ولا يتداولونها في شؤونهم الدينية، ولكن الوثوق هو المتداول والمعتمد عند جميع البشر.

وأما ذكر صفات الورع، وصون النفس، وطاعة أمر المولى، والمخالفة للهوى، فهي إنما ذكرت باعتبارها توصل إلى أعلى درجات الوثاقة المطلوبة،

لأنه يريد أن يقدم النموذج الأفضل الذي ينبغي السعي إليه، ولا يكتفي بمجرد الوثوق، واعتباره الغاية، والنهاية..

فظهر: أنه لا يستفاد من هذا الحديث إلا اشتراط الوثاقة والصدق دون العدالة، فإنها لا تشترط تعبدًا.. وهذا ما قاله الشيخ الأنصاري، والسيد الحكيم، وغيرهما⁽¹⁾.

فيرد عليه:

أولاً: أن ذكر الأوصاف ذات المضمون العالي في هذا الحديث ليس لأجل أن تكون هذه الصفات لتشويق الناس إلى تحقيق الوثوق بالمفتي، ولو لم يصل الأمر إلى ثبوت صفة العدالة فيه.. كما أنها لم تذكر لتكون مثلاً، ونموذجاً لبعض مصاديق الوثوق، أو للإشارة إلى ما يحصل به الوثوق فقط.

بل لأن للعدالة خصوصية، من حيث إنها هي التي تحقق الوثوق المطلوب بصورة تكاد تكون يقينية، ولو أن الوثوق قد حصل قبل بلوغ درجة العدالة، فإن احتمال بطلانه، أو بوار منشئه يكون أكبر، فلا يطمئن إلى تحقق شرط الأخذ.. إذ لعل المحبة، أو الإلف، والعادة، قد أوهما بالوثوق، مع أنه لا واقعية له، ولا يصح الإعتماد عليه.

ثانياً: إذا كان في الرواية فقرات عديدة، فلا ينظر إلى مجموعها على أنها مسوقة لبيان أمر واحد، إذ من الممكن أن تكون كل فقرة منها مسوقة لبيان

(1) راجع: فرائد الأصول لبحث حجية الظن ص 80 ومستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 46 والدروس ص 123.

حكم يخصها، أو تكون إحداها مفيدة لحكم العدالة، والأخرى لبيان ضرورة التحرز من الكذب، ولا يكون هناك منافاة بينهما.

الإشكال الرابع:

قد يقال: قد جوّزتم الأخذ بالخبر من الراوي في الموثوق بصدقه، ولو كان مخالفاً للمذهب، والفتوى، ونقل الخبر من واحدٍ واحد، فكيف يحصل الإختلال بالوثوق في الفتوى، إن لم يكن المفتي عادلاً، ولا يحصل الإختلال بالوثوق في الخبر، إن كان المخبر مخالفاً حتى في المذهب، أو كان فاسقاً.

ويجاب:

بأن المخبر مجرد ناقل لقول أو لفعل الغير، ولو كان جاهلاً بمعناه مثلاً. أما الفتوى، فلها صفة الكاشفية عن الواقع، الذي يحتاج إلى خبرة في مجال الاستنباط، وفهم الآيات والروايات، وإجراء الأصول، والجمع بين الأخبار، والترجيح بينها، وتحصيل الإجماعات، وغير ذلك.

وقد يكون اشتراط العدالة في المفتي لمصالح أخرى تضاف إلى الوثوق بإصابة الواقع، ولو لأجل أن الناس ينظرون إلى المفتي نظرة تقديس، ويعتبرونه هادياً وقائداً، ورئيساً لهم، ومسؤولاً عن حلّ مشاكلهم، وقدوة، ويعتزون به، ويفترض به أن يحفظ الشريعة، ويرعى شؤون الناس.. ولا شيء من ذلك يطلبه الناس في ناقل الخبر.

الإشكال الخامس:

إن هذا الخبر إنما يدل على لزوم العدالة في المفتي في ابتداء التقليد، فلو فسق بعد ذلك لم يجب العدول عنه⁽¹⁾.

ويجاب:

إن اعتبار العدالة بمعناها الخاص في المفتي لم يكن مما يتداوله العرف والناس، فإذا نص الشارع على اعتبارها فيه، فإنما هو على سبيل التعبد، وعلى الأقل يكون هذا هو المتيقن من إطلاق الدليل، ولا مبرر للتعبد في الإبتداء، دون البقاء، فإنه لا شيء يتغير بين الحالين..

أضف إلى ذلك: أن الفسق منقصة لا يرضاها الشارع، ولا يراها مناسبة لمنصب المرجعية.

كما أن معنى التقليد هو إسناد العمل والإعتماد فيه على فتوى المفتي على مدى الحياة، فلا معنى للتفرقة بين الإبتداء والبقاء.

أضف بعض الإخوة الأكارم:

أن الظاهر عرفاً من قوله «عليه السلام»: «فللعوام أن يقلدوه»: هو أن لهم أن يقلدوه ما دام فيه الشرط، وذلك قضاء لظاهر الاشتراط عرفاً.

إعتبار أقصى درجات العدالة:

وهناك من قال: إن هذا الخبر الشريف يدل على أنه يعتبر في المفتي أعلى

(1) مدارك العروة للبيارجمندي ج 1 ص 67.

درجات العدالة، فقد نسب إلى الاصطهباناتي: أنه استفاد من قول الماتن بتقديم العدل الأورع على العدل الورع، هو الورع والزهد في الدرجة العليا.

فإن كان المراد منه: الإقبال وطلب الدنيا على وجه محلل، فلا يكفي ذلك، بل المطلوب درجة أعلى منه، وإن كان مفهوم العدالة متحققاً، ربما لأن مرجعية الفتوى مرتبة عظيمة وخطيرة، تزلّ فيها الأقدام⁽¹⁾.

وأشكل على هذا: بأنه يلزم منه عدم جواز الرجوع إلى من فعل مباحاً دعاه هو اهواه إليه، لأنه لا يكون مخالفاً لهواه، فلا يجوز تقليده..

وهذا معناه: أن لا تجد أحداً يجوز تقليده غير الأنبياء والأئمة المعصومين «عليهم السلام».

فلا بد أن يقال: إن المراد بمخالفة الهوى: أن لا يرتكب ما نهى الشارع عنه، وهذه هي العدالة المتعارفة، فلا يشترط أزيد منها⁽²⁾.

ويجاب:

بأن المراد بمخالفة الهوى، ليس إلى حد أن يخالف هو اهواه في أمر مباح، لأنه ليس أتباعاً للهوى بنظر الشرع والعرف..

(1) وراجع ما قاله في الحدائق ج 10 ص 58 و 59 وما قاله الشيخ محمد تقي ابن الشيخ

محمد باقر في رسالة التقليد (ط طهران) بدون ترقيم للصفحات.

(2) راجع: التنقيح ج 1 ص 252.

ولعل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾⁽¹⁾، يشير إلى ذلك، لأنه جعل نهي النفس عن الهوى منطلقاً من خوف مقام ربّه، وجعل جزاءه الجنة، فقال: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾⁽²⁾، كما أشار إليه بعض الإخوة الأكارم..

بل المراد به: مخالفة النفس الأُمارة في تسويلاتها الباطلة، فيحاول نيل الرياسة مثلاً بدافع من هواه وحبّه، ورغبته بها، ولكنه يغلفه بغلاف الشرع والدين.

أما الذي يخالف هواه، فهو لا يحب الرياسة، وإنما يقدم عليها إذعائاً لأمر الله.. ولا يستفيد منها لنفسه شيئاً، بل يمحض جميع فوائدها التي تنالها يده للدين وأهله.

الدليل الثاني: من الأدلة اللفظية على اعتبار العدالة: آية النبأ، وهي قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، فقد نفت حجية قول الفاسق، بمنطوقها، ودلت على حجية قول العادل بمفهومها. والآية وإن كانت واردة في اشتراط العدالة في حجية الخبر، لكن اشتراطها في هذه الحالة في حجية الفتوى يكون بطريق أولى.

ويجاب:

أولاً: إن الآية المباركة - كما قدمنا - لا تثبت أكثر من لزوم تحصيل الوثوق من عدم إصابة قوم بجهالة، والوقوع في الندم، فإذا حصل الأمن من الوقوع

(1) الآية 40 من سورة النازعات.

(2) الآية 41 من سورة النازعات.

في هذا الأمر كفى ذلك، ولا يحتاج إلى مرتبة أعلى، والأخذ بخبر الفاسق يوجب الندم أكثر من خبر العادل، لأن الفاسق قد يصدق أيضاً فيما لو لم يكن له غرض يدعوه إلى الكذب.. فإن صدقه وكذبه تابع لأغراضه وحالاته، وليس العادل كذلك، لأنه يخشى الله تعالى، فلا يُقدِّم على ما يغضبه.. ولأجل ذلك لم يجب التبين في خبر العادل، ووجب في خبر الفاسق، فلا بد من التحرز منه.

ثانياً: إن الآية، إن دلت على اعتبار العدالة في الإبتداء، لا تدل على لزوم استمرارها في البقاء.. فلو فسق المفتي بعد ذلك، فلا بد من التماس دليل يحدد لنا إن كان يجوز البقاء، أو يجب العدول..

لكننا أجبنا عن هذا، بالفرق بين الخبر والفتوى، فإن المقلد يبقى ملازماً للمفتي طيلة حياته، فيطبق عمله على فتواه بالاستمرار، وليس كذلك المخبر.. فإن العلاقة به تنتهي بأدائه الخبر، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

الدليل الثالث: التوقيع الشريف الصادر عن الإمام الحجة «عجل الله تعالى فرجه» الأمر بالرجوع في الحوادث الواقعة إلى «رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»⁽¹⁾.

فإن الإمام «عليه السلام» لا يجعل الفاسق حجة له على الخلق. بل ينبغي أن يكون في مراتب عالية من العدالة.

الدليل الرابع: عن أمير المؤمنين «عليه السلام» يقول: «فاتقوا الفاسق

(1) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 9.

من العلماء، والجاهل من المتعبدین»⁽¹⁾.

وقبل أن نتقل إلى الحديث عن بقية الشرائط في المفتي نذكر ما قاله السيد الحكيم «قدس سره»، فإنه ذكر العديد مما تخدم به الأدلة المقامة على اعتبار العدالة في المفتي، فقال: «وكانه لأجل ذلك ونحوه جوز بعض تقليد الفاسق المأمون عملاً بإطلاق الأدلة، وإن كان هو مما لا ينبغي، لأنه 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.

فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب.

والإنصاف: أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى - كما يتفق ذلك في كل عصر لو احد أو جماعة - إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة، فإن ذلك مزلة الأقدام، ومخطرة الرجال العظام»⁽²⁾.

وإذا تم الإجماع المدعى على اعتبار العدالة في المفتي كفى ذلك دليلاً، لاسيما وأن هذه المسألة محل ابتلاء، وكانت ولا تزال موضع سؤال وبحث، فادعاء الإجماع عليها يجعلنا نظن بصحته، إذ لو كانت فتوى الفاسق حجة لما خفي ذلك على الأصحاب، ولمنع ذلك من تكوين الارتكاز لدى المشرعة على خلافه.

(1) الخصال للصدوق ص 69 وبحار الأنوار ج 2 ص 106 وروضة الواعظين ص 6 ومشكاة الأنوار ص 238 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 608 وبحار الأنوار ج 2 ص 106 وأعلام الدين ص 94.

(2) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 3 وراجع: الحقائق ج 10 ص 508.

..والرجولية(*)..

(*) ومن شرائط مرجع التقليد: أن يكون رجلاً..

الخامس: الرجولية:

ومن المعلوم: بأن العرف والعقلاء لا يشترطون في مرجع التقليد صفة الرجولة، بل يأخذون بقول كل خبير، رجلاً كان أو امرأة، فاشتراط الرجولة يحتاج إلى تنقيح من الشارع ليكون شرطاً تعبيرياً، ولا يكون بياناً إرشادياً.

أدلة جواز تقليد غير الرجل:

والذين قالوا بجواز تقليد المرأة والرجل، والخنثى استدلوا بأدلة عديدة، هي التالية:

الدليل الأول: صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج، عن أبي عبد الله «عليه السلام»، قال: قلت له: إن معنا صبياً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مَرَّ أمه تلقى حميدة، فتسألها: كيف تصنع بصبيانا؟ فأنتها فسألتها، كيف تصنع⁽¹⁾.

فإن حميدة «رحمها الله» قد أخبرت تلك المرأة بما تصنعه في المولود، ولم

(1) الكافي ج 4 ص 301 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 11 ص 286 و (الإسلامية) ج 8 ص 207 أبواب أقسام الحج، باب 17 ح 1 و امرأة العقول ج 17 ص 206 ومستدرک سفينة البحار ج 10 ص 319.

ترو لها رواية في ذلك.. فدلّ ذلك: على أن حميدة قد أخبرتها عما تفهمه، ولم تخبرها بما سمعته، وهذا هو التقليد.

ويجاب:

بأن إرجاع السائل إلى حميدة، لا يعني أنه «عليه السلام» أرجعه إليها ليأخذ منها الفتوى التي استنبطتها وفق قواعد الاستنباط الاجتهادي، بل أرجعه إليها لتنقل له أموراً توقيفية قد سمعتها من الإمام المعصوم «عليه السلام».

الدليل الثاني: إن عائشة كانت تفتي الناس، وكان هناك من يأخذ منها، وعنهما، ولم يردع المعصوم عن ذلك، مما يعني رضاه به.

ويجاب:

أولاً: إن الذين كانوا يسألون عائشة، ويأخذون منها، ما كانوا يسألونها عن رأيها الذي استنبطته بالطرق الاجتهادية، بل كانوا يسألونها لتخبرهم بما سمعته من رسول الله «صلى الله عليه وآله».. كما أننا لم نسمع أنها ادّعت لنفسها الاجتهاد في دين الله وأحكامه.

ثانياً: إن عائشة قد حاربت الأئمة المعصومين، وسعت في قتلهم، وهم علي والحسنان، وقتلت أصحابهم ومحبيهم، وكانت معروفة ببغضها وعداوتها لهم، ولم تكن تطيق أو تطيع لهم أمراً، أو نهياً، كما أن أتباعها، وشركاءها كانوا على شاكلتها.

ولم يكن من عادة الأئمة: أن يتدخلوا في شؤون من ينصب لهم العداة إلا إذا دعت الحاجة إلى إقامة الحجّة عليهم..

ولعل سبب ذلك: أن أكثر الذين يعادونهم «عليهم السلام»، إنما يفعلون

ذلك عن علم وعمد، لا عن جهل وغير قصد.. ومن كان هذا حاله، فإنه يكون معانداً، لا يخضع للحق والمنطق السليم، بل ينتقاد لهواه، ولما يجده في صدره. وقد حاول علي «عليه السلام»: أن يمنع طوائف من جيشه عن صلاة التراويح، التي أمر بها عمر بن الخطاب، فصاحوا: وا سنة عمراه، وكادوا أن يثوروا عليه في جانب من عسكره، فتركهم⁽¹⁾.

ثالثاً: إن عدم ردع الأئمة «عليهم السلام» مخالفهم عن بعض الأمور، لا يدل على رضاهم بها، وهناك أمور كثيرة التزم بها مناوئو الأئمة «عليهم السلام»، ولم يردعهم الأئمة عنها، مع أنها مخالفة للشرع، ويبدو: أن سبب عدم ردعهم: التقية، أو علم الإمام «عليه السلام» بعدم مبالاتهم بهذا الردع، مع الأمن من اغترار الشيعة بهم، ومتابعتهم لهم، لا لرضاه بتلك المخالفة. ولو أردنا جعل عدم ردع الأئمة «عليهم السلام» مخالفهم عن آرائهم دليلاً على موافقتهم عليها، ورضاهم بها، لوجب إضافة مئات، إن لم يكن

(1) راجع: شرح نهج البلاغة للمعتزلي ج 2 ص 283 وج 1 ص 269 والصراط المستقيم ج 3 ص 26 والكافي ج 8 ص 63 وتلخيص الشافي ج 4 ص 58 وراجع: الجواهر ج 21 ص 337 ووسائل الشيعة، باب 10 من أبواب نوافل شهر رمضان، كتاب الصلاة، وكشف القناع ص 65 - 66 وسليم بن قيس (ط مؤسسة البعثة) ص 126 وبحار الأنوار ج 31 ص 7 و 8 وج 34 ص 181 و (ط قديم) ج 8 ص 284 والشافي في الإمامة ج 4 ص 220 وتقريب المعارف ص 347 وكتاب الأربعين للشيرازي ص 562 وإحقاق الحق (الأصل) ص 247.

آلاف المسائل إلى مذهب الشيعة، مع أن فيها المتناقضات الكثيرة، والكثير من المخالفات للآيات والروايات الثابتة، وإجماعات مذهب أهل البيت «عليهم السلام» ومسلّماته.

الدليل الثالث: إن سيرة العقلاء قد جرت على عدم التفريق بين الرجل والمرأة، والخنثى في الرجوع إلى أي منهم، فيما هو من اختصاصه من العلوم، كالفلسفة، والرياضيات، والطب، والهندسة، وسائر الأمور.. ولم يرد ردع من الشارع عن ذلك في مقام الفتوى..

ونجيب:

أولاً: إن تقليد المرأة أو الخنثى لم يكن موضع ابتلاء عند الشيعة لكي يقال: هل ردع عنه المعصوم؟! أم لم يردع؟! وهذا معناه: أنه لا يوجد لدينا ما يمكن التعويل عليه من بناء العقلاء، أو غيره للقول بجواز تقليد المرأة والخنثى..

ثانياً: ومع ذلك نجد في النصوص ما يدل على عدم إجازة الشارع تقليد غير الرجل، فلا يصح أن يقال: إن هذا الظن قد خرج من تحت عموم حرمة العمل بغير العلم..

الدليل الرابع: استدلوا على جواز تقليد المرأة والخنثى بحديث الإمام العسكري «عليه السلام»، حيث قال: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»⁽¹⁾.

(1) وسائل الشيعة، أبواب أقسام الحج، باب 17 ح 1 والإحتجاج ج 2 ص 458 عن

وقد تقدم: أنه حديث معتبر، بل يمكن وصفه بأنه صحيح، فجعل الفقاهة هي الملاك في الإرجاع، سواء وجدت في الرجل أو المرأة. وهي الطريق للحكم الشرعي أيضاً، ولم تؤخذ على نحو التعبد.

ويجاب:

أولاً: بأنه لم يكن بصدد بيان الشرائط في المفتي لكي يقال: إنه «عليه السلام» لم يفرق بين الرجل والمرأة والخنثى.

ثانياً: إن العناوين عندما تطرح لكي يحكم عليها في الآيات والروايات، إذا كانت مشعرة بالعلية للحكم، مثل: أكرم العالم، وقلد الفقيه، وكذلك الحال فيما كان من المشتقات، فإن ما يعتمد عليه المشتق من اسم موصول، أو اسم ذات يكون هو موضوع الحكم.. بلحاظ وصفه المعتمد عليه، فكلمة ﴿الْمُتَّقِينَ﴾، أو كلمة، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، أو كلمة العالم، أو ما إلى ذلك.. كاسم الفاعل، مثل: قاتل، أو سارق، واسم المفعول، وغير ذلك.. يفيد عند التحليل: أن هنا ذاتاً، أو شيئاً قد ثبتت له ولها التقوى، أو الإيمان، أو العلم، أو الجهل، أو غيره في الماضي، أو في الحال والإستقبال، أو أنها متلبسة بالقيام، أو الضرب، أو القتل، أو السرقة، أو العلم ونحوه.

وكذلك الحال لو جئت بكلمة فقهاء، فإن مفردتها، وهو كلمة «فقيه»، معناه: ذات ثبت لها وصف الفقه، أو متلبسة بالفقه.. وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

أَمْنُوا* يراد به: الأشخاص، أو الرجال، أو الناس الذين تلبسوا بالإيمان.
ويقال أيضاً: شخص، أو رجل، أو نحو ذلك.. قد تلبس بالتقوى، أو
الإيمان، أو غيره.

وبذلك يعلم: أن الأمر تابع للكلمة المطوية في الكلام، التي اعتمد عليها
وصف الفقه، وهو كلمة «الأشخاص الفقهاء»، فتكون هذه الكلمة شاملة
للذكر والأنثى، ويثبت بذلك ما ذكره المستدل.. أو المقصود الرجال الموصوفون
بالفقه، اختص هذا الحديث بهم، ولا يشمل النساء، وحيث إن الرجال مشمولون
مع النساء على التقدير الأول، ويتعين إرادتهم على الإحتمال الثاني، بالإضافة
أن قوله: صائناً لنفسه، وحافظاً، ومخالفاً، ومطيعاً هي صيغ خاصة بالذكور،
كان المصير إلى أن المراد: هو خصوص الرجال على الأظهر..

فإن قدرنا في كلمة المتقين كلمة «الأشخاص» المتقين، كان موضوع
الحكم الأعم من الذكر والأنثى.

وإن قدرنا كلمة «الرجال» كان موضوع الحكم هو الرجال المتقون.
وإن قدرنا كلمة «الذوات»، أو «الأشخاص»، أو «الناس»، فالأمر ظاهر
أيضاً.

وعلى هذا، فإن الحكم الذي ثبت على هذا الوصف المستند إلى ذات،
والمعتمد على موصوف.. يمكن أن يكون الذي وصف بالفقه هو خصوص
الرجال على الأظهر.. فالمناسب هو تقدير كلمة تدل على عموم المراد من
الذات، لكل من يعنيه أمرهم، مثل كلمة «الأشخاص» ونحوه..
ولا يقدر ما يدل على خصوص الرجال، أو خصوص النساء، إلا إذا دلَّت

القرينة على أحدهما، كأن يكون الحديث عن أمور لا تكون إلا في المرأة، أو لا تكون إلا في الرجل.. فتقدّر الكلمة حسب ما دلت عليه القرينة..

وكلمة الفقيه في الرواية ليس فيها ما يدل على الإختصاص بالنساء، أو بالرجال، فيفترض أن تقدّر كلمة عامّة، تشمل الجميع مثل كلمة «الإنسان الفقيه»، أو «الأشخاص»، أو «الناس الفقهاء»، ونحو ذلك..

وهذا يدفع الإشكال الذي يقول: إن الخطابات القرآنية، والحديثية، إنما تخاطب خصوص الذكور، باستثناء القليل منها، الذي يخاطب النساء أيضاً.

ولكننا بعد كل ما تقدم نقول:

إن تقدير كلمة الشخص، أو الأشخاص، أو الذات، أو الذوات، أو الناس، لتكون هي التي اعتمد عليها الوصف لا يدل على شمول موضوع الحكم، وهو كلمة الفقهاء، والناظر في الحلال والحرام، والعالم، ونحو ذلك... لا تدل على شموله - للمرأة، والرجل، والخثى، لأن المفروض: أنه «عليه السلام» بصدد بيان: أن الفقاهة هي علة جواز التقليد، والرجوع إلى الغير، وليس بصدد بيان الشرائط المعتمدة في ذلك الغير الذي تكون فقاهته سبباً لجواز تقليده، ولا يصح التمسك بإطلاق موضوع الحكم لإثبات شموله لجميع المصاديق، لأن المفيد هو الإطلاق في الحكم، لا في موضوعه.

لاسيما وأن تقدير كلمة ذات، أو ذوات، أو كلمة رجال، أو نساء، أو غير ذلك.. ليس إلا عملاً اقتراحياً من قبل السامعين، مع مساواة احتمال تقديره للاحتتمالات الأخرى المتعلقة بالكلمات الموازية له، وتكون في عرضه،

وإنما يتعين أحدها بالقرائن والبيانات الأخرى.

الدليل الخامس: قوله في رواية عمر بن حنظلة: «انظروا من كان منكم قد روى حديثنا الخ..» فإن كلمة منكم تشمل الذكر والأنثى..

ونجيب:

أولاً: إن هذه المقبولة واردة في باب القضاء، فلعل للقضاء خصوصية تفرض أن يكون القاضي رجلاً..

ثانياً: إن لفظ «منكم» قد يقصد به «أيها المؤمنون»، أو «أيها المسلمون»، أو «أيها المخاطبون»، ويكون المخاطبون رجالاً ونساءً، أو نساءً فقط، أو رجالاً فقط.. فتعين أن يكون قولهم: إن المخاطبين هم الرجال والنساء معاً - يكون مجرد احتمال، مع استبعاد حضور النساء في هكذا مناسبة.

وأحد هذه الاحتمالات ليس بأولى من الاحتمالات الأخرى، فلا يمكن التعويل عليه.

الدليل السادس: إطلاق أدلة التقليد كقوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ تشمل الرجل والمرأة، فلا مبرر لتخصيصها بالرجل.

ويجاب:

أولاً: إن تلك الأدلة إنما هي بصدد بيان أصل تشريع التقليد، وليست في مقام بيان شرائط المقلد لكي يصح التمسك بالإطلاق لنفيها أو لإثباتها.

ثانياً: تقدم: أن أدلة التقليد، إن كانت مثل بناء العقلاء، والإجماع، فهي أدلة لبيّة لا إطلاق لها، بل يؤخذ فيها بالقدر المتيقن.

ثالثاً: تقدم: أن مسألة تقليد المرأة والخنثى لم تكن محل ابتلاء، لكي يشملها بناء العقلاء، أو الإجماع.

أدلة اشتراط الرجولة في مرجع التقليد:

قال السيد الحكيم «قدس سره الشريف»:

وقد أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الخنثى والأنثى⁽¹⁾.

وقد استدلووا على اشتراط أن يكون مرجع التقليد رجلاً بأدلة عديدة، وهي:

الدليل الأول: الإجماع:

الإجماع على هذا الاشتراط، كما عن الشهيد الثاني في المسالك، والرياض، والغنية، ومجمع الفائدة والبرهان، والمحقق الأصفهاني في رسالة التقليد، وغير ذلك.

ويناقش في هذا الإجماع من عدة جهات، فهو:

أولاً: إجماع منقول لا حجية له.

ثانياً: إن هذه المسألة لم تكن محل ابتلاء، ليستكشف من سكوت المعصوم عنها موافقته للناس فيما هم عليه.

كما أن العلماء لم يتعرضوا لهذه المسألة في تلك الأزمنة المتقدمة، ليعلم رأيهم

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 43.

فيها، وليستفاد اتصال الإجماع بزمان المعصوم.

الدليل الثاني: روايتا أبي خديجة:

وقد قال أبو عبد الله «عليه السلام» في إحداهما: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور..»

إلى أن قال: ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»⁽¹⁾.

وفي روايته الثانية، قال: قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «إياكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو (تدارء) تدارى⁽²⁾ 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»⁽³⁾.

فإن هاتين الروایتين قد صرحتا: بضرورة أن يجعل المتخاصمان بينهما رجلاً، وأن يكون منهم، وبأن الإمام قد جعل هذا الرجل عليهم قاضياً. ومن المعلوم: أن هاتين الروایتين، وإن كان موردهما القضاء، لكن مقام الفتوى أولى وأهم منه، لأن ثمرة القضاء هي رفع الخصومة بين اثنين، فمورده جزئي ومحدود، وقد لا تتفق الحاجة إليه إلا قليلاً.

(1) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب 1 ح 5.

(2) أي تدافع في الخصومة.

(3) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب 11 ح 6 وباب 9.

أما مقام الفتوى، فهو مما يحتاج إليه الناس كلهم، بمختلف شرائحهم، واختصاصاتهم، وحالاتهم، وهي حاجة مستمرة ودائمة حتى الممات.. فإنه يفترض تطبيق عملهم على الفتوى باستمرار..

يضاف إلى ذلك: أن الأحكام في الفتوى كلية، وأحكام القضاء جزئية، خاصة في موارد شخصية.

والفتوى محل ابتلاء فعلي دائم، وقد لا يحتاج الشخص، بل أكثر الناس إلى القضاء حتى مرة واحدة في العمر..

وعلى هذا، فإذا ثبت حكم في القضاء، وهو بهذه البساطة، فإن ثبوت ذلك الحكم في الفتوى يكون بطريق أولى..

ويجاب:

أولاً: إن كلمة «رجل» الواردة في الرواية، لعلها واردة مورد الغالب، بملاحظة ما هو موجود في الواقع الخارجي، فإن قضاة حكام الجور لم يكن منهم امرأة، بل لا نعرف أن امرأة تسلمت منصب القضاء، لا قبل الإسلام ولا بعد بعثة الرسول «صلى الله عليه وآله»، وقد استمر هذا الواقع قائماً طيلة مئات السنين.

ويؤكد هذا المعنى: أن الإمام «عليه السلام» جعل مقابل الرجل الذي يختاره شيعته، أن يتحقق الإمتناع عن التحاكم إلى أهل الجور، أو إلى السلطان الجائر، فأخذ عنوان الرجولة ليس من باب التعبد، بل من باب أنه هو الفرد الغالب والشائع في التصدي لهذا المنصب.

ثانياً: إن إثبات شيء لشيء لا يعني نفيه عن غيره، لاسيما وأنه «عليه السلام» كان بصدد نفي التحاكم إلى حكام الجور، والإقتصار على التحاكم إلى أهل الإيوان.. ولم يكن بصدد بيان شرائط القاضي الذي يختارونه من أهل الإيوان.. فاختار من أهل الإيوان المصدق الشائع، والمتعارف بين الناس، والأقرب إلى أذهانهم، وجعله موضوعاً للحكم، كما قلنا..

ولو كان في مقام بيان شرائط القاضي، للزم الحكم بعدم اشتراط كل شرط لم يصرح به، ويقتصر على شرط الرجولة فقط.. ولا يمكن الإلتزام بهذا.

ويشهد لما نقول:

أنه احتاج إلى التنصيص على أن المرأة لا تولى القضاء، فقد قال «صلى الله عليه وآله»: «يا علي، ليس على المرأة جمعة، ولا جماعة.. إلى أن قال: لا تولى القضاء، ولا تستشار⁽¹⁾».

الدليل الثالث: الأولوية القطعية:

واستدلوا أيضاً بالأولوية القطعية، فإنه إذا لم يجز الإقتداء بالمرأة في صلاة الجماعة، فعدم جواز تقليدها يكون بطريق أولى، لأن صلاة الجماعة لا

(1) الخصال ص 511 ومن لا يحضره الفقيه ج 4 ص 364 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 20 ص 212 وج 12 ص 46 و (الإسلامية) ج 14 ص 155 وج 8 ص 429 أبواب مقدمات النكاح، باب 117 ح 6 وراجع أبواب صفات القاضي باب 2 ح 1 وبحار الأنوار ج 100 ص 254 و 257 وج 74 ص 54 ومستدرک سفينة البحار ج 10 ص 49.

تحتاج إلى علم واجتهاد، وبذل جهد، ولا إلى تصرف، وتصعد للأموال الحسينية،
ورئاسة، وما إلى ذلك. بخلاف الفتوى، فإن فيها ذلك كله.

كما أن إمامة الجماعة تبقى محصورة في أفراد.. بخلاف مقام التقليد والفتوى،
فإنه يعني الأمة بأسرها.

كما أن إمامة الجماعة خاصة بالصلاة..

أما المرجعية، فهي تعني أحكام الدين وحقائقه كلها..

يضاف إلى ذلك: أن صلاة الجماعة التي هي إمامة في صلاة، قد تتكرر،
وقد لا تتكرر، ولكن الفتوى ترافق العامل بها طيلة حياته..

وهذا يعطي للتقليد في الفتوى أهمية وخطورة تزيد على الإلتزام لبعض
الأشخاص في صلاة واحدة أو أكثر.

ويجاب:

أولاً: بأن الدليل أخص من المدعى، لأنه يجوز للمرأة أن تؤم النساء أيضاً،
فلماذا يحكم بعدم جواز تقليد النساء لها؟!!

ثانياً: إن ما يطلب من المفتي هو مجرد إبداء رأيه ليأخذه الآخر، ويعمل
وينتهي دور المفتي عند هذا الحد.. ولكن في الجماعة تصدّ، وتحمل مباشر من
الإمام لبعض أعمال المأمومين، كما أن صلاة الرجل تبطل إذا تقدمت المرأة
في صلاتها عليه، أو حاذته في موقفها، ولو لم تكن صلاة الجماعة قائمة.

فإذا جعل عدم صحة الإقتداء بالمرأة دليلاً على عدم جواز تقليدها، فلماذا
لا تجعل محاذاتها له، وتقدمها عليه الموجبة لبطلان صلاته، ولو في غير الجماعة

دليلاً على عدم تقدمه عليها في مثل أخذ الفتوى منها، بل تقليدها يكون أولى من تقليد الرجل، بناءً على هذا المنطق، لاسيما وأن النظر في أخذ الفتوى هو لكاشفية الرأي عن الواقع، ولا يبقى بعد ذلك دور لصاحب الرأي.

ثالثاً: ذكرنا أكثر من مرة: أن مقام الفتوى ليس من المناصب الشرعية، كما أن إمامة الجماعة كذلك، وليس فيه تصرف في الأمور والسياسات. أما تصدى المفتي لبعض الأمور الحسبية التي لا يجب الشارع إهمالها، فإنها هو من حيث هو مكلف، لا من حيث هو مقلد.. فإن الله سبحانه يريد من أهل الخير والفضل: أن يحفظوا الناس، وأن يعملوا على حل مشكلاتهم، وأن يقوموا بما يحتاجون إليه في انتظام أمورهم، مما ليس له مخاطب بخصوصه، وليس هذا من الرئاسات ولا من المناصب، بل هو من المصالح التي يريد الله حفظها للناس. فالفتوى بمثابة التصدي لتعليم الناس الأحكام، وإبلاغهم كلام وأحكام نبيهم، وأوصيائه، فيقال لمن يفعل ذلك: معلم، أو مبلغ، أو داعية إلى الله، أو راوٍ، أو مفسر، أو نحو ذلك..

الدليل الرابع: مراعاة الستر والعفاف:

فقد قالوا: إن الشارع يريد للمرأة الستر والعفاف، ولأجل ذلك لم يرض لها بمخالطة الرجال في غير حالات الضرورة، وجعل مسجد المرأة بيتها، ولم يسمح لها بتولي الأمور، ولا أجاز لها القضاء.. وروي قول النبي «صلى الله

عليه وآله: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» (1).

ومنصب الفتوى والمرجعية ملازم في العادة للتعامل مع الرجال الذين يريدون مراجعة مقلدهم فيما يحتاجونه.

ويجاب:

أولاً: إن الإفتاء ينتهي أمره من قبل المفتي بعد استنباطه الفتوى، وبمجرد إبلاغها لطالبها.. ولا يجب في هذا الإبلاغ مقابلة المفتي لمستفتيه، وهناك وسائل مختلفة يمكن اعتمادها في ذلك، من دون الوقوع في هذا المحذور وليس الإفتاء منصباً، ولا رئاسة، ولا ولاية، ولا تصرفاً في شؤون الناس.

ثانياً: إن مما يؤكد ما قلناه: أن الله تعالى لم يمنع المرأة من العمل، والتجارة والبيع والشراء، وغير ذلك من الشؤون، كما لم يمنعها من السفر لأجل ذلك،

(1) راجع: صحيح البخاري ج 9 ص 70 و (ط دار الفكر) ج 5 ص 136 و ج 8 ص 97 و سنن الترمذي ج 3 ص 360 والمستدرک للحاكم ج 4 ص 291 و 524 و 525 و تذكرة الخواص ج 1 ص 369 والسنن الكبرى للبيهقي ج 3 ص 90 و ج 10 ص 117 و مجمع الزوائد ج 7 ص 234 و فتح الباري ج 8 ص 97 وعمدة القاري ج 18 ص 58 و ج 24 ص 204 و تحفة الأحوذى ج 6 ص 447 و كشف الخفاء ج 2 ص 150 و قاموس الرجال للتستري ج 11 ص 240 و البداية والنهاية (ط دار إحياء التراث) ج 6 ص 237 و إمتاع الأسماع ج 13 ص 231 و العمدة لابن البطريق ص 455 و بحار الأنوار ج 32 ص 194 و راجع: شرح نهج البلاغة للمعتزلي ج 6 ص 227 و سنن النسائي ج 4 ص 305 و (ط دار الفكر) ج 8 ص 227، أبواب الفتن ج 9 ص 119 و مسند أحمد ج 5 ص 38 و 43 و 47 و 51.

ولم يمنعها أيضاً من إقامة الدعاوى في القضاء ضد المعتدين، أو المحتالين عليها، والمتجاوزين على حقوقها، مع أن ذلك يلازم حضورها مجالس الرجال.

ثالثاً: إن كثيراً من النصوص التي تحدثت عن الستر والعفاف، والتشدد فيهما هي إرشادية وترجيحية، إلى الدرجة العليا التي يعلم بتحقق المطلوب بها بصورة يقينية، أو بصورة كمالية، وبعضها ناظر إلى تعامل الرجل مع المرأة في بيت الزوجية. وبعض النصوص ترشد الرجال إلى أن لا يستسلموا لنسائهم، بدافع من حبهم لهم، وإعجابهم بهم..

ولا يدعوهم ذلك إلى إعطاء المرأة الفرصة للتحكم بقرار الزوج إلى حد أن يصبح ألعوبة بيدها.

فلا يفعل المعروف طاعة لهم، بل يفعله لأنه معروف.. وما ورد في نهج البلاغة كان في تأييد هذه المعاني التي ذكرناها وغيرها⁽¹⁾.

فلا يمكن استنباط حكم إلزامي قاطع في منعها من أن تخبر بما أذى إليه اجتهداها من سألها عنه.. فهي نواة تعليمية، إرشادية، كالنهج عن جلوس الرجل في موضع المرأة قبل أن يبرد.

رابعاً: إن هذا الدليل لا يتم، فهو أخص من المدعى، لأنه يدل على عدم جواز تقليد الرجال للمرأة. ولكن لا مانع من تقليد المرأة للمرأة، وتقليدها من قبل من لا يجب عليها التستر منه، فيكون على حد ائتمام المرأة بالمرأة في الصلاة.

(1) نهج البلاغة، من وصيته لابنه «عليه السلام» رقم 31 وبحار الأنوار ج 100 ص 253 وج 74 ص 213.

الدليل الخامس: ما للنساء والرأي!!!:

واستدلوا أيضاً، بما رواه الكشي عن عامر بن جذاعة، قال: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: «إن امرأتي تقول بقول زرارة، ومحمد بن مسلم في الإستطاعة وترى رأيهما.

فقال «عليه السلام»: «ما للنساء والرأي والقول بهما»⁽¹⁾.

فالإمام «عليه السلام» قد سلب الرأي عن النساء، ويُنَّ: أن رأيهن لا قيمة له، فكيف يمكن أن يقال: بأن للنساء رأياً اجتهادياً، وأنه يجوز أخذه منهن، والعمل به؟!

ويجاب:

أولاً: إن مورد هذه الرواية هو الرأي في الأمور الاعتقادية، بما لها من تفاصيل وتعقيدات تحتاج إلى مزيد فكر وروية، وطبيعة اهتمامات النساء في تلك العصور بعيدة عن أمثال هذه المسائل الدقيقة والصعبة، فلا يتصور، ولم يعهد منهن أن يكون بينهن من بلغت هذه المراتب آنئذ، فكأنه «عليه السلام» يريد أن ينفي وجود نساء هن هذه الخصوصية، ويكذب من تدعي منهن ذلك لنفسها.

ولكن مسائل الفقه والأحكام هي الأوفق والأقرب إلى ذهن واهتمامات النساء آنئذ، وقد رأينا: أن منهن من روين الأخبار، وكان لديهن اهتمامات

(1) رجال الكشي، ترجمة محمد بن مسلم ص 151.

بالأحكام، فلا يستغرب منهن أن يكنَّ قد حصلن على درجات عالية في هذه المجالات.

ثانياً: لو صح الإستدلال بهذه الرواية، لوجب الحكم بحرمة عملها برأيها الإجتهادي، حتى لنفسها، مع أنها إذا كانت مجتهدة لم يجز لها تقليد غيرها.

ثالثاً: إذا كان مورد الرواية هو الأمور الاعتقادية، فيكون الإمام «عليه السلام» بصدد إدانة ورفض وتخطئة من يدعي أن الأمور الاعتقادية مجرد آراء، يستطيع الكبير والصغير الإدلاء بدلوه بها. بل هي حقائق ودقائق، لا بد من أخذها من أهلها، وهم الأنبياء والأئمة المعصومون «عليهم السلام».. وأما آراء الناس، فهي مجرد ظنون، أو أوهام، لا بد من ردّها على أصحابها.

الدليل السادس: وصية أمير المؤمنين للحسن¹:

فقد قال أمير المؤمنين «عليه السلام» في وصيته لولده الإمام الحسن «عليه السلام»: «وإياك ومشاورة النساء، فإن رأيهن إلى أفن، وعزمهن إلى وهن»⁽¹⁾. وهذا إسقاط لرأي المرأة عن الإعتبار، ومن جملة آرائهن، تلك التي نتجت عن عملية الإجتihad في الفقه والأحكام.

ويجاب:

أولاً: إن ملاحظة فقرات هذا النص تعطي: أنه «عليه السلام» إنما يتحدث مع ولده الإمام الحسن «عليه السلام» عن نساء الإمام الحسن، وكيفية تعامله

(1) نهج البلاغة، رقم 31، الكتب والوصايا.

معهن، بما هنّ نساء محتجن إلى التسديد والرعاية والرفق.. فهذه الوصايا ترتبط بتدبير الشؤون، وإدارة الأمور، وكيفيات التعامل مع القضايا التي تواجهه في حياته «عليه السلام».. فإن نساءه موضع ابتلائه، لكثرة عشرته هن، وذلك ليستفيد الناس من هذه التوجيهات، لكي لا تقترب المشكلات والمصاعب إلى الحياة الزوجية، وليس المقصود تسرية الكلام إلى الإجتهد واستنباط الأحكام، والأعلمية، والتقليد.

والرأي الذي يطلب من المفتي ليس بهذا المعنى، بل هو بمعنى أن تقدم له وسائل بيانية تحمل في طياتها مضامين معينة، ويطلب منه أن يستخرج منها المضمون الذي يخص أمراً بعينه، فيبحث عنه بوسائل معينة، ليس له أن يتجاوزها، ثم يخبر بما توصل إليه من خلاله.. فيسمى خبره هذا بالفتوى.

فليس له في هذا الرأي أي دور، لا في عناصره، ولا في حجمه، ولا في تكوينه، بل هو موجود، وإنما ساهم هو في اكتشافه.

أما الرأي الذي تحدث عنه «عليه السلام»، فهو الذي يفترض فيه أن يتوافق مع الحكمة في تدبير الأمور، وإيجاد مفاتيح صالحة لحل مشكلاتها، وكشف مبهمات، ويكون لفكر الإنسان دور في ذلك.

إن فكر الإنسان قد يتأثر بميول، وأهواء وشهوات، ومصالح كان يفترض أن لا يخضع لها من يريد إيجاد مفاتيح الحل، ويكتشف المخارج، لكي لا يرتطم بالأهواء، والمصالح، والشهوات، والميول التي للآخرين، فيكون الفشل الذريع، والسقوط المرعب، وهو ما عبّر عنه الإمام «عليه السلام» بقوله: «إلى أفن»، فإن

الأفن هو: الضعف والتردي.

الدليل السابع: النساء نواقص الإيمان والعقول:

وقد استدلو أيضاً بما ورد من أن النساء: نواقص الإيمان، نواقص العقول⁽¹⁾.
ومن المعلوم: أن الرواية نفسها قد بينت المراد: أن نقص الإيمان هو بسبب
قعودها عن الصلاة أيام حيضها.

وأن نقص عقولهن هو بسبب أن شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد.
وقد قال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾⁽²⁾.

فإذا كان هذا حال النساء في المشاهدات، فكيف يقبل رأيهن في الأمور
التي تحتاج إلى فكر عميق، وتدبر وتدقيق، ويحتاج إلى ضبط، وذوق؟! فهذا
وذاك يدل على قصورها عن بلوغ درجة الإفتاء، وعلى عدم حجية قولها لو
بلغت تلك الدرجة.

ونقول:

أولاً: لقد كان الأولى الاستدلال بهذه الآية، وبالرواية المشار إليها على
أن مستوى الضبط عند المرأة لا يصل بسبب طبيعتها الأنثوية إلى الحد المطلوب،

(1) راجع: أبواب مقدمات النكاح، باب 4 وبحار الأنوار ج 100 ص 228 وج 75
ص 252 وج 32 ص 247 ونهج البلاغة.

(2) الآية 282 من سورة البقرة.

حتى لو سلمنا أنها قد بلغت درجة الإجتهد، علماً بأن عدم الضبط، أو قلته
..والحرية على قول(*)..

يخلُ بعملية الاستنباط نفسه.. ويكون هذا هو الذي حال دون منح الحجية
لآرائها الاجتهادية.

ثانياً: إن تعليل نقص العقول بعروض النسيان لهنّ في مقام الشهادة قد
يكون سببه التهيّب، والتوتر الذي يعترين في حضور مجالس كهذه، كما أن
خوفهن من العواقب التي قد تترتب على شهادتهن، يؤثّر على تركيزهن على
المضمون حين أداء شهادتهن، ويؤدي إلى اعتمادهن أسلوباً تلطيفياً.. لعله يضر
بالحقوق والأحكام..

بل قد يكون السبب الأقوى في ضلالهن في شهادتهن هو قصورهن
الطبيعي، الذي يفسح المجال لعروض الضلال لهن عادة، ويكون عرضه
عليهن في الشهادة القضائية سبباً في تعرض حقوق الناس للخطر، ويفسح
المجال أمام استمرار الخصومات والمشاحنات.

وهذا غير استنباط الأحكام في فترات صفاء ذهنهن، وعدم وجود مؤثرات
من خوف ورهبة، وغير ذلك.. فلا يقاس هذا على ذلك.

(*) ثم ذكر الماتن «قدس سره» الشرط السادس الذي يجب توفره في

المجتهد الذي يجوز تقليده، وهو شرط:

السادس: الحرية :

فقد نسب اشتراط الحرية في المفتي والمرجع إلى الشيخ الطوسي «رحمه الله» في المبسوط، وأتباعه، والشهيد، والعلامة، ونسب ذلك في المسالك والروضة البهية إلى الأكثر، أو إلى المشهور.

ونسب إلى المحقق العدم، وعن بعضهم: أنه لم يقل به أحد سواه، واستدلوا على اشتراط الحرية بعدة أدلة، هي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.

فقد دلت هذه الآية على أن العبد غير قادر على التصرف بأي شيء بدون إذن مولاه.. فكيف يمكنه استنباط الأحكام، وإخبار الآخرين بها، بدون حصوله على هذا الإذن!؟

ويجاب:

أولاً: إن الأمور التي يعجز عنها العبد المملوك، ويحتاج فيها إلى إذن من سيده، هي التصرفات العملية، التي تقتطع من الوقت والجهد الذي يحتاجه سيده، ويطلبه منه.. فإنه لا يستطيع أن يتولاها باستقلاله، بل يحتاج إلى إذن مولاه، ورضاه.

وعدم استقلاله بالتصرف لا يعني عدم صلاحيته..

(1) الآية 75 من سورة النحل.

أما أوقات فراغه، فهو يتصرف فيها بما يشاء.
وأما آراؤه الفقهية، فهو حرٌّ فيها، وليس لمالكة أن يمنعه من التصرف
وإخبار الآخرين بها، إلا إذا كان ذلك ينتقص من حق مالكة فيه، ويوجب
تعطيل العبد وإشغاله عن أمور سيده، وحرمان مالكة من الاستفادة منه في
فترة استنباطه تلك الأحكام، وإبلاغها لمن يحتاجها⁽¹⁾.

ثانياً: إن كلامنا ناظر إلى العبد المجتهد، الذي لديه آراء حاضرة، هل
يجوز أخذها منه ولو مكتوبة، وأن العمل بها يجوز، أو لا يجوز؟!
وليس الكلام في العبد الذي لم يجتهد، ولم يستنبط، هل هو عاجز عن
الاجتهاد وإصدار الفتوى، أو قادر عليها؟!!

ثالثاً: إن هذا الإشكال ينحلّ باستئذان مالكة بأخذ الفتوى منه وينتهي
الأمر.. فلماذا يحكم بعدم جواز تقليد غيره له على نحو الإطلاق؟!!

رابعاً: إذا كان قد وجب على العبد التصدي لهذا الأمر، لانهصار الأمر
به مثلاً، سقط وجوب استئذان مولاه، ولا يعتبر في هذه الحالة جلب رضاه،
لأنه يكون كسائر الواجبات التي لا يحق لمولاه منعه عن امتثالها.

الدليل الثاني: إن كون المرجع عبداً مملوكاً، منقصة في العبد، لا يناسب
منصب المرجع للأمة، أو لشطر منها.

ويجاب:

(1) راجع التنقيح ج 1 مسألة 22.

أولاً: بأن العبودية ليست منقصة في ذاتها، إذا لم يكن هو الذي سعى إليها، أو تعمّد إيقاع نفسه فيها، وقد استعبد يوسف «على نبينا وآله وعليه السلام»، وقد قال تعالى: ﴿وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ * وَشَرَّوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ * وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾⁽¹⁾.

قال في التنقيح ج 1 مسألة [22]:

قد يكون بعض العبيد أرقى مرتبة من غيره.. بل ربما يكون ولياً من أوليائه تبارك وتعالى، وقد يبلغ مرتبة النبوة، كلقمان الحكيم، فإذا لم تكن العبودية منافية لمنصب النبوة والولاية، لم تكن منافية لمنصب الإفتاء الذي هو دونها، كما لا يخفى.

ومن جهة أخرى: إن لقمان كان عبداً لبعض الناس، ولم يعتبر ذلك منقصة فيه.

ثانياً: ليس الإفتاء منصباً، واعتبار قول إنسان حجة لنا وعلينا لا يعني تخويله منصباً بذلك، كما أنه لا ربط للحجية بالمنصب.

ثالثاً: لو كان المرجع الأعمى أعمى، أو مقطوع اليد أو الرجل، أو دميماً وقبيحاً، فهو ذو منقصة عند العرف، فهل يضر ذلك بحجية قوله، ويزيلها، ويمنع من تقليده؟! من تقليده؟!!

(1) الآية 19 - 22 من سورة يوسف.

رابعاً: إن المنقصة في نظر الشارع هي في مخالفة الشرع والدين والأخلاق،
وكون الإنسان مجنوناً، أو ابن زنا، أو نحو ذلك..

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽¹⁾. فإذا كان العبد هو
الأتقى والأورع، فإن عبوديته ليس فقط لا تمنع من تكريمه، بل قد تعطي
حافزاً أكبر لهذا التكريم عند الله، وعند الناس.

الدليل الثالث: إن المملوك مولىً عليه، فلا يتولى منصب الإفتاء.

ويجاب:

أولاً: بأن الإفتاء ليس منصباً.

ثانياً: إن كونه مولىً عليه لا يسقط حجية قوله.. بناءً على القول: بأن
البلوغ ليس شرطاً في حجية فتوى المفتي.. فلو أن شخصاً بلغ أعلى الدرجات
في العلم والإجتهد، قبل البلوغ، فهو مولىً عليه من أبيه، وإن لم يكن عبداً،
فهل يضر ذلك بحجية قوله بالنسبة للعامي؟!!

الدليل الرابع: واستدلوا أيضاً بأصالة الإشتغال، فإن العبد إذا أفتى بأمر،
فإننا نشك في جواز العمل بفتواه، لاحتمال كون الحرية شرطاً في الحجية، فلا
نحرز سقوط التكليف بالعمل بفتوى العبد، لأن الإشتغال اليقيني يحتاج إلى
اليقين بفراغ الذمة.

أو فقل: إن العمل بفتوى العبد عمل بالظن، ولا نحرز خروج هذا

(1) الآية 13 من سورة الحجرات.

الظن من تحت أصالة حرمة العمل بغير العلم.
ويجاب:

بأن إطلاقات أدلة التقليد، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، والأمر بتقليد من كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه الخ.. وغير ذلك، شاملة للحر والعبد، والأسود والأبيض، فلو كان الشارع يشترط الحرية في المفتي، لقيّد بها هذه المطلقات، التي هي أدلة وظهورات لفظية.

وهذه المطلقات هي الحجة التي أخرجت تقليد العبد عن أصالة حرمة العمل بغير العلم، وعن أصالة الإشتغال، لأنها كافية لتحصيل اليقين بفراغ الذمة، والأمن من العقاب.

ولكن قد يقال: لا دليل على أن الشارع في إيراده أدلة التقليد كان بصدد بيان الشروط المعتمدة في المفتي الذي يُرجع إليه.

بل نحن نقطع: بأنه لم يكن بصدد ذلك، بل كان بصدد بيان أصل جواز رجوع الجاهل إلى العالم، والأخذ منه، واعتبار العمل بهذا الظن مجزياً وكافياً، كالعمل باليقين.. إذ لو كان بصدد بيان الشرائط لذكر ولو شرطاً واحداً يقيّد به هذا الإطلاق.. وإلا لزم إسقاط جميع الشروط عن الاعتبار، فإنه لم يستثن أيّاً منها.

بل يوجد سكوت من الشارع، وعزوف عن ذكر المخصصات، والسكوت قد يكون لأسباب مختلفة.. ومن الصعب إحراز أي من الأسباب دعا إلى ذلك ليتمكن التصرف على أساسه، وبدون هذا الإحراز لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو عدم الأخذ بفتوى المملوك.

وأما التمسك ببناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، لإخراج هذا المورد من تحت أصالة الاشتغال، وأصالة حرمة العمل بغير العلم، أو التمسك بجريان السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم.. فلا مورد له هنا، لأن السيرة وبناء العقلاء إنما يكون حجة إذا كان تقليد العبد موضع ابتلاء كتقليد الحر، ثم نرى العقلاء يجنحون إلى تقليد الحر دون العبد، أو تقليد كل منهما بصورة عملية.

ومن المعلوم: أن ذلك لم يحصل، ولا ندري إن كان أحد من العبيد في تلك الأزمنة قد بلغ هذه المراتب من الإجتهد.. فقلده الناس بمرأى ومسمع.. وكونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المجتهد^(*)

من الشارع، ولم يردعهم الشارع، أو ردعهم.

على أن بناء العقلاء والسيرة العقلائية من الأدلة اللبئية التي لا عموم ولا إطلاق لها، فيقتصر في موارد الشك على القدر المتيقن.

إلا إذا كانت السيرة قائمة على الرجوع إلى العبد، فيكون ذلك دليلاً على عدم اشتراط الحرية في المفتي، وتكون هذه السيرة كافية للخروج من تحت أصالة الإشتغال وحرمة العمل بغير العلم.

والخلاصة: إن ادعاء وجود سيرة على الرجوع إلى الحر والعبد لا يمكن إثباته، لأن اجتهاد العبيد وصيرورتهم منافسين للأحرار، وتقليد الناس لهم مما يعلم بعدمه..

والرجوع إلى أهل الخبرة من دون تمييز بين الحر والعبد إنما هو في الأمور

الأخرى التي لا تعني الشارع، ولا يهتم الشارع بالردع عنها.
 (*) الشرط السابع:

السابع: الإجتihad المطلق:

ذكر الماتن «رحمه الله»: أن المقلد يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزي.. وهذا هو قول جماعة من الفقهاء، بل لقد ادّعى عليه الوفاق، أو الإجماع⁽¹⁾.

وهناك من قال بجواز تقليد المتجزي فيما اجتهد فيه، كالسيد الخميني «قدس سره». بل يرى العلامة البجنوردي وجوب تقليده، إذا كان فيما اجتهد به أعلم من المجتهد المطلق، وقوّاه السيد الخونساري، إذا لم يعلم مخالفة فتواه لفتوى الأعلّم، أو لم يكن غيره أعلم منه في المقدار الذي تجزى به..

الإجتihad والتقليد:

وقبل الدخول في البحث نسجل الأمور التالية:

1 - إن كلمة الإجتihad، قد أطلقت في الأخبار، والمؤلفات، وأريد بها: الرأي والإستحسان، وما إلى ذلك..
 وهذا هو الإجتihad الباطل، والمذموم.
 وقد صنّف بعض قدماء أصحابنا كتاباً في إبطاله.. وجميع المتأخرين من أصحابنا يقولون ببطالانه.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 43.

وهو الإجتهد المتداول والمتعارف عند العامة، ويسمونه اجتهد الرأي، والإجتهد مقابل النص.. وهذا هو ما عرّفه به السيد المرتضى في الذريعة، وهو الذي ينفيه الأخباريون.

والمعنى المصطلح عليه عند الخاصة، ولاسيما المتأخرين منهم: هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي الفعلي، أو الوظيفة الشرعية الفعلية، فيشمل مؤدى الأمارات والأصول..

2 - أما التقليد، فلا بد منه للعامي، لأن فهم الأحاديث، والجمع بين متعارضاتها، والترجيح بينها، وتحصيل الإجماع، ومعرفة مجاري الأصول، وغير ذلك.. قد لا ييسر لكثير من أهل الفضل، فما بالك بالعوام!؟

3 - المجتهد المطلق: هو القادر على استنباط الأحكام في مختلف أبواب الفقه. والمتجزّي: هو القادر على استنباط بعضها..

هذا بناء على أن المراد: هو التجزي في الاستنباط، فينظر إلى مقداره، وهذا هو المنسجم مع تعريف الإجتهد: بأنه استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعية. وإن عرّفنا الاجتهد بما قاله الشيخ البهائي «رحمه الله»، من أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام، فلا بد أن يكون التجزي في الملكة بنحو أو بآخر.

الملكة لا تتجزأ:

إن قلت: كيف يتصور التجزي في الملكة، وهي أمر نفساني بسيط غير مركب، مثل ملكة الشجاعة، والكرم، والعدالة!؟

فإن قلنا بعدم إمكان التجزي.. فمعنى ذلك: أن الإنسان، إما عامي،

أو مجتهد مطلق فقط، ولا يوجد ثالث يقال له: متجزئ.

قلت: إن تفسير الإجتihad بالملكة لم يدل عليه دليل عقلي، ولا ورد فيه نص شرعي (والملكة تكون في المجتهد، لا في الإجتihad.. لأن الإجتihad هو بذل الجهد في استنباط الأحكام والوظائف، والملكة أمر نفساني، ليست من سنخ العمل).

واعتبار الملكة إنما ورد في كلام شيخنا البهائي «رحمه الله»، وتداوله العلماء في كلماتهم، ولم يرد ذلك في تفسير القدماء للإجتihad. فإذا تخيلنا (استغينا) عن تعريفه بالملكة، لم يبق مانع من التجزي في الإجتihad.

والظاهر: أن ما ذكره الشيخ البهائي ليس هو مراد العلماء، ولا سيما القدماء منهم في معنى الإجتihad، لأنه معنى مستحدث.

محاولات لدفع إشكال التجزي في الملكة:

وكنموذج عن محاولات دفع إشكال عدم إمكان التجزية في الملكة، نذكر

ما يلي:

الدفع الأول:

قالوا:

إن الملكة، وإن كانت لا تقبل التجزية لبساطتها، لكنها تقبل الشدة والضعف، فالتجزي ملكة ضعيفة، والإطلاق في الاجتihad ملكة قوية. وليس هذا تفريقاً في أجزاء المركب ليقال: الملكة بسيطة لا تقبل التجزية.

الدفع الثاني:

إن الملكة معنى كلي، له مصاديق كثيرة، فإن معرفة دقائق الأصول اللفظية توجد ملكة يقدر بها على استنباط الأحكام المتوقفة على هذه المباحث، كما أن معرفة بحوث الأصول العملية، أو الأخبار، أو الآيات، أو الحصول على الإجماعات، ومعرفة المرجحات، ومعالجة الأدلة المتعارضة - إن معرفة هذه المباحث - تنتج ملكات متعددة، تمكّنه من استنباط الأحكام المتوقفة على كل مبحث منها. فالملكات متعددة ومختلفة..

فالمجتهد المطلق: هو الذي عرف قسطاً وافراً من مختلف المباحث، وحصل على ملكاتها، وأصبح قادراً على استنباط الأحكام منها.. ويمكن تصوير هذا الدفع في أبواب الفقه ومسائله أيضاً، لا في وسائل استنباطها وحسب..

أما المتجزّي، فقد يكون قد عرف قسماً، أو أقساماً من هذه المباحث، وأصبح قادراً على استنباط الأحكام المرتبطة بها.. فالتبويض في أفراد الكلي، لا في أجزاء الكل. ويرد على الدفع الأول:

أن للشدة والضعف في الملكة وجهين:

أحدهما: أن ذلك يعني: أن يكون لدى الشخص الضعيف في ملكته، القدرة على الاستنباط في جميع أبواب الفقه، ولكن بصورة أقل مما يستنبطه

المجتهد المطلق، فالمجتهد المطلق قادر على الخوض في المسائل الصعبة، والغامضة، والدقيقة، لكن الضعيف قادر على الخوض في المسائل العادية والسهلة فقط.. فالملكة موجودة في المطلق والمتجزى على حدٍ سواء، وهي ملكة بسيطة فيهما معاً، مع كونها سنخاً واحداً، وماهية واحدة..

الثاني: أن يكون الفرق بين التجزي والإطلاق هو في كمية الأحكام المستنبطة.

وهذا المعيار، إنما يناسب أن يكون هذا هو الفرق بين الأعم وغيره، وليس فرقاً بين المتجزى والمطلق.

وتدرجية الإجتهد إنما تكون في المجال العملي التطبيقي، لا في كون الملكة تدرجية، لأن للملكة حقيقة وماهية واحدة بسيطة، ولكن الممارسة الطويلة تزيدها قوة ورسوخاً.. فلا معنى لوجودها التدريجي، إذ هو يستلزم كونها مركبة، وقابلة للتجزية.

هذا بالنسبة للدفع الأول المتقدم.

ويرد على الدفع الثاني:

أن المراد منه غير واضح، فإن كان المراد: أن يكون لكل باب من أبواب الفقه ملكة تخصه، فيكون الجامع لتلك الملكات مجتهداً مطلقاً، والحائز على بعضها يكون متجزياً، كما ألمح إليه الشيخ الأنصاري، كما ورد في تقريراته، فهو خارج عن محل الكلام، وليس الحديث عن وجود ملكات متعددة.. وهذا لا يحل إشكال التجزية في الملكة الواحدة..

بل هو يوجب اختلال الأمور واختلاطها، وأن تتعدد الملكات بتعدد أبواب

الفقه، كالعبادات، والمعاملات، أو الفصول في كل باب، أو حتى المسائل.. هذا إن كان محط النظر هو الملكات في أبواب الفقه ومسائله..

وإن كان محط النظر بحسب البيان الذي قدمناه، هو الملكات بحسب وسائل الإستنباط، كالمملكة في مباحث الألفاظ، أو الأصول، أو في تتبع الفتاوي، وتحصيل الإجماعات، وفي الأصول العملية واللفظية، أو في التعامل مع الأخبار.. فذلك يصعب التمييز بين المطلق والمتجزى، ويصعب اكتشاف هذه الملكات، ليتمكن تقليده في هذا المجال، وعدم تقليده في غيره.. ويؤدي إلى الإختلال، والتشوش، بصورة أوسع، لأنه قد يجد أحكاماً في جميع أبواب الفقه تناسب هذه المملكة، أو تناسب غيرها.. وإن لم تكن في الباب الذي يفترض أن مباحثه مرتبطة بإحدى المجالات التي حصل على ملكة الإستنباط فيها.

وإن كان المراد: أن ملكة الإجتهد المطلق، فرد من أفراد المطلق.. وملكة التجزي في الإجتهد فرد آخر من أفراد المملكة، فيرد عليه:

أن أفراد الكلي إنما تتمايز عن بعضها، بمشخصات خارجة عن حقيقة ذلك الكلي، بحيث لو أقيمت تلك التشخيصات، فإن الموجود بعد إلقائها هو عين الكلي الموجود في سائر الموارد، وهو الكلي، فلا يمكن تصور التبعض، إذ لا يكون هناك أي زيادة أو نقيصة في الكلي، الذي هو هنا المملكة.

ولذا لا يصح أن يقال: هذا الفرد هو بعض الكلي، بل يقال: هو فرد الكلي الذي تشخص بأمر خارج عن حقيقة ذاته.

ولو قيل: بعض الكلي للزم التركيب فيه، لأن التبعض يكون بزيادة

الماهية ونقيصتها.. وهذا هو ما يريدون الفرار منه.

وإن كان المراد: أن ملكة الإجتihad المطلق هي الكلي، وملكة التجزي هي الفرد لذلك الكلي، فجوابه:

أن فرد الكلي ليس بعضاً منه، بل هو عينه، والتشخيصات أمر خارج عن حقيقته.

والخلاصة: أن التعدد في الملكة ليس تجزياً، والتجزي في الأسباب ليس تجزياً في المسببات، والتجزي في الملكة غير التجزي في الإستنباط.. فلا ينبغي الخلط بين الأمور، كما أن الشدة والضعف ليس تجزياً.

لفت نظر:

ومما يشهد لما قلناه: أننا نجد في هذا العصر وغيره، من يتخصص في بعض مسائل العلوم، فيتخصص الطيب مثلاً في العين، أو الأنف، والأذن أو الحنجرة، أو في أمراض المعدة، أو في الرئة، أو في الغدد.. وقد يكون له عدة اختصاصات، فهذا لا يعني أنه من التجزي في الملكة، كما أن الأمر في الإجتihad كذلك.. فإنه إذا حصل على الملكة التي يتمكن بها من الإستنباط في جميع أبواب الفقه، فحَصَرَ ممارسته في بعض المجالات، كالعبادات، أو المعاملات، أو في كتاب الحج، فاستنبط أحكاماً كثيرة في هذه الأبواب، فإن سبب ذلك هو ممارسته الكثيرة في كل باب، لا لأجل أن ملكته منحصرة في هذه المجالات دون غيرها.

والشاهد على ذلك: أن المتخصص في العيون، أو في الرئة مثلاً.. إنها يسمح له بالتخصص فيها بعد إكماله دراسة الطب العام.. كما أن الطالب إذا بلغ درجة يمكنه معها الإستنباط أمكنه التخصص في مجال بعينه.

الوقوع دليل الإمكان:

وبعد أن ثبت إمكان التجزي في الإجتهد، فإن دعوى عدم إمكانه، استناداً إلى ادعاء بساطة الملكة، وعدم إمكان التجزي فيها. دعوى مردودة، فإننا نضيف إلى ذلك: أن وقوع التجزي أدل دليل على إمكانه..

وقد استدلووا على ذلك:

أولاً: بأن أدلة المسائل ليست على نسق واحد، بل بعضها سهل التناول، واضح المأخذ، كما هو الحال في تتبع الفتاوي لتحصيل الإجماع.. كما أن بعضها قد يكون أقرب إلى ذهن الطالب من بعضها الآخر، كما لو كان الطالب ضليعاً في اللغة، أو ممارساً لتحقيق النصوص، وجلاء ما أبهم منها.. فيبادر إلى استنباط ما يرتبط بها من أحكام، لكن ما يرتبط بمجاري الأصول النقلية والعقلية، أو الجمع بين الأخبار مثلاً، قد يكون أصعب عليه.

ويجاب:

بأن هذا محض افتراض، فإذا كان المقصود بالتجزي: هو التجزي في الملكة، فلا يكفي الافتراض لإثبات إمكانه.

يضاف إلى ذلك: أن الذي افترضه القائل راجع إلى الإجتهد الفعلي العملي في المسائل، والحديث إذا كان عن الإجتهد بمعنى الملكة، فإن كلامه يكون أجنياً عن مورد البحث.

ثانياً: إن التجزي - كما قال المحقق صاحب الكفاية - لو لم يكن ممكناً، لم

يكن الإجتihad المطلق ممكناً أيضاً.. لأن حصول الملكة تدريجي، فيحصل التجزي في الإجتihad قبل حصول الإطلاق، وإلا لزم الطفرة، وهي محال.

ويرد عليه:

أن التدرج في الإجتihad لا يعني التدرج في ملكته.. وقد تقدم ذلك، فلا حاجة إلى إعادته..

حجية قول المتجزي:

فإذا كان التجزي ممكناً، بل واقعاً أيضاً، والمقصود به: التجزي في الاجتihad الفعلي العملي، فلا يصح ما ذكره شيخنا البهائي «رحمه الله»، من أن الاجتihad هو الملكة.. فإن التجزي في الاجتihad بهذا المعنى - أي في الملكة - لا يتحقق، والإجتihad الفعلي العملي هو الممكن والواقع والحاصل للمتجزي، وهو حجة في الجملة.. لأنه حجة على الأقل لشخص المتجزي، الذي اجتهد في طائفة من المسائل، وأصبح عالماً، فإن تقليده لغيره لا يجوز، لأنه يكون من باب رجوع العالم إلى مثله، وهو تحصيل للحاصل إذا كان موافقاً له في الفتوى، وإن كان مخالفاً له في الفتوى، فهو عدول عن الواقع، وتعمد لمخالفته، كما أنه من رجوع العالم إلى الجاهل بنظره.

يضاف إلى ذلك: أن حجية الظواهر، والأمارات، والأصول وغيرها لا يختص بالمجتهد المطلق، بل يشمل كل من استنبط.

أما حجية فتوى المتجزي في حق الغير، بحيث يجوز له تقليده، فهذا ما ستعرض إليه فيما يلي.

1 - بناء العقلاء :

احتجوا على أن فتوى المتجزي حجة في حق الغير ببناء العقلاء، فقالوا: إن العقلاء لا يفرقون في تعاملهم بين من عرف الكثير، ومن عرف القليل من المسائل، إذا كان كل منهما مشتملاً على ما يحتاج إليه بالموصفات المطلوبة في كليهما، فمن يريد طبيباً لمعالجة جرح في يده، فإنه يراجع أي إنسان خبير بهذا العلاج، سواء أكان أعلم الناس بالطب، أو كان ممرضاً عادياً يعالج جرحه، كما يعالجه علماء الطب الكبار.

بل قد يجد هذا الإنسان العادي أفضل، وأبرع من ذلك العالم، لأنه قد مارس معالجة هذا النوع من الجراح، وأحسن وأجاد فيه بنحو يتفوق فيه على أفضل الأطباء وأعلمهم.

وهذا هو حال طالب الفتوى، فإنه قد يجد المتجزي أفضل بكثير من المجتهد المطلق، لأن المتجزي قد انكبَّ على التحقيق في مورد الحاجة حتى أصبح أعلم من غيره فيه، فلماذا لا يأخذ الفتوى منه، لاسيما إذا شهد له أهل الخبرة ببراعته، وتقدمه على غيره.

والحاصل: أن الملاك بنظر العقل والعقلاء هو رجوع الجاهل إلى العالم، بل قد يكون المتجزي أعلم من المجتهد المطلق في الأبواب التي استنبطها.

أمران لا بد من لفت النظر إليهما :

ألف: إننا نتحدث هنا عن المتجزي الذي استنبط من الأحكام قدراً معتداً به، بحيث أصبح يصدق عليه عنوان: العالم، والفقير، والعارف بشيء من

قضاياهم، وما إلى ذلك.

وكذلك الحال بالنسبة لمن تخصص بالعبادات مثلاً، أو المعاملات، أو بكتاب الحج، بحيث أصبح هو الأعلم في هذه المجالات الواسعة. ولا نقصد به من استنبط مسألة أو مسألتين، أو بضع مسائل، وقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ يشهد لما نقوله، لأن من استنبط اليسير من المسائل لا يصدق عليه عنوان: «أهل الذكر».. فإن تم هذا، فإن هذه الآية فيها أمر بالأخذ من الذي استنبط من المسائل ما جعله مصداقاً لأهل الذكر، وعدم الإذن بالأخذ من استنبط اليسير الذي لم يصل إلى هذا الحد.

ب: إننا بالرغم من ذلك، نحتاج إلى إثبات أن الشارع لم يردع عن هذا البناء العقلاني بنحو يدل عدم ردعه على الرضا بما هو قائم، فعدم ردعه وظهور رضاه قد أخرج المورد من تحت عمومات حرمة العمل بغير العلم، أو أصالة الإشتغال، وما إلى ذلك.

2 - آية فاسألوا أهل الذكر:

وقد تقدم: أن هناك من اعتبر آية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ من أدلة وجوب التقليد، وأنها تشمل المجتهد المطلق والمتجزى، وقد شرحنا ذلك آنفاً، فلا حاجة إلى الإعادة.

غير أن صاحب كتاب: التنقيح في شرح العروة، قد اعتبر هذه الآية دليلاً على وجوب تقليد المجتهد المطلق فقط، وعدم جواز الرجوع إلى المتجزى. غير أننا ذكرنا: أن الآية ذكرت أنه يجب الرجوع إلى من يصدق عليه عرفاً أنه من أهل الذكر..

وذكرنا أيضاً: أن الروايات تقول: إن المراد بها خصوص أهل البيت.
ومن المعلوم: أن قضايا أهل البيت «عليهم السلام»، وأحكام الشرع مما لا يمكن لأحد ادعاء الإحاطة بها، كما سنرى أن الفرق بين المجتهد المطلق، والمتجزي هو في القلة والكثرة في الاستنباط، واختصاص المقل، وهو المتجزي بأبواب من الفقه لا يمنع من أن يصدق على الذي عرفها: أنه من أهل الذكر.

3 - آية النفر:

واستدلوا أيضاً بآية النفر، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾، فلو سلمنا أنها من أدلة التقليد، فنقول: إن المجتهد المتجزي متفقه في الدين، فيجب الأخذ منه إذا أنذر قومه..

والكلام فيها من هذه الجهة كالكلام في آية سؤال أهل الذكر.

وقد تقدم الكلام حول هذه الآيات في الجزء الأول من هذا الكتاب.

ونقول هنا:

أولاً: إن الآية قد دلتنا على حجية قول الفقيه، ولا تدل على حصر الحجية فيه.. فإثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عن الغير، فإذا كان قول المجتهد المطلق حجة، فلا يعني عدم حجية قول المتجزي.

إلا إذا ادُعي أنها في مقام البيان من هذه الجهة، ومقام تحديد وتعيين من يجوز الرجوع إليه من غيره، فيكون لها مفهوم بقرينة المقام.

ثانياً: المراد بالفقيه في هذه الآية: هو العارف بكثير من المسائل.. وهذا

يصدق على المطلق والمتجزى.. لأن النسبة بين الفقيه المجتهد المطلق، وبين المتجزى عموم من وجه، فقد يكون فقيهاً ومجتهداً، وقد يكون مجتهداً وليس بفقيه، كمن استنبط القليل من المسائل، أو قد يكون فقيهاً بمعنى العارف والمستنبط للكثير من المسائل في بعض أبواب الفقه، وليس قادراً على الاستنباط في بعض الأبواب، فليس هو بمجتهد مطلق، بل هو متجزى.

1 - رواية أبي خديجة :

فقد جاء في رواية أبي خديجة قول الإمام الصادق «عليه السلام»: «اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا الخ..»، وفيها قوله «عليه السلام»: «يعلم شيئاً من قضايانا».. والمتجزى قد استنبط شيئاً من قضاياهم، وعلم بجملة من أحكامهم «عليهم السلام»، وكلمة «من» في قوله «عليه السلام»: «من قضايانا» تفيد التبعض، وكلمة «شيئاً» تساعد على ذلك، إذ ليس المراد شيئاً كثيراً، بل المراد: شيئاً قليلاً، أو معتداً به، يجوز له التصدي للحكم والقضاء، هذا على نسخة التهذيب⁽¹⁾.

لكن في نسختي الكافي ومن لا يحضره الفقيه: أنه «عليه السلام» قال: «شيئاً من قضائنا»⁽²⁾. وهو قضاؤهم الذي أبرموه، وأنشأوه في وقائع عينية. وهذا يدل على أن المقصود: شيئاً قليلاً من قضائهم الذي صدر عنهم في

(1) راجع: تهذيب الأحكام ج 6 ص 219.

(2) الكافي ج 7 ص 412 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 2 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 14 و (الإسلامية) ج 18 ص 4 وراجع: غوالي اللآلي ج 2 ص 16 ومراة العقول ج 24 ص 274 - 275.

حالات الترافع إليهم، لأن حالات ترافع الناس إليهم «عليهم السلام» ليست كثيرة في نفسها، كما أنها لم تصل كلها إلينا، فالمطلوب: أن يعلم شيئاً منها.. وهو سيكون بطبيعة الحال قليلاً، فلا يصح تصديده للقضاء مع ملاحظة هذه القلّة.. بل قد لا يصدق عليه أنه فقيه، أو قاضٍ من الأساس.

أما قضاياهم، أي أحكامهم القضائية التي هي محفوظة عندهم، فلعلها لا تكاد تحصى كثرة.

ويتضح ما نرمي إليه، إذا عرفنا: أن إضافة شيء من العلم إليهم تختلف سعة وضيقةً، ويحكمها ثلاثة أمور:

أحدها: سعة علمهم.

الثاني: محدودية قدرة من يتصدى لمعرفتها.

الثالث: الهدف والغاية والحاجة التي تدعو إلى التزوّد بهذه المعرفة..

وعلى هذا، فالسعة في علومهم لا يكاد يستطيع أحد معرفة مداها.. ومحدودية قدراتنا مما لا ريب فيها، وإن كانت تتفاوت قدرات الأشخاص، من شخص لآخر، ولكنها تبقى محصورة في نطاق محدود، تتحكم فيه الحاجات والثقافات، والإبتلاءات، وأنواعها.. وهي تختلف عبر العصور بحسب اختلاف أوضاع الناس.

ولعل قوله «عليه السلام»: «شيئاً من قضايانا، أو من قضائنا»، يراد منه: ما صدر منهم وعنهم، مما يلائم طبيعة ومستوى، ونوع حاجات العصر، وما

يعرض لهم من ابتلاءات، تفرضها مستويات حياتهم، وتطور علاقاتهم، وتنوع ابتلاءاتهم.

وبعدما تقدم نقول:

إن هذه الرواية تدل على أن أحكام المجتهد المتجزي نافذة في القضاء.. مع العلم: بأن القاضي قد يحتاج إلى إصدار أحكام في كثير من أبواب الفقه، وهو يقتضي أن يكون مجتهداً فيها أيضاً.

وقد استدلو بنفس هذه الرواية في الفتوى أيضاً، ولو بضميمة عدم القول بالفصل، وإن كنا قد ناقشنا فيه: بأن المعيار هو القول بعدم الفصل، وليس العكس.

2 - رواية عمر بن حنظلة:

واستدلوا أيضاً بمقبولة عمر بن حنظلة، الواردة أيضاً في القضاء.. ولكن المقبولة تقول: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً».

وقالوا: إن المصدر المضاف، وهو قوله «عليه السلام»: «حلالنا وحرماننا»، والجمع المضاف، وهو قوله «عليه السلام»: «أحكامنا» يدلان على العموم. والرواية، وإن كان ظاهرها هو لزوم معرفة المجتهد لجميع أحكامهم «عليهم السلام»، وهذا هو المجتهد المطلق، إلا أنه محمول على معرفة بعضها، لعدم إمكان معرفة جميع أحكامهم، فيحمل على الجنس الصادق على القليل والكثير⁽¹⁾.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 45.

غير أننا نقول:

أولاً: إن الكلام هو صلة الوصل بين المتكلم والمخاطب، وليس للمتكلم أن يلقي للمخاطب كلاماً فوق مستوى إدراكه، أو غير قابل للفهم، أو يتجاوز فيه وسائل الفهم المتوفرة لديه، ثم يجعل هذا الكلام حجة عليه، ويطالبه بمضمونه، ويرتب عليه الآثار التي تنشأ عنه.. لأن الحكمة تقتضي اعتماد قاسم مشترك بين المتكلم والمخاطب يكون مرجعاً لحل ما أبهم، وشرح ما لم يفهم. وقد جعل العرف العام هو القاسم المشترك، الذي يدفع فيه الإبهام في الخطابات بين الناس.

وفي هذا المورد إذا كانت علوم أهل البيت «عليهم السلام» مما لا يمكن الإحاطة به.. فلا بد أن نحمل ما ظاهره التعميم، على المقدار المتعارف في كل مورد بحسبه، وفق العناصر الثلاثة التي تتحكم في المقادير.

وهي لغة الخطاب، وفهم المخاطب، وما تسمح به الضابطة التي هي العرف العام في التقدير لكل مورد بحسبه، فإن العرف يرى: أنه إذا قيل: «فلان شرب بعض ماء الكوز»، فإن مقدار البعض يتحدد بملاحظة مقدار ما يشربه الإنسان عادة.. ويضيفه إلى مقدار ما يسعه الكوز من الماء، وإذا قيل: «فلان سقى شجر بستانه بعض ماء البئر»، فإنه يلاحظ حجم سعة البئر، ومقدار ما فيه، ومقدار الأشجار التي سقاها، ومقدار ما تحتاجه كل شجرة، لكن لو قال: «سقى ماشيته من البئر».. فإن المقادير تختلف بحسب عدد تلك الماشية، ونوع الماشية، ومقدار ما تشربه كل واحدة منها..

وهكذا يقال بالنسبة لصدق عنوان العالم، والفقهاء، ونحو ذلك، فإن معرفة مقادير ما تعلمه من قضاياهم يحتاج إلى أعمال المعايير التي أشرنا إليها.. وقد تتفاوت في القلة والكثرة بحسب الأشخاص، والأحوال، والحاجات والغايات. ثانياً: قال السيد الحكيم «قدس سره الشريف» قوله: «روى حديثنا» ليس المراد منه كل حديث لهم، فإن ذلك مقطوع بخلافه، لتعذر ذلك.. ولا سيما في زمان صدور الرواية، فيمتنع أخذه شرطاً في القضاء، فيتعين أن يكون المراد: أحاديثهم «عليهم السلام» في الجملة، فيكون المراد من قوله «عليه السلام»: «ونظر في حلالنا وحرماننا»: أنه نظر في الحلال والحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث التي رواها، لا عموم الحلال والحرام.

وكذلك المراد من أحكامهم «عليهم السلام» يعني: الأحكام التي عرفها بعد النظر في الحلال والحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث، فيتعين أن يكون المراد: بعض الأحكام لا جميعها.. انتهى»⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك: أن كلمة «عرف» تستعمل في الجزئيات المدركة غالباً بالحواس، وما هو قريب منها.

ثالثاً: أما ما ذكر، من أن صدق عنوان العالم والفقهاء، متوقف على وجود الملكة فيهم بالإجماع.. فهو إجماع من المتأخرين عن زمان الشيخ البهائي. بل لم يثبت وجود إجماع كهذا، حتى من المتأخرين..

ولو ثبت، فهو ليس بحجة للقطع: بأن الحديث عن وجود ملكة في

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 44 و 45.

المجتهد، أو عدم وجودها لم يكن في كلام المتقدمين.

رابعاً: هذه الرواية واردة في باب القضاء.

خامساً: قد أشرنا فيما تقدم إلى أن الملكة موجودة في المجتهد المطلق والمتجزئ، والفرق بينهما، إنما هو في مقدار ما أنتجته لهم هذه الملكة بملاحظة ظروفهم وحالاتهم..

ولأجل ذلك أفتوا بجواز قضاء المتجزئ..

وجاز، بل وجب عليه أن يعمل بفتوى نفسه لنفسه.

وأما رجوع الغير إلى المتجزئ فيما استنبطه، إذا كان بمقدار معتد به عرفاً، بحيث يصدق عليه أنه فقيه، ومن أهل الذكر، وعالم، فيجوز لهم الرجوع إليه، وأخذ فتواه والعمل بها.

3 - خبر الإحتجاج :

وقد استدل أيضاً بخبر الإحتجاج الذي يقول: «.. من كان من الفقهاء، صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه». فقد حصر التقليد بالفقهاء المتصفين بهذه الأوصاف، فمن عرف جملة قليلة من القضايا لا يقال له فقيه، ليشمله هذا الحديث. فالمتجزئ إذن، لا يجوز تقليده.

ونقول:

أولاً: يرد على الإستدلال بهذا الخبر، نفس ما أوردنا به على الإستدلال بآية النفر.

ثانياً: إن الخبر قد دل على أن من يجوز تقليده هو من يصدق عليه عنوان فقيه.. فالذي استنبط مسألة، أو مسائل يسيرة خمساً، أو عشرًا مثلاً، وإن كان لا يصدق عليه أنه فقيه، فلا يجوز تقليده.

لكن من استنبط مسائل كثيرة تعد بالمئات في كتاب الصلاة أو الزكاة، والصوم، والخمس مثلاً، فهو فقيه بلا شك، وإن لم يستنبط شيئاً معتداً به في سائر الأبواب، كاللحج، والتجارة، والإرث، والنكاح، وغير ذلك..

على أن المجتهد المطلق، لا يجب أن يكون قد استنبط جميع الأحكام، فهو قد يبقى يمارس الإستنباط طيلة حياته، ولا تنفذ الأسئلة، بل تزداد.. فالمجتهد المطلق لا يختلف عن المتجزى إلا بمقدار ما استنبطه وعرفه، وفي تصديه للإستنباط في مختلف الأبواب.. وقد يكون يسيراً في بعضها، وغزيراً في بعضها الآخر.

وقد تقدم: أن المتجزى قد يكون أعلم من المطلق في الأبواب التي مارس فيها الإستنباط سنوات طويلة.

الإستدلال بالإجماع:

وفي بعض الكلمات: أنه لا يجوز تقليد المتجزى إجماعاً، فقد قال السيد الحكيم «قدس سره» عن اشتراط الإجتihad المطلق في التقليد: «فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الإجماع، فلا يصح تقليد المتجزى»⁽¹⁾.

ولكن السبزواري قال: لا اعتبار بهذه الدعوى، ما دام لم ينسب إلى أحد

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 43 و 44.

من الأعيان والأجلاء⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك: أن هذا الإجماع غير تام في نفسه، حتى بالنسبة للمتأخرين، مع العلم: بأن هذا الأمر لم يكن مطروحاً في زمان الأئمة.. إلا إن كان ادّعاء الإجماع مبنياً على أن المتجزي فاقد للملكة، أو أنه لا يصدق عليه أنه فقيه، أو ناظر في حلالهم وحرامهم «عليهم السلام»، أو ليس من أهل الذكر، أو أن المجمع على المنع من تقليده هو المتجزي، الذي استنبط مسألة أو مسألتين، أو نحو ذلك..

وقد بينّا: أن ذلك كله، إما هو غير المطلوب، أو أنه غير صحيح في نفسه.. وقد ظهر: أنه لا مانع من تقليد المتجزي الذي يصدق عليه عنوان فقيه، وغيره لكثرة ما استنبطه من المسائل، ولو في أبواب معينة..

تنبيهات ذكرها السبزواري:

وذكر السبزواري بعض التنبيهات التي مرت مضامينها في مطاوي كلامنا، وقد أحببت أن أشير إلى بعض ما قاله ضمن النقاط التالية:

1 - المتجزي هو من يجتهد في بعض أبواب الفقه دون باقيه.. والمطلق من يقدر على الاستنباط في جميع أبواب الفقه.

2 - للإجتهد المطلق مراتب متفاوتة جداً..

أدناها من حصلت له قوة الاستنباط في الفقه من بدئه إلى ختامه..

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 38 و (ط مكتبة المرعشي سنة 1404 هـ ق) ص 40.

وأعلاها من وُقِّ لإعمال تلك القوة في جميع فروع الفقه مرات عديدة، بحيث تشتد لديه قوة الإستنباط كل مرة، من جهات شتى، وتظهر له أمور لم يكن ملتفتاً إليها.. وبين هذه وتلك مراتب.

3 - ثم ذكر أنه يجوز تقليد المتجزي، وينفذ حكمه إذا كان في جملة معتدِّ بها من أبواب الفقه، للإطلاقات، والعمومات، أو السيرة المتقدمة..
..والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً(*).. نعم، يجوز البقاء كما مر، وأن يكون أعلم، فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل(**)، وأن لا يكون متولداً من الزنا(***)..

الثامن: الحياة :

(*) هذا هو الشرط الثامن من الشروط التي يجب توفرها في مرجع التقليد. وقد تكلمنا عن هذا الشرط في الجزء الأول من هذا الكتاب في مسألة رقم [9].

(**) الشرط التاسع:

التاسع: الأعلمية :

وقد تقدم الكلام في هذا الشرط في المسألة رقم [12]، وراجع: ما تقدم في مسألة [17] و [18]، وقلنا: إن شرط الأعلمية في المقلد إنما هو في صورة العلم بالإختلاف في الفتوى، ولاسيما إذا كانت فتوى الأعلم موافقة للإحتياط، وفتوى غيره مخالفة له.

(***) الشرط العاشر:

العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنا:

قد يقال: إنه لا مانع من تقليد من ولد من الزنا، استناداً إلى أمرين:

الأول: أن أدلة التقليد مطلقة، قد أمرت بتقليد الفقيه الصائن لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف لهواه، المطيع لأمر مولاه، أو الذي عرف أحكامهم، أو شيئاً من قضاياهم، أو نظر في حلالهم وحرامهم، وهذا صادق على كل فقيه له هذه الصفات، ولم تستثن ابن الزنا ولا غيره.

ويجاب:

أولاً: بأن الأدلة المشتملة على هذه الأوصاف لم تكن بصدد بيان شرائط مرجع التقليد، بل كانت بصدد بيان مشروعية أصل التقليد للجاهل، فلا إطلاق لها يتمسك به لنفي شرطية طهارة المولد، أو غيره.

ثانياً: إن موضوع الحكم يكون بمثابة العلة للحكم، فعبارة: الفقيه، وأهل الذكر، والناظر بالحلال والحرام، والعالم بشيء من قضاياهم، وغير ذلك.. إنما هو لبيان: أن المبرر للحكم بجواز التقليد هو: الفقاهة، والعلم، والمعرفة بالقضايا، وبالأحكام، وكونه من أهل الذكر، بناء على تعميم معناها لغير الأئمة الطاهرين «عليهم السلام».

والحكم على هذه العناوين ناظر إلى كون الإنسان فقيهاً، أو من أهل الذكر علة لجواز تقليده.. سواء تحقق لكافر أو مؤمن، أو قرشي، أو عربي، أو غير ذلك.. ممن قد لا يكون لصفته مدخلية في الإستنباط، وليس بصدد بيان الخصوصيات والشرائط، وغيرها من التفاصيل.

ومن المعلوم: أن الإطلاق المدعى ليس في الحكم، وإنما هو في موضوع الحكم، وعلته. والإطلاق في الموضوع، إنما هو في قبال فاقده، ولا يثبت للموضوع شرطاً، ولا خصوصية، ولا ينفي عنه شيئاً من ذلك، وإنما المعيار هو الإطلاق في الحكم.

الدليل الثاني: بناء العقلاء، فإنهم لا يفرقون بين طاهر المولد، وابن الزنا في رجوع الجاهل إلى العالم..

وهذا المخرج عن حرمة العمل بغير العلم.. وبناء العقلاء علم وحجة. وعن قاعدة: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير يوجب الأخذ بالتعيين، فيجب مراعاة طهارة المولد.. لأن هذا الدوران، إنما هو في صورة الشك، ولكن وجود بناء العقلاء قد أزاح هذا الشك، وعلم أن الحكم هو التخيير. ويجاب:

بأنه لا يوجد بناء للعقلاء على رجوع الجاهل إلى ابن الزنا في أمر التقليد، ولو كان عالماً، بل إنهم ينفرون منه، ويتأبون الأخذ منه، والتعامل معه.. ولا سيما في أمور دينهم.

إن قلت: إن مبناهم على الرجوع إلى أهل الخبرة، وإطلاق بنائهم يشمل ابن الزنا أيضاً. يجاب:

بأن بناء العقلاء دليل لبي، ولا إطلاق في الدليل اللبي، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو هنا من كان طاهر المولد.

أدلة اشتراط طهارة المولد:

وقد استدلووا على اعتبار طهارة المولد في مرجع التقليد بأمر كثيرة، هي:
الدليل الأول: أن هناك من قال بكفر ولد الزنا ونجاسته، كما عن السيد
المرتضى والصدوق، والحلي، وجماعة.

وعن الحلي: أنه نفى الخلاف في ذلك.

وآدعى بعضهم الإجماع على هذا الشرط في المفتي⁽¹⁾.

وحكي عن المشهور شهرة عظيمة: إسلام وطهارة ابن الزنا.

فمع الحكم بكفر ابن الزنا، فإن الكلام في اشتراطه يدخل في شرط الإيمان
والإسلام، فلا يحتاج إلى إفراده بالذكر، فإن تم الإجماع على كفره كفى ذلك.
مع أن هذا الإجماع موضع نقاش:

أولاً: بعدم حجية الإجماع المنقول.. والإجماع المحصل لم يثبت، لاسيما مع
ادعاء وجود شهرة عظيمة على إسلامه وطهارته.

ثانياً: لا نحرز كونه تعدياً، فلعلهم استندوا إلى بعض الوجوه التي ذكرت
لإثبات ذلك.

ثالثاً: إن الكثيرين من علمائنا لم يصرحوا بكفره أو بنجاسته، فكيف يمكن
تحصيل الإجماع؟!!

(1) راجع: الروضة البهية للشهيد الثاني ج 2 ص 62.

الدليل الثاني: ما دل على أن الإيمان لا يدخل في قلب ولد الزنا⁽¹⁾.
ويجاب:

أولاً: لقد حكم الشارع بترتب أحكام الإسلام على ابن الزنا، فهو يجيز تزويجه بالمسلمة، ويحكم بحلية ذبيحته، ولزوم تغسيله وتكفينه والصلاة عليه، ودفنه في مقابر المسلمين، وجواز حجه وعمرته، ودخوله المساجد، وغير ذلك.

وهذا يدل على أن هذا الحديث لا يخلو من أحد ثلاثة أمور:

1 - إما أنه قصد بيان أمر خارجي، وهو شيوع ذلك بين أولاد الزنا، بمعنى أن الكثيرين منهم يفقدون صفة الإيمان حقيقة.

2 - أو أراد: أن أغلب أبنائه لا يصلون إلى بعض مراتب الإيمان، وهو الإيمان التام، وما يحصلون عليه يكفي لترتيب آثار الإسلام عليهم.

3 - أو يقال: إن ثمة فرقاً بين المؤمن والمسلم، فابن الزنا، وإن لم يكن مؤمناً، لأنه لا يجب عليه «عليه السلام» في الأعم الأغلب، على الأقل، ولكنه مسلم، يعامل معاملة المسلم، ولكنه يُجرّم من بعض ما يشترط فيه الإيمان التام.

ثانياً: قد يكون الهدف من هذا البيان: هو لفت نظر الناس إلى عدم الاغترار بالصلاح الظاهري، بل يجب البحث عنه وفق ما يسمح به الشرع الشريف، والإحتياط في أمره.. فنحن لا نحرز كفره، ولا إيمانه، فيبقى مشمولاً لعدم

(1) راجع: الخصال ص 229 وبحار الأنوار ج 27 ص 148 ج 69 ص 210 وج 76 ص 29 وج 78 ص 179 وج 93 ص 151 عن الخصال، عن الإمام الصادق «عليه السلام»، ومستدرک سفينة البحار ج 4 ص 56.

وجود دليل يدل على إمضاء سيرة العقلاء، لأصالة عدم جواز العمل بغير علم.

الدليل الثالث: إنه يشترط في إمام الجماعة وفي الشاهد: أن لا يكون ابن زنا، فاشتراط ذلك في المفتي يكون بطريق أولى.. فإن المرجعية من أهم المناصب، كما أن الشهادة وإمامة الجماعة قد تعني أفراداً أو جماعة قليلة جداً، في مجال جزئي خاص، وقد لا يبتلى بها أحد. ولكن الفتوى تعني عامة المسلمين، وفي جميع شؤون حياتهم ودينهم.

ويرد عليه:

أولاً: إن الإفتاء ليس منصباً معمولاً من قبل الشارع كمنصب القضاء، أو الولاية والسلطة، أو ما إلى ذلك.. وإنما المفتي ذو رأي له كاشفية عن الواقع بالنسبة للعامة.. فلا داعي للتهويل بأمر المنصب.

ثانياً: إن المقايضة بين إمام الجماعة والمفتي غير ظاهرة الوجه، مع كون إمامة الجماعة مجرد ممارسة عملية من أحدهم.. فإن وجد فيه الآخرون أهلاً للإقتداء من حيث صحة قراءته، وعدالته، وغير ذلك من شرائط.. فلهم أن يفعلوا، ولهم أن لا يفعلوا. أما المفتي، فله سبيل آخر.. فهو يحتاج إلى الاستعانة بوسائل استنباط الأحكام الشرعية، وإلى جهد وتبعية، فإذا حصل ما أراد، وصار أعلم من غيره، فليس أمامهم إلا خيار واحد، وهو أخذ فتواه، والعمل بها، والإستمرار على ذلك مدة العمر.. وهذا تكليف غيره، وليس تكليفاً للمفتي نفسه.

فما هو القاسم المشترك بين المفتي وبين إمام الجماعة، ليقال: إن ما يثبت

لهذا يجب أن يثبت لذاك؟!!

وأي قاسم مشترك يصحح إجراء الموازنة بين عمل الشاهد، وبين المفتي ليصح القول: بأن ما يثبت لهذا يثبت لذاك؟!!

ويشهد لذلك: أن لكل من إمام الجماعة والشاهد شروطاً تناسب طبيعة ما يقوم به، وللمفتي شروط أخرى تناسب حاله أيضاً، فلو جاز إثبات شرط أحدهما للآخر، لجاز نفيه عن هذا أو ذاك لنفس السبب.

ومجرد احتمال الفرق كافٍ في جواز هذا القياس..

وكشاهد على ذلك نذكر: أن البعض قد اشترط في إمام الجماعة: أن لا يكون أغلفاً، ولا محدوداً، أو أن يكون أصبح وجهاً، ولا يشترط ذلك، ولا يحتمل اشتراطه في المفتين عند تعددهم، وتساويهم في الفضل، واختلافهم في الفتيا.

ثالثاً: إن مجرد أهمية المورد بالنسبة للمورد الآخر لا يقتضي الإشتراك بالشروط.

الدليل الرابع: إن تقليد ابن الزنا مما تنفر منه الطباع، ولا ينقاد الناس له، لأن كونه ابن زنا يعدّ منقصة فيه، توجب وهنه، واحتقاره.. ويرون بحسب ارتكازهم: أن الشارع لا يرضى برئاسته على المؤمنين.

ويناقش:

أولاً: بأن الأحكام لا تتبع رضا الناس، بل هي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية.

ثانياً: لا مورد للحديث عن انقياد الناس لابن الزنا، لأن الفتوى لا تعطيه سلطة الأمر والنهي.. بل هي بحكم كاشفيتها عن الواقع، وطريقيتها إليه، تكون حجة على المكلف، وترفع الحكم الشرعي إلى درجة التنجيز والتعذير،

والحكم الشرعي لا يصنعه المفتي، ولا ينشئه، بل هو يكشف عنه، ويخبر عن صدوره من الله سبحانه وتعالى، وبذلك يصل إلى مرحلة التنجيز والتعدير، كما قلنا.

وتولد المفتي من الزنا لا ربط له بالحجية، ولا يلغي فقاوته، وعالميته، وكونه من أهل الذكر، بناءً على تعميم مضمون هذه الآية المباركة، لتشمل المفتي أيضاً.

الدليل الخامس:

أصالة الإشتغال:

وقالوا أيضاً:

إن ذمة المكلف قد اشتغلت بتكاليف يقينية، وقد ورد النهي عن العمل بغير العلم، والعمل بفتوى المتولد من الزنا، عمل بظن لا يحرز المكلف معه براءة ذمته به.. إذ لا دليل يخرج هذا الظن عن أصالة حرمة العمل بغير العلم، ليحكم ببراءة الذمة، لأن الإشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة.

الدليل السادس:

دوران الأمر بين التعيين والتخير:

وقالوا أيضاً: إذا دار الأمر بين التعيين والتخير يجب الأخذ بالتعيين، وهو فتوى من يكون طاهر المولد.. لأنه إما أن يكون المكلف مخيراً بين الأخذ بفتوى ابن الزنا، أو الأخذ بفتوى طاهر المولد، أو يكون المتعين عليه الأخذ بفتوى طاهر المولد فقط، فيكون الأخذ بفتوى طاهر المولد مبرئاً للذمة على

كل حال، وليس الأمر كذلك لو أخذ بفتوى ابن الزنا..

وأجيب عن الدليلين الأخيرين:

أولاً: بأن أصالة الإشتغال، وأصالة التعيين إنما تجريان في صورة عدم وجود دليل مخرج لفتوى ابن الزنا من دائرة الظنون المشمولة لأصالة العمل بغير علم، ومن قاعدة التعيين والتخير.

وهذا الدليل هو بناء العقلاء على الأخذ برأي كل ذي خبرة فيما هو خبير فيه.

وفتوى ابن الزنا قد دل الدليل - وهو بناء العقلاء، مع عدم ردع الشارع عنه - على خروجه من أصالة حرمة العمل بغير العلم، وخروجه من تحت قاعدة التعيين والتخير أيضاً ببناء العقلاء أيضاً على عدم الفرق بين فتوى طاهر المولد، وفتوى ابن الزنا، لأنهما معاً من أهل الخبرة عند العقلاء.

ثانياً: إن عمومات أدلة التقليد، كقوله: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»، تشمل ابن .. وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا، وطالبا لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها(*).. ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

الزنا، وطاهر المولد، فكلاهما فقيه، وكلاهما للعوام أن يقلدوه.

ونجيب عن هذين التصويرين الأخيرين بما يلي:

أما بناء العقلاء، فلا نحرز وجود بناء لهم على الرجوع في الفتوى وغيرها من أمور الدين إلى المتولد من الزنا، بل نقطع بعدم وجود شيء من ذلك..

ولم يحدث في التاريخ - ولو مرة واحدة - أن كان ابن زنا فقيهاً، ورجع إليه العقلاء وقلدوه في فتاويه، وفي شؤونهم الدينية.

وأما الرجوع إليه في أمور دنيوية يكون هو خبيراً فيها، فإن ما اعتمد العقلاء في الرجوع إليه هو خبرته، ولم يعتمدوا على بناء العقلاء في الرجوع إليه في جميع ما هو خبير فيه، حتى لو كانت هي أمور الدين والفتوى. وأما إطلاق أدلة التقليد، فلا يصح التمسك بها.. لأنها بصدد بيان مشروعية أصل التقليد، وليست بصدد بيان شرائط المقلد..

فكون الإنسان فقيهاً، أو من أهل الذكر يثبت جواز الرجوع إليه لفقاهته، أو لكونه من أهل الذكر، ولا يدل على اشتراط كونه رجلاً، أو بالغاً، أو حراً، أو مؤمناً، أو أنه الأعلم، وغير ذلك.. لأنه ليس بصدد بيان شرائط موضوع الحكم، بل هو بصدد موضوع الحكم نفسه.. لأن الموضوع علة للحكم، وهو جواز تقليده.

(*) الشرط الحادي عشر:

الحادي عشر: عدم الإقبال على الدنيا:

1 - وقد ألمح الماتن «قدس سره»، بل صرح: بأن هذا الشرط مستفاد من رواية الإحتجاج التي حاول بعضهم أن يرد الإستدلال بها استناداً إلى ضعف سندها تارةً، وضعف دلالتها أخرى.. بالإضافة إلى مناقشات أخرى ذكروها.

ولكن قد تقدم: أن آثار الصدق لائحة على هذا الخبر الشريف، ومن الأعلام من صرح بالقطع بصدقه وصحته، وكونه موافقاً للاعتبار، وللأخبار،

والآثار، ومنسجماً مع قناعات العقلاء، وموافق لاعتباراتهم، وللأهداف والغايات الشرعية..

وهو أبعد ما يكون عن التلاعب والتصرف من قبل أهل الأهواء، بل هم قد يجدون من مصلحتهم التخفيف من حدّته، وتلطيف لهجته، وتخفيف شروطه، لإفساح المجال لأمثالهم للتخلص من بعض الحدود والقيود التي رسمها لمن يفترض فيه أن يكون في هذا الموقع الحساس.. فإن العلماء ورثة الأنبياء، وهم أمناء الرسل، ونحو ذلك مما يحتاج إلى أعلى مراتب التقوى والعدالة، ويكون تالي المعصوم في ذلك كما تقدم.

2 - يلاحظ: أن الماتن «رحمه الله» قد اشترط العدالة في المفتي، ثم ذكر بعد شرط العدالة شروطاً أخرى، هي الرجولة، والحرية، والإجتihad المطلق، والحياة، والأعلمية، وطهارة المولد.. ثم ذكر هذا الشرط الذي نحن بصددده. وكأنه يريد بذكره تلك الشروط المغايرة أن يقول: لا يتوهم أحد أن هذا الشرط هو عين شرط العدالة.. وقد ذكره للتأكيد عليه، أو للتفصيل بعد الإجمال، فإن هذا توهم باطل.

إذن، فهذا شرط جديد، أريد به التأسيس، لا التأكيد، وإلا لذكره متصلاً بشرط العدالة مباشرة، فليس المطلوب لهذا المقام الخطير عدالة عادية، بل المطلوب بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع أقصى درجات العدالة، وأعلى مراتب التقوى، فإن هذا هو ما يناسب منصب نيابة الإمام المعصوم «عليه السلام».

إن قلت:

أولاً: هناك من قال: إن المقصود بشرط العدالة المتقدم مجرد فعل الواجبات،

وترك المحرمات.. والمقصود هنا: إضافة شرط جديد، هو مخالفة الهوى، الذي يتحقق بفعل المستحب، وترك المكروه، بل وترك المباح أيضاً..

قلت: لو صح هذا لم يمكن تحقق هذا الشرط على الإطلاق، إذ لا يخلو أحد من ترك بعض المستحبات، طلباً للراحة، وفعل بعض المكروهات، والمباحات التي تهواها نفسه، وكان يجب انحصار التقليد بالمعصوم.

ثانياً: إن المخالفة بارتكاب مباح واحد، أو متعدد طيلة عمره لا توجب اعتباره مطيعاً لهواه، فإن كلمة مطيع تشير إلى التعدد، والإستمرار حتى يصبح ذلك طريقة له، وانسياقاً مستمراً مع الهوى.

والحقيقة هي: أن المراد بمخالفة الهوى، هو سيطرة النفس اللوامة على النفس الأمارة، حتى لا ينجح إلى ما هو محرم، أو إلى ما لا يليق، والتزام جادة الشرع، وما يقره العقل، وتقتضيه الحكمة، ويخالف هواه، ويطيع أمر مولاه، ومن يفعل المباح لا يخرج عن هذه الضابطة.. كما أن ترك بعض المستحبات لبعض الظروف الطارئة أيضاً ليس انقياداً للهوى، ولا طاعة للنفس الأمارة. وأشكل أيضاً:

بأن مبنى الكلام في رواية الإحتجاج هو عوام أهل الكتاب، الذين أتبعوا علماءهم، مع علمهم بمخالفتهم لدينهم وشرعهم، بارتكابهم القبائح، والفواحش، ثم استطردت للحديث عن عوام الشيعة، فذكرت شرائط من يجوز لهم تقليده من علماءهم.

فمورد الرواية قرينة على أن المراد بقوله: «مخالفاً لهواه الخ..» هو ما يرتبط

بالعدالة، وما تتحقق به، مقابل الفسق.

ويؤكد ذلك قوله: «وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً..» إلى أن قال: «لأن الفسقة الخ..».

ويجاب:

بأن الرواية المطوّلة قد تكون متعرضة لمعالجة أكثر من موضوع. والتدقيق في رواية الإحتجاج يعطي: أن الأمر قد جاء على هذا المنوال.. فإن الحاجات لبعض الأمور قد تختلف وتتفاوت من موضع لآخر، فالعدالة المطلوبة في الشاهد، أو في إمام الجماعة هي العدالة العادية.. وهي الإستقامة على جادة الشرع.. لكن المطلوب في الأنبياء والأوصياء «عليهم السلام»: هو العدالة بدرجة العصمة والطهارة.

مع أنه لا مانع من أن يكون قد بين في فقرة لزوم التحرز عن الكذب والخيانة، وذكر في أخرى لزوم ما هو أعلى من ذلك.

كما أن المطلوب في خاتم الأنبياء «صلى الله عليه وآله»، والأئمة من أهل بيته «عليهم السلام» هو أعلى درجات العصمة والطهارة، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾⁽¹⁾. أي تطهيراً بعد تطهير.

في حين أن العدالة المطلوبة في العلماء وقادة الأمة في غيبة الأنبياء والأئمة

(1) الآية 33 من سورة الأحزاب.

هي العدالة في أعلى درجاتها، وأقصى غاياتها، التي تقترب من معنى العصمة، لأن مقام هذه النيابة والقيادة يحتاج إلى ذلك، لشدة خطورة هذا الموقع، والذي قد توجب أدنى زلة قدم فيه انتكاسة عظيمة للدين وأهله..

وتقدم الإشكال: بأن الحديث وارد في أصول الدين التي لا تقليد فيها، وأن إخراج مورد الرواية عن حكمها أمر مستهجن، وتقدم جوابه. فيحتاج إلى بيان مطلوبة هذا المستوى من العدالة والتقوى، كما ورد في رواية الإحتجاج..

شرائط لم يذكرها الماتن &:

هذا تمام الكلام فيما ذكره الماتن «قدس الله سره» من شرائط يجب توفرها في مرجع التقليد.

وهناك شرائط أخرى وردت في كلمات العديد من العلماء، وهي التالية:

- 1 - الكتابة.
- 2 - البصر.
- 3 - أن لا يكون معوجّ السليقة.
- 4 - الضبط.
- 5 - عدم التسرع في الفتوى.
- 6 - أن لا يكون معجباً بآرائه، أو حسن الظن بها.
- 7 - أن لا يكون بليداً غير فطن.

- 8- أن لا يكون جريئاً جداً في الفتوى.
 9- أن لا يكون مفرطاً في الإحتياط.
 10- ويشترط بعضهم النطق.
 11- أن لا يكون محباً للجدل.
 12- أن لا يكون عنيداً لجوجاً.
 13- أن لا يكون مستبداً برأيه.

وأكثر ما ذكر لا يملك دليلاً يحسن السكوت عليه، ولكننا نشير إلى شيء من ذلك على سبيل الإختصار، فنقول:

الضبط:

وقد صرح الشهيد الأول، والشهيد الثاني «رضوان الله تعالى عليهما»
 باشتراط الضبط في المفتي⁽¹⁾.

وقال السيد الخوئي «قدس سره»: أن لا يقل ضبطه عن المتعارف⁽²⁾.

وقد قالوا: إن مرادهم بالضبط هو قوة الذاكرة، وعدم النسيان الخارج عن المتعارف.. فإن ذلك يوجب الإخلال في سلامة الفتوى، لأن بعض الخصوصيات قد يكون دخيلاً في الفتوى، فعدم أخذه بنظر الإعتبار يؤدي إلى ذلك الإخلال.

ولذا قال الشهيد الأول «قدس سره»: إن سبب اشتراط الضبط هو «تعذر

(1) ذكرى الشيعة ص 3 والروضة البهية ج 3 ص 62 و 67.

(2) منهاج الصالحين في مبحث التقليد، مسألة رقم 6.

درك الأحكام من دونه»⁽¹⁾.

وقد يكون المراد من الضبط: هو التدقيق في النصوص والمطالب، حتى لا يفوته شيء منها، ويحصل الإطمئنان إلى سلامتها، وعدم وقوع الغلط، أو السقط، أو التصحيف، أو التحريف فيها.

والمطلوب هو: الدرجة المتعارفة من الضبط، لأن من يفرط في ذلك، أو ينسى أكثر من المتعارف لا يطمأن إلى سلامة فتواه، ولا يوثق بثمرات جهده، ولا يصح تقليد من يغلب عليه النسيان، للشك في حجية الآراء التي يجبرنا أنه توصل إليها، لاحتمال وجود اختلالات فيها، مع توقف صدق الفقهاء عليه على كونه ضابطاً.. والشك في الحجية مساوق لعدمها.

وفي الفصول صرح: باشتراط كون المفتي ضابطاً، فلا عبرة بفتوى من يكثر السهو عليه.

ويرد عليه:

أن هذا البحث، فيما يتوقف عليه الاجتهاد، فلا يحصل الاجتهاد الصحيح والمطلوب بدونه، مع أن ما نحن فيه هو البحث عن شرائط المفتي، بعد القطع بصحة اجتهاده، وعدم وجود أي اختلال فيه.

(1) ذكرى الشيعة ص3.

شروط ذكرها الشهيد الثاني &:

1 - وقد ذكر الشهيد الثاني «قدس الله نفسه الزكية» شروطاً لا بد من توفرها في مرجع التقليد بنظره، فقال في شرح قول الشهيد الأول: «وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، وهي:

البلوغ، والعقل، والذكورة، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة، والحرية، والبصر على الأشهر، والنطق، وغلبة الذكر، والإجتihad في الأحكام الشرعية وأصولها..

ويتحقق بمعرفة المقدمات الست، وهي: الكلام، والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلة..

والأصول الأربعة، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل»⁽¹⁾.

2 - ومن المعلوم: أن الشك في وجود أي من هذه الشرائط معناه الشك في حجية فتوى ذلك الفقيه، والشك في الحجية مساوق للحكم بعدمها.

وأُجيب:

بأن إطلاق الأدلة اللفظية ككلمة الفقيه، والناظر في حلالنا وحرامنا كافٍ في إخراج الفقيه من تحت أصالة عدم جواز العمل بغير العلم.. لأن الفقهارة هي الملاك، فيتمسك بإطلاقها لنفي أي شرط آخر، إذا شك في اعتباره.

ونجيب:

بأن هذا غير صحيح، فقد قلنا أكثر من مرة: إن كلمة الفقيه، وما بمعناها

(1) الروضة البهية ج 3 ص 62.

ليس لها إطلاق يثبت الحجية لقول الفقيه الفاقد لهذه الشروط، لأن الإمام كان في مقام بيان أصل تشريع التقليد، لا في مقام شرائط من يراد تقليده. وعليه.. فإن قام إجماع على اعتبار الأمور الست المذكورة في كلام الشهيد أولاً في الفقرة المتقدمة، فهو الدليل.. لاسيما وأن بقية الشرائط وغيرها مما تقدم لم يرد نص يدل على شرطيته، كما أن عدداً من الفقهاء قد اعتبروها شرطاً في القاضي، لأنهم يرون أن شرائط الفتوى هي شرائط القضاء، مع أن ذلك مجرد اجتهاد لم يثبت.

ومع أن عدداً مما ذكر لم يثبت اعتباره حتى في القاضي، فما بالك في المفتي.

أن لا يكون معوّج السليقة :

وعن اشتراط عدم كون المفتي معوّج السليقة، نقول:

قد يكون المقصود بالإعوجاج - فيما يبدو - : أن يفهم النصوص بنحو يخالف فيه فهم عامة العلماء المعروفين باستقامة الفهم، يضاف إلى ذلك: أن لا يبالغ في الإستنتاج من النص، أو أن لا يخرج بالنص عن الحد الطبيعي المناسب له في فهم أهل اللغة، أو محاولة صرفه عن ظاهره.. وتأويله بما لا يصلح تأويلاً له⁽¹⁾.

ونقول:

إن معوّج السليقة ليس مشمولاً لأدلة التقليد، لأن هذه العاهة تجعل

(1) مدارك العروة للبيارجمندي ج 1 ص 86 و 87.

اجتهاده غير مصان عن الإختلال، فيشك في أهليته للفتوى..
مع أن كلامنا هنا في من علم سلامة ممارسته لقواعد الاجتهاد، وليس
هذا الشخص ممن علم أنه منهم..
إلا إن كان المقصود: أن هناك درجة من اعوجاج السليقة لا يرى العارفون
أنها تضر في عملية الاستنباط، ولا يمنع العقلاء من الرجوع إليه..
وهناك مراتب يعلم بأنها مضرّة، ولا يمكن التسامح فيها، ولا يؤخذ
بفتواه. وهناك مراتب مشكوكة، فهي كسابقتها لا يحكم بحجية فتواه لأجلها.
أن لا يكون بليداً :

وعن موضوع وصف البلادة، وعدم الفطنة نقول:
إن كان المقصود: أن البليد لا يهتدي إلى غوامض المسائل، ولا يميّز في
كثير من الأحيان بين ما هو حق، وما هو باطل، ويقبل كل ما يرد عليه⁽¹⁾.
فيرد عليه:

أن هذا معناه: أن اجتهاده يكون موضع شك، أو هو يهتدي إلى الحق في
المسائل السهلة، دون المسائل الغامضة، فهو مجتهد متجزّ، فيجوز تقليده، إن
صدق عليه عنوان الفقيه، والعارف بالأحكام في ما استنبطه.

الجرأة في الفتوى:

أما الجرأة في الفتوى، فإن أضرت بعملية الاجتهاد، من حيث تسببها

(1) مدارك العروة للبيارجمندي ج 1 ص 88.

للقوع في الخطأ الكثير، فإن كثرة الوقوع في الخطأ، تحلّ في صدق الاجتهاد عليه.. مع أن البحث هنا، إنما هو على فرض تسليم سلامة وصحة عملية الإستنباط، وعدم وقوع أي إخلال فيها..

ولو حصل إخلال أحياناً، فإنه يتنبه له ويعالجه، بفضل سرعة بديهته، وحذقه، ففي هذه الحالة لا دليل على المنع عنها.

الإفراط في الإحتياط:

وعن اشتراط أن لا يكون مفراطاً في الإحتياط، لأن كثرة تجربته الفقه كما قالوا⁽¹⁾، نقول:

إن كان المبرر للإحتياط هو التقوى والورع، حتى لا ينسب إلى الله ورسوله، وإلى الأئمة ما لم يطمئن به، فما هو المانع من أخذ فتواه؟! وكيف يكون ذلك موجباً لتخريب الفقه؟!

وإن كان سببه العجز عن معرفة الحكم الشرعي بسبب ضعفه، وقصور باعه، فذلك يعني: أنه لم ينل درجة الإجتهد بعد..

التسرع في الفتوى والإعجاب بالرأي:

وقالوا:

إن من يبادر إلى الفتوى، ولا يتأنى، ولا يترث فيها، يكون في معرض

(1) مدارك العروة للبيارجمندي ج 1 ص 88.

الوقوع في الخطأ، كما يقع بعض الأطباء المتسرعون في أخطاء ينتج عنها موت مراجعيهم، أو الإضرار بهم أكثر من المعتاد⁽¹⁾. فلا بد من اشتراط عدم التسرع، وكذلك الحال بالنسبة للإعجاب برأي نفسه وعدم التراجع عنه.

ويجاب:

أولاً: إن التسرع إن كان لحدّة ذهنه، وسرعة بديته، ولم يوجب خللاً في عملية الإستنباط، فلماذا يمنع عنه؟!

وإن كان ذلك لقلّة ورعه، وعدم مبالاته بمراعاة الأحكام، فهو لا يصلح للفتوى ولا التقليد من أجل ذلك.. لا لأجل اشتراط عدم التسرع.

ثانياً: إن إعجابه بأرائه، إن كان يصده عن البحث والتتبع، والتدقيق، فهو يخلّ بأصل الإجتihad، كما أنه يخلّ بعدالته.. وكلامنا هو بعد إحراز صحة اجتهاده.

(1) المصدر السابق.

المسألة [23]: العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات، وترك المحرمات(*).

(*) ثم ذكر السيد الماتن «قدس سره الشريف» في هذه المسألة عدة أمور:

أحدها: المراد بالعدالة.

الثاني: طرق معرفتها.

الثالث: طرق إثباتها.

وفي هذه الأمور بحوث في جهات متعددة، سنحاول التعرض لما ييسر منها، ونبدأ بالأمر الأول، وهو المراد بالعدالة، فنقول:

ما نبخته في المراد بالعدالة:

سوف نتحدث في هذا المقام عن الجهات التالية:

1 - المعنى اللغوي للعدالة، وهل الشارع نقلها من معناها اللغوي إلى المعنى الشرعي؟! أم أبقاها على معناها اللغوي، واستعملها فيه؟!

2 - الأقوال في تعريف العدالة.

3 - ما تضمنته الأخبار من خصوصيات معتبرة فيها، خصوصاً رواية ابن أبي يعفور.

4 - ما هي الكبائر والصغائر؟!

5 - ما ينافي المروءة هل يخل بالعدالة؟!

6 - هل المعتبر اجتناب جميع المعاصي، أو الكبائر فقط؟!

7 - ما الذي يكشف عن العدالة؟!

8 - تحديد الكبائر، وما هو الملاك في كون المعصية كبيرة أو صغيرة.

وهناك أمور أخرى ربما يتم التعرض لها في ثنايا البحوث الآتية، فنقول:

المعنى اللغوي للعدالة :

وقد عرّف اللغويون العدالة كما عن:

الشيخ الطوسي بما يلي: «العدالة في اللغة أن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال، متساوياً»⁽¹⁾.

فهي على هذا التعريف من صفات الفعل، وليست أمراً نفسانياً.

وجاء في القرآن الكريم: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾⁽²⁾.

و ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾⁽³⁾.

وهذه الآية تدل أيضاً على أن العدالة من صفات الفعل، لأن العدل بين

النساء فعل، وليس صفة نفسانية.

وقال صاحب المدارك: العدالة لغة: «الإستواء والإستقامة»⁽⁴⁾.

(1) المبسوط للشيخ الطوسي، فصل: فيمن تقبل شهادته ومن لا تقبل ج 8 ص 217.

والسرائر لابن إدريس الحلبي ج 2 ص 117 و (الموسوعة) ج 3 ص 163.

(2) الآية 3 من سورة النساء.

(3) الآية 129 من سورة النساء.

(4) مدارك الأحكام للسيد محمد بن علي الموسوي العاملي ج 4 ص 64.

وقال الراغب: «الْعَدَالَةُ وَالْمُعَادَلَةُ: لفظٌ يقتضي معنى المساواة»⁽¹⁾.

والعدالة في تعاريف الفقهاء هي:

قال الشيخ المفيد: «العدل من كان معروفاً بالدين، والورع عن محارم

الله تعالى»⁽²⁾.

وقال بعض العلماء عن العدالة: «وهذا المعنى قد اصطُح عليه في لسان

القوم بحسن الظاهر، وقد ذهب إلى أن العدالة نفس حسن الظاهر جمع من

المتأخرين قدس الله أسرارهم»⁽³⁾.

وقال الشيخ في المبسوط، وقريب منه الحلبي في السرائر: «العدالة في الشريعة

هو من كان عدلاً في دينه، عدلاً في مروءته، عدلاً في أحكامه»⁽⁴⁾.

وقال ابن حمزة في الوسيلة: «فالعدالة في الدين: الإجتنا من الكبائر،

ومن الإصرار على الصغائر»⁽⁵⁾.

(1) مفردات ألفاظ القرآن ص 551.

(2) المقنعة للشيخ المفيد ص 725 ومختلف الشيعة للعلامة الحلبي ج 8 ص 482.

(3) الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 338 و (نشر مكتب الإعلام الإسلامي

سنة 1420 هـ ق) ص 287 ومدارك العروة للبيارجمندي ج 1 ص 89.

(4) الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 339 و (نشر مكتب الإعلام الإسلامي

سنة 1420 هـ ق) ص 288.

(5) الوسيلة لابن حمزة الطوسي ص 230 والإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 339 و

(نشر مكتب الإعلام الإسلامي سنة 1420 هـ ق) ص 288.

وقال الشيخ الأنصاري: «إنَّ العدالة في كلام الشارع الإستقامة، والإستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الإستقامة على جادة الشرع، وعدم الميل عنها»⁽¹⁾.
 لكن العلامة في التحرير فسَّر العدالة: بأنها «كيفيةٌ راسخةٌ في النفس، تبعث على ملازمة التقوى والمرورة، وتحصل بالإمتناع عن الكبائر، وعن الإصرار على الصغائر، أو الإكثار منها»⁽²⁾.
 ولعل هذا هو مراد من قال: إنها ترك المعاصي عن ملكة، ونحوه في المختلف، والقواعد⁽³⁾.

ونقل عن الحلبي: أنها مجرد ترك المعاصي، أو خصوص الكبائر.
 وذكر الشيخ الأنصاري: أنه ربما فسرت العدالة بالإسلام، وعدم ظهور الفسق، وهو المحكي عن ابن الجنيد، والمفيد في كتاب الأشراف، والشيخ «قدس سره» في الخلاف⁽⁴⁾.
 وفسرت أيضاً بحسن الظاهر.

قال الماتن: «العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات، وترك المحرمات»،

-
- (1) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري ص 20 والإجتihad والتقليد للسيد رضا الصدر ص 339 و (نشر مكتب الإعلام الإسلامي سنة 1420 هـ ق) ص 288.
 (2) تحرير الأحكام للعلامة الحلبي ج 5 ص 246 والإجتihad والتقليد للسيد رضا الصدر ص 339 و (نشر مكتب الإعلام الإسلامي سنة 1420 هـ ق) ص 288.
 (3) راجع: مستمسك العروة ج 1 ص 46 ومهذب الأحكام ج 1 ص 43 و 44.
 (4) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري ص 8 والإجتihad والتقليد للسيد رضا الصدر (نشر مكتب الإعلام الإسلامي سنة 1420 هـ ق) ص 290.

وقد نسب هذا التعريف إلى المشهور، وأخرى إلى العلماء، وثالثة إلى المخالف والمؤلف.

نظرة في عدد من الأقوال المذكورة :

وإذا ألقينا نظرة على هذه الأقوال، وعلى القيود التي أضيفت إلى هذا القول، أو ذاك، فإن الأمر يزداد وضوحاً، ويصبح أيسر فهماً، ولذلك نقول:

عُرِّفت العدالة :

أولاً: بأنها كيفية (أو ملكة) راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمرورة.

وفي قول آخر: إنها ملكة راسخة تبعث على ترك المعاصي غالباً.

وقول ثالث: إنها الإجتنا ب عن المعاصي عن ملكة.

ونقول:

سيأتي الحديث عن المروءة في موضع آخر قبل الإنتهاء من هذه المسألة، إن شاء الله تعالى.

إضافة قيد غالباً في التعريف:

إضافة كلمة «غالباً»، وسبب هذه الإضافة: أن الملكة حتى لو كانت راسخة، فإنها إنما تمنع من صدور المعصية غالباً.. ولكنها قد تُغلب بواسطة طغيان الشهوات، والغرائز، كغريزة الجنس، أو محبة المال حباً جماً، أو بسبب شدة الغضب، أو حب الذات، أو حب الجاه والمقام، أو إثارة العصبية، إلى غير

ذلك من عوامل ومؤثرات، هي من جنود النفس الأمانة بالسوء. ولكن مغلووية الملكة لا تعني زوالها، بل تعني كمنونها بانتظار تضاؤل ضغوطات هذه العوامل وخمود جذوتها.. فتتخذ هذه الملكة الراسخة صفة النفس اللوامة، وتثير في وجدانه دواعي الندم، وتدعوه للتوبة، والعزم على عدم العود.

فهذا القيد يشير إلى أن الملكة لا تعني العصمة، كالنبي والإمام «عليهما السلام»، كما تدل على أن صدور المعصية يبقى في دائرة الإمكان والوقوع، ولو في أحيان نادرة، أو قليلة جداً.

الإمتناع عن ملكة راسخة :

واعتبار العدالة في دائرة الملكة الراسخة هو الآخر للإحتراز عن صورة ما لو كان ترك المحرمات، وفعل الواجبات، ليس لأجل الرادع الداخلي، الذي يفرض عليه أن يكون عمله فعلاً أو تركاً، انصياعاً لأمر الله تعالى، وخوفاً من عقابه، بل لدواعي أخرى دنيوية، كالرياء، أو حفظ الجاه والمقام، أو لخداع الناس، بإظهار الورع، أو أنه قد ترك بعض المحرمات، لأنه لم يبتل بها.

ومن أمثلة ذلك:

الشخص الذي بلغ للتو، ولا يجد في نفسه حوافز للمعاصي، لأنه لا يشعر بالميل إليها، ولم تستيقظ بعد فيه دواعي الشهوات، ولا مارس كف النفس عنها.. فهو لا يفعل المعصية، لا لأن الملكة منعتة، لعدم تكوّن هذه الملكة لديه، ولم تؤثر عليه، فليس هذا الشخص عادلاً، ولا فاسقاً.

كما أن قيد الرسوخ يخرج صورة ما إذا كانت الملكة ضعيفة، لا تقوى

على مواجهة الشهوات.. فيكون حاله حال من يعلن أنه قد ترك العادة الفلانية، كشرب التتن مثلاً، ثم سرعان ما تراه قد عاد إلى عادته بحرص أشد، وإغراق أعظم.

العدالة هي الملكة، أو الإجتناّب؟! :

وقد رأينا أن التعاريف التي ذكرت الملكة قد اختلفت فيما بينها.. فبعضها جعل العدالة نفس الملكة، وأنها هي التي تثمر الإجتناّب عن المعاصي. وبعضها الآخر جعل العدالة هي الإجتناّب عن المعاصي، الناشئ عن ملكة. والفرق بينهما: أن التعريف الأول ناظر إلى وجود الملكة، وإن لم يبتل الشخص بالمعاصي بعد.

أما الثاني، فقد نظر إلى الإجتناّب الذي هو عمل وممارسة فعلية، وهذا يناسب المعنى اللغوي، الذي هو الإستواء، والإستقامة..

أو تعريفها: بأن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً.

والإجتناّب الفعلي عن المعصية، إنما هو فيما إذا ابتلي هذا الشخص بالمعصية فتركها، فإن لم يبتل بها لم يتحقق الإجتناّب، فلا تتحقق العدالة، كما أنه لا يكون فاسقاً.

أما على تفسيرها بالملكة المؤثرة في الإجتناّب، فإنه يكون عادلاً بمجرد وجود هذه الملكة لديه، إذ لا يشترط الإبتلاء بالمعصية، ثم الإجتناّب عنها.. كما لو كان في أول ساعات التكليف.

قال بعض الإخوة الأكارم:

«كيف يكون له الملكة في أول ساعات التكليف؟!»

فإن قيل: بممارسة سابقة.

قلنا: هذا عين ما نقوله، من أن الملكة لا توجد دفعة واحدة، بل بالتدريج في الإجتئاب، إلى أن تحصل الملكة له، ثم يصير الترك ناشئاً عنها.

وإن قيل: وجدت الملكة فيه من دون سبب خاص.

قلنا: هذا هو غير المتعارف، والخارج عن العادة..

وعلى كل حال، فيرد بنظرنا على هذا التعريف:

أن لا يوصف الإنسان بالعدالة في الزمان الطويل، الذي يسبق رسوخ الملكة في نفسه، ولا يرتب آثارها في حقه، فلا يؤتم به، ولا يؤخذ بشهادته، كما أنه لا يقلد إذا فرض أن اجتهاده كان سابقاً على الملكة، وكل ذلك بعيد.

ونجيب:

بأن ذلك يكون بالمعرفة والوعي، وترسيخ الاعتقادات الصحيحة في عقله، وقلبه، وتعميق حب الله، والعمل على زيادة تعلقه بالأنبياء، والأوصياء، والأولياء، وبالتربية الصالحة، التي كرهته بالمعاصي، وحببته بالطاعات، فصار ينفر من تلك، ويشتاق إلى هذه.. بسبب إدراكه لمحاسن الطاعات، ومساوئ المعاصي، فتكون لديه الملكة المطلوبة، وتؤثر أثرها حتى قبل بلوغه سن التكليف.

وبذلك يظهر: أن الإجتئاب التدريجي ليس هو السبب الوحيد لحصول

الملكة، بل تتشارك معه عناصر أخرى، قد تكون هي الأبعد أثراً في ذلك..

وعدم الأخذ بشهادة غير البالغ، إنما هو لأن الله تعالى يريد أن يكون التشريع

واضحاً، وقادراً على بلوغ الغايات المتوخاة بيسر وسهولة، بعيداً عن الإجمال والإيهام، وعن التعقيدات، والتداخلات، والإستحسانات، والإجتهاادات، فيبادر إلى سدّ المنافذ التي قد يحاول البعض التسلل منها، ويضع الحدود والسدود التي تحفظ التشريع في مساره الصحيح، ويعالج الإستثناءات التي قد تعرض بها توجهه من مرونة وانفتاح.

لماذا لم يذكر فعل الواجبات؟! :

إن بعض التفاسير للعدالة اقتصرت على ذكر اجتناب المعاصي، ولم تذكر فعل الواجبات، ولا فعل ما يوافق المروءة.

ولعل الوجه في ذلك: أن ترك الواجبات معصية أيضاً، كما أن فعل منافيات المروءة، كالأكل في الشوارع، أو لبس الثياب المصبغة، أو لبس السروال القصير إلى الركبتين، وغير ذلك مما يخل بمكانة الإنسان المؤمن، ويعد العرف صدوره من مثله منقصة، وإن كان لا يعد منقصة لو صدر من إنسان غيره.. فيكون فعله محرماً بالعنوان الثانوي، وإن لم يحرم في نفسه بالعنوان الأولي.

خلاصات لتعاريف العدالة :

بعض هذه التعاريف للعدالة قال:

إنها الإجتنب عن المعاصي.

وبعضها قال: إنها الإجتنب عن خصوص الكبائر.

وبعضها قال: إنها نفس الإجتنب، ومجرد أن لا يفعل..

وبعضها الآخر اشترط: أن يكون الإجتنب عن الملكة.

وآخر قال: إنها الملكة التي تنتج اجتناباً.

ونقول:

سوف نتكلم إن شاء الله تعالى عن أن اجتناب الصغائر هل هو داخل في معنى العدالة، كما هو الحال في الكبائر، أم لا.

ولعل من عرفها: بأنها اجتناب المعاصي، قائل: بأن العدالة تشمل اجتناب الصغائر والكبائر على حد سواء.

دواعي الإجتنب عن المعاصي:

وقد يقال: إذا كان الداعي للإجتنب ليس هو خوف العقاب، أو الرغبة في الثواب، كما لو كان خجلاً أو خوفاً، أو لأنه يأنف أكل الميتة، أو شرب الخمر، أو لأنه يترفع عن الكذب، وعن كثير من المعاصي، لأنه يرى أنها لا تناسب شأنه مثلاً، أو تجنب عنها رياءً، أو أنه يتظاهر بالورع ليخدع الناس، ويصل إلى المقامات التي يطمح إليها، فلا يقال لمثل هذا في الشرع أنه عادل..

فإن كان مرادهم بمجرد الإجتنب، ونفس أن لا يفعل المعصية، ما يشمل هذه الموارد، فلا يمكن قبوله، للقطع بأن الشارع لا يرى في هذا الترك طاعة لله، وطلباً لرضاه.

ونقول:

أولاً: إن عنوان المعصية قد يؤخذ في القضية بما هو عنوان مشير إلى الموضوع، كقولك: أكرم هذا القائم، أو هذا الجالس.. فليس للجلوس أو القيام مدخلة في

وجوب الإكرام، بل هو نظير قولك: اجتنب هذا الأمر..

ثانياً: قد يكون له مدخلية في ثبوت الحكم وحدوثه فقط، كقولك: اقتل القتال.. فإن حدوث القتل منه في أول عمره يكفي لثبوت وجوب الإقتصاص منه مدى الحياة.

ثالثاً: قد يكون العنوان مما يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءً، مثل: صلّ خلف العادل.. فما دامت العدالة باقية، كان جواز الصلاة خلفه ثابتاً.

فكلمة المعاصي، إن كانت مأخوذة في القضية كعنوان جامع يشير إلى مصاديق ما يجب اجتنابه، لكي تتحقق العدالة.. فلا تكون لكلمة «المعاصي» أية دلالة على وجوب كون الإجتنب بداعي رضا الله، أو بأي داعٍ آخر، بل يكون كل اجتناب، مهما كانت دواعيه محققاً للعدالة.

غير أن الفرق بين الإجتنب طلباً لرضا الله، وبين كونه خوفاً أو خجلاً، أو غير ذلك.. هو أن الترك طلباً لرضا الله يستتبع المثوبة، لكن الترك خجلاً، أو لأي داعٍ آخر يرفع العقاب في أكثر الموارد، وإن لم يحقق الأجر والثواب.. وإن كان في بعض الموارد يستتبع هذا الإجتنب عقوبة أيضاً، لكن لا على هذه المعصية، لأنه لم يفعلها، بل على معصية أخرى، هي الخداع والرياء، إذا كان مورد الرياء والخداع من العبادات، حيث تفوت عبادتها، بسبب فوات قصد القربة، أو كانت من قبيل ترك الصائم، التي شرط فيها قصد القربة أيضاً.

وأما سائر المعاصي، فمطلوب الشارع هو تركها، وعلى المكلف تصحيح

نواياه ليحصل على المثوبة، وإن كان ترك الزنا، وشرب الخمر يحقق الامتثال، حتى لو كان الترك رياءً، فلا يصح ما قاله بعض الإخوة، من أن العدالة لا تشمل الترك بداعي الخداع والرياء، لأن العمل يبطل بالرياء، ولا يكون له قيمة، بل يكون فاعله عاصياً.

لأن الذي يبطل هو خصوص الأعمال العبادية، أما ترك شرب الخمر رياءً، فهو مطلوب ويحقق الإمتثال، وإن لم يحقق المثوبة بسبب الرياء.

العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق:

وتقدم أيضاً: تفسير العدالة بالإسلام، وعدم ظهور الفسق، ونقول:

العدالة حسن الظاهر:

وتقدم تفسير العدالة بأنها حسن الظاهر..

ونقول:

إن التفسير الأول للعدالة: بأنها الإسلام، يقتضي ظهور علامات هذا الإسلام في المجال التطبيقي للواجبات، التي هي المظهر العملي لإسلام الشخص، الذي يستتبع ترتب أحكامه، كحقن دمه وماله، وحلّية ذبيحته، وتزويجه بالمسلمة، ونيله نصيبه من الإرث.. وهذا هو الفارق بين هذا التفسير وبين تفسير العدالة بالملكة.. فإن النطق بالشهادتين، واجتناب المحرمات لا يثبتان وجود ملكة العدالة في الشخص.

ففي المجال الأول يتحقق ذلك: بإظهار الشهادتين، والإلتزام بأحكام الإسلام، لأن الإسلام دين وشريعة، بدءاً من الأمور الاعتقادية فيه، التي

هي أعمال قلبية، وانتهاءً بالعمل الجوارحي بالشريعة.
وفي المجال الثاني - أعني اجتناب المحرمات -: يتحقق ذلك بعدم ظهور
الفسق.

ويجمع هذين المجالين في مقام الدلالة قولهم في التفسير الأخير: إن
العدالة هي حسن الظاهر.

وبذلك يرجع التفسيران إلى أمر واحد.. فإن حسن الظاهر هو ظهور
الصلاح، إما بما يدل وجوده على وجود الإسلام، وهو العمل بالواجبات
التي منها النطق بالشهادتين.. وإما بمراعاة الأحكام الشرعية، والمواظبة
على امتثالها.

كما أن عدم ظهور الفسق بمثل الاجتناب عن المحرمات، أو ترك الواجبات،
هو الأمر الذي يعدّ من موارد ظهور الصلاح.

ويرد على هذين التعريفين، الآيلين إلى تعريف واحد:

أنهما تفسير للعدالة بآثارها ونتائجها، وعلاماتها، وما تعرف به، من
الطرق المؤدية إليها.

وهذا خارج عن محل الكلام.

الحكم دائر مدار حسن الظاهر:

إن الجميع متفقون على أن من له حسن الظاهر، فهو متصف بالعدالة،
فيرتبون الأحكام المرهونة بها، كقبول الشهادة، وإمامة الجماعة، وغير ذلك..

ولا يرتبون أحكام العدالة على من لديه ملكة فقط، وليس لديه حسن ظاهر.. إلا في حالات نادرة جداً، قد تتجلى في بعض من بلغ الحكم على حالة من الوعي والمعرفة والالتزام، الكاشف عن وجود ملكة العدالة فيه، حسبما أشرنا إليه فيما سبق.. ولا يختلف في ذلك من يقول: بأن العدالة ملكة، مع من يقول: إنها الإستقامة على جادة الشرع، ومع من يقول: إنها الإجتنا ب عن المعاصي، أو ما إلى ذلك.

والخلاصة: إن الحكم دائر مدار حسن الظاهر، سواء قلنا: إنه هو العدالة، أو قلنا: هو كاشف عنها، وطريق إليها.

العدالة في الشرع:

إن الجميع متفقون على أن من ترك المحرمات، وفعل الواجبات، خوفاً، أو خجلاً، أو رياء، أو خداعاً وطمعاً، أو بأي داع آخر غير امتثال أمر الله، فإنه لا يوصف بالعدالة عند الشرع، وعند أهله.. وإنما يوصف بالعدالة خصوص من فعل ذلك طلباً لرضا الله سبحانه، وطاعة له..

وهذا يعني: أن النية والقصد، وهما من شؤون القلب والنفس لهما مدخلة في المعنى الشرعي للعدالة. وإن كان يكفي في التوصلات والمباحات تحقيقها كيفما اتفق. أي ولو من دون قصد رضا الله تبارك وتعالى، وإن طلب الثواب فيها، والحصول عليه ممكن من خلال النية والقصد، خصوصاً فيما يحتاج إلى بذل جهد، مهما كان ضئيلاً.. وبذلك يصبح له مدخله في العدالة، والإستدلال عليها.

الإستمرار والبقاء، والممارسة العملية:

وقد أخذ في معنى العدالة في الشرع الإستمرار والبقاء على فعل الواجبات وترك المحرمات بداعي رضا الله تعالى أيضاً.. ولذا عبّر عنها بالملكة، ووصفت بالراسخة، لأن البقاء يحتاج إلى ضامن له، ولا بد أن يكون باقياً معه، ليعطي الثقة به.. على أن الممارسة المسببة عنه باقية.. فالملكة هي سبب الثقة ببقائه على ذلك الإلتزام.

وقد أخذ في معنى العدالة أيضاً: الممارسة العملية لها على صعيد الواقع الخارجي.

وهذا يدلنا على سبب تعبير كثير من العلماء والفقهاء عن العدالة بأنها ملكة باعثة على التزام التقوى، أو أنها اجتناب المعاصي عن ملكة، أو أنها كيفية نفسانية باعثة على التزام التقوى، أو أنها حالة باعثة، أو أنها هيئة راسخة، وغير ذلك. فإن هذه التعابير قد جمعت بين الملكة النفسانية وبين الفعل الخارجي، فإن كلمة ملكة تشير إلى البقاء والإستمرار، وكذلك كلمة راسخة تشير إلى التصدي القوي والشديد، والثابت، فهي ليست ضعيفة تزيلها أبسط الرغبات، وأضعف الشهوات، كما هو حال الفساق، فإن من ينقاد لأهوائه وشهواته، ولا يقاومها، لا يقال له عادل، بل يراه حتى الفساق فاسقاً.

وأخذ الملكة في معنى العدالة هو الضمان، وهي الخصوصية التي تمنحنا الإطمئنان باستمرار فعل الواجب دائماً، والإمتناع عن المعاصي دائماً.. في السر

والعلن، وفي الخفاء، كما في وضح النهار.. لأنها هي الدافع للأول، والرادع عن الثاني.

ولو كانت العدالة تتحقق بمجرد صدور الفعل أو الترك، ولو مرة واحدة، ومن دون وجود ملكة راسخة، فإن ذلك لا يضمن لنا عدم انعكاس الأمر مرة بعد أخرى، لتعدد الدافع والرادع، وللتضاد والتخالف بينهما في الآثار، كما قلنا. وقد ذكرنا مثلاً على ذلك: الشخص الذي بلغ قبل ساعة مثلاً، وفعل ما يجب عليه، وترك ما يحرم عليه، من دون أن تكون لديه ملكة راسخة، فمن الذي يضمن استمراره على هذه الوتيرة.

وبذلك يظهر: أن الأولى تعريف العدالة: بأنها الملكة الباعثة على التقوى، وعلى فعل الواجبات، واجتناب المعاصي باستمرار.. أو في أغلب الأحيان، على الأقل، وحصول هذا الإجتنب، ولا يكفي مجرد القابلية. وتعريفها: بأنها اجتنب المعاصي عن ملكة، لا يخلو من مسامحة. ولا بأس بتعريفها أيضاً: بأنها الملكة المؤثرة بالإستقامة المستمرة على جادة الشرع..

وحسن الظاهر كاشف عن العدالة بالمعنى الذي ارتضيناه.

الملكة في مرمى السهام:

تعرض تعريف العدالة بالملكة الراسخة، أو نحو ذلك لعدة إشكالات، تحتاج إلى معالجة.

والإشكالات ومعالجاتها هي التالية:

الإشكال الأول:

إن الملكة لا تزول بمجرد فعل الكبيرة، فلماذا يحكم بفسق صاحبها؟! وإذا زالت الملكة بمجرد فعل الكبيرة، فلا تعود بالتوبة، بل تحتاج إلى زمان، مع أنهم يقولون: بأن العدالة تعود بالتوبة.. وهذا يدل على أن العدالة هي نفس الإجتنب، ولا تحتاج إلى ملكة.

وأجاب الشيخ الأنصاري «قدس سره»:

بأن ملكة العدالة تزول بارتكاب الكبيرة، لكن التوبة ترفع حكم المعصية، وتعيد حكم العدالة والملكة، ولا تعيدهما حقيقة.. أي أن التوبة تعيد حكم جواز الصلاة خلفه، وقبول شهادته، ولا تعيد العدالة إليه.

ويرد على هذا الجواب:

أن مجرد فعل المعصية لا يوجب زوال الملكة، التي هي حالة نفسية راسخة تقتضي الإمتناع عن الكبائر غالباً.. والعصمة تقتضي الإمتناع عن الكبائر دائماً. والشارع أناط جواز الصلاة خلف هذا الشخص، أو قبّل شهادته في القضاء، ما دام هذا الإمتناع الناشئ عن الملكة سارياً، فإذا لم يمتنع وارتكب الممنوع، فإن حكم جواز الصلاة وقبول الشهادة يرتفع، لأن العدالة التي هي الإمتناع الناشئ عن الملكة قد اختلت.. لأن للعدالة ركنين، هما: الإمتناع والملكة معاً، وقد اختل أحد الركنين، فارتفعت العدالة.. فارتفعت أحكامها، وإن كانت الملكة لا تزال باقية وراسخة، فإذا تاب وأناب، وعاد إلى الإمتناع الناشئ عن ملكة، عادت العدالة، وذلك لتحقق ركنيها، فعادت أحكامها،

فالتوبة تشير إلى بقاء الملكة، وهي التي أثرت في حصول توبته.

ولو كان المقصود من العدالة ما يصل إلى درجة العصمة، لما قبلت إلا شهادة الأنبياء وأوصيائهم، ولما أقيمت جماعة بدونهم، ولم يتمكن أحد من تقليد أحد. كما أن تكرار صدور الصغائر من الشخص يدل على عدم وجود ملكة الإمتناع عنها لديه، ويجعله في عداد المصّرّين على ارتكابها، وقد روي: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الإستغفار». أي أن الصغيرة تتحول إلى كبيرة بذلك.

الإشكال الثاني:

لو كانت العدالة ملكة راسخة في النفس لكان من الصعب اكتشافها، إلا بطول العشرة القريبة، وهذا لا يتيسر لكثير من الناس، فتتعطل الجماعات، والشهادات، وتضيع حقوق الناس.

ويجاب:

بأن الشارع لم يربط جواز صلاة الجماعة، أو قبول الشهادة بعدالة تكون بدرجة العصمة، أو تقرب منها.. كما أنه لم يربطها بالإمتناع عن جميع المعاصي، بل ربطها بالإمتناع عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر في غالب الأحيان. وهذا الأمر يحصل إذا وجدت الملكة المانعة في أول مراتبها، فإذا سوّلت له نفسه، ووقع في المحذور، فالملكة تعيده إلى التوبة، وبذلك تعود إليه صفة العدالة، كما تقدم.

وقد يَسّر الشرع له سبيل معرفة وجود هذه الملكة، حيث اعتبر حسن الظاهر المستمر كافياً في ثبوت العدالة.

الإشكال الثالث:

إن تفسير العدالة بالملكة يؤدي إلى اجتماع النفي والإثبات في مورد واحد، وفي آن واحد، وذلك في صورة ما إذا كان هناك معدّل يدّعي: أنه اكتشف وجود ملكة العدالة لدى شخص بعد معايشة طويلة وخبرة، دلّته على وجودها ورسوخها..

وجارح يخبر عن فسق نفس ذلك الشخص، من خلال معرفته به، وخبرته فيه، بعد طول عشرة أيضاً..

والمعدّل والجارح إنما يخبران عن الواقع.. فكيف تكون الملكة موجودة بتعديل المعدّل، ومفقودة في الواقع بشهادة الجارح في آن واحد، مع العلم: بأن التعارض بين المعدّل والجارح ليس واقعياً، بل هو في مرحلة الظاهر؟!

ويجاب:

بأنه لا يطلب من المعدل الكشف عن العدالة الواقعية، والعلم بعدم ارتكاب المعصية في الواقع، بل المطلوب منه هو: أن لا يعلم بارتكاب ذلك الشخص للمعصية، استناداً إلى حسن ظاهر الذي رآه منه في مدة معتد بها، تصلح قرينة على حصول ذلك.

ولكن الجارح يخبر عن علمه بحصول المعصية في الواقع، ونفس الأمر، ولا يخبر عن عدم علمه بحصولها. ولذا يقدم قول الجارح على المعدل.

الإشكال الرابع :

هناك ما يدل على أن الملكة لا تعتبر في العدالة، وهو أنه لو صلى أحدهم خلف فاسق مدة، ولم يكن يعلم بذلك، ثم علم.. فقد ادّعى الإجماع على عدم وجوب إعادة ما صلاه خلف ذلك الفاسق، وإن نسب إلى ابن الجنيّد والسيد المرتضى القول بوجوب الإعادة.

وهذا يدل على أن الملكة غير معتبرة بوجودها الواقعي في صحة الصلاة، بل هي حكم ظاهري.. إذ لو كان حكماً واقعياً، لوجب الحكم ببطان صلاة هذا الشخص.

ويجاب:

بأن هذا يدل على أن شرط صحة الصلاة ليس هو العدالة الواقعية، بل الشرط هو العلم بالعدالة، فهي شرط ذكري وعلمي، فإذا وجد العلم بها صحت الصلاة، وإن لم تكن موجودة في الواقع. وهذا كاشتراط طهارة الثوب في الصلاة، فإن الشرط هو العلم بالطهارة، لا الطهارة الواقعية.

مع أدلة اعتبار الملكة :

وقد استدل القائلون: بأن العدالة ملكة بعدة أدلة، ذكر السيد الخوئي «قدس سره»⁽¹⁾ عدداً منها، وناقشها..

وقد نجد في بعض مناقشاته ما يحتاج إلى إيضاح، أو إصلاح، فلاحظ

(1) التنقيح في شرح العروة الوثقى (ط سنة 1418 هـ. ق) ج 1 ص 216 و 27.

ما يلي:

الدليل الأول: الأصل:

استدل القائلون باعتبار الملكة في تعريف العدالة: بأنه إذا شك في اعتبار الملكة في العدالة، وعدمه.. فالأصل يقتضي اعتبارها، لأن الشبهة تكون مفهومية، لأن الشك إنما هو في سعة مفهوم العدالة وضيقة.. فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو هنا «الصلاة خلف إمام يمتنع عن المعاصي عن ملكة»، لا لمجرد الترك لأي سبب كان، وإذا كان الإمتناع عن ملكة.. فإن العدالة المسوغة للصلاة، وللشهادة، والتقليد، وغير ذلك.. تتحقق، وتترتب هذه الآثار.. فإن القدر المتيقن هو الجامع لكل ما يحتمل دخوله في مفهوم العدالة. وهذا الإستدلال ذكره الشيخ الإنصاري⁽¹⁾.

وقد أجاب السيد الخوئي «قدس سره» عن هذا الدليل: بأن مفهوم العدالة واضح، وهو الإستقامة العملية على جادة الشرع، ولا يوجد شك في مدخلية الملكة في مفهوم العدالة..

ويرد على جواب السيد الخوئي «قدس سره»:

أولاً: أن ما ذكره من وضوح معنى العدالة، وأنه الإستقامة، أول الكلام، والإختلاف في التعاريف التي وردت في كلماتهم، ومناقشاتهم فيها شاهد صدق على ما نقول.

(1) رسالة في العدالة ص 327.

ثانياً: إن الدليل الذي ذكره لم يقل بصورة جازمة: إن الملكة معتبرة شرعاً في العدالة، وإنما ذكر احتمال كونها معتبرة فيها عند الشارع، ووجود هذا الاحتمال يوجب الشك ببراءة الذمة إذا لم يعالجه المكلف، ويراعيه، وفقاً لما تفرضه أصالة: أن اليقين بالإشتغال يستدعي اليقين بالبراءة. فظهر: أن ما قالوه لا يتضمن ادّعاء: أن الملكة معتبرة جزماً، ولا يدل على أنها داخلية في مفهوم العدالة.

الدليل الثاني: الصلاة خلف الموثوق بدينه:

عن أبي جعفر وأبي الحسن: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه⁽¹⁾. ولا يحصل الوثوق بدين الشخص وعدالته، واستقامته على جادة الشرع، إلا إذا كانت استقامته عن ملكة راسخة.

وأجاب السيد الخوئي «قدس سره»: بأن نفس تكرار صدور الفعل منه يوجب الوثوق، فهو كعدم دخول إنسان في المكان المظلم بصورة متكررة، فإنه يوجب الوثوق: بأن عدم دخوله ناشئ عن خوفه من شيء يتوهم أنه فيه، كالجن مثلاً..

وكذا إذا عاشرناه ورأيناه يواظب على فعل الواجبات وترك المحرمات، فإننا نتيقن من أنه ملتزم بدينه، من دون فرق بين القول، باعتبار الملكة أو عدمه، فإن نفس تكرار صدور الفعل منه.. هو الذي منحنا هذا الوثوق..

(1) وسائل الشيعة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 10 ح 2.

فالملكة وعدمها أجنبيان عن حصول الوثيقة بدين المتصف بالعدالة.

ونجيب:

أولاً: إن نفس تكرار الأمر، وإن كان يدل على وجود داع دعا الشخص للإقدام على الأمر مكرراً، ولكن هذا الداعي، إن كان راسخاً في النفس، ويستطيع تحريك ذلك الشخص للفعل باستمرار، فهذا الداعي هو الملكة الراسخة..

وأما إن كان تكرار الفعل منه اتفاقياً، أو لدواعي طارئة، أو لدواعي غير نبيلة على قاعدة:

صَلَّى وَصَامَ لِأَمْرٍ كَانَ يَطْلُبُهُ لِمَا قَضَى الْأَمْرَ لَا صَلَّى، وَلَا صَامَا

فإن هذه الدواعي المختلفة، الإتفاقية، أو الآنية، أو المحكومة بأهواء دنيوية، حتى لو أوجبت صدور الفعل مكرراً، إلا أنها لا توجب الوثوق بحصول الإلتزام الثابت في جميع الآنات والأحوال، وفي الغيبة والحضور.

أما إذا كان الداعي واحداً، وهو طاعة الله في العبادات، وحتى في التوصلات، إذا كان قد انبعث إلى الفعل بداع يحبه الله تعالى، ويتنغي به المثوبة والتقرب إلى الله تعالى، وكان يؤثر في صدور الفعل باستمرار، فهو الملكة الراسخة، التي تبعث على الوثوق.

ثانياً: إن هذه الرواية ضعيفة بسهل بن زياد.

ثالثاً: قد يقال: إنها واردة للمنع من الصلاة خلف غير الإمامي.

ونجيب:

بأن السؤال لا ينسجم مع هذا القول، لأن السؤال هو عن اختلاف موالي الإمام، وموالي الإمام هم من الإمامية.

رابعاً: إن الوثوق بأن الشخص يفعل الواجبات، ويتجنب المحرمات غالباً، الذي ينبئ عن وجود ملكة العدالة لديه - إن هذا الوثوق - ليس جزءاً من مفهوم العدالة، لمن يراد الصلاة خلفه، بل هو من حاجات غيره، وهم الذين يريدون الإيتمام به، وترتيب الأثر على عدالته، بقبول شهادته، أو تقليده، أو نحو ذلك.

الدليل الثالث: الإجماع:

واستدل القائلون: بأن الملكة معتبرة في العدالة، بالإجماع على اعتبارها في مفهوم العدالة.

ونقول:

أولاً: إن الخلاف القائم في هذا الأمر شاهد على عدم وجود إجماع. ثانياً: إن هذه المسألة ترتبط بالمفاهيم، والإصطلاحات التي يرجع فيها إلى أهل اللغة والعرف.. فلعل الذين قالوا باعتبار الملكة قد استندوا إلى بعض ما ذكرناه ونقلناه عنهم من الشواهد والأدلة.

ودعوى: أن العدالة من الموضوعات الشرعية المستنبطة، فيحتاج إثبات اعتبار الملكة فيها إلى إثبات وجود حقيقة شرعية فيها، وهذا الإثبات غير متوفر، مع أنه يندر ذكر اعتبار الملكة في العدالة لدى كثير من الفقهاء، ولا سيما من تقدم منهم، فكيف يمكن تصور وجود إجماع على اعتبار الملكة في العدالة؟!!

الدليل الرابع : الروايات:

واستدلوا على اعتبار الملكة في مفهوم العدالة: ب «الروايات الواردة في العدالة، لأنها أخذت في موضوعها أوصافاً وعناوين خاصة لا تنطبق إلا على صاحب الملكة، وذلك كالعفاف، والستر، والصلاح، والمأمونية، والمرضي، والخير، والصائن، مع الإجماع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة»⁽¹⁾.

فعن أبي عبد الله «عليه السلام» في حديث قال: «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»⁽²⁾.

وعن الرضا «عليه السلام» قال: «كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»⁽³⁾.

وعن شهادة الرجل لابنه، والإبن لأبيه، والرجل لامرأته، قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «لا بأس بذلك إذا كان خيراً»⁽⁴⁾.

وعن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً»⁽⁵⁾.

(1) راجع: التنقيح (ط سنة 1418 هـ. ق) ج 1 ص 219.

(2) وسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 27 ص 392 أبواب الشهادات.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

وعنه، عن أبيه «عليهما السلام»: «إن شهادة الأخ لأخيه تجوز، إذا كان مرضياً، ومعه شاهد آخر»⁽¹⁾.

وعن عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟! فقال: أن تعرفوه بالستر، والعفاف، وكف البطن، والفرج، واليد، واللسان الخ..»⁽²⁾.

وثمة أخبار أخرى لا مجال لذكرها.

فالعفيف هو من تكون لديه حالة تمنعه باستمرار من ارتكاب ما تهفو إليه نفسه، مما لا يليق بأمثاله.

كما أن الخير - بتشديد الياء وكسرها - هو الذي لديه حالة نفسية تدعوه لفعل الخير باستمرار، وهكذا يقال: بالنسبة لسائر الأوصاف.

وقد أجاب السيد الخوئي «رحمه الله» عن ذلك:

بأن هذه العناوين لا تنطبق على الأفعال النفسانية، فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية، وذلك لما يلي:

إن المرضي هو من كانت أفعاله مرضية للناس، فهذا الوصف من صفات أفعاله، لا من صفات نفسه، ولا من أفعالها..

لكن الرضا صفة نفسانية، ولكن لا ربط له بالعدالة، لأن الراضي عن

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

أفعال العادل هو الغير.

والصالح: هو من كان سليم الفعل عن الفساد والإفساد، وهو أيضاً من صفات العمل الخارجي.

والمأمون: هو من يكون فعله سليماً، وغير مؤذ للغير. وهذا كسابقه.

والستر: هو التغطية، إن كان معناه: الساعي باستمرار، ليكون المستور لدى الناس، فلا يرونه يفعل ما يخلُّ بسمعته، ولا بمكانته، ولا يتجاهر بالمعاصي، فهو أيضاً من صفات الفعل، وإن كان بمعنى أن لا يراه الله على معصية، فهو من صفات الفعل أيضاً.

والخير: هو من كانت أعماله متصفة بالخيرية، فهو كسابقه.

والصائن: من صان نفسه عن المعاصي، فهو كسابقه أيضاً.

والعفة: هي الإمتناع عما لا يحل.. وكل ذلك من صفات العمل، وليس من صفات النفس، ولا من أعمالها⁽¹⁾.

ونجيب:

بأن كلامنا هو في أن هذه الصفات التي أسبغناها على الشخص، حين رأينا تكرار الفعل المشير إليها في الواقع الخارجي، هل تدل على وجود حالة لدى صاحبها تقتضي هذا التكرار، والإستمرار، بحيث تكون هذه الحالة هي التي توجب اطمئناننا إلى استمرار أثرها هذا في ترك المعصية في الحاضر وفي

(1) راجع التنقيح (ط سنة 1418 هـ.ق) ج 1 ص 219 و 220.

المستقبل أيضاً، وفي حضورنا وغيابنا..

وهذه الحالة هي أمر نفساني وهي ما نسميه بالملكة.. ولم نقل: إن هذه الصفات هي الأمر النفساني.

الدليل الخامس: رواية ابن يعفور:

ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال «عليه السلام»: أن تعرفوه بالستر، والعفاف، (وكف البطن)⁽¹⁾، والفرج، واليد واللسان.

ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك..

والدلالة⁽²⁾ على ذلك كله: (أن يكون ساتراً)⁽³⁾ لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك. ويجب عليهم تزكيتهم، وإظهار عدالته في الناس.

ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواعيتهن

(1) في التهذيب والإستبصار: والكف عن البطن (هامش المخطوط).

(2) في التهذيب: والبدال (هامش المخطوط).

(3) في التهذيب: والساتر (هامش المخطوط).

بحضور جماعة من المسلمين.

وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة.

فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس.

فإذا سئل عنه في قبيلته⁽¹⁾ 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 والإجماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع.

ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله «صلى الله عليه وآله» هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة⁽²⁾ المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته، فلم يقبل منه ذلك.

وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل، ومن رسوله «صلى الله عليه وآله» فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد

(1) في المصدر: قبيلته.

(2) في نسخة: في جماعة (هامش المخطوط).

كان يقول (1) «صلى الله عليه وآله»: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة (2).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور، نحوه، إلا أنه أسقط قوله: فإذا كان كذلك لازماً لمصلاً.. إلى قوله: ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع.

وأسقط قوله: فإن رسول الله «صلى الله عليه وآله» هم بأن يحرق.. إلى قوله: بين المسلمين..

وزاد: «وقال رسول الله: 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» (3).

(1) في المصدر زيادة رسول الله «صلى الله عليه وآله».

(2) وسائل الشيعة، أبواب الشهادات (ط آل البيت) ج 27 ص 391 - 392 و (ط الإسلامية) ج 18 ص 288 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 24 و (ط جماعة المدرسين سنة 1404 هـ) ص 39 وعلل الشرائع ج 2 ص 325 والإستبصار ج 3 ص 13 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 241.

(3) تهذيب الأحكام ج 6 ص 241 ح 596 والإستبصار ج 3 ص 12 ح 33 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 392 و (الإسلامية) ج 18 ص 288 والوافي ج 16

السيد الخوئي & وهذه الرواية :

وهذه الرواية صحيحة السند.

وقد ذكر السيد الخوئي «رحمه الله» ما ملخصه: أن الاستدلال بهذه الرواية على أن الملكة مأخوذة في مفهوم العدالة يتوقف على مقدمتين، هما: الأولى: دعوى: أنه قد يكون هناك التباس في مفهوم العدالة، فقد ادعى أبو حنيفة: أن العدالة هي ظهور الإسلام، وعدم ظهور الفسق. وفسرها آخرون بغير ذلك، فجاء السؤال لرفع الالتباس في هذا الأمر. وعلى هذا، فإن كون العدالة ملكة، يحتاج إلى أن يكون السؤال عن ماهية العدالة، وحققتها، فيكون قول الإمام «عليه السلام» في الجواب: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واللسان»، معرفاً لماهية العدالة.. فتكون حداً، أو رسماً، أو بياناً لماهيتها، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه حيوان ناطق.. فتكون ماهية العدالة هي نفس الإشتهار بالستر، والعفاف، وغير ذلك مما ذكر في الرواية.

الثانية: أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية.

فينتج عن هاتين المقدمتين: أن العدالة ملكة، وأنها صفة نفسانية.

ثم أورد السيد الخوئي على هذا الاستدلال بإيرادين:

أولهما: أن الرواية قد وصفت بالصحيحة،

وحقيقة الأمر أنها ضعيفة السند.

ثانيهما: إن هاتين المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدمة الأولى، فلأن الجملة المذكورة ليست معرفاً، ولا حدّاً، ولا رسماً منطقياً، بحيث يكون المعرف عين المعرف، بل هي معرف أصولي لغوي. أولاً: إن السائل قال للإمام «عليه السلام»: «بم تعرف عدالة الرجل»؟ فهو يسأل عن طرق كشف العدالة، ولا يسأل عن حقيقة العدالة وماهيتها.. فلا مبرر لحمل الجملة المذكورة على طلب التعريف للماهية.

ثانياً: إنه «عليه السلام» لم يقل للسائل: العدالة هي الستر والعفاف.. بل قال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف»، فجعل «عليه السلام» طريق معرفة العدالة هو الإشتهار والمعروفية بالستر والعفاف..

والمعروفية ليست حقيقة العدالة، بل هي الكاشف عنها، والداد عليها.. ولا بد من المغايرة والإثنية بين الدال والمدلول.

ولو كان المراد تعريف الحقيقة والماهية - كما هو التعريف المنطقي - لقال: العدالة هي نفس الستر والعفاف، لأن الستر والعفاف هو الحالة والصفة النفسانية التي سموها الملكة.

وأما المعروفية بالستر والعفاف، فلم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانية أبداً، بل هي مأخوذة على نحو الطريقية، لا على نحو الموضوعية.

وأما المقدمة الثانية، وهي قولهم: «إن العفاف والستر هما من الصفات النفسانية» فيرد عليه:

أن العفاف هو الإمتناع مما لا يحلّ، وهو من الأفعال الخارجية، لا الأفعال

النفسانية، فضلاً عن أن تكون صفة نفسانية، فإن الأكل والشرب لهما مبادئ نفسانية، وهي فعل اختياري، له مبادئ نفسانية، ولكنها في ذاتها من الأفعال الخارجية.

والستر أيضاً كذلك.. فإن معنى الستر: أنه لا يظهر ارتكاب المحرمات، ولا يترك الواجبات، وهذا فعل خارجي، أو فعل حالة من الحالات التي ترتبط بالأفعال الخارجية. وكذلك الحال بالنسبة لكف البطن، واليد والرجل⁽¹⁾.

وقفات مع ما أفاده السيد الخوئي &:

ونقول:

يرد على كلام السيد الخوئي ما يلي:

أولاً: بالنسبة لضعف سند الرواية نقول:

ذكر «رحمه الله»: أنها رويت بطريقتين: للصدوق، وللشيخ الطوسي، وكلا الطريقتين ضعيف.

أما طريق الصدوق، ففيه: أحمد بن محمد بن يحيى العطار، ولم يثبت وثاقته، حيث لم يذكر بمدح، أو ذم.

وفي طريق الصدوق: محمد بن موسى الهمداني، وهو وإن كان ورد في أسانيد كامل الزيارات.. ومقتضى ذلك: وثاقته، إلا أنه معارض بتضعيفه لما

(1) التنقيح (ط سنة 1418 هـ ق) ج 1 ص 219 - 223.

ذكره ابن الوليد، من أن هذا الرجل كان يضع الحديث⁽¹⁾.

ويجاب عنه:

أولاً: بأن الصدوق قد روى عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار بكثرة، تظهر مدى اعتماده عليه، وركونه إليه، حتى اتخذته شيخاً له.

وقد روى الصدوق هذه الرواية في كتاب من لا يحضره الفقيه ج 4 ص 365، وقد تعهد «رحمه الله» في كتابه هذا: أن يروي فيه ما يكون حجةً بينه وبين الله.. وهذا كله يكفي للحكم بحسن هذا الرجل، أو للحكم بوثاقته.

ثانياً: يضاف إلى ذلك: أنه قد روى كتاب أبيه بإجازة، مما يعني: أنه على درجة من الفضل والاعتبار تجعل مشايخ الإجازة يميزونه بالرواية عنهم.

أما عدم توثيقه في كتب الرجال، فلأن عمدتها: رجال الكشي، وهو إنما يذكر في كتابه من وردت في حقهم روايات مادحة، أو قادحة، والنجاشي، إنما يذكر في كتابه من له كتاب.. وكذلك الحال بالنسبة لفهرست الشيخ.

ورجال الشيخ لا يشير في الأكثر إلى مدح، أو ذم.. وربما احتل البعض: أن يكون كتابه هذا مشروع كتاب لم يتم.. وكان يريد إتمامه، فلم تسنح الفرصة لكثرة انشغالاته.

وقد وقع في كتابه هذا تكرار كثير.. ويمكن مراجعة كتاب تنقيح المقال ج 8 ترجمة أحمد بن محمد بن يحيى العطار للعلامة الكبير الشيخ عبد الله المامقاني «قدس الله نفسه الزكية» للإطلاع على المزيد.

(1) التنقيح (ط سنة 1418 هـ ق) ج 1 ص 220 - 221 هامش.

وأما ما ذكره السيد الخوئي «قدس سره»، من أن الرواية الشريفة ليست بصدد تعريف العدالة، ولا تتحدث عن مفهومها، بل هي بصدد بيان كواشفها، فهو موضع نقاشٍ..

أولاً: فإن مفهوم العدالة كان مبهماً، وقد شَرَّقوا وغَرَّبوا في بيان معناها، وقد ادَّعى أبو حنيفة: أن العدالة هي ظهور الإسلام، وعدم ظهور الفسق، كما تقدم.

وفسرها بعضهم بالملكة المؤثرة، للإجتنا ب عن المعاصي، وفسرها آخرون بأنها نفس الإجتنا ب، وغير ذلك مما تقدم.

ثانياً: قد يقال: إن نفس سؤال السائل: بم تعرف العدالة؟ يدل على صحة قول السيد الخوئي «قدس سره»: إن العدالة معروفة للسائل، ويحتاج إلى معرفة كواشفها.

ويفترض بالجواب أن يأتي مطابقاً للسؤال، فإنه يقال:

ألف: إن ظاهر الرواية: أنه «عليه السلام» في حديث ابن أبي يعفور ذكر أولاً تفسيراً عاماً للعدالة عند أهل الشرع، ثم أكده بذكر بعض مصاديقه، وخصوصياته، ثم نص على اجتناب الكبائر، وعدد بعضها، ثم ذكر طريق معرفتها بقوله: «والدلالة على ذلك كله»، ثم ذكر ثمرات هذه الدلالة، وهي حرمة التفتيش عن عيوبه الخ..

ب: صرح السيد الخوئي نفسه بقوله: «لا بد أن تكون الإستقامة مستمرة، وكالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق عليه أنه مستقيم، فإن الإستقامة في

بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الإستقامة، كما أشرنا إليه آنفاً، واحتملنا أن يكون هذا هو المراد بالملكة في كلام من اعتبرها في العدالة، فإن بذلك ترتفع المخاصمة من البين وتقع المصالحة بين الطرفين»⁽¹⁾.

فهو إذن، يقرُّ بوجود المخاصمة حول الملكة، ولو كان معناها ظاهراً وواضحاً، فما المبرر للمخاصمة؟! كما أن كونها كالطبيعة الثانوية هو ما يريد القائلون بالملكة إثباته.

رابعاً: إن الملكة قد تكون ضعيفة، وقد تكون راسخة إلى حدِّ العصمة بدرجاتها العالية، أو كالطبيعة الثانوية، كما قال «قدس سره»، وبين هذين درجات متفاوتة.

بل إن نفس تعريف السيد الخوئي للعدالة: بأنها هي الإستقامة على جادة الشرع يدل على أن العدالة لا تتحقق إلا من خلال أمر راسخ في النفس، وليست هي المعروفة والإشتهار.. لأن الأمر الراسخ في النفس هو ملكة في ذاته، وليس الإشتهار عدالة، ولا هي تستر وعفاف.

وقد خالف فيه ما استفاده هو من الرواية.. مع أنه لم يرتض تفسيرها بالملكة إلا في هذه الكلمة التي نقلناها عنه.

خامساً: اعتبر «رحمه الله»: أن المكشوف أمر نفسي هو كالطبيعة الثانوية للإنسان، والكاشف هو الأعمال الخارجية.

(1) التنقيح (ط سنة 1418 هـ. ق) ج 1 ص 226.

مع أن الإستقامة على جادة الشرع، هي من أوصاف الفعل التي تدل عليها المقارنة بين أحكام الشرع وبين الفعل المأتي به، وليست الإستقامة أمراً نفسياً.

نظرة إجمالية في رواية ابن يعفور:

ويلاحظ هنا ما يلي:

1 - تحدث رواية ابن أبي يعفور عن معرفتين، هما:

الأولى: معرفة العدالة.

والأخرى: معرفة طرق كشفها والوصول إليها.

والمعرفة الأولى تفيد وجود ملكة، أو قوة راسخة في داخل الإنسان تحجزه غالباً عن المعاصي، كبيرها وصغيرها.

والمعرفة الثانية أكدت على أن الإجتنب عن الكبائر هو الذي يحقق العدالة، فكان الثانية من باب التنصيص على الخاص بعد العام، إظهاراً للإهتمام بشأنه، وتأكيداً على أولويته على غيره.

وهذا يعني: أنه «عليه السلام» لا يريد أن يجعل اجتناب الكبائر كاشفاً عن الستر والعفاف.. بل يريد تحديد الأولوية التي تضمن تحقق واستمرار العدالة التي يحتاج إليها في المجال العملي، إلى حد الضرورة.

2 - بالنسبة لجعل التعاهد للصلوات في المساجد كاشفاً عن اجتناب

الكبائر، نقول:

لعل المراد: أنه كاشف غالبى وظنى.. فهو لازم أعم، فإنه قد يلازم البعض

الصلاة في المساجد لأكثر من سبب، في حين أنه يرتكب بعض الكبائر أيضاً.
 3 - إن ابن أبي يعفور سأل عن طرق ووسائل الوصول إلى معرفة ملكة
 العدالة لدى الأشخاص، مع أنها أمر نفساني، لا تناله الحواس الظاهرة، فقال
 للإمام «عليه السلام»: «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين»؟!
 وظاهر هذا السؤال: أنه سؤال عن وسائل معرفتها في الأشخاص، ومن
 الواضح أن طرق معرفة الشيء ليست هي نفس الشيء.

والظاهر: أن هذا السؤال قد جاء بسبب وقوع الإلتباس بين المسلمين
 في شأن العدالة، فأجابه الإمام «عليه السلام» بالمعنى الشرعي العام لها،
 فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واللسان».

ويبدو: أن مفهومها اللغوي العام كان مسلماً به، فشفعه بالدلالة على
 المفردات التي يتجلى بها ذلك المفهوم الشامل للكبائر والصغائر.. بقرينة
 ذكره لكف البطن والفرج، واليد واللسان، لأنها تشمل الصغائر والكبائر.

4 - وقوله: «ويعرف باجتنب الكبائر، التي أوعده الله عليها» مثل شرب
 الخمر والزنا الخ..» قد جاء لبيان: أن الكبائر هي الأهم في العدالة، فخصها
 بهذا التفصيل لذلك المعنى العام.

5 - ثم جاء بدلاً ثالث حين قال: «والدلالة على ذلك: أن يكون ساتراً
 لجميع عيوبه الخ..» وذلك لبيان: أن المعروفة بالستر والعفاف تكون على
 نحوين:

أحدهما: أن يكون سبب الستر هو عدم معايشة الناس للشخص، أو لأنه
 يعتزل الناس، ويتكتم ويتستر على نفسه، فلا يدع أحداً يعرف شيئاً عن

أحواله وأفعاله.. فيعرفه الناس بخصوصية الستر بسبب ذلك.

الثاني: أن تكون معروفته بالستر ناشئة عن مخالطة قريبة، وعشرة طبيعية مع الأصدقاء، والجيران والأقارب، وأبناء الحي.

والذي أراده الإمام بقوله هنا: هو هذا الثاني، بقرينة قوله «عليه السلام» هنا: أن يكون ساتراً، ولكنه «عليه السلام» عبّر في الفقرة الأولى بالستر.. فدلّ بذلك: على أن الأول تحدث عن المعرفة بوجود الستر، وعبّر هنا بـ «ساتراً»، لأنه يتحدث عن فاعل هذا الستر..

وهذا الثاني هو الكاشف عن وجود العدالة لديه، وهو الذي تترتب عليه الآثار، مثل حرمة التحري والتفتيش عن عيوبه، وحرمة اغتيابه، ولزوم تزكيتيه، وإظهار عدالته الخ..

وربما يستفاد من ذكر الساترية: أنه يفعل ذلك لأحد أمرين، أو لكليهما: أولهما: إدراكه قبح هذه الأمور، فلا يرضى أن تنسب إليه. الثاني: أنه يخاف الله، ويخشى حسابه وعقابه.

ويؤكد هذا: أنه عطف على ذلك قوله: «..ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين». فقوله أولاً: ساتراً لعيوبه أشار به إلى تباعده عن المحرمات، إلا أن هذا التباعد قد جاء على شكل أفعال تفيدها هذا المعنى.

ثم ذكر المواظبة على الصلوات، لكي تتعاظم مع قوله: «ساتراً لعيوبه»

على إظهار عدالته.. كما أنه تحدث عنها باعتبارها كاشفاً للناس عن ذلك، وتجعلهم يتحققون من حسن ظاهره، حتى إذا سئلوا عنه قالوا: «لا نعلم عنه إلا خيراً»، لأن الصلاة في المساجد مع جماعة المسلمين، تنقض العزلة، وتمنح الناس الفرصة للإطلاع على أحوال الشخص عن قرب، كما أنها تظهر اهتمامه بالواجبات، إلى جانب تجنبه عن القبائح والمحرمات.. وتفسح المجال لإنشاء صداقات، وتعاون، وانتعاش للحياة والعلاقات الإجتماعية.. الأمر الذي يثير احتمال أن لا تختص هذه الآثار بالمواظبة على الصلوات في المسجد، فيكون ذكر الصلاة من باب المثال، وأنها المثال الأبرز، أو الأرجح كشفاً في نظر الشارع، كما قاله بعض الإخوة الأكارم.

وحسبنا ما ذكرناه، فإن في هذه الرواية الكثير من الدلالات والإشارات.

توضيح وبيان:

ألف: قد ظهر من البيانات المتقدمة: أن العدالة التي تترتب عليها الآثار

لها ركنان:

أحدهما: الملكة التي يكشف طول العشرة عن وجودها، وإن لم يصل هذا الكشف إلى درجة اليقين.. إذ قد يكون ظاهر شخص هو الصلاح، وباطنه الكفر.. أو غيره، مما لا يدل عليه الإجتنب عن المعاصي، فإنه قد يفعل ذلك خداعاً، أو رياءً، أو خوفاً، أو طمعاً، أو لغير ذلك من أغراض دنيوية، كما لو كان سبب الإجتنب عن الخمر هو الضرر الجسدي، وعن الزنا العجز الجنسي، وغير ذلك..

ولأن هذا الإجتنب مأخوذ في حقيقة الملكة، والشيء لا يدل على نفسه..

فلا بد من طريق يعتمد عليه الشارع، ويكون هو العذر عند الله تعالى.
فإن كان هناك طريق عقلائي مرضي عند الشارع، فيكون هو المعتمد..
وإن لم يكن، فإنه يضع للناس طريقاً يتعبد بهم به، ويكون أمانة على المطلوب،
وهو العدالة هنا. وقد جعل الشارع حسن الظاهر هو الطريق، بالإضافة إلى
العلم الوجداني.

ولكن: هل ارتضاه الشارع بما هو حجة عقلائية، أم جعله أمانة تعبدية
كسائر الأمارات؟!

هذا ما سوف تأتي الإشارة إليه.

ب: وبعد ما نقدم نقول:

هنا أربعة أمور نحتاجها في الحكم بوجود العدالة، وهي:

- 1 - أن يكون الشخص ممن يحتمل في حقه أن يكون لديه داع إلهي
للإلتزام بفعل ما يجب الله، واجتناب ما يكره.
- 2 - الوثوق بأن هذا الداعي هو الذي يحرك المكلف في مقام الإمتثال.
وهذان الأمران هما جوهر وحقيقة العدالة.
- 3 - لا بد من ضمان استمرار وجود وتأثير هذا الداعي في مختلف الموارد،
في الحال، وفي الإستقبال.
- 4 - حسن الظاهر، الذي يكشف عن وجود ركني العدالة المتقدمين.
وهذا ما ظهر في رواية ابن أبي يعفور، وسواها أيضاً.

الشيخ الأنصاري ومفاد الرواية :

لكن الشيخ الأعظم الأنصاري «قدس سره» قال: إن رواية ابن يعفور تحدثت عن ثلاثة أمور، هي:

1 - قوله «عليه السلام»: «أن تعرفوه بالستر والعفاف».. وهذا - حسب قوله «رحمه الله» - هو التعريف المنطقي لحقيقة وماهية العدالة، فهو مساو لها، معرّف لحقيقتها.

ويشهد لذلك: أن الستر، والعفاف، والكف صفات نفسانية.

2 - قوله «عليه السلام»: «ويعرف باجتناّب الكبائر».. متمم لذلك التعريف المنطقي لحقيقة العدالة.

3 - قوله «عليه السلام»: «والدلالة على ذلك كله» قد جاء لبيان طريق معرفة العدالة.. التي عرّفت حقيقتها وماهيتها لنا، الفقرة الأولى في رواية ابن أبي يعفور التي اعتبرها «قدس سره» تعريفاً للعدالة مساوية لها مفهوماً..

ونقول:

أولاً: إذا كانت الجملة الأولى تعريفاً منطقياً للعدالة، مساوياً لها مفهوماً.. فمعنى ذلك: أنها لا تحتاج إلى تميم بالجملة الثالثة، لأن التميم معناه: إتمام النقص.

ووجود النقص يدل على أن الجملة الأولى ليست تعريفاً منطقياً، مساوياً لمفهوم العدالة.

ثانياً: قد يقال: إنه «عليه السلام» عبّر في الجملة الأولى بقوله: «أن تعرفوه».

وفي الجملة الثانية قال: «ويعرف».

والثانية جاءت عطفاً على الأولى. مما يعني: أن الجملتين تتعاضدان في بيان ركني العدالة الواقعية..

فالأولى تحدثت عن الملكة التي هي الدافع والمحرك، وهي التقوى والخوف من الله، وهذا هو الركن الأول للعدالة.

والثانية تحدثت عن الإجتنب الفعلي للكبائر، والإلتزام بما يريد الله تعالى ويحبه.. وهذا هو الركن الثاني للعدالة.

وقد أشرنا إلى أن الستر والعفاف من سنخ الملكات، فإن كون الرجل ساتراً لعيوبه يشير إلى أن لديه قوة رادعة تمكنه من ذلك.

فالرجل العفيف والستير لا يوصف بذلك، إلا بمضي مدة طويلة.. تتكون فيها هذه الحالة لديه، ونسميها بالملكة الراسخة.. كما أن المطلوب هو كف البطن واليد، والفرج، غالباً، أو باستمرار.. لأن صرف الإجتنب الخارجي، ولو لعدم اتفاق حصول ذلك، لا يكون مصداقاً لهذه الألفاظ في مثل هذا المقام البياني.

وهذا معناه: أنه «عليه السلام» يريد بالفقرة الأولى بيان أن الملكة التي هي الركن الأول داخلية في مفهوم العدالة في قوله: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن الخ..».

وبالفقرة الثانية، وهي قوله: «ويعرف» بيان الركن الثاني لمفهوم العدالة، وهو: العمل والجري، وفق ما تقتضيه الملكة..

ولذا عبّر بكلمة «المعروفية» في قوله: «أن يكون معروفاً»، وقوله: «أن تعرفوه» لبيان الركنين المساويين معاً لمفهوم العدالة. ثم ذكر الطريق الكاشف عن هذين الركنين بقوله: «والدلالة على ذلك كله». فقوله: «على ذلك كله» يشير إلى ضرورة توفر كلا الركنين كما قلنا، وإلا لم يكن معنى للتعميم بكلمة «كله». ويكون الذي تترتب عليه الأحكام، وتنشأ عنه الآثار هو حسن الظاهر الكاشف عن العدالة بهذا المعنى الجامع.

المراد من الكبيرة والصغيرة :

من المعلوم: أن الذنوب تنقسم إلى كبائر وصغائر، ولكن هناك من أنكر هذا التقسيم، فلا بد من الإشارة إلى معنى هذين القسمين، ومعرفة سبب إنكار بعض العلماء له.

كما أن علينا أن نعرف إن كان ارتكاب الصغائر يضر بالعدالة ويسقطها، أو أنه يسقط حكمها، وإن كان ارتكاب الصغيرة يسقط العدالة، فهل يسقطها حتى لو حصل مرة واحدة، أو أنه يحتاج إلى التعدد.

فنقول:

لقد قسم الشيخ الطوسي «رحمه الله» الذنوب إلى كبائر وصغائر، لكن ابن إدريس «رحمه الله»: قال: إن الشيخ أتبع طريقة العامة في تقسيمه هذا، ولا اختلاف بين الذنوب، وليس لهذا التقسيم معنى.. لأن جميع الذنوب كبائر، وإنما تختلف باختلاف آثارها.. فبعضها له آثار أدنى، أو أعلى من آثار

بعضها الآخر، فهي إضافية من هذه الجهة.

وأجيب:

أولاً: بأن هناك نصوصاً مروية، تدل على أن للمعاصي مراتب، بل إن بعض المعاصي، كالظلم قد تكون ذات مراتب أيضاً، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾⁽¹⁾..

وللظلم مصاديق متفاوتة في الشدة والضعف، كما سيأتي، ولكنها لا تصل إلى درجة الشرك.

ونذكر من هذه النصوص:

ألف: عن الإمام الجواد «عليه السلام»: «أكبر الكبائر الإشراف بالله، يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾»⁽²⁾.

وبعد الإيثار من روح الله لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾»⁽³⁾.

ثم الأمن لمكر الله.. لأن الله تعالى يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾»⁽⁴⁾..

(1) الآية 48 من سورة النساء.

(2) الآية 72 من سورة المائدة.

(3) الآية 87 من سورة يوسف.

(4) الآية 99 من سورة الأعراف.

ومنها: عقوق الوالدين.. إلى آخر الرواية التي ذكرت بقية الكبائر»⁽¹⁾.
وقد دلت هذه الرواية على أن الكبائر مراتب.

ب: عن محمد بن حكيم: قلت لأبي الحسن «عليه السلام»: «الكبائر تُخرج من الإيمان؟!»

قال: نعم، وما دون الكبائر.

قال رسول الله «صلى الله عليه وآله»: لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن»⁽²⁾.

فهناك كبائر، وهناك ما دونها، وكلاهما يُخرج من الإيمان.

والظلم أيضاً مراتب، أعظمها الشرك بالله، كما تقدم.

ولكن لو ظلم حيواناً: بأن أجاعه مثلاً، أو ظلم شاة بإيذاء ضرعها بأظافره حين حلبها، أو ظلم من ليس بمسلم في بعض معاملاته.

وكذا لو قتل مسلماً، أو جرحه، أو لطمه من دون سبب، أو قتل نبياً، أو وصياً، أو عالماً، أو أباً، أو ربط هرة ومنعها من طلب رزقها، ولم يطعمها، أو غصب من مسلم شبراً من الأرض، أو سلبه تفاحة، وغير ذلك..

فإن هذه الأمور كلها من موارد الظلم، ولكن لأن آثارها متفاوتة في القبح والإفساد، فقد تفاوتت عقوباتها، وتعددت مراتبها.. فإن العدوان

(1) الكافي ج 2 ص 285.

(2) الكافي ج 2 ص 284 و 285.

على النملة أو الهرة ليس كقتل المؤمن في قبحة وبشاعته، وليس كقتل الأنبياء، والأوصياء، من غير ذنب أتوه..

بل قد اعترف ابن إدريس: بأن المعاصي إضافية، ومعنى هذا: أن بعض المعاصي أكبر من بعض، فإن الأدنى بالنسبة لما هو أعلى منه يكون صغيراً، والأعلى بالنسبة للأدنى يكون كبيراً.

فلماذا لا يصح تصنيف الذنوب وتقسيمها إلى صغائر وكبائر؟!

فقوله: إن المعاصي إضافية هو نفس قول الشيخ الطوسي وغيره: بأنها صغائر وكبائر.

ثانياً: هناك آيتان شريفتان، دلتا على هذه المراتب أيضاً.

الآية الأولى: إن الله تعالى قال: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾⁽¹⁾.

فصرحت الآية بوجود كبائر وسيئات، وجعل تكفير السيئات هو جزاء من اجتنب الكبائر.

ومقابلة الكبائر بالسيئات يعطي: أن السيئات هي الصغائر.

ويمكن أن يعفو الله عن كبائر عبده تفضلاً، ولو لم يتب منها، أو لأجل شفاعة شافع، أو لأجل عمل جليل صدر منه.

ودعوى: أن المراد من الآية الإجتنب ما دام العمر، حمل لها على الفرد النادر،

(1) الآية 31 من سورة النساء.

بل المراد اجتناب الكبائر التي يتوقعها العرف من أمثاله، ولو كان الأمر خلاف ذلك لم يتوافق مع الإمتنان الذي أريد بهذه الآية الكريمة.

ومن يضمن نفسه لسنوات قد تعد بالعشرات أن لا تصدر منه كذبة، أو غيبة، ولو مرة أو أكثر، ثم يتوب منها، أو لا يحصل منه إصرار على صغيرة، ثم يعود عنها.

إن قلت: يمكن نفي حصول شيء من ذلك إلى آخر العمر بالإستصحاب، (أعني نفي ارتكاب الكبيرة) فإن ما ثبت دام.

قلت: لو فرض صحة ذلك، فإننا نقول:

ألف: إن المطلوب: هو معرفة المراد من الآية المباركة، بغض النظر عن موضوع الإحراز وعدمه.

ب: إن هذا لو صح في المحرمات. لكن كيف يمكن إجراء الإستصحاب في الواجبات، فهل يستصحب عدم فعلها أيضاً؟! فهذا خلاف المطلوب.. أو يستصحب فعلها، وكيف يستصحب وجود غير الموجود؟!!

ج: يضاف إلى ذلك: أن الوعد الإلهي بالتكفير ناظر إلى الإجتنب في الواقع، فإنه هو الموجب للتكفير، وليس إحراز الإجتنب.

وإدعاء: أن المراد بالسيئات ما يكون النهي عنه تنزيهاً، أو إرشاداً، أو أنها هي المكروهات غير مقبول، بل هو حمل لها على خلاف ظاهرها، وإرادة غير الظاهر، يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة.

فإن قيل: القرينة هي عدم وجود شيء سوى الكبائر، فلا بد من حمل كلمة السيئات على مثل هذه المعاني، التي هي خلاف الظاهر.

فيجاب:

بأن هذا مصادرة على المطلوب، وجعل الدعوى هي الدليل.. لأن القول بأنه لا يوجد صغائر، بل الموجود هو الكبائر فقط، هو الدعوى، فكيف تجعل الدعوى دليلاً على نفسها، أو جزءاً من الدليل؟!!

الآية الثانية: قوله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾⁽¹⁾.

فقد أشارت هذه الآية المباركة إلى أن ما يجب، أو ينبغي اجتنابه من الذنوب، ثلاثة أنواع، هي:

1 - كبائر الأثم.

2 - الفواحش.

3 - اللمم.

فدلت هذه الآية: على أن الإثم فيه كبائر وصغائر.

وتقدم: أن الروايات تقول: إن كبائر الإثم هي:

الشرك بالله، والإيأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس التي حرم الله قتلها، وقذف المحصنة، وأكل مال

(1) الآية 32 من سورة النجم.

اليتم، والفرار من الزحف، وأكل الربا الخ..(1).
وقالوا: كل إثم ذنب، وبالعكس.
وروي تفسير الفواحش: بالزنا والسرقة(2).
وفسروها أيضاً: بما عظم قبحه من الأفعال والأقوال(3).
ويؤيده: أن الآية قالت: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾(4).
وقال المجلسي: الفاحشة كل ما نهى الله عنه(5).
أما اللمم، ففسروه «عليهم السلام» في عدة روايات: بأنه الذنب يلم به
الرجل بين الفينة والفينة، وليس من سليقته(6).
وقال الراغب: ويعبر (أي باللمم) عن الصغيرة(7).
فكبائر الإثم: هي الذنوب الكبيرة فقط.
والفواحش: هي الكبائر التي عظم قبحها بنظر الناس من فعل وقول،
فلا تشمل الأمور القلبية، ولا تشمل ترك الواجبات.

(1) الكافي ج 2 ص 285 و 278.

(2) الكافي ج 2 ص 442.

(3) راجع مفردات الراغب مادة «فحش».

(4) الآية 28 من سورة الأعراف.

(5) بحار الأنوار ج 70 ص 384.

(6) راجع: الكافي ج 2 ص 441 و 442.

(7) راجع مفردات الراغب مادة «لمم».

والللم هو الذي يغفره الله تعالى لمرتكبه، إذا اجتنب الكبائر، إن لم يكن مصراً عليه، بل ربما عاد إليه لماماً. أي بصورة متباعدة، وهو الصغائر.

وأجاب البعض: بأن المراد بكبائر الإثم: هو ما نهى عنه على سبيل التحريم. والمراد باللمم: ما كان النهي عنه تنزيهاً أو إرشاداً.

وهو جواب غير سديد، فإن النهي التنزيهي أو الإرشادي ليس بالضرورة أن يستتبع عقوبة، كما أن اللمم لا يطلق على المكروه، بل المراد به: الذنوب التي يحتاج التخلص من العقوبة عليها إلى التوبة، أو إلى اجتناب الكبائر، كما في الآية والروايات.

وهناك من أجاب: بأن اللمم هو ما يرتكبه الإنسان بصورة عفوية، وغير مقصودة، سواء أكان صغيراً أو كبيراً، فلا تدل الآية على انقسام الذنوب إلى صغيرة وكبيرة.

ويرد على هذا الجواب:

ألف: إن الروايات اعتبرت اللمم من الذنوب، وأنه إنما سمي لمماً لتباعد فترات ارتكابه إلى حد صدق هجرانه، ولا يكون الذنب ذنباً، إلا إذا كان ارتكابه عمدياً، فراجع⁽¹⁾.

ب: ليس في الآية ما يدل على أن اللمم يشمل الصغيرة والكبيرة.

(1) راجع: باب اللمم في كتاب الكافي ج 2 ص 441 و 242 الحديث رقم 1 و 2 و 3 و 5 و 6.

ج: ليس في الآية ما يدل على أن اللمم هو خصوص الإرتكاب العفوي، وغير المقصود.

د: تقدم قول الراغب: يعبر بـ «اللمم» عن الصغيرة.

مفهوم العدالة مشكك:

قال الفقيه الهمداني «قدس الله نفسه الزكية»: إن مفهوم العدالة مفهوم مشكك، ذو مراتب، عند العرف، كمفهوم السواد والبياض، وكما هو الحال في مد الحنطة، فإنه يصدق عند العرف على الحنطة الصافية، ويصدق أيضاً على المد الذي فيه قليل من التراب أو غيره.

ويرد عليه:

أن تعين مفاهيم الألفاظ بيد العرف، ومفهوم الحنطة عندهم يتسع ليشمل ما يكون فيه بعض التراب أو غيره.. وهذا الصديق لا مسامحة فيه عند العرف، وإن كان فيه مسامحة عند العقل..

أما تطبيق المفاهيم على مصاديقها، فلا يتبع فيه العرف، بل يتبع فيه العقل، فالمد من الحنطة إن نقص شيئاً، ولو قليلاً، لم يعد مدّاً، والكرّ إن نقص كوباً، لم يكن كراً، فلا تترتب عليه الآثار من الإعتصام وغيره، والمسافة الشرعية أن نقصت شبراً لم يجز القصر في الصلاة، ولا يصح الصوم، ومفهوم العدالة، إن كان هو الإستقامة على جادة الشرع، فإنه ينتقض بالمعصية، صغرت أو كبرت، ولو ارتكبتها مرة واحدة.

تفسير الكبائر والصغائر:

واستدلوا أيضاً برواية عبد الله بن أبي يعفور المتقدمة، فإنها فسرت العدالة بالستر والعفاف، وهما من سنخ الملكات، وكف اليد والبطن والفرج، وهي من سنخ الأفعال.

وفسرت هذه الرواية أيضاً الكبائر: بأنها هي التي وعد الله عليها بالنار، كشرب الخمر الخ..⁽¹⁾.

وقد ورد هذا التفسير للكبائر في العديد من الروايات عن الإمام الصادق «عليه السلام»⁽²⁾.

فدل ذلك على أن في مقابل الكبائر صغائر، وهي التي لم يتوعد الله عليها بالنار⁽³⁾.

وأجيب:

بأن التقييد للكبائر، بأنها ما توعد الله عليه بالنار⁽⁴⁾، إنما هو لتوضيح المراد من الكبائر، وليس قيماً احترازياً.. لأن جميع المعاصي قد توعد الله عليها

(1) راجع: من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 24 والإستبصار ج 3 ص 12 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 241.

(2) الكافي ج 2 ص 276 حديث رقم 1 و 2 وص 277 وص 284 حديث رقم 20.

(3) راجع: من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 24 والإستبصار ج 3 ص 12 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 241.

(4) الكافي ج 2 ص 276.

بالنار، وكلها كبائر.

ويجاب:

ألف: إن الأصل في القيود: أن تكون إحترازية.. فالقول: بأن القيد توضيحي هنا يحتاج إلى قرينة ودليل.

ب: إن الكبائر التي توجب تكفير السيئات هي التي أوجب الله عليها النار. وهذا ما قاله الإمام الصادق «عليه السلام» في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (1).

قال «عليه السلام»: الكبائر التي أوجب الله عز وجل عليها النار (2).

ج: إذا كانت الذنوب كلها كبائر، ولا توجد سيئات تحتاج إلى تكفير، وكان القيد توضيحياً، فلماذا احتاج إلى تعداد الكبائر؟ إلا أن تكون الكبائر على قسمين: أحدهما يكفر، والآخر لا يحتاج إلى تكفير.

فإن هذا يدل على اختلاف الآثار، واشتداد التفاوت بين الذنوب.

والأول: خلاف صريح الآية..

والثاني: يجعل النزاع لفظياً، لأننا نحن نسمي الذنوب التي تكفر صغائر، وهو يسميها كبائر، والتي تركها يكفر الصغائر، سماها هو كبائر، وسماها غيره صغائر، حين تضاف إلى ما فوقها.

(1) الآية 31 من سورة النساء.

(2) الكافي ج 2 ص 276.

د: يرد عليه أيضاً: أن لدينا ذنوباً لم يتوَعَّد الله عليها بالنار، بل هو نهى عنها، ويَبِّن حرمتها، وأنه يجازي عليها. إما بالدنيا، أو بإطالة موقفه، في الآخرة.
و: ذكر الإمام علي أمير المؤمنين «عليه السلام» في دعائه: الذنوب التي تغير النعم، والتي تنزل النقم، أو تحبس الدعاء، أو تنزل البلاء.
كما أن الموت وسكراته كفارة لذنوب المؤمنين⁽¹⁾.

وروي: أن الذنوب ثلاثة:

- ذنب مغفور، وهو عبد عوقب في الدنيا، فالله أكرم من أن يعاقبه في الآخرة⁽²⁾.

وفي الروايات:

ليس من عرق يضرب، ولا نكبة، ولا صداع، ولا مرض إلا بذنوب..
وإنه ليذنب الذنب، فيدراً عنه الرزق، ويسلب التوفيق.
وإنه ربما يحبس لذنبه مئة عام، وينظر إلى أزواجه في الجنة يتنعمن.
وأنه من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال.. وغير ذلك كثير.
فتلخص من جميع ما تقدم: أن الذنوب على قسمين:

- قسم يوجب سقوط حكم العدالة، ولو فعله مرة واحدة، وهي الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها بالنار، فإذا تاب منه عاد حكم العدالة إليه

(1) راجع: بحار الأنوار ج 6 ص 151 - 172.

(2) بحار الأنوار ج 6 ص 29 وج 7 ص 265 وج 72 ص 314.

من جديد.

- وقسم لا يوجب سقوط حكمها، حتى يتكرر إلى حد يظهر منه إصرار المرتكب عليه، وهذا ما نسميه بالصغيرة. وهذا هو المطلوب.

هـ: إن رواية ابن أبي يعفور نفسها قد أوضحت ذلك، فقالت: «حتى يجرم على المسلمين ما وراء ذلك، من عثراته وعيوبه»، فقد دلت على وجود نوعين من الذنوب، هما:

الأول: الذنوب التي تسمى بـ «الكبائر»، وهي التي إذا اجتنبها المرء حرم على المسلمين التفتيش عن عثراته وعيوبه الأخرى.

الثاني: نفس هذه العثرات والعيوب، التي يجرم التفتيش عنها بعد اجتناب الكبائر، وهي الصغائر.

عدد الكبائر في الروايات:

وإذا رجعنا إلى الروايات الشريفة التي عدّدت الكبائر، فنجد: أنها قد اختلفت في عددها اختلافاً كبيراً، كما أن كلمات الفقهاء قد اختلفت في عددها أيضاً، وقد أنهاها صاحب الجواهر إلى أربعين⁽¹⁾.

وقد راجعنا الروايات التي تحدد الكبائر، والتي أوردتها في كتاب الوسائل (ط مؤسسة آل البيت) ج 15 من ص 318 - 331 في باب: تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، فتبين لنا ما يلي: أنه «رحمه الله» ذكر:

(1) جواهر الكلام ج 13 ص 320.

أولاً: أن الرواية رقم 27 والرواية رقم 28. صرحتا: بأن الكبائر خمس.
ولكنه عدّ في الرواية رقم 28 ستّ كبائر بدل خمس.
ثانياً: أن الكبائر سبع، كما في الرواية رقم 34.
ورقم 37 عن مجمع البيان.
والرواية رقم 22 وقال: الكبائر سبع.
وفي الرواية رقم 1 ذكر السبع الموبقات، بالإضافة إلى ما توعدّ الله تعالى
عليه بالنار.

والرواية رقم 24 وفيها: هنّ في كتاب علي سبع.
والرواية رقم 32 وقال عنها: إنها الكبائر السبع الموجبات.
والرواية رقم 20 وقال: أكبر الكبائر سبع.
والرواية رقم 16 ذكر: أن الكبائر سبع، لكنه عدّ ثمانية، ثم حلّ هذا
الإشكال في نفس الرواية، فقال: التعرّب والشرك واحد.
ولعل ذلك.. لأن التعرّب - وهو البقاء في بلاد الكفر - ينتهي إلى
اضمحلال الإيمان، والإلف مع أجواء الشرك، وتقبل مفاهيم المشركين
وحياتهم، وطرائقهم، ومحبتهم، مع أنهم أشد الناس عداوة للذين آمنوا، قال
تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾⁽¹⁾.
ولاسيما بالنسبة للبنات والأبناء، أو غير هؤلاء من أفراد العائلة، ومن يرتبط

(1) الآية 82 من سورة المائدة.

بها، مع أن الشرك من أعظم الظلم لله سبحانه..
ثم أضاف إليها في الرواية رقم 17 اثنتين أخريين، فصارت تسع كبائر.
والرواية رقم 37 التي ذكرها الكراجكي قد ذكرها في مجمع البيان مرسله،
وعدّ فيها سبع كبائر فقط.

ثالثاً: وذكر «رحمه الله» رواية رقم 35 وفيها: إن أكبر الكبائر ثمانية.
رابعاً: ذكر تحت رقم 37 رواية الكراجكي التي تقول: إن الكبائر تسعة،
ثم عدّها.

خامساً: ذكر الرواية رقم 13 التي عدت من الكبائر عشرًا.
سادساً: وفي الرواية رقم 2 عدّ عشرين كبيرة، مصرحاً: بأن أكبر الكبائر
الإشراك بالله، وبعده الإياس من روح الله، ثم الأمن من مكر الله.. ثم ذكر
بقية الكبائر.

سابعاً: وفي الرواية رقم 33 عدّ ثلاثين كبيرة.
ثامناً: في الرواية رقم 36 عدّ 31 كبيرة.
ولكنه عدّ في بداية الرواية سبع كبائر.. ثم قال: وبعد ذلك الزنا واللواط،
وذكر الباقي.

لماذا هذا الاختلاف؟! :

وعن سبب الاختلاف في عدد الكبائر بين خمسة، وسبعة، وثمانية، وتسعة،
وعشرة، وعشرين، وغير ذلك..

يمكن أن يقال:

أولاً: لعل سببه: أن الإمام «عليه السلام» يلاحظ حال السائل، والمحيط الذي يعيش فيه، أو من يتوخى وصول كلامه «عليه السلام» إليهم، ملاحظاً حال كل جماعة، من حيث ابتلائها بأنواع من الكبائر تختلف عما تبلى به جماعات أخرى تختلف عنها في ظروفها المعيشية، أو الاجتماعية، أو لأجل تربية خاصة، أو لغير ذلك من أسباب، فيريد «عليه السلام» أن يصدهم عن هذه الإرتكابات، بهذه التحديدات الدقيقة، المظهرة لهم: أنه يعرف الواقع الذي يعيشونه بدقة..

ولو أنه «عليه السلام» بسط القول في بيان سائر الكبائر، فلربما يجدون أنفسهم غير معنيين بهذا الأمر كثيراً، وأنه إنما يريد مجرد إبلاغ الأحكام، وتسجيلها، وحفظها في ذاكرة الحفاظ والعلماء، وأهل الدين..

ثانياً: قد يكون السبب: أنه «عليه السلام» يريد بيان: أن الكبائر ليست على نسق واحد، بل بعضها أكبر من بعض.

ويشير إلى هذا: أن بعض الروايات وصفت السبعة بالموبقات، أو الموجبات، أو قالت: هنّ أكبر الكبائر، كما أن هذه السبعة تتفاوت فيما بينها في ذلك، فالشرك بالله أكبرها، ويليه الإياس من روح الله، ثم الأمن من مكر الله تبارك وتعالى.

وقد يكون المقصود هو بيان: أن الكبائر كثيرة، لكن سبعاً منها موبقات، ليأتي نص آخر يقول: إن السبع الموبقات قد ظهر: أن ثلاثاً بعضها أكبر من بعض أيضاً.

كما أنه يريد أن يبيّن أن مقابل الكبائر صغائر.. وأن الصغائر تتحول بالإصرار إلى كبائر.

كما أنه تارة يريد أن يبين ما في كتاب علي «عليه السلام»، ليكون تخصيصه لهذه الخمس بالذكر في كتابه شاهداً على أهميتها، وتميزها على غيرها. ويريد أحياناً بيان ما تجب النار بارتكابه..

ويريد أيضاً: أن يبيّن لنا كيفية استفادة هذا الأمر من الآيات، ومن الروايات، وتجد في ذلك ما لا يكاد يخطر، أو لا يخطر على بال أحد.

وقد ذكرت بعض الروايات، كيف أن عمرو بن عبيد انصرف من عند الإمام الصادق «عليه السلام» وله صراخ من شدة تأثره بما سمع منه «عليه السلام».

كما أنه يريد أن يفتح أعيننا على كيفية استخراج المعاني بالاستفادة من الدلالات المختلفة، مثل دلالة الإشارة، أو الإقتضاء، أو الإلتزام، وغير ذلك.

أضف بعض الإخوة الأكارم هنا قوله:

«لعل سبب الاختلاف: أن الثلاث الواردة في بعض الأخبار هي أكبر مما سواها، بغض النظر عن التفاوت بين الثلاث ذاتها.

والخمس في رواية أخرى، هنّ أكبر من سواهن، وإن تفاوتن فيما بينهن.

والسبع كذلك، أكبر من الباقي..

وهكذا إلى أن يبلغ أكبر عدد للكبائر ورد في الأخبار، وهنّ واحدة وثلاثون على ما تقدم.. فتدل على أن الواحدة والثلاثين هذه هي أكبر من جميع ما سواها، وأن كل ما دونها داخل فيما دلت الآيات والأخبار على كونه

سيئات ولماً وصغائر.. مع التفاوت الكبير في الواحدة والثلاثين نفسها». انتهى.

هل الكبائر إضافية؟! :

قال الشيخ الصدوق «رحمه الله»: «الأخبار في الكبائر ليست مختلفة، لأن كل ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة إلى ما هو أصغر منه، وكل كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله»⁽¹⁾.

وربما فهم بعضهم من كلامه هذا: أنه «رحمه الله» يرى أنه لا توجد صغائر، بل الذنوب كلها كبائر، وإنما تصبح صغائر إذا أضيفت إلى ما فوقها⁽²⁾.

ولكن هذه الاستفادة لا يمكن المساعدة عليها، فإنها مخالفة لصريح الروايات، وللآيات أيضاً، فمراد الشيخ الصدوق هو بعض ما قدمناه آنفاً فقد جاء في رواية الأعمش: أن الإصرار على صغائر الذنوب من الكبائر⁽¹⁾.

وذكرت بعض الروايات: أن الإمام الصادق «عليه السلام» قال لعلمة: يا علقمة! لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء «صلوات الله عليهم»، لأنهم هم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 330 - 331 و (الإسلامية) ج 11 ص 262.

(2) راجع: وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 331 و (الإسلامية) ج 11 ص 262.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 232 و (الإسلامية) ج 11 ص 262.

والسّتر، وشهادته مقبولة⁽¹⁾..

فقد جعلت هذه الرواية: أن الذنب الذي تراه بعينك من الشخص، أو يشهد لك شاهدان بصدوره منه، هو الذي يمنع من قبول شهادة ذلك الشخص.. والذي يسمح بقبول شهادته هو عدم رؤيتك له يرتكب ذنباً، وعدم شهادة البيّنة بارتكابه.. وهذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر.

فالعدالة الموجبة لقبول الشهادة هي العدالة المستكشفة بحسن الظاهر، فلا تراه بعينك، أو يشهد لك شاهدان بأنه يرتكب ذنباً..

وليس في رواية علقمة: ضرورة أن يكون الذنب الذي يضر بقبول الشهادة من الكبائر، أو من غيره، لاشتراط قبول الشهادة بعدالة الشاهد. فقبول شهادة مقترف الذنوب، يعني: أن المراد بها: الذنوب التي أسقطت حسن الظاهر برؤية مباشرة، أو بظهور صدورها من الفاعل، وشهادة الشهود بها.

وراجع رواية الإمام الرضا «عليه السلام» فيما كتب إلى المأمون⁽¹⁾.

وعن الإمام الكاظم «عليه السلام»: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر⁽²⁾.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 395 - 396 وج 12 ص 285 و (الإسلامية) ج 18 ص 292 وج 8 ص 601.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 329 و (الإسلامية) ج 11 ص 260 عن عيون أخبار الرضا ج 2 ص 129 - 134.

(2) التوحيد للصدوق ص 33 و (ط جماعة المدرسين) ص 407 و وسائل الشيعة (آل

وروي: أنه «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الإستغفار»⁽¹⁾.
وقد قال محمد بن حكيم: قلت لأبي الحسن موسى «عليه السلام»: الكبائر
تخرج من الإيمان؟

فقال: نعم، وما دون الكبائر، قال رسول الله «صلى الله عليه وآله»: لا
يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق هو مؤمن⁽²⁾.

وغير ذلك مما يدل على وجود صغائر، وإنما تصبح كبيرة بالإصرار،
وليست كبيرة في ذاتها، ومن حيث هي، كما أن الكبيرة تصبح صغيرة إذا
أضيفت إلى ما فوقها، وكبيرة إذا أضيفت إلى ما دونها.

وهذا هو مراد الشيخ الصدوق «رحمه الله».

إلا أن يقال: إن رواية محمد بن حكيم ربما كانت تشير إلى الكبائر السبعة
الأهم، وذلك بقريته اعتباره الزنا والسرقه هي ما دون الكبائر، أي ما دون
الكبائر السبع الموبقات، أو الموجبات للنار.

فإذا كان ما دون الكبائر يُخرج من الإيمان، فيكون ارتكاب الكبائر نفسها

البيت) ج 15 ص 235 و (الإسلامية) ج 11 ص 266.

(1) التوحيد للصدوق ص 407 - 408 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 336 و
338 و (الإسلامية) ج 11 ص 266 والكافي ج 2 ص 219 و (ط أخرى) ص 288.

(2) الكافي ج 2 ص 284 - 285 وبحار الأنوار ج 66 ص 63 و مرآة العقول ج 10
ص 44 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 325 و (الإسلامية) ج 11 ص 257.

موجباً للخروج من الإيمان بطريق أولى.

والقول بأنه إنما استشهد بالزنا والسرقة كمثال على الكبائر المخرجة من الإيمان، وليست شاهداً على ما دون الكبائر.. غير سديد، لأن ذلك معناه: أن تبقى فقرة: «وما دون الكبائر» بلا شاهد، مع أنها هي الأولى بذكر الشاهد بها. وهذا ما أشار إليه بعض الإخوة الأكارم.

ولعل هذا يفسر لنا: أن الزنا والسرقة، إذا أجري حدُّهما على الفاعل، وأعيد المال إلى صاحبه، أو أحلَّه منه، فلا يعاقب في الآخرة، لأن الحد فيها من حقوق الله، وقد استوفى في الدنيا.

صاحب الجواهر ينقل عن الطباطبائي ويناقشه:

ونقل صاحب الجواهر عن العلامة الطباطبائي «رحمها الله»: أن ما أوعده الله عليه في كتابه بالنار يصل إلى أربع وثلاثين كبيرة، وهي ثلاثة أنواع: النوع الأول: ما صرح فيه بخصوصه بالوعيد عليه بالنار. وهي أربع عشرة كبيرة، ثم عدها.

الثاني: ما صرح فيه بالعذاب، ولم يشر إلى النار، وهي أربع عشرة كبيرة، ثم عدها.

الثالث: ما استفاد من الكتاب العزيز الوعيد عليه بالنار ضمناً، أو لزوماً، وهي ستة، ثم عدها⁽¹⁾.

(1) راجع: جواهر الكلام ج 13 ص 310 - 316.

الإيراد الأول على الطباطبائي:

ثم أورد صاحب الجواهر على هذا الإحصاء: بأنه منقوض في كثير من الأمور، كاللواط، وشرب الخمر، وشهادة الزور، فإنها من الكبائر قطعاً. ونقض عليه أيضاً بكبائر وردت في كلام النبي «صلى الله عليه وآله»، وتوعد عليها بالنار.

ونجيب:

بأننا لم نجد في الروايات ما يوجب حصر الكبائر بما توعد الله عليه مرتكبه بالنار في الكتاب العزيز.. لكن رواية عبد العظيم بن عبد الله الحسيني، عن الإمام الكاظم «عليه السلام» ذكرت: أن عمرو بن عبيد دخل على أبي عبد الله، وقال له: «أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل.. فعددها «عليه السلام» له مع ما دل عليها من الآيات». قال: «فَخَرَجَ عَمْرُو وَ لَهُ صُرَاخٌ مِنْ بُكَائِهِ، وَهُوَ يَقُولُ: هَلْكَ مَنْ قَالَ بِرَأْيِهِ، وَنَارَ عَنكُمْ فِي الْفَضْلِ وَالْعِلْمِ»⁽¹⁾.

لكن سائر الروايات - وهي قد تكون أكثر من عشر - قالت: إن الميزان في الكبيرة هي: أن يتوعد الله عليها بالنار، ولم تشر إلى لزوم كون هذا التوعد

(1) الكافي ج 2 ص 217 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 367 ومجمع البيان ج 2 ص 39 وعيون أخبار الرضا ج 1 ص 285 وعلل الشرايع ص 391 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 318 - 320 و (الإسلامية) ج 11 ص 252 - 253.

وارداً في خصوص الكتاب العزيز، بل هي مطلقة تشمل كل توعد بلغنا عن الله تعالى، سواء أكان في كتاب الله، أو على لسان رسول الله «صلى الله عليه وآله»، أو على لسان الأئمة الطاهرين «صلوات الله عليهم أجمعين».

وقول عمرو بن عبيد للإمام الصادق «عليه السلام»: «أحب أن أعرف الكبائر التي في كتاب الله». لا يريد أن كل الكبائر في كتاب الله، بل يريد أن في كتاب الله كبائر، فهو يجب أن يعرفها.

ومن هذه الروايات:

1 - محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: سمعته يقول: ﴿وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾⁽¹⁾.

قال: معرفة الإمام، واجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار.

2 - وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن أبي جميلة، عن الحلبي، عن أبي عبد الله «عليه السلام» في قول الله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾⁽¹⁾.

قال: الكبائر التي أوجب الله عز وجل عليها النار.

3 - وفي (ثواب الأعمال) عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن

(1) الآية 269 من سورة البقرة.

(1) الآية 31 من سورة النساء.

«عليه السلام» في قول الله عز وجل: ﴿إِنْ مَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾.

قال: من اجتنب الكبائر ما أوعده الله عليه النار إذا كان مؤمناً كفر الله عنه سيئاته.

4 - وفي (عقاب الأعمال) عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن علي بن إسماعيل، عن أحمد بن النضر، عن عباد بن كثير النوا قال: سألت أبا جعفر «عليه السلام» عن الكبائر، فقال: كل ما أوعده الله عليه النار.

5 - وفي (معاني الأخبار) عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن أبي سعيد الآدمي، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن الحسن بن زياد العطار، عن أبي عبد الله «عليه السلام» - في حديث - قال: قد سمي الله المؤمنين بالعمل الصالح مؤمنين، ولم يسم من ركب الكبائر وما وعد الله عز وجل عليه النار مؤمنين في قرآن ولا أثر، ولا نسمهم بالإيمان بعد ذلك الفعل⁽¹⁾.

6 - محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب قال: كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن «عليه السلام» يسأله عن الكبائر كم هي؟ وما هي؟

فكتب: الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته إذا

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 315 - 317 و (الإسلامية) ج 11 ص 249 - 251 باب 45 وجوب اجتناب الكبائر، ح 1 و 2 و 5 و 6 و 7.

كان مؤمناً، والسبع الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف.

7 - وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرب بعد الهجرة، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيعة، وكل ما أوجب الله عليه النار.

8 - علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر «عليهما السلام» قال: سألت عن الكبائر التي قال الله عز وجل: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَرْنَا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾؟ قال: التي أوجب الله عليها النار.

9 - وبإسناده عن أحمد بن النضر، عن عباد بن كثير النوا قال: سألت أبا جعفر «عليه السلام» عن الكبائر، فقال: كل ما أوعده الله عليه النار.

10 - وفي «عقاب الأعمال» وفي «العلل» وفي «الخصال» عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد العزيز العبدي، عن عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: أخبرني عن الكبائر.

فقال: هن خمس، وهن مما أوجب الله عليهن النار.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾⁽¹⁾، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾⁽²⁾، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾⁽³⁾، إلى آخر الآية، وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾⁽⁴⁾، إلى آخر الآية.

ورمي المحصنات الغافلات المؤمنات، وقتل مؤمن متعمداً على دينه.

11 - وفي «ثواب الأعمال» عن أبيه، عن سعد، عن موسى بن جعفر بن وهب البغدادي، عن الحسن بن علي الوشاء، عن أحمد بن عمر الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله «عليه السلام» عن قول الله عز وجل: ﴿إِنْ جُتِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾؟

قال: من اجتنب ما أوعده الله عليه النار، إذا كان مؤمناً كفر عنه سيئاته، وأدخله مدخلاً كريماً، والكبائر السبع الموجبات: قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف⁽¹⁾.

(1) الآية 48 من سورة النساء.

(2) الآية 10 من سورة النساء.

(3) الآية 15 من سورة الأنفال.

(4) الآية 278 من سورة البقرة.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 318 - 332 و (الإسلامية) ج 11 ص 251 -

12 - محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال: أن تعرفوه بالستر، والعفاف، (وكف البطن)، والفرج، واليد، واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعدها الله 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 تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات 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 مواعيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له

260 باب 46 تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها ح 1 و 6 و 21 و 24 و 28 و 32.

بين المسلمين، فإن رسول الله «صلى الله عليه وآله» هم: بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل، ومن رسوله «صلى الله عليه وآله» فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة⁽¹⁾.

فلا مبرر لحصر الكبائر بخصوص ما توعدت الآيات القرآنية عليه بالنار! ويلاحظ: أن عبارات الأئمة «عليهم السلام» في الكبائر تشمل المعاصي ذات الصفة الوجودية، كشرب الخمر، والقتل، وما إلى ذلك.. وما ليس له صفة وجودية كترك الصلاة، وترك الصيام الخ.. فلا معنى لحصرها بما له صفة وجودية، كما نسب إلى السيد البروجردي «قدس سره».

وأما النقض الذي أورده صاحب الجواهر على الطباطبائي، من أن هناك ضابطة أخرى للكبيرة، وهي ارتكاب ما يوجب براءته من ذمة الله، ورسوله، كما روي عن الإمام الصادق في حق من ترك الصلاة متعمداً⁽¹⁾.

فهو غير وارد، لأن الإمام الصادق «عليه السلام» لم يورده ليكون هو

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 391 - 392 و (الإسلامية) ج 18 ص 288 -

289 باب 41 ما يعتبر في الشاهد من العدالة ح 1.

(1) الجواهر ج 13 ص 218.

المقابل للضابطة الأخرى، إذ لا مانع من اجتماع الأمرين معاً في مورد واحد، فيكون ممن يبرأ من ذمة الله ورسوله بتركه الصلاة، ويستحق النار أيضاً بتركه هذا الواجب.

الإيراد الثاني على الطباطبائي:

وأورد صاحب الجواهر عليه الرحمة والرضوان على السيد الطباطبائي «قدس سره»: بأن هناك أموراً ذكرت في كتاب الله، كمصاديق لعنوان الفسق، لم يذكرها السيد الطباطبائي «قدس سره»، فقد قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ [إلى قوله:] وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذَلِكَ فِسْقٌ﴾⁽¹⁾.

فقوله: «ذلك فسق»، سواء رجع إلى الأخير، أو إلى الجميع، يدل على أن ثمة موارد للفسق لم يذكرها السيد الطباطبائي «قدس سره»، والفسق نقض للعدالة، وإنما تنتقض العدالة بالكبائر.

ويجاب:

أولاً: إن تحريم هذه الأمور واعتبار ارتكابها فسقاً، إنما هو لأن الناس يمارسونها بصورة عادية، ويعتبرونها جزءاً من حياتهم، وأعرافهم، وما تبنوا على قبوله، وربما كان من الصعب إقناعهم بالإقلاع عنها، فيين الله تعالى لهم: أن فعل هذه الأمور، فضلاً عن استمرارهم على فعلها هو بمثابة الإصرار

(1) الآية 3 من سورة المائدة.

عليها، والإصرار على مخالفة أمر الله، ولو في فعل صغير منها ليس أمراً سهلاً، بل هو أمر عظيم، وخطب جسيم، يوجب سقوط العدالة.

ثانياً: إن فعل الصغائر إذا لم يستتبع بالإستغفار والتوبة، ربما كان موجباً للتعنون بعنوان الفسق، وإن لم يسقط حكم العدالة، كجواز التصدي لإمامة الجماعة، وجواز الشهادة، وما إلى ذلك.

ثالثاً: بل قد يُدعى: أن عدم التوبة من الصغائر هو في بعض صورته من مفردات الإصرار، أو عدم المبالاة بالرضا الإلهي، وهو من الكبائر.

وذلك إذا كان المراد بالإصرار: البناء على الإرتكاب حين تسنح له الفرصة، وإن لم تسنح له الفرصة فعلاً، أو لم يتل مرة أخرى بمثل المعصية التي كان قد ابتلي بها أولاً.

رابعاً: لعل لهذه الأمور التي ذكرت في آية 3 من سورة المائدة خصوصية امتازت بها على سائر الصغائر، جعلتها من مصاديق الفسق. وأخرجت مرتكبها من صفة العدالة. وإن لم تكن من الكبائر حقيقة.

الإيراد الثالث على الطباطبائي:

وأورد على الطباطبائي أيضاً: بأن ثمة إجماعاً على أن الإصرار على الصغيرة يعد كبيرة، مع أنه لم يذكر في القرآن أن الإصرار على الصغيرة من موجبات العذاب بالنار.

ويجاب:

أولاً: إن الإصرار يتضمن الجرأة العظيمة على الله سبحانه، وعدم المبالاة بما يغضبه، وما يرضيه..

وهذا ذنب عظيم، لا يبعد أن يندرج تحت عنوان الأمن من مكر الله تعالى من جهة⁽¹⁾. ويمكن أن يدخل تحت عنوان قرآني آخر من جهة أخرى.

ومثل له بعض الإخوة الأكارم بعنوان «اللمم»، إذا فسرناه بما يلم به الإنسان في أوقات متباعدة، وفسرنا الإصرار بالعملي، لأن الإصرار العملي ليس من اللمم المغفور باجتناّب - الكبائر - لأن البناء على الإرتكاب، ولو في أوقات متباعدة، هو استمرار على الأمر، وليس هذا الإصرار من الصغائر، لأنه لم يتواصل ومستمر، وليس متباعدًا.

ثانياً: لو سلمنا: أن الكبائر هي ما ذكر في كتاب الله، وسلمنا: أن هذا الإصرار، وإن لم يذكر في كتاب الله، فلا يشمل تعريف الكبيرة، ولكن لا يمنع ذلك من أن يكون الإصرار على الصغيرة نقضاً للملكة، وإسقاطاً للإستقامة والإستمرار على جادة الشرع، وبذلك ينخرم أحد ركني العدالة، وتسقط العدالة بسقوطه.

ويكون الفرق بين مرتكب الكبيرة، ومرتكب الصغيرة أن:

الأول: يحتاج إلى التوبة لترجع إليه العدالة.

والثاني: ترجع عدالته إليه باجتناّبه الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر،

(1) جواهر الكلام ج 13 ص 318 وراجع ص 322 عن مفتاح الكرامة، وعن التحرير للعلامة «قدس سره».

لأي سبب كان، ولا يحتاج إلى التوبة.

ثالثاً: إن السيد الطباطبائي لا يريد حصر الكبائر بهذه الموارد التي ذكرها.. بل ذكر ما بلغ إليه فهمه منها، وقد صرح في آخر كلامه: بأن ثمة أموراً بقيت لم يستوف الأمر فيها، فراجع⁽¹⁾.

الكبائر عند السيد البروجردي:

وقد ذكر السيد البروجردي «قدس سره» أن الضابطة في المعصية الكبيرة هي: ارتكاب ما كان أمراً وجودياً نهى المولى عنه، كالزنا وشرب الخمر.. أما ما كان عديمياً، كترك الواجب، فهو ليس من الكبائر اصطلاحاً.. وإن كانت من الكبائر بالمعنى العام، لأن الله تعالى وعد عليها النار.

ثم اشترط في كون هذا الأمر الوجودي المحرم من الكبائر، أن يكون قد صدر من مسلم، فلا يقال للشرك والكفر، والإضلال: أنه كبيرة، لأنه من الأمور الصادرة من غير المسلم.

واشترط أيضاً: أن يكون الوعيد عليه بالنار قد تعلق بعنوانه الخاص به، لا بعنوان آخر ينطبق عليه.

فأكل مال اليتيم، وقتل النفس لا يكونان من الكبائر اصطلاحاً إلا إذا صرح النص الذي توعد بالنار عليهما بكلمة «قتل النفس» يوجب النار، و«أكل مال اليتيم» ولا يكونان من الكبائر إذا أريد الحكم عليهما بذلك بهما

(1) جواهر الكلام ج 13 ص 316.

مصدقان للظلم، إذا لم يرد في نص الوعيد عليهما بالنار تصريح باسميهما، وعنوانها الخاص بهما مباشرة.

وبمراعاة هذه الشروط الثلاثة التي هي:

- 1 - أن يكون فعلاً وجودياً يخرج ما كان أمراً عديمياً كترك الواجبات.
- 2 - اشتراط أن يكون المرتكب مسلماً يخرج ما يكون من غير المسلم كالكفر، والإضلال، والشرك.
- 3 - اشتراط أن يكون عنوان الفعل مأخوذاً في النص المثبت للوعيد عليه بالنار، يخرج ما لم يكن كذلك إذا كان الوعيد بالنار ثابتاً لعنوان آخر، منطبق عليه، كالظلم مثلاً..

ويجاب:

أولاً: إن الروايات قد عدت ترك الصلاة من الكبائر، مع أن تركها أمر عديمي، فراجع على سبيل المثال رواية عبد العظيم بن عبد الله الحسيني.

ثانياً: إن المسلم أيضاً قد يضلّ، وقد يشرك، أو يكفر، ثم يعود ويتوب، ويعود إلى الإسلام، مع أن الشرك من الكبائر، كما صرحت به الكثير من الروايات، بل هو أكبرها على الإطلاق. فما معنى إخراجها من الكبائر بحجة أنها لا تصدر من مسلم.

إلا إذا كان مراده - كما قاله بعض الإخوة -: أن الكافر غير مكلف بالفروع، فلا يصدق عليه أنه عاصٍ.

ويجاب:

بأنه إن كان ذلك بسبب عدم قدرته على امتثالها، فيرد عليه:
 أولاً: إن ذلك إن تم، فإنها هو في العبادات التي تحتاج إلى قصد القربة.
 ثانياً: إن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار، فإنه يستطيع إزالة المانع
 بقبوله الإسلام.

كما لا بد من التوقف والتأمل في ما روي من قول النبي «صلى الله عليه
 وآله»: «الشرك أخفى فيكم من ديب النمل»⁽¹⁾.. وكذلك الحال بالنسبة
 لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾⁽¹⁾.
 ثالثاً: إن الروايات قد عدت ذنوباً من الكبائر، لاندراجها تحت عناوين
 أخرى. وذلك مثل ترك الصلاة، فإنه يندرج تحت الكفر، كما في رواية عبيد الله
 بن زرارة، عن الإمام الصادق «عليه السلام»⁽²⁾.

(1) معاني الأخبار ص 379 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 5 ص 99 وج 16
 ص 254 و (الإسلامية) ج 3 ص 409 وج 11 ص 498 وبحار الأنوار ج 68
 ص 142 وج 69 ص 96 و 298 وج 70 ص 358 وج 75 ص 371 ومستدرک
 سفينة البحار ج 5 ص 398 وميزان الحكمة ج 2 ص 1438 وتحف العقول
 ص 487 والثاقب في المناقب ص 568 والخرائج والجرائح ج 2 ص 688 ومدينة
 المعاجز ج 7 ص 639.

(1) الآية 106 من سورة يوسف.

(2) الكافي ج 2 ص 212 و (ط 4 دار الكتب الإسلامية سنة 1365 هـ ش) ج 2 ص 278
 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 321 و 322 و (الإسلامية) ج 11 ص 254
 ومرآة العقول ج 10 ص 19-20.

وكذلك الحال بالنسبة للتعرب بعد الهجرة، كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله، فقد ذكرت: أن التعرب بعد الهجرة داخل تحت الشرك، بل قالت: إنها واحد، حيث يحتمل أن يكون قوله في آخر الرواية: «التعرب والشرك واحد» من كلام الإمام «عليه السلام»، فيكون الأمر واضحاً.

ويشهد لكونه من كلام الإمام: إعادة كلمة، «قال» قبل قوله: «والتعرب والشرك واحد»، عطفاً على كلمة «قال» في أول الرواية، حيث يظهر: أن المعني بهما هو الإمام «عليه السلام».

وإن كان من كلام الراوي، وهو أبو بصير، فهو يدل على أن الناس كانوا يدرجون التعرب بعد الهجرة تحت عنوان آخر، وهو الشرك، والإمام إنما يكلم الناس باللغة التي يفهمونها، وهذا كاف في المطلوب.

أضف بعض الإخوة الأكارم قوله هنا:

أن الشرك في النصوص قد اعتبر نفس عنوانه هذا، وخصوصيته هذه من الكبائر، كما أن ترك الصلاة بنفس هذا العنوان اعتبر من الكبائر، وكذلك الكفر، فدخول التعرب في الشرك، وترك الصلاة في الكفر، فلا يضر ذلك بكونه كبيرة.

أما لو أدرجت معصيته تحت عنوان عام، كالظلم، أو المعصية، اللذين يشتركان بين جميع المعاصي، فهو مما يستوي فيه الكبيرة والصغيرة.

كيف يتحقق الإصرار؟! :

وقد اختلفت أقوالهم في تحقق الإصرار على الصغيرة، فقيل: إنه يتحقق:

1 - بفعل الصغيرة مراراً وتكراراً؟!!

2 - وقيل: بفعلها ولو مرة واحدة، مع العزم على العود إليها مرة واحدة على الأقل؟!!

3 - وقيل: يتحقق بفعلها مرة، مع العزم على العود إليها مرات عديدة.

4 - وقيل: يتحقق بفعل الصغيرة مرة، مع عدم العود، وعدم العزم عليه، وعدم تعقيبها بالتوبة والندم، مع الالتفات إلى لزوم ذلك. فهذه أربعة احتمالات، بل أقوال، ذكر العلماء ثلاثة منها.

وقد استدلوا على القول الأخير بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ لَهُ فَمَا ظَلَمُوا عَلَيْهِمْ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَلَىٰ عِلْمٍ وَإِلْتِمَاسٍ فَلَا يَرْجُوا تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ فَذَلِكَ ضَلَالٌ أَبَدٌ﴾ (1).

فإن الصغائر من مصاديق ظلم النفس، فدللت الآية على أن عدم العود إلى الله، وعدم الإستغفار يحقق معنى الإصرار، الذي يتعلق بالصغائر والكبائر على حد سواء.

وأجيب:

بأن الآية ناظرة إلى الذنوب الكبيرة التي تحتاج إلى الإستغفار والتوبة، أما الصغائر، فتغفر بالإجتناح عن الكبائر، ولو كانت الصغيرة تحتاج إلى التوبة والإستغفار، لم يكن اجتناح الكبيرة مكفراً لها، فلا يبقى للآية مورد.

(1) الآية 135 من سورة آل عمران.

كما أن الآية ذكرت الفاحشة التي هي تجسيد وإظهار وجودي للمعصية الكبيرة.. وذكرت ظلم النفس الذي هو كبيرة لا تصل إلى درجة الفاحشة.

وهذا الجواب غير دقيق، وذلك لما يلي:

أولاً: إن الرواية الشريفة تقول: «لا كبيرة مع الإستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار»⁽¹⁾.. فإذا كانت الكبيرة تزول بالإستغفار، فلماذا لا تزول به الصغيرة أيضاً.. فإن زوالها به تكون بطريق أولى، كزوالها أيضاً باجتناّب الكبائر، فالآية تشمل الصنفين معاً؟!!

ثانياً: إن الفاحشة من الكبائر بلا ريب، أما ظلم النفس فيتحقق بالصغيرة، كما يتحقق بالكبيرة.. فتدل الآية على عدم جواز الإصرار على ظلم النفس حتى لو كان بالصغير من الذنوب.. فلماذا اعتبر المجيب ظلم النفس من الكبائر؟!!

ثالثاً: قول المجيب: لو كانت الصغيرة تحتاج إلى التوبة والإستغفار، فلا يبقى للآية مورد، غير مقبول، حيث يجاب عنه:

ألف: بأن الصغائر تزول بأمرين:

أحدهما: التوبة والإستغفار.

(1) راجع: التوحيد للصدوق (ط جماعة المدرسين) ص 408 ومن لا يحضره الفقيه ج 4 ص 18 ومشكاة الأنوار ص 566 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 15 ص 336 و 338 و (الإسلامية) ج 11 ص 268 والكافي ج 2 ص 219 و (ط دار الكتب الإسلامية) ج 2 ص 288.

والآخر: اجتناب الكبائر.

وقد ذكرت هذه الآية زوالها بالإستغفار والتوبة، وذكرت الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (1).
زوالها باجتناى الكبائر أيضاً.

ومورد الآية الأولى: هو صورة الإلتفات والعلم: بأن ما يرتكبونه هو من الفاحشة، ومن ظلم أنفسهم، فإن تابوا واستغفروا، فإن الله يغفر لهم..
ولذا قال فيها: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

أما مورد الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ فيشمل ما علموه من ذلك، وما نسوه، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ﴾.

فإذا كان ترك الكبائر يوجب غفران ما علموه من صغائر الذنوب، وما نسوه معاً، فقول المجيب: إنه لا يبقى لهذه الآية مورد في غير محله.

فظهر: أنه لا توجد آية مقيّدة - بكسر الياء - وأخرى مقيّدة - بفتح الياء - كما أن كلا الآيتين واردتان مورد الإمتنان على المكلفين، بإرادة التسهيل عليهم، ومساعدتهم على التخلص من ذنوبهم، حتى التي نسوها، وذهلوا عن التوبة والإستغفار منها.

(1) الآية 31 من سورة النساء.

هل تقدر الصغائر في العدالة؟! :

لا ريب في قدح ارتكاب الكبيرة في العدالة.. ولكن هل يقدر ارتكاب الصغيرة فيها أيضاً؟!!

هناك من قال بعدم قادحيتها، واستدل على ذلك برواية ابن أبي يعفور المتقدمة التي هي بصدد بيان حقيقة العدالة وكواشفها، لأنها قالت: «ويعرف باجتنب الكبائر»، فقد دلت على أن الذي يضر بالعدالة هو ارتكاب الكبائر فقط، وإن بقيت ملكتها موجودة، لأن ارتكاب كبيرة واحدة لا يزيل الملكة الراسخة.

ولكننا إن قلنا: إن العدالة هي كف اليد واللسان، والبطن، والفرج.. فإن هذا الكف المحقق للعدالة شامل للكبيرة والصغيرة أيضاً، وإنما جعل اجتناب الكبائر أمانة على وجود العدالة، لأن الكبائر هي الأشد قبحاً ومبغوضية لله تعالى، فيستكشف من استمرار الأشد: أن الملكة التي تدعو إلى كف اليد واللسان الخ.. باقية ومؤثرة.

أما اجتناب الصغائر، فلا يكشف عن ذلك، لأن اجتنابها قد يكون لأجل عدم تعلق غرض له بارتكابها، ويكون بحيث لو عرضت له كبيرة، فلا حاجز له عنها، لأن الحاجز عن الصغيرة قد لا يحجز عن الكبيرة.

لكن الحاجز عن الكبيرة يحجز عن الصغيرة بطريق أولى..

وقد أورد عليه:

بأن رواية ابن أبي يعفور جعلت المعيار: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

وهذا يشمل الصغائر والكبائر، كما دلّ عليه قوله: «جميع عيوبه»..

وهذا يدل على أن العدالة لا تختص باجتنب الكبائر.
 فلا بد من جعل قوله: «أن يُعرف باجتنب الكبائر» كاشفاً تعدياً.
 ويحمل قوله: «ساتراً لجميع عيوبه» على أن العدالة تتحقق باجتنب
 الصغيرة والكبيرة، فيكون ارتكاب الصغيرة مخللاً بالعدالة أيضاً.
 ونجيب:

أولاً: بأن هذه الرواية تدل على عدم قادية ارتكاب الصغيرة في العدالة،
 لأن قوله: «ساتراً لجميع عيوبه» يفيد: أن من يتستر على عيوبه التي تصدر
 منه، فليده ملكة تحجزه عن ارتكابها، ويمكن اكتشاف هذه الصفة فيه بيسر،
 فإذا رأيناه يهتم بإخفاء كل ما يوجب وهن أمره، ويخل بمقامه.. فإن ذلك
 يدلنا على وجود صفة الساترية لعيوبه لو صدرت منه.

وبذلك تكون هذه الساترية كاشفة عن العدالة، لأن من يهتم بستر أدنى
 العيوب، والصغائر يهتم بطريق أولى بعدم الإرتطام بالكبائر.

فيكون الكاشف عن العدالة أمرين:

- أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

- وأن يكون محتنباً للكبائر.

ثانياً: ذكرت رواية ابن أبي يعفور أيضاً: أن مما يكشف عن الإستقامة
 والصلاح: مواظبة الشخص على أمور هي من الطاعات، ولكنها ليست من
 الواجبات، وتركها في الجملة ليس محرماً، كحضور جماعة المسلمين، والمواظبة

على الصلوات في أوقاتها..

فإن المواظبة عليها كاشف نوعي عن وجود ملكة العدالة لديه، أو أنها تساعد على الكشف عنها.

وهذا يشير إلى أن ستر جميع العيوب، ليس لأن هذا الستر جزء من مفهوم العدالة ليكون حصول الصغيرة، أو الصغائر من جملة العيوب، والتي يكون عدم سترها مخالفاً بالعدالة ومستقطاً لها..

فإن أمثال هذه الأمور ليست هي العدالة، ولا هي جزء منها، بل هي كاشف عنها، فلا يكون عدمها من موجبات اختلال العدالة، وعدمه لا يدل على عدمها، بل تحتاج إلى سبل أخرى للكشف عنها..

إعتبار المروءة في العدالة :

هناك من قال: بأن فعل ما ينافي المروءة يقدر في العدالة.. فيحتاج إلى معرفة المقصود بالمروءة وما ينافيها، وغير ذلك.. من خلال ما روي لنا عن الأئمة «عليهم السلام» في بيان معناها، أو في تعداد مصاديقها، أو أقسامها، وغير ذلك، فنقول:

روايات حول المروءة :

ونختار من الروايات حول المروءة ما يلي:

1- عن الإمام الصادق «عليه السلام»:

«المروءة مروءتان: مروءة الحضر، ومروءة السفر..»

فأما مروءة الحضر، فتلاوة القرآن، وحضور المساجد، وصحبة أهل الخير،

والنظر في الفقه.

وأما مروّة السفر، فبذل الزاد، والمزاح في غير ما يسخط الله، وقلة الخلاف على من صحبك، وترك الرواية عليهم، إذا أنت فارقتهم»⁽¹⁾.
والمذكور في هذه الرواية آداب ممدوحة، وهي من الأفعال، باستثناء الأخير منها، فإن ترك الرواية على من يصحبه الإنسان في السفر من التروك الممدوحة.

2 - عن علي «عليه السلام»: لا تتم مروة الرجل حتى يتفقه [في دينه]، ويقتصد في معيشته، ويصبر على النائبة إذا نزلت به، ويستعذب مرارة إخوانه⁽¹⁾. وهي أمور ممدوحة عند العقلاء أيضاً.
والمراد باستعذاب مرارة إخوانه:

أن يرى، أو يظهر لإخوانه: بأن ما يتسببون به له من أذايا ومرارات عذبا وطيبا، ولذيذا.. لكي لا يضايقهم بإظهار امتعاضه، أو ألمه، أو بشكواه منهم بسبب ما لحقه منهم، ويبادلهم بالأحسن، ويدعو ويستغفر لهم.

(1) معاني الأخبار ص 258 وتحف العقول ص 374 وبحار الأنوار ج 75 ص 258 وج 73 ص 272 و 313 وج 81 ص 12 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 11 ص 436 و (الإسلامية) ج 8 ص 320 ومستدرك الوسائل ج 8 ص 224 ومستدرك سفينة البحار ج 9 ص 364.

(1) راجع: تحف العقول ص 223 وبحار الأنوار ج 75 ص 63 ومستدرك سفينة البحار ج 9 ص 366.

وهذا غاية حسن الخلق، وسعة الصدر.

3 - سأل معاوية الحسن «عليه السلام» عن المروءة، فقال: شح الرجل على دينه، وإصلاحه ماله، وقيامه بالحقوق⁽¹⁾.

وهي خصال ممدوحة عند العقلاء أيضاً.

4 - عن أبي جعفر «عليه السلام»، قال: المروءة أن لا تطمع فتذل، ولا تسأل فتقل ولا تبخل فتشتتم، ولا تجهل فتخصم.

فقليل: ومن يقدر على ذلك؟

فقال «عليه السلام»: من أحب أن يكون كالناظر في الحدقة، والمسك في الطيب، والخليفة في يومكم هذا في القدر⁽¹⁾. هو الذي يقدر هذه الأمور.

والناظر هو السواد الموجود داخل حدقة العين.

وقد ذكر هذا الخبر الخصال المذمومة عند عقلاء البشر..

5 - وعن الإمام الحسن المجتبي «عليه السلام»: «وأما المروءة، فحفظ

(1) بحار الأنوار ج 73 ص 312 وج 75 ص 109 وج 100 ص 6 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 11 ص 435 و (الإسلامية) ج 8 ص 319 ومعاني الأخبار ص 257 ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 363 وهداية الأمة إلى أحكام الأئمة للحر العاملي ج 5 ص 105.

(1) راجع: تحف العقول ص 293 وبحار الأنوار ج 75 ص 172 ومستدرک الوسائل ج 8 ص 224.

- الرجل دينه، وإحرازه نفسه من الدنس، وقيامه بأداء الحقوق، وإفشاء السلام»⁽¹⁾.
- 6 - وعنه «عليه السلام»: «حفظ الدين، وإعزاز النفس، ولين الكنف، وتعهد الصنيعة، وأداء الحقوق، والتحبب إلى الناس»⁽²⁾.
- 7 - وفي رواية أخرى عنه «عليه السلام»: «حفظ الرجل دينه، وقيامه في إصلاح ضيعته، وحسن منازعته، وإفشاء السلام، ولين الكلام، والكف، والتحبب إلى الناس»⁽³⁾.
- 8 - سئل أمير المؤمنين «عليه السلام» عن المروءة، فقال:
- «إطعام الطعام، وتعاهد الإخوان، وكف الأذى عن الجيران، ثم قرأ:
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾»⁽¹⁾.
- 9 - وقيل للإمام الصادق «عليه السلام»: ما المروءة؟!

- (1) الخرائج والجرائح ج 1 ص 238 وبحار الأنوار ج 44 ص 90 ومدينة المعاجز ج 3 ص 416.
- (2) تحف العقول ص 225 وبحار الأنوار ج 75 ص 102 ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 363.
- (3) راجع: معاني الأخبار ص 257 وبحار الأنوار ج 100 ص 6 وج 73 ص 312 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 11 ص 435 و (الإسلامية) ج 8 ص 319 وهداية الأمة ج 5 ص 105 ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 363 ومشكاة الأنوار للطبرسي ص 367.
- (1) بحار الأنوار ج 75 ص 175 ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 364.

فقال: لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك⁽¹⁾.

10 - وفي فقه الرضا: نروي: أن كبر الدار من السعادة - إلى أن قال -:
وتعاهد الرجل ضيعته من المروة، وسمن الدابة من المروة، والإحسان إلى
الخادم من المروة، يكبت العدو⁽²⁾.

11 - عن النبي «صلى الله عليه وآله»: مروّتنا أهل البيت العفو عمّن ظلمنا،
وإعطاء من حرّمنا⁽³⁾.

وقد يقال: إن الرواية الأخيرة تدل على أن مروّة كل شخص بحسبه.

12 - وسئل أمير المؤمنين «عليه السلام»: ما المروّة؟

فقال: لا تفعل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية⁽¹⁾.

13 - قال رجل لمولانا الرضا «عليه السلام»: أعطني على قدر مروّتك.

قال: لا يسعني ذلك.

فقال: على قدر مروّتي.

(1) تحف العقول ص 359 وبحار الأنوار ج 75 ص 241 و 349.

(2) بحار الأنوار ج 76 ص 303 عن فقه الرضا ص 48 ومستدرک الوسائل ج 8 ص 223
ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 365.

(3) بحار الأنوار ج 74 ص 141 ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 365 وتحف العقول
ص 38.

(1) بحار الأنوار ج 75 ص 63 وراجع ج 68 ص 369 وتحف العقول ص 223 ومستدرک
سفينة البحار ج 9 ص 366 وعدة الداعي ص 214.

قال: أما إذا فنعم.. فأعطاه مائتي دينار⁽¹⁾.

وهذه الرواية أيضاً تدل على أن المروءة ليست على نسق واحد بالنسبة للفئات والأشخاص، بل لكل شخص ما يناسبه من مستويات المروءة.

14 - وعن الرضا عن آبائه «عليهم السلام»، عن علي «عليه السلام»، قال: «قال رسول الله «صلى الله عليه وآله»: من عامل الناس، فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته وحرمة، وحرمت غيبته»⁽²⁾.

إيضاحات:

ونلاحظ هنا:

1 - أن هذه الرواية الأخيرة قد عدت أموراً يكون تركها من المروءة، في حين أن فعلها يخل بالعدالة، كالظلم، والكذب.. بل خلف الوعد أيضاً، بناء على القول بحرمة، كما ذهب إليه السيد البروجردي «قدس سره». بل إن لم يكن خلف الوعد محرماً، فهو من الأمور المذمومة، فيكون ذكره

(1) بحار الأنوار ج 49 ص 100 ومناقب آل أبي طالب ج 3 ص 470 ومستدرک سفينة البحار ج 9 ص 366.

(2) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 15 (ط آل البيت) ج 27 ص 396 و (ط الإسلامية) ج 18 ص 293 والخصال ص 208 وعيون أخبار الرضا ج 2 ص 33 وتحف العقول ص 57 وبحار الأنوار ج 67 ص 1 وج 72 ص 252 وج 74 ص 160 وج 85 ص 35 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 441.

في الرواية بهذا الاعتبار..

مع الإشارة إلى أن الرواية قد ذكرت هذه الأمور الثلاثة على أن لها مدخلية في كمال المروءة، وفي ظهور العدالة.

2 - إن ما اعتبرته الروايات من مصاديق المروءة ليس على نسق واحد، بل بعضه فعله مضر بالمروءة، لأنه محرّم، وبعضه مخلٌّ بها، لأن فعله مذموم عند الناس، وقد أمضى الشرع قولهم هذا فيه.. وبعضه فعله ممدوح عند العقلاء، وعند الشارع أيضاً.

ولعل الجامع بين الجميع هو أن لا يفعل ما يوجب فعله منقصة يستحي منها في العلن، وأن يفعل ما يظهر شهامته، وسؤدده، ويرفع من شأنه.

3 - وفي الرواية المتقدمة برقم [13] دلالة على أن مروءة كل شخص بحسبه، كما أنها تختلف باختلاف الأزمنة، والبلاد والأشخاص، والأحوال. فإن حلب الرجل السري الشاة قد يكون سائغاً، ومألوفاً، وكذلك رعي الماشية في زمان، أو محيط، ولكنه يصبح في زمان أو محيط آخر من موجبات المهانة لمن كان سرياً، وموقراً في الناس.

وقد يكون صدور عمل مّا من شخص مّا يوجب مهانة لذلك الشخص، ولكنه إذا صدر من شخص آخر ليست لديه سمات وحالات ذاك، فلا يوجب مهانته، ولا يسقط محله، ولا يؤدي إلى استصغاره، وذلك.

4 - قد فسّر فخر المحققين في كتاب الإيضاح المروءة: بأنها «اجتناب ما يسقط المحلّ والعزّة من القلوب، ويدلّ على عدم الحياء، وعدم المبالاة بالإستنقاص». وعرفها الشهيد «قدس سره»: بأنها «تنزيه النفس عن الدناءة التي لا

تليق بأمثاله».

5 - فسرت منافيات المروءة: بأنها ما دل على عدم مبالاة مرتكبها بالدين. وعدم المبالاة هذا معناه: أن ذلك الشخص ليست لديه ملكة العدالة، وهي ملكة الإجتنب عن المعاصي.

كما أن هذا التعريف لا يشمل ما كان حلالاً في نفسه، ولكن العرف يذم فاعله، فمثلاً إن كشف الرجل رأسه، والخروج إلى الشارع ليس حراماً، وكذلك أن يرعى الرجل غنمه، وأن يجلب شاته.. ولكن ذلك قد يكون عيباً في بعض البلاد، ويوجب سقوط محل فاعله عندهم.

6 - وفسرت المروءة أيضاً: باتباع محاسن العادات، واجتنب مساوئها، واجتنب ما تنفر عنه النفس من المباحات، ويؤذن بدناءة النفس وخبثها، كالأكل في الشوارع، والمضايقة في السير، وما يدل على الشح، وغير ذلك.

حصيلة ونتائج:

لقد ظهر لنا أن مفردات المروءة تختلف باختلاف الأشخاص، والأحوال، والأزمان، والعادات، وما إلى ذلك..

ولكن إذا فسرت العدالة باجتنب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، أو فسر العدل: بأنه من كان معروفاً بالدين والورع، والكف عن محارم الله.. أو أنه لا يخلل بواجب ولا يرتكب قبيحاً، لم تكن المروءة داخلة في معنى العدالة، إلا إن قام الإجماع على اعتبارها فيها.

أما الروايات التي تحدثت عن المروءة، وذكرت كل واحدة منها طائفة

من مصاديقها، فهي قد ذكرت بعض الكبائر كمصاديق لما يكون مخلاً بالمرؤة، ومن ثم بالعدالة، لكن بعض ما ذكر على أنه مخل بالمرؤة ليس مما يخل بالعدالة، كتدبير المعيشة.. والمزاح في السفر، فإنه لا يخل بالمرؤة ولا بالعدالة، لا فعلاً ولا تركاً..

وكذا ترك تلاوة القرآن في الحضر، وعدم بذل الزاد، ومن لم يضع خوانه بفناء داره، ومن لم تر النعمة على خادمه، ولم تسمن الدابة عنده، وكذلك الحال لو كان الزاد في السفر قليلاً ولم يكن طيباً، ولم يبذل. بالإضافة إلى أمور أخرى ذكرتها الروايات على أنها من المرؤة.

فإذا كانت المرؤة مأخوذة في العدالة، فيفترض أن يكون الإخلال بهذه الأمور إخلالاً بالعدالة، وليس الأمر كذلك.

وبعدما تقدم نقول:

أولاً: إن حديث الإمام الرضا المتقدم الذي يقول: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروته الخ.. قد تضمن جزءاً من مفهوم ومعنى العدالة، لأن الظلم والكذب من الكبائر المخلة بالعدالة، ويبدو أن خلف الوعد أيضاً كذلك.. إذا أخذنا بقول السيد البروجردي بحرمته.

ويدل على ذلك: أن المرؤة درجات، فبعض درجاتها يذهب الدين بذهابه، فقد روي أيضاً: لا دين لمن لا مرؤة له، وبعض ما ينافي المرؤة ليس كذلك، كالأكل في الشوارع ونحوه.

ويمكن إلحاق خلف الوعد بالكبائر في الحكم، وإن لم يعد منها، من حيث

المفهوم والمعنى.

ويمكن أن يصبح من الكبائر إذا اندرج تحت عنوان يخلّ بالعدالة، كما لو أوجب المهانة والإحتقار للمؤمن، وسقوط منزلته بين الناس.. فإن الله لا يرضى للمؤمن بهذه المنزلة، ولا يجوز للمؤمن أن يجلب لنفسه المهانة والذل. وكما لو قرأ القرآن بصوت يؤذي جاره المؤمن المريض، إلى حد كبير.

ثانياً: إن منافيات المروّة على قسمين:

أحدهما: ما يكون من القبائح العرفية المسقطّة للعدالة، من حيث إيجابها احتقار الناس للمؤمن، وسقوط محله، ومهانتها، كما لو أن رجلاً عظيماً، ومرجعاً، وعالمًا من الطراز الأول يخرج إلى الناس في سروال قصير لا يبلغ ركبته، أو يحمل فوق رأسه صندوقاً يبيع فيه ألعاباً للأطفال. فإن ذلك من منافيات المروءة، وهو أيضاً يوجب احتقار الناس له، في حين أنه يفترض أن يكون موضع احترام وإجلال.

وهو يخلّ بعدالته أيضاً، لتعنونه بعنوان مبغوض للشارع، ويعتبره من المعاصي التي يعاقب عليها، وذلك لما يترتب عليه من مفسد، لا لأجل منافاته للمروّة وحسب..

الثاني: هناك أمور تنافي المروّة، لأنها من القبائح العرفية، لا الشرعية.. ولكنها لا تنافي العدالة، سواء أكانت من التروك، أو من الأفعال.. فإن ترك المزاح في السفر، أو عدم الإكثار من الطعام، أو عدم طيب الطعام، أو هزال دابته، وعدم تدييره المعيشة، وعدم ظهور النعمة على خادمه، وغير ذلك مما

تقدم، وإن كان ينافي المروءة، فإنه لا ينافي العدالة.

ثالثاً: إن ما يخالف المروءة ويكون من القبائح العرفية، قد يوجب التعنون بعنوان مسقط للعدالة، في زمان، وفي مكان، وفي محيط اجتماعي معين.. فإذا انتقل إلى مكان، أو محيط اجتماعي آخر، أو تبدلت العادات للناس، واختلفت أحوالهم.. فإنها لا تسقط العدالة، بفعل ذلك الأمر، أو تركه، كما أنه قد يسقط عدالة هذا الشخص، ولا يسقط عدالة شخص آخر يعيش معه في نفس المكان والزمان، والمحيط، والعادات. وذلك لاختلاف حالات وخصوصيات هذا الشخص عن ذلك، أو لغير ذلك من أسباب.

وهذا ما بينته الرواية عن الإمام الرضا «عليه السلام» الذي قال لمن سأله أن يعطيه على قدره «عليه السلام»، فقال له: لا أستطيع، ثم أعطاه على قدر السائل نفسه ماءً قتي دينار.

وقد يستفاد هذا المعنى من غيرها من الروايات أيضاً.

أدلة أخذ المروءة في العدالة:

استدلوا على أن المروءة معتبرة في العدالة..

1 - برواية الإمام الرضا «عليه السلام»: «من عامل الناس فلم يظلمهم»..

وقد تكلمنا عن هذه الرواية في الفقرة المتقدمة.

2 - استدلوا أيضاً برواية ابن أبي يعفور، وفيها - كما قالوا - فقرات ثلاث

تدل على اعتبار المروءة في العدالة، وهي:

ألف: قوله «عليه السلام» في تعريف العدالة: «أن تعرفوه بالستر والعفاف»

فإن ستر الإنسان عيوبه التي توجب انتقاصه، سواء أكانت عيوباً شرعية أو

عرفية، وكان عفيفاً، يكف نفسه عن المحرمات، وما يستسيغه العرف.. يدل على اعتبار المروءة في العدالة.

ب: قوله «عليه السلام»: «..وكف البطن، والفرج، واليد واللسان» فإن الكف قد أطلق ليشمل كل ما لا يناسب شأن الإنسان شرعاً وعرفاً.

ج: قوله «عليه السلام»: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه».

ونجيب:

أولاً: إن العيوب العرفية المفروضة شرعاً قد تنشأ من عادات، واعتبارات عادية، سببها الجهل بالآثار الخطيرة، وعدم التجربة، وقصر النظر، أو توهمات لا أساس لها، كما إذا أصبح العرف يرى أن الحجاب أمر مشين للمرأة، وأن منع المرأة من منصب القضاء، أو من إمامة جماعة الرجال، أو من منصب رئاسة الجمهورية أمر معيب، يوجب المهانة لمن يتفوه به، أو يدعو إليه.. وكذلك الحال بالنسبة لمن يرى عدم جواز مصافحتها للرجال، أو عدم تبرجها لهم، وعدم مساواتها بالرجل عيباً، وغمطاً لحقها، فإن عرفاً كهذا لا يمكن الإعراف به، لأنه عرف خاطئ، يستند إلى فهم خاطئ، ونقص في الدين والإيمان.. وإلى غرور وأنانية، وعصبيات جاهلية، وما إلى ذلك..

ولا يمكن تضمين معنى العدالة عرفاً كهذا إلا إذا تولى الشارع نفسه

تحديد المفردات التي لها مساس بمفهوم العدالة.

ثانياً: لا يدخل المشرع المعصوم في مفهوم العدالة الشرعية مفهوماً غير

شرعي، إلا إذا اتخذ صفة الشرعية بنفسه، أو بدخوله تحت عنوان شرعي.

ومن المعلوم: أن إثبات شرعية ما علم أنه ليس من الشرع، من غير طريق الشرع، لا يعدو كونه افتتاتاً على الشرع، وابتداعاً في الدين، بإدخال ما ليس منه فيه من دون حجة.

ثالثاً: ويشهد لما نقول: أن القبائح العرفية تتحول وتبديل، فيصبح المعروف منكراً، والمنكر معروفاً، حسبما تدعو إليه الأهواء، والمصالح الخاصة، أو العصبية وسواها، فكيف يمكن إدخال مفهوم مطاط، ومتحول، وغير ثابت، ولا يستند إلى معايير يرضاها جميع عقلاء البشر.. كيف يصح إدخاله في مفهوم العدالة، التي يبنى عليها نظام اجتماعي، وإنساني، وإيماني، يريد إسعاد البشر، وضبط حركتهم على طريق الشرع والدين؟!!

رابعاً: إن الإمام المعصوم هو الهادي، والحافظ للشرع والدين، من خلال علمه وبصيرته، وهدايات الله تعالى له، وعصمته في خط الأهداف الإلهية، فهو الذي يهدي إلى شرع الله، والمعاني الأخلاقية والإنسانية، وضبط حركة البشر في صراط الموافقة لأسرار الخلق، والتكوين..

وعليه أن يضبط حركة العرف ومفاهيمه، ويحولها إلى مفاهيم وممارسة، وحركة في حدود الشرع والدين، وليس له أن يستسلم للعرف، بل على العرف أن يستسلم ويخضع له، ويغيّر من مفاهيمه، ومن سلوكه ليصبح شرعياً خالصاً بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

وهذا يفرض أن يكون حديثه عن العدالة ومصاديقها، وعن حقيقتها على هذا النهج، وضمن هذه الضابطة، وبذلك يتضح أن العيوب التي ذكرها في تحديد معنى العدالة هي العيوب الشرعية.. كما أن وسائل كشفها التي أشار

«عليه السلام» إليها، مثل: حضور جماعة المسلمين، والصلاة في مساجدهم، وغير ذلك هي وسائل شرعية أيضاً.

وهكذا يقال بالنسبة لسائر الروايات التي تحدثت عن الستر والصون، والعفة، وغير ذلك.

3 - واستدلوا أيضاً: بما روي عن الإمام الصادق «عليه السلام» من أنه قال: «لا إيمان لمن لا حياء له»⁽¹⁾. فإن ما يستحى منه هو العيوب الشرعية، والعيوب العرفية، فإذا لم يستح شخص من هذه، أو من تلك، دل ذلك على فقدانه للحياء. وعدم الحياء يدل على فقدانه للإيمان، وبالتالي هو يفقد العدالة بطريق أولى.

غير أن ثمة سؤالاً يراود الخواطر، وهو: أنه لماذا يوجب فقد الحياء، فقد الإيمان؟!

ويمكن أن يجاب:

أولاً: بأن ذلك قد يكون بهدف التشديد في الزجر عما يوجب ذهاب الحياء، فهو تعبير مجازي للدلالة على مطلوبة هذا الأمر، فهو من قبيل: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد..

ثانياً: قد يكون المراد: أن الإيمان التام تزول تماميته، ويتضاءل بمقدار يتناسب مع فقد الحياء.. وفقد الحياء من الإنسان إذا كان يصل إلى حد عدم

(1) بحار الأنوار ج 68 ص 329 و 331.

المبالاة بارتكاب المعاصي، كبائرهما وصغائرهما.. أو إلى حدّ التباهي بها، فإنه يدل على تلاشي الملكة التي تصد عن ارتكاب المعاصي. وفقدان الحياء هو الشاهد على ذلك.

وقد ورد عن أمير المؤمنين «عليه السلام» في خطبة الوسيلة: «..وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ، وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ، وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ»⁽¹⁾.

وعن أبي عبد الله «عليه السلام»: «لا إيمان لمن لا حياء له».

وعن الإمام الصادق «عليه السلام» حول الحياء أنه قال:

«فلولا لم يقترّ ضيف، ولم يوف بالعادة، ولم تقض الحوائج، ولم يتحرّ الجميل، ولم يتنكب القبيح في شيء من الأشياء..»

حتى أن كثيراً من الأمور المفترضة أيضاً إنما يفعل للحياء، فإن من الناس من لولا الحياء لم يرع حق والديه، ولم يصل ذا رحم، ولم يؤد أمانة، ولم يعف عن فاحشة..

أفلا ترى كيف وفي للإنسان جميع الخلال التي فيها صلاحه وتتمام أمره الخ..»⁽¹⁾.

ولكن وجود الحياء قد لا يكون دليلاً على وجود الإيمان، لأن الإيمان قد يزول بسبب آخر.. ولأجل ذلك كلّف الشارع كل الناس بالإيمان حتى من لا حياء لهم، ومن لا يهتمون للعيب فيهم، وقد يستجيب من لا حياء له،

(1) نهج البلاغة (بشرح عبده) ج 4 ص 81 وبحار الأنوار ج 74 ص 287 - 288.

(1) التوحيد للمفضل ص 39 وبحار الأنوار ج 3 ص 81 وج 58 ص 257.

ويختار الإيـان خوفاً من العقاب، لا حياءً من العيب..

وقد ظهر: أن ثمة تلازم ما بين ذهاب الحياء، وزوال الإيـان، ولو غالباً. وكما أن هناك تلازماً بين فقد الحياء وبين زوال ملكة العدالة كما بينا.

فإن عدم الحياء، وعدم المبالاة بارتكاب المعاصي يجعل إيمانه غير مؤثر في اجتناب الكبائر، وتتلاشى الحواجز عنها، وهذا يكفي لسقوط العدالة التي تسقط بارتكاب إحدى الكبائر، أو الإصرار على الصغائر، لأن الإيـان الذي لا يؤثر في استقباح المعاصي والمنكرات يكون وجوده كعدمه، فالمتبقي من هذا الإيـان - إن كان - فهو بمنزلة العدم.

إن قلت: قوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ﴾⁽¹⁾. يشهد على خلاف ذلك، فإن من لا يستحي من الله لا إيـان لديه، ولكن استحياءه من الناس باق بنص الآية المباركة..

ويجاب:

بأن الآية لم تتحدث عن عدم الحياء، بل تحدثت عن الإستخفاء، وهو لا يلازم فقد الحياء، فقد يستخفي بارتكابه، لا لأنه قد استحيا، بل لأنه يريد الحفاظ على مصالحه، أو يريد خداع الناس، أو لغير ذلك من أسباب.. وعدم استخفائه من الله، لعله لأجل أنه يعلم بأنه تعالى لا يعاجله بالعقوبة.. أي أن الحياء من الناس ليس لأجل أنه عيب، وتحرّج من نسبة النقص إليه، بل هو

(1) الآية 108 من سورة النساء.

تستر يراد به اكتساب منافع، ونيل شهوات أكثر أهمية عنده، ومنها: أن يبقى قادراً على ارتكاب الآثام، والموبقات، وافتعال الشرور.

وهذا ليس حياءً، بل هو يتاجر بالتستر على القليل ليحصل على الكثير، وسمي حياءً، لأن التستر من آثار الحياء، فاكسب هذه الصفة بواسطة التستر. والشاهد على ذلك: أن الآية صرحت: بأنهم لا يستخفون من الله، مما يعني: أنهم لا يبالون بالنقص والعيب الحقيقي المستتبع للغضب، والعقاب الإلهي، فهذا يدل على أنهم لا إيمان لديهم، أو أن استحياءهم من الناس فرضته الرغبة بالمتاجرة واستبدال هذا التستر من الناس بمزيد من المآثم، والجرائم، والعظائم، كما قلنا.

4 - واستدلوا أيضاً: بمرفوعة هشام بن الحكم «رحمه الله تعالى»، وفيها قوله «عليه السلام»: «لا دين لمن لا مروءة له»⁽¹⁾.

وأوردوا على الإستدلال بالرواية:

أولاً: بأنها ضعيفة سنداً.

ثانياً: إذا كان المتسالم عليه: أن فقد المروءة ليس ذنباً.. إذا أريد به ما يكون قبيحاً، أو ممجوجاً بنظر العرف، أو فعل ما كان محبوباً، وترك ما كان مكروهاً بنظر الشرع.. فإن هذه الرواية تسقط عن درجة الإعتبار، لمخالفتها هذا المتسالم عليه، والمصرح به في النصوص.

(1) راجع: الكافي ج 1 ص 19 وتحف العقول ص 389 ومستدرک الوسائل ج 8 ص 224 وبحار الأنوار ج 1 ص 141 وج 75 ص 303.

ثالثاً: لو سُلمَّ أن الإخلال بالمروءة من الذنوب، فإنما هو من الذنوب التي ليست من الكبائر، وهي لا تخلُّ بالعدالة.

رابعاً: ولو سلم أنه من الكبائر، فليس هو من أكبرها.. التي يلزم منها ذهاب الدين بالكلية.

مع أن فقد المروءة إذا كان مساوياً لفقْد الدين، فيجب أن يكون من أكبر الكبائر في نفسه.. وهذا لا يقول به أحد..

وهذا يجعلنا نفهم: أن المراد بهذه الرواية: أن الدين الذي يمنع الإنسان عن ارتكاب الجرائم، والعظائم، والآثام.. صغيرها وكبيرها، مفقود عند من لا مروءة له..

وإن فقد المروءة، وعدم المبالاة بما قيل ويقال في الشخص، ومن لا يسعى لتأكيد عزته، وسؤدده، وحفظ مقامه، ولا يدفعه دينه إلى حفظ مروءته، بالرغم من أن حفظها مما ترغّب به النفوس، وتهفو إليه القلوب، ويسعى إلى نيّله كل ذي عقل سليم، وفطرة مستقيمة، فإن شخصاً كهذا لا يمكن الإطمئنان إلى استقامته، وعدالته، ولا طريق يوصل أو يكشف عن سلامة دينه، وصحة يقينه، ولا شاهد على وجود ملكة العدالة لديه.

وقد ظهر: أن فعل ما ينافي المروءة يوجب الإخلال بحسن الظاهر، الذي هو طريق لإثبات الدين، وكاشف عن وجود العدالة، ودال على بقاء ملكتها، المؤثرة في الأقوال والأفعال.

طرق معرفة العدالة :

وعن مثبتات العدالة لدى الشخص نقول:

لقد ذكروا أنها تثبت:

- 1 - بالعلم الوجداني، وبالإطمينان.
 - 2 - تثبت بالظن الإطميناني.
 - 3 - أنها تثبت بالأصل.
 - 4 - تثبت أيضاً بالإجماع.
 - 5 - تثبت بالبينة.
 - 6 - تثبت بخبر الثقة.
 - 7 - تثبت بحسن الظاهر.
 - 8 - تثبت بالشياع المفيد للعلم.
 - 9 - تثبت بالسيرة الجارية على عدم البحث عن عدالة المسلم.
- ولا بد من وقفه مع هذه الأمور، فلاحظ ما يلي:

الثبوت بالعلم الوجداني:

تثبت العدالة بالعلم الوجداني من أي سبب حصل، فقد يحصل من حسن الظاهر، أو بالعشرة والإختبار، أو الشياع، أو من خبر الثقة، وغير ذلك.. لأن العلم - كما قالوا - حجة بنفسه في نظر العقل، ولا تحتاج حجيته إلى جعل. ولا يمكن الردع عنه للزوم التناقض، ولكونه كاشفاً عن الواقع ذاتاً، من أي سبب كان، وهو أعلى مراتب معرفة الشيء.

غير أننا نقول:

أولاً: لقد رأينا الشارع قد ردع عن هذا العلم، وعاقب على مخالفة رده هذا. فلم يرض من العبد أن يعمل بقطعه الناشئ من طرق غير عادية، كالمنام، أو من إخبارات الجن، أو قول الحسّاب في رؤية الهلال⁽¹⁾.

ولم يرض بقطع القطّاع، بل نهاه عن العمل بقطعه، ومنع من العمل بالقطع الناشئ من السحر، والشعوذة، ولم يرض بالعمل بشهادة الكافر والصبي، حتى لو أفاد القطع، ولم يقبل شهادة المرأة في الحقوق والأموال.. ولم يفرّق بين ما أفاد القطع أو الظن، أو الإحتمال في ذلك، مع أنه قَبِلَ بشهادتها في الدماء.

فقول من قال: إن العلم الوجداني حجة من أي سبب حصل غير ظاهر الوجه.

ثانياً: إذا كانت حجية العلم والقطع عقلية، فلماذا لا يجوز الردع عن العمل بهذا القطع، في الأمور التي ترتبط بالشرع، أو بغيره؟! فإن النهي ليس عن القطع والعلم بما هو حالة أو صفة نفسية، بل الردع والمنع هو عن ترتيب الأثر على القطع، إذا تعلق بأمر يخص الشرع، فإن للشرع الحق في منع القاطع من التصرف في أي شأن شرعي، ولا ربط للعقل به..

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 10 ص 297 و (الإسلامية) ج 7 ص 215 أبواب أحكام شهر رمضان، باب 15 ح 1.

كأن يقول للمكلف: إن الكرّ الطاهر في نفسه المطهر لغيره، هو ما يكون بالوزن، «كذا وكذا كيلوغراماً»..

أو يقول: إن القصر في السفر، يكون على رأس ثمانية فراسخ..

فلو نقص الكر شيئاً يسيراً، ولو بمقدار كوب صغير من مجموع وزن الكر، أو نقصت المسافة بمقدار نصف ذراع عن الثمانية فراسخ، وحصل للمكلف قطع بأن هذا المقدار من النقص لا يوجب زوال أثر الكرية، ولا يوجب أن يتم المسافر في سفره، فإن الشرع يسقط قطعه عن الإعتبار، ولا يرضى بترتب الآثار عليه، ولا يعبأ بهذه الحالة النفسية لديه، ولا يجيز له، ولا يمنحه الحق بالتصرف، فيما لا يعنيه.

ونشير أخيراً إلى أن ما يحصل من هذا التصدي والرفض الشرعي لترتيب آثار هذا القطع لا بد أن يثمر التزاماً من قبل المكلف بما قرره الشرع، ولكنه التزام على سبيل التعبد، لا لأجل تكوين قناعة لديه بقطع جديد.. بل قد يوجب له ذلك التوقف، وتزعزع قطعه، ويسبب شعوره بعجزه عن اكتناه الأسرار، وقصور عقله عن بلوغ الحقائق والدقائق، وسبر الأغوار.

حجية القطع:

ويمكن توضيح ما تقدم ضمن ما يلي من نقاط:

1 - قالوا: إن حجية القطع ذاتية انجعالية، وسائر الحجج حجيتها جعلية اعتبارية.

2 - وقالوا أيضاً: إن العلم يكشف، ولا يلزم. أي أن الإلزام والحكم من صلاحيات ومهمات، ومجعولات صاحب الأمر المكشوف، وهو الذي يجعل

أو لا يجعل، ويحكم، أو لا يحكم.

3 - بالنسبة للحجية، قد يقال: إن المراد بها المنجزية والمعدنية للأحكام، فهو الذي ينجزها، وهو العاذر فيها.

فيقال في الجواب:

إن المنجزية والمعدنية للأحكام ليست من شؤون القطع، بل هي من شؤون الشارع.. فإذا حصل الكشف والقطع بوجود الحكم، فإن الشارع ينجز ذلك الحكم على المكلف، ويطلبه بامثاله، ويعذره إن أخطأ عن قصور، أو غفلة، فلا يؤاخذ.

فليس القطع بما هو صفة وحالة نفسية سوى الإراءة والكشف، وليس له أمر، أو زجر.. وإنما يأتي ذلك من قبل جعل الحكم المكشوف، وهو الشارع. ولعل الشارع يقبل ذلك، وإن كان الذي يكشف ويدل على أن الحكم أصبح منجزاً على المكلف من قبل الشارع هو القطع، لكن الحجية لم تنشأ من هذا القطع.

4 - أما إن كان المراد بالحجية: هو ترتيب الآثار، فنقول:

إن الأمر بترتيب الآثار لم يأت من قبل القطع، بل أتى من قبل الشارع كما قلنا، كما منع من ترتيب الآثار على القطع الناشئ عن المنام، أو عن إخبارات الجن، أو من قول السحرة والمشعوذين، أو من عمل القطع بقطعه، وغير ذلك..

وهذا شاهد على أن الحجية ليست من ذاتيات القطع، لا بما هو صفة أو

حالة نفسانية، ولا بأي صفة أو جهة أخرى.

5 - وأما أن الردع عن العمل بالقطع يوجب التناقض، فقد ظهر أنه ليس كذلك، إذ يشترط في التناقض الإتحاد في ثمانية أمور، منها: الزمان والمكان، والموضوع، والمحمول، والجهة، ووحدة الحمل، وما إلى ذلك..

وهذا غير متحقق فيما نحن فيه، لأن التنجيز والتعذير، وترتيب الآثار لا يوجد بالقطع الكاشف، بل الشارع هو جاعل الحكم المكشوف، وهو الذي يقول للمكلف: رتب الأثر، أو لا ترتبه، ولا شأن للقطع في ما هو في يد غيره، إلا أن يدل عليه، ويشير ويرشد إليه.

6 - فالشرع هو الرادع، والمردوع هو المكلف، والكاشف عن وجود الحكم هو الدليل، والمكشوف هو الحكم..

والمردوع عنه: هو ترتيب الآثار على هذا المكشوف، وليس الردع عن القطع، الذي هو حالة نفسية.. فإن القطع والعلم الذي هو حالة نفسية، والإنكشاف للنفس الذي هو حالة واقعية، لا مدخلية له في التنجيز والتعذير بصورة مباشرة.. وهما ليسا من إنتاج القطع، وإن كان لكاشفيته وطريقته إلى الواقع شيء من التأثير في مبادرة الشارع لتنجيز الحكم، والإلزام بترتيب الآثار، بناء على الكشف الذي حصل له، كما أن له إسقاط تأثير العلم في ذلك، كما قلنا.

ثبوت العدالة بالإطمينان والوثوق:

وعن ثبوت العدالة بالإطمينان والوثوق الناشئ عن المعاشرة⁽¹⁾، أو من سبب آخر نقول:

بالنسبة للاطمينان والوثوق، وما يعبر عنه بالعلم العادي، قال صاحب الجواهر «رحمه الله»: إن العدالة تثبت بذلك⁽²⁾.

واستدلو عليه: بأن الاطمينان والوثوق مما جرت سيرة العقلاء على التعامل معه معاملة العلم، ويرتبون الآثار عليه، ولم يثبت أن الشارع ردع عنه..

بل قال السيد السبزواري «رحمه الله»: بل ثبت الإمضاء في الجملة بما تقدم من الأدلة، ويقتضيه سهولة الشريعة⁽¹⁾.

ومراد به تقدم من الأدلة: عدة روايات استدلوها بها على ذلك، مثل رواية يزيد بن حماد، ورواية علي بن راشد، وفيها: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه⁽²⁾. بناء على أن المراد بالدين: الإلتزام بالشرعية وأحكامها.

أما إن كان المراد: أن تثق بأنه من الشيعة لا من غيرهم، فلا تكون الرواية

(1) الإجتهد والتقليد السيد الصدر ص 3188 .

(2) راجع: تحرير الوسيلة، بحث الإجتهد والتقليد، مسألة 27.

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 53 و 34.

(2) وسائل الشيعة، أبواب صلاة الجماعة باب 11 ح 8 .

دالة على ذلك..

وكذلك الحال لو كان المراد بالحكم الوارد في الرواية، هو الوثوق والإطمينان الخاص بالصلاة، لخصوصية فيها اقتضت ذلك، فلا تكون الرواية شاملة لما نحن فيه..

وهل المراد بالوثوق في الرواية النوعي، وهو الذي من شأنه أن يوجب الظن عند عامة الناس، وإن لم يوجب الظن لشخص من يريد الإلتئام بالإمام؟! أو المراد الظن الشخصي الذي يحصل لمن يريد الإلتئام؟! ذهب بعض العلماء إلى الأول.

ونرجح: أن المراد في هذه الرواية: هو ظن شخص المصلي، لأنه سأل الإمام عن تكليفه في صورة اختلاف مواليه في هذا الأمر، فأجابه بهذه العبارة.. وإنما تنحل مشكلة السائل بالإعتماد على وثوق نفسه، كما هو ظاهر. والذي يظهر لنا: أن المراد بالدين في هذه الرواية هو الإلتزام بالأحكام. وليس المراد به: التشيع في مقابل سائر الفرق، لأن السائل قال للإمام أبي جعفر: إن مواليك قد اختلفوا، فأصلي خلفهم جميعاً. فقال: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه.. فإن السؤال هو عن الصلاة خلف موالي الإمام.. وهذا التعبير يناسب خصوص الشيعة.. إذ لا يقال لغيرهم: إنهم من مواليه «عليه السلام».

كما أن التعدي عن صلاة الجماعة إلى سائر الأحكام هو الأقرب، لأن

مرسل يونس يقول: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»⁽¹⁾.

أضاف السيد الحكيم «قدس سره» قوله: «فإن الإرتكاز العقلاني يناسب كون الوجه في الحجية هو حصول الأمن الخ..»⁽²⁾.

ومرسلة يونس معتبرة، فهو من أصحاب الإجماع، ونقل عن شيخ الشريعة الأصفهاني قوله: إن يونس يروي عن ستين رجلاً، كلهم ثقة⁽³⁾.
وثمة أمور أخرى تثبت اعتبار الرواية.

ثبوت العدالة بالظن:

وقد قيل: إن العدالة تثبت بالظن، واستدلوا على ذلك:

- 1 - بخبر إبراهيم الكرخي عن الصادق «عليه السلام»: أنه قال: «من صلى خمس صلوات في اليوم واللييلة في جماعة، فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته»⁽¹⁾.
- 2 - ومرسل الفقيه عن الإمام الباقر «عليه السلام»: «من صلى الصلوات الخمس جماعة، فظنوا به كل خير»⁽²⁾.

(1) وسائل الشيعة، أبواب صلاة الجماعة باب 12 ح 1 .

(2) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 56 .

(3) الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 320 .

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات باب 41 ح 12 .

(2) وسائل الشيعة أبواب صلاة الجماعة باب 1 ح 6 ويا ب 11 ح 3 .

فهذه الرواية وسابقتها تدلان على أن أمر الشارع ونهيه يتعلقان بترتيب الآثار، وثبوت الأحكام على مطلق الظن.

ويمكن أن يجاب:

بأن الأمر بظن الخير هو كالنهى عن الظن غير الحسن، والأمر بحب المؤمن مثلاً.. إنما يراد به الأمر بحمل النفس على ذلك، والتماس أسباب تكوّن هذا الظن، وتقوية ذلك الحب، وأسباب إزالة الحسد، والجبن، وما إلى ذلك، وطرده. وهذا يدل على كفاية الظن بالعدالة.

قال السيد الحكيم «قدس سره»: «وفيه: أنه لو تم حمل الظن على ما هو محل الكلام يتعين تقييده بخبر ابن راشد، بل ومرسل يونس بالأولوية، فيحمل على الظن الإطميناني»⁽¹⁾.

3 - رواية علي بن راشد تقول: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه»⁽²⁾.

4 - مرسل يونس قال «عليه السلام»: «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته»⁽³⁾.

5 - واستدلوا أيضاً بالإنسداد الصغير في موضوع العدالة، والضرر، فإن الإقتصار على خصوص المعلوم منهما يوجب الوقوع في كثير من المخالفات، كما أن الإحتياط يوجب العسر، فلا بد من الإقتصار على العمل فيهما بمطلق

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 56 و 57.

(2) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة باب 10 ح 2.

(3) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 3.

الظن.

ويجاب:

بأن دليل الإنسداد دليل لبي تكون نتيجته مهملة، فلا بد من الإقتصار على القدر المتيقن، وهو: الظن الإطميناني، والثوق الذي هو ظن قوي.. فإن الإطمئنان ليس هو نفس الوثوق.. بل هو أخص منه، لأن الإطمئنان هو الظن القوي الذي يضعف معه الإحتمال، إلى حدّ أنه لا يصح الإعتداد بذلك الإحتمال عند العقلاء، ويرونه موهوماً، وضرباً من الخيال والمبالغة التي تخرج عن الحدود عندهم.

أما الوثوق، فهو ظن قوي لا يرى العقلاء قبحاً في الإحتياط، مراعاة لذلك الإحتمال.

ولأن الإطمئنان علم عادي، يعامله العقلاء معاملة العلم الوجداني. ولم يردعهم الشارع عن ذلك، لا تشمله أدلة حرمة العمل بالظن.. واحتمال الخلاف لا يعتد به عند العقلاء، ويرون أنه بحكم العدم، وهذا ما دلّ عليه النص والإجماع، وهو يصيب الواقع في أكثر الأحيان، ولا يفسح المجال لأكثر المخالفات المحتملة، ولا يلزم العسر في تحصيل هذا الظن.

ويدل قوله «عليه السلام» في رواية ابن أبي يعفور: «يجب إظهار عدالته وتركه بين الناس»، وكذا ما ورد في رواية حفص بن غياث على أن الظن حجة للشخص في أعمال نفسه، وحجة في إثبات ملكة العدالة لدى غيره، فإن الملكة من الأمور الحدسية القريبة من الحس.

ثبوت العدالة بالبيّنة :

نسب إلى المشهور، وتسالم الأصحاب: أن العدالة تثبت بالبيّنة، استناداً إلى حجيتها في الموضوعات.

ونسب إلى القاضي ابن البراج، وإلى الشيخ الأنصاري في بعض كلماته، وغيرهما عدم ثبوت النجاسة بها.. مع أن النجاسة من الموضوعات.

وقد وردت حجية البيّنة في روايات كثيرة، وفي موضوعات مختلفة، سواء أكانت البيّنة قولية لسانية، كالشهادة بالعدالة، أو فعلية، كالصلاة جماعة خلف الشخص، فإن هذه الصلاة فعل يدل على أن المصلي يعتقد بعدالة الإمام. وإن كانت الشهادة الفعلية موضع نقاش، لأنها ليست شهادة على الحقيقة، بل يعتمد فيها على الإطمئنان.. فلعله يصلي خلفه تقية، أو لعله متابعة، ولا ينوي الإقتداء.

ويدل على حجية البيّنة حديث سماعه: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم الخ..».

لكنه لا يدل على عموم حجية البيّنة لسائر الموارد المتنوعة، إلا بإلقاء الخصوصية، وبذلك تعم حجيتها لجميع الموضوعات، وتثبت العدالة بها أيضاً. وقالوا: إن حكاية الإجماع على عموم اعتبار البيّنة مستفيض.

لكن هذا الإجماع منقول.

ويحتمل أن يكون مدركياً، مستنداً إلى بعض الأخبار، كرواية علقمة،

وفيها: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً»⁽¹⁾. فإذا كانت البيّنة تثبت الفسق، فهي تثبت العدالة، إذ لا خصوصية في الفسق توجب إثباته بالبيّنة، لكي لا تثبت العدالة بها أيضاً. وتدل عليه أيضاً رواية مسعدة بن صدقة، وخبر عبد الله بن سليمان.. وقالوا أيضاً: إن كلامنا إنما هو في العدالة التي هي موضوع الأحكام الشرعية، كجواز الإقتداء بإمام الجماعة، وقبول الشهادة، وغير ذلك.. أما العدالة المعتبرة في جواز التقليد، فلا تكفي فيها هذه الأدلة، لأنها ذات مرتبة عالية، فيحتاج ثبوت هذه المرتبة إلى أدلة تنهض به. ونقول:

إن الحديث عن مستوى العدالة المطلوبة، والتفريق بين مراتبها غير ظاهر الوجه.. فإن عدالة إمام الجماعة، وعدالة الشهود قد تتفاوت مراتبها، فهل نحتاج إلى معرفة المرتبة المعتبرة وتمييزها عما عداها؟! على أن لنا أن نسأل عن الدليل على أن اختلاف مراتب العدالة يوجب

(1) الأملالي للصدوق ص 91 و (ط مؤسسة البعثة) ص 163 ح 3 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 12 ص 285 وج 27 ص 395 و 396 و (الإسلامية) ج 8 ص 601 - 602 وج 18 ص 292 أبواب العشرة في الحج، باب 152 ح 20 وكتاب الشهادات، باب 41 ح 1 و 13 وبحار الأنوار ج 67 ص 2 وج 72 ص 247 وج 85 ص 34 وج 101 ص 314.

اختلاف الأحكام، واختلاف أدلتها، بحيث تحتاج بعض مراتبها إلى أدلة خاصة، ليست البيّنة منها؟!!

وحكي عن بعضهم: عدم ثبوت الإجتهد بالبيّنة، كما أنه تقدم عدم ثبوت النجاسة بها.. وهذا وذاك يدلان على أنه لا عموم للبيّنة لجميع الموضوعات الخارجية، فلا نحرز ثبوت العدالة بها..

وأجيب:

بأن من قال بعدم ثبوت النجاسة بها، إنما هو لأجل أنها أمانة ظنية، ومن المعلوم: أن الخروج عن حكم الطهارة منوط بالعلم بالنجاسة، كما دل عليه قولهم «عليهم السلام»: إن كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر. ومن المعلوم: أن الظن لا يقوم مقام العلم فيما يشترط فيه العلم. وأما الإجتهد، فلا يثبت بالبيّنة، لأنه أمر حدسي، والشهادة يجب أن تكون عن حس..

ويناقش في موضوع النجاسة:

بأن المقصود بالعلم بالقذارة: هو العلم الوجداني، الذي هو طريق إلى الواقع، أو ما يقوم مقامه، وقد دلّ دليل البيّنة على قيامه مقام العلم في الطريقة والإيصال إلى الواقع.

وأما عدم ثبوت الإجتهد بها، لكونه من الحدسيات، فيجاب عنه: بأنه حدس قريب من الحس، يعرف وجوده بآثاره، كما يعرف وجود صفة البخل والكرم، والشجاعة، والجبن، والحب والبغض، والعداوة، بما يظهر لهذه الصفات من آثار، وغير ذلك..

وأخيراً، فإن من أدلة حجية البيّنة: ما دل على حجّية خبر الثقة في الموضوعات، فتكون حجية البيّنة فيها بطريق أولى.

ويدل على ذلك أيضاً: سيرة العقلاء الممضاة من الشارع.

ثبوت العدالة بخبر الثقة:

وقد أشرنا آنفاً إلى أن خبر الثقة حجة في الموضوعات، ومنها العدالة، كما أنه حجة في الأحكام أيضاً، لأن بناء العقلاء قائم على ذلك، ولم يردع من الشارع عنه في الأحكام الكلية، ولا في الموضوعات..

ورواية مسعدة بن صدقة إنما تحدثت عن الشبهة الموضوعية، التي يترتب عليها حكم جزئي باحتمال كون الثوب الذي اشترته مسروقاً، والمملوك الذي اشترته يحتمل أن يكون حراً، وقد خدع، واحتمال أن تكون المرأة التي تحتك هي أختك⁽¹⁾.

وقد استشهدوا على حجية خبر الثقة في الموضوعات بروايات عديدة،

فراجع ما يلي:

1 - إن الوصية تثبت بخبر الثقة.

(1) الكافي ج 5 ص 313 وتهذيب الأحكام ج 7 ص 226 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 17 ص 89 و (الإسلامية) ج 12 ص 60 أبواب ما يكتسب به من التجارة، باب 4 ح 4 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 632 وبحار الأنوار ج 2 ص 273 ومرآة العقول ج 19 ص 432.

2 - ما دل على أن الصلاة تجوز بأذان الثقة.

3 - ما دل على النهي عن قرب الزوجة إذا ادّعى ثقة زوجيتها.

4 - ما دل على قبول قول البائع باستبراء الأمة.

5 - ما دل على ثبوت عزل الوكيل بإخبار الثقة.

فيالقاء خصوصيات هذه الموارد يحكم بحجية الثقة في جميع الموضوعات. وقد ناقش العلماء في صحة الإستشهاد بهذه الموارد، وقالوا: إنه لا وجه لإلقاء خصوصيتها، ولو جاز إلقاؤها، لجاز في الموارد التي لا تقبل فيها البيّنة، وأوضحوا ذلك بما يلي:

لعل النهي عن قرب الزوجة هو لأجل الإحتياط بالثبوت من صحة خبر الثقة، لا لأجل ثبوت ما أخبر به، وأدّعه عليها.

وقبول قول البائع في استبراء الأمة، لعله لأنه صاحب يد بالنسبة إليها، فأخباره يقبل، ولو لم يكن ثقة، لا لأجل حجية خبره بسبب وثاقته.

وقبول قول الثقة في الوصية، لأجل حصول العلم العادي، وهو الإطمينان بخبره، في مثل هذه الحال، لا لأجل حجية خبر الثقة.

وأما انعزال الوكيل بإبلاغه العزل بواسطة الثقة، فلعله لما ذكرناه في الوصية، أو المراد: أن على الوكيل أن يتعامل مع خبر عزله هذا وفق الإحتياط على أموال الناس، لأن أي تصرف يقدم عليه يحتمل أن يكون تصرفاً بأموال الغير من دون إذنه.

ولعل الشارع أوجب هذا الحكم الإحتياطي، وحوّله إلى حكم فعلي منجّز، ليحفظ بذلك الإنتظام العام، ويمنع من الإختلاف، ويحفظ حقوق الناس

وأموالهم..

وأما العمل بأذان الثقة، فلعله أيضاً لأجل حصول الإطمئنان بدخول الوقت - وهو علم عادي - لدى أكثر الناس، وقد اكتفى الشارع بعلمهم هذا في هذا المورد، ولم يكلفهم البحث، لأنهم سيرون أنه لا مبرر للأمر ببحث كهذا.

ثبوت العدالة بالأصل:

وقالوا: إن الأصل في المسلم الذي يشك في عدالته: هو العدالة⁽¹⁾. قال الشيخ الطوسي «رحمه الله»: «الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارئ عليه، يحتاج إلى دليل»، فلا تحتاج العدالة إلى البحث عن مثبت لها.

وقد استدلووا على ثبوت هذا الأصل بالأدلة التالية:

الأول: الإجماع المنقول عن الشيخين: الطوسي، والمفيد في كتاب الإشراف، والشهيد الثاني في المسالك، وغيرهما.

ويرد عليه:

أولاً: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد ليس حجة.

ثانياً: إن هذا الأصل لا تجد له ذكراً في كلمات المتقدمين، فكيف يُدعى

الإجماع عليه؟!!

ثالثاً: يستفاد من كلماتهم في جرح الشهود، وفي توثيق الرواة، وعدم

(1) الخلاف للشيخ الطوسي ج 3 ص 212.

قبول رواية مجهول الحال، ولو كان إمامياً.. أن هذا الإجماع غير متحقق.

الثاني: استدل في كتاب الخلاف على هذا الأصل أيضاً: بأن السيرة العملية من عهد النبي «صلى الله عليه وآله»، وما بعده جارية على عدم البحث عن حال الشهود، إلا في مقام القضاء، حين يتعرض الشهود إلى الجرح، وفي سائر الموارد التي يعتمد فيها على الشهود، كالشهادة بالهلال، وشهادة القابلة، وشهادة المؤذن بالوقت، وشهادة الخبير فيما هو خبير فيه، فلا يطلب فيه تعديل الشهود، إذا لم يكن هناك مرافعة قضائية.

بل حتى في مقام المرافعة، فإن ما يستدلون به على تعديل الشهود، هو ما روي عن الإمام العسكري «عليه السلام»، من أن النبي «صلى الله عليه وآله» كان إذا جاء شهود لا يعرفهم بخير ولا شر، قال للشهود: أين قبائلكم؟ فيصفان، أين سوقكم؟ فيصفان، أين منزلكم؟ فيصفان، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه.

ثم يأمر (فيكتب أسامي المدعي، والمدعى عليه، والشهود.. ويصف ما شهدوا) به، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه..

ثم يقول: ليذهب كل واحد منكم من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما، وأسواقهما، ومحالهما، والربض الذي ينزلانه، فيسأل عنهما.

فيذهبان ويسألان، فإن أتوا خيراً، وذكروا فضلاً، رجعوا إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» فأخبراه، أحضر القوم الذي أثنوا عليهما، وأحضر الشهود، فقال للقوم المثين عليهما: هذا فلان بن فلان، وهذا فلان بن فلان،

أتعرفونها؟

فيقولون: نعم.

فيقول: إن فلاناً وفلاناً جاءني عنكم فيما بيننا بجميل، وذكر صالح،

أفكما قالاً؟

فإن قالوا: نعم، قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه، فإن رجعا بخبر

سيئ، وثناء قبيح دعا بهم، فيقول: أتعرفون فلاناً وفلاناً؟

فيقولون: نعم، فيقول: ااعدوا حتى يحضرا، فيقعدون فيحضرهما، فيقول

للقوم: أهما هما؟

فيقولون: نعم، فإذا ثبت عنده ذلك لم يهتك (ستر الشاهدين)، ولا عابهما

ولا وبخهما، ولكن يدعو الخصوم إلى الصلح، فلا يزال بهم حتى يصطلحوا،

لئلا يفتضح الشهود، ويستر عليهم، وكان رؤوفاً رحيباً، عطوفاً على أمته.

فإن كان الشهود من أخلاط الناس، غرباء، لا يعرفون، ولا قبيلة لهما،

ولا سوق ولا دار، أقبل على المدعى عليه، فقال: ما تقول فيهما؟

فإن قال: «ما عرفنا» إلا خيراً، غير أنها قد غلطا فيما شهدا علي، أنفذ

شهادتهما، وإن جرحهما وطعن عليهما أصلح بين الخصم وخصمه، وأحلف

المدعى عليه، وقطع الخصومة بينهما⁽¹⁾.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 239 و 240 و (الإسلامية) ج 18 ص 174 -

175 أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب 6 ح 1 والتفسير المنسوب للإمام

العسكري ص 284 وهداية الأمة للحر العاملي ج 8 ص 402.

غير أن هذه الرواية لا تصلح للإستدلال على ما نحن بصدده، لأن الرجلين اللذين أرسلهما النبي «صلى الله عليه وآله» لم يزكيا الشهود، بل جمعا أخباراً من قوم الشهود، ومن سوقهم، ومنازلهم، وأبلغها إلى رسول الله «صلى الله عليه وآله»، فلم يكتف رسول الله «صلى الله عليه وآله» بأخبار اللذين أرسلهما - مع أنهما من خيار أصحابه - وأرسل إلى أولئك الناس الذين زكوا الشهود لمبعوثيه، وجاء بهم، وسألهم مباشرة.

مع أن المستدل بهذه الرواية يدعي: أن النبي «صلى الله عليه وآله» استند إلى البيئنة التي أرسلها لتزكية الشهود، وإثبات عدالتهم.. في حين أن الرواية صريحة: بأنه لم يستند إلى قولهما، بل أخذ الخبر منهما، واستحضر القوم الذين سمعا منهم.

وقد قال السيد الحكيم «رحمه الله» في مستمسكه: إن هذا الخبر يدل على كفاية البيئنة في جرح الشهود أو تعديلهم، بضميمة الإجماع على كفاية البيئنة في ذلك..

ويجاب:

بأن هذا رجوع إلى الإجماع، لعدم كفاية البيئنة في هذا الأمر.. وفي الإجماع المنقول نظر تقدمت الإشارة إليه.

وأما رواية التفسير، فقد تقدم بعض ما يقال حول التفسير المنسوب للإمام العسكري، فلا نعيد.

قبول البيئنة في الجرح:

واستدلوا على قبول البيئنة في الجرح: برواية علقمة عن الإمام الصادق

«عليه السلام»، فقد قال علقمة للإمام الصادق «عليه السلام»: تقبل شهادة مقترف الذنوب؟

فقال: يا علقمة، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا 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⁽¹⁾.

وقد دلت هذه الرواية على أمرين:

أولهما: أن البيئة تقبل في جرح الشهود.

الثاني: أن الأصل في المسلم هو العدالة.

فقبول البيئة في الشهادة بالعدالة - التي هي الأصل في المسلم - يكون بطريق أولى، وهذا هو مفهوم الموافقة المعتمد عند العرف.

فظهر بذلك: أن البيئة معتبرة في إثبات العدالة في باب القضاء، وفي غيره.

ويرد على هذا الإستدلال:

(1) الأمالي للصدوق ص 163 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 295 وج 12 ص 285 و (الإسلامية) ج 18 ص 292 وج 8 ص 601 - 602 كتاب الشهادات، باب 41 ح 1 و 13 وأبواب أحكام العشرة في الحج باب 152 ح 20 وبحار الأنوار ج 72 ص 247 وج 85 ص 34 وج 101 ص 314

أولاً: أن الرواية ضعيفة السند.

ثانياً: أن الإلتزام بأن كل من شهد الشهادتين يحكم بعدالته، غير ممكن، لأن العدالة أمر وجودي، من سنخ الملكات، ومن الأمور المنتزعة عن عدم فعل الذنب اختياراً..

ومن الواضح: أن الأصل مستند إلى العدم.. فكيف يثبت بالعدم هذا الأمر الوجودي؟!!

وإن كان المراد بالأصل: الإستصحاب، فهو يقتضي أن تكون العدالة، وهي الإسلام ثابتة، منذ تشهده بالشهادتين، وهذا لا يجري فيه الإستصحاب، لأن العدالة لم تكن، ثم كانت، فلا يمكن استصحاب ما لم يكن.

إن قلت: يدل على هذا الأصل: ما ورد من لزوم حمل فعل المسلم على الصحة.

قلت:

أولاً: حمل فعل المسلم على الصحة، إنما هو في صورة عدم وجود شك في عدالته، فيحمل فعله على الصحة، وكلامنا هنا في صورة الشك في عدالته. ثانياً: ليس المراد بحمل فعله على الصحة ترتيب آثار العدالة عليه، كقبول شهادته، أو الإقتداء به، أو تقليده. بل المراد: لزوم حفظ حرمة، وعدم هتكه، وحرمة غيبته، وسوء الظن به.

إن قلت: يستفاد من كلام الشهيد الثاني في المسالك: أن العدالة ليست شرطاً لقبول الشهادة، بل الفسق مانع من قبولها، فيمكن إحراز عدمه بالأصل عند الشك.

ويجاب:

أولاً: إن هذا معناه: أن تقبل الشهادة، وإن لم تحرز العدالة، وهذا رجوع عن دعوى: أن الأصل هو العدالة في كل مسلم، التي هي مفروضة الوجود، إلا إذا عرض لها من المعاصي ما يزيلها.

ثانياً: إن قبول شهادة كل مسلم فيه تضييع لحقوق الناس، فنحتاج إلى حفظ الحقوق، وحفظ الأحكام، ويكون ذلك بالأخذ بحسن الظاهر، لأنه يحفظهما معاً، بالإضافة إلى كل أمانة، تحفظ هذين الأمرين

ويرد على قولهم: «إن الأصل في المسلم العدالة»:

أن من المعلوم: أن العدالة إذا كانت من سنخ الملكات الراسخة المؤثرة في سلوك الشخص، فمن المعلوم: أن هذه الملكة لا يمكن أن تحصل لمن كان إسلامه للتو.

وإن كانت العدالة أمراً انتزاعياً عن اجتناب المحرمات اختياراً، فهو أيضاً يحتاج إلى المراقبة برهة من الزمان، لكي يمكن انتزاع معنى العدالة من هذا الإجتناح الإختياري، بعد أن تصبح تلك المحرمات محل ابتلاء للمكلف.

الإستدلال على كفاية الإسلام بالروايات:

وقد استدلو على أن الإسلام يكفي في الحكم بالعدالة بروايات، نذكر منها:

1 - صحيح حريز، عن أبي عبد الله «عليه السلام» في أربعة شهدوا على

محسن بالزنا، فعدّل منهم اثنان، ولم يعدّل الآخران، فقال «عليه السلام»:

«إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يُعرفون بشهادة الزور أجزت 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»⁽¹⁾.

2 - رواية علقمة عن الإمام الصادق «عليه السلام»: حين سأله علقمة عن تقبل شهادته، ومن لا تقبل.

فقال «عليه السلام»: يا علقمة، كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته.

قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟!!

فقال: يا علقمة، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا 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⁽¹⁾.

3 - خبر سلمة بن كهيل: قال: سمعت علياً «عليه السلام» يقول لشريح: «واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض، إلا مجلود في حد لم يتب منه، أو معروف بشهادة زور، أو ظنين»⁽²⁾.

4 - عن العلاء بن سيابة: سألت أبا عبد الله «عليه السلام» عن شهادة

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 1 باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة.

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 3.

(2) وسائل الشيعة، أبواب آداب القاضي، باب 1 ح 1.

من يلعب بالحمام؟

قال: «لا بأس، إذا كان لا يعرف بفسق»⁽¹⁾.

5 - وعن عبد الرحيم القصير، قال: سمعت أبا جعفر «عليه السلام» يقول: «إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس، فيقرأ القرآن، فلا تقرأ، واعتد بقراءته»⁽¹⁾.

ونقول:

ألف: يرد على الإستدلال بصحيفة حريز:

أنها شرطت أمرين في قبول شهادة من لم يشهد بتعديله:

أحدهما: أن لا يُعرفوا بشهادة الزور، وظاهر هذا التعبير: أن الكلام عن شهود طال مقامهم في ذلك المحيط، وأنهم ليسوا بعيدين عن أنظار الناس.. بل لهم طول عشرة معهم..

وهذا يشير إلى حسن ظاهر لمسه الناس فيهم طيلة تلك المدة، والأحداث تتوالى، والزمن يمر، ولم ير الناس منهم ما يوجب التردد في قبول شهادتهم. ويلاحظ: أنه «عليه السلام» قال: ليس يُعرفون. أي أنهم على ظاهر الصلاح بنظر الناس. ومن المعلوم: أن ظاهر الصلاح يكشف عن وجود العدالة.

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 6.

(1) تهذيب الأحكام ج 3 ص 275 ح 118.

الثاني: قوله «عليه السلام»: «إلا أن يكونوا معروفين بالفسق» فإنه يدل على أنه «عليه السلام» يريد أن يستكشف عدالتهم من سترهم. وعدم ظهور عيب فيهم، وكون هذا الستر هو من مكونات حسن الظاهر الكاشف عن العدالة.. وبذلك تكون هذه الرواية من دلائل كفاية حسن الظاهر للكشف عن هذه الملكة، لا أن مجرد إسلامهم يكفي للحكم بعد التهم.

ب: بالنسبة لرواية علقمة نقول:

أولاً: قوله «عليه السلام»: «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة» يدل على أنه «عليه السلام» يتحدث عن حسن الظاهر.

ويشهد لذلك: اعتباره من أهل العدالة والستر، وقد صرحت رواية ابن أبي يعفور: بأن كون الشخص ساتراً، معناه: معروفة ذلك الشخص بالستر والعفاف، وكف اليد، واللسان الخ..

فعدم رؤيته يرتكب ذنباً يدل على ستره لعيوبه. كما أن حديثه «عليه السلام» عن أن عدم شهادة شاهدين عليه بارتكاب ذنب يدل على أنه من أهل العدالة أيضاً. وهذا يجعلنا نفهم: أن مراده «عليه السلام» من أن من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته: أي لأنه استقام على جادة الشريعة، وكان ظاهره حسناً، إلى حد أنه لم يره السائل نفسه بعينه يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان بارتكاب ذنب.. فإن هذا هو الغاية والنهية في حسن الظاهر.

ج: بالنسبة لخبر سلمة بن كهيل نقول:

إنه أراد أن يقرّر قاعدة، مفادها: أن العدالة إنما تكون في المسلم حين تجتمع

بشرائطها فيه، فتتكون لديه ملكة تحفظه وتمنعه من ارتكاب الذنب، ويتحقق هذا الإمتناع بالفعل، فيصح حينئذٍ الإستناد إلى شهادتهم على بعضهم، لكن غير المسلم لا تقبل شهادته على المسلم، لعدم وجود ملكة العدالة في غير المسلم، التي تدعوه إلى فعل الواجبات، امتثالاً لأمر الله، والإمتناع عن المحرمات أيضاً كذلك.

ويستثنى من قبول شهادة المسلم شهادة المجلود في حد لم يتب منه، أو معروف بشهادة الزور، أو ظنين، وهو المتهم بارتكاب المعاصي عموماً، أو المتهم في صحة شهادته:

أولاً: لأجل عداوة بينه وبين المشهود عليه، أو لأي سبب آخر.

ثانياً: إن استثناء الظنين، وهو المتهم، والمجلود في حد لم يتب منه، أو معروف بشهادة الزور يدل على أن مراده بالعدالة هي الثابتة بكشف حسن الظاهر عنها، فإن لم يكن هناك حسن ظاهر كاشف، فلا يحكم بوجود العدالة. وذلك، لأن المجلود في حد لم يتب منه قد سقط حسن ظاهره بظهور ذنبه، إلى حد أمكن إثباته عليه، وعوقب بالجلد، وعدم توبته من ذلك الذنب يدل على استمرار ظهور فقدانه للعدالة.

كما أن المعروفة بشهادة الزور قد أفقدته حسن الظاهر، الذي يكشف عن ملكة العدالة فيه.

أما الظنين، وهو المتهم، فأمره واضح، فإن بلوغ الأمر بالشخص إلى حد أن معاشريه يظنون به السوء، معناه: أنه لم يعد له حسن ظاهر كاشف عن

العدالة أيضاً.

د: وعن رواية العلاء بن سيابة نقول:

استدلوا بها أيضاً على كفاية الإسلام في ثبوت العدالة، لأن الإمام «عليه السلام» بعد أن صرح بقبول شهادة من يلعب بالحمام، اشترط لقبولها: أن لا يعرف بفسق، فدل ذلك على أن الأصل في المسلم العدالة، وقوله: إذا كان لا يعرف بفسق، يدل على حسن ظاهره، من حيث عدم معرفيته بالفسق، وإن لم يعرف بالإستقامة واقعاً على خط الشرع.

ونقول:

قال السيد محمد سعيد الحكيم «أطال الله تعالى في عمره الشريف» عن قوله: «إذا كان لا يعرف بفسق» ما يلي:

«لعل التنبيه على ذلك فيه من جهة كون اللعب بالحمام مما يزاوله سفلة الناس، ممن يتعارف منهم الإعلان بالفسق، فأراد «عليه السلام» بيان عدم مانعية اللعب بالحمام في نفسه، إلا من حيث ملازمته للمعروفية بالفسق غالباً، فلا ينافي اعتبار لزوم إحراز عدالته»⁽¹⁾.

هـ: وعن خبر عبد الرحيم القصير، نقول:

قد صرح: بأن إمام الجماعة إذا كان غير معروف للشخص، فإنه يجوز الائتمام به أيضاً، مع أن العدالة في الإمام من شرائط جواز الائتمام به.. فلا مبرر لتجويز الائتمام به، إلا كونه مسلماً، فإسلامه يثبت عدالته، التي هي شرط

(1) مصباح المنهاج ج 1 ص 152.

للإيتمام به.

ويجاب:

أولاً: إن الصلاة خلف رجل، وإن كان يدل على اعتقاد المصلين بعدالته للزوم حمل فعلهم على الصحة..

لكن لا يلزم من ذلك: أن يكون حكمهم بعدالته، وصلاتهم خلفه كان لمجرد إسلامه، فلعل ذلك قد ثبت لهم بالبيّنة، أو بالشياع، أو بحسن الظاهر، أو بالإختبار، والعلم الوجداني.

فلا تدل الرواية على كفاية إسلام الرجل للحكم بعدالته.. بل هو لازم أعم.

إن قلت: إذا كان المؤمن بالإمام شخصاً، أو شخصين، أو أكثر قليلاً. فإن الظن بضبطهم، وإحرازهم للشرائط يتضاءل إلى أدنى المستويات ليصبح احتمالاً ضعيفاً.

قلت: إن أصالة حمل فعل المسلم على الصحة تكفي لتجاوز ذلك، كما أن نفس هذه الرواية وأمثالها تكفي عذراً أمام الله تعالى.

ثانياً: هناك روايات تنهى عن الصلاة خلف مجهول الحال، فهي تنقض رواية عبد الرحيم القصير.

ويرد عليه:

أولاً: إن رواية القصير ذكرت: أن هناك جماعة قائمة.

أما رواية: «لا تصلّ خلف المجهول»⁽¹⁾. فلم تذكر وجود مصليين خلف ذلك المجهول.

ثانياً: يبدو أن المراد بمجهول الحال: المنهي عن الصلاة خلفه هو مجهوليته لغيره، وقد يكون المراد من مجهولية حاله: هو مجهوليته من حيث المذهب. .. وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها^(*).

وفي هذين الفرضين لا تعارض هذه الرواية رواية عبد الرحيم القصير.

(* ثبوت العدالة بحسن الظاهر:

وعن ثبوت العدالة بحسن الظاهر نقول:

قد ظهر مما تقدم: أن عدداً من الروايات التي استُدل بها على كفاية الإسلام في ثبوت العدالة هو من الشواهد على ثبوتها بحسن الظاهر، مثل:

«صحيح حريز، ورواية علقمة وسلمة بن كهيل، والعلاء بن سيابة».

ونزيد هنا طائفة من الروايات الدالة على ذلك، وهي التالية:

1 - صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة عن أبي عبد الله، وفيها الحديث عن الصلاة في المساجد، والحفاظ على مواقيت الصلاة، وأنه إذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً.

وقوله «عليه السلام»: إذا كان كذلك، لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 8 ص 319 أبواب صلاة الجماعة، الباب 12 ح 2.

الخمس.. فإذا سئل عنه في محلته وقبيلته قالوا: «ما رأينا منه إلا خيراً الخ..». وكذلك الحال في فقرات أخرى، كالتي تقول: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن، والفرج، واليد، واللسان، ويعرف باجتناّب الكبائر الخ..». وقوله: والدلالة على ذلك: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك.

2 - مرسلة يونس بن عبد الرحمان، عن الإمام الصادق «عليه السلام»، وفيها: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»⁽¹⁾.

3 - صحيح عبد الله بن المغيرة عن الإمام الرضا «عليه السلام»: في رجل طلق زوجته، وأشهد ناصبين، قال: «كل من ولد على الفطرة، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»⁽²⁾.

4 - صحيح البزنطي عنه «عليه السلام» أنه قال: «من ولد على الفطرة أجزت شهادته، على الطلاق، بعد أن يعرف منه خير»⁽³⁾.

5 - صحيح محمد بن مسلم: سألت أبا جعفر «عليه السلام» عن الذمي، والعبد، يُشهادان على شهادة، ثم يسلم الذمي، ويعتق العبد، أتجوز شهادتهما

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 1.

(2) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 40 ح 1 و 3 و 4.

(3) وسائل الشيعة، مقدمات الطلاق، باب 1 ح 4.

على ما كانا أشهدا عليه؟

قال: نعم، إذا علم منهما بعد ذلك خير، جازت شهادتهما⁽¹⁾.

فالمعيار هو حسن ظاهرهما بعد العتق والإسلام.

6 - صحيح محمد بن مسلم أيضاً عن الإمام الباقر «عليه السلام»: «لو كان الأمر إلينا، لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير، مع يمين الخصم في حقوق الناس»⁽¹⁾.

7 - خبر جابر، عن أبي جعفر «عليه السلام»: «شهادة القابلة جائزة على أنه استهل، أو برز ميتاً، إذا سئل عنها، فعدلت»⁽²⁾.

8 - خبر عبد الكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر «عليه السلام»، قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنَّ مستورات، من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف»⁽³⁾.

9 - روى إبراهيم بن زياد الكرخي، عن الصادق «عليه السلام»: «من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة، فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته»⁽⁴⁾.

-
- (1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 39 ح 1.
 (1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 8.
 (2) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 24 ح 38.
 (3) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 20.
 (4) وسائل الشيعة، أبواب صلاة الجماعة، باب 11 ح 3.

10 - موثق سماعة عن أبي عبد الله «عليه السلام»، أنه قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروءته، وظهر عدله، ووجبت أخوته»⁽¹⁾.

11 - ونحوه خبر أحمد بن عامر الطائي، وعبد الله بن سنان⁽²⁾.

12 - عن أبي بصير، عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «لا بأس بشهادة الضيف، إذا كان عفيفاً صائماً»⁽¹⁾.

13 - صحيحة حريز المتقدمة: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً»⁽²⁾.

للإيضاح والبيان:

ونحب التوقف مع بعض الروايات المتقدمة بهدف الإيضاح والبيان، فنقول:

ألف: بالنسبة لصحيحة حريز المتقدمة برقم [13] نقول:

قد ذكرنا نصها، وتحدثنا عن دلالتها باختصار، حين الكلام حول ما قالوه، من كفاية إسلام الرجل في الحكم بعدالته.

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 11 ح 1.

(2) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 15 و 16.

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 10.

(2) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 1.

ونضيف هنا:

أن هذه الرواية قد علقت الحكم بعدالة الرجل على عدم معرفيته بشهادة الزور، لأن مقام الشهادة هو موضع الكلام، ومع غض النظر عن ذلك، فيمكن القول: بأنها تعتبر عدم المعرفة بسائر المعاصي أمراً مفروغاً عنه، فيكون حسن الظاهر، وظهور الصلاح والخير في أفعاله، هو الكاشف عن وجود العدالة بطريق أولى..

ب: بالنسبة لصحيح عبد الله بن المغيرة نقول:

إن هذه الرواية اشترطت للحكم بعدالة من ولد على فطرة الإسلام: أن يكون قد عرف بالصلاح في نفسه، وهذا هو نفس ما يسمى بحسن الظاهر، الذي هو طريق للعدالة، وكاشف عنها..

ج: وكذلك الحال بالنسبة لقول الإمام الرضا «عليه السلام» - كما في صحيح البنظي -: «بعد أن يعرف منه خير».. فإنه تعبير آخر عن حسن الظاهر أيضاً.

ولو كان إسلامه كافياً في ثبوت عدالته لم يحتج إلى الإنتظار إلى أن يعرف منه الخير، كما دل عليه قوله: «بعد أن يعرف منه الخير».

ومعرفة الخير المذكور في رواية البنظي قد تحصل بالمعاشرة، وقد تحصل بسؤال قومه، وجيرانه، وأصدقائه ومعارفه عنه، وغير ذلك..

غير أن رواية عبد الله بن المغيرة قد قررت - كرواية البنظي -: كفاية ولادة الشاهد على الفطرة أيضاً.. فهي متحدة مع رواية البنظي في هذا الجزء، ولكنها تصرح: بأن شاهديه كانا ناصيين.

فهل المراد بالخير: هو صدقهما ووثاقتهما فيما يخبران عنه، ويشهدان به؟!
أو المراد به - لو فرض اتحاد الروایتين، وإن كان بعيداً -: هو الرجوع إلى
مذهب أهل البيت؟! أم ماذا؟!

د: بالنسبة لصحيحة محمد بن مسلم حول الذمي والعبد، فيسلم الذمي،
ويعتق العبد.. نلاحظ: أنه «عليه السلام» قد اشترط لقبول شهادتهما: أن يُعلم
منها بعد ذلك خير.

وهذا هو حسن الظاهر، الكاشف عن وجود العدالة - لديها - من حيث
هي ملكة راسخة، ومؤثرة في السلوك، وحسن الظاهر الكاشف عن تلك الملكة.
والمراد بالخير هنا: هو ما تكشفه أفعالها.

فالرواية تدل على أن تحمُّل الشهادة ليس مشروطاً بالعدالة، بل الشرط
هو وجود العدالة حين أداء الشهادة.

هـ: أما رواية إبراهيم الكرخي، فهي صريحة في كفاية حسن الظاهر، الذي
تظهره صلواته الخمس في اليوم واللييلة في الجماعة.

و: وعن موثقة سماعه، ورواية أحمد بن عامر الطائي، وعبد الله بن سنان
نقول:

إن الأمر فيها واضح، لأن حسن المعاملة، والصدق في القول، والوفاء
بالوعد، هو من تجليات حسن الظاهر، الكاشف عن ملكة العدالة الراسخة
في النفس، والمؤثرة في الممارسة الفعلية في مقام العمل.

ز: وعن رواية أبي بصير حول قبول شهادة الضيف نقول:

إن العفاف والصون أيضاً هما من الأفعال التي تظهر على الجوارح، وتجعل ظاهر الإنسان حسناً، وذلك يكشف عن وجود ملكة العدالة الراسخة.

ح: وبالنسبة لمرسلة يونس بن عبد الرحمان، عن بعض رجاله عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه» نقول:

قال بعض الإخوة الأكارم:

«إن كانت كلمة «عن بعض رجاله» هي العبارة التي اعتمدت في النص المنقول، فيمكن القول: بأنها تشعر بالإعتماد، لأنها تشي بأن ليونس رجالاً يعتمد عليهم.. وإن كان النص المعتمد هو قولهم: «عن رجل»، فلا دلالة فيه على الإعتماد». انتهى.

..علماً، أو ظناً*).

ومهما يكن من أمر فقد ذكروا: أن هذه الرواية معتبرة، وأن إرسالها لا يقدح في اعتبارها، لأن يونس كان يميز الثقة عن غيره، ولم يعرف بالرواية عن الضعفاء.

بل ذكر شيخ الشريعة الأصفهاني «رحمه الله»: أن يونس يروي عن ستين رجلاً كلهم ثقات.. وهو من أصحاب الإجماع..

وقد تحدثنا عن أصحاب الإجماع في كتابنا ولاية الفقيه في صحيحة عمر

بن حنظلة، فلا بأس بالرجوع إليه.

وخبر يونس قد رواه المشايخ الثلاثة: الصدوق، والمفيد، والطوسي في كتبهم بأسانيد مختلفة، وفي الأسانيد جماعة من الأعاظم، كأحمد بن محمد بن عيسى، وعلي بن إبراهيم، وغيرهما، مع اعتماد المشهور عليه.

(*) لقد اشترط الماتن: أن يكون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة، علماً

أو ظناً.

ونقول:

إذا أفاد حسن الظن العلم، فالحجية تصير للعلم كما يقولون..

وإن كنا نقول: إن الشارع هو الذي يحدد العلم الذي هو حجة بحسب مناشئته وحالاته، فيرفض العلم الناشئ عن المنام، أو عن إخبارات الجن، أو السحر، أو علم القطّاع، وما إلى ذلك.

حجية حسن الظاهر تعبدية أم عقلانية؟! :

وبعدما تقدم نقول:

اختلفوا في حجية حسن الظاهر في إثبات العدالة، هل هي تعبدية، مجعولة من الشارع، لتكون أمانة على العدالة مطلقاً، سواء علم، أو ظن بمطابقة الظاهر للواقع والباطن، أم لم يعلم، ولم يظن، كما يدل عليه إطلاق الروايات التي جعلت حسن الظاهر حجة على العدالة، ولم تقيده بشيء، بل قد يقال: إن هذا الإطلاق يشمل حتى صورة الظن بالخلاف، أي بعدم مطابقة الظاهر

للباطن..

فإن كان حسن الظاهر حجة تعبدية، فهو أمانة مثبتة لآثارها ولوآزمها، لأن مثبتات الأمارات حجة، فإذا قامت على شيء ثبتت تلك الآثار واللوازم، ولو مع الظن بالخلاف.

أو أنها حجة عقلائية أمضاها الشارع، فإن كانت كذلك، فمن المعلوم: أن العقلاء إنما يأخذون بحسن الظاهر، إذا أفاد الوثوق، أو الظن على الأقل بتطابق الظاهر مع الباطن والواقع.

أما إذا ظنوا بأن الواقع لا يطابق الظاهر، فلا يأخذون بحسن الظاهر.. بل قد يقال: إنهم لو لم يحصل لهم الظن بالتوافق، فإنهم لا يرتبون الأثر على حسن الظاهر، لأنه لم يكشف لهم عن الواقع.

ويبدو: أن الماتن يقول بهذا القول. أي أنها حجة عقلائية، وقد أمضى الشارع منها هذا المقدار، ولأجل ذلك قال الماتن «قدس سره»: «الكاشف عنها علماً أو ظناً». فليست عنده أمانة تعبدية تثبت العدالة على كل حال.. والعقلاء إنما يعتبرونها حجة إذا أفادت الوثوق، وكشفت عن العدالة علماً أو ظناً شخصياً، كما يظهر من الماتن، أو نوعياً، كما قال غيره.

ونقول:

هو حجة، ما لم يكن هناك ظن بخلافه.. أو لم يردع عنه، فإن عدم ثبوت الردع في مثل هذه الأمارات التي هي محل الإبتلاء.. كاف في استكشاف رضى الشارع باعتماده.

ويشهد لهذا:

قوله في رواية علي بن راشد: «لا تصل خلف من لا تثق بدينه». وقوله في مرسلة يونس: «إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته».

ويرد على الإستدلال بهاتين الروايتين، على لزوم إفادة حسن الظاهر، العلم أو الظن بموافقة الظاهر للواقع والباطن ما يلي:
أولاً: بالنسبة لمرسلة يونس نقول:

إنها إنما تحدثت عن لزوم أن يكون الظاهر مأموناً، ولم تشر إلى الباطن بشيء.. ولا دلالة فيها على لزوم العلم، أو الظن بالتوافق، لكننا إذا علمنا أو ظننا بسوء باطنه، فلا يكفي الأمن الظاهري، وحيث لا يكون المورد مشمولاً للرواية.

بل في رواية علقمة المتقدمة: إنه لو لم نقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء.

وهذا يعني: أن المطلوب ليس هو فضح المستور، والتشهير بالناس، بل المطلوب بحسن الظاهر هو مجرد شم رائحة العدالة في واقع الشخص من خلال آثارها.

ثانياً: بالنسبة لرواية علي بن راشد، نقول:

إنها لم تشر إلى حسن الظاهر، بل تحدثت عن الوثوق بالشخص، وهو قد يحصل من حسن الظاهر، وقد يحصل من الإختبار، أو من شهادة البينة، أو الشيع، أو غير ذلك.

ثالثاً: قد يقال: إن مورد رواية علي بن راشد هو صلاة الجماعة، حيث يبدو أنها هي التي دلت على اعتبار الوثوق لأجل خصوصية في الصلاة، وعظيم أهميتها.

رابعاً: إن للظن مراتب عديدة، منها: الظن الإطميناني، ثم درجة الوثوق وهو قريب من الإطمينان، فلعل المطلوب هو بلوغ هذه الدرجات العليا، دون سواها، في حين أن المدعى: هو كفاية مطلق الظن، ولو لم يبلغ هذه الدرجات. خامساً: تقدم: أنه يحتمل أن يكون المراد بمن يوثق بدينه هو خصوص الإمامي، فلا تجوز الصلاة خلف غيره، فتكون خارجة من محل البحث.

السيد الخوئي ماذا يقول؟! :

وقد قال السيد الخوئي «رحمه الله»: إن حسن الظاهر أمانة تعبدية، واستدل بإطلاق سائر الروايات الدالة على أمارية حسن الظاهر، وقد تقدمت.. وإطلاق الروايات يدل على أنه لا يعتبر عدم الظن بالخلاف، بل يكفي حسن الظاهر مطلقاً، مما يعني أنه أمانة تعبدية.

وقال «قدس سره»: إن اشتراط حسن الظاهر بحصول الظن بمطابقة الظاهر للباطن معارض بروايات حرمة التجسس على الناس، لأن تحصيل العلم أو الظن بالمطابقة يحتاج إلى البحث عن العيوب، وهو تجسس منهي عنه. ويرد على كلامه هذا:

أولاً: إن إطلاق الروايات المتقدمة، الدالة على كاشفية حسن الظاهر عن العدالة، لا يعني أن الإمام «عليه السلام» كان بصدد تقرير أن حسن الظاهر أمانة تعبدية، لاحتمال أن يكون بصدد تقرير الحجة العقلائية، والجري على ما

يلتزمه العقلاء فيها، فالاحتمالان حين الإطلاق متكافئان.. فيحتاج تعين أحدهما إلى قرينة.. فكيف يمكن ترجيح أحدهما بدونها؟!!

فإذا لم ينصب قرينة، فلا بد من اعتبار عدم نفيه لما عليه العقلاء من اشتراط حصول الظن بالمطابقة بين الظاهر والواقع، دالاً على أن الإعتداد بهذا الشرط، والأخذ به لا بد منه..

فإن الخطابات الشرعية تستند إلى العرفية، وليس للشارع خطاب خاص به، فلا يصح القول: بأن الأصل هو التعبد، وجعل الأمارية لحسن الظاهر..

بل الأصح: هو أنه حجة عقلائية، كما تقدم..

ثانياً: لو كان بصدد الجعل التعبدي لاحتاج إلى التصريح بنفي الحاجة إلى الوثوق، أو الظن بالمطابقة بين الظاهر والباطن، أو التصريح بعدم اعتبار عدم الظن بالخلاف.

ويشهد لذلك: أنه لو كان ظاهر الشخص حسناً، وعلماً، أو ظناً: بأن باطنه لا يوافق ظاهره، بل هو مدلس، فلا يجرؤ أحد على ترتيب آثار الحكم بالعدالة، استناداً إلى حسن ظاهره، بل تراه متحيراً في فهم مضمونه، فإن ذلك كله يستوجب الحكم بلزوم حصول الوثوق بالمطابقة، ليدخل حسن الظاهر تحت دليل الحجية.

ثالثاً: إن رسالة يونس قد دلت على أن الفحص عن الباطن، وكشف العيوب غير جائز، فلا بد من الإكتفاء بحسن الظاهر، بحيث يكون ذلك الظاهر مأموناً، ويكون الباطن مستوراً، ويكون لحسن الظاهر درجة من

الكاشفية عن حسن الباطن، وإن كانت هذه الكاشفية لا تصل إلى حدود التوغل في الفحص، وفضح الأسرار، وكشف العيوب، وهتك الحرمات.. وبعبارة أخرى: إذا اعتبرنا الوثوق أو الظن بمطابقة الظاهر للباطن، فإننا نريد به: الظن الحاصل من حسن الظاهر نفسه، لا من التفتيش والتجسس وراء ذلك، فيدل على الحاجة إلى مستوى خاص من العشرة، الكاشف عن حسن الظاهر، الكاشف عن التطابق مع الواقع ظناً.

رابعاً: ويدل على أن الظن بالمطابقة معتبر في حجية حسن الظاهر، خبر الأمامي، الذي يقول: «من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة، فظنوا به خيراً، وأجيزوا شهادته»⁽¹⁾.

وفي خبر آخر: فظنوا به كل خير⁽²⁾. أي أن هذا الظاهر الحسن يستوجب حسن الظن.

إلا أن يقال: إنه إذا كان من يفعل ذلك، فهو أهل لأن يحسن الظن به، فالأثر إنما يكون مترتباً على حسن الظن، لا على الظاهر.. وتثبت بشهادة العدلين^(*)، وبالشياع المفيد للعلم^(**).

خامساً: ذكرنا آنفاً: أن الظن بحسن الباطن يمكن أن يحصل بطرق كثيرة، كالعشرة، والإختبار، والبيينة، وإخبار الثقة، والشياع، وغير ذلك.. ولا يحتاج إلى التجسس، وفضح العيوب.. كما أن المطلوب هو كشف حسن الباطن،

(1) وسائل الشيعة، كتاب الشهادات، باب 41 ح 12.

(2) وسائل الشيعة، صلاة الجماعة، باب 11 ح 3.

وهذا يحصل بالبحث عن الإيجابيات، والفضائل، والتصرفات الموافقة للشرع والدين، والمظهرة لفضائل الأخلاق.. أما البحث عن العيوب والنقائص، فيحتاج إلى أدوات واختبارات ووسائل من نوع آخر..

(*) تقدم منّا الحديث عن شهادة العدلين، قبل صفحات يسيرة، تحت عنوان: «ثبوت العدالة بالبينة»، فراجع.

(**) وحين يكون الشيعاء مفيداً للعلم، فلا يكون هو الحجة، وإنما العلم هو الحجة.

وقد تقدم: أن الشارع قد يرفض الأخذ بالعلم أيضاً، كما لو كانت مناشئه مرفوضة شرعاً، أو كان من رجل قطعاً، ولغير ذلك من أسباب..

كما أن الشيعاء إذا أفاد الظن الإطميناني.. يكون الظن الإطميناني هو الحجة، لأن العقلاء يتعاملون معه معاملة العلم، وهو علم بنظرهم. ويدل على حجية الشيعاء إذا أفاد الوثوق، أو أفاد مطلق الظن روايات، منها:

1 - صحيحة ابن أبي يعفور، التي تحدثت عن «السؤال عنه في قبيلته ومحلته».. فدل ذلك: على أن معروفة الشخص بالصلاح في محلته يكفي للحكم بعدالته، وهذا هو الشيعاء الذي نتحدث عنه.

إن قلت: لم تشترط هذه الرواية أن يفيد هذا السؤال ظناً أو علماً، كما أنها لم تذكر عدد من يسألهم، فقد يسأل واحداً أو اثنين، وقد يسأل عنه عدلاً، وقد يسأل من ليس بعدل.

قلت: ليس للسؤال في حد نفسه خصوصية، تجعله مطلوباً في نفسه لنفسه، بل الخصوصية هي أن يحصل السائل بسبب سؤاله على ما يفيد في كشف معنى العدالة في الشخص، الذي يريد أن يرتب الآثار على عدالته، لكي ينال رضا الشارع، وتحقيق أهدافه في كشف الغامض، والوصول إلى المجهول، وإنما يكون ذلك بتحصيل الظن، أو الوثوق، أو الإطمينان، أو العلم بما يبحث عن ثبوته، وعدمه.

يضاف إلى ذلك: أن السؤال عن الرجل في محلته وقبيلته إنما هو لمعرفة حاله.. وهذا إنما يحصل بالتوسع بالسؤال عنه فيهما، إلى حد تلمس وجود شياع يمنح الوثوق بالنتيجة التي يصح أن يعتمد عليها، ويستند إليها. وهي منصرفه عن السؤال كيفما اتفق لواحد أو اثنين، لأن معرفة حال الشخص المطلوبة، الكاشفة كشفاً معتداً به عن باطنه لا تحصل بذلك..

وأما بالنسبة لكون المسؤول عدلاً أو غير عدل، فنقول:

لا تشترط العدالة في مثل هذا المورد، لأن المطلوب هو معرفة نظرة عامة الناس إليه.. من رأي قومه وأهل نحلته، بلا فرق بين العادل وغيره، لأنه عرفهم وعرفوه، وعاشوا معه، وطالت عشرتهم له، وهم أقرب الناس إليه، وألصقهم به، وأخبرهم بأحواله عادة.

وقالوا: إن الإحالة إلى الشياع قد وردت في مواضع كثيرة، ومختلفة، وغير متجانسة، كالنسب، والوقف، والولاية، والنكاح، وغير ذلك.. وعدم التجانس بين الموارد يدل على أنه ليس للسؤال أية خصوصية، بل المطلوب هو سؤال العارف والخبير، لكشف الحال.

ونقل الشهيد «قدس سره» عن بعضهم: أن الشياع معتبر في اثنين وعشرين مورداً، وهو حجة أيضاً في إثبات الإجتهد والأعلمية..

المسألة [24] : إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره (*).

(*) تعرض الماتن لمسألة فقدان المجتهد للشرائط، والكلام في هذه المسألة

كما يلي:

فقدان المرجع لبعض الشرائط:

هناك أنواع من الشرائط للمجتهد الذي يجوز تقليده:

الأول: هناك شروط تعتبر في جواز التقليد حدوداً فقط، فيجب توفرها في المقلد - بفتح اللام - في بدء تقليده، فإذا زالت بعد ذلك لم يضر في صحة التقليد، كشرط الحياة.. فإنه إذا مات المقلد جاز البقاء على تقليده إذا كان الأعلم من الأحياء بعده يجوز البقاء على تقليد الميت.

الثاني: الشروط التي إذا زالت يزول معها الإجتihad والفقاهة، والرأي، فهذه الشروط يعتبر بقاؤها شرطاً في بقاء جواز التقليد حدوداً وبقاءً، مثل شرط العقل، والإجتihad، والفقاهة والأعلمية.. فلا يجوز البقاء على تقليد المجنون الذي فقد المعرفة بكيفية الاستنباط.

الثالث: الشروط التي إذا زالت لا يزول الرأي معها، كالإيمان والعدالة، ولكن العقل والشارع لا يرضيان بأخذ معالم الدين وأحكام الشرع من فاقدها، فمن أصبح كافراً أو فاسقاً، أو من صار غيره أعلم منه، لا يجوز المكلف براءة ذمته بالبقاء على تقليده.

الرابع: الشرائط التي لا يمكن زوالها من المقلد بعد توفرها فيه.. كالبلوغ،

والحرية، وطهارة المولد.

أحكام الأقسام:

وهذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام هنا، لأنه مما لا يعرض له الزوال. أما القسم الأول، فقد تقدم الكلام فيه في مسائل البقاء على تقليد الميت، فلا حاجة إلى الإعادة.

وأما القسم الثاني، بل وكذلك الثالث، فإنه إذا زال الشرط، فالقاعدة تقتضي زوال المشروط، لأن للشرط مدخليةً، وعليةً للحكم، وليس هو مجرد طريق مشير للشخص الذي هو موضوع الحكم، فزواله يوجب العدول إلى الغير. إلا أن يلحق بالقسم الأول، بأن يقال: إن فقدان العقل والاجتهاد بحكم الموت، فكما يجوز أو يجب البقاء على تقليد الميت بفتوى الحي، ولا يحكم بزوال رأيه بالموت، فكذلك الحال بالنسبة لفقدان العقل، وفقدان الفقاهاة.

وأجابوا: بأن هذا الكلام باطل ويدل على ذلك أمور هي التالية:

إن الأصل - وهو الإستصحاب - يقتضي استصحاب البقاء على تقليد فاقد الإيمان، والعدالة، وحتى العقل، والاجتهاد، وذلك للشك في زوال الحجية عن رأيه بزوال شرط العدالة أو الإيمان، أو الاجتهاد، أو الأعلمية، وحتى العقل، فيستصحب بقاء الحجية قياساً على شرط الحياة، فإن فقدانه لا يوجب زوال حجية رأيه، لاحتمال كفاية حدوث الرأي في جواز التقليد حدوثاً، والإستمرار عليه بقاءً.

ونظير ذلك: أن الراوي إذا عرض له الكفر، لا يضر هذا بقبول روايته.

وقد يشهد لذلك: أيضاً ما روي في حق بني فضال: «خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا».

وكذلك الحال بالنسبة للواقفة، والفظحية، وغيرهم.

ورد على هذا الإستصحاب بما يلي:

ألف: إنه معارض باستصحاب عدم الجعل، فإن المجعول هو حجية فتوى واجد الشرائط قطعاً، والشرائط قد زالت، وفاقدها لا حجية لقوله قطعاً، فكيف يمكن استصحاب ذلك إلى هذا؟!!

أما فاقد الشرائط من الأساس، فالإستصحاب يثبت عدم جعل الحجية له.

ب: إن الإستصحاب إنما يجري في مورد الشك في الحجية، ونحن نعلم بعدمها، فلا يوجد شك لكي يجري الإستصحاب، بل الموجود هو العلم بالعدم، فكيف يستصحب؟

أو يقال: إن الموضوع للحكم بحجية قول الفقيه هو المجتهد الموصوف بالإيمان والعدالة، والإجتهاد، والأعلمية.. فبعد زوال هذه الصفات، أو قسم منها، فقد زال الموضوع السابق الذي ثبتت له الأحكام، والإستصحاب للموضوع الواحد للشرائط، لإثبات الآثار للموضوع الفاقد للصفات، إستصحاب لموضوع ليس له أثر شرعي، فهو أصل مثبت.

ج: هذا كله، إن كان المراد استصحاب موضوع الحكم.

وإن كان المراد إستصحاب الحكم الشرعي الكلي، فقد قالوا: أن الإستصحاب لا يجري في الأحكام، وإن كان هناك كلام في هذه المسألة أيضاً.

الإستدلال بالإطلاقات:

واستدلوا أيضاً بالإطلاقات اللفظية، فإنه حين أفتى كان من أهل الذكر، أو من الفقهاء، ثم صار بعد ذلك جاهلاً، فلا يضر هذا الأمر في شمول قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ له، كما أنه كان فقيهاً حين أعطى رأيه، فهو مشمول لما دلّ على الأمر بالأخذ من الفقيه.

ويرد عليه:

أن هذه الإطلاقات لا يعتمد عليها في إثبات جواز الرجوع لفاقد الشرائط، ولا تثبت أن العناوين المأخوذة في الموضوع لها مدخلية في حدوث الحكم فقط، ثم يبقى ذلك الحكم ثابتاً، حتى بعد زوال الوصف عن الموضوع، ليكون نظير فعل القتل الذي يثبت الحكم بالإقتصاص من القاتل في جميع الحالات التي تعرض له إلى أن يموت.. وإن لم يشتغل بالقتل بعد المرة الأولى طيلة حياته.

بل هو من قبيل صلاة الجمعة، فإن جواز الإقتداء بالإمام مرهون بحدوث عدالته، وبقائها، فهما صنفان مختلفان، ليس في النص انصراف لأي منهما بعينه. ومع الشك يؤخذ بالقدر المتيقن، وهو فعلية وجود الوصف حين الفتوى، وحين أخذها، وحين العمل بها.

ويمكن تأييد كونها مأخوذة حدوثاً وبقاءً، بالقرينة النوعية، وهي: أن الأوصاف تؤخذ في موضوعاتها في الخطابات على نحو الفعلية. بمعنى: أن الحكم يدور مدار وجودها، واتصاف موضوعاتها بها فعلاً، فهي كالعادلة في إمام الجماعة، فإذا زالت زال الحكم بزوالها..

والقول: بأن هذه الأوصاف لها صفة الطريقية لموضوع الحكم، ولا موضوعية لها في نفسها، لا مجال لقبوله، بل لا يكون الموضوع موضوعاً للحكم بدونها من الأساس، فكيف يدعى أنها مأخوذة على نحو الطريقية والكاشفية؟

الإستدلال بالإجماع :

واستدلوا أيضاً على اعتبار بقاء العلم والعدالة والإجتihad في الإبتداء، وفي البقاء، فلا يجوز البقاء على تقليد فاقد الشرائط بالإجماع، كما ذكره الشيخ الأنصاري.

ونقول:

ألف: هو إجماع منقول.

ب: لعل معتمد المجمعين هو بعض الوجوه التي يذكرونها، وليس إجماعاً تعدياً، والإجماع دليل لبي لا إطلاق له، فيؤخذ بالقدر المتيقن.

ج: إن الإطلاق في معقد الإجماع يحتاج إلى ملاحظة اللفظ الذي استفاد منه الفقهاء في تعبيرهم عنه، ليعرف إن كان يمكن إطلاقه وتقييده، ولا يوجد لفظ محدد للفقهاء في تعبيرهم عن الإجماع في هذه المسألة.

د: إن هذه المسألة لم تكن مطروحة، ولا هي محل ابتلاء الناس في عصر الأئمة «عليهم السلام»، ولم يدونها العلماء في كتبهم.

نعم، يمكن ذكر قصة الشلمغاني الذي كانت بيوت الشيعة ملاء من كتبه، ثم انحرف وادعى ما ليس له، فأمر الإمام «عليه السلام» الشيعة بالإبتعاد عنه، فطرّد الإمام «عليه السلام» له كان بسبب الخوف على الشيعة من التأثر بضلالاته، لا لسقوط رأيه الذي كان حجة قبل انحرافه عن الحجية..

وقد يشهد لذلك: ما روي عنهم «عليهم السلام» حول أبناء فضال: «خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا...».. إن كان المقصود بهذه الكلمة ما يشمل الرأي الإجتهادي في الأحكام.

وكذلك الحال بالنسبة للواقفة على الإمام الكاظم «عليه السلام»، فإنه يدل على بقاء رواياتهم التي رووها حال استقامتهم على الحجية.

إلا أن يقال: إن الحديث عن بني فضال، والواقفة، والفظحية، وغيرهم ناظر إلى إبطال اعتقاداتهم، والأخذ برواياتهم التي رووها، ولا يشمل الإجتهاذ والإستباط للأحكام.

يضاف إلى ذلك: أن أمر الرواية يختلف عن الفتوى، إذ لا يطلب في الرواية سوى الوثوق بالصدور، ولا يعتبر في الراوي العدالة، واستمرارها بعد صدور الخبر عنه.. كما لا يشترط بقاء الراوي على الدين الصحيح، ولا يشترط الإمامية، والذكورة، والفقاهة، والأعلمية، والحرية، وطهارة المولد، وغير ذلك.. فلا يصح قياس شرائط مرجع التقليد، على شرائط الراوي.

الإستدلال بالسيرة العقلانية:

استدلوا أيضاً على جواز البقاء على تقليد من فقد الشرائط بالسيرة العقلانية، فإن العقلاء يأخذون برأي الخبير الذي أصدره قبل فقد شرائط الخبرة، فإن الجنون الطارئ على الخبير لا يمنع من العمل برأيه، وهذا يعني: أن هذه الشرائط شرائط للحدوث لا للبقاء. فلماذا لا يجري هذا في شرائط المرجع هنا؟ إلا إذا ثبت أن الشارع ردع عن تقليد فاقد الشرائط.

وهذا ما ترد به سيرة العقلاء، في اشتراط الإسلام والإيمان في المرجع، للقطع الوجداني بأن الشارع لا يرضى بأخذ معالم الدين من الكافر والفاسق، لأنه يرى بأن هذه الشرائط لها مدخلية وسببية في حجية قول المجتهد.

وخلاصة القول: إن الإيمان والعدالة معتبران حدوثاً وبقاءً، فإذا اختل أحدهما وجب العدول إلى الأعلم من الأحياء، إلا إذا دل دليل على جواز البقاء على تقليد من فقد الشرائط، وهو غير موجود.

كما أنه إن قام إجماع على التفريق بين فقدان شرط الحياة، وفقد سائر الشروط فيعمل به، وإلا فيعامل معاملة مسألة البقاء على تقليد الميت، فيجوز البقاء على تقليده، حتى مع فقد الشرائط.

لكن الأحوط هو العمل بأحوط القولين: قول الميت، وقول أعلم الأحياء مع المخالفة في الفتوى مع أعلم الأحياء.

إلا إذا أخذنا بالردع الوارد في حق الشلمغاني، الذي فقد لديه شرط الإيمان، وبما تعاملوا به مع روايات الواقفة، وعلي بن أبي حمزة، حيث اختل لديهم شرط الإيمان والعدالة، فقد أخذوا برواياتهم قبل وقفهم.. وذلك إذا غضضنا النظر عن المناقشة المتقدمة في ذلك.

غير أننا نقول:

أولاً: إن الشرائط التي تقدمت في مسألة [22] لم تكن أدلتها صريحة في الإشتراط المستمر، حدوثاً وبقاءً، وإنما كان موضوع الحكم بالحجية هو الواجد للشرط فعلاً حين الخطاب، وظاهر الخطابات هو الحكم فيها على موضوعها الفعلي.

أما بالنسبة للبقاء، فإثبات بقاء الموضوع بالإستصحاب لا يقاوم إطلاق الدليل الدال على أن الحكم هو خصوص الموضوع الفعلي.
ثانياً: إن الأدلة المتقدمة على تلك الشرائط بعضها أدلة لبيّة، كالإجماع، والسيرة.. وبعضها لا يجرز أن له إطلاقاً يشمل واجد الشرط وفاقده.. وفي كليهما لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو: أن الشرط شرط، يبقى معتبراً دائماً، ما دام موجوداً، فإذا زال زال الحكم معه.

الفرق بين شرط الحياة وسائر الشرائط:

ويلاحظ: أن الماتن قد ذهب في مسألة البقاء على تقليد الميت إلى الجواز، وذهب في هذه المسألة إلى وجوب العدول عن فاقد بقية الشرائط إلى الواجد لها. ولعل سبب التفريق هو:

أولاً: التسالم على وجوب العدول هنا⁽¹⁾، وعدم العدول هناك، وإن كان صاحب الفصول قد خالف هذا التسالم، فجوّز البقاء على تقليد من فقد سائر الشرائط⁽²⁾.. كما أن هذا التسالم لا حجية فيه، لأكثر من سبب، تقدمت الإشارة إليه.

قال السيد الحكيم: فما لم ينعقد إجماع معتبر على وجوب العدول ينبغي الرجوع إلى ما تقدم في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت. فإن المسألتين من

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 57.

(2) الفصول ص 426 وحكى ذلك عن غيره، راجع: رسالة الأنصاري.

باب واحد⁽¹⁾.

ثانياً: قد يكون سبب التفريق كما يقول الحائري اليزدي⁽²⁾: أن الحججة بحسب الأدلة هي الرأي الفعلي الثابت للمجتهد، لا الرأي السابق.. ولذا، لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه السابق مع العدول عن فتواه، وفي الأولى يحتمل بقاءه على رأيه الأول في حال الموت.

وهذا بخلاف الثانية (أي فقد سائر الشرائط)، فإن حجية الرأي الفعلي لمن تسافل عن الإجتihad، أو صار فاسقاً، خلاف فرض الإشتراط، فهو غير محتمل الحجية، واستصحاب حجية رأيه السابق غير جار بعد كون موضوعه الرأي الفعلي.

والمقصود: بيان وجه الفرق، وإلا ففيه نظر⁽³⁾.

ولعل وجه النظر الذي أشار إليه «رحمه الله»: أن احتمال بقاء الميت على رأيه الذي كان له في حال الحياة، وعدم عدوله عنه، هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

مذاق الشارع يخالف البرهان والصناعة:

وبعد أن ناقش السيد الخوئي «قدس سره» أدلة القائلين بوجوب العدول عن تقليد فاقد الشروط، قال ما ملخصه: «وهذا كله بحسب البرهان

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 57.

(2) شرح العروة للشيخ مرتضى الحائري اليزدي ج 1 ص 114 و 115.

(3) شرح العروة للشيخ مرتضى الحائري اليزدي ج 1 ص 114.

والصناعة، لكن للشارع مذاق آخر، وهو: أن من زال عقله، أو علمه، أو عدالته، وإيمانه، لا يليق بمنصب الزعامة والتقليد، والمرجعية في الدين.. لأن هذه نقائص لا يرضى الشارع اتصاف صاحب هذا المنصب بها. أما الموت، فليس نقصاً، بل هو كمال وانتقال من الأدنى إلى الأعلى. قال: وهذا الوجه هو العمدة في اعتبار هذه الشروط حدوثاً وبقاءً⁽¹⁾.

ونقول:

إن المطلوب للعامي في التقليد هو الوصول إلى الواقع من خلال رأي الفقيه وفتواه. وهذا لا يحتاج إلى زعامة ومقام، ولا هو من شؤون ذلك، بل يحتاج إلى الحجّة الموصلة إلى الحكم، وهي الرأي والفتوى الصادرة من الفقيه الموصوف حال إعطائه رأيه، بالعلم والفقاهة، والأعلمية، والعدالة، والإيمان، والحرية، و.. و.. الخ..

وليس المطلوب: أن يكون متصفاً بالزعامة والمرجعية الدينية، لا حين استنباطه الفتوى، ولا بعد ذلك.. كما أنه لا ينظر بعد ذلك إلى أوصافه التي جعلت فتواه حجة، هل بقيت أو زالت، كما لا ينظر إلى وصف الزعامة وغيرها مما لا ربط له بحجّية فتواه.

(1) راجع: دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 170.

المسألة [25] : إذا قلّد من لم يكن جامعاً، ومضى عليه برهنة من الزمان، كان كمن لم يقلد أصلاً*).

(*) كانت المسألة السابقة تعالج حال من قلّد مجتهداً جامعاً للشرائط، ثم فقدها، أو فقد بعضها. وهذه المسألة تعالج حال من قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط من الأساس، واستمر على ذلك برهنة، فهو كمن عمل من غير تقليد.. لأن المفروض عدم كونه جامعاً للشرائط التقليد، لأن المعتبر في الشرائط هو وجودها الواقعي، لا وجودها العلمي الذهني التخيلي.. بحيث لو تبين: أن الشرائط لم تكن موجودة في الواقع، فهو كمن عمل بلا تقليد، إذ لا فرق بنظر العقل بين من لم يقلد، وبين من قلّد فاقد الشرائط.. ولا يكفي ذلك بنظر العقل للأمن من العقاب.

كما أنه لو قلّد من لا يعلم باستجماعه الشرائط، ثم بعد برهنة تبين استجماعه لها، فعمله صحيح.. لأنه مطابق للواقع، حسبما أدت إليه الحجة..

لا ربط للمسألة بالإجزاء :

ثم إن هناك من قال: إن هذه المسألة من صغريات مسألة الإجزاء، لأن عدم إصابة الواقع بهذه الأمانة الظاهرية التي هي التقليد، لانكشاف فقد المرجع للشرائط، يدخل هذه المسألة في مسألة الإجزاء، فيحكم بإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي.

ويجاب:

أولاً: بأن هذا غير صحيح، لأن المقصود بالأمانة التي يجزي الحكم الظاهري

..فحاله حال الجاهل القاصر، أو المقصر (*).

فيها عن الواقعي: هي الأمانة المعتبرة، لا الأمانة الوهمية التي ظهر بطلان أماريتها.

ثانياً: في مسألة الإجزاء ينكشف: أن الحكم الواقعي مخالف للحكم الظاهري، الذي أثبتته الأمانة.. وفي صورة فقد الشرائط، لم تنكشف هذه المخالفة، بل غاية ما حصل هو انكشاف فقد من قلده المكلف لشرائط التقليد، لكن فتواه التي عمل بها المكلف قد تكون موافقة للواقع، وقد تكون مخالفة..

ثالثاً: إن أدلة تلك الشرائط بعضها لبي، كالإجماع، والسيرة.. وليس للدليل اللبي إطلاق يتمسك به، كما أن بعضها لفظي يحتاج إلى إثبات لإطلاقه. (*). ثم ذكر «رحمه الله»: أن من قلده فاقده الشرائط مدة، ثم انكشف له ذلك، يكون حكمه حكم الجاهل القاصر أو المقصر.. أي أن من حصل له ذلك يختلف حكمه باختلاف الموارد، فإن كان قد بحث عن حال ذلك المفتي، وشهدت له البينة مثلاً بواجديته للشرائط، أو حصل له العلم الوجداني بذلك، فيكون حكمه حكم الجاهل القاصر. أي أنه معذور في تقليده.. فلا عقوبة عليه، ولكن لا بد من مطابقة عمله للواقع.

وإذا قلده من دون بحث، أو استناد إلى حجة، ولا إلى علم وجداني لديه، ثم ظهر فقدان المقلد للشرائط، فحاله حال الجاهل المقصر في مسألة العقوبة، لكن الإكتفاء بعمله رهن بمطابقته للواقع، فإن انكشف مخالفته له، فلا بد

من التدارك للعبادة بالإعادة، أو القضاء .

وقد قيل: إن هذا التفصيل لا موقع له، وذلك لما يلي:

الجاهل المقصر:

صرّح الماتن ببطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت حال العمل، حتى وإن علم بعد العمل بمطابقته للواقع.

وكلامه هذا يدل على أنه يقصد بالعمل العبادي الذي يحتاج إلى قصد امثال الأمر ونية التقرب بالعمل..

أما الواجب التوصلّي، فهو لا يتصف بالصحة ولا بالبطلان، بل هو إما أن يوجد، أو لا يوجد.

ويستدل لبطلان عبادة الجاهل المقصر الملتفت: بأن هذا الجاهل شاك بانطباق المأمور به على المأتي به.. ومن لا يعلم أن وظيفته القصر أو الإتمام، أو بأن وظيفته الظهر أو الجمعة، لا يتأتى منه قصد القربة بإتيانه إحدى الصلاتين، مع أنه كان يمكنه أن يرجع إلى المجتهد ويسأله، أو يمكنه أن يجتهد في المسألة.

ويجاب:

أولاً: بأن المطلوب في قصد القربة هو مجرد إضافة العمل المأتي به إلى الله تعالى، فإذا كان المكلف متردداً بين أن يكون الواجب هو الظهر أو الجمعة، أو القصر أو الإتمام.. وكان الداعي للمقصر الملتفت حين يأتي بالفعل هو احتمال تعلّق الأمر بما يأتي به، ولم يكن الداعي له هو العبث، أو الرياء.. فإن صلاته تكون صحيحة في نفسها، ويتحقق بها الإمثال.. وإن كان لا يحصل له اليقين ببراءة ذمته، إلا إذا أتى بالمحتمل الآخر.

وإن كان عامياً يجب عليه الرجوع إلى من يجب عليه تقليده فعلاً، لمعرفة إن كان يمكنه الإكتفاء بما أتى به، أو أن عليه أن يأتي بالمحتمل الآخر، أو الإجتهد في هذه المسألة، إن كان من أهله.. فإن لم يفعل ذلك، فإن العقل لا يبيح له الإقتصار على الإتيان بأحد المحتملات.

أما إذا انكشف له أن ما أتى به هو عين المطلوب، فلا وجه للحكم ببطلانه. ثانياً: قيل: إنه لا يكفي في عبادة العباد الإتيان بها على هذا النحو، ولا يكفي الإتيان بها برجاء المطلوبة، فإن كان يجب الجزم بالنية، فالحكم بالبطلان حينئذ متجه.. لكن قد حقق في محله أنه لا يجب الجزم بالنية، وقصد الوجه، والتميز في العبادة، بالرغم من أن الشيخ الأنصاري «قدس سره» قال: إن ظاهر كلام الرضي وتقرير السيد المرتضى له: قيام الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها.

والظاهر: أن المراد بالعلم، ليس هو العلم الوجداني، بل المراد: كل ما تدل الحجة على أنه من أحكام الصلاة ومن تفاصيلها وجزئياتها.. وهذا شامل للجاهل المقصر الملتفت، بل هو المتيقن من معقد الإجماع.

ويجاب:

أولاً: بعدم حجية هذا الإجماع المنقول بخبر الواحد.

ثانياً: أدلة حجية الخبر، خاصة بالإخبار عن النبي والأئمة «عليهم السلام» في أحكام الدين وحقائقه.

ثالثاً: إن هذا الإجماع، لو سلم وجوده، فإنها هو على قضية عقلية، مفادها:

أن التردد والشك لا يجتمع مع قصد القربة، ولزوم الجزم بالنية، المسمى بقصد الوجه.. مع أن قصد الوجه والتميز ليس معتبراً، كما حقق في محله.

رابعاً: إن المراد بالبطلان في كلام الشريف الرضي والمرتضى: هو أن إتيان هذا المقصر الملتفت بالعمل الذي لا يعلم حاله وحكمه لا يوجب له اليقين ببراءة ذمته، الذي يحكم العقل بلزوم تحصيل العلم أو الحجة عليه لمن علم باشتغال ذمته.. فلا يصح الإكتفاء به.

وليس المراد بالبطلان: سقوط العمل عن الإعتبار، حتى لو طابق الواقع، وانكشفت هذه المطابقة، حيث يجب عليه الإعادة، حتى بعد هذا الإنكشاف.

الجاهل القاصر، والغافل:

والكلام في الجاهل القاصر، الذي لا يستطيع، أو لم يتمكن من الوصول إلى الحقيقة.. وكذلك الغافل، قد أصبح واضحاً.. فإن عبادتهما صحيحة ومجزية عن الواقع إن طابقت، وهما يقدران على الإتيان بنية القربة، ومعقد الإجماع المنقول عن الشريف الرضي والمرتضى «رحمهما الله تعالى» منصرف عنهما، كما قلنا.

المسألة [26] : إذا قلّد من يحرمّ البقاء على تقليد الميت، فمات، وقلّد من يجوّز البقاء له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة البقاء(*)..

(*) تعرض الماتن في هذه المسألة إلى:

شمول فتوى الحي لجميع فتاوي الميت:

إذ قلّد المكلف مجتهداً يحرمّ البقاء على تقليد الميت، فمات ذلك المجتهد، فقلّد مرجعاً يقول بجواز البقاء على تقليد الميت في جميع المسائل، فإن شملت فتوى الحي جميع فتاوي الميت، حتى فتاويه بحرمة البقاء على تقليد الميت، فيستلزم ذلك التضاد والتناقض بالنسبة إلى بقية المسائل..

لأن الحي يقول للعامي: يجوز أن تبقى على تقليد الميت في المسائل الفرعية كلها، ومنها فتواه بتحريم البقاء على تقليد الميت أيضاً.. ففتوى الحي تقضي بجواز العمل بجميع فتاوي الميت، والعمل بفتوى الميت بحرمة تقليد الميت بقاءً تقتضي حرمة العمل بجميع الفتاوي الفرعية للميت.. فاجتمعت في المسائل الفرعية للميت فتوى الحي بالجواز، وفتوى الميت بالحرمة، ولا يجوز اجتماع الحرمة والجواز في شيء واحد.

وبعبارة أخرى: إن فتوى الحي بالجواز، لو شملت جميع المسائل، حتى مسألة حرمة البقاء، فيكون مما يلزم من وجوده عدمه.

وقد ناقش المحقق الشيخ مرتضى الحائري «رحمه الله» في هذه المسألة بما

ملخصه:

قولهم: «إنه يلزم من وجوده العدم» لا يصح، لأن فتوى الحي بجواز البقاء على رأي الميت له فردان:

أحدهما: فتاوي الميت في الفروع.

الثاني: فتوى الميت بحرمة البقاء.. فإذا أفتى الحي بجواز البقاء على جميع فتاوي الميت، باستثناء فتواه بحرمة البقاء على تقليد الميت، فلا إشكال..

وإن كانت فتوى الحيّ شاملة، حتى لفتوى الميت بحرمة البقاء لزم عدم حجّية قول الميت في سائر المسائل الفرعية.

لأن فتوى الميت بحرمة البقاء قد صارت حجة بفتوى الحي، وهي تقتضي عدم جواز البقاء على رأي الميت في بقية المسائل الفرعية.. ولا يلزم من وجود الشيء العدم، لأن في المقام ثلاثة آراء:

1- رأي الميت في المسائل الفرعية.

2- رأيه في تحريم البقاء في المسائل الفرعية.

3- رأي الميت في تحريم البقاء على حرمة البقاء.

فرأيه الثاني يدل على عدم حجّية رأيه الأول.

ورأيه الثالث يدل على عدم حجّية رأيه الثاني.

وحينئذ نقول:

إن كان دليل الحجّية يشمل هذه الأمور الثلاثة على نحو التعيين.. فيقع

التعارض بين دليل الحجّية في الشمول لهذه الموارد.

وإن كانت تشملها على نحو التخيير، فيجوز البقاء على نحو التخيير،

فلا يصحّ ما في المتن.

وعلى المكلف الرجوع إلى المجتهد الحي في المسائل الفرعية، لا في مسألة جواز البقاء، لأن رأي الميت في مسألة جواز البقاء ليس صحيحاً بنظر المجتهد الحي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن، وهو رأي الحي في المسائل الفرعية.

الفرق بين هذه المسألة والمسألة رقم [16]:

وقد ذكر بعض شراح مسائل العروة: أن هذه المسألة تلتقي مع المسألة المتقدمة برقم [16]، بل هما من باب واحد..

غير أننا نقول:

إن الأمر ليس كذلك، فقد تقدم في تلك المسألة: أنها بصدد بيان حكم البقاء على تقليد الميت بفتوى ذلك الميت نفسه بجواز ذلك، استناداً إلى فتوى الحي، لأن فتوى الميت، إن كانت مطابقة للواقع، فيحرم البقاء على تقليد الميت، وإن كانت مخالفة للواقع، فلا حجية لها، ولا يجوز العمل بها، فلا بد من تقليد المجتهد الحي في هذه المسألة.

أما هذه المسألة، وهي مسألة [26]، فيراد بها بيان حكم البقاء على تقليد الميت الذي يفتي بحرمة البقاء، استناداً إلى فتوى الحي بالجواز، وبيان أن فتوى الحي بالجواز لا يمكن أن تشمل فتوى الميت بحرمة البقاء، لا مع سائر فتاوي الميت، لأنه يستلزم التناقض، أو كما قال بعضهم: يلزم من وجود الشيء عدمه، أو أن فتوى الحي تختص بفتوى الميت بحرمة البقاء، فيلزم من هذا تخصيص الأكثر، وهو باطل.. فتختص فتوى الحي بالجواز

بغير مسألة حرمة البقاء.

فلو كانت فتوى الحي بجواز البقاء تختص بفتوى الميت بحرمة البقاء، أو كانت تشمل جميع فتاوي الميت، بما فيها فتوى الحي بحرمة البقاء، فإن الحكم بالجواز في كلا هذين الفرضين ممتنع، للزوم التناقض في الفروع الباقية، التي كان الميت قد أفتى بها، لأنها تصير محكمة بالجواز بفتوى الحي، وبالحرمة بفتوى الميت، التي صارت حجة بفتوى الحي، فليست المسألتان من باب واحد، بل هذه المسألة عكس تلك المسألة..

المسألة [27] : يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات، وشرائطها، وموانعها(*)..

(*) ثم ذكر الماتن: أنه يجب على المكلف..

تعلم أحكام أجزاء ، وشرائط العبادات:

قالوا: لا ريب في وجوب التعلم لأحكام أجزاء، وشرائط، وموانع، ومقدمات العبادات.

واستدلوا على هذا الوجوب بعدة أدلة..

وقبل ذكر هذه الأدلة نشير إلى ما يلي:

ألف: هناك كلام حول هذا الوجوب، هل هو فطري، أو عقلي، أو شرعي؟!
إرشادي، أو مولوي؟! نفسي أو غيري؟! وهل هو وجوب تعيني، أو تخيري?!

ب: هل الدليل على هذا الوجوب: العقل، أو الإجماع، أو النقل?!

ج: هل هو خاص بالواجبات العبادية، أو يشمل سائر الواجبات?!

د: هل يجب العلم التفصيلي بامثال هذا الواجب، أم يكفي العلم الإجمالي

أيضاً.. إن لم يمكن العلم التفصيلي?!

هـ: إن هذا الوجوب، هل هو خاص بالواجبات التي تكون محل ابتلاء

المكلف؟ أم أن المسائل التي يعلم أو يطمئن بعدم ابتلائه بها، فلا يجب تعلمها؟

أو أن هذا الوجوب - أعني وجوب التعلم - يثبت باحتمال الإبتلاء بالمسألة أيضاً؟

أدلة وجوب تعلم الأجزاء والشرائط:

وقد استدلوا على وجوب تعلم الأجزاء والشرائط بعدة أدلة، هي التالية:

1 - الإجماع:

استدلوا بالإجماع، الذي قيل: «إن المنقول منه متواتر، والمحصل منه محقق».

وأجيب:

باحتمال أن يكون مستند المجمعين هو الدليل العقلي، أو الفطري، أو النقل، كما سيأتي، فلا يكون إجماعاً تعبدياً.

بل إن نفس هذه المسألة لا بد من حسم الأمر فيها، هل هي تعبدية أو لا، ليصح الاستدلال بالإجماع عليها، بناء على النتيجة، أو على الأقل ليعلم الحثية التي انطلق منها المجمعون.

2 - الدليل الفطري والعقلي:

وقالوا أيضاً: إن هذا الوجوب فطري، بملاك دفع الضرر المحتمل.

أما الوجوب العقلي، فهو بملاك وجوب شكر المنعم، الذي يستتبع حكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف، المتوقف على العلم بالأجزاء والشرائط، حيث إن التكليف منجز بالعلم، أو الظن، أو الإحتمال المعتد عند العقلاء..

وإذا لم يعلم المكلف بالأجزاء والشرائط الخ.. لا يعلم بالخروج عن العهدة.

ويجاب:

بأن الخروج عن العهدة لا يتوقف على هذا العلم.. فإن الإحتياط بالإتيان بكل الاحتمالات يحقق الإمتثال، إذا جاء بها مضافة إلى الله سبحانه وتعالى، ولا

يحتاج إلى العلم.. إلا إن قلنا باعتبار نية الوجه، أو التمييز، فلا يمكن حينئذ الإحتياط.

وقد عرفنا: أن نية الوجه غير معتبرة، فإذا أتى بكل ما يحتمل جزئيته، أو شرطيته، وترك كل ما يحتمل مانعيته، أو قاطعيته.. ويأتي بالعمل برجاء المطلوبة، فيعلم إجمالاً ببراءة ذمته، فراجع مسألة رقم [16].

وما جاء في الشرع من ذلك، فهو إرشاد إلى حكم العقل هذا..

بالإضافة إلى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل يقرّر دليل العقل بنحو آخر، وهو لزوم التعلم من باب المقدمة للعلم بالإمتثال للتكليف الإلزامي المنجز، وبدونه يعرض نفسه للهلكة، إذا وقع في خلاف الواقع.

إن قلت: إذا كان هذا الوجوب المذكور مقدمياً، فلا بد أن يكون مترشحاً من وجوب ذي المقدمة، فلو فرضنا أن وقت ذيه لم يدخل بعد، فلا تكون مقدمته واجبة.. لأنه لا وجوب لذي المقدمة ليرشح منه الوجوب على مقدمته.

فيجاب:

بأن العلم بالأجزاء والشرائط ليس مقدمة حقيقية للصلاة مثلاً، بالمعنى المصطلح للمقدمة، وليس وجوبه مترشحاً من وجوبها، بل يكون وجوبه عقلياً غيرياً، لأنه يتوقف عليه إحراز الإمتثال، والعلم ببراءة الذمة.

لأن المقدمة المصطلحة هي المقدمة الوجودية. أي التي يتوقف عليها وجود الواجب، كما لو كان هناك إنسان يجهل اللغة العربية، ولم يتعلم الصلاة بعد، وقد أسلم مثلاً قبل الفجر، فتعلّمه للصلاة قبل الفجر لا يجب عليه،

وتعلّمه بعد دخول الوقت لا يحقق الغرض، لأنه لا يتمكن من تعلمها في هذا الوقت، لاشتغالها على القراءة وغيرها.. فهو بعد دخول الوقت غير مكلف بالصلاة لعجزه، وقبل دخول الوقت لا يجب عليه التعلّم، لعدم وجوب ذي المقدمة عليه، وهو الصلاة، لعدم حضور وقتها.

وهذا ما يقال في المقدمة الوجودية، أو المقدمة المفوتة..

ويمكن حل هذا الإشكال:

بأن المقدمة العلمية لا يمكن أن تكون مقدمة وجودية، لما يلي:

أولاً: إن المثال المذكور حول تعلم غير العربي للصلاة ليس على حد العلم بالأجزاء والشرائط.. فإن الصلاة فعل جوارحي ظاهر الوجود في الواقع الخارجي. أما معرفة الأجزاء والشرائط، والموانع، والقواطع، فوجودها علمي ذهني، تجريدي، ولا صورة لها في الواقع الخارجي، فلا يمكن أن يكون أحدهما مقدمة وجودية للآخر.

ثانياً: إن الحاكم بوجود المعرفة هو العقل، وهو لا ينظر إلى دخول وقت العبادة، وصيرورة حكمه المنشأ في حق المكلف بدرجة الفعلية. بل ينظر إلى غرض المولى، ويحكم بلزوم حفظه.. فإن علم أن الإنتظار إلى دخول الوقت يوجب العجز عن الإتيان بالواجب، فإن العقل يوجب على المكلف أن يأتي بما يرفع العجز عن امتثال الفعل قبل حضور وقته.

ولا فرق في حكم العقل بوجود التعلم بين ما كان مقدمة وجودية للواجب، أو مقدمة علمية للإمتثال، لأن ملاك دفع الضرر المحتمل، وهو موجود في كليهما على نحو واحد. فلا حاجة إلى الوجوب الترشيحي، ليشكل

بأنه يلزم وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها.

وهذه هي سيرة العقلاء في أمورهم أيضاً، فإنهم يهيئون ما يحتاج إليه الفعل قبل حضور وقته، فيدخرون الطعام قبل سنة من الحاجة إليه..
وإذا كان هذا الحكم عقلياً، أو فطرياً، فتكون أوامر الشارع بالتعلم كما في صحيحة مسعدة بن زياد إرشادية.

وبما ذكرناه يعلم: أن ما ذهب إليه المقدس الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما»، من أن معرفة الأجزاء والشرائط و.. و.. من الواجبات الشرعية، المولوية النفسية، واستدلاله عليه بخبر مسعدة بن زياد وغيره، وجعلنا التعلم من الواجبات النفسية التي يعاقب المكلف على تركها. كما يعاقب على مخالفة الواقع أيضاً.. غير مقبول، إذ لا دليل على الوجوب النفسي، والإخبارات لا تثبت ذلك، لأنها إرشادية إلى حكم العقل.

كما أن قولهم هذا يستلزم عقوبتين:

إحدهما: على تفويت الواقع.

والأخرى: على مقدمته.

ولو صح هذا، لم يكن فرق بين المقدمة العلمية، والمقدمة الوجودية، مع أنهم لا يلتزمون باتحاد حكمهما.

3 - النصوص القرآنية والروائية:

وقد روي في حديث موثق أو صحيح عن الإمام الصادق، وقد سئل

«عليه السلام» عن قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾⁽¹⁾، فقال:

إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة⁽²⁾.

..ومقدماتها، ولو لم يعلمها، ولكن علم إجمالاً أن عمله واحد لجميع الإجزاء والشرائط، وفاقد للموانع صح، وان لم يعلمها تفصيلاً^(*).

وهذه الرواية صحيحة سنداً، فقد رواها الشيخ المفيد، عن جعفر بن قولويه، عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، [عن أبيه]، عن هارون بن مسلم، عن سعيد بن زياد، قال: سمعت جعفر بن محمد الخ..⁽³⁾.

فقد دلت هذه الرواية على أن ترك العمل إذا استند إلى ترك العلم، فالإعتذار بالجهل لا يقبل، سواء كان قادراً على العمل في ظرف العمل، أو كان عاجزاً عنه بسبب تركه التعلم.. ولكنه لا يدل على أن العقوبة تكون على ترك التعلم، بل هي على تفويت الواقع.

(*) لا فرق بين العلم الإجمالي

(1) الآية 149 من سورة الأنعام.

(2) راجع: الأمالي للشيخ المفيد، المجلس 35 ص 172 وكلمة [عن أبيه] سقطت من النسخة المطبوعة للأمالي، وراجع: الأمالي للطوسي ج 1 ص 8 وبحار الأنوار ج 2 ص 29 و 180 وتفسير الصافي ج 1 ص 555.

(3) الأمالي للشيخ المفيد ص 227.

والتفصيلي:

وحيث إن ملاك الحكم العقلي بوجوب معرفة الأجزاء والشرائط، والموانع، والقواطع، والمقدمات هو وجوب دفع الضرر المحتمل.. فإن دفع الضرر، إن لم يمكن إلا بالعلم التفصيلي، وجب تحصيله به.

وإن أمكن دفعه بالعلم الإجمالي بالإمتثال كفى ذلك أيضاً.. فلو عمل بالإحتياط، وعلم أن عمله جامع لجميع الأجزاء، والشرائط، والموانع، لكنه لم يعرف كل ذلك تفصيلاً، فإن عمله صحيح.

وإن علم، أو اطمأن إلى أن المسألة الكذائية سوف لا يبتلى بها، فلا يجب عليه تعلمها، لأنه لا يحتمل ضرراً يجب عليه دفعه بالتعلم، فإن صادف وابتلى بها، فإن كان ما أتى به موافقاً لما قامت الحجة عليه أنه الواقع، فلا كلام. وإن كان مخالفاً، وجب عليه التدارك إعادة أو قضاء، ولا عقاب عليه، لأن علمه، أو اطمئنانه بعدم الإبتلاء عذر له عند المخالفة للواقع.

إن قلت: إن إطلاق أدلة وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام، من الآيات والنصوص تدل على لزوم تحصيل العلم التفصيلي بالأجزاء والشرائط وسواها.

قلت: بأن هذه الأدلة دلت على الوجوب الطريقي، وهو يقتضي وجوب تحصيل الواقع كيفما اتفق، وإن لم يعلم بالأجزاء والشرائط، وسواها تفصيلاً.. كما لو عمل بالإحتياط في المورد، أو أنه أتى بأحد الاحتمالات التي توافق الواقع رجاءً.

وهذا يدل على أن وجوب التعلم هذا تخييري بينه وبين الإجتihad، والعمل بالإحتياط، لمصادفة ما أتى به الواقع.. فالإجزاء في كل ذلك كان لموافقة الواقع، لا لأجل امتثال أمر وجوب التعلم، لأنه لم يمثله.

وهذا يدل على عدم حكم العقل بوجوب التعلم، بل هو يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولا ينحصر ذلك بالتعلم المذكور، لأنه يحصل بالإحتياط، ويحصل صدفة.

إن قلت: إن السيد الرضي والمرتضى «رحمهما الله» قد ادَّعيا الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها.

قلت: هذا الإجماع، ولو من باب أنه القدر المتيقن منه، إنما هو في صورة عدم معرفته بمطابقة ما أتى به للواقع، فإنه لا يصح له الإكتفاء بما أتى به، لأن اليقين بالتكليف يقتضي اليقين بالفراغ.

نعم، لو كان قصد الوجه معتبراً لم يكف الإمتثال الإجمالي، لكنه غير معتبر، ومع الشك في اعتباره، فالأصل عدم الإعتبار.. ولكن بناءً على أنه مما يعتبر عقلاً في العبادة، فالشك في اعتباره، شك في الفراغ من دونه، فيوجب الإحتياط.

الحكم التكليفي والوضعي:

وهناك من قال: إن هذه المسألة تنحلّ إلى مسألتين:

إحدهما: تضمنت الحكم التكليفي، وهو قوله: «يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها الخ..»، لأن تعلم الأجزاء والشرائط ليس شرطاً لصحة العبادة، بل شرط صحتها مطابقتها للواقع وللحجة.

الثانية: تضمنت الحكم الوضعي، وهو قوله: «ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد الخ.. لأن المطلوب هو اشتغال العمل على الأجزاء والشرائط واقعاً، ولو لم يعلم أصلاً.

تارك التعلم ليس فاسقاً:

وقد حكى عن الشيخ الأنصاري «قدس سره الشريف»: أنه في رسالته العملية قد حكم بفسق من لم يتعلم مسائل الشك والسهو.

وقد استدل له بما يلي:

أولاً: إن هذا من مصاديق التجري على الحرام، إذا كان قد علم واحتمل الإبتلاء. وهو «رحمه الله»، وإن كان قد صرح بعدم حرمة التجري في كتابه: فرائد الأصول (الرسائل)، إلا أنه قال: إنه كاشف عن سوء السريرة، وخبث الباطن.

وهذا يؤذن باختلال ملكة العدالة لديه، لأنه يقدم على ما يحتمل أن يؤدي إلى الحرام، ومن لا تكون لديه ملكة العدالة، فهو فاسق.

ويجاب:

ألف: إن هذا التجري إذا لم يكن حراماً في نفسه، فإن ارتكابه لا يوجب الفسق، لأنه ليس ذنباً، فضلاً عن أن يكون من الكبائر، واحتمال مصادفة الحرام والوقوع في المحذور، لا يجعل التجري منها.

ب: إن التجري لا يكشف عن خبث الباطن دائماً، فإنه إذا كان مستقيماً على جادة الشرع، وتحقق وجود العدالة لديه، فقد يغلبه هواه، فيرتكب بعض

الصغائر، لكن استمرار اجتنابه للكبائر، يكفرها عنه.

وحتى لو ارتكب كبيرة، فإن الإستقامة على جادة الشرع، وإن اختلفت في مورد الإرتكاب، لكن من قال: إن ملكة العدالة قد زالت، وإن كانت بدرجة ضعيفة، وتكون توبته مما ارتكبه شاهداً على بقاء الملكة لديه.. وقد أرجعته إلى خط الإستقامة على جادة الشرع.

فغلبة الهوى مرة لا تعني خبث سريرته، وسوء طويته، ولا سيما إذا أعادته الملكة إلى الإستقامة، من خلال التوبة، إن كان قد ارتكب كبيرة، فكيف إذا علمنا أنه لم يصدر منه ذنب؟!.

ثانياً: استدل لقول الشيخ «رحمه الله» أيضاً: بأن هذا التجري ينزع عنه صفة الخيّر، والصالح، والمأمون، والثقة، وغير ذلك، مما ورد في النصوص، لأن من لا يبالي باحتمال المعصية لا يكون خييراً، ولا صالحاً، ولا مأموناً.

ونجيب بما يلي:

ألف: إن لصدق هذه الصفات على العادل مدخليتها في كشف العدالة، ليس لأنها مأخوذة على نحو التلبس الدائم، الملازم له في كل حالاته، ولحظات حياته.. لأنها لو كانت كذلك، لكانت العدالة مرادفة للعصمة التامة، المعتمدة في الأنبياء والمرسلين، والأئمة الطاهرين، وليس الأمر كذلك.. بل هي مأخوذة على نحو تصدق عليه هذه العناوين عرفاً، بسبب استغراقها لأكثر حالاته، وغالب تصرفاته، ويراه الناس خييراً، وصالحاً، و.. و..

ب: إن تارك التعلم على سبيل الإهمال والإنشغال بأمور دنيوية، وإن أصبح في معرض الوقوع في الحرام. لكن ذلك ليس حتمي الحصول.. فلعله

حين الإبتلاء يعمل بالإحتياط، أو أتى بالعمل المشكوك برجاء المطلوبية، فطابق الواقع، فإنه يسقط عنه، أو يأتي بأحد الاحتمالات برجاء المطلوبية، فيصادف الواقع، وينجو من العقوبة.. وحتى لو لم يطابق الواقع، فإنه يطالب بالإعادة أو القضاء، ولا يعاقب على تركه تعلم أحكام الشك والسهو، لأن غاية ما صدر منه هو التجري، وقد صرح الشيخ «رحمه الله»: بأن التجري لا يستتبع العقاب.

ج: وحتى لو عوقب، فإن العقاب يكون على مخالفة الواقع، ولا يعاقب على ترك التعلم، لأن التعلم ليس واجباً نفسياً، بل هو واجب طريقي - لا شرعي - والواجب الطريقي لا عقوبة عليه، بل العقوبة على تفويت الواجب النفسي الذي يكون تعلم أحكامه طريقاً إليه.

المسألة [28]: يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الإبتلاء غالباً.. نعم، لو اطمأن من نفسه أنه لا يتلى بالشك والسهو صح عمله، وإن لم يحصل العلم بأحكامهما(*) .

(*) ثم ذكر الماتن «رحمه الله» في مسألة [28].

تعلم أحكام الخلد:

وليبيان مراده «رحمه الله» نقول:

ألف: مراد الماتن بقوله: «يجب تعلم مسائل الشك والسهو الخ..» هو الوجوب العقلي، والفرق بين هذه المسألة وسابقتها: أن تلك المسألة بيّنت حكم تعلم أجزاء العبادة وشرائطها، وقواطعها، وموانعها.. وهذه المسألة تعرضت لبيان أحكام الشك والسهو الطارئین على العبادة.

وذلك، لأن القواطع التي ذكرت في المسألة السابقة قصد بها التحرز من الإتيان بما يكون بنفسه قاطعاً للصلاة، كالإلتفات بجميع البدن إلى الخلف، أو الفعل الكثير، أو الأكل والشرب.

ويريد في هذه المسألة: أن يبيّن للمكلف أحكام الشك والسهو في العبادة، لكي لا يلجأ إلى قطع الصلاة إذا ابتلي بهما، وهو لا يعرف أحكامهما، وكيفية معالجتهم، لأن قطع الصلاة وإبطالها محرم.

ب: التقييد بقوله «غالباً»، ليدل على أن العلم، أو الظن الإطميناني بالإبتلاء بمسائل الشك والسهو يجعل احتمال الضرر بحدٍّ يوجب عليه أن يدفعه عن نفسه، والعبرة هنا باحتمال الضرر، لأنه هو موضوع الحكم بوجوب الدفع.

وقد يكون قوله: «غالباً»، لعدم إحراز شمول حكم العقل بوجوب التعلم، حتى للمقدار الذي لا يصير محلاً للإبتلاء غالباً.
 هذا.. وقد قيّد الماتن وجوب تعلّم أحكام الشك، والسهو، بها إذا كان محلاً للإبتلاء، علماً أو ظناً غالباً.
 أما إذا علم بعدم الإبتلاء، فلا يجب تعلّم تلك الأحكام.
 ويرد عليه:

أن احتمال الإبتلاء بمقدارٍ معتدّ به عند العقلاء أيضاً، ولو لم يصل إلى درجة الظن، هو الآخر يوجب تعلم الأحكام، لأن الإحتمال المعتدّ به يجعل احتمال الضرر معتدّاً به، فيوجب العقل دفعه..

فالعلم بالإبتلاء، أو احتمالها هو الذي أوجب التعلم، سواء أكانت المسألة مورداً لا ابتلاء الناس غالباً، أم لم تكن..

ف «غالباً» تقييد للعلم، وليست تقييداً للإبتلاء، فلا يرد عليه قول السيد الخوئي «رحمه الله»: «فالتقييد بذلك في غير محله»⁽¹⁾.

فإن قيل: هو لم يذكر العلم في العبارة، ليكون «غالباً» قيده له.

قيل: هو بحكم المذكور، لأن قوله: «الذي هو محل الإبتلاء» يدل على هذا الموضوع بوجوده الواقعي، الذي لا يكون إحرازه عند الإطلاق إلا بالعلم، فهو بمنزلة وقوة قوله: «الذي يعلم أنه هو محل الإبتلاء». فيصح

(1) التنقيح في شرح العروة ج 1 ص 251 وراجع: مصباح الأصول ج 3 ص 89.

جعل «غالباً» قيماً لهذا العلم، والإحراز المذكور تقريراً ومعنى.

هل يجري الإستصحاب؟! :

وإذا شك في حصول الإبتلاء في بعض الموارد، فقد يقال بجريان الإستصحاب، لإثبات عدم حصول الإبتلاء في المستقبل، فلا يجب تعلم تلك المسائل⁽¹⁾.. والإستصحاب كما يجري من الماضي إلى الحال، يجري من الحال إلى المستقبل.

ويرد عليه:

أن الإستصحاب لا يجري هنا، لأنه أصل مثبت، لأن موضوع الإستصحاب - وهو عدم الإبتلاء بمسائل الشك والسهو - ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم شرعي، بل غاية ما يثبت به، هو إحراز عدم الإبتلاء.. وهذا لا يثبت عدم وجوب التعلم عليه، بل يكون عدم احتمال الضرر ملازماً لعدم إحراز الإبتلاء في الوجود الخارجي..

وعدم احتمال الضرر ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، بل هو موضوع لحكم عقلي بعدم لزوم دفعه، أو فقل: إذا كان العقل هو الذي يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل، وهو الذي يحكم باستحقاق العقوبة على تضييع غرض المولى، فإن إستصحاب عدم الإبتلاء بالشك والسهو في المستقبل إنما ينفي هذا الحكم العقلي، والأصل المثبت للحكم العقلي ليس بحجة.

إن قلت: ليس كل أصل مثبت باطلاً، فإنه إذا كان الأمران المتلازمان

(1) التنقيح في شرح العروة ج 1 ص 252.

بنظر العرف شيئاً واحداً.. فإن إثبات أحدهما بالإستصحاب إثبات للآزمه،
فمثلاً الميتة وعدم التذكية بنظر العرف شيء واحد، فاستصحاب عدم التذكية
يثبت كونه ميتة، فيحكم بحرمة، ونجاسته..

قلت: إن ما نحن فيه، ليس من هذا القبيل، وذلك لاختلاف سنخ
المتلازمين في الوجود إلى حد التباين الكلي.. فأحدهما، وهو إحراز عدم احتمال
الضرر من سنخ الوجودات التجريدية، التي يكون وعاؤها الذهن، وعدم
الإبتلاء من سنخ الأمور التي يكون وعاؤها الخارج لا الذهن..

أضف بعض الإخوة الأكارم هنا قوله:

«إلا أن لا يراد نفس عدم الإبتلاء المستصحب، بل استصحابه وإحرازه
بالأصل، فيكون أيضاً من سنخ الموجودات الذهنية، فتأمل».

أما عنوان الميتة وعنوان عدم التذكية.. فإن وعاءهما معاً هو الخارج،
وآثارهما أيضاً واحدة.

المسألة [29]: كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات، والمباحات، بل يجب تعلُّم حكم كل فعل يصدر منه، سواء كان من العبادات، أو المعاملات، أو العاديات(*) .

(*) التقليد في غير الواجبات والمحرمات:

أولاً: تارة يكون الكلام في مقام العمل، بأن يكون أراد ترك، أمر يحتمل أن يكون أحد أطراف محتملاته واجباً، أو أراد فعل أمر يكون أحد محتملات أطرافه حراماً.. فإن ترك ما يحتمل الوجوب، أو الإباحة، أو الكراهة، أو الإستحباب، أو فعل ما يحتمل الحرمة، أو الإباحة، أو الكراهة، أو الإستحباب يتأتى معه احتمال الضرر، ولا يمكن تحاشي هذا الإحتمال، إلا بأحد الطرق التالية:

- 1 - أن تكون الحرمة أو الوجوب من الضروريات، كوجوب الصلاة، والحج، والصوم، والزكاة، وحرمة الظلم، والخمر، واستحباب الصدقة على الفقراء، أو الصلاة على النبي «صلى الله عليه وآله»، وكراهة القذارة، وإباحة شرب الماء من الأنهار، كدجلة والفرات، فهذه أمثلة للأحكام الخمسة.
- 2 - أن يكون الحكم من اليقينيات، كما لو حصل للمكلف اليقين بوجوب، أو بحرمة، أو كراهة أو استحباب، أو إباحة فعل من الأفعال. فإن لكل مكلف متيقنات بحسبه.
- 3 - وقد يحصل له اليقين، أو الظن المعتبر من خلال الأخذ بالحجة،

كالخبر المتواتر، أو الحجة الظنية المعتبرة، وهذا هو المجتهد.

4 - وقد يحصل له يقين بالإمتثال بالعمل بالإحتياط..

5 - وقد لا يحصل له اليقين بأي من هذه الطرق، فيكون التقليد هو السبيل لدفع الضرر المحتمل.

فقول بعضهم: وأما عمله، فكل ما كان إلزامياً فعلاً أو تركاً، يجب فيه الإستناد إلى الحجة، ضرورة كانت، أو يقينية، أو لفتوى المجتهد.. ومع فقد الأولين يتعين الأخير⁽¹⁾.

إن هذا القول بحاجة إلى تميم بذكر العمل بالإحتياط، أو الإجتهد.. إلا إن كان كلامه في خصوص العامي، الذي لا يقدر على الإجتهد، ولا يقدر على العمل بالإحتياط.

مع ملاحظة: أن الكثيرين من العوام يعرفون كيفية الإحتياط في موارد كثيرة.

والحكم في جميع الصور المتقدمة، إذا دار الأمر بين حكم إلزامي، وحكم أو أحكام غير إلزامية أخرى، كما لو دار الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، أو بين الحرمة وغير الوجوب، فالضرر محتمل، فالحكم هو الإجتهد أو الإحتياط، أو التقليد.

وإن دار الأمر بين الوجوب والحرمة، فالإحتياط غير ممكن، فإما أن

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 57 و 58.

يجتهد في المسألة، إن كان من أهل الاجتهاد، أو يقلد المجتهد..

وأما إذا دار الأمر بين الأحكام غير الإلزامية، مثل الكراهة، والإستحباب، والإباحة، فقد قرر الماتن: أنه يجب فيها التقليد أيضاً، وهو يحتاج إلى دليل لعدم وجود احتمال الضرر، فله أن يترك الفعل من أساسه في بعض الفروض، كما لو دار الأمر بين الأحكام غير الإلزامية، أو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، أو أن يأتي بالفعل رجاءً، إذا دار الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وإذا دار الأمر بين الحرمة وبين الوجوب، فلا بد من التقليد، كما لا فرق أيضاً بين الأحكام التكليفية والوضعية.

وقد ظهر مما ذكرناه: أن التقليد إنما يجب في غير الضروريات، أو اليقينيات، وفق البيان السابق، وذلك بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا إذا كان الكلام في مقام العمل.

ثانياً: أما إذا كان الكلام في مقام الإضافة والنسبة، إلى الله بأن يأتي بالعمل المشكوك في حكمه غير الإلزامي، بأن يشك في إباحته مع عدم احتمال الوجوب والحرمة، فيأتي به مضافاً ومنسوباً إلى الله تعالى.

وثالثاً: أن يكون في مقام الإلتزام بنسبة ما شك في إباحته إلى الله، مع عدم احتمال وجوبه، أو حرمة أيضاً.

ففي الأول يكون إسناد المشكوك إلى الشرع من موجبات احتمال الضرر، لأنه يكون تشريعاً محرماً. وكذلك الحال لو شك في كراهته أو استحبابه، فلو أراد الإلتزام بالكراهة، أو الإستحباب، فاحتمال الضرر وارد لنفس هذا السبب، فلا بد من التقليد أو الإجتهد.

وإن لم يكن حكم إلزامي في البين، ولا يراد منه إسناد الحكم المشكوك إلى الشارع، فلا دليل على لزوم التقليد، فلماذا أطلق الماتن حكمه بوجوب التقليد في هذه الموارد كلها؟!

توضيحات:

1- والمراد بالعاديات في كلام الماتن: ما ليس عبادة، ولا معاملة، كأداب الطعام، وآداب الدخول إلى الحمام، أو التعامل مع الناس، ومثل صلة الرحم، وزيارة الإخوان، والتختم باليمين، وغير ذلك.

2- قال العلامة الجليل الشيخ علي بناه: «قوله «رحمه الله»: بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل إلخ.. (بل) هنا للترقي، وهو إنّما يصدق فيما كان حكم ما قبلها مع ما بعدها من سنخ واحد، وليس كذلك، فإنّ حكم ما قبلها وجوب التقليد، وحكم ما بعدها وجوب التعلّم.

والجواب: أنّ وجوب التعلّم مستلزم لوجوب التقليد، بمعنى أن يكون تعلّمه تابعاً لتقليده»⁽¹⁾.

وقد تقدم ما يفيد في بيان مراد الماتن «قدس سره»، وأن أحدهما ناظر لمقام العمل، والآخر ناظر إلى مقام الإضافة، والنسبة، والإلتزام.

(1) مدارك العروة ج 1 ص 158.

الفهرس

6	المسألة [22]:
6	دليل التقليد لا إطلاق له:
8	الأصل في المسألة:
8	الأصل العملي:
8	شرائط المرجع بالتفصيل:
9	الأول: البلوغ:
11	بناء العقلاء:
13	إطلاقات الدليل اللفظي:
14	حكم العقل الإرتكازي:
14	أدلة اعتبار البلوغ:
14	الإجماع:
16	مرجعية الصبي غير مستساعة:
19	كل مفتٍ ضامن:
20	المحجور عليه لا يكون مقلداً:

21 عمد الصبي خطأ:
24 رفع القلم:
25 عدم قبول الشهادة:
26 لا تقبل رواية الصبي:
27 انظروا إلى رجل منكم:
30 الثاني: العقل:
31 الجنون المطبق:
34 الجنون الأدواري:
36 تقليد المجنون ابتداءً فيما استنبطه قبل جنونه:
37 هل الجنون كالموت؟!:
40 الثالث: الإيمان:
41 الإسلام والإيمان:
44 مصير الروايات:
47 الدليل الأول:
48 الدليل الثاني:
48 الدليل الثالث:
49 الدليل الرابع:
50 الدليل الخامس:

- 50 الدليل السادس:
- 51 الدليل السابع:
- 51 أدلة جواز تقليد المسلم المخالف في المذهب:
- 54 أدلة حرمة تقليد المخالف:
- 54 1 - الإجماع:
- 56 2 - آية النبأ:
- 58 3 - رواية علي بن سويد:
- 63 4 - مكاتبة ابن ماهويه:
- 65 5 - فللعوام أن يقلدوه:
- 66 6 - خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا:
- 67 7 - مقبولة عمر بن حنظلة:
- 70 8 - رواية أبي خديجة:
- 71 9 - أما لكم من مفزع؟!:
- 72 10 - التوقيع الشريف:
- 74 11 - دليل صاحب الفصول:
- 76 توضيح في الإرتكاز الشرعي:
- 77 الرابع: العدالة:
- 84 نصوص استدل بها على اعتبار العدالة:
- 85 مناقشة سند الحديث:

86	الذين اعتمدوا على تفسير العسكري:
90	الذين طعنوا في التفسير:
91	الطعون في هذا التفسير:
94	المناقشات في دلالة الحديث:
94	الإشكال الأول:
95	الإشكال الثاني:
97	الإشكال الثالث:
99	الإشكال الرابع:
100	الإشكال الخامس:
101	إعتبار أقصى درجات العدالة:
105	الخامس: الرجولية:
105	أدلة جواز تقليد غير الرجل:
113	أدلة اشتراط الرجولة في مرجع التقليد:
113	الدليل الأول: الإجماع:
114	الدليل الثاني: روايتا أبي خديجة:
117	الدليل الثالث: الأولوية القطعية:
119	الدليل الرابع: مراعاة الستر والعفاف:
121	الدليل الخامس: ما للنساء والرأي!!:

- 122: الدليل السادس: وصية أمير المؤمنين للحسن ١
- 124: الدليل السابع: النساء نواقص الإيمان والعقول
- 126: السادس: الحرية
- 132: السابع: الإجتihad المطلق
- 133: الإجتihad والتقليد
- 134: الملكة لا تتجزأ
- 135: محاولات لدفع إشكال التجزي في الملكة
- 135: الدفع الأول
- 135: الدفع الثاني
- 139: لفت نظر
- 139: الوقوع دليل الإمكان
- 140: حجية قول المتجزي
- 141: 1 - بناء العقلاء
- 142: أمران لا بد من لفت النظر إليهما
- 143: 2 - آية فاسألوا أهل الذكر
- 143: 3 - آية النفر
- 144: 1 - رواية أبي خديجة
- 147: 2 - رواية عمر بن حنظلة
- 150: 3 - خبر الإحتجاج

151	الإستدلال بالإجماع:
152	تنبهات ذكرها السبزواري:
153	الثامن: الحياة:
153	التاسع: الألفية:
153	العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنا:
155	أدلة اشتراط طهارة المولد:
159	أصالة الإشتغال:
160	دوران الأمر بين التعيين والتخيير:
162	الحادي عشر: عدم الإقبال على الدنيا:
165	شرائط لم يذكرها الماتن &:
166	الضبط:
168	شروط ذكرها الشهيد الثاني:
169	أن لا يكون معوّج السليقة:
170	أن لا يكون بليداً:
171	الجرأة في الفتوى:
171	الإفراط في الإحتياط:
172	التسرع في الفتوى والإعجاب بالرأي:
164	المسألة [23]:

- 174 ما نبخته في المراد بالعدالة:
- 175 المعنى اللغوي للعدالة:
- 178 نظرة في عدد من الأقوال المذكورة:
- 178 عرّفت العدالة:
- 178 إضافة قيد غالباً في التعريف:
- 179 الإمتناع عن ملكة راسخة:
- 180 العدالة هي الملكة، أو الإجتنب؟!:
- 182 لماذا لم يذكر فعل الواجبات?!:
- 182 خلاصات لتعاريف العدالة:
- 183 دواعي الإجتنب عن المعاصي:
- 185 العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق:
- 185 العدالة حسن الظاهر:
- 186 الحكم دائر مدار حسن الظاهر:
- 187 العدالة في الشرع:
- 187 الإستمرار والبقاء، والممارسة العملية:
- 189 الملكة في مرمى السهام:
- 190 الإشكال الأول:
- 191 الإشكال الثاني:
- 192 الإشكال الثالث:

- 192 الإشكال الرابع:
- 193 مع أدلة اعتبار الملكة:
- 194 الدليل الأول: الأصل:
- 195 الدليل الثاني: الصلاة خلف الموثوق بدينه:
- 197 الدليل الثالث: الإجماع:
- 198 الدليل الرابع: الروايات:
- 201 الدليل الخامس: رواية ابن يعفور:
- 204 السيد الخوئي & وهذه الرواية:
- 206 وقفات مع ما أفاده السيد الخوئي &:
- 210 نظرة إجمالية في رواية ابن يعفور:
- 213 توضيح وبيان:
- 215 الشيخ الأنصاري ومفاد الرواية:
- 217 المراد من الكبيرة والصغيرة:
- 225 مفهوم العدالة مشكك:
- 226 تفسير الكبائر والصغائر:
- 229 عدد الكبائر في الروايات:
- 232 لماذا هذا الإختلاف؟!:
- 234 هل الكبائر إضافية؟!:

- 237 صاحب الجواهر ينقل عن الطباطبائي ويناقشه:
- 238 الإيراد الأول على الطباطبائي:
- 245 الإيراد الثاني على الطباطبائي:
- 247 الإيراد الثالث على الطباطبائي:
- 248 الكبائر عند السيد البروجردي:
- 252 كيف يتحقق الإصرار؟!:
- 255 هل تقدح الصغائر في العدالة?!:
- 257 إعتبار المروءة في العدالة:
- 258 روايات حول المروءة:
- 263 إيضاحات:
- 265 حصيلة ونتائج:
- 268 أدلة أخذ المروءة في العدالة:
- 275 طرق معرفة العدالة:
- 276 الثبوت بالعلم الوجداني:
- 278 حجية القطع:
- 280 ثبوت العدالة بالإطمينان والوثوق:
- 283 ثبوت العدالة بالظن:
- 285 ثبوت العدالة بالبيّنة:
- 288 ثبوت العدالة بخبر الثقة:

- 290 ثبوت العدالة بالأصل:
- 294 قبول البيّنة في الجرح:
- 297 الإستدلال على كفاية الإسلام بالروايات:
- 304 ثبوت العدالة بحسن الظاهر:
- 307 للإيضاح والبيان:
- 311 حجية حسن الظاهر تعبدية أم عقلائية؟!:
- 314 السيد الخوئي ماذا يقول؟!:
- 301 **المسألة [24]:**
- 319 فقدان المرجع لبعض الشرائط:
- 320 أحكام الأقسام:
- 322 الإستدلال بالإطلاقات:
- 323 الإستدلال بالإجماع:
- 324 الإستدلال بالسيرة العقلائية:
- 326 الفرق بين شرط الحياة وسائر الشرائط:
- 327 مذاق الشارع يخالف البرهان والصناعة:
- 311 **المسألة [25]:**
- 329 لا ربط للمسألة بالإجزاء:
- 331 الجاهل المقصر:

- 333 الجاهل القاصر، والغافل:
- 316 **المسألة [26]:**
- 334 شمول فتوى الحي لجميع فتاوي الميت:
- 336 الفرق بين هذه المسألة والمسألة رقم [16]:
- 320 **المسألة [27]:**
- 338 تعلم أحكام أجزاء، وشرائط العبادات:
- 338 أدلة وجوب تعلم الأجزاء والشرائط:
- 339 1 - الإجماع:
- 339 2 - الدليل الفطري والعقلي:
- 342 3 - النصوص القرآنية والروائية:
- 343 لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي:
- 345 الحكم التكليفي والوضعي:
- 346 تارك التعلم ليس فاسقاً:
- 330 **المسألة [28]:**
- 349 تعلم أحكام الخلل:
- 351 هل يجري الإستصحاب؟!:
- 334 **المسألة [29]:**
- 353 التقليد في غير الواجبات والمكروهات:
- 356 توضيحات:

357 الفهرس