

اسم الكتاب

هوية الكتاب

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين
والصلاة على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين
آمين رب العالمين

والإتقان ، إنه وليّ ذلك وهو حسي ونعم الوكيل .

المسألة (٢٢) : يشترط في المجتهد أمور :

ما هي شروط المجتهد ؟

المسألة (٢٢) : يشترط في المجتهد الذي يرجع اليه العامي في أحكام الدين أمور : وهذا القيد الذي ذكرناه لخراج المجتهد في عمل نفسه ، فإنه لا يحتاج إلى بعض الشرائط كالألمية والعدالة ، وأن يكون مجتهداً مطلقاً ونحو ذلك ، كما لا يخفى .

وربما يقال في المقام بالتفصيل بين المجتهد الذي يؤخذ منه الأحكام الشرعية للعمل بها فقط ، وبين المجتهد الذي يعتبر مرجعاً للمسلمين في شؤون دينهم ودنياهم من الولايات ، والقضاء ، والمرافعات ، ونفوذ حكمه على الجميع ، ونحو ذلك باشتراط ما قيل من الشروط في الثاني وبعدم اشتراط غير الاجتهاد ، والعقل ، و الايمان ، والوثوق في الاول .

مثلاً : لو أراد العامي أن يعرف الحكم الشرعي في عدد التسبيحات في الركعتين الاخيرتين ، أو في جلسة الاستراحة ، كفى أن يراجع مجتهداً عاقلاً موثقاً به مؤمناً .

وذلك لأنّ الدليل لا يدلّ على أكثر من ذلك في مثل المقام ، والذي يمكن

الاستدلال به لذلك أمور :

هنا أدلة

الدليل الاول

الأول : أن التقليد طريقي ، ومقتضى الطريقة كفاية سلوك كل ما يكون طريقاً عرفاً ، ومثله طريق عرفي بلا إشكال ، كما يكفي مثله في الطرق إلى فهم سائر العلوم ، والأمور .

الدليل الثاني

الثاني : الفرق بين حجية الخبر وحجية الفتوى : الحدس ، وهو يتكفل به الاجتهاد ، وفي الخبر لا يشترطون غير العقل والوثاقة .

الدليل الثالث

الثالث : أن مراجعة الشخص الواجد لهذه الشروط الأربعة ، استبانة عرفاً ، فيدخل في إطلاق قوله (عليه السلام) - في موثقة مسعدة بن صدقة : - « حتى يستبين لك غير ذلك » .

وتوهم أن يكون الحرمة المفتى بها من هكذا إنسان موضع قبول ، دون غيرها من الأحكام ، لورود الرواية في ذلك ، في غير محلّه - مضافاً إلى القطع بوحدة المناط بين ثبوت الحرمة لشيء وبين ثبوت سائر الأحكام الشرعية - لأن بعضاً آخر من الأحكام كالحلية أولى بالثبوت بما يثبت به الحرمة ، لأن الحل موافق للأصل أيضاً غالباً .

شروط المجتهد : البلوغ

... البلوغ

الدليل الرابع

الرابع : بناء العقلاء فإنهم لا يوجبون فيمن يؤخذ منه أي علم ، أكثر من أن يكون عاقلاً موثقاً به ، والاجتهاد محقق للموضوع ، وغيرها يبقى خالياً عن الدليل عدى الايمان الذي دلت عليه النصوص .

الدليل الخامس

الخامس : أن الأدلة التي دلت على سائر الشروط الأخرى ، كالرجولية والعدالة والحياة والحرية ونحوها ، إما هي في خصوص المرجع العام في جميع أمور الدنيا والدين ، أو منصرف إليه بقرائن حالية أو مقالية ، كما في مثل « فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله » ونحوه ، فالإطلاق ، والتنظير ، يجعلانه خاصاً بالمرجع العام .

هذا ولكنه محل تأمل ، لشبهة الاجماع على خلافه ولو المركب .
نعم ، يرد على هذا كله عدم معرفوية هذا التفصيل ، وعدم إحراز التزام أحد
به ، بل احتمال كونه خلافاً للاجماع البسيط ، وهذا هو الذي يوقف الفقيه في التزام
مثل هذا التفصيل وإلا لم يبعد القول به . فالاحتياط ينبغي أن لا يترك في مثله .

وهنا نبدأ بذكر الشروط وما فيها من بحث ونقاش :

الشرط الاول : البلوغ

الاول مما يشترط في مرجع التقليد : البلوغ واستدل لاشرطه بوجوه :

الاستدلال لاشرط البلوغ بوجوه

الوجه الاول

الاول : الاجماع ، صرح به جمهرة كبيرة ، قال في مفتاح الكرامة في كتاب
القضاء : « إجماعاً معلوماً ومنقولاً حتى في المسالك ، وفي الكفاية ،
والمفاتيح »^(١) ولعل قوله : « حتى » من أجل أن أصحاب هذه الكتب كثيراً ما
يناقشون في الاجماع المنقولة ، فمن عدم مناقشتهم قد يكشف قوة الاجماع
عندهم .

وقال المحقق الملا عبدالرحيم تلميذ شريف العلماء (قدس سرهما) في حقائقه :
« ولظهور الاجماع بل الاجماع حقيقة »^(٢).

وفي الضوابط : « ظهور عدم الخلاف فيه بين أصحابنا »^(٣).

وربما يظهر من كلام الشيخ الانصاري (قدس سره) حيث أنه بعد ذكر البلوغ
والعقل والايمان قال : « ولا إشكال في اعتبار هذه الثلاثة » ولو احتمل خلاف - بله
مسلميته - لم يجزم مثل الشيخ (قدس سره) بهكذا جزم ، كما هو معلوم من حال
الشيخ (قدس سره) وكيفية كتاباته .

ومع هذا لا مجال للخدشة في مثل هذا الاجماع موضوعاً ولا حكماً .

قال في التنقيح : « فإن كان عدم جواز التقليد من الصبي مورداً للتسالم
الاجماع القطعي فهو ... وحيث لا سبيل لنا إلى إحراز التسالم على عدم الجواز ،
فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه »^(٤).

(١) مفتاح الكرامة : ج ١٠ ، ص ٩ .

(٢) حقائق الأصول : مبحث الاجتهاد والتقليد .

(٣) ضوابط الأصول : مبحث الاجتهاد والتقليد .

(٤) التنقيح : ج ١ ، ص ٢١٦ .

نقاط ينبغي الالتفات إليها

أقول : ينبغي الالتفات إلى نقاط :

١ - الاجماع موضوعاً .

٢ - الاجماع حكماً .

٣ - الاجماع المحتمل الاستناد .

النقطة الأولى

الأولى : وهي الاجماع موضوعاً ، فالظاهر كشف نقل مثل هؤلاء عن تحقق الاجماع خارجاً والاطمينان إليه - الذي هو علم عرفي لا مجال للجعل معه إثباتاً ولا نفيًا - بل حتى في التنقيح الذي كان بصدد ردّ الاجماع ، رده بعدم الاطمينان اليه ، ولو وجد قولاً بالخلاف لكان نقله أقوى في ردّ الاجماع من عدم الاحراز .

النقطة الثانية

الثانية : وهي الاجماع حكماً ، فقد تقدّم مكرراً منّا أنه على فرض عدم إحراز اتفاق الكل ، فلا أقل من الاطمينان إلى شهرة عزيمة قديمة وحديثة ، مع عدم العثور على الخلاف ، وبناء العقلاء في طريقية مثله ليس بأقل من بنائهم على طريقية نقل الثقة ، وكشفه عن قول المولى حساً ، ولا أقل من طريقية الظواهر وكشفه عن مراد المولى في مقام التجيز والاعذار فيكون حجة ببناء العقلاء .

وحيث إنّ طرق الاطاعة والمعصية عقلانية ، فلا حاجة معها إلى إحراز موافقة الشارع وعدم رده كما تقدّم مراراً .

النقطة الثالثة

الثالثة : وهي كون الاجماع محتمل الاستناد ، فهو وارد في المقام بعد الاستدلال لعدم جواز تقليد الصبي بأدلة مختلفة .

لكن القطع به لا يضرّ ، فكيف بالاحتمال ؟ وذلك لما تقدّم أيضاً في شئى المباحث السابقة مفصلاً ، وإجماله : أنّ اتفاق أهل خبرة فنّ على حدس ، منجز ومعدّر عند العقلاء - بنفسه - وإن احتمل استناده إلى ما لم يحرز دلالاته ، بل إلى ما أحرز عدم دلالاته .

كيف والمشهور في الفقه - والمنصور عندنا فقهاً وأصولاً - أنّ الاجماع المقطوع الاستناد إلى خبر لا دلالة له (وقد أحرز ذلك) يوجب جبر الدلالة ، عليه بنى المعظم في الفقه - كما لا يخفى على المنتبّع - فكيف بهذا ؟

إذن : فهذا الاجماع على عدم جواز تقليد الصبي حجة على عدم الجواز .
ومعها لا مجال لانكاره تارة ، ولا لعدم حجّيته موضوعاً أخرى ، ولا لاحتمال
استناده ونفي حجّيته من هذه الجهة .

الوجه الثاني

الثاني : قول الامام الصادق (عليه السلام) في صحيح محمّد بن مسلم - على
الاصحّ - : « عمد الصبي وخطأه واحد »^(٥) لشمول اطلاقه لاقوال الصبي وآرائه
وفتاواه ، فإذا نزل عمد الصبي مطلقاً منزلة الخطأ ، وقد ثبت أنه لا حجّية للفتوى
الصادرة خطأً ، فلا حجّية لفتوى الصبي بالحكومة .

إشكالات وأجوبة

الايراد الأوّل

وأورد عليه تارة : بأنّ مادّتي « عمد وخطأ » منصرفتان إلى مقام الجناية
والدية ، لا مطلق ما يصدر من الصبي من فعل أو قول ، ولا أقل من انصراف مثل
هذه الجملة إلى ذلك ، فلا اطلاق لها ، أو يشكّ في اطلاقها .

ويؤيّد ذلك - مضافاً إلى ذكر المحدثين والفقهاء هذه الجملة في كتاب القصاص
والديات - : أنّ العديد من نصوصها منيّلة بما يخصّها بذلك :

ففي موثّق إسحاق بن عمّار عن الصادق عن أبيه أنّ علياً (عليهم السلام) -
كان يقول « عمد الصبيان خطأ ، يحمل على العاقلة »^(٦) .

وفي خبر أبي البخترى المروي في قرب الاسناد عن علي (عليه السلام) أنّه
كان يقول في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ - : « عمدهما
خطأً تحمله العاقلة ، وقد رفع عنهما القلم »^(٧) .

وفي المستدرک عن الجعفریات باسناده عن علي (عليه السلام) : - « ليس بين
الصبيان قصاص ، عمدهم خطأ يكون فيه العقل »^(٨) .

ومرسل الدعائم عن علي (عليه السلام) : « ما قتل المجنون المغلوب على
عقله والصبي ، فعمدهما خطأ على عاقلتهما »^(٩) .

(٥) الوسائل : الباب ١١ من أبواب العاقلة ، ح ٢ .

(٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب العاقلة ، ح ٣ .

(٧) الوسائل : الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس ، ح ٢ .

(٨) المستدرک : الباب ٣٣ من أبواب القصاص في النفس ، ح ٢ .

(٩) المستدرک : الباب ٢٦ من أبواب القصاص في النفس ، ح ١ .

ومرسل الصدوق (قدس سره) في المقنع : « وليس على الصبيان قصاص ، عمدهم خطأ ، تحمله العاقلة »^(١٠).

مناقشة الايراد

لكن قد يرد عليه : بأن ذلك كله ربما لا يخرج عن الاطلاق - مضافاً إلى القاعدة المسلمة : من أن المثبتين لا تقييد بينهما - وإن فهم الفقهاء الاطلاق قديماً وحديثاً يذهب بالشك ، ولذا فإنهم استدلوا بهذه الجملة لبيان بطلان عقود الصبي وإيقاعاته ، إلا ما خرج بدليل كالوصية ، فتأمل .

قال الشيخ في المكاسب - في اشتراط البلوغ لصحة عقد الصبي - : « ويمكن أن يستأنس له أيضاً بما ورد في الاخبار المستفيضة من أن (عمد الصبي وخطأه واحد) كما في صحيحة ابن مسلم وغيرها ، والاصحاب وإن ذكروها في باب الجنایات ، إلا أنه لا إشعار في نفس الصحيحة - بل وغيرها - بالاختصاص بالجنایات ، ولذا تمسك بها الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر ، على أن إخلال الصبي المحرم بمحظورات الاحرام - التي تختص الكفارة فيها بحال التعمد - لا يوجب كفارة على الصبي ، ولا على الولي ، لأن عمده خطأ .

وحينئذ فكل حكم شرعي تعلق بالافعال التي يعتبر في ترتب الحكم الشرعي عليها القصد - بحيث لا عبرة بها إذا وقعت بغير القصد - فما يصدر منها عن الصبي قصداً بمنزلة الصادر عن غيره بلا قصد ، فعقد الصبي وإيقاعه مع القصد كعقد الهازل والغالط والخطيء وإيقاعاتهم »^(١١).

إن المثبتين لا تقييد بينهما كما حقق في الأصول ، بل يحملان على مراتب الامر عملاً بطواهرهما ، وحمل المقيد على بيان بعض المصاديق ، وفي موارد الاوامر حمل المقيد على مراتب الاستحباب ، ونحو ذلك مما طفحت به كتب الفقه في شتى الابواب .

الايراد الثاني

وأورد عليه تارة أخرى : بأن الملغى هو فعل الصبي بأن يعامل معه معاملة الخطأ ، هذا لا يشمل آراءه وعلومه وأقواله .

(١٠) المستدرك : الباب ٨ من أبواب العاقلة ، ح ٥ .

(١١) المكاسب : ج ٣ ، ص ٢٨١ .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ الرأي إذا أظهره صاحبه عدّ من أفعاله عرفاً ، وقد ورد في الحديث ما معناه : عدّوا أقوالكم من أفعالكم ، إن لم نقل بأنّ مطلق القول فعل من أفعال الإنسان كما هو مبحوث عنه في الفقه والأصول في أصل الصحّة^(١٢) . أنه لا قرينة تقيد إطلاق « العمد » بالفعل دون القول .

الايراد الثالث

وأورد عليه ثالثة : بأنّ مناسبة الحكم والموضوع في « عمد الصبي خطأ » توجب انصراف الصبي إلى المتعارف من الصبيان الذين تصدر منهم عادة أعمال غير عقلانية ، أمّا الصبي الذي صار مجتهداً وأفتى في أحكام الله تعالى ، بحيث كان بصيراً في الاستنباط فهو صبي غير متعارف ، تشمله الاطلاقات ، وينصرف عنه « عمد الصبي وخطأه واحد » ولا أقل من الشك في الشمول ، فتبقى الاطلاقات محكمة .

وقد يجاب عنها - مضافاً إلى أنّ عهدة الانصراف على مدّعيه - هل مثل هذا الصبي الخارج عن المتعارف يكون (موضوعاً) عمدُهُ غير خطأ مطلقاً حتى في الديات أم لا ؟ إذن فما الفارق ؟

الايراد الرابع

وأورد عليه رابعة : بالنقض ، كما في التنقيح^(١٣) بأنّ عمد الصبي خطأ يخصّ الديات ، وإلا فهل تكلم الصبي في الصلاة له حكم الخطأ فلا تبطل ، بناءً على شرعية عباداته ؟

وفي موضع آخر^(١٤) نقض ببطلان الصوم بأكله ، ثم قال : « للقطع ببطلان الصلاة والصوم في مفروض المثال - ثمّ قال : - للقطع بعدم إرادة الاطلاق » . أقول : أولاً : هذا القطع هو دليل تقيد الاطلاق ، لا أنّ الاطلاق في نفسه غير تامّ .

وثانياً : استثناء عباداته وشرعيتها من « عمد الصبي وخطأه واحد » ظاهر في أنّ عباداته بما لها من الاحكام في العمد والسهو وغيرها من الصبي شرعية ، وإلا لم يكن استثناءً .

(١٢) فرائد الأصول : ج ٣ ، ص ٣٨١ .

(١٣) التنقيح : ج ١ ، ص ٢١٦ .

(١٤) التنقيح : كتاب الطهارة ج ٣ ، ص ٢٣٥ .

الايراد الخامس

وأورد عليه خامسة : بما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في موارد عديدة^(١٥): من أنّ « عمد الصبي وخطأه واحد » له ظهور في خصوص ما كان لشيء عمد وخطأ ، ولهما حكمان ، كل غير الآخر ، كما في القتل ، والحجّ ونحوهما ، و لا اطلاق للصحيحة .

ولو كانت الصحيحة هكذا : « عمد الصبي كلا عمد » أو « ليس بعمد » لكان لها عموم شامل لكل أفعاله وأقواله

أقول : العدم لا يصحّ حقيقة جعله مسنداً أو مسنداً اليه ، أو جزءاً أو شرطاً ، أو مانعاً أو قاطعاً ، لأنّ العدم ليس شيئاً سوى العدم ، فلا يوصف بأوصاف الوجود .

ولذا قالوا : إذا جعل للعدم مرتبة المسند أو المسند اليه ، أو العلة أو المعلول ، فهو مجاز عن الملازم الوجودي لذلك العدم .

فإذا قال شخص : المشاغل صارت سبب عدم السفر ، فالمراد : أنّها صارت سبب البقاء في البلد ، وهكذا .

ولذا إن كان التعبير في الصحيحة « عمد الصبي كلا عمد » أو « ليس بعمد » كان اللازم حمله على الامر الوجودي ، مثل « عمد الصبي خطأ » أو « عمد الصبي وخطأه واحد » ونحو ذلك .

مضافاً إلى أنّه أيّ مانع عرفي في مقام الاستظهار : من أن يراد بـ « الخطأ » غير العمد ، للتقابل بينهما ، نظير « العمد والسهو » و « العلم والجهل » ونحوهما ؟ فتأمل .

الوجه الثالث

الثالث : الاصل ، وهو عدم حجّية قول الصبي وفتواه لغيره ، وقد استدلّ به صاحب الفصول لأنّ الشكّ في الحجّية موضوع عدم الحجّية .

وأورد عليه : - مضافاً إلى أنّ الاطلاقات والادلة إذا شملت الصبي فالاصل يكون مقطوعاً ، ولا أصالة للاصل مع الدليل - أنّ الاصل في الشكّ في الشرطية

(١٥) انظر : كتاب الطهارة : ج ٤ ، ص ٢٠٩ وكتاب الاجارة : ص ٣٠ وكتاب مصباح الفقاهة : ج ٣ ، ص ٢٥٣ .

المانعية والناطقية ، عدمها - كما حقق في الأصول - وبه يرتفع موضوع أصالة عدم الحجية وهو الشكّ ، لارتفاعه بالاصل السببي وقد تقدّم نظائره .
الوجه الرابع

الرابع : أنّ الصبي لا تقبل روايته الحسّية ، فعدم قبول فتواه الحدسية إن لم يكن أولى فهو بمنأى واحد .

وأجيب : بالأشكال في المقيس عليه ، وفي القياس .

أمّا في الأوّل : فلعدم ثبوت عدم قبول روايته إذا كان صبيّاً مميّزاً ثقة ، سوى الاجماعات المنقولة ، الشهرة المحقّقة ، وهما غير حجّة ، وبناء العقلاء على عدم الفرق بين البالغ وغيره .

نعم ، إن كان دليل حجّية خبر الواحد التعبد ، لا بناء العقلاء ، فربما يشكل ، لاشتراط العدالة وكونها ملكة تقتضي البلوغ .

وأمّا في الثاني : فبأنه قياس وهو غير حجّة ، والقطع بالمنأى أو الاولوية حجّة للقاطع لا لغيره ، ولو فرض تمامية الدليل في الرواية ، فخرج الرواية عن بناء العقلاء بدليل خاص ، لا يوجب خروج فرد آخر وهو التقليد .

أقول : في كليهما إشكال بل منع :

أمّا عدم قبول روايته فهو المشهور شهرة عظيمة ومثلها حجّة - على ما بنينا عليه في الأصول والفقه ، تبعاً لمشهور المتقدّمين والمتأخرين في شتى أبواب الفقه ، لبناء العقلاء على طريقية مثل هذه الشهرة في مقام التنجيز والاعذار في مقابل الاصل المبني على الجهل بالواقع - .

وأمّا منأى عدم قبول الرواية في عدم قبول الفتوى التي هي رواية حدسية ، فالظاهر كونه مسلماً بل الاولوية في محلّها .

فالرواية الحسّية التي يقلّ خطأها إذا لم تقبل - مع الطريقية - تكون الفتوى الحدسية التي يكون خطأها أكثر قطعاً ، لا تقبل بالاولى ، فتأمل .

الوجه الخامس

الخامس : قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) « رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم » بتقريب : أنّ اطلاق الرفع يشمل التكليف والوضع - ومنه حجّية قوله للمقلّد - والعقوبة وغيرها .

وأورد عليه الشيخ - في الرسائل والمكاسب تبعاً للجواهر وغيره وتبعهما من بعدهما - بأمرين :

أولاً : أنه ظاهر في رفع قلم التكليف ، لا الوضع .
وثانياً : أنه العقوبة الدنيوية كالغرامات ، والأخرى من العذاب .
وكلاهما غير ما نحن فيه ، إذ قبول قوله في الفتوى ، ليس تكليفاً ولا عقوبة .

مناقشات

المناقشة الأولى

أقول : أولاً : السياق في جعل الصبي مع النائم والمجنون يعطي وحدة الحكم فيهم جميعاً ، والسياق قرينة عرفية يؤسس الظهور ويهدم .
فكما أن المجنون والنائم مرفوع عنهما قلم المؤاخذه والتكليف والوضع جميعاً - إلا ما خرج بدليل كالضمانات - فكذا الصبي .

وقد صرح الشيخ (قدس سره) بالسياق في شمول الرواية للصبية ، بشمولها لها في المجنون والنائم .

قال في كتاب الصوم : « وتوهم إرادة خصوص الذكر من الصبي ، مدفوع بإرادة العموم من أخويه أعني : النائم والمجنون بلا إشكال »^(١٦).

المناقشة الثانية

وثانياً : ومما يؤيد إرادة الاعم من الحكم الوضعي من اطلاق « القلم » في الحديث الشريف ، التعبير في مستفيض الروايات - أو متواترها - بمادة « الامر » الذي قيل : - كما في حاشية المولى عبدالله على تهذيب التفتازاني - أنه جنس الاجناس على الاطلاق ، وأنه أعم من مفهوم « الشيء » كما في صحيح عبدالله بن سنان وإن روي في الوسائل باسقاط عبدالله بن سنان إلا أنه سهو ، لوجود ابن سنان في المصدر (الخصال)^(١٧) وعنه في جامع أحاديث الشيعة^(١٨) وفي طريقه أبو الحسن الخادم بياع اللؤلؤ وهو آدم بن المتوكل الثقة^(١٩) . « عن اليتيم متى يجوز أمره ... قال إذا بلغ وكتب عليه الشيء جاز أمره إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً »^(٢٠).

(١٦) من تراث الشيخ الاعظم : ج ١٢ ، ص ٢١٤ .

(١٧) الخصال : ج ٢ ، ص ٨٩ .

(١٨) جامع أحاديث الشيعة : الباب ١١ من المقدمات ، ج ٧ .

(١٩) التنقيح : كتاب النكاح ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .

(٢٠) جامع أحاديث الشيعة : الباب ١١ من المقدمات ، ج ٢ و ٦ و ٨ و ١٠ وغيرها .

ومفهومه : إذا لم يبلغ لم يجز أمره ونحوه غيره وهو متعدّد .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : أنّ الفقهاء (قدس سرهم) بمختلف أذواقهم العلمية استدلّوا بحديث رفع القلم - في شئى أبواب الفقه - لرفع الحكم الوضعي ، كما استدلّوا به لرفع المؤاخذه والتكليف ، واليك نماذج منها :
أمثلة ونماذج

قال في المبسوط : « الناس في الاقرار على ضربين : مكلفون وغير مكلفين ، فأما غير المكلفين فمثل الصبي والمجنون والنائم ، فهؤلاء إقرارهم لا يصحّ ، لقوله (عليه السلام) : (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن النائم حتى ينتبه) ورفع القلم عنهم يقتضي أن لا يكون لكلامهم حكم ... »^(٢١).

وقال أيضاً في نفي صحّة جعل الصبي وصياً : « لا تصحّ الوصية إلا إلى من جمع صفات خمسة : البلوغ ... وإثما راعينا البلوغ لأنّ الصبي لا يجوز أن يكون وصياً لقوله (عليه السلام) : (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم) وفي بعضها حتى يبلغ وإذا كان كذلك لم يكن لكلامه حكم ... »^(٢٢).

وقال أيضاً في نفي القذف عنه : « وإذا قال الصبي لزوجته يازانية لم يكن ذلك قذفاً ، ولا يلزمه به الحدّ بلا خلاف ، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم) فإن بلغ وأراد أن يلاعن لم يكن له ذلك ، لأنّ اللعان إثما يكون لتحقيق القذف وقد بينا أنّه لا قذف له »^(٢٣).

وقال أيضاً في نفي القصاص عنه : « لا قصاص على الصبي والمجنون إذا قتل ، لما رواه علي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال : « رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم ... »^(٢٤).

وقال في السرائر في بطلان طلاق الصبي وعتقه وصدقته ووصيته مع ورود الرواية الخاصّة بصحته : « والاولى ترك العمل بهذه الرواية ... ولقول

(٢١) المبسوط : ج ٣ ، ص ٣ .

(٢٢) المبسوط : ج ٤ ، ص ٥١ .

(٢٣) المبسوط : ج ٥ ، ص ١٩٤ .

(٢٤) المبسوط : ج ٧ ، ص ١٥ .

الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) ورفع القلم عنه يدلّ على أنه لا حكم لافعاله»^(٢٥).

وقال أيضاً في مقام ردّ صحّة عتق الصبي : « وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) المجمع عليه يؤيد ما قلناه وهو : (رفع القلم عن ثلاث) وذكر الصبي من جملة الثلاث »^(٢٦).

وقال في المعتبر : « البلوغ ... شرط وجوب القضاء ... ولقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ »^(٢٧).

وفي نفي زكاة المال قال : « ولا تجب زكاة العين على صبي ولا مجنون - ثم ذكر الخلاف في المسألة وأدلة الطرفين - وقال : « لنا قوله (عليه السلام) : رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ »^(٢٨).

ونحوه في نفي زكاة الفطرة عنه أيضاً^(٢٩).

وقال أيضاً في مقام نفي صحّة نيابته في الحج : « ولا يصحّ نيابة ... الصبي غير المميّز ... وفي الصبي المميّز تردّد ... والاشبه أنّه لا يصحّ نيابة ... ويدلّ على ذلك قوله (عليه السلام) : رفع القلم عن ثلاثة وذكر منهم الصبي حتى يبلغ »^(٣٠).

وقال الشيخ الانصاري (قدس سره) في رسالة في قاعدة من ملك : « فلانّ جلّ الاصحاب ... لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار ، لكونه مسلوب العبارة بحديث : رفع القلم »^(٣١).

وقال أيضاً : « إلا أنّه - أي الشارع - اكتفى عن ذلك في جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث : رفع القلم »^(٣٢).

(٢٥) السرائر : ج ٢ ، ص ٦٩٣ .

(٢٦) السرائر : ج ٣ ، ص ١٨ .

(٢٧) المعتبر : ج ٢ ، ص ٤٠٣ .

(٢٨) المعتبر : ج ٢ ، ص ٤٨٦ .

(٢٩) المعتبر : ج ٢ ، ص ٥٩٣ .

(٣٠) المعتبر : ج ٢ ، ص ٧٦٦ .

(٣١) من تراث الشيخ الاعظم : ج ٢٣ ، ص ١٩٢ .

(٣٢) من تراث الشيخ الاعظم : ج ٢٣ ، ص ١٩٩ .

أي : أخرج الشارع الصبي والمجنون والنائم عن جميع الامارات الفعلية : كاليد ، والقولية : كالاقرار ، بحديث رفع القلم .

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في كتاب النكاح في مسألة عدم صحّة عقد الصبي النكاح لنفسه في شرح قول الماتن : « يشترط في العاقد - المجري للصيغة - الكمال بالبلوغ والعقل سواء كان عاقداً لنفسه أو لغيره ... فلا اعتبار بعقد الصبي - قال بعد ذكر بعض الروايات الخاصة - ثم إنّ مقتضى اطلاقات هذه النصوص ، وأدلة رفع القلم ، عدم الفرق في الحكم بين كون الفعل الصادر منه على نحو الاستقلال بإذن من المولى وعدمه ، فيحكم فيهما معاً بالبطلان »^(٣٣).

أدلة مخدوشة لاشتراط البلوغ

أول الأدلة

وهناك وجوه استدللّ بها لاشتراط البلوغ في مرجع التقليد وهي مخدوشة ، أحدها : قوله (عليه السلام) في حسنة أبي خديجة - على الاصحّ - : « انظروا إلى رجل منكم » والصبي مقابل الرجل .

وردّ بأنّ الظاهر منه عدم خصوصية للرجولة في الحكم بل هو وارد مورد الغالب ، كما له نظائر كثيرة في الفقه ، مع أنّه إن قيل بكونه قيماً احترازياً وجب أن يكون احترازياً عن المرأة ، لا عن الصبي ، مضافاً إلى أنّه في مقام القضاء لا الافتاء ، وإسراء مثله لا يخرج عن القياس - كما قالوا - مع أنّ ظاهر « رجل » هو الشخص كما في نظائر كثيرة له في الروايات .

مثل « إياك أن تطأ أعقاب الرجال »^(٣٤).

ومثل « من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال »^(٣٥).

ومثل « إنّ دين الله لا يعرف بالرجال بل بأية الحقّ »^(٣٦).

ومثل « إنّ الرجل إذا رضي هديّ الرجل وعمله ، فهو مثله »^(٣٧).

ومثل « إنّ الرجل ليُحرّم الرزق بالذنب يصيبه »^(٣٨).

(٣٣) كتاب النكاح : ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(٣٤) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .

(٣٥) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٢ .

(٣٦) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٣٢ .

(٣٧) كلمة الرسول الاعظم : ص ٤٢٣ .

(٣٨) كلمة الرسول الاعظم : ص ٤٢٣ .

ومثل « إنَّ الرجل ليطلب الحاجة فيزويها الله عنه لما هو خيرٌ له »^(٣٩).
وغيرها وغيرها كثير .

ثاني الأدلة

ثانيها : عدم الوثوق بالصبي ، إذ الصبي إذا بلغ رتبة الاستنباط فلا شكَّ أنه يعلم بأنَّ تقصيره غير مأخوذ عليه لرفع القلم عنه ، فيحلل ويحرّم ولا يبالي .
وفيه : أولاً : لا نسلم على مثل هذا الصبي المميّز جواز إتيان المحرّمات خصوصاً مثل الفتوى بغير ما أنزل الله التي هي من أشدّ المحرّمات ، وخصوصاً فيما يبقى أثره إلى بعد بلوغه .

وثانياً : الكلام في الصبي الذي يوثق بفتاواه وبعدم تقصيره ، وإلاّ فعدم الوثوق يوجب عدم جواز التقليد حتى للبالغ .

ثالث الأدلة

ثالثها : أنَّ اشتراط العدالة فحواه اشتراط البلوغ ، لكونها ملكة لا تصدق مع عدم البلوغ .

وفيه : أولاً : لا مانع عن صدقها على غير البالغ ، نعم الذي قيل أو يمكن لقائل أن يدّعيه هو : عدم وجوب تحصيل العدالة على غير البالغ ، ووجوبها على البالغين مقدّمة لاجتناب المحرّمات ، لا أنَّ غير البالغ إذا وجدت فيه ملكة اجتناب المحرّمات لا يسمّى عادلاً ، إذ أدلة العدالة أعمّ ، مثل « أن تعرفوه بالستر العفاف والعرف ، واللغة ، والشرع ببابك .

إن قلت : هل تطلق العدالة على المجنون .

قلت : لا ، لأنَّ الظاهر أنّ العدالة والفسق من قبيل الملكة وعدم الملكة ، فلا تشمل المجنون السّير العفيف إن لم نقل بانصراف السّير والعفة عنه ، فتأمل .

وثانياً : سيأتي البحث والنقاش عن ضرورة العدالة في الشخص الذي يؤخذ منه تقليدًا لمسائل الحلال والحرام ، بل ربما يقال بكفاية الوثوق به دون اشتراط العدالة ، ولذا نُقل عن المحقّق الهمداني في مصباح الفقيه التنظّر في مسألة اشتراط البلوغ في إمام الجماعة .

رابع الأدلة

رابعها : قول أبي الحسن الثالث (عليه السلام) في جواب سؤال أحمد بن حاتم وأخيه وقد سألاه : « عمّن أخذ معالم ديني » فكتب إليهما : « فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا » (٤٠).

وهذا يشترط فيه البلوغ على الأقل .

وأشكل عليه سنداً ودلالة وإعراضاً :

أمّا السند : ففيه بعض المجاهيل .

وأمّا الدلالة : فبأنّ طول العمر غير شرط قطعاً ، لعدم اشتراط كون المرجع معمرّاً مسنّاً - مضافاً إلى أنّ تقييده بكلمة : « في حبنا » يعطي السبق إلى التشييع لا السبق في العمر ، ويمكن السبق إلى التشييع في الصبي على البالغ كما لا يخفى .
اللهم ، إلا أن يقال بأنّ سبق الصبي ليس بسبق لأنّ « عمد الصبي خطأ » ، فتأمل .

وأمّا الاعراض : فالظاهر - المنقول أيضاً - أنّ الرواية غير معمول بها من قبل أحد من الفقهاء ، إذ لم يشترط أحد ذلك ، فلعلها قضية خارجية ، فأراد الامام (عليه السلام) توجيه السائل إلى شخص خاص - دون شخص آخر - لخصوصية في الطرفين .

خامس الأدلة

خامسها : أنّه محجور عن التصرف في ماله ، فكيف يجوز تقليده وهو تصرف في دين الناس الذي هو أهمّ من المال قطعاً ؟
وفيه : مع أنّه من القياس الاولوي - وهو غير حجّة عندنا - لا نسلم الحجر حتى في الصبي المميّز الرشيد .

سادس الأدلة

سادسها : أصالة تعيين البالغ عند دوران الامر بين التعيين والتخيير فيما لو كان فقيه آخر بالغ .

وفيه : أولاً : نفرض الكلام فيما لم يكن فقيه آخر بالغ ، أو كان الصبي أعلم ، أو أروع ، أو ذا مزية أخرى بحيث كان الدوران بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتخيير .

وثانياً : أنّ الاصل مقطوع بالاطلاقات .

وثالثاً : بأنّ الاصل عندنا - تبعاً لجمهرة من الاعيان - التخيير لا التعيين ، كما
حقق في الأصول .

الاستدلال لعدم اشتراط البلوغ بأمور

الامر الأوّل

واستدلّ لعدم اشتراط البلوغ بأمور :

الأوّل : اطلاقات الأدلة اللفظية مثل : « أهل الذكر » و « من كان من
الفقهاء » و « عرف حلالنا وحرماننا » ونحوها ، فإنّها باطلاقها تشمل الصبي
غير البالغ أيضاً .

وعمدة ما فيه تقييد هذه الاطلاقات بالصحيحين والاجماع ، وإلاّ فما أشكل به
عليه غير تامّ ، وهي :

أولاً : بعدم الاطلاق الاحوالي لها ، وإنّما لها اطلاق أفرادي ، والذي يفيدنا في
المقام هو اطلاق يشمل حالتي البلوغ وعدمه ، فكما لا تشمل هذه المطلقات حالتي
الفسق والعدالة ، ولا حالتي الكفر والايمن ، كذلك لا تشمل حالتي البلوغ وعدمه .

وثانياً : بأنّ المطلقات في مقام بيان أصل التشريع وهو : رجوع الجاهل إلى
العالم الذي هو قاعدة عقلانية ، بل عقلية ، بل فطرية ، - على ما قيل - ولا لسان
لهذه الأدلة اللفظية بل هي بلحاظ المرشد إليه دليل لبيّ ، فلا اطلاق لها رأساً
أصلاً .

وثالثاً : على فرض الاطلاق فهي منصرفة إلى البالغ ، أو عن غير البالغ .

وقد يجاب : بأنّ اللفظ إذا أطلق في مقام البيان وكان له شمول افرادي
وأحوالي - بنفسه ، بلا قرينة حالية أو مقالية - انعقد له الاطلاق الاحوالي كالاطلاق
الافرادي سواءً بسواء ، وعدم شمولها لحالتي العدالة والفسق ، والكفر والايمن ،
ليس لعدم اطلاق يشملها ، وإنّما لادلة خاصّة أخرى .

فلو لم يقدّم دليل على اشتراط العدالة لجوّزنا (بنفس هذا الاطلاق) تقليد الفاسق
، وكذا لو لم يدلّ دليل على الايمان - كما نقول بمثل هذا الاطلاق في أهل خبرة
التقويم وثبوت الموضوعات في الخارج في المنازعات بين المتعاملين ، والأروش ،
ونحوها - فنكتفي في بعض الموارد بتقويم الفاسق والكافر (على الاصح) مع الوثوق
بكلامهما .

وقد صرّح الماتن وغيره (قدس سره) بذلك في موارد عديدة من الفقه ، ودونك نماذج من ذلك :

نماذج وشواهد

١ - قال في عروة الوثقى : « لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً ، بل مسلماً أو كافراً »^(٤١).

وقال في المستمسك في شرطها : « لعموم دليل الاعتبار »^(٤٢).

وقال في التنقيح : « لأنّ عدالة صاحب اليد وفسقه وكذلك إسلامه وكفره على حدّ سواء »^(٤٣).

٢ - وقال في العروة الوثقى أيضاً في بحث التيمّم : « الثالث : الخوف من استعماله ... ويكفي الظن بالمذكورات ... سواء حصل له من نفسه أو قول طبيب أو غيره ، وإن كان فاسقاً أو كافراً ... »^(٤٤).

وقال في المستمسك : « بلا خلاف ظاهر »^(٤٥).

وقال في « موسوعة الفقه » : « بلا إشكال ولا خلاف في الجملة »^(٤٦).

وفي العروة الوثقى : « إذا قصد الصبي مسافة ثم بلغ في الاثناء وجب عليه القصر وإن لم يكن الباقي مسافة ... »^(٤٧).

٣ - وأمّا الانصراف عن الصبي فلا وجه له بعد عدم القرينة عليه ، وظهور اللفظ في الاطلاق .

ثمّ ما ذكره جمع في الأصول : من أنّ حجّية الاطلاق متوقّفة على إحراز كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة ، فلم نتحقّقه .

بل اللازم عدم القرينة على أنّ المتكلم ليس في مقام بيان هذه الجهة .

كما إذا طلب المولى الماء للشرب ، فهو في مقام بيان عدم الاطلاق من حيث الحلاوة والحموضة والمرورة لانه يريد الماء للشرب .

(٤١) العروة الوثقى : فصل في طريق ثبوت النجاسة ، م ١٢ .

(٤٢) المستمسك : ج ١ ، ص ٤٦٤ .

(٤٣) التنقيح كتاب الطهارة : ج ٢ ، ص ١٩٣ .

(٤٤) العروة الوثقى : في مسوغات التيمّم ، الثالث .

(٤٥) المستمسك : ج ٤ ، ص ٣٢٨ .

(٤٦) موسوعة الفقه : ج ١٩ ، ص ٩٣ .

(٤٧) العروة الوثقى : صلاة المسافر ، م ١١ .

أمّا إذا أمر المولى بسقي الزرع بالماء فللماء اطلاق من هذه الجهة ، وإن لم يحرز العبد كون المولى في مقام البيان من جهة طعم الماء ، وذلك لعدم اشتراط العقلاء هذا الشرط في مقام التنجيز والاعذار .

ولذا اشتهر فقهاً وأصولاً في موارد ادّعاء الانصراف ، قولهم : الاصل عدم الانصراف وعهدة الانصراف على مدّعيه .

وأما إحراز كون المطلق في مقام بيان شيء لافادة حكم ذلك الشيء فلم نتحقّقه ، بل الذي يدلّ عليه العرف والعقل هو لزوم عدم إحراز كون المتكلم في مقام عدم بيان هذا الشيء ، وإلا فالإحراز المذكور لا يساعد عليه العرف ولا العقلاء ، كما يتّضح ذلك بمراجعة الموالي والعبيد والاباء والابناء ، والملوك الرعية ، والقونين والناس

وأما الانصراف فعهدة ذلك على مدّعيه ، ولم نتحقّق نحن انصرافاً .

الامر الثاني

الثاني : عدم ذكره في شروط التقليد لا في آية ولا في رواية ، ولو كان لبان . وفيه : لعلّ عدم ذكره لعدم وجود مثله ، كما لم يذكر كون المجتهد إنساناً ، لعدم وجود مجتهد غير إنسان ، أو لندرته جداً بحيث لا يستحقّ إضافة قيد لإخراج مثله ، كما هو كثير النظير في الابواب المختلفة من الفقه لمن راجعها ، فاعتمد الشارع على الانصراف الموجود فيه ، وفي مثله لا تصحّ قاعدة : لو كان لبان .

الامر الثالث

الثالث : بناء العقلاء ، فإنّ بناءهم على أخذ كلّ شيء ممّن هو أهل خبرته ، دون تقيد ، بل ولا التفات إلى ضرورة كونه بالغاً البلوغ الشرعي ، فلو وجد طبيب حاذق غير بالغ ، أو مهندس حاذق غير بالغ ، أو خياط حاذق غير بالغ ، لراجعه الناس في أمراضهم ، وبناء دورهم ، وخياطة ألبستهم دون توقّف أو تروّي في أنّه بلغ السنّ الكذائي أم لا .

وحيث إنّ التقليد ليس سوى رجوع الجاهل إلى أهل خبرة الفقه وهو العالم بالحلال والحرام ، وهو طريقي ، ولم يرد عن الشرع ردع عن ذلك ، فجاز الاعتماد على الصبي الفقيه في مقام التقليد .

إيرادات وأجوبة

وأورد عليه أولاً : بالتشكيك في مثل هذا البناء .

وثانياً : بأنه دليل لبي ، والمتيقن منه البالغ .

ويردّ : بأنّ البناء مسلم ليس قابلاً للشكّ ، ويكفي لزوال الشكّ مراجعة العرف والعقلاء في استفاداتهم وأحوالهم في مختلف شؤونهم المهمّة وغيرها فإنهم يراجعون أهل الخبرات لكونهم أهل خبرات فقط وفقط من دون مدخلية للعمر في نظرهم أبداً . وما يرى من انتقاد بعض الناس طبيياً شاباً ، أو مهندساً شاباً ، ونحوهما بأنه شاب فكيف بكونه صبيّاً ؟

فإنّه لعدم الوثوق بعرفان الشاب وعلمه ، ولعلمهم بقلة تجاربه فيما تكون التجارب كفيّلة بزيادة العلم ، أمّا لو وثقوا بشاب أو صبي في أمر ، فإنهم يعتمدون عليه بلا شكّ أو ارتياب .

وأما أنّه دليل لبي ، فالمتيقن إنّما يبحث عنه إذا حصل الشكّ ، وفيما نحن فيه لا شكّ بعد مراجعة أحوال العرف والعقلاء في مختلف شؤونهم ، فلا نحتاج إلى المتيقن .

وأما استبعاد أن يكون الصبي شاغلاً لمنصب الافتاء .

ففيه : أنّه ليس أعظم من منصب النبوة والامامة وقد شغلها مثل عيسى بن مريم ، والامام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف مع كونها صبيين . والتفريق بينهما وبين المجتهد بأثهما معلوم كمالهما التكويني بخلاف المجتهد .
ففيه : - مضافاً إلى أنّه يكفي ذلك لدفع الاستبعاد ، إذ الاستبعاد ليس دليلاً ، ولا يقاوم الدليل كالإطلاق ونحوه - أنّ في المجتهد الصبي أيضاً بنسبته كمال وإلا لم يبلغ (قبل البلوغ التكويني) درجة الاجتهاد .
حاصل الاشكال والجواب

والحاصل : أنّ عمدة الاشكال على بناء العقلاء كونه مردوعاً بالادلة الشرعية وهي الصحيحتان والاجماع المنقول والشهرة العظيمة المحصّلة .
فتحصّل من جميع ذلك : اشتراط البلوغ في المقلّد - بالفتح - حتى الذي يؤخذ منه الاحكام فقط ، بحيث يُقدّم الفقيه على الفتوى باشتراطه ، والتزام كل التوالي الفاسدة التي تترتب على الفتوى باشتراطه : من بطلان أعمال المقلّد الفقيه الصبي ، ووجوب إعادتها أو قضائها أو كفارتها ، ووجوب الاستغفار عليه ، وسقوط شهادته ، وعدم جواز الاقتداء به ، ونحو ذلك .

ومصير المشهور إلى ذلك يؤيّد الفتوى في المسألة .

وما دام الفرد المبحوث عنه قليل الوجود لندرته جداً ، فلا يحتاج المقام إلى تطويل أكثر كما فعله بعض المؤلفين .

هذا في المقلّد - بالفتح - الذي يؤخذ منه الاحكام الشرعية فقط باعتباره أهل خبرة الاحكام والاستنباط وأمّا في المرجع الذي يكون وليّاً للمسلمين ، يجري الحدود والاحكام ، والقضاء والخصومات ، ونحو ذلك ، فالظاهر عدم الاشكال في اشتراط البلوغ فيه ، لاشتراطه في بعض لوازم مثل هذا المنصب ، أمّا النبوة والامامة فهما خارقان كما لا يخفى .

تتمّة

ثمّ إنّّه على تقدير اشتراط البلوغ ، فهل يشترط حال الاستنباط ، أم حال أخذ الحكم منه ، أم حال عمل المقلّد ؟

ربما يقال باشتراطه في جميع الحالات الثلاث ، لاطلاق النقل باشتراطه الشامل للحالات الثلاث .

وقد يفصل بين ما لو كان دليل اشتراط البلوغ الادلة اللفظية التي لها اطلاق فالاشتراط في الحالات الثلاث ، وبين ما كان دليله الادلة اللبّية من إجماع ونحوه ، فعدم الاشتراط إلا في المتيقّن وهو حال العمل للمقدّمية المحضّة في غيره - بناءً على البراءة في الشكّ في الحجّية - وإلا كان مقتضى الاشتغال ، الاشتراط . وكذا لو كان الدليل مجموع ما ذكر من الادلة من حيث المجموع لقصور كلّ واحد منهما في نفسه وتبعية النتيجة أضعف المقدّمات .

لكن التحقيق أن يقال بعدم اشتراطه في غير حال العمل مطلقاً ، لأنّه مع طريقية التقليد إلى العمل الصحيح ، فالمقياس حال العمل لا غير ، فلو استنبط غير البالغ حكماً شرعياً ، ثمّ بلغ وبقي على ما استنبطه جاز تقليده في ذلك الحكم ، كما أنّه لو أخذ العامي الحكم الشرعي عن فقيه بقي إلى بلوغه يوم واحد ، ثمّ عمل به يوم غده حين بلغ ، صحّ .

والاطلاق - إن كان في البين - فهو إمّا منصرف إلى ما ذكرنا أو لا أقل من عدم ظهور المطلق في الاطلاق من هذه الجهة ، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة ، فتأمّل .
تأييد وتشديد

ويمكن تأييده بالراوي والشاهد حيث يصرّحون بكفاية اجتماع الشرائط فيهما حال النقل والشهادة دون حال التحمّل .

والتفريق بينهما بالحسّ والحدس غير فارق فيما نحن فيه .
وهل يختلف الامر على الخلاف في أنّ التقليد التزام أو أخذ أو عمل ؟
الظاهر : لا ، لأنّ العمل شامل لهما أيضاً .
وهل يجري الاستصحاب في مثله أم هو من قبيل تغيير الموضوع لانتقاله من
عدم البلوغ إلى البلوغ ؟
الظاهر : الاول لأنّ تغيير الموضوع عرفي ، لا دليلي ولا عقلي - كما حَقَّق في
الأصول - والعرف لا يعتبر مثل ذلك تغييراً في الموضوع ، لكن الادلة لم تدع مجالاً
لتصل النوبة إلى الأصول العلمية .
فرع

إذا تعلم العامي مسائل المجتهد الصبي والتزم بتقليده ثم بلغ الصبي ومات ،
فعلى القول بكون التقليد هو الالتزام ، كما صرَّح به صاحب العروة في المسألة
السابعة ، فالظاهر جواز البقاء على تقليده ، لانه حال البلوغ كان له التزام فكان
مقلاً له . وعلى القول بكون التقليد العمل ، لا يصحّ البناء إلا بعد العمل .

شروط المجتهد : العقل

... والعقل

الشرط الثاني : العقل

و الثاني ممّا يشترط في مرجع التقليد العقل .
أمّا بالنسبة إلى العقل في وقت الاستنباط فلا خلاف ولا إشكال فيه ، بل دعوى
كونه من البديهيات الاولية في جميع أهل الخبرات في محلها .
والاجماع مسلم ، وليس المجنون مصداقاً للصفات المذكورة في الرواة ، مثل
(أهل الذُّكْرِ) و « عرف حلالنا وحرامنا » و « الفقهاء » ونحو ذلك .
وأمّا بالنسبة إلى وقت عمل المقلّد ويسمّى باشتراط العقل استدامة أو بقاء ،
بأن كان المجتهد حال الاستنباط عاقلاً ثم جنّ ، فهل يجوز تقليده حال الجنون بالعمل
بفتاواه التي استنبطها حال العقل أم لا ؟

والذي يبدو للنظر : أنّ التقليد حيث إنّه طريقي محض وسيرة العقلاء هي الحاكمة في الطرق إلا ما وسّع الشارع وضيّق ، فالعقلاء لا يفرّقون بين جامع الشرائط وفاقدتها حال العمل وإنّما يشترطونها حال الاستنباط .
ولكن للاجماع المنقول والشهرة المحقّقة العظيمة ، ورفع القلم بالبيان السابق في بحث البلوغ ، نخرج عن بناء العقلاء .
وإذا وصلت النوبة إلى الاصل العملي فالاستصحاب بأنواعه الثلاثة (استصحاب الموضوع والحكمين : التكميلي والوضعي) أركانه تامّة ، والشكّ في الرافع ظاهراً .

لكن المسألة بحمد الله تعالى نادرة الوجود أو عديمتها ، لعدم وقوفي في ما رأيت في تواريخ العلماء وما عاصرت وعاشرت ، على مرجع تقليد يجنّ وذلك لايمانهم القوي واستهانتهم بالدنيا وما فيها - جعلنا الله كذلك - .
وأما البحث الصناعي للمسألة : فالذي وقفت عليه في المسألة قولان :

في المسألة قولان

القول الأوّل

الأوّل : لبعض مراجع العصر ، وهو الجواز .
ويدلّ عليه : أولاً : إطلاق الأدلّة ، خرج عنه الجنون حال الاستنباط بالضرورة والاجماع ، وبقي الباقي .

ثانياً : بناء العقلاء ، فإنّهم مطبقون على العمل برأي صادر عن العاقل وإنّ جنّ صاحب الرأي بعد ذلك ، فالطبيب الذي وصف دواءً حال العقل ، ثمّ جنّ لا يترك العقلاء ما وصفه من الدواء ، والمقوم الذي قوم داراً بقيمة حال العقل ، ثمّ جنّ لا يترك العقلاء قوله لعروض الجنون عليه ، والمهندس الذي صنع خريطة لبناء دار ، ثمّ جنّ يعمل العقلاء بخريطته ، وهكذا دواليك .

ثالثاً : الاستصحاب بأنواعه الثلاثة : استصحاب الموضوع والحكمين الوضعي والتكميلي .

أما الموضوع للحجّية ولجواز التقليد بالمعنى الاعمّ وهو كون « هذا فتوى من يجوز تقليده » فإنّ هذا الموضوع كان ثابتاً قبل جنونه ، والعقلاء يعتبرونه ممّا إذا ثبت دام ولا يغيّره الجنون والنسيان ونحوهما . ولكن إن شكّ في تغيّره فمقتضى الاستصحاب بقاءه .

نعم ، قد يقال بأنه من الشكّ في المقتضي ، إذ مرجعه إلى الشكّ في أنّ الفتوى إذا حدثت كم يكون دوامها ؟ لكنّه غير تامّ ظاهراً ، بل هو من الشكّ في الرفع ، إذ دوام الفتوى حتى يأتي ناقضها - وهو خلافها - واضح ، فتأمل .
وعليه : فإنّ رأيه كان حجّة حال الاستنباط ، فنستصحب الحجّة إلى حال عروض الجنون .

كما يستصحب الحكم التكليفي بالنسبة للمقلد ، فإنّه كان لا تجب عليه جلسة الاستراحة فيستصحب ، وكل ما دلّ على جواز البقاء على تقليد الميت ممّا سبق مفصلاً .

وهذا القول هو الذي اتبعنا فيه الاخ الأكبر صناعةً ، وإن أشكل فيه بعد ذلك فتوى .

القول الثاني

الثاني : عدم جواز تقليد المجنون الذي كان حال الاستنباط عاقلاً ، وذلك :
١ - لعدم صدق العناوين المأخوذة شرعاً في مرجع التقليد ، مثل : (أهل الذكّر) و « الفقيه » و « العالم » ونحوها على المجنون ، لأنّ ظاهرها لزوم كونه فعلاً أهل الذكّر ، وفقهياً ، وعالمأ ، لا كون الرأي فقط رأي فقيه ، وفتوى عالم ، وحكم أهل الذكّر .

٢ - ولعدم اطلاق في الأدلة اللفظية يكون في مقام البيان الاحوالى .

٣ - ولعدم ثبوت بناء العقلاء ، أو عدم اعتباره بعد صلاحية ما ذكر للردع عنه .

٤ - ولانقطاع الاستصحاب بالدليل الاجتهادي .

مناقشة الأدلة

وفي الكل نظر :

أمّا الأوّل : فلانّ الظاهر من « أهل الذكّر » و « من كان من الفقهاء » و « العالم » - بمقتضى الطريقة المرتكزة في أذهان المتشرّعة ، بل كل أهل اللسان ، المستفادة عرفاً من أمثال هذه الكلمات ولو لمناسبة الحكم والموضوع على نحو الحيث التعليلي - كون الرأي والفتوى صادراً عن هؤلاء ، لابقاء هؤلاء على هذه الاوصاف ، ومراجعة العرف في الاستفادة من أمثال هذه الكلمات فى شؤون الناس الدنيوية تثبت ذلك .

وأما الثاني : فقد سبق أن الاطلاق شموله للأفرادي وللأحوالي على قدم المساواة إلا فيما علم إرادة حالة خاصة بقريضة لفظية أو غيرها ، خصوصاً وقد ذكرت أوصاف مرجع التقليد في الأدلة من كونه « صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه » ونحو ذلك ولم يذكر فيه « بشرط أن لا يجنّ إلى آخر عمره » كما لم يذكر « بشرط لا يموت » ونحوه ، فتأمل .

وأما الثالث : فبناء العقلاء مسلم ، ويكفيك مراجعتهم في إفاداتهم واستفاداتهم من أوامر الموالى للعبيد ، والحكومات للرعايا ، ونحوها لإثبات المطلب .

ولم نجد ، ولم يذكر المستدل ما عبّر عنه بـ « ما يصلح رادعاً » عن هذا البناء ، اللهم إلا ما دلّ على اشتراط العقل في التكليف ، وما دلّ على أن المجنون محجور عليه وما أشبه ذلك ، وكل ذلك بمعزل عما نحن فيه .

وأما الرابع : فلائه بعد عدم تمامية دليلهم الاجتهادي على مذهبهم ، فلا قاطع للاستصحاب ، هذا عمدة ما قيل في المقام .

احتمال التفصيل

ويمكن أن يقال بالتفصيل : بين المرجع الذي يؤخذ منه الأحكام الشرعية فقط باعتباره أهل خبرة الفقه ، وبين المرجع الذي يتولى عامة أمور المسلمين ، شروط المجتهد : الايمان

بالتزام اشتراط استمرار العقل في الثاني ، لاحتياج مزاولة الاعمال المرجعية لتولي قيادة الأمور العامة إلى العقل ، دون الاول لعدم الدليل المقنع فيه ، ومع ذلك ... والايامن

فلاحتياط بالقول باشتراط العقل مطلقاً في محله .

وأما المجنون الادواري ، الذي استنبط الحكم الشرعي حال العقل ، ثم جُنّ ، ثم عاد عقله ، فهل يجوز تقليده حال إفاقته ؟

الظاهر نعم ، ولم أجد فيه فتوى بالعدم فيما يحضرنى من كتب ، حتى أن الذين استشكلوا في العمل حال جنون المقلد - بالفتح - أجازوا في الادواري .

قال في المستمسك : « ولا بأس به إن لم ينعقد الاجماع على خلافه »^(٤٨) وكأته مظنة مخالفة الاجماع عنده ، لكن لا يخفى عدم استقامة الاعتماد على مثل هذه الاطلاقات لمثل هذه الاجماع .

(٤٨) المستمسك : ج ١ ، ص ٤٢ .

ويأتي نفس الكلام على اشتراط العقل الاستمراري في مثل غلبة مرض ، أو نسيان ، أو كثرة السهو ، أو نحو ذلك على المرجع بعد استجماعه للشرائط حال الاستنباط .

ولولا شبهة التزام ما لم يقل به أحد لتوجّه التفصيل الذي ذكرناه .
الشرط الثالث : الايمان

و الثالث ممّا يشترط في مرجع التقليد الايمان بمعنى : كونه مسلماً شيعياً اثني عشرياً ، وقد استدللّ لاشتراطه في مرجع التقليد بأدلة :
أدلة اشتراط الايمان في مرجع التقليد
الدليل الاوّل : السنّة

إنّ أدلة اشتراط الايمان في مرجع التقليد هي : السنّة ، والاجماع ، والارتكاز

أمّا السنّة فروايات :
أولى الروايات وثانيتها

أولها مقبولة عمر بن حنظلة : « ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا »^(٤٩) .

ثانيتها : حسنة أبي خديجة : « ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا »^(٥٠) .

ونحوهما غيرهما أيضاً بتقريب : أنّ « منكم » في هذه الاخبار يعطي لزوم كون المرجع من أمثال أصحاب الائمة من الامامية الاثنى عشرية .
مناقشة المقبولة والحسنة سنداً

وأورد على ذلك سنداً ودلالة :

أمّا مناقشتها سنداً : فبأنّ المقبولة ليست مقبولة عندنا لانهما ضعيفة السند ، وتلقي جمع من الاصحاب لها بالقبول لا يخرجها عن الضعف ، مضافاً إلى عدم إحراز كون الاصحاب تلقوها بالقبول ، إن لم يكن خلافه محرراً^(٥١) .

(٤٩) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(٥٠) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ .

(٥١) التنقيح : ج ١ ، ص ٢١٩ .

وبأنّ أبا خديجة تعارض فيه التوثيق والتضعيف ، فالنجاشي وثقه ، والشيخ
ضعفه تارة ووثقه أخرى ، وفي الطريق أيضاً « الحسن بن علي » الراوي عن أبي
خديجة وهو لم يوثق^(٥٢) .

المقبولة صغرى وكبرى

وفيه : أنّ كلتا الروائيتين معتبرتان .

أمّا اعتبار المقبولة فلتمامية الصغرى والكبرى .

أمّا الصغرى : فلانّ جمعاً كثيراً من الاعيان استدلّوا بهذه الرواية في باب
القضاء وهذا يكفي للتلقّي بالقبول ، وإلاّ فهؤلاء يردّون الاخبار لمجرد جهل الراوي
، وفيهم من يردّ الخبر الصحيح لكونه واحداً^(٥٣) .

وقد صرّح في التنقيح في أكثر من مورد : أنّ الاصحاب تلقّوا هذه الرواية
بالقبول . ففي بحث نجاسة الخمر من كتاب الطهارة قال : « إنّ رواية عمر بن
حنظلة ضعيفة لعدم توثيقه في الرجال وإن عبّر عنها بالصحيحة في بعض
الكلمات .

نعم ، له رواية أخرى قد تلقّاها الاصحاب بالقبول وعلّقوها في بحث التعادل
والترجيح ومن ثمة سمّيت بمقبولة عمر بن حنظلة ، إلاّ أنّ قبول رواية منه في
مورد ممّا لا دلالة له على قبول جميع رواياته »^(٥٤) .

وفي بحث التخيير بين القراءة والتسيبحات في الركعتين الاخيرتين نسب إلى
الاصحاب تلقّي جميع رواياته بالقبول ، قال : « ... من جهة عدم ثبوت وثاقة علي
بن حنظلة ولا أخيه عمر في كتب الرجال وإن تلقّى الاصحاب روايات الثاني
بالقبول وأسموها : مقبولة عمر بن حنظلة »^(٥٥) .

مع أنّه في باب التقليد شكّك في كون هذه الرواية الواحدة أيضاً مقبولة قال :
« وإن سمّيت روايته هذه بالمقبولة وكأنّها ممّا تلقّته الاصحاب بالقبول ، وإن لم
يثبت هذا أيضاً »^(٥٦) .

(٥٢) راجع التنقيح والمستمسك ومباني منهاج الصالحين : ج ١ ، ص ٢٤ .

(٥٣) راجع السرائر : ج ٣ ، ص ٥٣٩ ، والمعتبر : ج ١ ، ص ٦٢ .

(٥٤) التنقيح كتاب الطهارة : ج ٢ ، ص ٩٦ .

(٥٥) التنقيح كتاب الصلاة : ج ٣ ، ص ٥١٦ .

(٥٦) التنقيح : ج ١ ، ص ١٤٣ .

وأما الكبرى : فقد تقدّم سابقاً بناء العقلاء عليه ، لعدم الفرق عندهم بين الوثيقة المخبرية والوثيقة الخبرية ، بل الأولى لحجبتها العقلانية لائها من صغريات الثانية دون العكس .

مع حسنة أبي خديجة

وأما الحسنة فأما أبو خديجة : فقد وثقه النجاشي ، والشيخ ضعفه تارةً ووثقه أخرى ، فهو معتبر من وجهين :

١ - أضبضية النجاشي ، وبناء العقلاء على الاخذ بالاضبط - كما هو ثابت في شئى موارد الفقه - إن لم نقل بالتخيير بين المتعارضين .

٢ - الشخص الواحد إذا تعارضت أقواله تسقط عن الاعتبار ، فليس تضعيف الشيخ قابلاً للحجة حتى يعارض به توثيق النجاشي .

وأما الحسن بن علي الراوي عن أبي خديجة فقد قال عنه النجاشي « خير » وهذا توثيق .

إذن : فالسند في كلتا الروايتين معتبر وإن أشكل فيهما بعض^(٥٧) ، أو في خصوص عمر بن حنظلة^(٥٨) وقد تقدّم حجية السندين مفصلاً في بحث اشتراط الاعلمية في مرجع التقليد .

توثيق ابن حنظلة وأبي خديجة

بل صرح جمع بوثيقة الرجلين - عمر بن حنظلة وأبي خديجة - تصريحاً ، أو بتصحيح رواياتهما ، وإليك نماذج من ذلك في هذه العجالة :

أما ابن حنظلة فقد وثقه جمع وصحّوا ما رواه ، ومنهم :

١ - الشهيدان وثقا عمر بن حنظلة^(٥٩) .

٢ - صاحب المستند نسب إلى المحكي عن النجاشي توثيقه قال : « وعمر ابن حنظلة وقد حكى عنه - أي النجاشي - توثيقه »^(٦٠) .

وعدم وجدان التوثيق في رجال النجاشي لا ينافي حجية نقل الثقة ، فلعلّ النجاشي وثقه شفهاً ، أو في كتاب آخر له قد فُقد ، أو نحو ذلك ، ومثله غير عزيز .

(٥٧) مباني المنهاج : ج ١ ، ص ٢٦ .

(٥٨) التنقيح : ج ١ ، ص ١١٥ .

(٥٩) طرائف المقال للسيد علي البروجردي تلميذ الشيخ الانصاري : ج ١ ، ص ٥٤٤ .

(٦٠) المستند : ج ٢ ، ص ٥١٦ .

- ٣ - وصاحب الجواهر ، فقد عبّر أحياناً عن رواية عمر بن حنظلة بالصحيحة قال في كتاب النكاح : « ومنها صحيح عمر بن حنظلة ... »^(٦١).
- وأما أبو خديجة فقد كرّر صاحب الجواهر التعبير عن رواياته بالصحيحة في مسائل مختلفة ، وإليك بعضها :
- ١ - في قراءة الركعتين الاخيرتين قال : « ومنها صحيح أبي خديجة عن الصادق (عليه السلام) ... »^(٦٢).
- ٢ - في كمية التسبيح في الاخيرتين قال : « كصحيح أبي خديجة سالم بن مكرم ... »^(٦٣).
- ٣ - في استحباب النكاح قال : « وفي صحيح أبي خديجة عنه (عليه السلام) أيضاً ... »^(٦٤).
- ٤ - وغير صاحب الجواهر أيضاً من عبّر عن رواية أبي خديجة بالصحيح ، مثل : صاحب المستند ، قال في كتاب القضاء : « وكصحيحة أبي خديجة ... »^(٦٥).
- ٥ - والعلامة في المختلف في باب الخمس عدّ روايته من الصحاح^(٦٦).
- ٦ - وفي التنقيح في اعتبار العدالة في القاضي قال : « بل يمكن الاستدلال عليه بما ورد في صحيحة أبي خديجة ... »^(٦٧).
- مناقشة المقولة والحسنة دلالة
وأما مناقشتهما دلالة فمن وجوه :
الوجه الأوّل من مناقشة الدلالة
أولاً : بأنهما في القضاء ، وسحب حكمه إلى باب الافتاء ، قياس .

(٦١) الجواهر : ج ٣٠ ، ص ١٩٢ .

(٦٢) الجواهر : ج ٩ ، ص ٣٢٧ .

(٦٣) الجواهر : ج ١٠ ، ص ٣٧ .

(٦٤) الجواهر : ج ٢٩ ، ص ١٢ .

(٦٥) مستند الشيعة : ج ١٧ ، ص ٧١ .

(٦٦) مستند الشيعة : ج ١٧ ، ص ٨١ .

(٦٧) التنقيح : ج ١ ، ص ٦٤٣ .

وفيه : مضافاً إلى فهم الفقهاء قديماً وحديثاً وحدة البابين : القضاء الافتاء ،
وفهمهم جابر للدلالة وإن لم نفهم الوحدة ، ككثير من موارد الجبر الدلالي الذي تقدّم
مكرراً أنّ المعظم في شئى أبواب الفقه ملتزمون به .
وإليك نماذج من العشرات بل المئات ممّا التزموا وأفتوا بالجبر الدلالي أو
الكسر الدلالي السندي :
أمثلة ونماذج

١ - في كتاب الصلاة تقرير المحقق النائيني (قدس سره) في بحث الالتفات
قال : « إته لو سلّم مفهوم الخبرين في دلالاته على عدم البطلان بالالتفات إلى غير
الخلف في الفريضة ، فلا يمكن العمل بهما من جهة إعراض القدماء عن العمل
بهما ... »^(٦٨).

٢ - بعد ذكر خبر يدلّ على اشتراط الاستماع في وجوب سجدة التلاوة ،
قال : « لكن الذي يوهنه احتمال إعراض القدماء عن العمل به وتحقق الشهرة
القدمائية على وجوب السجدة بالسماع ... »^(٦٩).

٣ - المحقق العراقي (قدس سره) في شرح التبصرة في مسألة تجديد النيّة في
الصوم قبل الزوال بعد أن قال : « فأصالة البراءة عن دخل المشكوك من النيّة
محكمة ... » قال : « ولكن الانصاف أنّ كلماتهم لا تساعد على مرجعية مثل هذا
الاصل في الباب ، بل بناؤهم على إجراء حكم العبادية من الفساد بالاخلال بالنيّة في
المقام ... »^(٧٠).

٤ - وقال أيضاً في ردّ ظهور العلة المذكورة في رواية الاكل في الصوم
- بأنه ليس بطعام - في ما لا يعتاد أكله : « لا بدّ من رفع اليد عن ظهور العلة
بإعراض الاصحاب عن مثلها ، لعدم بنائهم على كون المفطر ما يعتاد أكله »^(٧١).

٥ - وقال أيضاً في ردّ من قال ببطلان الصوم بجلوس المرأة في الماء ، أو
قال بالكفارة فيه أيضاً ، انتصاراً للمشهور بالكراهة : « وإلى مثل ذلك أيضاً نظر
الاصحاب ويكون فهم مثلهم - أيضاً - صالحاً للقرينية »^(٧٢).

(٦٨) كتاب الصلاة تقرير المحقق النائيني : ج ٢ ، ص ٢٦٩ .

(٦٩) كتاب الصلاة تقرير المحقق النائيني : ج ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٧٠) شرح التبصرة للمحقق العراقي : ج ٤ ، ص ٢٤٥ .

(٧١) شرح التبصرة للمحقق العراقي : ج ٤ ، ص ٢٥٣ .

(٧٢) شرح التبصرة للمحقق العراقي : ج ٤ ، ص ٢٩٤ .

٦ - وقال أيضاً في مسألة غسل الاحرام الذي دلت النصوص على وجوبه :
« فالمسألة من جهة مخالفة النصوص مع الكلمات في غاية الاشكال »^(٧٣).

لكنه في حاشية العروة الوثقى وافق المشهور من الاستحباب^(٧٤).

٧ - وفي اشتراط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بعدم الضرر المالي وإن لم يكن حرجياً استناداً إلى فهم الفقهاء بعد استظهاره من الأدلة كون الملاك فيهما عدم الحرج ، قال : « إنّ العناوين المأخوذة في النصوص السابقة آبية عن الشمول للضرر المالي غير البالغ حدّ الحرج في ارتكابه فلا تبقى في البين إلا دعوى جبر فتاويهم لعموم نفي الضرر حتى المالي منه في خصوص المقام »^(٧٥).

وفيه : مضافاً إلى ما ذكر - وحدة البابين مناطاً ، إذ الملاك في القضاء : الفتوى باضافة الحكم والتطبيق ، إضافة إلى أنّ ظاهر « روى حديثنا ونظر في حللنا وحرمانا وعرف أحكامنا » أنّ الملاك لحجية القضاء الفتوى أيضاً ، وصرّح بذلك في الحدائق^(٧٦) وفي غيرها أيضاً . وقد تقدّم تفصيله في شرح المسألة الأولى .

الوجه الثاني من مناقشة الدلالة

وثانياً : بأنّ المراد من قوله (عليه السلام) « منكم » - بقرينة صدر وذيل الروايتين - أن لا يكون مرجع التقليد من العامة لانه يحكم بغير حكم الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) للانصراف ، هو أخصّ من المدعى ، إذ أنّ الخبرين - بمجموعهما صدرأ وذيلأ - لا يشملان ما لو استخرج فقيه عامي الحكم الشرعي من آثار الأئمة الطاهرين مع فرض الوثوق باجتهاده ، فلا خصوصية للايمان في شخص القاضي ، بل الخصوصية للحكم بحكمهم (عليهم السلام) وإن كان الحاكم لا يعتقد عقيدتهم (عليهم السلام) ، كالخبر الموثق .

وقد يجاب : - مضافاً إلى قطعية اشتراط الايمان في القاضي الذي هو مورد

الرواية - أنّ الظاهر من الرواية اشتراط الشرطين مجتمعين :

١ - الحكم بحكم أهل البيت (عليهم السلام) .

٢ - وكون الحاكم مؤمناً .

(٧٣) شرح التبصرة للمحقق العراقي : ج ٥ ، ص ١٣٢ .

(٧٤) العروة الوثقى ، الاغسال المندوبة ، الاوّل .

(٧٥) شرح التبصرة للمحقق العراقي : ج ٦ ، ص ٥٣٩ .

(٧٦) الحدائق الناضرة : ج ١٣ ، ص ٢٥٩ .

ولا يصحّ رفع اليد عن أحدهما للاخر لظهورهما في قيدين ، فإذا قيل : راجع طبيباً تنق به ، هل يصح حمل أحدهما على الآخر ؟

كلا بل هما ظاهران في أنّهما قيدان .

مثلاً : هل يصحّ العكس : بأن يقال : المراد بقوله (عليه السلام) : « فإذا حكم بحكمنا » : كون القاضي مؤمناً ، سواء حكم بحكمهم أم لا ؟

مع أنّ المحكّم هو اطلاق المنع المستفاد من القيد « منكم » ، والتعليل الاستنباطي الانصرافي - إن كان - يحمل على الحكمة لا على العلة التامة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا - وليس ببعيد - .

إشكال وجواب

إن قلت : المقبولة والحسنة لا تصلحان مقيدة لاطلاقات أدلة التقليد مثل : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم »^(٧٧).

فغير الشيعي إن روى حديث أهل البيت (عليهم السلام) وكان ثقة شمله هذا الاطلاق ، وذلك لما تقرّر في الأصول من عدم التنافي بين المثبتين حتّى يحتاج في الجمع بينهما إلى حمل المطلق على المقيد .

قلت : إنّ صدري الروائتين فيهما تصريح بالنهاي عن مراجعة غير الشيعة في أحكام الله تعالى ، ففي المقبولة : « سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو في ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحلّ ذلك ؟

فقال (عليه السلام) : من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً لانه أخذ بحكم الطاغوت وقد أمر الله عزوجل أن يكفر به .

قلت : كيف يصنعان ؟

قال (عليه السلام) : انظروا إلى من كان منكم ... »^(٧٨).

وفي الحسنة : « بعثني أبو عبدالله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال : قل لهم : إياكم إذا وقعت بينكم خصومة ، أو تدارى بينكم في شيء من الاخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق ، اجعلوا بينكم رجلاً ... »^(٧٩).

(٧٧) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٩ .

(٧٨) جامع أحاديث الشيعة : الباب ٧ من المقدمات ، ح ١٢٢ .

(٧٩) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .

واطلاقهما قاض بعدم جواز مراجعة غير الشيعة حتى ولو استنبط من أدلة الشيعة .

وهاتان الروايتان إمّا هما نفس المقبولة والحسنة ، أو غيرهما ولكن حيث إنّ الراوي فيهما ، وكذا المروي عنه واحد ، فيكونان - على فرض المغايرة - بحكم الرواية الواحدة كما لا يخفى .

وتصريح الصدر يكون قرينة على إرادة الذيل الحصر في مراجعة الشيعة .
كلام الشيخ الحائري

ثم إنّ شيخنا الحائري (قدس سره) ذكر أنّ المقبولة وأمثالها تصلح للتقييد ، وإن كانت مع المطلقات مثبتين ، إذ قد يلزم في المثبتين حمل المطلق على المقيد كما إن كان مرجعهما إلى المتنافيين ، وذلك يكون في موارد ، وما نحن فيه منها .

الأول : إذا دلّ دليل القيد على دخالته في سنخ الحكم المستلزم لانتفاء سنخ الحكم عند الانتفاء ، فيرجع بمفهومه إلى المتنافيين .

الثاني : إذا أحرز كون المطلق والمقيد في مقام الانشاء واحداً مفهوماً ، بأن يعلم أنّ الحكم المقيد هو الذي أنشئ في كلا الدليلين ، لكن القيد لم يذكر في المطلق في مقام التلقظ لمصلحة : من وضوح ونحوه .

الثالث : إذا أحرز وحدة الحكم من الخارج ، قال (قدس سره) : وما نحن فيه من هذا القبيل ، إذ لا يحتمل في المقام وجوب الرجوع إلى مطلق الراوي تارةً ، ووجوب الرجوع إلى الشيعي أخرى ، فإنّ من الواضح أنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل إلا رجوعاً واحداً فإنّه طريق إلى ثبوت الحكم ، فإن ثبت بالرجوع الأول الحكم الواقعي على المكلف فلا معنى للرجوع الثاني ، فإنّ القيد وإن لم يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء القيد ، لكن يعلم من الخارج انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء القيد بمقدّمين :

الأولى : دخالة القيد في تحصيل الحكم - أي : الحكمة المنبعثة عن المصلحة التي لاجلها أنشئ الحكم - .

الثانية : عدم تمامية كون الحكم في الواقع معلولاً لمصلحتين ، حتى يكون في الواقع حكمان أحدهما متعلق بالمطلق والآخر بالمقيد ، فيرجع إلى المتنافيين بالعرض^(٨٠) .

(٨٠) شرح العروة الوثقى للشيخ الحائري : ص ٥٢ ، مخطوط .

تدقيق وتحقيق

أقول : إنّ مقام استعلام الحكم الشرعي يكفي فيه عند ما يكون لنا مطلق ، مثل « ارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » ومقيّد ، مثل : « رجل منكم » في وجوب الرجوع إمّا إلى هذا المطلق ، أو إلى المقيّد ، لا إلى هذا تارةً وإلى الآخر أخرى ، حتى يتمّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل إلا رجوعاً واحداً .

نعم ، يمكن التزام كون ما نحن فيه من قبيل المورد الثاني الذي ذكره (قدس سره) : من إحرار كون المطلق والمقيّد في مقام الانشاء واحداً مفهوماً ، ومرجعه إلى التزام انصراف المطلق إلى المقيّد أيضاً موضوعاً أو حكماً فقوله (عليه السلام) : « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » يراد بذلك الرواة من الشيعة ، لا مطلق الرواة لحديثهم ، وإن كان من غير الشيعة ، إمّا لعدم وجوده خارجاً وإمّا للانصراف إلى الشيعة لأجل المغروس في الازدهان من متواتر الروايات : إن مراجعة غير الشيعة غير مبررى للذمّة ، حتّى أصبح من الواضحات عند الشيعة ، أو لغير ذلك .

والحاصل ، أنّه يلزم حمل المطلقات على المقيّدات لبعض هذه الوجوه المذكورة أو لغيرها ، والله العالم .

مضافاً إلى وضوح دلالة هذه الروايات بمجموعها على لزوم كون المرجع اثني عشرياً رغم المناقشات المتعدّدة في كلّ واحدة واحدة منها ، ولا تنافي ، فالجيش يفتح البلاد مع أنّ كلّ واحد واحد منهم لا يفعل شيئاً ، والتواتر يورث العلم مع أنّ كلّ خبر خبر منه لا يوجبه ، وهكذا دواليك .

ثالثة الروايات

ثالثتها : قوله (عليه السلام) « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يفقدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم ... »^(٨١) .

فغير المؤمن الشيعي الاثني عشري لا تصدق عليه الصفات في هذا الحديث ، فلا يقال عنه : إنّهُ صائن لنفسه ، أو حافظ لدينه ، أو مطيع لأمر مولاه ، فتأمل .

مضافاً إلى تصريح الامام (عليه السلام) بكونه بعض فقهاء الشيعة ، فغير الشيعي مسلم عدم كفاية فتواه .

مناقشة الرواية سنداً ودلالة

(٨١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

ونوقش فيها : أولاً بضعف السند ، لضعف نسبة التفسير إلى الامام العسكري (عليه السلام) .

ويردّ بما مضى في أوائل الكتاب - في شرح المسألة الأولى - مسهباً من تصريح بعضهم بحجّية التفسير ، واعتماد أجلاء من الفقهاء عليه .
مضافاً إلى إمكان أن يقال : إنّ هذه القطعة من الرواية من قسم المعمول بها ، المتلقاة بالقبول من قبل الفقهاء (قدس سرهم).

مع أنّ متن المقبولة لا تخلو من الدلالة على أنّها كلام المعصوم (عليه السلام) ويعرف ذلك الخريّت في هذا المجال - كما قيل - فتأمل .

وثانياً : بضعف الدلالة : ووجهه أنّ الرواية إنّما وردت لبيان الفارق بين علماء اليهود ، وعلماء الشيعة وتقليد العوام في الطائفتين لعلمائهم ، فعوام اليهود مع معرفتهم علماءهم بالفسق مع ذلك قلّدهم ، وعوام الشيعة عرفوا علماءهم بالتقوى وقلّدهم ، وظاهر ذلك كفاية الوثوق وعدم خصوصية للايمان إلا كونه في الخارج مورد الوثوق مصداقاً .

وقد يجاب : بأنّ الحصر المستفاد من « لا وإلا » في قوله (عليه السلام) : « وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم » له ظهور في نفي حجّية فتوى غير الشيعة مطلقاً ، فتأمل .

مضافاً إلى ما قيل : من أنّ فقهاء غير الشيعة لا تجتمع فيهم هذه الصفات خارجاً ، فتأمل .

وثالثاً : بأنّ الشيعة في الرواية أعمّ من الاثني عشري ، للاطلاق على كل من قال بإمامة علي (عليه السلام) وإن لم يلتزم بإمامة كلّ الائمة (عليهم السلام) .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ الشيعة منصرف في الروايات إلى الاثني عشري كما لا يخفى على من تأملها - أنّه قد يكون وجه التصريح بـ « بعض » لذلك وغيره ، فتأمل .

رابعة الروايات

رابعتها : خبر أحمد بن حاتم بن ماهوية ، أنّ أبا الحسن الثالث (عليه السلام) كتب إليه وإلى أخيه « فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى »^(٨٢) .

(٨٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٥ .

مناقشات سنديّة ودلالية

ونوقش أيضاً ، بضعف السند ، قال في التنقيح : « كما أنّ في سند الثانية جملة من الضعاف منهم : أحمد بن حاتم بن ماهويه »^(٨٣).

وبأنّ ما اشترط فيه من شدّة الحب ، والثبات التامّ في أمرهم (عليهم السلام) هو فوق الايمان ، ولم يقل به أحد ، ولذا قال في المستمسك : « محمول على الاستحباب للاجماع القطعي على خلاف ظاهره »^(٨٤).

وقال في التنقيح : « وأمّا الرواية الثانية فهي غير معمول بها قطعاً ، للجزم بأنّ من يرجع اليه في الاحكام الشرعية لا يشترط أن يكون شديد الحب لهم ، أو يكون ممّن له ثبات تامّ في أمرهم (عليهم السلام) ، فإنّ غاية ما هناك أن يعتبر فيه الايمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين ، إذ لا بدّ من حملها على بيان أفضل الافراد - على تقدير تماميتها بحسب السند - »^(٨٥).

ثمّ أكّد ذلك بأنّ أخذ معالم الدين كما يكون بالرجوع إلى المفتي ، كذلك يكون بالرجوع إلى راوي الحديث ، وحيث إنّ حجّية الرواية لا تتوقف على الايمان - كما هو المشهور المنصور - فكذلك المفتي ، لوحدة المناط .

جواب مناقشة السند

وقد يجاب عن ضعف السند : بجبره بالعمل ، وتلقّي الفقهاء له بالقبول على الظاهر ، للاستدلال به في كتبهم المعدّة لبيان أدلّة الاحكام ، وهذه المناقشات السندية معظمها نشأ في العصور المتأخرة ، كما هو واضح .

أمّا تصحيح الاسناد - مستقلاً - فالسند عبارة عن الكشي في رجاله ، عن جبرئيل بن أحمد ، عن موسى بن جعفر بن وهب ، عن أحمد بن حاتم بن ماهويه ، عن الامام الهادي (عليه السلام) .

فأمّا جبرئيل وأحمد فهما ممدوحان عند المشهور - كما في رجال العلامة المجلسي (قدس سره) - بل قال الوحيد البهبهاني (قدس سره) في التعليقة^(٨٦) بشأن جبرئيل بن أحمد الفاريابي « هو معتمد الكشي حتى أنّه يعتمد على ما وجد بخطه »

(٨٣) التنقيح : ج ١ ، ص ٢١٩ .

(٨٤) المستمسك : ج ١ ، ص ٤٢ .

(٨٥) التنقيح : ج ١ ، ص ٢٢٠ .

(٨٦) تعليقة البهبهاني : ص ٨٠ .

لكن « موسى بن جعفر بن وهب » لم يوثق ولم يمدح صريحاً فيما عثرت عليه ، لكن هناك قرائن قد تدلّ على جلالته ، قال المحدث النوري (قدس سره) في الفائدة العاشرة من خاتمة الوسائل بعد ذكر قرائن على ذلك : « فالحقّ أنّه معدود من الاجلاء »^(٨٧).

فالسند غير خال عن الاشكال وإن كان الميل فيه إلى الاعتبار أقرب والله العالم .

الجواب عن مناقشة الدلالة

وعن اشتراط شدّة الحب وكثرة القدم في أمرهم : بأنّ هذا هو كناية عن الايمان ، أو عبارة أخرى عنه ، لا أنّه أمر فوق الايمان حتى تسقط الرواية ، لأنّ أحداً لم يلتزم باشتراط درجة فوق أصل الايمان - كما أسلفنا نقله عن المستمسك والتفتيح - .

بل ربما يقال ، بأنّ ظاهر مثل هذه العبارات : « مسنّ في حبنا كثير القدم في أمرنا » - كما يومي اليه نظائر كثيرة له في الروايات - هو طريقية مثل ذلك للايمان المستقرّ الذي يكشف عن ثباته ، مقابل الايمان اللساني غير الكاشف عن الاعتقاد القلبي ، ممّن كانوا يؤمنون اليوم بالائمة (عليهم السلام) ، ويتراجعون غداً ، فتأمل .

أو أنّها ليست في مقام حصر الحجّة فيمن اجتمع فيه الوصفان « مسنّ في حبنا كثير القدم في أمرنا » بل لبيان أنّ مجمع الوصفين يستطيع أن يجيب على كثير من المسائل التي هي محلّ الابتلاء ، إمّا لكثرة روايته عنّا ونقله لمعظم المسائل ، أو لكثرة ممارسته ، فيستطيع أن يردّ الفروع على الأصول - كما أمروا (عليهم السلام) بذلك - ويجتهد فيما ليس فيه نصّ خاص باستنباط حكمه من النصوص الواردة ، ولعلّ جملة : « فإيهما كافوكما إن شاء الله تعالى » تشير إلى هذا المعنى . ثمّ إنّ ظاهر تقييد المسنّ بـ « حبنا » وتقييد كثرة القدم بـ « في أمرنا » - بعد عدم إرادة كثرة سنيّ العمر - قد يعطي الكيف لا الكم ، فلو كان رجالان : أحدهما يرتاد مجالسهم (عليهم السلام) خمس سنوات ولكن كل يوم ، وآخر له عشرون سنة في الارتياح لكن كل اسبوع مرّة ، كان الأوّل هو المسنّ وكثير القدم ، فتأمل .

وقول المستمسك : « للاجماع القطعي على خلاف ظاهره » فإنه إن أراد به أنّ ظاهره درجة أقوى من الايمان ففيه : ما قلناه ، وإن أراد به أنّ ظاهره كونه كثير العمر ، فهو واضح الفساد .

وكذا قول التنقيح : « فهي غير معمول بها قطعاً » .
خامسة الروايات

خامستها : عن علي بن سويد ، قال : كتب إليّ أبو الحسن الأوّل وهو في السجن :

« وأما ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله ، وخانوا أماناتهم ، إنهم أئتمنوا على كتاب الله جلّ وعلا فحرّفوه وبدلوه ، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ، ولعنة آبائي الكرام البررة ، ولعنتي ، ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة »^(٨٨) .

بتقريب : أنّ من أظهر مصاديق أخذ معالم الدين التقليد ، وإذا كان أعمّ من أخذ الرواية فإنّ دلّ دليل على جواز أخذ الرواية يكون خارجاً بالتقييد بالظاهر ويبقى التقليد تحت اطلاق نهي الاخذ .
مناقشة الرواية سنداً

ونوقش فيها : بضعف السند ، لوجود محمّد بن إسماعيل الرازي ، وعلي بن حبيب المدائني في السند ، قال في التنقيح : « وكلاهما لم يوثق في الرجال »^(٨٩) .
أقول : هنا ملاحظات :

١ - محمّد بن إسماعيل الرازي هو من رجال تفسير علي بن إبراهيم الذي يرى جمع ومنهم السيد الخوئي (قدس سره) اعتبارهم .

قال في التنقيح بالنسبة إلى أبي الورد : « ولا يخفى أنّ الرجل وإن لم يوثق في الرجال إلاّ أنّه ممّن وقع في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم القميّ ، فبناءً على ما عليه سيدنا الأستاذ (قدس سره) من وثاقة كل من وقع في سلسلة أسانيد ذلك الكتاب أعني تفسير القميّ لا بدّ من الحكم باعتبار الرواية »^(٩٠) .

(٨٨) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٢ .

(٨٩) التنقيح : ج ١ ، ص ٢١٩ .

(٩٠) التنقيح كتاب الطهارة : ج ٤ ، ص ٢٣٥ .

وإن كنا لم نعتبر ذلك في محله .

٢ - وأما علي بن حبيب المدائني فلم أجد في هذه العجالة ما يدلّ على وثاقته ، إلا أنه جاء في كتاب « الجامع في الرجال » : « روى الكشي ... عنه حديثاً جيداً يدلّ على حسن اعتقاده وظاهر الكشي الاعتماد عليه »^(٩١).

لكن هذا المقدار لا يكفي للدلالة على صدق اللهجة ، الذي هو مبنى العقلاء في الحجية ، ولا على العدالة التي هي مبنى الشرع على الحجية .

٣ - ربما يقال ، إنّ الرواية مقبولة لتناقل عدد من المتأخرين لها في مقام الاستدلال ، فإن تمّ ذلك فيها ، وإلا لم يتمّ سند الرواية .

مناقشة الرواية دلالة

وأما دلالة : فبأنّ المانع عن أخذ معالم الدين من غير الشيعة هو خيانتهم ، فلو فرض الاطمينان بعدم خيانة أحدهم لجاز الاخذ من غير الشيعة ، وبانصرافه إلى قضاة العامة العاملين بالقياس ونحوه في قبال أخبار المعصومين (عليهم السلام) ، فلا يشمل غير الشيعي الذي يستنبط من رواياتهم (عليهم السلام) .

وقد يجاب : عن أنّ مصبّ المنع هو الخيانة ، والخيانة حكمة لا علة ، كما هو مبنى الفقهاء في التعاليل الواردة في مختلف الروايات بحملها على الحكمة لا العلة التامة التي يدور مدارها الحكم . والانصراف ممنوع ، بل اطلاقه محكّم .

الدليل الثاني لاشتراط الايمان في مرجع التقليد

الاجماع

وأما الاجماع : فالظاهر عدم وجود خلاف في المسألة ، وقد نقل عن مثل المحقق الاردبيلي ظهور الاتفاق ، ومثله ممّن يחדش في أغلب الاجماع ، يُطمأن إلى نقله الاجماع .

قال في المستمسك : « نعم حكي عليه إجماع السلف الصالح والخلف ، وهو العمدة فيه »^(٩٢).

إشكالات ثلاثة

الاشكال الاول

وأشكل على هذا الاجماع من وجوه كلها غير تامة :

(٩١) الجامع في الرجال : ج ٢ ، ص ٥٢٠ .

(٩٢) المستمسك : ج ١ ، ص ٤٢ .

أولاً : ما في التنقيح وغيره : من الاشكال عليه صغرى : بأنه منقول ، وكبرى : بأنه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه المذكورة من الايات والروايات وغيرهما .

وفيه : أمّا الصغرى ، فبأنه وإن كان صحيحاً أنه إجماع منقول ، إلا أنه قد يشرف الفقيه على القطع من عدم الخلاف في المسألة ، ويكفي مثل هذا القطع في اطلاق « العلم » عليه عرفاً ، ومع ذلك فليس مجرد كون الاجماع منقولاً مجوزاً لردّه رأساً في كل مكان ، لاكتنافه بقرائن مؤيدة مثل نقل المحقق الاردبيلي (قدس سره) له ، فإنه يبعث على الاطمئنان به ، كما تقدّم آنفاً .

وأما الكبرى : فبأنّ الاجماع في مثل هذه المسألة التي ربما يعتبر من ضروريات الشيعة - إجمالاً - لو لم يمكن التعويل عليه ، فأين يتحقق في الفقه إجماع يصحّ التعويل عليه ؟

فمثل هذا الاجماع إن لم يقدّم دليل خاص عليه فلا أقلّ من كونه مصداقاً ظاهراً للاستبانة عرفاً ، فيدخل في قوله (عليه السلام) : « حتى يستبين لك غير هذا » . مضافاً إلى ما مرّ من عدم الاستبعاد لحجية الاجماع المحتمل الاستناد ، وذلك لبناء العقلاء ، فلا يسقط لمجرد كونه محتمل الاستناد ، نعم لا يكون من الاجماع المصطلح ، لكنه غير ضائر بعد كونه إجماعاً وحجة شرعاً .

الاشكال الثاني

وثانياً : أنه دليل لبّي ولا اطلاق له حتى يستدلّ به على خصوصية الايمان في المفتي ، إذ لو فرض أنّ غير مؤمن استتبط من طرق الائمة الاطهار (عليهم السلام) ، فهل هناك إجماع على عدم حجّية حدسه ؟ فلعلّ الاتفاق من جهة أنّ غير المؤمن يعتمد في فتاواه ما ليس حجّة من قياس واستحسان ونحوهما .

وفيه : الظاهر من الاجماع أنه بعد مفروغيته ، عدم حجّية ما ليس عن طريق أهل البيت (عليهم السلام) .

ولذا لم يتعرّضوا لاشتراط أن يكون استتباطه عن طرقهم (عليهم السلام) ، كما لم يذكروا ذلك في القاضي .

فمصّبّ الاجماع إمّا خصوص هذا الفرد أو الاعمّ منه .

الاشكال الثالث

وثالثاً : أنّ المسلم من الاجماع إنّما هو في باب القضاء ، لا الافتاء .
وفيه : - مضافاً إلى ما تقدّم من وحدة البابين - إنهم ذكروا الاجماع في باب
الافتاء أيضاً .

نعم ، إنّ جعل المستمسك له العمدة ، محل مناقشة ، بل هو أحد أدلة المسألة
بجنب الروايات والارتكاز .

الدليل الثالث لاشتراط الايمان في مرجع التقليد

الارتكاز

وأما الارتكاز : فالظاهر أنّ المرتكز في أذهان المؤمنين عدم جواز تقليد غير
المؤمن ، والاشكال عليه بمثل ما ورد على الاجماع غير تامّ :
١ - إذ الصغرى مسلمة ودونك المؤمنين فارتكازهم مسلم .

٢ - والكبرى حيث إنّه يحتمل استناد الفقهاء منهم إلى الوجوه المذكورة ،
واستناد عوامهم إلى فتاوى الفقهاء فقد تقدّم الجواب عنه وأنه حجة عقلانية ولها
طريقة ما لم يردع الشارع عنها كالقياس .

٣ - واللّبنة أيضاً تقدّم الجواب عنها آنفاً ، مضافاً إلى أنّ المرتكز خصوصية
المؤمن لا مجرد كون أدلة الفتوى مأخوذة عن أهل البيت (عليهم السلام) ، وفي
الارتكاز هذه الخصوصية للمفتي أوضح منه في القاضي .

نعم ، جعل الارتكاز الدليل الوحيد في المسألة بعد ردّ الأدلة الأخرى - كما في
التنقيح^(٩٣) - لا يخلو من مناقشة ، وذلك لما تقدّم في بحث اشتراط العقل في المفتي :
من انسحاب نفس الاشكالات المذكورة في الاجماع على الارتكاز .

هذه عمدة ما يصح الاستدلال به لاشتراط الايمان في المفتي .
أدلة غير تامة لاشتراط الايمان

وقد استدلّ أيضاً بأدلة أخرى ، لكنّها قابلة للنقاش :

الدليل الأوّل : الكتاب

الاستدلال بآية الركون

الأوّل : آيات من الكتاب كقوله تعالى : (وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ
النَّارُ)^(٩٤) .

(٩٣) التنقيح : ج ١ ، ص ٣٨٥ .

(٩٤) هود : ١١٣ .

بتقريب : أنّ التقليد نوع ركون بلا إشكال . بضميمة أنّ غير الشيعي الاثني عشري ظالم لنفسه ، باعتقاده خلاف الواقع من أصول الدين .
وفيه : إنّ ظاهر الآية الكريمة النهي عن الاعتماد عليهم في أمور الدين على طريقتهم .

أمّا التقييد في أمور الدين - فمضافاً إلى المقطوع به من جواز مراجعة المشركين في أمور الدنيا من طب وهندسة وغيرهما - فهذه قرينة التقييد .
وأمّا التقييد بكون الاعتماد على طريقتهم - ليخرج ما إذا نقل الظالم طريقتنا - فلقرينة أنّ تعليق الحكم على الوصف قد يكون ظاهراً في العلية ، وظاهر النهي عن الركون إلى الظالمين ، أي : فيما هم ظالمون فيه وهو طريقتهم .
والإفأخذهم طريقتنا ليس ظلماً ، ولذا يقولون بصحة عمل المخالف إذا طابق الواقع عندنا .

ويؤيد ذلك : ما في الروايات والتفاسير ، ففي مجمع البيان : « روي عنهم (عليهم السلام) إنّ الركون : المودة والنصيحة والطاعة »^(٩٥) .
فإذا استنبط غير الامامي الحكم من طريق أهل البيت (عليهم السلام) ، فهل الاعتماد عليه مودة ونصيحة وطاعة له ، أو مودة ونصيحة وطاعة لأهل البيت (عليهم السلام) ؟ هذا ما يبدو للنظر .
ردود وأجوبة

ويورد على الاستدلال بها أيضاً بما لا يخلو عن نقاش : أولاً : بأنّ الآية لا تدلّ على عدم جواز الركون إلى من ظلم نفسه ، وهو يصدق على المعاند الذي عرف الحقّ وأنكره ، أمّا غير الشيعي ، أو غير الاثني عشري من الشيعة الذي كان قاصراً - غير مقصّر - في جهل الحقّ بسبب التقية الشديدة أو لشبهة حصلت له أو نحوهما فلا تشملها الآية الكريمة ، فالدليل أخصّ من المدعى .

وقد يجاب : بأنّ المقصود ليس الظلم الفعلي ، بل الظلم مطلقاً وإن كان واقعياً ، وغير أهل الحقّ أيّاً كانوا فهم ظالمون لانفسهم ، سواء كان من حيث يشعرون أو من حيث لا يشعرون .

لكنّه خلاف ظاهر كلمة « ظلموا » فقد قال أهل الادب : بأنّ ظاهر الافعال كونها صادرة ومتلبّس بها عن الاختيار والالتفات ، فلو قيل : فلان قتل فلاناً كان

ظاهرة القتل العمدي ، وإن كان القتل خطأ قد يمكن ولكنه خلاف الظاهر ، فتأمل
فإنه محل إشكال .

وثانياً : بأنّ مبنى الفقهاء العمل بروايات أصحاب المذاهب الباطلة كالفضحية ،
والطاطريين ، والناوسية ، وبني فضّال ، وغيرهم ، كما ورد الحديث في جواز
العمل بما روته العامة عن علي (عليه السلام) عند إعواز النصوص ، مع أنّ
الاعتماد عليهم حتّى في نقل الخبر نوع من الركون .

ويجاب أولاً : أنّ نقل مجرد الرواية - مع الوثاقة - لا يسمّى ركوناً ، بخلاف
تقليده فإنّه نوع من الركون لآته اعتماد واستناد إليه في الدين ، وأي ركون أعظم
من هذا ؟

وثانياً : الفارق الأدلة التي قامت على جواز أخذ رواياتهم ، دون آرائهم في
قوله (عليه السلام) في كتب بني فضّال : « خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا »^(٩٦) .
الاستدلال بآية النبأ

وكقوله تعالى أيضاً : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)^(٩٧) بضميمة أنّ غير الاثني
عشري من الشيعة فاسق ، فلا يجوز أخذ فتواه ، كما لا يجوز أخذ روايته بطريق
أولى .

ويورد عليه : أولاً : أنّ الآية لم تنف حجّية نبأ الفاسق مطلقاً ، بل أوجبت
التبيّن عنده ، فهل يقال بجواز العمل بفتوى الفاسق بعد تبين أنّه لم يأل جهداً في
الاستنباط ولم يكذب - لعدم التلازم بين الفسق والكذب - ؟ كلا .

وثانياً : الشكّ في صدق « الفاسق » على غير أهل الحقّ إذا لم تتم عليهم
الحجّة بعد ، كما هو محل خلاف بين الاعلام ، فلا أقل من كونه تمسكاً بالمطلق في
الشبهة المصدقية .

وثالثاً : الاولوية غير مسلمة ، لجواز وجوب التبيّن في الخبر دون الفتوى ،
فلا قطع بالملازمة والمناط ، حتّى يتعدّى به الحكم من التبيّن الخبري ، إلى التبيّن
الفتوائي ، لكن الظاهر ثبوت الاولوية ، إذ الخبر ليس سوى طريق إلى كشف
مؤداه ، والفتوى خبر وزيادة لتمام المدخلية للحدس فيها ، فتأمل .

الدليل الثاني : العقل

(٩٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١٣ .

(٩٧) الحجرات : ٦ .

الثاني : العقل ، وقد قرّر : بأنّ غير الامامي الاثني عشري لا وثوق باستنباطه عن أخبار أهل البيت (عليهم السلام) غالباً .

وفيه : أنّ الغرض أعمّ من ذلك ، صحيح أنّه لا وثوق غالباً به ، ولكن لو وثق لم يرَ العقل ولا العقلاء مانعاً من الاخذ بقوله .

الدليل الثالث : التلازم بين العدالة والايان

الثالث : مقتضى التلازم بين العدالة والايان اشتراط الايمان ، بتقريب : أنّ العدالة شرط في مرجع التقليد ، ولا تتحقّق بلا إيمان ، فيشترط الايمان في مرجع التقليد .

وأورد عليه : أوّلاً : بأنّ اشتراط العدالة في مرجع التقليد قد يناقش فيه ، خصوصاً في الذي يؤخذ منه الاحكام فقط - كما سيأتي - .

وثانياً : قيل بعدم التلازم ، لامكان تحقّق العدالة بدون الايمان ، إذ العدالة ملكة اجتناب المعاصي ، فلو كان شخص له هذه الملكة ولكن لم تتمّ عليه حجة الايمان كان عادلاً غير مؤمن ، فلا تلازم بين اشتراط العدالة واشتراط الايمان ، بل بينهما عموم من وجه .

قال في الضوابط : « لفظ الفاسق ينصرف إلى الفسق بالجوارح لا الاعتقاد ، فالصالح بجوارحه الفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه ، أو انصرافه إليه » .

أقول : أي : انصراف الفاسق إلى غيره .

هذا مضافاً : إلى أنّ المراد بالفاسق باعتقاده ما كان عن قصور ، لا حتّى إذا كان فسقه في اعتقاده عن تقصير ، إذ لا انصراف عنه ، بل الفسق الجواني عن تقصير أعظم من الفسق الجوارحي ، فتأمّل .

الدليل الرابع : السيرة

رابعاً : سيرة المتديّنين على ترك تقليد غير الامامي .

وفيه : إن كان المراد به ، الارتكاز فهو ، وإلاّ فحيث إنّها دليل لبّي خارجي ، يقتصر فيها على المتديّين ، وهو غير الامامي الذي يستنبط من طرقهم ، لا طرق أهل البيت (عليهم السلام) .

الدليل الخامس : الاولوية

خامساً : ما في المفاتيح من أنّ غير المؤمن لا يصحّ الاقتداء به ، ولا تقبل شهادته ، فترك تقليده أولى بعدم الصحّة والجواز .

وفيه : نقضاً بالخبر الحسّي .

وحلاً : بالدليل في الموردين .

والحاصل : أنه يشترط الايمان في مرجع التقليد ، لكن لا بالايات والعقل
والسيرة والاولوية ونحوها ، بل للسنة والاجماع والارتكاز ، وفيما ذكرناه خصوصاً
الاجماع وكفاية .

تتمّت

التّمّة الأولى

الأولى : قد تحصل أنّ الاقوى اشتراط الايمان بالمعنى الاخصّ في مرجع
التقليد بكلا قسميه ، سواء الذي يؤخذ منه فقط الاحكام الشرعية ، أم الذي يعتبر
مرجعاً عاماً في جميع الأمور .

وما احتملناه من الفرق بينهما في بعض الشرائط لا يأتي هنا للروايات الخاصة
التي كان اطلاقها يشملهما ، وإن كان مقتضى القاعدة الاولية - وهي بناء العقلاء
والاصل العملي - كون المرجع في أخذ الحكم فقط يكتفى فيه الوثوق كسائر أهل
الخبرة ، ولكنها محكمة بالدليل الاجتهادي ، لصلاحيته رادعاً عن بناء العقلاء ،
ومعه لا أصالة للاصل العملي أيضاً ، كما هو واضح .

التّمّة الثانية

الثانية : إذا كان فقيه حال الاستنباط مؤمناً ثم انحرف عن جادة الايمان ، أو
العكس ، فهل يجوز الاخذ بفتاواه التي استنبطها حال الايمان أم لا ؟

فيه احتمالان :

هنا احتمالان

الاحتمال الاول

الاول : عدم الجواز لاطلاق اشتراط الايمان الشامل للاستدامة ، واطلاق قول
الامام العسكري (عليه السلام) في بني فضال « خذوا بما رووا ، وذروا ما رأوا
»^(٩٨) ولا شكّ أنه كانت لبني فضال فتاوى وقت بصيرتهم . وإطلاقه يشملها أيضاً .
بل لو قلنا بأنّ المراد ترك فتاواهم وقت إنحرافهم فلا يبقى له مورد أصلاً ،
فإنّه - مضافاً إلى معلومية ذلك لدى الشيعة بحيث لا يحتاج إلى بيان - مقتضى تطابق

(٩٨) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١٣ .

الجواب للسؤال هو ذلك ، إذ المسؤول عنه « كتب بني فضال » الظاهر في الكتب التي كانوا قد ألفوها قبل الانحراف وكانت عند الشيعة .

وقوله (عليه السلام) : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »^(٩٩) الذي هو ملاك لاصل الاحتياط إن وصلت النوبة إليه .

الاحتمال الثاني

الثاني : الجواز للمناط ، وهو أن المقصود بترك فتاوى غير المستبصرين إنما هو لمخالفتها للواقع ، ومثل هذا الذي استنبط حال بصيرته ثم إنحرف منصرف عنه الدليل .

واطلاق اشتراط الايمان منصرف - لمناسبة الحكم والموضوع الموجب للظهور العقلائي - إلى المؤمن حال الاستنباط .

واطلاق « وذروا ما رأوا » إمّا منصرف إلى آرائهم بعد فساد عقائدهم . أو لاختلاطها مع آرائهم حال صحّة عقائدهم وعدم معلومية هذه عن تلك . أو للنهي عن آرائهم في أصول الدين التي إنحرفوا بسببها ، أو غير ذلك . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لمكان الاجمال ، فلا ظهور يعتمد عليه ، فتأمل .

و « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » - مضافاً إلى كونه حكماً إرشادياً كما هو ظاهره على ما قيل ، ويؤيده ذيله : « فإئك لن تجد فقد شيء تركته الله عزوجل » مع ضعف السند بالارسال عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - إنه من أدلة الاحتياط التي لا تصل النوبة إليه في الشبهات البدوية غير المقرونة بالعلم الاجمالي ، بل المسرح للبراءة - كما حقق في البراءة من الأصول - .

لكن مع ذلك كله فالاحوط قوياً إن لم يكن أقوى هو : عدم جواز الاستناد إلى قول المنحرفين حتى إذا كان استنباطه في وقت صحّة عقائدهم ، وذلك لما يستفاد من الايات والروايات في مختلف الابواب : من أن الشارع اشترط الايمان من قبيل المصلحة السلوكية ، إن لم نقل بكون اشتراطه موضوعياً حتى أصبح ذلك من مرتكزات المنشرعة التي في مثله لا تقل حجة عقلانية عن مثل خبر الثقة ونحوه ، والفقهاء يشرف على القطع بذلك إذا لاحظ في هذا المجال - مع هذا الارتكاز

المتشرعي الرصين - الاخبار الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) في مختلف الابواب والعمدة في المقام الاجماع .

قال في الضوابط : « أجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد إذا صار فاسقاً ، لا بدواً ولا استمراراً » .

وصرح بهذا الاجماع أيضاً شريف العلماء (قدس سره) في تقرير درسه^(١٠٠) .
والفارق بين هذه المسألة وبين مسألة عدم اشتراط العقل إلا بدءاً - على القول به - هو الدليل هنا وفقد مثله هناك .

التمّة الثالثة

الثالثة : إذا عمل بقول المجتهد المؤمن ثم انكشف له الخلاف ، وبالعكس .
فإن كان مقصراً فالظاهر وجوب تحصيل المؤمن في كلتا صورتين .
أمّا إذا لم يكن مؤمناً ، وكان يجهل ذلك مقصراً ، فلعدم الشرط الواقعي ، عدم العذر في جهله ، إلا على القول بجريان قواعد التجاوز والفراغ والصحة ونحوها في حقّ المقصر أيضاً ، وهو محلّ إشكال .

وأمّا إذا كان مؤمناً واقعاً ولكن المقصد يحسبه مخالفاً - لتقيّة المجتهد مثلاً - فلما تقدّم فيمن لم يقلد مدّة وطابق عمله مع من كان تقليده له - حال العمل - صحيحاً .
حيث ذهب جمهرة من المتأخرين إلى عدم العذر ، إذ حجّية الحجّة الظاهرية مقيدة بالاستناد ، لا مطلقاً .

لكن هناك وإن استشكلنا في هذا الاستدلال إلا أنّ المقصر عقلاً ليس معذوراً مطلقاً إلا في صورة إحراز الواقع - لا الحجّة - وأتى له بإحرازه ؟ إذ المقصر - مطلقاً - لا مؤمن له .

شروط المجتهد : العدالة

نعم ، إذا دلّ دليل شرعي - ولو بعموم واطلاق - على معذورية الجاهل المقصر ، كان مؤمناً .

... والعدالة

فيقع البحث في ظهور بعض العمومات والاطلاقات مثل « لا تعاد » ونحوه في ذلك .

وإن كان قاصراً فتختلف صورتان :

أمّا مع الايمان الواقعي ، والجهل به ، فالظاهر الصحّة ، لوجود الشرط الواقعي ، والجهل به معذور معه .

وأمّا العكس ، مع عدم الايمان واقعاً ، والجهل قصوراً بأنّه كان مخالفاً فيبني على الخلاف في جريان تلكم القواعد مع العلم بعدم الالتفات حال العمل - كما لعنه الاصحّ - صحّت أعماله السابقة حتّى إذا خالفت فتوى المجتهد الفعلي .
أو عدم جريان تلكم القواعد فلا مؤمن له ، فيجب عليه مراجعة المجتهد فعلاً والعمل بقوله .

الشرط الرابع : العدالة

و الرابع ممّا يشترط في مرجع التقليد العدالة وقد استدلّ لاشتراطها في مرجع التقليد بأدلة :

أدلة اشتراط العدالة في مرجع التقليد

الدليل الأوّل : السنّة

إنّ أدلة اشتراط العدالة في مرجع التقليد كثيرة ، وعمدتها : السنّة ، والاجماع والارتكاز .

أمّا السنّة فروايتان :

الرواية الأولى

الأولى : المعتبر المرويّ في تفسير الامام العسكري (عليه السلام) « فأمّا من كان من الفقهاء ... »^(١٠١).

بتقريب : أنّ ظاهر هذه الاوصاف هي العدالة ، قال ابن العمّ (قدس سره) في حاشية العروة : « هذه الاوصاف عبارة أخرى عن العدالة » .

إيرادات ثلاثة

الايراد الأوّل

وأورد عليه أولاً : بضعف السند .

وفيه : أنّه سبق بتفصيل ، البحث في سنده والميل إلى اعتباره .

الايراد الثاني

وثانياً : ما ذكره السيد الحكيم (قدس سره) في حاشية العروة قال : « إن هذا الخبر ليس في التقليد في الفروع » بأنّ مورده : أصول الدين ، ولا يجوز فيها

(١٠١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

التقليد ، فهو خارج عن موضوع بحثنا ، والخبر الذي يخرج مورده عن حكمه كيف يصحّ الاعتماد عليه الاستدلال به في غير مورده ؟

وفيه : أنّ ملاحظة مجموع الرواية بطولها يظهر منها كونها في الاعمّ من أصول الدين لا في خصوصه ، وخروج أصول الدين حينئذٍ بدليل آخر لا يسقط الرواية عن الحجية .

أضف إلى ذلك ما ثبت في محله : من أنه لا مانع من التقليد في أصول الدين إذا أوجب العلم والاعتقاد الجازم للمقّد - كما ذهب إليه جمع - .

الايراد الثالث

وثالثاً : ما ذكره السيّد الحكيم (قدس سره) أيضاً قال : « لا يدلّ على أكثر من الوثوق » بأنّ المستفاد من مجموع الرواية من أولها إلى آخرها : أنّ اعتبار هذه الصفات - صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لامر مولاه - ليست لها موضوعية بل طريقية محضة ، وإنّما هي لحصول الوثوق معها ، لا لخصوصية في العدالة التي قالوا بدلالة الرواية عليها .

ومما يظهر منها ذلك هذه الفقرات : « فإنّ من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة ، وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك ، لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرفونه بأسره لجهلهم ، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم ، آخرون يتعمّدون الكذب علينا ... »^(١٠٢) فإنّه (عليه السلام) علّل عدم القبول من الفسقة بالتحريف إمّا للجهل أو لتعمّد الكذب على أهل البيت (عليهم السلام) .

فهذه الرواية لا تنفي تقليد غير العادل إذا كان موثقاً بفهمه وبعدهم تعمّده الكذب على أهل البيت (عليهم السلام) .

وفيه : أنّ هذه الكلمات ، مثل : الصون للنفس والحفظ للدين ومخالفة الهوى والطاعة لامر المولى ، ظاهرة في العدالة .

مضافاً إلى أنّ اطلاق هذه الكلمات يقضي بمخالفة الهوى لا في صدق اللهجة فقط ، والطاعة هكذا ، وكذلك غيرهما .

وما أبعد ما بين هذا ، وبين من قال : إنّ الرواية تدلّ على مرتبة أعلى من أقلّ مراتب العدالة ، وعبر عنها بالنفس القدسية .

(١٠٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

لكن الظاهر كفاية العدالة بأقل مراتبها لصدق هذه الاطلاقات المذكورة في الرواية على ذلك .

الايراد الرابع

ورابعاً : بأنّ العدالة - كما يأتي تفسيرها - هي : الملكة الرادعة ، والمستفاد من هذه الرواية هو الارتداع الفعلي ، وهو أعمّ من أن تكون معه ملكة أم لا ، لعدم التلازم بين فعلية الطاعة وبين كونها عن ملكة التقوى .

وفيه : - مضافاً إلى ما يأتي في المسألة التالية : من أنّ الملكة ليست مورد اتفاق لزومها في العدالة بل الامتثال الفعلي - أنّ التلازم العرفي موجود بين هذه الاوصاف بمجموعها مع ملكة التقوى وأنّ هذه الاوصاف إن لم تكن أعلى مرتبة من العدالة ، فلا أقل من أنّها مظهر للعدالة ، ولا يحتمل فيها أن تكون أقل من العدالة في الدلالة .

الايراد الخامس

وخامساً : بأنّ هذا الخبر على فرض دلالاته على العدالة فلا يحصر جواز التقليد في ذلك ، فتكون الأدلة الدالة على كفاية الوثوق حاكماً عليه عرفاً .

اللهم ، إلا أن يقال بأنّ السياق في الرواية يدلّ على الحصر لا على مجرد إثبات شيء لا ينفي ما عداه ، كما لا يخفى ذلك على من تأمل الرواية بطولها .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ السياق يدلّ على الحصر - أنّ قوله (عليه السلام) : « وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم » بعد ذكر الاوصاف لا يخلو من ظهور على الحصر ، فيكون له عقد سلب أيضاً .

حاصل الكلام

والحاصل : أنّ الرواية سنداً وممتناً غير قاصرة - عرفاً - عن إفادة لزوم العدالة في مرجع التقليد .

فالتفصيل بين المرجع الذي يؤخذ منه الاحكام فقط باعتباره أهل خبرة الفقه ، وبين المرجع العام في كلّ أمور المسلمين - إن لم يكن خلاف إجماع أو دليل قطعي آخر باعتبار الايمان حدوثاً وبقاءً في الثاني وعدم اعتباره كذلك مطلقاً في الاول - ليس بذلك البعيد .

ويؤيد هذا التفصيل : أنّ العديد من الفقهاء عندما يذكرون شروط مرجع التقليد يريدون به المرجع العامّ ، لا مطلق من يؤخذ منه الاحكام الشرعية كخبير في الفقه

قال في التنقيح : « إلا أنّ مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل والايمان والعدالة في المقّد - بالفتح - بحسب الحدوث والبقاء ، والوجه في ذلك : أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يبدأ بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له ، أو لا إيمان ، أو لا عدالة له ، بل لا يرضى بزعامه كلّ من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار ، لأنّ المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الالهية بعد الولاية - إلى أن قال - : فإنّ المستفاد من مذاق الشرع الانور عدم رضى الشارع بإمامة من هو كذلك في الجماعة ، حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة ، فما ظنك بالزعامه العظمى ؟ ... » (١٠٣).

وهذا الكلام صريح في أنّ المقصود بالمرجعية التي ذكرت لها هذه الشروط هي المرجعية العامّة ، لا من يؤخذ عنه مجرد مسائل الحلال والحرام بمنزلة خبير في الاحكام .

وقد يقال : بأنّه كما أنّ لكل ملكة أو خصلة مراتب تختلف كثيراً بالضعف والشدة ، كذلك هذه الصفات المذكورة في هذه الرواية « صائناً لنفسه ... » لكلّ واحدة منها مراتب ، والمتيقّن منها أضعف مراتب كلّ صفة صفة منها ، والاضعف في جميعها أقلّ من أضعف مراتب العدالة ، فتأمل .
الرواية الثانية

الثانية : قوله (عليه السلام) : « فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله » (١٠٤) .
بتقريب : أنّ الحجّة لا يصحّ كونه فاسقاً ، للمرتكزات المتشرّعية : من أنّ حجّة الحجّة لا بدّ أن يكون كالحجّة ، والعصمة غير ممكنة في غير المعصوم ، فتبقى العدالة .

وأورد عليه سنداً ودلالة :

الاشكال سنداً وجوابه

(١٠٣) التنقيح : ج ١ ، ص ٢٢٣ .

(١٠٤) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٩ .

أمّا سنداً : فقد أشكل فيه ، لآئه رواه الشيخ في « الغيبة » عن جماعة ، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري ، وغيرهما ، كلهم عن محمد بن يعقوب ، عن إسحاق بن يعقوب ، قال : « سألت محمد بن عثمان العمري ... » .
والسند كله صحيح سوى إسحاق بن يعقوب الذي قالوا فيه بعضهم : « مجهول لا نعرفه » ولم أجد له توثيقاً أو مدحاً صريحاً من غير طريقه هو ، إلا أنه ينبغي - على الأقل - عدّه في الحسن لما يلي :
أدلة اعتبار السند

١ - تلقى الأصحاب هذه الرواية بالقبول ، ونقلهم نصوصها في مقام الاستدلال على الحكم الشرعي ، بل من أهمّ الأحكام التي تبنتي عليه أحكام كثيرة ، وهو : ولاية الفقيه العادل ، ولعلّ المتنبّع لموارد استدلال الفقهاء - المتقدمين منهم والمتأخرين من زمن الشيخ الطوسي حتى اليوم - بهذه الرواية في مختلف الأبواب يشرف على الاطمئنان بسكونهم إليها ، وهذا المقدار يكفي عند من يكفي في مقام حجّة الخبر بالوثوق الخبري - كما هو الأصحّ - .

٢ - قول الشيخ في رجاله : « ولا يضرّ كونه (إسحاق بن يعقوب) الراوي بعد اعتناء المشايخ به ، ورواية جماعة من المشايخ له »^(١٠٥) .

٣ - نفس هذا التوقيع الرفيع مشتمل على ما لا يقلّ عن المدح في مقام الخطاب من الناحية المقدّسة إلى إسحاق بن يعقوب « أرشدك الله وثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمّنا »^(١٠٦) وفي آخره : « السلام عليك يا أبا إسحاق وعلى من اتّبع الهدى » .

والاشكال بأنّ الاعتماد على مثله دوري لكون الطريق هو نفسه ، في محله ، لكن في غير مثل هذه الرواية التي تتوقّف فيها أمارات الصدق والصحة ، ويمكن الاطمئنان إلى عدم وضعه ، ولعله مثله يكفي في المقام لدى العقلاء ، والله العالم .
الاشكال دلالة وردّه

وأمّا دلالة : فأشكل أولاً : بأنّه لا يعلم المراد منه ، للجهل بالحوادث المسؤول عنها ، واحتمال كون اللام للعهد ، فتكون حجّة الحجة في أمور دلّ الدليل على عدم لزوم العدالة فيها ، فتكون كلمة « الحجة » مجمّلة .

(١٠٥) نقله الاعيان في إسحاق بن يعقوب عن الشيخ : ج ٣ ، ص ٢٨١ .

(١٠٦) الغيبة للشيخ الطوسي (قدس سره) : ص ٢٩٠ .

وثانياً : بأنّ الحجّة يكفي فيه كونه ثقة وإن لم يكن عادلاً .
وأجيب عن الأوّل : بأنّ خصوص السؤال لا يقيد عموم الجواب ، والعبرة في
العموم والخصوص ، والاطلاق والتقييد بالجواب الذي هو كلام الامام ، لا بالسؤال
الذي هو كلام شخص غير حجّة .
وكون اللام للعهد خلاف الظاهر ، بل الاصل العقلاني في اللام كونها
للاستغراق .

واحتمال العهد لا يجعله مجملاً ، إلا بقريضة وقد ذكروا ذلك في باب
الاستصحاب « لا ينقض اليقين بالشك » ونحوه ممّا ورد في الجواب عن مسائل
خاصّة ، كالخفقة والخفتين وغيرها ، فتأمّل .

وعن الثاني : نقضاً بأنّه من أين دلت « الحجّة » على الوثاقة ، فلعلّ
« الحجّة » الاعمّ من غير الثقة فإنّ « رواة حديثنا » أعمّ ، نظير ما قالوا في
قاعدة التسامح « من بلغه ثواب على عمل » ؟
وحلاً : بأنّ مناسبة الحكم والموضوع تعطي اشتراط العدالة لا مجرد الوثاقة ،
وفي الجوابين نظر ربما لا يخفى .

الدليل الثاني لاشتراط العدالة في مرجع التقليد

الاجماع

الدليل الثاني : الاجماع على اشتراط العدالة في مرجع التقليد ، نقله جمع ،
مضافاً إلى الشهرة المحقّقة .
قال في الضوابط : « أجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد إذا صار فاسقاً لا
بدواً ولا استمراراً »^(١٠٧) .

وقال الحسن بن كاشف الغطاء في شرح مقدّمة كشف والده : « فلا يجوز تقليد
الفاسق إجماعاً ، ولا غير الضابط لعدم الامن بقوله ، ولا يجري التبيّن هاهنا كما
في الرواية ، بل لو علم بعدم كذب الفاسق في فتواه وفي إخباره عن رأيه وفي عدم
تقصيره بالنظر ، لم يجز الركون إليه وتقليده على الاظهر - إلا عند الاضطرار -
لانّ التقليد منصب من المناصب يقتضي فيه على ما كان من أهله »^(١٠٨) .

(١٠٧) آخر الضوابط : الاجتهاد والتقليد .

(١٠٨) شرح مقدّمة كشف الغطاء (مخطوط) : ص ٨٦ .

وقال الشيخ الانصاري (قدس سره) في صفات القاضي - بعد اشتراط شروطه في مرجع التقليد إلا ما خرج بدليل على ما تقدّم غير مرّة - : « يشترط فيه البلوغ والعقل والايمان والعدالة وطهارة المولد بالاجماع المحقق والمنقول في الجميع » (١٠٩).

وفي المفاتيح نقل الاجماع مع بعض عباراتهم عن : المبادئ والتهذيب والنهاية وشرح المبادئ لفخر الاسلام والروضة البهيّة وغيرها .

والظاهر : تحقّق الاجماع .

مناقشة الدليل الثاني

إلا أنه أورد عليه أولاً : بأنه مخدوش صغرى وكبرى :

أمّا صغرى فلتجوز بعض تقليد الفاسق المأمون - كما في المستمسك رسالة تقليد الميت للحاج الكلباسي (قدس سره) وعن الفصول - .

وأمّا كبرى : فلكونه منقولاً وعلى فرض كونه محصلاً فهو غير حجة ، لاحتمال استناده إلى بعض الوجوه المذكورة - مضافاً - إلى أنّ تمسك الحسن كاشف الغطاء (قدس سره) في ذيل كلامه إنّما هو بأصل التعيين ، وسيأتي الكلام عنه قريباً إن شاء الله تعالى - .

أقول : أمّا الصغرى فالاشكال غير وارد من جهتين :

١ - حجّية الشهرة العظيمة عندنا تبعاً للمعظم ، بل المتسالم عليه في شئى أبواب الفقه - على ما تقدّم غير مرّة - .

٢ - بعد انعقاد الاجماع في عدّة قرون من الصدر الاول حتى اليوم ، لا يكون مثل هذا الخلاف خرقاً للاجماع - خصوصاً - مع لحوقه بالاجماع أيضاً .

وأمّا الكبرى فقد تقدّم بتفصيل بيان أنّ احتمال الاستناد بل العلم به لا يضرّ بالحجّية العقلانية الطريقية ، والمنجزية والمعدّرية .

وثانياً : بما أنّ الاجماع دليل لبيّ فلا يكون حجة إلا في القدر المتيقن منه وهو المرجع العامّ ، أمّا المرجع في استعلام الحكم الشرعي فقط منه ، فغير معلوم تحقّق الاجماع فيه وظاهر بل صريح بعض استدلالات الفقهاء في شروط مرجع التقليد هو المرجع الولي لا مطلق من يؤخذ الحكم الشرعي لخبرته في ذلك ، إلا أن يلتزم بإطلاق معقد الاجماع ، وهو محلّ إشكال وجوداً بل وحجّية على احتمال .

الدليل الثالث لاشتراط العدالة في مرجع التقليد

الارتكاز

الدليل الثالث : الارتكاز القطعي بين الشيعة فإنهم يعتبرون العدالة في مرجع التقليد ، حتى إنه إذا صدر عن مرجع التقليد معصية يعتبرونه - حسب المرتكز في أذهانهم - مخلأً بتقليدهم ، وإن لم تخلّ بوثاقته في صدق لهجته وصحة حدسه . وقد استدلّ به هنا في المستمسك والتنقيح وغيرهما ، تبعاً لعدد ممّن تقدّمهم ، ففي المستمسك بعد نقله عن بعض عدم اشتراط العدالة قال : « ومخالف للمرتكز في أذهان المتشرّعة ، بل المرتكز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم »^(١١٠).

مناقشة الارتكاز وردّها

وأورد عليه أولاً : بمنع السيرة .

وثانياً : بعدم العلم باتصالها بزمان المعصوم (عليه السلام) الذي هو شرط حجّيتها ، وباحتمال كونها نتيجة لفتاوى الفقهاء عصرأ بعد عصر على اشتراط العدالة في مرجع التقليد فصار للشيعة هذا المرتكز الذهني .

وثالثاً : هذا لعله لزوال الوثيقة المنكشفة بعدم العدالة ، لا مطلقاً ، فتأمل .

أقول : يمكن مناقشة الايرادات الثلاثة كلها :

أما الأوّل : فلتحقّق السيرة فعلاً بين كلّ طبقات الشيعة علماء وعواماً ، فإنكارها في غير محلّه على الظاهر .

وأما الثاني : فقد ذكرنا في الأصول : أنّ السيرة بما هي كاشفة عقلانية - وطرق الاطاعة والمعصية عقلانية ، إلا ما وسّع الشارع أو ضيق - نعم ، إذا أحرز كونها على فتاوى الفقهاء ونحو ذلك ، لم تكن حجّة ، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل .

وأما الثالث : فدونك السيرة ، فالظاهر أنّ المعصية بما هي منافية عند المتشرّعة ، فتأمل .

أدلة غير وافية لاشتراط العدالة

وقد استدلّ له بوجوه أخرى غير تامّة وهي :

الدليل الأوّل : الكتاب

الاستدلال بآية النبأ

الأول : آيتان من الكتاب ، أولاهما : قوله تعالى (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (١١١).

بتقريب : أنّ في الفتوى مناط الخبر ، أو أنّها هي الخبر بعينه ، لأنّ الفتوى ليست سوى الاخبار عن الحكم الشرعي . لكن الظاهر أنّ الآية الكريمة بمعزل عن الأدلة على اشتراط العدالة في مرجع التقليد من جهات :

إحداها : ما اشتهر من أنّ « النبأ » لا يشمل الاخبار عن الحدس ، ولذا أشكلوا على الاستدلال بهذه الآية لحجية الاجماع المنقول . والفتوى إن صحّ صدق الاخبار عليه ، فهو خبر عن حدس لا عن حسّ .

وثانيها : بأنّ الآية لا تأمر بردّ خبر الفاسق مطلقاً ، بل تأمر بالتبيّن عنده ، هذا أخصّ من المدعى ، إذ المدعى عدم حجّية فتوى الفاسق مطلقاً ، لا عدم حجّيتها قبل التبيّن عنها .

ودعوى أنّ لزوم تبيّن الفتوى مساوق لعدم حجّيتها ، لأنّ التبيّن عن الفتوى لا يصدق إلا بعد العلم بصحّتها ، وما يحتاج إلى العلم بصحّتها فالمدرّك هو العلم لا الفتوى . فيها : أنّ تبيّن الفتوى لا ينحصر في تحصيل العلم بمؤدّاها ، بل إن كشف أنّ الفتوى صدر اعتماداً على المدارك الصحيحة كان ذلك تبيّناً حكماً بل وموضوعاً أيضاً لدى العرف الذي هو المرجع في تفسير التبيّن وبيان مصاديقه دون أن يلزم مع ذلك حصول العلم بمؤدّاها .

ثالثها : أنّ التعليل بـ (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١١٢) يحصر ردّ خبر الفاسق فيما كان مظنة الاصابة بالجهالة ثمّ الندم ، وهذا أخصّ من المدعى - كما ذكروا ذلك في حجّية الخبر الحسّي - إذ الفاسق الموثوق به في غير العادل لا يكون العمل بخبره إصابة قوم بجهالة ، كما في سائر أهل الخبرة من الطبيب والمهندس والمقوم وغيرهم .

رابعها : الاستدلال بالآية مبنيّ على عدم الوساطة بين العدالة والفسق وهو محلّ كلام بين الاعلام .

الاستدلال بآية الركون

(١١١) الحجرات : ٦ .

(١١٢) الحجرات : ٦ .

ثانيتها : قوله سبحانه : (وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتَمَسَّكُمُ النَّارُ) (١١٣)
بضميمة قوله تعالى : (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا
يَفْسُقُونَ) (١١٤).

واستدلّ العديد من الفقهاء بالاية في موارد عديدة من الفقه ، ففي الصلاة خلف
الفاسق استدلوا لبطلانها بالاية بضميمة أنّ النهي موجب للفساد كما في المعتبر (١١٥).
وكذا تبع المحقق كاشف الرموز وغيره .

وذكر الاستدلال المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة (١١٦) وإن قال : « وفي
الدلالة خفاء » ولكنه - أي الاردبيلي - استدلّ على حرمة معونة الفاسق بالاية
الشريفة (١١٧).

وفيه : أنّه لا إشكال في الحكم وهو : حرمة الركون إلى الظالم ، كما لا إشكال
في أنّ الفاسق ظالم - إمّا لغيره ، أو لنفسه - ولا إشكال أيضاً : في أنّ اعتبار الفاسق
مرجعاً عاماً للمسلمين في جميع الأمور أيضاً ركون إليه .

إنّما الكلام في أنّ مجرد أخذ الاحكام منه كخبير مثل سائر أهل الخبرة في
فنونهم هل هو ركون ؟ الظاهر لا . ولذا لم يشترطوا العدالة في سائر أهل الخبرة
كما تقدّم ودونك كلماتهم في الفقه من أوّله إلى آخره .

الدليل الثاني : أصالة التعيين

الثاني : أصالة التعيين ، بتقريب : أنّ الاصل في الدوران بين تقليد العادل
المسلم الحجية ، وبين التخيير بينه وبين الفاسق المشكوك معه الامتثال بعد العلم
بالاشتغال : التعيين .

وفيه أوّلاً : أنّه لا تصل النوبة إلى الشكّ والأصول العملية بعد اطلاقات أدلة
التقليد ، مثل : (فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون) (١١٨) ونحوه .

وبناء العقلاء على عدم الفرق بين العادل وغيره في أهل الخبرة ، بل
الملاك : الوثاقة المجامعة مع العدالة وضدّها ، لكونهما خلافين .

(١١٣) هود : ١١٣ .

(١١٤) البقرة : ٥٩ .

(١١٥) المعتبر : ج ٢ ، ص ٣٠٦ .

(١١٦) مجمع الفائدة : ج ٣ ، ص ٢٤٦ .

(١١٧) مجمع الفائدة : ج ٨ ، ص ٦٤ .

(١١٨) النحل : ٤٣ .

وثانياً : أنّ الاصل : التعيين ، في الدوران بينه وبين التخيير ، إذا كان المورد ممّا كان الشكّ فيه في الامتثال لا مطلقاً ، والاصل التخيير فيما كان الشكّ فيه في الاشتغال وله موارد :

منها : ما إذا كان في المسألة دليل اجتهادي على التخيير ، فلا مجال حينئذٍ للاصل المذكور ، إذ لا شكّ مع الدليل حتّى يكون مسرحاً للاصل .

ومنها : ما إذا كان الشكّ في طريقية شيء ، وكان بناء العقلاء على طريقته من غير ظهور ردع عن الشارع فيه - فيما كان عدم الردع كاشفاً عرفاً عن التقرير الشرعي - فإنّ المثبّع هنا أيضاً أصل التخيير ، إذ الشكّ حينئذٍ في الاشتغال . ومنها : غير ذلك .

والمقام من هذا القبيل ، فاطلاقات الأدلة تشمل الثقة غير العادل ، وهي دليل اجتهادي ولا مجال معه للاصل العملي (أي : أصالة التعيين) . وكذلك بناء العقلاء على اعتبار قول الثقة - من دون ثبوت عدالة - ولم يثبت ردع عنه شرعاً .

الدليل الثالث : العقل

الثالث : الدليل العقلي ، بتقريب : أنّ الفاسق غير مأمون منه الكذب أو التقصير في الاجتهاد ، ومنّ هذا حاله لا يجوز العقل الاعتماد عليه . وفيه : أنّ العقل لا يدرك لزوم العدالة بما هي عدالة ، بل إنّما يعرف الثقة في الأمور الطريقية ويرتّب الاثر على قوله ، وهو أعمّ من العدالة ، فإنّ أريد التلازم بين الفسق وعدم الوثاقة فهو ممنوع ، وإنّ أريد اشتراط شيء آخر غير الوثاقة (يعني : العدالة) فالعقل لا يشترطه .

الدليل الرابع : الاولوية

الرابع : اولوية مقام المرجعية من مقام الشهادة والقضاء ومجري الحدود وجابي الزكاة والخمس وغيرهما من الاموال ، وإمامة الجماعة ، وشاهد الطلاق ، وناقل الخبر ، والمقوم ، وغيرهم ممّن اشترطوا فيهم العدالة .

وفيه : أولاً : ما ذكر بعضها غير لازم العدالة فيه ، كناقل الخبر والمقوم حيث يكتفى فيهما - على المشهور - بالوثاقة وبعضها للنصّ الخاص كالطلاق ، وبعضها مختلف فيه .

وثانياً : أنّه قياس ، وعهدة العلم بالمناط ، أو بالاولوية في ذلك على مدّعياها .

وثالثاً : الاولوية في المرجع العام صحيحة وأما في من يؤخذ منه الحكم الشرعي - كالخبير بالاحكام فقط - ففيه الكلام السابق .

الدليل الخامس : روايتان

أولى الروايتين

الخامس : روايتان :

الأولى : رواية علي بن المسيّب الهمداني عن الرضا (عليه السلام) وقد جاء فيها : « فممن أخذ معالم ديني ؟ قال (عليه السلام) : من زكريابن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا »^(١١٩).

وهي مُشعرة باشتراط كون من يؤخذ عنه معالم الدين مأموناً على الدين والدنيا ، ومثل هذه الكلمة إن لم تدلّ على نفس قدسيّة أكثر من العدالة فلا أقل من دلالتها على العدالة .

وفيه : أنه إشعار وليس دليلاً حتّى يكون حجّة شرعاً ، لانه من قبيل اللقب ، بل هو من أضعف أنواعه ، فلا مفهوم له ينفي الحجّية عن كلّ من لا يصدق عليه « المأمون على الدين والدنيا » .

مضافاً إلى عدم اعتبار هذا الشرط في مورد الرواية الغالبية وهو : نقل الحديث ، فكيف يحمل على معنى يخرج منه غالب أفراده ؟ وهو مستهجن .

وأما الاشكال فيه سنداً فهو في محله ، إذ السند كما يلي :

« محمد بن قولويه ، عن سعد ، عن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن الوليد ،

عن علي بن المسيّب الهمداني » .

فابن قولويه وسعد وعلي بن المسيّب معلوم صحّتهم بلا إشكال .

ومحمد بن عيسى وإن كان مشتركاً بين الثقة وغيره ، ومعه لا إحراز لكونه هو المعتبر ، لكن خبيراً بالرجال مثل الكاظمي - الذي نكتفي بحدس مثله خصوصاً في مثل الرجال - شهد في مشتركاته على أنّ محمد بن عيسى إن كان الراوي عنه سعد بن عبدالله ، فهو محمد بن عيسى بن عبيد ، وهو ثقة ، فلا يبقى إشكال من هذه الجهة .

إنّما الاشكال في « أحمد بن الوليد » حيث إنّه لم يوثق صريحاً ، ولم يذكره أكثر الرجاليين ، ولم أجده في التوثيقات العامّة لا في شيوخ الثلاثة : صفوان ، ابن

(١١٩) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٧ .

أبي عمير ، والبرنطي ، ولا في شيوخ جعفر بن بشير ، ولا في شيوخ ابن قولويه في كامل الزيارات ، ولا علي بن إبراهيم القمي في تفسيره ، ولم يذكره الحرّ في خاتمة الوسائل ، ولم أجدّه في خاتمة المستدرک ، نعم ذكره السيد الخوئي في : « معجم رجال الحديث » مجرداً عن توثيق أو مدح ، وكذا صاحب « الجامع في الرجال » إلا أنّ الأخير قال في حقّه : « أحمد بن الوليد بن برد وقع في طريق النجاشي إلى محمّد بن جعفر ديباجة ، وروى محمّد بن عيسى عن أحمد بن الوليد عن علي بن المسيّب ، والظاهر الاتّحاد ، وأعدّه في الصحيح » .
لكنّه لم يذكر وجه تصحيحه فلذلك فلا محرز لصحّة رواية علي بن المسيّب هذه والله العالم .

ثانية الروايتين

الثانية : حسنة إسماعيل بن جابر - بعلي بن محمّد بن فيروزان القمي - عن الصادق (عليه السلام) قال ، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « يحمل هذا الدين في كلّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين ، وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين ، كما ينفي الكير خبث الحديد »^(١٢٠) .

بتقريب : أنّ « عدول » يدلّ على أنّ مرجع التقليد يجب أن يكون عادلاً .

لكنّه قد يخدش الاستدلال بها من جهات - بعد اعتبار سندها - :

١ - إنّ هذه قضية خارجية ، وهي أنّ العدول ينفون عن الدين ما يعرضه من المشكلات ، وهذا لا عقد سلب له بمفهوم المخالفة ، حتّى يدلّ على أنّ غير العدول لا يفعلون ذلك ، فكيف بالدلالة على أنّ غير العدول لا يجوز تقليدهم وإن كانوا ثقات ؟

٢ - قد يراد بـ « عدول » ؟ الائمة المعصومون (عليهم السلام) ، لا أيّ عادل كان ، بقرينة صحيح أبي البختري عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال في حديث - : « فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين »^(١٢١) وقد يحسبان حديثاً واحداً .

(١٢٠) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٣ .

(١٢١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢ .

٣ - قد يستفاد من سياق الحديث في الغالين والمبطلين ، أنّ المراد به : أصول الدين بذكر أدلتها ، وتعليمها للشريعة ، لا فروع الدين وتقليد الشيعة فيها ، والله العالم

هذه عمدة ما استدللّ به لاشتراط العدالة في مرجع التقليد .
استدلّ لعدم اشتراط العدالة بأمر

الامر الاول

وقد استدللّ لعدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد - وإن كان هذا مجرد بحث علمي لا عملي ، كما تقدّم في بيان الاجماع على اشتراط العدالة وإنه ليس في المقام مخالف محرز سوى ما ذكره الحاج الكلّباسي (قدس سره) من قوله المتقدّم (١٢٢):
« جوّز بعض تقليد الفاسق المأمون » - بأمر أيضاً كلّها غير تامّة :

أحدها : الاطلاقات والعمومات في الايات والروايات الدالة على التقليد ، فعدم ذكر العدالة فيها دليل عدم اشتراطها ، فإنّه يصدق على العالم غير العادل « العالم » و « أهل الذكر » و « المنذر » و « رواة حديثنا » ونحو ذلك .
وفيه : أنّ ما تقدّم من الروايات الدالة على اشتراط العدالة والاجماع والارتكاز مقبّدة لها .

الامر الثاني

ثانيها : بناء العقلاء على كفاية كون أهل الخبرة موثقاً به في فهمه وفي عدم تعمّده الكذب ، ومرجع التقليد ليس سوى أهل خبرة الاحكام الشرعية .
وفيه : طريقية بناء العقلاء مقبّدة بما إذا لم يقبّده الشارع ، والادلة الثلاثة المذكورة تقبّد بناء العقلاء .

الامر الثالث

ثالثها : الاخبار الكثيرة الارجاعية ، التي اكتفى الراوي فيها بذكر الوثيقة فقط وقرّره الامام (عليه السلام) على ذلك ، وبني الجواب عليه ، أو ذكر الامام نفسه الوثيقة فقط ، فلو كانت مرتبة العدالة - وهي فوق الوثيقة - تجب فيمن يؤخذ عنه الاحكام لبينّه الامام (عليه السلام) ، وحيث لم يبيّن يظهر منه عدم اشتراط شيء أكثر من الوثيقة ، ليس هذا أصلاً عملياً ، وإنّما هو دليل لكونه ظهوراً عقلائياً .
ونذكر هنا بعض تلك الروايات :

منها : ما عن رجال الكشي من التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء ، وقد جاء فيه : « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه يرويه عنا ثقاتنا »^(١٢٣).

ومنها : صحيح الحسن بن علي بن يقطين عن الرضا (عليه السلام) وجاء فيه : « أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال (عليه السلام) : نعم »^(١٢٤).

ومنها : صحيحة أحمد بن إسحاق عن الهادي (عليه السلام) : « قلت : من أعمال ؟ وعمّن أخذ ؟ وقول من أقبل ؟ قال (عليه السلام) : العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي ، وما قال لك عنّي فعنّي يقول ، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون »^(١٢٥).

ومنها : رواية إسحاق بن يعقوب قال : سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل إليّ كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) - إلى أن قال - « وأمّا محمّد بن عثمان العمري فرضي الله عنه وعن أبيه من قبل ، فإنّه ثقتي وكتابه كتابي »^(١٢٦).

ومنها : رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة ، فموسع عليك حتّى ترى القائم فتردّه عليه »^(١٢٧).

فهذه وغيرها تدلّ - عرفاً - على أنّ مناط حجّية قول المفتي هو الوثاقة فقط . وعمدة الايراد على الاستدلال بهذه الروايات أنّ اطلاقها مقيد بما تقدّم من الأدلّة الثلاثة .

إيرادات مردودة

وقد أورد عليها بإيرادات أخرى غير تامّة وهي :

أولاً : بضعف إسناد بعضها .

وفيه : أنّ استفاضتها في أنفسها ممّا يشرف على القطع بصدورها إجمالاً ، مثله كاف في مقام الحجّية ، مضافاً إلى اعتبارها في أنفسها أيضاً .

(١٢٣) الوسائل : الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات ، ح ٢٢ .

(١٢٤) جامع أحاديث الشيعة : الباب الخامس ، ح ٢٤ .

(١٢٥) جامع أحاديث الشيعة : المقدمات : الباب الخامس ، ح ١ .

(١٢٦) جامع أحاديث الشيعة : الباب ٥ من أبواب المقدمات ، ح ٢ .

(١٢٧) جامع أحاديث الشيعة : الباب ٥ من المقدمات ، ح ٢١ .

أمّا التوقيع الرفيع الوارد إلى القاسم بن العلاء ، فهو معتبر لأنّ طريقه :
الكشي ، عن علي بن محمّد بن قتيبة ، عن أبي حامد أحمد بن إبراهيم المراغي .
الكشي ثقة ، والاخران ممدوحان على الاقل ، فالخبر حسن .

وأما صحيح الحسن بن علي بن يقطين ، فطريقه : الكشي ، عن محمّد بن مسعود ، عن محمّد بن نصير ، عن محمّد بن عيسى ، عن عبدالعزيز بن المهدي الحسن بن علي بن يقطين جميعاً - كما في الوسائل - وهؤلاء كلّهم ثقات ، والخبر صحيح .

وأما صحيحة أحمد بن إسحاق فطريقها : الكليني ، عن محمّد بن عبدالله ، ومحمّد بن يحيى جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري ، عن أحمد بن إسحاق .
والطريق صحيح ، إذ « محمّد بن عبدالله » هو محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري الثقة ، لتصريح بعض محققي الرجال بأنّه الوسيط بين الكليني ووالده ، « محمّد بن يحيى » هو أبو جعفر العطار الثقة ، وعبدالله بن جعفر الحميري ، أحمد بن إسحاق ثقتان .

وأما التوقيع الرفيع الوارد إلى إسحاق بن يعقوب ، فطريقه : الشيخ الطوسي ، عن جماعة عن جعفر بن محمّد بن قولويه ، وأبي غالب الزرادي وغيرهما ، عن الكليني (قدس سره) عن إسحاق بن يعقوب . والطريق كلّه صحيح ، أمّا إسحاق بن يعقوب فهو محلّ إشكال ، لكنّه عندي ممدوح - تبعاً لجمع من الاعلام - فهو أيضاً معتبر ، وإن أشكل فيه بعض المدقّقين .

وثانياً : بعدم دلالتها على أكثر من الوثيقة ، وقد مرّ ما فيه .

وثالثاً : بأنّها في مقام الخبر الحسّي ، لا الفتوى وهي الخبر الحدسي .

فيه : - مضافاً إلى أنّ الفقهاء استدّلوا بنفس هذه الروايات على بعض شروط باب التقليد بل على أصل جوازه ، فليستفد عدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد منها أيضاً - إطلاق بعضها كصحيح ابن يقطين « أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني » فإذا سأل ابن يقطين يونس عن مسألة فأجابته بالحكم بدون نقل حسّي عن المعصوم (عليه السلام) أليس مصداقاً - سؤالاً وجواباً - لمعالم الدين ؟

الامر الرابع

رابعها : أصالة عدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد ، ولا يرد عليها سوى ما ذكر سابقاً من الوجوه لاشتراطها ، وحيث كانت كلّها مدخولة يبقى الاصل بلا

حكومة شيء عليه ، ولا يعارضها أصل الاشتغال لما حقق في محله : من حكومة البراءة على الاشتغال أو ورودها - على اختلاف التفسير لها بل المباني أيضاً - في الشكّ في الشرطية في الشبهة البدوية .

حاصل الكلام

والحاصل : أن مقتضى الصناعة الفقهية هو : القول بالتفصيل في اشتراط العدالة في مرجع التقليد العام ، الذي يمارس الرتق والفتق في كلّ أمور المسلمين العامة والخاصة ، وذلك لتضمن هذه المرتبة أعمالاً كالقضاء ، وتعيين القضاة ، وإمامة الجماعة ، ونحوها مما يستلزم العدالة شرعاً ، بل وألوية العدالة فيها منها في غيرها - كما مرّ - .

ولا تشترط في المرجع الذي يؤخذ منه الاحكام الشرعية فقط فيكتفي باشتراط الوثاقة فيه ، وذلك لإطلاق بعض الأدلة ، ونصّ بعض آخر منها على كفاية الوثاقة .

وقد مال صاحب الجواهر في كتاب الصلاة إلى عدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد ، الظاهر منه : من يؤخذ فتواه لمجرد العمل ، لا المرجع العام لإدارة كلّ شؤون المسلمين المنصوب من قبل الله تعالى مطلقاً على لسان وليّه الاعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف .

قال : « بل لعلّ الامر كذلك - أي : يكتفى بالوثاقة ولا يحتاج إلى العدالة - في المفتي أيضاً فيصحّ له الافتاء الجامع للشرائط مع علمه بفسق نفسه ، إذ لا دليل على اشتراط حجّية ظنّه بالعدالة تعبداً كالشهادة ، بل مقتضى إطلاق آية الانذار وغيرها خلافه ، فإطلاقهم اعتبار العدالة فيه يراد منه بالنسبة للمستفتي باعتبار ... والرجولية ... » .

عدم وثوقه بما يخبر به من ظنّه الجامع للشرائط ، وإلا فلو فرض اطلاعه عليه جاز له الاخذ به وإن كان فاسقاً» (١٢٨) .

ولكن احتمال كون التفصيل مخالفاً للاجماع ، ومخالفاً للشهرة القطعية ، وكون الاحتياط حسناً على كلّ حال كما يقال وغير ذلك ، يوجب القول باشتراط العدالة مطلقاً احتياطاً لا فتوى ، إذ مقتضى الاحتياط في ترك الفتوى بغير علم ، عدم التجريّ على الفتوى باشتراط العدالة مطلقاً .

استنتاج

وبالجملة : فالفتوى بجواز تقليد الفاسق الثقة مشكل ، ولكن الفتوى ببطلان تقليده مطلقاً إن لم يكن أشكل فهو مشكل أيضاً ، لاحتمال كونه فتوى بغير علم .
ثم إنّه لو كان المجتهد عادلاً حال الاستنباط ، ثمّ طرأ عليه الفسق بعد ذلك فهل يجوز تقليده حال الفسق في الفتوى التي استنبطها حال العدالة أم لا ؟
مقتضى القاعدة جواز تقليده بمعنى : أخذ الأحكام التي استنبطها فقط ، وعدم جواز تقليده ، بمعنى : جعله مرجعاً لعامة أمور المسلمين ، وذلك لاختلاف أدلتها ، وقد مرّ وجه ذلك فلا نعيد ، بل ينبغي تركه لاوامر الاحتياط .

الشرط الخامس : الرجولية

شروط المجتهد : الرجولية

و الخامس ممّا يشترط في مرجع التقليد الرجولية واستدلّ لها بأمر :
رجولية مرجع التقليد وأدلتها

الدليل الأوّل

الأوّل : الكتاب كقوله تعالى : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)^(١٢٩) ومقتضاها عدم جواز تقليد الرجل للمرأة ، لمنافاته عرفاً للقيومة المطلقة ، ويتمّ الأمر في تقليد المرأة للمرأة بالاجماع المركّب .

مناقشة الدليل الأوّل

وفيه : أولاً : الاطلاق ليس في مقام بيان هذا الحكم .

وثانياً : ليس المقصود من القيومة في الآية إلا قيومة مثل التأديب والضرب التأديبي عند المخالفة ونحو ذلك ، وقد وردت الآية في قصّة لطم رجل زوجته ، ثمّ إرادة الاقتصاص منه - كما في مجمع البيان - .

والانصاف : دلالتها على طبيعة جعل القيومة للرجل على المرأة ، لا العكس ، وسكوت الآية عن قيومة المرأة للمرأة ، كما هي ساكنة عن قيومة الرجل للرجل .

الدليل الثاني

الثاني : السنّة : كالخبر المروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) :
« لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة »^(١٣٠) .

وكما في نهج البلاغة من خطبة الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذمّ أهل البصرة بعد إنقضاء حرب الجمل وجاء فيها :

« كنتم جند المرأة »^(١٣١).

وليست اللام للعهد ، لظهورها في الجنس ، مضافاً إلى إردافها بـ « وأتباع البهيمة » التي ليست اللام فيها قطعاً للعهد ، لعدم احتمال خصوصية في تلك البهيمة المعيّنة .

وكخطبة أخرى له (عليه السلام) في ذمّ النساء وقد جاء فيها : « فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ، ولا تطيعوهنّ في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر »^(١٣٢).

بتقريب : أنّ تقليد المرأة ينافي الكون في حذر من خيار النساء ، فكيف بشرارهنّ ؟

مناقشة الدليل الثاني

وفيها : أمّا النبوي فضعيف السند ، مضافاً إلى أنّ معنى « الولاية » هو إدارة الشؤون العامّة والخاصّة ، وهذا يستدلّ به لعدم صلاحية المرأة لكونها مرجعاً عاماً ورئيسة للمسلمين في أمورهم العامّة والخاصّة ، ولا يستدلّ به لاخذ الحكم الشرعي فقط منها .

وأمّا العلوي الأوّل : فبضعف السند - كما قيل : إنّ نهج البلاغة لا يعدو أن يكون بمنزلة مراسيل أرسلها الشريف الرضي (قدس سره) ، والمراسيل ليست بحجّة - ولكن فيه نظر واضح .

وبأنّ الذمّ لا يدلّ على الحرمة مطلقاً فما أكثر الذمّ في روايات الكراهة وترك المستحبّات ، بل ربما قيل بقربنية الذمّ والمدح على الكراهة والاستحباب ، وإن كان لنا تأمل فيه .

وبأنّ الذمّ على مجموع أمور متعدّدة هي في قوله (عليه السلام) : « كنتم جند المرأة ، وأتباع البهيمة ، رغا فأجبتهم ، وعقر فهربتهم ، أخلاقكم دقاق ، وعهدكم

(١٣٠) البحار : ج ٣٢ ، ص ١٩٤ .

(١٣١) نهج البلاغة : ج ١ ، ص ٤٤ .

(١٣٢) نهج البلاغة : ج ١ ، ص ١٢٩ .

شفاق ، ودينكم نفاق ، وماؤكم زعاق ... بلادكم أنتن بلاد الله تربة ، أقربها من الماء وأبعدها من السماء» (١٣٣).

ومثل هذا الكلام الذي بني فيه الذم على عدّة أمور معاً لا يستفاد الذم لكل واحد منها مستقلاً ، فكيف أن يستفاد الحرمة منه ؟

فهل كون الارض قريبة من الماء ، وبعيدة عن السماء ذمّ يدلّ على الحرمة ؟
وأما العلوي الثاني : فغاية ما يدلّ عليه : هو كون النساء عاطفيات بطبيعتهن وفطرتهن ، وهذا لا ينافي الثقة بعقل امرأة وفقهها ، فتصبح أهل خبرة في الاحكام الشرعية ، كما يمكن أن تصبح أهل خبرة في تقويم الدور والعقارات ، وأهل خبرة في الطب والهندسة ونحو ذلك .

وهناك روايات كثيرة في أوصاف النساء ، وكونهن منساقات وراء عواطفهنّ وأهوائهنّ مثل قوله (عليه السلام) : « النساء نواقص الايمان ، نواقص الحظوظ ، نواقص العقول » (١٣٤) وغير ذلك ، ولا يستفاد منها عدم جواز أخذ الحكم الشرعي منهنّ إذا أصبحن أهل خبرة في الفقه ، لعدم التلازم بينهما لا عقلاً ولا عرفاً ، ولذا كان الناس يأخذون الاحكام من الصالحات من نساء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بلا إنكار من واحد .

الدليل الثالث

الثالث : الشهرة القطعية على عدم جواز تقليد المرأة ، بل الاجماع المنقول نسبه إلى الشهيد الثاني (قدس سره) - كما في الفصول وحقائق الأصول وغيرهما - وإن كانت عبارته في الروضة غير صريحة في ذلك .

مناقشة الدليل الثالث

وفيه : ما في غالب الاجماع من الخدشة صغرى وكبرى كما لا يخفى ، والشهرة لا تكون دليلاً شرعياً كما بيّن في الأصول .

مضافاً إلى أنّه على فرض تمامية الاجماع ، فيما هو دليل لبيّ قدره المتيقن : تحريم تقليد المرأة جميع أمور المسلمين الكبيرة والصغيرة ، لا مطلقاً حتّى أخذ الحكم الشرعي منها بصفتها أهل خبرته .

(١٣٣) نهج البلاغة : ج ١ ، ص ٤٤ .

(١٣٤) نهج البلاغة : ج ١ ، ص ١٢٩ .

بل لانصراف التحريم من معقد الاجماع إلى التقليد العمومي الشامل لكل شيء .

الدليل الرابع

الرابع : وحدة المناط في بابي : الافتاء والقضاء ، مع مسلمية عدم صحّة صيرورة المرأة قاضياً ، للاجماع والروايات الخاصّة .
وفيه : أنّه قياس ، ومن أين علم المناط القطعي ؟ فتأمل .

الدليل الخامس

الخامس : أصالة التعيين في الدوران بين التعيين والتخيير .
وفيه : أنّه إذا تمّ - كما سنذكر - بناء من العقلاء على عدم الفرق بين المرأة والرجل في أخذ الحكم الشرعي منه ، أو تمّ اطلاقات الادلة ونحو ذلك ، فلا مجال لاصل التعيين ، لانه أصيل حيث لا دليل . وإلا كان الاصل محكماً .

الدليل السادس

السادس : ما ورد في باب الحكومة والقضاء من ذكر : « الرجل » كقوله (عليه السلام) : « انظروا إلى رجل منكم »^(١٣٥) و « اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا »^(١٣٦) نحوهما .
وكونها واردة في باب القضاء لا يقدر بعد وحدة المناط ، وعدم القول بالفصل .

وفيه : أولاً : ظاهر الرجل هنا ليس مقابل المرأة ، وإنما هو وارد مورد الغالب ، وما أكثر نظائره في القرآن والسنة :

كقوله تعالى : (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ)^(١٣٧) .

وقوله سبحانه : (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ)^(١٣٨) .

وقوله عزوجل : (أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا)^(١٣٩) .

(١٣٥) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ .

(١٣٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .

(١٣٧) الاحزاب : ٤ .

(١٣٨) الزمر : ٢٩ .

(١٣٩) الكهف : ٣٧ .

إلى غير ذلك .

وثانياً : تعدّي الحكم من باب القضاء إلى باب الافتاء يحتاج إلى دليل ، أو علم بوحدة المناط ، ولا يوجد شيء منهما في المقام ، فلعلّ في باب القضاء خصوصية ليست في باب الافتاء .

كما أنّ المعروف أنّ عدم القول بالفصل لا يحرز القول بعدم الفصل ، حتّى يكون علماً بالاجماع المركّب وحجّة .
الدليل السابع

السابع : أولوية المقام من عدم تصدّي المرأة لإمامة الرجال في صلاة الجماعة .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ المرأة تؤمّ النساء في الصلاة ولا يصحّ في باب التقليد - لا أولوية تطمئن إليها النفس حتّى يخرجها عن القياس .
الدليل الثامن

الثامن : السيرة المستمرّة إلى زمان المعصوم (عليه السلام) في أنّ المؤمنين يفتقدون الرجال ولا يفتقدون المرأة ، ولم يرد دليل على جواز تقليد المرأة يصحّ رادعاً لهذه السيرة .

وفيه : أنّ السيرة حجّة فيما إذا كانت لها دلالة نافية أيضاً تنفي الطرف المقابل ، وفيما يمكن تحقّق السيرة لكونها احتياطاً لا تدلّ على بطلان خلافها ، كذلك فيما يمكن كون السيرة إنّما صارت لاجل عدم وجود الطرف المقابل أو عدم اجتماع الشرائط فيه ، لا تدلّ هذه السيرة على إنحصار الحكم فيما قامت عليه .

وما نحن فيه يحتمل فيه الامران ، إذ يمكن أن تكون السيرة إنّما تحققت على تقليد الرجل احتياطاً في الدين لا من جهة عدم جواز تقليد المرأة ، وكذلك يمكن أن يكون تحقّقها إمّا لاجل أنّه لا يوجد في النساء فقيهاً يمكن الرجوع إليهنّ ، وإمّا لاجل عدم اجتماع الشرائط فيهنّ - كما هو كذلك غالباً حتّى في عصرنا وزماننا - .
عدم اشتراط الرجولية وأدلّته

أول الأدلّة

وأما أدلّة من لم يشترط الرجولية في مرجع التقليد فأمر أيضاً :

أولها : اطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة كقوله تعالى : (فاسألوا أهلَ الذَّكر) (١٤٠) وقوله (عليه السلام) : « فأما من كان من الفقهاء » (١٤١) ونحوهما ، لصدق (أهلَ الذَّكر) على الرجل والمرأة على السواء ، وعموم « من » الموصولة لهما أيضاً .

وما يقال : تارة من عدم الاطلاق في هذه المطلقات ، وأخرى بانصرافها إلى الرجل فقط .

ففيه : أنه مرّ مراراً أنّ الاطلاق في كلّ الاطلاقات موجود إلا ما خرج بالدليل ، وأنّ الانصراف إن كان فهو بدوي لجهة كثرة الوجود ، أو عدم وجود امرأة فقيهة ، ومثله لا يحصر الدليل في الرجل خاصة .
ثاني الأدلة

ثانيها : بناء العقلاء على عدم الفرق بين الرجل والمرأة - من حيث كونهما رجلاً وامرأة - في استنباط الاحكام الشرعية وجواز الرجوع إلى ما استنبط كلّ واحد منهما ، فالتقليد ليس سوى رجوع الجاهل إلى العالم ، ونرى العقلاء يراجعون العالم في مجال علمه - وإن كان امرأة - في الطب ، والهندسة ، والخياطة ، والطبخ ونحوها ، وذلك لطريقة التقليد لدى العقلاء .

ولم يرد عن الشرع ما يصلح كونه رادعاً ، سوى ما ذكر من الأدلة الثمانية التي لا يخلو واحد منها عن الخدشة .
ثالث الأدلة

ثالثها : وجود ملاك تقليد الرجل - وهو كونه : « يعلم شيئاً من قضايانا » (١٤٢) و « العالم بالحلال والحرام » ونحوهما - في المرأة .
رابع الأدلة

رابعها : أصالة عدم اشتراط الرجولية في مرجع التقليد إذا وصلت النوبة إلى الأصول العملية .

وما يقال : من أنّها محكومة بأصل التعيين .

(١٤٠) النحل : ٤٣ .

(١٤١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

(١٤٢) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ .

ففيه : أنه إذا سلم ، صحّ . ولكن أصل التعيين كان مبتنياً وجوده على عدم الاطلاق ، وعدم بناء من العقلاء على عدم الفرق ، وقد ذكرنا سابقاً : عدم صحّة المبنى ، فتبقى أصالة عدم اشتراط الرجولية سالمة ومحكمة .
ولعله لهذه الأدلة وغيرها قال في المستمسك : « أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والخنثى »^(١٤٣) .
نتيجة الكلام

أقول : لعله يمكن أن يقال هنا بالتفصيل الذي ذكرناه سابقاً :

شروط المجتهد : الحرّية

من الفرق بين التقليد في أخذ الاحكام الشرعية فقط ، فيقال فيه بجواز

... والحرّية على قول

أخذ الاحكام الشرعية من المرأة إذا جمعت العلم والوثاقة ، لائها كسائر أهل الخبرة الذي لا يشترط فيه كونه رجلاً .

وبين التقليد في جميع الأمور العامّة والخاصّة كتفويض قضائه ، والحكم في الأمور الدولية العامّة ، وإقامة الوكلاء والقضاة في البلاد وغير ذلك ، فيقال فيه باشتراط الرجولية ، لكون مثل هذا المقام يشترط في بعض بنوده وأعماله كون القائم بها رجلاً .

ولعله بذلك يمكن الجمع بين القولين ، وطرح الخلاف من البين .

إلا أنّ شبهة الاجماع على الاشتراط ، واشتتار القول بالاشتراط قطعاً ، وقيام السيرة على تقليد الرجل دون المرأة ، ونحوها ممّا يوقف الفقيه المتأني ، عن الفتوى بالتفصيل المذكور ، وإن كان التفصيل هو مقتضى ما تقدّم من الصناعة الفقيهة .

الشرط السادس : الحرّية

و السادس ممّا يشترط في مرجع التقليد : الحرّية على قول وعن الفصول نسبة الشهيد الثاني (قدس سره) القول به إلى الشهرة ، وعمدة ما يمكن الاستدلال به للاشتراط ، أو استدلال به أمور ضعيفة كلاً :

حرّية مرجع التقليد وأدلة اشتراطها

الدليل الأوّل

الأوّل : قوله تعالى : (عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ)^(١٤٤) .

بضميمة : أنّ الافتاء شيء وليس أقلّ من الطلاق الذي قال الامام (عليه السلام) فيه : « أفشئ الطلاق ؟ »^(١٤٥).

وفيه : - مضافاً إلى الفرق بين الافتاء والطلاق ، يكون الطلاق غالباً تصرفاً في شؤون المولى ، وليس كذلك الافتاء - إنّنا نفرض الكلام فيما لو أجاز المولى لعبده بممارسة الافتاء مع أنّ المدعى أعمّ .

الدليل الثاني

الثاني : الروايات الواردة على أنّ العبد ليس بيده شيء .
وفيه : - مضافاً إلى إنصرافها إلى ما يعدّ تصرفاً في شؤون المولى ، بقرينة جواز التفكير ، وجواز الذكر ، والنظر ، والاستماع ونحوها له - إنّنا نفرض الكلام أيضاً فيما أجاز المولى له الافتاء .

الدليل الثالث

الثالث : قصور العبد ذاتاً عن هذا المنصب لانشغاله بحقّ المولى .
وفيه : ما تقدّم في سابقه .

الدليل الرابع

الرابع : أصالة التعيين .
وفيه : بعد تحقق الاطلاق وشموله للعبد لا يبقى مورد لأصالة التعيين .

الدليل الخامس

الخامس : السيرة فإنّه لم ولن نسمع يوماً ما عبداً مرجعاً للتقليد .
وفيه : ما مرّ من عدم دلالتها على النفي بل الايجاب فقط .
القول بعدم اشتراط الحرّية وأدلّته

أمّا القول بعدم اشتراط الحرّية في مرجع التقليد : فقد استدللّ أو يستدلّ له بأمور :

١ - الاطلاقات الشاملة للعبد وغيره على السواء ، وما يقال من إنكار الاطلاق أو إنصرافه .

ففيه : ما سبق من عدم استقامتهما .

٢ - أصالة عدم الاشتراط ، بعد عدم تمامية أصالة التعيين .

(١٤٤) النحل : ٧٥ .

(١٤٥) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب مقدمات الطلاق ، ح ١ .

٣ - عموم بناء العقلاء للعبد وشموله له ، من دون ما يصلح رادعاً سوى ما ذكر مما لم يسلم عن المناقشة والخذشة شيء من ذلك .

٤ - وحدة الملاك في العبد وغيره إذا كانا فقيهين .
وغير ذلك .

ولعله يمكن القول بالتفصيل المذكور هنا أيضاً ، وإن كان اشتراط الحرّية في المرجع العام أيضاً محلّ تأمل حسب الأدلة والصناعة .

ولذلك كله لم يُفت صاحب العروة باشتراط الحرّية ، بل ولا احتاط ، وإنما نقل القول به دون إبداء فتواه فيه ، ولذلك أيضاً كان المعلقون على العروة بين من لم يعلّق على هذه الفقرة ، دليلاً على عدم الذهاب إلى القول به ، وبين من علّق بكون القول ضعيفاً كالسيد البروجردي (قدس سره) وغيره .

قال في « موسوعة الفقه » : « ثمّ المؤيّد لعدم الاشتراط : رقية بعض الرواة المعتمد عليهم في الاخبار » (١٤٦) .

... وكونه مجتهداً مطلقاً ، فلا يجوز تقليد المتجزئ

ثمّ إنّّه على القول بعدم اشتراط الحرّية في مرجع التقليد ، يكون المدبّر والمهايا والمبعّض من أقسام العبد أولى بعدم الاشتراط كما لا يخفى .

الشرط السابع : الاجتهاد المطلق

شروط المجتهد : الاجتهاد المطلق

و السابع ممّا يشترط في مرجع التقليد كونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزئ والمقصود بالمجتهد المطلق : من كانت له ملكة مطلقة سيّالة في جميع أبواب الفقه ، بحيث يتمكّن من استنباط أيّ حكم في أيّ باب من الفقه من مداركها .

وليس المقصود بالمجتهد المطلق من كان مستحضراً لجميع المسائل الشرعية كلّها عن أدلتها ، حتّى يستشكل بعدم إمكان ذلك غالباً لغير المعصوم (عليه السلام) فضلاً عن وقوعه .

وما نسب إلى بعض من الذهاب إلى نفي إمكان الاجتهاد المطلق ، فعلى فرض صحّة النسبة ، فالمنفي - بلا ريب - هو استحضار عامّة المسائل كلاً لا ملكة الاستنباط ، وهذا مقابل المتجزئ الذي يقال اصطلاحاً فقيهاً على الشخص القادر على استنباط بعض المسائل من مداركها وليست له أهلية استنباط كلّ المسائل .

أقوال المسألة

والاقوال في المسألة - كما تحضرنى الان - هي ثلاثة :

الأول : لزوم الاجتهاد المطلق في جواز التقليد .

الثاني : كفاية معرفة مقدار معتد به من الاحكام عن مداركها في جواز تقليده .

الثالث : كفاية معرفة قليل من الاحكام ولو مسألة واحدة عن أدلتها في جواز

تقليده في تلك المسألة .

القول الاول وأدلته

أمّا القول الاول : وهو لزوم الاجتهاد المطلق في جواز التقليد ، فهو المعروف بين المراجع المعاصرين ومن تقدّمهم ممّن لم يعلقوا على هذه الفقرة من المتن وغيرهم ، وعمدة ما استدللّ به لهم أمور :

الدليل الاول

الاول : الاجماع ، ادّعاه بعض ونقله المستمسك .

وفيه : أنّه مخدوش صغرى وكبرى ، كما لا يخفى .

الدليل الثاني

الثاني : عدم تمامية أدلة القول بصحة تقليد المتجزّيء ، فيتعيّن اطلاق المجتهد

وفيه : سنأتي الأدلة ، وسيّضح تماميتها - ولو في الجملة - إن شاء الله

تعالى .

الدليل الثالث

الثالث : أصل التعيين عند الدوران بين المطلق والمتجزّيء ، فالمجتهد المطلق

تقليده مبريء للذمة قطعاً ، وتقليد المتجزّيء غير معلوم الكفاية ، فيتعيّن تقليد

المطلق .

وفيه - مضافاً إلى ما مرّ غير مرّة : من أنّ الاصل عند الدوران ليس التعيين

مطلقاً ، إن لم نقل بأنّه مطلقاً ليس التعيين (كما قيل) وربما لم يكن بعيداً لحكومة ،

أو ورود البراءة الشرعية على الاشتغال بقسميه : الشرعي والعقلي - أنّ الاصل

أصيل حيث لا دليل ، واطلاقات أدلة التقليد الشاملة للمتجزّيء وارادة على أصل

التعيين .

الدليل الرابع

الرابع : أنّ ظاهر أدلة التقليد كونه مجتهداً مطلقاً ، فقوله (عليه السلام) : « نظر في حلالنا وحرامنا »^(١٤٧) ظاهره عامّة الحرام والحلال .
وقوله (عليه السلام) : « فأما من كان من الفقهاء »^(١٤٨) ظاهره كونه بقول مطلق من الفقهاء وفي كلّ أبواب الفقه .
وقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر)^(١٤٩) أي : من يكون أهل الذكر في كلّ سؤال ، ونحوها غيرها .

وفيه : إن قصدتم من الظهور الانصراف فعهدته على مدّعيه ، وإن قصدتم أنّ الأدلة لا تشمل غير المجتهد المطلق ، فاستخبر ذلك بالقاء هذه الالفاظ : « الفقهاء » و « أهل الذكر » ونحوهما على العرف الخالي الذهن ، ليظهر أنّ المتفاهم عرفاً منها ليس سوى الفقهاء أو أهلية الذكر إجمالاً وعلى نحو اللابشرط .
نعم ، فيما يرجع إليه من المسائل يلزم كونه ناظراً فيها وفقياً فيها ، وأهل الذكر بالنسبة إليها ، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع المغروس في الارتكاز لزومها .

أثرى لو قال المولى لعبده : إذا احتجت إلى النجارة فراجع النجارين المنصفين في أجرتهم ، هل معنى ذلك الرجوع إلى النجار الذي يعرف صنع كلّ أنواع الخشب ، أم يكفي - عرفاً - معرفة النجار بما يحتاج إليه العبد من النجارة ، وإن كان يجهل الانواع الأخرى من النجارة التي لا يحتاجها العبد ؟

فالادلة مطلقة ، وإطلاقها يقتضي شمولها لغير المجتهد المطلق أيضاً .
الدليل الخامس

الخامس : مقبولة عمر بن حنظلة - أو صحبته - وفيها : « عرف أحكامنا »^(١٥٠) وبما أنّ الجمع المضاف يفيد العموم ، لزم معرفة جميع الاحكام ، المعبر عنه بالاجتهاد المطلق اصطلاحاً .
والجواب أولاً : إن كان المقصود لزوم معرفة جميع ما هو في الواقع أحكامهم (عليهم السلام) فالاحاطة بها متعسر بل متعذر .

(١٤٧) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(١٤٨) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

(١٤٩) النحل : ٤٣ .

(١٥٠) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

وإن كان المقصود لزوم معرفة جميع ما بأيدينا من أحكامهم - فمضافاً إلى أنه لا مقيد لذلك - إنه إذا تنزلنا عن المعنى الحقيقي للفظ لمانع ، فمراتب المجاز - من حيث المجازية - متساوية بالنسبة للمعنى ، فكما أنّ المتجزّي لا يعرف أحكامهم بقول مطلق ، وكذلك المجتهد المطلق لا يعرف أحكامهم بقول مطلق ، ومجرد أنّ المجتزّي يعرف مائة مسألة ، والمطلق يعرف عشرة آلاف - مثلاً - لا يوجب حصر اللفظ في الثاني دون الأوّل .

وإن كان المقصود معرفة ما يحتاج إليه المقلد من الحكم فكلاهما فيه سواء على الفرض .

وثانياً : أنّ ظاهر « عرف أحكامنا » عرفاً : هو معرفة ما يرفع به حاجة المحتاج ، لما هو المرتكز في الازدهان من كون أمثال هذه التعبيرات واسطوية لا هدفية .

أو بعبارة أخرى طريقية لا موضوعية ، بقرينة مقابلته لمن يحكم بغير حكم الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) .

فالمراد بأحكامنا - كما يساعد عليه الفهم العرفي وملاحظة الرواية بكاملها - هي : أحكامهم لا أحكام غيرهم ، وليس المراد أحكامهم جميعاً لا بعض أحكامهم .
الدليل السادس

السادس : أنّ عمدة أدلة حجّية قول المجتهد للمقلد هو : الاجماع والضرورة ، وكلاهما في بيان أصل التقليد ولا اطلاق لهما ، والقدر المتيقن منهما هو المجتهد المطلق ، فيبقى قول المتجزّي بلا دليل .

والجواب : - مضافاً إلى أنّ الدليل اللبّي إذا كان لمعقده اطلاق أخذ به ، كما هو المعروف في كتب الأصول ، وليس مجرد كون الدليل لبياً موجباً لعدم اطلاقه - أنّ الدليل لم يكن منحصرأ فيهما ، فالإيات والروايات فيها اطلاق كما أسلفنا ، اطلاقها يشمل المتجزّي كما يشمل المطلق .

مضافاً إلى أنّ السيرة ربما يمكن ادّعاؤها أيضاً مطلقاً ، وإن كان قد خدش فيها البعض .

الدليل السابع

السابع : حصول الدور في حجّية فتوى المتجزّي : بأن حجّية فتوى المتجزّي متوقفة على حجّية فتواه .

بيانه : حصول العلم للمتجزّيء بحجّية فتواه ، متوقّف على حصول العلم له بأنّ المتجزّيء فتواه حجّة ، وإذا سقطت الحجّية بالنسبة إلى نفسه سقطت بالنسبة إلى الغير بطريق أولى .

وأجيب عنه نقضاً : بالمجتهد المطلق ، فإنّ حصول العلم للمجتهد المطلق بحجّية فتواه ، متوقّف على حصول العلم له بأنّ المطلق فتواه حجّة ، قال : ولا يصلح للفرق كون حجّية المطلق مسلمة وحجّية المتجزّيء مشكوكة ، بعد كون الدور - إذا لزم - لا يوجب البطلان الشرعي فقط بل الاستحالة العقلية أيضاً ، التي لا يصلحها الفرق ونحوه ، فتأمّل .

وحلاً : بأنّ الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، إذ صحيح أنّ حصول العلم للمتجزّيء بحجّية فتواه متوقّف على حصول العلم له بأنّ فتوى المتجزّيء حجّة ، لكن الثاني لا يتوقّف على الاوّل ليتمّ الدور ، بل يتوقّف على الأدلّة الدالة عليه من الكتاب والسنة والسيره ونحوها .

الدليل الثامن

الثامن : استصحاب عدم حجّية فتوى المتجزّيء بوجوهه المتعدّدة :

منها : استصحاب حجّية فتوى الغير ، للمتجزّيء نفسه ، ومن هذا حاله لا يجوز تقليده .

ومنها : استصحاب جريان الاحكام الفرعية عليه ، كما كانت سابقاً .

ومنها : استصحاب عدم جواز تقليده .

ومنها : استصحاب عدم حجّية قوله إذ الشكّ في الحجّية موضوع لعدم الحجّية ، إلى غير ذلك من وجوه تقارير الاستصحاب .

والجواب : - مضافاً إلى الخدشة في جريان بعض هذه الوجوه - : أنّ

الاستصحاب مقطوع بالأدلّة المذكورة في الباب .

إلى غير ذلك ممّا ذكر في الباب ممّا لا محصلّ له ، أو يرجع إلى ما ذكرناه .

القول الثاني والأدلّة عليه

وأما القول الثاني : فهو الذي ذهب إليه عدد من المراجع المعاصرين في كتبهم

الاستدلالية ، وإن كانت حواشيمهم على العروة الوثقى خالية عن ذلك ، وهو :

التفصيل بين المتجزّيء الذي اجتهد في شيء معتدّ به من الاحكام فيجوز تقليده ، و

بين المتجزّيء الذي لم يجتهد إلا في بعض المسائل فلا يجوز تقليده .

وقد مال إليه بعض المعاصرين أيضاً بتردد وإن كان استقرب القول الثالث كما سيأتي .

واستدلّ لذلك : بأنّ العناوين المذكورة للمجتهد في الأدلة لا تشمل المتجزّيء الذي استنبط مسألة واحدة أو مسألتين فقط ، ف « الفقيه » و « أهل الذكر » و « عرف حلالنا وحرماننا » و « عرف أحكامنا » ونحوها لا تصدق إلا على من استنبط جملة معتدلاً بها من الأحكام .

وفيه : إن أريد عدم الشمول لفظاً بغير صحيح ، ألا يصحّ أن يقال لمن استنبط مسألة حكم صلاة الجمعة : « إنّه فقيه في حكم صلاة الجمعة » ؟
وإن أريد الانصراف صحّ ، ولكنّه يبدو بدوياً ، لقلة مثل هذا الفرد ، لا لانصراف الذهن لاجل المرتكزات العقلانية .

إشكال وجواب

إن قيل : إنّه وإن صحّ اطلاق بعض مشتقات هذه العناوين على المتجزّيء القليل الاستنباط ، ولكن نفس الالفاظ بقول مطلق لا تشمل عرفاً لمثله .

قيل : إنّه وإن لم يكن جزافاً ، لكن القطع بكون الاستنباط طريقاً إلى معرفة الأحكام والعمل بها ولا موضوعية له ، وهو لا يختلف فيه الواحد عن الالف ، يوجب التعديّ عنه إلى غيره بالمناط المقطوع به ، كما ربما يكون واضحاً بأدنى تأمل .

نقض وإبرام

وإن قيل : دفاعاً عن هذا القول : إنّ معرفة قليل من الأحكام ولو مسألة واحدة أو مسألتين ، كانت متوقّرة عند معظم الشيعة في عصر الائمة الطاهرين : فلا حاجة معه إلى تشريع التقليد ، وتعيين أفراد للرجوع إليهم بالخصوص ، كيونس وغيره ، أو بالعموم ، مثل : « يعلم شيئاً من قضايانا » و « من كان من الفقهاء » ونحوهما .

قيل أولاً : التشريع غالباً في مقابل الفقهاء الذين لم يكونوا يستقون من مناهل العترة الطاهرة علومهم ، كما هو صريح بعض الاخبار ، وظاهر بعضها ، ومنصرف طائفة ثالثة منها .

وثانياً : التشريع بالنسبة للأحكام التي كان الشيعة يجهلونّها ، وهي لكلّ واحد منهم غالباً أكثر ممّا كان يعلمها ، فغالب الشيعة كانوا يجهلون غالب الأحكام ، فورد

الاخذ من « الفقهاء » ومن « عرف أحكامنا » ونحوهما بالنسبة إلى تلك ، وليس هذا دليلاً على عدم جواز الاعتماد على من عرف حكماً واحداً أو حكمين ، لوحدة المناطق قطعاً .

القول الثالث ووجوه الاستدلال له

وأما القول الثالث : وهو كفاية استنباط ولو مسألة واحدة في جواز تقليده فيها . فهو الذي قوّاه الاخ الأكبر في : « موسوعة الفقه » ويظهر تقويته من « المستمسك » أيضاً حيث قال : « وأما كونه مجتهداً مطلقاً فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الاجماع ، فلا يصحّ تقليد المتجزئ ، لكنه غير ظاهر الدليل ... »^(١٥١).

وربما يؤيد قوله في حاشيته هنا على المتن عند اشتراط كونه مجتهداً مطلقاً : « في اطلاقه نظر » .

وإليه ذهب بعض آخر من مراجع التقليد ، وبعض أهل التصانيف المعاصرين .

واستقر به العلامة الروحاني أيضاً قال - في تقريراته - : « لكن الانصاف إنّ دعوى الاطلاق في مثل آية النفر ، التي ستعرف دلالتها على جواز التقليد ، قريبة جداً » ولعله هو الذي يساعد عليه الأدلة ، واستدلّ لهذا القول بوجوه :
الوجه الأوّل

الأوّل : بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم فيما يجهله الجاهل ، سواء كان ذلك العالم عالمًا بغير تلك المسألة أم لا .

وهذا البناء لم يחדش فيه أحد ممّن يحضرنى فتاواهم وكتبهم الاستدلالية ، قال في المستمسك : « لعموم بناء العقلاء »^(١٥٢).

وقال في التنقيح : « وعلى الجملة لا فرق بحسب السيرة العقلانية بين المجتهد المطلق والمتجزئ بوجه ، ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الاحكام وإن كانت قليلة ، غير مصحّحة لاطلاق الفقيه عليه ، وهذا لعله ممّا لا كلام فيه »^(١٥٣).

(١٥١) المستمسك : ج ١ ، ص ٤٣ .

(١٥٢) المستمسك : ج ١ ، ص ٤٤ .

(١٥٣) التنقيح : ج ١ ، ص ٢٢٩ .

نعم يظهر من الاخ الاكبر وبعض آخر خدشة البعض في هذا البناء صغرى ،
لكنه ليس بشيء بعد ظهوره ووضوحه علماً وعملاً ، عقلاً وخارجاً .

قال الاخ الاكبر : « والاشكال بأنّ بناء العقلاء حيث إنّه دليل لبّي ، يلزم الاخذ
بقدره المتيقّن ، غير تامّ ، إذ لا شكّ لاحد من العقلاء بالنسبة إلى سائر أهل الخبرة ،
فليكن المتجزّيء أحدهم »^(١٥٤) .
أمران رادعان

إنّما الكلام في أنّ هذا البناء من العقلاء هل هو مردوع عنه شرعاً أم لا ؟
وعمدة ما يقال في مقام الردع عن هذا البناء هو أمران :

الامر الاول : ظاهر آيات الكتاب وبعض الاخبار لزوم كون المجتهد من
يعرف شيئاً معتداً به من الاحكام الشرعية ، قضاءً لصدق عناوين « أهل الذكر »
و « التفقه » ونحوهما ، إذ الظاهر تشريعه على وجه التعيين ، لا على وجه
التخيير بينه وبين من استنبط مسألة أو مسألتين .

الامر الثاني : بعض روايات الباب ظاهرها الحصر فيمن يرجع إليه في
الاحكام أن يكون صادقاً عليه العناوين المذكورة ، كرواية الاحتجاج : « من كان
من الفقهاء »^(١٥٥) ومقبولة ابن حنظلة : « من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ،
ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا »^(١٥٦) .

مناقشة الامرين

لكن كلا الامرين غير قابلين للردع عن بناء العقلاء لما قيل أو يمكن أن يقال
فيهما :

أولاً : أنّها في مقام أصل التشريع لا في مقام الحصر .

وثانياً : أنّ روايات الباب في مقابل من كان يأخذ الدين عن غير العترة
الطاهرة ، كما ربما يطمئن إليه من راجع الروايات بدقّة ، ومن أولها إلى آخرها في
الوسائل والمستدرک .

(١٥٤) موسوعة الفقه : ج ١ ، ص ٢٣٨ .

(١٥٥) وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

(١٥٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

وثالثاً : وحدة المناط القطعي في حجّية الاستنباط ممّن استنبط مسألة واحدة ، أو استنبط مسائل كثيرة ، توجب إلغاء احتمال الردع لهذه الايات والروايات عن بناء العقلاء .

ورابعاً : أيّ ردع هذا الذي لا يتبادر إلى الاذهان الفارغة عن شوائب الاستدلالات ؟ والعرف ببابك : فأعرض هذه الايات والروايات على العرف العربي الفاقه لمعاني الالفاظ ، فإنك لا تكاد تجده يفهم هذا الردع منها .
الوجه الثاني

الثاني : اطلاق الايات والروايات ، وقد مرّ غير مرّة : تقريبها ، وبيانها ، والخذشة فيها بضعف دلالتها ، وإسناد بعضها ، وقد مرّ أيضاً الاجوبة عليها ، فلا نعيد .

الوجه الثالث

الثالث : استقرار طريقة المعاصرين للائمة الطاهرين (عليهم السلام) على أخذ الاحكام الشرعية من كلّ من علم بها ، ومعظمهم كان ممّن ليس له من معرفة الاحكام إلا القليل القليل ، أو لم يكن عنده إلا حكم واحد ، أو حكمان ، وكما كانوا يأخذون العلم عن الفقهاء أمثال : يونس بن عبدالرحمن ، وزرارة ، وأبي بصير ، وأضرابهم ، كذلك كانوا يأخذون العلم عمّن عرف مسألة واحدة .

وكان المعصومون (عليهم السلام) لا ينكرون عليهم ذلك بل يقرّونهم على هذه السيرة .

وهذا واضح لمن راجع كتب الرجال المفصّلة ، وأحوال الرواة ومقادير ما كان عند كل راو من العلم .

الوجه الثالث بتقرير آخر

وقد يقرّر هذا الوجه بصورة أخرى ، وإن كانت تعتبر - أحياناً - وجهاً برأسه مقابل الوجه الثالث : وهو أنّه لا إشكال في أنّ أصحاب الائمة (عليهم السلام) لم يكن لكلّهم ، بل ولا لجلّهم الفقاها المطلقة ، بل ربما يقال بعدم وجود فقيه مطلق فيهم إلا نادراً من بين الألوف واحداً مثلاً أو اثنين ، ومع ذلك كان المعصومون (عليهم السلام) يرجعون الشيعة إلى نفس هؤلاء الرواة من دون تقييد أن يكونوا فقهاء مطلقين ، لا في الاسئلة ولا في الاجوبة ، بل كلّ ما كان يسأل الناس الائمة (عليهم السلام) عنه هو الوثاقه ، كان الائمة يجيبون عنها دون تعرّض لمقدار العلم

. ولو كان الاجتهاد المطلق شرطاً لورد في رواية واحدة ، وعدم الوجدان في مثل المقام دليل عدم الوجود .

إيرادات وإشكالات

الايراد الأوّل

ويؤخذ على هذا الوجه إيرادات :

أولاً : إنكار هذه السيرة .

وفيه : مراجعة أحوال الرواة كفيل ببعث الاطمينان إلى وجود هذه السيرة .

الايراد الثاني

وثانياً : لو ثبت ذلك لزم جواز العمل لمن ظفر برواية واحدة من دون البحث

عن المعارض ونحوه .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ هذا الاشكال في الاخذ بالرواية لا التقليد ، إذ في التقليد لا يضرّ وجود العلم بفتوى معارضة لفتواه آخر (كما هو المشهور) وإلى أنّ وجه عمل أصحاب الائمة (عليهم السلام) برواية واحدة كانوا يظفرون بها إنّما هو : لحصول العلم لهم بالحكم منها والاطمينان إلى عدم وجود معارض معتبر لها ، ونحن في هذه الازمنة لا يحصل لنا مثل هذا العلم ، ولو حصل (على سبيل الفرض) العلم بذلك فلا نضائق في حجّيته لنا - أنّ ورود إشكال كهذا لا يبطل أصل السيرة صغرى ، ولا حجّيتها كبرى ، ولو فرض (من جهة الضرورة أو غيرها) العلم بعدم جواز الاخذ برواية واحدة والعمل بها لمثلنا ، فإنّ ذلك لا يوجب عدم حجّية فتوى المتجزّيء ، و لا إثبات اشتراط الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد ، فتأمل .

مع أنّ بعض المراجع المعاصرين الذين يرجع إليهم في الفتوى والتقليد ، كان كما سمعتُ منه لا يضائق من أن يأخذ الرجل الفاضل - الفاهم للكلمات العربية - مثل كتاب : وسائل الشيعة ، ويعمل بها ويفتي عليها ما لم يساوره الشكّ المعتبر في الدلالة ، أو وجود المعارض أو نحو ذلك ، وإن كان هو نفسه لم يكن يفتي بذلك ، بل في مسرح البحث والنقاش العلمي كان يقول ذلك .

الايراد الثالث

وثالثاً : بالفرق بين عصرنا وعصر الائمة الطاهرين (عليهم السلام) فإنّ

الاجتهاد في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن يحتاج إلا إلى الفهم العرفي

للدلالات ، وكان ذلك ميسوراً لغالب الناس ، وصدور الرواية عن المعصوم كان إمّا مقطوعاً به قطعاً حقيقياً ، أو مطمئناً إليه .

بخلاف زماننا وما قاربه من الازمنة ، فإنّ الاجتهاد فيها يتوقّف على معرفة صدور الرواية ، وجهة الصدور ، وحجّية قول اللغوي ، ومعنى الألفاظ ، وإجراء أصالة عدم النقل ، وتمييز الرواة بعضهم عن بعض ، والتقاط الموثق ، والثقة ، والحسن ، عن غيرهم ، وحجّية جميعها أو بعضها ، إلى غير ذلك من الأمور الكثيرة التي يتوقّف على جميعها - ككل - معرفة حكم واحد ، فكيف يقاس زماننا بعصر الائمة المعصومين (عليهم السلام) ؟

والجواب : أنّ الفرق بين العصرين والزمانين في معرفة اللغات ونحوها ، لا يوجب الفرق بين حجّية فتوى المتجزّيء وعدمها .

فهل يجد الانسان الفرق لو فرض وجود أعجمي في زمان المعصومين (عليهم السلام) غير عارف باللغات ، والمصطلحات ، وصدور الروايات ، ووجه صدورها ونحو ذلك ثمّ سمع عن زرارة رواية ، وفحص عن معنى ألفاظ الرواية ، وحقّق عن وثاقة الراوي ، وعن وجه صدورها ، وبعد ما تمّ عنده الصدور ، ووجهه ، ودلالة الرواية ، هل يكون فرق بين عمل هذا الاعجمي بهذه الرواية وبين أبي بصير الذي سمع نفس هذه الرواية من زرارة ؟
حاصل الكلام

والحاصل : أنّ السيرة قائمة بلا إشكال ، وهذا الفرق بين زماننا وزمانهم غير واضح وبلا فارق .

والايراد : بأنّ في عصور الائمة (عليهم السلام) لم يكن اجتهاد أصلاً ، وإنّما كان عمل بالروايات ، بخلاف هذه الازمنة والعصور .

ففيه : - مضافاً إلى وجود الاجتهاد (إجمالاً) في تلك العصور كما سبق ممّا - أنّ هذا يرجع إلى الايراد الثالث تقريباً ، والجواب الجواب .

وما قيل : من أنّ الاتفاق على جواز العمل برواية واحدة يسمعها الرجل من الامام المعصوم (عليه السلام) والاختلاف في جواز العمل باجتهاد المتجزّيء في عصرنا كافيان في الفرق بين الحكمين .

فإنّه يقال : هذه مصادرة ، إذ الفرق إنّما هو عند من يقول بعدم حجّية فتوى المتجزّيء ، وليس الفرق مسلماً حتّى يكون دليلاً على عدم حجّية فتوى المتجزّيء ،

مع أن زيادة وجود الاجماع في جانب لا تنفي الحجية عن الجانب الاخر الثابتة
بدليل آخر غير الاجماع .

الوجه الرابع

الرابع : رواية أبي خديجة^(١٥٧) المشهورة المروية عن المحدثين الثلاثة (قدس
سرهم) : في الكافي ، والتهذيب ، ومن لا يحضره الفقيه ، بأسانيدهم عن أبي خديجة
: سالم ابن مكرم الجمال قال : قال لي أبو عبدالله (عليه السلام) : « إياكم أن يحاكم
بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا
قضائنا فاجعلوه بينكم ، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه »^(١٥٨) .

وهذه الرواية تدلّ بظاهرها على كفاية علم القاضي بشيء من قضائهم (عليهم
السلام) أو قضايهم ، وهو مساوق لكونه متجزياً .

إشكالات وأجوبة

الاشكال الاول

وقد أورد عليها بأمور استقصاها بعضهم إلى أكثر من عشرة إيرادات نذكر
المهمّ منها :

الاول : ضعف السند بمعلّى بن محمّد ، المحكي عن النجاشي فيه : بأنّه
مضطرب الحديث والمذهب ، وبأبي خديجة لاشتراكه بين سالم بن مكرم الذي وثقه
النجاشي وبين سالم بن سلمة وهو ضعيف .

واستقرار الشهرة الفتوائية على خلاف مضمونها باشتراطهم الاجتهاد المطلق
في مرجع التقليد وهو كاسر آخر .

وفيه أولاً : ليست ضعيفة السند ، فإنّ طريق الصدوق في هذا الحديث معتبر ،
ولذا سمّاها الجواهر : « المقبولة » وفي تقارير بعض مراجع العصر سمّاها
بالحسنة ، وفي كتاب آخر من المراجع المعاصرين سمّاها بالصحيحة .

مضافاً إلى أنّ التصريح بأنّ أبا خديجة : سالم بن مكرم الجمال ، يخرج عن
الاشتراك والاشتباه بالضعيف ، فالسند في نفسه ليس ضعيفاً .

(١٥٧) ذكرنا إجمالاً الاستدلال باطلاقات الروايات ، ولكن أفردنا هذه الرواية بالذكر لما فيها من بحوث
ومناقشات مفيدة تنفع في غيرها من الروايات أيضاً .

(١٥٨) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ .

وثانياً : ضمان الكليني والصدوق (قدس سرهما) لحجّية ما أودعاه في كتابي :
الكافي والفتية ، يقضي بحجّية ما فيهما - على رأي بعض المحقّقين المعاصرين تبعاً
لجمع من الاسلاف الصالحين رضوان الله عليهم أجمعين - خلا ما علم من الخارج
أو من دليل خاصّ عدم حجّيته .

نظير حجّية الخبر الواحد الذي لا ينافيه عدم حجّية المئات بل الالاف من
الخبر الواحد لمعارضتها للعقل ، أو لنقل أقوى ، أو لمحكوميته وموروديته ، أو
لغير ذلك من أسباب الطرح رأساً ، أو بعضاً . خصوصاً والحديث مروى في الكتب
الثلاثة جميعها ، وتفصيل البحث عن ذلك موكول إلى محله .

وثالثاً : المحكي عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها .

ورابعاً : لم يثبت تحقّق الاعراض المسقط للحجّية في هذا الحديث ، كيف وقد
عمل به المحقّق الاردبيلي ، ونقل عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها ؟
فالظاهر كون الحديث حجّة شرعاً من جهة السند .

الاشكال الثاني

الثاني : أنّ « العلم » أخذ فيمن يرجعون إليه ، ولا نضائق لو حصل العلم ،
إنّما الكلام في حجّية ظنّ المتجزّي .

وفيه : أنّ الحجج الشرعية ، والطرق ، والامارات ، - التي يحكم
المتجزّيء المطلق بها سواء بسواء - هي امتداد للعلم ، أو سمّها بالعلم التنزيلي ،
وليس المقصود بـ « العلم » العلم الفلسفي . ولذا استدللّ الفقهاء بهذه الرواية ،
وبمقبولة ابن حنظلة على جواز القضاء والافتاء في زمن الغيبة ، مع أنّ كليهما
- غالباً - لا يكون عن علم فلسفي وإنّما يكونان عن الحجج الشرعية .

الاشكال الثالث

الثالث : أنّ المسألة مسألة أساسية يبتني عليها أحكام كثيرة ، ولا يفيد فيها إلاّ
ما يوجب القطع ، والروايات لا توجب ذلك .

وفيه : إن كان المقصود بالقطع : الفلسفي منه فلا نسلم الكبرى ، وإن كان
المقصود به : الاعمّ من الحجّة المعتبرة شرعاً فلا نسلم الصغرى .

الاشكال الرابع

الرابع : أنّ الرواية في باب القضاء وتعميمها لباب الافتاء بلا مستند .

وأجيب عنه أولاً : بأنّ القضاء إنّما هو في موارد النزاع ، وكما يكون النزاع في الشبهة الموضوعية الخارجية كذلك يكون في الشبهة الحكمية ، كما لو تنازعا في وجوب النفقة على الزوجة المتمتع بها أم لا ، فالرواية أعمّ من باب الافتاء .
وفيه : أنّ الشبهات الحكمية إذا وقع الخلاف فيها بين الجاهلين بالحكم الشرعي ، وأفتاهم الفقيه فيها ، لا يسمّى ذلك قضاءً ومحاكمة حتّى تشمله أدلة القضاء كلّها .
ويؤيّدّه : أنّ الفقهاء يعدون بابي : القضاء والافتاء بابين لا باباً واحداً ، ولا يسرون الحكم من أحدهما إلى الآخر إلاّ بدليل .

وثانياً : بأنّ الحكم غالباً يشتمل على الافتاء إن لم يكن دائماً ، فإذا جعل الامام (عليه السلام) القضاء حجّة ، وهي مبتنية على شقين : الحكم ، والافتاء ، فيكون ذلك جعلاً للحجّة لكليهما .

ويورد عليه : بأنّ الحجّة المجعولة للافتاء بشرط شيء لا تعمّم للافتاء اللابشرط الذي هو مورد الكلام ، وكما يقول القوم في الأصول : « المقيد لا يدلّ على المطلق » .

اللهمّ ، إلاّ أن يلتزم باستفادة حجّة الفتوى عرفاً ، أو مناطاً ، كما ليس بالبعيد ، لفهم الذهن العرفي الركينة الالهّم لهذا الخبر ، وهو الفتوى دون الحكم ، مناسبة للحكم والموضوع المستفادين من : « يعلم شيئاً من قضايانا » فيدلّ على أنّ علمه بشيء من قضاياهم (عليهم السلام) هو المهمّ في الباب .

وثالثاً : يستدلّ الفقهاء لمسائل الاجتهاد والتقليد ببعض روايات باب القضاء ، كمقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ، فلتكن مشهورة أبي خديجة من هذا الباب .
ويورد عليه : بأنّ العمل مجمل ، ولا اطلاق له ، فلعله كان لوجود دليل على التعميم في مقبولة ابن حنظلة غير متوقّر مثله في المشهورة .

اللهمّ ، إلاّ أن يقال بعدم وجود دليل خاص على التعميم في المقبولة .

الاشكال الخامس

الخامس : أنّ « من » في « يعلم شيئاً من قضايانا » يحتمل كونها بيانية لا تبعية ، فيكون المعنى : « يعلم شيئاً هو قضايانا » والجمع المضاف وضع للعموم فيدلّ على ضرورة كون مرجع التقليد مجتهداً مطلقاً ، لعدم إمكان القول بلزوم استحضر جميع المسائل كما هو مقتضى بيانية « من » فلا مناص من المصير إلى أقرب المجازات وهو المجتهد المطلق .

وقرّر هذا الايراد بعض من كتب تذييلاً على كتاب أحد المراجع المعاصرين
وأَيّده بأمرين :

أحدهما : أنّ « شيئاً » مبهم ، وبعد الكلمة المبهمة يكون البيان لا التبويض .
ثانيهما : أنّ الامام (عليه السلام) كان في مقام نصب القاضي نصباً عاماً ،
ومجرّد العلم ببعض القضايا لا يناسب هذا المنصب .

ويورد عليه أولاً : أنّ الظاهر من جملة « يعلم شيئاً من قضايانا » هو إرادة
التبويض ، ولو عرضت هذه العبارة على العرف لفسرها بـ « يعلم بعض قضايانا
» ، والعرف ببابك .

وثانياً : « قضايانا » يفيد العموم ، فإذا لم يكن هذا العموم مراداً لعدم وجود
من يعلم مستحضراً كلّ قضايا الائمة الطاهرين (عليهم السلام) ، فالمصير إنّما
يكون إلى المعنى المجازي الذي يساعد عليه الظهور اللفظي ، وبما أنّه لا قيد عرفي
في باب هذا الظهور فالمجتهد المطلق ، والمجتهد المتجزّيء ، سواء في شمول «
يعلم شيئاً من قضايانا » لكليهما ، غاية الامر : المطلق يعلم أكثر ممّا يعلمه
المتجزّيء ، ومجرد الاكثرية ، وكونه أقرب المجازات لا يوجب الحصر إذا لم
يساعد عليه الظهور العرفي .

وثالثاً : أنّ « من » التبويضية كثيراً ما تأتي بعد كلمة مبهمة مثل : « أخذت
شيئاً من الدراهم » و « أكلت شيئاً من الخبز » و « شربت شيئاً من الماء »
و « سمعت شيئاً من هذا الكلام » و « قرأت شيئاً من هذا الكتاب » .

كيف وقد قيل : إنّ « المبهم » إذا وقع بعده « من » لا تكون إلا تبويضية ؟
ورابعاً : إذا كان المتجزّيء عالماً بالمسألة التي يفتي بها - كما هو المفروض -
فلماذا لا يناسب له هذا المنصب ؟ وهل المنصب إلا للعالم بالحكم من طرق الائمة
الطاهرين (عليهم السلام) . وقد بنى العقلاء على الرجوع إلى العالم فيما يحتاجون
إليه ، سواء كان عالماً في غيره من الأمور أم لا ؟

الاشكال السادس

السادس : ما ذكره جمع من المراجع المعاصرين ومن المؤلفين الحاضرين
وجزم به بعضهم من أنّ « شيئاً » وإن كانت بنفسها ظاهرة في الاعمّ من القلة
والكثرة ، أو في القلة فقط ، ولكن سياق هذه الرواية يدلّ على إرادة الكثرة من
« شيئاً » لأنّ علومهم (عليه السلام) بمنزلة البحر المحيط ، فلا يقال للاخذ قطرة

من البحر أنه أخذ « شيئاً من البحر » ولذلك قيل بأنه لو قيل : « فلان عنده شيء من الثروة » كان معناه ما يكون كثيراً في نفسه وقليلاً بالنسبة إلى مجموع الاموال والثروة الموجودة في الدنيا .

وأجيب : بأن المتبادر - عرفاً ولو بمناسبة الحكم والموضوع وكون الامر يرتبط بالحاجة - من « يعلم شيئاً من قضاياها » شموله للمتجزّي أيضاً ، وهذا الظهور العرفي متبوع وحجّة ، والتنظير بـ « شيئاً من البحر » غير صحيح ، للاشكال في المقيس عليه ، إذ كيف لا يصدق لمن اغترف من البحر غرفة : أنه أخذ شيئاً من ماء البحر ؟ وأما عدم صدق ذلك على القطرة الواحدة ، لانصراف الماء عنها عرفاً ، فلو قال أحد شربت قليلاً من الماء لا يصدق على قطرة واحدة انصرافاً ، وإن كان الوضع اللفظي يعمّه .

والتشبيه بـ « شيء من الثروة » في غير محله ، إذ لفظة « الشيء » إذا أطلقت يراد بها القليل من مصاديق ما بعده من المجرور « بمن » فلو قيل : « ملكت شيئاً من الارض » يجب أن يصدق على المملوك أنه « أرض » أو قيل « آجرت شيئاً من الدور » يجب صدق « الدار » عليه ، وهكذا لو قيل : « عندي شيء من الثروة » يجب صدق الثروة على ما عنده ، وكلمة « الثروة » وضعاً أو انصرافاً لا يقال إلا على المال الكثير . فلا يقال لمن يملك ديناراً أو دينارين « مئثر » و « ثروة » ونحوهما .

وهكذا قوله (عليه السلام) : « يعلم شيئاً من قضاياها » يجب أن يكون ما يعلمه يصدق عليه قضاياهم ، لا قضايا غيرهم ، والقلة والكثرة لا دخل لها في المفهوم العرفي .

تحقيق وتدقيق

وليعلم أنّ الرواية مروية في الكافي والفتاوى : « من قضائنا » وفي التهذيب « من قضاياها » والظاهر إرادة معنى واحد من كليهما لأنّ قضاياهم هي قضاؤهم ، وقضاءهم هو قضاياهم ، وإن كان بين الكلمتين فرق لغوي فليس مراداً لعدم الظهور ، بل يتبادر معنى واحد منهما .

فما دفع به بعض المراجع المعاصرين إشكال كون « شيئاً » بمعنى الشيء الكثير ، لكثرة قضاياهم ، بأنّ نسختي : الكافي والفتاوى أصحّ ، والطريق فيهما معتبر

بخلاف نسخة التهذيب ، وقضاء الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) قليل منه وصل إلينا وليس كثيراً في حدّ نفسه ، فكيف بأن يراد من « شيئاً » الكثير ؟ غير واضح . لعدم وضوح فرق عرفي بين كلمتي : « قضائنا » و « قضايانا » فالمراد بكليهما هو ما ورد عنهم لا في القضاء فقط ، بل في كلّ الابواب وكلّ الاحكام . وليس المراد بـ « قضايانا » جميع رواياتهم وبـ « قضائنا » ما ورد عنهم في فصل الخصومات - كما فهم هذا المرجع المعاصر - .

وفي الجواهر^(١٥٩) نقل حكاية عن الاردبيلي ، الاستدلال بصحيفة أبي بصير مضافاً إلى الاستدلال بخبر أبي خديجة أيضاً لصحة تقليد المتجزّيء . فإنه أثبت جميع أحكام المجتهد المطلق للمتجزّيء ، فليراجع . إذن : فالظاهر أنّ هذه الرواية معتبرة سنداً ، ومعمول بها إجمالاً غير معرض عنها ، وواضحة دلالة ، فهي تدلّ على كفاية أخذ الاحكام الشرعية من العالم بها سواء كان عالماً بغيرها أيضاً وهو المطلق ، أم لا وهو المتجزّيء .
تقييد المسألة بقيد لا محمل له

ثمّ إنّ بعض المراجع المعاصرين في حاشيته على العروة علّق على الكلمة : « فلا يجوز تقليد المتجزّيء » بقوله : « مع وجود المجتهد المطلق » وهذا القيد لا محمل له - بل لعنه في مقابل الاحتياط مع عدم المطلق - إلاّ التوضيح ، إذ الكلام في ظرف وجوده ، بل وفي ظرف التمكّن من تحصيل فتاواه ، بل وفي ظرف عدم الحرج بل وعدم الضرر عليه في ذلك ، إلى ما هنالك من الشروط العامّة للتكليف ، أو الاحكام الثانوية .

منشأ اختلاف المسألة بنظر البعض

وقال بعض : بأنّ الاختلاف في حجّية فتوى المتجزّيء وعدمها إنّما هو مبني على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم ، وأمّا على القول بوجوب تقليد الاعلم فلا مجال لهذا الكلام ، لمفروغية أنّ المجتهد المطلق أعلم من المجتهد المتجزّيء . وفيه : إن كان المراد من « الاعلم » هو الاكثر إحاطة بالاحكام الشرعية الاكثر استنباطاً للمسائل صحّ ذلك ، وإن كان المراد بـ « الاعلم » الادقّ نظراً والافهم للدلالة والاذكى في كيفية الاستنباط - كما هو الظاهر الذي سبق منّا في بحث

مسألة تقليد الاعلم إثباته - فبينهما عموم من وجه ، لتصادقهما في الافهم الاكثر استنباطاً ، وتفرقهما في الافهم الاقل استنباطاً ، وغير الافهم الاكثر استنباطاً .
فعليه : تكون مسألة جواز تقليد المتجزّيء ، مسألة برأسها في مقابل مسألة وجوب تقليد الاعلم .

المتجزّيء الادقّ والمطلق غير الادقّ

ثمّ إنّه لو دار الامر بين الافهم ، أو الاذكيّ والادقّ المتجزّيء ، وبين غيرهم المطلق كما قد يتفق ، فأيهما يقدم ؟

الجواب : بناءً على القول بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، وبناءً على تفسير الاعلم بأنّه الافهم ، أو الاذكيّ ، أو الادقّ لا الاكثر استنباطاً فقط ، فيتعيّن تقليد المتجزّيء الافهم ، والاذكيّ والادقّ ونحوهم لآئه الاعلم ، ولحكومة أدلة وجوب تقليد الاعلم على أدلة وجوب تقليد المطلق ، إن لم نقل بورودها عليه ، وإنه معه لا يبقى مجال لأدلة وجوب تقليد المطلق .

... والحياة ، فلا يجوز تقليد الميّت ابتداءً ، نعم يجوز البقاء كما مرّ وأن يكون أعلم ، فلا يجوز على الاحوط تقليد

وإن قلنا بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، ولكن فسّرنا الاعلم بأنّه الاكثر استنباطاً وإن كان أقل إدراكاً - كما هو ظاهر كلمة « أعلم » قضاءً لصيغة افعال التفضيل على أن يكون المراد « بالعلم » الاستنباط ، والاحاطة بالجزئيات للمسائل ، لا أن يكون المراد به الفهم والذكاء والادراك - فالظاهر حينئذ وجوب تقليد المطلق وإن كان أقلّ فهماً وذكاءً من المتجزّيء .

وإن قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم فالظاهر التخيير - من باب الاجماع على عدم الاحتياط في التقليد وإلا فالشكّ في الامتثال ومعه الاحتياط واجب - بين المتجزّيء الافهم ، والمطلق غير الافهم ، للدوران بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتخيير .
نعم ، لو قلنا بأنّ تقليد المجتهد المطلق لا دليل عليه أصلاً حتّى من الأصول العملية ، كان القول بتقدّم تقليد المتجزّيء الافهم لاصل التعيين - بناءً على أصلته في الدوران بينه وبين التخيير - في محله .

وعلى هذا يقاس بعض الفروع الأخرى التي لم نذكرها .

الشرط الثامن : الحياة

و الثامن ممّا يشترط في مرجع التقليد : الحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً ، نعم ، يجوز البقاء كما مرّ مفصلاً في المسألة التاسعة ، فليراجع هناك .

الشرط التاسع : الاعلمية

و التاسع ممّا يشترط في مرجع التقليد : الاعلمية ، أي : أن يكون أعلم من المجتهدين الآخرين فلا يجوز - على الاحوط - تقليد ... المفضول مع التمكن من الأفضل ، وأن لا يكون متولداً من الزنا

المفضول مع التمكن من الأفضل والاحتياط هنا وجوبي ، وقد مرّ الحديث عن ذلك مفصلاً في شرح المسألة الثانية عشرة ، ولطالبها الرجوع إليها .

الشرط العاشر : طهارة المولد

شروط المجتهد : طهارة المولد

و العاشر ممّا يشترط في مرجع التقليد : طهارة المولد ، أي : أن لا يكون متولداً من الزنا بأن يكون ولد نكاح صحيح ، أو ولد شبهة ، لأنّ ولد الشبهة حكمه حكم الولد عن نكاح صحيح ، بل قال بعض المراجع : إنّه لم يجد فرقاً حكماً بين ولد الشبهة وولد النكاح في أي باب من أبواب الفقه ، وإنّما الفرق بينهما موضوعي ، فهذا متولد عن غير نكاح لشبهة ، وذاك متولد عن نكاح .

الاستدلال لطهارة المولد بأمر

الامر الأوّل

واستدلّ لهذا الشرط (طهارة المولد في مرجع التقليد) بأمر :

أحدّها : الاجماع المحكي عن الفصول نقله عن الشهيد الثاني (قدس سرهما) واعتبره المستمسك هو المعتمد في الحكم .

وأشكل عليه التنقيح بأنّه : « على تقدير ثبوته ليس من الاجماع التعبدي » (١٦٠).

أقول : إن تمّ الاجماع كان معتمداً ، وليس احتمال استناده إلى بعض الوجوه المذكورة مسقطاً له عن الحجية كما أسلفنا مراراً ، لكونه حينئذ طريقاً عقلائياً إلى تحصيل ومعرفة أوامر المولى غير مردوع عنه ، نظير الاستفادة من ظواهر الالفاظ ، وقول الثقة ، والاطمينان المعبر عنه بالعلم العادي ونحوها .

الامر الثاني

الثاني : أصالة التعيين .

وفيه : بعد شمول اطلاقات الأدلة لولد الزنا كغيره لا مجال لهذا الاصل ، اللهم إلا أن تعارض الاطلاقات بالأدلة الخاصة ، أو ينفى الاطلاق فيها لورودها لغير بيان ذلك .

الامر الثالث

الثالث : طوائف من الاخبار ، جمعها الاخ الاكبر من الوسائل ، والبحار ، وطهارة الهمداني ، نذكرها فيما يلي :

أخبار المسألة في باب الشهادات

منها : ما ورد في باب الشهادات وهذه جملة منها :

فعن أبي بصير قال : سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ولد الزنا ، أتجوز شهادته ؟ فقال : لا «(١٦١)» .

وفي حديث آخر قال أبو عبدالله (عليه السلام) : « لا تجوز شهادة ولد الزنا » «(١٦٢)» .

وفي حديث آخر قال أبو عبدالله (عليه السلام) : « لو أن أربعة شهدوا عندي بالزنا على رجل وفيهم ولد الزنا لحدّتهم جميعاً ، لانه لا تجوز شهادته » «(١٦٣)» .

وعن الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « سألته عن شهادة ولد الزنا ، فقال (عليه السلام) : لا » «(١٦٤)» .

ومنها : ما يدلّ على أنه أسوأ حالاً من الكلب والخنزير :

فعن الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) وساق الحديث إلى أن قال : « لم يحمّله - أي ولد الزنا - نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير » «(١٦٥)» .

وفي حديث آخر عنه (عليه السلام) قال : « إن نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا » «(١٦٦)» .

روايات المسألة في صلاة الجماعة

-
- ١٦١) الوسائل : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .
١٦٢) الوسائل : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ٣ .
١٦٣) الوسائل : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ٤ .
١٦٤) الوسائل : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ٦ .
١٦٥) الوسائل : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ٩ .
١٦٦) الوسائل : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ١٠ .

ومنها : ما يدلّ على عدم جواز الاقتداء به في الصلاة : فعن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « خمسة لا يؤمّون الناس على كلّ حال - وعدّ منهم المجنون وولد الزنا - » (١٦٧).

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : « لا يصلّين أحدكم خلف المجذوم ... وولد الزنا » (١٦٨).

وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلّون بهم صلاة فريضة في جماعة - وعدّ منهم ولد الزنا - » (١٦٩).
أخبار المسألة في أبواب متفرقة

ومنها : ما يدلّ على نجاسته ، بل نسب إلى الصدوق والسيد والحلي القول بكفره .

فعن أبي عبدالله (عليه السلام) : « إنّه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي ، والنصراني ، المشرك » (١٧٠).

وعن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمّام ، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء » (١٧١).

وعن أبي الحسن الأوّل (عليه السلام) قال : « ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمّام ، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت » (١٧٢).

ومنها : ما ورد أنّ ديبته كدية اليهودي ثمانمائة درهم (١٧٣).

ومنها : ما يدلّ على أنّه أسوأ حالاً من الكفار .

فعن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « لبن اليهودية ، والنصرانية ، والمجوسية أحبّ إليّ من ولد الزنا » (١٧٤).

(١٦٧) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١ .

(١٦٨) الوسائل : الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٦ .

(١٦٩) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٤ .

(١٧٠) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الاسرار ، ح ٢ .

(١٧١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، ح ٤ .

(١٧٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، ح ١ .

(١٧٣) الوسائل : الباب ١٥ من أبواب ديات النفس ، ح ١ و ٢ .

(١٧٤) الوسائل : الباب ٧٥ من أبواب أحكام الاولاد ، ح ٢ .

ومنها : ما ورد من نفي الخير فيه .
 فعن الباقر (عليه السلام) قال : لا خير في ولد الزنا ، ولا في بشره ، ولا في شعره ، ولا في لحمه ، ولا في دمه ، ولا في شيء منه ...»^(١٧٥) .
 ومنها : ما ورد في أنه لا يدخل الجنة .
 فعن أبي عبدالله (عليه السلام) : « إن الله عزوجل خلق الجنة طاهرة مطهرة ، فلا يدخلها إلا من طابت ولادته »^(١٧٦) .
 وعنه (عليه السلام) - فيما يخاطب الله به عزوجل ولد الزنا ما لفظه - : « وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر »^(١٧٧) .
 وعنه (عليه السلام) قال : « لو كان أحد من ولد الزنا نجى ، نجى سائح بني إسرائيل »^(١٧٨) .
 وعن علي بن الحسين (عليه السلام) قال : « لا يدخل الجنة إلا من خلص من آدم »^(١٧٩) .
 وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « من طهرت ولادته دخل الجنة »^(١٨٠) .
 وعن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « خلق الله الجنة طاهرة مطهرة ، لا يدخلها إلا من طابت ولادته »^(١٨١) .
 روايات صريحة في المسألة

ومما هو أصرح في المطلب ما ورد في باب أنه يدعى الناس بأسماء أمهاتهم مما يدل على أن ولد الزنا ليس بشيعة : فعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : « فإذا كان يوم القيامة دُعي الناس بأسماء أمهاتهم سوى شيعتنا فإنهم يُدعون بأسماء آبائهم لطيب مولدهم »^(١٨٢) .

(١٧٥) الوسائل : الباب ١٤ من ما يحرم بالمصاهرة ، ح ٧ .
 (١٧٦) البحار : الباب ١٢ من أبواب العدل ، ح ٤ ، ج ٥ ، ص ٢٨٥ .
 (١٧٧) البحار : الباب ١٢ من أبواب العدل ، ح ٥ ، ج ٥ ، ص ٢٨٥ .
 (١٧٨) البحار : الباب ١٢ من أبواب العدل ، ح ٧ ، ج ٥ ، ص ٢٨٥ .
 (١٧٩) البحار : الباب ١٢ من أبواب العدل ، ح ٩ ، ج ٥ ، ص ٢٨٧ .
 (١٨٠) البحار : الباب ١٢ من أبواب العدل ، ح ١٠ ، ج ٥ ، ص ٢٨٧ .
 (١٨١) البحار : الباب ١٢ من أبواب العدل ، ح ١١ ، ج ٥ ، ص ٢٨٧ .
 (١٨٢) الامالي : المجلس السادس عشر ، ح ٢٥ .

وعن أبي عبدالله (عليه السلام) : « إذا كان يوم القيامة يدعى الناس جميعاً بأسمائهم أسماء أمهاتهم سترأ من الله عليهم إلا شيعة علي (عليه السلام) فإنهم يدعون بأسمائهم وأسماء آبائهم ، وذلك أن ليس فيهم عهر » (١٨٣).

وعن علي (عليه السلام) قال : « إذا كان يوم القيامة يدعى الناس بأسمائهم إلا شيعتي ومحبي فإنهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مواليدهم » (١٨٤).
إلى غير ذلك ، انتهى ما نقلناه عن « موسوعة الفقه » .

وهناك روايات كثيرة أخر في الباب نذكر بعضاً آخر منها عن كتاب سفينة البحار (١٨٥).

منها : النبوي : « ولد الزنا شرّ الثلاثة » أي : شرّ من أبيه الزاني ، وأمه الزانية .

ومنها : الأحاديث الكثيرة البالغة حدّ التواتر الواردة في أنّ بغض علي (عليه السلام) من علامات ولد الزنا ، كقول أنس - في خبر طويل - : « كان الرجل من بعد يوم خبير يحمل ولده على عاتقه ، ثم يقف على طريق علي (عليه السلام) فإذا نظر إليه ، أو ما باصبغه يابني تحبّ هذا الرجل ؟ فإن قال : نعم ، قبله ، وإن قال : لا ، خرق به الأرض وقال له : إحق بأمك » (١٨٦).

وكحديث الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « إنّ لولد الزنا علامات ، أحدها : بغضنا أهل البيت ، وثانيها : أن يحنّ إلى الحرام الذي خلق منه ، وثالثها : الاستخفاف بالدين ، ورابعها : سوء المحضر للناس ولا يسيء محضر إخوانه إلا من ولد علي غير فراش أبيه ، أو حملت به أمّه في حيضها » (١٨٧).

والنبوي : « يا علي لا يحبّك إلا مؤمن تقي ، ولا يبغضك إلا ولد زنية أو حيضة » (١٨٨).

خير أبي ذُلف وولده

(١٨٣) البحار : الباب ٩ من أبواب المعاد ، ح ٧ ، ج ٧ ، ص ٢٤٠ .

(١٨٤) البحار : الباب ٩ من أبواب المعاد ، ح ٩ ، ج ٧ ، ص ٢٤١ .

(١٨٥) سفينة البحار : باب الزاي بعده النون .

(١٨٦) البحار : ج ٣٩ ، ص ٢٦٣ .

(١٨٧) الوسائل : الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس ، ح ١٥ .

(١٨٨) البحار : ج ٣٩ ، ص ٢٨٧ .

ولا بأس هنا بإيراد قصة ولد أبي دلف لمناسبته للمقام وإن كان خارجاً عن الاستدلال الفقهي : - كما في سفينة البحار عن العلامة (قدس سره) قال : كان أبو دلف سيّد أهله كبير عشيرته ، وكان كريماً ، وشجاعاً ، ومعروفاً ، وكان شيعياً ، وكان له ولد يبغض علياً (عليه السلام) فتحدث أصحابه في حبّ علي وبغضه ، فروى بعضهم عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال : « يا علي لا يحبّك إلا مؤمن تقى ، ولا يبغضك إلا ولد زنية أو حيضة » .

فقال ولد أبي دلف : ما تقولون في الأمير (يقصد أباه) هل يؤتى في أهله ؟ فقالوا : لا .

فقال : والله إنّني لأشدّ الناس بغضاً لعلي بن أبي طالب (عليه السلام) . فخرج أبوه وهم في التشاجر ، فقال : والله إنّ هذا الخبر لحقّ ، والله إنّّه لولد زنية وحيضة معاً ، وذلك : إنّني كنت مريضاً في دار أخي في حمى ثلاث ، فدخلت عليّ جارية لقضاء حاجة فدعتني نفسي إليها فأبت وقالت : إنّني حائض ، فكابرتها على نفسها فوطئتها ، فحملت بهذا الولد فهو لزنية وحيضة معاً .

ثمّ قال في سفينة البحار : ونقل العلامة أيضاً حكاية عن والده (رحمهما الله) أنّه رأى في بعض دروب بغداد صبيين أحدهما كان يحبّ علياً (عليه السلام) والآخر يبغضه ، ثمّ انكشف أنّهما اخوان : المحبّ ولد طهر ، والمبغض حملت به أمّه في الحيض^(١٨٩) .

خلاصة الكلام

والخلاصة : أنّ هذه الروايات وغيرها وإن لم يكن فيها تصريح ولا تلميح إلى عدم صلاحية ولد الزنا لمرجعية التقليد ، ولكنها بمجموعها يستشعر بل يستفاد منها ذلك من باب مناسبة الحكم والموضوع ، أو طعم الفقاهاة على حدّ تعبير صاحب الجواهر في غير هذا المورد .

فما ربما يورد على هذه الاخبار من أنّها جميعاً أو جلاً مأولة ، لعدم التزام الفقهاء بالعمل بظواهرها ، فإنّهم لا يلتزمون بنجاسة ولد الزنا ، ولا كون ديتة كدية اليهودي ، ولا بكفره وترتيب أحكام الكافر عليه ، إلى غير ذلك ، فكيف يستفاد منها حكم آخر هو عدم جواز تقليده إذا اجتمعت فيه سائر شرائط المرجعية ؟

(١٨٩) سفينة البحار : باب الزاي بعده النون في مادة « زنى » .

ففيه : أنّ الاشكال وإن كان وارداً في كلّ واحد واحد منها ، ولكنها بمجموعها لا تقصر عن الدلالة على ذلك ، نظير ما يقوله الشيخ الانصاري (قدس سره) في : الرسائل ، في حجّية الخبر الواحد من أنّ أدلتها مخدوشة كلاً ، ولكنها بمجموعها تدلّ دلالة عرفية على الحجّية ، وما نحن فيه هكذا ، كما لا يخفى لمن لاحظ هذه الاخبار وغيرها مع صحّة إسناد كثير منها ، وروايتها في المجاميع المعتمدة ، وبقية أحكام ولد الزنا .

وعليه : فالفقيه من هذا المجموع - مضافاً إلى الاجماع المدعى مكرراً ، وعدم معلومية خلاف في البين - يشرف على القطع بالحكم .
القول بعدم اشتراط طهارة المولد وأدّته
أول الأدلة

وربما يذكر أدلة كلها غير سليمة على عدم اشتراط طهارة المولد .

الاول اطلاقات الادلة اللفظية ، الشاملة لولد الزنا أيضاً .

وفيه : - مضافاً إلى الخدشة في أصل الاطلاق فيها لكونها في مقام أصل التشريع لا في خصوصياته وشروطه وإن لم نقتنع بها - أنّ الروايات والاجماع يدلان على اشتراط طهارة المولد ، وهما كافيان في الخروج عن الاطلاقات نظير سائر الشروط التي ثبتت بالادلة الأخرى .

ثاني الأدلة

الثاني : بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم من دون قيد أن يكون طاهر المولد ، كما هو كذلك في كلّ أهل خبرة .

وفيه : أنّه مردوع بالروايات المذكورة آنفاً والاجماع المذكور .

ثالث الأدلة

الثالث : التنظير بعدم اشتراط طهارة المولد في الراوي ، فليكن المجتهد كذلك ، لوحة المناط فيهما .

وفيه : - مضافاً إلى الخدشة في التنظير ، وإلى أنّه من القياس ووحدة المناط في المقام غير محرزة ، وإلى أنّ الحكم في الرواية غير مسلم - أنّ الروايات المذكورة آنفاً والاجماع يدلان على اشتراطها في مرجع التقليد .

رابع الأدلة

الرابع : جعل الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) زياد بن أبيه والياً يدلّ على جواز الولاية ، والولاية تشمل الفتوى ، والدليل على العام يكون دليلاً على الخاص .

أجوبة وردود

وأجيب عنه بأمور :

أولاً : بأنّ زياداً لم يثبت كونه ولد زنا ، لأنّ أمّه وإن كانت زانية ولكنها كان لها زوج ، ومقتضى : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » كونه لابيه زوج أمّه ، لا لمن ادّعه .

وقول الامام الحسين (عليه السلام) في عبيدالله بن زياد : « الدعي بن الدعي » لا يدلّ على كونه ولد زنا ، بل لانه ادّعه أبو سفيان وغيره نظير قوله تعالى : (وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ) (١٩٠)، فتأمّل .

وثانياً : أنّه لم يكن والياً من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وإنّما كان عاملاً لعبدالله بن عباس الذي كان والياً من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) .
وأورد عليه : بأنّ ظاهر كتاب أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى زياد رضاه بولايته ، وإلاّ عزله ، فتأمّل .

وثالثاً : بأنّ قاعدة : « الاسلام يجبّ ما قبله » يشمل حتى مثل هذا المورد ، وليس بالبعيد .

ورابعاً : بأنّ الاحكام ظهرت تدريجاً ، ولم يعلم ثبوت هذا الحكم وظهوره في عهد الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) .

وأورد عليه : بأنّ بعض الروايات المروية عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، وعن علي (عليه السلام) في ذلك يستفاد منها ثبوت الحكم من ذلك الزمان .
وخامساً : لم تثبت وحدة المناط فكيف بالاولوية بين بابي : الولاية والتقليد ؟ خصوصاً مثل هذه الولاية التي هي العاملة من قبل الوالي .

وسادساً : فلنكن قضية في واقعة ، لا نعلم وجهها ، كما يقال ذلك في معظم قضاء أمير المؤمنين (عليه السلام) .

وفيه : أنّ إطلاق التأسّي بالمعصوم هو الاصل ، وكونه قضية في واقعة يحتاج إلى دليل خاص مخرج .

خامس الأدلة

الخامس : قد استدللّ - كما قيل - على عدم اشتراط طهارة المولد في مرجع التقليد بالاصل ، لآئه شرط زائد ينفى بالبراءة .
وأورد عليه : بأنّ الاصل الحاكم على هذا الاصل هو : أصل عدم الحجية ، لسبقه عليه - لكنه محل إشكال لسبق أصل عدم الاشتراط على أصل عدم الحجية - نعم ، لو كان يتم اطلاق في الادلة شامل لولد الزنا ، ولم تتم دلالة الروايات والاجماع على الاشتراط ، كان الثابت عدم الاشتراط .

مناقشة الاصفهاني في المسألة

ثمّ إنّه ينقل عن الشيخ محمّد حسين الاصفهاني (قدس سره) المناقشة في المسألة بأنّه : « لا نصّ على اشتراطها في المفتي ولا في القاضي ، وإنّما ورد في إمامة الجماعة والشهادة ، فإنّ أمكن الاستدلال بالفحوى فهو ، وإلا فملاك قبول رأي الغير كونه عالمًا ، وملاك قبول الخبر كونه ثقة » .

وفيه : أنّ هذا لا يكون خدشاً في الاجماع ، لعدم كونه رأيه ، فالمناقشة العلمية أعمّ من الفتوى ، والذي يخدش في الاجماع هو الفتوى المخالفة ، مضافاً إلى سبق ولحوق الاجماع له ، والفحوى غير بعيدة ، بالاضافة إلى الاستفادة العرفية من مجموع روايات الباب التي ذكرنا قسماً منها ، ومثل هذه الاستفادة حجة ظاهراً ، وكافية في مقام التنجيز والاعذار ، فلا تقصر مثلها عن سائر الادلة العقلانية العرفية ، كظواهر الالفاظ ، وحجية قول الثقة ، ونحوهما .

التفصيل في المقام

وربما : يفصلّ في المقام : بالاشتراط في مرجع التقليد الذي يكون مرجعاً عاماً لجميع أمور المسلمين ، وتكون له الولاية العامة في جهات الحسبة وغيرها ، وعدم الاشتراط في مرجع التقليد الذي يؤخذ عنه معالم الدين فقط ويعتبر أهل خبرة الاحكام الشرعية .

وجه التفصيل : أنّ الادلة المذكورة في المسألة كلها إمّا واردة في المرجع العام ، أو منصرفة إليه ، أو كالاجماع لبيّ يكون هو المتيقّن منه ، فيبقى من يؤخذ منه الحكم الشرعي فقط للعمل به ، غير مشمول للادلة ، والاصل عدم الاشتراط بالنسبة إليه .

وهذا التفصيل إن لم يتم إجماع على خلافه ، ولم يكن التوجّس من الانفراد بالرأي ، كان المصير إليه غير بعيد عن قواعد الفن ، ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه خصوصاً في مثل المقام الذي ربما يعتبر من الانفراد بالفتوى ، وإن كان قد نقل القول به عن بعض ومال إليه بعض آخر .

... 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 » .
استدراك

ثم إنّه لا إشكال - كما لم نعرف خلافاً - في أنّ ولد الزنا عمله لنفسه صحيح ، فلو اجتهد متجزياً أو مطلقاً جاز له العمل بفتياه ، بل وجب عليه ذلك ولم يجز له التقليد - على المعروف من عدم جواز التقليد على المجتهد مطلقاً ، سواء اجتهد فعلاً أم لا .

وذلك : لأنّ الشروط المذكورة في مرجع التقليد - غير الاجتهاد - كلّها إنّما هي في مقام رجوع الغير إليه ، وأمّا عمله لنفسه فمشمول لادلة الطاعة لله والرسول وأولي الامر ، ووجوب العمل بالكتاب والسنة وأقوال العترة ، ونحو ذلك .
الشرط الحادي عشر : الاعراض عن الدنيا

و الحادي عشر ممّا يشترط في مرجع التقليد : أن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالبا لها ، مكباً عليها ، مجدداً في تحصيلها ففي الخبر المروي في تفسير الامام العسكري (عليه السلام) « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه »^(١٩١) .

المجتهد وشروط أخرى

وهذا الخبر مرّ سابقاً الاستدلال به ، وما أورد عليه سنداً ، وكونه في الأصول لا الفروع الذي هو محطّ البحث ، وكونه غير دالّ على أكثر من العدالة ، التي أغنى ذكرها في شروط مرجع التقليد سابقاً عن تكرار ذكرها بهذه الرواية .

ففيه : أنه سبق في شرح المسألة الأولى اعتباره ، وملاحظة مجموع الخبر من أوله إلى آخره شاهد على اطلاقه للأصول والفروع ، دون اختصاصه بالأصول فقط

نعم ، دلالاته على أكثر من العدالة غير ظاهر ، ولذا علق كثير من مراجع العصر وغيرهم على هذه الفقرة من العروة بأنه كان مستغنى عنها ، لذكر العدالة في جملة شروط المرجع سابقاً .

وما في حاشية السيّد الحكيم (قدس سره) : من أنها لا تدلّ على أكثر من الوثوق .

ففيه : تأمل واضح .

وما أبعد ما بينها وبين حاشية السيّد الاضطهباتي (قدس سره) تارةً وبعض آخر من دلالة الرواية على أكثر من العدالة ، وإليه مال الوالد والاخ الاكبر وقال الثاني « والانصاف أنه لو لم يكن المستفاد منه اشتراط ما فوق العدالة فلا أقل من استفادة اشتراط العدالة »^(١٩٢).

تتمّة

ذكر البعض شروطاً أخرى لمرجع التقليد هي في الواقع ليست شروطاً كلية يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمياً ، وإن كان بعضها شرطاً غالبياً بحيث يكون غالباً الفاقد له فاقداً لاهلية التقليد ، وسنذكرها بإجمال استقصاءً للكلام .

شروط أخرى غير تامّة

الشرط الأوّل : عدم السفاهة

الأوّل : أن لا يكون سفيهاً ، والسفه هو - كما في أقرب الموارد - : « الخفة والحركة والاضطراب » وفي سفينة البحار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « إن السفه خلق لنيم يستطيل على من دونه ويخضع لمن فوقه »^(١٩٣).

قال المحدث القمي : بيان : السفه خفة العقل والمبادرة إلى سوء القول ، والفعل بلا رويّة ، وبعبارة أخرى : التسرّع إلى القول القبيح أو الفعل القبيح ،

(١٩٢) موسوعة الفقه : ج ١ ، ص ٢٥٥ .

(١٩٣) الوسائل : الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .

والسفيه : الجاهل ، وفي النهاية السفه في الاصل : الخفة والطيش ، انتهى عن السفينة^(١٩٤) .

فقد قيل باشتراط كون مرجع التقليد غير سفيه ، واستدل له بقصور الادلة عن شمول مثله ، أو انصرافها عنه . إذ عمدة أدلة وجوب التقليد - الذي هو رجوع الجاهل إلى العالم - إنما هي : بناء العقلاء والاجماع والادلة اللفظية .

أمّا الاولان : فهما في غير السفه قطعاً ، لبناء العقلاء على الرجوع إلى العالم غير السفه والاجماع لبّي والمتيقّن منه غير السفه . وأمّا الادلة اللفظية : فهي منصرفه عن مثله .

أقول : الكلام كله متين ، لكن الذي يؤخذ عليه هو أنّ السفه له درجات ، فبعضها الخفيف ولا يقدح قطعاً ، وبعضها الشديد ويقدح قطعاً ، وشبهات بين ذلك .

ومتى شكّ في فرد أنّه ممّن تشمله الادلة أم لا ؟ فمقتضى الاطلاقات الشمول له ، إلا إذا علم خروجه .

اللهمّ إلا أن ينكر وجود الاطلاق رأساً في الباب ، فيكون الاصل - حينئذ - عدم جواز تقليده ، إلا إذا علم كون سفهه من الدرجة الخفيفة التي لا تقدح .

نعم ، السفه بالمعنى الواسع الذي وردت به بعض الروايات غير قادح ، كالحديث المذكور آنفاً عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « يستطيل على من دونه ويخضع لمن فوقه »^(١٩٥) فهذا بنفسه غير قادح في أهلية الفقيه لتقليده إذا لم يناف العدالة .

ويمكن أن يفصل في المقام : بعدم قدح السفه مطلقاً بالنسبة لمن يؤخذ منه الاحكام فقط للعمل بها ، وقدحه في المرجع العام للمسلمين الذي يدير دقة أمور المسلمين ، وليس ذلك بعيداً عن قواعد الفنّ ، إن لم يكن تفصيلاً من غير قائل سابق .

الشرط الثاني : الضبط

(١٩٤) سفينة البحار : باب السين بعده الفاء ، ذمّ السفه .

(١٩٥) الوسائل : الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .

الثاني : الضبط ، بمعنى أن لا يكون سهوه غالباً على حفظه ، الانصاف
إنصراف الأدلة عن كثير السهو والنسيان ، واشتراطه في مرجع التقليد خصوصاً
المرجع العام .

استدلّ له بأمر :

أحدها : أولوية اشتراط الضبط في باب التقليد من باب نقل الرواية ، الذي
أجمعوا على اشتراطه فيه .

ثانيها : قصور الأدلة عن الشمول لكثير السهو ، أو انصرافها إلى غيره .

ثالثها : عدم الاطمينان إلى قول مثله .

رابعها : فحوى مقبولة عمر بن حنظلة : « أصدقهما في الحديث » الدالة على
اشتراط أصل الصدق ، وكثير السهو لا يصدق عليه أنه صادق بالحمل الشايع ،
على ما هو الصحيح المنقول : من أن الصدق هو المطابقة للواقع ، دون مجرد
المطابقة للاعتقاد .

خامسها : أصل التعيين في الدوران بينه ، وبين الضابط .

أقول : الأدلة كلها قابلة للخدشة ، غير أنّ ثانيها متين .

ثم إنّ كثير السهو والنسيان ليس فيه مجال للتفصيل المذكور بين المرجع العام
، ومرجع الاحكام فقط ، للانصراف عن مثله فيهما معاً .

الشرط الثالث : معرفة الكتابة

الثالث : معرفة الكتابة ، فلا يجوز تقليد من لا يعرف الكتابة .

استدلّ له بأمر :

١ - الاجماع المدعى .

٢ - بآته لا يمكنه ضبط فتاواه إلا إذا كان كاتباً .

٣ - لأصل التعيين .

أقول : أمّا الاجماع فمردود صغرى وكبرى .

وأمّا ضبط الفتاوى : فيمكن بالحفظ ، أو بألة التسجيل ، أو بوجود من يحفظها
ويكتبها غير نفس الفقيه .

ثمّ إنّ لم يضبط الفتوى ، فهل يقدح ذلك في حجّية ما ضبط منها بعد تمام
شروط التقليد الأخرى ؟ الظاهر : عدم القدح .

وأمّا أصل التعيين : فلا مسرح له لا صغرى ولا كبرى .

وما قيل : دليلاً على عدم الاشتراط بأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان أمياً ، فكيف بالفقهاء ؟

ففيه : أنّ أمية رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كما دلت الاخبار معناها : النسبة إلى أمّ القرى لحذف المضاف إليه في النسبة ، كما يقال : « عبيدي » في النسبة إلى « عبد شمس » أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يقرأ ويكتب ، وما ظاهره أنّه لم يكن يكتب أو يقرأ مأوّل إلى ما قبل البعثة ، جمعاً بين طائفتي الاخبار .

مضافاً إلى أنّ عدم كتابة النبي لا يضر ، لانه (صلى الله عليه وآله وسلم) معصوم عن النسيان لقوله تعالى : (سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى)^(١٩٦) والفقهاء إذا لم يكن كاتباً ينسى .

أقول : هذا صحيح غالباً ، لكن ليس دائماً يدور الحكم مداره ، نعم في مثل هذه الازمنة غير عادي أن يصبح رجل فقيهاً دون أن يعرف الكتابة أبداً .
نعم ، ينقل عن المقدّس المرحوم الحاج آقا حسين القميّ (قدس سره) : أنّه لم يكن يحسن من الكتابة غير توقيعه ، ومع ذلك كان مرجعاً مسلماً وفتياً مقلداً . لكنّه نادر وليس ذلك معنى الاشتراط الكلّي .
الشرط الرابع : البصر

الرابع : البصر ، فلا يجوز تقليد الاعمى ، لما تقدّم في الكتابة .
وفيه : ما أوردناها في الكتابة .

وقد قيل : للاستدلال على عدم اشتراط البصر بأنّ بعض الانبياء كانوا فاقدين لابصارهم ، كشعيب ، ويعقوب ، وإسحاق وإذا لم يضرّ العمى بالنبوة ، فلا يضرّ بالمرجعية بطريق أولى .

وفيه : مناقشة صغرى وكبرى .

أمّا الصغرى : فلعدم مسلمية كون هؤلاء الانبياء فاقدين للبصر ، بل يصرّ بعض مراجع العصر تبعاً لجمع من المحقّقين والحكماء على أنّ العمى نقص لا يمكن وجوده في الانبياء ، وتأويل الأدلة اللفظية التي ظاهرها ذلك .

وأمّا الكبرى : فبالفرق بين النبي والفقهاء : بالعصمة في النبي المانعة عن مخالفة الواقع ، دون الفقهاء .

وربما استدللّ له أيضاً : بأنّ العمى مناف للاعلمية لاحتياج العلمية إلى كثرة المراجعة والتتبع والفحص والبحث في مختلف الكتب والفتاوى والروايات ونحوها ممّا لا يتأتّى مع كون الانسان أعمى .

وفيه : أنّه قيد غالبي وصحيح ، ولكن لا كلفة له ، إذ عمدة مناط العلمية هو حدّة الذهن وقوّة الذكاء ، فعدم ذكره أولى .

الشرط الخامس والسادس : عدم الصمم والخرس

الخامس والسادس : أن لا يكون أصمّ ، أو أخرس ، لعدم فهم الفتوى منه ، وعدم فهمه السؤال حتّى يجيب عليه .

وفيه : أنّه لا يتوقّف على ذلك على نحو الاطلاق ، لامكان التفهم بالكتابة والقراءة والاشارة ومكبرات الصوت ونحوها في مختلف أقسام الاصمّ والخرس .

الشرط السابع : القوّة القدسية

السابع : ذكر بعض الشراح سبعة أمور أخرى اعتبرها في مرجع التقليد جعلها شرطاً آخر متضمناً لهذه الأمور السبعة ، وأسمى ذلك الشرط بالقوّة القدسية ، التي جعلها بمعنى تلك الأمور السبعة ، وهي :

١ - أن لا يكون مرجع التقليد مُعوجّ السليقة .

٢ - أن لا يكون مجادلاً ، في قلبه محبة البحث والاعتراض .

٣ - أن لا يكون لجوجاً حقوداً .

٤ - أن لا يكون في حال قصوره مستتبداً برأيه .

٥ - أن لا يكون بليداً لا يتفطن للمشكلات والدقائق ويقبل كلّما يسمع ويميل مع

كلّ قائل .

٦ - أن لا يكون جريئاً غاية الجراءة في الفتوى .

٧ - أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط .

ثمّ أعقب ذلك بقوله : « ولا يخفى أنّ المهم من شرائط الاجتهاد هو اعتبار هذا

الشرط » .

مناقشة الشرط السابع

وفيه : أنّ هذه الأمور السبعة إن أضرت بشيء من الشروط المسلمة المذكورة

سابقاً ، فلا حاجة إلى ذكرها مستقلاً ، كالجراءة في الفتوى بمرتبة تنافي العدالة ،

وكاللجاجة التي تصل إلى الحرام ، ونحو ذلك ، وإن لم تكن بتلك المرتبة فلا دليل على اشتراطها بعد شمول الأدلة والاطلاقات لمن فيه ذلك .

وهكذا « البلاد » إن كانت كثيرة بحيث لا يصدق عليه « المجتهد » فلا حاجة إلى اشتراطه برأسه ، وإن لم تضرب بـ « الاجتهاد » وصدقه عليه ، فلا دليل على اشتراطه .

وكذلك الافراط في الاحتياط إن كان لجهله باستخراج بعض المسائل فهو ليس بمجتهد مطلق ، وذكره يغني عن ذكره ، وإن كان الافراط في الاحتياط في مقام العمل والفتوى ، فلا مانع من تقليده بعد صدق « المجتهد المطلق » عليه .
وهكذا دواليك :

ولو أريد فتح هذا الباب لما اقتضت الشروط في هذه السبعة ، بل وجب أن نضيف إليها شروطاً أخرى ، بل العشرات من الشروط .

منها : أن يكون صادق اللهجة ليطمئن إلى قوله .

ومنها : أن لا يكون شديد الغضب ، فإنه يمنع انفتاح القلب لفهم الحق .

ومنها : أن لا يكون في قلبه محبة الرئاسة .

ومنها : أن لا يكون ذهنه مشوباً بالفلسفة والحكمة كثيراً .

ومنها : أن لا يكون قاطعاً لأرحامه ، إلى غير ذلك مما لو أحصيت لبلغت

العشرات .

تنبيه

هنا مسائل في شروط مرجع التقليد لم يتعرض لذكرها صاحب العروة ذكرها بعض من تأخر عنه ، وقد أوردها بعض في آخر كتاب التقليد ولكن حيث إنها ملحقة بهذه المسألة نذكرها هنا .

مسائل في شروط مرجع التقليد

المسألة الأولى

مسائل في شروط المجتهد

المسألة الأولى من مسائل شروط مرجع التقليد : لا يشترط في مرجع التقليد

أن يكون انفتاحياً ، بل يجوز تقليد المجتهد الجامع للشرائط وإن كان قائلاً بالانسداد .

أقوال المسألة الأولى

القول الأوّل

في المسألة أقوال ثلاثة أو احتمالات :

الأوّل : لصاحب الكفاية وهو عدم الجواز واستدلّ لذلك بأنّ رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسدادي ليس من رجوع الجاهل إلى العالم ، بل إلى الجاهل ، لادّعائه انسداد باب العلم عليه وجهله بالاحكام الشرعية ، ودليل الانسداد - بما هو حكم ثانوي اضطراري - إنّما يكون دليلاً لنفس المجتهد الذي شعر بانسداد باب العلم عليه ، ولا يتعدّى حجّيته إلى غيره ، فيكون استناد العامي إلى مثل هذا المجتهد خالياً عن الدليل .

وفيه : أنّ جوابه يعلم من أدلّة القول الثاني ، وهو القول بالجواز ، وإنّي لم أجد موافقاً لصاحب الكفاية ، ولم أسمع عن الاساتيد من وافقه في ذلك .

القول الثاني

الثاني : الجواز ، وهو لجمع من الفقهاء .

استدلّ لذلك بأمرين :

أحدهما : أنّ المجتهد الانسدادي حكمه حكم الانفتاحي في استخراج الاحكام الشرعية من الطرق المأثورة عن النبي والائمة الطاهرين (عليهم السلام) .
وإنّما الفرق بينهما فقط في الاعتقاد ، ووجه حجّية هذه الاخبار لا أصل حجّيتها ، فالمجتهد الانفتاحي يعمل بالاخبار المأثورة لكونها تورث العلم أو العلمي ، والانسداد يعمّل بنفس هذه الاخبار المأثورة وهو يعتبرها غير مورثة للعلم أو العلمي ولكنّه يرى حجّيتها ووجوب العمل بها نفسها ، ومجرد الفرق في الاعتقاد لا يوجب الفرق في حجّية ما أمرنا بالعمل به وأخذه ، فلا يكون الرجوع إلى الانسدادي من رجوع الجاهل إلى مثله بل من رجوعه إلى العالم .

ونظير هذا الفرق في الاعتقاد متوفّر كثيراً في مختلف أبواب الفقه ، كاختلاف فقيهين في العمل بالبراءة الشرعية أو بالبراءة العقلية في مسألة واحدة ، وكاعتبار أحد المجتهدين الاستصحاب من باب الاخبار ، والآخر من باب العقل أو بناء العقل ، وكعمل أحد المجتهدين بالبراءة في مورد مع تضعيف الرواية الدالة على براءة الذمّة فيه ، وعمل المجتهد الآخر بنفس تلك الرواية لاعتبارها عنده ، وهكذا دواليك .

ثانيهما : لا قصور لادلة التقليد عن شمول المجتهد الانسدادي ، فاطلاقات الايات والروايات قد أخذ فيه عناوين « أهل الذكر » و « الفقه » و « الافتاء » و « الفقيه » و « العالم » ونحوها ممّا هي متوقّرة في المجتهد الانسدادي ، ومنطبقة عليه كانطباقها على المجتهد الانفتاحي .

وهكذا الاجماع معقده عام أو مطلق شامل للمجتهد الانسدادي ، وكذلك السيرة إن ادّعينا الاطلاق فيها من جهة عدم توجه المتديّنين في مختلف العصور عند عملهم بقول فقيه إلى أنّ مدرك قوله هو الانسداد أو الانفتاح .
وأما بناء العقلاء فلا إشكال في عدم الفرق فيه من أجل ذلك .

القول الثالث

الثالث : المنقول عن بعض - ولعله مجرد احتمال لا قول - التفصيل بين أن يقول المجتهد الانسدادي بالكشف فيجوز تقليده ، وبين أن يقول بالحكومة فلا .
وجهه : أنّ القائل بالكشف عامل بالاخبار المأثورة والادلة السمعية فقط ، والقائل بالحكومة عامل بالادلة العقلية غالباً والمتيقّن - في باب التقليد - الذي خرج عن حرمة العمل برأي الغير من دون علم : هو العمل بقول من يعمل بالاخبار المأثورة عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) .

وفيه : أنّ التفصيل لا وجه له ، إذ كلاهما يقولان بحجّية الظنّ المطلق ، وأما عمل أحدهما بالادلة العقلية غالباً فمضافاً إلى أنّه ليس كذلك ، أنّ هذا لا يوجب الحجّية وعدمها بعد شمول الادلة لمتلها جميعاً .

نعم ، لو كان القائل بالحكومة عاملاً بالادلة العقلية بما هو خارج عن المتعارف بحيث يعدّ تركاً للادلة المأثورة ، فسيأتي الكلام على الاشكال فيه في مسألة قادمة إن شاء الله تعالى ، وأنّه ليس المنع من جهة كونه انسدادياً ، بل من جهة : الافراط في العمل بالادلة العقلية ، والتفريط في العمل بالمأثور عن نبي الاسلام وآله المعصومين (عليهم السلام) .

المسألة الثانية

الثانية من مسائل شروط مرجع التقليد : هل يشترط في مرجع التقليد أن يكون أصولياً عالمياً بكليات وجزئيات علم أصول الفقه ، أم يجوز تقليد المجتهد الاخباري ؟

الاستدلال لجواز تقليد الاخباري بأمر

الامر الاول

استدلّ بعض الاخباريين على الثاني بأمور :

الاول : أنّ العلوم العربية تغني عن علم الأصول ، فالعربي يعرف الكلام العربي ، ويفهم معاني الكلمات في الكتاب والسنة ، ومثل ذلك كاف في تصديّه لاستنباط الاحكام الشرعية ، بلا حاجة إلى المباحث المعمّقة والمفصّلة من علم الأصول .

وأورد عليه : بأنّ العلوم العربية لا تغني عن علم الأصول .

كيف وقد توجد مسائل في الفقه تبتني على علم الأصول ممّا لا يبحث عنها في غيره من العلوم : كمباحث اجتماع الامر والنهي ، ومباحث حجّية الأدلة نفيّاً وإثباتاً ، ومقدار حجّيتها ، والارجح من المتعارضين منها ؟

وإنّ الطرق ، والامارات ، والأصول التنزيلية ، والأصول العملية : العقلية منها والشرعية ، كيف تتعارض في المئات بل الألوف من مسائل الفقه ؟ ويحتاج في وجه الترجيح بينها وتقديم بعضها على بعض إلى علم الأصول .

إلى غير ذلك ممّا يقف عليه الناظر في علم الأصول المبتلى بأسئلة الناس المختلفة الكثيرة في مختلف أبواب الفقه .

الامر الثاني

الثاني : أنّ العبد لو ترك الطاعة لله والرسول وللعترّة الطاهرة بعذر أنّه جاهل بعلم أصول الفقه عدّ في العرف ولدى العقلاء عاصياً ، ولو كان علم الأصول شرطاً في استنباط الاحكام الشرعية لما ذمّ لتركه العمل بالمشروط بعذر فقدان الشرط .

وأورد عليه أوّلاً : بأنّ معرفة علم الأصول شرط وجود ، لا شرط وجوب ، فالاجتهاد واستنباط الاحكام لا يوجد ولا يتحقّق بدون معرفة علم الأصول ، لا أنّه يوجد الاجتهاد ويحتاج إلى شرطية معرفة علم الأصول ، فهو نظير وجوب السير مع القافلة إلى مكة لمن استطاع الحجّ الذي يجب تحصيله على المستطيع ، لا نظير الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها .

فبدون علم الأصول لا يميّز حكم الله تعالى عن غيره ، إذ بدون معرفة علم الأصول كيف يمكن للشخص تمييز أنّ حكم الله في العبادات جريان أصل الصحة ، وحكم الله في المعاملات جريان أصل الفساد ، أو أنّ القضاء بأمر جديد ، أو اقتضاء الامر للاجزاء ، أو نحو ذلك ، فليس الجاهل بعلم الأصول - الذي لا طريق له إلى

معرفة لا اجتهاداً ولا تقليداً - تاركاً للطاعة حتى يترتب عليه صدق العصيان لدى العرف والعقلاء .

نعم ، هناك أحكام في الشريعة مسلمة يجب الاتيان بها بكلّ الوجوه الممكنة وبالمقدار الممكن منها لا يعذر الشخص على تركها بوجه من الوجوه ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، ونحوها ، ولا يلتزم أحد من الأصوليين - أبداً - ترك مثل هذه الاحكام للجهل بعلم الأصول .

وثانياً : وجوب معرفة علم الأصول عيناً فرع وجوب الاجتهاد ، فحيث لا يجب الاجتهاد عيناً - كزماننا هذا الذي توفّر فيه المجتهدون والله الحمد - لا يجب تعلم علم الأصول ، وحيث يجب الاجتهاد يجب تعلم علم الأصول .

الامر الثالث

الثالث : أنّ علم الأصول هو ممّا أحدثته العامّة ، فتسرّى منهم إلى علماءنا الابرار ، فإنّ علمائنا كانوا يعملون بمجرد الاخبار ، إلى زمان العماني (قدس سره) وبعد ذلك حدث تدوين الأصول بين علماء الشيعة ، فلولا أنّه غير لازم لما تركه أصحاب الائمة (عليهم السلام) والعلماء السابقون .

وأورد عليه أولاً : أنّ « الأصول » بهذه اللفظة نقلت عن الائمة الطاهرين (عليهم السلام) فلا يتوجّس خيفة منها .

كما فيما روى محمّد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا »^(١٩٧).

ونقل في السرائر أيضاً من كتاب أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرضا (عليه السلام) قال : « علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع »^(١٩٨).

فالأصول من مبتكرات الائمة الطاهرين (عليهم السلام) لا من مبتدعات العامّة ، نعم العامّة أخذوها وزادوا ونقصوا عليها وفيها .

وثانياً : أنّ أوّل من ألف في علم الأصول هم أصحاب الائمة والرواة الاقدمون ، ففي ما يحكى عن النجاشي : أنّ هشام بن الحكم وهو من أعظم أصحاب الصادق (عليه السلام) صنف كتاب : « الالفاظ » ومباحثها وهو من أهمّ بحوث علم

(١٩٧) الوسائل : الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥١ .

(١٩٨) الوسائل : الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥٢ .

الأصول . وأنّ يونس بن عبدالرحمان من أصحاب الكاظم والرضا (عليهما السلام) صنّف كتاب : « اختلاف الحديث ومسائله » ورواه كلاً عن الامام الكاظم (عليه السلام) وليس هو إلاّ مباحث التعادل والتراجيح .

نعم ، لم يكتب أصحاب الائمة (عليهم السلام) مباحث أصول الفقه بهذا الجمع والتبويب الموجودين عليهما الان ، وهذا لا يضرّ شيئاً .

كما لم يجمع أصحاب الائمة (عليهم السلام) الاحاديث الشريفة بتبويب وجمع الكتب الاربعة ، وغيرها .

المصنّفون في علم الأصول

وممنّ صنّف في علم أصول الفقه من الشيعة الاقدمين : أبو سهل النوبختي ، وهو ممّن عاصر الامام العسكري (عليه السلام) له في أصول الفقه كتاب : « الخصوص والعموم » وكتاب : « إبطال القياس » وكتاب : « نقض اجتهاد الرأي » وهو من مباحث علم الأصول .

ومنهم : الحسن بن موسى النوبختي ، ابن أخت أبي سهل الانف الذكر ، له في أصول الفقه كتاب : « خبر الواحد والعمل به » وكتاب : « الخصوص والعموم » .

إلى غيرهم ممّن كتبوا في أصول الفقه قبل أن يتعلّم العامّة أصول الفقه بله أن يكتبوا فيه ، وكتاب : « تأسيس الشيعة لعلم الاسلام » للمغفور له السيّد حسن الصدر (قدس سره) زاخر بأمثال هؤلاء ، من إرادته فليراجعه .

وثالثاً : هل مباحث علم الأصول إلاّ بحوث عن قواعد عامّة أسّسها الائمة الطاهرون (عليهم السلام) ، فجاء الفقهاء وبحثوا شؤونها المختلفة ، وتعارضاتها ، ومعانيها ، وظاهرها ، وموارد تخالفها ، وغير ذلك ممّا يرتبط بها ، أو يتوقّف العلم ببعض الاحكام الشرعية عليها ، كمباحث الامر والنهي ، ونحوها .

ورابعاً : أنّ عدم تصنيف علم لا يدلّ على عدم وجوده ، فإنّ مسائل كلّ علم هي قضايا واقعية مرتكزة في الاذهان ، تنتبّه لها العقول فتدوّن شيئاً فشيئاً ، ثمّ يضمّ بعضها إلى بعض حتّى يكون علماً برأسه .

حاصل الكلام

والحاصل : أنّ علم الأصول - بواقعه - كان موجوداً في عصور الائمة الاطهار (عليهم السلام) ، وعدم وجوده بهذا الأسلوب الحديث وبهذه الكيفية

الخاصة في ذلك الزمان لا يكون سبباً لعدم لزوم معرفته ، نظير علم الفقه ، وعلم الحديث اللذين لم يكونا في تلك العصور بهذه الكيفية وبهذا الأسلوب اللذين هما عليهما الان ، ولا يقدح ذلك في ضرورة مراجعة نفس هذا الفقه ، ونفس هذا الحديث الموجودين الان .

فتحصّل من جميع ذلك : أنّ الجاهل بعلم الأصول إجمالاً ، جاهل بكيفية استنباط الاحكام الشرعية عن مصادرها الاصلية ، ولا يمكن للجاهل بالأصول الفتوى في الاحكام الشرعية ، فكيف يجوز تقليده ؟ وهل الرجوع إليه إلا من رجوع الجاهل إلى مثله ؟

نعم ، لا يجب معرفة علم الأصول إلا بالمقدار الذي يتوقّف عليه الاستنباط من معرفة مباحث الالفاظ إجمالاً ، ومعرفة أدلة حجّية الظواهر ، والاجماع ، والشهرة ، والخبر الواحد ، والأصول ، والامارات ، ومباحث التعادل والتراجيح ونحو ذلك . أمّا التعمّق الكثير ، ودرج مسائل فلسفية وحكّمية ، واتعاب النفس في تحصيلها وتنقيحها ، والاجتهاد فيها ، فلا يتوقّف الاستنباط عليها غالباً .

فالعالم الاخباري إن كان نظير الصدوقين ، والمجسّيين ، وأصحاب الحدائق ، والوسائل وأمثالهم (رحمهم الله) ، الذين كانوا عارفين بموازين الاحكام الشرعية وكيفية الاستنباط ، ولهم معرفة اللغات المستعملة في الكتاب والسنة وغير ذلك ، فلا شكّ في جواز تقليدهم والعمل بفتاواهم ، وإن لم يعرفوا بعض التدقيقات العقلية والمباحث المعمّقة من أصول الفقه .

وإن كان المراد بالعالم الاخباري الذي يأخذ الوسائل وكتب الحديث ويفتي عليها بمجرد عثوره على رواية من دون تحقيق في سندها ، أو معارضتها لغيرها ، أو مخالفتها للكتاب والسنة وعدمها ، أو مخالفتها للاجماع وعدمها ، فمثل هذا الشخص لا يجوز تقليده ولا يجوز لنفسه العمل برأيه وفتواه ، لانه أخذ ببعض ما ورد عن الائمة الطاهرين (عليهم السلام) تارك البعض الاخر الذي أيضاً ورد عنهم (عليهم السلام)^(١٩٩) .

استنتاج

إذن : فلا يجب في مرجع التقليد أن يكون أصولياً بالمعنى المعمّق الذي يراد به معرفة كلّ التدقيقات العقلية ، كالمعنى الحرفي وبعض مباحث القطع والظنّ

(١٩٩) تقدّم أنّه قد أجازّه بعضهم .

والشكّ ، كما لا يكفي في مرجع التقليد أن يكون عالماً بروايات الوسائل ونحوه فقط من دون معرفة ولو بإجمال عن مباحث الطرق والامارات والأصول والتعارضات ونحوها . ولعلّ هذا هو مراد الشيخ الانصاري (قدس سره) في رسالته العملية المسمّاة بـ « سرور العباد » حيث قال ما ترجمته : « العامي الذي لا يميّز كما ينبغي إذا قلّد مجتهداً اخبارياً أو أصولياً بتشخيص أهل الخبرة أعلميته لا إشكال فيه » ووافقه المجدّد الشيرازي (قدس سره) بالسكوت عليه .

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة من مسائل شروط مرجع التقليد : هل يجوز تقليد المجتهد في موارد الأصول العملية ، أم يقتضي التقليد للمجتهد بالنسبة لموارد الطرق والامارات ، والادلة الاجتهادية فقط ؟

هنا إشكالان

أول الاشكالين

وجه ذكر هذه المسألة هو : احتمال أن يكون التقليد في موارد الأصول باطلاً لسببين :

أحدهما : أنّها من تشخيص الموضوع الخارجي ، ولا تقليد في الموضوعات الخارجية ، فكما أنّ الماء المشكوك طهارته يحكم فيه بأصل الطهارة ، ولا تقليد فيه ، بل - على ما قيل : - لو أقسم المجتهد العادل على كونه نجساً بالوجدان لم يجب ، بل لا يجوز متابعته مع بقاء شكّ المقلّد في طهارته ونجاسته - إذا لم نقل بكفاية العدل الواحد في الاخبار عن الموضوعات ومعه فليس تقليداً اصطلاحياً - كذلك يكون موارد الأصول ، المجتهد والمقلّد فيها سواء .

ثاني الاشكالين

ثانيهما : أنّه من رجوع الجاهل إلى مثله إذ ليس للفقهاء فيها علم وجداني ، ولا علم تنزيلي ، ولا أمانة أو دليل خاصّ بالفقهاء ، فيكون المقلّد والمجتهد فيها متساويين .

وبعبارة أخرى - كما قيل - : إنّ الأصول العملية ليست سوى وظائف فعلية في مقام العمل ، يتحقّق موضوعها بالشكّ من أي شاكّ كان ، فلا يجب على العامي التقليد فيها ، بل لا يجوز .

هذا إجمال الشبهة في المقام .

لكن الحقّ جواز التقليد في موارد الأصول العملية ، كما يجوز التقليد في موارد الطرق والامارات ، وذلك لعدم ورود الاشكالين ، وصدق « الفقيه » و « العالم » و « أهل الذكر » ونحوها على المجتهد في تلك الموارد أيضاً .
مناقشة الاشكال الاول

أمّا عدم ورود الاشكال الاول : فلانّ المجتهد والمقلّد سواء في شيء ، ويختلفان في شيء ، أمّا ما هما فيه سواء فهو وجوب طاعة ما علما كونه حكم الله في حقهما فهما فيه سواء ، وأمّا ما يختلفان فيه فهو كون هذا حكم الله لا غيره ، ففي بعض الأصول يميّز المقلّد حكم الله ، وفي بعضها لا يميّز للاشكال في متن الدليل ، أو في سنده ، أو في وجه صدوره ، أو لمعارضته مع ما هو أقوى بنظر الشرع منه ، أو لغير ذلك ، فإنّه كيف يتسنى للمقلّد تحقيق هذه الأمور وإخراج حكم الله من بينها ؟

وبهذا يُفرّق بين أصل الطهارة ، وأصل الحلّ ، لجريان الاول مطلقاً وفي كل مسألة ، بخلاف الثاني فإنّه يجري في بعض الموارد ، ولا يجري في بعضها الاخر مثل اللحوم ، والشحوم ، والجلود ، أو يجري بشروط وقيود كما عليه البعض . وهكذا يُفرّق بين استصحاب الحكم الجزئي ، وبين استصحاب الحكم الكلي ، لسهولة إجراء الاول على العامي ، وصعوبة تشخيص موارد الثاني عليه . فليس كلّ أصل يجري في مورد تشخيص موضوع خارجي صرف بحيث لا يجوز للعامي التقليد فيها ، بل هناك أصول وقواعد لا يمكن العامي من تشخيص مواردّها ليجريها هو بنفسه ، فيجب عليه التقليد فيها لتحصيل الحجّة على التكليف الشرعي - بسبب التقليد - .

وما أبعد ما بين هذه الشبهة ، وبين احتمال بعض مراجع اليوم جواز اعتماد المقلّد على رأي المجتهد في تشخيص الموضوعات الخارجية الصرفة كالقبلة ، والارض ، وطهارة مثل « الاسبرتو » ونحو ذلك لا لانّ المقلّد يطمئن إلى تشخيص المجتهد ، نظير اطمينانه إلى فحصه شخصاً وبنفسه ، بل لاحتتماله دخول حتّى مثل ذلك في اطلاقات أدلة التقليد مثل : « فللعوام أن يقلّدوه » ونحوه من المواضيع التي كان لها نوع خفاء .

مناقشة الاشكال الثاني

وأما عدم ورود الاشكال الثاني : فإنه ليس من رجوع الجاهل إلى مثله وجداناً ، كيف والمجتهد ما لم يكن عالماً به لا يفتي فيه ؟ وكون الأصول ليست إلا وظائف مقام العمل صحيح ، ولكن تشخيص أنّ المورد لأصل الاحتياط ، أو لأصل البراءة ، وأنّ أصل الصحة تجري أين وأين لا تجري ونحو ذلك ، فإنه ممكن وسهل على المجتهد ، صعب أو غير ممكن للعامي كما لا يخفى .

أما صدق العناوين المأخوذة في أدلة المرجع من : « الفقيه » و « العالم » و « أهل الذكر » لمثله فهو غير خفي أيضاً ، إذ المجتهد الذي يميّز موارد جريان الاستصحاب عن البراءة ، أو العكس ، والذي يميّز موارد جريان التخيير عن الاحتياط ، والذي يفرّق بين موارد أصل الصحة وأصل الفساد ، والذي يعرف موارد قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز ونحو ذلك ، هو : « فقيه » و « عالم » و « أهل الذكر » وقد أمر الناس بمراجعة من صدقت عليه هذه العناوين .

وما في تقارير بعض مراجع العصر من الفرق في الرجوع إلى المجتهد بين كبريات الأصول ، وبين صغرياتها ، موضوعاً لا حكماً ، بكون الأوّل من الرجوع إلى الفقيه المأمور به شرعاً ، والثاني من الرجوع إلى أهل الخبرة الذي جرت عليه السيرة العقلانية ، غير ظاهر كونه فارقاً .

إذ الفقيه أمر الناس بالرجوع إليه في كلّ ما شأنه أن يُسأل الفقيه عنه ، لعجزه عن دركها ، كذلك يكون حال الصغريات التي عجز العامي عن دركها . ومجرّد إمكان فهم العامي الصغريات عن غير طريق الفقيه ، غير فارق أيضاً بعد عدم فرق الفهم العرفي بين الامرين في مراجعة المجتهد ، فتأمل .

فلو قيل للمريض : راجع الطبيب في مرضك واعمل بما يقوله لك ، فهم العرف من ذلك وجوب أخذ كلّ ما من شأنه أن يُسأل الطبيب عنه حتّى ولو أمكن في بعضها الاستفادة من غير الطبيب .

والحاصل: أنّ الظاهر كون الرجوع إلى الفقيه في موارد الأصول العملية جائزاً نظير الرجوع إليه في موارد الطرق ، والامارات بلا فرق فارق .

المسألة الرابعة

المسألة الرابعة من مسائل شروط مرجع التقليد : هل يشترط في مرجع التقليد استنباطه الاحكام الشرعية عن الطرق المتعارفة المؤلف استنباط الاحكام عنها ، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وكلّ دليل أو أصل يرجع إلى أحدها ، أم

يجوز تقليده حتى إذا استنبط الاحكام من غير الطرق المتعارفة كالجفر والرمل
والعلوم الغريبة والرياضات النفسية وغيرها ؟

الظاهر ، هو الاول لادلة :

الاول : انصراف الادلة إلى من استنبط الاحكام عن الطرق المقررة لها في
الشريعة .

الثاني : عدم صدق العناوين المأخوذة لمرجع التقليد على غيره مثل : الفقهاء ،
والناظر في الحلال والحرام ، والعارف بأحكامهم (عليهم السلام) .

الثالث : استقرار سيرة العقلاء على الرجوع في كل علم وفن إلى من هو عالم
بذلك الفن من أصوله ومعادنه .

الرابع : الروايات المتواترة التي تحصر طريق الفوز في مراجعة الكتاب
والسنة ، أو الكتاب والعتره ونحوهما .

وحيث إن المسألة ليست محلاً للابتلاء غالباً فالضرب عن التفصيل فيها أولى
، وإن كان النقاش في كل واحد من أدلته وارداً .

تعريف العدالة

المسألة (٢٣) : العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات ، وترك المحرّمات

ما هي العدالة

المسألة (٢٣) : العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات ، وترك المحرّمات

لقد اختلفت عبارات الفقهاء قديماً وحديثاً في تفسير العدالة على أقوال ، والمعروف منها خمسة :

أقوال المسألة

القول الاوّل

الاول : ما في المتن من أنّ العدالة ملكة نفسانية باعثة على اتيان الواجبات وترك المحرّمات ، وهو الذي نسب إلى المشهور تارةً ، وإلى المشهور بين المتأخرين أخرى ، وهو القول المعروف بين مراجع العصر ومن تقدّمهم ، حتّى أنّ معظم المحشّين على العروة لم يعلّق على هذه المسألة ، وهذا القول هو المنقول عن المختلف ، والقواعد ، والارشاد ، والتحرير ، والمهدّب ، ونهاية الأصول ، والمنية ، والدروس ، والذكرى ، والتنقيح ، والروضة ، والروض ، وجامع المقاصد ، والمعالم ، والرياض .

وعن الارديبيلي نسبته إلى المشهور في الفروع والأصول .

وعن الفاضل الهندي نسبته إلى المشهور بين الخاصة والعامة .

وعن التنقيح نسبته إلى الفقهاء مشعراً بالاجماع عليه ، إلى غير ذلك .

القول الثاني

الثاني : أنّ العدالة عبارة عن الاتيان بالواجبات وترك المحرّمات الناشئ ذلك عن ملكة ، وهذا القول هو المنقول عن الصدوق ، والمفيد في المقنعة ، والشيخ في النهاية ، وعن الوسيلة .

والفرق بين القولين : أنّ الأوّل اعتبرها نفس الملكة النفسانية ، فيكون الالتزام باتيان الواجبات وترك المحرّمات من آثار العدالة ، والقول الثاني اعتبر اتيان الواجبات وترك المحرّمات هي بنفسها العدالة والملكة سبب لها ، فالعدالة على القول الأوّل صفة نفسية ، وعلى القول الثاني عمل خارجي .

لكن الشيخ الانصاري - وتبعه بعض مراجع العصر - أرجع القولين إلى واحد ، بتقريب : أنّ مراد القائلين بالملكة ليست هي الملكة الصرفة الكامنة في النفس ، وإنما مرادهم الملكة المقترنة بالعمل الخارجي ، خصوصاً وأنّ بعضهم صرح بعبارات يظهر منها إرادة الملكة المتلبّسة بالعمل الخارجي ، ويبقى على هذا الخلاف في أنّ العدالة هل هي الملكة والاعمال الخارجية من آثارها ، أم العدالة هي الاعمال الخارجية والملكة سببها ؟

وبعبارة أخرى : العدالة هي السبب أم المسبّب .

وأورد على الشيخ (قدس سره) بعض من نعاصرهم في تقريراته : بمثل من بلغ وله ملكة العدالة ولم يبتل بعد بالكبائر ، أو من ترك الكبائر حياءً من الناس ، فإنّهما عادلان على القول الأوّل دون الثاني .

وفيه: أولاً : أنّهما فرضان نادران لا يبنى عليه اختلاف مثل هذا .

وثانياً : يمكن أن يقال بالانصراف عن مثل الفرض ، فلا يكون فارقاً بين

القولين .

القول الثالث

الثالث : أنّ العدالة عبارة عن مجرد ترك المعاصي ، أو خصوص الكبائر ، بمعنى الاستقامة على جادة الشرع ، سواء كان ذلك عن ملكة نفسانية باعثة رادعة ، أم لا .

وقد نقل القول به عن المفيد ، وابن البرّاج ، وأبي الصلاح ، وابن إدريس ، والطبرسي ، والوحيد البهبهاني ، والسيد الصدر (قدس سرهم) ، وحكي عن المجلسي والسبزواري : أنّ هذا القول هو الأشهر في تفسير العدالة .

القول الرابع

الرابع : أنّ العدالة الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وهو المنقول عن ابن الجنيد ، والمفيد في كتاب الاشراف ، والشيخ في الخلاف ، والشهيد الثاني .
والمحكي عن التبيان ، والدروس ، والذكرى ، والمسالك ، والجعفرية ، والكفاية ، والمستند : أنّ الاسلام وعدم ظهور الفسق ليس قولاً في تفسير العدالة وحقيقتها ، وإّما هو الحكم بها من باب الاصل ، من جهة كفاية الاصل في الحكم بالعدالة .

القول الخامس

الخامس : أنّ العدالة حسن الظاهر وظهور الصلاح ، بأن يكون الشخص متّصفاً بصفات ظاهرة في الحسن ، كملزمة صلاة الجماعة ، والذكر ، والزيارة ، وصلة الارحام ، ونحوها .

والفرق بينه وبين القول الرابع : أنّ لازم القول الرابع الحكم على معظم المسلمين بالعدالة ، فمن لم تر منه معصية عدّ عادلاً ولو لم تعرفه ، بخلاف حسن الظاهر فإنّه يحتاج إلى معرفة أنّه حسن الظاهر ولو لمعاشرة ما .
وبعبارة أخرى : بينهما عموم مطلق ، لاعمّيتها على القول الرابع عنها على هذا القول .

وقد نقل القول بذلك عن الشيخ في النهاية ، والحلي في السرائر ، والبههاني ، وأصحاب المدارك ، والذخيرة والحقائق ، والجواهر ، والسيد عبدالله الشبر (قدس سرهم) وغيرهم .

وفي مستند العروة : « هو المنسوب إلى جماعة بل إلى أكثر المتقدمين » .

إيرادان في القولين الاخيرين

أول الايرادين

وقد أورد على القولين الاخيرين إيرادان :

الاول : ما عن الشيخ الانصاري (قدس سره) : من أنّه لو كانت العدالة عبارة عن : الاسلام وعدم ظهور الفسق ، أو حسن الظاهر ، لزم كون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، وهذا المعنى لا يجمع ضدّية العدالة للفسق الذي هو أمر واقعي ، فلا محيص من اعتبار القولين كاشفين عن العدالة ، لا أنّهما نفس العدالة .
وأجيب : بأنّ الذي يقول في العدالة إنّها حسن الظاهر ، لا يعتبر ضدّها وهو الفسق أمراً واقعياً حتّى يلزم الاشكال ، والذي يقول في العدالة إنّها الاسلام وعدم

ظهور الفسق لا يعتبر ضدّها وهو الفسق إلا هذا الامر الخارجي ، فكما أنّ العدالة - عند القولين - وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، كذلك الفسق على هذين القولين .

فعلى القولين : من كان عند الله عاصياً ولو بالكبائر العظام ولكّنه كان حسن الظاهر فإنّه شرعاً عادل .
ثاني الايرادين

الثاني : ما عن بعض من أنّ لازم القولين كون العدالة - في عالم الثبوت - من الاوصاف ذات الاضافة ، التي لها تحقّق عند بعض ، وغير متحقّقة عند بعض آخرين ، فزيد الشخص - مثلاً - يكون عادلاً عند من لم ير منه فسقاً ، أو كان عنده حسن الظاهر ، وفاسقاً عند من رأى منه الفسق ولم يحفظ ظاهره .
وأجيب أوّلاً : بأنّه لا محذور في التزام هذه الكبرى .

وثانياً : بلزوم هذا التالي حتّى على القول بأنّهما كاشفان عن العدالة ، إذ من حسن ظاهره عند شخص دون آخر ، كان كاشف العدالة الواقعية موجوداً معه لدى الأوّل دون الثاني ، فهو عادل واقعاً عند الأوّل ، غير عادل واقعاً عند الثاني ، كذا من كان مسلماً ولم يظهر منه فسق عند زيد ، وظهر عند عمرو .

أربعون حديثاً في العدالة

والحاصل : أنّ الاقوال في العدالة خمسة ، ولكلّ منها قائلون وأدلة ، فلننظر أدلتها ، ولكن قبل الخوض في الاستدلال للاقوال نفضّل تقديم أربعين عدداً من الروايات تكون هي المرجع للاقوال كلّها انتخبناها من مئات الاحاديث الشريفة الواردة بهذا الصدد من مختلف كتب الفقه وشتيت الابواب ، كي لا نحتاج إلى تكرارها ، بل نشير إليها وإلى أرقامها عند الحاجة .

أربعون حديثاً في العدالة

الحديث الأوّل

١ - صحيحة عبدالله بن أبي يعفور^(٢٠٠)، قال : قلت لابي عبدالله (عليه السلام) : « بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ »

(٢٠٠) وقعت المناقشة من البعض في سند هذا الحديث الشريف بالرغم من التعبير عنه بالصحيح في كلماتهم - كما في التنقيح : ج ١ ، ص ٢٦٣ - ففي مفتاح الكرامة : « الظاهر أنّ الخبر غير مصحّح لا في التهذيب ولا الفقيه » ووجه المناقشة وجود « محمّد بن موسى الهمداني » في طريق التهذيب والاستبصار ، و « أحمد بن محمّد ابن يحيى العطار » في طريق الفقيه . وبقية أفراد السندين جيّدون لا اشكال فيهم . وهذان

فقال (عليه السلام) : أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكفّ البطن والفَرْج ، واليد واللسان ، وتعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عزّوجلّ عليها النار : من شرب الخمر ، والزنا ، والربا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف وغير ذلك .
والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ، حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، وتفثيش ما وراء ذلك . ويجب عليهم تركيته ، وإظهار عدالته في الناس ، ويكون معه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن ، وحفظ مواقيتهن 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 لاوقاتها في مصلاه ، فإنّ ذلك يجيز شهادته ، وعدالته بين المسلمين ، وذلك أنّ الصلاة ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، وإثما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممّن لا يصلي ، ومن يحفظ مواقيت الصلوات ممّن يضيع ، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح ، لأنّ من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فإنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) همّ بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين ، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ، وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله عزّوجلّ ومن رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيه الحرق في جوف بيته بالنار ؟ وقد كان (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول : لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة «(٢٠١)» .

الحديث الثاني

٢ - الصحيحة الانفة نفسها رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، وعن محمد بن موسى ، عن الحسن بن علي عن أبيه ، عن علي بن عقبة ، عن موسى بن اكيل النميري ، عن ابن أبي يعفور ، نحوه .

الرجلان يمكن الدفاع عنهما ، وإن كان أحدهما كافياً في تصحيح العبارات المشتركة - وهي أكثر الحديث - من السندين كما لا يخفى . أمّا محمد بن موسى الهمداني فالغمز فيه من جهات : أحداها : أنّه ممّن استثنى من رجال « نوار الحكمة » .

إلا أنه أسقط قوله : « فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه » إلى قوله « ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع » .

وأسقط قوله : « فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هم بأن يحرق » إلى قوله « بين المسلمين » .

وزاد : « وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : لا غيبة إلا لمن صلى في جوف بيته ، ورجب عن جماعتنا ، ومن رغب عن جماعة المسلمين ، وجبت غيبته ، وسقطت بينهم عدالته ، ووجب هجرانه ، وإذا رُفِعَ إلى إمام المسلمين أنذره وحدّره ، فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم » (٢٠٢) .

أقول : لا يبعد حمل هذه القطعات التي فيها هذا التأكيد البالغ على صلاة الجماعة وحضورها وإن من لم يحضرها حلت غيبته وسقطت عدالته ونحو ذلك على التقيّة ، وقرينة ذلك : عدم حضور المعصومين (عليهم السلام) خصوصاً الإمام الصادق (عليه السلام) الذي رويت هذه الرواية عنه للجماعات ، وعدم معهودية إقامتهم إياها في بيوتهم أو في المساجد تقيّة من الظالمين والطغاة الذين عاصروهم ، وأمّا بالنسبة لما نقل هنا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فإنّ التقيّة في التطبيق إذ لا مانع من كون عدم حضور الجماعة أيّام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) علامة النفاق ، والله العالم .

الحديث الثالث

٣ - ومعتبرة يونس بن عبدالرحمن ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) ، قال : « سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ أيجلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة ؟ »

فقال (عليه السلام) : خمسة أشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبائح ، والشهادات ، والانساب ، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً ، جازت شهادته ، ولا يُسأل عن باطنه » (٢٠٣) .

قال في الوافي : « بيان : يعني ، أنّ المتولّي لأمر غيره إذا ادّعى نيابته مثلاً أو وصايته ، والمباشر لامرأة إذا ادّعى زواجها ، والمتصرّف في تركة الميت إذا

(٢٠٢) الاستبصار : كتاب الشهادات ، باب العدالة ، ح ١ .

(٢٠٣) الفقيه : ج ٣ ، ص ١٦ ، باب ما يجب الاخذ فيه بظاهر الحكم ، ح ٣٢٤٤ .

ادّعى نسبه ، وبائع اللحم إذا ادّعى تذكّيته ، والشاهد على أمر إذا ادّعى العلم به ، ولا معارض لاحد من هؤلاء تقبل أقوالهم ، ولا يفتش عن صدقهم حتى يظهر خلافه ، بشرط أن يكون مأموناً بحسب الظاهر «(٢٠٤).

رواه المشايخ الثلاثة (قدس سرهم) في الكتب الاربعة بأسانيد عديدة .

الحديث الرابع

٤ - وفي الفقيه والتهذيب والاستبصار بأسانيد عديدة ، منها : اسناد الصدوق (قدس سره) الصحيح عن عبدالله بن المغيرة ، قال : « قلت لابي الحسن الرضا (عليه السلام) : رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين ، قال (عليه السلام) : كلّ من ولد على الفطرة ، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته »(٢٠٥).

الحديث الخامس

٥ - ومعتبرة العلاء بن سيّابة(٢٠٦) قال : « سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام ، قال (عليه السلام) : لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق »(٢٠٧).

رواها الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب والاستبصار .

الحديث السادس

٦ - صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « لو كان الامر إلينا ، لاجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس »(٢٠٨).

الحديث السابع

(٢٠٤) الوافي : ج ٩ ، ص ١٥٠ القضاء والشهادات ، باب عدالة الشاهد .

(٢٠٥) الفقيه : ج ٣ ، ص ٤٦ ، باب ما يجب الاخذ فيه بظاهر الحكم ، ح ٣٢٩٨ .

(٢٠٦) السند هكذا : « الصدوق عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن الحسن بن علي الوشاء ، عن أبان بن عثمان ، عن العلاء بن سيّابة والكل ثقات إلا أبان فهو موثق لكنّه من أصحاب الاجماع - على الاصحّ - وإلا العلاء بن سيّابة ففيه نقاش .

(٢٠٧) الفقيه : ج ٣ ، ص ٤٨ ، باب ما يجب الاخذ فيه بظاهر الحكم ، ح ٣٣٠٣ .

(٢٠٨) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٨ .

٧ - وموثقة عمّار بن مروان عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « في الرجل يشهد لابنه ، والابن لابيّه ، والرجل لامرأته ؟ فقال : لا بأس بذلك إذا كان خيراً » (٢٠٩).

الحديث الثامن

٨ - وموثقة أبي بصير بعثمان بن عيسى العامري عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً » (٢١٠).

الحديث التاسع

٩ - ومعتبرة إبراهيم الكرخي عن الصادق جعفر بن محمّد (عليهما السلام) قال : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلّة في جماعة ، فظنّوا به خيراً ، أجزوا شهادته » (٢١١).

الحديث العاشر

١٠ - وصحيحة علقمة قال : « قال الصادق (عليه السلام) - وقد قلت له : يا ابن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أخبرني عمّن تقبل شهادته ومن لا تقبل ؟ - فقال يا علقمة : كلّ من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته .

قال : فقلت له : تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟

فقال : يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب ، لما قبلت إلا شهادة الانبياء والاولياء (عليهم السلام) ، لانهم المعصومون دون سائر الخلق ، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ، شهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان » (٢١٢).

الحديث الحادي عشر

١١ - وفي الخصال عن أحمد بن إبراهيم بن بكر ، عن زيد بن محمّد ، عن عبدالله بن أحمد بن عامر الطائي ، عن أبيه عن الرضا ، عن آبائه ، عن علي (عليهم السلام) قال : « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : من عامل الناس

٢٠٩) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٩ .

٢١٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٠ .

٢١١) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٢ .

٢١٢) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوته ، وحرمت غيبته «(٢١٣).

الحديث الثاني عشر

١٢ - وفي الخصال أيضاً عن أبيه ، عن علي بن موسى الكمندانى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « ثلاث من كنّ فيه أوجب له أربعاً على الناس . من إذا حدثهم لم يكذبهم ، وإذا خالطهم لم يظلمهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وجب أن تظهر في الناس عدالته ، وتظهر فيهم مروءته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تجب عليهم أخوته «(٢١٤).

الحديث الثالث عشر

١٣ - وعن الشيخ في كتاب الحديث باسناد صحيح عن حريز ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ، فعدل منهم اثنان ، ولم يعدل الاخران فقال (عليه السلام) : إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت شهادتهم جميعاً ، وأقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه ، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا ، وعلى الوالى أن يجيز شهادتهم ، إلا أن يكونوا معروفين بالفسق «(٢١٥).

الحديث الرابع عشر

١٤ - وموثقة السكوني عن جعفر ، عن أبيه (عليهما السلام) : « إنّ شهادة الاخ لاخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر «(٢١٦).

الحديث الخامس عشر

١٥ - وعن التهذيب والاستبصار ، عن المفيد ، عن ابن قولويه ، عن أبيه ، عن سعد عن أحمد بن الحسن بن فضال ، عن أبيه عن علي بن عقبة وذبيان بن حكيم الاودي ، عن موسى بن أكيل ، عن عبدالله بن أبي يعفور ، عن أخيه عبدالكريم بن أبي يعفور ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « تقبل شهادة المرأة

(٢١٣) الخصال : باب الاربعة ، ح ٢٨ .

(٢١٤) الخصال : باب الاربعة ، ح ٢٩ .

(٢١٥) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٨ .

(٢١٦) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٩ .

والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للزواج ، تاركات للبذاء والتبرّج إلى الرجال في أُنديتهم»^(٢١٧).

قال في الوافي : « بيان : من أهل البيوتات يعني : من الاشراف وذوي المروّات ، فإنّ البيت جاء بمعنى : الشرف ، والبذاء : الفحش ، والتبرّج : التكلّف في إظهار ما يخفى وخصّ بكشف المرأة زينتها ومحاسنها للرجال ، والاندية - جمع النادي - وهو : المجلس ما دام فيه القوم»^(٢١٨).

الحديث السادس عشر

١٦ - وعن تفسير الامام الحسن العسكري (عليه السلام) : « عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في قوله تعالى : (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) قال : « ممّن ترضون دينه وأمانته ، وصلّاحه وعقته ، وتيقّظه فيما يشهد به ، وتحصيله وتمييزه ، فما كلّ صالح مميّزاً ولا محصّلاً ، ولا كلّ محصّل مميّز صالح»^(٢١٩).

الحديث السابع عشر

١٧ - وحديث سلمة بن كهيل عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : « أنّه قال لشريح في حديث : واعلم أنّ المسلمين عدول بعضهم على بعض ، إلاّ مجلوداً في حدّ لم يتب منه ، أو معروفاً بشهادة الزور ، أو ظنيناً»^(٢٢٠)^(٢٢١).

الحديث الثامن عشر

١٨ - الكليني ، باسناده إلى السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) كان لا يقبل شهادة فحّاش ، ولا ذي مخزية في الدين»^(٢٢٢). والمخزية : ما يوجب الخزي .

الحديث التاسع عشر

١٩ - وباسناده إلى العلاء بن سيّابة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « لا يصلّي خلف من يبتغي على الاذان والصلاة الاجر ، ولا تقبل شهادته»^(٢٢٣).

(٢١٧) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٢٠ .

(٢١٨) الوافي : ج ٩ ، ص ١٤٤ ، كتاب القضاء والشهادات ، باب شهادة النساء .

(٢١٩) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٢٣ .

(٢٢٠) سيأتي إن شاء الله تعالى تفسير : « الظنين » من الصدوق (قدس سره) في ذيل الحديث المرقم برقم

« ٤٢ » .

(٢٢١) من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ، ص ١٥ ، كتاب القضايا والاحكام ، ح ٣٢٤٣ .

(٢٢٢) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

الحديث العشرون

٢٠ - محمد بن الحسن باسناده إلى سماعة ، قال : « سألته عمّا يردّ من الشهود ، قال : المريب ، والخصم ، والشريك ، ودافع مغرم ، والاجير ، والعبد ، والتابع ، والمتهم ، كلّ هؤلاء تردّ شهاداتهم » (٢٢٤).

الحديث الواحد والعشرون

٢١ - الصدوق باسناده عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول : لا آخذ بقول عرّاف ، ولا قائف ، ولا لصّ ، ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه » (٢٢٥).

« العراف » هو : الكاهن و « القائف » هو : الذي يعرف الاثار ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه .

الحديث الثاني والعشرون

٢٢ - وباسناده عن إسماعيل بن مسلم ، عن الصادق جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن آبائه (عليهم السلام) قال : « لا تقبل شهادة ذي شحناء ، أو ذي مخزية في الدين » (٢٢٦).

قال في الوافي : « بيان : الشحناء : العداوة ، والمخزية : ما يوجب الخزي » (٢٢٧).

الحديث الثالث والعشرون

٢٣ - قال الصدوق : وفي حديث آخر قال (عليه السلام) : « لا تجوز شهادة المريب ، والخصم ، ودافع مغرم ، أو أجير ، أو شريك ، أو متهم ، أو تابع ، ولا تقبل شهادة شارب الخمر ، ولا شهادة اللاعب بالشطرنج والنرد ، ولا شهادة المقامر » (٢٢٨).

الحديث الرابع والعشرون

(٢٢٣) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ٢ .

(٢٢٤) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ٣ .

(٢٢٥) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ٤ .

(٢٢٦) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ٥ .

(٢٢٧) الوافي : ج ٩ ، ص ١٤٨ ، باب ما يردّ من الشهود من كتاب القضاء والشهادات .

(٢٢٨) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ٧ .

٢٤ - وفي معاني الاخبار ، قال قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ، ولا ذي حقد ولا ذي غمز على أخيه ، ولا ظنين في ولاء ، ولا قرابة ، ولا القانع مع أهل البيت لهم » .

قال الصدوق (قدس سره) : « الغمز » الشحناء والعداوة وأما « الظنين » في الولاء والقرابة ، فالذي يئثم بالدعاوة إلى غير أبيه ، أو المتولي غير مواليه - إلى أن قال : - والظنين أيضاً المئثم في دينه ، وأما « القانع » مع أهل البيت لهم فالرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والاجير ونحوه^(٢٢٩) .

الحديث الخامس والعشرون

٢٥ - الصدوق (قدس سره) باسناده الصحيح عن عمر بن يزيد : « أنه سأل أبا عبدالله (عليه السلام) عن إمام لا بأس به في جميع أموره عارف ، غير أنه يُسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما ، أقرأ خلفه ؟

قال (عليه السلام) : لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً »^(٢٣٠) .

الحديث السادس والعشرون

٢٦ - الكليني في المعتبرة بسهل بن زياد عن أبي علي بن راشد ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه »^(٢٣١) .

الحديث السابع والعشرون

٢٧ - الكليني (قدس سره) عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن عثمان بن عيسى ، عن سماعة بن مهران ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : قال (عليه السلام) : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، وواعدهم فلم يخلفهم ، كان ممن حرمت غيبته ، وكملت مروته ، وظهر عدله ، ووجبت أخوته »^(٢٣٢) .

الحديث الثامن والعشرون

٢٨ - الطوسي (قدس سره) باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن سعد بن إسماعيل ، عن أبيه قال : « قلت للرضا (عليه السلام) :

(٢٢٩) معاني الاخبار : باب معنى القانع والمعتز ، ح ٣ .

(٢٣٠) الوسائل الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١ .

(٢٣١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٨ .

(٢٣٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٩ .

رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر ، أصلي خلفه ؟ قال : لا « ورواه الصدوق أيضاً^(٢٣٣).

الحديث التاسع والعشرون

٢٩ - السرائر ، من كتاب أبي عبدالله السيارى صاحب موسى والرضا (عليهما السلام) قال : « قلت لابي جعفر الثاني (عليه السلام): قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلّي بهم جماعة ، فقال (عليه السلام) : إن كان الذي يؤمّ بهم ليس بينه وبين الله طلبه فليفعل »^(٢٣٤).

الحديث الثلاثون

٣٠ - الشهيد الاول (قدس سره) في الذكرى مرسلأ عن الصادق (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : « لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة ، ولا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ، ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ، ووجب هجرانه ، وإن رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحثّره ، ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته ، وثبتت عدالته »^(٢٣٥).

الحديث الواحد والثلاثون

٣١ - الاحتجاج عن الرضا (عليه السلام) قال : « قال علي بن الحسين (عليهما السلام) : إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه ، وتماوت تمارت في منطقته ، وتخاضع في حركاته ، فرويداً لا يغرّكم ، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا ، وركوب المحارم منها ، لضعف قيمته بنيته ومهانتة ، وجبن قلبه ، فنصب الدين فخاً لها ، فهو لا يزال يخيل يحيل الناس بظاهره ، فإن تمكّن من حرام اقتحمه . وإذا وجدتموه يعفّ عن المال الحرام فرويداً لا يغرّكم فإنّ شهوات الخلق مختلفة ، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام وإن أكثر ، ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرماً .

(٢٣٣) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١٠ .

(٢٣٤) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١٢ .

(٢٣٥) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١٣ .

فإذا وجدتموه يعفّ عن ذلك فرويداً لا يغرّكم حتى تنظروا ما عقده عقله ، فما أكثر من ترك ذلك أجمع ثم لا يرجع إلى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله أكثر ممّا يصلحه بعقله .

وإذا وجدتم عقله متيناً فرويداً لا يغرّكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله ، أو يكون مع عقله على هواه ، وكيف محبّته للرياسات الباطلة ، وزهده فيها ، فإنّ في الناس من خسر الدنيا والاخرة بترك الدنيا للدنيا ، ويرى أنّ لدّة الرئاسة الباطلة أفضل من لدّة الاموال والنعم المباحة المحلّلة ، فيترك ذلك أجمع طلباً للرئاسة .

إلى أن قال : ولكن الرجل كلّ الرجل ، نعم الرجل : هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله ، وقواه مبذولة في رضاء الله ، يرى الذلّ مع الحقّ أقرب إلى عزّ الابد من العزّ في الباطل .

إلى أن قال : فذلّكم الرجل نعم الرجل ، فيه فتمسّكوا ، وبسنته فاقتدوا ، وإلى ربّكم به فتوسّلوا ، فإنّه لا تردّ له دعوة ، ولا تخيب له طلبه «(٢٣٦).

ورواه الامام العسكري (عليه السلام) في تفسيره عن علي بن الحسين (عليه السلام) نحوه .

الحديث الثاني والثلاثون

٣٢ - الكليني في الصحيح عن أبي الصباح الكناني قال : « سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن القاذف بعد ما يقام عليه الحدّ ما توبته ؟ قال : يكذب نفسه . قلت : رأيت إن أكذب نفسه وتاب ، أتقبل شهادته ؟ قال : نعم «(٢٣٧).

الحديث الثالث والثلاثون

٣٣ - دعائم الاسلام عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال : « لا تجوز شهادة المثّم ولا ولد الزنا ، ولا الابرص ، ولا شارب المسكر ، ولا الذين يجلسون مع البطالين المغنّين وأهل المنكر ، في مجالس المنكر مع العواهر ، والاحداث في الريبة ، ويكشفون عوراتهم في الحمّام وغيره ، وينامون جميعاً في لحاف واحد ، ولا الذين يطفّفون الكيل والوزن ، ولا الذين يختلفون إلى الكهّان ، ولا الذين ينكرون السنن ، ولا من مَطل غريماً وهو واجد ، ولا من ضيّع صلاة ، ولا من منع زكاة ،

(٢٣٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١٤ .

(٢٣٧) الوسائل : الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

ولا من أتى ما يوجب عليه الحدّ والتعزير ، ولا من آذى جيرانه ، ولا الذين يلعبون بالكلاب والحمام والديوك ، ما كان أحد من هؤلاء مقيماً على ما هو عليه» (٢٣٨).

الحديث الرابع والثلاثون

٣٤ - دعائم الاسلام عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال : « القاذف إذا تاب وكان عدلاً جازت شهادته وقد قال الله عزّوجلّ : (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) لا وجه لردّ شهادة من أحبّه الله وكان عدلاً ، وقد استثنى الله عزّوجلّ في ذكر ردّ شهادة القاذف من تاب ، فقال عزّ ذكره : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) ثم استثنى الله عزّوجلّ فقال : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا)» (٢٣٩).

الحديث الخامس والثلاثون

٣٥ - صحيح الجعفریات - على الاصحّ - باسناده عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جدّه (عليهم السلام) : « إنّ رجلاً قطع في قطع الطريق ، فشهد عند علي (عليه السلام) شهادة ، فسأل عنه قومه ، فقالوا فيه خيراً ، فأجاز علي (عليه السلام) شهادته ، حين تاب وعُلمت منه التوبة» (٢٤٠).

الحديث السادس والثلاثون

٣٦ - فقه الرضا (عليه السلام) قال : « ولا تصلّ خلف أحد ، إلا خلف رجلين : أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه ، وآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه ... » (٢٤١).

الحديث السابع والثلاثون

٣٧ - الصدوق (قدس سره) في المقنع : عن رسالة والده إليه : « واعلم أنّه لا يجوز أن تصليّ خلف أحد ، إلا خلف رجلين : أحدهما من تثق بدينه وورعه ، وآخر تتقي سوطه وسيفه وشناعته على الدين» (٢٤٢).

الحديث الثامن والثلاثون

-
- . (٢٣٨) دعائم الاسلام : الباب ٢ من كتاب الشهادات ، ح ١٨٣٦ .
. (٢٣٩) دعائم الاسلام : الباب ٢ من كتاب الشهادات ، ح ١٨٣٥ .
. (٢٤٠) المستدرک : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .
. (٢٤١) المستدرک : الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة ، ح ٣ .
. (٢٤٢) المستدرک : الباب ٩ من أبواب صلاة الجمعة ، ح ٢ .

٣٨ - الصدوق (قدس سره) في الخصال والفتاوى ، والشيخ (قدس سره) في التهذيب ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « ثلاثة لا يصلّى خلفهم : المجهول ، والغالي وإن كان يقول بقولك ، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً » (٢٤٣).

الحديث التاسع والثلاثون

٣٩ - حسنة محمد بن قيس ، عن أبي جعفر (عليه السلام) - في حديث - أن علياً (عليه السلام) قال : « لا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه » (٢٤٤).

الحديث الأربعون

٤٠ - عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : « كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا تخاصم إليه رجلان - إلى أن قال : - وإذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ قال للشهود : أين قبائلكما ؟ فيصفان . أين سوقكما ؟ فيصفان . أين منزلكما ؟ فيصفان . ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ، ثم يأمر فيكتب أسامي المدّعي والمدّعى 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 كلّ واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما الربض الذي ينزلانه ، فيسأل عنهما .

فيذهبان ويسألان ، فإن أتوا خيراً وذكروا فضلاً ، رجعوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأخبراه ، أحضر القوم الذي أتوا عليهما أحضر الشهود ، فقال للقوم المثنين عليهما : هذا فلان بن فلان ، وهذا فلان بن فلان ، أتعرفونهما ؟ فيقولون : نعم ، فيقول : إن فلاناً وفلاناً جاءني عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح ، أفكما قالوا ؟ فإن قالوا : نعم ، قضى حينئذ بشهادتهما على المدّعى عليه .

فإن رجعا بخير سييء وثناء قبيح ، دعا بهم ، فيقول : أتعرفون فلاناً وفلاناً ، فيقولون : نعم ، فيقول : أقعدوا حتى يحضرا ، فيقعدون فيحضرهما ، فيقول للقوم : أهما هما ؟ فيقولون : نعم ، فإذا ثبت عنده ذلك لم يهتك سترأ بشاهدين ولا عابهما ولا وبّخهما ، ولكن يدعو الخصوم إلى الصلح ، فلا يزال بهم حتى يصطلحوا ، لنلاً يفتضح الشهود ويستتر عليهم ، وكان رؤوفاً رحيماً عطوفاً على أمته .

(٢٤٣) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٤ .

(٢٤٤) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٧ .

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 أنهما قد غلطا فيما شهدا عليّ أنفذ شهادتهما ، وإن جرحهما وطعن عليهما ، أصلح بين الخصم وخصمه ، وأحلف المدعى عليه ، وقطع الخصومة بينهما» (٢٤٥).

الاقوال الخمسة وأدلتها

وحيث انتهينا من سرد الروايات التي هي المرجع للاقوال المختلفة في العدالة نعرّج إلى بيان أدلة الاقوال .

القول الاول في العدالة

القول الاول في العدالة وأدلته

أما القول الاول في تفسير العدالة : وهو كون العدالة : الملكة ، فقد استدلل له

بأمور :

استدلل للقول الاول بأمور

الامر الاول

الاول : الاصل ، وهو أصل الاشتغال ، ويقرر بوجهين : موضوعي

وحكمي .

أحدهما : أن العدالة مع ثبوت الملكة قطعية ، ومع عدمها مشكوكة ، والاصل

عدمها .

ثانيهما : أن الاحكام المعلقة على موضوع كالصلاة خلف العادل ، وقبول

شهادته ، وتقليده وغيرها ، إذا لم يعلم بوجود الموضوع كان اللازم عدم ترتيبها .

وأجيب عنه أولاً : بأنه أصيل ما لم يقد دليل ، والدليل متوقّر كما ستعرف .

وثانياً : بأن قيد الملكة في العدالة قيد زائد ، نشكّ في لزومه ، والاصل عدمه ،

فيكون المرجع البراءة عن هذا القيد الزائد - إذ ملاك جريان البراءة كون الشكّ في

أصل التكليف كما فيما نحن فيه ، نعم لو كان الشكّ في الامتثال كان مجرى

الاشتغال ، كما حَقّق في الأصول - لا الاشتغال .

لكن فيه : أنّ هذا يتمّ إذا كان هناك إطلاق نتمسك به في دفع القيد المشكوك ،
ومعه فالجواب هو الأوّل ، وأمّا مع عدم الاطلاق كان أصالة عدم ترتيب آثار
العدالة محكمة .

الامر الثاني

الثاني : أنّ العدالة هي الملكة لغة وعرفاً ، فيحمل عليهما المعنى الشرعي .
أمّا إنّها الملكة لغة فلانها فسرت بـ « الاستواء » ولا يكون ذلك إلا إذا كانت
الملكة .

وأمّا أنّها الملكة عرفاً فلانها كسائر الصفات مثل الشجاعة ، والفصاحة ،
والسخاوة ، والسماحة : ونحوها ، وكما أنّه إذا قيل فلان شجاع ، أو فصيح ، أو
سخي ، أو سمح يفهم ويراد منه عرفاً وجود ملكاتها فيه ، كذلك إذا قيل فلان عادل ،
و ليس هذا قياساً ، وإنّما هو تقريب الذهن إلى المعنى العرفي للفظ .

ويورد عليه : أنّ العدالة لغة وعرفاً ليست إلا العمل الخارجي ، فالاستواء
معناه : الاستواء العملي لا النفسي كما هو ظاهر ، والتنظير بالشجاعة والسخاوة
نحوهما يفيد كون العدالة عملاً خارجياً ، فإنّ الظاهر من : « الشجاع » هو الذي
ظهرت وتظهر منه آثار قوة القلب ، و « السخي » هو الذي يعطي ويبذل كثيراً
وهكذا ، لا الصفة النفسية الكامنة وحدها .

الامر الثالث

الثالث : الاجماع المنقول ، والشهرة المحققة .
وفيه أولاً : لا إجماع في المسألة مع تعدّد الاراء ، واختلاف الاقوال .
وثانياً : ربما ادّعي الأخلاف على خلافه ، حتى أنّه نقل عن السبزواري أنّه
قال : « لم أجد ذلك في كلام من تقدّم على العلامة » .
وثالثاً : أنّه على فرض تماميته ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن موافقة
المعصوم (عليه السلام) .

وأمّا الشهرة - فمضافاً إلى الاشكال في النسبة - : أنّها لا تكون دليلاً برأسها .

الامر الرابع

الرابع : الاخبار الدالة على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة وورعه ، مع أنّ
الوثوق لا يحصل بمجرد تركه للمعاصي فيما مضى من عمره ، ما لم يعلم أو يظنّ

فيه وجود ملكة باعثة على ذلك في المستقبل أيضاً ، ومن تلك الأحاديث : الأحاديث المرقمة برقم « ٣٦ » و « ٣٧ » عند سرد أحاديث العدالة فراجعهما .

وأورد عليه أولاً : أنّ الوثوق لا يتوقف على الملكة ، بل الملكة من أسبابه ، إذ يمكن حصول الوثوق بترك المعاصي في المستقبل - الصادق معه الوثوق بالدين والورع - لداع نفساني آخر غير وجود الملكة ، فالدليل أخصّ من المدعى .

وثانياً : أنّه مختصّ بباب الجماعة ، وهل يكون سحب الحكم من باب إلى باب آخر إلا من القياس إذا لم يثبت وحدة المناط في البابين ؟

وثالثاً : أنّ الوثاقعة غير العدالة بمعنى الملكة عرفاً ، ولغة ، ويحمل عليهما المعنى الشرعي أيضاً ، لاصل عدم النقل .

ورابعاً : أنّ ظاهر هذه الروايات يراد به التشييع لا العدالة ، لتعارف استعمال الوثوق بالدين والامانة في كون الرجل شيعياً ومن الموالين لاهل البيت (عليهم السلام) كما هو غير خفي لمن مارس مطالعة أخبار الائمة الاطهار ، وكان مأنوساً بأساليب كلامهم .

فعن الكشي مروياً عن يزيد بن حمّاد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : « قلت له : أصلي خلف من لا أعرف ؟ فقال (عليه السلام) : لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه » (٢٤٦).

فإنّ ملاحظة مجموع الرواية سؤالاً وجواباً تفيد ذلك أيضاً .

نعم ، في رواية الكليني والشيخ عن أبي علي بن راشد قال : « قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إنّ مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً ؟ فقال (عليه السلام) : لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته » (٢٤٧).

فإنّها واردة في الوثوق العملي ، لا الوثوق العقيدي الذي هو التشييع وموالاته الائمة الاطهار (عليهم السلام) .

لكن اضافة : « وأمانته » ربما تؤيد انصراف الوثوق بالدين إلى التشيع . وعن المحقّق الاصفهاني : قيل : إنّهُ تمسّك بالاستصحاب لاثبات ترك المعاصي في المستقبل حتّى يصحّ اطلاق « تثق بدينه » عليه .

(٢٤٦) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١ .

(٢٤٧) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٢ .

وأورد عليه بعض مراجع العصر بأنه إنما يتم بالنسبة إلى ترك المحرمات ،
وأما بالنسبة إلى فعل الواجبات - الذي له مدخلية أيضاً في صدق الوثوق بدينه -
فغير مجد .

أقول : - مضافاً إلى أنّ الوثوق بالدين لا يلزم سحبه في المستقبل ، فهو مشتق
يكفي فيه الصدق في الحال المستلزم لترك المعاصي وفعل الواجبات في الماضي ،
ولا يلزمه ترك المعاصي وفعل الواجبات في المستقبل ، ولا ينافيه عدمهما - إنّ
استصحاب الحكم الوضعي والتكليفي واستصحاب الموضوع كلها لا مانع من
اجرائها ، ولم نعرف وجه التفكيك بين استصحاب ترك المحرمات وفعل الواجبات .
الامر الخامس

الخامس : النصوص الدالة على اعتبار الصيانة والعفة والمأمونية والصلاح
ونحوها من الصفات النفسية في الشاهد ، ومن تلك الأحاديث : الحديث « ١٦ » من
أحاديث العدالة فراجع ، بضميمة : الإجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة ،
ولو كانت العدالة غير الملكة لكانت هذه الأمور واجبة في الشاهد زيادة على العدالة

وأورد عليه أولاً : بأنّ هذه الصفات غير لازمة التوقّر في الشاهد حتى على
القول بالملكة ، لأنّ أصحاب القول بالملكة يكتفون بها ويقولون : إنّ هذه الصفات
مستحبّ توقّرها في الشاهد ، وذلك لما بينها وبين الملكة من العموم المطلق ، فقد
تجتمعان ، وقد تكون ملكة بلا صدق : « العفة » ونحوها ، وقد تكون الصفات بلا
ملكة ، كما قد تطلق هذه الصفات على بعض من توقّرت فيه الحياء والهيبة دون
العلم بوجود الملكة فيه ، بل في « موسوعة الفقه » للاح الأكبر : « نرى أنّ هذه
الاصناف تصدق على غير المؤمن بل غير المسلم إذا كان كذلك »^(٢٤٨) وهو في
محلّه .

وثانياً : أنّ لزوم توقّر هذه الصفات في الشاهد لا يلزم منه كون العدالة في
غير باب الشهادة أيضاً هكذا ، إلا على استفادة وحدة العدالة المطلوبة في الابواب
المتفرقة ، وهو محلّ تأمل ، كما سيجيء إن شاء الله تعالى .
وثالثاً : وجود أوصاف في باب ، لا يسوّغ تعدّي الحكم منه إلى باب آخر ،
خصوصاً مع عدم لزوم تلك الاوصاف في موردها ، مثل ما عن التهذيب

والاستبصار باسناده عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن ، عن زرعة عن سماعة قال : « سألته عمّا يردّ من الشهود قال : المريب ، والخصم ، والشريك ، ودافع مغرم ، والاجير ، والعبد ، والتابع ، والمتهم ، كلّ هؤلاء تردّ شهاداتهم » (٢٤٩) .
قال في الوافي : « بيان : فهل يلتزم بوجوب عدم كون العادل متّصفاً بهذه الصفات مطلقاً في جميع الابواب التي يشترط فيها العدالة ؟ كلا » .
الامر السادس

السادس : صحيحة ابن أبي يعفور (٢٥٠) ، قال : « قلت لابي عبدالله (عليه السلام) : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال (عليه السلام) : أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتناب 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 ، وتفقيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس .

ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ ، وحفظ موافقتهنّ بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة ... » .

والكلام حول الحديث نقضاً وإبراماً ، وإيراداً وجواباً طويلاً جداً ، ونحن نقتصر على ذكر المهمّ منه باقتضاب .
وجه الاستدلال بهذه الصحيحة على كون العدالة هي الملكة هي أنّها مشتملة على ثلاث جمل :

إحداها : « أن تعرفوه بالستر والعفاف ... » .

الثانية : « ويعرف باجتناب الكبائر ... » .

الثالثة : « والدلالة على ذلك كله ... » .

(٢٤٩) الوسائل : الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ، ح ٣ . وقد تقدّم نظيره عن الصدوق مرسلأ في الفقيه في سرد الاحاديث رقم ٢٣ .

(٢٥٠) تقدّم نقلها بتمامها أول سرد الاحاديث .

بجعل الأولى معرفاً منطقياً بالحدّ أو الرسم للعدالة ، والثانية متممة للأولى ،
والثالثة طريقاً إلى العدالة التي هي مدلول الجملتين .

مناقشة الامر السادس

وأورد على هذا الاستدلال بعض مراجع العصر بما حاصله : أنّ دلالة
الصحيحة على القول بكون العدالة هي الملكة تتوقف على مقدّمتين :

إحدهما : كون جملة « أن تعرفوه بالستر والعفاف » معرفاً منطقياً .

ثانيتهما : كون الستر والعفاف من الصفات النفسية .

ثمّ أورد على كلتا المقدّمتين بأنهما ممنوعتان .

مقدّمتان ممنوعتان

المقدّمة الأولى

أمّا الأولى : - فمضافاً إلى أنه لم يجعل في الصحيحة العدالة هي الستر
والعفاف ، بل قال : « أن تعرفوه بالستر والعفاف » وظاهره كون معرفّ العدالة
اشتهار ستره وعفافه ومعروفيته بذلك ، لا نفس الستر والعفاف - أنّ الجملة معرفّ
أصولي (أي : عرفي) وهو الاعمّ من تعريف الشيء بكنهه ، أو ما يكون إشارة
إليه ، لأنّ المعرفّ المنطقي اصطلاح حديث ، ومن البعيد أن يكون السائل سأل
عن معرفّ العدالة بالكنه مع أنه قال : بم تعرف عدالة الرجل ؟ ولم يقل : ما هي
العدالة ؟ كما أنّ الظاهر في المحاورات العرفية إرادة الاعمّ من المعرفّ المنطقي
في التعريفات كما لا يخفى .

المقدّمة الثانية

أمّا الثانية : فلانّ المتبادر من لفظي : « الستر » و « العفاف » الستر
والعفاف الخارجيان ، وهما فعلان من الافعال ، وليس المراد « الستر » و « العفة
« المذكورين في علم الاخلاق ، المأخوذين من المعنى الفلسفي الدقي ، كما هو
ظاهر لمن أفرغ ذهنه عن شوب الاصطلاحات ، وتلقّى الكلام تلقياً عرفياً عربياً ،
انتهى مقتضياً .

الستر بين الشرعي والعرفي

ثمّ إنّه يمكن ادّعاء : أنّ « الستر » الشرعي أقلّ مؤونة من الستر العرفي
أيضاً ، لصحيحة علقمة أو حسنته بصالح بن عقبة وقد جاء فيها : « فمن لم تره
بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر » .

قال الاخ الاكبر : « ولذا جعل « الستر » في حديث جنود العقل والجهل ،
المروي عن أبي عبدالله (عليه السلام) في مقابل التبرج ، الذي هو من سنخ الافعال
قطعاً ، وكذا جعل « العفة » في مقابل التهتك » (٢٥١).

وقد يقال بأن المراد بالستر والعفاف : التعبدي المتمثل فيما نصّ عليه في نفس
الصحيحة : من « التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواقيتهن
بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة
... » لظهور هذا الذيل في كونه هو الملاك للستر والعفاف بالحكومة .

نعم ، مقتضى القاعدة تقييد هذا الاطلاق بما ورد من القيود في الادلة
الأخرى .

لكنّ فيه : أنّ القرينة الحالية قد تنفي ذلك ، لأنّ صدور هذه الرواية عن
الصادق (عليه السلام) المعاصر لجماعات العامة الذين لا تجوز الصلاة خلفهم إلا
تقيّة ، ولم يكن (عليه السلام) يتصدّى إمامة الجماعة للخوف من الظالمين حتّى أنّه
عندما سئل (عليه السلام) « نغدو عليك ؟ » قال (عليه السلام) : « لا ، إنّما عنيت
عندكم » (٢٥٢) هذا الامر يضعف الاعتماد على أصالة الجدّ في وجه صدور هذه
الرواية ، ومعه فلا إحراز لظهور عقلائي فلا حجّية ، فتأمّل .
تحقيق وتأكيّد

أقول : الظاهر من الصحيحة كلّها لمن راجعها وتدبّرّها بذهن عرفي صاف
من الشوائب الدقيّة غير المعتبرة في المحاورات العرفية هو : أنّها بمعزل تامّ عن
تفسير « العدالة » نفسها ، وإنّما - هي سؤالاً وجواباً - بصدّد بيان ما يكشف عن
عدالة الرجل ، لانه الامر المهمّ الذي تبنى عليه الاحكام ، وتحتاجه الناس أكثر
وأكثر ، فظاهرها أنّ العدالة تعرف بهذه الأمور ، أمّا نفس العدالة ما هي ؟
فالصحيحة ساكنة عنه تماماً .

وما قيل أو يقال في المقرّبات والمبعّدات : من تحليل ألفاظ الصحيحة ، أو
جمع اعتبارات من هنا وهناك فهي لا تؤسّس ظهوراً ، ولا تنافي بين أن تكون جمل
كلام مفصّل بوحداتها ظواهر في معان ، وبين عدم كون ذلك ظاهر مجموع
الكلام .

(٢٥١) موسوعة الفقه : ج ١ ، ص ٢٧٨ .

(٢٥٢) الوسائل : الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة ، ح ١ .

الصحيحة والاشكال فيها سنداً

ثم إن في بعض التقارير^(٢٥٣) إشكالاً في سند الصحيحة من جهة أنها رويت في « الفقيه » بسند فيه : أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، وفي كتابي الشيخ (قدس سره) بسند فيه : محمد بن موسى الهمداني ، وكلا الطريقتين ضعيفان .

أمّا أحمد بن محمد بن يحيى العطار : فلعدم تصريح أحد من الرجالين المتقدمين فيما بأيدينا عنهم من كتب أو منقول عنهم بوثاقته .
وأمّا محمد بن موسى الهمداني : فلما عن ابن الوليد : من أن الرجل كان يضع الحديث ، ومعارضة الجرح مع التعديل يوجب تقديم الجرح .
مناقشة الاشكال

أقول : الرواية صحيحة على الظاهر ، أمّا على طريق الصدوق فلا إشكال في صحتها ، لأن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ثقة بلا تأمل ، ومجرد عدم التصريح بوثاقته في كتب المتقدمين في الرجال ، لا يوجب تضعيفه بعد توفر القرائن التي توجب الاطمينان بوثاقته الرجل ، وقد فصل الكلام عنه المحقق النوري (قدس سره) في طريق الصدوق (قدس سره) إلى عبدالرحمن بن الحجاج من خاتمة « المستدرك » .

فالعلامة (قدس سره) حكم بصحة طرق كثيرة فيها : أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، والشهيد الثاني نصّ على وثاقته ، واعتمد عليه المشايخ الاجلة العظام ، مثل ابن الغضائري ، وأبو العباس أحمد بن علي بن العباس بن نوح السيرافي ، وأبو عبدالله محمد بن علي بن شاذان القمي ، وهارون بن موسى التلعكبري ، وأبو الحسين بن أبي جيد القمي ، والشيخ الصدوق (قدس سره) .

فالرجل ثقة بلا إشكال ، وليس اعتماد العقلاء على وثاقته شخص بقول عدل واحد أو عدلين عنه : إنه ثقة ، أكثر من اعتمادهم في الوثاقته عن مثل هذه القرائن .
والرجل نظير : إبراهيم بن هاشم ، الذي أشكل في وثاقته بما لا ينبغي معه التأمل في الصحة .

وأمّا محمد بن موسى الهمداني : فضعفه يرجع إلى أمور ثلاثة :

أحدها : طعن القميين في مذهبه بالغلو ، ولكنه حكي عن النجاشي أن له كتاباً في الردّ على الغلاة .

ثانيها : اسناد ابن الوليد وضع الحديث إليه - وتبعه على ذلك الصدوق وبعض آخرين - لانه وضع أصلي زيد النرسي وزيد الزراد .

وفيه : أنه ثبت صحّة الاصلين ، وأنه ليس الواضع لهما محمّد بن موسى الهمداني ، وأنّ للاصلين طريقاً معتبراً إلى ابن أبي عمير .

ثالثها : استثناءه من كتاب نواذر الحكمة ، والاصل فيه أيضاً ابن الوليد ، فالرجل غير ثابت الضعف بل ربما لا يعتبر مع ذلك مجهولاً ، وإن كان مقتضى قاعدة تقديم الجرح على التعديل وجلالة ابن الوليد (قدس سره) ، عدم الاعتماد على حديثه .

وأياً كان : فرواية ابن أبي يعفور صحيحة بلا إشكال ، وإن لم تكن على طريق الشيخ فعلى طريق الصدوق (قدس سره).
الصحيحة والاشكال عليها دلالة

وهنا أوجه أخرى من الاشكال في دلالة الصحيحة على الملكة ، فصلّ فيها القوم ونذكرها باختصار جمعاً بين الاستيعاب وعدم التطويل .
الوجه الأوّل للاشكال الدلالي

منها : أن الصفات المذكورة : الستر ، العفاف ، الكفّ . كلها صفات عملية خارجية ، لا نفسية ملكية :

أمّا الستر : فلانه مقابل الظهور لغة وعرفاً ، وكما أن الظهور فعل خارجي كذلك الستر ، قضاءً للتقابل ، مضافاً إلى كونه مرادفاً للعفاف - كما اعترف به الشيخ الانصاري (قدس سره) وهو من القائلين بالملكة - والعفاف كما سنذكر أيضاً صفة عملية خارجية ، لا ملكة نفسية .

لا يقال : ذكر الستر في الصحيحة مرتين ، إحداهما : في أوّلها ، والثانية : في ذيلها عند قوله (عليه السلام) : « والدلالة على ذلك كنه أن يكون ساتراً » فالساتر فعل لا ملكة بلا إشكال ، ولو كان « الستر » في أوّل الصحيحة أيضاً عملاً لا ملكة لزم اتحاد الدالّ والمدلول .

فإنه يجاب : بأنّ الاتحاد يمكن دفعه بتقرير آخر - ولعله هو الظاهر - بأن يكون « الستر » بمعنى عدم الظهور ، و « الساتر » بمعنى عدم الاظهار ، كما لعله لا يخفى على من تأمل الكلمتين ومورديهما .

وأما العفاف : - وهو عمدة تركيز الشيخ الانصاري (قدس سره) على استفادة الملكة منه - فالمتفاهم العرفي واللغوي منه ليس إلا الامتناع عمّا لا يحلّ ، أو عمّا لا يحسن ، وبالنظر في بعض موارد استعماله يظهر ذلك :

ففي الحديث : « أفضل العبادة العفاف »^(٢٥٤) أي : كفّ النفس عن المحرّمات ، وفي آخر : « من عفّ بطنه وفرجه »^(٢٥٥) أي : حفظهما ، وفي الادعية : « اللهم حصّن فرجي واعفه »^(٢٥٦) وفي آخر : « ما عبد الله بشيء أفضل من عفة بطن وفرج »^(٢٥٧) إلى غير ذلك من موارد الاستعمال .

وأما الكفّ : فلا إشكال في كونه - لغة وعرفاً - هو الامتناع عن الشيء ، فالكفّ عن المحرّمات هو الامتناع عنها ، لا ملكة ذلك ، والكفّ عن الكلام الكثير هو الامتناع عنه ، ولا يستفاد منه بوجه من وجوه الدلالة كونه الملكة أبداً ، والعرف ببابك .

الوجه الثاني للاشكال الدلالي

ومنها : ما عن المحقق الاصفهاني (قدس سره) من أنّ « العفاف » الذي ركّز عليه الشيخ الانصاري (قدس سره) إنّما هو اعتدال القوة البهيمية ، وهي إنّما تبعث على ترك المعاصي المناسبة لها والناشئة فيها ، فلا دلالة للكلمة على اجتناب جميع المحرّمات ، وباقي الكلمات مثل الستر ، والكفّ ، والساتر ، وغيرها ليست صفات نفسية ، وإنّما هي أعمال خارجية .

إذن : فاستفادة الملكة إنّ كانت من « العفاف » فهي غير المقصود الشرعي وهو ملكة اجتناب تمام المحرّمات المرتبطة بجميع القوى ، وإن كانت من سائر الالفاظ فإنّها ليست صفات نفسية حتّى تدلّ على الملكة .

(٢٥٤) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب جهاد النفس ، ح ٧ .

(٢٥٥) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب مقدّمة العبادات ، ح ٧ .

(٢٥٦) الوسائل : الباب ١٦ من أبواب الوضوء ، ح ١ .

(٢٥٧) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣ .

وفيه : أولاً : هذا المعنى للعفاف ، اصطلاح علماء الاخلاق ، ولا يتبادر إلى الذهن عرفاً ولا لغة ، وإنما المتبادر في معناه هو : ما أسلفناه من ترك المحرمات والقبايح .

وثانياً : عدم استفادة الملكة من « العفاف » وحدها ، وبقيّة الالفاظ وحدها أيضاً لا تنافي دلالة المجموع من حيث المجموع عليها ، فقد يكون للفظه معنى خاصّ وحدها ، ومعنى آخر إذا اقترنت بلفظة أخرى ، فالاسد وحده معناه الحيوان المفترس الخاصّ ، فإذا ذكر معه : في الحمام ، انقلب المعنى إلى الرجل الشجاع .

الوجه الثالث للاشكال الدلالي

ومنها : ما عن صاحب الدرر (قدس سره) من أنّ العناوين المذكورة في الصحيحة إن سلّمنا لزوم الملكة في صدقتها ، فلا نسلم لزوم كونها ملكة خاصة وهي الديانة ، لصدقها على من اتّصف بها وإن كانت من أجل غير الديانة ، ككونه محبوباً عند الناس ، أو كونه حياً ، أو نحو ذلك .

وأورد عليه في بعض التقريرات : بأنّ الايراد إن تمّ فإنّما هو في المعاصي الظاهرية كشرب الخمر ، والزنا ، والسرقه ، والكذب ، والغيبة ونحوها ، وأمّا المعاصي الخفية كالرياء والعجب ونحوهما فوجود ملكة اجتنابها لا يكون إلا إذا كانت ملكة الديانة لا مطلقاً .

لكن يرد على هذا الايراد : أنّ المعاصي الخفية لها جانبان ، جانب واقعها الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ، وجانب ظاهرها الذي به يكشف للناس رياء شخص أو عدمه ، وإخلاصه أو شركه ، وعجبه أو ضده ، والجانب الثاني يمكن أن يخالف الأوّل ، فيكون الشخص بما يظهر منه مخلصاً وبواقعه مرئياً ، ولذا ورد في الحديث الشريف في باب الرياء : « إنّ الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم »^(٢٥٨) و « الرياء أخفى من دبيب النملة السوداء ، في الليلة الظلماء على المسح الاسود »^(٢٥٩) .

وقد قيل أيضاً : « قد يكون الرياء في ترك الرياء » إلى غير ذلك . عصمنا الله من خفيات المعاصي فإنّها القواصم .

(٢٥٨) كنز العمّال : ج ٥ ، ص ٣٢٠ ، ح ١٣٠٢٨ .

(٢٥٩) تفسير نور الثقلين : ج ٥ ، ص ٦٧٨ .

والحاصل : أنّ صحيحة ابن أبي يعفور لا تظهر فيها على الملكة ، كما لا يخفى .

وجوه أخرى من الاشكالات

الوجه الأوّل

ثمّ إنّّه ذكرت أوجه من الاشكال على القول بكون « العدالة » هي الملكة بعضها وجيه :

أحدها : ادّعاء انعقاد الاجماع على خلافه وعدم الدليل له ، فعن السبزواري أنّه قال : « لم أجد ذلك في كلام من تقدّم على العلامة » وهذا معناه : تحقّق الاجماع على خلافه ثمّ قال : « وليس في الاخبار منه أثر ولا شاهد » .

وعن الصدر الشريف في شرح الوافية : إنّ اشتراط هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة لم اطلع على دليل ظنيّ لهم عليه فضلاً عن القطعي ، وصحيحة ابن أبي يعفور عليهم لا لهم كما قيل .

وفيه : أمّا قوله : « لم أجد ذلك في كلام من تقدّم على العلامة » فيؤخذ عليه :

أوّلاً : بإمكان وجود ذلك ، واستفادته من بعض كلماتهم ، كما ليس بالبعيد .
وثانياً : بأنّ ذلك ليس إجماعاً بسيطاً ، وكونه من الاجماع المركّب - مضافاً إلى ما في أصل حجّيته من التأمّل - فيه أيضاً إشكال ، لأنّ المفيد من الاجماع ما كان مفاده عدم الصحّة ، لا الاعمّ من عدم القول به ، كما حرّر في الأصول .

الوجه الثاني

ثانيها : إذا كانت العدالة هي : الملكة النفسانية الراسخة الرادعة عن كافة المعاصي ، كان لازم ذلك تعطيل كثير من أحكام الاسلام ، لعدم حصول مثل هذه الملكة إلاّ للنادر القليل من الناس ، مع احتياج الناس كثيراً إلى العدالة والعدل في كلّ مكان من البرّ والبحر ، والسهل والجبل ، في أحكام كثيرة كالطلاق ، والشهادة والجماعة ، والقضاء ، والوصايا ، ومرجع التقليد وغير ذلك . فلو التزمنا في كلّ هذه الموارد بلزوم وجود الملكة النفسانية الراسخة لتعطلت كثير من أحكام الله ، ولزم الحرج الشديد ، وربما اختلال النظام .

وأجابوا عنه : أوّلاً : بعدم ندرة ذلك ، بل هناك الكثير من أصحاب الملكات الرادعة عن المعاصي في المسلمين ممّا يؤمّن حاجاتهم . لكن الانصاف أنّ العدالة

بالمعنى الملكي الذي يفسرها به بعضهم قليل نادر جداً ، ولو كان ذلك شرطاً لاختلّ - في مثل عصرنا وزماننا الذي كثر فيه الفساد ، وانتشرت المعاصي ، وأصبح الحرام فخراً ، والتدين عاراً في كثير من المناطق الاسلامية ، بل أكثرها - معظم حاجات المسلمين المبتنية على العدالة .

وثانياً : أنّ جعل حسن الظاهر كاشفاً تعبدياً عن الملكة النفسانية يسهّل الخطب ، لأنّ وجود أفراد بظاهر حسن ، ليس بعزيز في المسلمين .

أقول : الظاهر من الروايات التي استفيد منها حسن الظاهر : أنّه طريق عرفي خارجي إلى العدالة ، لا كونه طريقاً تعبدياً ، كما يظهر ذلك بالتأمل فيما نقلناه سابقاً من أخبار أبواب الشهادات ، والقضاء ، وصلاة الجماعة ، وغيرها .

الوجه الثالث

ثالثها : أنّ البحث عن عدالة الشهود لم يكن في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا فيما تبعه من عصور الاصحاب والتابعين ، وإثما هو شيء جديد طارئ أحدثه القاضي شريك بن عبدالله ، ولو كانت الملكة لوجب البحث عنها في تلك العصور ، لآته لا إشكال في أنّ العدالة بمعنى الملكة ليست كثيرة التوقّر في المسلمين حتّى بين مسلمي العصور الاسلامية الأولى .

وأجيب عنه : - أمّا في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فمضافاً إلى أنّ المسلمين كانوا في المدينة معدودين ، وكان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يعرفهم ، فلم يكن يحتاج إلى البحث عن عدالتهم - أنّ البحث عن العدالة كان في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) .

فقد روي عن سيّدنا ومولانا الحسن بن علي العسكري (عليه السلام) في تفسيره ، وكتاب الهداية للحرّ العاملي (قدس سره) : « أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث من خيار أصحابه رجلين إلى قبائل الشهود يبحثان عن حالهم » وقد تقدّم نقله عند رقم ٤٠ في سرد الاحاديث .

وقد قدّمنا هناك بعض ما يدلّ أو يؤيّد ذلك ، كصحيح الجعفریات وسؤال علي (عليه السلام) عن الرجل الذي شهد وكان محدوداً بحدّ ، سأل (عليه السلام) قومه عنه ، فقالوا فيه خيراً ، فأجاز (عليه السلام) شهادته .

وأما في بقيّة العصور الاسلامية الأولى : فالصالحون من المسلمين يقتفون أثر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وغير الصالحين لا نتكلم عنهم .

أقول : نفس هذه الرواية التي فيها إرسال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والبحث عن عدالة الشهود لا تدلّ على الملكة ، وإنما تدلّ على مجرد كونه في الظاهر إنساناً خيراً ديناً ، وكذلك صحيح الجعفریات المشتمل على سؤال علي (عليه السلام) عن قوم الرجل فقالوا فيه خيراً فأجاز شهادته ، فإن « قالوا فيه خيراً » لا يدلّ على الملكة وإنما يدلّ على حسن الظاهر .

الوجه الرابع

رابعها : أنّ مقتضى أصل الصحة في أفعال المسلمين وأقوالهم الحكم بعدم صدور الفسق عمّن لا يعرف عنه الفسق ، فإذا لم يحكم بفسقه كان عدلاً ، لعدم الوساطة بينهما .

ولصحيح علقمة أو حسنه بصالح بن عقبة وقد جاء فيه : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر » ولو كانت العدالة ملزمة إحرازها ، ولا يدلّ عدم وجدانه على عدم وجوده .
وأجيب : تارةً بالتزام الوساطة بين الفسق والعدالة ، كأول البلوغ لمن ليست فيه ملكة العدالة ، ولم يصدر عنه بعد معصية .

وأخرى ، بأنّ الفسق هو عدم العدالة ، وأصل عدم صدور الفسق لا يثبت وجود الملكة .

أقول : فرق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت ، فإن كان في عالم الثبوت لا واسطة بين العدالة والفسق ، ففي عالم الإثبات ثبوت الوساطة لا ينكر ، والذي أمرنا به نحن هو عالم الإثبات لا عالم الثبوت .
وأما صحيح علقمة فصريح في كفاية عدم علم المعصية من الرجل في الحكم بعدالته .

الوجه الخامس

خامسها : لو كانت العدالة هي الملكة لم يوجد عادل أصلاً غير المعصومين كما صرح به حديث علقمة وقد جاء فيه : « لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء والاصفياء (عليهم السلام) » ومعنى ذلك : تعطيل جميع الحدود والاحكام المترتبة على العدالة ، والمعلوم عن الشريعة وسهولتها واستمرارها إلى يوم القيامة خلاف ذلك .

وأجيب : أولاً : بوفور العادل بمعنى الملكة ، وتعرف - كما سيأتي - بملازمة الصلوات ، والاستغفار عند الذنوب ، وشهادة العدول ، ونحوها .

وثانياً : بأنّ حديث علقمة - مضافاً إلى ضعف سنده - ظاهر في عدم اعتبار العصمة ، لأنّ من لا يقترف الذنوب إطلاقاً هو المعصوم ، أمّا العادل الملكي فيقترف الذنوب ولكنه يتوب ، لا عدم اعتبار الملكة .

وثالثاً : بأنّه معارض بما عده من الروايات كصحيحة ابن أبي يعفور وغيرها ، فإن كان المعارض أقوى طرح الآخر ، وإن تكافأ طرحاً جميعاً ، ووصلت النوبة إلى الشكّ ، ومعها فأصل عدم عدالة من لا ملكة له ، محكم .

إشكال وجواب

إن قلت : الشكّ في اشتراط الملكة في العدالة مسرح لعدم الاشتراط ، وهو لكونه سببياً مقدّم على أصل عدم عدالة من لا ملكة له .

قلت : ليست الملكة شرطاً في العدالة أولاً ، بل العدالة جعلها الشارع موضوعاً لبعض أحكامه ، ومع الشكّ في تحقق هذا الموضوع يكون الأصل عدمه .

تعليق وتدقيق

أقول : أمّا رمي حديث علقمة بضعف السند فغير تامّ ، لانه مروى عن الصدوق (قدس سره) في الامالي ، عن أبيه ، عن علي بن محمد بن قتيبة ، عن حمدان بن سليمان ، عن نوح بن شعيب ، عن محمد بن إسماعيل ، عن صالح بن عقبة ، عن علقمة ، عن الصادق (عليه السلام) ، ورجال السند كلهم من الاجلاء والثقات - كما يظهر ذلك للمتتبع - إلا صالح بن عقبة ، فإنّه ضعّفه ابن الغضائري الذي لا يسلم من جرحه أحد - كما قيل - ولكن شواهد ممدوحيته بل وثاقته متعدّدة ، مذكور بعضها في خاتمة المستدرک وغيرها ، فراجع .

فالرواية صحيحة أو حسنة بلا إشكال .

وأما ظهوره في عدم اعتبار العصمة فقط . ففيه : أنّ الظاهر منه عدم اعتبار أن لا يكون مقترفاً للذنوب ، للتصريح فيه بـ : « وإن كان في نفسه مذنباً » .

وأما معارضته بصحيحة ابن أبي يعفور وغيرها .

ففيه : - مضافاً إلى الاشكال في استفادة الملكة من صحيحة ابن أبي يعفور - أنّ مقتضى القاعدة الأصولية حمل صحيح ابن أبي يعفور على الاستحباب ، أو على

درجات عليا من درجات العدالة ، لأنّ المثبتين لا تنافي بينهما حتّى يحمل أحدهما على الآخر ، كما لا يخفى ، وهو مبنى الفقهاء ، في الموارد المشابهة لذلك من مختلف الابواب والمسائل ، لانه جمع دلالي ، ومعه لا تعارض ولا تنافي حتّى تصل النوبة إلى الحمل .

الوجه السادس

سادسها : ما حكي عن مفتاح الكرامة : من إجماع الفقهاء - إلا السيّد الاسكافي - على صحّة صلاة من صلى خلف من تبين كفره وفسقه بعدها ، فلو كانت العدالة هي الملكة لزم الامر بالاعادة لعدم تحقّقها في مورد الكلام .
وأجيب : بأنّه حكم تعبدي ثبت بالادلة النقلية ، ولكونها أخصّ مطلقاً يخصّص به اطلاقات العدالة .

وبعبارة أخرى : يستفاد من روايات كفاية الصلاة خلف من ظهر بعد ذلك فاسقاً أو كافراً : أنّ العدالة المطلوبة في المقام غير واقعية بل ظاهرية ، أو أنّها واقعية لكن في هذا المورد الخاصّ عفي عنه ، لو ظهر الخلاف بعد تمام الصلاة .
الوجه السابع

سابعها : حكي الاجماع مكرراً على زوال العدالة بفعل الكبيرة أو الاصرار على الصغيرة أو مع منافيات المروءة أيضاً ، كما حكي أيضاً الاجماع مكرراً على عودها بالتوبة ، وهذان الاجماعان لا يلائمان تفسير العدالة بـ « الملكة » لأنّ الملكة إن كانت فلا تزول بفعل الكبيرة مرّة واحدة ، وإن زالت فلا تعود بالتوبة ، بل يحتاج عودها - على فرض زوالها - إلى ممارسة الطاعة ومخالفة النفس مدّة مديدة حتّى تعود الملكة .

وهذا بخلاف ما لو كانت العدالة نفس ترك المحرّمات واتيان الواجبات ، أو كانت حسن الظاهر ، أو الاسلام مع عدم ظهور فسق ، فإنّها بالمعاني الثلاثة يصحّ القول بزوالها بفعل الكبيرة ، وإذا زالت يصحّ القول بعودها بالتوبة ، كما لا يخفى .
وأجاب بعض المعاصرين - مع كونه من القائلين في تفسير العدالة بغير الملكة - : بأنّ الاجماع المذكور على عود العدالة بالتوبة منقول ، وهو ليس بحجّة مع مخالفة بعض المحقّقين له ، حيث التزم بعدم عودها بمجرد التوبة إلا إذا عادت إليه الملكة المذكورة بطرق معرفة العدالة ، كالمداومة على الصلاح ، والاختبار مدّة يغلب الظنّ بإصلاح السريرة ، وإلى غيرها .

أدلة رجوع العدالة بالتوبة

أقول : رجوع العدالة - مهما كان تفسيرها - بالتوبة ، بترتيب آثار العادل على العاصي التائب ليس دليلاً منحصراً بالاجماع المذكور ، وإنما له أدلة سمعية أخرى كتاباً وسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَبُوا لَهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا)^(٢٦٠) وظاهرها أن التوبة « والاصلاح » الذي هو عبارة أخرى عن عدم ظهور فسق آخر منه ، تقبل شهادته أي : ترجع عدالته .

وأما الروايات في الباب : فكثيرة ، وقد عقد صاحبها الوسائل والمستدرک ، لها في كل من الكتابين بابين : باباً بعنوان قبول شهادة القاذف بعد التوبة ، وباباً آخر بعنوان قبول شهادة المحدود بعد توبته ، وهي تربو على حد الاستفاضة مضافاً إلى أن فيها الصحاح والحسان .

منها : ما رواه المشايخ الثلاثة في الكتب الأربعة باسنادهم عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال : « إن أمير المؤمنين (عليه السلام) شهد عنده رجل - وقد قطعت يده ورجله - شهادة فأجاز بشهادته وقد كان تاب وعرفت توبته »^(٢٦١) .

ولا يعارضها ما عن الكافي والتهديب والاستبصار في حديث من قوله (عليه السلام) : « إذا تاب ولم يعلم منه إلا خيراً جازت شهادته »^(٢٦٢) لظهور « لم يعلم منه إلا خيراً » في عدم ظهور فسق آخر منه ، لا أن المراد من : « خيراً » الملكة ، كما احتمل أو ادّعي ، لعدم ظهوره فيها ، بل ظهوره في غيرها .

مضافاً إلى أن ترك الاستفصال في معظم الروايات يوجب صرف هذه الرواية إلى ما قلناه .

ولذلك كله قال المحقق القمي (قدس سره) في جامع الشتات : « إن الظاهر رجوع العدالة بالاستغفار والتوبة وإن كنا قائلين في العدالة بأنها الملكة الراسخة »^(٢٦٣) .

الوجه الثامن

(٢٦٠) النور : ٤ و ٥ .

(٢٦١) الكافي : ج ٧ ، ص ٣٩٧ ، كتاب الشهادات ، باب شهادة القاذف والمحدود ، ح ٣ .

(٢٦٢) الكافي : ج ٧ ، ص ٣٩٧ ، كتاب الشهادات ، باب شهادة القاذف والمحدود ، ح ٢ .

(٢٦٣) جامع الشتات : ج ١ ، ص ٢٤ .

ثامنها : المشهور أنّ الجارح يقدّم على المعدّل ، ولا يستقيم ذلك على القول بالملكة في تفسير العدالة ، لأنّ كلاً منهما يشهد بأمر وجودي ينافي ما شهد به الآخر ، ومقتضاه تساقطهما لا تقديم الجارح بالخصوص .

وقد علّل بعض الفقهاء ذلك بقوله : « يقدّم الجارح لكونه أخذاً بالقولين ، بخلاف الاخذ بقول المعدّل ، ففيه طرح قول الجارح » وهذا بخلاف ما لو قلنا : إنّ العدالة هي ترك المحرّمات واتيان الواجبات ، أو نفس حسن الظاهر ، أو الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، فإنّ مجرد ترك المحرّمات واتيان الواجبات وكذا حسن الظاهر ، يجامعان الفسق الواقعي ، وكذلك عدم ظهور الفسق يجامع الفسق الداخلي فلا منافاة بينهما .

مناقشة الوجه الثامن

وأجيب عن ذلك بما عن الشيخ الانصاري (قدس سره) : من أنّ شهرة تقديم الجارح على المعدّل لا تكشف عن عدم كون العدالة الملكة ، إذ عدم الكبيرة مأخوذ في العدالة بالاجماع ، والمعدّل إنما يعرف هذا الامر العدمي بالاصل ، أو بأصل الصحة ، أو بقيام الاجماع على أنّ حسن الظاهر طريق تعبدي شرعي إلى العلم بالملكة ولا يعتبر علم الشاهد أو ظنه بعدم صدور الكبيرة منه إلى زمان أداء الشهادة . فالشهادة تعتمد على جزئين : أحدهما ثابت بالطريق الظاهري ، ومن المعلوم : أنّ شهادة الجارح علم وشهادة المعدّل لا علم ، والعلم مقدّم على اللاعلم .

نقض وإبرام

وممّا أخذ على هذا الجواب : هو أنّ الملكة عند القائلين بها المأخوذة في العدالة ملازمة لترك الكبيرة ، فالشاهد على العدالة لا يستند على اللاعلم بل يستند إلى العلم بوجودها الملازم للعلم بعدم الكبيرة ، فيتحقّق التنافي بين ذهاب المشهور إلى تقديم الجارح ، وبين القول بكون العدالة الملكة .

وأجاب آخرون : بأنّ الشهرة لعلّها استندت إلى أمر آخر في تقديم الجارح كدعوى تقديم الموافق للاصل على غيره ، وأنّ الاصل عدم العدالة ، وأنّ الفسق عبارة عن عدم العدالة ، ونحو ذلك .

والحاصل : أنّ التنافي غير ثابت على جميع الصور ، حتّى يعتبر القول بتقديم الجارح نقضاً للقول بكون العدالة هي الملكة .

مضافاً إلى أنّ التنافي لازمه : فساد أحد الطرفين على سبيل منع الخلو لا تعيين أحدهما للفساد ، فليكن الاشكال في تقديم الجارح على المعدّل لاجل الاجماع المنقول على أنّ العدالة « الملكة » لا إثبات بطلان كون العدالة الملكة للشهرة على تقديم الجارح .

الوجه التاسع

تاسعها : أنّ روايات الباب المجموع بعضها في أوّل بحث العدالة من كتابي : الوسائل والمستدرک من أبواب متفرقة في القضاء والشهادات وصلاة الجماعة والجمعة - وما دونّ هناك ضعيف ما ذكرتها هنا بل أكثر من الضعف - تلك الروايات لا صراحة فيها على كون العدالة الملكة إلا رواية واحدة هي ما عن السرائر عن كتاب أبي عبدالله السياري عن الامام الجواد (عليه السلام) : « إن كان الذي يؤمّ بهم ليس بينه وبين الله طلبه فليفعّل » وهو الحديث المرقّم (٢٩) في سرد الاحاديث .

مناقشة الوجه التاسع

والاشكال يلحقه من وجوه :

سنداً : بأبي عبدالله أحمد بن محمد بن سيّار الذي قال أصحاب الرجال عنه : ضعيف فاسد المذهب ، مجفو الرواية ، كثير المراسيل » .
ومتناً أوّلاً : بأنّ ظاهره أنّ الامام ليس له أن يتقدّم إذا كان بينه وبين الله طلبه ، لا أنّ المأموم يجب عليه أن لا يقدّم من بينه وبين الله طلبه .
وثانياً : بأنّه المراد من : « طلبه » هل المعصية مطلقاً ، أو المعصية التي أوجب الله عليها الحدّ ، كما يحتمل .

وثالثاً : معارضته بروايات صحاح وحسان ومعمول بها من أنّ باطن الرجل ليس التعويل عليه ، كصحيح علقمة عن الامام الصادق (عليه السلام) الذي مرّ برقم (١٠) وغيره .

وأما غير هذه الرواية ممّا ادّعي أو يمكن أن يدّعي ظهورها في « الملكة » فهي لا تعدو أربعة أحاديث التي ذكرناها تحت أرقام : ١ - ١٦ - ٣٦ - ٣٧ .

القول الثاني في العدالة وأدلته

أحدها : عن رسالة والد الصدوق إليه (قدس سرهما) .

ثانيهما : عن فقه الرضا .

ثالثها : عن تفسير العسكري (عليه السلام) .

رابعها : صحيحة ابن أبي يعفور ، وغير الاخير في اسنادها لجمهرة من العلماء ، إشكال وإن كان بعض الأشكال الذي في تفسير الامام العسكري (عليه السلام) بالخصوص في غير محله^(٢٦٤) .

مضافاً إلى أنّ غير الاخير أيضاً لا ظهور فيها - إنصافاً - في الملكة ، بل دلالتها على حسن الظاهر إن لم يكن ظاهراً فهو أظهر .

وأما صحيحة ابن أبي يعفور فقد عرفت حالها بالتفصيل ، فراجعها بتدقيق وأمعن النظر فيها لعكك تجد ما قلناه صواباً .

فالإنصاف أنّ المصير إلى « الملكة » مع ظهور العشرات من الروايات في غيرها أو لا أقل من عدم ظهورها فيها - وأكثرها في مقام البيان الذي يستدلّ عرفاً بترك الذكر على عدم الواقع - مشكل فلاحظ التي نقلناها من الروايات في ذلك عند سرد أحاديث العدالة وسيأتي تمام من الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى .

القول الثاني في العدالة

وأما القول الثاني في تفسير العدالة : وهو ترك المحرّمات وإتيان الواجبات عن ملكة نفسانية دينية رادعة ، حيث جمع في العدالة بين الملكة وبين ترك المحرّمات وإتيان الواجبات ، فاستدلّ له أو يمكن الاستدلال له بأمر ثلاثة :

استدلّ للقول الثاني بأمر

الامر الاول

الاول : صحيح ابن أبي يعفور الذي جمع فيه بين « الستر والعفاف » الذين هما من قبيل الملكة ، وبين « كفّ البطن والفرج واليد واللسان » التي هي أفعال خارجية ، وكذا قوله (عليه السلام) : « أن يكون ساتراً لجميع عيوبه » .

وفيه : أنّه قد مرّ منّا مفصلاً بيان عدم ظهور « الستر والعفاف » في الصفة النفسية إن لم يكن الظاهر خلافه ، فراجع .

الامر الثاني

الثاني : الروايات التي ذكر فيها « الورع » و « العقّة » ونحوهما ، مثل ما عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى : (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) قال : « ممّن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعقته ... » .

(٢٦٤) قد تقدّم بعض الحديث عن ذلك عند شرح المسألة الأولى .

وكالرضوي : « ولا تصلّ خلف أحد إلا خلف رجلين : أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه ... » بتقريب : أنّ الورع ، والعفة ، لا يكونان إلا عن ملكة ، فلا يقال : عفيف ، وورع ، إلا لصاحب الملكة التي بعثته على استقامة جوارحه على جادة الشرع .

وفيه : أنّه غير ظاهر من لفظي : « الورع » و « العفة » بل الورع ، والعفة ، ظاهران في مجرد العمل الخارجي ، مضافاً إلى معارضتهما بروايات أخر أصحّ سنداً ، وأكثر عدداً ، وأوضح دلالة ، ستأتي الإشارة إليها عند بيان بقية الأقوال .

الامر الثالث

الثالث : ما عن الفقيه الهمداني (قدس سره) : من أنّ العدالة عرفاً ولغة الاستقامة العملية ، وبضمنية ما استفيد من الاخبار الشريفة : من اشتراط الملكة في العادل ، يتم المطلوب .

القول الثالث في العدالة وأدلته

وفيه - مضافاً إلى أنّه بعد استفادة حسن الظاهر من أخبار الباب في تفسير العدالة لا معنى لاخذ المعنى العرفي أو اللغوي موضوعاً للاحكام الشرعية - أنّ استفادة الملكة من الاخبار الشريفة منظور فيها بعد تظافر العشرات من الاخبار التي سردنا أربعين منها في أوّل المسألة ، وليس فيها عن الملكة عين ولا أثر سوى أعداد منها ادّعي فيها ذلك ، لكنّها إمّا غير ظاهرة في الملكة ، أو قابلة للجمع بين معظم أخبار الباب وبينها ، بحملها على المراتب العالية للعدالة ، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، ومقتضى الجمع : حملها على ضروب من الاحكام غير الاقتضائية - كما حرّر في الأصول .

القول الثالث في العدالة

وأما القول الثالث في تفسير العدالة : وهو أنّها مجرد الاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر ، وظاهره : أنّها عبارة عن الاستقامة الفعلية دون اشتراط الملكة فيها ، فما يستدلّ له أمور :

أدلة القول الثالث

الدليل الأوّل

الأوّل : طائفة من أخبار الباب .

منها : ما عن الخصال باسناده عن الرضا عن آبائه عن علي (عليهم السلام) ، قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ... » (٢٦٥).

ومنها : ما عن الخصال أيضاً من قول الصادق (عليه السلام) : « ثلاث من كنّ فيه أوجب له أربعاً على الناس : من إذا حدثهم لم يكذبهم ، وإذا خالطهم لم يظلمهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وجب أن تظهر في الناس عدالته ... » (٢٦٦).

ومنها : صحيح آخر لابن أبي يعفور عن أخيه من قول أبي جعفر (عليه السلام) : « تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للزواج ، تاركات للبداء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم » .

ومنها : حديث سماعه من قول الصادق (عليه السلام) : « من عامل الناس فلم يظلمهم ... » شبيه ما عن الخصال ، وقد مرّ سردها تحت أرقام (١١ - ١٢ - ١٥ - ٢٧) .

ومنها : غير ذلك من الاحاديث .

وهناك طائفة أخرى من أخبار الباب تدلّ على رد شهادة : « الفحّاش وذو مخزية في الدين ، والمريب ، والمثّم ، وغيرهم ، وعلى عدم جواز الصلاة خلفهم ، أو على وجوب القراءة خلفهم » أو نحو ذلك ممّا هي تضاد العدالة من الاحكام ، فتدلّ بمقتضى تناسب الضدّين على كون العدالة عملاً خارجياً ، لا ملكة نفسية ، ولا الشامل للملكة .

وفيه : أنّ مقتضى الجمع بينها وبين الطوائف الأخر من الاخبار التي لا تدلّ على أكثر من حسن الظاهر ، يوجب المصير إلى الثاني ، وحمل اختلاف الروايات على اختلاف مراتب العدالة - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - لكونه نوع جمع عرفي .

الدليل الثاني

(٢٦٥) الخصال : باب الاربعة ، ح ٢٨ .

(٢٦٦) الخصال : باب الاربعة ، ح ٢٩ .

الثاني : طائفة أخرى من الروايات استدلّ بها الشيخ الانصاري (قدس سره) لهذا القول مثل رواية الأذان : « اذا دخلت المسجد فكبرت وأنت مع إمام عادل ثم مشيت إلى الصلاة أجزأك » وموثقة سماعة : « عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة ، فقال : إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أخرى وينصرف » (٢٦٧).

واستظهر الشيخ (قدس سره) من هاتين الروايتين - ومن غيرهما ممّا هي على نسقهما من الروايات - أنّ العدالة الفعلية ، أي : الاستقامة العملية في أصول الدين وفروعه هي المعتبرة في صلاة الجماعة سواء كانت عن ملكة أم لا .

وعن الشيخ (قدس سره) في موضع آخر من باب صلاة الجماعة أنّه قال : « وممّا ذكرنا يعرف الكلام في بعض الاخبار الأخرى التي أشير فيها إلى اعتبار العدالة في الامام مثل قوله (عليه السلام) في علل الفضل في علة كون صلاة الجمعة ركعتين قال : « لأنّ الصلاة مع الامام أتمّ لعلمه وفقهه وعدالته » (٢٦٨).

ولعلّ الشيخ استفاد ذلك من ذكر هذه الروايات وأمثالها العدالة مع عدم تفسير لها ، وهذا يدلّ على إرادة المعنى العرفي وهو ليس إلا الاستقامة العملية الخارجية . لكن الانصاف عدم دلالة هذه الروايات وأمثالها - بأنفسها - على ما هوية العدالة وإثباتها على لزوم العدالة فقط دون إشارة إلى مفهومها ، فمقتضى القاعدة في مثله إن كان للعدالة اصطلاح خاصّ في الشريعة ، حملها على المصطلح الخاص ، وإلا الرجوع في تفسيرها إلى العرف العام ، أو اللغة التي بها يستكشف العرف العام ، فتأمّل .

الدليل الثالث

الثالث : استدلّ بصحيفة ابن أبي يعفور ، بتقريب : أنّ الظاهر عرفاً من الستر والعفاف : الفعلية منهما لا الملكة ، بقريظة عطف « كفّ البطن والفرج ... » الظاهر في الفعلية أو الصريح فيها عليهما ، فيكون « ويعرف باجتناب الكبائر » دليلاً على اجتنابه عن المعاصي كلّها ، حتّى الخفية مثل الرياء والعجب ونحوهما ، فليس ما قبل هذه الجملة تفسيراً لنفس العدالة وهذه طريق إليها .

(٢٦٧) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري : ج ٢ ، ص ٥٤٦ .

(٢٦٨) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري : ج ٢ ، ص ٥٤٩ .

والقول : بأنّ السؤال لما كان عن الطريق إلى العدالة فالستر والعفاف وكفّ
البطن واجتناب المعاصي كلها تكون طرقاً إليها لا نفسها ، فيكون نفس العدالة هي
الملكة .

لا يؤسّس ظهوراً عرفياً متّبعاً لدى العقلاء حتى يبنى عليه الحكم الشرعي ،
لتعارف مثل هذه التعبيرات في كلا الجانبين كما لا يخفى .

أقول : قد يقال بأنّ صحيحة ابن أبي يعفور منصرفها لمن تأملها ودقق النظر
فيها ربما يكون الملكة ، ولكن ربما يبدو كون هذا الانصراف بدوياً غير مستند إلى
الظهور العقلائي الذي ينفي الاطلاق بحيث يصحّ نفي العدالة عمّن كان مجتنباً عن
المحرّمات آتياً بالواجبات ولكن لا عن ملكة ، أو شكّ كونهما عن ملكة أو لا .

الدليل الرابع

الرابع : عدم التصريح بالملكة في أخبار العدالة الكثيرة - المتفرّقة في مختلف
أبواب كتاب الصلاة ، وكتاب الشهادات ، وكتاب القضاء وغيرها ، التي ربما بلغت
المئات لمن تتبّع احصاءها - دليل عدم اشتراطها في العدالة ولو كان لبان ، وقد نقل
ذلك عن العلامة المجلسي (قدس سره) .

وأورد عليه : بأنّ القائلين بالملكة استفادوها من مطاوي التعبيرات الواردة في
روايات الباب ، ولم يدّع أحد أنه صرّح بالملكة في رواية ما حتى يرد بمثل ذلك ،
ولو كان قد وقع التصريح بالملكة في رواية ما ، لم يحتج البحث إلى هذا التطويل .
نعم ، هذا الادّعاء في مقام الاثبات محل إشكال بل منع .

الدليل الخامس

الخامس : ما عن الوحيد البهبهاني (قدس سره) : من أنّ حصول الملكة بالنسبة
إلى كل المعاصي يكون في غاية الندرة إن فرض تحقّقه ، وبديهي أنّ العدالة ممّا
تعمّ بها البلوى ، وتكثر إليها الحاجات في العبادات والمعاملات ، فلو وجبت الملكة
في العدالة والحال هذه وجب اختلال النظام .

على أنّ القطع حاصل بأنّه لم يكن أمر العدالة في زمن المعصومين (عليهم
السلام) على هذا النهج ، ألا ترى أنّه ورد في إمام الجماعة أنّه إذا أحدث أو حدث له
مانع آخر أخذ بيد آخر وأقامه مقامه ، وهو ظاهر في كثرة العدول حتى أنّه يتوفّر
في كل جماعة من يقوم مقام الامام إن أحدث أو حدث به حادث .

وأورد عليه بعض المعاصرين بما حاصله : أنّ المقصود بملكة العدالة ليس الذي ذكره الوحيد البهبهاني (قدس سره) فإنّه صحيح في غاية الندرة ، وإنّما المقصود بها الحالة الواحدة المستمرة الباعثة على ملازمة الطاعة وترك المعصية ، وهذه الحالة ذات مراتب مختلفة أعلاها ما يساوق العصمة ، وأدناها ما يشترط في إمام الجماعة والشاهد ، ثمّ قال : وهذه الصفة ليست نادرة في الناس كما ذكره الوحيد البهبهاني (قدس سره) بحيث يلزم من إناطة الاحكام بها اختلال النظام .

الدليل السادس

السادس : أنّ الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من المعاصي ، ثمّ الحكم برجوع العدالة بمجرد التوبة ، دليلان على عدم كونها الملكة ، وإلا فالملكة إن كانت فلا تزول بمعصية ، وإن زالت فلا ترجع بمجرد الندم على المعصية الذي هو التوبة - فيما يكفي فيه الندم فقط - .

وأجاب عنه بعض المعاصرين بما لا يرجع إلى محصل ، قال : إنّ العدالة ليست هي الملكة المجردة بل هي مقيدة بعدم عروض ما ينافيها ، فعند عرضه تنعدم العدالة وإن كانت الملكة باقية .

أقول : معنى « الملكة » هي الحالة الباعثة على ملازمة الطاعة وترك المعصية ، فإن أرادوا بالملكة هذا المعنى فهو لا يزول بمعصية اتفافية مرة واحدة ، وإن أرادوا بها غير ذلك فلا يسمّى ذلك ملكة .

نعم ، لو قلنا بأنّ المستفاد من مجموع روايات الباب هو حسن الظاهر ، أو مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، اتجه الحكمان المذكوران ، إذ بالمعصية ينهدم حسن الظاهر ، وبالتوبة يرجع حسن الظاهر ، وكذلك بالمعصية ينهدم « عدم ظهور الفسق » وبالتوبة يتحقّق « عدم ظهور الفسق » لأنّ التوبة تمحو الذنب ، وقد ورد : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » (٢٦٩) .

القول الرابع في العدالة

القول الرابع في العدالة وأدلته

وأما القول الرابع في تفسير العدالة : وهو مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، فقد استدللّ له بأمر :
استدلّ للقول الرابع بأمر

الامر الاول

الاول : الاجماع الذي نقله الشيخ في الخلاف على أنه إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما ولا يعرف فيهما جرح ، حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث .

وفيه : - مضافاً إلى موهونية كثير من إجماعات الخلاف ، وكونه منقولاً ، احتمال استناده بل القطع به إلى الأدلة المذكورة - أنه مع الخلاف العظيم المحرز كيف يحتمل تحققه ؟ مع أنه معارض بالاجماع المحكي عن المسالك على خلافه ، وقد نقل الرياض عن المحقق إجماع الأمة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق .

وعن الشيخ الانصاري (قدس سره) في مجلس درسه أنه نسب إلى بعض كلمات الشيخ الطوسي (قدس سره) نفسه خلاف ذلك .

الامر الثاني

الثاني : قيام السيرة منذ زمن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على عدم البحث عن عدالة الشهود ، وقد ادّعى ذلك أيضاً الشيخ الطوسي (قدس سره) في الخلاف .

وفيه : عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) وهداية الحرّ العاملي (قدس سره) عن سيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خلافه : من أنه كان إذا اختصم إليه رجلان - إلى أن قال : - وإذا جاءوا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ بعث رجلين من خيار أصحابه يسأل كلّ منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلّاتهم ، فإذا أثنوا عليهم قضى حينئذ على المدّعى عليه - إلى أن قال : - وإن لم يعرف لهم قبيلة سأل عنهما الخصم ، فإن قال ما علمت منهما إلا خيراً أنفذ شهادتهما .

وقد قدّمنا هذا الحديث بطوله عند سرد الاحاديث وقدّمنا معه أيضاً صحيح الجعفریات عن المحدود الذي شهد عند علي (عليه السلام) فسأل عنه قومه فقالوا فيه خيراً فأجاز شهادته .

الامر الثالث

الثالث : أصالة عدم الفسق ، استدللّ بها الشيخ (قدس سره) أيضاً حيث قال : وأيضاً الاصل في المسلم : العدالة ، والفسق طار عليه ، فيحتاج إلى دليل .

وأورد عليه : بأنّ الفسق أمر مردّد - على سبيل منع الخلو - بين فعل الحرام وترك الواجب ، فبالنسبة إلى فعل الحرام مسبوق بالعدم فالاصل عدم الفسق بفعل الحرام ، وأمّا بالنسبة إلى ترك الواجب فلا أصل يقتضي عدم ترك الواجب ، إن لم يكن مقتضى الاستصحاب عدم فعل الواجب .

الامر الرابع

الرابع : أصالة الصحّة في أفعال المسلمين وأقوالهم ، وهي تقتضي عدم صدور فسق منه فيكون عدلاً لعدم الوساطة بينهما ، لانهما ضدّان لا ثالث لهما ، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر .

وأجيب : عنه بأنّ أصل الصحّة له معنيان :

الاول : حمل فعل المسلم وقوله على الوجه الحسن ، بمعنى : عدم اتهامه الذي دلت عليه النصوص .

الثاني : إذا صدر عن مسلم فعل أو قول قابل لصدوره على وجهين : حسن وقبيح ، لزم حمله على الوجه الحسن .

وكلا المعنيين غير مناسبين لما نحن فيه .

أمّا الاول : فلانّ مقتضاه عدم اتهامه لا الالتزام بكون الصادر من المسلم حسناً واقعاً .

وأمّا الثاني : فهو فيما كان فعل صادراً وشكّ في كفيته ، لا فيما نحن فيه الذي شكّ في أصل صدور الحرام منه .

وما في بعض شروح العروة من أنّ المراد بأصل الصحّة هو ظهور حال المسلم على وقوفه على الحدود الشرعية ، ثمّ ردّه بأنّه لا دليل على هذا الظهور إلا الغلبة ، والغلبة بالعكس إذ الغالب فيهم عدم وقوفهم على الحدود .

فيه : ما لا يخفى ، إذ الدليل على هذا الظهور ليس الغلبة ، بل الأدلة الخاصّة والنصوص الدالة على اعتبار فعل المسلم وقوله صحيحين .

الامر الخامس

الخامس : أنّ الظاهر من حال المسلم التزامه بالطاعة وفعل الواجبات ترك المحرّمات .

وأورد عليه : بأنّ منشأ هذا الظهور إن كان الغلبة فهو مردود صغرى وكبرى ، لأنّ الغلبة مع الفساق ومع الفسق ، وذلك للكتاب والسنة والاعتبار

الخارجي : كقوله تعالى : (وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ) (٢٧٠) و (أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) (٢٧١) ولغيرهما ، ولعدم الدليل على حجّية هذه الغلبة .

وإن كان منشأ هذا الظهور غير الغلبة ممّا هو حجّة شرعاً ، فليبيّن .

الامر السادس

السادس : مقتضى قاعدة المقتضي والمانع : الحكم بالعدالة ، لأنّ الاسلام مقتض للطاعة ، والمعصية مانع عنه .

وفيه : ما حقّق في الأصول : من عدم مدرك سليم لهذه القاعدة .

مضافاً إلى أنّ الاسلام وحده ليس مقتضياً للطاعة ، إنّما المقتضي للطاعة هو

الخوف عن العقاب المشكوك وجوده أصلاً ، أو بمرتبة باعثة على ذلك .

الامر السابع

السابع : أنّه لو لم يكتف بالاسلام وعدم ظهور الفسق في العدالة لم تنتظم

الاحكام للحكام خصوصاً في البلاد الكثيرة ، والمدن الكبيرة ، والقضاة الجديدين .

وأجيب : بأنّ هذا لازم لو قلنا بكون العدالة الملكة مع الالتزام بحصول العلم

بها ، أمّا لو اكتفينا في مقام الشهادة بحسن الظاهر تفسيراً للعدالة ، أو طريقاً تعبدياً

اليها ، فلا يلزم ما ذكروه .

الامر الثامن

الثامن : إطلاق قوله تعالى : (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّنْ رِّجَالِكُمْ) (٢٧٢) .

بتقريب : أنّه يدلّ على كفاية مطلق الشاهد ، وقد قيّد بدليل منفصل أنّه يعتبر

في الشاهد العدالة ، فمن علم فسقه تردّد شهادته ، ومن لم يظهر منه الفسق يؤخذ

باطلاق الآية فيه .

وفيه أولاً : أنّه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية .

وثانياً : بعد ما علم من الدليل المنفصل تقييده بالعدالة ، فلا مسرح لبقاء

الاطلاق حتى يستدلّ به عليه ، إذ المفروض كونه اطلاقاً لم يرد اطلاقه .

الامر التاسع

(٢٧٠) سبأ : ١٣ .

(٢٧١) المائدة : ١٠٣ .

(٢٧٢) البقرة : ٢٨٢ .

التاسع : - وهو العمدة في الباب - أخبار مستفيضة وقد تقدّمت عند سرد روايات الباب .

منها : صحيح الكليني عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن الحسن بن محبوب ، عن أبي أيّوب الخزاز ، عن حريز ، عن الصادق (عليه السلام) وقد جاء فيها : « إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً »^(٢٧٣).

ومنها : صحيح علقمة أو حسنه بصالح بن عقبة ، روى الصدوق عن أبيه ، عن علي بن محمّد بن قتيبة ، عن حمدان بن سليمان ، عن نوح بن شعيب ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن صالح بن عقبة ، عن علقمة عن الصادق (عليه السلام) ، وجاء فيها : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً »^(٢٧٤).

ومنها : خبر العلاء بن سيّابة ، الصدوق بإسناده إلى العلاء بن سيّابة ، عن الصادق (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام قال (عليه السلام) : « لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق »^(٢٧٥).

ومنها : ما في الكافي - وفيه عدد من المجهولين - عن سلمة بن كهيل ، عن علي (عليه السلام) أنه قال لشريح : « واعلم أنّ المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حدّ لم يتب منه أو معروفاً بشهادة الزور أو ظنياً »^(٢٧٦).

ومنها : صحيحة محمّد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن البرزطي عن أبي الحسن (عليه السلام) : « ... قلت : فإنّ أشهد رجلين ناصبيين على الطلاق أيكون طلاقاً ؟ فقال (عليه السلام) : من ولد علي الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خيراً »^(٢٧٧).

ومنها : صحيحة عبدالله بن المغيرة قال : « قلت : لابي الحسن الرضا (عليه السلام) رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين قال (عليه السلام) : كلّ من ولد

(٢٧٣) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٨ .

(٢٧٤) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

(٢٧٥) الفقيه : ج ٣ ، ص ٤٨ ، باب ما يجب الاخذ فيه بظاهر الحكم ، ح ٣٣٠٣ .

(٢٧٦) الفقيه : ج ٣ ، ص ١٥ ، كتاب القضايا والاحكام ، ح ٣٢٤٣ .

(٢٧٧) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطلاق ، ح ٤ .

على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^(٢٧٨). وفي التنقيح عبر عنها بالصحيحة ، ثم قال (قدس سره) : « فإيها دللتنا على أنّ من حسن ظاهره ولم يكن معروفاً بشهادة الزور ونحوها من المحرّمات حكم بعدالته»^(٢٧٩).
ومنها : غير ذلك ممّا استدلّ به لهذا القول .
أجوبة وردود

وأجيب عنها بأمر : أحسنها أنّ مقتضى الجمع بينها وبين سائر روايات الباب وبين أدلة الكتاب وغير ذلك هو : المصير إلى القول بحسن الظاهر تفسيراً للعدالة ، أو طريقاً تعبدياً إليها ، وإن أبي بعضها عن الجمع بذلك وجب حملها على ما قلناه .
وأما بقية الاجوبة فلا يخلو شيء منها عن المناقشة :
أول الاجوبة غير التامة

الجواب عن صحيح حرّيز

منها : أنّ الروايات لا تتم دلالتها في أنفسها ، قال جمع من شرّاح العروة المعاصرين : أمّا صحيح حرّيز وخبر العلاء : فلانّ الظاهر منهما أنّ المراد من عدم معرفيته بالفسق عدم معرفيته حتى عند المعاشرين معه وهذا يلزم مع حسن الظاهر .

وفيه أولاً : عدم المعروفية بالفسق ظاهر في عدم كون فسقه معروفاً عند الناس ، وإلا فكون شخص معلوم الفسق عند بعض معاشريه لا يسمّى عرفاً :
« معروف الفسق » .

ثانياً : لا يلزم ذلك حسن الظاهر المعتبر في العدالة خصوصاً بما يصدق عليه كونه ستيراً عفيفاً ، معروفاً بذلك وبكفّ البطن والفرج واليد واللسان
خبر علقمة والجواب عنه

قالوا : وأمّا خبر علقمة - فمضافاً إلى ضعف سنده بصالح بن عقبة - الذي ذكر العلامة في شأنه أنّه كذاب غال لا يلتفت إليه - وإلى أنّه لا يقاوم الروايات التي اشترطت الستر والعفاف ونحوهما - فإنّ ظاهره غير أب عن إرادة حسن الظاهر ، لأنّ صدره وإن تضمّن قبول شهادة المقترف للذنب إلا أنّ ذيله لقوله (عليه السلام) :
« فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً » يدلّ على

(٢٧٨) الفقيه : ج ٣ ، ص ٤٦ ، باب ما يجب الاخذ بظاهر الحكم ، ح ٣٢٩٨ .

(٢٧٩) التنقيح : ج ١ ، ص ٢٨١ .

اعتبار حسن الظاهر ويوجب تقييد الصدر بما إذا كان ذنبه مستوراً لا يعرفه أهله ومحلته .

وفيه أولاً : أسلفنا صحّة الاعتماد على سند خبر علقمة ، لأنّ افراد السند كلهم أجلاء . غير محلّ الكلام وهو صالح بن عقبة الذي تفرّد ابن الغضائري على ذمّه - الذي قيل عنه : أنّه لا يسلم من جرحه وسيف الحجّاج أحد - واعتمد العلامة عليه في ذلك ، مع توقّر أمارات الصحّة والجلالة فيه ، كما يظهر ذلك لمن لاحظ حاله في خاتمة المستدرک ، فهو إن لم يكن بمنزلة الصحيح فلا يقل عن الحسن ، فلاحظ وتأمل .

وثانياً : أنّ عدم مقاومته لروايات الستر والعفاف غير محلّ الكلام وإنّما هو عدم دلالاته بنفسه ، والمفروض دلالاته .

وثالثاً : بأنّ الرواية صدرأ وذيلاً ، وأولاً وأخيراً ، ظاهرة بلا إشكال في كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق بدون البحث عن حاله والتحقيق عن أنّه حسن الظاهر أم لا ؟

فإن أرادوا بحسن الظاهر ذلك فلا وجه في التفريق بين القولين ، وإن أرادوا غير ذلك فلا دلالة للخبر عليه والعرف ببابك . وكيف يدلّ قوله : « فهو من أهل العدالة والستر » على حسن الظاهر بعد صراحة المبتدأ : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان » في الاعمّ من ذلك ؟

خصوصاً حسن الظاهر بالمعنى الذي اعتبر طريقاً إلى الملكة تعبدياً ، فإنّه لا يجامع مثل هذا العموم أو الاطلاق ، ثمّ التصريح في آخره بقوله : « وإن كان في نفسه مذنباً » أب عن الحمل على حسن الظاهر بالمعنى المعروف .
الجواب عن خبر الكافي

وأما ما روي في الكافي عن علي (عليه السلام) وقوله لشريح فأجابوا عنه : - مضافاً إلى ضعف سنده ، وإلى كونه مجملاً قد استثنى منه الظنين وهو كلّ فاسق كما أشير إليه في صحيح أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) : « قلت : فالفاسق والخائن ؟ قال (عليه السلام) : كلّ هؤلاء يدخل في الظنين »^(٢٨٠) - بأنّه إذا استثنى خاص عن عام لزم حين إرادة ترتيب الاثر الفحص فلا يكفي مطلق الاسلام ، بل العدالة محدودة بهذه الثلاثة ، فاللزام الفحص حتّى يثبت عدم كون الشاهد منهم .

وفيه أولاً : في مثل المسألة التي تبني على روايات مستفيضة بل متواترة إجمالاً لا يكون البحث عن السند من دأب أهل التحقيق .

وثانياً : الانصاف أنه غير مجمل عرفاً ، واستثناء « الظنين » المفسر في رواية أخرى بما يشمل « الفاسق » لا يوجب هدم ظهوره في أصل الاسلام ، إذ الفاسق إما ظاهر في العاصي المعلن بالمعصية كما يدعي ذلك بعض المراجع اليوم ، أو مراد منه ذلك فيما نحن فيه ، للظهور العرفي الذي يقتضيه ظاهر وحدة السياق ، وجمع الصدر والذيل .

وثالثاً : - مضافاً إلى أنّ تعنون العام بغير الخاص الذي جاء استثناءً لذلك العام محلّ كلام بين الاعلام في الأصول - أنّ المراد بالمحدود عدم كونه محدوداً بحدّ لم يتب منه ، وهذا إن كان فهو يُعلم غالباً ، وكذلك عدم كونه معروفاً بشهادة الزور ، والمعروفية بذلك غير أصل قيامه بشهادة الزور ، بقي الظنين الذي قيل : إنّ أهل اللغة فسّروه بـ « المئثم » وهو أيضاً ممّا يعلم غالباً لو كان في شخص ، وعدم كون الشخص محدوداً ، أو معروفاً بشهادة زور ، أو ظنياً أعمّ من حسن الظاهر ، كمن يشرب الخمر ومعروفاً به لكّنه لم يثبت شرعاً حتّى يحدّ ، أو لمصلحة - ولو لعدم قدرة الحاكم الشرعي - لم يجر عليه الحدّ ، فتأمل .

وهذا التوجيه لا يوجب العمل بالرواية عند موجهها بذلك .

صحيح البرنطي والجواب عنه

وأما صحيح البرنطي - على الاصحّ من وثاقة إبراهيم بن هاشم - وخبر ابن المغيرة فقالوا فيهما : - مضافاً إلى أنّ الجواب فيهما بما لا ينطبق على السؤال لعله من جهة التقية - إنّ اقتصار الامام (عليه السلام) في الجواب على بيان الحكم الكلي وهو : إنّه تقبل شهادة من كان معروفاً بالخير والصلاح ، لعله ليس إلا حسن الظاهر .

وفيه : أنّ المأنوس بتعابير أهل البيت (عليهم السلام) - خصوصاً ما كان منها في بيان وصف شخص بكونه موالياً شيعياً ونحوه - ربما يستفيد أنّ الروايتين أُريد منهما بـ « يعرف منه خير » و « عرف بالصلاح في نفسه » في الجواب عن كون الشاهد ناصبياً : اشتراط الايمان بالمعنى الاخصّ فيه (أي : كونه مستبصراً) وعليه : فدلالة الروايتين على القول المذكور غير بعيدة . مضافاً إلى ما ربما يقال : إنّ حسن الظاهر الذي يشترطونه في العدالة هو أكثر من مجرد أن يصدق عليه أنّه

« يعرف منه خير » و « عرف بالصلاح في نفسه » لكن ادعاء الاجمال في هاتين الجملتين من هذه الجهة - كما احتمل - ليس واضح البطلان ، فتأمل .
إذن فالخدشة في الروايات بأنها لا ظهور فيها للقول بكفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق غير واضحة .
ثاني الاجوبة غير التامة

ومنها : أن الروايات كلها في الشاهد والشهادة ، وكلامنا في العدالة الاعم من باب الشهادة ، وباب صلاة الجماعة ، وشاهد الطلاق ، ومرجع التقليد ، والقاضي ، والوالي وغيرهم .

وفيه : أولاً : العبرة في مثل ذلك بعموم كلام الامام (عليه السلام) لا بخصوص كون السؤال عن الشهادة ، وبعضها كانت عامّة كصحيح علقمة ، وبعضها عام سؤالاً وجواباً كحديث علي (عليه السلام) لشريح .

ثانياً : أن المعروف عدم الفصل بين الشهادة وغيرها ، ولو ثبتت مرتبة من العدالة كافية في باب الشهادة ، كفت في غيرها أيضاً ، لأنها - كما قيل : - حقيقة واحدة إما موجودة أو لا ، وإن كان لنا فيه تأمل كما سيجيء إن شاء الله تعالى .
وعن العدة الفرق بين عدالة الراوي وعدالة الشاهد باشتراط الايمان وعدم فسق الجوارح الظاهرة في الاول دون الثاني ، ونحوه غيره أيضاً .

ثالث الاجوبة غير التامة

ومنها : أن روايات الاسلام وعدم ظهور الفسق مخالفة للكتاب حيث يقول تعالى : (وَأَشْهَدُوا نَوْيَ عَدْلٍ مِّنكُمْ)^(٢٨١) بتقريب : أن ظاهره اشتراط العدالة بالاضافة إلى كونه مسلماً لأن « منكم » ضمير راجع إلى المسلمين ، فلو كانت العدالة هي الاسلام لكان ذكر « نوي عدل » مستدركاً .

وأجيب : - مضافاً إلى أن المحتمل أن يكون المخاطب هم الناس لا خصوص المسلمين - بأنه لعل المراد من كلمة « عدل » عدم ظهور الفسق .

أقول : أما احتمال أن يكون المخاطب عموم الناس فينفيه ملاحظة سياق الاية ، فإنه ورد ذلك في الاية الثانية من سورة الطلاق الموجّه فيها للحكم للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع استعمال ضمير الجمع لارادة سائر المسلمين .

قال تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ - إِلَى أَنْ يَقُولَ : -
فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ
مِنْكُمْ) (٢٨٢).

وهكذا بل أصرح منه ما في الآية الأخرى قال عزّ من قائل : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ
مِنْ غَيْرِكُمْ) (٢٨٣).

فيستفاد أنّ العدالة غير الإسلام . ولولا تفسير العدالة في الشريعة لقلنا إنّ
المراد من : (ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) (٢٨٤) و (ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) (٢٨٥) هو الثقة المرضي ، كما
فسّرت بذلك العدالة في اللغة وهو في العرف كذلك ، ويؤيّد استعمال القرآن هذا
المعنى في قوله سبحانه : (فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) (٢٨٦).

وأما احتمال أن يكون المراد بـ « عدل » عدم ظهور الفسق وإن كان تاماً ولا
رادّ له بل ليس بعيداً ذلك عن مساق الآية عرفاً ، إلا أنّ المصير إليه يتمّ إذا تمت
الحجّة الروائية على كون العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق .

القول الخامس في العدالة

القول الخامس في العدالة وأدلته

وأما القول الخامس في تفسير العدالة : وهو حسن الظاهر فقد ذهب إليه
جماعة ، وظاهر مقابلة هذا القول للملكة أنّ حسن الظاهر طريق تعبدي - لا مجرد
طريق عقلائي نظير الامارات الأخر - ولكن عبارات العديد تأبى ذلك ، بل صريحة
في الخلاف وبعض العبارات مشوشة وإليك عبارتين من الجواهر قال : « وقيل :
العدالة عبارة عن حسن الظاهر كما هو ظاهر ما سمعته من المقنعة والنهاية بل
وحكي أيضاً عن القاضي والتقي وابن حمزة وسائر ، بل قيل في الناصريات ما
يشير إلى ذلك أيضاً ، بل عن المصباح نسبته إلى القدماء ، بل سمعت عن حاشية

(٢٨٢) الطلاق : ١ و ٢ .

(٢٨٣) المائدة : ١٠٦ .

(٢٨٤) الطلاق : ٢ .

(٢٨٥) المائدة : ٩٥ .

(٢٨٦) البقرة : ٢٨٢ .

المعالم نقل الاجماع على كون العدالة حسن الظاهر في كلّ مقام اشترطت فيه
«(٢٨٧).

وقال أيضاً : « فقول الاصحاب : العدالة حسن الظاهر لا يخلو من مسامحة ،
إذ حسن الظاهر نفسه ليس بعدالة ، بل العدالة غيره ، وهو طريق إليها ، وليست
هي الملكة كما يقوله المتأخرون ، فتأمل جيّداً »(٢٨٨).
وكيفما كان فقد استدلّ لهذا القول بأدلة :
أدلة القول الخامس

الدليل الأوّل

أمّا الدليل الأوّل للقول بحسن الظاهر : فهو أنّ ذلك مقتضى الجمع بين ما دلّ
على اشتراط العدالة في إمام الجماعة الظاهر في كونها شرطاً واقعياً وبين ما دلّ
على صحّة الصلاة لو ظهر الامام - بعد تمام الصلاة - فاسقاً فإنّه يستفاد منهما كون
العدالة هي حسن الظاهر قابلاً لانكشاف خلافه واقعاً .
وأورد عليه أولاً : بأنّ الدليل دلّ على صحّة الصلاة لا على صحّة الايتمام ،
ولعلّ صحّتها من أجل القاعدة المعروفة : « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة » بناءً
على عدم اختصاصها بالناسي - كما قيل والتزمه جمع من علماء العصر تبعاً
للمحقّق النائيني (قدس سره) وغيره ولعله ليس بالبعيد - وهذا أعمّ من أن تكون
العدالة حسن الظاهر .

وثانياً : لعلّ العدالة شرط علمي لصحّة الايتمام لا شرط واقعي ، ولعلّ الامر
الظاهري موجب للاجزاء ، وبكليهما يرفع حكم إعادة الصلاة مع إمام قد انكشف
بعدها فسقه ، فكيف يعيّن علة الحكم مع قيام هذين الاحتمالين ؟
الدليل الثاني

وأما الدليل الثاني للقول بحسن الظاهر : فهو أنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ من
الروايات على اشتراط العدالة في الشاهد ، وبين ما دلّ من الروايات على اعتبار
كون الشاهد حسن الظاهر ، بضميمة : أنّ العدالة وحسن الظاهر ليسا شرطين
متغايرين ، هو : كون العدالة نفسها حسن الظاهر .

(٢٨٧) الجواهر : ج ١٣ ، ص ٢٩٠ .

(٢٨٨) الجواهر : ج ١٣ ، ص ٢٩٩ .

وأورد عليه بعض الاعلام المعاصرين : بأن غاية ما تدلّ عليه الطائفة الثانية هي كفاية حسن الظاهر في ترتيب احكام العدالة ، وهذا أعمّ من أن يكون حسن الظاهر نفس العدالة ، أو يكون طريقاً إليها تعبدياً ، بل الظاهر من جملة منها كونه طريقاً إلى العدالة كصحيح ابن أبي يعفور ، وروايات من عامل الناس فلم يظلمهم ونحوهما .

أقول : الانصاف أنّ في بعض الروايات دلالة عرفية على كون حسن الظاهر بنفسه العدالة ، لا كونه طريقاً إليها ، كحديث يونس عن بعض رجاله عن الصادق (عليه السلام) وجاء فيه : « فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه » وقد ذكرناه تحت رقم (٣) عند سرد الاحاديث فقوله (عليه السلام) : « ولا يُسأل عن باطنه » ظاهر في كون حسن الظاهر هو الشرط لقبول الشهادة وليس وراءه شيء .

الدليل الثالث

وأما الدليل الثالث للقول بحسن الظاهر : فهو ظهور الروايات الدالة على أنّ الفاسق إذا تاب قبلت شهادته في ذلك ، فإنّها - عرفاً - ظاهرة في كون « العدالة » إنّما هو حسن الظاهر ، إذ ظاهر التائب حسن يدلّ على إقلاعه عن الفسق ، وقد ذكرنا بعض تلك الروايات عند سرد الاحاديث فراجع أرقام : ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ وغيرها .

وما عساه أن يقال : من أنّ قوله تعالى في مقام قبول شهادة التائب : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا)^(٢٨٩) يدلّ على لزوم « الاصلاح » زيادة على أصل التوبة ، وليس الاصلاح سوى الملكة ، لأنّ غيرها منفي بالاجماع .

ففيه : أنّ الظاهر من : « وأصلحوا » كون الواو عطف تفسير وتوضيح ، وإن كان الاصل - كما قيل - في الواو أن تعطف المغاير على المغاير ، لا الشيء على نفسه ، ولكنه أصل لدى الشكّ ، فلا أصل مع مثل هذا الظهور .

ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه : ترك الاستفصال في روايات الباب فإنّها لم تذكر وراء التوبة شيئاً وهي في الوسائل والمستدرک بضع عشرة حديثاً .

وخبر الدعائم عن الصادق (عليه السلام) أصرح في ذلك ، وقد مرّ عند سرد الاحاديث تحت رقم (٣٤) ومما جاء فيه : « وقد استثنى الله عزوجل في ذكر ردّ

شهادة القاذف من تاب « فقال : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) ثم استثنى الله عزوجل فقال : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) ولم يذكر الامام (عليه السلام) بقية الآية دليلاً على أنها ليست شيئاً وراء أصل التوبة .

الدليل الرابع

وأما الدليل الرابع للقول بحسن الظاهر : فهو أنّ قيام الشهرة بين الاعلام على تقديم الجارح على المعدل عند التعارض يناسب القول بكون العدالة حسن الظاهر ، لأنهم عللوا ذلك بأنّ فيه تصديقاً لهما ، إذ المعدل يقول : « لم أر منه ما يدلّ على الفسق » والجارح يشهد بروؤيته وعلمه بفسقه .

ولو كانت العدالة أمراً واقعياً غير حسن الظاهر كان مقتضى القاعدة تعارضهما والحكم عليهما بحكم المتعارضين : إمّا التسايط كما هو المعروف ، أو التخيير - كما قيل أيضاً - لأنّ كلاً منهما يخبر عن أمر واقعي ، وتقديم أحدهما حينئذ يكون من الترجيح بلا مرجح .

وأورد عليه أولاً : بأنّ تقديم قول الجارح على القول المعدل معللاً بالتعليل المذكور لم يثبت بدليل معتبر من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع محصل ، أو دليل عقلي ملزم ، فلا يكون ما ليس بنفسه ثابتاً دليلاً لاثبات شيء آخر غير ثابت .

وثانياً : قيل بأنّ الدليل المذكور يمكن جعله دليلاً لكون العدالة من الأمور الواقعية (أي : الملكة) إذ انكشف الواقع السييء أبعد من انكشاف الواقع الحسن ، فمن الممكن أن ينكشف لشخص حسن واقع زيد مع كونه - في نفس الامر - غير حسن ، ومن البعيد أن ينكشف لشخص سوء واقع زيد مع كونه - في نفس الامر - حسناً كما لا يخفى .

وثالثاً : قيل أيضاً : بانسجام الاستدلال مع القول بكون العدالة هي « الملكة » باضافة عدم صدور الكبيرة منه - قيماً فيها خارجاً عنها أو لدليل خارجي كالاجماع على زوالها بفعل الكبيرة ، وغيره مما تقدم الحديث عنه - إذ لو أحرز شخص ملكة العدالة في زيد ، أمكنه الاعتماد على عدم صدور الكبيرة منه بأصل العدم ، و الجارح يدّعي العلم بصدور الكبيرة منه ، فيكون قول الجارح حاكماً على قول المعدل ، لأنّ أصل العدم يزوب في مقام العلم ، مع أنّ الجارح لا يدّعي عدم الملكة ، بل ربما يعترف بوجودها في زيد ولكنه إنما يدّعي صدور الكبيرة منه .

وعلى هذين التقريرين يتمّ تقديم قول الجارح مع الالتزام بكون العدالة هي « الملكة » ، فتقديم الجارح لا يكون دليلاً على أنّ العدالة ليست ملكة .

أقول : - مضافاً إلى أنّ هذه الأدلة المذكورة تنفي الملكة فقط ، ولا تنفي الاقوال الأخرى لیتعیّن القول بحسن الظاهر ، إذ مع كون الاقوال خمسة لو انتفى أحدها لا يتعیّن الثاني ، بل التعيين بحاجة إلى دليل ينفي جميع الأربعة - إنّ هذا الدليل لا يمكن الاعتماد عليه بمجردّه ، وأمّا إن كان في البين دليل ، صلح ما ذكر مؤيداً له .

الدليل الخامس

وأما الدليل الخامس للقول بحسن الظاهر : فأخبار متعدّدة دلّت على أنّ العدالة المطلوبة في الشهادة ، وصلاة الجماعة وغيرهما هي حسن الظاهر الأعمّ من إحراز الملكة وعدمه ، وقد ذكرنا عند سرد الاحاديث تحت أرقام : ١ - ٣ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٤ - ٢٦ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٨ ، مع تفصيلها ، نشير هنا إلى بعضها باختصار :

روايات حسن الظاهر

منها : صحيحة ابن أبي يعفور^(٢٩٠) التي قال عنها الفقيه الهمداني (قدس سره) أنّ مواضع منها تدلّ على كون العدالة حسن الظاهر ، فإنّها فسّرت العدالة بالستر والعفاف كفّ الاعضاء الأربعة ، وظاهر ذلك كونها حسن الظاهر سواء كان حسن الواقع - في نفس الامر - أم لا .

ومنها : صحيحة يونس بن عبدالرحمن ، رواها الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى عن يونس ، عن بعض رجاله - بناءً على اعتبار شيوخ أصحاب الاجماع عند جمهرة : كصاحب الجواهر أحياناً وغيره - عن الامام الصادق (عليه السلام) وجاء فيها : « خمسة أشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم - وعدّ منها الشهادات - فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه »^(٢٩١) .

(٢٩٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٢٩١) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .

ومنها : معتبرة العلاء عن أبي عبدالله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام ، فقال (عليه السلام) : « لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق »^(٢٩٢).

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم رواها الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (عليه السلام) : « لو كان الامر إلينا لاجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير ... »^(٢٩٣).

ومنها : صحيحة عمار بن مروان رواها الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن عمار بن مروان ، عن الصادق (عليه السلام) : في الرجل يشهد لابنه والابن لابيهِ والرجل لامرأته فقال (عليه السلام) : « لا بأس بذلك إذا كان خيراً »^(٢٩٤).

ومنها : موثق أبي بصير رواه الصدوق باسناده عن سماعة ، عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائماً »^(٢٩٥).

والانصاف عدم دلالته على أكثر من حسن الظاهر .

ومنها : معتبرة إبراهيم الكرخي - على الاصح - عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة ، فظنوا به خيراً ، وأجيزوا شهادته »^(٢٩٦).

ودلالته على حسن الظاهر غير منكر .

وما ربما يقال : من أن « ظنوا به خيراً » فيه إيماء أو إشارة إلى أن العدالة شيء وراء حسن الظاهر المنكشف بأداء الصلوات الخمس في جماعة ، ولذا أمر بأن يظنّ به خيراً .

ففيه : إن كان ذلك إشارة إلى شيء ، فلا يكون إشارة إلى « الملكة » كما لا يخفى ، ولعله إشارة إلى طريقة أداء الصلوات الخمس في جماعة إلى حسن الظاهر في بقیة أعماله ، مضافاً إلى عدم ابتناء الاحكام الشرعية على مثل هذه الايماءات .

(٢٩٢) الوسائل : الباب ٥٤ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٢٩٣) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٨ .

(٢٩٤) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٩ .

(٢٩٥) الوسائل : الباب ٢٩ من كتاب الشهادات ، ح ٣ .

(٢٩٦) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٢ .

ومنها : موثقة السكوني رواها الصدوق بإسناده عن محمد بن الحسن الصقار عن إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) : « إن شهادة الاخ لاخته تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر »^(٢٩٧).

وكلمة « مرضياً » إن لم يدلّ على كفاية مطلق الاسلام ، أو مطلق التشيع - كما لعله ليس بالبعيد - فلا دلالة لها على أكثر من حسن الظاهر .

وما يقال : من أنّ المراد من « المرضي » هو المرضي المطلق ، لانه لو كان حسن الظاهر غير حسن الواقع يصحّ أن يقال فيه قيداً : « مرضي الظاهر فقط » أو استثناءً : « مرضي إلا في واقعه » والقيد والاستثناء دليل الخصوص .

ففيه : أنّ هذه فلسفة بعيدة عن الظهورات اللفظية التي هي الحجّة ، ولم تبين ظواهر الاوامر الشرعية على الدقيات الفلسفية في يوم ما ، ولعلّ ظاهر « المرضي » هو حسن ظاهره ما لم يعلم تخالفه مع باطنه ، للتبادر ، وعدم صحّة السلب ، والاطراد .

وبعبارة أخرى : المراد بالمرضي مطلقه ، لا المرضي المطلق ، مضافاً إلى أنّ عدم ظهور المرضي في الظاهر والباطن جميعاً يوجب عدم صحّة القيد ، ولا الاستثناء إلا مجازاً .

ومنها : معتبرة الكليني عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد عن أبي جعفر (عليه السلام) : « لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه »^(٢٩٨)، وهو وإن احتمل دلالاته على مطلق الايمان ، لأنّ ظاهر مثل « تثق بدينه » في أخبار الائمة الاطهار هو التشيع واعتقاده بالائمة المعصومين (عليهم السلام) ، وهو أعمّ من كونه حسن الظاهر ، إلا أنّ هذا إنصراف ربما يشكّ فيه فيكون دلالاته على كفاية حسن الظاهر في محلّها ، فإنّ الشخص الحسن الظاهر يطلق عليه أنه : « تثق بدينه » أي بتديّنه ، وما قيل : من أنّ الوثوق بالدين لا يكون إلا بما يرادف « الملكة » فإنّه الذي يوثق بدينه بقول مطلق .

(٢٩٧) الوسائل : الباب ٢٦ من كتاب الشهادات ، ح ٥ .

(٢٩٨) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٢ .

ففيه : أنّ ذلك فرد أعلى والحسن الظاهر فرد دونه ، وما دام الاطلاق العرفي يشمل كليهما فلا دليل على التخصيص بالفرد الاعلى .

نعم ، إذا شكّ في ظهور المعبرة في الاعمّ كان الاخذ بالمتيقّن وهو الوثوق الكامل بالدين المرادف للملكة هو المتيقّن لرجوعه إلى الشكّ في الامتثال بعد مسلمية القيد .

اللهمّ إلا أن يخدش - حينئذ - في الدلالة على « الملكة » لأنّ الوثوق بالدين قد يقال فيمن يوثق بعدم صدور المعصية عنه أعمّ من أن تكون عن ملكة أم لا ، وهو في محله .

حسن الظاهر وروايات أُخر

ومنها : الروايات الكثيرة التي تدلّ على قبول شهادة القاذف والمحدود وغيرهما من العاصين بعد توبتهم ، وليست التوبة إلا حسن ظاهر من الذي أتى بمعصية ، ولو كانت العدالة « الملكة » لما رجعت الملكة بمجرد التوبة .

مثل صحيح الكناني - على الاصحّ - رواه الكليني عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن محمّد بن الفضيل - محمّد بن الفضيل مشترك بين الثقة وغيره ونفى المجلسي البعد عن كونه الثقة - عن أبي الصباح الكناني قال : « سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن القاذف بعد ما يقام عليه الحدّ ما توبته ؟ قال : يكذب نفسه ، قلت : رأيت إن أكذب نفسه وتاب ، أتقبل شهادته ؟ قال : نعم » (٢٩٩).

وصحيح الجعفریات - على الاصحّ - : « إنّ رجلاً فُطع في قطع الطريق فشهد عند علي (عليه السلام) شهادة ، فسأل عنه قومه ؟ فقالوا فيه خيراً ، فأجاز علي (عليه السلام) شهادته حين تاب ، وعلمت منه التوبة » (٣٠٠).

وخبر الدعائم عن أبي جعفر (عليه السلام) : « لا يجوز شهادة المتهم ، ولا ولد الزنا ، ولا الابرص ، ولا شارب المسكر ، ولا الذين يجلسون مع البطّالين والمغنيّين وأهل المنكر في مجلس المنكر مع العواهر والاحداث في الريبة - إلى أن قال (عليه السلام) : - ما كان أحد من هؤلاء مقيماً على ما هو عليه » (٣٠١).

(٢٩٩) الوسائل : الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٣٠٠) المستدرک : الباب ٣١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٣٠١) المستدرک : الباب ٢٦ من كتاب الشهادات ، ح ٢ .

وظاهره : قبول الشهادة منهم بمجرد رجوعهم عمّا هم عليه .
وخبر الخصال بإسناده عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « ثلاثة لا يصلّي خلفهم : المجهول ، والغالي وإن كان يقول بقولك ، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً » (٣٠٢) .

والمراد بـ « المجهول » المجهول العقيدة ، أو الشيعي المجهول الحال ، وظاهره : أنه إذا كان مؤمناً غير مجاهر بالفسق ، يصلّي خلفه ، وهل هذا إلا حسن الظاهر ، إن لم نقل بدلالته على كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق ؟
وقال العلامة المجلسي (قدس سره) : « الظاهر أنّ المراد بالمجهول من لا يعلم دينه وإلا فلم يكن حاجة إلى ذكر المجاهر بالفسق ... وإن كان مقتصداً ، أي متوسطاً في العقائد بأن لا يكون غالباً ولا مفرطاً » (٣٠٣) .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة بهذه المضامين .
وقد استدللّ لهذا القول أيضاً بروايات ظاهرها كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق في ترتيب آثار العدالة ، كصحيح علقمة وغيره ممّا مرّ سابقاً .
روايات حسن الظاهر والاشكال عليها

الاشكال الاول

وقد أورد على الاستدلال بهذه الروايات بأمور :
الاول : الخدشة في إسناده .
والجواب أولاً : مع تطايرها وتكاثرها بل ربما يدعى تواترها بالمعنى ، لا مجال للخدشة السندية .

وثانياً : أنّ كثيراً منها صحاح أو موثقات أو معتبرات .
فخبر ابن أبي يعفور صحيح بلا إشكال كما قدّمنا ذلك في القول الاول .
وخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) أيضاً صحيح ، لأنّ رجاله كلّهم ثقات ومن الاجلاء « والعلاء » الذي وقع في السند راوياً عن محمد بن مسلم وروى عنه الحسن بن محبوب إنّما هو العلاء بن رزين القلاء ، الجليل القدر ، لانه الذي قالوا فيه : « من أصحاب محمد بن مسلم » وهو الذي يروي الحسن بن محبوب عن كتابه .

(٣٠٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٤ .

(٣٠٣) البحار : ج ٨٥ ، ص ٢٤ .

وخبر عمّار بن مروان موثق كالصحيح ، لأنّ السند كلهم ثقات أجلة غير
عمّار بن مروان الذي كان فطحياً ، ولكنه من الاجلاء الذين لا يردّ حديثهم .
وخبر العلاء بن سيّابة معتبر السند ، لكون رجاله كلهم ثقات باستثناء « أبان
الذي هو من أجلة الموثقين ، والعلاء بن سيّابة الذي قيل عنه : « إنه لم يرد فيه
مدح ولا قدح » ولكن قرائن تدلّ على كون حديثه معتبراً وحجة مثل :
١ - رواية جمع من أصحاب الاجماع عنه كأبان وابن أبي عمير .
٢ - ذكر الشيخ له في رجال الصادق (عليه السلام) وهو قرينة على اعتباره .
٣ - وجود « أبان » في سنده ، وقد عدّ الصدوق كتاب أبان من الكتب
المعتمدة .

٤ - نقله في ثلاثة من الكتب الاربعة : الفقيه ، والتهذيب ، والاستبصار .
وخبر يونس عن بعض رجاله عن أبي عبدالله (عليه السلام) أيضاً معتبر
لوجوه :

١ - روايته في الكتب الاربعة بأسانيد متعدّدة مع ملاحظة ضمان الكليني
والصدوق (قدس سرهما) لما يرويانه فيهما .
٢ - كون يونس من أصحاب الاجماع الذي صحّح بعض كلّ حديث فيه أحدهم
٣ - صحّة السند إلى يونس في التهذيب .

٤ - حكم ابن الوليد بصحّة كتب يونس بن عبدالرحمن التي بالروايات كلّها
والاعتماد عليها سوى ما يتقرّد به محمّد بن عيسى بن عبيد عن يونس .
ومع هذه وغيرها يعدّ الحديث معتبراً ولا يخذش فيه جهل بعض رجاله الذي
نقل يونس الخبر عنه عن الصادق (عليه السلام) ، مع دلالة بعض رجاله على كون
الرجل من أصحاب وأصدقاء يونس .
وخبر أبي بصير صحيح لوثاقة السند كلّه ، غير عثمان بن عيسى العامري
الذي هو موثق كالصحيح .

وخبر إبراهيم الكرخي معتبر ، لكون السند إليه صحيحاً ، وأمّا إبراهيم نفسه
فلم يرد فيه شيء ، غير أنّ رواية جمع عنه وهم من أصحاب الاجماع ، أو هم ممّن
نصّوا على أنّهم لا يروون إلا من ثقة أو من أجلة الثقات ، مثل ابن أبي عمير ،
والحسن بن محبوب ، وأبان بن عثمان ، وصفوان بن يحيى ، وإبراهيم بن مهزم ،
وأبي أيّوب ، يجعل حديثه معتبراً .

وخبر السكوني موثق بالسكوني نفسه ، وبالحسين بن يزيد النوفلي وباقي السند صحيح .

وخبر أبي علي بن راشد معتبر موثق بالسكوني .
وأما روايات التوبة وقبول الشهادة من المحدود والقاذف بعد التوبة ففيها طائفة من المعتبرات والصحاح والموثقات ، وقد تركنا ذكر أكثرها ومما ذكرناه : خبر الكناني صحيح السند .

وخبر الجعفریات أيضاً صحيح السند - على الاصحّ عندنا تبعاً لجمع من الاعيان - .

وما أشكل به في سند الجعفریات : من أنّ النسخة التي بأيدينا وجادة ، ومثلها غير مأمونة من الخلط ، أو الغلط ونحوهما .
ففيه : أنّ سيرة العقلاء في الأمور قائمة على قبول مثل ذلك إلا إذا قامت أمانة على الخلاف ، فكتب الحكماء والاطباء ، وسائر العلماء الكبار تنسب إليهم وإن كانت وجادة ولا يرى العرف الفاقه ، والعقلاء في ذلك تفريطاً في القول ، بل يتلقونه كأمر صحيح .

وما ربما وجد ويوجد في مثل الكتب الحاصلة بالوجادة من ثبوت اشتباه أو غلط ، أو تحريف ونحوها ، فلا يחדش في ذلك بعد تمامية بناء العقلاء عليه ، نظير ما وجد ويوجد من الاشتباه والغلط والتحريف في الخبر الواحد ، ومع ذلك كان الخبر الواحد حجّة ما لم يثبت خلافها بالخصوص في مورد خاصّ ، وكذا ما يوجد من أمثال ذلك في الكتب الواصلة إلينا بالاجازة .

والكلام على حجّية الجعفریات مبسوط تجده في خاتمة المستدرك .
نعم ، قد ذكرنا عند سرد روايات العدالة في المقام خبراً عن الرضوي ، وخبرين عن الدعائم أيضاً من باب التأييد لا الاستدلال .

الاشكال الثاني

الثاني : الخدشة في دلالة الروايات المذكورة على حسن الظاهر .
وفيه : أنّ الانصاف أنّ بعضها إن كان قابلاً للخدشة في دلالاته ، فبعضها الاخر أب عن ذلك .

مضافاً إلى أنّ مجموعها من حيث المجموع يستفاد منها حسن الظاهر بلا إشكال ، ولو ترك الفقيه كلّ ما في ذهنه عن العدالة نقضاً وإبراماً ، ونظر إلى هذه

الروايات نظراً عرفياً باحثاً ، لوجد دلالتها على حسن الظاهر غير قابلة للمناقشة ،
فكيف بالخدشة والانكار ؟

مثلاً : هل يمكن الخدشة في دلالة مثل : « خمسة أشياء يجب الاخذ فيها
بظاهر الحكم » وعدّ منها الشهادات ؟

ومثل : « لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق » ، مع ملاحظة ما في « يعرف »
من ظهور الفسق ؟

ومثل : « لو كان الامر إلينا لاجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير » مع
ملاحظة أنّ النكرة في سياق الايجاب لا يفيد سوى الجزئية ؟

ومثل : « وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً » ؟

ومثل : « وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق » ؟

وهكذا غيرها ، فكيف يمكن الخدشة في دلالتها ؟

الاشكال الثالث

الثالث : أنّ مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين الروايات التي دلت على أنّ
العدالة هي الملكة ، وأنّ حسن الظاهر طريق إليها ، أن يقال بالثاني ، لأنّ فيه جمعاً
بين الطائفتين .

وفيه : - مضافاً إلى أنّه نتيجة القول بحسن الظاهر ، إذا اعتبرناه طريقاً تعدياً
إلى العدالة - أنّ الروايات التي سردنا ذكرها في أوّل المسألة وهي أربعون حديثاً
منها خمسة أحاديث يمكن أن يقال بأنّها تدلّ على كون العدالة : الملكة ، وهي
المرقّمت برقم : ١ - ١٦ - ٢٩ - ٣٦ - ٣٧ . ولكن سيأتي في آخر المسألة إن شاء
الله تعالى بيان عدم صراحتها في ذلك حتّى تصلح لحمل ظواهر أخبار حسن الظاهر
ونصوصها عليها .

الاشكال الرابع

الرابع : أنّ حسن الظاهر لو كان بنفسه هو العدالة ، وجب القول بترتيب آثار
العدالة على من كان ظاهره حسناً ولكن علم أنّه يرتكب الكبيرة في السرّ ، ولم يقل
بذلك أحد .

وفيه : أنّ قيام الاجماع - إن تمّ - على مسألة ، لا يكون دليلاً إلا على الحكم
الخاصّ الذي قام عليه الاجماع ، ولا يصرف به صراحة وظواهر الاخبار ، وكم
لذلك من نظائر في الفقه ؟ مثل : قيام الاجماع على أنّ من صلى خلف رجل ثمّ تبين

كونه غير مسلم ، أو مسلماً فاسقاً ، لا يعيد صلواته ، فهذا لا يدلّ على أنّ العدالة مجردّ الاسلام بل مجردّ كونه إنساناً .

مضافاً إلى أنّ بعض الروايات كانت تدلّ على عدم مانعية ارتكاب المعاصي في الباطن مثل صحيح علقمة ، وقد جاء فيه : « شهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً » .

وصحيح حريز ، وقد جاء فيه : « وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق » .

وقول علي (عليه السلام) لشريح ، وقد جاء فيه : « إن المسلمين عدول بعضهم على بعض » وهكذا غيرها مرّات سابقاً .

فإن تمّ إجماع على أنّ مرتكب الكبيرة في الباطن غير عادل ، خرجنا عن ظواهر هذه الاخبار بالاجماع ، وإلا كان المصير إلى ظواهرها ، كما ربما ينسب القول بذلك إلى ابن الجنيد ، والمفيد ، والشيخ ، والشهيد الثاني (قدس سرهم) وكلّ من قال بأنّ العدالة هي الاسلام وعدم ظهور الفسق .

الدليل السادس

وأما الدليل السادس للقول بحسن الظاهر : فهو ما قيل : من أنّ العلم بالواقع متعدّر فإذا أمر المولى عبده بشيء أراد منه ظاهره ، فإذا قال : أكرم العادل ، أو أهن الظالم ، فالمقصود به من كان ظاهراً هاشمياً أو أمويّاً ، لا واقعاً ، لعدم السبيل عادةً إلى معرفة الواقع ، فهكذا العدالة .

وأجيب : بأنّ ظاهر أوامر الموالي للعبيد إرادة المعاني الواقعية للمواضيع فيها ، وإثما الظاهر يكون مبرئاً للذمّة لكونه طريقاً عرفاً إلى الواقع ، ولذا لو ظهر خطأ العبد في الاطاعة ألزمه العقل بإعادة العمل مع بقاء شرائط الوجوب .

وقد بحث الفقهاء هذه المسألة مفصلاً في الأصول ، وفي موارد عديدة من الفقه وقالوا : بأنّ مقتضى الاصل الاوّل بطلان العمل الذي أتى به العبد ، ثمّ علم عدم اجتماعه للشرائط والاجزاء المأمور بها ، وهكذا العدالة .

هذه هي الاقوال الموجودة في تفسير العدالة وما استدللّ بها لها ، وما أورد عليها .

هل في العدالة قول سادس ؟

وقد نقل الاخ الاكبر اختيار البعض قولاً سادساً ، وذلك بعد ما أُورد على القول بكون العدالة هي الملكة بالغموض والنقوض قال : « إنها عبارة عن كون الرجل مبالياً بدينه بحيث يبعثه تدينه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرّمات » (٣٠٤).

طوائف أخبار العدالة والجمع بينها

والانصاف : إني لم أجد فرقاً بين هذا القول والقول الاول ، الذي فسّر العدالة بأنها ملكة إتيان الواجبات وترك المحرّمات ، فالمبالاة بالدين بحيث يبعثه تدينه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرّمات هي ملكة إتيان الواجبات وترك المحرّمات .

ولذا أعرضنا عن ذكر أدلته وما فيها اكتفاءً بما ذكرناه من الأدلة للقول الاول وما فيها ، لأن أدلة هذا القول هي بعض أدلة القول الاول .

روايات العدالة وطوائفها السبع

أقول : الذي يظهر من ملاحظة مجموع روايات باب العدالة في مختلف كتب الفقه : من الجماعة والجمعة والقضاء وشهود المرافعات وغير ذلك : هو أن روايات الباب على سبع طوائف .

الطائفة الأولى

الأولى : ما استدلّ به للقول الاول ، وهي « الملكة » وما يدلّ منها عليه هي الروايات المذكورة عند سردنا الاحاديث وبأرقام : ١ - ٢ - ١٦ - ٢٩ - ٣٦ - ٣٧ ، واستدلّ بغيرها أيضاً .

الطائفة الثانية

الثانية : ما استدلّ به للقول الثاني ، وهي : « الملكة الباعثة على ترك المحرّمات وإتيان الواجبات » وما يدلّ منها عليه هي نفس الروايات المذكورة للقول الاول ، وقد استدلّ بغيرها أيضاً .

الطائفة الثالثة

الثالثة : ما استدلّ به للقول الثالث وهو مجرد إتيان الواجبات وترك المحرّمات ، وما يدلّ منها عليه هي الروايات المذكورة عند سردنا لاحاديث العدالة في أول

المسألة بأرقام : ١١ - ١٢ - ١٥ - ٢٥ - ٢٧ ، وإن كانت دلالة الاخيرين على « حسن الظاهر » وهو القول الرابع ، أقوى .

الطائفة الرابعة

الرابعة : ما استدللّ به للقول الرابع وهو : « مجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق » وما يدلّ منها عليه هي الروايات المرقمة : ٤ - ١٠ - ١٣ - ١٧ - ٣٩ ، ولا يبعد ظهور : ١٤ - ٢٦ في هذا القول أيضاً .

الطائفة الخامسة

الخامسة : ما استدللّ به للقول الخامس وهو : « حسن الظاهر » وما يدلّ منها عليه هي الروايات المرقمة : ٣ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٤ - ٢٦ - ٣٨ ، وإن كانت دلالة : ١٤ - ٢٦ . ربما تكون للقول الرابع : « الاسلام وعدم ظهور الفسق » أظهر ، و : ٣٨ أيضاً بناءً على كون المراد من « المجهول » فيها مجهول العقيدة أي : الجهل بكونه إمامياً أو عامياً ، لا مجهول العمل بعد العلم بكونه إمامياً . وهكذا الروايات الدالة على أنّ التائب تقبل شهادته وقد ذكرنا منها الروايات المرقمة : ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ .

الطائفة السادسة

السادسة : الروايات التي لا تدلّ على شيء من هذه الأقوال ، وإن ذكرت في أبواب العدالة في كتب الاخبار ، واستدلّ ببعضها البعض لبعض هذه الأقوال ، وهي التي تدلّ على أنّ طوائف من الناس لا تقبل شهادتهم ، أو لا يصلّي خلفهم ، وهي كثيرة ذكرنا منها عند سرد الاحاديث الروايات المرقمة : ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٨ - ٣٠ .

وهي إن كان فيها حصر كان للاستدلال بحصرها على عدالة من ليس من هذه الطوائف وجه ، ولكن الذي ذكرناها منها لا حصر فيها إلا الحديث : ٢٠ المروي بإسناد الشيخ (قدس سره) إلى سماعة « عمّا يردّ من الشهود ؟ » وهذا الحديث إن كان وحده كان له نوع دلالة على الحصر ، ولكن وروده في مساق سائر هذه الطائفة من الاحاديث المتعدّدة والعلم خارجاً بعدم حصر من تردّ شهادته في هؤلاء ، يوجب الصرف عن دلالاته على ذلك .

وأما معظمها التي لا حصر فيها فلا دلالة لها على العدالة إلا بمفهوم اللقب ، غير الحجّة شرعاً وعقلاً وعرفاً .

الطائفة السابعة

السابعة : خبر الاحتجاج المروي عن مولانا الامام الرضا (عليه السلام) عن الامام علي بن الحسين (عليهما السلام) الدالّ على مرتبة فوق العدالة بمراتب كثيرة وكبيرة وهذه الرواية - وهي التي ذكرناها تحت رقم : ٣١ - لا ذكر فيها للعدالة ، ولا لقبول الشهادة ، ولا للصلاة خلفه ، ولا غير ذلك من لوازم العدالة الشرعية ، فهي أجنبية عن باب العدالة ولا تدلّ على عدم عدالة الفاقد لهذه الصفات ، وإثما أوردناها لذكر أصحاب الحديث لها في هذه الابواب ، ولاشتمالها على مواضع مهمّة مؤثرة في النفوس .

الطوائف السبع وتقييمها

فأمّا الطائفة السابعة فهي خارجة عمّا نحن فيه على الظاهر .
وأمّا الطائفة السادسة فلا دلالة لها على طرف من الاطراف .
وأمّا الطوائف الخمس الباقيات ، أو الطوائف الاربع - باعتبار أنّ الطائفة التي استدلّ بها أصحاب « الملكة » هي التي استند إليها أصحاب « الطاعة عن ملكة »

فهي متكافئة سنداً : لوجود الخبر الحجّة في كلّ واحدة من الطوائف .
ودلالة : لظهور كلّ طائفة في قول من الاقوال .
وعملاً : بمعنى أنّ لكلّ طائفة منها عاملين من الفقهاء فليست ساقطة بجهة الاعراض ، لعدم تحقق إعراض عام عن أيّة منها .
الجمع الدلالي بين أخبار العدالة

وحينئذ فلا مناصّ من التزام الجمع الدلالي بين هذه الطوائف ، لتقدّمه على بقية أنواع الجمع - كما حقّق في الأصول - ومقتضى الجمع الدلالي بينها : القول بأنّ العدالة ذات مراتب مختلفة ، متفاوتة في الشدّة والضعف ، وأدناها : « الاسلام وعدم ظهور الفسق » وأعلاها : « الملكة الراسخة الباعثة على ملازمة التقوى والطاعة » وما بينهما متوسطات .

ونتيجة ذلك : التزام أنّ العدالة التي تصحّ معها الشهادة ، وإمامة الجماعة ، وغير ذلك هي أن يكون الشخص مسلماً غير ظاهر الفسق .

وليس المقام مقام العام والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، باعتبار أنّ روايات القول بالملكة أخصّ مطلقاً من البقيّة حتّى تحمل البقية عليها ، وذلك لأنّ الطوائف كلّها

مثبتات ، وقواعد العموم والخصوص والمطلق والمقيّد لا تجري في المثبتات بعضها مع بعض ، وإثما تجري في المثبت مع المنفي ، فلو ورد : « زر الحسين (عليه السلام) » ثمّ ورد : « زر الحسين ليلة الجمعة » لم يحمل الأوّل على الثاني ، بل يحمل الثاني على زيادة الفضل .
أشبهه ونظائر

ولهذا الجمع الدلالي - بالتزام المراتب في العدالة - نظائر كثيرة في مختلف أبواب الفقه .

ففي الصلاة : الصلوات التعليمية اشتمل بعضها على زوائد لم توجد في البعض الآخر ، فلم يحمل المطلق على المقيّد بل حمل المقيّد على زيادة الفضل .
وفي الصوم : وردت أحاديث صحيحة كثيرة على بطلانه بالغيبة ، ونحوها ، ووجوب كفّ اللسان ، والعين ، والأذن ولكنها حملت على الفضل - لا على الماهية - لورود أدلة أخرى في تفسير الصوم خالية عن هذه ومكتفية بالمفطرات العشرة المشهورة .

وفي الحجّ : روايات ببطلان الحجّ ببعض المعاصي ، حملت على الكراهة لخلو أخبار أخرى عنها .

وهكذا في غيرها من أبواب الفقه المختلفة الكثيرة ، فلتكن « العدالة » من هذا القبيل ، ما دام الدليل يسوق إلى ذلك ، والنظائر في الفقه متوقّرة ، والجمع الدلالي مقدّم على غيره .
استنتاج

وحيث إنّ الروايات الدالة على كون العدالة هو : الاسلام وعدم ظهور الفسق لم يتحقّق إعراض عام عنها يسقطها عن الحجّية ، بل لها عاملون ، خصوصاً من الاساطين أمثال : المفيد ، والشيخ ، والشهيد الثاني وغيرهم ، كان مقتضى القاعدة الفقهية المصير إلى القول به ، والتزام كفاية هذا المقدار في ما يترتب على العدالة في الشريعة من أحكام .

إلا أنّ مصير المشهور - كما قيل - إلى غيره ، ونقل الاجماع متكرراً على خلافه ، وحمل كلام القائلين به على إرادة ما لا ينافي غيره من الاقوال ولو « حسن الظاهر » ونقل القول بغيره عن نفس القائلين به في كتبهم الأخرى ، وغير ذلك يوجب التوقّف - ولو احتياطاً - عن الفتوى به .

فلابدّ بعد التنزّل عن ذلك القول ، المصير إلى القول بأنّ العدالة هو حسن الظاهر ، وحمل الروايات الدالة على غيره من الملكة ، أو غيرها على المراتب العالية من العدالة ، لا أصل العدالة .

كلام الشهيد الثاني والعلامة المجلسي

وعن الشهيد الثاني والعلامة المجلسي (قدس سرهما) مثل ذلك أيضاً ، قال في البحار ما يلي :

« بقي الكلام في أنّ المعتبر في العدالة المشروطة في إمام الجماعة والشاهد ، هل هو الظنّ الغالب بحصول العدالة المستند إلى البحث والتفتيش ، أم يكفي في ذلك ظهور الايمان وعدم ظهور ما يقدر في العدالة ؟ المشهور بين المتأخّرين الأول ، وجوّز بعض الاصحاب التعويل فيها على حسن الظاهر ... وذهب الشيخ في الخلاف ، وابن الجنيد ، والمفيد في كتاب الاشراف : إلى أنّه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدر في العدالة ... بل ادّعى في الخلاف الاجماع والاخبار ... والقول الاخير أقوى ، لاخبار كثيرة دلّت عليه » .

ونذكر (قدس سره) قوله (عليه السلام) : « كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته » .

وقوله (عليه السلام) : « فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يسأل عن باطنه » .

« وخبر الصلاة خلف رجل ثمّ علمهم بأنّه يهودي فقال (عليه السلام) : لا يعيدون » .

شبهات وردود

إلى أن قال العلامة المجلسي (قدس سره) : « وقد ورد في أخبار كثيرة إذا عرض للامام عارض أخذ بيد رجل من القوم فيقدهم » .

ثمّ قال (قدس سره) : « من تأمّل في عادة الاعصار السابقة في مواظبتهم على الجماعات ، وترغيب الشارع في ذلك ، وإشهادهم على البيوع والاجارات وسائر المعاملات ، وسنن الحكّام في قبول الشهادات ، والأمراء الذين عينهم النبي (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين والحسن (عليهما السلام) لذلك ، ولما هو أعظم منه ، لا ينبغي أن يرتاب في فسحة الامر في العدالة في المقامين ، ولو كان التضييق الذي بنوا عليه الامر في تلك الاعصار ، وجعلوا العدالة تلو العصمة حقاً لما كان يكاد

يوجد في البلاد العظيمة رجالان يتّصفان بها ، ولو وجد فرضاً كيف يتحمّلان جميع عقود المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وإمامتهم ؟ فيلزم تعطيل السنن والاحكام ، وصار ذلك سبباً لتشكيك الشيطان أكثر الخلق في هذه الازمنة .

إلى أن قال (قدس سره) : « قال الشهيد الثاني : وهذا القول وإن كان أبين دليلاً وأكثر رواية وحال السلف تشهد به ، وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام ، خصوصاً في المدن الكبار ، والقاضي من المتقدمين يستند إليها ، لكن المشهور الآن بل المذهب على خلافه »^(٣٠٥) . انتهى كلامهما قدّست أسرارهما .

هنا شبهات

الشبهة الأولى

وهنا شبهات ينبغي الإشارة إليها والتعرّض للجواب عنها :

إحداها : أنّ العدالة صفة نفسية فهي إمّا موجودة أم لا ، فإن كانت العدالة هي الملكة ، فحسن الظاهر ، والاسلام مع عدم ظهور الفسق ، ليسا من العدالة ، وإن كان أحدهما عدالة ، كانت الملكة غير العدالة ، فالتزام أنّ كلّها عدالة في غير محلّه .

والجواب : أنّ الصفات النفسية كلّها ذات مراتب ، فالشجاعة ، والكرم ، والصبر ، والوفاء وغيرها لها مراتب كثيرة فلتكن العدالة مثلها أيضاً .

مضافاً إلى أنّه لو لم تكن الصفات النفسية ذات مراتب كنّا نلتزم بالمراتب في العدالة ، لأنّها تابعة لدلالة الأدلة الشرعية ، فإذا كان مقتضاها القول بكون العدالة ذات مراتب متفاوتة ، صرنا إليه وإن كان شذوذاً باعتباره صفة نفسية .

الشبهة الثانية

ثانيتها : قيام احتمال التقيّة في روايات : الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، يوجب سقوطها عن الحجّية ، وعدم مكافأتها لباقي الروايات حتّى تصل النوبة إلى الجمع الدلالي .

والجواب : - مضافاً إلى أنّ احتمال التقيّة إمّا يسقط الرواية عن الحجّية في ظرف التعارض بينها وبين رواية أخرى غير محتملة للتقيّة ، وما نحن فيه ليس بين روايات باب العدالة تعارض ، كما سننّبّه عليه . أنّ الجمع الدلالي مقدّم على الجمع الجهتي ، كما عليه بناء الفقهاء ، إلا أن تكون التقيّة شديدة مشهورة في شيء كما في

مثل : الغروب والمغرب في الافطار وصلاة المغرب ، وكذا التكثف وقول أمين في الصلاة ، ونحو ذلك - على رأي جمع من الاساطين وخلافاً لآخرين - والمقام ليس منه ، بل لم أرَ من ادّعى ذلك .

مع أنّ جمعاً من العامة أو كثيراً منهما على ما ببالي لا يشترطون في العدالة إلا الاسلام فقط ، بلا إضافة : مع عدم ظهور الفسق ، فيكون القول بالاسلام وعدم ظهور الفسق بعيداً عن التقية أيضاً وأقربيته إلى التقية لا توجب الحمل عليها ، كما فصل في الأصول .

أضف إلى ذلك أنّ نقل الشيخ (قدس سره) الاجماع في مثل الخلاف المبني على نقل أقوال الشيعة مقابل العامة ربما يؤيد عدم التقية في ذلك .

الشبهة الثالثة

ثالثتها : أنّ روايات القول بالاسلام وعدم ظهور الفسق ساقطة بقيام الشهرة على خلافها ، وهي كاسرة كما تكون جابرة .

والجواب : - مضافاً إلى الشكّ في ثبوت الشهرة قديماً على ذلك بعد ادّعاء الشيخ (قدس سره) الاجماع والاحبار في الخلاف ، وكلام الشهيد الثاني (قدس سره) حيث قال : « وحال السلف تشهد به » أي بكون العدالة هو الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وقول العلامة المجلسي (قدس سره) الذي مرّ نقله ، وغير ذلك - أنّ الشهرة إذا وصلت إلى حدّ صدق الاعراض عن رواية أو روايات التزمنا كونها كاسرة .

وأما في غير صدق الاعراض وعمل جمع من الاعيان خصوصاً في مثل ما نحن فيه ممّا كانت طوائف من الاخبار يحتمل ترك المشهور لبعضها والاخذ ببعضها من باب « إذن فتخير » ونحو ذلك من الجهات ، فلا نسلم كون الشهرة بما هي مطلقاً كاسرة ، لعدم الدليل على كسرها بأكثر ممّا إذا صدق الاعراض . وما نحن فيه لم يتحقق إعراض عن هذه الروايات حتى يسقطها عن الحجية .

الشبهة الرابعة

رابعتها : أنّ طوائف روايات باب العدالة متعارضة ، فيجب العمل على ترجيح بعضها بقواعد باب التراحيح ، وإذا وصلت النوبة إلى إعمال قواعد التراحيح سقطت روايات القول بالاسلام وعدم ظهور الفسق ، لكون روايات غير هذا القول أصحّ ، وأكثر ، وأشهر .

والجواب : - مضافاً إلى عدم تسليم كون مرجع التراجع إلى التقديم مطلقاً ، بل التخيير كما هو الظاهر في باب تعارض الاخبار الذي عليه المعظم من المحققين والمحدثين والاساطين قديماً وحديثاً - أنّ هذه الطوائف ليس بينها تعارض أصلاً ، إذ التعارض على ما بيّن في الأصول هو : فيما لم يمكن جمع عرفي بين المتعارضين بحيث يكون جمع الكلامين على ظاهرهما من متكلم واحد متناقضاً أو متضاداً ، كما هو ظاهر قوله : « هذا يأمرنا وهذا ينهانا » .

أمّا الكلامان اللذان يمكن بينهما جمع عرفي ، خصوصاً وله نظائر كثيرة في مختلف أبواب الفقه فليس من التعارض المصطلح في شيء ، فالتعارض لا موضوع له هنا حتى نحمله حكم التعارض من التراجع .

الشبهة الخامسة

خامستها : هذا الجمع بأنّ العدالة لها مراتب لو كان له شاهد مآثور صحّ الالتزام به ، وأمّا مع عدم الشاهد المآثور له فليس سوى جمع تبرّعي .
والجواب أوّلاً : لعلّ من يبحث في الروايات أكثر يجد شاهداً مآثوراً يدلّ على أنّ العدالة لها مراتب ، واستقره جداً ، وإن لم أعثر عليه أنا ، لعدم فحصي الكامل عن ذلك .

وثانياً : إذا كان الجمع عرفياً فلا يحتاج إلى شاهد مآثور ، بل شهادة العرف بكون وجه صدور هذين الكلامين هو كذا ، كاف في صحّة الجمع بعد ثبوت أنّهم (عليهم السلام) يكلمون الناس على ما تعارفوا عليه ، وعلى قدر عقولهم ، كما قال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) (٣٠٦) وغير ذلك .

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الاول

ويدلّ على ذلك جمع الفقهاء في كلّ مثبتين من هذا القبيل على اختلاف مراتب الفضل ، دون أن يكون شاهد روائي على الجمع في كلّ مورد مورد .
وثالثاً : العدالة شأنها شأن سائر الصفات قابلة للشدّة والضعف ، ولو كان الشارع تصرف فيها بإخراجها عن قائمة الصفات الأخرى بتقييد ، أو توسيع ، التزمنا في التعدي بمقدار تصرف الشارع ، ولم يثبت تصرف الشارع في العدالة باعتبارها صفة إمّا موجودة وإمّا لا ، وليست ذات مراتب .

حاصل الكلام

والحاصل : أنّ القول بكون العدالة هو : الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، قوي فقهيّاً وعرفياً ، إلا أنّ الاحتياط هو عدم ترتيب الاثار على ذلك قبل تحقّق حسن الظاهر .

وإن كان الاحتياط في عدم الفتوى بعدم كون الاسلام وعدم ظهور الفسق عدالة قطعاً - حتّى أنّه إذا طلق - مثلاً - أمام عادلين بهذا القول يفتي بعدم وقوع الطلاق ، أو صلى خلفه يفتي ببطلان صلواته ووجوب قضائها لتقصيره في البحث عن حال إمام الجماعة ، أو كان من شهود الزنا فيجلد الشهود باعتباره غير عادل ، أو نحو ذلك - في محله .

تنبيهات باب العدالة

التنبيه الأوّل : هل الاصل العدالة ؟

التنبيه الأوّل من تنبيهات باب العدالة : في بيان مقتضى الاصل عند الشكّ في الفسق أو العدالة ؟
الاصل عند الشكّ في الفسق

أمّا الفسق : فالاصل عدمه ، لانه ليس مجرد ترك الواجبات أو إتيان المحرّمات ، بل هو ذلك مع تعنونه بكونه معصية فاعلية ، بالاتفات وعدم العذر ونحو ذلك .

والاصل عدم ذلك موضوعاً ، ويترتب عليه عدم الاثار المرتبة على الفسق ، ولو كان لجريان الاصل الموضوعي مانع جرى الاصل الحكمي فلا يترتب آثار الفسق وأحكامه الشرعية ما لم تحرز المعصية الفاعلية وجداناً أو تعبّداً .

وأمّا بالنسبة لما يكون موضوعه التظاهر بالمعصية كجواز الغيبة فكذلك أيضاً الاصل عدمه ، فلا يجوز غيبة من شكّ في كونه متجاهراً بالمعصية ، للشكّ في موضوعه فلا مجال للحكم الذي هو كالمعلول بالنسبة إلى الموضوع ، هذان لا إشكال فيهما .

العدالة ومقتضى الاصل فيها

وأمّا العدالة : فإن كانت بمعنى الملكة - الاعمّ من التزام الطاعة عن ملكة - أو حسن الظاهر ، فالظاهر كون الاصل عدمها ، لكونها أمراً وجودياً شكّ فيه ، نظير الشكّ في كون الشخص ذكياً أم غيبياً ، رجلاً أم امرأة ، عاقلاً أم مجنوناً ، فمع الشكّ

فيه الاصل عدمه ، ويترتب على عدمه التعبدى عدم صحة ترتيب آثار العدالة على مجهول الحال .

مضافاً إلى قوله (عليه السلام) : « أن تعرفوه بالستر والعفاف » وكونه : « ساتراً لجميع عيوبه » - على ما بين العنوانين من العموم من وجه كما لا يخفى - ونحو ذلك من العناوين الوجودية التي وردت في لسان الأدلة .

وإن كانت العدالة بمعنى نفس اجتناب المعاصي والتزام الواجبات ، وبين هذا العنوان وحسن الظاهر عموم من وجه لافتراقهما فيمن حسن ظاهره وعلم فساد باطنه ، أو بالعكس ممن يفعل ما يئثم معه عمداً لكي لا يعرف بالخير ، فالظاهر أيضاً كون الاصل عدمها ، للشك في تحقق موضوع الآثار الشرعية ، والاصل عدمه ، ويترتب عليه عدم صحة الصلاة خلف مجهول الحال ، ولا الطلاق بمشهده ، ولا قبول شهادته وإعطاء الحق لمن شهد له ونحو ذلك .

كلام الشهيد في أصل العدالة

وما في حواشي الشهيد على رسالة الشيخ الانصاري (قدس سره) في العدالة : من أن الاصل حينئذ العدالة ، إذ أن المراد بترك الكبائر هي الكبائر لا بما هي بل بعنوان المعصية الفاعلية ، الموقوف تحققه على عدم العذر في ارتكابها ، فمرجع ترك الكبائر إلى عدم المعصية بها ، فيكون الشك في العدالة شكاً في صدور المعصية منه مع قيد عدم كونه معذوراً شرعاً - الذي قيل أن العذر الشرعي أوسع دائرة من العذر لدى العقل وعند العرف والعقلاء - فلا يكون بعادل ، وعدم صدورها منه مع هذا القيد فهو عادل ، والاصل عدم الصدور مقيداً بهذا القيد .

مناقشة كلام الشهيد

ففيه أولاً : أن الظاهر من أصحاب هذا القول ليس ترك الأمور المذكورة في الشرع بعنوان الحرام كالزنا والربا والغيبة ونحوها فقط ، بل العدالة هو مركب من ترك المحرمات مع إتيان الواجبات ، ونصفها وهو : إتيان الواجبات ، أمر وجودي يشك في وجوده ، فلا يكون أصل عدم إتيان المحرمات محرزاً للعدالة ، إنما المحرز لها عدم إتيان المحرمات مع إتيان الواجبات .

وما ربما يقال : من أن ذلك أيضاً مرجعه إلى ترك الواجبات المحرم ، والاصل عدم هذا الترك .

فإنه يقال : - مضافاً إلى أنه لماذا لا نقول بأنّ مرجع ترك المحرّمات إلى إتيان الواجب بترك الحرام ، حتّى ينقلب أمراً وجودياً يشكّ في وجوده ؟ - إنّ الاصل مثبت ، إذ كون الاصل عدم فعله الحرام بترك الواجبات لا يثبت أنه آت بالواجبات جميعاً ، إذ التلازم عقلي لا شرعي .

وثانياً : أنّ الروايات التي استدلتّ بها لهذا القول معظمها أو كلها ظاهرة في كون العدالة أمراً وجودياً يحتاج إثباتها إلى إحراز كقوله (عليه السلام) : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروءته ، وظهرته عدالته »^(٣٠٧) وقوله (عليه السلام) في صحيح ابن أبي يعفور الاخر : « تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للاقربان ، تاركات للبذاء ، والتبرجّ إلى الرجال في أنديةهم »^(٣٠٨) ونحو ذلك .
مع القائلين بأصالة العدالة

وأما بناءً على القول بكون العدالة هو : الاسلام وعدم ظهور الفسق : فقد تقدّم نقل زهاب جمع من الاصحاب إلى أنّ الاصل في المسلم العدالة ، إذ الموضوع مركّب من أمر وجودي هو الاسلام ، وعدمي هو عدم إحراز فسقه ، بل المحكي عن الخلاف ادّعاء الاجماع والاخبار عليه ، وهو مقتضى القاعدة التي أسلفناها في جمع أخبار العدالة جمعاً دلاليّاً ، غير أنّ زهاب المشهور إلى غيره أوجب الاحتياط في الاثار المترتبة عليها .
أصالة العدالة وأدلة غير تامّة

وقد استدلتّ لكون الاصل في المسلم العدالة بأدلة أخرى ، غير خالية عن النقاش .

الدليل الأوّل

ظهور حال المسلم

منها : ما عن المسالك : من أنّ الظاهر من حال المسلم العدالة ، إذ الظاهر من حاله : أنه لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرّمات ، ولذا لو نسبته أحد إلى خلاف ذلك يفسق ويعزّر .

(٣٠٧) الخصال : باب الاربعة ، ح ٢٨ .

(٣٠٨) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٢٠ .

مناقشة الدليل الاوّل

وفيه أوّلاً : ربما أوهمت بعض عبارات المسالك ذلك ، لكن الدقّة فيها توقف الشخص على أنّه استدلّ ، لا أنّه ارتضى .

مثلاً : نقل في شهادات المسالك عن المهذب البارع : « بأنّ الاسلام يقتضيها - أي العدالة - بمعنى أنّ المسلم أقرب إليها لا أنّه يقتضيها اقتضاء يمنع من النقيض » ثمّ قال (قدس سره) : « ليس هو اليقين بل مجرد الظهور »^(٣٠٩).

ويؤيد عدم ذهابه إلى أصالة العدالة أنّه في كتاب الاقرار نقل عن العلامة (قدس سره) الاستدلال بأصالة ثقة المسلم وعدالته ثمّ قال : « وهذا الاستدلال غريب على أصله »^(٣١٠). والضمير إمّا راجع إلى العلامة أو إلى الاستدلال .

وأوضح من هذا قوله في كتاب القضاء : « إذا أقام المدّعي بيّنة ولا يعرف الحاكم عدالتها فالتمس المدّعي حبس المنكر ليعدها ، قال الشيخ (قدس سره) : يجوز حبسه لقيام البيّنة بما ادّعاه . وفيه إشكال : من حيث لم يثبت بتلك البيّنة حقّ يوجب العقوبة »^(٣١١).

وثانياً : أنّ تفسيق وتعزير من نسبه إلى الحرام إمّا هو للدليل الخاصّ عليه ، إذ مع عدم الحجّة على الفسق يكون محكوماً بحكم الكذب ، كالكذب على الله ونحوه في الصوم الذي يتحقّق - على الاحوط - مع عدم العلم والعلمي ، لا لأنّ ظاهر حاله الالتزام بالطاعة ، فهو من آثار الاسلام والايمان لا من آثار العدالة ، فالمؤمن يحرم غيبته ، ويحرم نسبه إلى الحرام وإن علم فسقه .

وثالثاً : أنّ الوجدان دلّ على خلاف ذلك ، فإنّ نرى الكثير من المسلمين خصوصاً في مثل زماننا هذا غير ملتزمين بالعديد من شرائع الاسلام ، وإنّ العدالة مقتضى التديّن بالاسلام ، وفرق بين المقتضى وبين ظهور الحال ، كما أنّ مقتضى الانسان العاقل أن لا يفعل ما يضرّه ، ولكن ذلك لا يكون ظاهر حال العاقل بحيث يكون فعل المضرّ خلاف الظاهر ، والفارق بينهما ، هو : أنّ مقتضى الطبيعة

(٣٠٩) المسالك : ج ١٣ ، ص ٤٠٤ .

(٣١٠) المسالك : ج ١١ ، ص ٩٧ .

(٣١١) المسالك : ج ١٣ ، ص ٣٨٥ .

والشأنية غير الفعلية والوجود الخارجي ، والغيرية ذاتية وخارجية والحاصل : أنه لا دليل على حجّية هذا الظهور النوعي .

الدليل الثاني

أصالة الصّحة

ومنها : أصالة الصّحة - نقله الشيخ (قدس سره) (٣١٢) عن جماعة في إمام الجماعة والشاهد ونقله في الذخيرة (٣١٣) عن ابن الجنيد والمفيد (قدس سرهما) - . بتقريب : أن قوله (عليه السلام) : « ضع أمر أخيك على أحسنه » (٣١٤) و « حمل ما سمعت من أخيك على سبعين محملاً من محامل الخير » (٣١٥) ونحوهما ، يدلّ على اعتبار ما يصدر منه حسناً ، ولازم ذلك فعل الواجبات وترك المحرّمات ، فكما إذا أردت الصلاة خلفه بعد إحراز عدالته وشككت في كونه متوضّياً ، أو كون لباسه غير غضب ، أو كونه مستصحب للنجاسة عالماً عامداً أو نحو ذلك ، نفى أصل الصّحة ذلك كله ، كذلك إذا شككت في كونه فاعلاً للحرام أو تاركاً للواجب نفى ذلك أصل الصّحة .

مناقشة الدليل الثاني

وفيه أولاً : الخلاف المبني في أن أصل الصّحة إنّما يجري في الوصف بعد أصل العمل ، والعدالة شكّ في أصل الفعل .

وثانياً : على القول بكون العدالة الملكة ، أو حسن الظاهر ، فهما أمران وجوديان لا يثبتان بأصل الصّحة ، بل الاستصحاب فيهما حاكم على أصل الصّحة ، وإن كان أصل الصّحة حاكماً في الغالب على الاستصحاب ، نظير حكومة استصحاب النجاسة في إناء مسلم غاب ، ثمّ رأيناه يستعمله في الطهارة مع عدم سبق علمه بنجاسته ، ومثله غيره أيضاً .

قال في الجواهر : « نعم أصل عدم وقوع المعصية من المسلم يعتبر فيه العلم » (٣١٦) .

(٣١٢) صلاة الشيخ الانصاري (قدس سره) : ج ٢ ، ص ٥٤٨ .

(٣١٣) الذخيرة : ص ٣٠٥ .

(٣١٤) الوسائل : الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة في السفر ، ح ٣ .

(٣١٥) لنالي الاخبار : ج ٢ ، ص ١٨٤ .

(٣١٦) الجواهر : ج ١٨ ، ص ٣٠٩ .

وقال في الخلاف : « إذا حضر الغرباء في بلد عند الحاكم فشهد عنده إثنان ، فإن عرفا بعدالة ، حكم ، وإن عرفا بفسق ، وقف ، وإن لم يعرف عدالة ولا فسقاً بحث عنهما ، وسواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل وظاهر الصدق ... » (٣١٧).

وفي المسوط قريب من هذه العبارة وبعدها قال : « هذا عندنا وعند جماعة » (٣١٨).

وقال المفيد (قدس سره) في المقتعة : « والعدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله عزوجل » (٣١٩).

وقال في المختلف : « مسألة : قال الشيخ في النهاية : العدل ... هو أن يكون ظاهره ظاهر الايمان ، ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ... » (٣٢٠).

وقال ابن جنيد : « فإذا كان الشاهد ... مرضياً غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة ... ولا متهاون بواجب من علم أو عمل ... فهو من أهل العدالة » (٣٢١).

وقال في الجواهر : « ودعوى أنه كما أن الاصل : حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح ، كذلك الاصل في المسلم أن لا يخلّ بواجب ولا بترك محرّم ، ولذا لا يلتفت إلى الشكّ في شيء من الواجبات الموقّعة بعد فوات وقتها ، ممنوعة ، وعدم الالتفات المزبور للدليل » (٣٢٢).

ولعله أراد بالدليل قاعدة حيلولة الوقت . ثم قال : « بل يمكن القطع به (أي بالمنع) بملاحظة أحوال السلف في الروايات فضلاً عن غيرها ، فإنّ عدم اعتمادهم على من لا يعرفون أحواله وتحرّزه من الكذب ونحوه من الضروريات التي لا تنكر » (٣٢٣).

(٣١٧) الخلاف : ج ٦ ، ص ٢٢١ .

(٣١٨) المبسوط : ج ٨ ، ص ١٢٢ .

(٣١٩) المقتعة : ص ٧٢٥ .

(٣٢٠) المختلف : ج ٨ ، ص ٤١٩ .

(٣٢١) المختلف : ج ٨ ، ص ٤٨٣ .

(٣٢٢) الجواهر : ج ١٣ ، ص ٢٨٤ .

(٣٢٣) الجواهر : ج ١٣ ، ص ٢٨٥ .

وأما على القول بكون العدالة الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، فأصل الصّحة نعم المؤيد له ، بل إنّ أدلة هذا القول مثل صحيح علقمة وغيره تصلح مدرکاً لأصل الصّحة ، فالاستدلال لها بأصل الصّحة غير بعيد عن كيفية الاستدلال . غير أنّ المهمّ في الباب مصير المشهور إلى غيره ، وخشية التفرّد بالقول ووحشته خصوصاً في مثل هذه الاعصار الذي لم ينقل عن أحد المصير إليه ، والاحتياط إن لم يكن في مثله لازماً فلا شكّ في حسنه جداً .

وثالثاً : أنّ أدلة أصل الصّحة منصرفة عن مثل الصفات النفسية : كالعدالة والسخاوة والكرم ونحوها لترتيب آثارها .

ورابعاً : الخلاف المبني أيضاً في أنّ أصل الصّحة دليله السيرة - دون الروايات - فهي لبّية ولم تثبت في العدالة .

الدليل الثالث

الاسلام ملكة رادعة

ومنها : أنّ الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عن المعصية والاصل عدم الفسق . وفيه : أنّ التقوى ملكة رادعة ، لا الاسلام ، لما نشاهده بالوجدان من عصيان كثير من المسلمين ، والاسلام لا يلازم التقوى .

الدليل الرابع

روايات حسن الظنّ بالمسلم

ومنها : الروايات الدالة على حسن الظنّ بالمسلم فإنّ من حسن الظنّ به : الظنّ باعتباره عدلاً .

وفيه : - مضافاً إلى ما روي : من أنّ حسن الظنّ إنّما هو في زمان يغلب على الناس الصلاح لا في مثل زماننا الذي يغلب على الناس الفساد .

ففي نهج البلاغة قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم ، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله فأحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر »^(٣٢٤) . أي : أوقع نفسه في الخطر .

وعن أبي الحسن الثالث (عليه السلام) : « إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور فحرام أن تظنّ بأحد سوءاً حتى يُعلم ذلك منه ، وإذا كان زمان الجور فيه أغلب من العدل ، فليس لأحد أن يظنّ بأحد خيراً حتى يببّد ذلك منه »^(٣٢٥).

إنّ معنى حسن الظنّ : عدم اتّهامه ، لا العمل بمقتضاه ، وهذا هو مقتضى الجمع بين الاخبار في المقام ، كما يدلّ على ذلك خبر إسماعيل بن الإمام الصادق (عليه السلام) ، ودفعه المال للتجارة إلى الرجل الذي كان يقال عنه أنّه يشرب الخمر ، وتفسير قوله تعالى : (وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) من أنّ الايمان للمؤمنين هو عبارة أخرى عن حسن الظنّ بهم ، بعدم تهمتهم وعدم ترتيب الاثر لكلام أحدهم ضدّ آخر منهم .

الدليل الخامس

السيرة على ترتيب آثار العدالة

ومنها : قيام سيرة السلف إلى زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله) على ترتيب آثار العدالة على المسلم إذا لم يعرف بفسق ، ولذا كانوا يأخذون بأخبار العبيد والنساء إذا عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق ، وقد كان ذلك بمسمع ومشهد من المعصومين (عليهم السلام) .

وفيه : عدم ثبوت ذلك ، بل ثبوت خلافه لما عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام) من تحقيقهما عن حال الشهود الذين لم يعرفوا عدالتهم - كما مرّ عند سرد الاحاديث في أوّل هذا المبحث - .

نعم ، قبول أخبارهم شيء لا ينكر ، ولا يفيد ما نحن فيه بعد كفاية الوثوق فيه من أيّة جهة كانت - كما حقّقناه في الدراية تبعاً لمشهور المتقدّمين والمتأخّرين (قدس سرهم) - .

الدليل السادس

رواية قبول شهادة الاعرابي في الهلال

ومنها : ما روي من أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال^(٣٢٦)، وأمر بالنداء بالصوم ، مع أنّه لم يظهر من الاعرابي إلاّ الاسلام .

(٣٢٥) المستدرک : الباب ١٤١ من كتاب الحجّ ، ح ٩ .

(٣٢٦) المعتبر : ج ٢ ، ص ٦٤٢ .

وفيه : - مضافاً إلى أنه قضية في واقعة لا تنخرم بها الأصول المعروفة بين المسلمين من لزوم شاهدين في الهلال وإلى معارضته بالمستفيض من الروايات الدالة على لزوم أكثر من ذلك مثل : « لو رآه واحد لراه خمسون ، ولو رآه خمسون لراه الف » ونحو ذلك مما هو أصحّ سنداً ، وأكثر عدداً ، وأظهر دلالة ، وأقوى عملاً ، وإلى أنه لعلّ المراد قبول شهادة الاعرابي من حيث هو أعرابي لا من حيث العدد ، وإلى أنّ الأمر غير ثابت بطريق معتبر شرعاً ، وإلى أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) لعله كان يعلمه رمضاناً ، وحكم المعصوم (عليه السلام) بعلمه جائز بلا إشكال - أنّ الاعرابي لعله كان عدلاً ، وكان يعرف ذاك رسول الله (صلى الله عليه وآله) . والعلم لا إطلاق له حتى يتمسك به .

وقد نقل عن المجدّد الشيرازي (قدس سره) أنه ذات مرّة حكم بالهلال على رؤية شخص ، ثمّ نقل عنه بعض خواصّه أنه كان بنفسه قد رأى الهلال لكّنه - لجهات وجهات - لم يرجّح نسبة الرؤية إلى نفسه .
حاصل الكلام

والحاصل : أنه بمثل ذلك لا يرفع اليد عن مثل العدالة التي ثبتت بالادلة المتظافرة اشتراطها في أبواب متعدّدة في الفقه .

فتحصّل من جميع ذلك : أنّ الاصل في المسلم ليس العدالة حتى أنه يصحّ إشهد كلّ مسلم غير معلوم الحال للإطلاق ، ويجوز الصلاة خلفه ، وتقليده إذا كان فقيهاً ، ونحو ذلك .

التنبيه الثاني : هل المروّة شرط ؟

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الثاني

التنبيه الثاني من تنبيهات باب العدالة : هل تشترط المروّة في تحقّق العدالة أم

لا ؟

والبحث هنا في مقامين : موضوع المروّة وحكمها .

هنا مقامان

المقام الأوّل : المروّة موضوعاً

أمّا المقام الأوّل : وهو موضوع المروّة ، فاعلم : أنّ المروّة - بضمّ الاوّلين وفتح الهمزة مصدر مرء على وزن عظم - معناه اللغوي كما في القاموس وأقرب الموارد وعن الصحاح وغيرها : الانسانية ، وكمال الرجولية ، والاداب التي تحمل

مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الاخلاق وجميل العادات ، وغير ذلك من العبارات المتشابهة الدالة على معنى جامع واحد ، وقد تبدل الهمزة واواً وتدغم فيقال : مروّة .

فما في بعض شروح العروة من : أنّ المروءة هي الانسانية أو ما يقاربها ، وتفسيرها بالرجولية أو كمالها ، خطأ واشتباه ، غير ظاهر الفرق لأنّ هذه التعابير كلها تشير إلى معنى جامع واحد مشكك .

وأما المروّة في علم الاخلاق : فهو - كما قيل : - اعتدال القوى الثلاث : الشهوية ، والغضبية ، والقوّة العاقلة ، فإذا اعتدلت ثلاثتها معاً كانت المروّة .
وأما شرعاً فهي المرادف للفتوّة ، القريب من المعنى اللغوي ، بل قيل : إنّه هو .

المروّة في الروايات

ففي الوسائل عن الامام الصادق (عليه السلام) : « المروّة أن يضع الرجل خوّانه بفناء داره »^(٣٢٧) .

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) : أنّه سئل ما المروّة ؟ فقال (عليه السلام) : « لا تفعل شيئاً في السرّ تستحي منه في العلانية »^(٣٢٨) .

وعن الامام الحسن (عليه السلام) في جواب من سأله عن المروّة ، قال (عليه السلام) : « شحّ الرجل على دينه ، وإصلاحه ماله ، وقيامه بالحقوق »^(٣٢٩) .

ومثلها غيرها ، وقد عقد صاحب البحار (قدس سره) في الاخلاق باباً بعنوان : « باب معنى الفتوّة والمروّة » .
ما هو المشترك من المروّة ؟

فأما المروّة في علم الاخلاق فلا إشكال ولعلّه لا خلاف في عدم اشتراطها في العدالة ، نعم : قد يقال بأنّها سبب للمروّة الشرعية ، أو أنّ الشرعية ملازمة لبعض مراتبها في علم الاخلاق ، فتأمل .

وأما المروّة بالمعنى الشرعي واللغوي فهي أخصّ من المروّة المبحوث عنها في العدالة ، إذ قيام الرجل بالحقوق مطلقاً - كما ورد في الحديث - ليس شرطاً قطعاً

(٣٢٧) الوسائل : الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ ، ح ١٣ .

(٣٢٨) البحار : ج ٧٥ ، ص ٦٣ .

(٣٢٩) الوسائل : الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ ، ح ٦ .

في العدالة ، لانه لا إشكال في أن معظم الحقوق مستحبة ، ولا دخل للمستحبات في العدالة بقول مطلق ، كما أن كل ما هو من الانسانية ، وكمال الرجولية ليس له مدخلة في صدق العدالة أيضاً .

استنتاج

إذن : فالمروّة المبحوث عنها في العدالة ، المختلف في اشتراطها فيها إيجاباً ونفياً هي ما عن الشهيد (قدس سره) : « وأما المروّة فهي تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بأمثاله ، كالسخرية ، وكشف العورة التي يتأكّد استحباب سترها في الصلاة ... » (٣٣٠).

ويؤيده ما رواه الكليني (قدس سره) في فروع الكافي بسنده عن سلمة بن محرز مسلمة بن محمد قال : « مرّ أبو عبدالله (عليه السلام) على رجل قد ارتفع صوته على رجل يقتضيه شيئاً يسيراً ، فقال : بكم تطالبه ؟ قال : بكذا وكذا ، فقال أبو عبدالله (عليه السلام) : أما بلغك أنه كان يقال لا دين لمن لا مروّة له » (٣٣١).

ولعلّ المراد الاعمّ من الدناءة العرفية لا عند خصوص المتشرّعة .

وعن علي (عليه السلام) : « وأما المروّة فإصلاح المعيشة » (٣٣٢).

وعن الامام الصادق (عليه السلام) : « ليس من المروّة أن يحدث الرجل بما يلقي في السفر من خير أو شرّ » (٣٣٣).

وبعبارة أخرى : فهي كلّ ما يشين الانسان ويوجب تنقّر الناس منه ، ممّا ليس بنفسه - وبالعنوان الاوّلي - حراماً ، وهذا يختلف فيه الزمان والمكان والافراد والشرائط ، فربّ عمل ليس خلاف المروّة من شخص ، مع كونه خلافها من شخص آخر .

وهذا الذي مثل به الشهيد (قدس سره) : من كشف العورة التي يتأكّد استحباب سترها في الصلاة ما بين السرة والركبة ليس كشفها خلاف المروّة من حمّال أو زبّال أو قصّار خصوصاً في مثل سيف البحار في أيام الصيف حيث الحرّ الشديد والرطوبة الشديدة . ولعلّ هذا هو جامع ما يستفاد من عبارات الاصحاب في المقام ، والله العالم .

(٣٣٠) الدروس : ج ٢ ، ص ١٢٥ .

(٣٣١) الكافي : ج ٦ ، ص ٤٣٨ ، باب التجمّل وإظهار النعمة ، ح ٣ .

(٣٣٢) الكافي : ج ٨ ، ص ٢٤١ ، ح ٣٣١ .

(٣٣٣) الوسائل : الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ ، ح ٢ .

المقام الثاني : المروّة حكماً

وأما المقام الثاني : وهو حكم المروّة وأنه هل تشترط العدالة بها أم لا ؟ ففيه خلاف ، والمحكي عن المتقدمين عدم الاشتراط ، كما عليه معظم المراجع المعاصرين ، وما يحضرنى من حواشي العروة لم أجد فيها اشتراط المروّة في العدالة ، كما ليس ذلك في العروة نفسها ، في باب التقليد هنا ، وإن ذكرها في باب الجماعة ، قال : « العدالة ملكة الاجتناب عن الكبائر ، وعن الاصرار على الصغائر ، وعن منافيات المروّة الدالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين ... » (٣٣٤).

وصريح البابين : أنه تفسير للعدالة بما هي عدالة ، ومطلقاً ، لا عدالة مرجع التقليد بالخصوص ، ولا عدالة إمام الجماعة بالخصوص ، مع أنه لو قيل بتفصيل في العدالة بالنسبة إلى الابواب فإنّ عدالة مرجع التقليد أشدّ من عدالة باب الجماعة بلا إشكال ولعله بلا خلاف أيضاً ، لكن مع ذلك فإنّ معظم المعلقين على العروة لم يعلقوا على هذه المسألة لا في باب التقليد ولا في باب الجماعة ، حتى مثل المحققين : النائيني والعراقي والحائري والوالد (قدس سرهم) .

ولعلّ ذلك لأنّ المصنّف (قدس سره) قيّد المروّة بما يخرجها عن عنوانها الاوّل بما هي هي ، لانه قال : « وعن منافيات المروّة الدالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين » .

لكن ذلك منه (قدس سره) على خلاف المصطلح ظاهراً .

بين المشترطين للمروّة والنافين لها

وإنما كان ذلك منه خلاف المصطلح ، لأنّ صريح بعض المشترطين للمروّة وظاهر آخرين منهم : أنها شرط في موضوع العدالة مضافاً إلى ملكة اجتناب العصيان والتزام الطاعة ، والنافون لاشتراطها نفوا الاشتراط بما هي ، لا إذا إنطلق عليها عنوان التدين والالتزام بالطاعة واجتناب المعصية .

وهو المحكي أيضاً عن المفيد ، والعدّة ، والشرائع ، والارشاد ، والارديلي ، والمدارك والرياض ، وعن المحقق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني : أنه لم يجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة (قدس سره) وأنه مذكور في كتب العامّة وتبعهم العلامة على ذلك وتبعه جماعة ممن تأخّر عنه .
وفيه : ما لا يخفى .

وعن المبسوط وابن إدريس والعلامة في كتبه في الأصول والفروع والشهيد
والمحقق الكركي ، والوحيد البهبهاني والمعالم وغيرها اشتراط المروّة في العدالة
وحكي عن الرياض والبحار نسبه إلى المشهور ، وعن المدارك والذخيرة إلى
المتأخرين .

وحكي عن بعضهم التفصيل بين الشهادات فيشترط فيها المروّة ، وبين غيرها
مما يشترط بالعدالة - كالتقليد ، وصلاة الجماعة ، والقضاء ونحوها - فلا .
وفيه : أنه كما سيأتي إنّ الاصحّ أنّ العدالة في جميع الابواب واحدة .
وعلى كلّ فالخلاف في المسألة عظيم . والمهمّ بيان أدلة الطرفين .
أدلة المشترطين
أول أدلة المشترطين

استدلّ لاشتراط المروّة في تحقّق موضوع العدالة شرعاً بأمر :
الاول : أنّ منافيات المروّة منافية لمعنى المروّة في اللغة التي هي الاستواء
والاستقامة ، فإذا كان الشخص لا يبالي بما هو منكر عرفاً كان خارجاً عن الاستواء
والاستقامة .

مناقشة الدليل الاول

وفيه : أنّ العدالة الشرعية تابعة لادلتها ، وهي - كما تقدّم - إمّا ملكة أو حسن
الظاهر أو غيرهما ممّا هي مرتبطة بالشرع من واجب وحرام لا غير ، والعدالة
الشرعية أعمّ من العدالة اللغوية والاخلاقية ، والذي يضرّ بالعدالة شرعاً هو : فعل
ما ينافي الاستقامة على جادة الشرع ، لا حتّى على جادة العرف ، ودلالة ما ينافي
المروّة على رذيلة نفسانية ، أو قصر نظر ، أو قلة همّة أو نحوها من المعاني
الاخلاقية ليس معناه : سلب العدالة عنه .

ثاني أدلة المشترطين

الثاني : وهو العمدة ، موارد عدّة في صحيحة ابن أبي يعفور .
منها : قوله (عليه السلام) : « أن تعرفوه بالستر والعفاف » بتقريب : أنّ
المراد منه ستر العيوب مطلقاً الشرعية والعرفية لالقاء الكلام إلى العرف والمتبادر
منه الاعمّ ، والعفاف كذلك .

ومنها : قوله (عليه السلام) : « وكفّ البطن والفرج واليد واللسان » بتقريب : أن منافيات المروّة كلّها من شهوات الجوارح فهي تنافي إطلاق « كفّ البطن ... » على من ينساق وراء شهواته ولو غير المحرّمة منها .

ومنها : قوله (عليه السلام) : « والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه » بتقريب أن : « جميع عيوبه » جمع مضاف يفيد العموم الشامل للعيوب الشرعية وهي المعاصي ، والعيوب العرفية وهي منافيات المروّة .

ومنها : عطف « ويعرف باجتناب الكبائر » على « الستر والعفاف ، وكفّ البطن ... » وظاهر العطف والمعرفيّة ، أي : الكاشفية الغيرية مع المعطوف عليه والمنكشف والمعرّف - بالفتح - فإمّا يراد من : « الستر ، والعفاف ، وكفّ البطن ... » هذه المعاني العرفية فقط ، أو الاعمّ من الشرعية والعرفية ، تحقيقاً لمعنى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، وعلى كلا التقديرين تدلّ الصحيحة على اشتراط المروّة في معنى العدالة .

مناقشة الدليل الثاني

المناقشة الأولى

وفيه أولاً : قد سبق أن مقتضى الجمع بين روايات باب العدالة هو القول : بأنّها صفة ذات مراتب ، ولا يلزم من فقد المرتبة العالية فقد المرتبة الدانية ، وصحيحة ابن أبي يعفور تدلّ على مرتبة عالية من العدالة لا على أصل العدالة ، وما يدلّ على أصلها هو صحيحة علقمة ، وغيرها ممّا مرّ مفصلاً البحث والنقاش عنها .

المناقشة الثانية

وثانياً : ظاهر هذه الفقرات كون المراد منها : العيوب الشرعية فقط ، لأنّ الامام بما هو حجّة الله يجب أن يحمل كلامه على المقاييس الشرعية ، فلو ورد في حديث : « من أذنب فعليه الاستغفار » لا نقول : بأن « أذنب » أعمّ من الذنب الشرعي والعرفي ، بل نقول : المراد به الذنب الشرعي .

ولو ورد في حديث آخر « من اغتاب أخاه لم يجمع الله بينهما في الجنة » يراد به الغيبة المحرّمة شرعاً ، لا الغيبة المحرّمة ولو عرفاً حتّى إذا أجازها الشرع .

وهكذا كلُّما ورد في حديث كلمة ، تبادر منها المعنى الشرعي - إلا أن لا يكون له حقيقة شرعية ولو بالتعيين بحيث ينصرف ولو في عرف المتشرعة الكلام إليه ، أو يكون هناك عرف أقوى يوجب الانصراف - وما نحن فيه هكذا ، فالستر ، والعفاف ، والكفّ المراد بها الستر فيما يأمر الشرع بستره ، والعفة عمّا نهى الشرع عنه ، والكفّ عمّا أمر الشارع بالكفّ عنه .

وعلى هذا التقريب يحمل أيضاً الجمع المضاف « لجميع عيوبه » فيقال : بأنّ المراد به جميع العيوب التي في الشرع هي عيوب .

وبهذا البيان ينجلي أيضاً معنى الفقرة الاخيرة وهي عطف « ويعرف باجتنب الكبائر » على الستر والعفاف ونحوهما ، فإذا كان المراد بالستر والعفاف : الستر والعفاف الشرعيين ، كان « ويعرف » معرفاً ودالاً للستر الشرعي ، والعفاف الشرعي ، لا مغايراً له .

وحديث ظهور العطف في المغايرة غير ثابت مطلقاً ، والمتبع في باب الحجج الظواهر العرفية وهي في المقام منتفية ، اللهم إلا أن يقال : بأنّ المنصرف عرفاً من هذه الكلمات هي العرفية منها ، دون الشرعية التي حتى إذا تحققت فيها الحقيقة ولو التعيينية لم يحرز كونها كذلك في عصر الصادقين (عليهما السلام) إذ لعلّ التعيين حصل بعد عصرهم .

ويؤيد ذلك ما ورد من إرسال النبي (صلى الله عليه وآله) نفرين لقبائل الشهود للاستطلاع عن حالهم ، فهل كانت القبائل مسلمين يعرفون الحقائق الشرعية لهذه الكلمات ؟

كما ورد مثل ذلك في تفسير الذنب في قوله تعالى : (لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ) (٣٣٥) .

لكنه ثبت ذلك بالقرائن ، التي منها : تناسب الحكم والموضوع مع الفتح العظيم ، ومنها : عصمة النبي (صلى الله عليه وآله) الثابتة بالادلة القطعية ، ومنها : غير ذلك .

وقد يورد بأن « ويعرف باجتنب الكبائر » قرينة على صرف الاطلاقات السابقة على المعاني الشرعية ، فتأمل .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : على فرض تسليم دلالة هذه الفقرات على اشتراط المروّة ، لكن مقتضى الجمع بين هذه الصحيحة وبين صحيحة علقمة هو : حملها على إرادة الستر والعفاف والكفّ الشرعية ، لأنّ في صحيحة علقمة قال الامام الصادق (عليه السلام) : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ... » فأطلق الستر على من لم يرتكب الذنب ، وظهور الذنب في المعصية الشرعية لا ينكر .

ومثل صحيحة علقمة عدد آخر من روايات الباب .

وعليه : فليست صحيحة ابن أبي يعفور يراد بها الستر الاعمّ من العرفي الشامل للمروّة .

ثالث أدلّة المشترطين

الثالث : أنّ الفاعل لمنافيات المروّة لا يطلق عليه : « حسن الظاهر » فحسن الظاهر إمّا هو العدالة ، أو طريق إليها ، وعلى كلا التقديرين فلا يستكشف العدالة عمّن يتعاطى منافيات المروّة .

مناقشة الدليل الثالث

وفيه أولاً : مقتضى الأدلّة الدالّة على : « حسن الظاهر » - عدالة أو طريقاً إليها - كونه بنفسه دليلاً سواء أفاد الظنّ أم لا ، بل حتّى إذا قام الظنّ الشخصي على الخلاف ، وبناءً عليه : فلا وجه لاعتبار المروّة في صدق : « حسن الظاهر » فحسن الظاهر موجود ، سواء كان صاحبه مع المروّة أم لا ؟

وثانياً : أنّ عدم المبالاة بالأمر العرفية لا يكشف عن عدم المبالاة بالدين ، بل كم نرى من المقدّسين الملتزمين بأوامر الشريعة لا يتقيّدون بكلّ العرفيات .

رابع أدلّة المشترطين

الرابع : الاجماع الذي نقله الجواهر عن « الماحوزية » .

والشهرة التي هي ظاهر المفاتيح على اشتراط المروّة في العدالة .

مناقشة الدليل الرابع

وفيه : أمّا الشهرة :

١ - فلا حجّية لها .

٢ - مع مسلمية عدمها عند المتقدّمين .

٣ - واختلاف القائلين بها ، فأفتى بعضهم بالاشتراط في كتاب ، وبعدهم في كتاب آخر ، كالشيخ في المبسوط والعدّة ، والشهيد الثاني في الروضة والروض .
وأما الاجماع فهو :

- ١ - مسلمّ العدم .
- ٢ - ومنقوله ليس حجّة .
- ٣ - وأما احتمال الاستناد فلا إشكال فيه - كما تقدّم غير مرّة - .
خامس أدلة المشترطين

الخامس : أصالة عدم تحقّق العدالة بدون المروّة ، إذ الامر الوجودي إذا شكّ فيه يكون مسرحاً لأصل العدم ، ولها عدّة تقريرات :
منها : استصحاب عدم تحقّق العدالة قبل وجود المروّة .
ومنها : الاستصحاب الحكمي كعدم جواز الصلاة خلفه ، وعدم جواز تقليده ، وعدم جواز قبول شهادته ، ونحوها .

ومنها : استصحاب العدم الازلي ، بأنّ العدالة حادث لم يكن موجوداً من الازل ، فإذا شككنا في أنّه وجد - مع عدم المروّة - أم لا ، نستصحب عدمها .
ومنها : الاستصحاب التعليقي ، بتقريب : أنّ هذا الرجل لو لم يكن مجتنباً عن المعاصي لم يجز الصلاة خلفه ، فالان الذي هو مجتنب عن المعاصي ولكن ليست عنده المروّة هل تجوز الصلاة خلفه أم لا ؟ الجواب : لا .

مناقشة الدليل الخامس

وفيه أولاً : بعد قيام الدليل على عدم اشتراط المروّة يكون الاستدلال بالاستصحاب كالحجر في جنب الانسان .

وثانياً : أنّها معارضة بأصالة عدم الاشتراط ، وقد ثبت في الأصول : أنّ أصل البراءة حاكم على أصل الاشتغال ، فليتأمل .

وثالثاً : بأنّ الاستصحاب المذكور مخدوش بتقريراته الاربعة .

أما التقرير الاول : فإنّ أريد عدم تحقّق العدالة مفهوماً قبل تحقّق المروّة فلا يفيد ، إذ المفهوم ما لم يكن له خارجية لا يكون مسرحاً للاحكام التكليفية ، وإنّ أريد عدم تحقّق العدالة في هذا الشخص المعين فلا يطرد ، إذ من المحتمل أن لا تكون له حالة غير عادلة بعد البلوغ حتى تستصحب .

وأما التقرير الثاني : وهو الاستصحاب الحكمي فإن كانت له حالة فسق سابقة بعد البلوغ تم الاستصحاب ، وإلا فليس هو سوى الاستصحاب التعليقي .
وأما التقرير الثالث : فبأنّ عدم الأزمي لا يثبت عدم النعتي كما هو معروف ، مضافاً إلى إنصراف الأدلة عن السالبة بانتفاء الموضوع إلا بقريظة ، كمن لم يتزوج فيقال : إنه ليس ابنه مختوناً إلى الآن .
وأما التقرير الرابع : الاستصحاب التعليقي ، مثلاً : زيد المرتكب للكبيرة والاصرار على الصغيرة ومنافيات المروّة ليس بعادل ، له حكمان :

١ - تنجيزي وهو الفسق .

٢ - وتعليقي وهو أنه إذا لم يترك الثلاثة لا يكون عادلاً ، فنستصحب الحكم عند ترك الكبيرة والصغيرة .
سادس أدلة المشترطين

السادس : العدالة مشروطة بملازمة التقوى ، والتقوى ملازمة للمروّة ، فالعدالة مشروطة بالمروّة .
مناقشة الدليل السادس

وفيه : أنّ المقدّمة الثانية أوّل الكلام ، إذ التقوى مرادفة للطاعة تقريباً ، وقد ورد في الحديث الشريف عن النبي (صلى الله عليه وآله) : « اعمل بفرائض الله تكن أتقى الناس »^(٣٣٦) فإذا عمل الشخص بفرائض الله تعالى كلها - التي ليست المروّة منها - ولم تكن له مروّة كان متّقياً بل أتقى الناس .
سابع أدلة المشترطين

السابع : أنّ من لا مروّة له لا ثقة به ، فلا يجوز الاستفتاء منه ، لاحتمال زيادته وتنقيصه في أحكام الله ، وكذلك في الشهادة ونحوهما .
مناقشة الدليل السابع

وفيه أوّلاً : الكلام في مطلق العدالة الاعمّ من التقليد والشهادة وصلاة الجماعة ونحوها ، وما ذكر يصلح دليلاً للأوليين فقط ونحوهما ، دون مثل الصلاة خلفه ونحوها .

وثانياً : أنّ العادل إذا كان مجتنباً عن المحرّمات كفى ذلك وثاقة نوعية به ، لأنّ الزيادة والنقيصة العمدية العصيانية مأمونتان معه .

(٣٣٦) الوسائل : الباب ٢٤ من أبواب جهاد النفس ، ح ٦ .

والحاصل : إن كان المراد الوثيقة النوعية فهي ملازمة للعدالة ، وإن كان المراد الشخصية فمنع الصغرى وهي لزوم وثيقة شخصية في العادل .
وثالثاً : إذا دلّ الدليل على كون العادل غير مشروط فيه المروّة ، وجب اتباعه وإن أوجب عدم الوثيقة ، لأنّ المصالح الإلهية العظمى لا نعلم مناطاتها التحقيقية حتّى نحكم بتلك المناسبات .

ألا ترى أنّ الشارع جعل أشياء كثيرة محرّمة ، ولكن مع ذلك جعل : « كل شيء نظيف » و « كلّ شيء لك حلال » و « يد المسلم حجّة » و « سوق المسلمين حجّة » و « أرض الإسلام حجّة » ونحوها ممّا يرتكب بسببها الألوف والألوف من المحرّمات والنجاسات الواقعية ، لا رفعاً لليد عن تحريم ونجاسة تلك المحرّمات والنجاسات وإثما لمصلحة التسهيل على العباد ونحوها ، فلعلّ الشارع وسّع في العدالة لهذا ولذاك . فبمجرد كون العادل الذي لا مروّة له لا يوثق به - على فرضه - لا يوجب الحكم بعدم العدالة بعد توفّر الأدلة عليها .
ثامن أدلة المشترطين

الثامن : ما روي عن الامام الكاظم (عليه السلام) في حديث هشام : « لا دين لمن لا مروّة له ، ولا مروّة لمن لا عقل له »^(٣٣٧) وواضح أنّه يجب كون العادل ذا دين وزيادة .

مناقشة الدليل الثامن

وفيه : - بعد الغضّ عن ضعف السند ، وأنّ هذه الرواية نظير العشرات بل المئات من أمثالها ممّا ورد في المستحبات والمكروهات ، مثل : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يترك عانته فوق أربعين يوماً »^(٣٣٨) ونحوه ممّا يراد بها الحثّ والتحريض على فعل المستحبّ وعلى الانتهاء من المكروه ، حتّى قال جمع من محققي الفقهاء : بأنّ أمثال هذه التعبيرات قرائن عدم الوجوب والحرمة ، إذ الوجوب والحرمة يكفي فيهما الامر والنهي وحدهما ولا يحتاجان إلى مزيد التحريض ، فتأمّل .

إنّ المراد ليس نفي أصل التدين قطعاً ، كيف وأتقى الناس من عمل بالفرائض ، والعادل الذي يعمل بالفرائض أتقى الناس فكيف « لا دين له » ؟ فلا بدّ من حملها

(٣٣٧) الكافي : كتاب العقل والجهل ، ح ١٢ .

(٣٣٨) الكافي : باب النورة ، ح ١١ .

على إرادة نفي الدين الكامل - جمعاً بينها وبين غيرها - وإثماً يكون العادل الذي لا مروّة له غير كامل الدين ، لأنّ من الدين المستحبّات والمكروهات ، وكما له الإطاعة فيهما أيضاً .

تنبيه وتنظير

ونظير ذلك - استدلالاً وجواباً - قوله (عليه السلام) : « لا إيمان لمن لا حياء له »^(٣٣٩) أي : الايمان الكامل ، إذ من لا مروّة له لا حياء له .
وهكذا « من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له »^(٣٤٠) بتقريب : أنّ من لا مروّة له يصدق عليه أنّه ألقى جلباب الحياء عرفاً ، منضمّاً إلى أنّه لا تجوز غيبة العادل ، وهما ينتجان : أنّ الذي لا مروّة له ليس بعادل .

والجواب : أنّ المقدّمة الثانية « لا تجوز غيبة العادل » مطلقاً غير مسلمة ، إذ العادل إذا فعل شيئاً قبيحاً عرفاً على ملا من الناس ، كما لو ركب الحمار العاري مقلوباً في مجامع المسلمين جازت غيبته بهذا العمل ، بأن يقال : العادل الفلاني ركب الحمار العاري مقلوباً ، لأنّ كلّ مجاهر بأي عمل ، تجوز غيبته في ذلك العمل .

وهكذا غير ذلك من الاحاديث الواردة بهذه المضامين .
تاسع أدلّة المشترطين

التاسع : اقتران « المروّة » و « العدالة » في بعض أخبار الباب يدلّ على أنّهما يوجدان معاً ، وينتفيان معاً ، ولا يمكن التفكيك بينهما بأن تكون العدالة ولا تكون المروّة .

وذلك مثل الحديثين اللذين ذكرناهما عند سرد الاحاديث برقم : ١١ و ١٢ ، وهما : قوله (صلى الله عليه وآله) : « من عامل اناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوّته ، وحرمت غيبته » وقول الامام الصادق (عليه السلام) : « ثلاث من كنّ فيه أوجبن له أربعاً على الناس : من إذا حدثهم لم يكذبهم ، وإذا خاطبهم لم يظلمهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وجب أن تظهر في الناس عدالته ، وتظهر فيهم مروءته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تجب عليهم أخوّته » وغيرهما ممّا هو نظيرهما .

(٣٣٩) الوسائل : الباب ١١٠ من أبواب أحكام العشرة ، ح ٣ .

(٣٤٠) المستدرک : الباب ٩٣ من أبواب أحكام العشرة ، ح ٤ .

مناقشة الدليل التاسع

وفيه : أن ترتيب أمور على أمور لا يدلّ عرفاً إلا على وجود مجموع الأمور المرتبة ، على مجموع الأمور المرتب عليها ، ولا يدلّ على ترتب كل واحد من المرتبة على كل واحد من المرتب عليها .

فإذا قيل : من درس الفقه ، والقانون ، والهندسة ، والطب ، كان فقيهاً ، ومحامياً ، ومهندساً ، وطبيباً ، كان معنى ذلك : أن الدارس للعلوم الأربعة جميعاً يتّصف بالصفات الأربعة جميعاً ، ولا يدلّ على التلازم بين « الفقه » و « الهندسة » حتى إذا لم يكن مهندساً لم يكن أيضاً فقيهاً .

والروايتان وأشباههما لعلها من هذا القبيل ، فإن من فعل الأفعال الثلاثة ، ظهرت فيه أربع صفات ، ولا ينافي كون كمال المروءة مترتباً على : « إذا وعدهم لم يخلفهم » مثلاً ، لأنّ خلف الوعد ليس بحرام على المشهور .

مضافاً إلى أنّ كمال المروءة في الرواية الأولى غير أصل المروءة ، ومن التزم باشتراط المروءة في العدالة قال باشتراط أصلها لا كمالها .

عاشر أدلة المشترطين

العاشر : ما عن بعض الاخباريين : من أنّ قاعدة الاحتياط قاضية بذلك .

مناقشة الدليل العاشر

وفيه : أنّه قد حقّق في الأصول جريان البراءة في الاجزاء والشروط المشكوك فيها وتقدّمها على الاحتياط .

هذه عمدة ما استدللّ به القائلون باشتراط المروءة في تحقّق العدالة ، وما قيل من غير ذلك يرجع إلى ما ذكرناه ، أو يعرف منها ، والغريب ما في تقارير بعض مراجع العصر : من أنّ ما استدللّ به للمنافاة فقط أمران ، مع أنّ معظم هذه الأدلة العشرة ذكرها الفقهاء في كتبهم المتداولة المعروفة .

أدلة النافين

أول أدلة النافين

وأما أدلة النافين لاعتبار المروءة في العدالة - مضافاً إلى الاصل السببي وهو كاف كما في معظم العبادات والمعاملات بل كلّها من الارتباطيات - فهي أيضاً أمور :

أولها : وهو عمدتها خلو الاخبار المبيّنة لمعنى العدالة وأجزائها وشرائطها وموانعها - على كثرتها ، واختلاف لهجاتها وفي مختلف أبواب اشتراط العدالة - خلو جميعها عن التصريح بالمرّوة ، أو التلويح بها بخصوصها بحيث يلتفت إليها العامّة الذين خوطبوا بهذه الاحاديث الشريفة ، ومثله لو كان لبنان .

مع أنّ كلمة « المرّوة » واردة في كثير من الاحاديث في مقام التحريض عليها ، وبيان بعض ما ينافي المرّوة وغير ذلك ، ولو كانت شرطاً في العدالة لذكرت ولو في بعض الاخبار .

وإني لم أدع الاستقصاء التام لجميع أخبار العدالة من جميع أبواب الفقه ، إلا أنّ الذي تتبّعته من الابواب ووقفت عليه من الاخبار ، التي ربما تربو على المائة حديث ، لم أجد فيها ذكراً للمرّوة إلا خبرين قرن فيهما بين العدالة والمرّوة ، ممّا ربما يستأنس بهما اشتراط المرّوة في العدالة ، وهما : قوله (صلى الله عليه وآله) : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوّته وحرمت غيبته » وقول الامام الصادق (عليه السلام) قريباً منه .

مناقشة مردودة

وما قيل : من أنّ « المرّوة » وإن لم تذكر بلفظها لكن ذكرت بلوازمها ، فإنّ إطلاقات : « الستر » و « العفاف » و « كفّ البطن ... » من لوازمها ، وهكذا غيرها من الاخبار .

فيجاب عنه أولاً : بأنّ ذلك لا يكفي في مثله ممّا يغفل عنه العرف العامّ الذي وردت الاخبار على لسانه وبأساليب تفاهمه .

وثانياً : بما ذكرناه في الجمع بين أخبار العدالة : من أنّها تدلّ على أنّ للعدالة مراتب ، ولا نمانع من كون « المرّوة » شرطاً في مرتبة عالية من العدالة ، وإنّما الذي نمنعه اشتراطها في أصل العدالة والمرتبة الدانية منها .

وثالثاً : أنّ أخبار العدالة لو كانت قليلة ، كان لاحتمال اشتراط المرّوة مع عدم ذكرها صراحة مجال ، وأمّا مع كثرتها ، ومختلف أساليبها ، وخلوّها جميعاً عن تصريح واحد ، يشكل حتّى احتمال اشتراطهما فكيف بالقطع أو الظنّ به ؟

ورابعاً : تلازم الالفاظ المذكورة من « الستر » و « العفاف » و « كفّ البطن » ونحوه للمرّوة ممنوع ، لما أسلفنا : من أنّ ظاهرها الستر والعفة والكفّ عن المعاصي .

ثاني أدلة النافين

ثانيها : أنّ ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا تنافي العدالة ، إلا مع الاصرار عليها ، فعدم منافاة المرور - وهي ليست بمعصية - للعدالة أولى . مناقشة غير تامّة

وأجيب : بأنّ الدليل إذا دلّ على اعتبار المرّوة في العدالة ، ولم يدلّ على اعتبار عدم الصغيرة ، أو دلّ على عدم منافاة الصغيرة ، لم تتمّ الاولوية ، لأنّ الفارق : النصّ .

مع أنّ جمعاً من الاساطين قالوا بمنافاة الصغيرة للعدالة أيضاً ، كما نسب ذلك إلى المفيد وابن إدريس والحلي وغيرهم (قدس سرهم) فليس الحكم في المقيس عليه مسلماً .

وفيه : أنّه إذا ثبت عدم منافاة فعل الصغيرة للعدالة مع كونها معصية شرعية ، فدلالة ذلك على عدم منافاة المرّوة لها عرفاً غير بعيدة ، وليس ذلك من القياس بل الاولوية العرفية التي تحسب في الظواهر وهي حجة ، وليس في المقام أدلة خاصة تقول بمنافاة عدم المرّوة للعدالة ، حتّى تعتبر تلك الادلة هي الفارق ، وإنّما الذي استفيد منه اشتراط المرّوة ومنافاة عدمها هي نفس أخبار : الستر ، والعفاف ، وكفّ البطن ونحوها .

ثالث أدلة النافين

ثالثها : أنّ من يرتكب ما ينافي المرّوة بدون أن يرتكب معصية إطلاقاً ، إذا لم يكن عادلاً وجب كونه فاسقاً ، مع أنّه لا يسمّى فاسقاً .

مناقشة محتملة

وأجيب : بأنّه إن كان المراد بالفاسق مطلق غير العادل فلا مانع من تسمية مثله فاسقاً على الفرض ، وإن كان المراد به مرتكب الكبيرة ، أو المصرّ على الصغيرة ، بل - كما قيل : وليس بالبعيد - من كان عمله المعصية كرات وتكراراً ، فالإتي بخلاف المرّوة لا يسمّى فاسقاً ، ولا مانع معه من القول بالواسطة .

رابع أدلة النافين

رابعها : أن معظم الروايات : « المزبورة » فسرتها بأمر مستحبة ، أو بالاعم من المستحبة ، مع قيام الاجماع على عدم اشتراط العدالة بفعل المستحبات ، مثل حديث أبي عبدالله (عليه السلام) : « المروّة مروّتان : مروّة الحضر ، ومروّة السفر :

فأما مروّة 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 صحبتك ، وترك الرواية عليهم إذا أنت فارقتهم » (٣٤١).

وخبر أمير المؤمنين (عليه السلام) : « لا تتم مروّة الرجل حتّى يتفقه في دينه ، ويقتصد في معيشته ، ويصبر على النائبة إذا نزلت به ، ويستعذب مرارة اخوانه » (٣٤٢).

وسئل (عليه السلام) ما المروّة ؟ فقال (عليه السلام) : « لا تفعل شيئاً في السرّ تستحي منه في العلانية » (٣٤٣).

وعن الامام الباقر (عليه السلام) : « المروّة أن لا تطمع فتذلّ ، ولا تسأل فتقلّ ، ولا تبخل فتشتّم ، ولا تجهل فتخصم » (٣٤٤). ومثلها غيرها . مناقشة منظور فيها

وقد يجاب عنها أوّلاً : بوجود مثل ذلك من الجمع بين المستحبات والواجبات في أخبار العدالة ، وغيرها من الواجبات .

وثانياً : بأنّ الاجماع على عدم اشتراط العدالة بفعل المستحبات - بعد تسليمه - دليل لبيّ ، والمتيقن منه المستحبات غير المنافي تركها للمروّة ، لوجود الخلاف في هذا القسم من المستحبات التي تسمّى بالمروّة .

وثالثاً : إن تمّ دليل اشتراط المروّة ، فمثل هذه القرينة على الخلاف لا تقاومه ، وإلا فلا يحتاج إليها .

وفيها : أنّ الانصاف أنّ ملاحظة مجموع روايات المروّة تعطي كونها من أخبار الاخلاقيات التي قد فسرت بالفضل ، أو التفضّل ، كما عن أمير

(٣٤١) تحف العقول : ص ٣٧٤ .

(٣٤٢) تحف العقول : ص ٢٢٣ .

(٣٤٣) بحار الانوار : ج ٧٥ ، ص ٦٣ .

(٣٤٤) المستدرک : الباب ٣٨ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ ، ح ١١ .

المؤمنين (عليه السلام) أنه خرج على أصحابه وهم يتذاكرون « المروّة » فقال :
« أين أنتم من كتاب الله ؟ قالوا : يأمر المؤمنين في أي موضع ؟ فقال في قوله
عزّوجلّ : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فالعدل الانصاف ، والاحسان التفضل
« (٣٤٥) » .

وفرق بين « المروّة » التي كلّ أخبارها أخلاقيات ، وبين مثل « العدالة »
التي إن كان فيها أخبار أخلاقية فليس كلّها ولا جُلّها ، بل بعضها ، وذلك ممّا يؤيّد
قولنا في « العدالة » بأنّها ذات مراتب مختلفة بعضها واجبة ، وبعضها مستحبّة ،
ومراتب المستحبّة منها أيضاً متفاوتة في مقدار الفضل .
خامس أدلة النافين

خامسها : ما استدللّ به بعض بما روي من فعل رسول الله (صلى الله عليه
 وآله) أو أمير المؤمنين (عليه السلام) أفعالاً ، أسماها أنّها من منافيات المروّة مثل :
ركوب الحمار العاري ، والاكل ماشياً إلى الصلاة ، ورقع الجبّة حتّى استحيى من
راقعها ، وحلب الشاة بيده ، وغسل الثياب ، أو كنس البيت ونحوها .
مناقشة مقبولة

وفيه أولاً : لا نسلم كون شيء من هذه منافياً للمروّة ، خصوصاً إذا صدر في
مقام الضرورة ، وبالأخصّ إذا اتفق ذلك في العمر مرّة واحدة كما في بعضها .
وثانياً : لا شكّ كما لا خلاف في أنّ منافي المروّة ليس أمراً منضبطاً معيّناً
محدوداً ، فهو يختلف بحسب الازمنة ، والامكنة ، والاشخاص ، والملابسات ،
فربّ عمل يكون منافياً للمروّة من شخص غير مناف لها من شخص آخر ، أو في
زمان دون زمان آخر ، أو مع ملابس خاصة دون غيرها .

وثالثاً : أنّ بعض هذه الأمور فضائل مطلقاً في جميع الازمان ، والامكنة ،
وبالنسبة لجميع الافراد ، فكنس الشخص بيته ، أو غسل ثيابه ، أو حلب الشاة بيده
لرفع الكلفة بذلك عن زوجته وأهله فضيلة لا شكّ فيها ، وقد وردت أحاديث
مستفيضة في الحثّ على المعاونة مع العيال في أعمال البيت .

ورابعاً : لا شكّ أنّ المعصومين (عليهم السلام) كانوا في أعلى مراتب جميع
الفضائل ومنها المروّة ، وكلّ ما صدر منهم - بحكم عصمتهم - لا يكون إلا ذا
مصلحة مهمّة شرعية ، كما ثبت ذلك في مباحث أصول الدين .

وعلى كلِّ حال : فإيراد مثل ذلك دليلاً على عدم ضرر منافيات المروّة بالعدالة ، المستلزم للقول بفعل المعصومين (عليهم السلام) ما ينافيها - والعياذ بالله - في غير محله .

سادس أدلة النافين

سادسها : ما روي من قبول شهادة أصحاب الحرف التي تنافي المروّة : كالمكاري ، والجمّال ، والحمّال ، والحجّام ، والملاح ونحوهم ، فإنّه لو كانت المروّة شرطاً لزم عدم قبول شهادة هؤلاء .

مناقشة واضحة

وفيه : - مضافاً إلى أنّ منافيات المروّة لها درجات ولا شكّ كما لا إشكال في أنّ الدرجات الضعيفة من منافيات المروّة ليست مخلة بالعدالة قطعاً ، فالاكل في السوق ، أو ماشياً ، إن كان ينافي المروّة ، فأكل قطعة صغيرة جداً من الخبز في السوق أو ماشياً من المراتب الضعيفة له ، التي لا تنافي العدالة ، ولتكن هذه الحرف من قبيل ذلك ، فإنّها وإن كانت أعمالاً مستهجنة منحة عند الناس لكنّها ليست بحيث يستكشف منها عدم الاشكال في مطلق منافيات المروّة - :

أنّ منافيات المروّة - كما تقدّم - تختلف باختلاف الأزمان ، والبلاد ، والاشخاص ، فربّ فعل يكون منافياً للمروّة لو صدر عن مرجع التقليد غير مناف لها لو صدر عن كاسب عادل ، وربّ فعل يكون منافياً للمروّة في بلد غير مناف لها في بلد آخر ، وربّ فعل يكون منافياً للمروّة في زمان غير مناف لها في زمان آخر ، وأعمال المكاري ، والجمّال ، والملاح ونحوهم وإن كان بأنفسها منافية للمروّة لكنّها ليست كذلك للذين أصبح عملهم هذه الاعمال .

مع أنّه قد يقال : بعدم كون مثله منافية للمروّة إطلاقاً ، فالعمل المنحط غير مناف للمروّة وبينهما عموم من وجه ، وليس ذلك بالبعيد .

وما قيل : من أنّ بينهما عمومًا مطلقاً لانكار عمل منحط وهو غير مناف للمروّة .

ففيه : أنّ ذلك يكون كالتصدّي لبيع الاشياء الرخيصة والاعمال كذلك ، ممّا ينسب إلى بعض الزهّاد ، ولا ريب في عدم منافاتها للمروّة منهم .

المفصلون وتفصيلاتهم

التفصيل الأوّل

وفي المسألة تفصيلات :

منها : ما في رسالة الشيخ الانصاري (قدس سره) في العدالة عن بعض المتأخرين : من أنّ منافي المروّة لو كشف فعله عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر ، كان معتبراً في العدالة - موضوعاً - ترك منافيات المروّة ، وإلا فلا ، وهذا هو الذي تقدّم آنفاً أن نقلنا عن المصنّف (قدس سره) ممّا ذكره في باب صلاة الجماعة تبعاً للشيخ حسن كاشف الغطاء (قدس سره) في أصوله وفقهه .

قال في الثاني : « ويراد بمنافيات المروّة ما أنبأت عن خسارة النفس ، ودناءة الهمة ، وقلة المبالاة في الدين » (٣٤٦).

وقال في الأوّل - بعد كلام طويل : « إلا أن يقال : إنّ اشتراط المروّة في العدالة ليس تعبدياً ، بل لكشفه (عدم المروّة) عن عدم التقوى ، لتلازمهما عادةً ، لأنّها أتباع محاسن العادات واجتناب مساوئها وما تنفر منه النفس من المباحات ممّا يؤذن بدناءة الهمة وقلة المبالاة ... » (٣٤٧).

مناقشة التفصيل الأوّل

وأورد عليه الشيخ (قدس سره) : بأنّ هذا التفصيل غير بعيد لكّنه في الحقيقة ليس تفصيلاً في مسألة اعتبار المروّة في نفس العدالة ، بل هو قول بنفيه مطلقاً ، إلاّ أنّه يوجب الوهن في حسن الظاهر الذي هو طريق إليها .
ويؤيد كلام الشيخ (قدس سره) ما نراه في الرسائل العملية : من تقييدهم أحياناً العدالة بترك منافيات المروّة ، وإطلاقهم أحياناً آخر .

١ - ففي نجاة العباد لصاحب الجواهر قال : « والمراد بها (أي : العدالة) حسن الظاهر باجتناب منافيات المروّة الدالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين » (٣٤٨).

وفي صراط النجاة للشيخ الانصاري (قدس سره) ما ترجمته : « إذا حصل للمأموم العلم بأنّ الامام له حالة تمنعه عن ارتكاب المعصية الكبيرة والاصرار على الصغيرة ... وليس له عدم الاعتناء بالدين ... فاقتد به » (٣٤٩).

(٣٤٦) أنوار الفقاهة : الصلاة ، ص ٧٥٠ .

(٣٤٧) شرح مقدّمة كشف الغطاء : الورقة ٣٠ .

(٣٤٨) نجات العباد : الجماعة ، ص ١٧٣ .

(٣٤٩) صراط النجاة : صلاة الجماعة ، ص ٦٢ .

ولم يعلق على هاتين العبارتين الشيرازيان ، والرشتي ، والكاظماني : اليزدي والخراساني ، والحاج آقا رضا الهمداني وغيرهم ، والشيخ في حاشيته على نجات العباد لم يعلق هنا .

وهذا ربما يدلّ على ما قاله الشيخ (قدس سره) : من أنّ ذلك قول بنفي اشتراط المروّة مطلقاً ، فتأمل .

كما يرد عليه أيضاً : على ما حقّقناه في الجمع بين روايات العدالة : من أنّه يكفي فيها حسن الظاهر تعبّداً ، وإن لم يكشف عن حسن الواقع .

وبعبارة أخرى : كون العدالة هو حسن الظاهر ، لا أنّ حسن الظاهر طريق إلى العدالة التي هي حسن الواقع ، فلو كشف فعل ما ينافي المروّة عن قلّة المبالاة الواقعية بالدين - بالمعنى العام للدين الشامل لمثل ذلك - بما لا ينافي حسن الظاهر ، وصدق فيه : أنّه « يعرف منه خير » ونحوه لم يضرّ بالعدالة .

لكنّه مشكل جدّاً إذا علم قبح الواقع ، فحسن الظاهر وإن لم يكن طريقاً كاشفاً عن حسن الواقع لا علماً ولا ظناً ، ولكنّه يجب أن لا يكون منكشفاً خلافه ، وسيأتي بيانه في التنبيه السابع إن شاء الله تعالى .

التفصيل الثاني

ومنها : التفصيل الذي ذكره بعض مراجع العصر في تقريراته : من أنّ ما ينافي المروّة قد يكون حراماً لكونه هنكاً للمؤمن ومثّل له بما إذا خرج أحد المراجع العظام إلى الاسواق بلا عباءة ، أو جلس في الطرقات ، أو دخل المقاهي ، وبالإخصّ إذا اقترن معه بعض الأمور غير المناسبة ، فإنّه لا شبهة في أنّه هتك في حقّه ، وموجب لسقوطه عن الانظار .

فمثله ينافي العدالة ، لا لانه مناف للمروّة فقط ، بل لانه موجب لهتك المؤمن ، الحرام .

مناقشة التفصيل الثاني

وفيه : أنّه نفسه قد اعترف بأنّ ذلك من أجل كونه حراماً ، ولا نضائق في أنّ الحرام - ولو لعنوان ثانوي - يخدش بالعدالة ، وإن كان قد تأمّل بعض مع ذلك في منافاة مثل هذا الحرام للعدالة من جهة عدم منافاة مثله للعناوين المأخوذة في تفسير العدالة في الاخبار ، مثل : صحيح علقمة ، ونحوه ممّا لم يشترط في العدالة عدم

المعصية مطلقاً حتى الصغائر التي سيأتي البحث عنها ، ثم أكد ذلك بعدم صدق
الفسق على مثل هذا الصنيع ، فتأمل .

التفصيل الثالث

ومنها : ما اختاره الاخ الأكبر : من أن منافيات المروّة قد تنافي عرفاً الستر
والعفة الواردين في روايات العدالة ، كما لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً ، أو صارع
في السوق مع سوقي لأظهار شجاعته ، أو هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا
داع معتد به ، ممّا لم يكن يصدق عليه عرفاً أنه ساتر أو عفيف .

فمثله ينافي العدالة لا لأنه مناف للمروّة ، بل لأنه ينافي ما أخذ في تفسير
العدالة من « الستر » و « العفاف » ، وإلا فلا .

مناقشة التفصيل الثالث

وهذا التفصيل وإن كان حسناً في نفسه ، إلا أنه - مضافاً إلى ما ذكره هو : من
أنه ليس تفصيلاً في المروّة - ينسجم مع بعض المراتب العالية من العدالة ، لا لأصل
العدالة بناءً على ما بنينا عليه : من كون أصل العدالة أن يصدق عليه : أنه
« يعرف منه خير » وأن يصدق عليه : أنه « حسن الظاهر » - على تفسيرهما
بالحلال والحرام الشرعيين بالعناوين الأولى - ونحو ذلك ممّا لا ينافية تلك الاعمال
إذا لم تدخله العناوين الثانوية في المحرّمات .

التفصيل الرابع

ومنها : ما في تقارير بعض الاجلّة المعاصرين : من أن منافيات المروّة
على أقسام :

تارةً : يستلزم الطعن في عرض الرجل ، كما إذا لبس رئيس الشيعة لباس أقبح
الجند من غير داع إلى ذلك وخرج إلى السوق .

وأخرى يكون بحيث يتراءى منه نقصان عقل فاعله .

وثالثة : ما لا يوجب شيئاً من ذلك وإنما يكون ممّا يستهجن عادة من دون قبح
شرعي أو عقلي فيه ، كالأكل في السوق ونحوه .

قال : أمّا الأوّلان : فلا كلام في منافاتهما للعدالة ، أمّا الأوّل : فللمر بحفظ

العرض ، وأمّا الثاني : فواضح ، وأمّا الأخير : فالأظهر عدم اعتباره في العدالة .

مناقشة التفصيل الرابع

وفيه : - مضافاً إلى ما في غيره : من أنه لا نسلم ذلك إذا لم يبلغ الأوّلان مرتبة الحرام الشرعي بالعناوين الأخرى ، ومعه يخرج عن موضوع البحث إذ صار منافياً للعدالة ، لانه أصبح حراماً لا لانه مناف للمروّة والكلام في الثاني لا في الأوّل - أنّ في الامر الوجوبي بحفظ العرض مطلقاً وفي وضوح الثاني مطلقاً نظر ، كما لا يخفى .

وهناك تفصيلات أخرى في المسألة تشبه التفصيلات الانفة .

خلاصة الكلام

وجملة القول : أنّ منافيات المروّة من حيث هي منافيات المروّة - دون أن ينطبق عليها عنوان ثانوي آخر كما هو مفروض البحث - لا تنافي العدالة مطلقاً ، لعدم ذكر له ولا عين ولا أثر في أخبار العدالة على كثرتها واختلاف لهجاتها وأسننها ، مع أنه ممّا يغفل عامّة الناس عنه ، ولو كان مثله شرطاً لبان .

والقول : بأنّها داخلة في صدق « الستر » و « العفاف » و « لم نر منه إلاّ خيراً » و « كونه خيراً » أو « إذا علم منه خير » ونحوه ، غير واضح .

مع أنّ قوله (عليه السلام) في صحيح علقمة : « فهو من أهل العدالة والستر » بعد قوله (عليه السلام) : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان » شارح لروايات « الستر » و « العفاف » بأنّ القصد منها ذلك : أن لا يرى على ذنب ، ولم يشهد عليه شاهدان بالذنب ، ونحو ذلك .

وما قيل : من سقوط الرواية سنداً ، فلا حكومة لها على روايات « الستر » و « العفاف » ، أو أنه يجب تقييدها بما لا ينافي روايات « الستر » ، أو غير ذلك ، غير ظاهر الوجه ، بعد كونه خرقاً للقواعد المسلّمة في الأصول ، إذ قد علمت سابقاً صحّة الرواية سنداً أو لا أقلّ من حسنّها .

هنا تتمّة

تتمّة : بناءً على كون منافيات المروّة مخلة بالعدالة ، فهل المخلّ بها مجرد فعلها ، أو الاصرار عليها ؟

ظاهر إطلاق الاصحاب : الأوّل ، وقد صرّح به - في كتاب الصلاة في بحث عدالة إمام الجماعة - الشيخ حسن نجل كاشف الغطاء (قدس سرهما) قال في أنواره : « والكبائر ومنافيات المروّة يكفي فعلها مرّة في الاخلال بها » (٣٥٠).

إلا أنه هو نفسه في شرحه على مقدّمة كشف والده أفتى بخلافه ، قال :
« وعلى اشتراط المروّة فهل يخلّ بالعدالة فعل ما ينافيها مرّة ، أو لا يخلّ إلا
الاصرار ؟ الاظهر الثاني » (٣٥١).

ويمكن توجيهه بأمرين :

أحدهما : أنّ الصغيرة مع كونها معصية لا تنافي العدالة إلا بالاصرار ، فكيف
تكون منافيات المروّة مخلة بالعدالة حتّى بلا إصرار ؟

ثانيهما : أنّه لا يصدق منافي المروّة إلا بالاصرار عليه ، ومع صدوره مرّة
واحدة لا يصدق عليه أنّه مناف المروّة .

وفي الوجهين نظر :

أمّا الأوّل : فلكونه استبعاداً غير مستند إلى أدلة شرعية .

وأمّا الثاني : فلعدم تسليمه ، إذ هناك منافيات للمروّة يصدق عليها الموضوع
بمجرد صدوره مرّة واحدة ولو في العمر كأن يطأ الشخص الشريف جاريته في
مجتمع مزدحم تحت غطاء تستر الجارية والمقدار الواجب من الرجل فقط .

والظاهر : كون التفصيل بين منافيات المروّة موضوعاً بالصدق على بعضها
بلا إصرار ، وبعدم الصدق على بعض آخر إلا مع الاصرار في محلّه ، لكونها
أموراً عرفية خارجية تختلف شدّة وضعفاً في الازمان والامكنة والملابسات الأخرى

وكونه خلاف الاجماع المرّكب غير مسلم إن لم يكن مسلم العدم ، لعدم
تعرّض معظم الفقهاء ممّن يحضرنى كتبهم أو أقوالهم للمسألة .

وربما يؤيّد ما قلناه : ما ذكره الشيخ حسن كاشف الغطاء (قدس سره) في
عدالة إمام الجماعة من كتاب الصلاة ، قال : « ولا يبعد القول بأنّ منافيات المروّة
إن دلت على نقص التقوى أخلت بالعدالة وإلا فلا » (٣٥٢) وواضح أنّ بعض منافيات
المروّة تدلّ على هذا النقص بمجرد فعله مرّة واحدة ، وبعضها ليس كذلك .

والامر هين على من يشترط ذلك في العدالة .

التشبيه الثالث : المروّة وترك المندوبات

(٣٥١) شرح مقدّمة كشف الغطاء لابن المؤلف الشيخ حسن كاشف الغطاء (قدس سره) ، بحث عدالة
الراوي ، ورقة ٣٠ مخطوط مكتبة آستانة قدس رضوي (عليه السلام) .
(٣٥٢) أنوار الفقاهة : كتاب الصلاة ، ص ٧٥٠ .

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الثالث

التنبيه الثالث من تنبيهات باب العدالة : هل ترك المندوبات ينافي العدالة ؟
وعلى فرض المنافاة هل لكونها معصية ، أم لمخالفتها للمروّة ؟
فيها خلاف ، ووجوه :

قيل : إنّه لم يرد عن أحد من القدماء تعرّض لهذه المسألة ، وإنّما بحثها
المتأخرون بدءاً بالمحقّق في الشرائع .

فمن قائل بالقدح مطلقاً ، ومن قائل بالعدم مطلقاً ، ومن مفصّل بين ما لو بلغ
حدّاً أوجب صدق عنوان التهاون بالسنن فالقدح ، وبين غير ذلك فالعدم .

ولعلّ مرجع القولين الاولين إلى الثالث ، فالقائل بالقدح كان نظره إلى أنّ
الترك تهاون بالسنن ، والقائل بالعدم نظره إلى أنّ مجرد ذلك لا يلازمه عرفاً .

ولا يخفى أنّ البحث إنّما هو في ترك جميع المندوبات مطلقاً وفي جميع
الاحوال من غير عذر أو انشغال ، كما هو صريح بعضهم ، ومنصرف آخرين .

حتّى أنّ الذي مال إلى القدح في ترك بعض المندوبات كالمسالك يظهر منه
الترك لكلّ أفراده في كلّ حال كالجماعة والنوافل ونحو ذلك .

وهذا البحث لا يتوقّف على القول بقدح الصغائر في العدالة ، ولا على القول
بقدح منافيات المروّة لها ، لأنّ دليل كلّ واحدة من هذه المسألة والمسألتين السابقتين

يختلف عن غيره كما لا يخفى ، فقد يقتنع فقيه بأدلة كلّ المسائل الثلاث ، وقد لا
يقتنع بشيء منها ، وقد يختلف نظره في بعضها عن بعضها الآخر .

الاستدلال لحرمة ترك المندوبات بأمر

الامر الاول

وكيف كان : فعن المفتاح أنّه نقل عن بعضهم القول بحرمة ترك المندوبات
صريحاً ، ووجوب فعل شيء منها في الجملة واستدلّ لذلك بأمر :

الاول : استقلال العقل بقبح ذلك ، لا سيّما إذا كان صادراً عن العلماء
والصلحاء خصوصاً في شهر رمضان فكيف بتمام مدّة العمر ؟

وفيه : أنّ القبح مطلقاً الاعمّ من الحرام المستوجب للعقاب لا يضرّ بالعدالة ،
والقبح البالغ المستوجب للعقاب لا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل .

وأما صدور ذلك عن العلماء والصلحاء ، فإنّ ترتّب عليه عنوان ثانوي محرّم
فهو لا ينحصر في ترك كلّ المندوبات ، بل قد يلازم العناوين الثانوية لترك بعض

المندوبات ، بل وبعض العرفيات ، بل والمباحات أحياناً ، وإن لم يترتب عليه عنوان ثانوي محرّم فلا يضرّ بالعدالة ، وإن كان المقصود غلبة ملازمة ذلك لبعض العناوين المحرّمة ، فهو لا يكون ملاكاً لجعل حكم شرعي .
وأما تخصيص شهر رمضان ، وتمام مدّة العمر ، ونحو ذلك فهي أشبه بالخطابة منها إلى البرهان .

الامر الثاني

الثاني : أنّ ترك جميع المندوبات من منافيات المروّة ، والمروّة لازمة في العدالة شرطاً أو شرطاً ، مضافاً إلى أنّ بعض المندوبات من المروّة الذي تركه ترك للمروّة ومناف لها .

وفيه : إشكال صغرى وكبرى كما لا يخفى ، وكون بعضها من المروّة ، لا يوجب الحكم فيه بما حكم في المروّة ، إذ الاعمّ من وجه لا يوجب تعديّة الحكم فيه من أحد العامّين إلى الآخر .

الامر الثالث

الثالث : دلالة بعض الروايات الواردة في ترك بعض المستحبّات وفعل بعض المكروهات من اللعن والعذاب ونحوهما ، الذي يستفاد منه عرفاً : أنّ تارك كلّ المندوبات لا يعتبره الشرع عدلاً ، ولا يرضى بالصلاة خلفه ، ولا تقليده ، ولا التقاضي إليه ، ولا قبول شهادته ، ونحوها .

وفيه : أنّ هذه الاستفادة غير ظاهرة عرفاً ، ومع عدم الظهور لا حجّية لها .
مع أنّ اللعن والعذاب ونحوهما بالمعنى المجامع لجواز الطرفين غير مضرّ بالعدالة ، وبالمعنى غير المجامع لجواز الطرفين ، لا حجّية لتلك الروايات على هذا المعنى : إمّا سنداً ، أو دلالة ، أو إعراضاً ، أو قرينة حالية أو مقالية .
عدم حرمة ترك المندوبات وأدلّته

واستدلّ لعدم حرمة ترك المندوبات بأمر أيضاً :

الأوّل : - على ما في شهادات الجواهر - من « ضرورة عدم المعصية في ترك جميع المندوبات أو فعل جميع المكروهات من حيث الأذن فيهما » (٣٥٣) .

الثاني : ما ورد مستفيضاً : من أنّ من عمل بما فرض الله تعالى عليه فهو أعبد الناس ، ونحوه غيره .

الثالث : أدلة المستحبات والمكروهات أنفسها ، الملازمة لترك جميع المنذوبات ، وفعل جميع المكروهات ، لعدم الفرق بين بعضها ، وجميعها .
وما أورد على الجميع : من صيرورة الترك للجميع من المعصية ، ومن أن ادعاء الضرورة من الجواهر في غير محلّه ، فيكون ممّا افترض ، ولا ملازمة بين أدلة المستحبات والمكروهات واحداً واحداً وبين مخالفة الجميع ، غير تامّ .
وإنّما لم يكن ما أورد تامّاً : لأنّ ذلك كلّهُ إذا لازم عنواناً ثانوياً محرماً فهو خروج عن البحث ، وإذا لم يلزم فلا إشكال .

القائلون بالتفصيل وأدلتهم

واستدلّ للتفصيل الذي ورد في الشرائع ، ونقل عن التحرير ، والقواعد ، والتلخيص ، والدروس ، والروضة ، والمسالك ، والكفاية وغيرها ، بين إيدان ذلك بالتهاون بالسنن فالقدح في العدالة ، وبين عدمه فالعدم ، بأمور :
الدليل الأوّل

أحدها : الاجماع ، استظهر من الكفاية ، حيث أسنده إلى الاصحاب فيما حكي عنه ، وفي الجواهر احتماله حيث قال - بعد نقل التفصيل - : « ولكن الانصاف عدم خلوه من البحث إن لم يكن إجماعاً » .
وفيه : أنّ المحصل منه مقطوع بعدم الخلاف ، والمنقول منه غير معتبر ، خصوصاً في مثل هذه المسألة التي لم يتعرّض لها القدماء إطلاقاً - كما قيل - ولا جملة من المتأخرين .
الدليل الثاني

ثانيها : التعليل الذي ذكره الفاضل (قدس سره) في قدح منافيات المروّة : بأنّها تدلّ على قلة المبالاة بالدين ، وفقدان الثقة - الواردة نصّاً بمختلف اشتقاقاتها في بعض روايات العدالة - عن التارك للمنذوبات .
وفيه : إشكال صغرى وكبرى كما مرّ .
الدليل الثالث

ثالثها : ما عن بعضهم من أنّ المستفاد من الاخبار وعبارات الاصحاب لزوم تعظيم الشرع وحرمة إهانتته ، والتهاون نوع تحقير وإهانة محرّمة .
وفيه : الاشكال في ذلك صغرى ، لعدم الاهانة والتحقير مع إجازة الشارع نفسه للترك ، مع أنّ التهاون بالسنن غير التهاون بالشرع .

الدليل الرابع

رابعها : ما ورد عن الامام الصادق (عليه السلام) من : « أن شفاعتنا لا تنال مستخفاً بالصلاة »^(٣٥٤).

بضميمة أن المفهوم عرفاً من أن الاستخفاف بما هو محرّم ، ولا خصوصية للصلاة ، بل يعم من استخفاف بالدين .

وفيه : - مضافاً إلى ظهور الخصوصية بالصلاة لأهميتها الكثيرة - أن ترك المنذوبات مستنداً بإجازة الشارع ليس استخفافاً بالدين .

استدلال المفصّلين بالروايات

ثم إن المحكي عن المسالك ، والكفاية ، ومجمع الاردبيلي ، والبحار وغيرهم : أن ترك الجماعة مطلقاً إماماً ومأموماً دائماً قادح في العدالة ، لما ورد صريحاً في ذلك ، كصحيح ابن أبي يعفور - فيما روي عن التهذيب - عن النبي (صلى الله عليه وآله) : « 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 وحدّره ، فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم »^(٣٥٥).

وعن الذكر نحوه .

وعن الشهيد الثاني عن الامام الباقر (عليه السلام) قال : قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له »^(٣٥٦).

وعن النبي (صلى الله عليه وآله) : « لا تسلموا على يهود أمّتي ، قيل يارسول الله ومن يهود أمّتك ؟ قال : الذين يتركون صلاة العصر مع الجماعة »^(٣٥٧).

وبمضامينها روايات أخر .

مناقشة روايات المفصّلين

لكن فيه أولاً : إرسال غير صحيح ابن أبي يعفور ، يمنع عن العمل به .

وثانياً : أنها معارضة بما دلّ على خلافها وما أكثره .

(٣٥٤) الوسائل : الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، ح ١١ .

(٣٥٥) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٢ .

(٣٥٦) الوسائل : الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١ .

(٣٥٧) كشف الخفاء : ج ٢ ، ص ٣٥٥ ، ح ٣٠١٩ .

وثالثاً : أنّ ظاهره وجوب الجماعة ، وهو ممنوع بضرورة المذهب بل الاسلام ، إلا في الجمعة والعيدين - بشرائطهما - .

ورابعاً : إعراض الاصحاب عنها يمنع الاعتماد عليها .

وخامساً : وهو الاهمّ أنّ ذلك كان بالنسبة للجماعة التي كان إمامها النبي (صلى الله عليه وآله) بشخصه ، ولا إشكال ظاهراً في أنّ ذلك خصوصاً مع استمراره هو من علامات النفاق ، فلا يسري الحكم إلى مثل أيّامنا .

نعم ، لو صارت الجماعة في ظروف وملابسات خاصّة شعاراً للاسلام أو للمذهب الحقّ ، وكان عدم حضوره - مع الاعتقاد بعدالة الامام - هدماً لشوكة الاسلام وتقوية لاهل الباطل التزمنا بحرمة ومنافاته للعدالة ، ولكن لهذا العنوان الثانوي لا لترك الجماعة . والله العالم .

استنتاج

والحاصل : أنّه لم يظهر دليل متين على أنّ ترك المندوبات كلاً أو بعضاً قاذح في العدالة ، ولكن مع هذا كلّه قد يكون هذا الترك يكشف عن أمر يكون تنبيهات باب العدالة : التنبيه الرابع والخامس

ذلك قاذحاً في العدالة ، ولا نضائق فيه ، بل نلتزم به .

وعليه : فإن أراد القائلون بالقدح ذلك ، فالنزاع لفظي - وقد يستظهر ذلك من بعضهم أو يحتمل منه - وإن أرادوا غيره فلا ، والاحتياط خصوصاً في أمثال الحقوق فيما نحن فيه حسن ، والله العالم .

التنبيه الرابع : العدالة وارتكاب الحرام جهلاً

التنبيه الرابع من تنبيهات باب العدالة : الشخص الذي يملك نفسية باعثة على ملازمة التقوى ولكنّه جاهل ببعض المحرّمات ، فيمكن صدورها عنه لا مع العلم بمخالفته للشرع ولكن للجهل بكونه حراماً ، نظير الاعراب الذين يجهلون - حتّى اليوم - كثيراً من أحكام الاسلام ، فهل مثله عادل أم لا ؟

مقتضى القاعدة : كونه عادلاً على القول بكونها الملكة فقط ، وكذلك على بقية الاقوال الاربعة إذا لم يصدر منه الحرام ، وأمّا إن صدر عنه الحرام أحياناً للجهل بحرمة فالظاهر عدم كونه عادلاً :

أمّا على القولين الذين كانا يشترطان عدم المعصية مطلقاً مع الملكة أو بدونها ، فظاهر .

وأما على القول بكون العدالة هي : حسن الظاهر ، فإنّ صدور المعصية أحياناً ينافي حسن الظاهر .

وأما على القول بالاسلام وعدم ظهور الفسق ، فقد يقال بعدالة مثله لعدم صدق « الفاسق » على مثل هذا الجاهل ، لأنّ الفسق - على الظاهر - ليس مطلق العمل بالمعصية ، وإّما هو المعصية عن فهم وإدراك وعناد ، كما ربما يستفاد ذلك من استعمال مادّة « الفسق » في أكثر من خمسين مورداً من القرآن الحكيم .

ويساعده تفسيره اللغوي أيضاً بـ « العصيان » و « الخروج عن طاعة الله » ونحوهما ممّا يستشعر منها : العلم والعمد .

التفصيل في المقام

وربما يفصل في المقام : بأنّ المعاصي التي تصدر عنه جهلاً حكماً بها ، إن كان عن قصور ، فلا تضرّ بعدالته ، لعدم صدق العصيان ، ومخالفة الله في حقّه ، وإن كان عن تقصير ، أضرتّ بعدالته ، وهو وجيه .

التنبيه الخامس : العدالة وآثارها الخاصّة

التنبيه الخامس من تنبيهات باب العدالة : مقتضى القاعدة في الابواب المتشابهة موضوعاً أو حكماً : ملاحظة أخبار كلّ باب لإثبات أو نفي الحكم أو الموضوع في ذلك الباب .

فمثلاً : الغسل يجب بالجنابة ، والحيض ، والاستحاضة ، ومسّ الاموات ، ونحوها ، ولكن أحكامها في الابواب المختلفة متفاوتة ، فغسل الجنابة لا يجوز الوضوء معه ، بينما ليس كذلك - على المشهور - غسل مسّ الميت ، فلو وجدنا : « إنّ الوضوء قبل غسل الجنابة وبعده لا يصحّ » فليس لنا الحكم على غسل مسّ الميت به أيضاً لأنّ كليهما غسل ، إذ ذلك لا يخرج عن القياس .

وكذلك مسألة العدالة ، فقد وردت في مرجع التقليد ، والقاضي ، وإمام الجماعة ، وشهود الطلاق وغيرها ، ولو ثبت للعدالة آثار خاصّة موضوعاً أو حكماً في باب ، لا يجوز تعدية تلك الآثار إلى باب آخر .

نعم ، إذا فهم المناط القطعي في الابواب المختلفة جاز ذلك ، ولكنّه لا يفيد سوى من حصل له القطع بالمناط .

العدالة المعروف عنها بين الفقهاء

والمعروف بين الفقهاء : وحدة موضوع « العدالة » في الابواب المتفرقة ،

تنبيهات باب العدالة : التنبيه السادس والسابع

وإن ذهب بعض آخر إلى التفاوت تبعاً لما ربما يستظهر من التفاوت في الاخبار ، فالتزموا بأن عدالة إمام الجماعة أهون موضوعاً من عدالة الشاهد ، وهي من عدالة القاضي ، وهي من عدالة مرجع التقليد .

ولعلّ الاظهر الثاني ، وإن كان الأوّل لا يخلو عن وجه .

نعم ، قد يقال : بأنه إذا لم يستظهر من الأدلة شيء ، وحصل الشكّ في الحقيقة التعيينية أو التعينية ، فلا يخلو الاستعانة بفهم المشهور من وجه ، وذلك لبناء العقلاء على اتباع أهل الخبرة فيما هم أهل خبرته ، حتّى لمن كان هو من أهل الخبرة إذا لم يظهر لديه خطأهم - كما تكرر ممّا ذلك - .

وما اشتهر على الألسن في العصور المتأخّرة : من عدم حجّية الجبر الدلالي بالشهرة ، فهو - مضافاً إلى عدم دليل معتمد له على إطلاقه - لم يلتزم به معظم القائلين به في الفقه ، وإن صرّح بعضهم به في الأصول ، لكنّه خالفه - بنفسه - في الفقه غير مرّة والله العالم .

التنبيه السادس : العدالة وشرائطها الخاصّة

التنبيه السادس من تنبيهات باب العدالة وشرائطها الخاصّة في كلّ فرد من أفرادها .

قال في « موسوعة الفقه » : « إذا ورد دليل على اشتراط معنى في مسألة ، لا يصحّ أن يرجع ذلك الشرط إلى معنى آخر ، ثمّ النزاع في ذلك المعنى الثاني ، بل اللازم الأخذ بنفس المعنى الأوّل واتباع ظهوره العرفي » .

ومن هذا القبيل ما نحن فيه ، فإنّه لم يرد في باب الفتوى رواية تدلّ على اشتراط العدالة في المرجع بهذا اللفظ بل ليس في المقام إلا مثل رواية الاحتجاج : « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... » .

فإنّ الشرط الذي تضمّنته وهو : صيانة النفس وحفظ الدين ومخالفة الهوى وإطاعة المولى وغير ذلك ، ممّا اشتمل عليه سائر فقراتها أمور مبيّنة عند العرف والشرع ، فاللازم اشتراطها في المرجع ، لا إرجاعها إلى العدالة ثمّ تفسير العدالة بالمعنى الذي ورد في باب الشهادة أو باب الجماعة ، ثمّ النزاع في أنّها ملكة أو حسن الظاهر أو غير ذلك .

حاصل الكلام

والحاصل : أن إرجاع باب الفتوى والادلة الواردة في لزوم تحفظ المرجع على جهاته الدينية إلى العدالة ، ثم تفسير العدالة بالملكة أو غيرها ، ثم الاستدلال ببعض الاشعارات الواردة في باب الامامة والشهادة ونحوها أشبه شيء بإلحاق باب بباب بلا جامع ، إلا أن يفهم من تلك المضامين العدالة ، كما ليس ببعيد .

والانصاف : أنه كلام في محله ، ويظهر عن الحقائق أيضاً ذلك ، حيث حكي عنه أنه قال : « يعتبر في القاضي والمفتي أعلى مراتب العدالة » كما أن دأب الفقهاء في غير هذه المسألة على عدم إلحاق باب بباب آخر ، لكن المعروف بينهم في مسألة العدالة اللاحق .

التنبيه السابع : العدالة بين الصغيرة والكبيرة

التنبيه السابع وجهاته : الجهة الأولى

التنبيه السابع من تنبيهات باب العدالة : المشهور على التفصيل بين الكبيرة والصغيرة : بمنافاة فعل الكبيرة للعدالة مطلقاً ، وعدم منافاة الصغيرة للعدالة إلا مع الاصرار عليها ، وتنقيح المبحث يستدعي رسم جهات :

هنا جهات

الجهة الأولى : في أقوال المسألة

أما الجهة الأولى من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : فهي في أقوال المسألة .

القول الاول

الاول : أن المعاصي كلها كبائر وإنما تختلف بالنسبة إلى الاكبر منها ، كما نقل القول به عن المفيد ، والقاضي ، وأبي الصلاح ، والطبرسي ، والحلي ، والشيخ في العدة ، وعن العدة نسبته إلى الاصحاب ، وحكي عن ظاهر الطبرسي والحلي الاجماع عليه ، ويظهر القول به عن الصدوق (قدس سره) حيث قال - كما في الوسائل - : « الاخبار في الكبائر ليست مختلفة ، لأن كل ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة إلى ما هو أصغر منه ، وكل كبير صغير بالنسبة إلى الشرك بالله »^(٣٥٨) كما يظهر من صاحب الوسائل ارتضاء هذا القول .

القول الثاني

الثاني : أنّ المعاصي على قسمين : كبائر بقول مطلق ، وصغائر بقول مطلق ، وهو المعروف المشهور قديماً وحديثاً - كما قيل - وعن مفتاح الكرامة نسبته إلى قاطبة المتأخرين ، وعن مجمع البرهان نسبته إلى العلماء ، وهو المحكي عن المبسوط وابن حمزة والفاضلين ، وحكي عن الصيمري والشيخ البهائي الاجماع عليه .

القول الثالث

الثالث : أنّ المحكي عن أربعين الشيخ البهائي : التفصيل ، حيث قال : « ويحتمل أن يكون لفظ الكبائر في الكتاب والسنة يطلق تارةً على جميع الذنوب ، وتارةً على بعضها ، بل هذا هو الظاهر الذي ينبغي الجزم به » (٣٥٩) .
القول المنتخب والدليل عليه

والذي : يقوى في النظر هو الثاني ، وقد استدلل له بالكتاب والسنة والاجماع .
الدليل الاوّل للقول المنتخب : الاجماع

أمّا الاجماع : فموهون بوجود الخلاف وجداناً في المسألة ، لكن دلالة الاخرين تامّة .

الدليل الثاني للقول المنتخب : الكتاب

وأمّا الكتاب : فأيات :

منها : قوله تعالى : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مَدْخَلَ كَرِيمًا) (٣٦٠) .

والمعنى : إن تجتنبوا عن المعاصي الكبيرة من مجموع المعاصي التي تنهون عنه ، نغفر لكم أعمالكم السيئة (أي : الصغائر) وندخلكم الجنة ، والذي يدلّ عليه من الآية على وجود كبائر وصغائر في المعاصي كلمة : « كبائر » وإضافتها إلى : « ما تنهون عنه » و « سيئاتكم » .

والاية ظاهرة في المطلب بلا إشكال .

ومنها : قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ) (٣٦١) .

(٣٥٩) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣٧ ، الهامش .

(٣٦٠) النساء : ٣١ .

(٣٦١) الشورى : الآية ٣٧ .

ومنها : قوله سبحانه : (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ) (٣٦٢) .
ودلالتهما ظاهرة على أنّ « الاثم » على قسمين : منها كبائر ، ومنها غير
كبائر .

إشكال وجواب

وما أورد على دلالتها على ذلك :

من أنّ المراد بالكبائر فيها : جميع المعاصي ، والمقصود بالسيئات المكفّر
عنها : سيئات المؤمنين قبل نزول الآية ، تنظيراً بقوله تعالى : (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ
يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ) (٣٦٣) .

ومن أنّ المراد باجتنب الكبائر : العزم على اجتناب المعاصي ، وبالسيئات :
فكر المعصية .

أو احتمال أن يكون المراد بالكبائر : فعل المعاصي ، وبالسيئات : نيّة
المعاصي مؤيداً بما ورد : من أنّ نيّة الذنب لا تكتب وهي مغفورة .

أو احتمال أن يكون المراد بالكبائر : ما لم يستغفر منها ، وبالسيئات : ما
استغفر عنها وتاب .

أو غير ذلك من الاحتمالات .

فلا يخرم الظهور المبتني على الدلالة العرفية ، الذي لا ينافيه تطرّق ألف
احتمال - مضافاً إلى أنّها محتملات استحسانية لا دليل عليها - .

مع أنّ التنظير بـ : (يُغْفَرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ) في غير محلّه من جهات : التصريح
بغفران الذنوب السابقة ، وكفى به فارقاً ، وكون آية الكبائر موجّهة للمسلمين والاية
الثانية للكفار ، وكونه قياساً وغير ذلك .

وكذلك تأييد الاحتمال الثالث برواية تدلّ على أنّ نيّة الذنب لا تكتب ، غير
وجيه ، لكونهما مثبتين ، ولعدم الدليل على وحدة موضوعهما .

مثلاً : لو وجب الوضوء لصلاة اصبح ، ووجوب الوضوء لصلاة الظهر ،
فهل يدلّ ذلك على أنّ الصلاتين واحدة ؟

أو ورد : أنّ قضاء حاجة المؤمن يطفىء غضب الربّ ، وورد أنّ التوبة
تطفىء غضب الربّ ، فهل يدلّ ذلك على أنّ التوبة هي قضاء حاجة المؤمن ؟

. (٣٦٢) النجم : الاية ٣٢ .

. (٣٦٣) الانفال : الاية ٣٨ .

تأييد وتسديد

ومنها : ما يصلح مؤيداً ، وهو قوله عزّ من قائل : (وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى
الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً
إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا)^(٣٦٤) .

وجه التأييد : أنّ المستفاد منها أنّ الصغيرة والكبيرة هما قسمان لما يراه
المجرمون في كتابهم فيشفقون ويحزنون له ، ويؤيده : تعقيب « ما عملوا » بقوله :
(وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) .

وهذه قرائن كلها تؤيد أنّ المقصود من الصغيرة والكبيرة هي : الذنوب
الصغيرة والذنوب الكبيرة ، لا مطلق الاعمال الصغيرة والكبيرة ، بل حتّى لو
استظهر مطلق الاعمال فلا شكّ أنّ محطّ الاشفاق هو الذنوب الصغيرة والكبيرة ، إذ
غيرهما من الكبائر والصغائر ليست مورداً للاشفاق ، فتأمّل .
الدليل الثالث للقول المنتخب : السّنة

وأما السّنة فروايات كثيرة تدلّ بالدلالات الثلاث على أنّ المعاصي على
قسمين : كبائر وصغائر ، ولو جمعنا ما في الروايات من اسم : الكبائر والصغائر ،
والكبيرة والصغيرة ونحوها ، لبلغت عدّة مئات ، ولكن نذكر بعضها ونحوّل من
أراد المزيد إلى كتابي : الوسائل والمستدرک في أبواب مقدّمة العبادات ، وكتب
الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحجّ ، والجهاد ، والامر بالمعروف ، والديّات
وغيرها .

روايات تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر

١ - صحيح محمّد بن الفضيل عن أبي الحسن (عليه السلام) في قول الله
عزّوجلّ : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) قال : « من اجتنب
الكبائر - ما أوعده الله عليه النار - إذا كان مؤمناً كفر الله عنه سيئاته »^(٣٦٥)
ودلالتهما على أنّ الذنوب كبائر وغير كبائر واضحة .

٢ - صحيح ابن سنان عن الامام الصادق (عليه السلام) : « لا صغيرة مع
الاصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار »^(٣٦٦) .

(٣٦٤) الكهف : الآية ٤٩ .

(٣٦٥) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس ، ح ٥ .

(٣٦٦) الوسائل : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣ .

٣ - وموثقة ابن فضال والحجّال جميعاً ، عن ثعلبة ، عن زياد ، عن الامام الصادق (عليه السلام) : « إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) نزل بأرض قرعاء فقال لأصحابه : ايتوا بحطب ، فقالوا : يارسول الله نحن بأرض قرعاء ما بها من حطب ، فقال (صلى الله عليه وآله) : فليأت كلّ إنسان بما قدر عليه ، فجاءوا به حتّى رموا بين يديه بعضه على بعض ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : هكذا تجتمع الذنوب ، ثمّ قال : إيّاكم والمحقرات من الذنوب ، فإنّ لكلّ شيء طالباً ألا وإن طالبها يكتب (مَا قَدَّمُوا وَأَثَرَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ) »^(٣٦٧) . ويمكن أن يكون مرسل الديلمي بعضاً من هذا الحديث ، ولعله غيره .

٤ - وحديث شرائع الدين عن الامام الصادق (عليه السلام) في تعداد الكبائر : « والكبائر محرّمة وهي : الشرك بالله وقتل النفس - وآخره : - والاصرار على صغائر الذنوب »^(٣٦٨) . وهو يدلّ على أنّ أصل فعل الصغائر - دون إصرار ليس بكبيرة .

٥ - مرسل الصدوق في الفقيه قال : قال الصادق (عليه السلام) : « من اجتنب الكبائر يغفر الله جميع ذنوبه ... »^(٣٦٩) .

٦ - وفي نهج البلاغة في رسائل الامام (عليه السلام) في النهي عن عيب الناس في بعض كلامه : « وأيم الله لو لم يكن عصاه في الكبير لقد عصاه في الصغير - إلى أن قال (عليه السلام) : - ولا تأمن على نفسك صغير معصية فلعلّك تعذب عليه ... »^(٣٧٠) .

٧ - ومرسل الكراكي في كنز الفوائد عنه (صلى الله عليه وآله) : « لا تنظروا إلى صغر الذنب ولكن انظروا إلى ما اجترأتم »^(٣٧١) .

وهناك أحاديث كثيرة في تعداد الكبائر ونحوها .

مناقشة القول المنتخب

المناقشة الأولى

وقد أورد على هذا القول إيرادان :

(٣٦٧) الوسائل : الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣ .

(٣٦٨) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣٦٨ .

(٣٦٩) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .

(٣٧٠) الوسائل : الباب ٣٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٦ .

(٣٧١) الوسائل : الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ، ح ١٣ .

أحدهما : أنّ اختلاف الروايات الدالة على تعداد الكبائر دليل على عدم كونها كبائر في مقابل صغائر ، لأنّ الاختلاف يكشف عن نوع من المسامحة والمجاز في التعبير على الأقل .

وفيه : أنّ الاختلاف في تعداد الأمور الشرعية ليس بعزيز في الاخبار ، حتّى أنك لا تكاد تجد أموراً متعدّدة في الواجبات ، أو المحرّمات ، أو المكروهات أو غيرها ، إلا وفي أخبارها المعدّدة لها اختلاف ، ففي واجبات الصلاة ، وشرائط الوضوء ، وتعداد النجاسات ، والمطهّرات ، والاغسال الواجبة والمستحبّة ، والصلوات الواجبة ، ومفطّرات الصوم ، وتروك الاحرام ، وغيرها موجود هذا الاختلاف .

مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعدة في اختلاف الروايات - مثل ما نحن فيه - هو : جمع الحجّة منها بعضها مع بعض وتخصيص مفهوم بعضها ببعض ، وإعمال سائر القواعد الأصولية معها ، لا أن يؤخذ الاختلاف قرينة على عدم وجود كبيرة في مقابل صغيرة رأساً .

المناقشة الثانية

ثانيهما : أنّ صحيح عبدالعظيم جعل مقياس الكبائر ما توعدّ الله عليه النار ، ثمّ ذكر فيه ما ليس كذلك : ككتمان الشهادة ، أو جعل له في القرآن عقوبة غير النار كأكل الربا ، والغلول ، والسحر وغيرها ، ومثل ذلك يدلّ على عدم وجود كبائر وصغائر .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ بعض ما ذكر بل كلّها هي ممّا ذكر في القرآن الوعيد عليها بالنار ، ولكن بترتيب صفة عليها ثمّ ترتيب النار على تلك الصفة ، ففي كتمان الشهادة يقول تعالى : (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ)^(٣٧٢) ثمّ في آية أخرى يتوعدّ على الاثم العذاب بقوله سبحانه : (أَتَمَّا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ)^(٣٧٣) وهكذا - :

أنّ وجود مثل هذا في رواية لا يوجب سقوط جميع دلالاتها ، وهل يسمح هذا المستدلّ بمثل ذلك على عدم كون ما ذكر في صحيح عبدالعظيم محرّمات لوجود هذه الملاحظة في الصحيح مع أنّ مثله ليس بعزيز في الاخبار فلاحظ ؟

(٣٧٢) البقرة : ٢٨٣ .

(٣٧٣) آل عمران : ١٧٨ .

القول الاوّل وأدلّته

واستدلّ للقول الاوّل القائل بأنّ الذنوب كلّها كبائر - وإثما الخلاف في الكبر والصغر نسبي لا مطلق - بروايات لا تخلو عن المناقشة :

روايات تفسير الصغائر والكبائر

منها : ما ورد في تفسير الصغائر والكبائر : من أنّ الصغائر ما استغفر منها ، والكبائر ما لم يستغفر منها .

مثل : موثقة إسحاق بن عمّار : « عن أبي عبدالله (عليه السلام) في قول الله عزّوجلّ : (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأُثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ) فقال (عليه السلام) : الفواحش الزنا والسرقه ، واللمم الرجل يلمّ بالذنب فيستغفر الله منه »^(٣٧٤).

والحسن بواحد من شيوخ الصدوق عن ابن أبي عمير ، عن أبي الحسن (عليه السلام) : « من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر ، قال الله تعالى « إن تجتنبوا ... » - إلى أن قال (عليه السلام) : - قال النبي (صلى الله عليه وآله) : لا كبير مع الاستغفار ، ولا صغير مع الاصرار »^(٣٧٥).

وقد فسّر (عليه السلام) فيه الاصرار بأنّ من لم يندم عليها كان مصرّاً ، والمصرّ لا يغفر له ، ومثلهما غيرهما .

ويؤخذ على الاستدلال بهذه الطائفة لهذا القول : أنّ بيان المصداق ليس بحاصر ، وكم له من نظائر كثيرة في الفقه ، فمن مصاديق اللمم : الامام بالذنب ثمّ الاستغفار منه ، ومن مصاديقه المعاصي الصغائر .

وبعبارة أخرى : كون هذا مصداقاً للمم ، لا ينفي كون غيره أيضاً مصداقاً له .

نعم ، لو كان تفسير اللمم منحصرّاً في ذلك أمكن ادّعاء الحصر ولكن الامر ليس هكذا .

مع أنّ الاستدلال بالحسنة على القول بالصغائر أولى ، فهل تفسير الامام (عليه السلام) الاصرار : بأنّه الذي لم يندم عليه فاعله يدلّ أو يشعر بعدم وجود الصغائر ؟

(٣٧٤) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ١١ .

(٣٧٥) الوسائل : الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس ، ح ١١ .

والغريب من بعض الاعلام المعاصرين الذي استدللّ بالحسنة على ذلك ، ولم
نعلم وجهه .

وهكذا غيرهما .

روايات شدة المعاصي وحرمة الاستحغار

ومنها : ما دلّ على أنّ كلّ معصية شديدة ، كالموثق عن الامام الباقر (عليه
السلام) : « الذنوب كلها شديدة وأشدّها ما نبت عليه اللحم والدم ... »^(٣٧٦) بادعاء
مرادفتها للكبيرة .

وفيه : أنّ تفصيل الكبائر والصغائر حاكم على مثله ومفسّر له .

ومنها : ما دلّ على عدم جواز استحغار الذنب معللاً بأنه قد يكون غضب الله
فيه .

وفيه : أنّه لا إشكال كما لا خلاف ظاهراً في أنّ استحغار الذنب أيّ ذنب كان ،
هو في نفسه كبيرة ، وأين استحغار الذنب ، من فعل الذنب الصغير ؟

فالاستحغار حال الذنب عملان : ذنب ، واستحغار ، وإتيان الصغيرة عمل
واحد ، وهل الاستدلال بذلك إلا كالأستدلال بأنّ شارب الخمر مرتدّ يقتل ، ثمّ
الاستدلال له بأنّ من شربها مستحلاً كان مرتدّاً وحلّ دمه ؟

روايات الوعيد بالنار وعظمة الذنوب

ومنها : ما دلّ على أنّ الكبائر ما وعد الله عليه النار ، بضميمة قوله تعالى :
(وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ)^(٣٧٧) .

فإنّ كليهما يستفاد الايعاد على كلّ معصية بالنار .

وفيه : - مضافاً إلى إمكان انصراف (يَعْصِ) مادّة إلى الكبائر ، ولا أقلّ من
قرينيّة عشرات الروايات الدالة بأنّ المعاصي كبائر وصغائر ، والكبائر هي التي
وعد عليها النار فقط على هذا الانصراف - أنّ أدلة غفران الصغائر لمن اجتنب
الكبائر تكون حاکمة عليها ، بمقتضى التضييق الشرعي .

ومنها : صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) في القنوت في الوتر -
إلى أن قال : - « واستغفر لذنبك العظيم » ثمّ قال (عليه السلام) : « كلّ ذنب عظيم
»^(٣٧٨) .

(٣٧٦) الوسائل : الباب ٤٠ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣ .

(٣٧٧) الجن : ٢٣ .

والجواب عنه ما مضى : من كون أدلة تقسيم الذنوب على قسمين كبائر وصغائر حاكمة على مثل هذا .

مضافاً إلى عدم دلالة الصحيح على نفي الصغائر ، إذ كونها عظيمة لا تنافي إنقسامها إلى قسمين شرعاً : صغائر وكبائر ، للجمع بين الأدلة ، ولعلّ العظيم هنا باعتبار ما ورد من أنه : « لا تنظر إلى صغر الخطيئة ، ولكن انظر إلى من عصيت »^(٣٧٩) .

فظهر : أنّ الأقوى هو القول الثاني المنتخب ، القائل : إنّ السيئات على قسمين : كبائر بقول مطلق ، وصغائر بقول مطلق .
روايات عدّة الكذب من الكبائر

ثمّ إنّ حكي عن بعض الاعلام كون الكذب من الكبائر التي يعتبر اجتنابها في تحقّق موضوع العدالة وإنّ خلت أخبار الكبائر عن ذكره ، واستدلّ لذلك بأنّ الغرض الاصيلي في العدالة هو التحرّز عن الكذب ليحصل الوثوق بقوله في الراوي والشاهد وحاكم الشرع ، قال : ولو فرض كونه من الصغائر وعدم قدح الصغيرة في العدالة كان منافياً للغرض المقصود .

وفيه : مواضع للنظر غير أنّ المهمّ منها أنّ الكذب يدخل تحت اثنتين من العلامات الثلاث للكبائر ، فقد ورد عدّه في الكبائر في الصحيح أو الحسن المروي عن الامام الرضا (عليه السلام) في تعداد الكبائر كما سيجيء^(٣٨٠) .
كما أنّه ورد في الحديث « أنّ الكذب شرٌّ من الشراب »^(٣٨١) . وورد أيضاً :
« جعلت الخبائث في بيت وجعل مفتاحه الكذب »^(٣٨٢) . ونحو ذلك .
الجهة الثانية : في مميزات الكبائر والصغائر

التنبيه السابع وجهاته : الجهة الثانية

وأما الجهة الثانية من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : فهي في أنّه بماذا تمتاز الكبائر عن الصغائر ؟
خمسة من طرق التمييز

(٣٧٨) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٥ .

(٣٧٩) المستدرک : الباب ٤٠ من أبواب جهاد النفس ، ح ١٦ .

(٣٨٠) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣٣ .

(٣٨١) الوسائل : الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة في السفر ، ح ٣ .

(٣٨٢) البحار : ج ٦٩ ، ص ٢٦٣ .

ذكر الشيخ (قدس سره) في رسالة « العدالة »^(٣٨٣) أنها تمتاز بعدة طرق :
الاول : النصّ المعبر على كونها كبيرة مثل ما في صحيح عبدالعظيم
وغيره .

الثاني : النصّ المعبر على كونها ممّا أوجب الله عليه النار .

الثالث : النصّ في القرآن الحكيم على ثبوت العقاب عليها بالخصوص .

الرابع : دلالة النقل والعقل على أشدّية المعصية فيها عمّا ثبت كونها كبيرة ،
أو مساواتها لها .

الخامس : ورود النصّ بعدم قبول شهادته .

مناقشة طرق التمييز المذكورة

أمّا الاول : فواضح .

وأمّا الثاني : فهو مسلم ، للنصوص المفسّرة للكبائر بكونها ممّا أوجب الله
عليها النار .

وأمّا الرابع : فدليله الاولوية ، أو قياس المساواة ، وصحيح عبدالعظيم الاتي
في تعداد الكبائر ، وجاء فيه استدلال الامام الصادق (عليه السلام) على كون شرب
الخير من الكبائر ، لانّ الله عزّوجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان .
نعم ، يبقى الكلام في الثالث والخامس .

أمّا الثالث : فقد استدلل له الشيخ (رحمه الله) بأنّ النصّ في الكتاب على العقاب
بالخصوص لشيء ، دليل كونه كبيرة ، واستدلّ لذلك بصحيفة عبدالعظيم المتضمّنة
سؤال عمرو بن عبيد عن الامام الصادق (عليه السلام) عن الكبائر ، وإجابة
الامام (عليه السلام) للكبائر واستدلاله (عليه السلام) على كبيرة كلّ واحد منها بآية
وعيد من القرآن .

مؤاخذات على الطريق الثالث

لكن قد يؤخذ عليها أولاً : ما ذكره الامام الصادق (عليه السلام) في الصحيح
لعمرو ابن عبيد لم يكن كنهه نصوصاً عن القرآن الحكيم ، وإنّما كان بعضه عن
النبي (صلى الله عليه وآله) وهو - كما سيأتي نصّ الحديث قريباً - في ترك الصلاة
متعمداً من الاستدلال بقول النبي (صلى الله عليه وآله) .

وثانياً : ليس كلما ذكره الامام الصادق (عليه السلام) في الصحيح استدلالاً بالعقاب بالخصوص ، وإنما بعضه وعيد غير العقاب ، مثل : (**أثم قلبه**) و (**لا خلاق لهم في الآخرة**) ونحو ذلك ، فيلزم تعميم النصّ للسنة أيضاً والعقاب إلى كلّ وعيد أو تهديد .

وثالثاً : أنّ الصحيحة لا تدلّ على كلية ذلك ، بل إنّما ذكرت محرّمات واستدلّت على كبريتها بتهديدات في القرآن أو السنة ، فهل هذا يدلّ على الحصر ؟ اللهم إلا أن يقال : إنّ استدلال الامام (عليه السلام) لكبر كلّ كبيرة بأية عقاب أو تهديد من القرآن أو السنة يدلّ عرفاً على ذلك ، والله العالم .

ورابعاً : ثبوت العفو عن الصغائر ، غير مناف مع ذكر عقاب أو وعيد أو تهديد بالخصوص على صغيرة ، إذ العفو غير عدم ثبوت العقاب ، بل مقتضاه ثبوت العقاب .

مضافاً إلى أنّ العفو مشروط باجتنب الكبائر ، فلعلّ مع عدم اجتناب الكبائر لا يعفى عن الصغائر ، فربما يكون شيء صغيرة وقد وعد عليها النار ، أو العقاب ، أو مطلق الوعيد ، أو التهديد ، ولا يغفر أيضاً لعدم اجتناب فاعلها الكبائر ، فلا تلازم ، فتأمل .

تأملات في اطلاق الطريق الخامس

وأما الخامس : ففي إطلاقه تأمل ، وذلك :

أولاً : لا دليل عليه كلياً .

وثانياً : على القول بكون الصغائر مطلقاً ، وكذا منفيات المروّة منافية للعدالة موضوعاً أو حكماً ، يشكل هذا الامر ، إذ لعلّ المنافي صغيرة وليست بكبيرة ، أو أنّه مناف للمروّة وليس معصية أصلاً حتى يكون كبيرة .

وثالثاً : لا تنافي بين عدم قبول الشهادة ، وعدم كونه معصية فكيف بالكبيرة كما ورد في ردّ شهادة من يجرّ النار إلى قرصه ونحوه ؟

ثمّ إنّ الظاهر سقوط : « أو عدم جواز الصلاة خلفه » من الخامس ، إذ المثال الذي مثل به الشيخ (قدس سره) ينسجم مع هذا المحذوف ، لا مع عدم قبول شهادته ، لانه قال : « الخامس : أن يردّ النصّ بعدم قبول شهادته عليه ، كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاقّ لوالديه » .

ومعه فيكون المراد بردّ الشهادة الردّ من جهة كونه عاصياً غير عادل ، وإلاّ فعدم جواز الصلاة خلفه أيضاً ينسجم مع العدالة ، كما إذا كان مستصحباً للطهارة وكان المأموم يعلم ببطلان طهارته ، أو كان الامام متوضّئاً بماء لاصالة طهارته وعلم المأموم نجاسته ، أو كان الامام والمأموم واجدي المنى في اللباس المشترك أو نحو ذلك ممّا لا يجوز معه الصلاة خلفه مع تمام عدالته .

اللهمّ إلاّ أن يضاف إليه : « من حيث فعل الكبيرة » وهو دوري ، إلاّ أن يقال بظهور النهي عن الصلاة خلفه في كونه فاعلاً للكبيرة حتّى يثبت الخلاف ، فتأمّل .
كلام الشهيد في خامس الطرق

وقد أغرب الشهيد (قدس سره) في حاشيته على رسالة العدالة للشيخ (قدس سره) حيث قال بعد ذكر الخامس : « وكيف كان : فهذا الوجه لا بأس به فيما إذا علم من الخارج كون ذلك معصية ، فإنّ عدم نفوذ شهادته حينئذ يدلّ على كونه كبيرة ، بناءً على اختصاص القبح بالعدالة بالكبيرة من بين المعاصي ... »^(٣٨٤) والامر سهل مع ظهور الحال .

أقول : على ما ذكره الشيخ (قدس سره) كان ينبغي إضافة : كلما دلّ على عدم جواز كلّ مشترك بالعدالة ، كالنقليد ، والقضاء ، وصيرورته شاهد طلاق ، أو نحو ذلك ممّا اعتبره بعضهم كالقيّم على الصغار ، أو الولي للاوقاف ، أو المعطى له الزكاة أو الخمس ، أو قضاء عبادات الميت ، وهلمّ جرّاً .

نتيجة البحث

والحاصل : أنّ مقياس كون معصية كبيرة هو أحد ثلاثة أمور : النصّ المعتبر على كونها كبيرة ، أو النصّ المعتبر على أنّها ممّا أوجب الله عليها النار ، أو ثبوت أشدّيته من كبيرة أخرى أو مساواتها لها ، وهذا هو مقتضى الجمع بين الأدلة .

نعم ، لا يستبعد عثور الباحث المتفحص على رواية تدلّ على أنّ كلما ثبت عليه العقاب بالخصوص من الكبائر ، أو ما ثبت في الكتاب بالخصوص ، وإن قيل : باستبعاد أن يذكر عقاب بالخصوص في القرآن الحكيم لمعصية مع كونها صغيرة .

السادس من طرق التمييز

السادس : ارتكاز المتشرّعة ، قال في الجواهر : « والذي يظهر أنّ الكبائر لم تثبت لها حقيقة شرعية ، بل هي باقية على معناها اللغوي ، والمراد بها هنا : كلّ معصية عظيمة في نفسها لا من جهة المعصي ، ويعرف ذلك : إمّا من ورود الاخبار بأنّه كبيرة - إلى أن قال : - أو ما بقي عظمته في أنفس أهل الشرع وإن لم نعثر على غير النهي عنه » (٣٨٥).

وقال أيضاً في عدّ الشطرنج من الكبائر : « مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الكبيرة ما كانت كذلك عند أهل الشرع » (٣٨٦).

وقال صاحب العروة الوثقى : « المعصية الكبيرة هي كلّ معصية ورد النصّ بكونها كبيرة ، كجملة من المعاصي المذكورة في محلّها ، أو ورد التوعيد بالنار عليه في الكتاب أو السنّة صريحاً أو ضمناً أو ورد في الكتاب أو السنّة كونه أعظم من إحدى الكبائر المنصوصة ، أو الموعود عليها بالنار ، أو كان عظيماً في أنفس أهل الشرع » (٣٨٧).

ولم يعلّق عليه أحد من المحقّقين : النائيني والعراقي والحائري والشيرازي ابن العمّ والبروجردي والوالد والآخر (قدس سرهم) .

وفي نجات العباد : « المبحث الرابع يعتبر في الامام ... والكبائر ... هي كلّ معصية عظيمة في نفسها وتعرف بالنصّ عليها ... أو بتوعّد النار عليها في كتاب أو سنّة صريحاً أو ضمناً ، أو بعظمته في أنفس أهل الشرع » (٣٨٨).

ولم يعلّق عليه أحد ، ومنهم : الشيرازيان والكاظميان والهمداني والنائيني وشيخ الشريعة .

طرق أخرى لتمييز الكبائر والصغائر

ثمّ إنّ هناك أقوالاً أخرى كثيرة في مقياس الكبائر ، وهي جميعاً غير خالية عن النقاش أو الخدشة .

أول الطرق المناقش فيها

أحدها : أنّ الكبيرة كلّ ما وعد الله عليه في الآخرة عقاباً ، ووضع له في الدنيا

حدّاً .

(٣٨٥) الجواهر : ج ١٣ ، ص ٣٢٠ .

(٣٨٦) الجواهر : ج ٤١ ، ص ٤٥ .

(٣٨٧) العروة الوثقى : فصل في شرائط إمام الجماعة ، م ١٣ .

(٣٨٨) نجات العباد : ص ١٧٣ .

وفيه : أنه منقوض بالربا ، وولاية الكفار ، والاصرار على الصغائر ونحوها ، فإنها كبائر مع عدم وضع حدّ لها .

ثاني الطرق المناقش فيها

ثانيها : أنها كلّ ما يشعر بالاستهانة بالدين وعدم الاكتراث به .

وفيه : أنّ الزنا ، وقتل النفس المؤمنة بغير حقّ ، وأكل مال اليتيم ، ونحوها كبائر وإن لم تشعر بالاستهانة بالدين .

وما يقال : من أنّ الكبيرة ما حرّمت لنفسها لا لعارض ، كالاستهانة بالدين

ونحوها .

وفيه : أنه لا شك أنّ الاستهانة بالدين كبيرة بل من أكبر الكبائر ، حتّى إذا

كانت بأفعال ليست هي بأنفسها معاصي وبالعنوان الأوّل .

ثالث الطرق المناقش فيها

ثالثها : أنّ الكبائر هي المذكورة في سورة النساء من أولها إلى قوله تعالى :

(إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) ^(٣٨٩) وكأنه لا اعتبار هذه الآية إشارة إلى المعاصي

السابقة الذكر : من الزنا وقطع الرحم وأكل مال اليتيم ونحوها .

وفيه : أنه مناف لاطلاق الآية نفسها ، وللدلالة القطعية الأخرى كتاباً وسنة

وإجماعاً وملاكاً .

رابع الطرق المناقش فيها

رابعها : أنّ الكبيرة ما يكبر عقابها عن ثواب فاعلها ، والصغيرة ما يكبر

ثواب صاحبها عن عقابها .

وفيه : أنه لا دليل على هذا التفسير ، بل الأدلة قائمة على خلافه .

خامس الطرق المناقش فيها

خامسها : أنّ الكبيرة هي كلّ ذنب علم حرّمته بدليل قاطع من كتاب ، أو تواتر

، أو إجماع .

وفيه : عدم الدليل عليه ، بل أدلة تفسير الكبائر تنقضه .

سادس الطرق المناقش فيها

سادسها : أنّ الكبيرة هي كلّ ما توعدّ عليها توعدّاً شديداً في الكتاب أو السنة .

وفيه : أنه تفسير من عنده ، مضافاً إلى التوعّد الشديد في بعض المكروهات فضلاً عن المحرّمات .

سابع الطرق المناقش فيها

سابعها : أنّ الكبائر سبع ، وهي المذكورة في صحيح محمّد بن سنان .

وفيه : أنّ مقتضى الجمع بين الأدلّة عدم انحصارها في ذلك .

ثامن الطرق المناقش فيها

ثامنها : أنّ الكبائر سبعمئة .

وقيل : غير ذلك .

كلام الشيخ البهائي

وهنا كلام للشيخ البهائي (قدس سره) أورده في شرح الحديث الثلاثين من

أربعينه قائلاً : « اختلفت آراء الاكابر في تحقيق الكبائر إلى :

١ - قال قوم هي كلّ ذنب توعدّ الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز .

٢ - وقال بعضهم : هي كلّ ذنب رتبّ عليه الشارع حدّاً أو صرّح فيه بالوعيد

٣ - وقال طائفة : هي كلّ معصية تؤذن بقلة اكرات فاعلها بالدين .

٤ - وقال آخرون : كلّ ذنب علم حرّمته بدليل قاطع .

٥ - وقيل : كلّما توعدّ عليه توعدّاً شديداً في الكتاب أو السنّة .

٦ - وعن ابن مسعود أنه قال : اقرأوا من أوّل سورة النساء إلى قوله تعالى :

(إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)^(٣٩٠) فكلّ ما نهى عنه في هذه

السورة إلى هذه الآية فهو كبيرة .

٧ - وقال جماعة : الذنوب كلّها كبائر .

٨ - وقال قوم : إنّها سبع : الشرك بالله ، وقتل النفس التي حرّم الله ، وقذف

المحصنة ، وأكل مال اليتيم ، والزنا ، والفرار من الزحف ، وعقوق الوالدين .

٩ - وزاد بعضهم على ذلك ثلاثة عشر أخرى : اللواط ، والسحر ، والربا ،

والغيبة ، واليمين الغموس ، وشهادة الزور ، وشرب الخمر ، واستحلال الكعبة ،

والسرقة ، ونكث الصفقة (يعني : العهد) ، والتعرّب بعد الهجرة ، واليأس من روح

الله ، والامن من مكر الله .

١٠ - وقد يزداد أربعة عشر أخرى : أكل الميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، وما أهلّ لغير الله به ، من غير ضرورة ، والسحق ، والقمار ، والبخس في الكيل والوزن ، ومعونة الظالمين ، وحبس الحقوق من غير عسر ، والاسراف ، والتبذير ، والخيانة ، والاشتغال بالملاهي ، والاصرار على الذنوب ، وهذه الاربعة عشر منقولة في عيون الاخبار عن الامام الرضا (عليه السلام) .

ثم قال البهائي (قدس سره) : فهذه عشرة أقوال في ماهية الكبيرة ، وليس في شيء منها دليل تطمئن به النفس ، ولعلّ في اخفائها مصلحة لا تهتدي إليها عقولنا كما في إخفاء ليلة القدر والصلاة الوسطى ... « انتهى كلامه ، رُفِعَ في الخلد مقامه

روايات عدّة الكبائر

الرواية الأولى

ولا بأس هنا بإيراد بعض الاحاديث الشريفة العادّة للكبائر تنميماً للفائدة .
ففي الصحيح المروي في الكافي ، والفقيه ، ومجمع البيان وغيرها بالاسناد إلى عبدالعظيم بن عبدالله الحسني رضوان الله تعالى عليه قال : حدّثني أبو جعفر الثاني (عليه السلام) ، قال : سمعت أبي يقول : سمعت أبي موسى بن جعفر يقول : « دخل عمرو بن عبيد على أبي عبدالله (عليه السلام) ، فلما سلّم وجلس تلا هذه الآية : (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ) ^(٣٩١) ثمّ أمسك ، فقال له أبو عبدالله (عليه السلام) : ما أسكتك ؟ قال : أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّوجلّ ، فقال : نعم يا عمرو ! أكبر الكبائر الاشرار بالله ، يقول الله : (مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) ^(٣٩٢) .

وبعد الاياس من روح الله ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (إِنَّهُ لَا يَبْنِي مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ) ^(٣٩٣) .

ثمّ الامن من مكر الله ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) ^(٣٩٤) .

(٣٩١) النجم : ٣٢ .

(٣٩٢) المائدة : ٧٢ .

(٣٩٣) يوسف (عليه السلام) : ٨٧ .

(٣٩٤) الاعراف : ٩٩ .

ومنها عقوق الوالدين ، لأنّ الله سبحانه جعل العاقّ جباراً شقيّاً : (وَبَرّاً بِوَالِدَيْهِ
وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً)^(٣٩٥) .

وقتل النفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ
خَالِداً فِيهَا)^(٣٩٦) إلى آخر الآية .

وقذف المحصنة ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ
عَظِيمٌ)^(٣٩٧) .

وأكل مال اليتيم ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً
وَسَيَصْنَعُونَ سَعيراً)^(٣٩٨) .

والفرار من الزحف ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (وَمَنْ يُؤَلِّمُ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلاّ
مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ
الْمَصِيرُ)^(٣٩٩) .

وأكل الربا ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلاّ كَمَا يَقُومُ
الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ)^(٤٠٠) .

والسحر ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ
خَلْقٍ)^(٤٠١) .

والزنا ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً)^(٤٠٢) .

واليمين الغموس الفاجرة ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ
وَأَيْمَانِهِمْ ثَمناً قَلِيلاً أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ)^(٤٠٣) .

والغلول ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^(٤٠٤) .

. ٣٢ : (٣٩٥) مريم

. ٩٣ : (٣٩٦) النساء

. ٢٣ : (٣٩٧) النور

. ١٠ : (٣٩٨) النساء

. ١٦ : (٣٩٩) الانفال

. ٢٧٥ : (٤٠٠) البقرة

. ١٠٢ : (٤٠١) البقرة

. ٦٩ و ٦٨ : (٤٠٢) الفرقان

. ٧٧ : (٤٠٣) آل عمران

. ١٦١ : (٤٠٤) آل عمران

ومنع الزكاة المفروضة ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ
وَيُظْهِرُ لَهُمْ) (٤٠٥).

وشهادة الزور (٤٠٦).

وكتمان الشهادة ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) (٤٠٧).

وشرب الخمر ، لأنّ الله عزّوجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان (٤٠٨).
وترك الصلاة متعمداً ، أو شيئاً ممّا فرض الله عزّوجلّ ، لأنّ رسول الله
(صلى الله عليه وآله) قال : « من ترك الصلاة متعمداً فقد برء من ذمّة الله وذمّة
رسوله » .

ونقض العهد ، وقطيعة الرحم ، لأنّ الله عزّوجلّ يقول : (لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ
الدَّارِ) (٤٠٩).

قال : فخرج عمرو وله صراخ من بكائه ، وهو يقول : هلك من قال برأيه
ونازعكم في الفضل والعلم « (٤١٠).

أقول : إنّ قوله (عليه السلام) في تعداد الكبائر : « أو شيئاً ممّا فرض الله
عزّوجلّ » أي : أو ترك شيئاً ، لا يدلّ على كون كلّ معصية كبيرة ، إذ المراد
بفرض الله لعله ليس مقابل المستحبّ ، بل مقابل فرض النبي (صلى الله عليه وآله)
كما ورد في ركعات الصلاة الاربع أنّ الشكّ إذا وقع في فرض الله تبطل الصلاة ،

(٤٠٥) التوبة : ٣٥ .

(٤٠٦) لعله سقط عن بعض الرواة ، أو النسخ هنا قوله تعالى : (فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا
قول الزور) الحجّ : ٣٠ ، لانه قرن بعبارة الاوثان كما سيأتي في الخمر .

(٤٠٧) البقرة : ٢٨٣ .

(٤٠٨) قال الفيض الكاشاني : أشار إلى قوله سبحانه : (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) المائدة : ٩٠ ، ج ٣ من المجلد الاوّل ص ١٧٥ ، وقال في مجمع البحرين :
« والانصاب قيل : هي الاصنام كانت منصوبة حول البيت يذبجون عليها ويعدون ذلك قرابة ... » ج ٤ ،
ص ٣١٦ .

وقد يراد بذلك مطلق النهي الوارد في القرآن الحكيم عن الخمر - لا خصوص اقترانه بعبادة الاوثان - فيدلّ على
أنّ كلّ ما نهى عنه في القرآن كبيرة ، فتأمل .

(٤٠٩) الرعد : ٢٥ ، هذا العذاب ذكر لكلّ من نقض العهد وقطع الرحم : (وَالَّذِينَ يَنْفُسُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ
بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ) الرعد :
٢٥ .

(٤١٠) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٢ .

وإذا وقع في فرض النبي (صلى الله عليه وآله) أو سنة النبي (صلى الله عليه وآله) (يعني : الركعتان الاخيرتان) لا تبطل الصلاة ، فتأمل .

ثم إن مقتضى التعليقات المذكورة في هذه الصحيحة هو : اعتبار كل الكبريات أدلة على الكبائر .

مثلاً : (حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) مقتضى تعليل الامام (عليه السلام) لكون الشرك كبيرة بقوله تعالى : (حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) يقتضي أن يقال بكبر كل ما ورد أثر صحيح بأن فيه (حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) .

وكذا استدلاله (عليه السلام) لكون الامن من مكر الله كبيرة ، بقوله تعالى : (فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) يقتضي أن يكون ورود الخسران في كل مورد علامة كونه كبيرة ، وهكذا دواليك .

لكنه مشكل من جهة النقض في العديد منها ، كقوله تعالى : (لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)^(٤١١) .

اللهم إلا أن يقال : بأن الاصل ذلك ، وكل نقض يخرج به عن هذا الاصل للدليل الخاص ، ويحمل التعليل على الحكمة ، فتأمل .

الرواية الثانية

وفي الصحيح أو الحسن^(٤١٢)، عن الفضل بن شاذان عن الامام الرضا (عليه)

(٤١٢) للشيخ الصدوق إلى الفضل بن شاذان في نقل رسالة لابي الحسن الرضا (عليه السلام) إلى المأمون
عدّة طرق : الوسائل : الخاتمة ، الفائدة الأولى ، طريق الشيخ الصدوق ، إلى الفضل بن شاذان .
الطريق الاوّل : عبدالواحد بن محمّد عبدوس النيسابوري ، عن علي بن محمّد بن قتيبة النيسابوري ، عنه .
الطريق الثاني : جعفر بن نعيم بن شاذان ، عن عمّه محمّد بن شاذان ، عنه .
الطريق الثالث : حمزة بن محمّد العلوي ، عن قنبر بن قنبرة بن علي بن شاذان ، عن أبيه ، عنه .

طرق الرواية الثلاث

الطريق الاوّل

أمّا الطريق الاوّل : فقد نسب إلى المشهور : أنّ عبدالواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري مجهول ، لكن
الاصحّ اعتباره لأمر :

منها : تصحيح الصدوق (قدس سره) له في العيون عيون الاخبار : ج ٢ ، ص ١٢٧ ، حيث روى حديثاً
بثلاث طرق ، ثمّ قال : « وحديث عبدالواحد بن محمّد بن عبدوس أصحّ » وظاهره : تصحيح الطريق ، لا
متن الخبر على ما هو مصطلح القدماء في إطلاق لفظ الصحّة غالباً .

مضافاً إلى ترصّيه عنه مكرراً - كما قيل - قال الوحيد البهبهاني (قدس سره) في فوائده الرجالية : « ومنها
(أي ومن أمارات الوثاقة والمدح والقوة) ذكر الجليل شخصاً ترصّياً أو مترحماً عليه ، وغير خفي حسن ذلك
الشخص بل جلّالته ، واعترف به المصنّف بل وغيره أيضاً » الفوائد الرجالية : ص ٥٣ .

أقول : مراده بالمصنّف : الميرزا محمّد صاحب الرجال المعروف .

ومنها : تصحيح العلامة والشهيد الثاني حديثه في مسألة : « إيجاب ثلاث كفارات على من أفطر بمحرّم »
قال العلامة (قدس سره) في صوم التحرير : « روى ابن بابويه في حديث صحيح عن الرضا (عليه السلام) ...
« الوسائل : الباب ١٠ من أبواب ما يمسك الصائم عنه ، ح ١ . وقال في الروضة - في المسألة الثانية من
المسائل الاربع عشرة في آخر الصوم - « للرواية الصحيحة عن الرضا ٧ » .

ومنها : اعتماد مثل صاحب المدارك من المدققين عليه ، قال في نفس المسألة : « إنّ عبدالواحد بن عبدوس
وإن لم يوثق صريحاً لكنّه من مشايخ الصدوق (قدس سره) المعتبرين الذين أخذ عنهم الحديث فلا يبعد الاعتماد
على روايته » .

وقال الوحيد البهبهاني (قدس سره) في فوائده - في بيان سائر أمارات الوثاقة والمدح والقوة - : « ومنها
وقوع الرجل في السند الذي حكم العلامة (قدس سره) بصحّة حديثه ، فإنّه حكم بصحّته من هذه الجهة ... »
الفوائد للوحيد : ص ٥٦ .

وتقييد بعضهم ذلك بكثرة الرواية مع الحكم بالصحّة ، لا ما إذا حكم مرّة أو مرتين .

ففيه : أنّه غير واضح الوجه ، نعم لو صحّ مرّة ، وضعّف أخرى ، تعارضاً وتساقطاً ، حتّى أنّه لو صحّ
مرّة ، وقال مرّة أخرى : في رواية فلان ، أو خبر فلان ، فلا يدلّ على الرجوع ، أو التعارض ، لعدم دلّالته
على التضعيف .

والاشكال على ذلك بعدم حجّية توثيقات المتأخرين كالعلامة ، ومن بعده غير تامّ عندنا - تبعاً لجمهرة من
الاساطين - لما فصلناه في مباحث الدراية : من كفاية ذلك .

السلام) في كتابه إلى المأمون ، قال : « ... واجتناب الكبائر : وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى ، والزنا ، والسرقه ، وشرب الخمر ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف ، وأكل مال اليتيم ظلماً ، وأكل الميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، وما أهلّ لغير الله به من غير ضرورة ، وأكل الربا بعد البيّنة ، والسحت والميسر وهو القمار ، والبخس في المكيال والميزان ، وقذف المحصنات ، والزنا ، واللواط واليأس من روح الله ، والامن من مكر الله ، والقنوط من رحمة الله ، ومعونة الظالمين ، والركون إليهم ، واليمين الغموس ، وحبس الحقوق من غير عسر ، والكذب ، والكبر ، والاسراف ، والتبذير ، والخيانة ، والاستخفاف بالحجّ ، والمحاربة لأولياء الله ، والاشتغال بالملاهي ، والاصرار على الذنوب » (٤١٣).

أقول : ورويت هذه الرواية في « تحف العقول » باختلاف يسير في بعض الفقرات ، ومن ذلك في آخرها : « والاصرار على الصغائر من الذنوب » .
الرواية الثالثة

وصحيح عبيد بن زرارة : « قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الكبائر ؟ فقال : هنّ في كتاب علي (عليه السلام) سبع : الكفر بالله ، وقتل النفس ، وعقوق

وعدم ذكر العلامة وابن داود له في رجاليهما غير قاذح ، بعد عدم ذكرهما لكثير من الرجال ، وعدم ذكرهما له في الضعفاء .

إذن : فالاصحّ اعتبار عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري ، والله العالم .
وأما علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري فالمشهور حسنه ، فهذا الطريق إلى الفضل بن شاذان معتبر .
الطريق الثاني

وأما الطريق الثاني : فالمشهور حسن محمد بن شاذان ، وأما ابن أخيه جعفر بن نعيم : فالمشهور - كما قيل - أنه مجهول .

لكن ترضي الصدوق (قدس سره) عنه قد يدلّ على الحسن - كما تقدّم آنفاً - فإنّه قال في العلل : « حدّثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري (قدس سره) ... » علل الشرائع : الباب ٥٦ . ولعله لذا اعتبره صاحب « الجامع في الرجال » حسناً كالصحيح الجامع في الرجال : ج ١ ، ص ٩٧٣ . فتأمّل .

الطريق الثالث

وأما الطريق الثالث : فحمزة بن محمد العلوي وهو ممدوح عند المشهور ، وأما قنبر بن علي بن شاذان ، وأبوه : فمجهولان عندهم - كما قيل - .

والحاصل : أنّ طريق الصدوق (قدس سره) إلى الفضل بن شاذان في نقل رسالة الرضا (عليه السلام) إلى المأمون معتبر إمّا بالحسن أو بالصحة .

(٤١٣) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣٣ .

والوالدين ، وأكل الربا بعد البيّنة ، وأكل مال اليتيم ظلماً ، والفرار من الزحف ، والتعرّب بعد الهجرة . قال : فقلت : هذا أكبر المعاصي ؟ فقال (عليه السلام) نعم ، قلت : فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة ؟ قال : ترك الصلاة ، قلت : فما عدت ترك الصلاة في الكبائر ؟ قال (عليه السلام) : أي شيء أوّل ما قلت لك ؟ قلت : الكفر ، قال (عليه السلام) : فإنّ تارك الصلاة كافر يعني : من غير علة» (٤١٤).

والروايات في معنى الكبائر وتعدادها كثيرة تربو على المائة ، مبنوثة في : الجهاد ، ومقدّمة العبادات ، وكتاب الزكاة ، وأبواب الصدقة ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي أبواب مختلفة أخرى .
الجهة الثالثة : في منافاة الصغيرة للعدالة وعدمها

التنبيه السابع وجهاته : الجهة الثالثة

وأما الجهة الثالثة من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : فهي في أنّه هل فعل الصغيرة بلا إصرار مناف للعدالة أم لا ؟
نسب إلى المفيد والحلي والحلي : المنافاة ، وقال به بعض الاعلام المعاصرين .

ونسب إلى المشهور ، أو الاصحاب : عدم المنافاة ، بل عن كتاب الصلاة للشيخ الانصاري (قدس سره) : ادّعاء إجماعهم على عدم المنافاة .
المثبتون للمنافاة وأدلتهم
الدليل الأوّل

استدلّ للقول الأوّل بأمر :

أحدها : صدر صحيحة ابن أبي يعفور ، وهو قوله (عليه السلام) : « أن تعرفوه بالستر والعفاف » ولا يصدق الستر والعفاف على مرتكب الصغيرة .
وأجيب : أوّلاً : بأنّ الستر والعفاف جعلاً علامة على العدالة لا نفسها ، وقد يعتبر في العلامة ما لا يعتبر في مؤدّاها . فتأمّل .
وثانياً : إذا ثبتت أدلة القائلين بعدم منافاة فعل الصغيرة للعدالة تكون حاكمة على ذلك .

مضافاً إلى التأمل بل الأشكال في عدم صدق الستر والعفاف على من ارتكب الصغيرة مرّة واحدة ، بل أشكل بعض في ذلك في الكبيرة أيضاً فكيف بالصغيرة ؟

الدليل الثاني

ثانيها : ما في ذيل الصحيحة من اعتبار ستر جميع العيوب في العدالة ، وفاعل الصغيرة ليس ساتراً لجميع العيوب ، إذ لا شكّ أنّ الصغيرة عيب .
وأجيب : - مضافاً إلى ما مرّ ، وإلى الأشكال في صدق العيب على فعل الصغيرة مرّة واحدة في العمر ، والأشكال في خدشة ذلك في صدق مثل : « ساتراً لجميع عيوبه » عرفاً - أنّ ستر جميع العيوب عبارة أخرى عن الستر والعفاف المذكورين في أوّل الصحيحة ، وليس شيئاً أكثر من ذلك ، فإتّهما واردة مورداً واحداً كما ربما لا يخفى ذلك على من لاحظ الصحيحة كلّها من أوّلها وإلى آخرها ، فإذا لم يدلّ الستر والعفاف على ذلك ، لم يدلّ ستر جميع العيوب عليه ، ولا ينعكس دقياً ليلزم الدور ، لعدم الدور في المعرفّات العرفية غير الحقيقية .

الدليل الثالث

ثالثها : قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ...) بادّعاء أنّ فاعل الصغيرة فاسق .
وأجيب : بالأشكال فيه صغرى ، بل قيل : - وليس بعيداً - إنّ فاعل الكبيرة مرّة واحدة ليس بفاسق ، فالفاسق في العرف وكذا الشرع هو : غير المبالي بما فعل من المعاصي ، أو المتهتّك ، أو نحو ذلك . كما سبق في أوّل بحث العدالة .

الدليل الرابع

رابعها : ما في رواية ابن أبي يعفور الأخرى في شهادة النساء السابقة ، وذكر فيها اعتبار ترك التبرّج في العدالة ، مع أنّه لم يذكر في الكبائر ، بل هو من الصغائر ، وهذا دليل على اعتبار اجتناب الصغائر في تحقق العدالة .
وأجيب : بأنّ العدالة مجموع أمور ، أحدها : ترك التبرّج ، وما رتب على مجموع لا يدلّ على ترتبه على كلّ واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قيل : العسكر فتح البلاد ، هل معناه : أنّ جندياً واحداً من العسكر هو الفاتح للبلاد ؟
مع الفرق بين أصل التبرّج ، والإصرار والاستمرار عليه ، ولعلّ منصرف التبرّج : من يكون ذلك دأبها ، لا أنّها تبرّجت لحظة ولمرّة واحدة بدون إصرار وقصد المعاودة .

مضافاً إلى اشتمال الرواية على أمور بعضها ليس بمتعلق للتكليف أصلاً
ككونها من ذوي البيوتات ، وهذا دليل آخر على أنّ العدالة هي التحرّز من مجموع
هذه الأمور على سبيل الوصف ، لا الحصر . كما لا يخفى .

الدليل الخامس

خامسها : ما قيل : من أنّ فعل الصغيرة تعدّ عمّا حدّده الله تعالى ، والمتعدّي
ظالم ، لقوله سبحانه : (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)^(٤١٥) والظالم ليس
بعادل .

مضافاً إلى النهي عن الركون إلى الظالمين والاعتماد على الظالم نوع من
الركون .

وأجيب أولاً : بأنّ مقتضى الآية أنّ الظالم هو : المتعدّي لجميع حدود الله ، لا
لحدّ واحد منه ، إذ الجمع المضاف يفيد العموم ، فتأمل .

وثانياً : منع صدق التعدّي على فاعل الصغيرة مرّة واحدة ، مع كونه تاركاً
للكبائر .

وثالثاً : الكلام في فاعل الصغيرة التارك للكبائر ، ومثله قد وعده الله بالعفو ،
والموعود بالعفو لا يسمّى « متعدّياً للحدود » ولو للانصراف العرفي الذي هو
ملاك الظهور الحجّة عند العقلاء .

القائلون بعدم المنافاة واستدلالهم بأمور

الامر الاول

واستدلّ للقول المشهور بعدم منافاة فعل الصغيرة من غير إصرار للعدالة
بأمور :

الاول : قوله تعالى : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)^(٤١٦)
فإنّها تدلّ على تكفير الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر ، وغاية ما يقال في فعل
الصغيرة أنّها إن كانت مقتضياً لرفع العدالة فهو من المقتضي المبتلى بالمانع لمكان
التكفير .

وهكذا قوله تعالى : (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ)^(٤١٧) .

. (٤١٥) البقرة : ٢٢٩ .

. (٤١٦) النساء : ٣١ .

. (٤١٧) النجم : ٣٢ .

وكذا قوله عزّ من قائل : (وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ) (٤١٨).

بتقريب : أنّ المجتنب من الكبائر والفواحش غير مطالب من قبل الله بشيء ، وهذه درجة إن لم تكن أكبر من أصل العدالة ، فلا تقل عن أقلّ مراتبها .
مناقشة الامر الأوّل

وأورد على الاستدلال بهذه الايات : بأنّ صدق المعصية شيء ، والتكفير شيء آخر ، والذي ينافي العدالة هو الأوّل ، والذي تثبته الاية هو الثاني .
فسبيل الاية سبيل الأدلة الدالة على تكفير السيئات بالاعمال الصالحة ، فهل يلتزم أحد بأنّ العامل للكبائر إذا عمل في مقابلها الصالحات يكون عادلاً ؟
فالعدالة تدور مدار الاستقامة على جادة الشرع ، وعدم البعد عن الله تعالى ، وعدم إتيان فعل مبغوض لله سبحانه ، والصغيرة تنافي ذلك كله .
جواب المناقشة

وفيه : أنّ العدالة وعدمها لا تدوران مدار صدق المعصية وعدمها ، وإنّما تدوران مدار حسن الظاهر ، وعدم حسن الظاهر ، وحسن الظاهر إذا كشف عن حسن الواقع فهو من مراتب العدالة الراقية أو لا أقل من كونه هي العدالة ، فإذا كشف شيء آخر عن حسن الواقع كان ملاك العدالة - إن لم نقل نفسها - ثابتاً ، وبعد قيام الدليل على تكفير الصغائر عمّن اجتنب الكبائر يكون ذلك دليلاً على حسن الواقع - تعبداً - .

مضافاً إلى التأمّل بل الاشكال في صدق المعصية على الصغيرة إذا كان فاعلها مجتنباً عن الكبائر ، لأنّ المعصية هي المخالفة ، أو الشديدة منها ، وكلاهما غير صادقين - بالحمل الشائع ، أو لا أقل من الانصراف - على مجتنب الكبائر كلّها وإن فعل صغيرة مرّة ، فتأمّل .

مع أنّه قد يقال : بأنّ مطلق إتيان الفعل المبغوض إذا لم تسر المبغوضية إلى الفاعل لا يضرّ بالعدالة .

وبعبارة أخرى : المعصية الفاعلية هي التي تضرّ - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - لا مطلق المعصية ، حتّى إذا وعد عليها التكفير ، لانه حينئذ كلاً معصية .

وأما الاستقامة على جادة الشرع ، وعدم البعد عن الله تعالى - بعد تسليم اعتبارهما في العدالة المبتني عليها الاحكام الشرعية - فلا تنافي بينها وبين فعل الصغيرة للمجتنب عن الكبائر ، إذ من وعده الله بالمغفرة ليس بعيداً عن الله ، ولا يصحّ سلب الاستقامة الشرعية عنه ، ولا أقل من عموم الاستقامة إلى ما يشمله - بمعونة التعبد الشرعي - .

والتنظير بتكفير السيئات بالأعمال الصالحة مع الفارق ، إذ المسلم منه مجمل لأنه لا يعلم أيّ عمل صالح يكفر أيّ نوع من السيئات ، ولذا الفاعل للسيئات العامل بالصالحات لا يعلم أنه ممّن يكفر سيئاته أم لا ؟ لوضوح أنّ كلّ عمل لا يكفر كلّ سيئة ، وإنما هي قضية على سبيل الاجمال الملحقة بالجزئية ، وليست قضية كلية ، لا من الطرفين ، ولا من طرف واحد .

مضافاً إلى صراحة بعضها وظهور بعضها الآخر في أنّ ذلك لاجل التوبة عن السيئات السابقات ، ومعلوم عود العدالة بالتوبة - كما تقدّم - . وهذا بخلاف ما علمنا من تكفير الله تعالى السيئات الصغائر بترك الكبائر على نحو العموم .

نعم ، لو فرض في مقام تكفير الاعمال الصالحة للسيئات أنّ فاعل السيئات أخبره نبي أو إمام بتكفير سيئاته لعمل صالح صدر منه ، كان القول بعدالته حينئذ في محله .

وكذا إذا دلّ دليل معتبر على أنّ العمل الصالح الفلاني يكفر السيئة الفلانية ، مثل ما دلّ على أنّ الصلاة المكتوبة تكفر ما قبلها من الذنب ، كقوله تعالى : (أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزَافًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (٤١٩) .

والمروي عن الصادق (عليه السلام) : « صلاة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب النهار » (٤٢٠) .

الامر الثاني

الثاني : قوله (عليه السلام) في صحيح ابن أبي يعفور في مقام تعريف العدالة : « ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار » (٤٢١) ولو كان فعل الصغيرة منافياً للعدالة لما خصّ الامام الاجتناب بالكبائر .

(٤١٩) هود : ١١٤ .

(٤٢٠) نور الثقلين : ج ٢ ، ص ٤٠٣ ، ح ٢٤١ .

مناقشة الامر الثاني

وأورد عليه تارةً : بالاجمال من جهة أنّ هذه العبارة هل هي معرفة للعدالة ، أو معرفة لمعرفة ، أو تنمّة للمعرّف ، وعلى الاخيرين لا ينحصر المعرفة فيها ، لجواز أن يكون شيء آخر منضمّاً معها بمجموعها يكون المعرفّ الكامل ، وعليه : فلا دلالة للرواية على أنّ اجتناب الكبائر فقط علامة العدالة .

وأخرى : بأنه على فرض تسليم عدم الاجمال فإنّ التعبير باجتناب الكبائر إنّما هو للملازمة الغالبية بين تركها وبين ترك جميع المعاصي حتى الصغائر منها .
الردّ على المناقشة

وفيه : - مضافاً إلى عدم الفرق فيما ذكر أولاً بين معرفّ الشيء وبين معرفّ معرفّه ، أو تنمّة معرفّه ، إذ الاطلاق إن تمّ كان حجةً في كليهما ، واحتمال التقييد مرفوع بأصل العدم ، وإن لم يتمّ لم يكن حجةً فيهما - أنّ دلالة الرواية عرفاً على أنّ العدالة هي اجتناب الكبائر لا تنكر ، والملازمة الغالبية بين ترك الكبائر ، وبين ترك الصغائر إن لم تكن ممنوعة فهي غير مسلمة ، إذ اجتناب الاشدّ لا يلازم - لا عقلاً ولا عرفاً - لاجتناب الاخفّ ، خصوصاً مع وعد العفو الذي يجعل العبد متساهلاً فيه .

الامر الثالث

الثالث : الروايات التي استدلتّ بها للقول : بأنّ العدالة هو مجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق ، تدلّ بالاولوية أو بالالتزام على عدم منافاة الصغائر للعدالة ، لعدم الاشكال في عدم صدق الفسق على مرتكب الصغيرة من غير إصرار ، كصحيح علقمة على الاصحّ : « لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء والاولياء (عليهم السلام) »^(٤٢٢) .

وصحيح حريز : « إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور ، أجزت شهادتهم جميعاً »^(٤٢٣) .

(٤٢١) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٤٢٢) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

(٤٢٣) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٨ .

وحديث سلمة عن علي (عليه السلام) : « واعلم أنّ المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حدّ لم يتب منه ، أو معروفاً بشهادة زور ، أو ظنين » (٤٢٤).

وحسن البنظي : « من ولد على الفطرة أجزيت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير » (٤٢٥) وغيرها .

ومقتضى الجمع بينها وبين غيرها : عدم قدح الصغائر في العدالة بتقييد اطلاق كلّ طائفة بالأخرى .

مناقشة الامر الثالث

وما أورد على الاستدلال بها : أولاً : بأنها لم تتم دلالتها في موردها بضعف السند أو الدلالة فكيف يستدلّ بها لما نحن فيه ؟

وثانياً : بأنه جمع تبرّعي ، فإن كان له شاهد من نصّ أو إجماع فهو ، وإلا فمقتضى القاعدة تقييد مطلقات هذه الطائفة بالطائفة التي تدلّ على اجتناب كلّ المعاصي ، مثل إطلاق صحيح ابن أبي يعفور : « أن تعرفوه بالستر والعفاف ... أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ... » .

الاجابة على المناقشة

ففيه أولاً : أنّ الاستدلال بها هنا وهناك واحد ، مضافاً إلى أنّ الروايات لم ترد في ذلك المورد حتّى يعتبر من خروج المورد ، بل الفقهاء أوردوها هناك ، مع أنّ سند بعضها صحيح ، أو حسن ويكفي ذلك حجة .

وثانياً : يكفي في الشهادة على الجمع قوله تعالى : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (٤٢٦)، ونحوه من الايات والروايات ، مؤيدة بالاجماع الذي نقله مثل الشيخ الانصاري (قدس سره) الذي تقدّم نقله .

الامر الرابع

الرابع : بعض الروايات التي استدلّ بها على كون العدالة هو حسن الظاهر ، ومنها : معتبرة العلاء عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال (عليه السلام) : « لا بأس

(٤٢٤) الوسائل : الباب ١ من أبواب آداب القاضي : ح ١ .

(٤٢٥) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ، ح ٤ .

(٤٢٦) النساء : ٣١ .

إذا كان لا يعرف بفسق»^(٤٢٧) والمجتنب للكبائر فقط يصدق عليه أنه لا يعرف بفسق .

إشكال وجواب

إن قلت : مرتكب الكبيرة مرّة واحدة غير مصرّ عليها أيضاً يصدق عليه أنه : « لا يعرف بفسق » إذ المعروفية بالفسق أخصّ من عمل الفسق مرّة واحدة غير مصرّ عليه .

قلت : - مضافاً إلى إمكان منع عدم الصدق وأنّ الكبيرة لفظاعتها الشرعية يصدق معها مطلقاً أنه عرف بفسق - إن ذلك خرج بالاجماع على أنّ مرتكب الكبيرة مطلقاً لا يكون عادلاً ، فيبقى مرتكب الصغيرة غير مصرّ عليها داخلاً في : « لا يعرف بفسق » .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم : « لو كان الامر إلينا لاجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير »^(٤٢٨) وصدق « إذا علم منه خير » على المجتنب عن الكبائر واضح ، والكلام في صدقه على مرتكب الكبيرة مرّة واحدة غير مصرّ عليها ، هو الكلام الأنف .

ومنها : معتبرة الكرخي : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنّوا به خيراً ، وأجيزوا شهادته »^(٤٢٩) .

فإنّها تصدق على مرتكب الكبيرة والصغيرة ، سواء مع الاصرار في كليهما أم مع عدم الاصرار ، لكن الكبيرة مطلقاً والصغيرة مع الاصرار خرجت بالادلة الأخرى وبقي مرتكب الصغيرة بلا إصرار باقياً .

الامر الخامس

الخامس : الروايات الدالة على أنّ العدالة الزائلة بالمعاصي تعود بالتوبة مثل صحيح أبي الصباح الكناني : « عن القاذف بعد ما يقام عليه الحدّ ما توبته ؟ قال : يكذب نفسه ، قلت : رأيت إن أكذب نفسه وتاب أتقبل شهادته ؟ قال : نعم »^(٤٣٠) ومثله غيره .

١ . (٤٢٧) الوسائل : الباب ٥٤ من كتاب الشهادات ، ح ١ .
٢ . (٤٢٨) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٨ .
٣ . (٤٢٩) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٢ .
٤ . (٤٣٠) الوسائل : الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

بتقريب : أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولذلك تقبل شهادته ، ونفس هذا
المناط موجود في المجتنب عن الكبائر ، لانه كمن لا ذنب له ، إذ مع التكفير لا
يبقى ذنب .

وليس هذا من القياس ، بل هو بالتعبّد الشرعي ، الدالّ عليه الآية الكريمة (إنّ
تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)^(٤٣١) يكون مصداقاً حقيقياً شرعياً لـ
« لا ذنب له » ، إذ « لا ذنب له » بمنزلة كبرى كلية كلما تحقّق مصداقها الحقيقي
أو التعبّدي صدقت هذه الكبرى ، وما نحن فيه مصداق تعبّدي لهذه الكبرى .
ولذا قال بعض الافاضل المعاصرين : إنّ هذا الدليل أحسن الأدلّة على أنّ
مرتكب الصغيرة غير مصرّ عليها عادل ، إذا اجتنب الكبائر ، فتأمّل .

الامر السادس

السادس : ما نقله بعض الاعلام في شرحه على العروة عن المستفاد من
كلمات بعض أكابر المحقّقين من أنّ : « الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع
كبيرة قد يتسامحون في أمرها ، فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب أو
يلتفتون إليها ولكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية مسامحة ، كترك الامر
بالمعروف أو النهي عن المنكر ، أو الخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً ، مع
كونهم كارهين لذلك في نفوسهم ، فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لالتصافه بالفعل
عرفاً بكونه من أهل الستر والعفاف ... وهذا بخلاف مثل الزنا واللواط وشرب
الخمير

واستشهد له بأنّ : المتبادر من اطلاق كون الرجل عدلاً في الدين ، ليس إلا
إرادة كونه ملازماً للتقوى والصلاح بأداء الواجبات وترك المحرّمات ، ولم يظهر
من صحيحة ابن أبي يعفور ولا من غيرها من الروايات إرادة ما ينافي ذلك ، فمن
شهد أهل العرف الذين ألقى إليهم الخطاب بإشهاد ذوي عدل منهم بكونه موصوفاً
بهذه الصفة ، جرى عليه حكمه ، وإن كانت شهادتهم بذلك مبتنية على بعض
المسامحات المغتفرة لديهم ، كسائر الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي ممّا
يتحمّل المسامحات العرفية »^(٤٣٢) .

مناقشة الامر السادس

(٤٣١) النساء : ٣١ .

(٤٣٢) مصباح الفقيه : ج ٢ ، ص ٦٧٥ .

وأورد عليه الناقل : بأنّ المسامحات العرفية في تطبيق المفهوم على المصدق تضرب على الجدار ولا يعتنى بها ، فبعد كون مفهوم العدالة هو الاستقامة على جادة الشرع ، مسامحة أهل العرف في كون الانحراف اليسير استقامة لا يعتنى بها

تقييم المناقشة

أقول : المسامحات العرفية قسمان :

قسم يكون في تطبيق المفهوم على المصدق بعد اعتراف العرف نفسه بأنّ المصدق لا ينطبق عليه المفهوم .

وقسم يكون في استفادة سعة وضيق المفهوم من رأس ، من قبيل الانصراف ونحوه ، الداخل في الظهورات التي هي حجة ونافذة عقلاً وعرفاً وشرعاً .

التنبيه السابع وجهاته : الجهة الرابعة

ولعلّ مراد المستدلّ من المسامحات المغفّرة : هو القسم الثاني لا الأوّل ، إذ الثاني أيضاً يصحّ تسميته بالمسامحة ، فالماء الذي فيه شيء قليل من السكر ، أو من ماء الورد ، أو نحوهما بحيث لم يغيّر ريحه ، أو طعمه ، أو لونه ، تغييراً بالحمل الشائع يصحّ أن يقال فيه : إنّه ماء مضاف إليه السكر ، أو مضاف إليه ماء الورد ، ولكن إطلاق المضاف منصرف عن مثله ، وهل سبب مثل هذا الانصراف إلاّ المسامحة العرفية في ترك تسمية مثله مضافاً ؟

خلاصة البحث

والحاصل : أنّه لا يبعد ادّعاء صدق : العدل ، والستر والعفاف ، ونحو ذلك ممّا أخذ موضوعاً للاحكام المترتبة على العدالة على من يجتنب الكبائر كلّها وإنّ أتى بصغيرة مرّة واحدة ، وإذا تمّ الصدق العرفي ولو لاجل المسامحة ، ترتب أحكامه ، وله في الفقه نظائر كثيرة - يقف عليها المتنبّع - مبنوثة هنا وهناك .

الجهة الرابعة : في حكم الاصرار على الصغيرة

وأما الجهة الرابعة من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : فهي في أنّه هل

الاصرار على الصغيرة كبيرة ؟

نسب إلى المشهور ذلك ، وعن المحقّق الاردبيلي عدم الخلاف فيه ، قال في

نجاة العباد : « والكبائر التي منها : الاصرار على الصغائر » (٤٣٣).

وعن بعض أنه ليس بكبيرة ، ونسب ذلك إلى ظاهر كل من عرف العدالة بأنه : اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ، لأن العطف ظاهر في المغايرة ، فتأمل

وقواه بعض الاجلة المعاصرين في تقريراته .
القول المشهور وأدلته

الدليل الاوّل

استدلّ للقول المشهور بأدلة :

أحدها : المستفيضة المروية عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) تارة ، وعن الامام الصادق (عليه السلام) أخرى : « لا كبيرة مع الاستغفار ، ولا صغيرة مع الاصرار »^(٤٣٤).

وظاهرها : أنّ الصغيرة إذا قرنت بالاصرار لا تكون صغيرة ، فيدور الامر بين كونها كبيرة ، وبين نفي كونها معصية إطلاقاً ، ولا سبيل إلى الثاني فيتعيّن المصير إلى الاوّل لعدم الواسطة ولظهور الرواية في الكبيرة .

وقوله (عليه السلام) : « لا كبيرة مع الاستغفار » نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، وهو عبارة أخرى عن قوله (عليه السلام) : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له »^(٤٣٥) يعني : لا يبقى حكم للكبيرة مع الاستغفار ، وليس معنى ذلك انقلاب الكبيرة صغيرة ، بل المعنى - ولو لقرينية السياق - أنّ الاستغفار يمحو الذنب حتّى ولو كان كبيرة ، والله العالم .

مناقشة الدليل الاوّل

وأورد عليه أوّلاً : بأنّ « لا صغيرة » لا تدلّ على صيرورة الصغيرة كبيرة ، لأنّها لنفي الذات حكماً لا نفي وصف الصغيرة ، لوحدة السياق .

وثانياً : بأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه .

وثالثاً : بعدم التزام أحد بصيرورة الصغيرة بما هي مصرّ عليها كبيرة ، بل

بما أنّ الاصرار أمن من مكر الله تعالى .

الجواب عن المناقشة

(٤٣٤) المستدرك : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .

(٤٣٥) الوسائل : الباب ٨٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٨ .

وفيه : أنّ ظاهر تقابل : الصغيرة والكبيرة ، ونفي أحدهما مع عدم وجود شقّ ثالث لهما هو : إثبات الشقّ الآخر ، وإثما لم نقل بذلك في « لا كبيرة » لأنّ المعلوم من الخارج : إنّ الاستغفار يمحو الذنب من أصله ، وهذا هو المتفاهم العرفي من مثل هذه الجمل ، والعرف ببابك .

وأما الايرادات الثلاثة المذكورة : فالسياق لا يقاوم الظهور العرفي .

وعدم انقلاب الشيء عمّا هو عليه مسلّم ، ولكن الصغيرة مع الاصرار غير الصغيرة بلا إصرار ، فالإصرار شيء ، غير أصل فعل الصغيرة ، وله حكم آخر غير حكم أصل فعل الصغيرة ، وليس المقام من انقلاب الشيء عمّا هو عليه .

وأما إنّ الاصرار ليس حرمة لآئه إصرار ، بل لكونه أمناً من مكر الله تعالى ، فإنّ أريد بذلك : لزوم كون الفاعل شخصاً آمناً من مكر الله بإصراره على الصغيرة ملتفتاً إلى أنّه آمن من مكر الله سبحانه حتّى يكون الاصرار محرّماً ، منعنا القيد ، إذ إطلاق الرواية والفتوى يردّه ، وإنّ أريد : أنّ الاصرار بما هو آمن من مكر الله كان كبيرة ، سلّمناه ، ولكنّه لا يخرج الاصرار عن كونه كبيرة ، فالأمن من مكر الله حيث تعليلي لا تقييدي - على حدّ تعبيرهم - .

حاصل الكلام

والحاصل : أنّ المستفاد من المستفيضة : هو أنّ الاصرار على الصغيرة يخرجها عن كونها صغيرة ، ولا يفهم من ذلك سوى صيرورتها بالاصرار كبيرة ، ولا يهمنّا وجه صيرورتها كبيرة بعد كون البحث في أصل صيرورة الصغيرة كبيرة بالاصرار .

والغريب من بعض الاعلام المعاصرين أنّه قال - بعد الخدشة في دلالة المستفيضة - : « وهذا لا يلزم كون الاصرار بنفسه محرّماً فضلاً عن كونه من الكبائر كي يستدلّ به عليه » إذ اللزوم العرفي - الذي هو ملاك الظهورات - ثابت على الظاهر ، فكأنّ النظر إلى الاجنبية - مثلاً - نوعان : نوع صغيرة وهو ما لم ينو حينه الاصرار ولا عاوده ، ونوع كبيرة وهو ما لو نوى حينه الاصرار أو عاوده .

الدليل الثاني

ثانيها : ما في تحف العقول من كتاب الامام الرضا (عليه السلام) إلى المأمون في عدّ الكبائر ، وجاء فيه : « والاصرار على الصغائر من الذنوب »^(٤٣٦) .

وأورد عليه بأمور :

إيرادات وأجوبة

الإيراد الأوّل وجوابه

الأوّل : رواية كتاب الامام الرضا (عليه السلام) في الفقيه بسنده إلى الفضل بن شاذان ، وليس فيه : « الصغائر من الذنوب » وإنما هكذا : « والاصرار على الذنوب » ونسخة الفقيه أصحّ ، وسنده أقوى .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ في تعارض النقص والزيادة بناء الفقهاء على تقديم أصل عدم الزيادة على أصل عدم النقيصة ، وكونه بناء العقلاء ليس بالبعيد - أنّ الشيخ الانصاري (قدس سره) في رسالة العدالة ذكر رواية الفضل بن شاذان مع لفظ « الصغائر » ولعله ظفر بذلك في تتبعه ، مع أنّ المحكي عن النراقي في « المشارق » أنّ في بعض النسخ رواية ذلك مع « الصغائر » وتتبع النراقي لا ينكر .

الإيراد الثاني وجوابه

الثاني : لقد جاء في آخر خبر الاعمش ما يلي :

« والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عزّوجلّ مكروهة : كالغناء ، وضرب الاوتار ، والاصرار على صغائر الذنوب »^(٤٣٧).

ومعلوم : أنّ تغيير التعبير واطلاق : مكروهة على هذه المعاصي ، ومحرمّة على الكبائر ، آية اختلافهما في مراتب المبعوضيّة ، فلا يدلّ على أنّها أيضاً من الكبائر .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ اختلاف التعبير لا يكون علامة عدم كونه كبيرة ، بعد ما كان ذلك كلّه داخلاً في تفسير الكبائر في أوّل الخبر ، ووجود نظائر كثيرة له في الاحاديث لمن لاحظها ، وإلى أنّ إدخال مثل : الغناء وضرب الاوتار ، في سياق « الاصرار على الصغائر » يدلّ على أنّ سبيل « الاصرار على الصغائر » سبيل الاولين ، ولا شكّ في حرمتها عندنا والمستفيضات بهما متوقّرة عن طرفنا - أنّ اختلاف مراتب المبعوضيّة لا يدلّ على عدم الحرمة كما مال إليه بعض ، بل ولا على عدم كونه من الكبائر ، مع أنّ التعبير بالكرهية عن الحرمة ليس بعزيز في الاحاديث ، فلاحظ .

(٤٣٧) الوسائل : الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ٣٦ .

الايراد الثالث وجوابه

الثالث : أن « الاصرار على الذنوب » وإن كان عاماً يشمل الكبائر والصغائر وبه يتم المطلوب من كون الاصرار على الصغائر من الكبائر ، لكونه صغرى للاصرار ، لا أنّ تعليل ذلك في بعض الاخبار بأنه أمن من مكر الله - كما في حسن ابن أبي عمير وخبر تحف العقول - يجعله مختصاً بالاصرار على الكبائر ، إذ ليس الاصرار على الصغائر أمناً من مكر الله .

وفيه : أنّ الكبرى غير مسلمة إذ أيّ مانع في أن يكون الاصرار على الذنب - بما هو إصرار ، لا بما أنّ الذنب كبيرة - أمناً من مكر الله ؟

بل المناسب للامن من مكر الله هو : مطلق الاصرار على الذنب ، لأنّ الاصرار بما هو إصرار لكونه دالاً على أنّ المصّرّ غير معتن وغير مبال بمعصية الله كان أمناً من مكر الله .

الدليل الثالث

ثالثها : ما في تحف العقول أيضاً عن أبي جعفر (عليه السلام) : « الاصرار على الذنب أمن لمكر الله ، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون »^(٤٣٨) بضميمة ما ورد : من أنّ الامن من مكر الله من الكبائر .

وأورد عليه : - بعد الاغماض عن ضعف سنده بالارسال - بأنه مختصّ بالاصرار على الكبائر ، إذ الاصرار على الصغائر بعد وعد الله تعالى بتكفيره باجتئاب الكبائر ، لا يكون أمناً من مكر الله .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ تكفير الصغائر مشروط باجتئاب الكبائر لا مطلقاً ، والكلام في الاعمّ - أنّ المكفرّ هو الصغائر ، لا الاصرار عليها ، وليس هذا الايراد إلا مصادرة .

الدليل الرابع

رابعها : خبر أبي بصير عن الامام الصادق (عليه السلام) : « لا والله لا يقبل الله شيئاً من طاعته على الاصرار على شيء من معاصيه »^(٤٣٩) .

(٤٣٨) تحف العقول : ص ٤٥٦ .

(٤٣٩) الكافي : ج ٢ ، ص ٢٨٨ ، ح ٣ .

وقد يؤخذ عليه : - مضافاً إلى ما في سنده - بأنّ عدم قبول شيء من الطاعة لم يكن من ملاكات الكبائر ، اللهمّ إلا أن يقال : بأنّ عدم قبول شيء من الطاعة أقوى من الوعد بالعقاب ، ونحوها من ملاكات الكبائر . فتأمّل .

الدليل الخامس

خامسها : ما من عن القطب الراوندي في : « لبّ اللباب » مرسلأ من النبي (صلى الله عليه وآله) « أربعة في الذنب شرّ من الذنب : الاستحغار ، والافتخار ، والاستبشار ، والاصرار »^(٤٤٠).

بتقريب : أنّ معنى شرّ من الذنب في الاصرار ليس إلا صيرورته كبيرة ، والسياق يدلّ عليه أيضاً ، فالثلاثة الباقية كلّها من الكبائر فكذلك الاصرار .

وقد يورد عليه : - مضافاً إلى ما في سنده - بأنّ « شرّ من الذنب » يمكن أن يجعله صغيرة أخرى أعظم من أصلها ، ولا تلازم بين ذلك وبين صيرورته كبيرة . أدلة أخرى للقول المشهور

وقد يستدلّ للقول المشهور أيضاً بما رواه المستدرك عن الامدي^(٤٤١) مرسلأ عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : « الاصرار يجلب النعمة »^(٤٤٢) بتقريب : أنّ فعل الصغيرة ليس مسلماً جلبه للنعمة لاحتمال العفو عنها . وفيه : ما لا يخفى .

وقد يستدلّ أيضاً بقوله (عليه السلام) : « أعظم الذنوب عند الله : ذنب أصرّ عليه عامله »^(٤٤٣).

وفيه : أنّ الاعظمية نسبية ، بالنسبة لنفس الذنب لا بالنسبة لجميع الذنوب ، لانه لا شكّ أنّ الاصرار على النظر إلى الاجنبية - مثلاً - ليس أعظم من جميع الذنوب حتّى مثل اليأس من روح الله ونحوه .

وقد يستدلّ أيضاً بقوله (عليه السلام) : « من أصرّ على ذنبه اجترأ على ربّه »^(٤٤٤) باعتبار أنّ الجرأة على الربّ ليست إلا أمناً من مكره ، وعدم المبالاة به ،

(٤٤٠) المستدرك : الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ، ح ٥ .

(٤٤١) هو من أعلام الشيعة في القرن السادس ، من شيوخ ابن شهر آشوب .

(٤٤٢) المستدرك : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٧ .

(٤٤٣) المستدرك : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٧ .

(٤٤٤) المستدرك : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٧ .

وهي كبيرة إن لم تكن بالنصّ فبالملك ، وإطلاق « ذنبه » في الخبر يشمل الصغيرة أيضاً .

إلى غير ذلك ممّا يجده المتنبّع الغوّاص في أحاديث المعصومين (عليهم السلام) .

ما هو معنى القول المشهور ؟

ثمّ إنّ ظاهر القول المشهور القائل : بأنّ الاصرار على الصغيرة كبيرة : أنّ الكبيرة هو الاصرار ، لا أنّ الصغيرة تنقلب كبيرة للاصرار ، وقد حكى ذلك عن المشهور أيضاً ، فالمتّصف بالكبيرة إنّما هو الاصرار على فعل الصغيرة ، لا نفس الصغيرة المصرّ عليها .

التنبيه السابع وجهاته : الجهة الخامسة

لكن قد يقال : بأنّه مناف لظاهر المستفيضة « لا صغيرة مع الاصرار » (٤٤٥) إذ ظاهرها : أنّ الاصرار يجعل من الصغيرة كبيرة ، وليس معنى ذلك : انعقاد المعصية صغيرة ثمّ انقلابها كبيرة ، بل المعنى : أنّ النظر إلى الاجنبية بغير ريبة - مثلاً - على نوعين :

أحدهما : المصرّ عليه ، فهو معصية كبيرة .

وثانيهما : غير المصرّ عليه ، فهو معصية صغيرة ، فالصغيرة بشرط لا والكبيرة بشرط شيء ، لا أنّ الصغيرة لا بشرط ، والكبيرة بشرط شيء - فتأمل - .

هذه عمدة ما ذكر في هذا المقام أو يمكن أن يذكر .

القول غير المشهور نقضاً وإبراماً

ثمّ إنّ من مطاوي المناقشات في القول المشهور وأدلتهم : يظهر حكم أدلّة القول غير المشهور القائل : بأنّ الاصرار على الصغيرة ليس كبيرة والجواب عنها ، فلا نعيد .

الجهة الخامسة : في معنى الاصرار

وأما الجهة الخامسة من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : فهي في معنى الاصرار ، وقد اختلفت فيه كلمات الاعلام على أقوال :

منها : أنّه الاكثار من فعل المعصية .

ومنها : أنّه المداومة على المعصية .

ومنها : أنه فعل المعصية مع العزم على العود إليها .
ومنها : أنه فعل المعصية مع عدم التوبة منها .
ومنها : أنه فعل المعصية مرتين ، وإلى غير ذلك .
كما وقع الكلام بالنسبة لبعض هذه الأقوال في أنه هل يشترط اتحاد المأتي به مع المعزوم على إتيانه في المستقبل من المعاصي ، أم لا ؟
وبعبارة أخرى : لو نظر إلى الاجنبية وعزم على لمسها هل يعد ذلك إصراراً على الصغيرة ، أم الإصرار هو العزم على النظر نفسه ، لا اللمس ؟
الإصرار لغة واصطلاحاً

أقول : لا شك في أنّ المداومة على معصية ، أو الاكثار من فعلها ، إصرار لغة وعرفاً : كحلقة الذهب في اليد لآنها عرفاً إصرار ، وما لم يثبت حقيقة شرعية خاصة في معنى الإصرار ، يكون المتبادر منه لغة وعرفاً هو الموضوع الذي يترتب عليه أحكام وآثار الإصرار .

وأما فعل المعصية مرّة مع العزم على العود عليها ، أو فعلها مرّة مع عدم التوبة منها ، فهما وإن لم يكونا إصراراً لغة ولا عرفاً ، لآته أخذ فيه التكرّر فعلاً ، إلا أنّ ورود أحاديث تقول بأنهما من الإصرار يوجب المصير إليهما أيضاً ، واعتبارهما من الإصرار شرعاً تنزيلاً بالتعبّد .
الروايات المفسّرة للإصرار

مثلاً : معتبرة جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عزّوجلّ : (وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ) قال : « الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار »^(٤٤٦).

ومرسل الامدي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : « المعاودة للذنب إصرار »^(٤٤٧) إذا كان المراد من : « المعاودة » في النية لا العمل ، فتأمل .
ومعتبرة حفص المؤدّن عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « إياكم والإصرار على شيء ممّا حرم الله - إلى أن قال (عليه السلام) : - عرفوا أنّهم قد عصوا الله في

(٤٤٦) الوسائل : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٤ .

(٤٤٧) المستدرک : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٧ .

تركهم ذلك الشيء فاستغفروا ولم يعودوا إلى تركه ، وذلك معنى قول الله : (وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ)^(٤٤٨).

وهي مقبولة معتمدة في الفقه وإن أشكل في الاسناد : بأن فيه محمّد بن سنان المشكل ، والاصحّ : اعتباره .

ومفهوم المروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « ما أصرّ من استغفر »^(٤٤٩) فإنّ مفهومه : إنّ من لم يستغفر فقد أصرّ - ولكنه أشبه بمفهوم اللقب غير الحجّة على المشهور مطلقاً . فتأمّل .

والمروي عن الامام الكاظم (عليه السلام) في حسنة شيخ الصدوق عن محمّد بن أبي عمير : « ومتى لم يندم عليها كان مصراً »^(٤٥٠).

وخبر جنود العقل والجهل الذي ذكر التوبة وجعل ضدّها : الاصرار . وغير ذلك .

الروايات والمعنى المستفاد منها

والذي يمكن استفادته من هذه النصوص : هو أنّ القولين الأوّلين في « الاصرار » متوقّف على عدم التوبة والندم .

فالمداومة على المعصية ، والاكثر منها ، إصرار إذا لم يتخللها التوبة والندم والاستغفار ، وإنّ المعصية مرّة مع العلم والعمد دون ندم ، أو مع العزم على العود عليها أيضاً إصرار ، تضيقاً وتوسيعاً من الشرع في تفسير الاصرار .

إيراد بعض الاعلام

وأورد بعض الاعلام المعاصرين القائلين بأنّ الذنوب كلّها كبائر تبعاً لغيره على مذهب المشهور : بأنّه لو سلّم صحّة تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر ، وتمّ ما هو المشهور : من أنّ الاصرار على الصغائر من الكبائر ، وثبت أنّ فعل الصغيرة مع عدم التوبة ، أو مع العزم على المعادة إليها إصرار ، لم تبق ثمرة لثبوت الصغائر .

(٤٤٨) المستدرک : الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ٦ .

(٤٤٩) المستدرک : الباب ٨٨ من أبواب جهاد النفس ، ح ١ .

(٤٥٠) التوحيد : ص ٤٠٨ ، الباب ٦٣ ، ح ٦ .

وإنما لم تبق لثبوتها ثمرة : لأنّ الكبيرة إن تاب عنها محيت ، وإن لم يتب عنها عدّ فاعلها عاصياً ، والصغيرة كذلك إن تاب عنها محيت ، وإن لم يتب كانت كبيرة ، لأنّ عدم التوبة عنها إصرار والاصرار يجعلها كبيرة .
أجوبة وحلول

وتفصّل عن ذلك المحقّق الاصفهاني (قدس سره) : بأنّ صدور الصغيرة عن المجتنب عن الكبائر مانع عن تأثير الصغيرة في العقوبة ، فلا يحتاج في رفع العقوبة إلى التوبة : فلا يتحقّق الاصرار إلاّ بفعلها مرّة بعد أولى ، وكرّة بعد أخرى ، فيكون حال الاتيان بالصغيرة - للمجتنب من الكبائر - حال الكبيرة مع التوبة عنها ، فكما أنّ التوبة تكفّر الكبيرة ، كذلك اجتناب الكبائر يكفّر الصغيرة .

وقال بعض آخر في التفصّل عن ذلك : بأنّ صورة العزم على العود إلى الصغيرة خارجة عن عموم : « من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يُسأل عن الصغائر »^(٤٥١) لآته نوع تخصيص في ذلك .

وفصّل ثالث : بين ما إذا كان العزم على العود إلى المعصية مستمراً من حين ارتكاب المعصية أوّل مرّة ، وبين ما إذا حدث العزم بعد ذلك قبل التوبة ، باشرطه اتحاد المعصية سنخاً ونوعاً في الثاني دون الأوّل ، ففاعل صغيرة إذا كان عازماً على فعل صغيرة أخرى حال المعصية فهو مصرّاً وإن كانت ذنباً مختلفة ، وأمّا إذا لم ينو حال الذنب معصية أخرى ، لكنّه بعد ذلك وقبل التوبة منه تجدد له العزم بمعصية ، فلا يقال له الاصرار ، إلاّ إذا تجدد العزم على تكرار نفس ذلك الذنب ، لا ذنباً آخر .

مقتضى الجمع بين الأدلّة

وقد كثر الكلام والنقض والابرام في المقام ، ولعلّ الذي يقتضيه الجمع بين الأدلّة في بادي النظر هو أن يقال : إنّ الثمرة لثبوت الصغائر يمكن أن تكون في العفو عنها ، حتّى مع صيرورتها كبائر بالاصرار إذا كان المرتكب لها مجتنباً عن الكبائر التي هي بالعنوان الأوّل كبائر ، لا بعنوان الاصرار .

وهذا وإن كان منافياً لاطلاق « الكبائر » بعد شموله للاصرار على الصغيرة - بالورود أو الحكومة - إلاّ أنّ ارتكاب خلاف الاطلاق في مثله أولى من مخالفة الأدلّة شبه الصريحة والمعتمدة لدى محقّقي الفقهاء : من إنقسام المعاصي إلى :

(٤٥١) الوسائل : الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس ، ح ١١ .

الصغائر والكبائر ، ومن كون الاصرار على الصغيرة كبيرة ، الذين ارتكب كليهما أو أحدهما من أراد التمسك بإطلاق « الكبائر » أو اتخذ من الاطلاق ممسكاً للالتزام أحد الامرين .

ولعلّ ما ذكرناه ليس بعيداً عن المتفاهم عرفاً من الادلة لمن صفي ذهنه عن شوائب الاشكالات .
إشكال وجواب

وما يقال : من أنّ هذا الجمع مقتضاه : عدم الالتزام بكون الاصرار على الصغيرة كبيرة ، مع أنّ نتيجته أيضاً عدم ترتيب الاثر المنسوب للمشهور : من أنّ الاصرار على الصغيرة ينافي العدالة .

فإنه يقال : إنّ عدم ترتيب بعض آثار الكبائر للدلة المقتضية له بنحو التخصيص لا يوجب خروج المورد موضوعاً ، فما أكثر نظائره في مختلف أبواب الفقه « كالطواف بالبيت صلاة » الدالّ على توسعة الصلاة موضوعاً ، ومع ذلك لا ينافي ذلك جواز الكلام فيه ، وجواز قطعه وغير ذلك .

وكما دلّ على أنّ صلاة الميّت ليست صلاة ، الدالّ على تضيق الصلاة موضوعاً ، ومع ذلك لا ينافي ذلك وجوب الاستقبال ونحوه فيها .

وأما كون نتيجة هذا الجمع المختار ، عدم كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا ، إذ ذلك يتبع أدلته الخاصة به التي ذكرناها آنفاً .

حاصل البحث

والحاصل : أنّه يمكن أن يقال : بأنّ الاصرار على الصغيرة كبيرة ، ومقتضى ذلك : ترتيب جميع آثار الكبيرة على الاصرار على الصغيرة : من سقوط العدالة به ، وعدم جواز الصلاة خلفه ونحو ذلك ، لكنّه استثنى من ذلك الوعد بالعفو عنها مطلقاً حتى مع الاصرار ، جمعاً بين الادلة كما ذكرنا ، فتأمل .

ويمكن أن يقال : بأنّ مقتضى الجمع بين الادلة هو : تضيق دائرة الصغائر التي تكفر ، بحصرها في ما لم يعزم على المعاودة أيضاً ، قضاءً للورود أو الحكومة في أمثال : « من لم يندم عليها كان مصرّاً » وجمعاً بين : (نُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) وبين (إِلَّا اللَّمَمَ) فتأمل .

الجهة السادسة : في حكم إخلال المعصية بالعدالة

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الثامن

وأما الجهة السادسة من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : فهي في حكم إخلال المعصية بالعدالة ، وهل أنّ الإخلال مشروط بالعلم أم لا ؟

قال الشيخ حسن نجل كاشف الغطاء في أصوله : « هل العلم بالكبيرة شرط في الإخلال بفعلها مرّة ؟

فلو صدرت مع جهل الحكم أو الموضوع ، صار حكمها كحكم الصغائر ؟
أو العلم بكونها صغيرة ، شرط في عدم الإخلال بها إلا مع الإصرار ؟
أو لا هذا ولا ذلك ، بل الحكم تعبدي في الإخلال وعدمه أخذاً بإطلاق كلامهم

؟

وجوه : أقواها اشتراط العلم بكونها صغيرة في عدم الإخلال ، فلو أقدم على الصغيرة زاعماً أنّها كبيرة ولم يعلم أخلت ، ولو أقدم على الكبيرة زاعماً أنّها صغيرة ولم يعلم أخلت على الاظهر أيضاً «(٤٥٢) .
التفصيل بين القاصر والمقصر

أقول : لا يبعد التفصيل في ذلك كله بين القاصر والمقصر ، سواء في المجتهد أم العامي ، فلو اجتهد المجتهد في معصية وأدى اجتهاده إلى أنّها صغيرة وكانت في الواقع كبيرة جرى حكم الصغيرة مع القصور ، وحكم الكبيرة مع التقصير ، وبالعكس العكس ، وكذا المقلد ، والله العالم .

التنبيه الثامن : العدالة واشتراطها بالعلم

التنبيه الثامن من تنبيهات باب العدالة : هل يشترط في العدالة العلم بها .

أو يكفي الاطمئنان بموافقة باطن الشخص العادل لظاهره .

أو يكفي الظنّ بها .

أو يكفي عدم الظنّ بالخلاف .

أو يصحّ ترتيب آثار العدالة لتحقق الموضوع حتّى مع الظنّ الشخصي

بالخلاف ؟

أقوال خمسة

القائلون بالقول الأوّل

احتمالات أو أقوال خمسة .

ذهب إلى القول الأوّل المحقق الخراساني في حاشية مجمع الرسائل(٤٥٣) .

القائلون بالقول الثاني

وذهب إلى القول الثاني جمع فتوى أو احتياطاً ، منهم اليزدي (قدس سره) قال في تكملة العروة : « لا وجه لكفاية الظنّ في ثبوتها - أي العدالة - »^(٤٥٤) والوالد والحكيم والمجدّد الشيرازي (قدس سرهم) من جهة أنّ ظاهر كلّ صفة كونها واقعية فقوله (عليه السلام) : « صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ... » ظاهره كونه كذلك واقعاً لا في الظاهر فقط فكما لو قيل : فلان طبيب ، أو مهندس ، أو فقيه ، ظاهرها إمامه الواقعي بهذه العلوم ، لا كون مظهره مظهر طبيب ، أو مهندس ، أو فقيه ، كذلك فيما نحن فيه .

القائلون بالقول الثالث

وذهب إلى القول الثالث وهو كفاية الظنّ في مجمع الرسائل ، الشيخ شيخ الشريعة والنائيني والعراقي والحائري والميرزا محمّد تقي (قدس سرهم) وفي العروة الوثقى ابن العمّ والبروجردي وكاشف الغطاء والاخ (قدس سرهم) . قال الشيخ (قدس سرهم) : « وهل هي - العدالة - معتبرة تعبدّاً حتى لو كان الظنّ على خلافها ، أو يشترط عدم الظنّ على خلافها ، أو يشترط إفادتها الظنّ ؟ وجوه مبنية على ملاحظة إطلاق أدلّة اعتبارها ... »^(٤٥٥) . ثمّ إنّ الشيخ ذكر هنا تفصيلاً بين احتمال الكذب فالظنّ بالخلاف لا يضرّ ، وبين احتمال الخطأ فالظنّ بالخلاف يضرّ . وفيه : أنّه خروج عن المبحث ، إذ البحث في احتمال الكذب ظناً أو وهماً ونحوهما .

القائلون بالقول الرابع

وقال بالرابع آخرون : اعتماداً على أنّ طريقة العقلاء في ترتيب الآثار على الصفات في جميع أمورهم على عدم الظنّ الشخصي بالخلاف ، ولا يلتزمون بالاطمئنان على الوفاق ، فأصحاب الصنائع والحرف يراجعهم الناس في أمورهم كلّها بمجرد كون ظاهرهم ذلك من دون توقّف على الاطمئنان بموافقة واقعه لظاهره ، فالداخل في بلد غريب ، لو أراد صياغة ذهب يذهب إلى أحد المحلات المعدة

(٤٥٣) حاشية مجمع الرسائل : ص ٣١٧ ، صلاة الجماعة .

(٤٥٤) تكملة العروة الوثقى : ج ٢ ، ص ٧٤ ، الفصل الخامس ، م ١٦ .

(٤٥٥) رسائل فقهية : ص ٦٢ .

للسياغة بظاهاها ، من دون التزام التحقيق بمقدار الاطمئنان إلى معرفة صاحب المحلّ بالصياغة ومهارته فيها .

وإذا ثبت كون ذلك طريقة عقلانية صحّ ترتيب الاثار الشرعية للعدالة على من ظاهره ذلك ، إيكالاً من الشرع على العرف والعقلاء في جميع الموضوعات إلا ما استثنى بالخصوص .
القائلون بالقول الخامس

وذهب إلى القول الخامس جمع من الفقهاء وهم : كلّ من قال بأنّه كاشف تعبدي ولم يشترط في الكواشف التعبديّة إلا العلم بالخلاف لعدم الموضوع وهو الشكّ .

منهم : محمّد تقي الخونساري وسيدّ أحمد الخونساري وآل ياسين ، قال في المفاتيح : « ولو ظنّ مع حسن الظاهر بعدم العدالة ، فهل يحكم حينئذ بعدالته بمجرد حسن الظاهر فلا يكون الظنّ بعدم العدالة معتبراً ؟ فيه إشكال »^(٤٥٦) .
مناقشة الاقوال الخمسة

مناقشة القول الأوّل

أقول : أمّا القول الأوّل : - فمضافاً إلى عدم نظير له في الفقه ، للتسالم في كلّ الابواب على كفاية الوثوق والاطمئنان - إنّ الاخوند (قدس سره) لم يلتزم به في حاشية نجات العباد على ما تقدّم ، وإن كان الظاهر أنّه الرأي الاخير له للتصريح به - عدم كفاية الوثوق - في الطبعة المطبوعة في سنين قبل وفاته (قدس سره) .
ويمكن أن يستدلّ عليه بقوله (عليه السلام) في صحيحة ابن أبي يعفور : « أن تعرفوه بالستر والعفاف » والمعرفة : العلم .

ويردّه أنّ المعرفة عرفاً هو الاطمئنان والوثوق .

مناقشة القول الثاني

وأما القول الثاني : فهو المتيقن في جمع الموضوعات وجميع الاحكام . وكلّ من قال بذلك لم يستفد الخصوصية من أدلة العدالة بكفاية أقلّ من ذلك .
وفيه : أنّ المستفاد من الادلة أعمّ من الاطمئنان .

وهناك وجه آخر لكفاية الظنّ في توافق الباطن والظاهر في العدالة وهو تليفق

وجهين :

الأول : ما هو بناء العقلاء من لزوم الاطمئنان - النوعي أو الشخصي - في الملكات ، فلا ينسبون إلا مع الاطمئنان .

الثاني : ما دلّ على نفس حسن الظاهر : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً »^(٤٥٧) لا يمكن التزامه للاعراض عنه ، فيبقى الظنّ .
مناقشة القول الثالث

وأما القول الثالث : فالظاهر صحته ، أولاً : للدلالة الخاصة المعتبرة وثانياً : لتوقف نظام المعاش لقلّة الوثوق .

قال سبحانه وتعالى : (وَأَشْهَدُوا نَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ)^(٤٥٨) .
وقال عزّ وجلّ : (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ)^(٤٥٩) .
وقال تبارك وتعالى : (إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ)^(٤٦٠) .

مع مقدمات تالية :

١ - كثرة الموارد التي شرط الشارع فيها العدالة .
٢ - لزوم اختلال النظام إذا لزم الاطمئنان الشخصي ، لكون العدالة إمّا من أصعب الملكات أو أصعبها على الاطلاق ، لوجود الموانع عنها في الداخل ، على ما قال الشاعر :

نفسي وشيطاني ودنيا الهوى كيف الخلاص وكلهم أعدائي ؟

٣ - عدم كفاية أقلّ من الظنّ بالوفاق ، للاصل ، وبناء العقلاء ، ظاهراً ، فالنتيجة : كفاية الظنّ بالوفاق .

مناقشة القولين : الرابع والخامس

وأما القولان الاخيران : وهما عدم الظنّ بالخلاف ، أو حتّى مع الظنّ بالخلاف ، فإن ثبت أحدهما انتفت الاقوال السابقة ، إنّما الكلام في مقام الاثبات بالنسبة للقولين والمثبت أحد أمرين :

١ - بناء العقلاء .

٢ - الادلة الشرعية .

(٤٥٧) الوسائل : الباب ٤١ كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

(٤٥٨) الطلاق : الاية ٢ .

(٤٥٩) المائدة : الاية ٩٥ .

(٤٦٠) المائدة : الاية ١٠٦ .

١ - أمّا بناء العقلاء - كما في الظواهر وخبر الثقة والاقرار ونحوها - فليس في المقام ، ولم يدّعه أحد : من طريقية حسن الظاهر للحجّية على الباطن مع عدم الظنّ بتخالفهما ، أو حتّى مع الظنّ بتخالفهما ، وقد ذكر الخلاف في الظواهر منذ القديم ، وذكره الشيخ في الرسائل ، وصاحب الكفاية وآخرون في كتبهم ، وعمدة الخلاف فيه ، مقدار بناء العقلاء .

صرّح الاخوند في الكفاية بالحجّية حتّى مع الظنّ بالخلاف .

وصرّح آخرون بعدم الحجّية إلا مع الظنّ بالوفاق .

وفصلّ بعضهم كالمظفر في أصول الفقه بين الظنّ الذي يكون عرفاً قرينة على الخلاف وبين غيره .

أقول : الكلام في الظنّ بالخلاف مع بقاء الظهور ، لا مع عدم بقائه ، لأنّ موضوع البحث مدى حجّية الظهور .

٢ - وأمّا الأدلّة الشرعية ، فلا كتاب يدلّ على طريقية حسن الظاهر لكشف الباطن الحسن مطلقاً ، ولا إجماع - وإن ادّعي - ولا عقل ، فيبقى الاخبار .

وهي الروايات المصرّحة أو الظاهرة في أنّ مقياس العدالة شرعاً هو الظاهر فقط ، وفي بعضها : « ولا يسأل عن باطنه »^(٤٦١) وفي بعضها : « مأمون » و « خير » و « مرضي » .

خصوصاً مثل صحيح أو حسن علقمة : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً »^(٤٦٢) .

وصحيح حريز : « وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم ، إلا أن يكونوا معروفين بالفسق »^(٤٦٣) .

وخبر العلاء : « إذا كان لا يعرف بفسق »^(٤٦٤) .

وحسن البنظري : « أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير »^(٤٦٥) .

(٤٦١) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .

(٤٦٢) الوسائل : الباب ٤١ ، كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

(٤٦٣) الوسائل : الباب ٤١ ، كتاب الشهادات ، ح ١٨ .

(٤٦٤) الوسائل : الباب ٥٤ ، كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٤٦٥) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ، ح ٤ .

فهذه كلها مصرحة أو ظاهرة بصدق العدالة على من كان ظاهره عدلاً ، وإن ظنّ ظناً شخصياً على مخالفة باطنه لظاهره .

إيرادات وأجوبة

الإيراد الأوّل وجوابه

وقد أورد على الاستدلال بذلك من وجوه :

أولاً : بأنّ هذه الروايات هي كانت مستند القول بأنّ العدالة مجردّ الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وقد أعرض الفقهاء كلاً أو جلاً عن التمسكّ بها ، لاصل العدالة ، فكيف يتمسكّ بها لهذه المسألة الفرعية للعدالة ؟

وفيه : أنّ دلالة هذه الروايات على كون العدالة مجردّ الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، ودلالاتها على عدم مانعية الظنّ بمخالفة باطن العادل لظاهره ، حاصلتان ، وإذا رفعنا اليد عن إحدى الدالتين لمانع من : الاعراض ، أو مخالفة المشهو أو نحوهما ، لا يوجب ذلك سقوط الروايات عن الحجية سنداً كي لا يصحّ التمسكّ بها في المقام .

كيف وقد التزم جمع من الفقهاء التفكيك بين الدلالة المطابقية ، والالتزامية ، بترك الأولى ، والاخذ بالثانية ، إذا كانت الأولى مبتلاة بمانع ، كالمعارضين في نفي الثالث ، مع أنّ ما نحن فيه أهون ، وليس يرى فيه أي مانع عرفي ؟

الإيراد الثاني وردّه

وثانياً : بأنّها واردة مورد الغالب إذ الغالب حصول الظنّ بل الاطمئنان بموافقة الباطن للظاهر .

وبعبارة أخرى : انصرافها إلى الغالب ، وعدم الاطلاق الشامل لما نحن فيه ، حتى قيل : « الظاهر عنوان الباطن » ونحوه .

وفيه : - مضافاً إلى إمكان منع الغلبة لشيوع التدليس والتزوير في الأمور ، خصوصاً في أمثال ذلك الذي يسهل التزوير فيها ويترتب آثار مهمّة عليها - أنّ الغلبة بما هي لا توجب انصرافاً في اللفظ إلى معنى خاصّ .

الإيراد الثالث ومناقشته

وثالثاً : بأنّ مفاد المطلقات ليس جعل الطريقة بطور التأسيس والتعبد حتى يمكن التمسكّ باطلاقها ، وإنّما مفادها : جعلها بطور الامضاء لما هو طريق عند

العرف والعقلاء ، وهم لا يجعلون ذلك طريقاً معتبراً ولا يحكمون بثبوت ذي الطريق إلا فيما إذا لم يكن ظنّ بالخلاف .

وفيه : منع ذلك ، كبرى وصغرى ، بل الحال في هذا عند العقلاء حال ظواهر الالفاظ ، التي لا يتقيّدون فيها بموافقة الظنّ الشخصي لما يستفاد منها ، بل ولا بمخالفته ، وعلى فرض تسليم ذلك ، فمع إطلاق الروايات لا مانع من التزام التعبد فيها ، فتأمّل .

الايراد الرابع وجوابه

ورابعاً : بأنّ المطلقات على فرض تسليم الاطلاق لها حتى لصورة الظنّ الشخصي على الخلاف ، إلا أنّه يجب تقييدها بما ورد من اعتبار الوثوق بدين الامام ، وعدم جواز الصلاة خلف من لا يثق بدينه ونحو ذلك ، ممّا يلزم في تحقّق موضوعه الاطمئنان على موافقة الباطن للظاهر .

وفيه : - مضافاً إلى صراحة بعضها في عدم لزوم معرفة الباطن ، أو عدم لزوم كشف الظاهر عن الباطن مثل : « إلا أن يكونوا معروفين بالفسق »^(٤٦٦) .
أو : « إذا كان لا يعرف بفسق »^(٤٦٧) .

أو : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ... وإن كان في نفسه مذنباً »^(٤٦٨) ونحوها .

وإلى أنّ ظاهر الوثوق بالدين هو : الوثوق بعقيدته بكونه شيعياً ، لا الوثوق بعلمه ، كما يستفاد ذلك من نظائر مثل هذه التعبيرات في لسان الروايات - :

إنّ لسان بعض تلك المطلقات بالقياس إلى مثل : « لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه »^(٤٦٩) لسان الحكومة ، والتوسعة الموضوعية ، مثل : « من صلّى الصلوات الخمس جماعة فظنّوا به خيراً كلّ خير »^(٤٧٠) .

حاصل الكلام

(٤٦٦) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٨ .

(٤٦٧) الوسائل : الباب ٥٤ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٤٦٨) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

(٤٦٩) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٢ .

(٤٧٠) الوسائل : الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٦ .

والحاصل : أنّ الظنّ الشخصي غير المعتمد يكون باطن الانسان العادل غير موافق لظاهره المأمون ، لا يقدر في عدالته ، فكيف بلزوم الظنّ الشخصي بالموافقة بين الظاهر والباطن ، أو الاطمئنان إلى ذلك ؟

إلا أنّ الاحتياط مهما سهل فلا شكّ في كونه أفضل ، خصوصاً في مثل مرجع التقليد ، وشهود الطلاق ، ولعله في مقام الفتوى غير بعيد .
التنبيه التاسع : العدالة والمعصية الفاعلية

تنبيهات باب العدالة : التنبيه التاسع والعاشر

التنبيه التاسع من تنبيهات باب العدالة : لا إشكال في أنّ المراد من : « الكبائر » و « العيوب » اللتين جعل اجتنابهما نفس العدالة أو طريقاً تعبدياً إليها ، أو مجرد معرفّ خارجي للعدالة : ما كان معصية عند الفاعل ، لا في نفسه ، فالمرتكب للكبيرة أو للعيوب مع عدم الانتفات القصورى إلى ذلك ، أو العذر في الارتكاب ، مثل النسيان ، والاضطرار وغيرهما ، ممّا تضمّنه حديث الرفع ونحوه غير قادح في العدالة ، إذ ظاهر الاطلاق أو منصرف ذلك هو كونه صادراً عن عصيان لله تعالى ، والعصيان صدقه متوقّف على عدم العذر .

أمثلة ونماذج

فلو استغاب شخص مؤمناً ، وكانت الغيبة له جائزة ، لم تقدح في عدالته ، كما قد يفكك في ذلك بين المغتاب - بالكسر - وبين السامع ، فربّ مغتاب غير معذور في الغيبة ومستتمعه معذور فيه ، وبالعكس ، وقد يفكك بين السامعين أيضاً ، فربما كانت الغيبة جائزة السماع لشخص ، لكونه مثلاً في طريق الإصلاح ، دون شخص آخر ، والمناطق واضح ومعلوم .

ومع الشكّ في كون الفاعل للكبيرة عاص بفعلها أم لا ، فهل الاصل العصيان حتّى يثبت العذر ، أم العكس : بأنّ الاصل العذر حتّى يثبت العصيان ؟ احتمالان : من أنّ قيد العذر أمر زائد^(٤٧١)، فينتفي بالاصل ، إلا إذا أحرز وجوده فيكون الاصل في حال الشكّ : العصيان ، كما هو المنسوب إلى صاحب الجواهر في كتاب الشهادات .

ومن أنّ المعصية بنفسها أمر بسيط يشكّ في وجوده فالاصل عدمه ، وتجزّءه إلى فعل المعصية ، وعدم العذر ، تجزّء فلسفي غير عرفي ، فيكون الاصل في

(٤٧١) موسوعة الفقه : ج ٤٨ ، ص ١٨٣ وج ٨٤ ، ص ١٨٥ ، والجواهر : ج ٤٠ ، ص ١٢٥ .

حال الشكّ عدم العصيان . كما ارتضاه بعض المقاربيين لعصرنا . وينافيه قول الجواهر : « من أنّ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان مطلقاً حتّى في حال الشكّ في أنّه مقتلع أم لا ؟ » (٤٧٢).

هذا مع عدم وجود حالة العدالة سابقاً ، وإلا فاستصحابها لا مانع منه ، فلو روي شخص مسبوق العدالة يغتاب مؤمناً ، أو يستمع إلى الغيبة ، وشكّ في أنّه هل له عذر في ذلك أم لا ؟ كان مقتضى عدم نقض اليقين بالشكّ : استصحاب عدالته ، إلا أن يثبت عدم العذر له بإقراره ، أو من قرينة خارجية قطعية ، أو حجة . وهكذا في الكذب ، وشرب الخمر ، وإفطار شهر رمضان ، ونحوها من المحرّمات . وفاقاً للجواهر وغيره .

كلام صاحب الجواهر

قال في الجواهر : « إنّ المراد بمشاهدة فعل ما يقدح في العدالة حصول العلم بكونه على الوجه المحرّم وإلا لم يشهد به ، ضرورة أعمية شرب الخمر - مثلاً - من ذلك ، ودعوى : أنّ للأفعال ظهوراً يجب الاخذ به كالأقوال واضحة المنع ، فإنّ الفعل من حيث هو كذلك لا ظهور فيه ، وإنّما يحصل معه بعض المقارنات المقتضية لكونه كذلك ، فهي إن أفادت العلم جرى عليه الحكم ، وإلا كان من الظنّ الذي لا دليل على حجّيته بل الدليل على خلافه » (٤٧٣).

خلافاً للمنقول عن الجواهر أيضاً في قدح مثل ذلك للعدالة ، لإصالة عدم تكفيرها ، ولعمومات التوبة الشاملة لحال الشكّ ، ولغيرهما .

مناقشة كلام الجواهر

وفيه : أنّ أصل عدم التكفير - مضافاً إلى كونه محكوماً بأصل عدم العصيان ، أو استصحابه سببياً ومسببياً ، ومع جريانها لا مجال لأصل عدم التكفير كما حقّق في محله - مثبت فلا يجري من رأس .

وأما التمسكّ بعمومات التوبة فهو من التشبّث بالعام في الشبهة المصادقية . وإذا جرى أصل عدم العصيان ، واستصحاب العدالة بالنسبة لهذه المحرّمات الفعلية ، فجريانها بالنسبة للأعمال التي تكون حرمتها وعدم حرمتها بالوجوه والاعتبارات أولى ، مثل : التصدّي للإمامة ، ودعوة الناس إلى نفسه ونحوهما ،

(٤٧٢) الجواهر : ج ٢١ ، ص ٣٧٠ .

(٤٧٣) الجواهر : ج ٤٠ ، ص ١٢٥ .

ممّا تختلف وجوه الحرام والحلال والواجب منها باختلاف الموارد ، والنوايا ونحوهما .

نعم ، قد يسبّب مثل ذلك ضعف العقيدة بقوة تدين مرتكب ذلك ، ولكنّه لا يجوز ترتيب آثار الفسق عليه : كجواز غيبته ، ووجوب العدول عنه ونحو ذلك .
تعقيبٌ ومهذّب

أقول : ١ - قد يكون مشكوك المعصية حتىّ فعلياً : كرجل يكلم امرأة ولعلّها محرمة ، فهذا أصل الصحة لاحتمال الوجهين .

٢ - وقد يكون معلوم المعصية لكنّه يشكّ في الفاعلية - ممّا يكون بعنوانه الأوّليّ معصية : كالغيبية والكذب ونحوهما - فلاصل الصحة فيه مجال أيضاً ، لكن له هنا معارض عدم ترتّب الاثر ، وهناك لا معارض له .

وفي مثله إن قلنا بأصالة المعصية - عند الشكّ في الفاعلية - فلا مجال للاستصحاب ، وإن قلنا بأصالة عدم المعصية كان للاستصحاب مجال .

قال في العروة الوثقى في مستحبات الجماعة ومكروهاتها : « إذا عرف الامام بالعدالة ثمّ شكّ في حدوث فسقه جاز له الاقتداء به عملاً بالاستصحاب وكذا لو رأى منه شيئاً وشكّ في أنّه موجب للفسق أم لا ؟ »^(٤٧٤) . وعلق الشيرازي والبروجردي والعراقي وكذا الحكيم في المستمسك وجماعة : بأنّه إذا كانت الشبهة موضوعية .

وفي « موسوعة الفقه » قال : « كما لو رآه يغتاب إنساناً لكنّه لم يعلم هل أنّه مسلم أو كافر »^(٤٧٥) وهذا ينافي ما ذكره (قدس سره) في القضاء^(٤٧٦) : من أصالة المعصية .

استنتاج

ولعلّ الاقرب : أصالة عدم المعصية ، وفي مثل القتل والردة ونحوهما من المهمّات : يلزم الفحص ، ولاجله لا يجري أصل : لا أصل عدم العذر ، ولا أصل العذر - عدم المعصية - ليرتّب عليه ثبوت العدالة فيجري استصحاب العدالة والفسق لعدم أصل حاكم .

التنبيه العاشر : العدالة وتحققها بحسن الظاهر

(٤٧٤) العروة الوثقى : مستحبات الجماعة ومكروهاتها ، م ١١ .

(٤٧٥) موسوعة الفقه : ج ٢٤ ، ص ٤٢٠ .

(٤٧٦) موسوعة الفقه : ج ٨٤ ، ص ١٨٥ .

التنبيه العاشر من تنبيهات باب العدالة : حسن الظاهر الذي التزمنا بكونه العدالة ، أو كونه طريقاً إليها ، هل يتحقق بالمرّة والمرتين ؟ الظاهر : أنه لا يكفي في تحقّقه المرّة والمرتان غالباً ، فلو رأينا شخصاً صلى الظهر والعصر ، وسألناه عن شيء فلم يكذب ، ثم وصلت النوبة إلى غيبة إنسان فلم يغتبه ، لا يكفي - غالباً - مثل ذلك في الحكم بعدالته ، بل اللازم أن يتكرّر منه ذلك بحيث يصدق فيه بالحمل الشائع : « حسن الظاهر » .

وهذه الكلمة وإن لم تصرّح بها الروايات ، ولكننا استفدناها من جمع الروايات بعضها مع بعض ، ومن عدم إمكان الالتزام بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فقط .

وهكذا على القول بكون العدالة هي الملكة ، فإنها بطريق أولى لا يكتفي في كشفها المرّة والمرّات القليلة ، بل بحيث يصدق عليه : أنه ذا نفس متمرّنة على الطاعة .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، لا يحتاج إلى : المعاشرة التامة والصحبة المؤكّدة - كما قال به البعض - إذ دون مثل ذلك ينكشف به نفس الانسان لصاحبه . مع أنّ صدق : « الستر » و « العفاف » وقوله (عليه السلام) : « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً »^(٤٧٧) ونحو ذلك ، لا يستدعي المعاشرة التامة والصحبة المؤكّدة .

حاصل التنبيه العاشر

والحاصل : أنه لا يكتفي في مقام استكشاف العدالة بالطاعة مرّة ومرتين ، كما قد يعتمد عليه بعض من أفرط في حسن ظنّه بالناس ، ولا يحتاج إلى تجشّم المعاشرة الاكيدة الكثيرة ، كما ذهب إليه آخرون ، بل التوسّط وصدق عنوان : « حسن الظاهر » عند القائلين به ، وصدق عنوان : « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً »^(٤٧٨) عند القائلين بالملكة كاف ، والله العالم .

التنبيه الحادي عشر : العدالة وترتيب آثارها

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الحادي عشر والثاني عشر

(٤٧٧) الوسائل : الباب ٤١ ، كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٤٧٨) الوسائل : الباب ٤١ ، كتاب الشهادات ، ح ١ .

التنبية الحادي عشر من تنبيهات باب العدالة : الظاهر عدم ترتب آثار العدالة مطلقاً عند من صدقت عليه عناوين العدالة لدى قوم ، ولم تصدق عليه لدى قوم آخرين .

فمن حسن ظاهره عند أهل العلم وأهل الدين ، والوعاظ والعلماء ، وأصحاب المساجد والعبادات ، ولم يحسن ظاهره عند أهل الفسق والفجور ونحوهم ، فليس هذا بعاقل ، لأنّ ظاهر : « الستر » و « العفاف » كونه متّصفاً بهذه الصفات مطلقاً ، لا ظهورها عنه إجمالاً ، وكذا ظاهر قول أهل محلته فيه : « ما رأينا منه إلا خيراً » كون ذلك كاشفاً عن باطنه بالحمل الشائع وعلى نحو الاطلاق ، لا مهمة أو جزئية ونحو ذلك .

وليس هذا نظير « الربا » و « الكرّ » ونحوهما ، ممّا تختلف أحكامه باختلاف الناس وتفاوت البلدان .

التنبية الثاني عشر : النسبة بين العدالة والاسلام

التنبية الثاني من تنبيهات باب العدالة : هل النسبة بين : العدالة والاسلام ، العموم المطلق ، أو العموم من وجه ؟

وجهان ، بل قولان مبنيان على أنّ الكافر هل يكون عادلاً أم لا ؟
والمقصود بذلك : العدالة الشرعية ، التي تترتب آثار معينة عليها ، لا العدالة اللغوية ، أو الاخلاقية ، لوضوح إمكانها في الكافر .
النافون لعدالة الكافر وأدلتهم

استدلّ لعدم صيرورة الكافر عادلاً بأمور :

الاول : بالاحاديث المستفيضة العادة للكبائر وأكبرها الاشرار بالله تعالى ، فكيف يكون الكافر عادلاً وهو مرتكب لأكبر الكبائر باستمرار ؟

الثاني : وبأنّ الكافر كيف يكون عادلاً وقد حكم في الشريعة للعادل بأحكام هي مقطوعة الانتفاء بالنسبة للكافر ، مثل وجوب الاخوة ، وحرمة الغيبة ونحوهما ؟

الثالث : وبقيام الأدلة المتظافرة على عدم صحّة صيرورة الكافر شاهداً ، أو قاضياً ، أو مفتياً ، أو إمام جماعة ، ممّا هي من آثار العدالة .

الرابع : وبالسيرة المستمرة ، والمرتكز الذهني العام عند جميع المؤمنين ، بل عامة المسلمين على عدم ترتب تلك الآثار على الكافر .

المشيتون لعدالة الكافر واستدلالهم له

واستدلّ القائلون بإمكان صيرورة الكافر عادلاً بما يلي :

إنّ العادل هو الذي لا يعصي الله معصية فاعلية ، ولا تنافي بين ذلك وبين الشرك بالله تعالى ، إذ من الممكن أن يكون الكافر معذوراً في كفره كما ورد في تفسير قوله تعالى : (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا)^(٤٧٩) من أنهم الذين لم تبلغهم دعوة الاسلام ، أو لم يؤتوا الالتفات الكافي للبحث عنه ونحو ذلك ، وقد أسلفنا في التنبيه الثامن : أنّ المعصية الفعلية المجردة لا تخلّ بالعدالة ، إنّما المخلّ بها المعصية الفاعلية .

أمّا كون الشرك بالله تعالى أكبر الكبائر : فإنّه يراد به الشرك الفاعلي لا الشرك الفعلي ، بدليل أنّ بعض الآثار الأخرى للشرك : من العقاب ونحوه غير مترتبة على الشرك فقط ، فليكن هذا الاثر أيضاً كذلك .

وأمّا تخلف بعض آثار العدالة عن مطلق الكافر ، مثل : وجوب الاخوة ، وحرمة الغيبة ونحوهما ، فلا يدلّ على انتفاء العدالة موضوعاً بل حكماً ، لأنّ الاستدلال بمثل ذلك على انتفاء آثار أخرى لم تدلّ الادلة على انتفائها عن الكافر ، أشبه بالقياس .

وأمّا القول في مثل عدم جواز صيرورة الكافر مرجعاً للتقليد ، أو قاضياً ، أو شاهداً ، أو إماماً للصلاة ممّا دلت الادلة عليها بالخصوص : فإنّه لا يصحّ استكشاف كلي عدم العدالة موضوعاً منها .

وأمّا السيرة : فهي مخدوشة موضوعاً وحكماً ، لاحتمال استنادها إلى فتاوى الفقهاء .

وأمّا المرتكز الذهني للمؤمنين بل المسلمين : فهو إن رجع إلى السيرة فهي ، وإلا فلا دليل على حجّيته مستقلاً .

تعليق وتحقيق

أقول : مقتضى فقدان الدليل الخاصّ في المقام وإن كان هو الذهاب إلى القول الثاني ، إلا أنّ السيرة ، والمرتكز الذهني للمؤمنين ، والمستفاد من مختلف الادلة في شتيت الابواب : من إقصاء الكافر والفصل بينه وبين المسلمين في الأمور الدينية ونحوها ، تستوقف الفقيه ، بل تشرّفه على القطع في أمثال ذلك ، خصوصاً الكافر الذي نقل الاجماع مكرراً - وارتضاه من دأبهم الخدشة في الاجماع

المنقولة صغرى وكبرى - على أنّ ناقل الرواية يشترط فيه أن يكون مسلماً ، فإن كان كافراً لا يقبل خبره وإن كان ثقة ، مع أنّ ملاك قبول الخبر الوثيقة ، حتّى أنّهم عولوا على خبر الصبيّ الثقة .

والخدشة في السيرة في غير محلّها موضوعاً وحكماً .

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الثالث عشر

والمرتکز الذهني للمؤمنين يمكن اعتباره طريقاً عقلائياً وعرفياً لكشف الحكم ، خصوصاً في مثل هذه المرتكزات التي تنبئ عن بناء الشريعة عليها .

وقد اعتمد على المرتکز الذهني العام للمؤمنين بعض مراجع العصر تبعاً لجمهرة من الفقهاء العظام في العصور المختلفة ، وليس بعيداً عن الصواب .

وأما احتمال استناد السيرة ، والمرتکز الذهني ، إلى فتاوى الفقهاء فهو غير مضرّ بعد ما كان مثله معدوداً من الطرق العقلانية والعرفية لكشف مقاصد الموالي ، خصوصاً وقد ذكرنا غير مرّة الاشكال على الخدشة في الاجماع المحتمل الاستناد ، وفي ما نحن فيه أولى .

حاصل النسبة

والحاصل : أنّ النسبة بين العادل والمسلم : هي العموم المطلق ، فكلّ عادل مسلم ولا عكس ، لا العموم من وجه .

التنبيه الثالث عشر العدالة والكاشف عنها

التنبيه الثالث عشر من تنبيهات باب العدالة : أنّ كاشف الملكة الظنيّ إن كان حسن الظاهر كان حجّة ، لقيام الدليل على كفاية حسن الظاهر الموجب للظنّ بالملكة

وأما الظنّ بالملكة من غير حسن الظاهر ، فالظاهر عندهم عدم اعتباره^(٤٨٠) .

قال في تكملة العروة : « إنّها - أي العدالة - وإن كانت عبارة عن الملكة ويعسر الاطلاع عليها غالباً بالعلم ، إلا أنّ المستفاد من الاخبار الكثيرة أنّ حسن الظاهر كاشف عنها ، والاطلاع عليه سهل - فلا وجه لكفاية الظنّ في ثبوتها سواء حصل من المعاشرة التامة أو من خبر الواحد - إلا مع العلم بما جعله الشارع كاشفاً عنها وهو حسن الظاهر المفيد للظنّ بحصولها »^(٤٨١) .

(٤٨٠) راجع كتاب الصلاة للشيخ الانصاري : ج ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٤٨١) تكملة العروة الوثقى : ج ٢ ، ص ٧٤ ، الفصل الخامس ، م ١٦ .

واحتمل الشيخ (قدس سره) كفاية الظنّ بالعدالة مطلقاً ، حتّى ولو لم يكن من المعاشرة وحسن الظاهر .

قال : « بل يمكن أن يستفاد من الاخبار المتقدّمة - في استناد الشاهد إلى ظنّه الحاصل من المعاشرة - جواز استناده إلى مطلق الظنّ ، وإن كان موردها الظنّ الحاصل من المعاشرة والاطلاع على مواظبة الجماعة »^(٤٨٢) .
التنبيه الرابع عشر : العدالة عند العادل نفسه

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الرابع عشر

التنبيه الرابع عشر من تنبيهات باب العدالة : هل حسن الظاهر أمانة على العدالة عند نفس الشخص الحسن الظاهر أيضاً أم لا ؟ فلو كان الرجل ساتراً لعيوبه ، بحيث إذا سئل عنه في محلّته وقبيلته قالوا عنه : « ما رأينا منه إلا خيراً » ولكنه يعلم بعدم حسن باطنه أو شكّ في ذلك ، فهل له أن يرتّب على نفسه آثار العدالة ، فيتصدّى للقضاء ، ولإمامة الجماعة ، وللشهادة على الطلاق ، ونحو ذلك ؟ أو لا يجوز بل يجوز له القبول إذا دعي إليها ؟

أو لا يجوز له ذلك أيضاً ، وإنّما الجائز ما إذا وقع عنه جبراً ، كما إذا كان واقفاً للصلاة فرادى فوقف خلفه شخص مؤتمماً به ؟

أو يلزم عليه مع ذلك إخبار الشخص بعدم عدالته ؟

لا إشكال في أنّ الشكّ في الشرطية مسرح أصل عدم الشرطية ، والشكّ في الصحّة وسقوط التكليف ونحو ذلك مسبّب عن الشكّ في الشرطية ، يبقى مقدار الدليل على الشرطية في الابواب ، ولذا استند الفقهاء - في موارد الخلاف - إلى أصل عدم شرطية العدالة في نائب الحجّ والوصي والقيّم ونحوهم .

قال في تكملة العروة : « إذا علم من نفسه عدم العدالة أو عدم الاجتهاد حرم عليه التصدّي - أي : للقضاء - وإن اعتقد الناس عدالته أو اجتهاده »^(٤٨٣) .

وقال في العروة الوثقى : « الاحوط أن لا يتصدّى للإمامة من يعرف نفسه بعدم العدالة وإن كان الاقوى جوازه »^(٤٨٤) .

فهنا مسائل ثلاث :

(٤٨٢) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري : ج ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٤٨٣) تكملة العروة الوثقى : ج ٢ ، ص ٣ .

(٤٨٤) العروة الوثقى : شرائط إمام الجماعة ، المسألة ١٦ .

مسائل ثلاث

المسألة الأولى

إحداها : هل يجوز له التصدّي لما يشترط فيه العدالة بمجرد كونه حسن الظاهر عند الناس ، بحيث يدعو الناس إلى الصلاة خلفه ، أو التحاكم إليه ، أو جعله من شهود الطلاق ونحوها ، أم لا ؟

المسألة الثانية

ثانيتهما : إذا لم يجز ذلك ، فهل له قبول التصدّي لها إذا دعي إليها ، وذلك من غير أن يدعو هو الناس إلى نفسه ؟

فلو طلب إليه أن يأتي المسجد ويصلي بالناس جماعة ، أو سأله أن يطبع رسالته العملية ويعطيها لمن طلبها منه ، أو استدعي للقضاء بين اثنين ، فهل يجوز له الذهاب إلى المسجد في أوقات الصلاة وتقدم المصلين ، وطبع فتاواه واعطاؤها لمن قلده ، والحكم بين متخاصمين طلبا منه ذلك ؟

المسألة الثالثة

ثالثتها : إذا لم يجز له ذلك أيضاً ، فهل يجب عليه سحب نفسه عن هذه الميادين ؟

مثلاً : لو كان يصلي فرادى فأنتم به شخص ، هل يجب عليه دفعه بيده ، أو إعلامه بأن لا يصلي معه ؟ أو استعلم منه الفتوى ، فهل يجب عليه أن يقول له : لا تقلدني ؟ أو أرادوا اجراء صيغة الطلاق عنده ، فهل عليه أن يقول لهم : أنا لا أشهد على الطلاق ، أم يجوز له أن يسكت ويستمع ؟

حكم المسائل الثلاث

المسألة الثالثة وحكمها

أمّا المسألة الثالثة : وهي هل يجب على من حسن ظاهره وساء باطنه ، أو شكّ في حسن باطنه ، أن يسحب نفسه ويدفع الناس عنه ؟ فالظاهر : أنّه لا يجب عليه سحب نفسه ، ودفع الناس عنه - وإن كانت عادةً بعض المتقين والمتديّنين على سحب أنفسهم عن هذه المقامات ، ولذا ينهون الناس عن الصلاة جماعة خلفهم ، ولا يستجيبون لسماع صيغة الطلاق ونحو ذلك - لعدم الدليل على وجوب السحب إلا ما يحتمل من الاغراء بالجهل ، وهو ليس منه موضوعاً ، إذ الاغراء يجب أن يكون بفعل المغري ، وليس هنا فعل صادر من الشخص يسبّب الاغراء للاخرين .

اللهمّ إلا أن يقال : بأنّ ستره لعيوبه هو نوع اغراء ، وكذا عدم امتناعه أيضاً
نوع اغراء ، لملازمته عرفاً لتصديقه حسن ظنّ الناس به .

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الرابع عشر

لكنّهما بعيدان ، إذ ستر العيوب شرعاً من الواجبات أو الفضائل ، وليس فيما
أمر الشارع به وجوباً أو استحباباً اغراء ، وهكذا عدم الامتناع ليس بينه وبين
تصديقه حسن ظنّ الناس به ، تلازم شرعي ، ولا عرفي ، وعلى فرض التلازم
العرفي في بعض الموارد ، فهو مضافاً إلى عدمه في مقامات أخرى لكونه كاشفاً
عن ذلك ، لا دليل على لزوم دفع الملازم العرفي الذي ليس بشرعي ، فتأمّل .
فرع آخر

ثمّ إنّه لو وقف الشخص الذي لا يرى نفسه عادلاً ، أو يرى نفسه غير عادل ،
للصلاة فرادى ، فاقتدى به شخص آخر لحسن ظاهره بنظره ، فهل للامام أن ينوي
الامامة حتى يحصل على ثواب الجماعة ، أم لا ؟

ربما يحتمل عدم جواز ذلك ، لأنّ نيّة الجماعة وعدمها فرعان على كون
الرجل أهلاً للامامة وعدمه ، فلو علم الامام بعدم أهليّته ، أو شكّ في ذلك ، فلا يحقّ
له أن ينوي هذه النيّة .

مضافاً : إلى احتمال بطلان صلاته بهذه النيّة ، إذ ما نواه من الجماعة لا
تجوز له ، وما يجوز له لم ينوه ، فصلاته باطلة : إمّا لعدم صحّتها من جهة خلوّها
عن النيّة ، أو من جهة بطلانها لكونها جماعة .

ولعله لذلك علق المحقّق الميلاني (قدس سره) على العروة الوثقى - كما سيأتي
إن شاء الله تعالى - بقوله : « لكن لا يرتّب أحكام الجماعة ، بل لا ينوي الامامة إلاّ
بقصد الرجاء »^(٤٨٥) .

وقد يقال : بجواز النيّة ، ولكنّها غير مؤثّرة في زيادة الثواب ، إذ النيّة بنفسها
لا تضرّ ، لكن ترتّب الاثر وهو اعتبار الله تعالى هذه الصلاة صلاة جماعة - الذي
هو سبب زيادة الثواب - غير معلوم .

ويمكن أن يقال : بجواز نيّة الجماعة ، وترتّب الثواب أيضاً :

أمّا النيّة : فلائها تابعة للفعل ، وما دام مثل هذه الجماعة جائزة له فنيّتها أيضاً
جائزة ، واحتمال بطلان صلاته في غير محله ، إذ الفرض عدم البطلان بمثل ذلك .

(٤٨٥) العروة الوثقى : شرائط إمام الجماعة ، م ١٦ ، تعليق السيّد الميلاني (قدس سره) .

وأما الثواب : فهو مترتب على ما يصدق عليه الجماعة بالحمل الشائع ، وهذه جماعة كذلك ، فالحديث الشريف القائل بأنّ للامام من الاجر مثل اجر المأمومين يشملهُ .

والقول : بأنّ ذاك في الجماعة الصحيحة ، وهذه ليست صحيحة لآثارها من جانب الامام معلوم عدم صحّتها ، ومن جانب المأموم متخيّل الصّحة ، لا صحيحة . يدفعه : أنّ الصّحة ليست سوى ما أجازهُ الشرع ، ومثل هذه الصلاة مجازة شرعاً للامام على الفرض ، وللمأموم باعتماده على حسن الظاهر .

حاصل المسألة الثالثة

والحاصل : أنّه لا يبعد القول بجواز نيّة الامام الجماعة ، وترتب ثواب الجماعة على مثلها ، والتفصيل بين من يعلم عدم أهليته وبين من يشك فيها : بالتزام الجواز في الثاني دون الأوّل ، غير واضح الوجه .

المسألة الثانية وحكمها

وأما المسألة الثانية : وهي هل يجوز لمن حسن ظاهره وساء باطنه ، أو شكّ في حسن باطنه أن يقبل التصديّ لامامة الجماعة وغيرها إذا دعي إليها ؟ فالظاهر أيضاً : عدم الاشكال فيه ، لأنّ جواز التصديّ لامامة الجماعة متوقّف على حسن الظاهر ، وحسن الظاهر سواء كان هو العدالة ، أم طريقاً جعلياً وامضائياً لها ، فهو موجود ، ولا دليل على أكثر من ذلك .

سوى ما عن السرائر نقلاً عن كتاب أبي عبدالله السيارى صاحب الامامين الهمامين : موسى والرضا (عليهما السلام) ، قال : « قلت لابي جعفر الثاني (عليه السلام) : قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة ، فيقدّم بعضهم فيصلّي بهم جماعة ؟ فقال (عليه السلام) : إن كان الذي يؤمّ بهم ليس بينه وبين الله طلبه فليفعل » (٤٨٦)

ومفهومه : إن كان بينه وبين الله طلبه فلا يفعل ، بمفهوم الشرط الحجّة عرفاً .

وفيه : أنّ الرواية غير تامّة من جهات :

سنداً : بما في أبي عبدالله السيارى من قول أصحاب الرجال : إنّهُ « ضعيف ، فاسد المذهب ، مجفوّ الرواية ، كثير المراسيل » .

ومتناً : بأنّ ظاهرها ، أو محتملها : أنّ الامام هو الذي يتقدّم فيصلّي بهم جماعة ، ولعلّ هذا من جهة الاغراء بالجهل ونحوه ، ممّا ليس فيما لو قدّمه المأمومون .

ومتناً أيضاً : بأنّ « طلبة » كما قيل : هي المعصية التي استحقّ فاعلها عليها الحدّ لا مطلقاً ، والكلام في الاعمّ من ذلك ، ولا أقلّ من احتمال ذلك ، فيكون مجملاً من هذه الجهة .

قال الشيخ الانصاري (قدس سره) في صلاته : « ثمّ إنّ العدالة كما تكون شرطاً في جواز اقتداء المأموم ، فهل يشترط في جواز إمامة الامام ، بمعنى : أنّ الفاسق يعاقب على الامامة ، أو لا تصحّ صلاته ، أم لا ؟ الظاهر الثاني ، ولعله مذهب الاكثر .

نعم قد عبّر بعضهم عن اشتراط العدالة بقولهم : (إنّه لا يجوز إمامة الفاسق) الظاهر في أنّها شرط للامامة ، لكن الظاهر أنّ مراده اشتراطها في الاقتداء ، ولهذا يعقبون هذا الكلام بالاستدلال عليه بما دلّ على المنع من الاقتداء بالفاسق والركون إليه .

وكيف كان : فحيث لا دليل على حرمة إمامة الفاسق ، أو عدم صحّة صلاته إماماً ، فالاقوى القول بالجواز والصحّة ، نعم قد يستفاد من الخبر السابق المروي عن السرائر عدم الجواز ، لكنّه ضعيف بالسياري «^(٤٨٧)» .

وقد أفتى بذلك الشيخ (قدس سره) في رسالته العملية وتبعه عليه أعظم تلاميذه ، وتلاميذهم ، كالشيرازيين : المجدّد ، والميرزا محمّد تقي ، وابن العمّ ، ووالده ، وكذا الكاظمين : الخراساني واليزدي ، والمحقّقين : العراقي ، والنائيني ، والشيخ عبدالكريم الحائري ، وكبار من عاصرتهم من مراجع التقليد .

قال في مجمع المسائل - ما تعريبيه - : « إذا لم يعرف الشخص نفسه عادلاً ، وآخرون عرفوه بالعدالة ، واقتدوا به ، فلا مانع منه لايّ منهما ، وإذا طلقوا بمحضره لا مانع منه ، إلاّ أنّه لا يعقد المرأة المطلقة لنفسه »^(٤٨٨) .

(٤٨٧) كتاب الصلاة : ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، في أحكام الجماعة .

(٤٨٨) مجمع المسائل - وهي رسالة صراط النجاة للشيخ الانصاري (قدس سره) مع إضافات من المجدّد الشيرازي (قدس سره) - المحشّاة بحواشي الاعظم : صلاة الجماعة ، وأخرها .

وقال في العروة الوثقى : « الاحوط أن لا يتصدى للامامة من يعرف نفسه بعدم العدالة وإن كان الاقوى جوازه » (٤٨٩).

إشكال المحقق الميلاني

إلا أن هنا إشكالا أشار إليه المحقق الميلاني (قدس سره) في حاشية العروة قال : « لكن لا يرتب أحكام الجماعة ، بل لا ينوي الامامة إلا بقصد الرجاء » (٤٩٠).

أقول : لعل وجه ذلك ما تقدّم قريبا مع جوابه مضافاً إلى مقدمتين غير مسلمتين عندنا .

إحدهما : أن العدالة في موارد اشتراطها شرط واقعي لتلك الأمور ، إلا أنه وسع الشارع في طريقها ، فاكفى بحسن الظاهر ، أو الظن بها ، ونحو ذلك .
ثانيتها : قصور أدلة أحكام الجماعة عن الشمول لمثل ما عرف الامام نفسه غير عادل ، أو شك في عدالة نفسه ، أو انصرافها عن مثله .

لكن الظاهر عدم تمامية المقدمتين - مضافاً إلى عدم دلالة دليل على كون العدالة شرطاً واقعياً ، وإلى عدم الملازمة بينهما ، وإلى إطلاق أدلة الجماعة ، والانصراف إن لم يكن ظاهر العدم ولو للاعتبار الخارجي وكثرة المخالفة خصوصاً إن قلنا بأن العدالة هي الملكة ، أو هي مع الطاعة الخارجية والالتزام بالسير على جادة الشرع ، فلا أقل من عدم ظهوره في ذلك - :

أن مصب الأدلة في الجماعة وغيرها مما اشترط بالعدالة هو : المأموم ، والمطلق ، والمتقاضيان ، والمقلد ، ونحوهم ، ولا إطلاق لها يشمل نفس الامام ، والشاهد ، والقاضي ، والمرجع ونحوهم ، حتى يبحث عن الانصراف وعدمه ، وإذا تحقق الموضوع الاعتباري الشرعي ترتبت الاحكام كلها عليه ، والله العالم .

حاصل المسألة الثانية

والحاصل : أنه يجوز له قبول إمامة الجماعة ، ولا يكون من الاغراء بالجهل ، لأن من يعتقدون عدالته هم الذين قدّموه للجماعة . لا أنه هو الذي قدّم نفسه حتى يكون اغراءً بالجهل ، وفي حكم الجماعة : طبع رسالته العملية واعطاؤها لمن

(٤٨٩) العروة الوثقى : فصل في شرائط إمام الجماعة ، م ١٦ .

(٤٩٠) العروة الوثقى : شرائط إمام الجماعة ، م ١٦ ، تعليق السيّد الميلاني (قدس سره) .

طلبها من مقلديه ، وهكذا القضاء بين الناس إذا طلب إليه ، وغير ذلك مما يشترط بالعدالة .

المسألة الأولى وحكمها

وأما المسألة الأولى : وهي هل يجوز لمن حسن ظاهره وساء باطنه ، أو شك في حسن باطنه ، أن يتصدى لإمامة الجماعة وغيرها مما يشترط فيه العدالة ؟ فقد يقال فيها أيضاً بالجواز ، لأنّ اطلاقات أدلة العدالة لم يفصل فيها بين من يرى عدالة نفسه ، وبين من لا يراها لنفسه ، مع كثرة النوعين دائماً في الخارج ، وترك الاستفصال دليل عدم التفصيل .

وفيه : أنّ الروايات وردت بملاحظة الناس ، وليست ناظرة إلى العادل نفسه ، فالإطلاق بالنسبة إليه غير شامل ولا تامّ ، فليس في مقام البيان من تلك الجهة ، الذي هو إحدى مقدّمات الحكمة المبني عليها تحقق الإطلاق الحجّة في المحاورات الذي هو الظهور العقلاني .

مضافاً إلى كونه من الاغراء بالجهل ، الحرام عقلاً و عرفاً و شرعاً . كما

قيل - .

القول بالتفصيل

تنبيهات باب العدالة : التنبيه الخامس عشر

وقد يفصل بين العلم بعدم عدالة نفسه فلا يجوز له دعوة الناس إلى نفسه ، وبين الشك في عدالة نفسه فيجوز ، لشمول الاطلاقات الثاني دون الاول .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ الشك في العدالة مرجعه إلى الحكم بعدمها كما سبق في بعض التنبيهات الانفة - أنّ الاطلاق غير شامل لحال العادل نفسه ، حتّى يكون في الشاك مسلماً ، وفي العالم بعدم عدالة نفسه مشکوكاً أو مسلماً العدم .

التنبيه الخامس عشر : العدالة ورجوعها بالتوبة

التنبيه الخامس عشر من تنبيهات باب العدالة : لا إشكال - كما لا خلاف ظاهراً - في أنّ العادل إذا صدرت عنه معصية ثمّ تاب تعود عدالته . لكن الكلام في أنّه إذا لم تحرز توبته - موضوعاً أو حكماً - ولكنه عمل بما دلت الأدلة على أنّها تمحو السيئات بالخصوص : كالصلاة ، أو بالعموم : كمطلق الحسنات ، فهل تعود العدالة بها ؟

هنا مقامان

والكلام هنا في مقامين :

الاول : في الحسنات الخاصة التي دلت الادلة على محوها للسيئات .

والثاني : في مطلق الحسنات .

المقام الاول

أما المقام الاول : فقد تطابق الكتاب والسنة المستفيضة - بل المتواترة معنى أو إجمالاً - على أن الصلاة تكفر السيئات .

قال الله تعالى : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَافِعًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ) (٤٩١).

وعن النبي (صلى الله عليه وآله) : « إنها أرجى آية في كتاب الله » (٤٩٢).

وقال الله سبحانه : (فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ) (٤٩٣).

وفي الحديث الانف : « قال - أي النبي (صلى الله عليه وآله) - : يا علي والذي بعثني بالحق بشيراً ونذيراً أن أحدكم ليقوم إلى وضوئه فتساقط عن جوارحه الذنوب ، فإذا استقبل الله بقلبه ووجهه لم يفتل وعليه من ذنوبه شيء كما ولدته أمه ، فإن أصاب شيئاً بين الصلاتين كان له مثل ذلك ، حتى عدّ الصلوات الخمس ، ثم قال : يا علي إنما منزلة الصلوات الخمس لأمتي كنهجر جار على باب أحدكم ، فما يظنّ أحدكم إذا كان في جسده درن ثم اغتسل في ذلك النهر خمس مرات كان يبقى في جسده درن ؟ فكذاك والله الصلوات الخمس لأمتي » (٤٩٤).

ونحوه موثق وهيب بن حفص عن أبي بصير عن الامام الباقر (عليه السلام) ، ومرسل الصدوق في الفقيه عن الحسن بن علي (عليهما السلام) (٤٩٥).

وعن الامام الصادق (عليه السلام) : « صلاة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب النهار » (٤٩٦).

ونحو هذه الروايات غيرها ، وهي كثيرة .

تعقيب وتذويب

(٤٩١) هود : ١١٤ .

(٤٩٢) نور الثقلين : ج ٢ ، ص ٤٠١ ، ح ٢٣٧ .

(٤٩٣) الفرقان : ٧٠ .

(٤٩٤) نور الثقلين : ج ٢ ص ٤٠١ ، ح ٢٣٧ .

(٤٩٥) الوسائل : الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ، ح ٣ و ٨ .

(٤٩٦) نور الثقلين : ج ٢ ، ص ٤٠٣ ، ح ٢٤١ و ٢٤٥ .

أقول : هذه الروايات لا خدشة في إسنادهما ككل - وإن تطرّق ذلك في بعضها -
لتظايرها ، بل تواترها معنى كما تقدّم ، وإثما الأشكال من جهات آخر :
منها : أنّ الآية الشريفة الثانية لا ربط لها بسيئات المؤمنين ، وإثما هي نزلت
في الكفار ، الذين يشركون بالله ويفعلون عظام المحرّمات ، وشرطت التوبة
والإيمان عليهم ، كما هو صريح ما قبلها وما بعدها .

قال الله تعالى : (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ
اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ
حَسَنَاتٍ) (٤٩٧).

ومنها : أنّ منصرفها التبديل في الآخرة لا في الدنيا ، بقريئة ما قبلها : « يوم
القيامة » إن لم نقل بأنّ تقدّم هذه القريئة يجعلها كالصريح في ذلك .
مضافاً إلى تصريح الروايات العديدة بذلك ، ومن تلك الروايات : ما رواه
محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (عليه السلام) في تفسير هذه الآية من قوله : «
يؤتى بالمؤمن المذنب يوم القيامة حتى يوقف بموقف الحساب ، فيكون الله تعالى هو
الذي يتولى حسابه لا يطلع على حسابه أحداً من الناس ، فيعرفه بذنوبه حتى إذا أقرّ
بسيئاته قال الله عزّ وجلّ للكتابة : بدّلوها حسنات وأظهِروها للناس ... » (٤٩٨).

ونحوها غيرها .
وأما الآية الأولى ، والرواية في تفسيرها فلا إشكال في ظهورها في أنّ الصلاة
من المكتوبات الخمس حكمها حكم التوبة تغسل الذنوب التي كانت قبلها ، لكن
دلالتها على ذلك مجردة عن التوبة غير واضحة ، بل لعلها واضحة العدم
لانصرافها إليه لمن تأملها ، فتكون هذه الروايات مصداقاً من مصاديق التوبة ، والله
العالم .

المقام الثاني

وأما المقام الثاني : وهو تكفير مطلق الحسنات للسيئات ، فهو الظاهر من الآية
الأولى : (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ) إذ الجمع المحلّى باللام يفيد العموم ، مضافاً
إلى أنّ ظاهرها كونها بمنزلة كبرى لصغرى مطوية مستفادة من الأمر بإقامة

(٤٩٧) الفرقان : الآية ٦٨ - ٧٣ .

(٤٩٨) نور الثقلين : ج ٤ ، ص ٣٤ ، ج ١٢٠ .

الصلاة ، فكان المعنى هكذا : أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ، فإنّ الصلاة حسنة ، وكلّ الحسنات يذهبن السيئات ، والتشبيه بالماء الذي يغسل به في اليوم واللييلة خمس مرّات يؤيّد ذلك ، والروايات في هذا المعنى أيضاً مستفيضة .

منها : ما في استسقاء المأمون بالامام الرضا ، عنه (عليه السلام) : « ... قيل : يارسول الله ! هلك فلان ، يعمل من الذنوب كيت وكيت ؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : بل قد نجى ولا يختم الله عمله إلا بالحسنى ، وسيمحوا الله عنه السيئات ويبدلها حسنات ، إته كان مرّة يمرّ في طريق ، عرض له مؤمن قد انكشفت عورته وهو لا يشعر فسترها عليه ولم يخبره بها مخافة أن يخجل ، ثمّ إنّ ذلك المؤمن عرفه في مهواه فقال له : أجزل الله لك الثواب وأكرم لك المآب ولا ناقشك الحساب ، فاستجاب الله له فيه . فهذا العبد لا يختم له إلا بخير بدعاء ذلك المؤمن .

أمور تعرف بها العدالة : الأوّل حسن الظاهر

فاتصل قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) بهذا الرجل فتاب وأناب وأقبل على طاعة الله عزّوجلّ فلم يأت عليه سبعة أيام حتّى أُغير على سرح المدينة (أي : هجم الاعداء على الزرع والضرع في أطراف المدينة) فوجّه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وألّه (ه) فـي أثمهم رهم

... وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً

جماعة ، كان ذلك الرجل أحدهم فاستشهد فيهم «(٤٩٩)» .

ومنها : غير ذلك ممّا طفحت به كتب التفسير والحديث .

نقد وتقييم

لكنّها كلّها ظاهرة أو صريحة في أنّ الحسنات توجب التوفيق للتوبة ، فيكون ذلك أيضاً صغرى لكبرى التوبة .

مع أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي انصراف العموم في « الحسنات والسيئات » إلى الطبيعة ، دون الافراد ، فتكون مهمة في قوّة الجزئية ، والله العالم

نتيجة البحث

والحاصل : أنّ الفاسق أو المجهول الحال إذا فعل حسنة أو حسنات ولم تحرز منه التوبة ، لا يكفي ذلك في الحكم عليه بالعدالة ، حتّى على غير القول بالملكة .

أُمور تُعرف العدالة بها

الامر الأوّل

وتعرف العدالة بأُمور بعضها متّفق عليها ، وبعضها مختلف فيها ، وقد ذكر الماتن (قدس سره) ثلاثة منها ، ونحن نذكرها أوّلاً ، ثمّ نتبعها بالباقي .

الأوّل : بحسن الظاهر الكاشف عنها أي : عن العدالة علماً أو ظناً .

هذا على فتوى المصنّف : من أنّ العدالة غير حسن الظاهر من الملكة ، أو اجتناب الكبائر ونحوهما ، أمّا على القول بكونها نفس حسن الظاهر فلا يكون حينئذٍ طريقاً .

هنا بحثان

وفي المقام بحثان :

الأوّل : هل إنّ حسن الظاهر طريق إلى العدالة إجمالاً ؟

الثاني : هل يجب تقييد حسن الظاهر بما إذا أوجب العلم أو الظنّ بالملكة

النفسانية أم لا ؟

أوّل البحثين

أمّا البحث الأوّل : وهو هل إنّ حسن الظاهر طريق إلى العدالة إجمالاً ؟ فطريقيته الاجمالية لا إشكال فيها ، وقد نقل تسالم الاصحاب عليها ، وكونه معروفاً بينهم ، وأنّه لولاه لم يكن كشف العدالة ولو بالمعاشرة ، لاحتمال أن يكون الاتي بالواجبات غير ناو للقربة بل وغير ناو للواجب ، فلا يمكن الحكم بأنّ المكلف آت بالواجب إلا من حسن الظاهر والمقصود بحسن الظاهر : هو أن لا يطّلع منه على ترك واجب أو فعل حرام أو التوبة مع فعل أحدهما .

الاستدلال لحسن الظاهر

والذي استدلّ به لذلك هو ما أسلفناه في أدلّة القول بأنّ حسن الظاهر هو العدالة ، بل وأدلّة القول بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بعدالة الشخص ، ممّا سردنا رواياته تحت ذلك القول .

مثل : الصحيح عن حريز ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « في أربعة

شهدوا على رجل محصن بالزنا ، فعُدّل منهم إثنان ولم يعدل الاخران ، فقال (عليه

السلام) : إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً» (٥٠٠).

والموثق عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً» (٥٠١).

والصحيح عن أبي جعفر (عليه السلام) : « لو كان الامر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس» (٥٠٢).

والصحيح عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر (عليه السلام) : « يسلم الذمي ويعتق العبد ، أتجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه ؟ قال (عليه السلام) : نعم إذا علم منهما بعد ذلك خير ، جازت شهادتهما» (٥٠٣).

وصحيح ابن أبي يعفور : والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك» (٥٠٤).

إلى غير ذلك هذه مما تدلّ بمختلف الدلالات على كفاية حسن الظاهر في الحكم بعدالة الشخص وترتيب آثارها عليه .

إيرادات مردودة

الايراد الأوّل والجواب عنه

ثمّ إنّه أورد على أصل كون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة ، أو كونه هي العدالة بنفسها بأمور غير خالية عن النقاش :

منها : أنّ حسن الظاهر معنى مشكك ذو مراتب : وأوّل مراتبه مجهول الحال ، وأعلى مراتبه المعصوم ، وبينهما مراتب كثيرة ، فأيّ مرتبة أريد منها ؟ وإذا كان الموضوع مجهولاً للفقهاء فكيف يكشف الحكم له ؟

والجواب : أنّ هذا الايراد موجود في عامّة الاوصاف الانسانية الظاهرة والباطنة : كالبلاغة ، ومعرفة اللغة ، والكرم ، والشجاعة ، ونحو ذلك ، وإذا أطلقت عامّة الاوصاف ، كان ما يستفيد العرف منها معنى صادقاً وإن كانت أفراد ذلك

(٥٠٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ١٨ .

(٥٠١) الوسائل : الباب ٢٩ من كتاب الشهادات ، ح ٣ .

(٥٠٢) الوسائل : الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١٢ .

(٥٠٣) الوسائل : الباب ٣٩ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٥٠٤) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

المعنى أيضاً متفاوتة ، كذلك « حسن الظاهر » فإنّ المقصود منه : ما يطلق عليه بالحمل الشائع : « حسن الظاهر » وإن كانت أفراده متفاوتة المراتب .

وأما مجهول الحال والمعصوم ، فهما خارجان قطعاً بعدم شمول الاطلاق بالحمل الشائع على مجهول الحال أو بالانصراف عنه ، وعدم إرادة المعصوم منه قطعاً ، ومن مراتبه أن يكون ما يظهر من أفعاله وأقواله غير حرام ، وهو أقلّ مراتبه .

والحاصل : أنه يكفي أقلّ مراتب حسن الظاهر في صدقه كسائر الاوصاف .
الايراد الثاني والاجابة عليه

ومنها : أنّ الظاهر والباطن أمران إضافيان ، فالظاهر لاهل البيت من أعمال الشخص وأخلاقه يكون باطناً لاقربائه ، والظاهر لاقربائه يكون باطناً بالنسبة لاصدقائه ، والظاهر لاصدقائه باطن بالنسبة لاهل بلده ، والظاهر لاهل بلده باطن بالنسبة إلى أهل البلاد الأخرى وهكذا ، فلا يدخل « حسن الظاهر » تحت عنوان منضبط .

والجواب : - مضافاً إلى أنّ « حسن الظاهر » كلمة لم ترد في آية أو رواية ، ولكنها مستنبطة من مختلف الالفاظ الواردة في الروايات ، فلا يدور حكم العدالة مدارها بالدقّة ، وإّما الذي يدور الحكم مداره هو صدق : العفيف ، المأمون ، الصائن ، الساتر لعيوبه ، لا يعرف بشهادة الزور ، الخيّر ، إذا عرف منه خير ، ونحو ذلك عليه ، ممّا ورد في الروايات - إنّ لكلّ إنسان حكم نفسه في عامّة الموضوعات حتّى وإن تغيّر ذلك الحكم بالنسبة لغيره ، وذلك لما في أكثر الموضوعات من اختلاف المصاديق ، أو الاوصاف أو غيرهما .

فكما يقال في اختلاف المتوسّط من أشبار الناس بأنّ الكرّ لكلّ متوسّط الشبر ما كان كرّاً بشبره ، وإن كان شخص آخر متوسّط الشبر أيضاً يقلّ ذلك عنده عن الكرّ ، فكذلك ما نحن فيه من حسن الظاهر ، فإنّ حسن الظاهر بالنسبة لمن هو من أهل بيت الشخص المطلوب معرفة عدالته ، أصعب من حسن الظاهر بالنسبة لمن هو من أصدقائه ، وكذلك حسن الظاهر بالنسبة للصديق يكون أصعب منه بالنسبة للغريب ، وهكذا لكلّ منهم حكم نفسه ، ومجرّد الاختلاف في ذلك لا يقدح في اعتبار الظاهر بعد ما كان ذلك هو المستفاد والمستنبط من مجموع الأدلّة .

الايراد الثالث والمناقشة فيه

ومنها : ما دلّ على عدم الاغترار بظاهر الرجل من الروايات المتعدّدة ، التي منها ما في الاحتجاج عن الامام الرضا (عليه السلام) قال : « قال علي بن الحسين (عليهما السلام) : إذا رأيتم الرجل قد حُسُنَ سمته وهديه ، وتماوت في منطقه ، وتخاضع في حركاته ، فرويداً لا يغرثكم ، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا ، وركوب المحارم منها لضعف قيمته بنيتّه ومهانتة ، وجبن قلبه ، فنصب الدين فخاً لها ، فهو لا يزال يخيل يحيل الناس بظاهره ، فإن تمكّن من حرام اقتحمه ... »^(٥٠٥) ممّا ذكرنا تفصيله عند سرد الروايات في أوّل مسألة برقم : ٣١ . فراجعته بتمامه .

وأيد ذلك بما يرى أحياناً ممّن كانوا سنين كثيرة ، وأعماراً طويلة ، يعيشون في الناس بظواهر حسنة ، فلمّا وجدوا طريقاً إلى حرام لا يعارض مع كرامتهم اقتحموه ، فكيف يكون « حسن الظاهر » دليلاً وأمانة على وجود ملكة العدالة في الشخص ؟

والجواب أولاً : أنّ هذا لا يكون قدحاً لمن يجعل « حسن الظاهر » هو العدالة بنفسها ، فلا يحتاج في العدالة إلى الملكة ، بل هي حسن الظاهر فحسب كانت الملكة أم لا ، وقد أسلفنا : أنّ مثل هذه الاستفادة من الجمع بين روايات الباب غير بعيد ، بل هذا الايراد غير وارد على من يقول بأنّ « حسن الظاهر » أمانة شرعية على العدالة نظير سائر الامارات : كيد المسلم ، وسوق المسلمين وغيرهما . ممّا لا ينافيها كثرة موارد الخلاف ، فيد المسلم أمانة الطهارة والحلية ، مع أنّ التحقيق في ما يؤخذ من أيدي جميع المسلمين يفضي إلى القطع بأنّ معظمها ، أو كثير منها ، على خلاف الطهارة والحلية الواقعتين .

وثانياً : أنّ مثله رواية أخلاقية ، مضافاً إلى قصر سنده عن الحجية ، وعن معارضة الروايات الكثيرة الدالة على كفاية حسن الظاهر .

وثالثاً : بأنّ الرواية تدلّ على مرتبة عالية من مراتب العدالة ، ولا نضائق عنها ، ولكنها لا تدلّ على عدم عدالة من دونها ، وعن صاحب الوسائل أنّه حملها على أعلى مراتب العدالة .

ورابعاً : أنّ كلمة : « فرويداً لا يغرثكم » ليس معناها : عدم عدالته بمجرد ذلك ، بل معناها : عدم اعتبار ذلك فحسب كاشفاً قطعياً عن أنّ له باطن حسن قوي

في الحسن بحيث لا يتزعزع من كلّ أحابيل الشيطان ، والذي : أظنّ أنّ هذه الرواية وردت في التعريض بالمتصوّفة من العامّة الذين كانوا يتماوتون ، ويخضعون للناس ، ولكنهم لم يكونوا للحقّ الذي كان عند الائمة الاطهار (عليهم السلام) .

ثاني البحثين

وأما البحث الثاني : وهو هل إنّ حسن الظاهر - سواء قلنا بأنّه بنفسه هو العدالة ، أم قلنا بأنّه الطريق إليها - يجب تقييده بما إذا أوجب العلم أو الظنّ بالملكة النفسانية ، أم لا ؟ فإنّ في ذلك احتمالات ، بل أقوال :

وسبب هذا الخلاف هو الاختلاف في الاستظهار من الأدلة الشرعية ، أو اعتبار بعضهم بعض الروايات سنداً ، وعدم اعتبار آخر له كذلك ، ونحو ذلك ، حتّى أنّ بعضهم أفتى مرّة ، واحتاط أخرى ، أو قال في كتاب بشيء ، وقال في آخر بآخر ، إمّا لترددهم في المسألة ، أو لتبدّل الفتوى ، أو لغير ذلك ، وسيظهر ذلك من نقل الأقوال فيما يلي :

أقوال المسألة

القول الأوّل

الأوّل : أنّ العدالة هي : حسن الظاهر الكاشف عن الملكة علماً أو ظناً ، وهو صريح الشيخ الانصاري (قدس سره) في مبحث صلاة الجماعة من صلاته ، وفي رسالته في العدالة ، وفي حاشيته على « نجاة العباد » - باب صلاة الجماعة - لصاحب الجواهر ، وعلق على ذلك مثل الشيخ : تلميذاه : شيخ الشريعة والسيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (قدس سرهم) .

وكذلك الشيخ (قدس سره) أيضاً في رسالته العملية : « صراط النجاة » في مبحث التقليد ، ووافقه بترك التعليق على المورد المحقّق الرشتي ، والاخوند ، والشيخ محمّد تقي الشيرازي (قدس سرهم) .

وكذلك في العروة أفتى بذلك ووافقه عليها المحققان : العراقي والنائيني ، والشيخ عبدالكريم الحائري ، وابن العمّ (قدس سرهم) ومعظم من يحضرنى تعليقاتهم على العروة بسكوتهم على المتن هنا .

القول الثاني

الثاني : عدم كفاية الظنّ مطلقاً بموافقة الباطن لحسن الظاهر ، بل يلزم كون الظنّ اطمئنانياً ، أو موجباً للوثوق .

واختار هذا القول صريحاً الشيخ محمد تقي الشيرازي (قدس سره) في رسالته العملية الفارسية المسماة باسم : « سؤال وجواب » في بحث التقليد ، ووافقه عليه بالسكوت على المتن من معلقها : النائيني ، وشيخ الشريعة ، والشيخ عبدالكريم الحائري (قدس سرهم) وكذلك السيد القمي الحاج آقا حسين والوالد (قدس سرهم) .

القول الثالث

الثالث : أن حسن الظاهر بنفسه أمارة شرعية على العدالة - نظير سائر الامارات الشرعية على الموضوعات : كالبينة ، وقول ذي اليد ، ونحوهما - سواء أوجب العلم أو الوثوق أو الظن بالعدالة الباطنية ، أم لم يوجب شيئاً من ذلك ، وسواء شك في موافقة الباطن لحسن الظاهر ، أم ظن بالخلاف ظناً غير معتبر شرعاً ، كما هو صريح بعض ، وظاهر اطلاق آخر .

مثل التعبير بالكاشف النوعي : كما في حواشي المجدد الشيرازي ، والسيد محمد كاظم الطباطبائي على « مجمع المسائل » ما ترجمته في باب التقليد : « كون حسن الظاهر كاشفاً نوعياً عن العدالة لا يخلو من قوة » .

وكذا عبارة المحقق الاصفهاني في رسالته : « الوسيلة » في باب التقليد . وهكذا تعبير مثل الشيخ محمد رضا آل ياسين (قدس سره) بـ « الكاشف التعبدي » في حاشيته على العروة .

إذ كتبا العبارتين « الكاشف النوعي » و « الكاشف التعبدي » بمعنى الامارة ، وهكذا غيرهم ممن عبر بمثل هذه التعابير .

القول الرابع

الرابع : أن العدالة هي : حسن الظاهر ، لا أن العدالة ملكة وحسن الظاهر أمارة عليها ، وهو صريح صاحب الجواهر (قدس سره) في رسالته العملية : « نجات العباد » في باب صلاة الجماعة واشتراط إمامتها بالعدالة ، ووافقه - هناك الشيرازيان والهمداني والنائيني والشيخ محمد طه نجف (قدس سرهم) بتركهم التعليق على المتن في هذا المورد .

وكذا الاخوند الخراساني والسيد الصدر ، إذ علقا على المتن بقولهما : « وإن لم يحصل الظن » ، وهذه الحاشية منهما وإن لم تزد على عبارة المتن دلالة على كون حسن الظاهر بنفسه هي العدالة تعبداً وتنزيلاً شرعياً ، إلا أنهما علقا بهذه

الحاشية نفيًا لحاشية الشيخ الانصاري وغيره في المورد : « بشرط حصول الظنّ »

لكن قد يتأمل في هذا الاستظهار بما في الجواهر - في باب صلاة الجماعة من قوله : « فقول الاصحاب العدالة حسن الظاهر لا يخلو من مسامحة ، إذ حسن الظاهر نفسه ليس بعدالة بل العدالة غيره ، وهو طريق إليها ... »^(٥٠٦) - فتأمل .
القول الأوّل وأدلّته
أوّل الأدلّة

وأما القول الأوّل : وهو أنّ العدالة حسن الظاهر الكاشف عن الملكة علماً أو ظناً ، فقد استدللّ له بأمر :
أحدها : الانصراف ، بدعوى : أنّ منصرف الأدلّة ورودها مورد الغالب وهو : كون من حسن ظاهره حسن باطنه أيضاً .
مناقشة الدليل الأوّل

وأورد عليه : - مضافاً إلى منع الغلبة ، لتوقّر من لم يحسن باطنهم مع حسن ظاهرهم ، كما يتّضح ذلك لمن يعرف الناس بالمعاشرة الخارجية ، فإذا عاشرهم معاشرة داخلية بحيث يطلع على أسرارهم يجد كثيراً منهم على غير ما كان يتصوّر . وقد ورد ذلك في الروايات أيضاً ، مثل : « لو تكاشفتهم ما تدافنتهم »^(٥٠٧) و « أخبر تقله »^(٥٠٨) ونحو ذلك - أنّ الانصراف إن كان من اللفظ فغير مسلم ، وإن كان لغلبة الوجود فغير حجّة .
ثاني الأدلّة

ثانيها : الروايات التي دلّت على لزوم : « الوثوق بدين الرجل وأمانته » وكونه « مأموناً » بدعوى : أنّ مادّتي : الوثوق ، والمأمونية ونحوهما ، تدلّ على لزوم صدق هذه الصفات ، ولا تصدق إلا مع العلم أو الاطمئنان إلى موافقة باطنه لظاهره ، ولا أقلّ من الظنّ - غير المعتبر بنفسه بالخصوص - بذلك .

(٥٠٦) الجواهر : ج ١٣ ، ص ٢٩٩ .

(٥٠٧) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) : ج ١ ، ص ٥٨ ، ح ٢٠٤ .

(٥٠٨) نهج البلاغة : ج ٤ ، ص ١٠١ ، الرقم ٤٣٤ .

وقوله (عليه السلام) في معتبرة إبراهيم الكرخي : « من صلى خمس صلوات في اليوم واللييلة في جماعة ، فظنوا به خيراً ، وأجيزوا شهادته »^(٥٠٩) بدعوى : أن إجازة شهادته من أجل الظنّ به خيراً ، إلى غير ذلك من الروايات .

مناقشة الدليل الثاني

وفيه : - مضافاً إلى أنّ ظاهر الوثوق بدين الرجل وأمانته كونه إمامياً اثني عشرياً ، كما يشهد به ملاحظة الروايات الواردة بهذه التعبيرات في الشيعة ، ممّا يشرف الانسان على القطع به ، وإلى أنّ صريح بعضها تعقيبه بقوله : « ولا يسأل عن باطنه » كمعتبرة يونس بن عبدالرحمن : « فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يسأل عن باطنه »^(٥١٠) فعبارتنا : « ظاهر الرجل » و « لا يسأل عن باطنه » صريحتان في كون هذا الظاهر أمانة شرعية ، أفاد العلم أو الوثوق أو الظنّ ، أم لا - :

أنّ إطلاقات حسن الظاهر بل صريح بعضها (مثلها مثل أدلة الامارات والأصول التنزيلية التي هي حاکمة على أدلة لزوم الوثوق والاطمئنان بالموضوعات ذات الاحكام الشرعية أو الاحكام الشرعية أنفسها) حاکمة على أدلة اعتبار الوثوق بدين الرجل وأمانته ونحوه ، لأنّ الأولى توسّع دائرة الثانية ، ولا تقيّد الأولى بالثانية ، لأنّ ذلك موجب للغوية بعضها الصريح في الاطلاق ، إذ الصريح نصّ وهو آب عرفاً عن التقييد ، بخلاف ما قلناه فإنّه لا يوجب لغوية أو سقوط الثانية ، لأنّ الدليل الحاكم أو الوارد يوسّع أو يضيق دائرة الدليل المحكوم أو المورد ، ولا يلغيه ، ولا يسقطه .

مع أنّ هذا هو مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين أيضاً ، كما لا يخفى .
حاصل المناقشة

والحاصل : أنّ ظاهر : « لا يسأل عن باطنه » ونحوه هو النظر إلى ما دلّ على أنّ العدالة تنكشف بالوثوق بدين الرجل وأمانته ، فيكون حاكماً عليه ، والله العالم .

لكن مع ذلك قد يقال : بأنّ ظاهر معتبرة يونس بن عبدالرحمن وأمثالها هو أنّ العدالة إذا تحققت بالوثوق بدين الرجل وأمانته ونحو ذلك ، فلا يحتاج إلى البحث

(٥٠٩) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٢ .

(٥١٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٣ .

عن ما يدلّ على الخلاف ليصير الوثوق علماً ، بل يكفي الوثوق كلّمًا حصل ، لكنّه محل إشكال ، إذ وزان « لا يسأل عن باطنه » وزان « وليس عليكم المسألة » في باب حجّية يد المسلم وسوق المسلمين ، ممّا ظاهره الامارية والحجّية عند الشاكّ واحتمال الخلاف ، الذي يعمّ الظانّ بالخلاف أيضاً ، فتدبّر .

وأما معتبرة الكرخي فهو - كما قيل - على خلاف المطلوب أدل ، وذلك :
أولاً : من جهة أنّ اتیان الصلوات الخمس في اليوم واللييلة بجماعة لا يكفي للدلالة على العدالة الواقعية خصوصاً على القول بكونها : « ملكة راسخة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى » ولا يكشف عن أنّ باطن الرجل حسن .

ثانياً : أنّ الامر بترتيب الاثر بلسان الامر بتحصيل الظنّ دليل على عدم اعتبار حصول الظنّ ، وإلا فالظنّ عند حصول سببه ليس أمراً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به ، وعند عدم حصول سببه ليس ممكناً فلا يقبل التكليف به ، فقول (عليه السلام) : « فظنّوا به خيراً » ظاهره : اعتباره أمانة شرعية لاجازة شهادته .

ثالث الادلة

ثالثها : الروايات التي تنفي العدالة عمّن لا يوثق به ، مثل قوله (عليه السلام) : « لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته »^(٥١١) وغيره وحيث إنّها نافية فتقيّد الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر ، وليست مثبتة نظير الروايات التي ذكرت في ثاني الاقوال ، حتّى يقال بعدم التقييد في المثبتين ، فمقتضى الجمع بين الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر ، وبين عدم جواز الصلاة إلا خلف من تثق بدينه وأمانته : تقييد الأولى بالثانية .

مناقشة الدليل الثالث

وفيه : ما مرّ من أنّ الوثوق بالدين والورع ، المذكور في الروايات هو : اصطلاح خاصّ بالشريعة الاثني عشرية ، مضافاً إلى حكومة بعض تلك الاطلاقات ممّا كان نصّاً في الاطلاق ، وظهوره في الحكومة والتوسعة كما تقدّم ، والله العالم .
قال الفقيه الهمداني (قدس سره) : « فتلخص ممّا ذكرناه أنّ الاقوى ما ذهب إليه المشهور : من كفاية حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وإن لم يحصل الوثوق بها حتّى في باب الجماعة »^(٥١٢) .

(٥١١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ، ج ٢ .

(٥١٢) مصباح الفقيه : ج ٢ ، ص ٦٧٢ .

أقول : لعلّ قوله : « حتّى في باب الجماعة » لاجل ورود النصّ فيها على عدم جواز الصلاة إلا خلف من وثق بدينه وأمانته .

كيف يكون الظنّ دليلاً على العدالة

ثمّ إنّه بعد كون الاصل في الظنّ حرمة العمل به ، كيف اعتبر دليلاً على العدالة فيمن اعتبروا حسن الظاهر الكاشف عن العدالة الواقعية كشفاً ظنيّاً ؟
استدلال الشيخ لذلك

استدلّ له الشيخ الانصاي (قدس سره) بالانسداد الصغير ، بأنّ باب العلم والعلمي بالعدالة منسّد : « وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها (وهي كلّ الموارد أو معظمها) إلى أصالة عدمها ، وإلا لبطل أكثر الحقوق ، بل ما قام للمسلمين سوق - ولا يد والاحتياط في جميع الموارد متعدّد أو متعسّر فهو غير مأمور به ، إن لم يكن منهياً عنه - فتعيّن الرجوع فيها إلى الظنّ ، كما في نظائره من الموضوعات ، بل أكثر الاحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتمدة بالخصوص بأكثر الاحكام »^(٥١٣).

واستدلّ أيضاً لحجّية مطلق الظنّ في باب العدالة - بعد لزوم كون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة الواقعية - بما ورد في أخبار العدالة ممّا فيه لفظة : « الظنّ » كمعتبرة إبراهيم الكرخي : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة ، فظنّوا به خيراً ، وأجيزوا شهادته »^(٥١٤).

وقوله (عليه السلام) في أخرى : « فظنّوا به كلّ خير » وغيرهما ، باعتبار أنّ الظنّ في الباب من الظنون الخاصة شرعاً .
مناقشة الاستدلال المذكور

وفيه : أمّا الانسداد فيمنع منه المقدّمة الأولى ، لتوقّر العلم أو العلمي : كالبيّنة ، وقول العدل الواحد بناءً على اعتباره وغيرهما في أكثر الموارد .

وأما الروايتان : فإنّ لسانهما اعتبار من كانت فيه هذه الصفات : عدلاً ، وعُبر عن ذلك بهذا التعبير ، وليس فيهما دلالة على حجّية الظنّ بالخصوص .

وحيث كان الاشكال في هذا القول قائماً علّق عدد من المراجع المعاصرين على المتن عند قوله : « الكاشف عنها علماً أو ظناً » بلزوم كون الظنّ اطمئنانياً ،

(٥١٣) رسائل فقهية : ص ٦٣ .

(٥١٤) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ١٢ .

أو عدل عن الظنّ إلى الوثوق ، كالشيخ الانصاري (قدس سره) الذي اشترط الوثوق بذلك - كما تقدّم بشيء من التفصيل - .

لكن قد عرفت ممّا آنفاً : أنّ حسن الظاهر بما هو ، كاف في ترتيب آثار العدالة ، سواء قلنا بأنّه بنفسه العدالة ، أم قلنا بأنّه طريق تعبّدي إليها .

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) في حسن الظاهر : « وهل يشترط إفادته للظنّ أم يكفي مطلقاً ؟ وجهان بل قولان : أشبههما الثاني ، لاطلاق الروايات الدالة عليه ، بل ظهور بعضها بالخصوص في ذلك »^(٥١٥).

هل تعاهد الصلاة دليل العدالة ؟

ثمّ إنّه هل يكفي في الحكم بعدالة الشخص مجرد كونه متعاهداً للصلوات الخمس جماعة ، أو كونه ساتراً لعيوبه ، أو كونه عفيفاً صائناً ، أو نحو ذلك ممّا يجمعه : « حسن الظاهر » أم يعتبر مع ذلك المعاشرة والمخالطة الكاشفة عن ذلك ؟

القول بلزوم المعاشرة لكشف العدالة

ربما قيل بلزوم المعاشرة لدليلين :

أحدهما : أنّ ستر العيوب الذي أخذ مقياساً للعدالة في صحيحة ابن أبي يعفور هو : من العدم والملكة ، ولا يصدق الستر إلا إذا كان المقام محلّ صدور العيب ، ولا يمكن الاطلاع على أنّ الشخص ساتر لعيوبه إلا إذا خالطه الانسان في موارد كانت هي محلّ صدور العيوب عنه ، فسترها ولم يرتكب العيوب ، وهذا كما ترى يحتاج تحقّقه إلى المعاشرة .

ثانيهما : الروايات المتعدّدة التي تقول : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدّتهم فلم يكذبهم ، وواعدهم فلم يخلفهم ، كان ممّن حرمت غيبته ، وكملت مروّته ، وظهر عدله ، ووجبت أخوّته »^(٥١٦) وما هي بمضمونها ، فإنّ ذلك متوقّف على أن يعامل الناس ، ويحدّتهم ، ويعدّهم ، وهذا لا يتمّ إلا بالمعاشرة .

مناقشة القول المزبور

لكن القول به غير مشهور ، والدليل عليه غير تامّ ، وذلك :

(٥١٥) مصباح الفقيه : ج ٢ ، ص ٦٧٢ .

(٥١٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٩ .

أمّا الأوّل : فلانّ كشف كون الرجل ساتراً لا يتوقّف على المعاشرة ، إذ - مضافاً إلى أنّ الروايات التي تقول : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة ، فظنّوا به خيراً ، وأجيزوا شهادته »^(٥١٧) وشبهها حاكمة عليه بالتوسعة في موضوع الستر ، وباعتبار مثله ساتراً تعبّداً ، وإن لم يصدق عليه عرفاً أنّه ساتر لعيوبه ، وإلى أنّ الستر وحده ليس المقياس المتعيّن لكشف العدالة ، بل الروايات المعتبرة الأخر التي دلّت على مقاييس أخرى للعدالة يؤخذ بها ، كما يؤخذ بصحيفة ابن أبي يعفور - :

أنّ العيوب في الانسان بمنزلة الطبيعة الاوليّة بحيث لو لم تكن في الشخص نفسية رادعة ، تظهر منها العيوب ، دون أن يحتاج إلى المعاشرة والمخالطة ، لكن يحتاج إلى نوع من المعرفة ولو قليلة ، فعدم صدور العيوب من الشخص كاف في الدلالة على أنّه : « ساتر لعيوبه » .

نعم ، لا يطمئن الانسان إلى ستر جميع العيوب إلا بالمعاشرة الدقيقة في الموارد المختلفة - كما عن بعض لزوم ذلك - .

وأما الروايات : فظاهرها المتبادر منها هو : أنّه إذا عاملهم لا يظلمهم ، وإذا حدّثهم لا يكذبهم ، وإذا وعدهم لا يخلفهم ، على سبيل القضية الشرطية ، لا أنّه يجب صدور المعاملة عنه ، والحديث ، والوعد ، وفيها لا يظلمهم ولا يكذبهم ولا يخلفهم ، بأن لا يصدر منه ظلم للناس وكذب وخلف وعد ، فلا يحتاج إلى المعاشرة لكشفه ، بل مجرد عدم صدور هذه من الشخص ولو لعدم الابتلاء بها كاف في الحكم بعدالته ، ووجوب أخوّته

مضافاً إلى ما أسلفناه : من أنّ هذه الروايات لا تدلّ على حصر العدالة في صاحب هذه الاوصاف .

وبعبارة أخرى : أنّها تدلّ على عقد الايجاب فقط دون عقد السلب .
القول الثاني وأدلّته

وأما القول الثاني : وهو لزوم كون حسن الظاهر كاشفاً علماً أو ظناً اطمئنانياً عن العدالة الباطنية ، فعمدة الاستدلال لذلك إنّما هي : بكون الظنّ الاطمئنانى عبارة أخرى عن العلم العادي ، الذي معه - دون مطلق الظنّ - يتحقّق موضوع الاحكام الشرعية تحقّقاً عرفياً خارجياً .

وأما مطلق الظنّ : فلا دليل خاصّ على اعتباره في باب العدالة حتّى يكون من الظنّ الخاصّ الذي علم طريقته التنزيلية ، ولا إنسداد صغير في باب العدالة لعدم التوقّف على مثله ، ولا نقول بالانسداد الكبير ، والاصل عدم حجّية مطلق الظنّ .
هذه عمدة مستند هذا القول ، ولكن ربما يكفي في مناقشته ما أسلفناه - آنفاً - من المناقشات في القول الأوّل .
القول الثالث وأدلّته

وأما القول الثالث : وهو كون حسن الظاهر بنفسه أمانة شرعية على العدالة نظير سائر الامارات ، غير مقيدة بالظنّ بالوفاق ، ولا عدم الظنّ بعدم الخلاف ، فعمدة مستنده : الاستظهار من الروايات الدالة على مثل « يعرف منه خير » « تعرفوه بالستر والعفاف » « خيراً » ونحوها بجعل الامارة لمثله .
لكن قد يظهر ممّا أسلفناه - آنفاً - في البحث عن القول الأوّل ، الجواب عن ذلك

القول الرابع وأدلّته

وأما القول الرابع : وهو أنّ حسن الظاهر بنفسه هو العدالة - على ما هو ظاهر من تقدّم ، ونقلنا ثمّة من كلمات بعضهم ، وإن أوجبت عبارة الجواهر السابقة^(٥١٨) التأمّل في ذلك - فعمدة الاستدلال له إنّما هي بالروايات التي دلّت على أمور ليست هي إلا حسن الظاهر ، واعتبارها منصرفاً إلى مجرد الكاشف ، عار عن القرينة .
لكن قد يناقش ذلك بما أسلفنا ، من البحث حول القول الأوّل باستفاضته ، فلا حاجة إلى تكرار المطلب بصيغة أخرى .

أمور تعرف بها العدالة : الثاني شهادة العدلين

نعم ليس معنى ذلك : أنّه إن انكشف قبح باطنه يكون أيضاً عدلاً ، إذ مع انكشاف قبح الباطن لا يصدق لمن انكشف له : حسن الظاهر ، وصدقه لمن لم ينكشف له لا ينافي ذلك ، وربما يأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام عن ذلك ... وثبت بشهادة العدلين

أيضاً .
استنتاج

ولعلّ الاصحّ من ذلك كله هو القول الثالث : وهو أنّ حسن الظاهر أمانة شرعية على العدالة مطلقاً ، غير مقيدة بالظنّ بالوفاق ، ولا بعدم الظنّ غير المعتبر على الخلاف . والله العالم .

الثاني ممّا يثبت به العدالة : البيّنة

و الثاني ممّا تثبت العدالة به : أنّها تثبت بشهادة العدلين واستدلّ لذلك بأمر :

ثبوت العدالة بالبيّنة وأدلته

الدليل الأوّل

الأوّل : عموم حجّية البيّنة في الموضوعات ، التي منها موضوع العدالة ، وقد مرّ شيء من التفصيل في ذلك عند شرح المسألة العشرين في ثبوت اجتهاد المجتهد بشهادة العدلين .

ونزيد هنا : أنّه قد عثرنا في كتب القضاء والمواريث والحدود والديّات ونحوها على عشرات الروايات التي تصرّح أو تلوّح بأنّ البيّنة هي : الشاهدان العدلان ، ممّا يشرف الباحث على القطع بثبوت الحقيقة الشرعية لكلمة : « البيّنة » وأنّها ليست بمعنى مطلق التبيّن في كلّ موارد استعمالها ، وإن كانت قد استعملت بمعنى مطلق التبيّن في القرآن الحكيم والسنة المطهّرة أيضاً .

فمقابلة « البيّنة » بـ « الاستبانة » في موثقة مسعدة بن صدقة ليس من معنى واحد ، كما تُخيّل لدى البعض ، فما في تقريرات بعض المراجع المعاصرين من قوله : « إنّ البيّنة بمعنى شهادة العدلين ، وإن لم يرد ما يدلّ على اعتبارها بالخصوص ، إلاّ أنّها حجّة عقلانية أمضاها الشارع بعمله ، لما بيّناه : من أنّ البيّنة بمعنى ما يتبيّن به الشيء ... »^(٥١٩) ليس على ما ينبغي ، ومراجعة واحدة لروايات أبواب القضاء والحدود والديّات ونحوها ، كافية للقطع بأنّ البيّنة هي في الشرع بمعنى : شاهدين عادلين .

استدلال غير تامّ

وممّا استدلّ به لعموم حجّية البيّنة في مطلق الموضوعات الاجماع ، بل الضرورة الفقهية على ذلك .

وأورد عليه : بأنّ وجود المخالف ينفي الاجماع كما هو المنقول عن ظاهر السيّد في الذريعة ، والمحقق في المعارج ، والمحقق الكركي في الجعفرية ، وصاحب الوافية ، حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادة العدلين ، لعدم الدليل على اعتبارها عموماً أو في هذا المقام بالخصوص ، فتأمل .
ولا يخفى أنّه مع عدم إحراز الاجماع - بله إحراز العدم - لا مجال لادّعاء الضرورة الفقهية أصلاً .

الدليل الثاني

الثاني : ذيل صحيحة ابن أبي يعفور : « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلاّ خيراً »^(٥٢٠) لشمول إطلاقه لما إذا سئل عنه في محلته وقبيلته من نفرين فقط .

والاشكال فيه : بأنّ المراد بالخير ليس العدالة ، بل الاعمال الصالحة مثل ملازمة الصلاة ونحوها ، في غير محلّه ، إذ لو لم تكن العدالة أفضل أنواع الخير كلّها ، فلا شكّ في كونها من أظهر مصاديقها ، ومن الغريب أن يلتزم بصدق الفقرة على من سئل عنه فأجيب : بأنّه ما رأيناه إلاّ مصلياً ، صائماً ، باراً ، ولا يلتزم بصدقها على من سئل عنه فأجيب : بأنّه عادل ، لأنّ كلمة « عادل » تجمع الخير كلّهُ .

الدليل الثالث

الثالث : ما ذكره الشيخ الانصاري (قدس سره) من رواية جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) : « شهادة القابلة جائزة على أنّه استهلّ أو برز ميّتاً ، إذا سئل عنها فعُدلت »^(٥٢١) بتقريب : أنّ ظاهرها إنّ عدالتها سبب في قبول قولها .
وأورد عليه : بعدم التعرّض فيه لما يثبت به العدالة ، وأنّه شهادة العدلين ، أو الشيعاء أو غيرهما .

الدليل الرابع

الرابع : ما ذكره الشيخ الانصاري (قدس سره) أيضاً من فحوى ما دلّ على اعتبار البيّنة في الجرح ، مثل صحيحة علقمة : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ،

(٥٢٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٥٢١) الوسائل : الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ، ح ٣٨ .

أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان ، فهو من أهل العدالة والستر» (٥٢٢) أو عدم القول بالفصل بين ثبوت العدالة والفسق .

وأشكل عليه : - مضافاً إلى إنكار الفحوى - بعدم الدلالة على ثبوت الفسق بالبيّنة ، فإنّ ما يدلّ عليه الخبر هو : أنّ الشهادة بالفسق مانعة من ثبوت العدالة ، لا أنّ الشهادة بالفسق مثبتة للفسق .
نقد وتقييم

والانصاف : أنّ الاستدلال صحيح ، وذلك :

أمّا الاولوية ، فهي في محلّها ، إذ لو كان مجردّ عدم البيّنة على الفسق دليلاً للعدالة ، ألا تكون البيّنة نفسها دليلاً على العدالة ؟ فالظاهر : أنّ العرف يفهم ذلك من مثل هذا الكلام وكفى بفهمه حجة على الدلالة .

وأمّا إنكار الدلالة على ثبوت الفسق بالبيّنة ، بل مجردّ كون البيّنة مانعة عن ثبوت العدالة ، فمما لم نعرف الفرق بينهما في مرحلة الإثبات والحكم ، وإن كان يوجد فرق في مرحلة الثبوت والموضوع الواقعي ، لوسطية أمر ثالث بين العدالة والفسق - على ما قيل - .

هذا مضافاً إلى أنّ السياق يدلّ على أنّ البيّنة حكمها حكم الرؤية بالعين : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان » (٥٢٣) وكما أنّ الرؤية بالعين تثبت كلّ شيء لحصول القطع الخارجي به ، كذلك البيّنة ، لكونها قطعاً تنزلياً ، إذ استفادة كون البيّنة قطعاً تنزلياً من هذا التعبير ، غير بعيدة .

الدليل الخامس

الخامس : ما دلّ على أنّ الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) كان إذا تخاصم إليه رجلان في أمر ولا يعرف شهودهما ، أنفذ رجلين من خيار أصحابه إلى قبائلهم لتحقيق حال الشهود ، وكان يحكم (صلى الله عليه وآله) بما يأتيان به ، وقد ذكرنا الرواية المتضمنة لذلك بطولها عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) عند سرد أحاديث العدالة تحت رقم : ٤٠ . فراجعها ، وهذا يدلّ على أنّ عدالة الشهود تثبت بشهادة رجلين خيرين من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) على ما جعله الشارع دليل العدالة : من ثناء قوم الشهود وقبائلهم عليهم .

(٥٢٢) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

(٥٢٣) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٣ .

إشكال وجواب

وأشكل عليه : - مضافاً إلى أنّ ذلك لعله كان لاجل القطع - بأنّ ذلك مختصّ بباب المرافعات فلا يتعدّها إلى غيرها من الابواب .

وفيه : أنّ الاشكال بكلا شقّيه غير وجيه ، وذلك :

أمّا احتمال إفادته القطع : فساقط للاصل ، وللوجدان الخارجي ، ولكون الرسول (صلى الله عليه وآله) أعماله أسوة لنا إلا ما خرج منه بدليل خاص .

وأمّا احتمال الاختصاص بباب المرافعات : فمردود لآئه بعد ثبوت لزوم عدالة الشهود في المرافعات ، وأنّ ما فعله النبي (صلى الله عليه وآله) طريق إلى عدالتهم ، أفاد ذلك ثبوت موضوع العدالة بمثل ذلك ، فإذا اشترطت العدالة في أمر آخر كالمجتهد ، أو إمام الجماعة ، أو القاضي ، كان ثبوتها موضوعاً بذلك .

نعم ، بناءً على ما قلناه سابقاً في تنبيهات العدالة : من احتمال كون العدالة ذات مراتب ، وأنّ لزوم مرتبة منها في مورد أو كفايتها كذلك لا يدلّ على لزومها بتلك المرتبة أو كفايتها كذلك في مورد آخر ، إذا كانت أدلة المورد الاخر تنافي أدلة المورد الاوّل ، ولكن المشهور كما قيل : وحدة العدالة المطلوبة في الموارد المختلفة ، وكفاية أقلّ مراتبها في جميع الموارد ، وبناءً عليها لا يصحّ الاشكال على الاستظهار من الرواية ، وكيف يمكن الجمع بين الامرين ؟

الدليل السادس

السادس : ما استدلّ به بعض مراجع العصر : من أنّ بناء العقلاء ثابت على العمل بقول البيّنة مطلقاً في جميع الأمور ، ولم يثبت الردع الشرعي عنها إلا في موارد خاصّة كالزنا ونحوه .

ويورد عليه : أنّ بناء العقلاء دليل لبّي وكيف يمكن إثبات عمومته حتّى في غير مورد المرافعة ، وحتّى مع الظنّ بالخلاف ، وحتّى إذا لم يكن الشاهد من أهل الخبرة ، إلى غير ذلك من موارد الخلاف أو الاشكال التي لا إطلاق للدليل اللبّي يشملها ؟ نعم ، لو ثبت استقرار بناء العقلاء في جميع الموارد على العمل بقول البيّنة ، كان ذلك طريقاً عقلائياً لثبوت المواضع الشرعية ، لكنّه لا يخلو عن تأمل ، وعنده يأتي الكلام في صلوح بعض العمومات والاطلاقات للردع عن هذا البناء أو عدم صلوحه ممّا تقدّم سابقاً بعض الكلام في بعض نظائره .

مضافاً إلى أنّ ذلك بحاجة إلى متمّم وهو التساوي بين الوثاقة والعدالة ، وهو محلّ تأمل أيضاً .

الدليل السابع

السابع : قوله (صلى الله عليه وآله) : « إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والايمن »^(٥٢٤) بتقريب : أنّ ظاهره مفروغية حجّية البيّنة مطلقاً .

وفيه : عدم دلالة ذلك عليها عرفاً بوجه ، فإنّه إنّما يدلّ على حجّيتها في باب المرافعات والخصومات فقط .

أترى يمكن أخذ هذا الحديث الشريف دليلاً على حجّية اليمين مطلقاً ؟ كلا ، ومثله البيّنة ، فتأمل .

أُمور خمسة ينبغي الإشارة إليها

أولّ الأمور

ثمّ إنّ في المقام أموراً ينبغي الإشارة إليها :

أحدها : هل حجّية البيّنة واعتبارها هنا تعبدية ، بحيث تكون دليلاً على العدالة

ولو قام ظنّ غير معتبر على خلافها ؟

أو يشترط عدم قيام الظنّ على خلافها ؟

أو يشترط إفادتها للظنّ بالوفاق ؟

أو التفصيل بين ما إذا كان احتمال الخلاف لاحتمال كذب الشاهدين فلا اعتبار

لهذا الاحتمال ولو وصل إلى مرتبة الظنّ ، وبين ما إذا كان احتمال الخلاف لاجل

احتمال اشتباه الشاهدين فيعتبر الظنّ بالوفاق ؟

وجوه ، وبعضها أقوال :

والاقوى وفاقاً لكثير من الفقهاء المتقدّمين والمتأخرين والمعاصرين هو :

عموم حجّيتها لاطلاق أدلتها .

وبناءً على ما أفاده الشيخ الانصاري (قدس سره) في اعتبار الوثوق في

طريقة : « حسن الظاهر » إلى العدالة ، يجب أن يعتبر الوثوق في البيّنة أيضاً ،

لما أفاده هناك : من دعوى انصراف الأدلة إلى ما هو المتعارف عند الناس من

حصول الوثوق لديهم من الطرق العرفية ، ولكن حيث بنينا هناك على عدم اعتبار

الوثوق بل ولا الظنّ ، فالبيّنة مثله .

والتفصيل : بين احتمال كذب البيّنة ، وبين احتمال اشتباهاها ، هو للشيخ الانصاري (قدس سره) في المقام ، واستدلّ له : بأنّ احتمال الكذب ملغى بظاهر حجّية قول البيّنة ، وأمّا احتمال السهو والاشتباه والخطأ ونحوها فلا ، لأنّ الغاءها إنّما يكون عند العرف والعقلاء إذا كان احتمالاً موهوماً لندرته ، فأما إذا قام احتمال عقلائي به فلا دليل على حجّية البيّنة مع ذلك ، والقدر المتيقّن من الاطلاق غير ذلك .

وأورد عليه : بأنّ أصل عدم الخطأ من الأصول اللفظية التي بنيت الظواهر وحجّيتها عليه ، وهي غير مقيدة بكونه موهوماً ، بل هو مطلق ، ولذا تتمّ الحجّة بين الموالي والعبيد بما هو ظاهر الكلام حتّى مع احتمال الخلاف .
إذن : فالأظهر حجّية البيّنة مطلقاً إذا قامت على عدالة شخص ، سواء ظنّ بالوفاق ، أم بالخلاف ، أم لا ، كان احتمال الخلاف لاجل احتمال الكذب أم السهو ونحوه .

ثاني الأمور

ثانيها : الظاهر أنّ الشهادة العملية في البيّنة كالشهادة القولية في ثبوت العدالة بها ، بل قد يكون العمل أقوى في الدلالة على الواقع من القول . فلو اقتدى شخصان عادلان برجل كفى في الحكم بعدالته ، أو طلق رجلان عادلان أمام شخص عادل كفى في الحكم بعدالته ، ونحو ذلك ، ويدخل فيه كلما أنبأ عن اعتقاده بعدالته ، مثل : الكتابة والإشارة وغيرهما . وهو المحكي عن الشهيد (قدس سره) في الدروس ، وعن غيره أيضاً ، والتزم به عدد من مراجع العصر ، وقد ذكر له من الأدلة أمور :

١ - السيرة المستمرة بين المتشرّعة على العمل بالتعديل العملي نظير عملهم بالتعديل القولي .

٢ - صدق « الشهادة » شرعاً ولغة وعرفاً على الشهادة العملية ، قال الله سبحانه : (قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ)^(٥٢٥) ، ولا شكّ في صدق ما لو قيل : فلان شهد على فلان أو لفلان فيما كانت شهادته بالكتابة ، أو بالإشارة ، ولذا تعارف كتابة « الشاهد » في أوراق الحقوق ونحوها وتوقيع الشاهد تحته دون أن ينطق بلفظ أبداً .

٣ - عموم ما دلّ على تصديق العادل الشامل لتصديق قوله وفعله وكتابته وإشارته ونحوها .

٤ - مناط القول بوجود في الفعل ، لأنّ القول حجّيته لانه منبئ عن ما في ضمير القائل ، وكذلك الفعل والكتابة والإشارة ، ويدلّك على ذلك لو أمر المولى عبده بقبول قول زيد ثمّ كتب زيد شيئاً إلى العبيد ألا يجب عليهم العمل به ؟

٥ - بعض الروايات التي يظهر منها صحّة الاستناد إلى الفعل ، كخبر عبدالرحمن القصير ، قال : سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول : « إذا كان الرجل لا تعرفه يؤمّ الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتدّ بصلاته » (٥٢٦) .
مع كلام الشيخ الانصاري

قال الشيخ الانصاري (قدس سره) في رسالة العدالة : « ويؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يتأمّل أحد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم ، من أجل أنّ الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة ، مع ذهاب أكثرهم إلى أنّ التعديلات من باب الشهادة ، ولا في العمل بالاخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدث ، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلة حجّية الخبر والنبأ ، ويعتبرون العدالة في من جمع الروايات في كتابه من جهة آية النبأ ونحوه ، ودعوى : أنّ العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان أخذ منه الحديث تكلف ضعيف » (٥٢٧) .

وإن كان الشيخ نفسه قد أشكل في اطلاق ذلك وقبّده بلزوم الوثوق من العمل حيث قال : « ولكن الاعتماد على ذلك إذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبّداً » (٥٢٨) .

إلا أنّ الانصاف أنّ الفرق بين القول وبين العمل - مع وحدة المناط بل وحدتهما عرفاً - أشكل .

عند تفصيل المحقّق الاصفهاني

وعن المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني (قدس سره) : أنّه فرق بين الشهادة القولية والشهادة الفعلية : بأنّ الفعل لا يكشف إلا عن اعتقاد الفاعل بالعدالة ،

(٥٢٦) البحار : ج ٨٥ ، ص ٣٣ .

(٥٢٧) رسائل فقهية : ص ٦١ .

(٥٢٨) رسائل فقهية : ص ٦١ .

لأنّ صلاة المأمومين لا تدلّ على أزيد من ذلك . وأمّا القول ، فإنّه من جهة وضع الالفاظ للمعاني الواقعية كاشف عن الواقع أيضاً ، فلا يقاس الفعل في كيفية الدلالة على نفس المعنى بالقول ، فلا يكون الفعل حينئذ دالاً على أمر ذي أثر بحسب المورد ، لأنّ جواز الاقتداء وأشباهه مرتّب على العدالة ، لا على اعتقاد المخبر بالعدالة .

وأورد عليه : بأنّ الذي عليه التحقيق في مبحث الوضع : أنّ حقيقته : التعهّد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى ، فليس اللفظ كاشفاً عن المعنى الواقعي ، بل عن إرادة تفهيمه ، ومثله موجود في الفعل أيضاً ، هذا .

مضافاً : إلى أنّ العرف لا يفرّق بينهما في العدالة ، وكفى به حكماً .
ثالث الأمور

ثالثها : هل يشترط في الشاهدين كونهما من أهل الخبرة ، أو يكفي عدالتهما في قبول قولهما ولو كانا عاميين ؟
وجهان ، بل قولان :

ذهب إلى كلّ فريق ، حتّى المعاصرين بينهم خلاف في هذه المسألة ، وقد تقدّم في أوّل المسألة العشرين هنا ، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في المسألة الخامسة عشرة من شرائط إمام الجماعة من العروة اشتراط ذلك ، وعلق عليه بعض المحسّنين في المقامين ، ولم يعلق البعض الآخر .

لكن مقتضى إطلاق الأدلة : عدم الاشتراط ، كما أنّه ممّا لم يسبق إلى خالي الذهن وصافيه إذا لم يثر عنده هذا الشكّ ، وإن كان الاحتياط ينبغي ملاحظته مهما أمكن ، وقد مرّ تفصيل ذلك في الجهة الثالثة من جهات البحث في شرح المسألة العشرين ، فلاحظ .

رابع الأمور

رابعها : هل تقبل شهادة النساء في العدالة ، أم لا ؟ نقل عن البعض قبولها ، ولعله لإطلاق صحيحة ابن أبي يعفور عن أخيه عبدالكريم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للزواج ، تاركات للبداء والتبرّج إلى الرجال في أُنديتهم »^(٥٢٩) ولغيرها .

لكن الاقوى وفاقاً للمشهور بل المجمع عليه على ما حكى : عدم قبولها
... وبالشياع المفيد للعلم .

مطلقاً إلا ما خرج بالدليل .

خامس الأمور

خامسها : الظاهر كفاية الاطلاق في الشهادة على العدالة ، لصدق الادلة على
مثله ، فلا يحتاج إلى ذكر سبب العدالة اختلف - الشاهد والسامع - في العدالة اجتهاداً
أم تقليدياً ، أم مختلفين أم اتفاقاً ، كان المعدل مبالغاً في الاحتياط أم لا ؟
وهناك في المسألة أقوال أخرى وتفصيل البحث في كتاب الشهادات .
الثالث مما يثبت به العدالة : الشياع

أمور تعرف بها العدالة : الثالث الشياع

و الثالث مما تثبت العدالة به : أنها تثبت بالشياع المفيد للعلم فإنه لا إشكال
ولا خلاف في ذلك لا لاجل الشياع بل لافادته العلم ، فالعلم الوجداني طريق قطعي
إلى كل موضوع شرعي أو غيره .

إنما الكلام في الشياع الذي لا يفيد علماً ، هل هو بنفسه وبما هو شياع حجة
على العدالة وطريق إليها ، أم لا ؟ والبحث عنه في مقامين :

الاول : في الشياع موضوعاً .

الثاني : في الشياع حكماً .

هنا مقامان

المقام الاول

أما المقام الاول : وهو في الشياع موضوعاً ، فعن الشيخ هادي كاشف الغطاء
(قدس سره) : « إن الشياع وقد يسمّى بالاستفاضة وهو في الموضوعات بمنزلة
الشهرة في الاحكام » .

ولعله اصطلاحاً من المسامحة في التعبير ، فالاستفاضة غير الشهرة لغة
واصطلاحاً ، فالخبر المستفيض اصطلاحاً يقال لما كانت أسناده ثلاثة فما فوق ولم
يبلغ المشهور ، وبينما المشهور لا يقال للثلاثة والاربعة بل ولا العشرة .

بل الظاهر : أن المراد بالشياع - بعد عدم تقرر حقيقة شرعية أو متشرعية
له - لغة وعرفاً هو : المعروفة بين مختلف طبقات الناس ، فإذا قيل : حصل

الشياع في عدالة فلان ، أو في رؤية الهلال ، أو في اجتهاد فلان أو غيرها ، كان معناه : اشتهاها بين الناس وتداولها بين مختلف الطبقات ومعروفيتها عندهم .
ومحلّ الكلام في ذلك : هو ما لم يبلغ حدّ العلم ، ولا التواتر ، ولا كان المخبرون عدولاً ، بأن كانوا معلومي الفسق ، أو مجهولي الحال ، أو مختلفين ، أو كان أحدهم فقط عدلاً حتى تتحقّق البيّنة .

قال في المسالك في كتاب الصوم : « المراد بالشياع هنا : إخبار جماعة بالرؤية تأمن النفس من تواطئهم على الكذب ، ويحصل باخبارهم الظنّ المتأخّم للعلم ، واعتبر العلامة في المنتهى : إفادة العلم . ولا ينحصر ذلك في عدد ، نعم يشترط كونهم ثلاثة فما زاد ، ولا فرق بين خبر الكبير والصغير ، والذكر والأنثى والمسلم والكافر ، إذا حصل الوصف »^(٥٣٠).

بيان الجواهر

وقال في الجواهر : « إنّ العلامة في التذكرة اكتفى بحصول الظنّ من الشياع ، ونقل عن المدارك ، أنّه حكاه عن الشارح وغيره »^(٥٣١).

وقال في الجواهر أيضاً : « نعم قد يقال إنّ الشياع المسمّى بالتسامع مرّة وبلاستفاضة أخرى معنى وحداني ، وإن تعدّدت أفراده (أي : مراتبه أو مصاديقه) بالنسبة إلى حصول العلم بمقتضاه ، والظنّ المتأخّم له ، ومطلق الظنّ ، إلا أنّ الكلّ شياع وتسامع واستفاضة ، فمع فرض قيام الدليل على حجّيته : من سيرة ، أو إجماع ، أو ظاهر المرسل^(٥٣٢) أو خبر إسماعيل^(٥٣٣) أو غير ذلك لم يختلف الحال في أفراده المزبورة التي من المقطوع عدم مدخليّتها فيه ، بل هي في الحقيقة ليست من أفرادها ، وإنّما هي أحوال تقارن بعض أفرادها ، كما نجده بالوجدان بملاحظة أفرادها - إلى أن قال : - وبذلك كلّ يظهر لك سقوط البحث في أنّه هل يعتبر فيه الظنّ

(٥٣٠) المسالك : ج ٢ ، ص ٥١ .

(٥٣١) الجواهر : ج ١٦ ، ص ٣٥٣ .

(٥٣٢) هو صحيح يونس بن عبدالرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والتناكح ، والمواريث ، والذبايح ، والشهادات » - الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ - .

(٥٣٣) هو صحيح زرارة في قصّة إسماعيل بن الإمام الصادق (عليه السلام) واثمانه شارب الخمر ، وتلف أمواله ، الذي مضى نقله بطوله ، وهو مذكور في - الوسائل : الباب ٦ من كتاب الوديعة ، ح ١ - .

المتاخم ، أو العلم ، وأنّ في ذلك قولين ، بل في الرياض جعل الاقوال ثلاثة ، بزيادة مطلق الظنّ ، ونسبة كلّ قول إلى قائل ، وذكر الأدلة لذلك ، إذ قد عرف أنّ هذه الاحوال لا مدخلية لها في حجّية الشيعاء .

كما أنّه ظهر لك منه : أنّ الشيعاء والتسامع والاستفاضة على أحوال ثلاثة : أحدها : استعمال الشائع المستفيض وإجراء الاحكام عليه - إلى أن قال : - أمّا الأوّل : فالسيرة والطريقة المعلومة على أزيد ممّا ذكره الاصحاب فيه ، فإنّ الناس لا زالت تأخذ الفتوى بشيعاء الاجتهاد ، وتصلّي بشيعاء العدالة ، وتجتنب بشيعاء الفسق ، وغير ذلك ممّا هو في أيدي الناس» (٥٣٤) .
فتوى المحقّقين : المازندراني والقمّي

وتبع صاحب الجواهر في ذلك تلميذه الشيخ زين العابدين المازندراني في رسالته العملية ، قال في ثبوت العدالة لامام الجماعة بالشيعاء ما ترجمته : « الظنّ النوعي الحاصل من الشهرة - بعد أن لم يكونوا عواماً محضاً - كاف ، إن شاء الله ، ولا يشترط ظنّ المكلف الشخصي على الاقوى » (٥٣٥) .

وسبقهما إلى ذلك جمهرة من الاساطين ، منهم : صاحب القوانين (قدس سره) في قضاء جامع الشتات قال ما ترجمته : « والطريق الاخر لاثبات العدالة هو الشيعاء ، يعني : غير العدول من الناس جمع منهم يقولون : فلان عادل ، بحيث يوجب العلم بعدالته ، بل الظنّ الغالب بحصولها كاف » (٥٣٦) .

ونحو ذلك كلمات آخرين من الاعيان .

ولنعم ما قالوا جميعاً ، ولكن مع ذلك علق على رسالة المازندراني الماتن السيّد اليزدي ، والشيخ محمّد تقي الشيرازي ، وغيرهما ، بعدم الاكتفاء ما لم يحصل الاطمئنان ، والله العالم .

المقام الثاني

وأما الثاني : وهو في الشيعاء حكماً ، فالمنقول عن جمع من الاساطين : حجّيته في باب العدالة ، كالشهاد في الذكرى ، والدروس ، والجعفرية ، وابن فهد في الموجز ، وصاحب المعالم في كتابه وغيرهم ، وارتضاه بعض المراجع

(٥٣٤) الجواهر : ج ٤١ ، ص ١٣٤ .

(٥٣٥) نخيرة المعاد : ص ٣٧٦ .

(٥٣٦) جامع الشتات : ج ٢ ، ص ٦٥١ .

المعاصرين ، وإن كان ما يحضرنى من حواشي العروة ساكتة على قيد : « المفيد للعلم » المنبئ عن موافقتهم للمتن في ذلك ، إلا أنّ المسموع من بعضهم بل وصريح بعض آخر في مقدّمة التعليقة عدم التحشية على الموارد الموافقة : للاحتياط ، ولعلّ بعضهم لذلك لم يحشّ على هذا المقام .

والمهمّ بيان الأدلة الخاصّة على حجّية الشيعاء في باب العدالة - مضافاً إلى ما أسلفناه في المسألة العشرين من الأدلة على حجّيته في مطلق الموضوعات الشامل للعدالة أيضاً - وهي عديدة :

الشيعاء وأدلة حجّيته

أول أدلة حجّية الشيعاء

الأول : ما في ذيل صحيحة ابن أبي يعفور من قوله (عليه السلام) : « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته ، قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً »^(٥٣٧) . والظاهر كونه من مصاديق الشيعاء ، لعدم اشتراط العدالة في أفراد القبيلة والمحلّة ، وعدم اشتراط إفادة قولهم العلم .

وأورد عليه بأمرين :

أحدهما : أنّ العدالة لم تبين على الشيعاء من حيث هو شيعاء ، بل عليه من حيث دلالاته على لزوم مصلاه ، ونحوه ممّا ذكر في الصحيحة ، فمثله كمثل أن يقال : « إذا مرض زيد فسئل عنه فقالوا : إنّه طريح الفراش ، فزره » فالزيارة ليست نتيجة الشيعاء بأنّه طريح الفراش ، بل نتيجة الشيعاء بذلك ، المنبئ هذا طريقاً عن المرض ، وفي الصحيحة قوله (عليه السلام) : « فإنّ ذلك يجيز شهادته » جواب لقوله (عليه السلام) : « فإذا كان كذلك ... » لا لقوله (عليه السلام) : « فإذا سئل ... » فتأمّل .

وثانيهما : أنّ العدالة في الصحيحة رتبت على أمور أحدها شيعاه بالخير والصلاح ، ومثله لا يكون دليلاً على حجّية الشيعاء وحده ، بل مع التعاهد لحضور الصلوات الخمس جماعة .

وفيه - مضافاً إلى أنّ الظاهر منها كون التعاهد لحضور الصلوات جماعة ونحوه إنّما هو لاجل شيعاء خيره ، وأنّ المقياس وصول تدينه وملازمته للشريعة بحيث يكون ذلك شائعاً ومعروفاً عنه ، لا أنّ العدالة بنيت على أمور أحدها الشيعاء -

أنه على فرض الشيعاء مع ما ذكر في الرواية من ملازمة المصلّى ونحوها بمجموعها دليل العدالة لا الشيعاء وحده ، لكن الظاهر تحقّق الاجماع على عدم اشتراط العدالة بملازمة المصلّى ، فيبقى الشيعاء وحده .

بل ويدلّ عليه الاعتبار الخارجي أيضاً : من أنّ ترك التعاهد لحضور الجماعات في مثل هذه العصور قد يكون لاهل الشكّ في عدالة الامام للجماعة ، أو لمزامنة وقت صلاة الجماعة لواجب أو مندوب أرجح ، أو محتمل الترجيح ، أو ممّا لم يحرز ترجيح الجماعة عليه ، ونحو ذلك .

ثاني أدلّة حجّية الشيعاء

الثاني : ما ورد من أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود المجهولين من أهل محلّتهم وقبيلتهم ، وكان (صلى الله عليه وآله) يقضي على نقلهما شيعاء الخير عن الشهود .

وأورد عليه : - مضافاً إلى ضعف السند - بأنّ ظاهر الرواية الحكم على حسن الظاهر للشهود الذي يخبر الرجلين عنه ، لا على شيعاء كون الشهود خيرين ، وبينهما فرق دقيق .

وفيه : - مضافاً إلى ما في تضعيف السند من التأمّل ، لأنّ الرواية مروية عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) الذي أسلفنا البحث عنه ، واعتماد جمع من الاعاظم عليه - أنّ نصّ الرواية هكذا : « فإن أتوا خيراً وذكروا فضلاً ، رجعوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأخبراه »^(٥٣٨) .

وظاهره : أنّ الرجلين المبعوثين من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) إذا أتوا في قبائل الشهود بخير وذكر أهل القبائل فضلاً للشهود ، أنذاك رجعوا إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فأخبروه ، وظاهر ذلك : شيعاء خير الشهود وفضلهم ، كما أنّ النصّ بعده هكذا : « فإن رجعا بخبر سيئ وثناء قبيح » أي : بثناء القبائل القبيح في حقّ الشهود ، وليس ذلك إلا شيعاء شرّهم .

مع أنّ الانصاف : أنّ الرواية تدلّ على كفاية الحكم بالعدالة بأقلّ من الشيعاء ، لصدق التحقيق عن حال الشهود فيما لو سأل المبعوثان عن ثلاثة أفراد مختلفين في القبيلة ، مع عدم صدق الشيعاء على مثله ، فيكون حجّية الشيعاء أولى وأحرى .

(٥٣٨) الوسائل : الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .

لكن قد يتأمل فيه من حيث أنه لا إطلاق له ، إذ هو نقل عمل المعصوم (عليه السلام) لا قوله ، فتأمل .

ثالث أدلة حجية الشيع

الثالث : صحيح الجعفریات باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه (عليهم السلام) : « إنّ رجلاً قطع في قطع الطريق ، فشهد عند علي (عليه السلام) شهادة ، فسأل عنه قومه ، فقالوا فيه خيراً ، فأجاز علي (عليه السلام) شهادته ، حين تاب وعلمت منه التوبة » (٥٣٩).

وهذا إن لم يدلّ على أقلّ من الشيع ، فلا أقلّ من دلّالته عليه .

وما يؤخذ على الجعفریات : من كونه وجادة ، ومثلها لا تؤمن الزيادة والنقصان ، فلا حجية فيه ، غير وجيه بعد توقّر القرائن على صحّته ، وكونه هو بعينه ممّا فصلّ في خاتمة مستدرك الوسائل فراجع .

مضافاً إلى عدم ثبوت بناء من العقلاء على عدم حجية الوجدادة مطلقاً ، نعم غير الوجدادة من الاجازة ، والمشافهة ونحوهما أفضل ، لا متعيّن وغيره غير حجة .

رابع أدلة حجية الشيع

الرابع : أولوية الشيع من حسن الظاهر ، وما دام حسن الظاهر أمانة على العدالة ، فالشيع بطريق أولى ، لدلالة الشيع على حسن الظاهر وزيادة ، وهي : شيع ذلك بين الناس ، فيدلّ على طريقية الشيع للعدالة كلما دلّ على طريقية حسن الظاهر لها .

وقد يورد عليه : بأنّ بينهما عموماً من وجه ، لامكان وجود شيع عدالة رجل مع عدم حسن الظاهر له .

وفيه : إن أردتم من حسن الظاهر المباشر منه فممنوع اللزوم ، وإن أردتم الاعمّ من المباشر والاحبار عنه فممنوع العموم من وجه ، بل الشيع أخصّ مطلقاً من حسن الظاهر .

خامس أدلة حجية الشيع

الخامس : معتبرة عبدالله بن المغيرة وجاء فيها : « كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح ... »^(٥٤٠) وقوله (عليه السلام) في حسنة إبراهيم : « بعد أن يعرف منه خير »^(٥٤١) وغيرهما ممّا جرى مجراهما بتقريب : أنّ الشائع عنه الصلاح والخير يصدق عليه : « عُرف بالصلاح » و « يعرف منه خير » .
وأورد عليه أوّلاً : بأنّ المعروفية بالصلاح غير شيوع خيره وصلاحه .
وثانياً : بأنّ ظاهر « المعرفة » أو محتملها المعرفة اليقينية .
وفيه : أمّا الأوّل : فلا يعرف الفرق بينهما ، مع أنّ الشيعاء - على فرضه - من الأوّل لا الثاني .

وأما الثاني : بأنّ ظاهر الروايتين ونحوهما اشتهاار الصلاح والخير بين الناس التي هي عبارة أخرى عن الشيعاء ، لا المعرفة اليقينية ، وإن كانت كلمة « المعرفة » وحدها ظاهرة في المعرفة اليقينية ، فوقعها في مثل هذا السياق يصرفها عرفاً إلى الاشتهار والمعروفية ، خصوصاً بهيئة المجهول .
سادس أدلة حجّة الشيعاء

السادس : السيرة المستمرة بين المتشرّعة على ترتيب آثار العدالة بمجرد حصول الشيعاء على عدالة شخص بتقليد الناس إيّاه ، أو الصلاة خلفه ، أو جعله من شهود الطلاق ، ونحو ذلك . وقلّما نجد إماماً أو مرجعاً أو شاهد طلاق شهد عدلان على عدالته ، أو عرفت عدالته - يقيناً - بمباشرة ونحوها .
وأورد عليه : بمنع حصول السيرة من المتديّنين متّصلة بزمان المعصوم (عليه السلام) مستندة إلى مجرد الشيعاء .

أقول : في الأدلة الخمسة السابقة كفاية على حجّة الشيعاء بالعدالة وإن لم يتمّ الدليل السادس .

خمسة أمور لا بأس بالتعرّض لها

الامر الأوّل

ثمّ إنّ ما ذكر من الأمور الخمسة في ذيل أمارية البيّنة على العدالة ، جارية في الشيعاء أيضاً :

(٥٤٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٥ .

(٥٤١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب مقدّمات الطلاق ، ح ٤٤ .

١ - من كون طريقية الشيعاء تعبدية - حاله حال سائر الامارات - غير مقيدة بوجود الظنّ أو الوثوق الشخصيين بالوافق ، أو عدم الظنّ بالخلاف ، لاطلاق الادلة

الامر الثاني

٢ - ومن كفاية الشيعاء العملي أيضاً ، كما لو رأى الناس يصلّون خلفه ، أو يقدّونه ، أو يتقاضون إليه ، أو يطلقون بحضوره ، لصدق : « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته ، قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً » على مثل ذلك ، إذ الشرطية لا يشترط في صدقها صدق طرفيها ، بل يكفي الصدق على فرض الصدق ، ففي ما نحن فيه : لو علم الشخص بأنّه لو سئل عن زيد في قبيلته أو محلته ، قالوا فيه : ما رأينا منه إلا خيراً كفى ، ولو كان مستند هذا العلم الشيعاء العملي .

وكذا الصدق : « عرف بالصلاح » و « بعد أن يعرف منه خير » على مورد الشيعاء العملي ، فلو قيل عن زيد : أنّه عرف بالصلاح ، أو عرف منه خير ، فقال أحد : ومن قال ذلك ؟ فأجيب : ألا ترى الناس يصلّون خلفه ، أو يقدّونه ، أو يطلقون بمحضره ، كفى في المقام ، ويدلّ على ذلك بالخصوص رواية عبدالرحمن القصير ، التي أسلفنا ذكرها في ذيل بحث البيّنة على العدالة عن الامام الباقر (عليه السلام) : « إذا كان الرجل لا تعرفه يؤمّ الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه ، واعتدّ بصلاته » (٥٤٢).

الامر الثالث

٣ - ومن عدم اشتراط كون من شاع عندهم العدالة ، من أهل الخبرة ، وهذا في الشيعاء أوضح منه في البيّنة ، لمجال احتمال اشتراط خبروية فيما دونه ، كيف وقد سمعت عن المسالك عدم اشتراط الاسلام والايمان والذكورة ، بل وحتى البلوغ فيهم ؟

الامر الرابع

٤ - ومن جواز كونهم النساء فقط ، لأنّ المعروفية بما هي هي طريق عقلائي ، وتشملها الادلة الخاصة أيضاً - مضافاً إلى ما مرّ عن المسالك : من عدم اشتراط الذكورة - لاطلاق الادلة فقوله (عليه السلام) : « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته ،

قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً» (٥٤٣) فإنه مطلق يشمل النساء أيضاً ، فلو سئل في قبيلة « زيد » عنه ، من عدد مختلفين من النساء ، فقلن : ما رأينا منه إلا خيراً ، يشمله صحيح ابن أبي يعفور .

أمور تعرف بها العدالة : الرابع الاختبار
واحتمال خصوصية لـ « قالوا » بجمع المذكر ، غير وجيه بعد تعارف استعمال مثله في مقام بيان أصل المطلق من دون قيد الذكورة ، وذلك لما ذكره في كتب النحو المفصلة : من أن المفرد المذكر ، والمثنى المذكر ، والجمع المذكر ، ليست خاصة بالمذكر ، بل تشمل المذكرين فقط ، والمذكرين والمؤنثين مجتمعين ، والمؤنثين فقط ، بخلاف المفردة المؤنثة ، والمثنى بصيغة المؤنث ، وجمع المؤنث ، فإنها خاصة بالمؤنث فقط .

ففي قوله تعالى : (وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ) (٥٤٤) لا يشترط في الكاتب أن يكون مذكراً ، لجواز كونه امرأة .

وفي قوله تعالى : (أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فُلْيُمِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ) (٥٤٥) أيضاً لا يشترط كونه رجلاً ، بل قد يكون الولي امرأة ، كالأُمّ أو الأخت أو نحوهما إذا اطمئن حاكم الشرع منها وجعلها القيم على الصغير . وهكذا دواليك .
وهكذا بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله) والسؤال عن حال الشهود في قبيلتيهما يعم النساء أيضاً .

وكذا الاولوية من حسن الظاهر موجودة في شياخ النساء أيضاً .
وكذلك المعتمدة والحسنة : « وعرف بالصلاح » و « يعرف منه خير »
يشمل النساء أيضاً .
الامر الخامس

٥ - ومن كفاية الاطلاق في شهادة أصحاب الشياخ على العدالة بطريق أولى منه في البينة .

الرابع كما يثبت به العدالة : الاختبار

(٥٤٣) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٥٤٤) البقرة : ٢٨٢ .

(٥٤٥) البقرة : ٢٨٢ .

الرابع ممّا تثبت العدالة به : الاختبار الشخصي ، بحيث يكشف عنه حسن الظاهر بناءً على كونه العدالة ، أو كونه طريقاً إليها ، أو بحيث يكشف عنه كونه ذا ملكة رادعة عن المعاصي ، أو كونه تاركاً للمعاصي على القولين الآخرين ، أو كونه مستقيماً على جادة الشرع ونحوه على القول به ، وطريقته إلى العدالة لا ريب فيها ، بل يمكن إغراء ترك صاحب العروة ذكر الاختبار هنا ، إلى وضوحه .

وما احتمل في المقام من كون ذلك يستدعي التجسس عن أحوال المؤمنين وهو حرام بالأدلة الأربعة كما ذكر في المكاسب ، غير وجيه : لخروجه تخصصاً بقصر أدلة التجسس على ما كان بحثاً عن عيوب المؤمنين لمعرفة العيوب أو لكشفها ، لا لمثل استكشاف العدالة التي يترتب عليها أحكام كثيرة في الإسلام ، كما لعله هو المتبادر من لفظة : التجسس ، أو لانصرافها إلى مثله فقط مع تسليم الإطلاق فيها .

أو لخروجه تخصيصاً بما روي : من بعث النبي (صلى الله عليه وآله) رجلين من خيار أصحابه لتحقيق حال الشهود المجهولين ، وتحقيق علي (عليه السلام) حال قاطع الطريق لتنفيذ شهادته بعد ما علمت منه التوبة ، وأولويته من الزواج ، والبيع ، والاجارة ونحوها ممّا يجوز معها التجسس عن حال الشخص وغير ذلك .

مضافاً إلى السيرة المستمرة على ذلك ، بل الاجماع العملي قائم عليه من غير تكبير ، فالاحتمال أشبه ما يكون بالشبهة .

الخامس ممّا يثبت به العدالة : الوثوق

أمور تعرف بها العدالة : الخامس الوثوق

والخامس ممّا تثبت العدالة به : الوثوق بها ، وقد استدلل له الشيخ الانصاري

(قدس سره) وغيره بأمور :

الوثوق وأدلة ثبوت العدالة به

الدليل الأوّل

أحدها : بناء العقلاء ، فإنّ الوثوق إلى أي شيء طريق عقلائي لاحراز ذلك الشيء ، والوثوق بالعدالة طريق عقلائي لاحراز العدالة ، فبالوثوق بها يترتب آثارها ، وما دام لم يردع الشرع عنه صحّ الاستناد إليه .

وقد يورد عليه : بصلاحية ما عينه الشرع طريقاً إلى العدالة : من حسن الظاهر ، أو التعاهد للصلوات في أوقاتها ونحوهما ، للردع عن غيره ومنه الوثوق .

لكن فيه : أنه يشترط في الرادع كونه مشتتاً على عقد السلب ، وما نحن فيه ليس كذلك ، إذ أدلة طريق العدالة لا تشمل إلا على عقد الايجاب فقط ، وهو كون هذا طريقاً ، أمّا نفي غيره فلا ، ومعه كيف يصحّ نسبة احتمال الردع إليه ؟ فكيف بالردع نفسه ؟

الدليل الثاني

ثانيها : الروايات التي نصّت على كلمة : « الوثوق » وكونها بمختلف مشتقاتها طريقاً إلى العدالة ، مثل قوله (عليه السلام) في خبر علي بن راشد : « لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته »^(٥٤٦).

وقوله في الفقه الرضوي : « ولا تصلّ خلف أحد ، إلا خلف رجلين : أحدهما من تثق به ، وتدين بدينه وورعه »^(٥٤٧).

وخبر حمّاد : « لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه » وغيرها .

مع مقدّمة مطوية هي : أنّ المراد بالدين والامانة والورع ونحوها هي العدالة - لما دلّ على اشتراطها في إمام الجماعة - فيكون الوثوق بها وثوقاً بالعدالة .

الدليل الثالث

ثالثها : الروايات التي دلّت - بإحدى الدلالات - على كفاية معنى الوثوق ، مثل قوله (عليه السلام) في رسالة يونس : « فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يسأل عن باطنه »^(٥٤٨) بتقريب : أنّ المراد منه كون الظاهر موجباً للوثوق بباطنه ، ويستفاد ذلك من فقرة : ظاهراً مأموناً .

وقوله (عليه السلام) في خبر سماعة : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممّن كملت مروّته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوته »^(٥٤٩) بتقريبين :

أحدهما : قوله (عليه السلام) : « وظهرت عدالته » حيث يدلّ على أنّ الأمور المذكورة توجب ظهور العدالة ، وليس ذلك إلا من جهة الوثوق بها .

(٥٤٦) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٢ .

(٥٤٧) المستدرک : الباب ٩ من أبواب صلاة الجمعة ، ح ١ .

(٥٤٨) الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .

(٥٤٩) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٥ .

ثانيهما : قوله (عليه السلام) : « ووجبت أخوته » فعن الشيخ الانصاري (قدس سره) في باب صلاة الجماعة : من أنه لا تجب أخوة غير الموثوق به ، فيجاب الأخوة في المقام يدلّ على حصول الوثوق به .

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى : (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) قال : « ممّن ترضون دينه ، وأمانته ، وصلاحه ، وعفته ، وتيقظه فيما يشهد به » (٥٥٠).

بتقريب : أنّ ذلك صادق على الشخص الموثوق به .

إشكال وإيراد

وأورد على هاتين الطائفتين من الاخبار بما يلي :

أمّا الأولى : فبأنّها في باب الجماعة ، ومفروض البحث الاعمّ منها .

ويجاب أولاً : بأنّ المعروف بينهم - كما تقدّم - وحدة العدالة في الابواب كلّها ، فإذا ثبتت في مقام ثبتت في مقامات أخرى ، وهذا وإن لم نتحقّقه ، لكنهم ملزمون به ماداموا ملتزمين بهذا المبنى ولا يفرقون بين عدالة الجماعة وعدالة غيرها .

وثانياً : يكفي ذلك دليلاً على سبيل الموجبة الجزئية .

وأورد عليها أيضاً : بأنّ المراد من « الوثوق » في هذه الروايات ونحوها ليس الوثوق بالملكة الرادعة النفسانية ، أو الوثوق بالتزام الطاعة وترك المعصية ونحو ذلك ، بل الوثوق بكونه شيعياً إمامياً ، بقريّة : « تثق بدينه » الوارد في بعضها ، وفي بعضها : « تثق به وتدين بدينه » فإنّ ظاهره الوثوق بعقيده ، لا الوثوق بعمله ، وبقريّة مقابلته في بعضها بـ « من نتقى سيفه وسوطه » .

وقد يجاب : بأنّه على فرض ذلك ، فالوثوق بعمله يكون أخصّ مطلقاً من الوثوق بدينه ، فإذا ثبتت العدالة بالوثوق بالدين ، فثبوتها بالوثوق بالعمل أولى ، فتأمل .

وأما الثانية : فمرسلة يونس بعد الضعف بالارسال ، وأنها لبيان عدم صدور الخيانة منه عند المخالطة لا مطلقاً ، أنها تدلّ على لزوم حسن الظاهر ، بقريّة ذيله : « لا يسأل عن باطنه » وأين حسن الظاهر من الوثوق ؟
وخبر سماعة لا يدلّ على غير حسن الظاهر دون الوثوق ، وهما مفهومان ، ولا تلازم بينهما دائماً حتّى إذا ثبت أحدهما ثبت الآخر .

وقوله (عليه السلام) : « ووجبت أخوته » أيضاً لا يدلّ على الوثوق ، إذ أي مانع من إيجاب الشارع أخوة غير الموثوق به ؟
وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) أيضاً ليس معناه الوثوق ، إذ كون الرجل مرضياً دينه ، أعمّ من الوثوق به ، لما مرّ : من أنه بمعنى التشييع .
أجوبة وحلول

وفي جميع ما ذكر من الاشكال والايراد نظر ، وذلك :

أمّا مرسله يونس فلا يضرّها الارسال بعد كون المرسل مثل يونس بن عبدالرحمن ، ودلالته على حسن الظاهر فقط ، وعدم صدور الخيانة منه عند المخالطة لا مطلقاً أعمّ من الوثوق به ، فتكون دلالاته على كفاية الوثوق بعدالة الرجل في ترتيب آثار العدالة عليه أولى .

وأمّا خبر سماعة ، فدلالته على كفاية حسن الظاهر تؤكّد دلالاته على كفاية الوثوق بالأولوية ، مضافاً : إلى أنّ وجوب الأخوة إمّا يدلّ على الوثاقعة ، أم لا ، وعلى كلتا صورتين كان كفاية الوثوق مسلماً به .

وأمّا قول أمير المؤمنين (عليه السلام) ، فمضافاً إلى الولاية المذكورة ، أنّ مجموع فقرات قوله (عليه السلام) : « ممّن ترضون دينه ، وأمانته ، وصلاحه ، وعفته ، وتيقّظه فيما يشهد به »^(٥٥١) بمجموعها يدلّ على الوثوق به .

الدليل الرابع

رابعها : أولوية الوثوق بالعدالة من حسن الظاهر ، فإذا كانت العدالة تثبت بحسن الظاهر ، فثبوتها بالوثوق أولى وأحرى ، لأنّ حسن الظاهر أعمّ من الوثوق
أمور تعرف بها العدالة : السادس والسابع الملكة وخبر الثقة
بالباطن وعدمه . وكلّما تحقّق الاخصّ تحقّق الاعمّ .

هذا فيما إذا كان حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة ، أمّا إن كان هو العدالة بنفسه فيشكل الامر .

الدليل الخامس

خامسها : بعض الاخبار المذكورة في باب حجّية الخبر الواحد الدالة على كفاية الوثوق في قبول الخبر ، فإنّه لو أخبر الثقة بعدالة الامام شمله تلك الاخبار
لوجوب قبول خبر هذا الثقة وترتيب أثره عليه .

(٥٥١) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ٢٣ .

ذكر هذا الدليل في : « موسوعة الفقه » وقد يناقش ذلك بأنه أخص من المدعى ، إذ المدعى حجّية كلّ وثوق بالعدالة سواء كان عن خبر ثقة ، أو عن غير ذلك ، والايخبار المذكورة في باب الخبر الواحد إنّما تدلّ على الوثوق الناشئ عن خبر الثقة ، لا على مطلق الوثوق .

اللهمّ إلا أن يقال بأخصّيّة الوثوق عنه مطلقاً ، أو كون المناط القطعي في خبر الثقة هو مجرد حصول الثقة .

وفيهما نظر ، ولعله لذلك ولغيره قال بعد ذكر هذا الدليل : « فتأمل » .

السادس ثمّ اثبت العدالة : الملكة

والسادس ممّا تثبت العدالة به : الملكة ، قال الشيخ الانصاري (قدس سره) في رسالة العدالة : « فالعدالة المعتبرة في الامامة والشهادة هي : الاستقامة الفعلية لا ملكتها ، وإنّما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهادة ، فيحتاج إليها عند الشكّ في تحقّق الاستقامة الفعلية ، لا عند القطع بها »^(٥٥٢).

وقد يؤخذ على ذلك : بأنّه دور ، إذ العدالة عند الشيخ الانصاري (قدس سره) هي الملكة ، وحسن الظاهر الذي هو عبارة أخرى عن الاستقامة الفعلية دليل عليها ، فإذا كانت الملكة دليلاً على الاستقامة الفعلية أيضاً كان دوراً ظاهراً .

إلا أنّ الظاهر : أنّ مراد الشيخ (قدس سره) - كما قيل - يمكن أن يكون بأنّ الاستقامة في الجملة تكشف عن وجود الملكة ، والملكة المنكشفة تدلّ على الاستقامة الفعلية الدائمة ، فالعدالة هي تلك الاستقامة الفعلية الدائمة ، والدليل عليها الملكة ، والكاشف عن الملكة الاستقامة في الجملة .

ولا يرد على ذلك : أنّ استحالة الدور لا تتوقّف على توقّف الكل على الكل ، إذ توقّف الكلّ على الجزء ولو من طرف واحد موجب لتحقّق الدور واستحالته .

فإنّه يجاب عنه : بأنّ الكاشف لا يثبت به المنكشف والكاشف جميعاً حتّى يكون دوراً ، بل الاستقامة في الجملة تكشف عن الملكة ، والملكة تكشف عن الاستقامة في بقية الموارد ، فلا دور كما هو واضح .

لكن هذا التقريب وإن رفع الدور ، إلا أنّه لا يرفع أصل ما يرد على الشيخ (قدس سره) : من التزامه هنا بكون العدالة الواقعية هي الاستقامة الفعلية ، مع ظهور أنّها عنده الملكة في كلماته الأخر .

السابع مما يثبت به العدالة : خبر الثقة

السابع مما تثبت العدالة به : إخبار العدل الواحد بالعدالة ، وفيه خلاف شديد قديماً وحديثاً ، ولم نجد للقوم في مسألة العدالة دليلاً خاصاً به متيناً نفيًا ولا إثباتاً ، إلا الأدلة العامة التي أقيمت من الطرفين على حجّية قول العدل الواحد في الموضوعات أو عدمها ، وباعتبار أنّ العدالة موضوع من الموضوعات تجري فيها تلك الأدلة ، وقد أسلفنا في شرح المسألة العشرين عند الكلام على ثبوت الاجتهاد بخبر العدل الواحد ، أدلة ذلك وأنّ الأقرب : حجّيته وإن كان مراعاة الاحتياط في محلها .

وما استدللّ به لقبول التزكية في الراوي بعدل واحد غير شامل لما نحن فيه ، بعد ابتناؤه على المشهور على الانسداد غير الجاري فيما نحن فيه ، وكفى به فارقاً .

الاستدلال لكفاية خبر الثقة بالروايات

نعم استدللّ فيما نحن فيه لكفاية أخبار العدل الواحد بقوله (عليه السلام) في صحيحة ابن أبي يعفور : « فإنّ ذلك يجيز شهادته »^(٥٥٣) ومعنى « الاجازة » النفوذ .

كما استدللّ لعدم قبول أخبار العدل الواحد بما روي من إرسال النبي (صلى الله عليه وآله) رجلين للبحث عن حال الشهود ، هذا يدلّ على عدم كفاية تزكية الرجل الواحد .

لكن فيهما نظر ، أمّا صحيحة ابن أبي يعفور : فإنّ من لاحظها بطولها يجد أنّها في مقام الشأنية أعمّ من نفي الاحتياج إلى انضمام عادل آخر ، فقوله : « يجيز شهادته » مقابل الفاسق الذي يردّ شهادته رأساً . مضافاً إلى أنّه على فرض الدلالة على الكفاية الفعلية يجب حملها أو تأويلها للدلالة القاطعة على أن الشهادة لا يكفي فيها العدل الواحد ، فتأمل .

وأما بعث النبي (صلى الله عليه وآله) رجلين : فإنّ المعروف بين الفقهاء أنّ عمل المعصوم يدلّ على الجواز ، دون اللزوم ، فلعلّ النبي (صلى الله عليه وآله) كان يبعث رجلين لكونه أفضل من إرسال رجل واحد ، لا لكونه متعيناً ، أو لكون كلّ يراجع جمعاً غير من راجعهم الآخر ليوجب الاطمئنان الاكثر .

طرق أخرى لاثبات العدالة

وقد نقل في المقام الاكتفاء بتزكية عدل واحد عن ظاهر التذكرة ، والمحكي عن الحدائق ، والاردبيلي وغيرهم ، وتردّد فيه البعض منهم كالشهيد الثاني (قدس سره) وغيره .

هذا كله إذا لم يفد قول العدل الواحد الوثوق بعدالة الشخص ، أو الوثوق بحسن ظاهره ، وإلا فالمتبع الوثوق الحاصل ، وهو حجة كما أسلفنا .
الثامن ثمّا يثبت به العدالة : حكم الحاكم

الثامن ممّا تثبت العدالة به : حكم الحاكم الشرعي الجامع للشرائط بها ، ذكره الشيخ زين العابدين المازندراني (قدس سره) في رسالته العملية^(٥٥٤) ، ولم نظفر على دليل خاصّ به إثباتاً أو نفيّاً ، إلاّ أنّه مرتبط بعموم ولاية الحاكم ، وعموم وجوب العمل بقوله حتّى في الموضوعات ، فمقتضى القاعدة طريقتيه إلى العدالة عند من يقول بالولاية العامّة ، وعدم طريقتيه عند من لا يقول بها .

نعم ، لو اعتبرنا العدالة من الأمور التي ينسّد عليه غالباً باب العلم والعلمي بها ، شملها الاجماع الذي نقله الاشتياني (قدس سره) على ثبوتها بحكم الحاكم .
ولكن في كلا الامرين نظر ، لعدم الاول وجداناً ، وعدم الثاني بالخلاف في المسألة ، ونقل عن نجل كاشف الغطاء : الذهاب إلى ثبوت العدالة بحكم الحاكم .
هذه هي عمدة الطرق إلى استكشاف العدالة شرعاً .

طرق أخرى لاثبات العدالة

وقد ذكر بعض : طرقاً أخرى لاثبات العدالة ، لكنّها لعدم سلامتها نترك ذكرها بالتفصيل إلى سردها بإجمال ، وهي :
الظنّ بالعدالة .

ودعوى العدالة من الشخص نفسه .

واعتراف المشهود عليه بعدالة الشهود .

واستصحاب العدالة .

الاستدلال للطرق الأخرى ونقدها

أمّا الظنّ بالعدالة : فاستدلّ له : بالانسداد ، والاصل ، ورواية : « فظنّوا به خيراً »^(٥٥٥).

وفي الكلّ إشكالات مضى البحث عنها .

وأمّا دعوى العدالة : فاستدلّ له تارةً : بأنّها من الأمور الخفية التي لا تعرف إلا من قبل صاحبها ، وأخرى بالانسداد ، وثالثة بعموم آية النّبأ لكلّ من لم يحرز فسقه .

والكلّ مشكل .

وأمّا اعترف المشهود عليه بعدالة الشهود : فلاّنه لا يثبت العدالة في الشهود بحيث يجوز ترتيب آثارها عليه : من الصلاة خلفه ، أو الطلاق بحضرته ، أو قبول شهادته في كلّ مكان ، وإنّما يقبل قول الشاهد في الدعوى التي اعترف المشهود عليه بعدالته فيها خاصّة ، لكونه من باب إقرار العقلاء ، ونحو ذلك .

وأمّا استصحاب العدالة : ففي كتاب القضاء من العروة الوثقى قال : « وكذا تثبت (أي : العدالة) بالاستصحاب »^(٥٥٦) وعن غيره أيضاً .

لكن الظاهر : أنّ الاستصحاب هنا ليس طريقاً غير ما ذكر من الطرق ، وإنّما هو استمرار وامتداد للعدالة الثابتة بالطرق السابقة .

تتمّة

التزكية اعتماداً على الطرق والامارات

تتمّة : التزكية اعتماداً على الطرق والامارات

ثمّ إنّ هل يجوز للإنسان تعديل شخص وتزكيته بمجرد قيام الطريق المعتبر

على عدالته عنده : من حسن الظاهر ، أو البيّنة ، أو الشيع ، أو غيرها أم لا ؟

وجهان ، بل قولان ، مبنيان ابتداءً على أنّ العلم المأخوذ في جواز الشهادة هل

هو العلم الموضوعي - كما عن الشيخ الانصاري ، وملحقات العروة الوثقى ، حيث

بالغ في ذلك فصرّح : بأنّ الشهادة بالعدالة اعتماداً على البيّنة أو الاستصحاب تدليس

حرام^(٥٥٧) وكذلك غيرهما - أو هو العلم الطريقي كما عن بعض آخرين ؟

ويؤخذ على القائلين بكون العلم في باب الشهادة موضوعياً ما يلي :

(٥٥٥) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١٢ .

(٥٥٦) تكملة العروة الوثقى : كتاب القضاء ، الفصل الخامس ، م ١٦ .

(٥٥٧) تكملة العروة الوثقى : كتاب القضاء ، الفصل الخامس ، م ١٦ .

أولاً : أنّ المنصرف من لفظ العلم كلما أطلق هو : الطريقي لا الموضوعي ، إلا أن يثبت بدليل خاصّ - كما حقق في الأصول - فيحمل العلم الوارد في أدلة الشهادات على العلم الطريقي ، ومع ثبوت قيام الطرق والامارات مقام العلم ، تكون الشهادة اعتماداً على الامارة كالشهادة اعتماداً على العلم الوجداني . وهكذا في الأصول المحرزة ، لأنّ لسانها - على مبنى الشيخ الانصاري (قدس سره) وجمع غفير من المتأخرين والمعاصرين - يقتضي قيامها مقام العلم في الجري العملي ، فيكون حكم الاستصحاب مثلاً حكم العلم في جواز الاستناد إلى الاستصحاب في الشهادة كالعلم .

ولذا عقد صاحب الوسائل (قدس سره) باباً في كتاب الشهادات لجواز الشهادة على الاستصحاب ، وذكر فيه ثلاثة أحاديث ، أحدها : - ولعله أظهرها دلالة - صحيح معاوية بن وهب (على الصحيح في إبراهيم بن هاشم) قال : « قلت لابي عبدالله (عليه السلام) : الرجل يكون في داره ، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ، ثم يأتيها هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره ولا ندري ما أحدث له من الولد ، إلا أننا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد ، ولا تُقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهداً عدل : أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان ، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان ، أو نشهد على هذا ؟ قال (عليه السلام) : نعم » (٥٥٨).

وثانياً : أنه يمكن تخصيص العلم المأخوذ في الشهادات - على القول بموضوعيته - بالشهادات في الحقوق ، والدماء ، والفروج ونحوها ، لا مثل التركيبية من الشهادة على الصفات النفسية ، لانصراف لفظ « الشهادة » عنها أو إليها ، أو انصراف أدلة الشهادة إليها ، فيبقى إطلاق العلم الشامل للعلمي أيضاً بنظر العرف سليماً .

أمور استدللّ بها لجواز هذه التركيبية

الامر الاول

استدلّ لجواز التركيبية اعتماداً على قيام الطرق والامارات على العدالة

بأمور :

أحدها : ما تقدّم آنفاً : من أنّ إطلاق العلم يراد به الطريقي ، ولا شكّ في قيام الامارات مقام العلم الطريقي .

الامر الثاني

ثانيها : الأدلة الواردة في جواز الشهادة مستنداً إلى الامارات الشرعية ، مثل الموثقة عن حفص ، الواردة في جواز الشهادة بالملك اعتماداً على اليد ، وجاء فيها : « فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك : هو لي ، وتحلف عليه ، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك ؟ »^(٥٥٩) فإنه كالصریح في أنّ المجوّز لترتيب الاثر لعمل نفسه ، هو بنفسه المجوّز للشهادة به للغير .

وفيما نحن فيه العادل الذي جاز لك الصلاة خلفه . أو الطلاق بحضرته ، أو تقليده ، يجوز لك الشهادة على عدالته أيضاً .

الامر الثالث

ثالثها : وحدة المقامين بنظر العرف ، بحيث يرون التفكيك بينهما تفكيكاً في أمر واحد ، فالدليل على أحدهما شرعاً ، يكون دليلاً على الآخر عرفاً ، إلا إذا ثبت بدليل قطعي خاصّ خلافه ، ولم يثبت في المقام .

الامر الرابع

رابعها : النصوص الخاصة في باب العدالة التي تدلّ على جواز التزكية ، أو وجوب التزكية اعتماداً على أمارات العدالة .

ففي صحيح ابن أبي يعفور - بعد ذكر علامات العدالة - : « يجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته - وفي فقرة أخرى منه : - ولولا ذلك لم يمكن لاحد أن يشهد على آخر بصلاح »^(٥٦٠) .

وفي خبر الخصال - بعد إذا حدّثهم فلم يكذبهم ... - : « وجب أن تظهر في الناس عدالته »^(٥٦١) .

وفي خبر^(٥٦٢) بعث النبي (صلى الله عليه وآله) رجلين لتحقيق حال الشهود المجهولين : إنهما إذا رجعا بخبر خير قبله النبي (صلى الله عليه وآله)، فتأمّل .

(٥٥٩) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٢ .

(٥٦٠) الوسائل : الباب ٤١ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٥٦١) الخصال : باب الاربعة ، ح ٢٩ .

(٥٦٢) الوسائل : الباب ٦٦ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ .

إلى غير ذلك من النصوص .

واحتتمال اختصاصها بمواردها من حسن الظاهر والشياح دون سائر أمارات العدالة ، كاحتمال كونها من قبيل قضية في واقعة ، واحتمال كونها موجبة للعلم في مواردها ، لا يصغى إليها ، بعد عدم الفصل ، وكون القضية في واقعة خلاف الاصل ، إذ الاصل هو التأسّي كما حقّق في محلّه ، والاحتمال الاخير منفي قطعاً في بعضها ، وظاهرأ في بعضها الاخر .

الامر الخامس

خامسها : السيرة التي لا يبعد ادّعاؤها من المتديّنين على الشهادة على عدالة شخص بقيام أمارة شرعية عليها ، ويشهد لذلك : تعديل علماء الرجال كلّ من قامت الامارات عندهم على عدالته ، ولعلّ اتّصالها بعصور المعصومين (عليهم السلام) - خلفاً عن سلف - حتّى ينتهي إلى عصورهم ، غير بعيد .

الامر السادس

سادسها : انسداد باب العلم القطعي بالعدالة في معظم الاحكام الشرعية المترتبة على العدالة ، ولزوم الحرج الشديد لو ألزم الناس في حقوقهم ودمائهم وطلاقهم وتقليدهم بالاعتماد فقط على العلم الشخصي الموضوعي .

استنتاج

فالاقوى جواز التزكية اعتماداً على الامارات ، بل على الأصول المحرزة أيضاً ، كالاستصحاب .

توقّف التزكية على العلم وأدلّته

وأما القول بتوقّف الشهادة بالعدالة على العلم ، نظير غيرها من الشهادات ، كالشهادة على الاموال والحقوق ونحوهما فقد استدلّ له بأمر أيضاً :

الاول : روايتا علي بن غياث وعلي بن غراب ، عن الامام الصادق (عليه السلام) قال : « لا تشهدنّ بشهادة حتّى تعرفها كما تعرف كقك » (٥٦٣).

الثاني في النبوي (صلى الله عليه وآله) - وقد سنل عن الشهادة - قال : « هل ترى الشمس ؟ على مثلها فاشهد ، أو دع » (٥٦٤).

الثالث : ما عن السرائر : من أنّ ما روي عنهم في ذلك أكثر من أن يحصى .

(٥٦٣) الوسائل : الباب ٢٠ من كتاب الشهادات ، ح ١ .

(٥٦٤) الوسائل : الباب ٢٠ من كتاب الشهادات ، ح ٣ .

مناقشة أدلة التوقف المذكورة

وفيه : - مضافاً إلى ما سبق : من أنّ أدلة حجّية الامارات والأصول المحرزة تعتبرها علماً يعامل معها معاملة العلم في مختلف الموارد ومنها ما نحن فيه ، ولذا سمّيت : « بالعلمي » أو « العلم التنزيلي » ونحو ذلك - ما تقدّم : من أنّه يمكن الفرق بين الشهادة بالعدالة ، وبين غيرها من الشهادات : بجواز الأولى اعتماداً على الامارات لما سبق من الأدلة ، دون الثانية ، ولا إجماع على وحدتهما ، بل السيرة قائمة على عدم وحدتهما .

مع أنّ الظاهر - على ما هو صريح بعض وظاهر آخرين - من مثل : « حتّى تعرفها كما تعرف كفاك » أو « على مثلها فاشهد » ونحوهما : هو الردع عمّا تعارف عليه الناس من الشهادة بالصدّاقة ، والقراية ، والاطماع ونحو ذلك ، لمجرّد حسن الظنّ ، أو مع حتّى عدم حسن الظنّ أيضاً إلى يومنا هذا ، فهذا للردع عن مثل ذلك ، لا لايجاب للعلم القطعي الموضوعي - كما قاله البعض - وليس بالبعيد . والله العالم .

هل شرائط المفتي حدوثية أم بقائية ؟

المسألة (٢٤) : إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط ، يجب على المقلد العدول إلى غيره .

المجتهد لو فقد بعض الشرائط

المسألة (٢٤) : إذا عرض للمجتهد المرجع للتقليد ما يوجب فقده للشرائط كلاً أو بعضاً ، بحيث صار فاسقاً ، أو عامياً ، أو كافراً ، أو مجنوناً أو نحو ذلك .
فهل يجب على المقلد العدول إلى غيره كما عليه الماتن وكل ما يحضرنى من حواشي المراجع المعاصرين ، وإن كان عدم التعليق لا يدلّ على بطلان التقليد إذ رأينا بعض من لم يعلّق في الحاشية المعمولة للمقلدين ، يفتي أو يميل بجواز البقاء ، مثل الاخ الأكبر في « موسوعة الفقه » والسيد الحكيم (قدس سره) في « المستمسك » ؟

أو يجوز البقاء على تقليده في المسائل التي أفتى بها حال استجماعه لجميع الشروط كما عليه بعض الاساطين مثل كاشف الغطاء (قدس سره) وغيره ؟
وبعبارة أخرى : هل الشرائط المذكورة لمرجع التقليد حدوثية فقط ، أم حدوثية وبقائية معاً ؟ بحيث لو استنبط المرجع حال اجتماعه لجميع الشرائط المعتبرة الحكم الشرعي ، ثمّ فقد بعضها هل يجوز العمل باستنباطه السابق ، أم لا ؟
فلو كان المرجع مؤمناً ، عادلاً ، مجتهداً ، عاقلاً ، ثمّ صار كافراً ، أو عامياً ، أو فاسقاً ، أو ناسياً للاحكام ، أو مجنوناً ، فهل يجوز العمل برأيه السابق ، أم لا ؟
وقد سبق تفصيل الكلام عن هذه المسألة حول اشتراط الحياة حدوثاً ، أو بقاءً أيضاً باسهاب ، ولكن الكلام هنا حول سائر الشروط .

وأما البلوغ ، والرجولية ، والحريّة ، وطهارة المولد ، فلا يمكن انتقال الشخص منها إلى أضعافها ، بقي من شروط مرجع التقليد فقط خمسة ينبغي البحث عنها وهي عبارة عن : العقل ، والايمان ، والعدالة ، والاجتهاد المطلق ، والاعلمية .

شروط المجتهد وتنوعها إلى نوعين

النوع الأوّل

فنقول : هذه الشروط الخمسة على نوعين - وإن كان القوم لم أرَ منهم من فصلّ هذا التفصيل فيها - .

أحدهما : ما يتبدّل بفقده الموضوع ، مثل الاعلمية ، فلو قلنا باشتراط الاعلمية في مرجع التقليد ، ثمّ نشأ مجتهد آخر حتّى صار أعلم منه ، كان مقتضى القاعدة : عدم حجّية فتواه ، لانه لا يطلق عليه الان : الاعلم ، ولا يطلق على فتواه : فتوى الاعلم ، فليس فيه مناط الحجّية ، ولا فعليّة الحجّية ، إذ على تقدير اشتراط الاعلمية ، فإنّها أمر نسبي ، ولا تأصل خارجي له كسائر الشروط ، مثل العقل ، والايمان ، والعدالة ، والاجتهاد المطلق ، فإذا علّق الشارع حكماً على الامر النسبي كان الحكم جارياً ما دامت النسبة ، فإذا زالت النسبة زال معه الحكم تلقائياً .

والادلّة التي سنذكرها للقول بجوز البقاء على تقليد من فقد بعض الشروط بعد وجودها فيه ، لا تشمل « الاعلمية » لأنّ تلك الادلّة تعتمد على أنّ الحكم الصادر منه كان قبل فقد الشروط ، فالحكم هو حكم مع الشروط ، أمّا بالنسبة للاعلمية المفقودة بعد وجودها فلا يمكن أن يقال بأنّ الحكم الصادر منه حكم صادر عن الاعلم ، لانه ليس بأعلم وجداناً ، وحكمه حكم غير الاعلم .

نعم على تقدير فرض واحد ، يشترط شرط الاعلمية مع باقي الشروط في الادلّة المقامة عليها من الطرفين ، وذلك الفرض هو :

ما إذا كان زيد هو الاعلم في السنة الماضية من جميع العلماء ولكنه عرض له ضعف في القوّة العاقلة وصار عمرو هو الاعلم منه في هذه السنة ، بحيث أنّه لو قيست علمية زيد في السنة الماضية ، بعلمية عمرو في هذه السنة ، كان زيد هو الاعلم ، ففي مثل هذا الفرض يصحّ التمسك بالمناط لحجّية فتاوى زيد التي أفتى بها قبل الضعف دون فتاوى عمرو .

أمّا إذا كان زيد هو الاعلم في السنة الماضية ، وبقيت مستوى علميته إلى هذه السنة كما كانت بلا نقصان ، ولكن عمراً أصبح في هذه السنة أعلم من زيد حتّى في جميع سنيّ علمية زيد ، ففي هذا الفرض لا محيص عن القول ببطلان تقليد زيد ، وعدم جواز الاعتماد على فتاواه حتّى التي كانت في زمان لم يكون عمرو في ذلك الزمان أعلم منه - بناءً على إطلاق اشتراط الاعلمية - .

النوع الثاني

ثانيهما : بقية الشروط وهي : العقل ، والايمان ، والعدالة ، والاجتهاد المطلق ، وكذا الاعلمية في بعض الفروض ، فقد حكي عن جمع لزوم العدول عن مرجع التقليد بمجرد فقده لبعض الشروط ، نظير القول بوجوب العدول عن المجتهد بمجرد موته ، بل ربما ادّعي الشهرة في ذلك ، بل ادّعي الاجماع صريحاً عليه ، خصوصاً فيما إذا ارتدّ الامامي وصار غير إمامي .

وليعلم أنّ محلّ الكلام هو : الفتاوى التي كانت حال الفتوى جامعة للشرائط ، ثمّ فقد المفتي بعض الشرائط ، إذ الفتاوى المتجدّدة بعد فقد بعض الشروط مسلم عدم جواز الاعتماد عليها على فرض شرطية الشروط بلا إشكال .

أقوال المسألة

وعلى كلّ فالاقوال أو المحتملات في المسألة خمسة :

- ١ - وجوب العدول عن مثله مطلقاً .
 - ٢ - جواز البقاء مطلقاً .
 - ٣ - التفصيل بين الاعلمية وبين غيرها ، فيجب العدول في الأوّل ، دون الثاني .
 - ٤ - التفصيل بين المرجع في المسائل الشرعية فقط ، وبين الزعيم الديني ، باشتراط الشروط حدوثاً فقط في الأوّل ، وحدثاً وبقاءً في الثاني .
 - ٥ - التفصيل بين زوال الاجتهاد فحاله حال الحياة في الوجوه والاقوال ، وبين غيره من العدالة والايمان ونحوهما فيرجع فيها إلى أدلتها وإطلاقها وعدم إطلاقها .
- أقول : لم أرَ القول بعدم جواز العدول مطلقاً ، وينبغي ذلك - القول بحرمة العدول - بناءً على القول بحرمة العدول عن الميّت ، وهذا أولى .
- القول الأوّل وأدلّه

أمّا القول الأوّل : وهو إطلاق وجوب العدول عمّن فقد شرطاً واحداً من الشروط - ولعله المعروف - فقد استدلّ له بأدلة :

أول أدلة وجوب العدول مطلقاً

الأوّل : الاجماع ، نقل عن جمع ادعاؤه صريحاً ، منهم : الشيخ الانصاري (قدس سره) .
مناقشة الدليل الأوّل

وأورد عليه أولاً : بالاشكال فيه صغرى ، لذهاب بعضهم وفيهم الاساطين إلى الجواز .

وثانياً : بأنّه لا يبعد إرادة المجمعين : المسائل المتجدّدة بعد فقده الشروط ، ولا أقل من احتمال ذلك ، ومعه يسقط الدليل اللبّي عن الحجّية في غير القدر المتيقّن ، إلا أن يدعى الاطلاق في معقده وهو بعيد .

وثالثاً : احتمال استناد المجمعين إلى الادلة المذكورة الأخرى وغيرها .

ورابعاً : معارضته بالاجماع المنقول على عدم جواز العدول عن الحي .

لكن عمدة الايرادات هو الأوّل .

ثاني أدلة وجوب العدول مطلقاً

الثاني : إطلاقات الروايات الدالة على الشروط ، فإنّها بإطلاقها وعدم الاستفصال فيها تشمل الشرط ابتداءً واستمراراً ، حدوثاً وبقاءً .

كما في تفسير الامام العسكري (عليه السلام) : « فأما من كان من الفقهاء ، صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لامر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه »^(٥٦٥).

وكما عن ابن سويد عن الامام الكاظم (عليه السلام) : « لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا »^(٥٦٦).

ومناط حديث الامام العسكري (عليه السلام) : « خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا »^(٥٦٧).

وغيرها ، فإنّها بإطلاقها تشمل اشتراطها حدوثاً وبقاءً .

(٥٦٥) تفسير الامام العسكري (عليه السلام) : ص ٣٠٠ .

(٥٦٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٢ .

(٥٦٧) الوسائل : الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، ح ٧٩ .

فمقتضى حديث الاحتجاج : لزوم كون المرجع للتقليد عادلاً ، ومقتضى إطلاقه : اشتراط العدالة فيه حدوثاً وبقاءً .

ومقتضى إطلاق الرضوي : لزوم كون مرجع التقليد من الشيعة حدوثاً واستمراراً .

ومقتضى إطلاق رواية الامام العسكري (عليه السلام) : عدم جواز الاخذ بمطلق ما رأوا حال استبصارهم ، أو بعد فساد عقيدتهم .

مناقشة الدليل الثاني

المناقشة الأولى

وأورد عليه أولاً : بضعف إسنادها جميعاً ، فلا تصحّ دليلاً بنفسها حتى تصل النوبة إلى الاستفادة من إطلاقاتها .

وفيه : أنه قد مرّ صحّة سندي : رواية الاحتجاج ، وحديث الامام العسكري (عليه السلام) ، وأمّا الرضوي فأبني لا أزال منه في تردّد ، وحتى الآن لا أحكم له ولا عليه ، ودليل اشتراط الايمان لم يكن منحصراً في هذه الرواية ، مضافاً إلى أنّ ذهاب المشهور ، بل الاجماع إلى اشتراط الايمان يقوّي الرضوي وإن كان في نفسه ضعيفاً .

نعم ، في التمسك بإطلاقه حينئذ إشكال ، لأنّ الذي في الاطلاق لا حجّية له على الفرض ، والحجّة - وهو الاجماع - لا إطلاق له ، فعلى م يعتمد في الاطلاق ؟ قال الشيخ الانصاري (قدس سره) في سند حديث الامام العسكري (عليه السلام) : « خذوا بما رووا ... » : « في الحسن كالصحيح عن العسكري (عليه السلام) »^(٥٦٨) .

وقال أيضاً : « بعد وجود ابن فضال الذي ورد الامر في بعض الاخبار المعتمدة بالاخذ بكتبه ورواياته »^(٥٦٩) .

إنّ : ففي حديث : « خذوا بما رووا ، ونروا ما رأوا » السند جيّد ، لكون ابن الحسين بن تمام شيخ الاجازة ، وعبدالله الكوفي معتبر أيضاً .

(٥٦٨) كتاب الطهارة للشيخ الانصاري (قدس سره) : ج ١ ، ص ٣٥٥ .

(٥٦٩) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري (قدس سره) : ج ١ ، ص ٨٢ .

قال السيّد الخوئي (قدس سره) : « إنّها ضعيفة لجهالة حال أبي الحسين بن تمام وعبدالله الكوفي ، فلا يمكننا الاعتماد عليها أبداً ، فلم يثبت أنّ هذا الكلام قد صدر عن ابن روح حتّى يقال : إنّ ينقله عن العسكري (عليه السلام) » (٥٧٠).

وقال في تهذيب المقال في حنظلة بن زكريا بن يحيى بن حنظلة : « ورواية مثل ابن تمام عنه تشير إلى منزلته » (٥٧١).

وقال في الذريعة : « لابي الحسين بن تمام كتاب : موضع قبر أمير المؤمنين (عليه السلام) » (٥٧٢).

وقال الشيخ الانصاري (قدس سره) : « ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى عبدالله الكوفي ... » (٥٧٣).

ويكفي تصحيح الشيخ الانصاري (قدس سره) بلا معارض .

المناقشة الثانية

وثانياً : بأنّ ظاهر هذه الروايات ، أو منصرفها - ولو بمناسبة الحكم والموضوع أو المرتكزات العقلية والعرفية - إرادة وجود الشرائط حدوثاً فقط ، لانه الذي له مدخلية في صحّة وفساد الحكم الشرعي ، خصوصاً ذيل ما روي عن الامام الكاظم (عليه السلام) : « فإئك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين » (٥٧٤) فإنّه يظهر منه أنّ اشتراط الايمان حكمة لعدم الحكم بغير ما أنزل الله ، وليس علة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا ، فكيف بأن يستفاد منها إطلاقها بقاءً أيضاً ؟

والمحتملات في قوله (عليه السلام) : « ما رأوا » كالتالي :

الاحتمال الأوّل : آراؤهم في العقائد الفاسدة ، وهذا مرفوض من جهات :

- ١ - كون متعلّق « ذروا » هو آراؤهم قبل العقائد الفاسدة .
- ٢ - معلومية ذلك بلا حاجة إلى ذكر ، بل الانصراف عنه .
- ٣ - إطلاق « رأوا » والشكّ في إرادة الاطلاق مسرح أصل الاطلاق .

الاحتمال الثاني : آراؤهم الفقهية بعد فساد العقيدة . ويردّه : عدم الاختصاص ، وإلا خرج المورد وهو آراؤهم قبل فساد العقيدة .

(٥٧٠) كتاب الصلاة للسيّد الخوئي (قدس سره) : ج ١ ، ص ١٥١ .

(٥٧١) تهذيب المقال للابطي : ج ٥ ، ص ٣٢٦ .

(٥٧٢) الذريعة : ج ١٦ ، ص ١٦٠ .

(٥٧٣) فرائد الأصول : ج ١ ، ص ٣٠٥ .

(٥٧٤) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٢ .

الاحتمال الثالث : آراؤهم الفقهية قبل فساد العقيدة وهو المطلوب .
وإذا تمّ هذا ثبت أنّ الشروط بقائية لا حدوثية فقط .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : بأنّ ظاهر رواية الاحتجاج : « فللعوام أن يقلدوه » هو الرجوع إلى من جمع الشرائط في ابتداء التقليد - كما قيل - مضافاً إلى أنّ الاستمرار على التقليد غير التقليد ، والتقليد هو ما يقال بالنسبة للابتداء ، والاستمرار معنى زائد على أصل التقليد ، والمأمور به هو : تقليد الجامع للشروط ، لا الاستمرار على تقليد الجامع للشروط .

المناقشة الرابعة

ورابعاً : بأنّ الاخذ بقول الشخص حال اجتماعه لجميع الشروط يصدق عليه : أنّه آخذ بقول من هو كذلك ، لأنّ المشتقّ حقيقة فيمن تلبّس بالمبدأ في حينه وحال الجري .

ثالث أدلّة وجوب العدول مطلقاً

الثالث : ما عن الشيخ كاظم الشيرازي (قدس سره) : من أنّ ما كان شرطاً في ابتداء التقليد فهو شرط في استمراره - غير الحياة - فبمجرد فقد أحد الشروط تسقط فتواه عن الحجية ويجب تتبّع حجة أخرى .

وفيه : هذا المنقول عنه مجرد دعوى غير مدعمة بالدليل ، ولعلّ الناقل حذف عن قول الشيخ شيئاً كان يدلّ عليه .

رابع أدلّة وجوب العدول مطلقاً

الرابع : ما عن المحقق الاصفهاني (قدس سره) في رسالته في الاجتهاد والتقليد : من أنّ العمل بفتوى من كان جامعاً ، ثمّ فقد بعض الشرائط استناد إليه حال العمل ، والمفروض : خروجه عن أهلية المرجعية حال العمل ، فلا يجوز الاستناد إليه ، ومقتضاه : بطلان الاستمرار على تقليده ، قال : « وإلا كان عملاً بغير الرأي ، أو برأي غير الفقيه ، أو برأي الفقيه غير العادل » ، وهو المنقول عن الشيخ علي أيضاً في حاشيته على الشرائع .

وفيه : الاشكال في الصغرى ، فإطلاق الاستناد إليه حال العمل ليس إلاّ مسامحة ومجازاً ، وإلاّ فالاستناد كان حين أخذ الفتوى ، والمفروض : صلاحيته في ذلك الحين للرجوع إليه ، والان هو استمرار لاستناد سابق ، وليس استناداً جديداً .

نعم ، بالنسبة لفتاواه المتجددة بعد فقد الشروط لو قلده كان استناداً ، وبطل ، ولكنه غير محلّ الكلام .

خامس أدلة وجوب العدول مطلقاً

الخامس : أصالة التعيين عند الدوران بين البقاء على تقليد هذا الفاعل لبعض الشروط تخييراً ، وبين وجوب تقليد غيره تعييناً .

وفيه أولاً : أنّ الاطلاقات والاستصحاب لا يبقيان شكاً - شرعاً - حتى تصل النوبة إلى أصل التعيين ، لتقدم الامارات والأصول التنزيلية على الأصول العملية . وما يقال : من أنّ الشكّ وجداناً موجود ، فإنّه يقال : شكّ غير معتبر شرعاً لا عبرة به ، نظير الشكّ في الطهارة الحديثية المحكوم باستصحاب الطهارة ، الذي حكم الشارع معه بالصلاة مع وجود الشكّ وجداناً ، وغير ذلك من الامثلة .

وثانياً : أنّ أصل التعيين محكوم بأصل البراءة في شرطية البقاء - كالحادث - لانه من الاقل والاكثر في الشرطية .

سادس أدلة وجوب العدول مطلقاً

السادس : أنّ فقده لبعض الشروط يوجب الشكّ في حجّية فتاواه ، والشكّ في الحجّية هو موضوع عدم الحجّية ، ومعه يلزم اشتراط بقاء الشروط .

وجوابه : أنّ الاستصحاب جار هنا بتقريباته المختلفة : من استصحاب الحكم الوضعي أعني : الحجّية ، واستصحاب الحكم التكليفي - كالوجوب والحرمة - تجزئياً : إذا كان المقلد قد عمل بتلك الفتاوى حال اجتماعه الشروط ، وتعليقياً : إذا لم يكن قد عمل في ذلك الحين .

وكذلك كثير من أدلة البقاء على تقليد الميّت تدلّ هنا أيضاً ، إذ المسألتان من

باب واحد ، فراجع هناك .

القول الثاني وأدلته

الدليل الاوّل لجواز البقاء مطلقاً

وأما القول الثاني : وهو جواز البقاء وعدم وجوب العدول مطلقاً ، المنقول عن كاشف الغطاء وولده وصاحب الفصول (قدس سرهم) ، فقد استدلّ له في هنا بالخصوص - مع الغضّ عن جريان أدلة جواز البقاء على تقليد الميّت كلاً أو جلاً هناك بلا فارق غالباً - بأدلة هي كالتالي :

الأول : بناء العقلاء على الاخذ بأراء أصحاب الفنون وأهل الخبرة حتى ولو بعد عروض ما يسلب عقلهم كالجنون ، والسكر ونحوهما .
مثلاً لو قوم المقوم داراً وقفياً لبيعه ، ثم قبل بيعه جنّ المقوم ، أو وصف الطبيب دواءً لمريض ثم جنّ ، أو خطط المهندس تخطيطاً لدار ثم جنّ ، أو صار كثير السهو والنسيان ونحو ذلك ، فإنّ العقلاء يعتمدون على التقويم والدواء والتخطيط ، دون أن يكون عروض تلك الصفات ، وذهاب الملكات موجبا لزوال آرائهم .

فليكن أمر التقليد كذلك - كما هو مبنى بناء العقلاء فيه أيضاً - فأصل وجوب التقليد مبني على بناء العقلاء ، وفرعه كهذه المسألة بناؤه على ما بنى عليه العقلاء في كيفية رجوع الجاهل إلى العالم غير محذور عنه ، ما دام لم يرد من الشرع حكم خاصّ به .

الدليل الثاني لجواز البقاء مطلقاً

الثاني : ما عن كاشف الغطاء (قدس سره) : من أنّ ما دلّ على الرجوع إلى العلماء في قضاء ، أو افتاء ، لا يفهم منه سوى الرجوع إلى الاحياء وإن ماتوا في الاثناء بعد التقليد ، وكذا إلى العقلاء وإن جنّوا بعد ذلك ، وكذا إلى ذوي الملكات وإن زالت عنهم ، فالرجوع إلى الميت ، والمجنون ، والمغمى عليه ، والناسي ، والجاهل ، والساهي ، والنائم قبل أن تحصل فيه هذه الصفات يكون رجوعاً للحي ، والعاقل ، والصاحي ، والذاكر ، والعالم ، والمتقطن ، واليقظان ، لانه حصل تعلق الافعال بالموضوعات على ذلك الاتصاف فيكون مشمولاً للاخبار .

وهذا الدليل عبارة أخرى عن كون الادلة ظاهرة أو منصرفة إلى الجامع للشروط حال الافتاء بمناسبة الحكم والموضوع .

الدليل الثالث لجواز البقاء مطلقاً

الثالث : الاستصحاب بتقريراته المختلفة : من استصحاب الحكم الوضعي ، واستصحاب الحكم التكليفي التنجيزي ، والاستصحاب التعليقي ، ممّا مرّت الإشارة إليه آنفاً في جواب الدليل السادس للمانعين .

وقد يقال : بأنّ جريان الاستصحاب هنا أخرى من جريانه في البقاء على تقليد الميت ، لانّ بقاء الموضوع هنا أوضح عرفاً من بقائه في الميت .

قال في المستمسك : « والذي تقتضيه القواعد ما ذكره في الفصول (يعني : جواز البقاء) وكذا في بقية موارد طرؤ فقد الشرائط إذ أكثر ما قدّم في جواز البقاء على تقليد الميّت جار بعينه هنا . نعم ، لا يطرد بعضه في المقام ، ولكن ذلك لا يهمّ بعد اطراد غيره » (٥٧٥).

الدليل الرابع لجواز البقاء مطلقاً

الرابع : ما قيل : من أنّ أحكام الشريعة إذا ثبتت دامت ، إلا إذا دلّ دليل على تغييرها ، فالحجّية ، والأحكام التكليفية كلّها كانت ، فإذا شكّ في زوالها بتبدّلها إلى أضعافها كان مقتضى القاعدة : بقاءها ، ومثل تبدّل رأي المجتهد ممّا دلّ الدليل على تغيير الحكم معه نقول به ، وفيما لم يدلّ الدليل يبقى الحكم مستمراً .

والفرق بين هذا الاستدلال وبين الاستدلال بالاستصحاب هو : أنّ هذا دليل اجتهادي مستند إلى استفادة ظهور ذلك من مجموع الأدلة الشرعية ، والاستصحاب أصل عملي وليس دليلاً .

الدليل الخامس لجواز البقاء مطلقاً

الخامس : ما عن ولد كاشف الغطاء : من أنّ ذلك مؤيّد بتحريم العدول : من إطلاق ، أو إجماع ، أو حكمة .

وسهولة الشريعة وسماحتها ، ورفع العسر والحرص يقضي به أيضاً .

وفيه : أنّ تحريم العدول ليس له إطلاق لفظي حتّى يشمل مثل المورد .

والاجماع والحكمة دليلان لبيان يؤخذ بالمتيقّن منهما وهو غير هذا المورد .

ومسألة سهولة الشريعة وسماحتها لا دخل لهما في ذلك .

ورفع العسر والحرص يختصّان بموردهما ، وليس في المسألة عسر يرى ولا حرج يعرف ، لندرة الفرض غالباً ، وتوقّر الجامعين للشروط بحيث يمكن العدول إلى غير مرجعه .

وهذا القول هو المنقول عن بعض الاساطين : من أمثال كاشف الغطاء وابنه

الشيخ حسن وصاحب الفصول (قدس سرهم) .

القول الثالث ووجهه

الثالث : التفصيل بين فقد الاعلمية فيجب العدول إلى الاعلم ، وبين فقد الايمان ، أو العقل ، أو العدالة ، أو الاجتهاد المطلق فلا يجب العدول .

ووجهه ما مرّت إليه الإشارة : من أنه صار الاعلم غير مرجع التقليد - مع فرض وجوب تقليد الاعلم - فسقطت فتاوى المرجع عن الحجية ، وأصبحت في قبال فتاوى الاعلم كفتوى فاقد العدالة بعد فقدها ، فليس فتوى هذا المرجع الذي هو الان غير أعلم جامعة لشرائط الحجية .
وهذا بخلاف من أفنى في وقت اجتماعه للشرائط ثم صار فاسقاً ، أو مجنوناً ، أو غير مؤمن ، أو غير مجتهد ، فإنه هو فاقد للشروط ولكن فتاواه فتاوى جامع للشرائط .

وأورد عليه : بأنّ الفرق بين الاعلمية وغيرها بلا فارق ، إذ الاعلم قد يسقط عن الاعلمية لا لأنّ غيره أصبح أعلم من جميع أوقات اعلمية هذا حتّى من أوقات افتائه ، بل لأنّ الاعلم يعرض عليه السهو الكثير ، أو النسيان ، أو ضعف بعض القوى العقلية ، ممّا لا يبقى له تلك القدرة القوية على جمع شتات الاحكام ، وردّها بعضها على بعض ، وتمييز مفارقتها عن جوامعها ، ولكن فتاواه في وقت صدورها كانت ولا تزال فتاوى الاعلم ، ومع هذا الفرض الذي ربما يكون هو المتبادر من : فقد الاعلم للاعلمية ، لا يبقى فرق بين هذا الشرط وبين سائر الشروط .
نعم ، في غير هذا الفرض ، وبناءً على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً يكون التفصيل وجيهاً .

القول الرابع ووجهه

الرابع : التفصيل بين المرجع لآخذ المسائل الشرعية الذي يعتبر كسائر أهل الخبرات في كلّ العلوم والفنون ، وبين المرجع الذي يعتبر زعيماً دينياً للمسلمين في كلّ شؤون معاشهم ومعادهم ، بلزوم العدول في الثاني ، دون الأوّل بحيث يعتمد على فتاواه ، ويؤخذ بها ، ولا يعتمد على شخصه .
وبعبارة أخرى : يعتبر فتاواه ، ولا يعتبر قوله في الأمور الحسبية ونحوها : كتجهيز الميت ، بناءً على جواز البقاء ، فإنه يعتبر فتاواه في حين أنه لا إذن له في شيء .

مثلاً : لا يصحّ الاعتماد عليه في الاستئذان لتجهيز ميت لا ولي له ، ويصحّ تجهيز الميت بلا استئذان من أوليائه اعتماداً على فتواه بكفاية ذلك وعدم لزوم الاذن من الاولياء - في بعض الصور - .

والوجه في هذا التفصيل هو : عدم الدليل على بطلان التقليد بمعنى أخذ المسائل الشرعية فقط كخبير لاحكام الاسلام بعروض هذه الأمور للمرجع ، ولزوم كون المرجع الذي يكون قوله حجة في الأمور الحسبية والولايات ونحوها جامعاً للشروط كلها حالها وبقاءً أيضاً .

وأورد عليه : بمخالفته للاجماع المركب في شروط مرجع التقليد ، مع بعده عن مذاق المتشرعة .

مضافاً إلى ما روي في الشلمغاني عن الحسين بن روح من قوله في كتبه : « أقول فيها ما قاله أبو محمد (عليه السلام) في كتب بني فضال : خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا » (٥٧٦) .

وأجيب : بأنّ الأوّل غير ثابت ، والثاني غير مضرّ .

وبهذا التفصيل يندفع ما في تقارير بعض مراجع العصر : من أنّ مقتضى الاصل العملي ، والادلة الاجتهادية : عدم اعتبار الشروط بقاءً ، ولكن القرينة الخارجية تدلّ على الاشتراط .

قال : « وذلك لآئه مقتضى ما ارتكز في أذهان المتشرعة حسبما استكشفتها من مذاق الشارع : من عدم رضائه أن يكون المتصدّي للزعامة الكبرى للمسلمين من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه ، وتسقطه عن أنظار العقلاء المراجعين إليه ... » (٥٧٧) .

وجه الاندفاع : - مضافاً إلى أنّ الاستكشاف من مذاق الشارع لا يفيد غير من علم به - أنّ هذا الاستكشاف لا يكون دليلاً على سقوط فتاواه عن الحجية ، وعن جواز مجرد العمل بها في مقام الاطاعة والمعصية ، ولا يسقطه عن كونه أهل الخبرة حال الفتوى ، فالخلاف صغروي وليس خلافاً .

القول الخامس ومناقشته

الخامس : زاد بعض المعاصرين قولاً خامساً وهو : التفصيل بين زوال قوّة الاجتهاد فيكون الحكم نظير زوال الحياة في كلّ الوجوه والاستدلالات ، إلا إذا كان المستند لجواز البقاء على تقليد الميّت هو بقاء الرأي بعد الموت فإنّه لا يجري في المقام ، وبين زوال سائر الشروط ، فإنّها تكون مبنية على وجود إطلاق للشروط

(٥٧٦) الغيبة للشيخ الطوسي : الفصل السادس ، ح ٣٥٥ .

(٥٧٧) التنقيح : ص ٢٣٩ .

شامل للبقاء ، أو وجود إطلاق لحجّة الفتوى شامل لزمان زوال الشرط ، وبعدهما تصل النوبة إلى الاستصحاب .

واللطيف في هذا القول أنه مثل للشروط الزائلة بمثل : العدالة ، والبلوغ ، والرجولية ، وليت شعري كيف يمكن انقلاب البالغ غير بالغ ، والرجل صبيّاً ؟
وفيه : أنّ الفرق غير فارق لا شرعاً ولا عرفاً ، فسياق الأدلة واحد ، واستفادة العرف منها واحدة ، فإن جاز جاز في الكل ، وإلا لم يجز في الكل ، والاستحسانات العقلية لا تكون ملزمة للحكم الشرعي ما لم تدعم بدليل شرعي ، أو استفادة عرفية من كلام الشارع ، أو طريق عقلائي إلى خطابات الشرع .

المسألة (٢٥) : إذا قلّد من لم يكن جامعاً ، ومضى عليه برهنة من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر .

لو قلّد غير الجامع للشرائط

المسألة (٢٥) : إذا قلّد من لم يكن جامعاً لشرائط التقليد ، من عدم كونه مجتهداً ، أو عدم كونه عادلاً ، أو غيرهما ومضى عليه أي على تقليده برهنة من الزمان كان فيها يعمل بفتاواه كان كمن لم يقلّد أصلاً الذي مرّ الكلام عليه مفصلاً بشقوقه المختلفة عند شرح المسألتين : السادسة والسابعة عشرة فراجعهما .
التفصيل بين القاصر والمقصّر

وعليه : فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر من حيث التكليف .

فإن كان تقليده للمجتهد الذي عرف بعد برهنة من الزمان عدم استجماعه للشرائط عن أمارات شرعية : كالبيّنة ، والشياح المعتبر ، وقول الثقة ونحو ذلك ، فهو كالجاهل القاصر ، وقد سبق عن الماتن فيه صحّة العمل بشرطين : تمثلي قصد القربة منه في العبادات ، ومطابقته لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك ، واحتاط بمطابقته أيضاً لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين العمل .

وقد أسلفنا هناك أنّ الوجوه بل الاقوال أربعة : المطابقة لهذا فقط ، أو ذلك فقط ، أو كليهما ، أو أحدهما ، واخترنا الاخير لاطلاق أدلة التقليد الشامل لكليهما بلا تعيين ملزم عقلي أو شرعي ، والوجوه الاعتبارية المذكورة للطرفين لا توجب إلزاماً شرعياً .

وإن كان تقليده للمجتهد الذي انكشف بعد ذلك عدم استجماعه للشرائط لا عن مستند صحيح شرعي مع الالتفات إلى ذلك ، كالذين يقادون شخصاً من منطلق

الهوى مثلاً ، دون قيام أمانة شرعية على تقليدهم لهم مع توجيههم إلى لزوم اتباع أمانة شرعية - أو احتمال له لمنجزية الاحتمال في باب الاحكام الشرعية إلا بعد الفحص واليأس كما هو المتسالم عليه ظاهراً بينهم - فهو كالجاهل المقصر الذي حكم الماتن في المسألة السادسة عشرة ببطلان عمله مطلقاً وإن طابق الواقع وفاقاً لكثير من المراجع .
نماذج وأمثلة

هناك موارد كثيرة فصلّ الفقهاء فيها بين القاصر والمقصر :

قال صاحب العروة الوثقى (قدس سره) : « الاقوى صحّة صلاة الجاهل بالحكم الشرعي وهي الحرمة »^(٥٧٨) وعلق عليها الغالب بالتفصيل بين المقصر فالبطلان ، والقاصر فالصحّة .

وقال أيضاً : « إذا قلّد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر »^(٥٧٩) لماذا الفرق هنا بالخصوص ؟

وقال أيضاً : « إذا توضأ واغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع صحّ »^(٥٨٠) وعلق عليه المعظم بلزوم كونه عن قصور .
وقال السيّد الخوئي (قدس سره) : « إذا لم يكن جهله معدّراً بأن كان تقصيراً ... فلا بدّ من الحكم ببطلان الغسل أو الوضوء لتنجّز الحرمة الواقعية بالاحتمال »^(٥٨١) .

وقال في العروة الوثقى : « فلو صلى في المغصوب ولو كان خيطاً منه ، عالماً بالحرمة عامداً بطلت ، وإن كان جاهلاً بكونه مفسداً ، بل الاحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً ، وإن كان الحكم بالصحّة لا يخلو عن قوّة ... »^(٥٨٢) وعلق عليه المعظم بلزوم كون الجهل عن قصور ، وإلا فالبطلان .

(٥٧٨) العروة الوثقى : مكان المصلي ، م ١٠ .

(٥٧٩) العروة الوثقى : التقليد ، م ٢٥ .

(٥٨٠) العروة الوثقى : الاواني ، م ١٦ .

(٥٨١) كتاب الطهارة : ج ٣ ، ص ٣٤٣ .

(٥٨٢) العروة الوثقى : شرائط لباس المصلي ، الثاني : الاباحة .

وقال أيضاً في مكان المصلي : « وأما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً ، فلا تبطل ... »^(٥٨٣) وقيده معظم بالقاصر ، وأفتوا في المقصر بالبطلان .

وقال أيضاً في كتاب الصوم : « يجب القضاء دون الكفارة في موارد ... الثامن : الافطار لظلمة ... شك أو ظنّ بذلك (أي : بدخول الليل) ... ولو كان جاهلاً بعدم جواز الافطار فالاقوى عدم الكفارة وإن كان الاحوط إعطاؤها »^(٥٨٤) وعلق عليه معظم بالقاصر دون المقصر .

وقال أيضاً في كتاب الزكاة : في بحث الغارمين عند اشتراط أن لا يكونوا صرفوه في المعصية : « لا يجوز له الاخذ إذا كان قد صرفه في المعصية ولو كان معذوراً في الصرف في المعصية لجهل أو إضطرار أو نسيان أو نحو ذلك لا بأس باعطائه ... »^(٥٨٥) وعلق عليه معظم باشتراط كونه قاصراً لا مقصراً وقول الماتن : « معذوراً » يفيد ذلك .

وقال أيضاً في شرائط وجوب الحجّ : « من استقرّ عليه الحجّ وتمكّن من أدائه ليس له أن يحجّ عن غيره ... بل لا ينبغي الاشكال في الصحة إذا كان لا يعلم بوجوب الحجّ عليه ... »^(٥٨٦) وعلق عليه معظم بالقصور ، دون التقصير .

وقال أيضاً في كتاب الاجارة : « إذا عثر الحمل فسقط ما كان على رأسه أو ظهره - مثلاً - ضمن قاعدة الاتلاف »^(٥٨٧) وعلق عليه معظم بالضمان مع التقصير دون القصور .

وقال السيّد الخوئي (قدس سره) : « الاجماع المدعى على أنّ الجاهل المقصر كالعادم ... القدر المتيقّن من الاجماع المدعى أنّ الجاهل المقصر كالمتمعدّ من حيث استحقاقه العقاب »^(٥٨٨) .

هنا مطالب

هنا مطالب ينبغي الاشارة إليها .

المطلب الاول : المقصر لا يعذر إلا بمطابقة الواقع .

(٥٨٣) العروة الوثقى : مكان المصلي ، أحدها : بإباحته .

(٥٨٤) العروة الوثقى : الصوم ، الفصل ٧ ، الثامن .

(٥٨٥) العروة الوثقى : كتاب الزكاة ، الفصل ٦ ، السادس : الغارمون .

(٥٨٦) العروة الوثقى : الحجّ ، الفصل ٢ ، م ١١٠ .

(٥٨٧) العروة الوثقى : الاجارة ، الفصل ٤ ، م ٧ .

(٥٨٨) الاجتهاد والتقليد : ص ٣٢١ .

المطلب الثاني : الفرق بين حقّ الله تعالى ، فيعذر بالتوبة للوعد ، وبين حقّ الناس ، فلا يعذر لاستحقاق العقاب بالتقصير ، كمن سرق مال شخص ثمّ أدّاه إلى آخر بالبيّنة - قصوراً - أو سرق وشكّ في الأقل والاكثّر بعد ذلك .

المطلب الثالث : محتمل التقصير في حكم المقصّر لنفسه ، وفي الغير أصل الصحة جارية في محتمل التقصير ، لاطلاق الأدلة ، والسيرة في الغير ، وعدم العذر في نفسه .

إشكال وجواب

أشكل الاخ (قدس سره) وآخرون على تنجّز الواقع على الجاهل المقصّر مطلقاً : بأنّ كثرة المقصّرين دائماً وعدم التنبيه في الأدلة يكشف عن الاطلاق .

مثلاً : « كلما شككت فيه ممّا قد مضى »^(٥٨٩) يشمل المقصّر أيضاً .

وكذلك : « لا ينقض اليقين بالشكّ »^(٥٩٠) يشمل المقصّر أيضاً .

وذلك كمن فرق أوراق ديونه لكي يشكّ بين الأقل والاكثّر ، أو لا يحسب ماله ليعرف زكاته أو مقدارها ، أو خمسه أو مقداره ، أو استطاعته من عدمها .

وفيه أوّلاً : نقضاً بكثير من الموارد التي فرقوا فيها من غير دليل خاصّ .

وثانياً : الأدلة العقلية لا تشمل المقصّر لعدم معذوريته ، والنقلية منصرفه عنه ، ودونك العرف .

أمثلة فرعية ومناقشتها

١ - قال في العروة الوثقى : « إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي من حيث الاعراب أو البناء أو مخرج الحرف ، فصلّى مدّة على تلك الكيفية ، ثمّ تبين له كونه غلطاً ، فالاحوط الاعادة أو القضاء ، وإن كان الاقوى عدم الوجوب »^(٥٩١) .

وقال السيّد الخوئي (قدس سره) : « ما ذكره هو الصحيح ... بناءً على ما هو

الاقوى من عدم اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل القاصر ... نعم إذا كان مقصّراً وإن اعتقد الصحة ، أو كان ملتفتاً متردّداً ومع ذلك صلّى ، فالأظهر : البطلان حينئذ ، لعدم شمول الحديث لمثل ذلك »^(٥٩٢) .

(٥٨٩) الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٣ .

(٥٩٠) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٣ .

(٥٩١) العروة الوثقى : الصلاة ، فصل ٢٤ ، م ٦٠ .

(٥٩٢) كتاب الصلاة : ج ٣ ، ص ٤٨٤ .

أقول : وجه ذلك : عدم الظهور العرفي لهذا الاطلاق ، كما لا ظهور له في العامد .

٢ - وقال في العروة الوثقى أيضاً في مكان المصلي : « الاقوى صحّة صلاة الجاهل بالحكم الشرعي وهي الحرمة - أي : حرمة الغصب - وإن كان الاحوط البطلان خصوصاً في الجاهل المقصر » (٥٩٣).

وعلق عليه بالفتوى بالبطلان : الوالد ، والخونساريان ، والحجّة ، والاصطهبانيان ، والنائيني ، والعراقي ، والبروجردي ، والحائري ، والاصفهاني ، وكاشف الغطاء ، والحكيم وغيرهم .

٣ - وقال النائيني (قدس سره) : « للاجماع على أنّ الجاهل المقصر في حكم العامد خطاباً وعقاباً ، إلا في القصر والتمام والجهر والاختفات » (٥٩٤).

القصور والتقصير لغة واصطلاحاً

التقصير : أي : عدم العذر عقلاً وعقلانياً وشرعاً .
والقصور : أي : العذر الشرعي فقط ، سواء كان هناك عذر عقلي أو عقلاني كالقياس ، أم لا ؟

وأمثلة ذلك كالتالي :

- ١ - العذر العقلي : كعدم القدرة مثلاً .
 - ٢ - العذر العقلاني : كالاكتفاء على الثقة مثلاً .
 - ٣ - العذر الشرعي : كأصل الطهارة بلا فحص في الموضوعات .
- من أحكام القصور والتقصير

ثم إنّ التقصير بما هو (أي : عدم العذر) يوجب استحقاق العقاب فيكون مصداقاً للضرر الاحتمالي الذي يوجب العقل إزالته . وبوجوده الواقعي موجب للاستحقاق لا بوجوده العلمي .

فإذا علم وجداناً أو تعبداً أنّه قاصر (أي : معذور) ولكن في الواقع كان مقصراً ، فهل يكون معذوراً على مخالفة الواقع ؟
ويجاب : بأنّ هناك أمرين يوجبان تحصيل المؤمن :

(٥٩٣) العروة الوثقى : مكان المصلي ، م ١٠ .

(٥٩٤) كتاب الصلاة : تقرير بحث النائيني : ج ١ ، ص ١٩١ .

١ - مخالفة الواقع - بأي عذر كان - مع انكشاف المخالفة وهذا هو المعروف بمسألة عدم إجزاء الظاهري عن الواقعي ، إلا ما خرج ، مثل :

أ - باب التقليد على المشهور في الانكشاف التعبدي ، لا العملي الواقعي .

ب - ومثل الجهر والاختفات ، والقصر والتمام ، وبعض مسائل الحجّ ونحوها ولو مع انكشاف خلاف الواقع واقعاً ، ممّا دلّ الدليل على عدم لزوم التدارك .

٢ - احتمال عدم العذر (أي : احتمال التقصير) المساوق لاحتمال العقاب . ألا ترى إنّ الخبر غير المعتمد - المحتمل مطابقته للواقع - يصحّ الاعتماد عليه ؟ فالعذر بحاجة إلى إحراز ، ولا يكفي فيه احتمال ، ويشهد لذلك :

أولاً : إطلاق الفقهاء التقصير .

ثانياً : قوله تعالى : (وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) (٥٩٥) .

ونقل المامقاني عن بحر العلوم : « إنّ العلامة كان يقضي صلواته إذا تبدّل رأيه حذراً من احتمال التقصير في الاجتهاد » (٥٩٦) .

احتمال التقصير في عمله أو عمل غيره

ثمّ إنّ الشكّ في التقصير - عدم العذر - بالنسبة لعمل نفسه ، أو بالنسبة لعمل غيره : إمّا في الحال ، أو في السابق ، وما يترتب عليه من الاثر الان .

أمّا بالنسبة لعمل نفسه : فهو كما إذا شكّ في أنّه هل يجب عليه مع الشكّ في الخمس ، الفحص ؟ فإن كان واجباً تعلق بزمته الواقع المحتمل ، وكان تركه تقصيراً ، وإلا لم يتعلّق وكان تركه قصوراً ، وهذا ممّا يوجب الفحص لاحراز العذر ، ولا تجري الصحّة لمجرد الاحتمال .

وأما بالنسبة لعمل غيره - إذا ارتبط عمل الغير بنفسه كالوصي ، والولي للميت - فالظاهر : جريان القواعد الترخيفية من أصل الصحّة ونحوها .

مثلاً : إذا علم أنّ الميت كان لا يقرأ الفاتحة في صلواته عن جهل ، لكن شكّ أنّه كان قصوراً أو تقصيراً فالاصل الصحّة والعذر .

(٥٩٥) الكهف : ١٠٤ .

(٥٩٦) رجال المامقاني (قدس سره) : ج ١ ، ص ٣١٥ .

البقاء بين الحرمة والجواز

المسألة (٢٦) : إذا قلّد من يُحرّم البقاء على تقليد الميّت فمات ، وقلّد من يجوّز البقاء ، له أن يبقى على تقليد الاوّل في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء .

البقاء بين قائل بالحرمة والجواز

المسألة (٢٦) : إذا قلّد من يُحرّم البقاء على تقليد الميّت فمات ، وقلّد من يجوّز البقاء لعلّ الجواز هنا أعمّ من الوجوب في مقابل الحرمة وإن كان قد ينافيه ظاهر « له » بعد ذلك في كلام الماتن .
له أن يبقى على تقليد الاوّل في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء فإنّه ليس له البقاء عليها .
البقاء لماذا

أمّا البقاء على تقليد الاوّل في جميع المسائل : فلاّته مقتضى تجويز الحي البقاء على تقليد الميّت ، كما هو مقتضى الادّلة العقلية والشرعية الحاكمة بجواز البقاء على تقليد الميّت التي أسلفناها بالتفصيل في مسألة جواز البقاء وعدمه وهي المسألة التاسعة .

وجوه عدم البقاء ؟

الوجه الاوّل

وأما عدم جواز البقاء في مسألة جواز البقاء فقد ذكر له وجوه أحسنها أولها

وهو :

أولها : استلزام المحال ، إذ تجوز الحي البقاء لو شمل حتى مسألة البقاء لزم جواز البقاء وحرمة البقاء ، أمّا جواز البقاء فاتباعاً لفتوى الحي ، وأمّا حرمة فلفتوى الميت بالحرمة ، وما يستلزم من وجوده عدمه محال .

الوجه الثاني

ثانيها : وقد قرّر ذلك بعض مراجع العصر في تقريراته : بأننا نقطع تفصيلاً بحرمة البقاء على تقليد الميت في مسألة حرمة البقاء ، إذ البقاء على الميت في الواقع إمّا جائز - جوازاً بالمعنى الاعمّ - أو حرام ، ولا ثالث لهما ، والحجّة يجب فيها احتمال المطابقة للواقع ، وما دام لا احتمال بمطابقة الواقع في فتوى الميت بحرمة البقاء فهي ساقطة من أصلها .

بيانه : أنه إن كان البقاء على تقليد الميت في الواقع حراماً فلا يجوز البقاء مطلقاً في كلّ المسائل ومنها مسألة البقاء ، وإن كان البقاء على تقليد الميت في الواقع جائزاً فبتجوز الشارع البقاء يحرم علينا البقاء على هذه الفتوى الخاصّة للميت بحرمة البقاء .

فعلى كلتا صورتين يحرم البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء .

وفيه : أنه خلط للحكمين الظاهري والواقعي كما لا يخفى .

مناقشة ومؤاخذة

وربما يؤخذ على هذا البيان : أن ما يلزم من وجوده عدمه محال عقلاً في جميع الالوعية الواقعية - غير الوهمية والفرضية - سواء منها الخارجية ، والاعتبارية ، والانتزاعية ، فلا يكون مثله شقاً للعلم التفصيلي أصلاً ، فتأمل .

إذ لو صحّ ذلك وجب نفس المحذور العقلي في فتوى من يوجب البقاء على تقليد الميت إذا كان الميت ممن يحرم البقاء .

مثلاً : لو مات زيد القائل بحرمة البقاء ، ثمّ كان المرجع بعده عمرو القائل بوجوب البقاء ، لزم أن نقول : شمول فتوى الحي بوجوب البقاء لفتوى الميت بحرمة البقاء ، مخالف للواقع قطعاً بالعلم التفصيلي ، إذ في الواقع إن كان البقاء حراماً فلا يجوز البقاء ، وإن كان في الواقع واجباً ، وجوب البقاء يشمل فتاوى الميت كلّها حتى فتواه بحرمة البقاء ، فيحرم البقاء بفتوى الحي بوجوب البقاء .

لكن مثل ذلك لا يجري أصلاً ، ولا يكون شقاً للتقسيم العقلي حتى يعلم تفصيلاً

بحرمة .

بيان الشيخ الحائري

وللشيخ الحائري (قدس سره) بيان آخر في هذا المجال لا بأس بإيراده بطوله لفائدته قال : « وفيه : أنه لا يلزم من وجوده العدم فإنّ تحريم البقاء على رأي الميّت له فردان أحدهما : ما تعلق بأرائه في الفروع ، وثانيهما : ما تعلق بنفس تحريم البقاء ، فيحرم البقاء على تحريم البقاء أيضاً ، ولا يلزم من شمول دليل الحجية لرأي المجتهد الحي المتعلق بجواز البقاء في تحريم البقاء في المسائل الفرعية إلاّ عدم حجّية قول المجتهد الميّت في المسائل الفرعية ، لا عدم حجّية قوله في مسألة تحريم البقاء في المسائل الفرعية ، نعم : يلزم من حجّية قول الميّت بتوسط حجّية قول الحي - في مسألة حرمة البقاء على تحريم البقاء - عدم حجّية قوله في تحريم البقاء في المسائل الفرعية ، ولا يلزم أيضاً من وجوده العدم ، فإنّ في المقام آراءً : رأي الميّت في المسائل الفرعية ، ورأيه في تحريم البقاء في المسائل الفرعية ، ورأيه في تحريم البقاء على حرمة البقاء ، ولا يلزم من حجّية رأيه الثاني ، إلاّ عدم حجّية رأيه الأوّل ، ولا يلزم من حجّية رأيه الثالث إلاّ عدم حجّية رأيه الثاني ، وحينئذ : إمّا أن يشمل جميع ذلك دليل الحجية على نحو اليقين فيتعارض دليل الحجية في الشمول ، وإمّا أن يكون شمولها على نحو التخيير ، فيجوز البقاء على نحو التخيير ، فلا يصحّ ما في المتن ، هذا في مقام الرأي والفتوى ، وأمّا تكليف المقلد الذي لا محيص عنه إلاّ الاخذ بالمتيقن : فليس إلاّ الرجوع إلى الحي في المسائل الفرعية ، لا في مسألة جواز البقاء ، فإنّ رأيه في مسألة جواز البقاء ليس صحيحاً بنظر المجتهد الماضي ، فلا محيص له إلاّ الاخذ بالمتيقن ، وهو رأي الحي في المسائل الفرعية - فافهم وتأمّل في المقام » (٥٩٧).

الوجه الثالث

ثالثها : لزوم تخصيص الاكثر إذا شملت فتوى جواز البقاء ، حرمة البقاء للمجتهد الميّت ، لانحصار البقاء على هذه الفتوى الواحدة وتخصيص الاكثر لاستهجانته ، قرينة عدم إرادته .

فنعلم أنّ المجتهد الحي إذا قال : « يجوز البقاء » لم يجوز البقاء على فتوى حرمة البقاء .

هنا ملاحظات

الملاحظة الأولى

ثم إنّ هنا ملاحظات :

الأولى : أنّ أصل هذه المسألة إنّما يكون مجال البحث فيها بناءً على فتوى من يجوّز البقاء حتّى في المسائل التي لم يعمل المقلّد فيها بفتوى الميّت حال حياته ، وأمّا بفتوى المفصّلين بين المسائل التي عمل بها المقلّد حال حياة الميّت وغيرها ، بالجواز في الأوّل والحرمة في الثاني - وهم كثير ممّن يقول بجواز البقاء - فلا مجال لهذه المسألة أصلاً ، إذ البقاء على تقليد الميّت في مسألة البقاء غير جائز ، لأنّ المقلّد لم يعمل بها حال حياة المفتي .

نعم ، لو كان مقلّداً لمجتهد ثالث قبل « زيد » الميّت ، فمات ذلك الثالث وقُدّ « زيداً » ولم يبق على تقليد المجتهد الثالث اعتماداً على فتوى « زيد » بحرمة البقاء ، ثمّ مات « زيد » وقُدّ من يجوّز البقاء ، على هذا الفرض يكون لهذه المسألة مجال البحث .

وقد أسلفنا بعض الكلام عن ذلك عند شرح المسألة الخامسة عشرة فراجع . ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الخامسة عشرة كما خفي على بعض الشراح ، فإنّ ظاهر المتن هناك البقاء على تقليد الميّت اعتماداً على فتوى الميّت نفسه بجواز البقاء ، وقد حكم فيه الماتن بعدم الجواز ، وظاهر المتن هنا البقاء على فتوى الميّت اعتماداً على فتوى الحي بجواز البقاء .

الملاحظة الثانية

الثانية : للمسألة صور كثيرة كالتالي :

- ١ - ما مرّ : من أنّ الميّت يحرمّ البقاء ، والحيّ يجوّزه .
- ٢ - عكس الصورة الأولى : بأن أجاز الميّت البقاء وحرّمه الحي .
- ٣ - كلاهما يجوّز البقاء .
- ٤ - كلاهما يحرمّ البقاء .
- ٥ - كلاهما يوجب البقاء .
- ٦ - هذا يوجبه وذاك يحرمّه ، وبالعكس . وهكذا ، وأحكامها واضحة .

الملاحظة الثالثة

الثالثة : ذكر الخونساري (قدس سره) في الحاشية قوله : « بل الظاهر تعيّن تقليده في مسألة حرمة البقاء » .

والعبارة مجملة لا يعلم القصد منها بمعنى يناسب ذكره لهذه الحاشية .
الملاحظة الرابعة

الرابعة : لا إشكال في أنه لا أثر لفتوى الميِّت في البقاء على تقليد الميِّت جوازاً ووجوباً وحرمةً ، وإنما الاعتبار بفتوى الحي ويختلف الاثر جوازاً ووجوباً وحرمة .

فإن تبدلت فتوى الحي أيضاً يختلف الاثر ، وذلك :

١ - فإن تبدل من الجواز والوجوب إلى الحرمة وكان المقصد باقياً على الميِّت وجب العدول ، لسقوط الحجّة على البقاء بتبدل فتوى الحي إلى حرمة البقاء .

٢ - وإن كان جواز البقاء ثم الوجوب ، أو الوجوب ثم الجواز ، عمل على الثاني ، كالذي حُقق في حرمة البقاء مطلقاً فقط .

٣ - وإن كان حرمة البقاء فعدل ، ثم تبدل فتواه إلى وجوب البقاء ، فهل يرجع إلى الميِّت لانكشاف بطلان عدوله إلى الحي ، فليس عدولاً عن الحي ولا تقليداً للميت ابتداءً ، أم أنه تقليد ابتدائي للميت ؟

الظاهر : الاول ، وعليه تصحيح أعماله التي أتى بها على طبق فتوى الحي .

هذا على المعروف من عدم جريان قاعدة الاجزاء في تبدل الفتوى .

ولكن ربما يقال : باختلاف الامر بين تبدل فتوى مرجع واحد ، فيجب العدول

عن الفتوى السابقة ، وبين تبدل التقليد من مجتهد إلى آخر ، فلا يجب .

المسألة (٢٧) : يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرايطها ،
وموانعها ، ومقدّماتها

هل يجب العلم بالعبادات وأحكامها ؟

المسألة (٢٧) : يجب على المكلف تحصيل العلم الاعمّ من العلمي ، لانه
أيضاً علم ، إذ العلم إمّا بأصل الحكم أو بالحجّة عليه بأجزاء العبادات التي هي
محلّ الابتلاء كالصلاة قطعاً ، والصوم لمن يجب عليه ، والحجّ لمن وجب عليه ،
وهكذا الزكاة والخمس ونحوها .

وكان الاولى إضافة المعاملات بالمعنى الاعمّ الشامل لكلّ الاحكام ممّا يحتمل
وجود الالتزام فيها أيضاً ، لانه مع كونها محلّ الابتلاء أيضاً يجب العلم بها ، ومع
عدم كونها محلّ الابتلاء في العبادات أيضاً ، غير واجب .

وشرايطها ، وموانعها ، ومقدّماتها أمّا الشرايط والمقدّمات في الاصطلاح
الفقهي ، فإنه يمكن أن يقال : بأنهما إذا اجتمعا افترقا ، وإذا افترقا اجتمعا .

وعليه : فإنّشكال بعض الشرايح على أنّ : « مقدّماتها » مستغنى عنها بذكر
« شرايطها » غير متّجه ، مضافاً إلى ما ذكره نفسه : من أنّه قد يفرّق بينهما
بإرادة ما يجب مقدّمة للعمل من دون دخل له في صحّة وفساد العمل من لفظ :
« المقدّمات » مثل الفحص عن الماء غلوة سهم وسهمين ، وغسل المستحاضة
قبل الفجر ونحوهما إذا قلنا بصحّة الصلاة والصوم بدونهما ، وهو صريح الجواهر
فإنّه قال بوجوب تحصيل العلم في العبادات قبل الشروع فيها^(٥٩٨) .

وجوب العلم شرعي أو عقلي

وهذا الوجوب مدركه العقل الحاكم في باب الاطاعة والمعصية بوجوب معرفة اجزاء وشرائط أوامر المولى ونواهيه ليتمكّن من الاطاعة ، ويبتعد عن المعصية ، كما يدلّ إرشاداً إلى ذلك الأدلة الشرعية من الايات والروايات وغيرهما الواردة فيها ، وليس وجوباً شرعياً بمعنى ترتب الثواب المستقلّ على فعله ، والعقاب المستقلّ على تركه .

الوجوب وأقسامه

وقد مرّ في المسألة الأولى عند قول المصنّف : « يجب على كلّ مكلف » بحث حول الوجوب ، وحول أنّ ميزان الوجوب الشرعي المولوي ماذا ؟ وهو ينفع في المقام أيضاً ، فقد قلنا هناك : إنّ الوجوب يمكن أن يكون :

١ - فطرياً بملاك دفع الضرر المحتمل ، وللانسان فطرتان : حيوانية وإنسانية ، لقوله تعالى : (فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (٥٩٩).

٢ - وعقلياً بملاك وجوب شكر المنعم ، قال في المستمسك في وجوب التوبة : « فوجوبها ... إمّا فطري بملاك دفع الضرر المحتمل أو عقلي ... بملاك شكر المنعم » (٦٠٠).

٣ - وعقلانياً بملاك الوصول إلى المقاصد بالراحة .

٤ - وشرعياً بملاك الحمل على الامتثال بالأدلة الدالة على طلب العلم .

إشكال وجواب

إن قلت : كيف يصحّ اجتماع كلّ هذه الاقسام من الملاكات في الوجوب مع استحالة اجتماع العلل على معلول واحد ؟

قلت : ليست هذه علل حتّى لا يصحّ اجتماعها على معلول واحد ، وإنّما هي علامات ومعرفّات ، ولذلك يصحّ أن يكون هذا الوجوب :

١ - فطرياً ، إذ تركّ التعلّم معرض للشخص في استحقاق العقاب القطعي بالمخالفة القطعية .

٢ - وعقلياً ، لأنّ من شكر المنعم امتثال ما أمر به كما أمر به .

٣ - وعقلانياً ، لانه موجب للراحة إذ مع عدم التعلّم يمكن وجوب الاعادة والقضاء وما يترتّب على الخلاف من كفارة ونحوها عليه .

(٥٩٩) الروم : ٣٠ .

(٦٠٠) المستمسك : ج ٤ ، ص ٤ .

٤ - وشرعياً ، لظاهر أدلة التعلّم مثل قوله تعالى : (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (٦٠١).

وفي الصحيح الذي رواه المفيد ، عن ابن قولويه ، عن الحميري ، عن أبيه ، عن هارون بن مسلم ، عن مسعدة بن زياد ، قال : سمعت جعفر بن محمد (عليهما السلام) وقد سئل عن قول الله تعالى : « فُلِّهِ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ » فقال : إنّ 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 » (٦٠٢).

وصحيح الاحول - مؤمن الطاق - عن الصادق (عليه السلام) : « لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا » (٦٠٣).

هل يجتمع حكمان : عقلي وشرعي ؟

إنّما الكلام : في أنّه هل يصحّ الحكم الشرعي مع وجود الحكم العقلي ؟
والجواب : نعم ، وذلك لغير الملتفت لحكم العقل ، سواء الغافل وهم الاكثر ، أم المنكر للموضوع ، أو الحكم .

ويؤيّد المعصومون (عليهم السلام) في أنّه هل الاحكام الشرعية بالنسبة إليهم كلّها إرشادية أم مولوية ؟

والحاصل : أنّه إذا تمّ مقام الاثبات ووجوب للعلم بالحكم الشرعي كان وجوباً شرعياً ، لأنّ ملاكه الحمل على الامتثال .

وفي المعصومين (عليهم السلام) الاحكام الشرعية بالنسبة إليهم مولوية .
بل حتّى بالنسبة للملتفت إلى الحكم العقلي يصحّ فرض الامر المولوي لوجوب التعلّم ، وليس لغواً إذ من آثاره صحّة العقاب على ترك التعلّم كما تقدّم في الصحيحة : من أنّه يقال له : « هلا تعلمت ؟ » .

نعم لا يحسن عقابنا على ترك أمر واحد .

وإن كان بين الوجوبين في المقامين فرق .

(٦٠١) النحل : ٤٣ .

(٦٠٢) الامالي للشيخ المفيد : ص ٢٢٧ .

(٦٠٣) الوسائل : الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١٣ .

ولا فرق في وجوب التعلّم عقلاً بين أن يعلم إجمالاً أنّ الاتيان بمحتمل الجزئية والشرطية ، وترك محتمل المانع والقاطعية مورد للتكليف أم لا ؟ أمّا الأوّل فواضح وجهه ، وأمّا الثاني فلانّ الوجوب العقلي للتفقه والتعلّم مانع عقلاً عن الامن عن احتمال العقاب ، فيجب التعلّم لدفع الضرر العظيم المحتمل ، وتحصيل المؤمن والمعدّر .

نقض وإبرام

وما قيل في منع الوجوب العقلي - من باب المقدّمة للطاعة - صغرى وكبرى :

أمّا الصغرى : فبأنّ التعلّم ليس مقدّمة وجودية لترك المحرّمات ، ولا للاتيان بالواجبات .

وأمّا الكبرى : فبأنّه على فرض المقدّمية لا يكون واجباً عقلاً ، فإنّ اللابديّة العقلية أمر ، والوجوب العقلي والايجاب أمر آخر ، فإنّ لابديّة وجود المقدّمة لتحقق ذيّها لا يختصّ بالواجبات ، بل كلّ أمر عادي أو غيره إذا أراد الشخص أن يوجد فلا محالة يريد وجود مقدّمته بإرادة مستقلة بمبادئها الخاصّة ، غير مترشحة من إرادة ذي المقدّمة ، وهذا غير الحكم بوجوبها .

فممنوع صغرى وكبرى :

أمّا صغرى : - فمضافاً إلى أنّ التعلّم مقدّمة علمية لاحراز الاتيان بالواجبات وترك المحرّمات ، وهذا الاحراز واجب عقلاً لتحصيل الامن عن الضرر العظيم المحتمل ، الواجب دفعه عقلاً - إنّ التعلّم مقدّمة وجودية : عرفاً وغالباً ، لنفس الاتيان بالواجبات وترك المحرّمات ، إذ لولا العلم بالاحكام لم تتحقّق الطاعة غالباً ، وبالحمل الشائع الصناعي ، وكون الارادة هي المقدّمة الحتمية الاقرب ، لا يمنع كون العلم مقدّمة غالبية قريبة . فلاحظ .

وأمّا كبرى : فواضح أنّ مجرد اللابديّة لا تمنع الايجاب والوجوب العقليين ، إذ أي تناف بينهما - من تناقض أو تضادّ - حتّى إذا ثبتت اللابديّة انتفى الايجاب والوجوب ، فتأمّل .

تعريف بمفردات المسألة

ثمّ إنّ قول الماتن « المكلف » يراد به المكلف بالالزام في ظرفه ، فيترشّح منه الوجوب - عقلياً أو غيره على ما تقدّم - إلى قبل ظرف الواجب ، بل حتّى

الوجوب ، لكونه في ظرفه واجباً مطلقاً ، ويجب ما يتوقف عليه نظير الحجّ ،
وواجبات الاولاد والزوجة ونحوها .

ولا حاجة إلى قيد « الالتفات » الذي أضافه الشيخ (قدس سره) في أوائل
الرسائل حيث قال : « إعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي ... » إذ مع عدم
الالتفات لا تكليف إذا كان قصوراً .

وقول الماتن (قدس سره) : « العلم » يراد به الحجّة الاعمّ من العقلية كالعلم
الوجداني غير المخالف للواقع عن تقصير ، إذ ما بالاختيار لا ينافي الاختيار .
أو الشرعية كالامارات والطرق والأصول .

وقول الماتن (قدس سره) : « بأجزاء » المراد به ما يتوقف عليه المركّب
الارتباطي تعبّداً : كالقواطع فإنّها إصطلاحاً غير الموانع ، وكفورية الحجّ فإنّها غير
أجزاء وشرائط الحجّ ، وأتّه متى يجب الإعادة والقضاء ونحو ذلك . ولو قال (قدس
سرّه) : « العلم بأحكام العبادات » شمل الجميع .

وقول الماتن (قدس سره) : « العبادات » لا خصوصية لها ، ولذا قال هو
(قدس سره) في المسألة الآتية : « بل يجب تعلم حكم كلّ فعل يصدر منه ، سواء
كان من العبادات أو

... ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد
للموانع صحّ ، وإن لم يعلمها تفصيلاً .

المعاملات أو العاديات » (٦٠٤).

كما لم يذكر المصنّف (قدس سره) « الابتلاء به » ولكنّه لازم ، إذ غير
المبتلى به لا يجب تعلمه ، فغير القاضي وغير المستطيع وغير المعتكف وغير
الصائم لا يجب عليه تعلم أحكامها لا فطرياً ولا عقلياً ولا عقلائياً ولا شرعياً
للانصراف - وإن كان إطلاق - وقد صرّح المصنّف (قدس سره) في المسألة الآتية
بذلك قال : « يجب تعلم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً
» (٦٠٥).

(٦٠٤) العروة الوثقى : كتاب التقليد ، م ٢٩ .

(٦٠٥) العروة الوثقى : كتاب التقليد ، م ٢٨ .

وقال (قدس سره) في فصل الشكوك التي لا اعتبار بها : « يجب تعلم ما يعلم به البلوى من أحكام الشكّ والسهو » (٦٠٦).

نعم بالمقدار الواجب كفاثياً تعليم الاحكام يكون الابتلاء أعمّ من ابتلاء التعليم ، لا خصوص ابتلاء العمل .

العلم بين التفصيلي والاجمالي

ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقده للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً لما سبق بتفصيل منّا في أوّل الكتاب : من أنّه ما دام أنّ وجوب معرفة الاجزاء والشرائط مقدّمي فالمهمّ ذو المقدّمة ، وهو : كون الصلاة ، أو الصوم ، أو البيع ، أو الرهن أو غيرها واجدة لما يجب توقّره ، لتتمّ الطاعة به ، ولا دليل يدلّ على أكثر من لزوم صدق الطاعة ، ومع كون العمل واجداً لما يجب ، تصدق الطاعة ، وليس وراء ذلك وجوب آخر يدلّ عليه العقل أو الشرع .

ولذا بنينا سابقاً على صحّة العمل بالاحتياط حتّى في العبادات ، وحتّى إذا استلزم التكرار ، بل حتّى إذا استلزم التكرار المستهجن القبيح عقلاً ، كإعادة الصلاة مائة مرّة ، لكنّا ننظرنا في الجواز التكليفي بالنسبة للاخير مع إمكان الامتثال التفصيلي فراجع .

لو طابق العمل الواقع

ومن ذلك يعلم أنّه يكفي مطابقة العمل للواقع - في الحكم بصحّته - وإن لم يعلم حتّى إجمالاً بمطابقته للواقع ، لصدق الطاعة عليه والامتثال الفعلي ، وإن كان لا يصدق عليه الامتثال الفاعلي .

نعم ، العقل يوبّخ مثل هذا الانسان ، ويلزمه بتحصيل المؤمّن ، لكن لو كان عمله مطابقاً للواقع صحّ ، وليس باطلاً حتّى يجب عليه بعد ذلك الاعادة أو القضاء أو التدارك - في مثل العقود والاموال ونحوهما - حتّى مع انكشاف الصحّة وفاقاً لبعض المراجع المقاربين والمعاصرين .

هل يكفي مطابقة العمل للفتوى ؟

وهل يكفي المطابقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، أو الذي يجب عليه تقليده بعد ذلك ، أو كليهما ، أو أحدهما غير المعين - كل ذلك إذا لم يكن متنبهاً للمطابقة والاستناد ، بل صادف عمله الفتوى - أم لا يكفي ذلك ؟ وجهان ، بل قولان : من أن العمل يجب إما أن يطابق الواقع ، أو الحجّة التي جعلها الله تعالى ، فكما أنه إذا طابق الواقع صحّ العمل ، كذلك إذا طابق الحجّة التي هي واقع تنزيلي .

ومن أن حجّة الواقع ذاتية ، فيكفي فيها المطابقة العفوية الناشئة عن الصدفة ، بخلاف حجّة الفتوى ، فإنّها استنادية ، فالفتوى بنفسها ليست حجّة ، وإنما هي حجّة لمن استند إليها ، والمفروض عدم الاستناد في المقام ، فلا تكفي المطابقة العفوية للفتوى مطلقاً .

واستقرب الثاني الاخ الاكبر فقال معللاً ذلك : « إذ ليس العمل مطابقاً للواقع حسب الفرض فلا صحّة ، ولا مستنداً إلى قول الحجّة فلا معذورية ، فلو قيل له يوم القيامة : لم عملت هذا العمل لم يمكن له أن يقول لفتوى مجتهدني » (٦٠٧) . وقد مرّ بعض الكلام عن ذلك سابقاً عند مسألتني : السابعة والسادسة عشرة ، وسيأتي إن شاء الله تعالى بعض آخر عند مسألتني : الثامنة والعشرين والتاسعة والاربعين هنا في باب التقليد ، والمسألة الثانية عشرة من كتاب الصلاة : فصل في الشكوك التي لا اعتبار بها .

وجوب تعلم المسائل المبتلى بها

المسألة (٢٨) : يجب تعلم مسائل الشكّ والسهو

هل يجب تعلم المسائل المبتلى بها ؟

المسألة (٢٨) : يجب تعلم مسائل الشكّ والسهو الراجعة إلى الصلاة كما يجب تعلم المسائل الأخر المرتبطة بالصلاة ، وكذا بالصوم وبغيرهما من الواجبات الشرعية ، كطاعة الوالدين ، وصلة الرحم ، ونحوهما ، وإن كان الاخيران يكفي إتيانهما توصلين بدون نيّة القربة ، ولكن في الوجوب سواء مع غيرهما ، وهذه المسألة من صغريات المسألة الأصولية وهي : عموم استحقاق العقاب على ترك التعلم للاحكام قبل حصول الوجوب للواجبات المشروطة أو الموقّعة ونحوهما .
لماذا تقديم مسائل الشكّ ؟

قيل : وإثما خصّ المصنّف تبعاً لغيره من بين ما يجب تعلمه مقدّمة : مسائل الشكّ والسهو لأمر :

أحدها : كثرة الابتلاء بها لغالب الناس ، لكون الصلاة تؤدّى في كلّ يوم خمس مرّات على الأقل ، بخلاف سائر العبادات والواجبات .

ثانيها : أنّ الابتلاء بهما غالباً يكون في حال الصلاة التي لا يمكنه غالباً تعلمهما ، فيلزم عليه حينئذ - إذا لم يعرف مسائلهما - ارتكاب أحد أمرين إمّا قطع الصلاة وهو حرام على المشهور ، أو البناء على طرف واحد بقصد الرجاء وهو حرام احتمالي ، إذ لو لم يطابق الواقع ما بنى عليه وكان مقصراً في التعلم قبل الصلاة كان فعله حراماً .

لا يقال : إنّه مع جهله حال الصلاة لا يمكن أن يتصوّر له القدرة على الطاعة حتّى يصدق عليه المعصية .

فإنه يقال : ما بالاختيار لا ينافي الاختيار كما قالوا .

ثالثها : إعراض غالب الناس عن تعلمهما بما لا يوجد مثل هذا الإعراض عن مسائل أصل الصلاة والصوم .

لكن ببركة ذكر الشيخ الانصاري والسيد المجدد والشيخ الشيرازي والمصنف (قدس سرهم) لمسائلهما وتبعية معظم المراجع الذين جاءوا بعدهم لهم ، أصبحت لمسائل الشكّ والسهو سوق رائجة حتى أصبح أحياناً ذكرها يطغى على ذكر المسائل التي هي أهمّ منها قطعاً .

مسائل الشكّ من صغريات المسألة السابقة

ولا يخفى أنّ هذه المسألة من صغريات المسألة السابقة لأنّ الشكّ والسهو ، يدخلان في كلّ من « الشرائط ، والموانع ، والمقدّمات » باعتبارات مختلفة كما لا يخفى للمتأمل .

وفي رسالة الشيخ الانصاري العملية المحشّاة بحاشيتي : المجدد والشيخ محمّد تقي الشيرازيين - رضوان الله عليهم - الحكم بفسق من لم يتعلّم عمداً مسائل الشكّ والسهو وسجدة السهو وأحكام الظنّ والمنافيات ، ولم يعلّق عليه حتى بالاحتياط المحققان المذكوران ، وقد ذكرت جهات لهذه الفتوى من الشيخ والمحقّقين الاخرين :

الفتوى بفسق من لم يتعلّم وأدلتها

الدليل الأوّل

أحدها : أنّ ترك تعلمها مع العلم أو الاحتمال بالابتلاء بها من مصاديق التجري .

وفيه : أنّ التجري لا يلتزم الشيخ (قدس سره) نفسه بحرمة ، انظر رسائله .

الدليل الثاني

ثانيها : أنّ التجري وإن لم يكن محرماً في نفسه إلاّ أنّه يكشف عن سوء الباطن وخبث السريرة كما يقوله الشيخ الانصاري (قدس سره) ، وسوء الباطن وخبث السريرة ينافيان ملكة العدالة ، لأنّ ذا الملكة لا يقدّم على مثله ، ومن كان كذلك فليس بعادل ، فهو فاسق .

وفيه : - مضافاً إلى أنّ العدالة ليست الملكة ، بل أسلفنا أنّه لم يدلّ دليل متقن على لزوم الملكة في العدالة ، وإنّما العدالة هي حسن الظاهر أو طريق إليها - أنّه قد

ذكرنا في مسألة العدالة سابقاً : من أنّ القول باعتبار الملكة في العدالة لا يلزم نفي الوساطة بين العدالة والفسق ، بل هناك عادل ، وفاسق ، وشقّ ثالث ، ولكلّ واحد من الشقوق الثلاثة أحكام خاصة به غير الاخرين ، فالعادل يصلّي جماعة معه ، والفساق يجب تأديبه ، والشقّ الثالث لا يجوز الجماعة معه ، ولا يجب بل لا يجوز تأديبه في بعض الصور ، لأنّ الفسق والعدالة أمران حادثان ومقتضى الاصل الاوليّ عدمهما ، فلا يحكم بوجود أحدهما بمجرد فقد الآخر .

الدليل الثالث

ثالثها : أنّ تعلم الواجبات واجب نفسي ، وتركه موجب للفسق .
وفيه : عدم التزام المشهور - ومنهم الشيخان والسيد (قدس سرهم) - بذلك ، لذهابهم إلى كون التعلم واجباً مقدّمياً عقلياً وليس شرعياً أصلاً .

الدليل الرابع

رابعها : ما ذكره بعض المراجع المعاصرين - واعتبره الوجه الوجيه في المقام - « من أنّ التجري وإن لم يكن حراماً في نفسه ، ولم يكن التعلم واجباً نفسياً ، إلا أنّ العناوين المذكورة للعادل في الروايات من « الخير » و « الصالح » و « الموثوق بدينه » ونحوها لا تصدق على مثله ممّن لا يبالي باحتمال مخالفة الله وعصيانه - إلى أن قال : - فمثله لا يطلق عليه شيء من العناوين المتقدّمة ، ولا بدّ من الحكم بفسقه »^(٦٠٨) .

وفيه : أنّه أي فرق بين هذا الوجه ، وبين الوجه الثاني الذي ردّه هذا المرجع المعاصر نفسه ؟ قائلاً : بأنّه لا دليل على عدم الوساطة وأنّ من ليس بعادل فهو فاسق ، وأضاف إلى ذلك إنكار اشتراط الملكة في العدالة ، فكيف حكم هنا أنّه بمجرد عدم إطلاق عناوين العدالة على مثله لا بدّ من الحكم بفسقه ؟

نقد وتقييم

أقول : الدليل الرابع متين في نفسه ، إلا أنّه لا يلزم الوجوب الذي ادّعاه الشيخان والسيد (قدس سرهم) ولا يوجب تركه الفسق ، فإنّ مقتضى القاعدة عدم جواز الحكم بفسق من لم يتعلم مسائل الشكّ والسهو إذ ليس كلّ عن تقصير ، بل هناك صور متعدّدة إحداها عن التقصير ، فالقاصر عن التعلم كأهل البوادي ، ومن

اطمأنّ إلى عدم ابتلائه بها ، أو جاز عنده الاحتياط فيها ، أو الذي ابتلى ثمّ بنى على طرف وطابق الواقع ونحو ذلك ، كلهم لا يجوز الحكم بفسقهم .

نعم ، لو كان يعلم أو يحتمل احتمالاً عقلائياً ابتلاؤه بها ، ولم يتعلم ، ثمّ ابتلى وبنى على طرف وكان بناؤه على خلاف الواقع ، كان فاعلاً للحرام - بناءً على حرمة قطع الفريضة وإبطالها كما هو المشهور والمنصور - وأنّ ما بالاختيار لا ينافي الاختيار - كما هو أيضاً المشهور المنصور - وجاز الحكم بفسقه حينئذ ، فكيف يصحّ في مسألة لها شقوق مختلفة معظمها غير حرام ، وواحد فقط حرام ، الحكم مطلقاً بفسق من لم يتعلمها ؟

ولعلّ قول الشيخ (قدس سره) « عمداً » إشارة إلى هذه الصورة فحسب ، لشدة ورعه ودقة نظره .

ولا يخفى أنّ الوجوب هنا تماماً نظير وجوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط الذي أسلفنا إمكان أن يكون عقلياً ، أو عقلائياً ، أو فطرياً ، أو شرعياً ، وإنّ أشكل في شرعيته المعظم ، بل وفي فطريته ، أو عقليته أيضاً . وتفصيل الكلام في أوّل الكتاب في شرح المسألة الأولى .

ونزيد هنا أنّه إن كان الملاك الوحيد للمولوية : عدم وجود حكم عقلي ثبوتي ، لزم أن لا يكون هناك حكم مولوي أصلاً ، إذ في معتقدنا نحن الشيعة أنّ الأحكام الشرعية كلّها تابعة ونابعة عن المصالح ، وأنّ الأحكام الشرعية أطاف في الأحكام العقلية ، فلا تخلو واقعة فيها الزام شرعي عن وجود الإلزام العقلي فيها ، حتّى الأوامر الموجهة من الله تعالى إلى أنبيائه (عليهم السلام) .

... بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً ، نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبلى بالشكّ والسهو

مقدار المسائل التي يجب تعلّمها

وكيف كان : فإنّه يجب تعلّم المسائل بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً علماً ، أو ظناً ، بل واحتمالاً عقلائياً على وجه وهو : إمّا وجوب دفع الضرر المحتمل - وإن كان فيه صغرى وكبرى إشكال مفصّل قد أسلفناه في شرح المسألة

الأولى - وإما لتوقّف طاعتها على إيجاب تعلّمها ، إذ لو لم يجب تعلّمها لم تتمّ الطاعة فيها .

وفيه أيضاً : - مضافاً إلى أنّ المتوقّف عليه إحراز الطاعة ، لا نفسها - أنّ هذا يصحّ كونه دليلاً للوجوب العقلي المقدّم ، بالإضافة إلى أنه غير صحيح كلياً ، إذ تتمّ الطاعة أيضاً بالبناء على أحد الطرفين ثمّ ظهور صحّة ما بنى عليه ، وبعدم اتفاق شكّ إطلاقاً كما هو كذلك بالنسبة إلى بعض الناس ، وبغير ذلك كالاحتياط كما سنذكره .

وأما عدم وجوب تعلّم ما ليس محلاً للابتلاء : فلما هو المشهور من كون وجوب التعلّم مقدّمياً للعمل ، فإذا لا يبتلى بالعمل فلا معنى لوجوب مقدّمته .
إشكال وجواب

وأشكل بعض الشراح على قيد « غالباً » : بأنّ المدرك هو احتمال الابتلاء ولو قليلاً ، وله وجه إن صحّنا وجوب دفع الضرر المحتمل كبرى وصغرى .
وأورد على هذا الأشكال في بعض شروح العروة : بأنّ مقصود الماتن من قيد « غالباً » هو الاحتمال ، وكون الشكّ والسهو من المسائل العامّة البلوى ، ويشهد لذلك قوله بعد ذلك نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ والسهو ... صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما .

صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما فالاطمئنان مقابل للاحتمال ، وفي ترتيب صحّة العمل على الاطمئنان بعدم الابتلاء نظر ظاهر وهو : أنّ الصحّة الظاهرية مترتبة على الموافقة للحجّة الظاهرية ، والصحّة الواقعية مترتبة على الموافقة للواقع ، وفي كليهما سواء كان يوجد الاطمئنان بعدم الابتلاء ، أم الشكّ في الابتلاء وعدمه ، بل ومع الاطمئنان بالابتلاء أيضاً ، بل ومع الابتلاء نفسه والتحير في الامر أيضاً كما أسلفنا .

نعم ، لو قال : مع الاطمئنان لم يجب التعلّم أو لم يكن استحقاق العقاب ، كان في محله .

كما أنّ إطلاق وجوب التعلّم مع ما اخترناه سابقاً واختاره الماتن أيضاً وجمع غير من الفقهاء : من جواز العمل بالاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد ، فيه نظر : إذ إنّما يجب التعلّم - على فرضه - إذا لم يمكن الاحتياط ، أو لم يقدر المكلف عليه ، وأما معهما فالامر دائر بين التعلّم وبين الاحتياط ولا ينحصر في التعلّم وحده .

لكن قد يكون كلام المصنّف مبنياً على الغالب ، إذ معظم الناس لا يمكنهم الاحتياط بسهولة ، بل وبعض مسائل الشكّ والسهو يكون من الدوران بين المحذورين الذي لا يمكن معه الاحتياط ، وقد تقدّم ويأتي إن شاء الله تعالى في مسائل آخر أطراف من البحث تنفع المقام^(٦٠٩).

هنا مطالب

المطلب الأوّل

وهنا مطالب ينبغي الإشارة إليها :

الأوّل : ينبغي تقييد الاطمئنان بما إذا لم يكن من تقصير في المقدمات ، وإلا فإن خالف الواقع لم يكن معذوراً ، إذ ما بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ولا فرق بين العلم الوجداني والتعبدّي إلا في أنّ الجعل محال .
فمن لم يثق - لا وجداناً ولا تعبدّاً - بطبيب وراجع ، وحصل العلم ، وتداوى ، وتمرّض هل يكون معذوراً ؟ كلا .

المطلب الثاني

الثاني : هل يصحّ الاعتماد على الاستصحاب الاستقبالي لنفي الابتلاء بالشكّ والسهو مع احتمال الابتلاء ؟ وعليه : فلا يلزم الاطمئنان بعدم الابتلاء بل يكفي احتمال عدم الابتلاء .

قد يقال بذلك : لعموم أدلة حجّية الاستصحاب .

لكنّه غير تامّ : أمّا بناءً على وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية ، فلا يجري الاستصحاب الموضوعي إلا بعد الفحص .
وأما بناءً على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية فأجيب بأمرين^(٦١٠):

- ١ - عدم حجّية الاستصحاب الاستقبالي ، وفيه ما فيه .
وصاحب الجواهر يقول بعدم الحجّية أيضاً^(٦١١).

(٦٠٩) أنظر في باب التقليد المسائل التالية (٧ ، ١٦ ، ٢٧ ، ٤٩) وفي كتاب الصلاة المسألة (١٨) من فصل في الشكوك التي لا اعتبار بها) .
(٦١٠) محاضرات : ج ٢ ، ص ٣٧٨ .
(٦١١) الجواهر : ج ٢ ، ص ٣٤٨ - ٣٥٤ .

٢ - بناءً على حجّية الاستصحاب الاستقبالي إنّما يكون الاستصحاب حجّة ، إذا كان بنفسه أثراً شرعياً كالطهارة والنجاسة ، أو له أثر شرعي كحياة زيد ، أمّا إذا لا ، ولا ، فلا يجري .

وفيما نحن فيه إذا كان الاثر مترتباً على يقين الابتلاء كُنّا نستصحب استقبالاً عدم يقين الابتلاء ، لكنّه مترتب - لدفع الضرر المحتمل - على محتمل الابتلاء ، وهو باق ، فتأمّل .

كلام المحقّق العراقي

قال المحقّق العراقي (قدس سره) في المقالات - في مسألة البدار لذوي الاعذار اعتماداً على الاستصحاب الاستقبالي - : « وتوهم عدم جريان الاستصحاب في المقام ، إذ المدار حينئذ على الاضطرار عن الطبيعة ، وبقاء الاضطرار إلى آخر الوقت من لوازمه عقلاً ، فيكون من الأصول المثبتة غير الجارية أصلاً ، مدفوع : بأنّ في ظرف اضطراره في أوّل الوقت يصدق الاضطرار عن الطبيعة - لأنّ الطبيعة في هذا الوقت منحصر فردها فيما يتمشّي منه بخصوص وقته ، فمع الاضطرار عنه يصدق الاضطرار عن الطبيعة - في مثل هذا الوقت - فيستصحب هذا المعنى » (٦١٢).

أقول : لكن ما نحن فيه غير مسألة البدار لذوي الاعذار كما لا يخفى .

إلا أنّ الاشكال هو : أنّ المتيقّن السابق في ما نحن فيه عدم المحمول لعدم الموضوع ، والمشكوك عدم المحمول ، ومثله لا اتحاد بين القضيتين ، فتأمّل .

المطلب الثالث

الثالث : إذا لم يطمئنّ وصلى ولم يحصل شكّ وسهو صحّ أيضاً ، وكذا لو شكّ وبنى وكان بناؤه تاماً ، وقصد التقرّب يحصل بالرجاء .

المطلب الرابع

الرابع : ينبغي أن يفسّر قول الماتن : « صحّ عمله » في قوله : « لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلى بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامها » أنّه لا يجب التعلّم وإلا أشكل بأنّ الصحّة سواء كانت ظاهريّة أم واقعيّة لا تتمّ هنا ، إذ الظاهريّة تترتب على الحجّة الاثباتي والواقعيّة على الامتثال الواقعي ، وكلاهما أجنيبان عن العلم والجهل بالواقع .

اللهم إلا أن يقال : بأن هذا « الاطمئنان » حجة ظاهرية ، فإن ابتلى كان معذوراً .

المطلب الخامس

الخامس : قول الماتن : « صحّ عمله » ينافي مع عدم تعليق النائيني والبروجردى والسيد أحمد الخونساري هنا ، وتعليقهم في كتاب الصلاة بوجوب الاحتياط بإعادة الصلاة مطلقاً .

قال الماتن في فصل الشكّ في الركعات : « إذا عرض له أحد الشكوك ولم يعلم حكمه - من جهة الجهل بالمسألة أو نسيانها - فإن ترجّح أحد الاحتمالين عمل عليه ، وإن لم يترجّح أخذ بأحد الاحتمالين مخيراً ، ثمّ بعد الفراغ رجع إلى المجتهد فإن كان موافقاً فهو ، وإلا أعاد الصلاة ، والاحوط الاعادة في صورة الموافقة أيضاً »^(٦١٣).

وعلق الثلاثة على « الاحوط » بقولهم : « لا يترك » وقيد النائيني بكون الوقت واسعاً ، يعني : عدم القضاء .

وأغرب السيد أحمد الخونساري (قدس سره) حيث علق هنا - في باب التقليد - بإطلاق الصحة مع مطابقة الواقع حتى مع عدم الاطمئنان بعدم الابتلاء .

قال في حاشية المسألة الثمانية والعشرين من التقليد : « بل لا يبعد - في صورة عدم الاطمئنان - الصحة لو أتى به رجاءً وطابق الواقع » .

كما ينافي ما في العروة أيضاً عدم تعليقه (قدس سره) على رسالة صاحب الجواهر في المسألة نفسها .

المسألة (٢٩) : كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات ، يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات ، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات ، أو العاديات .

هل يجب تعلم كل الاحكام ؟

المسألة (٢٩) : كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات ، يجب أيضاً وجوباً مقدّمياً في المستحبات والمكروهات والمباحات لأنّ العامي - غير العامل بالاحتياط - مأمور بالتقليد من المجتهد الجامع للشرائط ، وقد حذف متعلق التقليد في الأدلة مثل قوله (عليه السلام) : « فللعوام أن يفقدوه » وغيره ، وحذف المتعلق يفيد العموم ، فيجب على العامي التقليد في الاحكام الخمسة .
بل يجب أيضاً وجوباً مقدّمياً تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات ، أو العاديات من الافعال حتى اللباس ، والتزيين ، وحضور المجالس ، ونحو ذلك ، لاطلاق الامر بالتقليد أو عمومته في الأدلة .
بل الدليل العقلي أيضاً عام يشمل كل الموارد كما أسلفنا في شرح المسألة الأولى .

ويؤيده : ما رواه النوري (قدس سره) في المستدرك ، عن محمد بن أبي القاسم الطبري في بشارة المصطفى حديثاً مسنداً إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال لكميل : « ياكميل ما من حركة إلا وأنت محتاج فيها إلى معرفة »^(٦١٤) .
نعم ، لو عمل أي عمل - عبادياً كان أو معاملياً أو غيرهما - بلا تقليد ثمّ طابق عمله الواقع لا استحقاق للعقاب إلا على القول بحرمة التجري ، وأمّا البطلان في

هذه الصورة : فلا ، نظير ما مرّ في المسألة الأولى من وجوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط : من أنّ التارك لها إن طابق عمله الواقع صحّ ولا استحقاق للعقاب إلا على التجريّ ، وقد مرّ هناك تفصيل البحث ، والكلام فيما نحن فيه أيضاً كذلك طابق النعل بالنعل .

كلام جمع من المراجع

وعلق جمع من مراجع العصر والمقاربين على المتن هنا : بتقييده بما إذا لم يعلم عدم الالتزام في الحكم ، ولا كان اتيانه بقصد القرية ، أمّا مع عدمهما ، كما إذا أتى بالمستحبّ ، أو المكروه ، أو المباح لا بعنوانه الخاصّ به ممّا يجعله تشريعاً محرماً ، بل بعنوان أنّه جائز بالمعنى الاعمّ ، وكان عالماً بأنّه غير لازم - وجوباً أو تحريماً - صحّ عمله ، وجاز ، ولم يحتجّ إلى التقليد ، وذلك لما استقرّت عليه طريقة المشهور من كون وجوب التقليد مقدّمياً لا نفسياً ، فعليه : لا مصلحة فيه إلا ما في ذي المقدّمة من الطاعة المتقوّمة باتيان الواجبات وترك المحرّمات ، وفي فرض علم العامي بعدم وجوب ما تركه ، أو عدم حرمة ما فعله جاز له تركه أو فعله بدون تقليد ، وكذلك إذا أتى بالعباديات بقصد الرجاء ، لا بقصد الورود فلم يكن تشريعاً - على فرض عدم وروده - فلم يكن حراماً .

مناقشة الكلام المذكور

والكلام متين في أصله ، إلا أنّ الغالب لغالب العوام : عدم حصول مثل هذا العلم ، وتوقف معرفتهم للواجبات والمحرّمات على التقليد ، فاحتمال وجوب المستحبّ ولو على بعض الاحوال ، وكذا احتمال حرمة المكروه ولو على بعض الصور ، وهكذا احتمال وجوب أو حرمة المباح ولو على بعض الوجوه ، هذه الاحتمالات قائمة لهم ، ومعها لا طريق لهم إلى إحراز الطاعة إلا بالتقليد في جميعها .

وكما نشاهد الان أنّ بعض العوام كثيراً ما إذا عرفوا أنّ الامر الفلاني مستحبّ ، يأتون به ولو عارض واجباً ، أو سبّب حراماً ، أو إذا عرفوا أنّ الامر الفلاني مكروه ، يجتنّبونه ولو توقف اجتنابه على فعل الحرام وترك الواجب ، وكذلك في المباح ، ومع ذلك كنه كيف يصحّ له العمل مطلقاً بمجرد العلم بالاستحباب والكراهة والاباحة ؟

فالشكال من المعلقين وإن كان في محله على نحو الموجبة الجزئية لاطلاق
الماتن (قدس سره) إلا أن الطريق غالباً - لا كلياً - منحصر للعوام في ذلك ، وفي
مثل ذلك التقييد للعوام غير لازم ، ولقد أعجبنى صنع بعض مراجع العصر الذين
قيّدوا في كتبهم الاستدلالية المسألة بصورة عدم العلم ، لكنهم تركوا التعليق عليها
في العروة .

هل الجهل المركّب عذر ؟

ثم إن بعض العوام اليوم يحصل لهم الاطمئنان إلى العديد من الاحكام المخالفة
للواقع والمخالفة لفتوى المراجع ، فيعملون أموراً مع اطمئنانهم بجوازها ، ثم يظهر
لهم حرمتها أو لا يظهر لهم أيضاً ذلك ، ويتركون أموراً مع اطمئنانهم إلى عدم
وجوبها وهي واجبة ، ثم يظهر لهم ذلك أو لا يظهر أيضاً - باستثناء غير المباليين
بالدين الذين يعملون بلا حصول اطمئنان لهم على أحد الطرفين - فهل هم معذورون
فيها للجهل المركّب أم لا ؟

والجواب : أنهم على قسمين : قاصر ، ومقصر . في مقدّمات تحصيل الاحكام
، فالاول معذور ولو كان من أجل عدم الالتفات الناشئ عن غير تقصير ، والمقصر
في المقدّمات غير معذور تكليفاً ، وأما وضعاً بمعنى بطلان عمله ففيه بحث مفصل
ليس هنا محله وقد أوفيناه في الأصول .

الاعتماد على كتب الادعية المعروفة

وهنا كلام نبّه عليه عدد من الشراح : وهو أنّ الادعية ، والزيارات ، والاوراد
ونحوها المذكورة في كتب الادعية المتداولة بأيدي الناس ممّا مؤفوها ثققات :
كالاقبال للسيد ابن طاوس ، والمصباح للشيخ ، وزاد المعاد ، وتحفة الزائر ،
وحلية المتقين للعلامة المجلسي ، ومرآة الكمال للمامقاني ، ومعراج السعادة وجامع
السعادات للنراقبيين ، والدعاء والزيارة للاح الاكبر ، ومفاتيح الجنان للشيخ عباس
القمي قدس الله تعالى أسرارهم هل يجوز الاعتماد عليها ، والاتيان بها بعنوان
المستحب ، والمكروه والمباح ، أم يجب على العامي سؤال مرجع تقليده فيها ؟

فلعلّ ما ذكره السيد مستحباً هو واجب عند مرجع تقليده ، ولعلّ ما ذكره الشيخ
مكروهاً هو حرام عند مرجع تقليده ، كما أنّه لعلّ ما ذكر من الاستحباب والكراهة
غير صحيح أصلاً ، فيكون الاتيان به بذاك العنوان تشريعاً محرماً ؟

وجهان ، بل قولان :

أصرّ على عدم الجواز بعض المراجع المعاصرين ، قال : « وممّا سردناه ظهر أنّ الادعية والاوراد المنقولة في كتب الادعية المتداولة بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها بإسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه أي بعنوان أنها مستحبة ، إلا مع القطع بكونها مستحبة ، أو التقليد فيها ممّن يفتي بذلك ، وإلا لكان الاتيان بها كذلك من التشريع المحرّم ، نعم لا بأس بالاتيان بها رجاءً فإنه لا يحتاج معه إلى التقليد »^(٦١٥).

وذهب إلى الجواز الاخ الاكبر^(٦١٦) وبعض آخر .
جواز الاعتماد وأدلته

استدلّ لجواز الاعتماد بأمور تالية :

أحدها : السيرة المستمرة بين المتدينين على ذلك من غير نكير بل ثبوت ارتكازهم عليه .

ثانيها : شمول العمومات والاطلاقات للمؤلفين الثقات ، مثل قوله (عليه السلام) : « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا »^(٦١٧).

وفيه : أنه في الحسّ لا الحدس ، وإلا لجاز تقليد الميت ابتداءً .

ثالثها : أنّ المؤلفين لهذه الكتب كتبوا هذه الكتب للعمل بها ، لا للاجتهد .
فيكون العمل على طبقها جائزاً .

وفيه : أنه بنظرهم حجة ، لا بنظر فقيه آخر .

رابعها : شمول « من بلغ » لها وإن لم ينقلوا الرواية بنصّها .

حاصل الاستدلال

والحاصل : أنّ الثاني والثالث منها لا يخلو من مناقشة ، فيبقى منها الأوّل والرابع ، ولعلّه يكفي في المقام .

نعم ، لو احتمل المقلد العامل بهذه الكتب أن واحداً من المستحبات المذكورة واجب ، أو واحداً من المكروهات المذكورة فيها حرام ، سواء كان معيّناً أم غير معيّن وجب عليه مراجعة مرجع التقليد في ذلك ، لكن هذا الاحتمال منفي غالباً .

(٦١٥) التنقيح : ج ١ ، ص ٣٠٤ .

(٦١٦) موسوعة الفقه : ج ١ ، ص ٣٠٨ .

(٦١٧) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٠ .

كما أنّ مرجع التقليد إنّما يجوز له إرجاع مقلّديه إلى مثل هذه الكتب ، فيما علم عدم وجود ما يخالف نظره من جهة الحكم الالزامي وعدمه .

هذا بناءً على ما هو المشهور : من حرمة تقليد الميّت ابتداءً ، وحرمة العدول عن الحي ، وإلا على القول بالجواز في المسألتين فالامر سهل .

ولعل عدم منع أحد من المراجع طيلة القرون المتماضية الناس عن اتباع هذه الطريقة ، حتّى أصبح لهم من المرتكزات التي ربما يعتمد على مثلها طريقاً عرفياً للوصول إلى مرادات الموالى ، إنّما هو ناشئ عن عدم ثبوت حرمة الامرين بدليل قطعي عام يشمل جميع الافراد ، وفي كلّ الصور ، حتّى مثل ما نحن فيه .

كتب الادعية والارجاع المطلق إليها

ثمّ إنّّه لا شكّ في أنّ كتب الادعية ذكرت المستحبّات والمكروهات بعنوان المكروه والمستحبّ ، وقد أرجع الفقهاء إليها من دون تقييد بقصد الرجاء .

وإليك نماذج منها :

نماذج من الارجاع المطلق

النموذج الاول : قال في مجمع الفائدة : « واعلم أيضاً أنّ الرواية التي رأيتها ما دلت على استحباب الغسل لصلاة الاستخارة والحاجة على الطريق المنقول في كتب الادعية » (٦١٨).

النموذج الثاني : وقال أيضاً : « وهو مذكور في كتب الادعية » (٦١٩).

النموذج الثالث : قال في ذخيرة المعاد : « كصلاة الغفيلة وغيرها ، وكذا صلاة الرغائب ، ونافلة رمضان ، فإنّ بعضها ما بينهما (أي : المغريين) وغيرها ممّا يشتمل عليها كتب الادعية » (٦٢٠).

النموذج الرابع : وقال أيضاً : « وليلة المبعث ويومه وهو : السابع والعشرون من رجب ، ذكر الاصحاب في هذه الاوقات صلوات متعدّدة في كتب الادعية » (٦٢١).

النموذج الخامس : قال في غنائم الايام : « المطلب الرابع : في سائر النوافل ، وهي كثيرة جداً مذكورة في كتب الادعية » (٦٢٢).

(٦١٨) مجمع الفائدة : ج ١ ، ص ٧٧ .

(٦١٩) مجمع الفائدة : ج ٨ ، ص ١٢١ .

(٦٢٠) ذخيرة المعاد : ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٦٢١) ذخيرة المعاد : ج ٢ ، ص ٣٥٠ .

النموذج السادس : قال في مستند الشيعة : « في الصلوات النوافل غير اليومية ، وهي كثيرة مضبوطة في كتب الادعية » (٦٢٣) .

النموذج السابع : قال أيضاً : « ومنها ما يختصّ بسبب مخصوص وأفراده غير محصورة ، مذكورة في كتب الادعية والاداب » (٦٢٤) .

النموذج الثامن : قال في العروة الوثقى : « ومنها ما يختصّ بسبب مخصوص ، وهي كثيرة مذكورة في كتب الادعية » (٦٢٥) . ولم يعلق أحد من العشرات من المعلقين .

النموذج التاسع : قال في التنقيح عند قول صاحب العروة : « فصل في صلاة قضاء الحاجات وكشف المهمّات - وقد وردت بكيفيات » قال : « وهي كثيرة مذكورة في كتب الادعية وغيرها كالبحار ونحوه من المجاميع » (٦٢٦) .

النموذج العاشر : وقال أيضاً في صلوات رجب وشعبان وشهر رمضان : « وهي كثيرة مذكورة في كتب الادعية ، سيّما ما وضع لاعمال الشهور الثلاثة » (٦٢٧) .

(٦٢٢) غنائم الايام : ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٦٢٣) مستند الشيعة : ج ٦ ، ص ٣٥٤ .

(٦٢٤) مستند الشيعة : ج ١٠ ، ص ٤٨٢ .

(٦٢٥) العروة الوثقى : الفصل ١٥ ، في الصوم المندوب .

(٦٢٦) التنقيح : ج ٧ ، ص ٣٧٣ .

(٦٢٧) التنقيح : ج ٧ ، ص ٣٧٥ .

إتيان العمل برجاء الثواب

المسألة (٣٠) : إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ، ولم يعلم أنّه واجب ، أو مباح ، أو مستحبّ ، أو مكروه ، يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب

إتيان العمل برجاء المطلوبية والثواب

المسألة (٣٠) : إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ، ولم يعلم أنّه واجب ، أو مباح ، أو مستحبّ ، أو مكروه ، يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب والمسألة واضحة وهي من صغريات مسألة جواز الاحتياط مطلقاً ولو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ، وهو أعمّ من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية لعدم الفرق في هذا المقام ، وأعمّ أيضاً ممّن له قدرة الاستنباط وكان مجتهداً يحرم عليه التقليد ، ومن العامي الذي لا قدرة له على الاستنباط .
وليس مراد الماتن من : « يجوز » جواز الفعل والترك معاً ، حتّى يقال : بعدم جواز الترك من أجل احتمال الوجوب ، لأنّه شبهة حكمية فيجب فيها الفحص ، ثمّ إجراء البراءة ، وفحص العامي التقليد كما أشكل بذلك البعض ، بل المراد به : ... وإذا علم أنّه ليس بواجب ولم يعلم أنّه حرام ، أو مكروه ، أو مباح ، له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً .

جواز إتيانه احتياطاً مقابل وجوب التقليد وتحصيل العلم بحكمه قبل الإتيان به كما هو ظاهر .
إشكال غير قادح

نعم ، هنا إشكال : وهو أنّ احتمال الكراهة يمنع التقرب بهذا العمل ، فكيف يصحّ إتيان عمل لا يصحّ التقرب به مع احتمال وجوب التقرب به لاحتمال كون العمل واجباً ؟ لكنّه غير قادح أيضاً .

أمّا إذا كان العمل غير عبادي بحيث لا يحتاج في امتثاله إلى أكثر من إيقاع الفعل بأي قصد كان فواضح ، وأمّا إذا كان العمل عبادياً كقراءة دعاء خاصّ في مناسبة خاصّة فإنّه أيضاً يصحّ وإن كان واقعاً واجباً ، إذ يكفي في تحقّق العبادة نيّة رجاء التقرب به ، ولا يجب نيّة فعلية التقرب .

ولذا صحّحنا في شرح المسألة الأولى - تبعاً للمعروف بين الفقهاء - الاتيان بالعبادة احتياطاً مع أنّه ليس مقرّباً قطعياً ، وإمّا مقرّبيته احتمالية ، ولا ينافي ذلك قيام احتمال المبعوضية الناشئ من احتمال الكراهة ، لأنّ احتمال المبعوضية ينافي القطع بالمحبوبية ، ولا ينافي احتمال المحبوبة .
ترك العمل لاحتمال المبعوضيّة

وإذا علم أنّه ليس بواجب ولم يعلم أنّه حرام أو مكروه أو مباح بل أو مستحبّ أيضاً له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً بدون حاجة إلى التقليد .
وهكذا لو علم بأنّ الفعل الفلاني ليس بواجب ولا حرام ، ولكنّه شكّ في كونه أيّ واحد من الثلاثة الباقية ، جاز له الفعل والترك معاً برجاء الثواب ولاحتمال المبعوضيّة .

حاصل المسألة

والحاصل : أنّ التقليد على العامي إنّما يتعيّن فيما لم يكن الاحتياط ممكناً ، وإلا جاز الاحتياط وترك التقليد ، كما أسلفنا ذلك مفصّلاً في شرح المسألة الأولى .