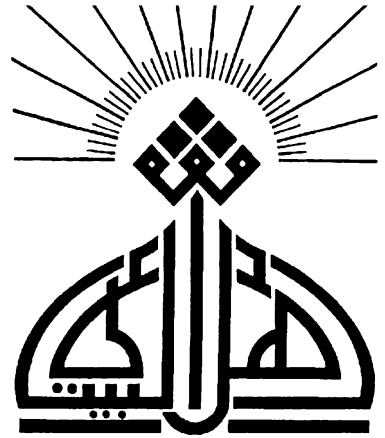


فَقْرُهُمْ أَلَيْسَ

فَصْلِيَّةٌ فَقْهِيَّةٌ تَخْصُّصِيَّةٌ

الطبعة الثالثة

- دور المحقق النراقي في تطوير نظرية ولاية الفقيه
- نظرية ولاية الفقيه
- صلاحيات الفقيه
- مطارحات علمية حول نظرية ولاية الفقيه
- الشورى و ولاية الفقيه
- نظرية المحقق النراقي في حجية أخبار الآحاد
- النراقيان في مواجهة المدّ الاخباري
- الاسراف على ضوء الشريعة
- المحقق محمد مهدي النراقي - سيرته وعطاؤه العلمي
- المولى أحمد النراقي على نرى العلم



مجلة فطرية وفكرية تخصصية

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم الابراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ عبد الكريم رؤوف

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

عدد خاص

بمناسبة انقضاء مؤتمر تكليد

ذكرى الفاضلين النراقيين عليه السلام

فَقَرُّ أَهْلِ الْبَيْتِ عليه السلام

مَجَلَّةٌ فِكْرِيَّةٌ تَخَصُّصِيَّةٌ فَضْلِيَّةٌ

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لذهب أهل البيت عليه السلام

العدد الخامس والعشرون - السنة السابعة

١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م



* قام بترجمة بعض مقالات العدد الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولارأخارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

- كلمة التحرير
رئيس التحرير
١٠ - ٥
-
- دور المحقق النراقي رحمته الله في تطوير نظرية ولاية الفقيه
الشيخ يعقوب علي البرجي
٢٦ - ١١
-
- نظرية ولاية الفقيه
الشيخ نوري حاتم
٩٢ - ٢٧
-
- صلاحيات الفقيه
السيد محسن الموسوي
١٢٦ - ٩٣
-
- مطارحات علمية حول نظرية ولاية الفقيه
الشيخ حسن الممدوح
١٤٦ - ١٢٧
-
- الثوري وولاية الفقيه
الشيخ قاسم الابراهيم
١٦٠ - ١٤٧
-
- نظرية المحقق النراقي رحمته الله في حجية أخبار الآحاد
السيد محسن الجرجاني
١٩٢ - ١٦١
-
- النراقيان في مواجهة المدّ الاخباري
الشيخ محمد البياباني
٢٣٠ - ١٩٣
-
- الاعراف على ضوء الفريضة
الشيخ محمد الرحمان
٢٥٤ - ٢٣١
-
- المحقق محمد مهدي النراقي سجنه وعطاؤه العلمي
السيد حسن الفاطمي
٢٧٢ - ٢٥٥
-
- المولى أحمد النراقي على ذرى العلم
السيد محمد رضا الحسيني
٢٩٢ - ٢٧٣

التراث لمن؟

إِنَّ ارتباط كل مجتمع بترائه من الأمور الواضحة لدى العام والخاص.. حيث إِنَّ الجميع يستشعرون الانتماء إلى تراثهم ويفخرون بالانتساب إليه.. كما ويرون صحة نسبة ذلك التراث إليهم ولا يشكّون في مشروعية ذلك الانتساب.. وهذا أمر يستوقف الباحث حول التراث ويدعوه للسعي لكشف مبررات العلاقة بين المجتمع وتراثه.. ففي أَوَّل وهلة قد يبدو أَنَّ نسبة التراث إلى الجيل المعاصر من قبيل نسبة الشيء إلى غير فاعله.. لأنَّ إنجاز التراث قد تمَّ على يد الأجيال الماضية وتراكم خلال عصور مختلفة.. وأمَّا الجيل الحالي فلا علاقة له بما فعل الأوائل وينبغي أن ينسب إليه ما يحققه هو ليس إلّا.. ولا يصح بحال أن ينسب إليه ما صنعه الآخرون في فترات تاريخية متتالية.. وقد يدعم ذلك بقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تَسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ وقوله: ﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى ﴾.. وبعد هذا كلّه كيف نصّح النسبة هنا؟! فيا ترى هل حصل تجميد لقانون العلّية وانفصام الصلة بين العلّة والمعلول؟! أم أَنَّ النسبة هنا ليست نسبة حقيقية بل هي على سبيل المجاز الذي يكفي في تبريره أدنى مناسبة.. وعلّيه

فلا داعي ولا ضرورة لإقحام صناعة البرهان في القضايا الأدبية ؟ !

إنَّ حلَّ هذا اللغز يكمن في دركنا لحقيقة الكيان الاجتماعي وتشريح الفعل الاجتماعي وتصوير كيفية صدور الفعل عن فاعله .. فقد يقع خلط بين فعل الفرد وفعل المجتمع فيقاس أحدهما بالآخر .. في حين أنَّ لكل منهما حيثياته الخاصّة به وقوانينه التي تحكم حركته .. فإنَّ صدور الفعل من الفرد غالباً ما يكون واضحاً ولا تردّد عادة في نسبته إليه سواء أكان ذلك الفعل الصادر فعلاً اختياريّاً أو غير اختياريّ وسواء أكان فعلاً مادياً أو فكريّاً ..

أجل تستثنى بعض الحالات التي لا تخلو من إبهام كما لو كان الفعل مشتركاً بين أكثر من واحد على نحو عرضي بحيث كل فرد يؤدّي قسطاً من الفعل .. كاشتراك عدد من العمال في صناعة جهاز معين .. وكذا الحال لو كان الاشتراك بنحو طولي بحيث يكون أحدهما سبباً والآخر مباشراً .. وسيتّضح سبب ذلك الإبهام لاحقاً ..

بيد أنّنا لا نرى مثل هذا الوضوح في كيفية صدور الفعل من المجتمع وبالتالي في نسبته إليه .. فما هو الفرق بين الأمرين ؟

إنَّ الفرق يعود إلى طبيعة الفاعل فتارة يكون واحداً وأخرى يكون متعدّداً .. ففي مثل صراخ الإنسان الجالس وحده لا نكاد نحس بأيّة مشكلة في إدراك كيفية صدور الصراخ منه .. وأيضاً لا يشك أحد في نسبته إليه .. بخلاف سماع أصوات الناس في سوق مزدحم فإنَّ الضجيج المتعالي يتعذّر تحديد مصدره بصورة دقيقة .. لذا يُعزى إلى المجموع لا إلى الجميع لعدم الدليل على مساهمتهم كلّهم .. فقد يكون بعضهم ساكناً .. فهذه النسبة بالدقّة الفلسفية هي نسبة إجمالية .. إلّا أنّها بالنظر العقلاني تعتبر صحيحة وحقيقية وليست

مجازية لكون الملحوظ هو المجموع .. وهذا الأمر بعينه يجري في الفعل الاجتماعي .. فإنَّ المركَّب الاجتماعي حاصل بسبب تعدُّد الأفراد وتكثُّرهم .. بل إنَّ هذا التعدُّد بدرجة كبيرة ومن جهات مختلفة ..

وهذا الكيان الاجتماعي تارة ينظر إليه بما هو كيان إنساني يحمل ثقافة خاصة ويمتدُّ زماناً ومكاناً وممارسة .. وأخرى ينظر إليه بما هو مقطع محدّد من ذلك الامتداد .. فالوجود الممتدّ يكون بمثابة الجنس والمقدار المقطع منه بمنزلة النوع .. والوجود الممتدّ هو المعبّر عنه بـ (الأمة) والوجود المقطعي هو المعبّر عنه بـ (المجتمع) .. فنحن أمام مجتمعات إسلامية متعدّدة تقطن مناطق متفاوتة جغرافياً .. وهناك مجتمعات إسلامية انقرضت واندرست عبر مراحل تاريخية طويلة .. كما أنَّ كل مجتمع قد يتميَّز عمّن سواه بنمط من العيش .. وعلى الرغم من ذلك كلّ فهناك دائرة أوسع تنضوي تحتها كل تلك الكيانات وتحتضن كل تلك الظهورات والتجليات ألا وهي دائرة الأمة الإسلامية .. والذي يهمنا فعلاً هو البرهنة على صحة اندماج الأجيال المتعدّدة وانصهارها في الكيان الاجتماعي الأكبر وأيضاً مدى صحة امتداده في عمود الزمان ..

فلو أخذنا مجتمعاً ضمن حدود إقليمية معيّنة وفي مقطع زمني معيّن لرأينا أنّه كيان مركَّب يتشكل على الأقلّ من ثلاثة أجيال: جيل ناشئ ينتظر مستقبله وجيل ناشط يحمل عبء عصره وجيل مسنّ أدّى دوره وينتظر الرحيل ولنسمّه [س] .. ثمّ لو رجعنا إلى الخلف خطوة واحدة لرأينا الجيلين المتوسّط والأخير [= س] بالإضافة إلى جيل آخر قد مضى وقضى نحبه ولا وجود له فعلاً .. ولو رجعنا خطوة ثانية لرأينا الجيل الأخير [= س] مضافاً إلى

جيلين منصرمين.. ففي هذه المقاطع الزمانية الثلاثة يبرز الجيل الأخير [= س] كنقطة مشتركة بينها لكن مع اختلاف في الرتبة.. ففي مقطع يحتل الرتبة الأولى وفي ثانٍ الثانية وفي ثالث الثالثة.. وهكذا كل جيل يعاصر ثلاثة مقاطع زمانية ويقارن عدة أجيال.. إنَّما يوجد تداخل وترباط واقعي بين الأجيال.. وهناك اتصال لا يمكن معه اعتبار كون جيل معيّن هو وحده المكوّن للكيان الاجتماعي.. بل إنَّ كل جيل يكون عادة ملحقاً بما بعد ومسبقاً بما قبل.. وعليه فإنَّ الفعل الصادر عن الكيان الاجتماعي لم يصدر عن واحد بسيط.. بل يكون صادراً عن مركّب متعدّد العناصر.. ولا يشترط في صدور الفعل من المركّب مساهمة كل الأجزاء وبنحو واحد.. ولا يقدر في ذلك عدم مشاركة البعض أو اختلاف كيفية المشاركة نوعاً واختلافها شدة وضعفاً.. فحال المجتمع في ذلك حال ضفيرة الشعر التي تتألف من عدة خصل متباينة في الطول والضخامة تتداخل مع بعضها البعض تشكل بمجموعها امتداداً واحداً كل نقطة فيه تمثل بداية لعقدة من الشعر ونهاية لأخرى ووسطاً لثلاثة.. وفيما يعود إلى الكيان الاجتماعي فإنَّ الامتداد التاريخي لمجموع الأجيال يعبر عنه بالأمة التي تعدّ وجوداً واحداً رغم تعدّد المجتمعات واختلاف الأجيال وإليها تنسب جميع الإنجازات الفكرية والأعمال الثقافية التي تمتّ عبر عصور عديدة.. فإنَّ مجتمعنا الحاضر ما هو إلا حلقة في سلسلة لوجود أكبر وهو الأمة الإسلامية وإنجازاتنا الفكرية أيضاً هي بدورها تعدّ رقماً يضاف إلى ما سبق من أرقام حاصل جمعها هو الرصيد الضخم لما نمتلك من تراث.. والمتحصّل أنّ التركيب في الكيان الاجتماعي يلحظ من جهتين:

التركيب الملحوظ ضمن مقطع زمني محدود.. والتركيب الملحوظ ضمن عمود الزمان الممتد عبر قرون.. فالأول هو التركيب الحاصل بين أجيال المجتمع الواحد في مقطع زمني واحد.. والثاني التركيب الحاصل بين الأجيال في مقاطع زمانية أكبر والمسمى بـ(الأمة)..

ومن ذلك يتضح أنّ نسبة التراث إلى الأمة لا يتنافى مع قانون العلية.. بل هو من باب نسبة الشيء إلى فاعله.. كما أنّ ذلك لا يتنافى مع ماذكر من الآيات التي سيقّت بصدد بيان ثبوت التكليف على كلّ إنسان.. لكي لا يغفل عن وظيفته ولا ينسى مسؤوليته..

ثمّ إنّ كل ما يقطعه المجتمع المعاصر من أشواط وجميع ما تضيفه الأجيال المتعاقبة إلى التراث من إنجازات لم يبدأ من لا شيء.. فإنّ لتراث من قبلنا أثراً فيما ننجزه قطعاً.. وهذا الأثر على نحوين:

النحو الأول: الأثر الحضوري الذي يتركه كل جيل على الجيل الذي يليه برتبة بحكم التعايش والتماس في شتى ميادين الحياة وكثيراً ما يحصل هذا التأثير من دون التفات.. بل يحصل بصورة عفوية..

النحو الثاني: الأثر المحيى والمستوحى من التراث.. فإنّ التراث يعدّ مادة ومنبعاً فكرياً صالحاً لاستنباط كنوزه المكنونة فيه.. وهذا ما يعبر عن فعل إرادي مقصود للإفادة ممّا أنجزه السابقون..

وفي الجملة فإنّ الإنتاج الفكري والإفراز الثقافي معلولان لذلك الوجود الممتد عبر التاريخ.. وبما أنّ المجتمع عبارة عن مقطع مقتطع من ذلك الوجود المتسلسل فتصح إضافة ذلك التراث إلينا.. فإنّ التراث هو أحد المقومات للبناء الاجتماعي المعاصر ورسم معالم شخصيته وإن اختلفت درجة التأثير بالتراث من مجتمع لآخر..

ومن الحقائق التي لا مرية فيها ضخامة التراث الإسلامي الذي منّ الله به علينا في مجالات مختلفة سيما المجال الفقهي.. فإنه تراث لا يضاهى ويمتاز بالغزارة والعمق.. فكيف نقوم هذا التراث؟ وكيف نفى لصانعيه؟ وما هي تصوراتنا حول طرق الإفادة من هذا التراث الذي صنّع على عين الله بأيدي الأبرار من السلف الصالح بما بذلوه من جهود جبّارة وهمم عالية صوّرها بعضهم بقوله: بعزّة دونها العيوق منزلة وساعد ليس تثنيه الملّمات

﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ ﴾

ولا حول ولا قوة إلا بالله

رئيس التحرير

دور المحقق النراقي رحمته الله

في تطوير نظرية ولاية الفقيه

□ الأستاذ الشيخ يعقوب علي البرجي

يعتبر المحقق النراقي من الفقهاء الذين ساهموا بشكل أساسي في تطوير وتثبيت وتوضيح ولاية الفقيه والانتقال بها إلى مرحلة جديدة. وقد تعرض لبحث هذه النظرية ودراستها في كتابه القيم «عوائد الأيام»، في العائدة الرابعة والخمسين.

وفي هذا المقال سوف نسلط الضوء على إبداعاته في هذا المجال من خلال المقارنة بين رأيه وآراء من سبقه من الفقهاء في نظرية ولاية الفقيه. والإبداعات التي يمكن الإشارة إليها هي ما سنشير إليه في العناوين التالية:

١ - دراسة ولاية الفقيه بشكل مستقل:

طرحت مسألة ولاية الفقيه في فترة متقدمة من تأريخ الفقه^(١)، إلا أنها لم تأخذ موقعها الخاص في ترتيب أبوابه، حيث بحثها الفقهاء ضمن أبواب الفقه المختلفة بمناسبة البحث عن بعض الأحكام التي يشترط فيها إذن الحاكم

وكان أول من بحث المسألة وأفردها تحت عنوان مستقل هو المحقق النراقي رحمته الله، الأمر الذي لفت أنظار من تلاه من الفقهاء إلى البحث في المسألة

والاهتمام بها، حتى شقّت طريقها إلى كتب القواعد الفقهية، حيث بحثها المير عبد الفتاح المراغي في كتاب العناوين^(٢) والسيد محمد آل بحر العلوم في كتاب بلغة الفقيه^(٣) وغيرهم، حيث خصّصوا - تبعاً للمحقق النراقي - عناوين وقواعد خاصة بذلك.

نعم جاء الشيخ الأعظم الأنصاري^(٤) فبحث المسألة وبيّن رأيه فيها في بحوث المكاسب، وركّز البحث فيها في كتاب البيع، وتبعه المعلقون عليه فبحثوها في كتاب البيع أيضاً.

٢ - التفكيك بين ولاية الفقيه بمعنى الزعامة السياسية عن ولاية الفقيه في الأمور الحسبية:

لقد ذكر الفقهاء الأقدمون في مصنفاتهم صلاحيات واسعة للفقيه^(٥)، بيد أنّه لم يفكّك في كلماتهم بين ولاية الفقيه بمعنى الزعامة والقيادة وبين ولاية الفقيه في الأمور الحسبية، أو أنها غير صريحة - في أقلّ التقادير - في ذلك، وإن كان الظاهر من عبارات الشيخ المفيد والمحقق الكركي والأردبيلي إثبات الولاية في الأمور الحسبية بشكلها الواسع.

وقد نقل الشيخ المفيد^(٦) إشكالاً عن بعض أهل السنّة يتهمون فيه الشيعة بتعطيل الشريعة في زمن الغيبة، ثمّ أجاب عن ذلك ببيان فلسفة وجود الإمام ووجه الحاجة إليه، وأنها عبارة عن حفظ الملة والشريعة أو إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام والجهاد. ولا تضرّ غيبة الإمام^(٧) بشيء من ذلك، كما أنّ نوابه والأمراء عنه^(٨) يقومون بوظائفه في غيبته.

ثمّ كتب يقول بعد بيان وظيفة الفقهاء في حفظ الشرع وبيان أحكامه وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام:

«وكذلك إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. وقد يتولّاها أمراء الأئمة وعمّالهم

دونهم، كما كان يتولى ذلك أمراء الأنبياء وولاتهم ولا يحوجونهم إلى ذلك بأنفسهم. وكذلك القول في الجهاد. ألا ترى أنه يقوم به الولاة من قبل الأنبياء والأئمة دونهم، ويستغنون بذلك عن توليهم بأنفسهم» (٥).

ولا شك في أن مراده من الأمراء وعمال الأئمة (عليه السلام) في عصر الغيبة الذين يتصدون لحفظ الدين والملة وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام والجهاد، هم الفقهاء. ويدل على هذا شواهد كثيرة في كلامه (عليه السلام)، فهو يصرح بأن الجاهل غير الفقيه ليس له تولي ذلك والتصدي له. كما أنه يصرح أيضاً بقيام الفقيه مع غيبة الإمام (عليه السلام) بجميع ما للإمام.

قال في كتاب الوصية: «وإذا عدم السلطان العادل - فيما ذكرناه من هذه الأبواب - كان لفقهاء أهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان، فإن لم يتمكنوا من ذلك فلا تبعة عليهم فيه» (٦).

ثم صرح بعدم ثبوت الولاية للجاهل بالأحكام، فقال: «ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام، أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس، فلا يحل له التعرض لذلك والتكلف له، فإن تكلفه فهو عاص غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولايات، ومهما فعله في تلك الولاية فإنه مأخوذ به، محاسب عليه، ومطالب فيه بما جناه» (٧).

وتكرر من المحقق الكركي النص على عموم الولاية، قال (عليه السلام): «اتفق أصحابنا - رضوان الله عليهم - على أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى - صلوات الله عليهم - في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل» (٨).

ثم قال: «والمقصود من هذا الحديث هنا: أن الفقيه... نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل» (٩).

ثم أجاب في بحث صلاة الجمعة عما قد يتوهم من أن الفقيه منصوب للحكم والإفتاء، وصلاة الجمعة أمر خارج عنها، بأن: «الفقيه منصوب من قبلهم ﷺ حاكماً في جميع الأمور الشرعية، كما علمته في المقدمة» (١٠).

وقد اعتبر المحقق الأردبيلي الفقيه في عصر الغيبة حاكماً على الإطلاق (١١)، ونائباً عن الإمام ﷺ في جميع أعماله (١٢) وقائماً مقامه (١٣)؛ فالفقيه خليفة الإمام ونائبه، والواصل إليه في الزكوات كالواصل للإمام ﷺ (١٤). فهو يرى بناءً على ثبوت النيابة العامة أن جميع ما للإمام ﷺ من صلاحيات هي للفقيه إلا ما قام الدليل على خلافه، فللفقيه - مثلاً - جباية أموال الزكاة (١٥) وأخذ الخمس (١٦) وصرفهما، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١٧)، والتصدي للقضاء (١٨)، وإقامة الحدود والعزيرات (١٩)، وغير ذلك مما هو ثابت للإمام، وللفقيه التصدي في عصر الغيبة، قال - شارحاً قول العلامة في كتاب الجهاد: «يجبر الإمام المحجّر على العمارة أو التولية» -: «وجهه أنه أمر قابل للانتفاع، وإليه الاحتياج فتعطيله قبيح؛ فأما أنه ﷺ يجبره فلأن الأمر إليه وهو الحاكم، وأما غيره من الحكام والنواب فيمكن لهم ذلك أيضاً» (٢٠).

أمّا المحقق النراقي فهو أول فقيه فكّك بين مفهوم ولاية الفقيه بمعنى الزعامة والقيادة، وبين مفهوم ولاية الفقيه بمعنى كونها من الأمور الحسبية. وقد شرح أبعاد نظرية ولاية الفقيه وبيّن حدودها على أساس أمرين:

قال ﷺ: «إنّ كليّة ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه؛ أمران:

أحدهما: كل ما كان للنبي والإمام - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام - فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرها.

وثانيهما: أنّ كل فعل متعلق بأمر العباد في دينهم أو دنياهم ولا بد من

الإتيان به ولا مفرّ منه إمّا عقلاً أو عادةً من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به؛ أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولا غير معيّن - أي واحد لا بعينه - بل علم لآبدية الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرف فيه والإتيان به» (٢١).

فقد ذهب رحمته الله في الأمر الأوّل إلى إثبات جميع الاختيارات والصلاحيات التي كانت للنبي صلّى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام للفقيه، وبحث في الأمر الثاني اختيارات الفقيه على أساس الحسبة.

٣ - التفصيل في الاستدلال:

اعتبر المتقدمون على المحقق النراقي ولاية الفقيه أمراً مسلماً وقطعياً، ومن هنا فإنهم لم يخوضوا في الاستدلال على ذلك. وأوّل من استدل لذلك بنحو مختصر هو العلامة الحلي، فقد كتب عن صلاحيات الفقهاء في إقامة الحدود:

«والأقرب عندي جواز ذلك للفقهاء. لنا: تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم وانتشار المفساد، وذلك أمر مطلوب الترك في نظر الشرع، وما رواد عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام... وغير ذلك من الأحاديث الدالة على تسويع الحكم للفقهاء، وهو عام في إقامة الحدود وغيرها» (٢٢).

نلاحظ في هذا النص أنّ العلامة قد تمسك بالدليل العقلي والنقلي على ولاية الفقيه في إقامة الحدود وغيرها، وقد أكد ذلك في كتابيه القواعد والتبصرة أيضاً (٢٣).

وممن تعرض لأدلة ولاية الفقيه أيضاً قبل المحقق النراقي المحقق الكركي مستدلاً على ذلك بالإجماع والأخبار، قال رحمته الله : «اتفق أصحابنا - رضوان الله عليهم - على أَنَّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى - صلوات الله وسلامه عليهم - في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل» ^(٢٤). ثم أضاف أَنَّ العمدة في الاستدلال هو ما رواه الشيخ في التهذيب عن عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام قال فيها: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» ^(٢٥)، ثم قال: وقد ورد بمضمونها روايات كثيرة ^(٢٦).

ولعل مراده الأخبار الأخرى التي تمسك بها الفقهاء بعد ذلك لإثبات ولاية الفقيه.

وعلى كل حال فقد تمسك رحمته الله بهذه المقبولة في موارد متعددة في الفقه لإثبات النيابة العامة للفقهاء كما في صلاة الجمعة في حال الغيبة، حيث انتهى بعد نقل الأقوال في ذلك إلى جواز إقامتها لاستكمال شروطها بحضوره. ثم قال: «لأنهم عليهم السلام قد نصبوا نائباً على وجه العموم؛ لقول الصادق عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» ^(٢٧).

وممن تعرض لولاية الفقيه أيضاً قبل المحقق النراقي المحقق الأردبيلي، وقد تمسك - إضافة إلى الأخبار - بالدليل العقلي، وسوف نتعرض له أولاً ثم نتعرض للدليل النقلي.

أ - الدليل العقلي:

قال رحمته الله في اثبات الولاية المطلقة للفقهاء حال الغيبة: «نعم ينبغي الاستفسار عن دليل كونه حاكماً على الإطلاق وعن رجوع جميع ما يرجع إليه عليه السلام كما هو المقرر عندهم، فيمكن أن يقال: دليله الإجماع، أو لزوم اختلال نظم النوع

والحرج والضيق المنفيين عقلاً ونقلاً، وبهذا أثبت البعض وجوب نصب النبي أو الإمام عليه السلام ، فتأمل» (٢٨) .

ونذكر هذا الدليل أيضاً في موضع آخر مؤيداً به الدليل النقلي قائلاً:

«ويؤيده أنه لو لم يكن يلزم اختلال نظام العالم. وبه أثبت بعض وجوب النبوة والإمامة» (٢٩) .

إنّ ما ذكره من الدليل العقلي الوارد في ذيل كلامه هو عبارة عن «قاعدة اللطف» المتمسك بها في علم الكلام لإثبات ضرورة النبوة والإمامة ، وهو يدل على أنّ المحقق الأردبيلي يرى أنّ مسألة ولاية الفقيه في عداد باقي المسائل الكلامية وأنها استمرار للإمامة ، والشاهد على ذلك أنّه قد أفاد هذا الكلام في شرح التجريد في ردّ الإشكال الوارد على قاعدة اللطف .

قال عليه السلام : «الثاني - قالوا: الإمامة إنّما تجب لو انحصر اللطف فيه ، فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامة ، فلا يتعين الإمامة للطف ، فلا يجب عليه التعيين. والجواب: أنّ انحصار اللطف الذي ذكرناه فيه معلوم للعقلاء ؛ ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى الرؤساء دفعاً للمفسدة الناشئة من الاختلاف» (٣٠) .

وقد ذكر دليلاً عقلياً آخر في باب الولاية على المحجورين ومن لا ولي له ، قال فيه : «ولعل دليل ولاية الحاكم على من لا ولي له ، أنّه لا بدّ من ولي ، وليس أحد أحقّ منه ولا يساويه ؛ للعلم والتقوى ، وفي غيره مفقود...» (٣١) .

والملاحظ للعبارة السالفة يجد أنّ الاستدلال فيها قائم على ركنين يمكن التوسع فيهما بما يثبت به ولاية الفقيه المطلقة لجميع شؤون المجتمع والأمة :

١ - أن ثمة أموراً مهمة يجب التصدي لها ولا يجوز تركها وإهمالها .

٢ - أنَّ الفقيه أولى في التصدي لذلك من غيره، وذلك لعلمه وتقواه، فلا يمكن لغيره ممن لا يتصف بذلك التصدي لمثل هذه الأمور.

ب - الدليل النقلي:

وهو ثاني الدليلين اللذين تمسك بهما المحقق الأردبيلي على انتصاب الفقيه للولاية، ومن الروايات التي كثر الاستدلال بها في موارد متعددة مقبولة عمر ابن حنظلة، حيث يرى استناداً إلى هذه المقبولة جواز تصدي الفقيه لبيع مال السفية والمفلس والغائب، قال: «ولأنَّه قائم مقام الإمام عليه السلام ونائب عنه؛ كأنَّه بالإجماع والأخبار، مثل خبر عمر بن حنظلة، فجاز له ما جاز للإمام الذي هو أولى الناس من أنفسهم» (٣٢).

ويظهر منه في باب الحدود الميل إلى جواز إقامتها للفقيه استناداً إلى نفس المقبولة أيضاً التي انجبر ضعفها سنداً بعمل الأصحاب (٣٣).

كما أنَّه يرى في كتاب القضاء جواز تولي الفقيه القضاء استناداً إلى المقبولة، مدعياً موافقة مضمونها للعقل والقواعد الفقهية مما يصلح لأن يكون جابراً لضعفها السندي (٣٤).

وقد ذكر في موضع آخر تضعيف ثلاثة من رواتها، هم: داود بن الحصين الذي صرح الشيخ بأنَّه واقفي، ومحمَّد بن عيسى الذي ضعفه الشيخ أيضاً، وعمر بن حنظلة راوي الحديث حيث لم يرد توثيق فيه، إلَّا أنَّه قال مع ذلك بأنَّ «هذه الرواية - مع عدم ظهور صحة سندها -... مقبولة عندهم، ومضمونها معمول به» (٣٥).

والخلاصة: إنَّ الرواية - فيما يراه المحقق الأردبيلي - معمول بها ومقبولة لدى الأصحاب بالرغم من ضعفها سنداً، وقد اعتبرها دليلاً لمطلق الولاية، لا لخصوص ولاية القضاء.

الرواية الثانية التي تمسك بها أيضاً قوله عليه السلام : « العلماء ورثة الأنبياء ». وقد استدل بها في كتاب الحجر لإثبات ولاية الفقيه على أموال السفهه والمجنون وغيرهما (٣٦).

والذي يظهر أنه يرى عدم انحصار الوراثة بتبليغ الأحكام ، بل يعم سائر الأمور الاجتماعية الأخرى التي كانت على عاتق الأنبياء ، وللفقهاء تحمّل ذلك بعدهم باعتبارهم الورثة لهم .

ج - الإجماع :

وهو دليل آخر استدل به المحقق الأردبيلي لإثبات الولاية العامة للفقهاء ، حيث يرى قيام الإجماع والأخبار على نيابة الفقهاء عن الإمام المعصوم وثبوت الحكومة المطلقة له (٣٧) .

والذي يضاعف من أهمية الإجماع الذي ادعاه المحقق الأردبيلي هنا في مسألة ولاية الفقيه هو عدم اعتماده في بحوثه - بشكل عام - الإجماعات والمناقشة فيها ، فيفتح الطريق بذلك لطرح آراء جديدة واحتمالات مهمة في البحث ؛ ولذا فإنّ لتمسكه بالإجماع هنا والتسليم به أهمية ودلالة خاصّة .

إنّ الشيء الجديد الذي أضافه المحقق النراقي في الاستدلال لولاية الفقيه هو عبارة عن أمرين :

الأمر الأوّل : جمع كل ما يرتبط من الأخبار الدالة على ولاية الفقيه وطرحها بشكل مفصل ، وقد بلغ عدد الروايات التي استدل بها في المقام الأوّل من بحثه (١٩) رواية ، وتطرق في المقام الثاني إلى تقريب الاستدلال بها ، إلّا أنّه أهمل البحث السندي في آحادها مكتفياً في الاستدلال بها بدلالة المجموع وانجبار ضعفها بعمل الأصحاب .

نعم ، اهتم الفقهاء بعده كالمحقق المراغي والشيخ الأنصاري والسيد محمّد

آل بحر العلوم والآخوند الخراساني والمحقق الاصفهاني وغيرهم بدراسة هذه الأخبار والتأمل فيها من جميع الجهات والأبعاد.

الأمر الثاني: التفكير في الاستدلال بين ولاية الفقيه بمعنى الزعامة كما ورد في الأمر الأول وبين ولاية الفقيه بمعنى الحسبة كما ورد في الأمر الثاني. أدلة الأمر الأول عند المحقق النراقي:

والدليل على هذا الأمر - مضافاً إلى ظاهر إجماع الفقهاء حيث اعتبروا المسألة من المسلّمات - الروايات والأخبار التي اعتبرت الفقهاء ورثة الأنبياء، وأمناء الرسل، وخلفاء النبي ﷺ، وحصون الإسلام، ومثل الأنبياء وبمنزلتهم، والحاكم والقاضي والحجة من قبلهم، وأنه المرجع في جميع الحوادث، وأن على أيديهم مجاري الأمور والأحكام، وأنهم الكفلاء لأيتامهم الذين يراد بهم الرعية.

إِنَّ من البديهيات التي يفهمها كل عامي وعالم ويحكم بها: أَنَّهُ إِذَا قَالَ نَبِيٌّ لأَحَدٍ عِنْدَ سَفَرِهِ أَوْ وَفَاتِهِ: فَلَانَ وَارْثِي، وَمِثْلِي، وَبِمَنْزِلَتِي، وَخَلِيفَتِي، وَأَمِينِي، وَحِجَّتِي، وَالْحَاكِمَ مِنْ قَبْلِي عَلَيْكُمْ، وَالْمَرْجِعَ لَكُمْ فِي جَمِيعِ حَوَادِثِكُمْ، وَبِيَدِهِ مَجَارِي أُمُورِكُمْ وَأَحْكَامِكُمْ، وَهُوَ الْكَافِلُ لِرِعْيَتِي، أَنَّهُ لَهُ كُلُّ مَا كَانَ لِذَلِكَ النَّبِيِّ فِي أُمُورِ الرِّعْيَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِأُمَّتِهِ، مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ النُّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي حَقِّ الْأَوْصِيَاءِ الْمَعْصُومِينَ - الْمُسْتَدَلِّ بِهَا فِي مَقَامَاتِ إِثْبَاتِ الْوَلَايَةِ وَالْإِمَامَةِ الْمُتَضَمِّنِينَ لَوَلَايَةِ جَمِيعِ مَا لِلنَّبِيِّ فِيهِ الْوَلَايَةُ - لَيْسَ مُتَضَمِّنًا لِأَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ (٣٨).

أدلة القاعدة الثانية عند المحقق النراقي:

والأدلة على هذه القاعدة (وهي ثبوت الولاية فيما لا يرضى الشارع بتركه) فهي - مضافاً إلى الإجماع - أمران:

١ - إنّه لا ينبغي الشك في أنّ ما لا يرضى الشارع بتركه لابدّ أن ينصب الشارع الحكيم له من جهته من يتولاه، والمفروض أنّه لم يقم الدليل على تعيين أحد أو جماعة غير الفقهاء، حيث دلّت الروايات السابقة على إناطة ذلك بهم.

٢ - بعد تسليم الفرض السابق - وهو عدم رضا الشارع بترك هذه الأمور وأنّه لابدّ من وجود من يتولى ذلك - فإنّ من يجب توليه لا يخرج عن أربعة صور: إمّا هو جميع المسلمين، أو العدول منهم خاصّة، أو الثقات، أو الفقهاء، والأخير داخل في الثلاثة الأول ولا عكس، فيكون ثبوت الولاية للفقهاء قطعياً ولغيرهم مشكوكاً، والأصل يقتضي عدم ثبوت الولاية لهم.

٤ - أصالة عدم ثبوت الولاية:

وهي إحدى المسائل التي طرحها المحقق النراقي في مبحث ولاية الفقيه، حيث أثبت قبل الخوض في الأدلة أنّ الأصل والقاعدة في حالات الشك هو عدم ثبوت الولاية، وكل ما خالف الأصل وخرج عنه فهو بحاجة إلى دليل، ويبقى الباقي تحت الأصل وهو عدم ولاية أحد على أحد، قال رحمته الله: «اعلم أنّ الولاية من جانب الله سبحانه على عبادته ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام وهم سلاطين الأنام... وأمّا غير الرسول وأوصيائه فلا شك أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلّا من ولّاه الله سبحانه ورسوله أو أحد أوصيائه على أحد في أمر، وحينئذ فيكون هو ولياً على من ولّاه فيما ولّاه فيه» (٣٩). ثمّ أضاف أنّ «الأولياء كثيرون، كالفقهاء العدول والآباء والأجداد والأولياء والأزواج والموالي والوكلاء، فإنهم الأولياء على العوام والأولاد والموصى له.. ولكن ولايتهم مقصورة على أمور خاصة على ما ثبت من ولاية الأمر، ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء، فالمقصود بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكام في زمان الغيبة والنواب عن الأئمة» (٤٠).

٥ - حدود ولاية الفقيه وصلاحياتها :

وهذا أيضاً من البحوث التي أُسّس فيها المحقق النراقي البحث ولم تكن تبحث في الفقه إلى عصره، فقد قام ﷺ - بعد الاستدلال على الولاية بالنصب - بملاحظة الأخبار واستقصائها في جميع أبواب الفقه التي تتعرض لوظائف الفقهاء وتحدد دائرة ولايتهم، وهي عبارة عن الوظائف التالية :

١ - الإفتاء :

ويعدّ من وظائف الفقهاء التي يجب على الناس اتباعهم فيها في الشرعيات . وهو ثابت بمقتضى القاعدتين المتقدمتين، كما يستفاد حكمه أيضاً من الروايات الخاصّة الواردة في هذا المجال .

٢ - القضاء :

وهو من وظائفهم وشؤونهم الخاصّة التي يجب على الناس الرجوع إليهم في المخاصمات والمرافعات . والدليل على ثبوت هذا المنصب - بعد الإجماع وما دلّ على ثبوت الولاية العامة للفقهاء - الروايات الخاصّة التي تعرّض لنقل شطر منها .

٣ - إقامة الحدود والتعزيرات :

وفي عدّ ذلك من وظائف الفقيه وصلاحياته في عصر الغيبة خلاف بين الفقهاء، والصحيح ثبوت ذلك له، لإطلاق أدلّة ولاية الفقيه، مضافاً إلى الروايات الخاصّة في ذلك .

٤ - الولاية على أموال اليتامى :

وهي ثابتة إجماعاً، بل هي من مسلّمات الفقه القطعية التي نقل الإجماع عليها مستفيضاً بل متواتراً . وقد تعرّض ﷺ للبحث في ذلك مفصلاً .

٥ - الولاية على أموال المجنون والسفيه :

يحجر على المجنون بجميع أقسامه وعلى السفيه في بعضها التصرف في أمواله وممتلكاته ، وللفقيه الولاية عليهما بالإجماع القطعي المحقق وأدلة الولاية المطلقة والروايات الخاصة .

٦ - الولاية على أموال الغيب :

والغائب - على ما يقسمه النراقي في بداية بحثه - على ثلاثة أقسام :

الأول: الغائب عن بلده ، المعلوم خبره وناحيته ، أو المتوقع رجوعه عادة وعرفاً ، والمظنون إيباه ولو باستصحاب البقاء ، والتمكن من رجوعه أو توكيله ولو بالكتابة ونحوها ، كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج .

الثاني: وهو نفس الأول ، إلا أنه غير متمكن من استخبار أحواله والتصرف في أمواله ، ولو لبعد مسافة وامتداد مدة أو حبس .

الثالث: الغائب المفقود خبره :

وللحاكم القضاء في كل من الأنواع الثلاثة ، وبيع ماله لقضاء دينه المعجل بعد مطالبة الدائن إن لم يمكنه التخلص بوجه آخر بلا عسر ولا حرج .

٧ - الولاية على النكاح :

فإنَّ للحاكم ولاية على نكاح الصغيرة والمجنون والسفيه في الجملة إجماعاً .

٨ - ولاية الأيتام والسفهاء في إجارتهم واستيفاء منافع أبدانهم مع ملاحظة المصالح :

ويدلّ على ذلك الإجماع والنصوص .

٩ - استيفاء حقوقهم المالية وغيرها:

كحق الشفعة، والفسخ بالخيار، ودعوى الغبن، والإحلاف، وردّ الحلف، وحق القصاص في الدم، والجنايات، وإقامة البيّنة، وجرح الشهود، وأمثالها. وفي كل ذلك الولاية للحاكم للنص.

١٠ - التصرف في أموال الإمام عليه السلام:

من نصف الخمس، والمال المجهول مالكة، ومال من لا وارث له، والدليل على ذلك هو القاعدة الثانية (الحسبة).

١١ - جميع ما ثبت مباشرة الإمام له من أمور الرعية:

كبيع مال المفلس، وطلاق المفقود زوجها بعد الفحص، ونحو ذلك؛ للقاعدة الأولى من القاعدتين، والإجماع.

الهوامش

- (١) المقنعة: ٦٧٥، ١٦٣، ٨١١، ٢٥٢، ٢٧٠، ١٥٢، ٤٤٢، ٦٧٨، ٧٢١، ٧٧٤، ٧٤٠ وغيرها، ط - مؤسسة النشر الإسلامي . النهاية: ١٨٥، ١٩٢، ٧٠٠، ٧٠٤، ٧٠٦ وغيرها .
- (٢) العناوين ٢: ٥٥٧، العنوان ٧٣، ٧٤، ٧٥، ط - مؤسسة النشر الإسلامي .
- (٣) بلغة الفقيه . رسالة في الولايات . الطبعة الرابعة .
- (٤) المقنعة: ١٦٣، ٢٥٢، ٢٧٠، ٤٣١، ٤٤٢ و...، النهاية: ١٨٥، ١٩٢، ٧٠٠، ٧٠٤، ... و المراسم (ضمن سلسلة الينابيع الفقهية) ٣: ٣٧٦ الطبعة الأولى .
- (٥) سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (المسائل العشرة) ٤: ١٠٦ .
- (٦) المقنعة: ٨١٢ .
- (٧) المصدر السابق .
- (٨) رسائل المحقق الكركي (المجموعة الأولى): ١٤٢ .
- (٩) المصدر السابق .
- (١٠) المصدر السابق: ١٥٣ .
- (١١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٢٨ .
- (١٢) المصدر السابق: ١١ .
- (١٣) المصدر السابق ٨: ١٦٠ .
- (١٤) المصدر السابق ٤: ٢٠٦ .
- (١٥) المصدر السابق .
- (١٦) المصدر السابق: ٣٥٨ .
- (١٧) المصدر السابق ٧: ٥٤٦ .

- (١٨) المصدر السابق .
- (١٩) المصدر السابق : ٥٤٧ .
- (٢٠) المصدر السابق ٧ : ٥٠٠ .
- (٢١) عوائد الأيام : ٥٣٦ .
- (٢٢) مختلف الشيعة ٤ : ٤٧٨ .
- (٢٣) المصدر السابق .
- (٢٤) رسائل المحقق الكركي ١ : ١٤٢ .
- (٢٥) المصدر السابق .
- (٢٦) المصدر السابق .
- (٢٧) المصدر السابق ٢ : ٢٧٧ .
- (٢٨) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ٢٨ .
- (٢٩) المصدر السابق : ١٨ .
- (٣٠) الحاشية على إلهيات الشرح الجديد على التجريد (ضمن مقالات مؤتمر المقدس الأردبيلي) ٣ : ١٩٩ ، تحقيق أحمد عابدي .
- (٣١) مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٢٣١ .
- (٣٢) المصدر السابق ٨ : ١٦١ .
- (٣٣) المصدر السابق ٧ : ٥٤٥ .
- (٣٤) المصدر السابق ١٢ : ١٨ .
- (٣٥) المصدر السابق : ١٠ .
- (٣٦) المصدر السابق ٨ : ١٦٠ ، و ١٢ : ٢٨ .
- (٣٧) المصدر السابق .
- (٣٨) عوائد الأيام : ٥٣٧ .
- (٣٩) المصدر السابق : ٥٢٩ .
- (٤٠) المصدر السابق .

نظرية ولاية الفقيه

□ الأستاذ الشيخ نوري حاتم

أدلة ولاية الفقيه

القسم الأول: الأدلة النقلية.

القسم الثاني: الأدلة العقلية.

القسم الثالث: السيرة.

القسم الأول - الأدلة النقلية: وهي كثيرة نذكرها تباعاً:

● الدليل الأول: التوقيع المشهور الذي رواه اسحاق بن يعقوب عن الحجة (عج): «قال: سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عج): أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى ان قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(١)

والاستدلال بهذا الحديث بلحاظ عدّة فقرات منه، هي:

الفقرة الاولى: قوله ﷺ: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».

والاستدلال بها ضمن تقرّيبين:

التقريب الأول: أن يستفاد من لفظ الحوادث: الوقائع والأمر الخارجية، وقد أُلزم الإمام الشيعة الرجوع فيها إلى الراوي للنظر فيها، أي ان هذه الفقرة غير ناظرة إلى الحكم الشرعي، ولزوم الرجوع في معرفته إلى الراوي، بل مختصة في ارجاع الشيعة في معالجة القضايا الخارجية من مسائل الأموال والامور العامة المرتبطة بالمسلمين أو بالشيعة إلى الراوي^(٢) أي الفقيه.

ويشهد لهذا الاختصاص القرينتين التاليتين:

القرينة الأولى: السياق العام الذي وردت فيه فقرات الاستدلال، حيث وردت في سياق عام عن قضايا خارجية، وأمور عامة غير مرتبطة بالحكم الشرعي نظير الموقف من المنكرين لغيبة المهدي من أهل البيت، وظهور الفرّج، وإثبات قتل الإمام الحسين عليه السلام والتبشير لمآل محمد بن علي بن مهزيار، وحال محمد بن شاذان وابي الخطاب... نعم لقد وردت في بعض الفقرات جمل تعرضت لأحكام شرعية، إلا انها قليلة بالنسبة إلى مجموع القضايا والأمر العامة. وهذا السياق يكون شاهداً على ان المراد من الحوادث هو تلك القضايا الخارجية والأمر العامة التي تقع في المجتمع.

القرينة الثانية: إن السؤال عن مرجع الفصل في الحوادث عن الإمام الذي غاب عن الساحة العامة أقرب من السؤال عن احكامها؛ إذ يمكن الوصول إلى الاحكام من خلال المراسلات مع الإمام، اما الامور التي يجب الفصل فيها فإنه لا بد من مرجع مشخص خارجاً يعالج شأنها ويفصل فيها، فاقتضى السؤال عن المرجع فيها في حال الغيبة.

وهاتان القرينتان تساعدان على انعقاد ظهور معنى الامور من لفظ (الحوادث) الوارد في فقرة الاستدلال.

التقريب الثاني: أن يقال: بانعقاد عموم اللفظ (الحوادث) يشمل الامور والاحكام على حد سواء، فالسائل يسأل عن حكم المسائل المستحدثة، والتي لم يعرف حكمها، كما يسأل عن المرجع فيها في ظرف غياب الإمام (عج)، وبعبارة مختصرة: «ان عموم الحوادث - لكونها جمعاً محلى باللام - يقتضي ان يكون الفقيه مرجعاً في كل حادثة ترجع فيها الرعية إلى رئيسهم سواء تعلق بالسياسات أو الشرعيات، دون خصوص الشبهات الحكمية، والمسائل الشرعية بارادة الفروع المتجددة في الحوادث الواقعية» (٣).

الفقرة الثانية: قوله ﷺ: «فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله». وتقريب الاستدلال بهذه الفقرة أن يقال: إن لفظ: «فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله» ظاهر في ان الإمام جعل الفقيه حجة من قبله، والحجة في ذيل الجملة أي «أنا حجة الله» شامل لمنصب التشريع وولاية الامور من قبل الله، فلا محالة يكون صدر الجملة: «فإنهم حجتى عليكم» ظاهراً في هذا المعنى ايضاً، وغاية الأمر ان الإمام منصوب من قبل الله فهو حجة الله ظاهراً، اما الفقيه فهو منصوب من قبل الإمام فهو حجة الإمام على الناس كما ان الإمام حجة الله على الناس. ولا يحتمل ان يريد الإمام ﷺ بلفظ (الحجة) في الشطر الأول معنى اخص من معنى الحجة في الشطر الثاني منه.

وبعد وضوح الاستدلال بهذا التوقيع الشريف وردت عدة اعتراضات عليه نذكر فيما يلي أهمها:

الاعتراض الأول: لو كان المقصود هو الشأن والقرار في الحوادث لا الحكم، كان ينبغي ورود التعبير هكذا: «فارجعوها» مع ان الوارد هو «فارجعوا فيها»، فلا محالة يكون المقصود هو الرجوع في الحكم لا في اتخاذ القرار فيها (٤).

لكن يمكن أن يقال: إن التعبير بـ «فارجعوا فيها» لا يمتنع حمله على ارادة

الرجوع في اتخاذ الشأن اللازم بالحوادث؛ إذ ليس المقصود هو ارجاع نفس الحادثة ليكون التعبير بارجاعها هو الصحيح، إنما المقصود اتخاذ القرار المناسب فيها، وهذا المعنى يمكن استظهاره من جملة «فارجعوا فيها» أي في اتخاذ القرار في الحادثة.

وان شئت فقل: ليس المراد ارجاع نفس الحادثة إلى الفقيه؛ إذ الحادثة الواقعة لا معنى لإيكال نفسها إلى الغير؛ لأنه تحصيل الحاصل^(٥). فلا بد من ارتكاب تقدير، وهو اما الرجوع اليه في حكم الحادثة، أو الرجوع اليه في اتخاذ القرار المناسب فيها، وتغيير التعبير بـ «فارجعوها» لا يرفع الحاجة إلى هذا التقدير.

الاعتراض الثاني: ما ورد عن السيد الحكيم رحمته الله في قوله: «أما التوقيع الرفيع فاجمال الحوادث المسؤول عنها مانع من التمسك به؛ إذ من المحتمل ان يكون المراد منها الحوادث المجهولة الحكم»^(٦).

ولكن يمكن أن يقال أنه: لا اجمال في معنى الحوادث؛ إذ باطلاق اللفظ نثبت ان معناه الاحوال المرتبطة بالحوادث من اتخاذ القرار المناسب فيها ومن بيان حكمها الشرعي، وان منع عن التمسك بالاطلاق، فبالامكان التمسك بالقرائن المتقدمة لإثبات أن المراد هو السؤال عن الشخص الذي يحدد الشأن اللازم في الحوادث.

الاعتراض الثالث: ما قيل من «ان المراد بالحوادث غير ظاهر، فانها وردت في الكلام المنقول عن الإمام عليه السلام مسبقاً بالسؤال الذي لم يصل اليها، فلعل كان في السؤال قرينة على ارادة الاستفسار عن الوقائع التي يحتاج فيها إلى الحاكم لرفع الخصومة وفصل النزاع، فيكون التوقيع مساوفاً لما دل على وجوب ارجاع المنازعات إلى رواة الأصحاب»^(٧).

ويرد على هذا الاعتراض :

أولاً: يمكن استظهار نص السؤال من نفس جواب الإمام عليه السلام ؛ لأنه ذكر الشيء المسؤول عنه حيث اجاب « اما الحوادث الواقعة » فالمسؤول عنه هو « الحوادث الواقعة » ، وإلا لو كان السؤال عن قضايا أو عن احكام جزئية لكان ينبغي التعبير بـ (الحوادث المذكورة) أو بـ (الحوادث التي سألت عنها) . فتعبير الإمام بـ « الحوادث الواقعة » ظاهر في انه عليه السلام ذكر السؤال لتشخيصه ليتبين الجواب عليه ، لا على اسئلة اخرى وردت في مسائل اسحاق . وهذا السياق - أي ذكر كل سؤال عند الجواب عليه - ظاهر في تمام فقرات التوقيع حيث ان الإمام عليه السلام يذكر كل سؤال ، ثم يجيب عليه وهكذا . وعليه فالسؤال هو عن الحوادث الواقعة ، والإمام يجيب عن ذلك ، فلا خفاء في السؤال . . ليقع الاجمال فيه .

ثانياً: لو سلم خفاء السؤال ، إلا ان هذا لا يؤدي إلى اجمال الجواب ؛ إذ المفروض ان جواب الإمام واضح المعنى إلا انا نشك في اجماله من جهة خفاء السؤال علينا ، فلا محالة يتعين الأخذ بظهور الجواب مالم يسر الاجمال اليه .

الاعتراض الرابع: « إن المراد بالحوادث التي ارجعها الإمام عليه السلام إلى الفقهاء لا يخلو اما ان يراد بها بيان الاحكام الكلية للحوادث الواقعة ، أو فصل الخصومات الجزئية ، والامور الحسبية الجزئية التي كان يرجع فيها ايضاً إلى القضاة كتعيين الولي للقاصر والممتنع ، أو الحوادث الاساسية المرتبطة بالدول كالجهاد وعلاقات الامم وتدبير امور البلاد والعباد ونحوها . فعلى الاولين لا يرتبط الحديث بأمر الولاية الكبرى كما هو واضح ، وعلى الثالث يحتاج في حل الحوادث إلى اقامة دولة وتحصيل قدرة ، فيصير مفاد الحديث وجوب الرجوع إلى الفقهاء وتقويتهم وتحصيل الشوكة لهم حتى يتمكنوا من حل الحادثة ، وإلا كان الرجوع اليهم لغواً » (٨) .

وفيه: إن مفاد الحديث هو الرجوع إلى الفقهاء لحل الحادثة وفصل القضايا، وليس مفاده وجوب تمكين الفقهاء من الوسائل وتقوية شوكتهم كما أن حل الحادثة لا يستلزم تحصيل شوكة وإيجاد دولة، إنَّما يستدعي تراضي الشيعة أو بعضهم بقرار وحكم الفقيه في علوم أهل البيت عليه السلام، وهو حاصل بأمر الإمام عليه السلام بوجوب الرجوع إليهم، وأنه لا يكون الإنسان مؤمناً دون الرجوع إلى الفقيه من أهل البيت عليه السلام. بل أن نفوذ حكم الفقيه في الحادثة لا يحتاج إلى شوكة وقوة كما هو الحال في الوالي التابع للخليفة، فإنه حيث أن حكمه ليس برضى الناس فإنه يحتاج إلى شوكة لإجبار الناس على التسليم والانقياد لإحكامه، أما الفقيه من أهل البيت عليه السلام فإن حكمه برضى الشيعة وبأمر الإمام، فلا حاجة إلى شوكة أصلاً. ولهذا نرى الفقيه في عصر ما قبل الثورة الإسلامية في إيران ليس عنده شوكة ولكن حكمه نافذ وقراره سارٍ على الأشخاص الذين يرجعون إليه في حل الحادثة، وكذلك الحال في دول إسلامية أخرى.

الاعتراض الخامس: «إن كلمة الرواة ظاهرة في الإرجاع إلى الرواة بما هم رواة، وهذا يعني الإرجاع إليهم في أخذ الروايات وأخذ الفتاوى، وهو غير الولاية، أو الإرجاع إليهم في ذلك وفي ملء منطقة الفراغ فيما يحتاج ملؤه إلى تضلع روائي، وهذا غير الولاية المطلقة» (٩).

ويمكن الجواب:

أولاً: إن عنوان (رواة الحديث) يساوق عنوان الفقيه في عصر الإمامة والغيبة الكبرى القريبة من عصر الإمامة؛ إذ علم الفقه بعد لم يتميز في مسأله وقواعده عن الحديث والروايات، ولهذا نجد أن الرسالة العملية للشيخ الصدوق الأب هي بحسب الحقيقة نصوص روايات حذف الصدوق منها السند وأبقى المتن، فالفقيه هو الذي يروي أحاديث الأئمة لأنه يعرفها، وقد جاء عن

أبي عبد الله عليه السلام : « انتم افقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا » ^(١٠) . وعلى هذا الأساس قد يقال : أن الارجاع إلى الراوي إنما بوصفه فقيهاً عارفاً بمجاري الأمور ، وحكيماً في اتخاذ الشأن اللازم بحقها .

ثانياً : لو سلم بان الإرجاع إلى الراوي بوصفه راوياً للحديث الآ أن هذا لا يدل على انه ارجاع لأخذ حكم الحادثة فقط ؛ إذ مجرد وصف الفقيه بانه من (رواة حديثنا) ليس قرينة على ان الارجاع لأخذ حكم الحوادث ، إذ لعل الارجاع لمطلق الحالات ، فترجيح ظهور الارجاع لآخذ الحكم على الارجاع لمطلق الحالات بلا دليل .

الاعتراض السادس : إن مفاد الحجة صحة الاحتجاج بالشخص ، أو بالشيء في مقام المؤاخذة على مخالفة ما قامت عليه الحجة ، فيناسب قيام الدليل على حكم شرعي سواء كان الحجة إخبار الراوي ، أو رأي المجتهد ونظره ، واما مطلق النظر كنظر الفقيه في بيع مال اليتيم فلا معنى لاتصافه بالحجة ، فإن البيع الواقع عن مصلحة بنظره نافذ ، لا انه حجة له أو لغيره على احد ^(١١) .

وكتب السيد الحكيم رحمته الله : التعبير بالحجة يناسب التكليف جداً ، إذ الحجة ما يكون قاطعاً للعذر ومصححاً للعقاب ، وذلك انما يكون في التكليف فانه المستتبع له كما لا يخفى ^(١٢) .

والجواب عليه : إن الحجية بمعنى صحة الاحتجاج بالشخص ، أو بالحكم في مقام المؤاخذة على مخالفة ما قامت عليه الحجة ينطبق على نظر الفقيه وقراره ، فلو رأى لزوم مقاطعة فئة من الناس أو دولة من الدول ، فإن رأيه حجة بمعنى صحة مؤاخذة التارك لرأي هذا الفقيه بنفس الميزان الجاري في الاحكام الشرعية ، وعلى هذا الاساس فإن البيع الواقع عن نظر الفقيه حجة أي انه نافذ ، وليس هو شيء غير ثبوت النفوذ مع قطع النظر عن دليل الولاية هذا حتى يسأل بعد ذلك عن معنى إتصاف البيع بالحجية بعد ثبوت النفوذ .

أما سند الرواية فإن الاشكال في اسحاق بن يعقوب فإنه لم يرد له ذكر في كتب الرجال بل لم يرد عنه إلا هذا التوقيع. فالرواية من ناحية السند لا يمكن الاعتماد عليها. نعم، قد يقال ان الرواية هي عبارة عن كتاب من الإمام الحجة بواسطة سفيره الخاص محمد بن عثمان العمري، ففعل الكتاب وصل إلى محمد ابن يعقوب صاحب الكافي مما جعله يطمئن بالرجل، وينقل ذلك التوقيع في كتابه مع عدم مشهورية اسحاق، هذا مع ان شهرة الرواية وتداول الفقهاء لها مما يجعلنا نطمئن بصحتها، وهذا المقدار كاف في ثبوت حجية الرواية.

● الدليل الثاني: رواية تحف العقول عن الإمام الحسين عليه السلام وتروى عن الامام أمير المؤمنين عليه السلام، وهي رواية طويلة سوف نشير إلى بعض فقراتها أثناء الاستدلال إلا أن فقرة الاستدلال هي قوله عليه السلام: « مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه » (١٣).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ان يقال: إن جريان الامور بيد العلماء بمعنى جعل حسم الامور للعالم وارجاعها اليه ووقوعها تحت نظره، وهذا هو معنى الولاية. ولا يرد الاشكال بأن الامور هي الاحكام بقرينة العلماء الذين هم علماء بدين الله واحكامه، لأن لفظ الاحكام وردت بعد لفظ الامور، فلا محالة يراد بالامور معنى مغايراً للاحكام، بل حتى لو لم ترد كلمة الاحكام في الجملة فإن الاحكام لا يطلق عليها الامور، فلا يرد توهم الاختصاص بالاحكام، كما هو حاصل في التوقيع الوارد عن صاحب العصر (عج).

ولقد وصف بعض الفقهاء هذه الرواية بقوله: « ان هذه الرواية تامة من جهة الدلالة » (١٤) دون أن يذكر استدلاله، وذلك لوضوح دلالتها على المقصود بأدنى تأمل.

الاشكالات الدلالية: ورغم وضوح دلالة الرواية المذكورة على ثبوت الولاية للفقيه، إلا انه وردت عدة اشكالات لابد من بيانها:

الاشكال الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله بالقول: إن «سياقها يدل على انها في خصوص الأئمة، والظاهر انها كذلك فإن المذكور فيها هم العلماء بالله لا العلماء باحكام الله، ولعل المراد انهم بسبب وساطتهم للفيوضات التكوينية والتشريعية تكون مجاري الامور كلها حقيقة بيدهم لاجعلاً، فهي دليل الولاية الباطنية لهم كولايته تعالى لا الولاية الظاهرية التي هي من المناصب المجعولة» ^(١٥). فالرواية إذن مختصة بالعلماء بالله وهم الأئمة، وليس الفقهاء، لأن هؤلاء علماء بأحكام الله، والرواية دليل على الولاية التكوينية للأئمة، وليست دليلاً على الولاية الظاهرية.

وفيه:

أولاً: ليس المراد بالعلم بالله في الرواية هو ذلك المعنى الفلسفي، والعرفاني الدقيق ^(١٦) الذي يختص بالأئمة عليهم السلام، بل المراد به العلم البرهاني بالله وصفاته، وهذا متحقق في الفقهاء، وهم يعرفون احكام الله وتشريعاته استنباطاً من كتاب الله، وسنة نبيه وأهل بيته عليهم السلام.

وثانياً: إن التعبير بـ (مجاري الأمور) ظاهر في الأشياء المرتبطة بالناس كاجراء الحدود وتقسيم الاموال وحفظ الامن والدفاع وما شاكل، لا الاشياء المرتبطة بالتكوينية كطلوع الشمس وحركة الرياح والماء والمطر والارض وما شاكل ذلك، وان كانت السلطة على هذه الاشياء ثابتة للامام من اهل البيت عليهم السلام، بناء على ثبوت الولاية التكوينية لهم عليهم السلام.

وثالثاً: إن استظهار ارادة اثبات الولاية التكوينية للامام عليه السلام بعيد عن سلوك اهل البيت عليهم السلام في عدم مخاطبة الناس بالمفاهيم الدقيقة والمعاني الشامخة، ومنها (فكرة الولاية التكوينية) فإنه وان وردت اخبار كثيرة عنهم بثبوتها لهم عليهم السلام إلا ان تلك الاخبار نقلت من قبل رواة محددين، ورواية (مجاري الامور بيد العلماء) فقرة من خطبة طويلة، فمن المستبعد انه عليه السلام يريد من

الولاية ذلك المعنى الدقيق، وهو ولاية الإمام على التكوينات الذي لا يستوعبه إلا صفوة الشيعة.

ورابعاً: توجد عدة قرائن على ان المراد بالولاية في الرواية الولاية الظاهرية، لا الولاية التكوينية، وهي:

١ - إن إثبات الولاية للعلماء بالله ورد في مقابل غضب الولاية من قبل الظلمة وولاية الجور والخارجين على الإمام العادل، نظير قوله عليه السلام: «ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم واستسلمتم أمور الله في أيديهم يعملون بالشبهات ويسيروا في الشهوات»، ويقول عليه السلام في وصف ولاية الجور: «فالأرض لهم شاغرة وأيديهم فيها مبسوطة والناس لهم خول لا يدفعون يد لأمس، فمن بين جبار عنيد وذئ سوطه على الضعفة شديد، مطاع لا يعرف المبدئ المعيد»^(١٧). فالمراد بالولاية التي غضبها هؤلاء الظلمة هي الولاية الظاهرية، وانه عليه السلام أراد إثباتها لهم أهل البيت عليهم السلام ونفيها عن ولاية الجور الخارجين على سلطان أهل البيت عليهم السلام المبتزين حقهم.

٢ - قال عليه السلام: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق، واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة ولو صبرتم على الأذى وتحملتم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد وعنكم تصدر واليكم ترجع»^(١٨).

والظاهر من هذه الفقرة ان الإمام عليه السلام علل سلب الولاية بالتفرق والضعف حيث اطمع ذلك فيهم عدوهم، وسلبهم تولي الأمور ومرجعيتها اليهم، ومن الواضح ان هذه الولاية ظاهرة مربوطة بطاعة الناس للإمام وقوتهم في تمسكهم بالإمام عليه السلام، اما الولاية التكوينية فهي ليست منوطة بطاعة الناس، فالإمام عليه السلام له الولاية التكوينية^(١٩) حتى لو لم يطعه أحد وحتى لو تفرق جميع الناس عنه.

الإشكال الثاني: ما ورد عن بعض الفقهاء من ان معنى «مجاري الامور والاحكام بيد العلماء» هو لزوم اظهار الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليقوم الإمام عليه السلام بوظيفته الالهية (٢٠).

وفيه: إن الرواية لا تساعد على هذا المعنى؛ إذ الإمام عليه السلام في مقام بيان ان الامور تجري على يد العلماء بالله، لا ولاية الجور الفسقة، وجريان الامور بيد الفقهاء والعلماء وتوليهم لأمر المجتمع يمنع تصدي ولاية الجور، وهذا معناه ثبوت الولاية لهم كما هو واضح.

الإشكال الثالث: ما ورد عن بعض من الفرق بين جملة «مجاري الامور بيد العلماء» الواردة في الرواية وبين جملة «الامور بيد العلماء» أو قوله «مجاري الامور بيد العلماء» فإن الجملتين الاخيرتين تثبتان الولاية للفقهاء، بخلاف الاولى فانها مختصة بالائمة عليهم السلام بتقريب حاصله: «ان مجاري جمع مجرى اسم مكان لا مصدر ميمي، يعني محالّ جريان الامور والاحكام، والمراد فيها المصالح والمفاسد والمدارك الناشئة والجارية منها الاحكام جريان الماء من المنبع، ومن المعلوم انها بيدهم عليهم السلام» (٢١).

وفيه:

أولاً: لا فرق بين قوله عليه السلام «مجاري الامور بيد العلماء» وبين القول: «مجاري الامور يد العلماء» إذ على التعبير الثاني لا بدّ من تقدير محذوف؛ إذ لا معنى لإسناد نفس الامور الى يد العلماء، فلا بد من تقدير حكمها أو الشأن اللازم فيها، فتكون الجملة الثانية بقوة الجملة الاولى.

وثانياً: إن الرواية اجنبية عن مسألة الملاكات والمصالح التكوينية التي تكون أساس الاحكام الشرعي، بل هي ناظرة إلى عدالة وعلم الشخص الذي تجري على يديه الامور وهو الفقيه، حيث يستطيع بمقتضى علمه ان يشخص القرار الصحيح في امور الحكومة والناس، وبمقتضى عدالته التحرز من أسر

الاهواء والشهوات، في مقابل الفاسق الذي ينقاد لهواه، والجاهل الذي يفتي الناس بغير علم ولاهدى، ولا كتاب منير.

الاشكال الرابع: ما ورد عن الميرزا النائيني رحمته الله قال: «إن مثل قوله عليه السلام: «مجاري الأمور بيد العلماء الأمناء لله في حلاله وحرامه»؛ لقريئة ذيله، لا يدل على أزيد من اثبات منصب التبليغ لهم في بيان الاحكام من الحلال والحرام» (٢٢).

وفيه:

أولاً: إن الذيل وهو «الأمين في الحلال والحرام»، لايدل على ثبوت منصب التبليغ للفقهاء؛ إذ الامين في اللغة هو الحافظ والحارس (٢٣) والموثوق به (٢٤) فيكون الفقيه مجعولاً من قبل الإمام عليه السلام في منصب الحافظ والحارس، فلو اراد احد الرجوع إلى آخر لمعرفة احكام الله عليه ان يرجع إلى الفقيه لأنه امين على احكام الله، وهذا لا يستبطن معنى التبليغ الذي يعني الابتداء في التعليم كما هو كذلك في تبليغ الانبياء عليهم السلام.

وثانياً: إن الاعتراض المذكور يكون وجيهاً لوكان الوارد هو «العلماء أمناء الله في حلاله وحرامه» حيث يقال بأن المراد اثبات منصب التبليغ للفقهاء، إلا أن صدر الجملة هو «مجاري الامور والأحكام على يد العلماء» وهذا يعني ان جملة (على يد العلماء بالله الامناء) يراد بها الاخبار عن محل جريان الامور، والاحكام فلا بد من ضم كلتا الجملتين في استظهار المعنى، لا الفراغ من ثبوت معنى في صدر الجملة وجعل جملة «الامناء على حلاله» قريئة على ثبوت ذلك المعنى.

● الدليل الثالث: وهي رواية الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما

منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة ، أحل ذلك ؟ فقال عليه السلام : من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فأَنْ ما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً ؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر أن يكفر به ، قال تعالى : ﴿ يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ﴾ (٢٥) .

قلت : كيف يصنعان قال : انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف احكامنا فارضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله قد استخف وعلينا رد ، والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله» (٢٦) .

والاستدلال بهذه الرواية جاء بعدة تقريبات نذكرها فيما يلي تباعاً :

التقريب الأول : ما ذكره الشيخ الانصاري رحمه الله في مقام الاستدلال على ثبوت الولاية بهذه الرواية حيث كتب : إن ما يدل على ولايته «يستفاد من جعله حاكماً كما في مقبولة عمر بن حنظلة الظاهر في كونه كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي ﷺ والصحابة في الزام الناس بارجاع الامور المذكورة اليه والانتفاء فيها إلى نظره ، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الامور العامة المطلوبة للسلطان اليه» (٢٧) .

ونظير هذا التقريب ما ذكره الاصفهاني حيث كتب : «ان المراد بالحاكم ما هو المتعارف من نصب السلطان للحكام الذين يتصدون الامور العامة المتعلقة بالرعية» (٢٨) . فظهور لفظ الحاكم في معنى الولاية من باب دلالة مقام الإمام عليه السلام في جعل الحاكمية لشخص ، إذ ان منصب الإمام قرينة على ان المراد من جعل الإمام لشخص حاكماً جعله نائباً عنه في وظائفه في موارد عدم امكان الإمام من مباشرة القضايا والحوادث بنفسه لبعد أو لمانع سياسي كما لو عين سلطان فعلي شخصاً حاكماً على منطقة معينة ، فإنه يكون نائباً عنه في سلطانه في تلك المنطقة ، ولا يفهم منه اختصاص حاكميته بالقضاء

«فالمراد بالحاكم ماهو المتعارف من نصب السلطان للحكام الذين يتصدون الامور العامة المتعلقة بالرعية» (٢٩).

وقال النراقي في عواثده: «وان أردت توضيح ذلك، فانظر إلى انه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية واراد المسافرة إلى ناحية اخرى، وقال في حق شخص: الحاكم من جانبي، فهل يبقى لأحد شك في انه له فعل كل ما كان للسلطان في امور رعية تلك الناحية إلا ما استثناه» (٣٠) فإنّ هذا المقطع ظاهر منه ان ثبوت الولاية لشخص منصوب من قبل السلطان لازم لنفس تصدي السلطان ونصبه ذلك الشخص، لا بدلالة لفظ الحاكم على معنى الولاية اطلاقاً أو وضعاً.

التقريب الثاني: إن الرواية تحتف بقرائن لفظية تجعل لفظ الحاكم ينصرف إلى معنى ولاية الأمر الاعم من معنى القضاء، وهذه القرائن هي:

أ - أن الآية التي اوردها الإمام عليه السلام أو التي اشار اليها في كلامه، ولم يذكرها نصاً «مفادها اعم من التحاكم إلى القضاة والى الولاة لو لم نقل بأن الطاغوت عبارة عن خصوص السلاطين والامراء، ولان الطغيان والمبالغة فيه مناسب لهم لا للقضاة، ولو اطلق على القضاة يكون لضرب من التأويل أو بتبع السلاطين الذين هم الاصل في الطغيان ويظهر من المقبولة التعميم بالنسبة اليهما» (٣١).

ب - ان قول السائل (في دين أو ميراث) ينطوي على نوعين من النزاعات أحدهما: التنازع في أصل دعوى الدين، أو دعوى انه وارث، وهذا النوع من التنازع مرجعه القاضي.

والثاني: نزاع في استيفاء الدين من الغريم بعداعتراف الاخير به، أو نزاع في ملاحظة الوارث في دفع استحقاق الوارث الآخر من تركة المتوفى، وهذا النزاع يرجع في حسمه إلى الحاكم، والمستفاد من الرواية هو السؤال عن

المرجع في مطلق المنازعات لا خصوص النزاعات من النوع الأول، اللهم إلا أن يقال ان هذا النزاع ايضاً مرجعه الى القاضي.

ج - ان لفظ «عليكم» في قوله ﷺ: «فاني قد جعلته عليكم حاكماً» ظاهر في ارادة معنى الولاية العامة من لفظ الحاكم لامعنى الولاية في القضاء في النزاعات، إذ لو كان المراد بالحاكم هو القاضي في الخصومات لكان ينبغي ان يقول: «فاني قد جعلته بينكم حاكماً» لأن الحكم بمعنى القضاء يكون بين المتنازعين لا على المتنازعين.

التقريب الثالث: إن السائل يسأل عن المرجع الذي يرجع اليه بعد ان حكم الإمام ﷺ بحرمة الرجوع إلى السلطان أو القاضي، وذكر الدين أو الميراث إنما هو من باب المثال، وحيث ان السؤال عن مطلق المرجع لاعن خصوص المرجع في حسم الخصومات القضائية ذكر السائل السلطان والقاضي، إذ لو كان السؤال عن المرجع في حسم قضايا الخصومات فقط لا معنى لذكر السلطان بل يكتفي السائل بذكر القاضي. صحيح ان السلطان قد يفصل بين الخصومات، إلا ان العادة جارية بأن القاضي هو الفاصل بين الخصومات الواقعة بين الناس.

وذاذ النكته يمكن استفادتها من ذكر الدين والميراث، إذ ان هذا التردد شاهد على ان السائل لايسأل عن قضايا خارجية واقعة يستفتي الامام فيها، وانما يسأل عن قضايا كلية وذكر منها اثنين للمثال والامام ﷺ جعل الفقيه الشيعي مرجعاً مطلقاً في جميع المنازعات التي تقع بين الشيعة، وهذا يعني ثبوت الولاية العامة للفقيه.

التقريب الرابع: إن لفظ الحاكم يدل على طبعي الولاية، فيندرج تحتها ولاية فصل الخصومة وولاية شؤون الناس، وحيث لم يذكر الإمام ﷺ ولاية خاصة، فلا محالة يدل اللفظ على ثبوت مطلق الولاية للفقيه.

قال الميرزا النائيني: «فإن الحكومة باطلاقها يشمل كلتا الوظيفتين. ولا ينافيه كون مورد الرواية مسألة القضاء، فإن خصوصية المورد لا توجب تخصيص العموم في الجواب»^(٣٢). وأورد على هذا التقريب عدة اشكالات:

الاشكال الأول: ما ذكره الميرزا النائيني نفسه بعد أن ذكر ذلك التقريب من أن مورد الرواية في خصوص القضاء، وأجاب عليه بالقول: «ولا ينافيه كون مورد الرواية مسألة القضاء، فإن خصوصية المورد لا توجب تخصيص العموم في الجواب». هذا أولاً. وثانياً: بناءً على القول بأن لفظ الحاكم يدل على السلطان، ومن له تدبير شؤون الناس، فإن الرواية لا تكون واردة في القضاء لا في سؤال السائل ولا في جواب الإمام عليه السلام؛ إذ سؤال السائل كان حلالاً جواز الرجوع إلى السلطان أو القاضي، ولم يقصر سؤاله على جواز الرجوع إلى القاضي ليقال باختصاص الرواية بمورد القضاء، أما جواب الإمام عليه السلام فهو خالٍ عن لفظ القضاء، وإنما الوارد فيه لفظ الحاكم، وهو اعم من القاضي، بل إن لفظ الحاكم كما يرى النائيني رحمته الله يدل على معنى الولاية العامة. ولفظ القاضي في سؤال السائل وجواب الإمام عليه لا يخص الرواية في مورد القضاء؛ لأن جواب الإمام عليه السلام نصباً للفقيه في مقام الحاكم، وهذا العنوان أعم من عنوان القاضي.

الاشكال الثاني: ما أورده بعض الفقهاء قائلاً: بأنه لا يمكن التمسك باطلاق «حاكماً»؛ وذلك لأن «لفظ الحاكم وقع محمولاً لا موضوعاً، ولا يجري الاطلاق الموجب للسريان في المحمول»^(٣٣).

وقد يقرب هذا الاشكال بدعوى وجدانية وبرهانية، أما دعوى الوجدان على عدم ارادة مطلق مراتب ومصاديق المحمول فإنه إذا قال القائل: (النار حارة) فإنه وجدانياً لا يريد ثبوت مطلق الحرارة للنار من قبيل حرارة الشمس، وحرارة الاحتكاك وما شاكل، إنما يريد ثبوت الحرارة النارية للنار.

وأما البرهان فانه يقال: إن علة جريان الاطلاق في الموضوع انما هو اند الموضوع مقدر الوجود، وهذا التقدير يفرض جميع الفرضيات الوجودية اللائقة به على تقدير عدم التقييد، وعدم القدر المتقين. وتقدير اخذه محقق الوجود ليس موجوداً في المحمول؛ لأنّ الحاكم يريد جعله وإيجاده، وإذا كان كذلك لاجابة إلى ثبوت مطلق المراتب والحالات للمحمول؛ لأن اخراج الاعداء إلى دائرة الوجود يحتاج إلى لحاظ وحكم، وهو مفقود في المحمول، والقدر الخارج عن دائرة العدم هو القدر المتيقن، أو نوع من الجعل لا مطلق الجعل، فبترتب ذلك القدر على الموضوع، وهذا بخلاف الموضوع فإنه حيث اخذ مفروض الوجود فقد اخرج من العدم بجميع حالاته فاثبات عدم فرض أو حالة معينة من حالات الموضوع يحتاج إلى دليل بعد ان قام الدليل على ثبوت تلك المراتب والحالات مفروضة الوجود.

ويرد على هذا الاشكال:

أولاً: يرد على ذلك لازم باطل هو: لو اراد المتكلم حمل المدرك على اختلاف مراتب سعته المتصورة في عالم المفهوم على الموضوع فانه يتعين عليه عدم الاكتفاء بطبيعي المحمول بل لابد من ان يضم إلى ذلك المحمول تنمة لفظية أي لاكتفي بالقول «زيد كريم» إذا أراد حمل مطلق «الكريم له» بل لابد ان يقول: «زيد كريم نهاية الكرم» وهذا باطل جزماً، فملزومه مثله

ثانياً: ما أجاب عليه صاحب الإشكال نفسه حيث كتب: «وقد يجاب عنه بانه حينما لا يوجد قدر متيقن عند التخاطب، ولا يعقل الاطلاق البدلي ويدور الأمر بين الاطلاق الشمولي والاهمال وتكون القضية مبينة للحكم دون مجرد الاخبار يفهم العرف من ذلك الاطلاق» (٣٤).

ثالثاً: لو سلمنا عدم جريان الاطلاق في المحمول لو خلي ونفسه. ولكن لو اقتضت مناسبة الحكم والموضوع ثبوت الاطلاق انعقد الاطلاق في المحمول

ايضاً، والمناسبة هنا هي حاجة الشيعة إلى مرجع عام يرجعون اليه في امورهم؛ لعدم القدرة على الوصول إلى الإمام في جميع حاجاتهم لبعدهم أو لأسباب سياسية أو ضرورة الانفصال التام عن المرجع الحاكم المخالف لأهل البيت (عليه السلام) وعدم الرجوع اليه في شأن من شؤون الشيعة.

رابعاً: إن التمسك بالاطلاق لإثبات جميع مراتب الولاية للحاكم نظير التمسك باطلاق (حارة) في قولنا: (النار حارة) لإثبات اية مرتبة حرارية شك في ثبوتها، لا لاثبات جميع أنواع الحرارة مثل حرارة الشمس وحرارة الخشب مثلاً.

الاشكال الثالث: ما ذكره السيد الحكيم (رحمته الله) بقوله: «ودعوى ان اطلاق الحكم الذي جعل من وظائفه يقتضي ذلك فإن قولنا: زيد له الحكم مثل قولنا: زيد له الأمر ظاهر في نفوذ جميع تصرفاته التشريعية والتكوينية. مدفوعة بان ذلك المعنى ياباه قوله (عليه السلام): فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه... الخ فإنه ظاهر في الحكم المتعلق بفعل المكلف» (٣٥).

والجواب: إن حكم الفقيه في شأن من شؤون الناس كعمارة مدرسة أو شارع أو تخريب ذلك بوصفه أمراً نابعاً من رؤى أهل البيت واقوالهم، وبوصفه صادراً من الفقيه العارف باحكام أهل البيت (عليه السلام) والذي يراعي قواعد اهل البيت (عليه السلام) .. اقول: هذا الأمر الصادر من الفقيه ايضاً يصدق عليه انه حكم من حيث لزوم اجرائه، ولا اختصاص للفظ الحكم بأفعال المكلف حيث يقال للشخص المتولي للامور بانه حاكم ويقال للأمر الصادر منه بأنه حكم. ولعل السيد الحكيم (رحمته الله) التفت إلى هذه النكته، لذلك قال في ذيل كلامه السابق: (فلاحظ) مشيراً إلى ضعف ذلك الاستدلال.

ثم لو قيل باختصاص الرواية بجعل الولاية في جعل الاحكام لأفعال المكلفين، فتكون دليلاً على حجية فتوى المجتهد، الأمر الذي يستظهر من

عبارة صاحب هذا الاشكال : « فانه ظاهر في الحكم المتعلق بفعل المكلف » فإن هذا يخالف الكثير من الفقهاء حتى أولئك الذين ينكرون دلالة الرواية على ولاية الفقيه ؛ إذ انهم يجعلون الرواية دليلاً على ولاية القضاء ، وهي أجنبية عن بيان الاحكام للمكلفين ، وإنما هي ولاية في فصل الخصومات .

الاشكال الرابع : ما يستظهر من بعض الفقهاء من أن المنع عن انعقاد الاطلاق في الرواية لوجود قدر متيقن هو النصب لخصوص القضاء ، فقد كتب : « إن المتيقن من أمثالهما - أي رواية عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة - بعد ملاحظة صدرها نصبه عليه السلام الفقيه لخصوص القضاء وقطع التخاصم » (٣٦) ، والمراد بالصدر الذي يكون قرينة على اختصاص الرواية بنصب الفقيه لمنصب القضاء سؤال السائل : « عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما المنازعة » إذ مورد الرجوع في المنازعة هو القاضي لا الوالي .

وقد يكون قرينة على ذلك ايضاً قول الإمام عليه السلام « من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فانما يأخذ سحتاً » فإن اخذ الشيء بحكم الحاكم انما يصدق في التنازع على الشيء وأخذ أحدهما له بحكم القاضي ، وهذا انما يصدق في باب القضاء ؛ إذ في باب الولاية العامة لا يختص احدهما بالاخذ دون الآخر . ويرد عليه :

أولاً : لقد ورد في كلام السائل عبارة السلطان إلى جانب القاضي ، وهذا السياق قرينة على ان السؤال عن جواز الرجوع إلى حكام وقضاة العامة لخصوص القضاة منهم ، وذكر المنازعة باعتبارها السبب الذي يسوق المتخاصمين إلى التوجه إلى السلطان ، فذكرها بوصفها المصداق البارز من مصاديق الرجوع إلى السلطان والقضاة .

وثانياً : لو سلم ارادة السائل من الإمام تعيين مرجعاً في القضاء ، فإنه لا يخصص الجواب إذا كان جعلاً عاماً ، إذ المورد لا يخصص الوارد .

التقريب الخامس: لو سلم أن الرواية دالة على جعل خصوص ولاية القضاء للفقيه لأنها القدر المتيقن أو لعدم جريان الاطلاق في المحمول - كما قيل - فإنه مع ذلك يمكن التعميم إلى مطلق الولاية للمناسبات المغروسة في الأذهان من الحاجة إلى الرجوع إلى الحاكم، وفساد مذهب السلطان والقاضي المنسوب من قبله المانع عن الرجوع إليه، والباعث على السؤال عن المرجع^(٣٧).

والفارق بين هذا التقريب والتقريب الثالث: أن التقريب الثالث يرى أن المال والدين والسلطان والقاضي إنما ذكرت من باب المثال، والغرض الحقيقي هو السؤال عن المرجع في مطلق الأمور بقرينة التردد في مورد الرجوع والتردد في الشخص المرجوع إليه، في حين أن التقريب الرابع بعد الاعتراف باختصاص دلالة الرواية على ولاية القضاء للفقيه يتشبث بالمناسبات المغروسة في الأذهان لإثبات العموم.

التقريب السادس: ما ذكره بعض الفقهاء من دعوى ظهور لفظ الحاكم لمعنى الولاية على الأمور، فيكون مترادفاً مع لفظ الوالي والسلطان.

قال السيد البروجردى^(٣٨): «يظهر أن مراده عليه السلام بقوله في المقبولة (حاكماً) هو الذي يرجع إليه في جميع الأمور العامة الاجتماعية التي لا تكون من وظائف الأفراد ولا يرضى الشارع أيضاً باهمالها، ومنها القضاء وفصل الخصومات، ولم يرد به خصوص القاضي»^(٣٨).

وقال الشهيد في شرحه على المكاسب: «أن جميع أنحاء الولايات داخلية في مفهوم الحاكم والقاضي، فاعطاء منصب القضاء للفقيه في مورد فصل الخصومات يوجب اعطاء جميع أنحاء الولاية»^(٣٩).

والبرهان الوحيد الذي اقيم على صحة هذه الدعوى هو فهم العرف معنى الولي من لفظ الحاكم إلا إذا كان سياق الكلام يصرف معناه إلى القاضي، وقد

يَدْعَى عكس ذلك أي ان لفظ الحاكم يساوق لفظ القاضي^(٤٠). والظاهر ان الدعوى الاولى أقرب بحسب فهمنا العرفي.

التقريب السابع: إن القضاة المنصوبين من قبل الخلفاء في العصر الاموي والعباسي كانوا يمارسون مثل هذه الاعمال، وكانت تخوّلهم السلطة الحاكمة المركزية في ذلك الوقت ممارسة هذه المهام، فكان القاضي قيماً على اموال الايتام والقصر وكان يأمر بتنفيذ العقوبات ومطاردة المجرمين، ويتولى الامور الحسبية.

وطبيعة المقابلة بين قضاة البلاط والقضاة المنصوبين من قبل أهل البيت عليه السلام من الفقهاء، والمنع عن مراجعة أولئك وارجاع الناس إلى هؤلاء تقتضي ان القضاة المنصوبين من قبلهم عليه السلام - قضاءً عاماً، أو خاصاً - عليهم نفس المسؤوليات التي كانت تناط بقضاء البلاط، وذلك حتى يتأتى لهؤلاء القضاة ان يسدوا الحاجات التي كان يسدها أولئك القضاة»^(٤١).

ويرد عليه:

أولاً: إن ذلك لازمه تصويب نظر السلطان الجائر في تحديد مناصب القاضي وحدود ولايته، وهذا لا يمكن المساعدة عليه. نعم القدر المتيقن من اعمال القضاة وتوليبتها له يكون داخلاً في اطلاق جعل الإمام ولاية القضاء للفقهاء، وهي مسائل حسم الخصومات والولاية على الصغير والغائب وما شاكل ذلك، ولا يمكن التعدي إلى دائرة أوسع من مراتب الولاية الثابتة للقاضي عن طريق السلطان الجائر، وإثباتها للقاضي المجعول بحكم الإمام عليه السلام.

وثانياً: إن المدلول المباشر لحكم الإمام هو جعل أصل الولاية والحكومة للفقهاء، فإن كان لمنصب القضاء اطلاق يسع تلك المراتب تثبت جميع تلك

المراتب بجعل الإمام، وإن لم يكن له إطلاق فلا يمكن الاستعانة بالمصدق الخارجي المعلوم بطلان مشروعيته لإثبات معناه في خطاب الإمام وجعله الحكومة للفقيه.

وثالثاً: لو دل هذا التقريب على الولاية فإنها ولاية في دائرة أمور الحسبة فقط، ولا تدل على ثبوت الولاية المطلقة.

وبعد أن فرغنا من دلالة مقبولة عمر بن حنظلة على ولاية الفقيه بمعناها الواسع، لابد من استعراض أهم المناقشات التي أثارت حولها ومعالجتها:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة ثبوتية مفادها عدم صحة جعل الحكومة للفقيه تصوراً؛ وذلك «بتقريب أنه لو وجد في عصر واحد فقهاء كثيرون واجدون للشرائط فالمحتملات فيه خمسة:

الأول: أن يكون المنصوب من قبل الأئمة عليهم السلام جميعهم بنحو العموم الاستغراقي، فيكون لكل واحد منهم بانفراده الولاية الفعلية، وحق أعمالها مستقلاً.

الثاني: أن يكون المنصوب الجميع كذلك، ولكن لا يجوز أعمال الولاية إلا لواحد منهم.

الثالث: أن يكون المنصوب واحداً منهم فقط.

الرابع: أن يكون المنصوب الجميع ولكن يقيد أعمال الولاية لكل واحد منهم بالاتفاق مع الآخرين.

الخامس: أن يكون المنصوب للولاية هو المجموع من حيث المجموع فيكون المجموع بمنزلة امام واحد، ويجب أطباقهم في أعمال الولاية. ومآل هذين الاحتمالين إلى واحد كما لا يخفى» (٤٢).

«ويرد على الاحتمال الأول قبح هذا النصب على الشارع الحكيم.. للزوم الهرج والمرج.

يرد على الاحتمال الثاني: أولاً: انه كيف يعين من له حق التصدي فعلاً؟ فإن لم يكن طريق إلى تعيينه صار الجعل لغواً وهو قبيح وان كان بانتخاب الأمة أو أهل الحل والعقد أو خصوص الفقهاء لواحد منهم صار الانتخاب معتبراً ومعياراً لتعيين الوالي، فوجب اعماله وتعيين الوالي به... وثانياً: إن جعل الولاية حينئذٍ للباقيين لغو قبيح.

ويرد على الاحتمال الثالث: إنه كيف يعين من جعلت له الولاية الفعلية؟ فإن لم يكن طريق إلى التعيين صار الجعل لغواً وهو قبيح، وان قيل بالانتخاب قلنا فيصير النصب لغواً والامامة انعقدت بالانتخاب لا به.

ويرد على الاحتمال الرابع وكذا الخامس: انه مخالف لسيرة العقلاء والمتمشعة، ومما لم يقل به أحد.

والحاصل: ان نصب الائمة عليهم السلام للفقهاء في عصر الغيبة بحيث تثبت الولاية الفعلية بمجرد النصب بمحتملاته الخمسة قابل للخذشة ثبوتاً» (٤٣).

ويرد عليه انه يمكن ان نختار الاحتمال الثبوتي الأول، ولايرد عليه شيء مما ذكر؛ وذلك:

أولاً: إن لزوم الهرج والمرج من جعل الحاكمية لجميع الفقهاء على نحو الاستغراق ليس لازماً لنفس الجعل وثبوت الولاية لجميع الفقهاء، انما يلزم ذلك من اعمال الفقهاء لولايتهم على وجه التصادم والتنافي بين آراء الفقهاء، فلا قبح في ذات الجعل، إنما القبح ناشئ من اعمال الولاية، وهو غير مربوط بمقام الجعل، فيكفي في تصحيح هذا الجعل وجود الثمرة له التي ذكرها نفس الإمام عليه السلام من قبح مراجعة الطاغوت والقاضي المرتبط به.

وثانياً: لو سلم قبح ذلك الجعل بسبب الهرج والمرج الحاصل، إلا ان هذا يوجب التصرف في دلالة المقبولة بمقدار يدفع ذلك القبح، لا رفع اليد عن أصل دلالة المقبولة على جعل الحاكمية للفقيه.

اما اشكال كيفية تعيين ذلك الفقيه فجوابه بتراضي الناس واختيارهم بنحو يكون التراضي شرطاً في اعمال الولاية لا في ثبوت أصل الولاية؛ ولذلك لا يكون التراضي والاختيار صحيحاً لو وقع على غير الفقيه أو يكون بتعيين من قبل الخبراء العارفين بالفقه وأهله.

المناقشة الثانية: قد يقال: حتى لو سلم دلالة المقبولة على ولاية الفقيه، إلا ان هذه الولاية محدودة بحياة الإمام الصادق عليه السلام فبموته عليه السلام يرتفع جعله الولاية للفقيه.

وفيه: أنّ «الأصحاب مطبقون على استمرار تلك التولية... فانها ليست كالتولية الخاصة بل حكم بمضمون ذلك، فاعلامه بكونه اهل الولاية على ذلك كاعلامه بكون العدل مقبول الشهادة وذي اليد مقبول الخبر وغير ذلك» (٤٤).

المناقشة الثالثة: إن جعل الولاية لكل فقيه معناه تعدد الولاة والحكام على الامة مما يوقع التنافي والتضاد في الأحكام حين اعمال هذه الولايات، فيستكشف من ذلك عدم ارادة جعل الولاية لهم، بل جعل خصوص ولاية القضاء.

وفيه:

أولاً: إنّ هذا الاشكال يرد لو قيل باختصاص المقبولة بمورد القضاء، وما يكون به العلاج هناك يرد بنفسه هنا.

وثانياً: يمكن علاج حالة التنافي هذه بتقديم حكم الفقيه الذي تصدى للحكم على غيره أو باختيار من فيهم الكفاية لفقيه معين يتولى الامور العامة.

المناقشة الرابعة: إن الحكومة ومشتقاتها قد غلب استعمالها في الكتاب والسنة في خصوص القضاء كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ ^(٤٥) وقوله: ﴿ وَتَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِمَّا أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْأَثَمِ ﴾ ^(٤٦) وفي حديث أبي فضال ^(٤٧) نقلًا عن خط أبي الحسن الثاني عليه السلام في تفسير الآية: «الحكام القضاة» ^(٤٨).

وفيه: أولاً: إن كثرة الاستعمال في معنى لا يجعله معناه الحقيقي، نعم لو بلغ درجة من الكثرة بحيث يتبادر ذلك المعنى عند العرف عند سماع اللفظ ينعقد له ذلك المعنى أيضاً، إلا أن كثرة استعمال الحكام في القاضي لم تبلغ هذه الدرجة.

وثانياً: إن دعوى كثرة استعمال لفظ الحاكم في القاضي مردودة؛ إذ استعمل اللفظ أيضاً في معنى الولي، وليست موارد استعماله في ذلك بقليلة. وفيما يلي بعض موارد استعماله في القرآن الكريم:

١ - ﴿ وَمَا كَانَ لَهُ فَهْوٌ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ ^(٤٩) فَإِنَّ حُكْمَهُمْ هُنَا قرار منهم بعدم اختصاص الله بشيء، وهذا القرار ليس حكماً قضائياً لحسم تنازع بين الطرفين.

٢ - قال تعالى: ﴿ أَيْمَسْكُهُ إِلَى هَوْنٍ أَمْ يَدْسُهُ فِي التَّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ ^(٥٠). فَإِنَّ حُكْمَ الْأَبِّ بِقَتْلِ الْبَنَتِ قرار، وحكم بوصفه ولي أمر البنت، وليس حكماً قضائياً وارداً في باب التنازع.

٣ - قال تعالى: ﴿ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ ﴾ ^(٥١) فَإِنَّ الحُكْمَ الإلهي الذي يجب الصبر عليه هو حكم بمعنى التقدير والمشئنة الإلهية؛ فَإِنَّ الحُكْمَ عَلَى يُونُسَ بِالْإِلْقَاءِ فِي الْبَحْرِ وابتلاءه ليس حكماً قضائياً، بل هو قرار ومشئنة الهية.

٤ - قوله تعالى: ﴿ فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً ﴾ (٥٢) فبقريته ذيل الآية: ﴿ ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً ﴾ يعرف ان المراد بالحكم حكم الله بلزوم تحمل أعباء الرسالة، وعدم مدهانة الاعداء، وعدم الميل اليهم.. وليس معناه الصبر ازاء حكم قضائي.

وفي استعمالات العرب نجد ان لفظ الحاكم استعمل بمعنى الوالي والأمير، فمثلاً قال السيد الحميري في قصيدة شعرية له:

ملكهم خمسون معدودة برغم الحاسد الراغم
ليس علينا ما بقوا غيرهم في هذه الامة من حاكم (٥٣).

وخطب أبو طالب عليه السلام حين طلب يد خديجة عليها السلام للنبي صلى الله عليه وآله قائلاً: « الحمد لرب هذا البيت الذي جعلنا من زرع ابراهيم وذرية اسماعيل وانزلنا حرماً آمناً وجعلنا الحكام على الناس » (٥٤).

وهكذا ورد في كلمات النبي صلى الله عليه وآله وكلمات أمير المؤمنين عليه السلام لفظ الحاكم بمعنى الولي، فلا يمكن القول ان لفظ الحكومة قد غلب استعماله في معنى القاضي. نعم، قد يقال بغلبة الاستعمال في موارد النزاع الواقعة في باب الحقوق أو في باب الاختلاف والتشاجر في الرأي أو في الموقف، إلا ان هذا لا يفيد أصل المناقشة برهاناً على مدعاها.

المناقشة الخامسة: ما ذكره بعض من « ان الظاهر ان الإمام الصادق عليه السلام لم يكن بصدد الثورة ضد السلطة الحاكمة في عصره لكي ينصب والياً في قبالها لعدم مساعدة الظروف على ذلك، بل كان بصدد رفع مشكلة الشيعة في عصره في باب المخاصمات، كيف؟ ولم يعهد تدخله بنفسه عليه السلام في المسائل الولائية المرتبطة بالولاية مع كونه حقاً له عندنا، فكيف ينصب لذلك الفقهاء في عصره ».

وأجاب عليه بالقول: « اللهم إلّا ان يقال ان القضاء كأمر ليس منحازاً عن الولاية الكبرى، بل هو من شؤون الوالي، فالامام عليه السلام جعل الولاية الكبرى للفقهاء لعصره ولما بعده، غاية الأمر ان هذا الجعل بالنسبة إلى عصره كان منشأً للأثر بالنسبة إلى خصوص القضاء والامور الحسبية فقط، ولعله في الاعصار المتأخرة يفيد بالنسبة إلى جميع الآثار كما نراه في عصرنا حيث تهيأ الجو لإقامة دولة اسلامية في ايران» (٥٥).

وفيه: اما بالنسبة إلى جوابه الذي ذكره على الاشكال ففيه: إن جعل الإمام للحاكم ليس أثره الذي ترتب عليه مجرد حسم الخصومات القضائية، بل كذلك حل شؤون الشيعة وتدبير شؤونهم حسب ارشادات، وتعاليم أهل البيت عليه السلام. . . ولا دليل على ان الفقيه كان يعالج قضايا القضاء فقط دون القضايا العامة المرتبطة بالشيعة ضمن الامكانيات المتوفرة.

وإذا بنينا على افتراضه من ان القضاء لا ينحاز عن الولاية الكبرى، فكيف فرض من جديد انحيازه في مقام العمل والابتلاء مع ان الحاجة إلى ادارة شؤون الشيعة ليست اقل حاجة واهمية من حل قضايا النزاع في باب القضاء، وكيف جعلت اجواء التقية ظهور الحديث في فعلية ولاية القضاء دون ولاية الأمر مع انهما من باب واحد.

أما أصل الاشكال ففيه: إن جعل الولاية للفقهاء ليس اقدماً على الثورة، إنّما هو ممارسة الإمام لوظائفه الشرعية في حدود الامكان؛ إذ لو كان في صدد القيام بالثورة كان ينبغي اشهار السيف، إنما جعل الولاية للفقهاء لادارة شؤون الشيعة وابعادهم عن ولاية الطاغوت، كما ان ممارسة الفقهاء لوظائفهم ليس اقدماً على الثورة، بل هو تحمل المسؤولية الشرعية بحدود القدرة.

اما عدم تدخل الإمام في المسائل الولائية، فإنه عليه السلام لم يتدخل في تلك المسائل للتقية وشدة حصار الحكام عليه، وذلك لا يستلزم عدم صحة جعل

الولاية للفقيه، بل العكس هو الصحيح؛ إذ بعد ثبوت حق الامامة للامام، وعدم امكانه من ممارسة وظائف الشرعية لا محالة يجعل الولاية لتلاميذ مدرسة اهل البيت عليه السلام لادارة شؤون الشيعة.

المناقشة السادسة: دعوى ان الوالي مغاير للقاضي، اما الحاكم والقاضي فهما متحدان « من هنا قال عليه السلام في بعض الروايات جعلته عليكم قاضياً، ويدل على اتحادهما ذيل الرواية: فإنني قد جعلته حاكماً؛ إذ لو كان القاضي غير الحاكم لم يقل اني قد جعلته حاكماً، مع كون المذكور في صدر الرواية لفظ القاضي » (٥٦).

وفيه: إن دعوى الاتحاد تخالف المعروف عن اهل اللغة من ان الحاكم يطلق ويراد به المتصرف بشؤون البلاد ايضاً.

فقد جاء في كتب اللغة: « حكم حكاماً وحكومة في البلاد: تولى ادارة شؤونها فهو حاكم جمع حكام. حَكَمَ: ولَّاهُ وأقامه حاكماً. الحكم جمع أحكام: تولى ادارة شؤون البلاد. الحكومة: أرباب السياسة والحكم، الهيئة الحاكمة المؤلفة ممن يتولون ادارة شؤون البلاد » (٥٧). والحاكم: من نُصِبَ للحكم بين الناس (٥٨). والحكم بين الناس يصدق على باب التنازع وعلى باب ادارة شؤون البلاد والعباد.

« اما القاضي فهو: القاطع للامور المحكم لها، ومن يقضي بين الناس بحكم الشرع، ومن تعيينه الدولة للنظر في الخصومات والدعاري واصدار الاحكام التي يراها طبقاً للقانون. وقضي، قضياً، وقضاء، وقضية: حكم وفصل، ويقال قضي بين الخصمين، وقضى عليه، وقضى له، وقضى بكذا فهو قاضٍ » (٥٩).

وحتى لو سلم دعوى ان لفظ القضاء معناه مطلق الحكم والفصل لغة، إلّا

أنه لا شبهة في اطراد وغلبة استعماله في معنى مَنْ يفصل بين المنازعات بين المتخاصمين، فلو قيل (زيد قاضٍ) ينصرف إلى هذا المعنى ولا ينصرف إلى معنى الولي والامير، وليس الحال كذلك في الحاكم، كما يشهد عليه العرف.

● الدليل الرابع: ما نقله العلامة الحلي في التحرير مرسلاً عن رسول الله ﷺ: قال ﷺ: «علماء أمتي كأَنْبياء بني اسرائيل» (٦٠). وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ان يقال: حيث حذف مورد التشبيه، فلا محالة يثبت اطلاق في نسبه الفقيه في جميع منازل النبي من بني اسرائيل، كما لو قيل (زيد كالقمر) فانه يراد به تشبيه زيد في منازل القمر الكمالية كالاشراق ودائرية الوجه، وما شاكل ذلك. وفي مورد بحثنا ثبت لبعض انبياء بني اسرائيل كموسى وداود وسليمان عليه السلام، ولعله لغيرهم ايضاً الولاية والحكومة على قومهم، فلا محالة أن يثبت هذا المقام لفقهاء الإسلام.

وأثيرت عدة أشكالات على دلالة هذه الرواية ينبغي الاشارة اليها:

الاشكال الأول: ما قيل من ان تنزيل علماء الامة منزلة انبياء بني اسرائيل يحمل على مجرد تبعية الناس للفقيه كتبعية بني اسرائيل لنبيهم في التبليغ وايصال الرسالة، كما في زيد كالاسد؛ إذ هو كالاسد في شجاعته لا في جميع الجهات حتى في اكله الميتة مثلاً (٦١).

والجواب هو: إن مقتضى اطلاق التنزيل ثبوت كل ما للمنزل عليه للمنزل من كمالات، فيثبت للفقيه تمام درجات ومقام انبياء بني اسرائيل والتي منها الحاكمية والولاية، وما شاكل ذلك من مقامات مربوطة بالرسالة، نعم الصفات الشخصية والحالات الخاصة التي علم اختصاص النبي ﷺ بها لا تثبت للفقيه.

وما قيل من ان تنزيل زيد منزلة الاسد في «زيد كالاسد» لا يثبت كل ما للاسد لزيد كأكل الميتة. يرد عليه: إن هذه الصفات الخاصة بالاسد خارجة عن مصب التنزيل قطعاً، إنما الداخل جميع الصفات الكمالية للاسد، وهي الشجاعة والاقدام، ولا تثبت الصفات السلبية؛ إذ ذلك خلاف الطبع، أو خلاف مقام المدح في التنزيل.

الإشكال الثاني: «إن الكلام المزبور بيان فضيلة العلماء ومقامهم عند الله، لا تشريع الولاية الثابتة للأنبياء للعلماء» (٦٢).

والجواب: لا موجب لحصر الرواية في هذا المعنى، بعد الفراغ عن ظهورها في جعل الولاية للفقيه كما هي ثابتة لأنبياء بني اسرائيل عليه السلام، وخصوصاً ان معنى ثبوت الولاية لهم يستبطن بيان فضلهم ومقامهم عند الله.

الاشكال الثالث: لو كان النبي ﷺ في مقام إثبات منصب الولاية لهم لكان مناسباً ان يشبههم بنفسه الشريفة ويقول العلماء بمنزلي كما قال ذلك في حديث المنزلة بالنسبة إلى أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام حيث قال ﷺ له: «انت منى بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي».

وفيه: إن منزلة النبي درجة عظيمة لا يبلغها إلا من هو من نفس النبي كالامام علي عليه السلام، فلو قال: العلماء بمنزلي قد يفيد دلالة، وهي ان العلماء بمنزلة النبي ﷺ، والنبي - على تقدير جعل الحكومة للفقيه - لا يقصد جعل العلماء بمنزلته الشاملة، انما يقصد اثبات مرتبة من الولاية المحدودة لهم، فجعلهم ﷺ بمنزلة انبياء بني اسرائيل يكشف المراد الاخير.

والصحيح أن يقال: إن الحديث محفوف بقرائن مقامية تجعله ظاهراً في بيان قربهم من الله. وهذه القرائن تمنع من ارداء ثبوت الولاية لهم كما هي ثابتة لأنبياء بني اسرائيل. وان كان اللفظ يحتمل هذا المعنى، ومن

هذه القرائن: ان النبي ﷺ في مقام المدح، وليس في مقام الجعل واثبات الولاية.

● الدليل الخامس: عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البخري عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «ان العلماء ورثة الانبياء، وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهماً أو ديناراً وانما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن أخذ بشيء منها اخذ بحظ وافر، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» (٦٣).

ويمكن الاستدلال بهذه الرواية على ثبوت الولاية للفقهاء بتقريبين:

التقريب الأول: إن الولاية على الناس، والاموال الثابتة للنبي تنتقل إلى الفقيه بالوراثة كما ينتقل علمهم اليهم لأنهم - حسب مفاد الحديث - ورثتهم. ويرد عليه:

أولاً: إن الحديث صريح في أن المنتقل إلى الفقهاء من الانبياء هو الحديث والروايات المرتبطة بالعقيدة والافعال، وليس مطلق ما ثبت للنبي من صفات ومقامات واحوال.

وثانياً: إن الولاية ليست قابلة للتوريث كالمال والدار، بل تثبت للشخص بجعل الله أو نبيه، فاذا ورد ان الفقيه وارث الانبياء لابد من حمله على معنى وراثة مقام تبليغ العلم والقرب من الله.

اما الاستشهاد بما ورد عن الإمام علي (٦٤) عليه السلام انه قال: «أرى تراثي نهباً» (٦٥) لإثبات صحة اطلاق الإرث على الولاية فالجواب عنه: لا اشكال في صحة اطلاق الارث على حق ثبت في مرتبة سابقة للشخص، والمفروض ان الولاية ثابتة لعلي عليه السلام بحديث الغدير وحديث المنزلة وآية التصديق بالخاتم وما

شاكل ذلك ، فصح اطلاق الارث عليها بوصفها حقاً ثبت للإمام عليه السلام ، وانه نهى بعد ثبوته له عليه السلام .. بخلاف المقام فإنه يراد التمسك باطلاق الإرث للأمور المعنوية ، فيراد اثبات حق الولاية للفقيه بنفس اطلاق لفظ الإرث لإثبات شموله لحق لا يعلم بثبوته في المرتبة السابقة .

التقريب الثاني : إن تعبير (ورثة الانبياء) لسان أراد به الإمام الصادق عليه السلام جعل مقام النبي للفقيه في باب الولاية ، فهو وارث لها كما أن الوارث المادي يرث مال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فالوارث المادي يختص بإرث المال ، والفقيه وارث جعلي يرث مقامات النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنها الولاية ، وإطلاق المقابلة بين ارث الدينار والدرهم الذي هو رمز للارث المادي وبين الارث المعنوي والذي ذكر له الإمام مثلاً له العلم والرواية ، يفيد ذلك أي يفيد أن الفقيه يرث الميراث المعنوي دون المادي .

وفيه :

أولاً : مع قول الإمام الصادق عليه السلام : إن العلماء انما ورثوا حديثاً وعلماً من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذات الرواية لا يمكن التعدي إلى غير هذا الارث ، وعليه يكون المقصود إرجاع الناس إلى الفقيه في تبليغ الاحكام ومعرفة الله والعقائد ، لا اثبات الولاية له .

ثانياً : الظاهر من الحديث أن الإمام عليه السلام يريد التعريض بأولئك الذين يدعون العلم وهم يفترون الكذب على الله وأنبيائه ، وأن العالم الحقيقي هو وارث النبي صلى الله عليه وآله وسلم العارف بأقواله وسنته حقيقة لا ادعاء ، وهذا ينطبق على الإمام من أهل البيت ، ويؤيد هذا المعنى قول الإمام في ذيل الرواية : « فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه ، فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين » (٦٦) فيكون المراد بالعلماء ائمة أهل البيت عليه السلام ولا يشمل غيرهم .

وما قيل (٦٧) بأن قوله ﷺ «فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ خطاً وافراً» لا ينطبق على الإمام إنّما ينطبق على الفقيه، فلا محالة يكون المراد من العلماء الفقهاء ففيه: أن الآخذ ليس هو العالم بل الشخص الآخذ عن العالم، فحيث إن الفقيه ورث النبي ﷺ حديثه وسنته، فيكون الآخذ منه أخذاً بالحظ الوافر.. لا أن العالم قد أخذ بالحظ الاوفر؛ لأنه ورث حديث رسول الله ﷺ.

● الدليل السادس: ما أورده الفقيه عن رسول الله ﷺ انه قال: «اللهم ارحم خلفائي قيل: يارسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي» (٦٨) وزاد في المجالس: «ثم يعلمونها» (٦٩) وفي صحيفة الرضا ﷺ زيادة هي: «فيعلمونها الناس من بعدي» (٧٠). وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن يقال: إن لفظ الخليفة يطلق على الشخص الذي يستخلف آخرأ مطلقاً أو في جهة خاصة. (فزيد خليفة محمد) مثلاً، أي قائم مقامه وممثله في مناصبه القابلة للاستخلاف. فاذا قال النبي ﷺ رواة الحديث خلفائي يعني أنه ﷺ جعلهم في مقامه ومناصبه والتي منها ولايته على الناس والاموال.

فلفظ الخليفة يطلق على الشخص الذي يتولى شؤون الناس بجعل مر المستخلف - بكسر الخاء - ولهذا ورد عن الشيعة والسنة أن النبي ﷺ قال أول البعثة لعشيرته مشيراً إلى علي ﷺ: «ان هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا» (٧١) وقد دلّ هذا الحديث على أن علياً ﷺ الإمام والخليفة بعد رسول الله ﷺ، وكذلك هنا ثبتت الولاية للفقهاء لأنهم خلفاء رسول الله، وبهذا أطلق لفظ (خليفة رسول الله) على المتولين من بعده. ومن المعلوم أن أولئك الأشخاص كانوا يعتقدون أن لهم الولاية على الناس.. لأنهم خلفاء رسول الله ﷺ.

وذكرت عدة اشكالات على التمسك بهذه الرواية لابد من الاشارة اليها:

الإشكال الأول: « إن قوله عليه السلام : « فيعلمونها الناس من بعدي » له ظهور قوي في تقييد الخلافة، وأن الغرض منها هو الخلافة عنه عليه السلام في التعليم والتبليغ، واحتفاف الرواية بما يصلح للقرينة على عدم ارادة ذلك المعنى مانع من انعقاد الاطلاق، فاثبات الخلافة عنه عليه السلام في الولاية والقضاء يحتاج إلى دليل أقوى من ذلك، وعدم وجود الذيل في بعض النقول لا يوجب الحكم بالاطلاق فيه إذ الظاهر كون الجميع رواية واحدة ربما نقلت تامة وربما نقلت مقطعة، والتقطيع في نقل الاحاديث كان شائعاً ^(٧٢) وقال الايرواني: « الخلافة مقولة بالتشكيك، فالخليفة في جميع ما يرجع إلى الشخص له مرتبة من الخلافة، والخليفة في بعض الجهات له مرتبة أخرى، والاضافة تفيد العموم في حق كل من هو خليفة في جهة أو في جهات، والذين يأتون بعده ويروون حديثه يشمل الائمة الذين هم خلفاؤه في كل الجهات، والعلماء والرواة الذين لا يعلم حد خلافتهم، فلعل خلافتهم نشر الاحكام وابلاغها كما يناسبه لفظ (يروون حديثي) أو هو مع فصل الخصومات، ولا دلالة في هذه العبارة على تعيين مرتبة الخلافة. نعم، لو قال: (زيد خليفتي) واطلق اقتضى ذلك الخلافة العامة وفي كل الجهات ».

والجواب ^(٧٣): ان هذا الاشكال، واعتبار الذيل قرينة على أن النبي عليه السلام أراد اثبات مجرد الاستخلاف في الرواية للفقيه غير صحيح؛ وذلك لأن الذيل ورد على سبيل التفسير والمعرف لشخص الخليفة، وليس فيه جعل الخلافة للفقيه ليقال بان الظاهر فيه مجرد الاستخلاف في رواية الحديث.

ويشهد على ذلك عدة قرائن:

القرينة الاولى: إن الذيل ورد بعد سؤال السائلين عن رسول الله عليه السلام عن هوية هذا الخليفة، ولم يرد مباشرة في كلام النبي عليه السلام ليقال بأنه في مقام جعل الخلافة للفقيه في خصوص رواية الحديث.

القرينة الثانية: إن الخلفاء المذكورين في كلام رسول الله ﷺ أشخاص في غيب المجهول، وهم يأتون بعد وفاة رسول الله ﷺ، فمن الطبيعي حينئذ السؤال عن المعرف لهذا الخليفة، وهل المناط في الاستخلاف مجرد تولي السلطة ليكون ذلك الشخص خليفة رسول الله ﷺ أم هناك معرف آخر لشخص الخليفة؟ فرفع النبي ﷺ هذا الغموض من خلال بيان أن خلفاءه الذين يحفظون سنته ويروون رواياته.

الإشكال الثاني: «إن إطلاق الخليفة وكذلك إطلاق قوله ﷺ: «يروون حديثي» يقتضيان أن نقول: إن شؤون النبي ﷺ بأجمعها من وجوب طاعته ونفوذ تصرفه في الأمور العامة والشخصية والاموال والنفوس ثابتة للراوي، وهذا مقطوع العدم» (٧٤).

وفيه: لا يوجد دليل على استحالة ثبوت الولاية للفقهاء، فلو دل دليل على ثبوت تلك الولاية لشخص - كالفقيه - فلا محالة تثبت بمقتضى ذلك الدليل. نعم، الراوي بما هو راوٍ لم تثبت له ولاية بالاجماع المركب، إلا أن أصل الدعوى ثبوت تلك الولاية للفقهاء وليس للراوي، وهذا غير مقطوع العدم.

الإشكال الثالث: لقد ورد في ذيل الرواية قوله ﷺ «يروون حديثي وسنتي» فالولاية ثابتة إذن للراوي بما هو كذلك، وهو أعم من الفقيه.

والجواب:

أولاً: الظاهر أن المراد (بالراوي للحديث) في حديث النبي ﷺ ليس مجرد النقل لألفاظ الحديث، بل المراد ذلك النقل من الراوي الذي يفقه تلك الروايات ويستنبط منها احكام الشريعة ويعرف صحيحها من مدسوسها؛ إذ من البعيد جداً ثبوت تلك المرتبة من الولاية للراوي لمجرد روايته الحديث.

وثانياً: إن النقول التي وردت فيها جملة (فيعلمونها الناس من بعدي)

ظاهرها الفقيه ؛ لأنّه هو الذي يمارس التعليم ، لا الراوي الذي وظيفته نقل الرواية فقط ، أما الروايات الخالية من هذه الجملة فإننا نحتمل أن هذه الجملة سقطت من قلم النساخ ؛ إذ سقوط بعض فقرات الرواية يقع في نقل الروايات . بخلاف الزيادة فيها فإنه نادر (٧٥) .

الإشكال الرابع : إن الخلفاء المقصودين في الرواية هم أهل بيت النبوة علي وبنوه ﷺ ؛ وذلك لقرينتين :

القرينة الاولى : إن النبي قد نصّ على الائمة وأنهم خلفاء بعده ، فلا محالة هم الذين قصدهم النبي ﷺ في هذه الرواية .

الثانية : إن الذين يعرفون أحاديث النبي ﷺ الواقعية وسنته الصحيحة إنما هم عترته الطاهرة ، أما غيرهم فهم لا يعلمون حديثه وسنته ﷺ على وجه الجزم .

والجواب : لا موجب لتخصيص الخلفاء بأهل البيت ﷺ ؛ إذ النبي ﷺ يشرع لجميع الأزمنة لا لعصر الائمة من أهل البيت ﷺ فقط ، وعليه لا مانع من كون الخلفاء في عصر الائمة ﷺ هم أهل البيت ﷺ ، وفي زمان الغيبة هم الفقهاء ، وإن كانت ولاية الإمام أعظم من ولاية الفقيه ، إلّا أنهما يشتركان في أصل الولاية على الوقائع الراجعة للعباد والبلاد .

الإشكال الخامس : «إن دلالة الرواية تثبت خلافة الرواة ، وهذا مجزوم العدم . وحمله على الائمة ﷺ تخصيص مستهجن ، فلا محالة تكون الرواية جملة ، فتسقط عن الحجية» (٧٦) .

والجواب عليه : أنّه تقدم منا استظهار أن المراد بالرواة هم الفقهاء بقرينة ما ورد في ذيل نفس الرواية في بعض النسخ ، وأن الولاية منصب خطير لا جعل للراوي بما هو راوٍ .

● **الدليل السابع:** ما رواه في الكافي عن علي عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يارسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم» (٧٧). وتقريب الاستدلال بهذا الرواية على ولاية الفقيه أن يقال: إن الامين هو الحافظ، فالفقيه حافظ في جميع الامور المرتبطة بالرسول، وحيث لم يقيد الأمانة بشيء إذ لم يقل أمناء الرسل في تبليغ الاحكام أو أمناء الرسل في شؤون العقيدة، فلا محالة ينعقد اطلاق يشمل جميع مقامات النبي ﷺ ومناصبه، فيكون الفقيه والياً على الناس وحافظاً لشؤون الناس كما كان كذلك.

وأورد على هذا التقريب عدة اشكالات:

الاشكال الأول: ما قيل من أن مفاد الحديث هو ثبوت الامانة للفقيه لا أكثر من ذلك، وليس الحديث ناظراً إلى ما يؤتمن عليه، فلا يمكن اثبات دخول الولاية في موارد أمانة الفقيه عن الرسل (٧٨).

ويرد عليه: إن اثبات الامانة للفقيه في الحديث استطرق إلى اثبات أن اعمال الرسل ﷺ إنما يقوم بها الفقهاء، لأنهم أمناء لهم، ومن تلك الاعمال رعاية شؤون الناس وتبليغ الاحكام والولاية على الناس.

الاشكال الثاني: ما أفاده المحقق الايرواني رحمته الله بقوله: «الأمانة تكون في الودائع، والوديعة المستودعة عند العلماء هي الأحكام، فتختص الرواية بمقام الفتوى دون اعطاء سائر مناصب الرسل ووظائفهم، فإن لفظ الأمناء أجنبى عن مقام اعطاء المناصب» (٧٩).

والجواب: إذا كان لفظ الامانة يختص بالوديعة فلماذا جاز أن تكون هذه الوديعة هي الفتوى دون الولاية مع أن كلا الامرين من وظائف النبي ﷺ ومن ودائع التي تركها؟

الاشكال الثالث: « ما قيل من أن العرف بتناسب الحكم والموضوع يفهم من قوله عليه السلام: « ان العلماء أمناء الرسل » كونهم أمناء في ابلاغ الاحكام وحفظها. وان شئت فقل: إن اعطاء المنصب للعلماء يناسب التعبير بالخليفة كما أن كونه أميناً يناسب كونه مبيناً للأحكام، والذي يؤيد ذلك ما ذكر في ذيل الرواية حيث قيل: يارسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباعهم السلطان، وجه التأييد انه يفهم من الرواية ان الفقيه مادام لم يتبع السلطان، فإن هذا المنصب ثابت له، ومن الظاهر أن المراد من الامانة لو كانت الحكومة، فلا يتصور له حكومة في الخارج مع وجود السلطان، وأما بيان الاحكام فأمر ممكن مع وجود السلطان» (٨٠).

وفي كلامه موقعان للنظر:

أما أولاً: فان ما ذكر من أن لفظ الأمانة يناسب تبليغ الاحكام ومبيناً لها لم نعرف له وجهاً؛ إذ كما يطلق الامين على خليفة رسول الله ﷺ في تبليغ الاحكام، ولهذا ورد في زيارة الإمام «السلام عليك يا أمين الله على خلقه» يطلق على سائر موارد الائتمان، وحينئذ فمقتضى عدم ذكر متعلق الامانة ثبوتها في مطلق مقامات النبي ﷺ، ومع بيان أمانة خاصة فلا محالة ينعقد معنى الامانة وفق ذلك البيان.

وأما ثانياً: فان ما ذكر من قرينة على اختصاص الامانة ببيان الاحكام من أن الرواية فرضت وجود السلطان، ولا معنى لثبوت الولاية للفقيه مع وجود السلطان.

فيه: إن عدم اتباع السلطان يشمل جميع مساحات النشاطات والاعمال الفردية، فالفقيه الذي لا يتبع السلطان في فتاويه وفي احكامه المرتبطة بالناس عبارة أخرى عن ثبوت الولاية له، ووجود السلطان لا يضر بثبوت تلك الولاية للفقيه، كما لم يضر ثبوت الولاية للائمة عليهم السلام وجود السلاطين الطغاة على

نعم قد يقال: إن المقصود لو كان هو ثبوت الولاية للفقهاء المناظرة للسلطان الذي يرجع إليه الناس في أمورهم، فإن هذا المعنى لا يتم مع الذيل المذكور الذي افترض وجود سلطانٍ ظالم في الحكم ودخالة عدم اتباع الفقيه له في ثبوت الأمانة؛ إذ هذا الفرض يشكل قرينة على عدم جعل الولاية الفعلية المناظرة لولاية السلطان للفقهاء، فينبغي حمل الأمانة على التبليغ وبيان الأحكام.

● الدليل الثامن: ما رواه في التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد ابن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: قل لهم: «إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرامنا فإنني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» (٨١). ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الرواية بأحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: إن نظر الإمام عليه السلام إلى جعل أصل الولاية لمن عرف حلال وحرام أهل البيت عليهم السلام وسلب الولاية عن المقابل، وهذا وجه متين تعضده الرواية السابقة عن عمر بن حنظلة. والقرينة على ذلك ذكر السلطان الجائر، فإنه الذي يقابل السلطان العادل وإن لم ييسط نفوذه.

الوجه الثاني: إن الإمام عليه السلام في مقام جعل الولاية للفقهاء المقابلة لولاية السلطان الجائر بقرينة تحريم الرجوع إليه بعنوانه، وليس بعنوان قاضي الجور، والولاية للسلطان الجائر ولاية عامة وإن كان يمارسها ظلماً وعدواناً، فتكون الولاية للفقهاء ولاية عامة أيضاً.

إلا أن الاشكال في هذا الوجه هو أن الرجوع إلى السلطان الظالم في الرواية لم يؤخذ مطلقاً كما في مقبولة عمر بن حنظلة، إنما أخذ عند التخاصم، فلا محالة يراد به الرجوع إلى السلطان لحسم مسائل النزاع الواقعة بين المتخاصمين، وهذه الولاية ثابتة للفقيه بلا اشكال.

الوجه الثالث: ما أشار اليه الإمام الخميني رحمته الله من أنه لا يبعد أن يكون القضاء أعم من القضاء المربوط بالقاضي ومن القضاء المربوط بالسلطان، قال تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (٨٢).

بل رواية أبي خديجة شاهد على ذلك ^(٨٣) إلا أنه لا يخلو من تأمل؛ إذ القضاء وإن كان (لغة) مطلق التقدير والأمر، إلا أن كثرة استعمال لفظ (القاضي) في خصوص الشخص الذي يفصل في المنازعات المربوطة بالقضاء لا المربوطة بالسلطان، وكذلك كثرة اطلاق لفظ القضاء في لسان الروايات والمتشرعة على خصوص المعنى الاخص، أوجب انصرافاً في لفظ القضاء والقاضي إلى المعنى الاخص، فحمله على المعنى الاعم بحاجة إلى قرينة. ولكن قد يقال بوجود هذه القرينة، وهي العدول عن ذكر القضية إلى السلطان الجائر، بل يبدو منه رحمته الله ان القرينة على ذلك تكرر التحذير، فتحذيره الأول يرتبط بالقضاة، ومعناه عدم الرجوع اليهم في منازعات باب القضاء. وتحذيره الثاني يرتبط بالسلطان الجائر، ومعناه عدم الرجوع اليه في ما يرتبط بالسلطان، وهي المنازعات التي يراد من السلطان رفع التعدي والتجاوز فيها. لا فصل الخصومة.

● الدليل التاسع: ما رواه صاحب الكافي عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن علي بن اسباط عن عمه يعقوب بن سالم عن داوود بن فرقد قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: «ان أبي كان يقول: إن الله عز وجل لا يقبض العلم بعد

ما يهبطه ، ولكن يموت العالم فيذهب بما يعلم فتليهم الجفأة فيضلون ويضلون ، ولا خير في شيء ليس له أصل» (٨٤) .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ان يقال : إن الإمام الباقر عليه السلام فرض تولي الظلمة الجفأة للحكم بعد موت الفقيه ، وهذا يعني ان الفقيه حال حياته له الولاية على الامة وله ان يمارسها شرعاً ، فلا يستطيع الظالم شرعاً تولي امور الناس .

ولكن قد يقال بأن ذلك لا يدل على ثبوت الولاية للفقيه ، إنما يدل على أن الفقيه يرشد الامة ويعلمها طريق الهداية ، فلا يضلها الوالي الظالم ؛ لأن الفقيه يهذب الامة ويعلمها ويرشدها ، فاذا مات ارتفع امام السلطان الظالم هذا المانع ويستولي على مقادير الامة ويسوقها نحو الضلال . وقد يقال أيضاً انه : في اصل ارتباطها بالظلمة من الحكام تأمل . ومجرد قوله عليه السلام فتليهم الجفأة لا يدل على ذلك ؛ اذ قد يراد بهم من لا علم لهم ممن جفا أهل البيت عليهم السلام ، ولم يكن لعلمه أصل وأساس في قبال أهل البيت عليهم السلام الذين استمدوا علمهم من رسول الله ﷺ ، بملاحظة قوله عليه السلام : « ولا خير في شيء ليس له أصل » .

● الدليل العاشر: ما رواه صاحب الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد ابن محمد عن ابن محبوب عن علي بن حمزة قال : سمعت ابا الحسن موسى ابن جعفر عليه السلام يقول : « إذا مات المؤمن بكت عليه ملائكة السماء ويقاق الارض التي كان يعبد الله عليها ، وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله ، وتلم في الإسلام ثلثة لا يسدها شيء ؛ لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها » (٨٥) .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية على ولاية الفقيه ان يقال : ان قوله عليه السلام : « لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام » شبه فيه الفقيه بالحصن للمدينة والحصن للمدينة يحفظها من هجوم الاعداء ، وحفظ الإسلام يكون بتطبيقه

وبسط الحق بين الناس، واستيفاء الحقوق؛ إذ مع فقدان ذلك سوف تتيه الناس. وتضيع الامه، وذلك معناه ثبوت الولاية للفقيه؛ إذ ليس الولاية إلا ذلك.

وقد يقال في قبال هذا الاستظهار ان: لفظ حصون الإسلام كناية عن ان بهم يتم الحفاظ عليه من الأعداء وما يلحق به الضرر كما في حصن المدينة، وهذا حاصلٌ بمحض وجودهم ومجاهداتهم العلمية والتبليغية، ولا يتوقف على ولايتهم العامة وحكومتهم، بل إن الرواية لما كانت في مقام الاخبار، فإنما تخبر عن انهم حصون الإسلام من هذه الجهة، وإلا فكونهم حصون الإسلام بولايتهم وحكومتهم خلاف الواقع؛ إذ لا نجد لهم هذه الصفة على مر العصور إلا فيما ندر، فكيف يخبر عليه السلام عن شيء لا أثر له.

● الدليل الحادي عشر: ما رواه الصدوق رحمته الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن سليمان بن داود المنقري عن جعفر بن غياث قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام : من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من اليه الحكم» (٨٦).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ان يقال: إن الإمام عليه السلام جمع بين اقامة الحدود والولاية، وحصرهما بشخص واحد، فالذي يقيم الحدود هو الولي، وحيث ثبت ان اقامة الحدود انما هي للفقيه، فلا محالة يكون حاكماً بنص هذه الرواية؛ إذ الذي يقيم الحدود هو الحاكم، والفقيه يقيم الحدود فهو الحاكم، إذ لو قلنا بثبوت إقامة الحدود للفقيه دون اقامة الحكم لزم الفصل بين المنصبين المنفي في الرواية. وتدل الرواية بمفهومها على عدم ولاية الفاسق بنفس التقريب السابق، أي حيث دل النص والاجماع على حرمة الرجوع إلى السلطان الجائر وخاصة في المنازعات والحدود دل ذلك على عدم ولايته ايضاً؛ إذ الشخص الذي لا يجوز له اقامة الحدود لا يكون له الحكم.

وقد اشكل على هذه الرواية بأن ما قاله عليه السلام هو إلى من اليه الحكم، وهذه كلمة مجملة، فكما يمكن أن يراد من الحكم فيها الولاية، فكذلك يمكن أن يراد منه الحكم القضائي بتقريب أنه يوجد أمران في موارد الحدود: الأول: الحكم الصادر باقامة الحد، وهذا مربوط بالقاضي. والثاني: تنفيذ الحكم وإقامة الحد، وهذا قابل لأن يتصدى له القاضي والحاكم أيضاً، لذلك سأل السائل عن له التصدي في ذلك وجواب الإمام عليه السلام يحمل أيضاً، ولعله تقية من السلطان، هذا لو لم نقل بظهوره في القاضي، لأنه المرجع في أحكام الحدود.

والجواب: لا اجمال في لفظ الحاكم في ضوء ما تقدم من رواية عمر بن حنظلة، فانه اما يدل على معنى الولي والسلطان وإما الاعم منه ومن القاضي.

فالرواية تامة الدلالة على ولاية الفقيه، ولو مع ضمنية الروايات التي دلت على جعل ولاية إقامة الحدود للفقيه.. نعم لو حملت الرواية على التقية وان الإمام عليه السلام اراد نفسه، فالذي يقيم الحدود هو الإمام عليه السلام لأنه اليه الحكم، ولكنه عليه السلام عبر بذلك تقية، فحينئذ قد تشكل دلالة هذه الرواية لأن ثبوت الحكم واجراء الحدود للإمام عليه السلام شيء مسلم عندنا، إنما الكلام في ثبوت ذلك للفقيه.

هذا تمام الكلام في الروايات التي استدلت بها على ثبوت الولاية للفقيه، فهي وان كان في بعضها ضعف في دلالتها، ولكن دلالة بعضها الآخر على ثبوت الولاية للفقيه نظير مقبولة عمر حنظلة والتوقيع الوارد عن اسحاق بن يعقوب وافية بالمطلوب.

القسم الثاني - الأدلة العقلية:

• الدليل الأول: وهو يتألف من مقدمتين :

المقدمة الأولى: إن احكام الله لازمة الاجراء في حياة الفرد والمجتمع، ولا

يجوز تعطيل شيء منها؛ إذ الإسلام لكل عصر ولكل مجتمع، وليس مختصاً بالمجتمع الذي عاصر الرسول ﷺ والائمة الاطهار عليهم السلام.

المقدمة الثانية: ان الحكومة مقدمة لازمة لإقامة أحكام الله، ومقدمة الواجب واجبة ايضاً كما يذكر في علم الاصول. فتثبت الولاية للفقيه

ولكن هذا الاستدلال لا يخلو من ضعف؛ إذ يرد على المقدمة الثانية:

أولاً: قد تمنع مقدمية الحكومة لإقامة أحكام الله؛ إذ لا ملازمة تكوينية بين الحكومة وبين إقامة احكام الله.

إلا ان هذا الاشكال غير وارد؛ إذ ليس المراد بالمقدمية العلية لاقامة احكام الله ليقال بعدم التلازم بينهما خارجاً، بل المقصود انها تتيح تطبيق احكام الله لو اراد الحاكم ذلك أي ان اختيار الحاكم واعتماد الحكومة وسيلة لاقامة احكام الله كاف في اسباغ وصف المقدمية عليها، ولا حاجة إلى ثبوت وصف المقدمية خارجاً كمقدمية السفر للحج.

ثانياً: لا دليل على وجوب مقدمة الواجب إلا دعوى الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وقد يقال بعدم ثبوت هذه الملازمة بينهما.

ولكن يرد على هذه المناقشة أن مجرد عدم الملازمة لا ينفي الحكم العقلي بالوجوب الذي هو المطلوب؛ لأن الكلام في حكم العقل لا الشرع. نعم لو كان الكلام في إثبات الولاية بدليل شرعي مستكشف بدليل عقلي لامت المناقشة، لكن الأمر لم يكن كذلك.

ثالثاً: لو سلم ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة وقلنا بوجوب جميع المقدمات لا المقدمات الموصلة فقط فإن هذا الوجوب الغيري انما يسري إلى المقدمات المباحة أصالة، أو على أقل تقدير المقدمة المنحصرة كما إذا كان وجوب ذي المقدمة أهم من حرمة المقدمة. أما لو قلنا بأن الوجوب لا يسري

إلى المقدمة التي لا يعلم بأبحاثها وفائدة ذلك صرف المكلف إلى المقدمات المباحة فإنه يرد اشكال وهو احتمال حرمة التصدي للولاية ؛ إذ لا يعلم بثبوت الولاية إلا فيما علم ارادة الشارع تحققه ولو من غير الفقيه ، أو علم بنحو الجزم ارادته من الفقيه كالقضاء ، اما سائر انحاء الولاية فهي غير معلومة الاباحة فلا يسري اليها الوجوب من ذي المقدمة ، ثم على تقدير تمامية المقدمتين ، فإن النتيجة هي وجوب اقامة الحكومة ، وهي لا تلازم ثبوت الولاية للفقيه ، فقد تجب الحكومة ولكن من دون ولاية للفقيه كما قيل بذلك .

● الدليل الثاني: ما ذكره الاصفهاني رحمته الله في حاشيته على المكاسب بالقول: «وربما يستدل لعموم ولاية الفقيه بوجه عقلي ومحصله: إن ما ثبت للإمام عليه السلام من حيث رئاسته الكبرى ، وهي الامور التي يرجع فيها المرؤوسون من كل ملة ونحلة إلى رئيسهم اتقاناً للنظام فهي ثابتة للفقيه ؛ إذ فرض هذا الموضوع فرض نصب الرئيس لئلا يلزم الخلف من ايكال امره إلى آحاد الناس ، فيدور الأمر في الرئيس المنصوب بين أن يكون هو الفقيه أو شخص خاص آخر ، والآخر باطل قطعاً ، فتعين الأول» (٨٧) .

ويمكن توضيح هذا الاستدلال بالقول: إن هناك اموراً عامة يرجع الناس فيها إلى الإمام أو الحاكم ، بلا فرق بين زمان وآخر ، فلا بد من الرئيس لتولي هذه الشؤون ؛ لأن توليها من قبل الافراد اما على خلاف السيرة القطعية أو على خلاف المصلحة ، وفي زمان الغيبة اما ان ترجع هذه الامور العامة إلى الفقيه أو غيره ، والثاني باطل ، فيتعين الأول .

وهذا الدليل يرد عليه :

أولاً: إن ثبوت الولاية للإمام في الامور التي يرجع المرؤوس إلى رئيسه إنما هي ثابتة بوصفه اماماً قد نصبه الله ورسوله مرجعاً للعباد واميناً في البلاد ، وليس الرجوع اليه كسائر رجوع المرؤوسين إلى رئيسهم ؛ إذ ما لم

يكن الجعل منتهياً إلى الله، فهو طاغوت يعبد من دون الله، ومالم يكن الرجوع إلى الرئيس بإذن الله أو إذن وليه فهو رجوع باطل.

فالرجوع للإمام في امور العباد بوصفه اماماً وليس بوصفه رئيساً كسائر الرؤساء، والمفروض انه لا دليل على الرجوع إلى الفقيه؛ إذ لا نص خاصاً عليه حسب الفرض، وبعبارة اخرى: إن هذا القياس قياس مع الفارق؛ إذ الإمام قد نص عليه وهو معصوم، والفقيه ليس كذلك.

وثانياً: لو اردنا ان نتشبت بهذا الدليل لكان مقتضاه نفي ولاية نفس الائمة المعصومين؛ إذ الناس لم ترجع اليهم في حياتهم لإدارة شؤونهم السياسية والعامه من تحريك الجيوش وبسط النفوذ وإصلاح الأرض وتعمير البلاد.. مع ان هذا نقطع ببطلانه.. إذ للإمام الولاية حتى لو قضى عمره في قعر السجون كما هو الحال بالنسبة للإمام الكاظم عليه السلام.

وثالثاً: بل لو تمسكنا بهذا الدليل لأجزنا ولاية أي انسان يتصدى لأمر العباد لأن مبرر ثبوت الولاية هو رجوع المرؤوسين في امورهم العامة إلى الرئيس، والمفروض ان هذا الشخص يتصدى فعلاً لإدارة البلاد.. حتى لو كان هذا الشخص غير فقيه؛ إذ الناس ترجع للمتصدي للامور سواء كان فقيهاً أو لم يكن فقيهاً، والمفروض ان ثبوت الولاية يستند على مجرد رجوع المرؤوسين إلى الرئيس، وهو حاصل في غير الفقيه.. وهذا باطل جزماً.

● الدليل الثالث: ما ذكره في مصباح الفقاهة بالقول: «ان الولاية في الامور العامة بحسب الكبرى ثابتة عند العامة بالسيرة القطعية، وان اشتبهوا في صغرى ذلك وتطبيقها على غير صغرياتها، إلا ان ذلك لا يضر بقطعية الكبرى الثابتة بالسيرة. اما الصغرى فهي ثابتة بالعلم الوجداني؛ إذ بعد ثبوت الكبرى فالأمر يدور بين تصدي غير الفقيه على التصرف في الامور العامة، وبين تصدي الفقيه فيكون مقدماً على غيره، وبالجمله تثبت الكبرى

بالسيرة القطعية والصغرى بالعلم الوجداني» (٨٨).

ويرد عليه: انا نسأل عن هذه السيرة القطعية التي تثبت بها الولاية؟ فإن كانت هي السيرة التي عاصرت الائمة المعصومين عليهم السلام، والتي بسكوتهم عنها نستكشف حجيتها فإن هذه قدرها المتيقن هو ثبوت الولاية للامام من اهل البيت عليهم السلام وليس ثبوت الولاية لشخص مجمل أو لشخص مجهول أو لشخص معلوم الفسق ليقال بثبوت أصل الكبرى في هذا الدليل، وإن كانت هي السيرة العامة في عصر الغيبة فانا لا نحرز هذا الامضاء لاحتمال كون الولاية خاصة بالامام عليه السلام، ولا نحرز ذلك القدر المتيقن مع هذا الاحتمال ليقال بثبوتها للفقهاء في زمان الغيبة.

والجواب: إن الإمام عليه السلام انما يلحظ الزمان بامتداده الطويل وحاجة الشيعة والامة الإسلامية إلى والٍ، ولا ينظر إلى زمانه أو زمان سائر الائمة فقط، فيكون في الدليل قدر متيقن وهو الفقيه. وسوف يأتي ذكر هذا الوجه بشكل اكثر تفصيلاً عند ذكر دليل سيرة المشرعة، فانتظر.

● الدليل الرابع: وهو يتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المسلمين مكلفون بتشكيل الحكومة بنحو الوجوب النفسي؛ وذلك لأن الحكومة من أبرز مظاهر قوة المسلمين ووحدةهم، وقد أمر الله بإعداد القوة بقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ﴾ (٨٩). ولا إشكال في ان الحكومة من مصاديق القوة التي أمر الله بإعدادها، بخلاف التشردم والتنازع والتفكك الذي نهى الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (٩٠).

المقدمة الثانية: وحينئذ يدور أمر ادارة الحكومة بين الفقيه وغيره، والثاني معلوم البطلان فيتعين الأول.

ويرد عليه: إن المقدمة الثانية لا تخلو من نقاش إذا فرضنا عدم دليل على تقدم الفقيه على غيره من عدول المؤمنين في تولي أمر الحكومة.

● الدليل الخامس: وهو يتألف من مقدمتين أيضاً:

المقدمة الاولى: إن العقل حاكم بضرورة الحكومة الإسلامية؛ إذ «إن الاحكام الالهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات، أو السياسيات، أو الحقوق لم تنسخ. بل باقية إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الاحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الالهي وتتكفل لاجرائه، ولا يمكن اجراء احكام الله الا بها، لئلا يلزم الهرج المرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الاكيدة، واختلال امور المسلمين من الامور المبعوضة، ولا يقوم بهذا ولا يسدّ هذا إلا بوالٍ وحكومة. مضافاً إلى ان حفظ ثغور المسلمين عن المهاجم وبلادهم عن غلبة المعتدين واجب عقلاً وشرعاً، ولا يمكن ذلك إلا بتشكيل الحكومة، وكل ذلك من أوضح ما يحتاج اليه المسلمون، ولا بعقل ترك ذلك من الحكيم الصانع، فما هو دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف سيما مع هذه السنين المتמادية. ولعلها تطول والعياذ بالله إلى آلاف من السنين، والعلم عنده تعالى. فهل يعقل من حكمة الباري الحكيم اهمال الملة الإسلامية وعدم تعيين تكليف لهم؟ أو رضي الحكيم بالهرج والمرج واختلال النظام؟! ولم يأت بشرع قاطع للعدر لئلا تكون للناس عليه حجة؟» (٩١).

ثم يتابع الإمام الخميني رحمته الله بالقول: «فان لزوم الحكومة لبسط العدالة والتعليم والتربية وحفظ النظم ورفع الظلم وسد الثغور والمنع عن تجاوز الاجانب من أوضح احكام العقول من غير فرق بين عصر وعصر أو مصر ومصر» (٩٢).

المقدمة الثانية: «إن الحكومة الإسلامية لما كانت حكومة قانونية بل

حكومة القانون الالهي فقط - وانما جعلت لأجل اجراء القانون وبسط العدالة الالهية بين الناس - لابد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية، ولا يعقل تحققها إلاّ بهما: احدهما العلم بالقانون وثانيتهما العدالة، ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقه الاوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم ايضاً، وان شئت قلت: هذا شرط ثالث من اسس الشروط. فإن الجاهل والظالم والفاسق لا يعقل ان يجعلهما الله تعالى اولياء على المسلمين وحكاماً على مقدراتهم وعلى اموالهم ونفوسهم مع شدة اهتمام الشارع الاقدس بذلك، ولا يعقل تحقق اجراء القانون بما هو حقه إلاّ بيد الوالي العالم العادل» (٩٣).

فالعالم والعاقل أي الفقيه هو القدر المتيقن الذي له الولاية بعد الفراغ من لزومها شرعاً وعقلاً وذاتاً وطريقاً (أي مقدمة) بخلاف غيره، فتثبت للفقيه الولاية دون غيره. وهذا الدليل امتن الادلة، إلاّ ان صيغته المطروحة صيغة عامة يمكن اختصارها بصيغة من الصيغ التالية:

الصيغة الأولى: إن اقامة الحكومة الإسلامية من باب المقدمات الوجودية للواجبات المعلومة في الشريعة الإسلامية نظير السفر للحج، فإن وجوب السفر أمر مفروغ منه بوصفه مقدمة وجودية للحج، وكتهيئة السلاح للجهاد فإنه مقدمة وجودية للجهاد تجب بوجوبه.. وكذلك الحال في الحكومة، فإنها مقدمة وجودية للكثير من الواجبات في الشريعة الإسلامية كإقامة الحدود وحفظ النظام وأمن البلاد ودفع العدو، فإن جميع هذه الامور واجبة شرعاً وحيث ان هذه الامور لايمكن القيام بها بصورة فردية، بل لا بد من الحكومة. فتكون الحكومة مقدمة وجودية فتجب اقامتها، ويكون على رأسها العارف بتلك الواجبات.

الصيغة الثانية: لو لم تجب الحكومة الإسلامية لزِم لغوية الكثير من

الخطابات الشرعية نظير الأمر بإقامة الحدود ﴿ والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾ ^(٩٤) وغيرها من خطابات لزوم إقامة الحدود ونظير الأمر بإعداد القوة لإرهاب عدو الله: ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾ ^(٩٥).

ونظير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما في قوله تعالى: ﴿ ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ ^(٩٦) بناءً على أن المراد بالامة هنا هي الدولة كما هو أحد تفسيرات الآية، وما شاكل ذلك من الخطابات التي لوحظ فيها الجماعة أو حيثية عامة؛ إذ مع عدم إقامة الحكومة فإنه لا يمكن إجراء حدود الله كما أراد، كما لا يمكن عملياً إعداد القوة اللازمة لارهاب العدو. ولذلك نجد بعد سقوط الدولة الإسلامية توقف العمل بكثير من الأحكام الالهية، وسبب ذلك يرجع إلى أن إجراء تلك الاعمال منوط بهيئة عامة تتولى متابعة تلك الأحكام وتنفيذها على الساحة الاجتماعية.

الصيغة الثالثة: إذا لم تجب إقامة الحكومة يلزم تخلف الغرض من كثير من مقاصد الإسلام والشريعة الالهية، فمن مقاصد الشريعة ازالة الفحشاء والمنكر وتطهير النفوس وتربية العقول على الايمان بالله وعلى الافكار الشامخة.. وهذا الوجه يختلف عن الوجه الذي قبله؛ إذ ذلك كان مرتبطاً بالخطابات الشرعية ولازماً بلزوم امتثالها، وهنا الحكومة لازمة لاجراء الاهداف والمقاصد التي يسعى الشارع لتحقيقها نظير نشر التعليم والتزكية والهداية وحفظ الاسرة والمجتمع وإقامته على أساس متين.. ومن الواضح ان بعض هذه الامور - إذا لم نقل كلها - لا يمكن تحقيقه من دون وجود حاكم اسلامي يخطط لانجاز تلك الاهداف، ويصرف عليها الاموال الطائلة. يقول الفيض الكاشاني: «فوجوب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون

على البر والتقوى والافتاء، والحكم بين الناس بالحق، وإقامة الحدود والتعزيرات، وسائر السياسات الدينية، من ضرورات الدين، وهو القطب الاعظم في الدين، والمهم الذي ابتعث الله له النبيين، ولو تركت لعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفتنة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، وخربت البلاد، وهلك العباد، نعوذ بالله من ذلك» (٩٧).

وقد اشكل على المقدمة الثانية: ب: «أن الأخذ بما هو المتيقن انما يتصور عندما يتردد الأمر بين دائرة واسعة ودائرة اخرى ضيقة تقع ضمن الدائرة الواسعة، فيقال أن الدائرة الضيقة متيقنة على أي حال. أما إذا تردد الحال بين فروض متباينة مختلفة عن بعضها، فلا معنى لافتراض قدر متيقن فيه. وموردنا من هذا القبيل، فاننا كما نحتمل أن تكون الولاية العامة بيد الفقيه، نحتمل أيضاً أن تكون - في كثير من المجالات - بيد الأكثرية مثلاً مع اشتراط إشراف الفقيه على الجوانب الفقهية للقوانين لضمان انسجامها مع الشريعة الإسلامية، وهو أمر غير الولاية العامة للفقيه.

وكذلك نلاحظ وجود مجالات حياتية عديدة لها خبراءها الأخصائيون، وكما نحتمل أن تكون الولاية العامة للفقهاء مع اعتمادهم على هؤلاء الخبراء في ملء فراغ هذه المجالات، نحتمل أن تكون الولاية بيد الخبراء على أن يراجعوا الفقهاء بقدرما يتصل بالفقه. ومن الواضح ان النتائج العملية قد تختلف باختلاف كون الرأي النهائي الحاسم لهذا أو لذاك (٩٨).

الجواب: إلا أن هذا الاشكال غير وارد على الصيغ الثلاث؛ وذلك لأن الخبرة التي يحتاجها الفرد المسلم للولاية على أمته تستلزم وعياً رسالياً وتهذيباً روحياً وذكاءً خارقاً وحرصاً على الامة، وهذه كما تجتمع في الفقيه قد تجتمع في غير الفقيه ايضاً، ولكن الفقيه يتميز على الآخرين بوعيه في الشريعة، ومعرفته باحكام الله، فحينئذ تكون الولاية مرددة بين دائرتين

أحدهما اضيق من الاخرى ، فلا محالة يتعين الأخذ بالقدر المتيقن ، وهو الفقيه دون سواه .

اما ما قيل من وجود مجالات حياتية عديدة لها خبراؤها الاختصاصيون ، فيكون الخير والفقيه في عرض واحد ، أي ضمن فرضين متباينين لا فرضين احدهما أوسع من الآخر ففيه :

إن المعرفة التخصصية غير دخيلة في الولاية على الامور ؛ إذ الولي يحدد ويتخذ قرارات مركزية وعامة ، ولا يريد ان يقدم بحثاً حول طرق مكافحة الملاريا ، أو مميزات الطاقة الكهربائية المستخرجة من الشمس ، نعم قد تفيد هذه المعلومات في تشكيل قراره إلا انه لا ضرورة ان يكون هو عالماً بها ، بل يكفي ان يستعين بالعارفين فيها ، وفي موارد محدودة ليستطيع ان يتخذ القرار العام الذي يراه صالحاً لتنمية ثروة المجتمع ، وتطوير قدراته الاقتصادية أو الصناعية .

كما أن الولاية العامة تحتاج إلى اطلاع واسع في مفاهيم الدين وتفاصيل الشريعة ؛ لأن المفروض ان الولي حاكمٌ باسم الإسلام وعلى أساس الإسلام . ومن الواضح ان حركة المجتمع ، وما تعج به من تناقضات وعلاقات مؤثرة في نفس الانسان تحتاج إلى علم واسع في علوم القرآن ، وفلسفة الوجود ، وقوانين الشريعة وهذه - أو المهم منها - موجودة في الفقيه وغير موجودة في غيره حسب الفرض ، والقرار الذي يتخذه القائد انما يتصل وتؤخذ حيثياته من القوانين الإسلامية والروح الإسلامية الحاكمة في سن الاحكام ، وليست من معرفة شروط تفاعلات كيميائية معقدة لتغيير عنصر إلى آخر .

وينبغي - وقبل تناول دليل الحسبة على ولاية الفقيه - الاشارة إلى الفوارق الاساسية بين دعوى ضرورة الولاية التي يعتمدها الدليل الخامس ، وبين دعوى الحسبة التي يعتمدها الدليل السادس وهي كما يلي .

الفرق الأول: إن دليل ضرورة الولاية ناظر إلى الإسلام بوصفه عقيدة الهية ونظاماً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً يجب تحكيمه في حياة المجتمع الذي يؤدي إلى ضرورة هيئة حاكمة وولي عام يباشر الولاية ويسهر على ذلك التحكيم، بينما دليل الحسبة ناظر إلى مجموعة افعال خارجية تقطع بعدم رضى الشارع بإهمالها نظير حفظ مال الغائب والولاية على اليتيم. وغسل الميت والدفاع عن المجتمع وتعليم الناس وما شاكل من اعمال لامناص من وقوعها خارجاً.

الفرق الثاني: إن نطاق عمل دليل الضرورة أوسع من نطاق عمل دليل الحسبة؛ لأن الأول يتناول جميع الاعمال الدخيلة في ادارة المجتمع نظير توظيف الرساميل في بعض البلدان البعيدة مثلاً، أو الالتزام بجدول صحي وتعليمي خاص داخل المجتمع، فإن كل ذلك يتناوله دليل الضرورة، اما دليل الحسبة فهو لا يتناول إلا الاعمال الفردية، أو الاجتماعية التي يجب وقوعها. والآدى تركها إلى فوضى في الاوضاع العامة للمجتمع.

الفرق الثالث: إن دليل الضرورة يقتضي وجود حاكم اسلامي يباشر اعمال الولاية وتجب طاعته امتثالاً لقوله تعالى: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (٩٩).

اما دليل الحسبة، فهو لا يقتضي وجود حاكم ولا يقتضي وجوب طاعته، بل لو لم يكن الشخص الواحد وافياً بالغرض فإنه يتوجه على الآخرين تكليف مستقل بوجوب المشاركة.

الفرق الرابع: إن دليل ضرورة الولاية يقتضي ولاية الفقيه؛ وذلك لأن دليل الولاية ناظر الى ضرورة تطبيق احكام الإسلام على المجتمع، ومن الواضح ان القدر المتيقن من الولاية هو ولاية الشخص الفقيه العارف بتلك الاحكام؛ إذ من غير المعقول ان يكون سبب الولاية ارادة تطبيق احكام الإسلام ولكن في مقام

الولاية ينصب شخص لا يعرف إلا النزر اليسير من الفقه الإسلامي، إذ ولاية هذا الشخص لا تنسجم مع أصل الدليل، اما دليل الحسبة فهو لا يقتضي ولاية الفقيه، بل يكفي أي مسلم عادل يملك القدرة على تولي العمل والقيام به.

الفرق الخامس: إن كل عمل تراه الحكومة لازماً ومن شأن الحكومة القيام به يكون التصدي له مشروعاً، وإن كان تركه لا يؤدي إلى الفوضى في أوضاع المجتمع، اما دليل الحسبة فلا يشمل العمل مالم يبلغ مرتبة بحيث يؤدي تركه إلى فوضى وإلى سخط الشارع وعدم رضائه عن ذلك الترك.

الفرق السادس: في الموارد التي نشك في دخولها تحت دليل الولاية أو عدم دخولها فإن نظر الحاكم أو تصويب هيئة الحكومة على لزوم فعل معين ينقح مورداً لاطلاق ادلة الولاية العامة؛ وذلك لأن نظر هيئة الحكومة ونظر الوالي يحقق موضوع دليل وجوب الولاية العامة؛ هذا بناء على قابلية دليل الولاية للإطلاق.

ولو قيل بأن هذا الدليل عقلي وليس دليلاً لفظياً لكي يتمسك بإطلاقه.

نقول: إن الموضوعات التي نجزم بدخولها تحت الولاية نظير اعداد جيش للدفاع عن المسلمين ونظير فتح المراكز الصحية انما هو على أساس نظر الهيئة الحاكمة وتشخيصها لضرورة تلك الاعمال ومن شأن الحكومة القيام بها، فتكون الموارد الجديدة داخلة تحت الولاية حسب مقتضى هذا النظر تحت ولاية الحاكم.

اما دليل الحسبة فإنه لا بد من القطع بأن المورد مما لا يرضى الشارع بتركه، فاذا شككنا في مورد في رضى الشارع بتركه وعدمه؟ فالأصل عدم الولاية. وهذه نتيجة مهمة تترتب على دليل ضرورة الولاية، ولاتترتب على دليل الحسبة.

● الدليل السادس: وهو يقوم على أساس الحسبة، وهذا الوجه مركب من

مقدمتين:

إحداهما - إحراز عدم رضى الشارع بفوات المصالح واضمحلال الاحكام التي تبطل وتضمحل بفقدان السلطة والحكومة الإسلامية، أو قُل: عدم رضاه بترك حكم البلاد وإدارة أمور المسلمين بيد الكفار أو الفسقة والفجرة رغم فرض إمكان الاستيلاء عليها من قبل المؤمنين الذين لا يسرهم إلا إعلاء كلمة الله، ولا يحكمون - لو حكموا - الا بما أنزل الله.

وهذه المقدمة ضرورية واضحة لا ينبغي لأحد التشكيك فيها فقهياً.

والثانية - تعين الفقيه لهذه المهمة لأحد سببين: إما لورود الدليل على اشتراط الفقاهاة في قائد الأمة الإسلامية، وإما لأنه القدر المتيقن في الامور الحسبية ولا بدّ من الاقتصار عليه في مقام الخروج عن أصالة عدم الولاية^(١٠٠).

اما الشق الثاني من المقدمة الاولى فيرد عليه:

انه لا يمكن تطبيق دليل الحسبة على عنوان الحكومة؛ إذ لا يقطع فعلاً بعدم رضا الشارع بتركها لتدخل في باب الحسبة، فلو امكن القيام بالاعمال المطلوبة والتي يقوم بها المجتمع لا تكون حاجة إلى الحكومة ونطبق دليل الحسبة على تلك الافعال مباشرة، وإنّما صارت الحكومة مطلوبة لأنها واسطة للقيام بتلك الاعمال، نعم الشق الأول من المقدمة الاولى، وهو احراز عدم رضى الشارع بفوات المصالح واضمحلال الأحكام التي تبطل بفقدان السلطة الإسلامية صحيح، ويمكن تطبيق دليل الحسبة عليه.

أما المقدمة الثانية فقد ذكر صاحب كتاب (ولاية الأمر في عصر الغيبة) روايات عديدة للاستدلال عليها نظير «اللهم ارحم خلفائي»، ونظير قول الإمام علي عليه السلام: «أيها الناس ان احق الناس بهذا الأمر اقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله

فيه» (١٠١)، ونظير ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام انه قال: « فكيف لهم باختيار الإمام، والإمام عالم لا يجهل وراع لا ينكل معدن القدس والطهارة والنسك» (١٠٢).

ثم أشكل عليها قائلاً: بعد الاعتراف بعدم دلالة هذه الروايات على مبدأ ولاية الفقيه العامة، فهي انما تدلّ على أنّ الفقهاء هم منار الطريق في فهم الشريعة، وهم مشعل الهداية والنور، وهذا كما ينسجم مع افتراض اعطاء السلطة والحكم بيد أحدهم في فرض بلوغ الأمة مستوى استلام زمام الحكم كذلك ينسجم مع افتراضها في يد انسان عادل أمين غير فقيه متقيد بالرجوع فيما يكون للتخصّص الفقهي دخل فيه إلى الفقيه» (١٠٣).

أقول: هذا الاشكال غير وارد؛ وذلك:

أولاً: إن ولاية الامور ليست مسؤولية سهلة بحيث يستطيع كل انسان مسلم عادل ان يمارسها؛ إذ القيادة الإسلامية بحاجة إلى علم وفن سياسي وذوق إجتماعي واخلاق فذة لكي يباشر صاحبها ولاية الامور، أترى هل يمكن ارجاع المريض إلى دكتور بيطري، أو إرجاع نصب محطة كهربائية إلى قاضي أو نزاع في مال إلى مهندس ميكانيكي؟! كذلك قيادة المجتمع، والناس بحاجة إلى صفات ومؤهلات، ولا يكفي كون الشخص مسلماً وعادلاً في قيادة المجتمع ما لم تتوفر فيه مؤهلات وكفاءات عالية.

وثانياً: إننا نرى أن عملية اتخاذ القرار عملية معقدة إذا كان يراد به قراراً يتمتع بوصف اسلامي ويراعي مصالح الناس، وينطبق مع القيم والمقاييس الإسلامية، وتأمين ذلك بحاجة إلى معرفة عميقة بالفقه الإسلامي وعلوم القرآن وسيرة النبي ﷺ والأنمة الأطهار عليهم السلام؛ إذ المطلوب - حسب الفرض - اتخاذ قرار يعالج مشكلة اقتصادية معينة كارتفاع الاسعار أو يعالج مشكلة اجتماعية خاصة كزيادة النسل في إطار الإسلام وقيمه وقوانينه العامة في

هاتين المسألتين، وفي مجمل قضايا الاقتصاد والاجتماع من زاوية الإسلام. وليس المطلوب معالجة هاتين المشكلتين بصورة ناجحة ولو كان على حساب ظلم الآخرين، أو تناسي مبادئ وقيم اسلامية أساسية.

القسم الثالث - السيرة:

أ - السيرة العقلائية: ويمكن التمسك لاثبات الولاية للفقهاء في الامور العامة بالسيرة العقلائية وبسيرة المشرعة على توضيح سنشير اليه بعد قليل ضمن التقريبات التالية:

التقريب الأول: التمسك بالسيرة العقلائية لاثبات ولاية الفقيه؛ وتقريب ذلك في مقدمات:

المقدمة الأولى: إن دأب العقلاء في المجتمع الانساني منذ فجر وجود التجمع الانسان والى هذا اليوم على تسليم ولاية الامور لشخص معين حيث يقوم بحفظ الأمن، وإعداد القوة للدفاع عن البلاد وتصريف أمور البلد.

المقدمة الثانية: حيث ان هذه السيرة عقلائية بل وضرورية، فلا محالة لو كان قد ردع عنها الإمام عليه السلام لوصل ذلك، وحيث لم يصل اليها شيء من الردع نثبت أصل ثبوت الولاية لشخص.

المقدمة الثالثة: إن ولاية الامور الثابتة لشخص كما تبين في المقدمة الثانية، يدور امرها بين ثلاثة اشخاص: شخص فاسق، أو شخص مؤمن غير فقيه، أو شخص فقيه. ومن الواضح بطلان الأول وكذلك بطلان الثاني ايضاً؛ إذ لا نحتمل ان الشارع يرجح غير الفقيه على الفقيه في الولاية على الامور، فيتعين الاحتمال الثالث.

ولكن يرد على المقدمة الثالثة: انه بناء على تساوي الفقيه وغير الفقيه من المؤمنين العدول في الخبرة والدراية في ادارة امور البلاد وفي تصريف شؤون

الناس، فلا موجب لترجيح الفقيه على غيره من العدول، بل مع ثبوت خبرة العدل في ادارة الجيش مثلاً فلا بد من تقديمه على الفقيه.

«فالامور التي يرجع فيها إلى الفقيه ليست دائماً اموراً سياسية تحتاج إلى الرئيس كبيع مال اليتيم وحفظ مال الغائب ونحوه لوضوح قيام العدل مقام الفقيه عند تعذره مع عدم لزوم المحذور، بل ربما يكون ولاية الفقيه في بعض هذه الامور مترتبة على ولاية غيره كولايته على الصغير المترتبة على ولاية الاب والجد ونحوها، مضافاً إلى ان بعض تلك الامور التي لا بد منها من الرئيس فايكال امرها اليه من حيث نظره مكمل لنقص غيره، ومثل هذا الأمر يتوقف على نظر من كان له بصيرة تامة فوق انظار العامة، والفقيه بما هو فقيه اهل النظر في مرحلة الاستنباط دون الامور المتعلقة بتنظيم البلاد وحفظ الثغور وتدير شؤون الدفاع والجهاد وامثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الامور إلى الفقيه بما هو فقيه وانما فوض امرها إلى الإمام (عليه السلام)؛ لأنه أعلم الناس بجميع السياسات والأحكام، فلا يُقاس بغيره ممن ليس كذلك. فالانصاف ان هذا الوجه ايضاً غير تام في اثبات هذا المرام» (١٠٤).

ولكن يرد على تقديم غير الفقيه على الفقيه أو التساوي بينهما في الولاية: إن الولاية في امور الجيش مثلاً ليست منوطة بمعرفة فنون القتال ونظريات التدريب العسكري فقط، بل يتدخل فيها معرفة أهداف القتال وموازنة الارباح العسكرية بالارباح المبدئية في حالتي الاستمرار والتوقف في الحرب، وهذه امور لا يعرفها إلا الفقيه، فلا محالة يكون هو الولي فيها؛ لأن خبرته في القضايا الاساسية للجيش، بينما الخبير خبرته انما هي في الامور الفنية، ولا محالة ان الولاية لصاحب الخبرة بالامور الاساسية مقدمة على الولاية لصاحب الخبرة الفنية اذا لم يقترن معها معرفة بالأهداف العليا والسعي نحو تطبيقها.

ب - التمسك بسيرة المتشركة: وهو يعتمد على اثبات سيرة متشرعية ولو عند العامة، فنقول: ان الولاية في الأمور العامة بحسب الكبرى ثابتة عند العامة بالسيرة القطعية وإن اشتبهوا في صغرى ذلك وتطبيقها على غير صغرياتها، إلا أن ذلك لا يضرّ بقطعية الكبرى الثابتة بالسيرة.

واما الصغرى فهي ثابتة بالعلم الوجداني؛ إذ بعد ثبوت الكبرى، فالأمر يدور بين تصدي غير الفقيه على التصرف في الامور العامة وبين تصدي أو اختيار الفقيه في ذلك، فيكون مقدماً على غيره. وبالجمله نثبت الكبرى بالسيرة القطعية والصغرى بالعلم الوجداني (١٠٥).

وقد أورد على الكبرى وهي ثبوت الولاية في الامور العامة للرئيس بأننا نحتمل ان ذلك من خلط العامة كما خلطوا في الصغرى ايضاً (١٠٦).

وفيه: إن انعقاد السيرة على شيء وثبوت حجيتها بإحدى طرق الاثبات كافٍ في دفع احتمال الخلط؛ إذ المفروض عدم الشك في انعقاد السيرة على ذلك الشيء - أي على ثبوت الولاية في الأمور العامة لشخص - ويمكن اثبات حجية هذه السيرة بما يلي:

أولاً: عدم وصول ردع الينا عن هذه السيرة؛ إذ لو كانت سيرة لا يرضى بها الإمام عليه السلام لردع عنها كما ردع عن صغراها، أي عدم رضاه عن تولي غيره الحكم، بل ان عدم الردع هنا اقوى دلالة على حجية هذه السيرة عنها في موارد اخرى؛ لأن هذه السيرة مما تبنى العقلاء عليها فضلاً عن أهل الإسلام، فلو كانت سيرة غير مرضية عند الإمام لتظاهر الردع عنها والقدح فيها، كما تظاهر الردع عن سيرة أهل السنة القائمة على العمل بالقياس والرأي.

ثانياً: حيث إن مسألة الولاية من المسائل التي ابتلي بها الشيعة، بل الامة الإسلامية برمتها، فلا محالة يكون الشيعة قد سألوا الإمام عنها..

والإمام عليه السلام قد أجاب عنها، ولكن هذه الروايات ضاعت من أيدي رواة الحديث.

يقول السيد البروجردي: «إنه لما كانت هذه الامور والحوادث الاجتماعية مما يبتلى بها الجميع مدة عمرهم غالباً، ولم يكن الشيعة في عصر الأئمة متمكنين في الرجوع اليهم عليهم السلام في جميع الحالات، كما يشهد بذلك - مضافاً إلى تفرقهم في البلدان - عدم كون الأئمة مبسوطي اليد بحيث يرجع اليهم في كل وقت، لأي حجة اتفقت، فلا محالة يحصل لنا القطع بأن أمثال: زارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من خواص الأئمة سألوهم عن يرجع اليه في مثل تلك الامور العامة البلوى، التي لا يرضى الشارع بأهمالها، بل نصبوا لها من يرجع اليه شيعتهم إذا لم يتمكنوا منهم عليهم السلام، ولا سيما مع علمهم عليهم السلام بعدم تمكن أغلب الشيعة من الرجوع اليهم، بل عدم تمكن الجميع في عصر غيبتهم التي كانوا يخبرون عنها غالباً، ويهيئون شيعتهم لها.

وهل لأحد أن يحتمل أنهم عليهم السلام نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور، ومع ذلك أهملوا لهم هذه الأمور، ولم يعينوا من يرجع إليه الشيعة في فصل الخصومات، والتصرف في أموال الغيب والقصر والدفاع عن حوزة الإسلام ونحو ذلك من الامور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها؟

وكيف كان.. فنحن نقطع بأن صحابة الأئمة عليهم السلام سألوهم عن يرجع اليه الشيعة في تلك الامور مع عدم التمكن منهم عليهم السلام وأن الأئمة عليهم السلام أيضاً أجابوهم بذلك، ونصبوا للشيعة مع عدم التمكن منهم عليهم السلام اشخاصاً يتمكنون منهم إذا احتاجوا. غاية الأمر سقوط تلك الاسئلة والأجوبة من الجوامع التي بأيدينا، ولم يصل إلينا الا ما رواه عمر بن حنظلة وأبو خديجة.

وإذا ثبت بهذا البيان النصب من قبلهم عليه السلام وانهم لم يهملوا هذه الامور المهمة ، التي لا يرضى الشارع باهمالها- ولاسيما مع احاطتهم بحوائج شيعتهم في عصر الغيبة - فلا محالة يتعين الفقيه لذلك ؛ إذ لم يقل أحد بنصب غيره، فالأمر يدور بين عدم النصب ، وبين نصب الفقيه العادل .

وإذا ثبت بطلان الأول بما ذكرنا صار نصب الفقيه مقطوعاً به ، وتصير مقبولة ابن حنظلة من شواهد ذلك ، وان شئت ترتب ذلك على النظم القياسي فصورته هكذا : أما أنه لم ينصب الاثمة عليه السلام احداً لهذه الامور العامة البلوى ، وإما أن نصبوا الفقيه لها . لكن الأول باطل ، فثبت الثاني .

فهذا قياس استثنائي مؤلف من قضية منفصلة حقيقية وحملية دلت على رفع المقدم ، فينتج وضع التالي .. وهو المطلوب » (١٠٧) .

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٠١ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٩ .
- (٢) أشار إلى هذا الميرزا النائيني رحمته في المكاسب والبيع ٢ : ٣٣٧ .
- (٣) كتاب المكاسب (الأصفهاني) : ٤١٤ .
- (٤) مصباح الفقاهة (الخوئي) : ٥ .
- (٥) نهج الفقاهة (الحكيم) : ٣٠١ .
- (٦) المصدر السابق .
- (٧) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب (التبريزي) ٣ : ٣٠ .
- (٨) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤٨١ .
- (٩) ولاية الأمر في عصر الغيبة : ٩٥ .
- (١٠) وسائل الشيعة ١٨ : ٨٤ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٢٧ .
- (١١) كتاب المكاسب (الأصفهاني) : ٢١٤ .
- (١٢) نهج الفقاهة : ٣٠١ .
- (١٣) تحف العقول : ١٧٢ .
- (١٤) دراساتنا من الفقه الجعفري للسيد القمي ٣ : ١٠٢ .
- (١٥) كتاب المكاسب (الأصفهاني) : ٢١٤ .
- (١٦) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٢ : ٤٨٨ .
- (١٧) تحف العقول : ١٧٢ .
- (١٨) المصدر السابق .
- (١٩) بناء على ثبوتها لهم مطلقاً ، أو في حدود انجاز أغراض الإمامة وتحقيق أهداف الرسالة ، وهذا البحث يتعرض له في حدود ولاية الإمام عليه السلام التكوينية .

- (٢٠) إرشاد الطالب ٣: ٣٣ .
- (٢١) هداية الطالب في شرح المكاسب (الشهيدى): ٣٢٩ .
- (٢٢) المكاسب والبيع : تقرير بحوث الميرزا النائيني (الآملي) ٢ : ٣٣٦ .
- (٢٣) راجع المعجم الوسيط ١ : ٢٨ .
- (٢٤) المنجد في اللغة : ١٨ .
- (٢٥) النساء : ٦٠ ، الآية المذكورة في الرواية المذكورة في نسخة وسائل الشيعة ، وغير
مذكورة في كتاب الكافي .
- (٢٦) الكافي ٧ : ٤١٢ ، ح ٥ .
- (٢٧) المكاسب : ١٥٤ .
- (٢٨) حاشية كتاب المكاسب : ٢١٤ .
- (٢٩) حاشية كتاب المكاسب (الاصفهانى) : ٢١٤ .
- (٣٠) عوائد الأيام : ١٨٨ .
- (٣١) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٣ : ٤٧٨ .
- (٣٢) المكاسب والبيع ٢ : ٣٣٦ تقرير بحوث الميرزا النائيني (الآملي) .
- (٣٣) أساس الحكومة الإسلامية : هامش ص ١٤٥ .
- (٣٤) المصدر السابق .
- (٣٥) نهج الفقاهة : ٣٠٠ .
- (٣٦) هداية الطالب : ٣٢٩ .
- (٣٧) راجع : كتاب البيع ٢ : ٤٧٨ .
- (٣٨) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤٥٩ .
- (٣٩) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب : ٣٢٩ .
- (٤٠) مصباح الفقاهة ٥ : ٤٥ .
- (٤١) الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه : ٨٠ ، وراجع كتاب هداية الطالب إلى أسرار
المكاسب : ٢٣٠ ، حيث أسهب في بيان التقريب المذكور .
- (٤٢) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤٠٩ .

- (٤٣) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ١٤٤ .
- (٤٤) مسالك الإفتاء ١٣ : ٣٥٩ - ٣٦٠ ، ط - مؤسسة المعارف الاسلامية .
- (٤٥) النساء : ٥٨ .
- (٤٦) البقرة : ١٨٨ .
- (٤٧) وسائل الشيعة ١٨ : ٥ ، ب ١ من صفات القاضي ، ح ٩ .
- (٤٨) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٥٩ .
- (٤٩) الأنعام : ١٣٦ .
- (٥٠) النحل : ٥٩ .
- (٥١) القلم : ٤٨ .
- (٥٢) الإنسان : ٢٤ .
- (٥٣) ولاية الفقيه ٤٧ .
- (٥٤) المصدر السابق : ٤٨ .
- (٥٥) دراسات في ولاية الفقيه ١ : ٤٤٧ .
- (٥٦) مصباح الفقاهة ٥ : ٤٥ .
- (٥٧) المنجد : ١٤٦ .
- (٥٨) المعجم الوسيط ١ : ١٩٠ .
- (٥٩) المصدر السابق ٢ : ٧٤٢ .
- (٦٠) مستدرک الوسائل ٣ : ١٨٩ الطبعة القديمة .
- (٦١) مصباح الفقاهة ٥ : ٤٢ . نهج الفقاهة : ٣٠١ ، وراجع كتاب منية الطالب في حاشية المكاسب : ٣٢٥ .
- (٦٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٢ : ٣٣ ، وراجع مصباح الفقاهة ٥ : ٤٢ .
- (٦٣) وسائل الشيعة ١٨ : ٥٣ ، ب ٨ من صفات القاضي ، ح ٢ .
- (٦٤) كتاب البيع ٢ : ٤٨٣ .
- (٦٥) نهج البلاغة (صبيح الصالح) : ٤٨ .
- (٦٦) وسائل الشيعة ١٨ : ٥٣ ، ب ٨ من صفات القاضي ، ح ٢ .

- (٦٧) البيع ٢: ٤٨٣ .
- (٦٨) معاني الأخبار: ٣٥٦ .
- (٦٩) وسائل الشيعة ١٨: ٦٥ ، ب ٨ ، ح ٥٠ .
- (٧٠) مستدرک وسائل الشيعة ١٧: ٢٨٧ ، ب ٨ ، ح ١٠ .
- (٧١) تاريخ الطبري ٢: ٢١٧ .
- (٧٢) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٤٦٦ .
- (٧٣) حاشية المكاسب (الإيرواني): ١٥٦ .
- (٧٤) دراساتنا في الفقه الجعفري ٣: ١٠٦ .
- (٧٥) راجع: كتاب البيع (الإمام الخميني) ٢: ٤٧٠ .
- (٧٦) دراساتنا من الفقه الجعفري ٣: ١٠٦ .
- (٧٧) اصول الكافي ١: ٤٦ .
- (٧٨) راجع: دراساتنا من الفقه الجعفري ٣: ٩٩ .
- (٧٩) حاشية المكاسب للإيرواني: ١٥٦ ، راجع: نهج الفقاهة: ٢٩٩ .
- (٨٠) دراسات من الفقه الجعفري ٣: ١٠١ .
- (٨١) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٠ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٦ .
- (٨٢) الأحزاب: ٣٦ .
- (٨٣) كتاب البيع ٢: ٤٧٩ .
- (٨٤) اصول الكافي ١: ٣٨ ، ب فقد العلماء ، ح ٥ .
- (٨٥) المصدر السابق: ح ٣ .
- (٨٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٧٩ .
- (٨٧) حاشية كتاب المكاسب للأصفهاني: ٢١٤ .
- (٨٨) مصباح الفقاهة ٥: ٤٩ .
- (٨٩) الأنفال: ٦٠ .
- (٩٠) الأنفال: ٤٦ .
- (٩١) كتاب البيع ٢: ٤٦١ .

- (٩٢) المصدر السابق : ٤٦٢ .
- (٩٣) المصدر السابق : ٤٦٤ .
- (٩٤) النور : ٢ .
- (٩٥) الأنفال : ٦٠ .
- (٩٦) آل عمران : ١٠٤ .
- (٩٧) في انتظار الإمام للشيخ عبد الهادي الفضلي : ٧١ .
- (٩٨) أساس الحكومة الإسلامية للسيد كاظم الحائري : ١٤٢ .
- (٩٩) النساء : ٥٩ .
- (١٠٠) ولاية الأمر في عصر الغيبة : ٩٦ .
- (١٠١) نهج البلاغة : خطبة ١٧٢ .
- (١٠٢) أصول الكافي : ١ : ١٩٨ ، ح ١ .
- (١٠٣) ولاية الأمر في عصر الغيبة : ١١٢ .
- (١٠٤) حاشية كتاب المكاسب للأصفهاني : ٢١٤ .
- (١٠٥) مصباح الفقاهة ٥ : ٤٩ .
- (١٠٦) راجع : المصدر السابق : ٤٩ .
- (١٠٧) راجع : كتاب في انتظار الإمام : ٩٣ - ٩٥ .

صلاحيات الفقيه

□ الأستاذ السيد محسن الموسوي

ويقع البحث في عدة نقاط :

النقطة الأولى - ضرورة الحكومة الإسلامية :

إنَّ حاجة المجتمع إلى حكومة تدير أموره إدارة صحيحة قائمة على أساس العدل والإنصاف ليس بالأمر الذي يمكن إنكاره. وذلك أنَّ كل مجتمع عرضة للظلم والعدوان، ما لم تكن ثمة حكومة عادلة وحكّام أتقياء يحولون دون وقوع ذلك، كما أنَّ تأسيس المدينة الفاضلة ووصول الجميع إلى حقوقهم أمر مرهون بوجود الحكومة القائمة على أساس العدل والتوزيع المتكافئ للثروات العامة بين الناس ورفع التمييز الطبقي بينهم، وتطبيق قانون الشرع الإلهي وسدّ منافذ الشر والظلم التي تحدق بالمجتمع وتهدهه.

إنَّ ممّا لا شك فيه أنَّ جميع الأنبياء ﷺ الذين بُعثوا لتحقيق سعادة المجتمع البشري إنّما كانوا يهدفون - مضافاً لابلّاغ الرسالة - إلى إقامة الحكومة التي تُضمّن في كنفها سعادة الناس في الدنيا والآخرة؛ بعد أن كان الإنسان عاجزاً - وهو يعيش في خضم الحياة الماديّة - عن ارتقاء سلّم التكامل المعنوي بدون الاستعانة بهدى الأنبياء ﷺ وتعاليم الوحي.

ومن هنا فإنَّ تحقيق السعادة باعتبارها مطمحاً كبيراً في بعثة الأنبياء ﷺ

أمر لا ينسجم ووجود الحكومات الجائرة؛ إذ لا يفتأ حكامها من التماذي في قضم حقوق الضعفاء ونهب الثروات العامة، وليست المحاكم والقضاء في مثل هذه الحكومات ممن يهتم أمر الضعفاء والمحرومين لتدافع عنهم وتحفظ حقوقهم، إذ أن ما يعني ذوي المناصب والمواقع في ظل الحكومة الجائرة ليس هو إلا المصالح الخاصة، ومما يعزز هذه الحقيقة ويدعمها، وجود ما تثبته التجربة التاريخية. ولعل من نافلة القول التأكيد على أن المجتمع البشري كلما انغمس وتماذى في الشهوات، والانكباب على الدنيا وطلب الجاه، كلما ابتعد عن جادة السعادة وأخطأ الطريق، فلا ضامن لسعادته غير إجراء القانون الإلهي وتطبيقه.

ويدل على ذلك أمور:

أولاً: ملاحظة سيرة النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام من بعده فقد تصدى ﷺ في أول الدعوة لطواغيت عصره وواجههم مواجهة جرت إلى الحرب بينهم وزوال سلطانهم وظهور الدعوة عليهم، ثم تصدى بعد ذلك لأمر الحكومة في القضاء وتنفيذ الأحكام وإدارة الأمور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتحديد مستقبل القيادة بتعيين من يقوم بالأمر من بعده، ليكفي المجتمع مؤونة الانتخاب، الأمر الذي لا يمكن تفسيره بأنه كان تدبيراً فردياً منه ﷺ لا يمت إلى الدين والوحي بصلة؛ وذلك لعصمته ﷺ الرادعة له عن العمل خارج دائرة الأمر الإلهي ﴿وما ينطق عن الهوى﴾^(١).

ومن هنا فإن ما قام به ﷺ يدل بشكل قطعي على أن أمر الحكومة هو من صلب الدين وحاقه، وأن الفصل بينهما منافٍ لروح الدين وصريح الشرع المبين، وأن تشكيل الحكومة بمعزل عن الدين يُعدّ نقصاً كما أن وجود الدين مجرداً عن الحكومة يُعدّ نقصاً كذلك، فإذا لا يمكن التفكيك بين الدين والحكومة.

ثانياً: إنّ المنصف المتأمل في تعاليم القرآن والسنة والمفاهيم الواردة فيهما يدرك بوضوح أنّ تطبيقها يعتمد اعتماداً كاملاً على وجود الحكومة الإسلامية .

فقد ورد في القرآن الكريم قوله سبحانه: ﴿ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه... ﴾ (٢) . وقال تعالى أيضاً: ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس... ﴾ (٣) . وقال عزّ شأنه: ﴿ كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور باذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد * الله الذي له ما في السموات وما في الأرض وويل للكافرين من عذاب شديد * الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً أولئك في ضلال بعيد ﴾ (٤) .

إنّ الملاحظ لهذه الآيات يجد التأكيد البالغ فيها على أنّ تشكيل الحكومة هو من الوظائف الأساسية للأنبياء ﷺ ؛ حيث صرّحت بأنّ الأنبياء قد أنزل معهم الكتاب ليحكموا به بين الناس ، وقيموا العدل والقسط على أساس الكتاب ، وهذا يعطي بمجموعه أنّ النبي هو الذي يجب أن يتصدّى للحكم في المجتمع ، وإلاّ فمن المحال أن يقوم النبي باقامة العدل والقسط مع كون القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي بيد المجتمع لا بيده .

كما أنّ من المحال أيضاً أن يكون وجود القرآن لوحده منشأً لرفع الظلم والفساد والفقر وهداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور ، ما لم يكن النبي على رأس الأمور والمتصدي لتطبيق تعاليم الكتاب ودساتيره الداعية إلى هداية الإنسان وتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة .

وثمة آيات أخر تدل على الحقيقة المذكورة ، قال تعالى: ﴿ إنا أنزلنا إليك

الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً ﴿٥﴾ .

وقال أيضاً: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ ^(٦) . وقال: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ ^(٧) وقال: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ ^(٨) . وقال: ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ﴾ ^(٩) . وقال: ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ﴾ ^(١٠) . وقال: ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ ^(١١) .

فقد دلّت هذه الآيات على أنّ المجتمع الاسلامي لابدّ من أن تديره حكومة إسلامية؛ لأنّ النزاع بين الناس أمر لا محيص منه والرجوع فيه إلى غير الحاكم الاسلامي أمر مبغوض ومحرم، فلا بدّ إذًا من مرجع لحلّ الخصومات ورفع الاختلافات، فلو لم يكن مرجع لذلك كان هذا بنفسه باعثاً على الفوضى والاختلاف والنزاع، وهو خلف الغرض.

وقد عيّن القرآن المرجع لحلّ الاختلاف في الله تعالى والرسول ﷺ، وواضح أنّ المرجع في ذلك لابدّ أن يكون هو الحاكم على الناس لكي يحكم بينهم، وتكون له القدرة على تنفيذ الأحكام، فهذه الآيات وغيرها الكثير تدلّ دلالة صريحة على أن الشطر الأهم من وظائف النبي إنّما يتمثل في تشكيل الحكومة في المجتمع على أساس الكتاب.

وعليه فلا شك في أنّ فكرة الفصل بين الدين والحكومة مما يتعارض وصريح القرآن الكريم وينتهي في مآله إلى تحريف الآيات السابقة بما يلزم منه الكفر أولاً، والفسق ثانياً.

ولا يبعد أن يكون ذلك هو المراد من قوله تعالى: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ وقوله: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

الفاشون ﴿١﴾ . فالقرآن يحكم بكفر المنكر للدين من خلال تعطيل الأحكام وإنكارها والفصل بين الدين وأمر الحكومة ، كما يحكم بفسق المتأول للآيات الصريحة في أمر الحكومة بما يؤدي إلى إنكارها .

ثالثاً: إنّ سيرة جميع الأئمة الأطهار عليهم السلام وهم عترة النبي صلى الله عليه وآله وخلفاؤه من بعده ، تدل بوضوح على السعي إلى تأسيس الحكومة ، فالامام أمير المؤمنين عليه السلام قد سعى بعد تنصيب النبي صلى الله عليه وآله له بالخلافة وبشكل حثيث قلّ نظيره بين الحكّام إلى تأسيس الدولة وتقلّد مهامها في أوّل فرصة سنحت له بذلك حتى نال الشهادة في هذا الطريق ، كما نالها من بعده في نفس السبيل ولداه الحسنان عليه السلام سيما ولده الحسين الشهيد الذي ضحى بكل شيء ، وتحسن الإشارة هنا إلى قوله له عليه السلام يقول فيها: « اللهم انك تعلم أنّه لم يكن ما كان منا تنافساً في سلطان ولا التماساً من فضول الحطام ، ولكن لنُري المعالم من دينك ونظهر الاصلاح في بلادك ، ويأمن المظلومون من عبادك ويعمل بفرائضك وسننك وأحكامك ، فإن لم تنصرونا وتنصفونا قوي الظلمة عليكم وعملوا في إطفاء نور نبيكم » (١٢) .

وقد ورد نظيره في نهج البلاغة ، وهو واضح وصريح في اعتبار أمر الحكومة من صلب الدين وحقّه .

ولسنا بحاجة للتأكيد على أنّ سائر أئمتنا عليهم السلام كانوا بصدد تأسيس الحكومة الشرعيّة في أقرب فرصة ممكنة ، ولذا لم يرغد أحد منهم في عيشه ، فهم بين طريد وشريد أو رهن الإقامة الجبرية أو رازح في السجن حتى نالوا الشهادة جميعاً .

ولو كانوا يؤمنون بفكرة الفصل بين الدين والحكومة لما جرى الذي كان ، بل كانوا في راحة ودعة من جانب الحكومات الظالمة الحاكمة آنذاك ، وهذا ما لا يقرّه النقل التاريخي ولم يتحقق في الواقع ، بل تحقق عكسه .

فكل هذه الشواهد تدل على عزم الأئمة عليهم السلام الراسخ على تشكيل الحكومة الدينية .

بل وحتى لو صرفنا النظر عن ذلك ، فإن مقتضى خلافتهم عن النبي صلى الله عليه وآله ونصيبهم من قبله كافٍ في إثبات المدعى حيث يثبت لهم ما كان ثابتاً له عليه السلام من وظائف وشؤون ، وأهمها تأسيس الدولة وتطبيق الشريعة ، بل إنهم إنما قد نصبوا لأجل ذلك وتبليغ الرسالة .

فالمتلخص هو :

١ - أن التأمل في سيرة الأئمة عليهم السلام وتحليلها يثبت اهتمامهم وتخطيطهم للأمر المذكور .

٢ - إن ما تمليه وظيفة النبي صلى الله عليه وآله والتأمل في فلسفة الدين ومحتواه وكذا فلسفة عصمة الأئمة عليهم السلام يوصلنا إلى الأمر المذكور أيضاً حتى لو غرضنا الطرف عن الشواهد والقرائن السابقة ، بل إن بعض الأئمة عليهم السلام قد تصدى عملاً لأمر الحكومة ، فيما كان البعض الآخر منهم بصدد التخطيط والإعداد .

ورابعاً : إن المتأمل في الفقه الاسلامي سيما الوارد منه عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ، يجد أنه يختلف في أحكامه عن سائر الأديان الأخرى ، فهو عبارة عن مجموعة من الأحكام والدراسات التي لا يمكن تطبيقها من دون قيام الحكومة الاسلامية ، كما في أحكام الجهاد ، والغنائم ، والقصاص ، والحدود ، والديات ، والشهادات ، والقضاء ، والولاية على الصغار والمجانين ، وإحياء الموات ، واستثمار الثروات العامة كالأرض والمعادن والمياه والجبال وغيرها من الأحكام التي يعتمد تنفيذها على قيام الحكومة مع كونها مما يرتبط بشؤون المجتمع لا الفرد .

هذا مضافاً إلى حكم الخمس الذي هو عبارة عن دفع عشرين بالمئة من الفوائد والأرباح في المجتمع إلى الحاكم الاسلامي يضعها فيما يحتاجه المجتمع، وعليه لا يمكن اعتبار الخمس أمراً شخصياً راجعاً إلى الفرد، بل هو لمنصب الحكومة كما عليه جملة من الفقهاء، وهذا يستدعي بالضرورة وجود حكومة يكون لها مثل هذا الحق. كما يكون بيدها أيضاً أمر الجهاد ومعاملة أهل الذمة ومصارف الأنفال والخمس والزكاة وتكون هي المرجع في حلّ المنازعات والخصومات. وبعبارة واحدة: إنّ حياة المجتمع الاسلامي وديمومتها مرهونة بوجود الحكومة والقيادة الشرعية ليقوم الناس بالقسط والعدل، وهو الهدف الأساسي من بعثة الأنبياء كما جاء به صريح القرآن الكريم.

وعليه فلا مجال للشك في أنّ الدين لا يمكن انفكاكه عن السياسة، كما أنّ السياسة في المجتمع الاسلامي لا يمكن أن تكون بمعزل عن الدين وتعاليمه.

النقطة الثانية - المحقق النراقي ونظرية الحكم الاسلامي:

لقد اعتبر كثير من فقهاءنا المتقدمين البحث في المسألة السابقة غنياً عن الكلام، بل أمراً بديهياً وواضحاً، وكان المهم عندهم البحث فيما يتفرع على هذا الأساس ويترتب عليه من مسائل. وإلاّ فإنّه لا ينكر أحد من الفقهاء والعلماء تصدّي النبي ﷺ وأمير المؤمنين والامام الحسن عليه السلام لأمر الحكومة، كما لا ينكر أحد ما كان يستهدفه الإمام الحسين عليه السلام من نهضته وثورته التي كانت لأجل اسقاط الحكم اللاديني وإقامة حكم الله في الأرض، كما أنّه لا خلاف بين علمائنا ومفكرينا في أنّ الأئمة عليهم السلام لم يُقرّوا حكومات عصرهم، ولم يألوا جهداً في السعي لتشكيل الحكم الاسلامي، إلاّ أنّه لم تنتهياً الأرضية المناسبة لتحقيق ذلك، وكانوا طوال تلك المدة تحت ضغط الحكومات ومضايقاتها.

ولكن لما أنكر بعض المسلمين هذا الأصل تأثراً بدعايات وشبهات الأجانب الداعية إلى فصل الدين عن السياسة، فقد بسطنا الحديث في هذه الجهة، وإلا فإن ولاية الرسول وأوصيائه المعصومين على الناس من جهة الله سبحانه - كما يقول المحقق النراقي - هي أمر مسلم وثابت فهم سلاطين الأئمة وحصول الاسلام (١٣).

وأما النراقي وما حرره يراعه في خصوص نظام الحكم الاسلامي، فهو أمر يستدعي الدراسة والتوقف، فالنراقي هو من نوادر الفقهاء الذين لم يعرفوا إلى الآن، وإنه ما لم يرجع إلى كتابه عوائد الأئمة وما حرره في أحد مقالاته عن نظام الحكم في الاسلام وولاية الفقيه الحاكم؛ فإنه لا يمكن أن نقدر عظمة تلك الشخصية الواعية التي حاولت أن تنتظر لنظام الحكم في تلك البرهة من القرن الثالث عشر الهجري الأمر الذي يدعو إلى الدهشة إذ نرى أن عالماً كالنراقي يطرق هذا البحث ويخوض في تفاصيله في تلك الآونة. وإن كان قد تطرق لذلك أيضاً فقيه عصره المحقق الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر حيث بحث المسألة بحثاً قيماً، إلا أن لدراسة النراقي قيمتها الخاصة والمتميزة.

وقد تركت أفكاره - فيما نتصور - أثرها على فكر الفقيه المجدد الشيخ الأنصاري حيث كتب في هذا الموضوع أيضاً، وإن كان يختلف مع النراقي من الناحية الفكرية، إلا أن طرحه لأصل المسألة كان متأثر من النراقي وصاحب الجواهر.

أجل لم يتعرض المحقق النراقي لأكثر مما نقلناه عنه في أصل فكرة الحكومة الاسلامية، معتبراً ذلك من المسلمات والبدييات في الإسلام، ومن هنا فقد ركز البحث أولاً على نوع الحكم في زمان غيبة الامام المهدي عجل الله فرجه الشريف وأنه للفقهاء من باب الولاية، وقد نقل في ذلك (١٩) رواية، ثم

بحث ثانياً في حدود هذه الولاية وسعتها. وسوف ندرس بمناسبة انعقاد المؤتمر العلمي التكريمي للفاضلين النراقيين مسألة ولاية الفقيه، والروايات التي استدلت بها بالرغم من أنها لا تمثل جميع الروايات الواردة في ذلك، إلا أنه يمكن أن تكون كافية لاثبات ولاية الفقيه في عصر الغيبة، وهذه الروايات هي:

١ - صحيحة أبي البختری - وهي من الروايات المستفيضة - عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «العلماء ورثة الأنبياء» (١٤).

٢ - رواية اسماعيل بن جابر عنه عليه السلام أيضاً قال: «العلماء أمناء» (١٥).

٣ - رواية الشيخ الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه» عن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي» (١٦).

٤ - ما روي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال: «لأن المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها» (١٧).

٥ - رواية السكوني عن الإمام الصادق عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم» (١٨).

٦ - ما رواه في جامع الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أفتخر يوم القيامة بعلماء أمتي، فأقول: علماء امتي كسائر أنبياء من قبلي» (١٩).

٧ - وفي كتاب الفقه الرضوي عنه عليه السلام: «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني اسرائيل» (٢٠).

٨ - وفي الاحتجاج في حديث طويل عن أمير المؤمنين عليه السلام سأل فيه سائل فقال: من خير خلق الله بعد أئمة الهدى ومصابيح الدجى؟ قال: «العلماء إذا صلحوا» (٢١).

٩ - وروي في المجمع عن النبي ﷺ قال : « فضل العالم على سائر الناس كفضلي على أديانهم » (٢٢).

١٠ - وفي منية المريد أنّ الله عزوجل قال لعيسى : « عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين ، كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء » (٢٣).

١١ - ما رواه الكراجكي في الكنز عن الامام الصادق عليه السلام قال : « الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك » (٢٤).

١٢ - التوقيع الرفيع المروي في كتاب إكمال الدين بإسناده المتصل ، والشيخ في كتاب الغيبة ، والطبرسي في الاحتجاج ، وفيه : « وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم » (٢٥).

١٣ - ما رواه الامام العسكري عليه السلام في تفسيره من الروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام في فضل العلماء إلى أن يصل إلى ما رواه عن الإمام الهادي عليه السلام ، قال : « لولا من يبقى بعد غيبة قائمكم عليه الصلاة والسلام من العلماء الداعين إليه والدالين عليه ... لما بقي أحد إلا ارتد عن دين الله ... أولئك هم الأفاضلون عند الله عزوجل » (٢٦).

١٤ - ما رواه الشيخ في التهذيب والكليني في الكافي والصدوق في من لا يحضره الفقيه عن أبي خديجة ، قال : قال لي أبو عبد الله عليه السلام : « انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه » (٢٧).

١٥ - رواية أخرى له : « اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإنّي قد جعلته قاضياً » (٢٨).

١٦ - مقبولة عمر بن حنظلة ، وفيها : « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله ، وعليه ردّ ، والراد علينا الرادّ على الله ، وهو على حدّ الشكّ بالله » (٢٩) .

١٧ - ما روي عن النبي ﷺ في كتب الخاصة والعامة أنّه قال : « فإنّ السلطان ولي من لا ولي له » (٣٠) .

١٨ - ما رواه الشيخ الجليل أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة في كتابه المسمّى بتحف العقول ، عن سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام ، والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفيها : « ذلك بأنّ مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله ، الأمناء على حلاله وحرامه » (٣١) الحديث .

١٩ - ما رواه في العلل بإسناده عن الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، في حديث قال فيه : « فإنّ قال : فلم يجب عليهم معرفة الرسل ، والإقرار بهم ، والإنذاعان لهم بالطاعة ؟

قيل له : لأنّه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملون به مصالحهم ، وكان الصانع متعالياً عن أن يُرى ، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً ، لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم ، يؤدّي اليهم أمره ونهيه وأدبه ، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم ، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارّهم ، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته ، لم يكن في مجيء الرسول منفعة ولا سدّ حاجة ، ولكان إتيانه عبثاً بغير منفعة ولا صلاح ، وليس هذا من صفة الحكيم الذي اتقن كلّ شيء .

فإن قال: فلم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟

قيل: لعل كثيرة: منها: أن الخلق لما وقفوا على حدّ محدود، وأمروا أن لا يتعدوا ذلك الحدّ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلّا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم؛ لأنّه إن لم يكن ذلك كذلك، لكان أحد لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أنّا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلّا بقيم ورئيس لما لا بدّ لهم من أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه، ولا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عدوهم، ويقسمون به فيئهم، ويقيم لهم جمعهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم عن مظلومهم.

ومنها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً، لدرست الملّة، وزهد الدين، وغيّرت السنّة والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين؛ لأنّنا قد وجدنا الخلق منقوصين، محتاجين، غير كاملين، مع اختلافهم واختلاف أهوائهم، وتشتّت أنحائهم، فلو لم يجعل لهم قيماً حافظاً لما جاء به الرسول، لفسدوا على نحو ما بيّناه، وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والایمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين» (٣٢).

والروايات في اثبات ولاية الفقيه أكثر من ذلك جداً، والذي نقله - كما أشرنا - هو شطر من تلك الأخبار مكتفياً بهذا المقدار لاثبات المطلوب، وإن كان كثير مما أورده مخدوشاً سنداً ودلالة، وكان الصحيح الاكتفاء بنقل بعض تلك الأخبار الصحيحة. ولكن روايات المسألة حيث أنّها متواترة بنظره فلا ضرر في ضعفها السندي إنذاراً.

هذا مضافاً إلى مسلكه الخاص في باب حجية أخبار الآحاد، حيث يرى حجية جميع الأخبار الموجودة في كتبنا وصحة الاستدلال بها. وعليه فإنّ فيما أورده من الأخبار كفاية.

ولكن يرد على ذلك:

أولاً - عدم صحة المسلك المذكور في نفسه، بل لا ينبغي التفوّه به فضلاً عن الالتزام.

وثانياً - على فرض التسليم به فإنّه يرد عليه:

١ - أنّ الالتزام بذلك يصحح سند الروايات لا دلالتها.

٢ - أنّه يكفي - بناءً عليه - الاستدلال برواية أو روايتين، ولا داعي لهذا العدد من الأخبار.

النقطة الثالثة - النظام الاسلامي في عصر الغيبة:

لقد ذكرنا أنّ الأخبار المثبتة لولاية الفقيه الجامع للشرائط قد بلغت من الكثرة حدّاً يغني عن دراسة سندها واحدة واحدة، وإن كان ينبغي ملاحظة دلالتها إلّا أنّ ولاية الفقيه لما كانت أمراً مبرهنناً وقطعياً، فإنّه يمكن اعتبار الدليل عليها شاهداً لصحة تلك الأخبار؛ لعدم انحصار طريق صحة الأخبار في دراسة رواة السند فيها، وإن كان هو الطريق المعمول والطبيعي فيها، بل يمكن الاطمئنان بصورها من خلال الشواهد والقرائن الأخرى الدالة على ذلك. بل يمكن أن يقال بأنّ ما نريد الاستشهاد به ونعتبره قرينة، هو بنفسه دليل قطعي مستقل، نستغني به عن جعله شاهداً لصحة صدور الأخبار.

والدليل الذي نريد التمسك به هو: أنّه قد تقدم إثبات أنّ الحكومة هي في واقع الدين وحقيقته؛ وذلك للوجوه الأربعة المتقدمة، وهذه حقيقة لا يمكن

انكارها عند أدنى من له إلمام ومعرفة بتاريخ الاسلام، وعليه فأنه يمكن طرح هذا السؤال وهو: أنه لو كانت الحكومة من ضروريات الدين وكان النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام على رأسها في عصر الحضور، وكان تكامل المجتمع البشري منوطاً بتطبيق أحكام الدين وقوانينه وبسط العدل والقسط فيه، فما هو الحكم في عصر الغيبة؟

لا شك أن أحكام الاسلام لا تختص بزمان دون زمان، فهي باقية ومستمرة، ولما كان تشكيل الحكومة من أساسيات المجتمع المدني ومتطلباته فحكمها إذاً باقٍ ومستمر بالضرورة، كسائر أحكام الاسلام الأخرى من الحج والخمس والزكاة وإحياء الموات وحياسة المباحات والثروات العامة وغيرها من قوانين الاسلام السارية في جميع الأوقات والأزمان، بل إن كثيراً من هذه الأحكام وغيرها كالقضاء والقصاص والديات والحدود هي مما يتوقف تحققها على وجود الحكومة، فلا بد أن يكون وجوب وجودها أولى.

وبعبارة أخرى نقول:

١ - إن الدين جاء ليرسي النظام وأسس العدل والقسط، ويعالج حاجات الناس ويرفعها، وهذه هي من أهداف الاسلام ومقاصده، وهي أمور ثابتة كسائر الواجبات الأخرى التي لا تختص بزمان خاص كزمان الحضور، وبما أن تحقيق ذلك لا يتم إلا مع قيام الحكومة، فلا بد أن يكون تأسيسها واجباً بالضرورة.

٢ - إن تطبيق كثير من الأحكام يتوقف على وجود الحكومة، كما في تطبيق الحدود والقصاص والشهادات والديات ونظام القضاء الاسلامي والخمس والزكاة والحج والصلاة وغيرها من الأحكام التي يمكن أن يكون تطبيقها من قبل الحكومة الاسلامية مفتاحاً وعلاجاً لجملة من المعضلات الاجتماعية، وهذه الأحكام هي مما لا تختص بزمان دون آخر كما هو واضح، فلا بد من أن تقام

وتطبق في كل عصر وزمان، وهذا لا يكون إلا مع قيام الحكم الاسلامي .

ومن هنا أمكن القول بأن كل مسلم منصف إذا لاحظ ما ذكرناه بعين الإنصاف فإنه لا يمكنه انكاره كما لا يسعه إنكار أن كثيراً من الأحكام الالهية منوطة في تطبيقها بقيام الحكومة الدينية ووجود الحاكم الاسلامي، ولما كان تطبيق تلك الأحكام سارياً ومستمراً، فلا محالة يكون وجود الحكومة ضرورة مستمرة ودائمة .

هذا مضافاً إلى أن تحقق المصالح ودفع المفسد والأضرار الكثيرة هي مما يتوقف تحققه على وجود الحكومة وقيام النظام الاسلامي حتى لو غرضنا النظر عن مسألة تطبيق الأحكام وارتباطها بوجود الحكومة . وعليه فإن وجود الحكومة حكم شرعي ضروري يساوق انكاره إنكار أهم الأسس والأركان في الاسلام .

وتأسيساً على ذلك فإنه لو كان ثمة نزاع فهو في من يتولى أمر الحكومة في عصر الغيبة هل هم الفقهاء أم غيرهم ؟

قد يتصور البعض أن للأمة حق الانتخاب لمن تشاء من الناس وتقليدهم زمام الأمر ورئاسة الحكومة الاسلامية .

بيد أن ذلك تصور خاطئ وزعم باطل لا يمكن قبوله بحال ؛ وذلك لأنه لا يمكن تعيين الحاكم عن طريق الانتخاب ؛ لعدم امكان اتفاق جميع الناس على شخص واحد عادة ، ولم يتفق ذلك ولم يتحقق البتة ، ولئن اتفق جميع الناخبين ممن تتوفر فيه شروط الانتخاب فهذا لا يبرر عدم انتخاب غيرهم ممن لا تتوفر فيه شروط الانتخاب كالصغار والمحجور عليهم أو من لا يدلي بصوته لصالح الشخص المنتخب، وعليه فإن الذين يشاركون في ذلك الانتخاب هم نسبة من الناخبين لا جميعهم، فلا يمكن أن يكون الحاكم المنتخب حاكماً على الجميع .

ولا يمكن أن يكون رأي شريحة - ولو كانت هي الأكثرية - ملاكاً في اتخاذ القرار للجميع، بل في حق تلك الشريحة حسب. فلا يحق للشخص المنتخب التصرف في الثروات والأموال العامة، لأنَّ تلك الأموال والثروات ليست بيد الشريحة الناجبة ليكون المنتخب عنهم متصرفاً فيها.

والمتحصل: أولاً: أنَّ تعيين الحاكم بطريق الانتخاب هو مما لا دليل على صحته. وليس داخلاً تحت واحد من العقود الشرعية. ولعل في بعثة النبي وتعيين الولي والوصي ما يدل على ابطال ولاية من ينتصب من قبل الناس.

وثانياً: ولئن تنزلنا وسلمنا صحة ذلك الانتخاب واعتبرناه من باب الوكالة فإنَّ الإشكال السابق باقٍ على قوته، وهو أنَّ دائرة التوكيل تختص بالموكلين فقط، ولا تشمل غيرهم ممَّن لا يصح منه التوكيل والانتخاب، وعليه فكيف يكون انتخاب جماعة هو انتخاب الجميع؟!

وما هو الدليل على صحة ذلك؟ إنَّنا لا نتصور وجود دليل على ذلك، بل هناك ما يدل على فساده، فإنَّه لو سلَّمنا تنزلاً كون الانتخاب من باب التوكيل فلازمه أن يكون لكل بلد ومدينة وكيل، الأمر الذي يلزم منه الفوضى واختلال النظام وهو بنفسه مدعاة إلى نزاع واختلاف لا نهاية له.

وبذلك نخلص إلى أن تعيين الحاكم في عصر الغيبة لابد أن يكون من قبل الله سبحانه كما عليه الأمر في عصر الحضور.

وبعبارة أخرى: أنَّه لو كان أمر تعيين الحاكم بيد الناس لكان تعيينه بعد النبي ﷺ بيدهم، مع أن الأمر لم يكن كذلك، بل كان بالنصب والتعيين لا لخصوص الإمام الأوَّل فحسب، بل لجميع الأئمة الاثني عشر، ممَّا يدلُّ على أهمية أمر الامامة، وأنَّه بيده سبحانه ومن جهته إمَّا بالمباشرة أو مع الوساطة. ومن هنا فلا بدَّ من الاعتراف بأنَّ أمر الولاية

والحكومة في زمن الغيبة مما يجب تعيينه من قبل النبي ﷺ والأئمة الطاهرين ﷺ أيضاً.

وقد أفصحوا ﷺ عن ذلك التعيين في أحاديث كثيرة، نظير: «العلماء ورثة الأنبياء» و «الفقهاء حصون الاسلام» و «الفقهاء أمناء الرسل» و «العلماء حكام على الملوك» وغيرها من الأحاديث والنصوص الواردة في هذا المجال، والتي لا يمكن الاغضاء عنها لمجرد ضعفها السندي، وذلك للقرينة المتقدمة التي تورث الاطمئنان بصدور مثل هذه الأخبار، ولا أقل من الظن القوي الراجح جداً الذي يمنع من إسقاطها حتى على فرض انفتاح باب العلمي فضلاً عما نحن عليه الآن من عدم وجود طريق للعلم لنا ولا انفتاح باب العلمي.

الدليل الثاني: إنه بعد التسليم بفرضية ضرورة قيام الحكومة الاسلامية القائمة على أساس حكم الكتاب والسنة، فإن المتصدي لأمر الحكم لابد أن يكون محيطاً بحكم الكتاب والسنة، وهو ما يصطلح عليه بالمجتهد أو الفقيه الجامع للشرائط.

بيان ذلك: ان كل نظام يتقوم بثلاثة أركان: الحاكم، والرعية، والقانون. وحيث فرضنا إسلامية الحكومة، فلا بد أن تكون الرعية مؤمنة متدينة، وقانونها الذي يسوسها ويدير أمورها هو الكتاب والسنة، مع الأخذ بنظر الاعتبار الفاصلة التي تفصلنا وعصر النص والتشريع مع تعرض الحديث إلى حالات الدس والوضع، فإن استنباط الأحكام منها لا يتيسر إلا لذوي الخبرة والاختصاص فيها، فإمام المسلمين هو الواقف على حكم الكتاب والسنة القادر على فهمهما والاستنباط منهما، وهو التالي تلو المعصوم في التحلي بالفضائل والكمالات النفسية المشار إليها في الحديث الشريف المروي عن الإمام الحسن العسكري ﷺ حيث قال: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» (٣٣). وهذا المعنى

هو المعبر عنه عند فقهاءنا بـ «المجتهد الجامع للشرائط». فهل يمكن بعد التسليم بالمقدمات السابقة التي ندّعي بدايتها، التردد فيما وصلنا إليه من استنتاج؟!

لا نرى مجالاً للترديد في ذلك، بل إنّ تعيين غير الواجد لهذه الصفات أمر قبيح ومخالف للحكمة الربانية. فلا شك ولا ترديد عندنا في أن إمام المسلمين في كلا البعدين المادي والمعنوي هو المجتهد الحائز على الصفات المذكورة وغيرها من الصفات والشروط، والمنسوب من قبل النبي ﷺ وبعض الأئمة المعصومين عليه السلام، فإنّ تعيين مثل هذا الامام لطف وهو واجب وتركه قبيح، والقبيح عليه سبحانه محال. كما أنّ تعيين غيره الفاقد لهذه الصفات ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح أيضاً، فولي الأمر الذي تجب طاعته في عصر الغيبة على ضوء ما تقدم من النصوص والمقدمات هو الفقيه الجامع للشرائط. وقد دلّت على مثل هذا النصب الآية الشريفة: ﴿... لا ينال عهدي الظالمين﴾ (٣٤) كما يستفاد ذلك أيضاً من قوله سبحانه: ﴿يا داود إنّنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾ (٣٥).

فالملاك والمعيار في أمر الحكومة هو أن تكون بالحق والعدل، وواضح أنّه لا يقوم بمثل ذلك إلاّ الواجد للشرائط والصفات المذكورة لا غير.

ويشهد لما ذكرنا أنّه لم يختلف فقهاءنا في أنّه يجب دفع سهم الإمام من الخمس (وهو عشرة بالمئة) إلى المجتهد ومرجع التقليد، وذهب آخرون إلى وجوب دفع جميع الخمس (وهو عشرون بالمئة).

وعلى ضوء هذا الرأي، فإنّ ثمة سؤالاً يثار تنتج الإجابة عليه ثبوت الإجماع على ولاية الفقيه، وحاصل هذا السؤال هو: أنّ كل فتوى يجب أن تستند إلى دليل ما، فهل الفتوى المذكورة مما قام عليها الدليل أم لا؟

إن كان الجواب أنها مما لم يقدّم الدليل عليها، فهو جواب لا يصدّق الواقع.
إن فقهاؤنا أجلّ شأنًا من أن يفتوا بغير حجة ولا دليل.

وإن كان الجواب أنها مما قام عليها الدليل، وهو كون الفقيه نائباً عن الإمام عليه السلام، فالدفع إليه بلحاظ النيابة الثابتة له بالاجتهاد وتوفر سائر الشرائط الأخرى فيه، فإنّه يرد عليه: بأنّ حيثية النيابة إن كانت منحصرة في الافتاء وحجّيته فقط فهذا المقدار من النيابة لا يسوّغ له أخذ الأموال المرتبطة بميزانية الدولة، وأنّى له إحراز رضا الله سبحانه والإمام المعصوم عليه السلام بالتصرف بها وتحمل مسؤولية ما هو من شؤون الإمام وصلاحياته؟

فينحصر الجواب بكون الفقيه هو الولي الشرعي في عصر الغيبة وله جميع ما للإمام عليه السلام، ومنها الخمس.

وتأسيساً على ذلك، فإنّ من العجيب أن يفتي الفقيه بوجوب دفع سهم الإمام عليه السلام إلى المجتهد ولا يرى ثبوت الولاية له في عصر الغيبة؛ إذ ليس ثمة ما يدلّ على صحة تصرفه في ما هو للإمام عليه السلام سوى ثبوت ما هو للإمام من شؤون مضافاً إلى حجية فتواه.

وعليه، فلا بدّ من الاعتراف بأنّ جميع الفقهاء في مختلف الأعصار والأمصار يقرّون عملياً بثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة، وإلا كيف جاز لهم التصدي لشؤون الإمام عليه السلام، سيما مع تصرفهم في الأموال العامة للميزانية المخصصة لأمر الحكومة الأمر الذي لا يمكن توجيهه إلّا بنصب أنفسهم نواباً وولاء عنه.

وقد تأتي دعوى الاجماع من بعض فقهاءنا - ومنهم المحقق النراقي - على انتقال جميع شؤون الإمام عليه السلام للفقيه من هذا المنطلق، مما يلزم منه إجماعية ولاية الفقيه المطلقة.

النقطة الرابعة - حدود ولاية الأمر في النظام الاسلامي :

خلصنا في النقطة السابقة إلى ثبوت الولاية للفقهاء الجامعين للشرائط في زمن غيبة الإمام عليه السلام ، فيجب عليهم التصدي لجميع الشؤون الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية ، ولا يحق لغيرهم التصدي لذلك مع وجودهم .

ويقع البحث هنا عن حدود هذه الولاية ودائرتها ، فهل هذه الولاية مطلقة وواسعة بحيث تسوّغ للفقيه أن يفعل ما يشاء كما توهمه البعض ، أم أنها تتحدد ببعض الأمور التي يمكن أن يقوم بها عدول المؤمنين كما ذهب إليه آخرون ، أم أنها برزخ بينهما ، أضيق من الأولى وأوسع من الثانية كما هو مقتضى القاعدة ، وهو مذهب أكثر فقهاءنا ؟

وتفصيل الكلام وبسط البحث لاثبات صحة الرأي الثالث وتنفيذ الأولين بحاجة إلى مقام آخر ، وسوف نختصر البحث في هذه النقطة بما نراه كافياً في الإقناع وإثبات المطلوب ، فنقول :

أما الاحتمال الأول : فإنه يكفي في التصديق بضعفه صرف التصور له . حيث يلزم منه تقدم الفرع على الأصل ، وهو واضح البطلان ؛ إذ لم يثبت مثل هذه الولاية للإمام المعصوم عليه السلام نفسه ، بأن يكون مختاراً مطلقاً فيما يفعل ، بل ورد في القرآن الكريم نفيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فإن لازم قوله سبحانه : ﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ ^(٣٦) عدم السماح للنبي باتباع الهوى ، وإنما هو مكلف باتباع الوحي « يوحى إليه » ، فإذا كان النبي يتحرك على ضوء الوحي وهديه ، فلا غرو أن يتحرك الأئمة عليهم السلام من بعده في نفس الاطار لكونهم خلفاء عنه ، والفقهاء أولى باتباع ذلك ولا يحق لهم التعدي عنه ، بل هم ملزمون بالعمل على طبق الكتاب والسنة ولا يحيدون عن ذلك ، وإلا عدّ معصية توجب عزلهم عن مقام الولاية ، إلا أن تكون صغيرة تستدرك بالتوبة والندم .

وأما الرأي الثاني فإنه أيضاً مما لا وجه له ؛ وذلك :

أولاً : لاطلاق أدلة ولاية الفقيه .

وثانياً : لاستلزامه الحط من شأن فقهاء أهل البيت عليهم السلام ومكانتهم الأمر الذي لا ينسجم وما جاءت به الأخبار في فضلهم واعتبارهم في درجة أنبياء بني اسرائيل وتفضيل مدادهم على دماء الشهداء ، وكونهم ورثة الأنبياء وأمناء الرسل ، بل هو خلاف صريح الذكر العزيز ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (٣٧) .

ومما يدعم ويعزز بطلان الرأي المذكور ويعضد صحة الرأي الأخير جملة من الشواهد والقرائن الأخرى التي وردت في السنة الفقهاء ، وبشكل خاص في كلمات المحقق النراقي ، وقبل التعرض لهذه الشواهد نستعرض رأي المحقق النراقي مع شيء من البسط فنقول :

لقد بحث المحقق النراقي فكرة ولاية الفقيه في مستويين ، الأول في اثبات أصل هذه الولاية ، والثاني في اثبات حدودها ، وذكر بعد الفراغ من الأول أنه يثبت للفقيه جميع ما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام ، وذلك أولاً : للاجماع ؛ حيث نص عليه كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونها من المسلّمات .

وثانياً : للأخبار الوارد فيها كون الفقيه وارثاً للأنبياء وأميناً للرسل وخليفة لرسول الله ، وحصن الاسلام ، ومثل الأنبياء وبمنزلتهم ، والحاكم والقاضي والحجة من قبلهم ، وأنه المرجع في جميع الحوادث ، وإن على يده مجاري الأمور والأحكام ، وأنه الكافل لأيتامهم الذين يراد بهم الرعية ، ومن الواضح أن المتفاهم العرفي من هذه التعابير هو أن كل شأن وأمر ونهي كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة عليهم السلام فهو ثابت للفقهاء أيضاً ، فلهم الفصل في القضايا السياسية والاجتماعية وغيرها .

ولا يمكن طرح هذه الأخبار لضعفها سنداً، وذلك:

أولاً: لوفرتها وكثرتها، الموجبة للاطمئنان بالصدور.

وثانياً: أنّ أكثرها وارد في كتبنا المعتبرة، مما يضيف عليها اعتباراً خاصاً.

وثالثاً: انجبار ضعفها بعمل الأصحاب (٣٨).

ولا يخفى أنّه قد ادعى الاجماع أولاً، إلّا أنّه نقضه فيما بعد عندما صرح بأنّه اختيار الأكثر، ولكنه حيث صرح في آخر كلامه بأن عمل الاصحاب جابر لضعف الأخبار المذكورة، فيمكن أن يكون المراد من دعواه الاجماع هو اتفاقهم العملي بمعنى ان سيرتهم العملية في أخذ الأخماس والتصرف في سهم الامام (عليه السلام) قائمة على قبول الولاية المطلقة، ولا وجه لمثل هذه السيرة لولا الالتزام بالولاية المطلقة.

ثمّ لا يخفى ان دعوى الاجماع على الولاية المطلقة ليس مما اختص بها النراقي، بل صرح بذلك معاصره صاحب الجواهر، حيث قال: «إنّ ظاهر الاصحاب عملاً وفتوى في سائر الأبواب عمومها، بل لعله من المسلمات أو الضروريات عندهم» (٣٩). وبه صرح أيضاً السيّد العاملي في مفتاح الكرامة مضافاً لدلالة العقل والأخبار.

وقد يعترض فيقال: إنّ كلام السيّد العاملي هو في مسألة القضاء وهو غير ولاية الفقيه.

فيجاب: أولاً: بأن التفكيك بين القضاء والحكومة قد حدث في القرون المتأخرة، وقد كان في الأزمنة المتقدمة بينهما ترابط وتلازم، فالامام أمير المؤمنين (عليه السلام) كان قاضياً والياً في آن واحد. إلّا أن يكون هناك موجب للتفكيك كما لو أراد ولي الأمر عدم التصدي للقضاء، وإلّا فإنّ المتفاهم العرفي

من منصب القضاء زمن الغيبة هو الحكومة والولاية أيضاً.

وعليه فإنّ كلام السيد العاملي وإن كان في القضاء، إلّا أنّه لا تفكيك بينه وبين منصب الولاية.

ثانياً: أنّ الدليل الذي أقامه السيد العاملي في القضاء جارٍ بطريق أولى في منصب الولاية المطلقة.

ثالثاً: أنّ الأدلّة التي استدلت بها للقضاء شاملة للولاية المطلقة، بل ظاهرة فيها، وعليه فإنّ الاجماع الذي نقله السيد العاملي هو في الولاية المطلقة، ومثله الاجماع الذي نقله أيضاً عن الشهيد الثاني في المسالك.

هذا، وقد ادعى الاجماع غير من ذكرنا كفخر المحققين في ايضاح الفوائد والمحقق الكركي في رسالته في صلاة الجمعة والفاضل المقداد في التنقيح الرائع والسيد الطباطبائي صاحب الرياض، والمحقق الأردبيلي في مجمعه، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، وغيرهم من الأكابر.

ولا نريد من وراء هذا النقل الاستدلال بفتاوى الأعلام وآرائهم ليقال أنّه إجماع مدركي وهو ليس بحجة، بل نريد الإشارة من خلال ذلك إلى أنّ المسألة لو لم تكن واضحة وبديهية عند هؤلاء الأعلام لما ادعوا الاجماع عليها.

والحاصل هو ان سيرة الفقهاء قائمة عملاً على تقلّد ما للإمام من اختيارات ووظائف، وهذا معناه الاعتقاد العملي بولاية الفقيه، بل انهم عليه السلام صرحوا بذلك. وما ذكرنا من دعوى للإجماع إن لم يتم فلا أقل من الشهرة المنضمة إلى الأخبار المتقدمة، ولا شك أنّها عاضدة لتلك الأخبار.

وهذا المقدار كافٍ في إفادة الاطمئنان لمن لا يقول بالانسداد، فضلاً عن القائل به وقليل ما يظفر بمثل هذا الظن القوي.

وعلى كل حال فهذه جميعاً شواهد ومؤيدات لما ذكرنا، وإلا فإن المسألة مبرهنة بالأدلة الساطعة والقطعية، فلا حاجة لمثل هذه الاستدلالات الفقهية الدارجة والمتعارفة، ومع ذلك سنذكر ما وعدنا به من الشواهد المعززة للرأي الثالث، وهي ما يلي:

١ - أنّ مفاد الروايات الكثيرة المتقدمة وكذا الاجماعات المنقولة الكثيرة والأدلة السابقة، اعتبار الفقيه نائباً عن الامام عليه السلام على وجه الاطلاق، حين لم تقتد بشيء، ومقتضى النيابة والخلافة والوراثة ثبوت جميع ما للمنوب عنه من شؤون واختيارات، إلا ما قام الدليل الخاص على استثنائه خاصة. فكل ما كان ثابتاً لمثل الامام علي بن أبي طالب عليه السلام كحاكم يدير أمور المسلمين فهو ثابت للولي الفقيه لكي يتاح له تدبير الأمور وإدارتها، وإلا تعذر عليه الإدارة الصحيحة والمطلوبة.

وهذه الولاية مشروطة - كما تقدم - بأن تكون على ضوء حكم الكتاب والسنة؛ لكونها نابعة عن ولاية الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وهي غير خارجة عن مدار الكتاب والسنة كما هو واضح، سواء قلنا بأن علومهم بالإلهام، أم بالاكتساب كعلوم سائر الفقهاء، فعلى كلا التقديرين تتحدد حركتهم بحدود الشرع والمصلحة العامة، وهكذا الفقهاء من بعدهم لهم جميع ما للأئمة ولكن في حدود الشرع والأحكام الشرعية أيضاً.

شبهة الاستبداد:

وعلى ضوء ما تقدم فإن من المغالطة بمكان ما قد يثار حول نظام الحكم في ولاية الفقيه وأنه قائم على الفردية، ومن لوازم الفردية الاستبداد.

والجواب على ذلك: بأنّ الحاكمية في ظل ولاية الفقيه هي حاكمية للفقهاء والدين وليست للفرد، ودور الفقيه فيها هو استنباط الأحكام وتشخيص

المصالح والمفاسد المرتبطة بالنظام على ضوء الأسس الفقهية والمباني الاجتهادية، ومن ثم يتم تنفيذ تلك القوانين والأحكام في المحاكم الشرعية والنظام الإداري للدولة.

ثم لا ينبغي أن يخفى أنه لو قدر للإمام عليه السلام الحضور فإنه لا يسلك غير هذا الطريق في إدارة الأمور، لتعذر حضوره بشخصه في جميع البلاد في آن واحد، كما كان عليه الأمر في زمن أمير المؤمنين عليه السلام، فلم يكن أمامه إلا أن يرسل من ينوب عنه في البلاد ويتولى أمرها ويعمل ضمن إطار القوانين والأحكام الالهية والشرعية. ويستفاد هذا المعنى أيضاً من عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر.

وعلى هذا الأساس فإنه لو صحت الولاية في عصر الحضور لفرد أو جماعة من أجل إدارة الأمور الاجتماعية والسياسية، فإن ذلك يصح في عصر الغيبة بطريق أولى، بل أنه ضروري ولازم كما سيأتي تفصيله.

٢ - لا شك أن المجتمع عرضة لمشكلات كثيرة يتطلب حلّها والبتّ فيها إلى خبير مجرب يرعى رضا الله سبحانه فيما يأمر وينهى ويحرص على ارتقاء المجتمع وتطوره. فالمجتمع المدني بحاجة - على سبيل المثال - إلى التخطيط الدقيق، والتوظيف الصحيح للثروات والأموال العامة وموارد الأنفال في مجالات الإعمار والمصالح العامة للمسلمين وميزانية النظام الاسلامي والدفاع عن كيان الشريعة في شتى الميادين والحقول الإعلامية والثقافية والسياسية والعسكرية والتقدم العلمي والتكنولوجي، وغير ذلك مما له دخل ومساهمة في تقدم المجتمع ورفقه.

ولا شك في صحة وحسن جميع ذلك إلا أن تحققه منوط بوجود قيادة حكيمة عادلة حريصة على تطبيق الشرع وأحكامه، بحيث يكون المعيار في حركاتها وسكناتها وجميع برامجها هو خدمة المجتمع وتطويره. وهو عبارة

أخرى عن نفس الهدف والفلسفة من بعثة الأنبياء والأولياء عليهم السلام ، والفقيه هو الأولى بتقلد ذلك مع غيابهم عليهم السلام .

إذاً، مقتضى اللطف الالهي من جهة، ووجوب كل عمل حسن على الله سبحانه من جهة أخرى يوجبان - من باب اللطف - تنصيب الفقهاء الجامعين للشرائط نواباً عن أئمة الهدى عليهم السلام .

٣ - الظاهر من فقهاؤنا الاتفاق على أنَّ للمجتهد الجامع للشرائط جميع ما للإمام عليه السلام ، وإن لم يصرح بذلك البعض منهم، أو صرحوا بخلافه قولاً، إلا أنَّ عملهم وسيرتهم مبنية على ما قلناه. وهذا الأمر يعضد بلا شك الاطلاق المدعى في دليل ولاية الفقيه .

ومما قامت عليه سيرتهم في هذا المجال :

١ - تصرفهم في جملة من الأموال، كسهم الإمام، وسهم بني هاشم (السادات)، والمظالم، ومجهولة المالك، ووارث من لا وارث له، وغير ذلك، ولا تخريج لذلك إلا من باب الولاية المطلقة، فالفقيه يتصرف في الأموال المذكورة بما أنَّه نائب عن الإمام عليه السلام في جميع ما للإمام من شؤون؛ وذلك لكونه حجة ونائباً عنه عليه السلام ، أولاً، ولضرورة وجود الحاكم والولي في المجتمع كما تقدم، فيجب أن يتوفر لديه من الميزانية ما يدير به أمر المجتمع، وحينئذٍ فلا بد أن يكون مأذوناً في أخذ أموال الخمس وغيره من الأموال للمصارف المذكورة ثانياً. فلا وجه إنذاراً لمثل هذه السيرة غير الولاية العامة الثابتة للفقهاء .

إلا أن يدعى عدم اتفاق الجميع على جواز هذه السيرة والتصرفات المالية. إلا أنَّ ذلك باطل من وجوه:

١ - أنَّه لا مخالف في المسألة بشكل عام.

٢ - أنّ المخالفين في جواز أخذ الخمس قلة لا يعتنى بعددهم .

٣ - اتفاق الأكثر بما يقرب من الإطباق على القول بالولاية العامة للفقهاء في عصر الغيبة مما يعزز مدّعانا؛ فإنّ ما ذكرناه - مضافاً إلى الروايات الكثيرة المطلقة - كافٍ في حصول الاطمئنان .

ولئن تنزلنا، وسلمنا عدم كون البيان المذكور حجة نوعية لإثبات المطلوب وإنه حجة شخصية وتفتقد الملاك الثابت فيها، فإنّ الاتفاق المذكور بضميمة الأخبار معاً يولدان ظناً قوياً ومعتبراً على ما ذكرناه، فتأمل .

٢ - التصدي للقضاء والفصل في الخصومات والمرافعات والحكم فيها، وهذا مما اتفقوا عليه فتوى، وربما تصدّوا أيضاً لإقامة الحدود . وهذا إن دلّ فإنّما يدلّ على القول بولاية الفقيه، وقد ادعى المحقق النراقي الاجماع على ذلك، وصرح في الجواهر بعدم وجدان الخلاف فيه إلّا ما يحكى عن ظاهر ابني زهرة وادريس قال: «ولم نتحققه، بل لعل المتحقق خلافه؛ إذ قد سمعت معقّد إجماع الثاني منهما الذي يمكن اندراج الفقيه في الحكّام عنهم منه، فيكون إجماعه عليه لا على خلافه» (٤٠) .

ثمّ نقل عن المحقق الكركي في رسالته التي ألفها في صلاة الجمعة قوله: «اتفق أصحابنا على أنّ الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل» (٤١) .

وقد صرح قبل ذلك في إقامة الحدود للفقهاء بأنّه «لابدّ من إقامته مطلقاً، بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الامام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإنّ كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع» (٤٢) .

ثمّ خلص بعد ذلك إلى القول بأن: «من الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمل المراد من قولهم: «اني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة» - إلى أن قال: - وبالجمله فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة» (٤٣).

وقد ادعى المحقق النراقي الإجماع صريحاً على ثبوت ولاية القضاء وإقامة الحدود للفقهاء في عصر الغيبة وذكر أنّ ذلك من الضروريات المسلّمة، مضافاً إلى أنّ ذلك هو مقتضى النيابة عن المعصوم عليه السلام، ومقتضى عدم رضاه سبحانه بتعطيل الحدود وبقاء الخصومات بين الناس، مما يلزم منه وجوب النصب، ولا أحد يتولى ذلك غير الفقيه الجامع للشرائط.

هذا كله مضافاً إلى الروايات الواردة في ذلك (٤٤).

ولسنا بحاجة إلى سرد كلمات الفقهاء في إثبات مثل هذا المنصب للفقهاء بعد شمول الأدلة السابقة لولاية الفقيه له وإنّه من أهم وظائف الحاكم الاسلامي، سيما وإنّه قد ورد في الكتاب الإلزام والتأكيد على اتباع ولي الأمر، المتجسد بالفقيه في عصر الغيبة، كما ورد الأمر بالرجوع إلى الله والرسول في المنازعات وعدم جواز الترافع إلى الطاغوت وأنّ الحكم بغير «ما أنزل الله» هو على حدّ الكفر، وعدم النصب يلزم منه تعطيل الأحكام وهو مما لا يلتزم به أحد؛ إذ لا فرق بين عصر الغيبة والحضور في لزوم إجراء الأحكام، مع لزوم الإهمال لذلك تحقق الهرج والمرج وضياع الحقوق.

يضاف إلى ذلك كلّ الروايات الكثيرة الواردة في هذا المضمار التي قد يחדش في سندها، ولكن إذا ضمّ إليها ما قدّمناه من الشواهد والأدلة كان ذلك كافياً في الحكم بصورها منها عليهم السلام. ومن تلك الأخبار الكثيرة ما رواه حفص ابن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من يقيم الحدود؛ السلطان أو القاضي؟

فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم» (٤٥).

ومقبولة عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة وهما غاية في الصراحة، بما لا يقبل التشكيك والتردد في دالتهما. وكذا الأمر في التوقيع الشريف.

وورد في رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن يهودي أو نصراني، أو مجوسي أخذ زانياً، أو شارب خمر ما عليه؟ قال: «يقام عليه حدود المسلمين إذا فعلوا ذلك في مصر من أمصار المسلمين أو في غير أمصار المسلمين إذا رفعوا إلى حكام المسلمين» (٤٦).

إن جميع الروايات الواردة في إقامة الحدود والتي توجب ذلك على الامام (٤٧) - بعد المطالبة به في حقوق الناس خاصة - تدل على ثبوت مثل هذا الحق للإمام، بل أنه مما يجب عليه القيام به. ولا دليل على اختصاص لفظ (الامام) الوارد فيها بالمعصوم عليه السلام خاصة، بل هو شامل للفقهاء أيضاً؛ وذلك: أولاً - أنه قد ورد في بعض تلك الأخبار التعبير بـ «الإمام بحق»، ويراد به ونظائره ما قابل الإمام الجائر.

وثانياً - أنه قد قامت القرائن القطعية من الخارج على عدم امكان الحكومة وإقامة الحدود لحكام الجور، فيتعين أن يكون المراد من الإمام في هذه الأخبار هو الامام العادل الأمين العالم الجامع للشرائط وهو الفقيه عند غياب المعصوم عليه السلام، إلى غير ذلك من الروايات والشواهد الكثيرة جداً والتي قد يدهش المرء من كثرتها، وهي تدل على ما قلناه بوضوح.

ومن هنا فقد جزم الشيخ المفيد بأن «إقامة الحدود إلى سلطان الاسلام المنسوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد عليه السلام، ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان - إلى ان قال: - وللفقهاء من شيعة الأئمة عليهم السلام أن يجمعوا باخوانهم في

الصلوات الخمس، وصلوات الأعياد، والاستسقاء، والكسوف، والخسوف، إذا تمكنوا من ذلك وأمنوا فيه من معرة أهل الفساد ولهم أن يقضوا بينهم بالحق. ويصلحوا بين المختلفين في الدعاوى عند عدم البينات، ويفعلوا جميع ما جعل إلى القضاة في الاسلام؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام قد فوضوا اليهم ذلك عند تمكنهم منه بما ثبت عنهم في الأخبار، وصح به النقل عند أهل المعرفة به من الآثار» (٤٨).

ولا يخفى ما لكلامه عليه السلام من الأهمية البالغة لعظمة شأنه بين فقهاءنا وتقدمه وقربه من عصر النص، ولذا فقد نقل عنه الشيخ الحرّ العاملي مقاطع من كلامه هذا - وكأنها متون روايات - في كتابه الروائي (وسائل الشيعة).

وقد عدّ المحقق النراقي في عداد ما للفقيه من وظائف إقامة الحدود والتعزيرات إلّا أنّه صرح أنّهم قد «اختلفوا في ثبوت ولايتها للفقيه في زمن الغيبة».

وثمة موارد أخر تسالم الفقهاء على اعتبارها من وظائف الفقيه وله فيها الولاية، كالإفتاء، فلمهم ولايته وعلى الرعية اتباعهم في فتاويهم، ولا شك في ثبوت ذلك لهم. وتدل عليه الأدلة الكثيرة وهي مذكورة في مظانها.

وأيضاً الولاية على أموال الأيتام، وهو موضع إجماع، بل هو - كما قال النراقي - من الضروريات ومما قام عليه الإجماع القطعي، والمنقول منه متواتر، وقد ادعى ذلك أيضاً في أموال المجانين والسفهاء مضافاً لدلالة الكتاب والسنة.

وهناك موارد أخرى قد ذكرت، إلّا أنّها بحاجة إلى بحث في بعض أحكامها وحدودها بعد تسليم أصلها. ولا مجال للتعرض لذلك في هذا المقال.

نتائج البحث :

نخلص مما تقدم إلى النقاط التالية :

١ - إنَّ حاكمية الدين في المجتمع أصل مسلّم وضروري ، لا يمكن لمسلم منصف إنكاره .

٢ - إنَّ هذا الأصل لا يختص بزمان دون زمان ، وإنَّ مما تقتضيه الحكمة والرأفة الالهية تنصيب من يقوم بأمر الحكومة لتحقيق حاكمية الدين وبسط العدل والقسط وحفظ حقوق الضعفاء .

٣ - إنَّ الذي يمكن أن يتصدى لمثل هذا الدور الخطير هم الفقهاء العدول الجامعون للشرائط .

٤ - إنَّ هذه الولاية مطلقة يتمتع فيها الحاكم باختيارات تامة تفي بتحقيق الأهداف المذكورة في النقطة الثانية . نعم تتأطر هذه الولاية بحدود الموازين الشرعية والمصالح العامة للمجتمع الاسلامي .

الهوامش

- (١) النجم : ٣ .
- (٢) البقرة : ٢١٣ .
- (٣) الحديد : ٢٥ .
- (٤) إبراهيم : ١ - ٣ .
- (٥) النساء : ١٠٥ .
- (٦) المائدة : ٤٤ .
- (٧) المائدة : ٤٥ .
- (٨) المائدة : ٤٧ .
- (٩) المائدة : ٤٨ .
- (١٠) المائدة : ٤٩ .
- (١١) النساء : ٥٩ .
- (١٢) تحف العقول : ٢٣٩ ط - مؤسسة النشر .
- (١٣) عوائد الأيام : ٥٣٦ .
- (١٤) الكافي ١ : ٣٢ ، باب صفة العلم وفضله ، ح ٢ .
- (١٥) المصدر السابق : ٣٣ ، ح ٥ .
- (١٦) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٢٠ ، ح ٥٩١٩ .
- (١٧) الكافي ١ : ٣٨ ، باب حق العالم ، ح ٣ .
- (١٨) المصدر السابق : ٤٦ ، باب المستأكل بعلمه ، ح ٥ .
- (١٩) فقه الامام الرضا عليه السلام : ٣٣٨ ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام .

- (٢٠) بحار الأنوار ٧٥: ٣٤٦.
- (٢١) الاحتجاج ٢: ٢٦٤.
- (٢٢) تفسير مجمع البيان ٩: ٤١٨.
- (٢٣) منية المريد: ١٢١.
- (٢٤) كنز الفوائد: ١٩٥.
- (٢٥) كمال الدين واتمام النعمة: ٤٨٤.
- (٢٦) تفسير الامام العسكري عليه السلام: ٣٤٥، ح ٢٢٥.
- (٢٧) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، ب ١ من صفات القاضي، ح ٥.
- (٢٨) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، ب ١١، ح ٦.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٣٦، ح ١.
- (٣٠) مسند أحمد ٦: ١٦٦، دار صادر، بيروت.
- (٣١) تحف العقول: ٢٣٨، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين.
- (٣٢) علل الشرائع ١: ٢٥٣-٢٥٤، ط - المطبعة الحيدرية، النجف.
- (٣٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ٢٠.
- (٣٤) البقرة: ١٢٤.
- (٣٥) سورة ص: ٢٦.
- (٣٦) النجم: ٣.
- (٣٧) الزمر: ٩.
- (٣٨) عوائد الأيام: ٥٣٦.
- (٣٩) جواهر الكلام ١٦: ١٧٨.
- (٤٠) المصدر السابق ٢١: ٣٩٤.
- (٤١) المصدر السابق: ٣٩٦-٣٩٧.
- (٤٢) المصدر السابق: ٣٩٧.
- (٤٣) المصدر السابق.

(٤٤) عوائد الأيتام : ٥٥٢ .

(٤٥) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٣٨ ، ب ٢٨ من مقدمات الحدود ، ح ١ .

(٤٦) المصدر السابق : ب ٢٩ ، ح ١ .

(٤٧) المصدر السابق ، انظر : باب ٣٢ .

(٤٨) المقنعة : ٨١٠ - ٨١١ .

ولعل المحقق النراقي قد ارتكز في دعواه الإجماع لثبوت الولاية المطلقة للفقهاء على هذا العرض الواسع لولاية الحاكم في الأبواب الفقهية المشار إليها.

نعم، لم تبحث هذه المسألة بشكل مستقل في بحوث الفقهاء وأبواب الفقه المختلفة، وإنما بحثت في ضمن بعض المسائل والأحكام. وقد قام النراقي - وهو أول من بادر - بدراسة المسألة بشكل مستقل ومفصل نسبياً، مدعياً قيام الاجماع على ثبوت الولاية للفقهاء، بل الضرورة والبداهة.

قال رحمته الله: «المقام الثاني: في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار في أمور الناس وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية، فنقول: إنّ كلية ما للفقهاء العادل تولّيه وله الولاية فيه امران:

أحدهما: كل ما كان للنبي صلوات الله عليه وآله والإمام عليه السلام - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الاسلام - فيه الولاية وكان لهم للفقهاء أيضاً ذلك.

الثاني: كل فعل متعلق بأمر العباد في دينهم أو دنياهم ولا بدّ من الاتيان به... والدليل على الأوّل بعد ظاهر الاجماع حيث نصّ به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات، ما صرحت به الأخبار - ثمّ أورد تسع عشرة رواية على ذلك وتبعها ببيان عقلي على ذلك فقال :-

وإذا أردت توضيح ذلك فانظر إلى أنّه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد السفر إلى ناحية أخرى، وقال في حق شخص بعض ما ذكر (في الأخبار الواردة في شأن الفقهاء) فضلاً عن جميعه وقال: فلان خليفتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجتي عليكم والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أنّه لو فعل كل ما كان للسلطان في أمور رعية تلك

الناحية إلا ما استثناه، وما أظن أحداً يبقّى له ريب في ذلك، ولا شك ولا شبهة.

ولا يضر ضعف الأخبار بعد الانجبار بعمل الاصحاب، وانضمام بعضها ببعض، وورود أكثرها في الكتب المعتمدة^(١).

ثم قال: «ان الأمور التي هي وظيفة الفقهاء ومنصبهم ولهم الولاية فيه كثيرة ونذكر بعضها» ثم ذكر منها أحد عشر مورداً هي:

- ١ - الإفتاء. ٢ - القضاء. ٣ - الحدود والتعزيرات. ٤ - أموال اليتامى.
- ٥ - أموال المجانين والسفهاء. ٦ - النكاح. ٧ - ولاية الأيتام والسفهاء.
- ٨ - استيفاء الحقوق. ٩ - التصرف في أموال الأيتام. ١٠ - كل فعل ثبت مباشرة الإمام له من أمور الرعية. ١١ - كل فعل لابدّ من إيقاعه لدليل عقلي أو شرعي^(٢).

ثم بين أنّ تلك القاعدة الكلية التي أشرنا إليها في كلامه تبنتني على أصلين:

الأول: إنّ كل أمر يرتبط بأمور المجتمع الإسلامي، لابد وأن يتم على يد الحاكم، ولابد أن ينصب الشارع الرؤوف الحكيم عليه والياً وقيماً.

الثاني: إنّ كلّ من يمكن أن يكون ولياً ويحتمل ثبوت الولاية له، يدخل فيه الفقيه قطعاً... فكل من يجوز أن يقال بولايته يتضمن الفقيه.

والمتحصل من جميع كلامه ﷺ: ان الله تعالى لم يكل أمر عباده إلى أحد، ولم يجعل لأحدٍ على أحدٍ ولاية؛ لعدم امتياز أحدٍ منهم على أحد، فالجميع سواسية، بيد أنّه سبحانه قد أقام في بعض المسائل الاجتماعية المستعصية والتي لا يقوى العباد على حلّها قتماً وولياً لتنفيذ حكمه سبحانه وتطبيقه،

وقد صرح بذلك في أوّل بحثه قائلاً: «إنّ الولاية من جانب الله ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام، وهم الملوك والولاة والحكام، وبيدهم أزمة الأمور» ^(٣) وقد أقاموا عليهم السلام في حال غيبتهم نائباً وولياً على الناس.

وممن بحث المسألة من الفقهاء - في موارد عديدة وأكثر تفصيلاً - المحقق النجفي صاحب الجواهر حيث بحثها مفصلاً في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٤) ثم قال في آخر بحثه: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك (أي إقامة الحدود والاذن في الجهاد والدفاع و... الخ) بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً - إلى أن قال: - وبالجمله فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة» ^(٥).

ونظيره في دعوى البدهاء والضرورة ما أفاده السيّد البروجردي رحمته الله - على ما في تقارير درسه - حيث قال: «اتفق الخاصّة والعامة على أنّه يلزم في محيط الإسلام وجود سائس وزعيم يدبر أمور المسلمين، بل هو من ضروريات الإسلام، وإن اختلفوا في شرائطه وخصوصياته وإنّ تعيينه من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله أو بالانتخاب العمومي» ^(٦).

إثارات ومناقشات حول أدلة ولاية الفقيه:

حاولنا في هذا المقال تسليط الضوء على ما أثاره الاستاذ مهدي الحائري رحمته الله من مناقشات لأدلة المحقق النراقي رحمته الله في إثبات ولاية الفقيه، فقد كتب في رسالة تحت عنوان «الحكمة والحكومة» ذهب فيها إلى أنّ مفهوم الحكومة ليس مفهوماً حقوقياً بمعنى الحاكمية والسلطة، بل مفهوم أخلاقي منتزع من الحكمة العملية، بمعنى أن ينبري

الناس إلى انتخاب شخص من بينهم لإدارة أمورهم الاجتماعية مع مراعاة الضوابط والمعايير الخُلقية في ذلك، من دون أن يكون له ولاية وقدرة وأمر ونهي.

وبعبارة ثانية: أنه لا يراد من الحكومة المعنى المصطلح لها من الحاكم والحكومة، بل هي أمر خُلقي في العلاقات الاجتماعية.

وأما المناقشات والاشكالات التي أثارها المرحوم الحائري فهي:

الإشكالية الأولى:

حول التوقيع الشريف المروي عن الامام المهدي عجل الله فرجه، والذي رواه الشيخ الصدوق في إكمال الدين بسند متصل، والشيخ الطوسي في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والحر العاملي في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سُئلت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان صلوات الله عليه: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» (٧).

وقد ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أن من جملة من له الولاية في التصرف بأموال الغير، هو الحاكم أي الفقيه الجامع للشرائط، وقد تمسك رحمه الله بهذا التوقيع الشريف، معتبراً أن المراد من الحوادث الواقعة فيه هو مجموع الأمور التي لا يسوغ لعامة الناس توليها، وليس المراد بها المسائل الفرعية (٨).

وقد أورد المناقش على الاستدلال بهذا التوقيع بما حاصله:

أن معنى الحجة الوارد في الحديث لا علاقة له بالحكومة، فإن الحجة

هي ما يحتج به المولى على العبد، وما يحتج به العبد على المولى. وأي ربط لاحتجاج المولى والعبد بأمر الحكومة وإدارتها؟! فإنّ مسائل السياسة هي أمور جزئية ومتغيرة في حين أن فتوى الفقيه ثابتة وكلية.

والجواب:

أولاً: أنّ الحجة تأتي بمعنى القصد، وإطلاقها في البرهان على الحد الأوسط باعتبار أنّ أحد الخصمين يقصد إثبات مدّعاها للآخر، وبهذا المعنى أيضاً تطلق على القياس البرهاني وعلى الشاهد والظن، والمراد في الجميع الغلبة على الغير.

ثانياً: أنّه قد ورد في التوقيع الشريف قوله ﷺ: «فأنّهم حجتى عليكم وأنا حجة الله» فقد اعتبر الفقيه حجة قاطعة في جميع المجالات، بما هو أعم من الأحكام والقوانين والحوادث الواقعة ورفع الاختلافات وحل المشاكل الاجتماعية.

ثالثاً: أنّ كون الفقيه حجة على الناس في الأحكام الشرعية وكون الإمام ﷺ حجة عليه، هو من البديهيات الواضحة التي لا حاجة معها إلى أن يكرر الإمام بيانها ثانية، وعليه فإنّ تكرار الإمام ﷺ لهذا الأمر إنّما هو للإشارة إلى أنّ ما ورد في سؤال إسحاق بن يعقوب إنّما هو السؤال عن الحوادث الواقعة التي جهل إسحاق بن يعقوب - بل وحتى نائب الإمام الخاص محمد بن عثمان العمري - كيفية العمل فيها، فأوضح الإمام ﷺ هنا أنّه حجة على الفقيه، والفقيه حجة على الناس.

الإشكالية الثانية:

إنّ فتاوى الفقيه كلية وثابتة، ومسائل السياسة جزئية ومتغيرة.

والجواب: أنّ كل مجتمع فيه أحكام وقوانين ثابتة ومتغيرة، وإن من لوازم

تطبيق القانون أن تكون في القانون أحكام أولية وأخرى ثانوية، والأولى تطبق في الحالات الاعتيادية فيما يكون تطبيق الثانية في الحالات الاضطرارية. وهذه الخصوصية والميزة موجودة في قوانين الاسلام وتشريعاته بأرقى الدرجات.

الإشكالية الثالثة:

وهي فيما تمسك به من مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أحل ذلك؟ فقال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(٩) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى أحاديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا كالراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»^(١٠).

ويرد على الاستدلال به: أنه قد تكرر لفظ الحكم والحاكم أربع مرات، فما هو الدليل على أنّ المراد به هو ادارة الدولة والسلطنة؟ لا بدّ أن يُسأل من الفاضل النراقي عن مصدره في هذا الفهم من لفظ الحاكم بحيث يشمل إدارة الدولة وقيادة الجيش والقضاء.

لا شك أنّ من الواضح عدم شمول هذا الدليل للقضاء لإثبات قيادة الجيش وإدارة الأمور.

لا يقال: إنّ الاطلاق المذكور مستفاد من لفظ الحاكم بمعونة مقدمات الحكمة، لا أنّه مستفاد من اطلاق كلمة الحَكَم.

فأنه يقال: أنه لا يمكن الاستفادة الإطلاق من مقدمات الحكمة بحيث يثبت للفقيه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والسلطنة.

والجواب: ان ثقة قرينة في كلام الامام عليه السلام ينبغي الالتفات اليها بحيث لا يبقى مجال للاشكال، وهي عبارة عن ملاحظة الآيات السابقة على الآية المذكورة في الحديث، والآيات السابقة عليها هي على ما في سورة النساء: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (١١).

لقد ورد في هذه الآيات عدة مسائل وأمور ينبغي التوقف عندها، وهي:

١ - مسألة الأمانة.

٢ - معنى أولي الأمر.

٣ - معنى الطاعة لله والرسول وأولي الأمر.

٤ - مسألة الكفر بالطاغوت.

٥ - الطاغوت.

٦ - معنى الحاكم.

وبملاحظة هذه المفاهيم يعرف المراد من قول الإمام عليه السلام: «إني جعلته حاكماً». وبيان ذلك يتم ضمن أمور:

الأمر الأول: الأمانة: وقد ورد في تفسيرها هنا أنها بمعنى:

١ - الأحكام الإلهية.

٢ - ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام .

وقد ورد ذلك في بعض الأخبار:

منها: ما روي عن الامام محمد الباقر عليه السلام قال: «أداء الصلاة والزكاة والصوم والحج من الأمانة» (١٢).

ومنها: رواية بريد العجلي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتَ إِلَى أَهْلِهَا﴾ قال: «إيانا عنى...» (١٣).

وفي معنى هذه الرواية ست روايات أخرى في نفس الباب.

الأمر الثاني: الولاية:

أخرج السيوطي في الدر المنثور عن زيد بن أسلم قال: «أنزلت هذه الآية في ولاة الأمر وفيمن ولي من أمور المسلمين شيئاً» (١٤).

قال الشيخ الأنصاري: «الظاهر من هذا العنوان «أولوا الأمر» عرفاً هو من يجب الرجوع إليه في الأمور العامة التي لم تحمل في الشرع على شخص خاص» (١٥) أي أنّ المراد من أولي الأمر من له حق الولاية والحكم الأعم من أن يكون هو المعصوم أو من ينوب عنه.

الأمر الثالث: وجوب الطاعة لله والرسول وأولي الأمر:

من الواضح أنّه لا يمكن أن تكون الولاية على الناس نافذة وفي نفس الوقت لا تجب الطاعة من قبلهم، كما أن العكس كذلك، فلا يمكن أن تجب الطاعة ولا يكون حكم الولي نافذاً.

ولا يختص وجوب الطاعة هنا بالأحكام العبادية حسب؛ لأنّه قد جعل في قبال وجوب الطاعة لأولي الأمر حرمة التحاكم إلى الطاغوت، بل قد بلغت درجة النهي عن ذلك حتى في حالات توقف إحقاق الحق على التحاكم إليه،

كما اعتبر المأخوذ بذلك الحكم سحتاً وباطلاً، وبذلك سلبت أهلية الحكم من الطاغوت وحكم بكونها لأولي الأمر خاصة؛ مما يعلم معه ان وجوب الطاعة هو فيما يرجع لأمر الحكومة .

الأمر الرابع: الكفر بالطاغوت:

وقد ورد التأكيد على ذلك في آيات وروايات عديدة، ومن الواضح أن الإنسان كائن اجتماعي، والحياة الاجتماعية تمثل ضرورة ملحة في وجوده، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وأنه لابد للناس من أمير، برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، وبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفبيء، ويقاقل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي» (١٦).

وقال تعالى: ﴿والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأتوا إلى الله لهم البشري﴾ (١٧).

وقال تعالى أيضاً: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به﴾ (١٨).

وقد وصف الطاغوت في آيات أخر بأنه يؤثر الحياة الدنيا، وعليه فكيف يمكن تفويض أمر الحكومة إلى مثل هذا الفرد؟!

الأمر الخامس: في معنى الحاكم:

قال في مقاييس اللغة: سمي الحاكم حاكماً لأنه يمنع الظالم (١٩).

وفي لسان العرب: والحاكم منفذ الحكم، والجمع حُكَّام (٢٠).

وفي المفردات للراغب: حكمتُ الدابة: منعته بالحكمة (٢١).

وعليه فإن إطلاق لفظ الحاكم على القاضي من باب الاشتراك المعنوي، أي أنه استعمل في أحد المصاديق. وقد قال تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة

في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ﴿٢٢﴾ فرتب القضاء على الخلافة. وإن من غير المعقول أن يكون للفقهاء الجامع للشرائط في الاسلام ولاية على المحجور والمفلس والغريم، والحكم بمصادرة أموال المرتد الفطري والقاتل والبأغى وإصدار حكم القتل والحبس والتعزير، ولا يكون له في نفس الوقت دخل في الحكم وإدارة الأمور!

وعليه فلا تلازم بين كون القاضي حاكماً وبين كونه خبيراً في الاقتصاد والسياسة وقيادة العساكر والجيش وغيرها؛ لأنّ وظيفة الحاكم - كما هو الأمر في سائر الحكومات في العالم - التنسيق بين السلطات والمراكز المؤثرة في إدارة البلاد. فربّيس الدولة - سواء كان نظام الحكم شيوعياً أو رأسمالياً أو اسلامياً - يقوم بدور المنسّق بين السلطات الموجودة طبقاً للنّظم الحاكم للدولة.

وعليه فليس من اللازم أن يتصدى الحاكم لجميع السلطات والمهام كما هو واضح.

وبذلك فإنّ الاستبعادات المذكورة غير واردة بحالٍ إذا لاحظنا كل واحد من الأمور السابقة المذكورة.

الإشكالية الرابعة:

وهي عبارة عن الاستشكال في الدليل العقلي المتقدم. وهذا الدليل يتألف من برهانين:

البرهان الأوّل:

(الصغرى): إن وجود النظام بحاجة إلى قدرة تنفيذية.

(الكبرى): ايكال المسؤولية التنفيذية إلى الشخص القادر والكفوء لذلك.

(النتيجة): إيكال حفظ النظام إلى الشخص القادر والكفوء.

البرهان الثاني:

(الصغرى): الفقيه أولى بإدارة المجتمع من غيره.

(الكبرى): كل من هو أولى بإدارة المجتمع، يتعين نصبه للحكم.

(النتيجة): يجب أن توكل إدارة المجتمع للفقيه.

وقد أشكل المستشكل على صغرى البرهان الثاني بما حاصله: أنه لا دليل على حصر الأولوية بالفقيه من بين سائر الطبقات والشرائح الاجتماعية، إذ هذه الأولوية ليست مأخوذة لا في معنى ومفاد كلمة «الفقيه»، ولا هي أمر تعبدية؛ للزوم أن تكون النتيجة حينئذٍ تعبدية أيضاً (من باب أن النتيجة تتبع أخس المقدمات) فيلزم عدم الحاجة لإقامة البرهان ما دامت إحدى المقدمات تعبدية، مع أن المفروض كون النتيجة برهانية، ومراد النراقي كما لا يخفى هو إقامة البرهان للوصول إلى النتيجة لا قبولها بالتعبد.

والجواب:

إنَّ السرَّ في تعيين الأولوية في الفقيه هو كونه خبيراً بالدين الذي يجب أن يدير المجتمع ويسيره ويحكمه، ذلك الدين العالمي الذي صدع به النبي الكريم ﷺ وعرضه على العالم بأسره؛ ثمَّ طبقه وحكم به المجتمع بجميع أحكامه وحقيقته، وكذا فَعَلَ أمير المؤمنين وولده الامام الحسن عليهما السلام من بعده.

فالمقصود هو حاكمية مثل هذا الدين وتطبيقه على يد الفقيه.

إذاً فملاكات هذه الأولوية في الفقيه هي:

أولاً: الخبرة الكافية بالقانون الالهي المستوعب لجميع حاجات الإنسان .
وهو عبارة عن الدين .

ثانياً: التقوى ومخالفة الهوى .

ثالثاً: المعرفة بالزمان والأوضاع المحيطة به .

رابعاً: الشجاعة والصمود قبال التحديات .

خامساً: الاعتقاد الراسخ والقاطع بالاسلام، وترجيح المصلحة العامة على مصالحه الذاتية .

سادساً: النظر إلى الدنيا والآخرة على أنّ إحداها مكملّة للأخرى، وأنّ الاخلال في متطلبات واقتضاءات آية واحدة منهما يعدّ نقصاً .

سابعاً: إرجاع ما هو خارج عن دائرة التخصص الديني إلى ذوي الخبرة والاختصاص .

فهذه الأمور تنتج كون الفقيه هو الأولى بالتصدي وتقلّد زمام الأمر .

الإشكالية الخامسة :

هل إن تعيين الولي يتم بالنصب أم بالانتخاب ؟ فإن كان بالنصب فهل يكون النصب من قبل المرجع الديني بشكلٍ خاص أم يكون نصباً عاماً من قبل الشارع ويتم التطبيق من قبل مجلس الخبراء ؟

والجواب :

إنّ النصب إن كان من قبل المرجع، فيرد عليه أنّ مثل هذا التنصيب مما لم يقم عليه دليل شرعي ولا عقلي، ولم يدع ذلك أحد إلى الآن ؛ لأنّ المجتهد هو الشخص المؤهل لمثل هذا المقام، فلا حاجة إلى نصب فقيه آخر له .

فالنصب العام هو من قبل الشارع، وقد ألزم الشارع الفقهاء بالتصدي على نحو الوجوب الكفائي ممّن توجد فيه الشرائط، فإذا تعلّق التكليف بأحدهم سقط عن الآخرين، بل يمكن القول بأنّه إذا قام من به الكفاية فلا تكليف ولا بعث لغيره من قبل الشارع، وأمّا التعيين فهو عن طريق الخبراء حسب، ويتم هذا الطريق المشار إليه في الرسائل العملية منذ القدم، عن طريق البيئة أو الشيعاء. ومن يعينه الخبراء هو الشخص المتمتعين لولاية الأمر. وهو بلا شك طريق عقلاني سارٍ في جميع المجالات والتخصّصات، فأرفع الدرجات العلمية في كل تخصص وعلم يتم تعيينها عن طريق خبراء نفس ذلك العلم.

وليس تأسيس مجلس خبراء القيادة في الجمهورية الإسلامية إلّا من أجل إدارة الأمور بشكل أفضل وتشخيص الأعضاء الخبراء في هذا المجلس ومعرفتهم من قبل الشعب، وتسهيل عملية انتخاب الولي الفقيه، فلا يقال إذا إنّ البيئة أو الشيعاء كافٍ في تشخيص القائد في هذا الزمان.

هذا، مضافاً إلى أنّ من وظائف الخبراء التشاور مع القائد والإشراف على مجريات الأمور.

وأما انتخاب الناس للولي فليس مما قام عليه دليل من الشرع أو العقل؛ إذ لا قيمة هنا للانتخاب في مثل هذه الأمور التخصصية، فإنّ إيكال التشخيص في مثل هذا الأمر الهام للرأي العام مخالف للعقل والفطرة.

فإذاً النصب العام يكون من قبل الشارع، والتطبيق من قبل مجلس الخبراء، وانتخاب الشعب وانقيادهم يوجبان بسط يد الفقيه وفعليّة ولايته، فالإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) كان هو الولي الشرعي إبان تنحيته وعدم انقياد الناس له، ولكنها وصلت مرحلة الفعلية عندما انتخبه الناس وبايعوه.

كما أنّ النصب إذا لم يكن من الشارع فلا تجدي بيعة الناس حتى لو أطبقوا وأجمعوا على البيعة. وقد كان فقهاؤنا لا يرون شرعية الحكومات السابقة.

ولم يكونوا يقفون إلى جانبها إلا في موارد قليلة تأسيساً بقول النبي ﷺ :
« الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا ، قيل : يا رسول الله فما دخولهم
في الدنيا ؟ قال : اتباع السلطان » (٢٣) .

الإشكالية السادسة :

إنّ انتخاب القيادة إذا كان من قبل مجلس الخبراء فهذا معناه أنّ الخبراء هم
الذين يعيّنون الولي ، فيكونون هم ولياً على القائد وهو مولى عليه ، فلا يكون
هو ولياً لهم ولا نافذ الحكم عليهم .

والجواب :

إنّ دور الفقهاء والخبراء في مجلس القيادة ليس هو تنصيب الولي ؛ لأنّ
تنصيبه قد تم بجعل الشارع كما هو فرض الكلام ، وإنّما دورهم تشخيص
وتعيين الفرد الأليق والأولى من بين المجتهدين والفقهاء الموجودين .

الإشكالية السابعة :

إنّ فكرة ولاية الفقيه لا تنسجم وفكرة الجمهورية ، فهما فكرتان متناقضتان
ولا تجتمعان في نظام واحد ؛ وذلك لأنّ معنى الجمهورية هو حكومة رأي
الشعب واعتباره في جميع القرارات ، في حين أنّ معنى ولاية الفقيه هو حكومة
رأي الفقيه ، فالناس في هذا النظام بمنزلة القصر والصغار الذين هم بحاجة
إلى الولي .

والجواب :

إنّ الشعب عندما يصوّت لصالح النظام الاسلامي فإنّه يعلم بأنّ تطبيق
الاسلام وقوام النظام لا يتم إلا بوجود الزعامة والقيادة الاسلامية فيه .

وليس النظام الجمهوري الاسلامي بدعاً بين النظم والدول في العالم ، فإنّ

جميع الجمهوريات والنظم الديمقراطية الأخرى في العالم في أي نظام كانت هي بحاجة إلى من يقودها ويتخذ القرارات في إدارتها في حال الصلح والحرب وغير ذلك، وتجب مراعاة تلك القرارات والتصميمات. ولا يقول أحد إن الشعب في تلك الجمهوريات لا يحتاج إلى الولي عليه، كما لم يعتبر أحد الناس صغاراً وقاصرين، بل الجميع يقرّ بضرورة القيادة وفعاليتها.

الإشكالية الثامنة:

إنّ نظام الحكم في ولاية الفقيه ليس فيه الضمانة العملية في حال تخلف الولي بعد وصوله إلى سدة الحكم عن وظائفه والتعدي على حقوق الآخرين.

والجواب:

إنّ الأصل الأولي في الاسلام هو ما ورد في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُطْعَ أَمْأً أَوْ كُفُوراً﴾^(٢٤) وورد في الحديث أيضاً: «لا تصلح الإمامة لرجل إلّا فيه ثلاث خصال: ... وورع يحجزه عن معاصي الله»^(٢٥).

وعلى ضوء هذا الأصل فقد ورد في القانون الأساسي للجمهورية الاسلامية المادّة رقم (١١١) أنّه: «إذا عجز القائد عن أداء وظائفه القيادية أو افتقد أحد الشروط اللازمة المصرح بها في المادّة رقم (١٠٩)، أو كان فاقداً لها منذ البدء، فإنّه يعزل من مقامه فوراً».

الإشكالية التاسعة:

إنّ من لوازم الولاية المطلقة ومنح الاختيارات الكاملة للولي بروز حالة الاستبداد والانفراد بالرأي والقرار.

ولا تجدي مواجهة الشعب واحتجاجهم لإيقافه عند وظائفه القانونية.

والجواب :

إنّه قد تقدم في جواب الإشكالية الثامنة ان الشارع فوض الاختيارات الكاملة للولي آخذاً بنظر الاعتبار الضمانة العملية لذلك . وهي عبارة عن حالة التقوى ومخالفة الهوى والطاعة والانقياد لله تعالى ، كما أنّ نفس الولي يأمر بخلعه وعزله وعدم وجوب طاعته فيما لو خالف وطغى ، بل إنّه ينعزل بشكل تلقائي وقبل كل شيء من جهة الشارع نفسه .

هذا ، مضافاً إلى أنّ ولاية الفقيه تعني ولاية الفقه والقانون وحاكميتهما . فكلما كانت الولاية والاختيارات أوسع للقانون كان تطبيق العدالة بقدرها .

الإشكالية العاشرة :

إنّه كيف يمكن لنا تصور الولاية المطلقة للفقيه في جميع الأمور والشؤون كالمسائل العائلية مثلاً ، فإنّ ربّ الأسرة هو المسؤول عن إدارتها ولا يحق لأحد فقيهاً كان أو غير فقيه التدخل في ذلك ، وأيضاً لا يحق التدخل في شؤون الدولة ومراكزها كالسلطة التشريعية مثلاً .

والجواب :

إنّ هذه الإشكالية قد انطوت على مغالطة واضحة ، حيث عبّرت عن إدارة الأمور بالتدخل ، وهذا غير صحيح ؛ لأنّ دور القائد - كما قلنا - هو التنسيق بين مراكز القرار وهي السلطات الثلاث ، وهذا الدور لا يسمّى تدخلاً كما لا يخفى ! إنّ ايعاز الوظائف والمسؤوليات في نظام ولاية الفقيه يتمّ على أساس التخصص في كل مجال ، ولا دخل للولي الفقيه في ذلك سوى الإشراف والنظارة والتنسيق .

وأخيراً ، فإنّ مقام الإمامة والولاية عبارة عن مسؤولية خطيرة وأمانة

عظيمة ، وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام : « إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ ، وَلَكِنْ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ » (٢٦) .

وروى البخاري عن رسول الله ﷺ : « كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ » (٢٧) .

وقال تعالى في سورة النساء : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (٢٨) فليست الحكومة الإسلامية إلا من أجل تحقيق العدالة وأداء الأمانة .

الهوامش

- (١) عوائد الأيّام : ٥٣٧ .
- (٢) المصدر السابق : ٥٣٩ .
- (٣) المصدر السابق .
- (٤) جواهر الكلام ٢١ : ٣٩٣ - ٣٩٩ .
- (٥) المصدر السابق : ٣٩٧ .
- (٦) البدر الزاهر (تقرير بحوث السيد البروجردى رحمته) : ٥٢ .
- (٧) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٩ .
- (٨) انظر كتاب المكاسب : ١٥٤ ، ط - تبريز .
- (٩) النساء : ٦٠ .
- (١٠) وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ١ .
- (١١) النساء : ٥٨ - ٦٠ .
- (١٢) بحار الأنوار ٢٣ : ٢٧٤ .
- (١٣) المصدر السابق : ٢٧٦ ، ح ٥ .
- (١٤) الدرّ المنتثور ٢ : ١٧٥ .
- (١٥) كتاب المكاسب : ١٥٣ ، ط - تبريز .
- (١٦) نهج البلاغة ٨٢ ط - صبحي الصالح ، الخطبة ٤٠ .
- (١٧) الزمر : ١٧ .
- (١٨) النساء : ٦٠ .
- (١٩) انظر : معجم مقاييس اللغة ٢ : ٩١ .
- (٢٠) انظر : المصباح المنير : ١٤٥ .

- (٢١) المفردات في غريب القرآن : ١٢٦ .
- (٢٢) سورة ص : ٢٦ .
- (٢٣) بحار الأنوار ٧٢ : ٣٨٠ .
- (٢٤) الإنسان : ٢٤ .
- (٢٥) أصول الكافي ١ : ٤٠٧ ، كتاب الحجة ، ح ٨ .
- (٢٦) نهج البلاغة ، الرسالة ٥ : ٣٦٦ ، تحقيق الدكتور صبحي الصالح .
- (٢٧) صحيح البخاري : ٧ ، باب النكاح .
- (٢٨) النساء : ٥٨ .

الشورى وولاية الفقيه

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي

إنّ البحث في أدلّة الشورى تارة يجري في أصل مشروعيتها، وأخرى في كيفية إجرائها ومن له حق ممارستها.

وقد كفانا بعض المحققين مؤونة البحث في الأمر الأول بما أورده من أدلّة كثيرة على ذلك مما يحصل معه القطع بتمامية بعض الأدلّة جزماً؛ دلالة ووروداً^(١).

وإنّما ينبغي البحث في الأمر الثاني، لكننا مع ذلك سنختار من بين مجموع الأدلّة المساقاة لذلك آية الشورى لحصول الغرض بها، ونبحث فيها عن كلا الجهتين:

فقد جاء في كتاب الله سبحانه وتعالى قوله: ﴿وما عند الله خيرٌ للذين آمنوا وعلى ربّهم يتوكّلون﴾ * والذين يجتنبون كبائر الإثم والقوا حشاً وإذا ما غضبوا هم يغفرون * والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾^(٢).

وفقرة الاستدلال الواردة في الآيات الكريمة هي قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(٣)، فهذه الفقرة يمكن الاستدلال بها على شرعية الانتخاب من جهة، وإلزامية النتيجة للجميع من جهة أخرى. لكن لابدّ من بيان بعض

المقدمات المرتبطة بالدليل قبل الشروع في بيان الاستدلال فنقول:

ذكرت للأمر في اللغة معانٍ عديدة، منها: الطلب^(٤)، والشئ^(٥)، والحادثة^(٥)، والشأن^(٦)، والحال^(٧). وقد أرجع بعض الأصوليين جميع هذه المعاني إلى أصل واحد؛ تارة بمعنى الواقعة والحادثة المقيدتين بالخطورة والأهمية أو بدونهما^(٨)، وأخرى بمعنى الفعل والحدث^(٩). في حين ذهب بعض آخر إلى رجوعها إلى أصلين، هما: الطلب والشئ غير العلم^(١٠).

وأما أهل اللغة فربما جعلوا أصولها خمسة، بعضها الأصولان المتقدمان، لكن المصدر في الأصول الثلاثة الباقية مفتوح العين^(١١).

والظاهر صواب ما ذهب إليه الرأي الثاني من رجوع هذه المعاني إلى أصلين أحدهما الطلب، وإن كنّا نرى أنّ الأصل الثاني يساق مع معنى «الموضوع» المعبر به عن كل ما يؤخذ بنظر الاعتبار، فهو يلتقي مع معنى لفظة «شيء»، إلّا أنّه يختلف عنها في أنّ لفظة «شيء» تنطوي على صفة التحقق والوجود في حين لا ينطوي لفظ «الأمر» على هذا المعنى. ولذا صحّ الإخبار بلفظ «شيء»، فيقال: «الكتاب شيء» بمعنى أنّه موجود، ولا يصح في الأمر، كأن يقال: «الكتاب أمر».

نعم، لو اتصف الأمر بصفة صحّ أن يعبر عنه بالأمر، كأن يقال: «الكتاب أمر حسن» و «النار أمر ضروري في الشتاء».

وكيفما كان، فلفظ الأمر مستعمل عندنا بأحد معنيين: الطلب والموضوع.

والأمر قد يأتي مفرداً معرّفاً بالألف واللام، كما قد يأتي مضافاً إلى ذات أو جماعة معينة؛ فالأول لا شك في انصرافه إلى المعهود عند العرف أو خصوص المخاطب، والثاني إلى أهم الموضوعات المرتبطة بهما. وبهذا النحو ينبغي أن تحمل لفظة «الأمر» الواردة في الآيات والروايات، والتي منها:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ أَمَرْتُكُمْ لَلَّهِ ﴾ (١٢) و ﴿ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَتَلْنَا هُنَا ﴾ (١٣) و ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا هُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ ﴾ (١٤) و ﴿ لَلَّهِ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ (١٥) و ﴿ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ (١٦).

وقول الإمام علي عليه السلام: « فلما نهضتُ بالأمر نكثت طائفة » (١٧)، والإمام الحسن عليه السلام في كتابه إلى معاوية: « ولآني المسلمون الأمر بعده » (١٨)، والإمام الرضا عليه السلام بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله: « من جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغصب الأمة أمرها... » (١٩). إلى غير ذلك مما لا يسع إيراده هذا المختصر.

المراد بالشورى:

والشورى مشتقة من مادة « شور » التي ذكرت فيها عدّة معاني، منها: الإبداء والعرض (٢٠)، والأخذ والجني (٢١)، والإشارة والإيماء (٢٢)، والإعانة (٢٣)، وحسن الهيئة (٢٤)، وبدء السوء (٢٥)، وغيرها.

لكن اللغويين أرجعوا الشورى إلى أحد المعاني الثلاثة الأولى، فظاهر الفراهيدي (٢٦) والجوهري (٢٧) وابن عباد (٢٨): أنّها مشتقة من الشور بمعنى الإيماء والإشارة، وهو المنقول عن الليث (٢٩) والأصمعي (٣٠)، وصريح ابن فارس (٣١) والراغب (٣٢): أنّها مشتقة منه بمعنى الأخذ والجني، والمطرزي (٣٣) وابن الأثير (٣٤) والفيومي (٣٥): أنّها مشتقة منه بمعنى الإبداء والعرض، وهو المنقول عن شمر (٣٦).

وأياً كان مصدر الكلمة فمعناها واضح؛ وهو عرض المسألة وأخذ الرأي فيها.

والظاهر اختلاف الشورى عن المشاورة والمشورة؛ فإنّ هاتين تطلقان على الفعل، وتلك تطلق على ما تقع فيه المشورة. والظاهر أنّها صفة مشبّهة

بالفعل على وزن «فُعلى»^(٣٧)، فيكون قوله تعالى إخباراً عن أَنَّ أمر المؤمنين من الأمور التي يتشاور فيها، كما صرّح بذلك الراغب^(٣٨) والمطرّزي^(٣٩).

لكن الظاهر من ابن عبّاد أنّها فعل أو اسم فعل^(٤٠)، وبالإسناد صرّح صاحب المصباح^(٤١).

مضمون آية الشورى:

تفرض آية الشورى للمؤمنين - الذين يعود عليهم ضمير الإضافة في «أمرهم» - أموراً تتعلق بهم خاصة ولا تتعلّق بالله سبحانه؛ فإنّ الله سبحانه وتعالى في خلق الكون والإنسان أغراضاً ومقاصد؛ حيث قال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٤٢)، وقد كشف عن هذه الأغراض نظرياً بتعاليمه، وترجمها إلى قوانين عملية بأحكامه وتشريعاته، وبذلك حدّد الهدف ورسم الطريق إليه.

وإذ أتمّ الله تشريعاته وأحكامه حيث قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(٤٣) فقد أتمّ أغراضه، وأتى على مقاصده وأهدافه، فما بقي مما لم يشرّعه لا يدخل في غرضه ولا يهتمّه، وإن كان شيء من ذلك يهتمّ أحداً أو شخصاً فإنّما يهتمّ الناس ويرتبط بهم. فالأمور على هذا على قسمين: أمور ترتبط بالله سبحانه فقد شرع لها الأحكام المناسبة من وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة، ونجاسة وطهارة، وصحة وبطلان، وأمور لا ترتبط به ولا تدخل في حيّز اهتماماته، بل ترتبط بمن أهمّته من الناس. ومن ذلك ما يكون أثره عائداً على فرد واحد فهو أمر شخصي، ومنه ما يكون أثره عائداً على جماعة من الناس فهو أمر جماعي.

وقد ترك الله سبحانه القرار في الأمور الشخصية لأصحابها ونهى عن التعرّض إليهم فيها بحكم قاعدة السلطنة، وأمّا الأمور الجماعية وهي ما عبّر

عنه الله بـ «أمرهم» فمع أنه سبحانه لم يشأ التدخل في مضمونه إيجاباً ولا نفياً ولا وضعاً أو رفعاً لكنه تدخل في تحديد طريق العمل به منعاً للاختلاف، وحيلولة من الفرقة والنزاع ما يفوت به الغرض من بعث الأنبياء والرسل ﷺ.

بيان الاستدلال:

والاستدلال بهذه الآية يكون تارة على حكم العمل بالشورى، وأخرى على حكم قرارها؛ فإنّ القرار الصادر منها ربما لا يكون إلزامياً لمن لم يصوت لصالحه وإن أثبتنا مشروعية عمل الشورى. فالكلام يقع في جهتين:

الجهة الأولى - حكم العمل بالشورى:

يمكن تقريب حكم العمل بالشورى من الآية بعدة تقريبات، أهمها:

التقريب الأول:

إنّ الله سبحانه عدّ في الآية الشريفة العمل بمبدأ الشورى فيما يرتبط بالجماعة من صفات الذين آمنوا، ومقتضى ذلك أنّ كل قرار يرتبط بالجماعة ولا يقوم على أساس الشورى لا يكون من صفات المؤمنين، ويكون باطلاً.

ولازم ذلك لزوم العمل بالشورى على المؤمنين لدى تصديهم لاتخاذ أي قرار يرتبط بالجماعة، وعدم مشروعية الاستبداد فيه الذي هو معنى آخر عن عدم ترتب أثر شرعي عليه.

وهذا التقريب مناقش فيه:

أولاً: بأنّ انتفاء الوصف لا يقتضي انتفاء الموصوف؛ لأنّ إثبات شيء لشيء لا يعني نفي ما عداه عنده، نعم لو علم دخالة الوصف - وهو العمل بمبدأ الشورى في الاتصاف بالإيمان وعدمه - أمكن انتزاع لزوم العمل به، لكن إثبات ذلك ممتنع.

وثانياً: أَنَّ الضمير المضاف إليه لفظ الأمر لا يعود على المؤمنين وإن ذهب جملة من الفقهاء والمفسرين إلى ذلك^(٤٤)... بل مرجعه الاسم الموصول المستعمل في جمع العقلاء، ولفظ «آمنوا» التي أرجع إليها الضمير في «أمرهم» جملة صلة الموصول الأول، فلا خصوصية لها ليعود الضمير عليها بل عطف العبارات الأخرى من الأسماء الموصولة وصلتها على مدخول شبه الجملة - أعني الاسم الموصول الأول وصلته - يقتضي انقطاعه عن صفة الإيمان، فكأنَّ الله سبحانه وتعالى قال: وما عند الله خير للمؤمنين والمتوكلين على ربهم، وكذا المجتنبين كبائر الإثم والفواحش والغافرين عند الغضب، وكذا المستجيبين لربهم والمقيمين الصلاة والعاملين بالشورى في الأمر المرتبط بهم والمنفقين مما رزقناهم.

التقريب الثاني:

إنَّ الصفة المذكورة وردت في الآية ضمن سياق الحديث عن الصفات الواجب على الناس الاتصاف بها، فتكون واجبة مراعاةً لوحدة السياق.

وفيه:

أولاً: أَنَّ من جملة الصفات الواردة في ضمن الآية ما يقطع بعدم وجوب التحلّي به، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾^(٤٥)؛ فإنَّ غفران الذنب للمذنب ليس واجباً قطعاً وإنّما هو مستحب، فيكون السياق دالاً على مطلوبة هذه الصفات لا أكثر، ومعه لا يمكن الاستدلال بلزوم العمل بالشورى.

وثانياً: أَنَّ أصالة وحدة السياق مختلف فيها كبرياً بين الأعلام؛ إذ منهم من لا يرى ثبوتها.

فالاستدلال ممنوع كبرى وصغرى.

التقريب الثالث :

تقدم أنّ أمور الناس على قسمين: أحدهما الأمور المختصة بالأشخاص، فذلك مما ترك أمره إليهم بمقتضى قاعدة السلطنة، وثانيهما الأمور المرتبطة بالجماعة، فالتصرف فيها مما يحتاج إلى دليل.

وقد أقرّ الله سبحانه وتعالى - بمقتضى آية الشورى - العمل بهذا المبدأ في هذا القسم، فهو بمثابة حكم وضعي بمشروعية العمل المذكور، ومقتضى الإطلاق عدم عدلٍ آخر، كما لا دليل منفصل على جواز غير الشورى أيضاً، فثبت من كل ذلك لزوم العمل بالمبدأ المذكور فيما يخصّ أمور الجماعة.

وقد يناقش هذا الدليل :

أولاً: بكفاية اجراء أصل البراءة الشرعية في القرارات المتخذة بناءً على مسلك حق الطاعة، والعقلية على مسلك قبح العقاب بلا بيان خصوصاً فيما لا ينافي ذلك حقاً أو حكماً للآخرين.

وفيه: أنّ الأصل مقطوع بقاعدة السلطنة؛ فإنها وإن طبقت عادة فيما يتعلق بالأفراد من أمور مما ربما يتوهم إرادة العموم الاستغراقي بخصوصه بصيغة الجمع الوارد فيها لا العموم المجموعي وحده ولا هو والعموم الاستغراقي؛ لاستلزامه استعمال الصيغة في أكثر من معنى واحد، لكن تطبيقها كذلك ليس من هذا الباب، بل لا خصوصية لصيغة الجمع في ذاتها، وإنّما لرجوع القاعدة إلى نكتة مركوزة لدى العقلاء؛ هي أنّ المالك لشيءٍ مسلّط عليه.

وثانياً: بأنّ شوروية الأمر الوارد في الآية ليس حكماً وضعياً؛ إمّا لأنّ الحكم الوضعي اعتبار لوضع وفقرة الاستدلال ليست كذلك، أو لأنّ الله سبحانه في مقام الوصف لا التشريع.

والجواب: أنّه وإن فرض عدم كون شوروية الأمر حكماً وضعياً، لكن

امتداح هذه الصفة من قبل الله سبحانه لا يعطيها الاعتبار والمشروعية فحسب، بل يجعل التحلي بها أمراً مستحباً.

التقريب الرابع:

إنّ الآيات الكريمة رتبت الثواب الأخروي على من توفرت لديهم الصفات المذكورة، ومن الواضح أنّ الثواب الأخروي لا يترتب على كل صفة وحدها بل على مجموع الصفات المذكورة؛ لعدم كفاية الإيمان وحده لترتبه، ولا التوكّل كذلك؛ وحينئذٍ فلو كانت الصفة المذكورة غير واجبة التحصيل والعمل لما توقّف ترتّب الثواب عليها.

ووجود بعض الصفات غير الواجبة كذلك - كغفران الذنب - لا يضرّ بالاستدلال، فليكن تخصيصاً.

وهكذا يثبت لزوم العمل بمبدأ الشورى.

لكن فيه: أنّه من غير الواضح استفادة توقّف الثواب الأخروي على الاشتمال على هذه الصفات، بل لا إشعار في الآية بالتوقف وإنّما هي بصدد بيان فضل الثواب الأخروي على متاع الدنيا مع ذكر متعلّقهما لا على سبيل الحصر وفي مقام البيان.

فتحصّل من كل ما تقدّم: عدم تمامية الدليل على وجوب العمل بالشورى فيما يتعلّق بجماعة الناس، ومعنى ذلك أنّ الأمة غير ملزمة شرعاً باتّباع طريق الشورى فيما يتعلّق بها، فيمكن أن تقرّ تصدي المتصدّي لذلك أو ما اتفق عليه أهل الحلّ والعقد أو آية جماعة أخرى، لكنه مع ذلك يستحب لها أن تتبع هذا المبدأ في مثل هذه الأمور، ويكون هذا حكماً أولياً مجعولاً من قبل الشارع يقضي بجعل هذه الأمور بيد الأمة، بل لنا أن نقول: بأنّ ما يناسب شأن الشارع بما هو شارع التدخل فيما هو داخل في حيّز اهتماماته مما أبان

عنه بتشريعاته دون ما خرج عن ذلك مما يرتبط بالناس .

فالاختلاف بين القائلين بالولاية المطلقة مع النصب وبين القائلين بالشورى معه هو في صغرى كون هذه الأمور مما تخص الشارع أم لا كي يُنصب من ينوب عنه فيها أم لا ؟

الجهة الثانية - وأما حكم قرار الشورى فيمكن بيانه من عدة وجوه :

الوجه الأول : أن يقال بأن الأمر في الآية الشريفة وارد بمعنى الطلب وظاهر في الطلب الوجوبي ، لكن لما كان الإخبار عنه بأنه شورى بينهم لا يستقيم ؛ للتباين وعدم التصديق عرفاً ، فلا بد من حمل الأمر في الآية على الأمر الادعائي لا الحقيقي ، فالشارع ينزل الشورى بين الناس منزلة الأمر العرفي الظاهر في الوجوب ، وبه يكون قرار الشورى لازماً للغير ولو كان مخالفاً .

لكن قد يناقش هذا الوجه : بأنّ حمله على هذا المعنى خلاف أصالة الحقيقة . نعم ، لو كانت هناك قرينة على إرادة هذا المعنى لم يكن في ذلك ضير .

الوجه الثاني : أن يقال بأنّ اعتبار الشارع العمل بمبدأ الشورى فيما يتعلق بالجماعة بأحد التقريبات الأربعة المتقدمة في البحث السابق إمضاء لقرارها بما يستلزم ذلك من موافقة ومخالفة وامتناع ؛ فإنّ إطباق أعضاء الشورى على رأي واحد لا يقع إلّا نادراً ، فمثله لا يُصرف إليه الاعتبار المذكور .

الوجه الثالث : تتميم الأدلة المتمسك بها في البحث السابق بالتمسك بآية ولاية المؤمنين بعضهم على بعض ، فيقال : إنّ الشارع جَوّز بموجب الأدلة المتقدمة عمل الشورى ، فما يختاره أكثر أعضاء الشورى يكون بموجب ولاية المؤمنين على بعضهم ملزماً للبعض الآخر المخالف أو الممتنع . وإلى هذا الرأي ذهب السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر (٤٦) .

لكن هذا الوجه يواجه مشكلة من ناحية تطبيق آية الولاية على خصوص الأكثرية دون الأقلية أو المساوية ؛ فإنّ الجميع مما يصدق عليهم أنّهم مؤمنون . اللهم إلّا أن تحلّ بإضافة أصل عقلي أو عقلاني ممضى شرعاً يقضي بإخضاع رأي الأقلية لها ، لكنه - بناءً على هذا - هو المتمم لا الآيّة المذكورة .

وقد تحصل من مجموع البحث: أنّ الشورى طريق شرعي لإقرار كلّ ما يرتبط بالجماعة من أمور وأنّ قرارها ملزم للجميع .

حدود تطبيق مبدأ الشورى:

انتهينا لحد الآن إلى إثبات أنّ الانتخاب أمر مكمل للنصب على أغلب المباني الفقهية القائلة بولاية الفقيه ، وأنّ الانتخاب طريق شرعي لاتخاذ القرارات فيما يكون من شؤون الناس ، وأنّ قراراته ملزمة لجميع الأفراد؛ موافقة أو مخالفة أو ممتنعة .

بقي الكلام في بيان حدود تطبيق مبدأ الشورى ، فما هي حدود الأمور التي يجري تطبيق مبدأ الشورى بشأنها ؟

من الواضح أنّ موضوع آية الشورى هو الأمور المتعلقة بجماعة الناس ، فلا تقييد فيه إلّا من هذه الجهة ، وقد بيّنا أنّ كلّ أمر يتعلّق بالله سبحانه فقد بيّنه بمقتضى آية إكمال الدين وإتمام النعمة ، وما عداه فهو من أمور الناس . هذا من حيث الموضوع .

وأما من حيث الحكم فلا يوجد تقييد أيضاً ؛ فكل ما كان من أمور الناس فهو شورى بينهم .

ولما كانت جماعة الناس المضاف إليها لفظ الأمر عنواناً كلياً مشككاً يصدق على أفرادها بالتفاوت ، فإنّ حدود هذه الجماعة تتسع وتضيق بحسب من يرتبط بهم الأمر ، فقد تكون الجماعة كل الشعب إذا كان الأمر مرتبطاً به

كما في إقرار نظام الحكم وتعيين الحاكم العام ، وقد تكون أبناء المدينة كما إذا كان الأمر انتخاب رئيس بلديتها، كذلك قد تكون طلاب المدرسة بل الفصل كما إذا كان الأمر انتخاب ممثلين عنهم، وهكذا يكون مبدأ الشورى جارياً على جميع المستويات .

نعم ، قد يحدّ من جريانه بعض القوانين المشرّعة في مستوى أعلى بتطبيق مبدأ الشورى، أو وفقاً للصلاحيات المخوّلة لتلك الجهة استناداً إلى هذا المبدأ. تخلف من لهم حق المشاركة في التصويت :

قد يتخلف في بعض الحالات عدد ممن لهم حق المشاركة في التصويت عن الحضور فلا يشاركون في الانتخاب، وقد يكون التخلف بدرجة عالية لا يمكن معها القول بتحقيق أكثرية في أعضاء الشورى، فكيف يمكن تخريج ذلك فقهاً ؟

والجواب عن هذا الإشكال يحتاج إلى تقصّ لحالات التخلف، والتعرّف على أسبابها.

فمن حالات التخلف ما يؤدّي إلى عدم اكتمال عدد الحضور النصاب القانوني المقرّر في قانون سابقٍ مصوّت عليه من قبل جهة أعلى هي المانحة للشورى التي حصل التخلف فيها، فمن الواضح عدم صحة التصويت المذكور؛ لمغايرته للقوانين المصوّت عليها، فهذا الفرض خارج قانوناً.

وإنّما تبقى الحالات التي لم يفترض فيها نصاب معين أو التي فرض لها وبلغ عدد الحضور النصاب المعتبر.

والتخلف في هذه الحالات إمّا أن ينشأ من اعتراضٍ وعدم رضا على قانون الانتخاب، أو على كيفية تنفيذه، أو من عدم اهتمام ومبالاة.

فأما القانون المعارض عليه فإن كان على حكم شرعي لم يكن لاعتراضهم مورد؛ لأنه ليس من الأمور المرتبطة بهم كي يجري التصويت لصالحها أو ضدها وإنما من أمور الله الخارجة تخصصاً، وإن كان تشريعاً شرعته الأمة أو الجهة المعتمدة قانوناً فيمكن تقديم اعتراض المعارضين إليها واتخاذ موقف بشأنه رفعاً أو إقراراً أو تغييراً.

وأما كيفية تنفيذ القانون فإن مرده إلى الجانب العملي ولا علاقة له بالجانب النظري؛ لأنّ الفرض مبني على صحة تطبيقه.

وأما لو كان ناشئاً من عدم الاهتمام واللامبالاة فهو عبارة عن رضا وقبول للنتيجة أيّاً كانت، فلا يؤثر الامتناع عن التصويت على نتيجته سلباً ولا إيجاباً.

الهوامش

- (١) انظر: ولاية الفقيه، المنتظري ١: ٤٩٣-٥١١.
- (٢) الشورى: ٣٦-٣٨.
- (٣) الشورى: ٣٨.
- (٤) المصباح المنير: ٢١.
- (٥) انظر: لسان العرب ١: ٢٠٤. القاموس المحيط ١: ٦٨٨.
- (٦) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني: ٨٨. المنجد في اللغة: ١٨.
- (٧) المصباح المنير: ٢١.
- (٨) أجود التقريرات ١: ٨٦ وما بعدها.
- (٩) نهاية الدراية ١: ٢٥ وما بعدها.
- (١٠) بحوث في علم الأصول ٢: ١١-١٤.
- (١١) معجم مقاييس اللغة ١: ١٣٧.
- (١٢) آل عمران: ١٥٤.
- (١٣) المصدر السابق.
- (١٤) الأنعام: ٨.
- (١٥) هود: ١٢٣.
- (١٦) الرعد: ٣١.
- (١٧) نهج البلاغة: الخطبة ٣.
- (١٨) مقاتل الطالبين: ٣٦.
- (١٩) عيون أخبار الرضا ٢: ٦٢.
- (٢٠) للمثال انظر: العين ٦: ٢٨١. معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٢٦-٢٢٧. جمهرة اللغة ٢:
٧٣٥. تهذيب اللغة ١١: ٤٠٣-٤٠٤.
- (٢١) للمثال انظر: العين ٦: ٢٨٠. معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٢٦-٢٢٧. مفردات الراغب:
- ٤٦٩.
- (٢٢) للمثال انظر: العين ٦: ٢٨٠. الصحاح ٢: ٧٠٤.

- (٢٣) لسان العرب ٧: ٢٣٣-٢٣٥ .
- (٢٤) للمثال انظر: العين ٦: ٢٨١ .
- (٢٥) انظر: النهاية ٢: ٥٠٨ .
- (٢٦) العين ٦: ٢٨١ .
- (٢٧) الصحاح ٢: ٧٠٤ .
- (٢٨) المحيط في اللغة ٧: ٣٧٨ .
- (٢٩) لسان العرب ٧: ٢٣٣-٢٣٥ .
- (٣٠) تهذيب اللغة ١١: ٤٠٣-٤٠٤ .
- (٣١) معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٢٦-٢٢٧ .
- (٣٢) مفردات غريب القرآن: ٤٦٩ .
- (٣٣) المغرب: ٢٥٨ .
- (٣٤) النهاية ٢: ٥٠٨ .
- (٣٥) المصباح المنير: ٣٢٧ .
- (٣٦) لسان العرب ٧: ٢٣٣-٢٣٥ .
- (٣٧) الممتع الكبير في التصريف: ٦٨ .
- (٣٨) مفردات غريب القرآن: ٤٦٩ .
- (٣٩) المغرب: ٢٥٨ .
- (٤٠) المحيط في اللغة ٧: ٣٧٨ .
- (٤١) المصباح المنير: ٣٢٧ .
- (٤٢) الأنبياء: ١٦ . الدخان: ٣٨ .
- (٤٣) المائدة: ٣ .
- (٤٤) انظر للمثال: الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٦٢-٦٣ . المرجعية والقيادة ، السيد كاظم الحائري: ٤٤ .
- (٤٥) الشورى: ٣٧ .
- (٤٦) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٥٤ .

نظرية المحقق النراقي رحمته الله

في حجّة أخبار الآحاد

(عرض ونقد)

□ الأستاذ السيّد محسن الجرجاني

مقدمة :

من الواضح لدى كل من له إلمام بالفقه وأحكامه أنّ لهذا العلم أدلته المقررة التي يعتمدها الفقيه في إسناد الأحكام إلى الشارع المقدس ، فكل استنباط لا محالة منوط بدليله ومدركه ، وإلاّ كان التصدي لذلك في عداد الكبائر المحرّمة .
إلاّ أن يكون استنباط الفقيه من باب بيان الحكم العقلي للمكلفين ، ومن الواضح أنّ مثل هذا الاستنباط لا يسمّى اجتهاداً ، مضافاً إلى ندرة وقوعه .

ومن الأدلّة الشرعية المعتمدة في الاستدلال ، والتي تتميز بدور هامّ وأساسي في عملية الاستنباط السنّة الشريفة ، فهي أهم مصدر في التشريع ؛ وذلك لقلّة الأحكام الفقهية الواردة في القرآن الكريم .

وأما العقل فإنّه قاصر أساساً - فيما عدا المدركات والأحكام العامّة - عن إدراك الأحكام واستنباطها ، فلم يبقَ إلّا طريق الأخبار والروايات المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام .

وتعدّ مرجعية السنّة وحجيتها في الاستنباط - بشكل عام - أمراً مسلماً لا شك فيه ولا نزاع.

إنّما النزاع والكلام في تخصيص حجيتها بخصوص الأخبار التي نقطع بصورها والمعتبر عنها بالمتواترة أو المحفوفة بالقرائن، أو التوسّع في حجيتها بما يشمل الأخبار التي لا يقطع بصورها.

وبعبارة ثانية: هل أنّ خبر الواحد حجة فيجوز العمل به والتعويل عليه، أم لا؟

وقد وجد في ذلك قولان: قول بالحجية وقول بعدم الحجية.

والمراد بحجّية خبر الواحد: قيام الدليل الخاص على اعتبار الخبر غير المقطوع بصوره حجة ودليلاً، والمراد بعدم حجّيته هو عدم قيام الدليل الخاص على اعتباره.

وقد ذهب مشهور الفقهاء إلى القول بحجية خبر الواحد، فيما ذهب غير المشهور إلى القول بعدم الحجية.

ولم يطلق المشهور القول بالحجية لمطلق خبر الواحد، بل اشترطوا لذلك شروطاً، فقد اشترط القدماء في حجّيته أن يكون رواه إمامين عدولاً، فيما اكتفى المتأخرون قاطبة بوصف الوثاقة.

وهذا هو الفرق الأساسي بين القائلين بالحجّية أنفسهم، وإن كان ثمة فوارق أخرى أقل أهمية مما ذكرنا.

والنقطة الجديرة بالدراسة والبحث - وهي موضوع هذا المقال - نظرية المحقق النراقي رحمته الله في حجّية خبر الواحد؛ وذلك لخروجها عن إطار الخلاف التقليدي المشار إليه بين المتقدمين والمتأخرين، وتميّزها بالجدة والحدثة من

بين الآراء المذكورة، بحيث إنه ينفّث بها - لو ثبتت - باب وسيع للأحكام الشرعية واستنباطها.

وحاصل هذه النظرية: ثبوت الحجّة لكل خبر يوجب علماً أو ظناً بالحكم الشرعي، سواء كان رواه إماميين أم لا، وسواء كانوا عدولاً أم لا، فالمدار في حجّة الخبر هو إفادته الظن.

الأمر الآخر الذي يطرحه المحقق النراقي، والذي له أهميته في هذا الاتجاه أيضاً، هو أنّ جميع الروايات الواردة في كتب أصحابنا واجدة للصفة المذكورة إلّا ما قام الدليل الخاص على عدم اعتباره. ومن هنا فإنّه يمكن عدّ الأخبار في كتب الأصحاب - سيما المعتمدة منها - أهم مصداق للحجة في الفقه.

ومن الواضح تمايز هذه النظرية عن النظريتين المتقدمتين آنفاً بشكل كامل، كما أنّ من الملاحظ وجود أنصار وأتباع للنظرية المذكورة، إلّا أنّ ما جاء به النراقي من استدلال لرأيه لا نجده في كلمات هؤلاء، فالمهم إذاً ملاحظة ما جاء به من استدلال على هذا الرأي.

أدلة المحقق النراقي رحمته الله:

تعرّض النراقي لبحث حجّة خبر الواحد في كتابه «العوائد»؛ وذلك في جملة مسائل أصولية بحثها في هذا الكتاب، على أنّه رحمته الله صنّف في الأصول أربعة كتب لا يوجد في أيدينا - فعلاً - شيء منها، ولذا فإنّ المرجع الوحيد في النقل عنه هو كتاب العوائد.

وقد رتّب البحث في خمس مقدمات وخمسة مقامات، هي:

المقام الأوّل: في إثبات جواز العمل بالأخبار في الجملة، والاستدلال عليه بأربعة أدلة.

المقام الثاني: في جواز العمل بكل خبر لم يقم دليل قطعي أو ظني على منع العمل به، وقد ذكر فيه دليلين مما ذكره من الأدلة المتقدمة في المقام الأول.

المقام الثالث: في إثبات حجية الخبر في الجملة.

المقام الرابع: في إثبات الحجية لمطلق الخبر حصل الظن بصدقه، سواء كان منشأ الظن فيه من جهة الرواة أو من جهة أخرى، ما لم يقم دليل برهاني على منع العمل به وإبطال حجيته.

المقام الخامس: في أصالة حجية الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام.

وسوف نتعرض لآرائه وأدلته في هذه المقامات نقلاً وشرحاً وتعليقاً، وذلك بعد بيان المقدمات.

المقدمات الخمس في كلام النراقي رحمته الله:

المقدمة الأولى: إنّ حكم العقل بجواز كل من الفعل والترك في كل أمر لا قبح فيه بحسب عقولنا قبل ورود الشرع به أمر بديهي؛ إذ المفروض عدم حكم العقل بالقبح في أحد الطرفين، وعدم حكم من الشرع فيه أيضاً، فلا يكون منع عقلي ولا شرعي في شيء من طرفيه، وليس معنى الجواز العقلي إلا ذلك، بل يحكم العقل بجوازه الشرعي أيضاً، إمّا لأجل أنّ الجائز الشرعي ما لا حرج في فعله ولا تركه، ولا منع على أحدهما، وهذا كذلك، أو لأنّ العقل يحكم صريحاً بأنّ الشارع لا يعاقب على فعل أو ترك لم ينه عنه، ولم يحكم فيه بقبح ^(١).

المناقشة: إنّ العقل قاصر عن إدراك الحسن والقبح في الجزئيات، ولذا فإنّه لا حكم له أساساً في مثل هذه الموارد، لا أنّه يحكم بعدم قبح الفعل أو الترك.

وفي مثل هذه الموارد يبحث عادةً عن أنَّ الأصل في الأشياء هل الحظر أو الإباحة؟

وقد يدعى أنَّ الأصل هو الإباحة بالضرورة. لكنه غير تام وليس بصحيح بالرغم من اعتقادنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إلا أنَّ ذلك ليس بمعنى حكم العقل بجواز الفعل والترك.

ولئن تنزّلنا عن ذلك وقلنا بأنَّ العقل يحكم في مثل هذه الموارد بجواز الفعل والترك، فإنّه لا يمكن استفادة الجواز الشرعي من ذلك؛ لعدم جريان قاعدة الملازمة بين حكم الشرع والعقل في مثل هذه الموارد، فدقق.

المقدمة الثانية: من الأمور البديهية عقلاً وشرعاً أنّه لا يمكن كون شيء منطاً لنا ومأخذاً لأحكامنا الشرعية من دون كونه مفيداً للعلم أو الظن، أو من غير العلم بحجّيته ومناطيته، أو الظن بذلك^(٢).

المنافشة: إنّ الذي يمكن الاعتراف بحجّيته ودليليّته على ضوء هذه المقدمة، هو خصوص الدليل الموجب للعلم بالحكم، أو الحجة التامة في نفسها، وأمّا ما يوجب الظن بالحكم ففيه بحث وكلام ينبغي التعرّض له في ذي المقدمة لا أنّه يذكر كأمر مفروغ عنه في المقدمة.

المقدمة الثالثة: كما أنَّ طرق حصول العلم بالأحكام الشرعية محصورة، وهي: العقل، والحس - كالسماع من المعصوم - والعادة، والخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة، أو الإجماع القطعي، كذلك طرق تحصيل الظن بالأحكام الشرعية، أو الأمانة التي احتمل كونها منطاً لتحصيلها - التي أمكن كونها منطاً واحتمل جعل الشارع إيّاها مأخذاً لنا في ذلك الزمان - محصورة غالباً؛ إذ ليس هو إلاّ ظواهر الكتاب، والأخبار، والشهرة بين الأصحاب، والإجماعات المنقولة والأصل، وعدم ظهور المخالف على قول. وأمّا الظنون الحاصلة من

مظنة العلة والحكمة أو الحمل على الأفراد الآخر ونحوها، فهي من باب استنباط العلة ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا^(٣).

المناقشة: إن طرق تحصيل الظن بالحكم لا تنحصر بما ذكره، كما أن سائر الظنون الأخرى ليست من شعب القياس، فإن للظن القياسي تعريفه وموارده الخاصة به، فلا يندرج تحته كل ظن إذا لم يكن من موارده ولا مما ينطبق عليه تعريفه وضابطته.

المقدمة الرابعة: إن الاحتياط وإن أمكن التكليف به مع بقاء التكاليف وسد باب العلم بها، إلا أنه إنما هو فيما يمكن فيه الاحتياط، بأن يمكن الجمع بين المحتملات، أو فيما يكون فيه قدر مشترك يقيني.

وأما ما ليس كذلك - كما إذا دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة، أو الاستحباب والكراهة - فالاحتياط فيه غير ممكن، فإمكان وجوبه فيه منفي عقلاً وشرعاً؛ بديهياً وضرورة^(٤).

المناقشة: إن ما ذكره من عدم إمكان الاحتياط في موارد دوران الأمر بين المحذورين تام لا يمكن إنكاره، إلا أنه يمكن المناقشة في جواز الاحتياط وجريانه فيما عدا هذه الموارد إذا لزم منه اختلال النظام كما في الاحتياط العام.

المقدمة الخامسة: وحاصل ما أفاده في بيانها: أن المقصود من بحث المسألة إقامة الدليل القطعي اليقيني على حجية الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام؛ وإلا فإنه لا بحث ولا نقاش في وجود الأدلة الظنية على الحجة، فمضافاً للأخبار الكثيرة الدالة على ذلك فإنه يدل عليه أيضاً ظواهر الكتاب، والشهرة، والإجماع محصلاً ومنقولاً، وسنتعرض لذلك لاحقاً.

المناقشة: إن الذي تجدر الإشارة إليه هو أن غرضنا من البحث إثبات

حجّة خبر الواحد المفيد للظن، ومن الواضح أنّه لا يمكن إثبات الظن - كالظن الحاصل من خبر الواحد - بظن مثله، بل لابد أن يكون الدليل الدال على حجّيته دليلاً قطعياً وتكون حجّيته ذاتية، وعليه فلا يجدي الاستدلال على حجّة الأخبار بمثل الشهرة والإجماع وأشباههما مما لم يثبت حجّيته في نفسه، فلا بدّ من الإثبات بدليل قطعي، ولا أقلّ بدليل ظني خاص، وكأنّ المحقق النراقي ناظر في كلامه إلى إثبات ذلك؛ أي إلى أنّ هناك أدلّة ظنية معتبرة على الحجّة.

ثمّ يقول ﷺ بعد بيان هذه المقدمات والفراغ منها: «اعلم أنّ كلامنا تارة في جواز العمل بالأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا إلّا ما أخرجه الدليل وإباحته، أو في وجوبه وحجّيتها.

وعلى كلا التقديرين: فالكلام إمّا في الخبر في الجملة - وبعبارة أخرى: الخبر المطلق منها - أو في جميع تلك الأخبار إلّا ما أخرجه الدليل، وبعبارة أخرى: في مطلق هذه الأخبار»^(٥).

ثمّ يتعرض ﷺ بعد ذلك إلى المقامات الأربعة التي أشار إليها في صدر كلامه والتي يضيف إليها عند البحث مقاماً خامساً، وإن كان من الممكن عدّه من صغريات المقام الرابع، إلّا أنّه يشير هناك إلى النكته في جعلها مقاماً مستقلاً.

المقام الأوّل: إثبات أصالة جواز العمل بالأخبار في الجملة:

والدليل عليه - كما ذكر - من وجوه ثلاثة، ثمّ يضيف وجهاً آخر فتكون أربعة:

الوجه الأوّل: أنّه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه أنّ الأخذ بتلك الأخبار والعمل بها أو ردّها، أمر من الأمور وواقعة من الوقائع، فلا يخلو: إمّا أن

يكون لنا في هذه الواقعة المعينة حكم باقي من الشارع يجب علينا امتثاله ولا يجوز لنا تركه - كما هو مقتضى قول من يقول بأن لنا في كل واقعة حكماً، ومقتضى قول من يقول ببقاء التكليف - أم لا، بل لا حكم في هذه الواقعة لنا، وهي في حقنا مسكوت عنها مهملة.

فإن كان الثاني، فيجوز لنا العمل به قطعاً، كما يجوز تركه بحكم ما مر في المقدمة الأولى.

وإن كان الأول، فيجب علينا تحصيل الحكم فيها وامتثاله لا محالة؛ فلا يخلو: إما أن تسلم أن ما نقيمه على حجيتها ووجوب العمل بها من الأدلة الآتية مفيدة للعلم به - كما هو مقتضى الإنصاف - أم لا. فإن سلمت، فقد ثبت المطلوب.

وإن لم تسلمه، فلا شك أنه لا دليل قطعياً على حرمة العمل بها، بل لا يمكن وجوده مع ما ثبت في المقدمة الخامسة من ضرورة الظن بحجيتها لا أقل، فيكون باب العلم بحكمنا الباقي في هذه الواقعة - أي العمل بالأخبار - منسداً، وبعد انسداد باب العلم بالحكم فيها وبقاء التكليف فيها، فلا مناص لنا من العمل في هذه الواقعة بشيء آخر غير العلم، وليس هو الاحتياط بحكم المقدمة الرابعة؛ لدوران الحكم فيها بين الوجوب والحرمة بإجماع الأمة، فهو إما مطلق الظن - كما يقتضيه قول العاملين بالظن من أنه بعد سد باب العلم وبقاء التكليف يجب العمل بالظن - أو ظن مخصوص، أو أمانة خاصة تثبت خصوصيتها، أو التخيير، أو الأصل ليس إلا؛ إذ لا يوجد شيء آخر يمكن استنباط حكم هذه الواقعة منه أو يستند إليه فيها.

وعلى جميع التقادير ثبت جواز العمل بالأخبار؛ أمّا على التخيير أو العمل بالأصل في هذه الواقعة فظاهر، وأمّا على العمل بالظن مطلقاً أو الظنون

الخاصة فبحكم المقدمة الخامسة ؛ أمّا الظن المطلق فظاهر، وأمّا الخاص فلاّته ليس ظناً خاصاً يصلح لاستنباط حكم الخبر منه إلاّ الأخبار، أو الاشتهار، أو الإجماع المنقول، ومقتضى الكل حجّة الخبر (٦).

المناقشة: ويرد على ذلك:

أولاً - أنّ البحث يدور أساساً عن أنّ إثبات حجّة الأخبار هل هو بدليل خاص يدل على ذلك أو هو من باب الظن المطلق؟ والذي يجدي في البحث هو الأول دون الثاني.

ثانياً - أنّ ما ذكره ﷺ من انتفاء الدليل على العمل بالظن غير تام؛ وذلك لكون حرمة العمل بالظن من الأمور التي لا يمكن إنكارها؛ لوجود الآيات الدالة عليها، ولدلالة العقل عليه أيضاً.

وقد حاول الإجابة على هذا الإشكال من خلال الإجابة على الآيات الناهية عن الظن، وهي: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٧) حيث حملها على أنّها خطاب للنبي ﷺ وأنّها لا دخل لها بنا.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (٨)، فذكر أنّها لا تدلّ على الحرمة إلاّ باعتبار تضمّنها المذمة، والمذمة إنّما وقعت على عدم اتباعهم غير الظن لا على اتباعهم الظن.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ (٩) وقوله: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (١٠).

وهما لا يدلّان - كما يقول - إلاّ على أنّ الظن غير مغنٍ عن الحق، ولا دلالة لهما على حرمة العمل بالظن، فإنّ قولك: «الهدية لا تسقط الدين» لا يدل على حرمة الهدية (١١).

ويرد على ما ذكره جميعاً:

أولاً - أنَّ ما ذكره عن الآية الأولى وأنها مختصة بخطاب النبي ﷺ كلام عجيب؛ فإنَّ النهي إنَّما يكون في الموارد التي يحتمل فيها المخالفة، كما أنَّ الأمر يكون في الموارد التي يكون متعلقها أمراً ممكناً.

وما نحن فيه ليس كذلك، فإنَّ النبي ﷺ لا يمكن الظن والشك والوهم في حقّه حتى يصح النهي عنه؛ إذ كيف يتصور ذلك فيه ﷺ مع أنّه ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ (١٢)؟! فلا بدَّ أن يكون الخطاب في ﴿لا تقف﴾ هو لغير النبي ﷺ وغير شامل له، فضلاً عن أن يكون منحصراً به.

إلا أن يقال بنوع من التأويل في الآية، نظير قوله: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ (١٣).

ثانياً - أنَّ الجواب الذي ذكره عن الآية الثانية هو أكثر غرابة؛ لأنَّ الذم على عدم اتباع غير الظن هو ذم على اتباعه قطعاً، وإلا كان ذمّاً على عدم اتباع العلم، مع أنّه ليس كذلك.

وعليه، فإنَّ المتفاهم العرفي في مثل هذه الموارد هو توجّه الذم إلى المستثنى، فلو قال شخص مثلاً لآخر مخاطباً: إنك لا تأتي إلا بما هو عبث ولهو، كان ذلك عند العرف بمعنى الذم على إتيانه الفعل العبثي لا على تركه للفعل غير العبثي، وكذا في مقامنا، فإنَّ الذم على العمل بالظن.

كما أنَّ آية ﴿إنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ (١٤) الواردة في ذيل بعض الآيات السابقة، واضحة الدلالة في ذم العمل بالظن بما لا يقبل الإنكار؛ باعتبار أنَّ الظن إذا لم يكن من الحق فهو من الباطل قطعاً، وإذا كان من الباطل فإنَّ نسبته إلى الله تعالى حرام جزماً، وهو قوله سبحانه: ﴿والله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ (١٥).

والمتحصل: أنَّ البحث هو عن جواز العمل بالأخبار الكاشفة عن الحكم الإلهي، والمفروض أنها لا تفيد إلا الظن، فالعمل بمفادها حينئذٍ يعني العمل بها على أنها حكم الله، ولا شك أنه افتراء عليه سبحانه، وقد نهت عنه الآية. نعم يصح العمل به من باب الرجاء.

الثالث - أنه ﷺ حاول إثبات مدّعه من خلال مقدمات الانسداد، وقد تقدم منه في فصل سابق إثبات بطلانه، هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ من مقدمات الانسداد عدم كون الاحتياط ممكناً أو واجباً، مع أنَّ الاحتياط في باب العمل بالأخبار ممكن وجائز ما لم يلزم منه اختلال النظام، حيث إنَّه يمكن العمل بجميع الأخبار المثبتة للتكاليف؛ لأنَّ احتمال حرمة العمل بها إنما هو فيما لو أراد الإنسان العمل بها ناسباً الحكم فيها إلى الله سبحانه بغير علم، ومن الواضح أنَّ العمل بالاحتياط ليس بمعنى نسبة الحكم إليه تعالى. وعليه فالعمل بخبر الواحد ليس من دوران الأمر بين المحذورين: الوجوب والحرمة ليتعذر الاحتياط فيه، كما أنَّ اعتبار كون العمل بالأخبار المثبتة للتكاليف من باب الاحتياط ورجاء المطلوبة لا يجدي في إثبات مطلوبه؛ للفرق بين العمل احتياطاً طبقاً لمفاد الخبر، وبين جواز العمل بمفاده ذاتاً.

ثم ذكر - بعدما أجاب على الآيات الناهية عن الظن - أنه لو قبلنا بدالاتها على ذلك فهي لا تنهى عن العمل بأخبار الآحاد، بل تنهى عن العمل بالظن، وليس الظن إلا الرجحان النفسي وهو غير الخبر.

والجواب على ما ذكره واضح؛ باعتبار أنَّ العامل بمقتضى الخبر لا يخرج حاله من إحدى حالات خمس، فهو إمّا متيقن قاطع بمفاده، وإمّا قد قام الدليل عنده على العمل به، وكلاهما خارج عن محل الكلام، وإمّا أن يكون مفاد

الخبر ظنيّاً عنده فيحمله الظن على العمل به، وإمّا أن يكون مفاده الشك والوهم، ومن الواضح أنّ الآيات تحرّم العمل بالحالة الثالثة (الظن) فضلاً عن الرابعة والخامسة، فإنّهما بطريق أولى، فلا يبقى مورد للعمل بالأخبار. فإذا لم يكن مفاد الآيات السابقة بحسب الفهم العرفي عدم حرمة مطلق ما يفيد الظن، فإنّ المدلول الالتزامي لها لا محالة هو حرمة العمل به.

الوجه الثاني: لا شك أنّ للشارع - بما هو شارع - حكماً في العمل بالأخبار كسائر الأمور الأخرى التي عيّن حكمها، وحينئذٍ فلا يخلو: إمّا ألا يكون هذا الحكم باقياً لنا أو يكون باقياً؛ فعلى الأوّل - وهو عدم بقاء الحكم - نكون مطلقين العنان فنختار ما نشاء من الفعل أو الترك.

وأما على الثاني - وهو بقاء الحكم -، فإنّما أن يكون الحكم أحد الأحكام الخمسة لا على التعيين أو يكون حكماً معيّناً؛ فعلى الأوّل يكون الحكم التخيير، وجواز العمل عليه ظاهر. وإن كان حكماً معيّناً، فإنّما لم يعيّنه لنا ولم يجعل لنا سبيلاً إلى التعيين أو عيّن، والأوّل باطل؛ لكونه تكليفاً بما لا يطاق، والثاني إمّا أن يكون المعين هو العلم، أو غير العلم، والأوّل باطل؛ لأنّه ليس بمعلوم، فيتعين الثاني. وغير العلم الذي يمكن تعيين حكم الخبر به ويصلح معيّناً له ينحصر بالأصل، والأخبار، والظن، والاحتياط، والثلاثة الأولى مثبتة لجواز العمل أو وجوبه، والرابع غير ممكن لما مرّ (١٦).

المناقشة: ويرد عليه:

أوّلاً - أنّه قد تقدمت دلالة الآيات الناهية عن العمل بالظن، ومعه لا يمكن نسبة مفاد الأخبار إلى الشارع والعمل بها؛ فإنّ العقل يحكم هنا بقبح مثل هذه النسبة إلى المولى. نعم يجوز العمل بمفاد تلك الأخبار من باب الاحتياط، وهذا أمر خارج عن محل الكلام كما أسلفنا.

ثانياً - أن لازم القول بتمامية مقدمات الانسداد بالنسبة للعمل بالأخبار والأحاديث هو جواز العمل بالظن، وجواز العمل به أو «وجوبه» لا يستلزم جواز العمل بالخبر كما يدعيه؛ لأن مقدمات الانسداد تنتج جواز العمل بالظن عند انسداد باب العلم والعلمي وعدم إمكان الاحتياط أو عدم وجوبه، ومن الواضح - بناءً على الحكومة - أن متعلق الظن ليس هو الحكم الإلهي. وعليه فإن العمل بالظن ليس عملاً بالخبر كما اعترف به النراقي نفسه في تفسير الآيات الناهية عن العمل بالظن. هذا أولاً.

وثانياً: إنه بناءً على الحكومة فإن الحكم الظني ليس حكماً شرعياً مستقداً من الخبر، ومحل البحث هو جواز العمل بالخبر من هذه الجهة.

وثالثاً: إن جواز العمل بمفادات الأخبار من جهة الاحتياط لا يعني العمل بنفس الخبر والاستناد إليه البتة، بل هو استناد لنفس الاحتياط الذي هو حسن بلا شك.

ورابعاً: إن الاستصحاب - كأصل عملي يرجع إليه عند الشك في الحجية كما في المقام - قاضٍ بعدم حجية أخبار الآحاد.

بيان ذلك: إن العمل بأخبار الآحاد - بما هي أخبار آحاد تحكي عن الحكم الشرعي - إنما يجوز فيما إذا كانت حجيتها ثابتة، والشك في جواز العمل بها وعدمه ناشئ من الشك في الحجية، فنستصحب عدمها؛ لأن الحالة السابقة لها هي عدم الحجية فتستصحب، وإن كان صيرف الشك في الحجية وعدمها يقضي بعدمها في نفسه بلا حاجة للاستصحاب. وأياً كان هنا بيانان لإثبات عدم الحجية عند الشك فيها: الأول: الاستصحاب، والثاني: صيرف الشك في الحجية المستوجب للحكم بعدمها، وكلاهما يثبت عدم جواز العمل بالأخبار في الجملة.

الوجه الثالث: إنه إن لم يكن لنا في الخبر حكم باقي فلا بحث على العامل به كما مرّ، وإن كان فيجب علينا تعيين مأخذه وتحصيل المتبع في ذلك الحكم، ولا شك في انسداد باب العلم بالمتبع فيه، فينحصر طريق تعيينه بالخبر، أو الظن، أو التخيير، أو الأصل، أو الاحتياط.

والأخير غير ممكن؛ لأنه مردد بين الوجوب والحرمة، والبواقي تثبت المطلوب، فالعمل بالأخبار وقبولها جائز قطعاً^(١٧).

وليس هذا بياناً جديداً غير البيان المتقدم في الوجه الثاني كما هو واضح، فلا حاجة للتعليق عليه والمناقشة.

الوجه الرابع: إنّا لو لم نقل بقيام الدليل العلمي على وجوب العمل بالخبر ولا الدليل الظني، فمن البديهيات الواضحة أنه لا دليل علمياً أو ظنياً على حرمة، فبحكم ما مرّ يمتنع كونه حراماً علينا، فيكون جائزاً، وهو المطلوب^(١٨).

وقد تعرضنا للجواب عن هذا الوجه خلال المناقشات المتقدمة، وحاصل ما تقدم في الجواب عنه: أنه لو لم يقدّم دليل على جواز العمل بخبر الواحد، فإنّ العقل والشرع يحكمان بقبح الإسناد لمفاده إلى الشارع المقدس؛ لكونه افتراء عليه وهو محرم شرعاً. نعم لو عملنا على طبق الخبر من دون إسناد له إلى الشارع لم يجرم، وكذا لو عملنا بمقتضى الاحتياط، كما تقدم توضيحه.

المقام الثاني: إثبات جواز العمل بكل خبر لم يمنع عن العمل به:

ولم يستدل المحقق النراقي^(١٩) في هذا المقام بدليل جديد على مدعاه، وإنما ذكر لذلك دليلين مما ذكره في المقام الأول، قال:

«وتقرير الثاني منهما واضح.

وتقرير الأول: أنه يقال في كل خبرٍ خبرٍ من تلك الأخبار: إنه لا شك في أن العمل بذلك الخبر أو ردّه واقعة من الوقائع وأمر من الأمور؛ فإما يكون لنا فيه حكم باقٍ من الشارع، أو لا.

فعلى الثاني يثبت المطلوب، كما مرّ.

وعلى الأول يجب علينا تحصيل حكمه، وباب العلم به منسّد كما هو المفروض عند الخصم، فلا بدّ من العمل بشيء آخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه، وليس هو إلّا الظن المطلق، أو الخاص، أو الأمانة المخصوصة.

وليس شيء من هذه الأمور دالّاً على عدم حجّيته وحرمة العمل به؛ لأنّه المفروض، ولا يمكن العمل بالاحتياط كما مرّ فإما يعمل بالتخيير، أو الأصل، وهو مع الجواز، أو يعمل بالأدلة الظنية الدالة على حجّيته - كالأخبار المتقدمة والآتية - ومقتضاها جواز العمل أيضاً.

ولو فرض عدم دليل ظني على حجّيته أيضاً وليس على حرمة العمل به أيضاً، فيكون المرجع الأصل أو التخيير بديهة، كما مرّ في المقدمات^(١٩).

المناقشة: لم يأت المدّعي هنا بشيء جديد كما اعترف هو، ولذا فإنّ تعليقنا على ما ذكره هو نفس ما تقدم في المقام الأول، فنقول: إنه يرد عليه:

أولاً - أنه بناءً على عدم بقاء الحكم، فإنّ جواز العمل بخبر الواحد مبني على تقديم قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» عند التعارض مع قاعدة «دفع الضرر المحتمل».

ثانياً - أن الجواز المستفاد - بناءً على الفرض المذكور - هو الجواز العقلي دون الشرعي، وبحثنا في الثاني كما هو واضح.

ثالثاً - أنه بناءً على بقاء الحكم والعمل بالخبر من باب الانسداد، فإنه لا يمكن إثبات العمل بالخبر بدليل خاص الذي هو مطلوبنا في المقام.

رابعاً - قد تقدم أنه يمكن العمل بخبر الواحد عن طريق العمل بالاحتياط.

خامساً - دلالة الآيات والأخبار الكثيرة على عدم جواز العمل بخبر الواحد، وإن كان في قبالتها ثمة روايات أخر على الجواز أيضاً، إلا أن الطائفة الأولى هي المقدمة، فالنتيجة هي عدم جواز العمل بأخبار الآحاد.

سادساً - أن المرجع عند عدم إفادة الأدلة القطعية والظنية لجواز العمل بأخبار الآحاد هو عدم ثبوت الحجية لها، فلا يجوز العمل بها.

المقام الثالث: إثبات الحجية للخبر في الجملة:

ولعل هذا المقام هو أهم المقامات التي بحثها النراقي في مسألة حجية خبر الواحد؛ حيث إنه أثبت له فيه الحجية من خلال أربعة أدلة قد أقامها بحيث لا يبقى فيه - كما يقول - للمنصف الماهر شك وريبة، والمتعسف المكابر - على حد تعبيره - لا يجديه ألف دليل وحجة.

فلنلاحظ ما أقامه من أدلة ووجوه على مطلوبه:

الوجه الأول - وحاصله: أن مجرى عادة الله سبحانه وحججه الطاهرين عليهم السلام في بيان تكاليف العباد وشرح الأحكام لهم هي على طريقة متعارفهم ومعتادهم، وأن كل ما جرت عليه عادة الناس في الإطاعة والعصيان وعليه مدارهم، فهو مبنى الإطاعة والعصيان في أحكام الله سبحانه. فالحجة هو العلم العادي؛ أي ما علم اعتباره في عادة الناس، ومما جرت عليه عادة الناس طراً من بدو العالم إلى هذا الزمان هو بناؤهم على قبول أخبار الثقات، وهذه هي سيرة سلاطينهم وتجارهم وعلمائهم وسائر طبقات الناس الأخرى على العمل

بخبّر الواحد، بل يمكن تحصيل القطع واليقين بأنّها سيرة الأنبياء والأوصياء هي على هذا المنوال، فيأمرون أمهم بواسطة المخبرين الثقات.

وبالجملة؛ هذه طريقة مستمرة وعادة مستقرة بين الناس، عليها بناء الإطاعة والعصيان بحيث يعلمها كل أحد، وقد مضى على العمل بها الأنبياء والأوصياء (عليه السلام) (٢٠).

ويمكن الجزم بضرس قاطع بأنّ هذا الدليل هو أهم الأدلّة على حجّية خبر الواحد؛ وذلك لإمكان الخدشة فيما سواه من الأدلّة.

وقد عدّ الفقهاء والأصوليون هذا الوجه الدليل الوحيد الذي يدل على حجّية خبر الواحد، وهو المعبر عنه بالسيرة العقلية، والمهم في حجّية هذه السيرة وصلاحيّتها لإثبات الأحكام هو اتصالها بعصر المعصومين (عليه السلام)؛ ليستكشف من عدم الردع عنها مع وجودها في عصرهم الإمضاء لها.

ولكن أيّ سيرة يمكن استكشاف الإمضاء لها من خلال عدم الردع؟ هل السيرة القائمة على تصديق خبر الواحد الذي يفصل بينه وبين المُخبّر ألف عام سيما إحراز العلم بوثاقّة المخبرين والرواة؟! لا شك أنّ السيرة لم تقم على مثل ذلك، فلا توجد عندنا سيرة بهذا النحو، ولم يحرز وجودها ولو في مورد واحد من هذا القبيل.

فإذاً العقلاء إنّما يعملون بخبر الواحد الذي يتقون به ويعرفونه، وأمّا إذا لم يكن كذلك - بأنّ كان المخبرون كثيرون ومتباعدين من حيث الزمان، ولم يحرز توثيقهم من قبل المُخبرين أنفسهم بل من قبل آخرين لم يُعلم الأساس عندهم في التوثيق - فإنّ عمل العقلاء في الأخذ بخبر الواحد غير ثابت ومشكوك، وعلى فرض عملهم به فإنّ إحراز الإمضاء لمثل ذلك مشكل وغير واضح.

فالمحصل: أننا نشك في انعقاد مثل هكذا سيرة، وعلى فرض وجودها فإن إيماءها غير محرز لدينا. فيكون مورد السيرة الممضاة لا محالة هو في موارد انعدام الوساطة بين «المخبر» و «المخبر» أو قلّتها بأن تكون بواسطة أو واسطتين مع معرفة المخبر بحالهم وإطلاعه على وثاقتهم.

الوجه الثاني - تقرير المعصوم لنا بضميمة الحدس والوجدان:

فإننا نعلم قطعاً أنّ جميع المكلفين من الرجال والنسوان والصبيان في أوائل البلوغ - سيما بعد انتشار الإسلام في البلاد النائية والقرى والبوادي، حتى بلاد العجم والترك - كانوا يعملون في أحكامهم ومسائل حلّهم وحرّامهم بأخبار الثقات، ورواياتهم، وكتبهم، ورسائلهم، ومكاتيبهم. فالصبيان كانوا يقبلون أخبار آبائهم، والنسوان أقوال رجالهم، والعوام روايات علمائهم، وإن كانوا يتفحصون عن أحوالهم.

ونعلم قطعاً أنّهم لم يكونوا مقتصرين على المعلومات، فإن طرق العلم محصورة، وأكثرها للأكثر في الأكثر قطعاً منتفية؛ فإنّ الشيء يعلم إمّا بالعقل، أو العادة، أو الحس، أو الإجماع، أو الخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة. ولا سبيل للأولين إلى الأحكام الإلهية والآداب الشرعية غالباً. والثالث غير ميسّر إلّا للمتمكنين من التشرف بشرف السماع من الحجج المعصومين. والرابع لم يكن متحققاً إلّا في مسائل قليلة، مع أنّ العلم به للنساء في البيوت وأهل القرى والبوادي والبلاد البعيدة متعسر بل متعذر. وكذا الأخيران. ولم يكن في الأحكام - في الأغلب - بآث ظن في تلك الأزمنة سوى الأخبار القولية أو الكتبية، وكانوا يعملون بها، ويعلم أنّهم ذلك ويقرونهم عليه، بل يعلم المتتبع أنّهم يرغبونهم عليه^(٢١).

والذي يظهر منه أنّه استدل من خلال هذا الوجه بسيرة المتشرعة بعد أن استدل فيما سبقه بسيرة العقلاء.

والمناقشة فيها هي المناقشة في سابقتها، مضافاً إلى أنه مع وجود السيرة العقلانية على العمل بأخبار الآحاد فإنه لا مجال للاستدلال بسيرة المتشعبة في عرضها؛ لقيام الاحتمال في سيرتهم بأنهم قاموا بذلك بما هم عقلاء لا متشعبة، فلا يكون هذا الوجه وجهاً آخر غير ما تقدم، بل هو نفس الوجه السابق، فيرد عليه ما أوردناه هناك.

الوجه الثالث - الإجماع القطعي:

فإنَّ حَجَّةَ تلك الأخبار في الجملة ووجوب العلم بها مما لا يصلح محلاً للنزاع أصلاً، بل صار هو ضروري المذهب والدين، وليس علمنا بوجوب العمل بتلك الأخبار في الجملة أضعف من علمنا بكوننا مكلفين كذلك.

ونعلم قطعاً أنه لو تركت الأحاديث رأساً لخرب الدين والمذهب، والتارك لها يؤاخذ ويعاقب، وتبطل أحكام شرع الرسول، ويصبح الدين غير ما أتى به، كما صرح به شيخنا الأقدم الشيخ المفيد ناقلاً عن بعض مشايخه (٢٢).

وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف، والخروج من الدين والعدول عن سيرة العلماء الراسخين برفع اليد عنها.

وبيَّته: أنا نرى أصحاب أئمتنا ومن يليهم من علمائنا المتقدمين وفقهائنا المتأخرين ورواة الأخبار وحكاة الآثار من عهد أول الحجج إلى زماننا هذا، يعملون بالأخبار الآحاد من تلك الأخبار المدونة في كتب الأصحاب، ويجعلونها أدلة للأحكام الشرعية، من الموجودين في زمان المعصوم واللاحقين لهم في زمان الغيبتين إلى زماننا هذا.

حتى أن قديم الأصحاب وحديثهم إذا طولوا بصحة ما أفتوا به، عولوا على تلك الأخبار المنقولة في أصولهم المعتمدة، ويسلم لهم خصمهم.

وكذا ترى أنه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الأحاديث، وهذا شاهد صدق على أن عملهم كان بتلك الأخبار.

ونراهم شديدي الاهتمام بضبط الأحاديث وتدوينها، فمن ملاحظة تلك الأمور يحصل العلم باتفاقهم على العمل بتلك الأخبار في الجملة، واتفاقهم كاشف عن قول الحجة، فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة قطعاً في زمان الغيبة لغير المتمكن من تحصيل العلم، فإنه الثابت من الإجماع^(٢٣).

المناقشة: وهنا نطرح ثلاثة أسئلة في مقام المناقشة لهذا الوجه وتماميته مرهونة بالإجابة على ذلك:

١ - هل قام الإجماع على حجية خبر الواحد أم لا؟

٢ - هل أن حجية الإجماع ذاتية أو عرضية؟

٣ - هل الإجماع المعتبر هو مطلق الإجماع أم خصوص الإجماع التعبدى؟

أما السؤال الأول فنقول فيه: إن الإجماع منعقد على حجية خبر الواحد، فجميع علماء الأعصار والأمصار متفقون على ذلك. والإجماع المقصود هنا ليس هو الإجماع القولي؛ لتعذر إثباته، بل هو المأخوذ من ملاحظة سيرة جميع علماء الإسلام وتعاطيهم لهذه المسألة واتفاقهم على حجية خبر الواحد.

وأما السؤال الثاني فجوابنا عليه: أن الإجماع حجتيه ليست ذاتية كما يراه علماء الجمهور وأهل السنة بل قوام حجتيه بنكته الكشف عن قول المعصوم عليه السلام إذا كان داخلاً في المجمعين أو مقررأ لهم على رأيهم.

وأما السؤال الثالث: فإن الإجماع المعتبر هو خصوص الإجماع التعبدى دون الإجماع المدركى أو محتمل المدركية؛ فإنهما لا يكشفان عن رأي المعصوم عليه السلام، وعليه فإن الملاك والحجة فيهما ليس لنكته الكشف عن رأي

المعصوم، بل للمدرك الذي وراء ذلك، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة ذلك المدرك الذي استند إليه المجمعون في إجماعهم وفيما نحن فيه فإنّ ثمة أدلة أخرى في المقام على حجّية خبر الواحد سوى الإجماع، كالكتاب والسنة.

هذا، مضافاً إلى عدم جدوى الإجماع فيما نحن فيه من جهة أخرى، وذلك لأنّ المجمعين على حجّية خبر الواحد مختلفون فيما هو الملاك والمناط في حجّيته: فمنهم من يرى حجّيته لإفادته العلم، ومنهم من يرى حجّيته لإفادة الاطمئنان، ومنهم من جهة إفادته الظن، وبعض آخر من جهة إفادته الظن النوعي. فالمباني في حجّيته مختلفة، وعليه فلا يمكن لدعوى الإجماع أن تجدي في المقام؛ وذلك لأنّ مراد المستدل إن كان هو دعوى الإجماع بناءً على إفادته العلم، فإنّ مثل هذا الإجماع غير محرز ولا ثابت؛ لعدم التزام الجميع بمثل هذا المبنى والملاك في حجّية الإجماع، وإن كان مراده من دعوى الإجماع بناءً على إفادته الظن فمثل هذا الإجماع أيضاً غير محرز ولا حاصل؛ لعدم اتفاقهم على مثل هذا المبنى؛ وذلك لبناء البعض الحجّية فيه على إفادة خصوص العلم دون الظن.

هذا، مضافاً إلى عدم إفادة كل ما في كتبنا ومصادرنا من أحاديث وروايات للظن.

وإن كان مدّعي الإجماع يريد دعوى الإجماع على خصوص خبر الثقة - لا خبر الواحد - فهذا أيضاً غير تام ولا صحيح؛ لأنّ البعض يرى حجّيته - كما تقدم - من باب إفادته العلم أو الاطمئنان، ومطلق خبر الثقة لا يفيدهما، كما أنّ مطلق خبر الثقة ربما لا يفيد الظن أيضاً مع أنّ البعض يشترط في حجّيته إفادته الظن.

فالنتيجة هي عدم جدوى التمسك بالإجماع لإثبات حجّية خبر الواحد.

الوجه الرابع - الأخبار الكثيرة المحفوفة بالقرائن والشواهد الموجبة للقطع واليقين بحجية أخبار الآحاد، بل قد يقال بإفادتها القطع واليقين بذاتها لتواترها مع قطع النظر عن القرائن الحافّة بها^(٢٤).

وقد ذكر^{عليه السلام} لذلك ثمانى عشرة رواية صريحة الدلالة على المطلوب، ثم دعم مدّعاها باثنتين وعشرين قرينة مفيدة للعلم واليقين، وعقّب على ذلك:

«إنّ كل من راجع وجدانه يعلم أنّ تلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات المتعاضدة بعضها ببعض.. المعتمدة بسائر ما ذكرنا من القرائن المتكثرة والأمارات والشواهد المتعددة، ليست خالية عن الصدق والواقعية»^(٢٥).

وقد استدل بالأخبار أيضاً جمع من المحققين منهم الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقق النائيني^{عليه السلام} وغيرهما مدّعين تواترها إجمالاً، وعليه فإنّه يمكن القول بحجية أخبار الثقات استناداً إلى هذه الروايات القطعية الصدور، ولذا فإنّ البحث سوف يكون عن خبر الثقة لا عن خبر الواحد، وقد تنبّه بعض المتأخرين من الفقهاء إلى أنّنا نأخذ بأخص هذه الأخبار مفاداً، وأخصّها هو ما دلّ على حجية خصوص خبر الثقة، وقد قام الدليل في هذه الأخبار على حجية مطلق خبر الثقة.

هذا هو غاية ما استدل به في الوجه الرابع من التمسك بالأخبار.

المناقشة: ويرد عليه:

أولاً - أنّ مرجع هذه الروايات ومأخذها هو الكتب الأربعة أو ما يزيد عليها قليلاً، ولا يطلق على مثل ذلك دعوى التواتر الإجمالي.

ثانياً - أنّه على فرض تسليم تواترها الإجمالي، فلا دلالة فيها على المطلوب، ومن المحتمل صدور مثل هذه الروايات عنهم^{عليهم السلام}، لا ما كان صريحاً في دلالته على حجية خبر الواحد.

ثالثاً - أنه حتى على فرض القبول بدلالة بعضها وكونها قطعية الصدور في حجية خبر الواحد فإنَّ الأخص مفاداً فيها ليس هو ما ادعي من خصوص خبر الثقة ، بل الأخص مفاداً هو ما كان مجمعاً عليه ، كما ورد ذلك في رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام ، وكما ورد أيضاً في بعض الأخبار تحديد صفات رواته بالعدالة والإيمان والوثاقة ، وليس في مثل هذه الروايات ما هو كذلك ؛ وعليه فلا يجدي المستدل حينئذٍ دعوى التواتر الإجمالي ، سيما إذا أضفنا للأخص مفاداً ما ورد في بعض هذه الأخبار من اشتراط النقل عن الإمام مباشرة .

والمتحصل هو اختلاف هذه الروايات - وهي على أربع طوائف - اختلافاً كبيراً ، فإذا استبعدنا منها أيضاً ما كان ضعيف الدلالة أو السند ، فإنَّ المتبقي منها لا يمكن القطع بصدوره قطعاً سيما لو أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ مصادرها لا تخرج عن عدة كتب محدودة ، وعلى فرض تسليم تواترها فلا بدَّ من الأخذ بالأخص منها مفاداً ، ككون رواته عدولاً وموثوقين ، أو مجمعاً عليه ، ومثل هذا الخبر لا يكاد أن تعدَّ مصاديقه وموارده بعدد الأنامل ، والمشكلة تتسع دائرتها أكثر فيما لو اعتبرنا قلة الوسطة بين « المخبر » و « المخبر » كما هو وارد اشتراطه أيضاً في بعض الأخبار .

وإذا كان الأمر كذلك فلا دلالة حينئذٍ لهذه الأخبار على حجية الأخبار المروية في مصادرها .

المقام الرابع - حجية كل خبر حصل الظن بصدقه من جهة الراوي أو من جهة خارجية ، إلا إذا قام دليل على عدم حجتيه :

قد يقال : إنَّه على ضوء ما تقدم من المقامات الثلاثة السالفة لم يظهر الفرق بشكل واضح بين رأي النزاعي وبين غيره ، إلا أنه يمكن بلورة الفرق في هذا المقام بشكل أجلى - كما تقدم - حيث خرَّج فيه حجية مطلق الخبر المظنون صدقه ، وبناءً على ذلك فإنَّ للفقيه اعتماد مثل هذا الخبر في مقام الإفتاء .

وهذه هي جهة الفرق والتمايز بين فكرة النراقي في مسألة حجية الأخبار وبين رأي غيره من الفقهاء والأصوليين، وإذا صح ما يراه وسلم من الإشكال فإنه بلا شك منعطف كبير وفتح لباب عظيم في علم الفقه.

وقد استدلل النراقي لرأيه بدليين:

الأول: ما تقدم من دعوى وجود العرف والعادة والإجماع والخبر المحفوف بالقرينة على حجية خبر الواحد في الجملة إلا إذا قام الدليل الخاص على عدم حجيته.

ومن الواضح دلالة كل واحد من هذه الأدلة على حجية الأخبار المظنون صدقها؛ لقيام الإجماع على ذلك، وجريان العرف والعادة به، فإن الناس يعملون بالخبر المظنون صدقه، كما أن ما دلّ من الأخبار على حجية أخبار الآحاد شامل لمثل هذا الخبر ودال عليه قطعاً.

الثاني: إن ما حكم الشارع بحجيته ووجوب قبوله إما مطلق الأخبار المروية عنهم، أو نوع خاص منها.

فإن كان الأول ثبت المطلوب، وإن كان الثاني فتلك الخصوصية ليست من الأمور الراجعة إلى متنها أو مدلولها ولا من الأمور الخارجية التي لا مدخلية لها في مظنة الصدق؛ لعدم مدخلية تلك الخصوصية في حكم الشارع بالحجية وعدمه قطعاً وإجماعاً، بل خصوصيته ترجع إلى ما يتعلق بصدق الخبر من الأمور المتعلقة بالإسناد أو القرائن الخارجية^(٢٦).

ويرد على ذلك:

أولاً - أن هذين الدليين مبنيان على تسليم حجية خبر الواحد في الجملة في رتبة سابقة، وقد تقدم - مفصلاً - عدم تمامية شيء من الأدلة على ذلك هناك.

ثانياً - أنَّ مفاد الأدلة الدالة على حجّية خبر الواحد ليس هو حجّية كل مظنون الصدق من الأخبار، بل مفادها حجّية الخبر الواحد لشرائط خاصة؛ كعدالة رواته ووثافتهم ونحو ذلك كما أنَّ القدر المتيقن من الإجماع هو القدر المشار إليه قطعاً لا مطلق الخبر المظنون صدقه، كما أنَّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة لا مطلق الخبر المظنون صدقه، ولا أقل من كون خبر الثقة هو القدر المتيقن والثابت من سيرتهم.

فالمراد من حجّية هذه الأخبار هو الحجّية الخاصّة، لا مطلق الحجّية لكل ما يوجب الظن.

إنَّ الأدلة المتقدمة كالسيرة والإجماع لا تدل على المطلوب؛ إذ لا دليل على تعيين مقدار السيرة العقلائية ومعقد الإجماع، فلا بد من الاقتصار حينئذٍ على القدر المتيقن منها، والظاهر أنَّه خصوص خبر العادل الثقة في الإجماع، وخبر الثقة في السيرة العقلائية.

بل لا يبعد القول بأنَّه عبارة عن خبر الثقة المظنون صدوره؛ إذ لا يمكن إحراز سيرتهم في غير ذلك، وهذا المعنى هو غير ما ذكره النزاعي، حيث إنَّه يرى حجّية مطلق الخبر المروي في كتب الإمامية - سواء كان معتبر الإسناد أم لم يكن - إذا كان مظنون الصدور. ولكن لنا أن نسأل عن هذا الظن الذي يقصده: هل هو ظن نوعي أم شخصي؟ فإذا كان ظناً نوعياً فأَيُّ نوع يرى أنَّ جميع الأخبار المروية عنهم عليهم السلام هي مظنونة الصدق على الإطلاق؟!!

لا شك أنَّه لا يوجد أي ظن نوعي يساعد على ذلك ليقال بأنَّ الأدلة السابقة في المقام السابق تشير إلى مثل هذه الأخبار، وعلى فرض وجوده فهو كافٍ في حجّية الأخبار من دون ضميمه شيء آخر؛ لكونه أمانة مفيدة للظن نوعاً وغالباً، فهي حجة بنفسها، إلّا إذا لم يكن لها اعتبار شرعي خاص.

ومن المعلوم أنَّ مثل هذا الظن خارج عن محل بحثنا؛ وذلك لعدم إفادته الظن الشخصي في حق بعض المكلفين، فكيف يكون حجة عليه؟! مضافاً إلى أنَّه فاقد للاعتبار الشرعي بسبب إفادته الظن النوعي.

وعليه، فكيف يكون مثل هذا مفيداً للحجية والاستناد؟! فلا محالة يكون المراد من الظن الظن الشخصي لا النوعي.

إلا أنَّ الإشكال الذي يرد عليه: أنَّ العقلاء في غير حال انسداد العلم يعولون على الظن الشخصي في الأمور المهمة، وعلى فرض تعويلهم على ذلك فإنَّ إحراز الإمضاء الشرعي له ليس بهذه السهولة.

فالمتحصل: عدم إمكان اعتماد السيرة والإجماع دليلاً لحجية مطلق الخبر المظنون بصدقه، وذلك:

أولاً - لعدم تماميتهما في إثبات حجية خبر الواحد فضلاً عن إثباتهما لمطلق ما هو مظنون الصدق.

وثانياً - أنه لو سلّمنا صحة المقام السابق، فإنَّه لا دليل على انضمام خصوصية الظن بالصدق إلى الخبر الواحد الذي فرض تسليم اعتباره في المقام السابق؛ لأنَّ عمل العقلاء بخبر الواحد قد يكون المنشأ فيه اطمئنانهم بالصدور، أو أنه في خصوص الموارد غير المهمة، أو قيام سيرتهم على العمل بكل ظن في موارد انسداد العلم عندهم، ومع هذه الاحتمالات كيف يحكم بحجية الخبر المظنون الصدق من هذين الدليلين؟!

وأما الدليل الثالث، فإنَّه لا يفيد أكثر من حجية خصوص خبر الثقة العدل المجمع على خبره، ولا تكاد تعدّ مصاديق مثل هذا الخبر بعدد الأنامل، كما لا يخفى. فالإنصاف عدم إمكان الالتزام بصحة ما ادّعاه في هذا المقام حتى على فرض التسليم بكلامه في المقام الثالث.

المقام الخامس - أصالة حجّة الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام إلا ما أخرجه

الدليل :

وما يروم إثباته في هذا المقام هو أقرب لمسلك الأخباريين منه إلى الأصوليين، حيث يندر جداً من يرى منهم حجّة الأخبار بهذا النحو؛ فإنّ شرطاً منهم - الأصوليين - يعتبر في حجّة الأخبار عدالة الرواة ووثافتهم، وشرطاً آخر يشترط الوثاقة فيها، ومنهم من عمّم الوثاقة بما يشمل الوثاقة من جهة الخبر وإن لم تكن من جهة المخبر.

ومن الواضح أنّ النزاعي قد سلك مسلكاً آخر في هذا المقام وفي سابقه أيضاً غير ما عليه علمائنا، فلم يذهب لما ذهب إليه في هذا المقام كبار الأخباريين من أضراب الشيخ الحرّ العاملي والمحدث البحراني، وإن كانت موافقتهم له أو عدم موافقتهم غير مهمة في مثل المسائل العلمية التي يجب قصر النظر فيها على قوّة الأدلّة وممانعتها بغض النظر عن الموافقين والمخالفين.

وقد استدل على مدّعا في هذا المقام بالأخبار المتقدمة الدالّة على حجّة الأخبار مطلقاً كلاً أو بعضاً، فإنّها مظنونة الصدق قطعاً كلاً أو بعضاً بوجوه مختلفة: من الوجود في الكتب المعتمدة، والصحة، ووثاقة الراوي، والانجبار بالشهرة المحققة، وبالإجماعات المنقولة، وبتعاقد بعضها مع بعض، وغير ذلك.

فثبت منها عموماً أو إطلاقاً حجّة جميع الأخبار التي جاءت عن أئمتنا عليهم السلام، خرج منها ما خرج بالدليل، ومنها ما لم يكن مظنون الصدق، لا موافقاً ولا منجباً بأحد الأمور المذكورة، فيبقى الباقي، وهو المطلوب (٢٧).

لقد أسلفنا في أوّل البحث أنّه عليه السلام عقد الكلام في أوّل بحثه في أربعة

مقامات، ثم أضاف خلال البحث مقاماً خامساً معللاً ذلك بأننا ذكرنا في كتبنا الأصولية أن جميع الأخبار المروية في كتب الحديث المعتمدة مضمونة الصدق، وأما الخبر الضعيف، أو الموجود في بعض الكتب غير المعتمدة - المنجبر مدلوله بالشهرة المحققة أو المحكية، أو بالإجماع المنقول أو المشتمل على واحد ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، ونحو ذلك مما لم يثبت الإجماع على عدم حجتيه ويمكن الخدشة في حصول الظن بصدقه - فإنه تطلب حجتيه من هذا المقام (٢٨).

ولا يخلو كلامه هذا من تهافت؛ فإن المقصود في هذا المقام إن كان هو إثبات حجية كل خبر مروي عنهم عليه السلام فلا معنى حينئذٍ لاشتراط أن يكون الخبر مشهوراً أو مجمعاً عليه أو نحو ذلك من الشروط؛ لوجود روايات أخرى غير واجدة لمثل هذه الشرائط ومع ذلك فهي مشمولة لدليل الحجة، فلا داعي لتقييد غيرها بالشروط المذكورة ما دام الجميع مشمولاً لدليل الاعتبار والقبول.

وإن كان هو إثبات الاعتبار والحجة لخصوص الخبر المظنون الصدق، فهذا قد تقدم بحثه في المقام الرابع، ولا موجب للتكرار وتخصيص مقام جديد به.

والحاصل: إن المدار إن كان على حصول الظن بالصدق في الأخبار فهذا ما قد تقدم بحثه والاستدلال عليه في المقام الرابع، ويدخل فيه مثل الخبر الضعيف أو الوارد في كتاب معتبر أو المشهور أو المجمع عليه أو الواقع في إسناد أحد أصحاب الإجماع؛ لأنه مما يظن بصدقه.

وإن لم يكن كذلك أي غير مظنون الصدق - كما هو الظاهر من كلامه هنا - فلا داعي حينئذٍ لاعتبار الشهرة أو الإجماع أو وجوده في كتاب معتبر أو كون أحد رواته من أصحاب الإجماع أو غير ذلك؛ فإن الجميع معتبر وحجة كما هو

مقتضى الدليلين المتقدمين في المقام الخامس، سواء كان موافقاً للمشهور أم لا، وسواء كان مجمعاً عليه أم لا.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الخبر لو كان مشهوراً أو كان عليه الإجماع المنقول فإنَّ حجَّته ثابتة في المقام الرابع، لكونه مظنون الصدق، فلا داعي إذاً لعقد المقام الخامس، إلَّا أن يكون مقصوده بيان حكم ما عده من الأخبار الموجودة في كتاب غير معتبر مثلاً ولا يوجد شاهد على الظن بصدقها، إلَّا أن مدَّعاه في المقام الخامس لم يكن في خصوص هذا القسم من الأخبار، فلاحظ.

والإشكال الذي يمكن تسجيله على هذا الدليل: هو أنَّه كيف يمكن إثبات حجَّة مطلق الأخبار بأخبار ظنَّية مثلها مع أنَّ النزاع هو في نفس حجَّة الأخبار المظنونة الصدق؟!

قد يقال: إنَّ حجَّة الأخبار المستدل بها ثابتة بالإجماع والسيرة، وحينئذٍ يتمسك بإطلاقها وعمومها لإثبات حجَّة مطلق الخبر.

فإنَّه يقال: إنَّ القدر المتيقن من السيرة والإجماع - لو لم نقل باشتراط المباشرة في النقل - هو أخبار الثقات لا مطلق الخبر، وليس فيما يتمسك به لإثبات حجَّة مطلق الخبر ما يكون بنفسه من أخبار الثقات.

والذي تنبغي الإشارة إليه في هذا الاستدلال أنَّه استدلال جديد - ربما لم يسبق النراقي إليه أحد من الأعلام - فهو من مختصاته التي حاول فيها إثبات حجَّة ما دلَّ على اعتبار مطلق الأخبار بالإجماع والسيرة، فإذا ثبتت حجَّته بذلك ثبت من خلاله أيضاً حجَّة كل خبر صادر من الأئمة (عليهم السلام)، بيد أنَّ صحة هذا الاستدلال تتوقف على أمرين:

أ - إطلاق السيرة.

ب - إطلاق الخبر الدال على حجَّة مطلق خبر الواحد.

ومن الواضح عدم وجود مثل هذا الإطلاق لا في السيرة ولا في الإجماع، فلا يمكن حينئذٍ إثبات الحجية لمطلق الأخبار المروية عنهم عليهم السلام بوسائل متكررة بخبر لم تثبت حجيته في مرتبة سابقة.

كما أنَّ التمسك بالتواتر الإجمالي للأخبار المثبتة لا يجدي شيئاً في إثبات حجية مطلق الخبر؛ لأنَّ التواتر على فرض تسليمه لا يقرر الحجية لمطلق الخبر.

وأما البحث عن الموقف في فرض عدم ثبوت الحجية لخبر الواحد فهذا ما يتطلب بحثاً مستقلاً ودراسة أخرى.

الهوامش

- (١) عوائد الأتيام: ٤٤٠، ط - مركز الأبحاث والدراسات .
- (٢) المصدر السابق .
- (٣) المصدر السابق: ٤٤٠ .
- (٤) المصدر السابق: ٤٤١ .
- (٥) المصدر السابق: ٤٤٥ .
- (٦) المصدر السابق ٤٤٦ - ٤٤٧ .
- (٧) الإسراء: ٣٦ .
- (٨) الأنعام: ١١٦ . يونس: ٦٦ .
- (٩) يونس: ٣٦ .
- (١٠) يونس: ٣٦ . النجم: ٢٨ .
- (١١) عوائد الأتيام: ٤٤٨ .
- (١٢) النجم: ٣ .
- (١٣) الزمر: ٦٥ .
- (١٤) يونس: ٣٦ .
- (١٥) يونس: ٥٩ .
- (١٦) عوائد الأتيام: ٤٥١ - ٤٥٢ .
- (١٧) المصدر السابق: ٤٥٣ .
- (١٨) المصدر السابق .
- (١٩) المصدر السابق: ٤٥٤ .
- (٢٠) المصدر السابق: ٤٥٥ - ٤٥٦ .

(٢١) المصدر السابق: ٤٥٧ - ٤٥٨ .

(٢٢) المصدر السابق .

(٢٣) المصدر السابق: ٤٥٩ - ٤٦٠ .

(٢٤) المصدر السابق: ٤٦٣ .

(٢٥) المصدر السابق: ٤٧٢ .

(٢٦) المصدر السابق: ٤٧٣ .

(٢٧) المصدر السابق: ٤٧٦ .

(٢٨) المصدر السابق .

بعد ظهورها في القرن الثاني عشر الهجري حيث لم تستمر طويلاً حتّى تبدد جمعها في نفس القرن بعد أن ناقش الأصوليون والمجتهدون مقالتهم وفنّدوا حجّتهم .

وتختلف الاخباريّة في أفكارها مع الحشويّة عند الجمهور، بل لا قياس بينهما، حيث لا يوجد من علمائنا الاخباريين من يذهب إلى القول بالتجسيم وأنّ الله سبحانه جوارح وأعضاء أو إمكان لمسه أو مصافحته سبحانه كما ذهبت إلى ذلك الحشويّة (١) .

كما لا يلتقون مع أهل الحديث أيضاً فلا تجد فيهم من يقول بمقالة الأشعري في الحسن والقبح الشرعيّين وإنكار دور العقل في ادراك الحسن والقبح . ويرجع السبب في ذلك إلى تصدّي أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) لبيان كلّ ما يتعلّق بحقائق الدين وأحكامه ، الأمر الذي أغنى أتباعهم مؤونة البحث وحفظهم من الخطأ في مثل هذه الأمور (٢) .

كما لا نجد - في المقابل - أيضاً في علمائنا الأصوليين من يعتقد بحجّة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاجماع إذا لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام) ورأيه .

قال الحجّة البهاثة السيّد المرعشي النجفي (رحمته الله) في خصوص أصحاب الحديث: «أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصرُوا النظر على الأحاديث، ونَبَذُوا حكم العقل والاجماع، وجعلُوا نصوص الكتاب وظواهره من المتشابهات، ويقال لهم الاخباريّة أيضاً، وهم عدّة كثيرة في أصحابنا، كالأمين الاسترآبادي، والشيخ خلف وغيره من علماء البحرين، وفي العامّة كمحمّد بن أبي ذئب المتوفّى سنة (١٥٩)، وزائدة بن قدامة الثّقفي، وسعيد ابن أبي عروبة وغيرهم، ويقال لهم الحشويّة أيضاً. وتحكى من أصحاب الحديث من أهل السنّة غرائب.

منها: جواز تجسّمه ورؤيته، أخذاً بظواهر كلماتٍ نُسبت معانيها لله تعالى كاليد والعين والسمع والاستواء والمجيء والناظرية والمنظورية، وغيرها مما تنزّهت ساحة قدسه منها وتعالى علواً كبيراً. وأمّا أصحاب الحديث من أصحابنا فلم يتفوهوا بأمثال هذه المقالات.

وتارة يطلق أصحاب الحديث على من كان همّه وتخصّصه في الحديث، بحيث توغّل في جمعه وضبطه وتنقيح أسانيده» (٣).

الخلفيّة التأريخيّة:

يرى الاخباريون وعلى رأسهم المحدث الشيخ محمد أمين الاسترآبادي رحمته تقدم الاخباريّة من جهة تاريخيّة، بحيث تشمل جميع أصحاب الأئمة عليهم السلام ومن تلا عصرهم من أكابر المحدثين كالشيخ الكليني والشيخ الصدوق وغيرهما.

ويطلق الاسترآبادي على طبقة الشيخ الصدوق، وأبيه علي بن بابويه، ومحمد بن يعقوب الكليني، وأستاذه علي بن ابراهيم الاخباريين المتقدمين، كما أنّه يُرجع التقسيم المعروف لعلماء الشيعة إلى أصوليين وأخباريين إلى العصور المتقدمة، ونسب التصريح بذلك إلى مثل الشهرستاني في الملل والنحل، والشريف الجرجاني في شرح المواقف والعلامة الحليّ في نهاية الأصول.

قال الشهرستاني (ت = القرن الخامس): «فصارت الاماميّة بعضها معترلة ... وبعضها أخباريّة...» (٤).

وقال السيد الشريف الجرجاني (ت القرن التاسع): «... الاخباريّة يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة» (٥).

ونقل الاسترآبادي عن العلامة الحليّ قوله إنّ الاخباريين يعولون على أخبار الأحاد في الأصول والفروع (٦).

وقد نقل الشيخ الحرّ العاملي التقسيم المذكور وكلام الاسترآبادي^(٧) بل ذهب إلى أكثر من ذلك فذكر «أنّ رئيس الأخباريين هو النبي ﷺ ، ثمّ الأئمة عليهم السلام ؛ لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنّما كانوا يعملون في الأحكام بالأخبار قطعاً، سمّ خواصّ أصحابهم، ثمّ باقي شيعتهم في زمانهم»^(٨).

ولكن ذهب المحدث البحراني صاحب الحقائق إلى أنّ هذا التقسيم حادث قد تمّ على يد المحدث الاسترآبادي^(٩).

إنّ ممّا لا شكّ فيه هو أنّ المحدث الاسترآبادي هو أوّل من طرح الأخباريّة كفرقة وجماعة تميّز بآرائها الخاصّة، ولكن هل أنّ قداماء محدّثينا كانوا على ما ادّعاه الاسترآبادي؟

ثمّة خلاف في ذلك، فقد ذهب البعض إلى عدم صحّة ما ذكره الاسترآبادي باعتبار قرب أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فكانوا يرجعون اليهم مباشرة، ولم تكن هذه المسائل مطروحة آنذاك؛ وذلك لعدم عملهم بالاجتهاد بالمعنى المصطلح. نعم، دعت الحاجة مع تقادم الزمن إلى طرح قواعد كليّة وأصوليّة، ممّا أوجب تدوين مسائل الفقه بشكل أكثر ترتيباً.

ويُعَدّ المحقّق محمد تقي الاصفهاني رحمه الله - صاحب هداية المسترشدين - ممّن يرى هذا الرأي، حيث قال: «فإن قلت: إنّ علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين، من أخباري وأصولي كما أشار إليه العلامة في النهاية وغيرها. قلت: إنّّه وإن كان المتقدمون من علمائنا أيضاً على صنفين من أخباريّة يعملون بمتون الأخبار، إلّا أنّه لم تكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الأصوليّة إلّا في سعة الباع في التفرّعات الفقهيّة، وقوة النظر في تقرير القواعد الكلية، والاعتدال على تفرّيع الفروع

عليها. فقد كانت طائفة منهم أرباب النصوص ورواة الأخبار، ولم تكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص، بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الأخبار، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعمق.. وهم المعروفون بالأخباريّة. وطائفة منهم أرباب النظر والبحث في المسائل ولهم الاقتدار على تأصيل الأصول وهم الأصوليون منهم، كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد، وسيّدنا المرتضى، والشيخ الطوسي.. وأنت إذا تأملت لا تجد فرقاً بين الطريقتين، إلّا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد، وتفرّيع الفروع على القواعد؛ ولذا اتّسعت دائرتهم في البحث والنظر، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما، وأولئك المحدثون ليسوا - غالباً - بتلك القوة من الملكة وذلك التمكن من الفن؛ فلذا اقتصرنا على ظواهر الروايات» (١٠).

ولا شكّ فإنّ كلامه ﷺ ليس شاملاً لجميع أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ إذ أنّ منهم من هو في أعلى درجات العلم والفقاهة، فقد أثنى الامام الصادق عليه السلام - في حديث له - على زرارة بن أعين وأبي بصير ومحمّد بن مسلم وبريد العجلي فقال: «لولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا، السابقون إلينا في الآخرة» (١١).

وورد أيضاً عنه عليه السلام أنّه قال لمعاذ بن مسلم النحوي: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس» فقال معاذ: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّني أقعد في المسجد، فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فاذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتك وحبّكم،

فأخبره بما جاء منكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: «اصنع كذا، فإنِّي كذا أصنع» (١٢).

وقد نقل في حقَّ سلمان قول الفضل بن شاذان أنَّه قال: ما نشأ في الإسلام رجل كان أفقه من سلمان، ولا نشأ رجل بعده أفقه من يونس بن عبد الرحمان (١٣).

وعن ابن أبي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج وحماد بن عثمان قال: ما كان أحد من الشيعة أفقه من محمد بن مسلم (١٤).

وعلى ضوء هذه الأخبار - وبملاحظة اهتمام الأئمة وعنايتهم بأصحابهم - فأنَّه لا يمكن القول بأنَّ جميع أولئك الرواة والمحدثين كانوا أقلَّ شأنًا ممَّا عليه المجتهدون في عصر الغيبة، وأنَّهم قاصرون عن التفريع، فالصحيح إذاً الإجابة بما ذكرناه وصرَّح به المحقِّق النراقي من أنَّ أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يرون ضرورة الرجوع للقواعد العامة بعد إمكان السؤال من الأئمة عليهم السلام (١٥).

موارد الخلاف بين الأصوليين والخباريين:

إنَّ أهم نقاط الاختلاف بين الأصولي والخباري هو فيما يتَّصل بمسألة الاجتهاد والتقليد وما يستلزمه الاجتهاد وتعيين مصادره. ولا شكَّ في أنَّ دائرة ذلك هو في الفرعيَّات، ولكن حاول بعض الاخباريين سحب النزاع إلى العقائد أيضاً، وسوف يأتي البحث في ذلك عند الكلام عن تحديد دلالة العقل في عداد الأدلَّة على الاستنباط.

وأياً كان فقد تصدَّى البعض لبيان وتحديد المسائل الخلافية بين الجانبين فنقل صاحب الحقائق عن الشيخ عبد الله البحراني في كتابه منية الممارسين

في أجوبة الشيخ ياسين أنه أنهى المسائل الخلافية إلى أربعة وثلاثين مورداً.

إلا أن صاحب الحقائق لم ير صحة ذلك معتبراً هذه المسائل غير جوهرية وغير مهمة في الخلاف الموجود. ثم يشير هو إلى مواضع الخلاف المهمة برأيه، معقّباً بأن هذه الموارد ليست ممّا يختص به الاخباريون حسب، بل إن بعض الأصوليين يشاركونهم في ذلك أيضاً^(١٦).

وذكر السيد محمد الدزفولي في «فاروق الحق» أن الخلاف بين الأصوليين والخباريين هو في ست وثمانين مسألة^(١٧).

وتجدر الإشارة إلى أن أغلب المسائل المذكورة هي من الفرعيّات، ويمكن تلخيص ذلك في بضع مسائل معدودة، وسيأتي أن الخلاف فيها ليس جوهرياً أيضاً، حتى أن البعض عدّ الخلاف بين الفريقين لفظياً، فالأصولي اخباري كما أن الاخباري هو أصولي أيضاً.

فقد قال الشيخ كاشف الغطاء في بيان حقيقة الطرفين: «إن عقائدهما في أصول الدين متّحدة سواء، وفي فروع الدين مرجعهما جميعاً إلى ما روي عن الأئمة عليهم السلام، فالمجتهد أخباري، والخباري مجتهد، وفضلاء الطرفين ناجون، والطاعنون هالكون»^(١٨).

ولكن ذهب الشيخ الحر العاملي إلى كون الخلاف جوهرياً ومعنوياً لا لفظياً كما قيل، ثم عدّ (٢٣) مسألة خلافية وقال بعد ذلك: إن ما ذكرناه إنما هو وفقاً لرأي الأكثرية عند الفريقين فإن بين كلّ منهم اختلافاً في بعض الجزئيات المذكورة في محله^(١٩).

إلا أن ما ذكره هو أيضاً من الأمور الفرعية والجزئية التي لا يمكن عدّها خلافاً أساسياً بين الجانبين نظير الاختلافات الموجودة بين الأصوليين أنفسهم

وما أكثرها، بل قد صرّح هو بوجود هذه الخلافات بين الأصوليين في بعض المسائل كقياس الأولوية، ومفهوم الشرط والصفة والغاية واستصحاب الحكم الشرعي وغيرها.

فاتضح إذاً عدم صحّة عدّ كل شيء خلافاً ونزاعاً بين الجانبين.

وفيما يلي نشير إلى أهم تلك الخلافات التي يرجع إليها ما سواها، وننقل أيضاً رأي الفاضلين النراقبيين في هذا المجال:

١ - الاجتهاد والتقليد:

وتعدّ هذه المسألة من أهم المسائل الخلافية بين الاخباريين والأصوليين، فالاخباريون ينفون آلية الاجتهاد في الوصول إلى الأحكام الشرعية، فيما يرى الأصوليون ضرورة ذلك.

يقول المحدث الاسترآبادي في هذا الصدد: « لا اعتداد في غير الضروريات إلاّ بحكم المعصوم أو فتواه، أو برواية حكمه أو فتواه » (٢٠).

وذكر في موضع آخر أنّ المسائل الشرعية سواء كانت أصولاً أو فروعاً لا بدّ أن تستند إلى الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولا يجوز العمل بظنّ المجتهد مطلقاً (٢١).

وقال أيضاً: « كما لا اجتهاد عند الاخباريين لا تقليد أيضاً، فانهصر العمل في غير ضروريات الدين في الروايات عنهم عليهم السلام » (٢٢).

وقال الشيخ الحرّ العاملي: « إنّ الأصوليين يقولون بجواز الاجتهاد في الأحكام، بل وجوبه، والاخباريون يقولون بعدم جواز العمل بغير النصّ. والأصوليون يقولون بجواز العمل بظنّ المجتهد بل بوجوبه، لا بغيره، والاخباريون يقولون بعدم جوازه » (٢٣).

وعلى ضوء ذلك فلا بدّ من معرفة الأسباب التي دعت الاخباريين إلى رفض التقليد ومن ثمّ معرفة ما إذا كان الخلاف الموجود أساسياً أو لا .

ولكن ينبغي تقديم مقدمة عن تحديد معنى الاجتهاد ليتحدّد على ضوءه الاجتهاد الذي رفضه الاخباريون :

قال المحقّق الحلّي (ت = ٦٧٦) : « للاجتهاد معنيان : عام وخاص . الخاص عبارة عمّا يرادف القياس عند الشافعي . والاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة » (٢٤) .

وذكر مثله الفاضل التّوني مضيفاً : أنّ المعنى الأوّل هو المشهور بين القدماء وهو المذموم في الأخبار .

ونقل عن السيّد المرتضى في الذريعة أنّ الاجتهاد هو إثبات الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه ، أو اثبات الحكم بالأمارات والظنون (٢٥) .

فالذي يبدو أنّ ما رفضه الاخباريون من الاجتهاد هو المعنى الثاني ، ويشهد لذلك ما ذكره الشيخ حسين العاملي الكركي في هداية الأبرار من قيام إجماع الأصحاب على بطلان الاجتهاد بهذا الطريق المتعارف بين المتأخّرين ؛ لأنّه طريق العامّة بعينه إلّا في مسائل يسيرة (٢٦) .

وذكر الشيخ الحرّ العاملي أنّ التأمّل في كتب الأصوليين يثبت عملهم بالقياس مستتبطة العلة والمصالح المرسلة ، كما هو ظاهر لمن راجع كتاب التذكرة والمختلف للعلامة الحلّي (٢٧) .

وقسم الفيض الكاشاني المجتهدين إلى قسمين : الأوّل هم الذين يرجعون في اجتهادهم إلى الكتاب والسنة فقط ولا يتجاوزون حدود الثقلين ، والثاني هم الذين يرجعون في بعض اجتهاداتهم إلى الكتاب والسنة ، وفي بعضها إلى آرائهم وعقولهم (٢٨) .

وعلى هذا الأساس فإنّ ما يرفضه الأخباريون ليس الاجتهاد بمعنى بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي مع استناده إلى الحجّة الشرعيّة، وإنّما الاجتهاد بمعنى بذل الجهد لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي من الطرق غير المعتمدة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلّة.

ومما رفضه الاخباريون أيضاً هو تعويل المجتهد على الظنّ في الأحكام الشرعيّة، فإنّهم يشترطون حصول القطع في العقائد والأحكام استناداً إلى اطلاق الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظنّ، ولا يرون صحّة تخصيصها بالعقائد خاصّة. ومن هنا آمنوا بقطعيّة صدور روايات الكتب الأربعة وكونها محفوفة بالقرائن القطعيّة الدالّة على الصدور. كما أنّهم لا يعملون - من جهة الدلالة - إلّا بالنصّ الصريح.

وهذا بعكس ما عليه أكثر الأصوليين من العمل بالظنّ المعتمد حيث يستندون إليه ويعتبرونه قائماً مقام العلم في استنباط الحكم الشرعي.

وقد أرجع المحقّق أحمد النراقي - وهو من أكابر الأصوليين - السبب في رفض الاخباريين الاجتهاد إلى خمسة أسباب، نشير هنا إلى الأوّل منها، وهو أنّ طريقة الأصوليين في الاستنباط قائمة على الظنّ غالباً، والظنّ غير حجّة في الأحكام الشرعيّة.

ثمّ أجاب عن ذلك بأنّنا نعلم بأنّ طريقة فقهاء الإماميّة قائمة منذ عهد قديم وإلى زماننا على استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة بما يفيد الظنّ لا القطع. ونعلم أيضاً أنّ جميع المكلفين في زمن الحضور أو بعده كانوا يعملون بما يرويه لهم الرواة، وهو لا يفيد أكثر من الظنّ، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّنا نقطع ببقاء التكليف، وانسداد باب العلم به، فلا طريق لتحصيل الأحكام إلّا من باب الظنّ^(٢٩). وذكر في موضع آخر أنّ جماعة من قدماء

الأصحاب قد أنكروا الاجتهاد، وقد فصل الفضل بن شاذان في الطعن عليه في الإيضاح. ثم ذكر في الجواب على ذلك أنَّ الاجتهاد يأتي بمعنيين:

الأول: هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنِّ بأيِّ طريق اتفق. وهذا ما عليه علماء الجمهور.

الثاني: هو استفراغ الوسع في استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، وهذا ما عليه الإمامية. وما أنكره الفضل بن شاذان هو الأول.

ثم أضاف موضحاً: أنَّ الله سبحانه أرسل إلى عباده رسلاً.. وأكمل له دينه.. ولما أراد الله عزَّ شأنه أن يقبضه إليه أمره بإيداع ما لم يظهره من الأحكام إلى وصيته، وهكذا إلى القائم.. ولما قبض النبي ﷺ صار الناس إلى فرقتين: فرقة لم يقولوا بكون الأحكام مخزونة عند الوصي، فلذا أسسوا بعض القواعد كالقياس للجواب على مراجعات الناس اليهم. وما ورد عن الأئمة عليهم السلام في ذمِّ الاجتهاد، يراد به هذا المعنى.

وفرقة لم يحتاجوا إلى شيء من ذلك، بل كانوا يأخذون الأحكام من الأوصياء ويسمعون منهم إلى أن غاب الوصي، وكانت الأخبار حينئذٍ متكررة، ووجد الكذابة، ووضع الحديث، وحصلت إبهامات واشتباهاة، وكان قد ورد من أوصياء خاتم الرسل قواعد لنقد الأخبار وترجيحها.. ورأوا أنَّ ذلك النقد والتمييز ليس عمل كل شخص، ولا يحصل بسهولة، بل يحتاج إلى تأمل وفحص. وسمّوا هذا الفحص والتأمل اجتهاداً، وهذا الشخص مجتهداً^(٣٠).

وعلى ضوء ذلك فإنَّ ما يرفضه الاخباريون هو الاجتهاد المبني على الظنِّ غير المعتبر. وهذا ما نبّه عليه والده المولى محمد مهدي النراقي بقوله: «ففعّل المجتهد ليس إلّا السعي في درك الأحكام من قول الله وقول حججه وإن كان ذلك بمعونة مقدمات يتوقّف دركه عليها»^(٣١).

ثم ذكر ما يتعلّق بانكار الفضل الاجتهاد فقال: «وطعن قدماء أصحابنا كالفضل وغيره على العامة لقولهم بالرأي والاجتهاد، واحتجاجهم بها عليهم إنّما هو على ما ذهبوا إليه من العمل بالأقيسة والاستحسانات العقلية والمصالح المرسلّة، ومرادهم من الرأي والاجتهاد اللذين نسبوهما اليهم ذلك لا ما عداه ممّا يتوقّف فهم الأدلّة الشرعيّة عليه، وذهب الفرقة المحقّقة إلى حجّيته ودوّنه رؤساء الشيعة وعظماؤهم كالنفيد والمرتضى والشيخ» (٣٢).

ثم أورد الأخبار الدالّة على المنع من أخذ الأحكام من غير طريق الحجج عليها السلام ولزوم الرجوع إلى رواة الأخبار، وأضاف: «إنّا لا ننكر لزوم أخذ الأحكام عنهم عليهم السلام، إلّا أنّ ذلك يستدعي وجود مقدمات واستفراغ الجهد؛ لأنّ أمرهم صعب مستصعب، وفي أحاديثهم العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، فلا بدّ من استفراغ الجهد لاستنباط الأحكام منها، فهل ثمة قائل من بين أهل الاجتهاد بأخذ الحكم من غير الحجج الالهية؟!» (٣٣).

وكتب التراقي أيضاً في حجّية ظنّ المجتهد: «لا خلاف بين علماء الفرقة المحقّقة في أنّ الأصل الابتدائي عدم حجّية الظنّ مطلقاً، ولا يجوز التمسك بظنّ ما لم يكن برهان قطعي ودليل علمي على حجّيته. إنّما الخلاف في أنّه هل يوجد مزيل لذلك الأصل أم لا؟ وعلى فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون أو مطلقه إلّا ما منع منه الدليل - أي صارت حجّيته أصلاً ثانوياً -؟

فذهب جمع من الاخباريين إلى أنّه لم يخرج ظنّ من تحت ذلك الأصل مطلقاً، وليس الظنّ حجّة أصلاً، ولا يجوز العمل إلّا بالأدلّة القطعية، وهؤلاء يدعون قطعية الأخبار. ولما رأى جمع آخر من متأخري الاخباريين ظهور فساد هذه الدعوى، قالوا: إنّ المراد من قطعية الأخبار قطعية حجّيتها (٣٤). وذلك عين القول بحجّية الظنّ الخبري بواسطة الدليل القطعي... - إلى أن

قال : - وأمّا ما يوجد في بعض كلماتهم من اطلاق حجّة ظنّ المجتهد لا دلالة له على أصالة حجّة الظنّ، فالمراد أنّ ظنّ المجتهد من حيث إنّه مجتهد - أي ظنّه المستند إلى اجتهاده - حجّة» (٣٥).

ثمّ ذكر بعد بيان الاشكال في تعريف الاجتهاد وتبديل الظنّ بالحجّة فيه : أنّ النزاع بين الاخباري والأصولي حينئذٍ صغروي لا كبروي، والنزاع في الصغرى قد يتحقّق بين الاخباريّين أنفسهم كما يقع بين الأصوليّين. وأضاف بعد ذلك : أنّ الخلاف بين الفريقين يمكن أن يكون ناشئاً من المفهوم لا المصداق، بمعنى أنّ الاخباري قد يعتبر أنّ مراد الأصولي من الاجتهاد هو استنباط الحكم اعتماداً على القياس والاستحسان، الأمر الذي لا يقول به الامامية (٣٦).

وقد ذهب إلى كون النزاع لفظياً المحقق الطهراني معللاً ذلك بأنّ العمل بالخبر ليس إلّا العمل بمعناه وما يفهم ويستفاد منه، فالعمل بالخبر موقوف على فهم المعنى واستفادته منه، ولا نعني بالاجتهاد إلّا استخراج معنى الخبر واستنباطه، وهو مشترك بين جميع علماء الشيعة (٣٧).

وقال الشيخ كاشف الغطاء : «إنّ الاجتهاد والتقليد من الأحكام التعبدية، وإنّ الاجتهاد من المناصب الشرعية، والمنكر لذلك جاحد بلسانه، معترف بجنانه، وقوله مخالف لعمله» (٣٨).

وعليه، فالجميع متفق على تحديد معنى الاجتهاد وأنّه عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة الشرعية، ولكن الخلاف في تحديد مصداق الحجّة، فالاخباري يدّعي أنّه ناقل لرأي المعصوم والناس مقلّدة لهم. إلّا أنّ التحقيق يعطي خلاف ذلك؛ ضرورة أنّهم ينقلون للناس ما ينكشف لهم بتوسيط فهمهم الشخصي من النص، وإلّا لو كان ما ينقلوه صرف النص الصريح الذي يمثّل رأي المعصوم لما عاد خلاف في ذلك البتة. مضافاً إلى أنّ الأمر لو كان كما يدّعون، فهذا معناه عدم وجود الخلاف بين الاخباريّين

أنفسهم، وذلك بأن يتفق الجميع على ما ألفه أول عالم منهم عندما جمع آراء المعصوم في الأحكام الشرعية، فيقبلوا نقله ويقتفوا أثره، ثم يتبعهم على ذلك عامة الناس بالتقليد. والحال أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ ثمة خلافات بين الأعلام منهم ممّا يدلّ على أنّ المنقول ليس هو محض رأي المعصوم، وإلا لما كان مثاراً للإختلاف.

٢ - العلوم اللازمة في الاستنباط :

وهو المورد الثاني من موارد الخلاف بين الأصوليين والاختباريين. وليس هذا الخلاف من مختصات الفريقين، بل هو موجود عند الأصوليين أنفسهم، فثمة خلاف بينهم في تحديد بعض المصاديق.

وقد نبّه على ذلك المولى أحمد النراقي حيث ذكر أنّ الموضوع الثاني من مواضع الخلاف هو في ضبط مقدمات الاستنباط كالعلوم الأدبية والمنطق والأصول والرجال، فالأخباريون لا يرون ضرورتها في الاجتهاد، وعدم توقّفه عليها، بخلاف الأصوليين حيث يرون توقّفه عليها^(٣٩).

وذكر أيضاً أنّ أكثر الأصوليين متفقون على أن يكون المجتهد متقناً لعلوم الحديث واللغة والتفسير والنطق والأصول والرجال وموارد الاجماع، أمّا الاخباري فأنّه لا يشترط غير المعرفة بالحديث^(٤٠).

وقال أيضاً: « وقال الاخباري: لا يتوقّف الاستنباط على السعي بل من سمع آية أو حديثاً وفهم المراد منه كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يجب العمل بمقتضى فهمه، ولا يتوقّف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون من المقدمات... بل لو أنّ أعجمياً علم معنى خبر معلوم النسبة إلى المعصوم بترجمة الثقة المأمون جاز له العمل به وإن لم يقدر على فهمه لو لم يترجمه ».

ثم نقل عن السيّد الصدر صاحب شرح الوافية أنّ العقل دلّنا على وجوب اتّباعهم في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (٤١).

وعليه، فإذا سمع المكلف شيئاً من القرآن أو الحديث وفهمه كما يفهم غيره من الكلام، كان ذلك حجة عليه وعمل به. ثمّ أضاف: ان العمل بما هو معلوم أو مظنون من كلام المعصوم غير مشروط بكون المكلف قادراً على الفهم في جميع الموارد، بل يكفي قيام الحجة عليه ولو في موردٍ واحد (٤٢).

وقد صرّح بهذا الموضع من الخلاف بين الاخباريين والأصوليين المولى محمد مهدي النراقي أيضاً في أنيس المجتهدين قائلاً: «إِنَّ أَكْثَرَ الْأَخْبَارِيِّينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ لَا يَتَوَقَّفُ - (= الاجتهاد) عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ - (= المقدمات)، بَلْ قَالُوا إِنَّ الثَّابِتَ وَجُوبِ اطَاعَةِ اللَّهِ وَاطَاعَةِ أُولِي الْأَمْرِ، فَمَنْ سَمِعَ آيَةً أَوْ حَدِيثاً، وَفَهُمْ مَرَادُهُمْ مِنْهُمَا، كَمَا يَفْهَمُ مَرَادَ غَيْرِهِمْ مِنْ كَلَامِهِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَى فَهْمِهِ، وَلَا يَتَوَقَّفُ هَذَا الْفَهْمُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُجْتَهِدُونَ مِنَ الْمَقْدِمَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ، وَلَا يُلْزَمُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ بِسَائِرِ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ وَالتَّفَحُّصِ فِي أَنَّهُ هَلْ لَهُ مَعَارِضُ أَوْ مَخْصَصٌ أَمْ لَا... فَلَا يَجِبُ عَلَى مَنْ لَيْسَ بِمَاهِرٍ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ، مُحِيطاً بِعَامَّةِ وَخَاصَّةِ، مُطْلَقاً وَمَقْتَدَةً، مَا لَهُ مَعَارِضُ وَمَا لَيْسَ لَهُ مَعَارِضُ، مَا صَدَرَ تَقِيَّةً وَمَا لَمْ يَصْدَرْ تَقِيَّةً، مَا هُوَ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ وَمَا لَيْسَ كَذَلِكَ، وَلَا عَارِفاً بِوُجُوهِ التَّرَاجِيحِ الْاجْتِهَادِيَّةِ وَالْمُنْقُولَةِ، وَلَا مُقْتَدِراً عَلَى التَّرْجِيحِ عِنْدَ التَّعَارُضِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى مَنْ هُوَ كَذَلِكَ، بَلْ كُلُّ مَا يَفْهَمُهُ يَعْمَلُ بِهِ مِنْ غَيْرِ لَزُومِ تَقْلِيدٍ لغيره، وَمَا لَا يَفْهَمُهُ يَسْأَلُهُ مِنْ غَيْرِهِ» (٤٣)، ثُمَّ نَقَلَ أَدْلَتَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَنَاقَشَهَا.

إِنَّ الْأَخْبَارِيَّ بِالرَّغْمِ مِنْ رَفْضِهِ تَقْلِيدَ الْمُجْتَهِدِينَ، فَلَيْسَ الْمُجْتَهِدُ عِنْدَهُ

إلا ناقلاً لرأي المعصوم حسب، بيد أنّه يعترف في الوقت نفسه بوجود العام والخاص والمطلق والمقيّد وما هو صادر لتقيّة أو غير تقيّة، كما أنّه يرى ضرورة فهم هذه الحالات التي يتّصف الحديث بها في عمليّة الاستنباط.

فإذا قال الاخباري بجواز العمل لكلّ من يفهم آية من الكتاب أو رواية من السنّة على طبق فهمه، فإنّ صحة ذلك يبتني على عدم ملاحظة أحوال الحديث وإنّما يأخذ رأي المعصوم منها مباشرة نظير رجوع العامّي إلى الرسالة العمليّة لأخذ الفتوى منها.

بيد أنّ موقف الاخباريّين من الكتب الحديثيّة، بل وتصريحهم في مقامات عديدة بمبانيهم في التعامل مع الأخبار يدل على عكس ذلك؛ فهم يقرّون بوجود التعارض بين الأخبار وبحالات العام والخاص والاطلاق والتقييد فيها، بل إنّ ذلك من المسلّمات عندهم، يضاف إلى ذلك قول أكثرهم بعدم حجّية ظواهر الكتاب.

وعليه، فكيف يُكتفى في فهم الآيّة واستنباط الحكم منها بصرف السماع من دون إعمال النظر في ذلك؟! وكيف يدعي الاخباري عدم ضرورة علوم اللغة والنحو وغيرها؟! حتى أنّه قد صرّح المحقّق النراقي بعد بيان الحاجة لهذه العلوم بنفي الخلاف عن ذلك^(٤٤).

وأما سائر العلوم الأخرى غير الأصول والرجال فهي مثار جدل لا بين العلماء فحسب بل بين الأصوليّين أنفسهم.

قال المحقّق السيّد الخوئي^(٤٥) في بيان ما يحتاج إليه الفقيه من العلوم: «والعمدة فيما يتوقّف عليه الاجتهاد بعد معرفة اللغة العربيّة وقواعدها، علمان: أحدهما علم الأصول... وثانيهما علم الرجال»^(٤٥).

حاجة الاجتهاد إلى علم الأصول:

من الواضح أنَّ ما يبحث في علم الأصول هو مجموع المسائل الواقعة في طريق الاستنباط. وعليه فإنَّ المحور الأساس في تلك المسائل هو البحث عن الأدلَّة، وسوف نبحت عن ذلك لاحقاً. ولكن بحثنا هنا في حاجة الاستنباط إلى علم الأصول.

قال المولى محمد مهدي النراقي رحمته الله في بيان وجه الحاجة إلى علم الأصول في الاستنباط: «إنَّ جَلَّ مطالبه ممَّا يتوقف عليه الاجتهاد المطلق ولا بدَّ للمجتهدين من معرفتها... - ثمَّ أضاف: - والقول بأنَّه لا حاجة إليه؛ لأنَّ تدوينه بعد عصر الأئمَّة عليهم السلام، ولم يكن متعارفاً بين رواة أحاديثهم وقدماء الاصحاب مع كونهم عاملين بالأخبار ومستنبطين للأحكام منها... لا يخفى ضعفه، فإنَّ كثيراً من القواعد الأصولية مستنبطة من الكتاب والسنة كالاستصحاب المستنبط من قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، وأصل البراءة، وعدم جواز التكليف فوق الوسع وغير ذلك. وكثير منها يثبت مدلولها ببراهين قاطعة تلقَّتها العقول بالقبول ولا يمكن إنكارها كالقياس بطريق الأولى وأمثاله.

وما ليس بهذه المثابة إمَّا تعلق بتحقيق معاني الألفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه، وكون الأمر للوجوب أو غيره، وللمرَّة أو التكرار... أو لا يتعلَّق به، مثل الأمر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمة المأمور به والنهي عن ضده أو لا؟ وغير ذلك.

فما كان من القسم الأوَّل لم يكن محتاجاً إليه عند الرواة والقدماء؛ لأنَّ معاني الألفاظ وحقائقها كانت معلومة عندهم؛ لعدم تغيير العرف في زمانهم.

وما كان من القسم الثاني فبعضه أيضاً كان لهم غنى عن تحقيقه؛ لظهوره

لهم بالقرائن والأمارات والتواتر وأمثال ذلك؛ كحجّة خبر الواحد وما يتعلّق به، وبعضه ممّا صدر حكمه من الأئمة عليهم السلام وعلموه من كلامهم كما يظهر من الأخبار، كحكم ما لا نصّ فيه، وتعارض الأدلّة، والاستصحاب، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، والإفتاء والتقليد، والقياس والاستحسان... فإنّ جميع ذلك قد كان في عصرهم، وكان الرواة والأصحاب عاملين بحكمه، إلّا أنّهم لقطعهم به لم يكونوا محتاجين إلى زيادة بحث وتنازع، وبعضه لم يخطر ببالهم حتّى يسألوا عنه، وأمّا في أمثال زماننا فالاحتياج إلى القسمين ظاهر؛ لتغيّر العرف، وفقد القرائن والأمارات، وعدم إمكان الاستنباط بدون التمسك بهما» (٤٦).

وقال في موضع آخر بأنّ «التأمّل يعطي أنّه ليست قاعدة أصوليّة عند الشيعة إلّا وهي في الحقيقة ملقاة اليهم من الأئمة عليهم السلام» (٤٧).

وكتب ولده الفاضل النراقي في وجه الحاجة إلى علم الأصول، فقال: «دليل اشتراط علم الأصول أن الاجتهاد - كما عرفت - هو استنباط الحكم من مداركه ومآخذه فلا بدّ أوّلًا من تعيينها، والمدارك التي في أيدينا: الكتاب، والسنة، والاجماع، والأدلّة العقلية، فيجب البحث عن حجّيتها وعدمها... والمتكفّل لبيان كلّ ذلك علم الأصول، فيتوقّف الاجتهاد عليه. وبالجمله احتياج المجتهد إلى هذه المسائل بديهي».

ثمّ نقل شبهة الاخباريين في مسألة تأخّر تدوين علم الأصول عن عصر الأئمة عليهم السلام، وأجاب عنها: «أنّه ليس المراد بعلم الأصول هذه الكتب المدوّنة، بل المسائل المثبتة فيها، فحدث التدوين بعد الأئمة غير ضائر مع وجود مسائله في عصرهم، ولا يمكنك إنكار وجودها فيه... فالفداء هل كانوا قائلين بدلالة الأمر على الوجوب أم لا؟

فإن قلت: لم يكونوا قائلين بشيءٍ منهما، فهذا شطط من الكلام وموجب

لعدم علمهم بالأوامر، وإن قلت: كانوا قائلين بالوجوب، فهو مسألة أصولية، وإن قلت: قائلين بعدمه، فهو أيضاً كذلك. وكيف لم يكن في الصدر الأول مع أن كثيراً من مسأله مستنبط من الكتاب والسنة؟!» (٤٨).

وعلى ضوء ذلك فإنه يمكن القول بأن الأصوليين يرون أن أكثر مسائل علم الأصول مستمدة من أحاديث أهل البيت (عليه السلام)، وليس على الفقيه إلا التفريع، وتطبيق الكليات على الجزئيات.

ومن هنا فإنه لو كانت الأصول مستمدة من كلام الأئمة (عليهم السلام)، فليس هذا مما يخالف فيه الاخباريون، حيث إنهم يرون انحصار الأصول بهم (عليهم السلام). ولذا يقول الشيخ الحرّ العاملي - تعليقاً على الحديث المعروف «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»: - «إنه لا يفهم من الحديث المذكور إلا أن القاعدة الكلية المنصوصة عنهم (عليهم السلام) يجوز العمل بها في جميع أفرادها، وأن النص العام كان في الحكم على جميع أفرادها، وأنه لا يجب الاقتصاد على النص الخاص، ولا يشمل هذا الحديث جميع أقسام الاجتهاد والاستنباط؛ إذ لا يفهم منه إلا الرخصة في التفريع على الأصول التي يلقيها إلينا الأئمة (عليهم السلام) خاصة» (٤٩).

وقال الفيض الكاشاني حول هذا الحديث: «أولاً: إنهم (عليهم السلام) قالوا: علينا أن نلقي الأصول ولم يقولوا: عليكم أن تضعوا أصولاً، بل فيه تنبيه على النهي عن ذلك كما يشعر به تقديم الظرف، فلا يجوز لنا التفريع إلا على أصولهم.

وثانياً: إن المراد بالحديثين أن نعمل إلى ما ألقوه إلينا من الأحكام الكلية التي تكون مواردها متحدة، لا التي اختلفت مواردها... وذلك مثل قولهم (عليهم السلام): لا تنقض اليقين أبداً بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر» (٥٠).

واستظهر صاحب الحقائق من الحديث أن تأصيل الأصول وتأسيسها منحصر بالأئمة (عليهم السلام)، ولا يحق ذلك لأحد غيرهم (٥١).

فيتلخَّص الفرق إذاً بين الأصوليين والاعباريين في المسائل الأصولية التي لا ترجع إلى كلام المعصومين (عليه السلام)، فالاعباري لا يعول عليها، بخلاف الأصولي فإنه يعول على ذلك وإن دلَّ على ذلك الظنَّ الخاص.

حاجة الاجتهاد إلى علم الرجال:

وهذا من مسائل الجدل بين الأصوليين أنفسهم أيضاً قبل أن يكون خلافاً بين الأصوليين والاعباريين، فإنَّ من الأصوليين من لا يرى ضرورة ذلك، ومن نماذج هذا الخلاف ما ذهب إليه الفاضلان التراقيان، حيث ذهب الوالد المولى محمَّد مهدي إلى ضرورة علم الرجال في الاجتهاد^(٥٢)، فيما ذهب ولده المولى أحمد إلى عكس ذلك، حيث قال: «إنَّ أكثر الأصوليين اشتراطوها، وتمسَّكوا بأنَّ الاجتهاد بدون التمسَّك بالأحاديث غير متصوَّر، وليس كلَّ حديث ممَّا يجوز العمل به؛ إذ كثير من الرواة نقل في حقِّهم أنَّهم من الكذَّابين، ولا شكَّ في وجود رواية الكذب».

ثمَّ ناقش بعد ذلك ما تمسَّك به الاعباريون لاثبات قطعية صدور الكتب الأربعة، وقال: «إنَّ بعض الاعباريين لمَّا رأى ظهور بطلان دعوى قطعية الأخبار بالمعنى المذكور قال: إنَّ المراد بالقطع والعلم هو ما يطمئن به النفس أي العلم العادي، وهو يحصل بخبر الثقة الضابط بل وغير الثقة إذا علم من حاله أنَّه لا يكذب، أو دلَّت القرائن على صدقه، وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الأحكام».

ثمَّ استعرض ثلاثة إشكالات ممَّا ذكره الاعباريون لنفي الحاجة إلى علم الرجال، ثمَّ قال بعد ذلك: «إنَّ الاحتياج إلى علم الرجال ليس إلَّا لمعرفة حال الرواة، فاللَّزم حينئذٍ النظر في أنَّه هل يحتاج إلى معرفة حالهم في العمل بهذه الأخبار أم لا؟» وقد نقل على ذلك خمسة وجوه، ثمَّ ناقشها منتهاً إلى القول بأنَّ «الأخبار المأخوذة في الكتب المعتمدة من أصحابنا

موجبة لحصول الظنّ مطلقاً، وما في غير الكتب المعتبرة لا يفيد ملاحظة أحوال رجاله .

ثم ذكر أنّ الكتب المعتبرة هي التي تتصف بوصفين فقال: «ومرادنا من الكتاب المعتبر ما كان جامعاً لوصفين:

أحدهما: كون صاحبه ثقة ضابطاً متديناً بدينه عالماً بوجوه صحّة الخبر وسقمه، متمكناً من تمييز صحيح الحديث من غيره، لقرب عهده من الأزمنة القريبة من المعصوم عليه السلام، وكان ذلك معلوماً بالعلم العادي، لا بمثل ما يعلم من الرجال .

وثانيهما: أن يكون الأصل ثابتاً من هذا الشخص ثبوتاً علمياً، وذلك مثل الكتب الأربعة، بل بعض آخر من غيره أيضاً، كالخصال والعيون والعلل والاحتجاج وأمثالها» (٥٣).

فعلى رأيه عليه السلام يمكن الاكتفاء في الأخذ بالحديث وجود الظنّ أو الاطمئنان بصدوره ولا حاجة لمراجعة علم الرجال، وهذا الوصف ممّا تتصف به الكتب الأربعة وبعض المصادر الحديثية الأخرى، وليس على الاخباريين من إشكال من جهته إلّا في عدّهم أخبار الكتب الأربعة قطعية الصدور .

وذكر السيّد الخوئي عليه السلام في الحاجة إلى علم الرجال: «أنّ غالب الأحكام الشرعية تستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام . وعلى ذلك إن قلنا بأنّ الأخبار المدونة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور، أو أنّها ممّا نظمّن بصدورها لأنّ الأصحاب عملوا على طبقها ولم يناقشوا في أسنادها وهذا يفيد الاطمئنان بالصدور، فقد استرحنا من علم الرجال؛ لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة كما سلك ذلك المحقّق الهمداني عليه السلام، حيث قال: ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية اتصافها بالصحة المطلوبة... بل المدار

على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتمدة مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضهم عنها.. إلى أن قال (= المحقق الهمداني): ولأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم» (٥٤).

فالاخلاف ليس منحصراً بالاخباريين، بل يشمل بعض الاصوليين أيضاً، وإن لم يوافقوهم فيما تمسّكوا به لذلك، إلّا أنّ النتيجة واحدة.

نعم، هناك من ذهب من الاخباريين إلى ضرورة علم الرجال من جهة أخرى، فقد قال الشيخ الحرّ العاملي: «إنّ الاخباريين لا يدعون ذلك (= لغوية علم الرجال) كيف؟! وهم يصدقون بأنّ احوال الرجال - خصوصاً المصنّفين - من جملة القرائن على ثبوت الأخبار، وأحوال الرواة من جملة المرجّحات المنصوصة وعلماء الرجال كلّهم من الاخباريين» (٥٥).

٣ - تحديد أدلّة الاستنباط:

وتحديد أدلّة الاستنباط من أهم ما اختلف فيه الفريقان، فالاخباريون يرون انحصار الدليل بالأخبار حسب؛ فيما يرى الاصوليون أنّها أربعة، هي: الكتاب، السنّة، العقل، الاجماع.

قال المحدث الاسترآبادي: «عند قدماء أصحابنا الاخباريين... لا مدرك للأحكام الشرعية النظرية فرعية كانت أو أصلية، إلّا أحاديث العترة الطاهرة» (٥٦).

وقال صاحب الحقائق: «الأدلة عند المجتهدين أربعة: الكتاب والسنّة والاجماع ودليل العقل الذي هو عبارة عن البراءة الأصلية والاستصحاب. وأمّا عند الاخباريين فالأولان خاصّة» (٥٧).

وفيما يلي نتعرض لرأي الفريقين في الأدلة الأربعة:

أولاً - الكتاب:

يرى الأصوليون جواز الاستدلال بالكتاب على الأحكام الشرعية، إلا أن الأخباريين قيّدوا حجّيته بوجود الخبر المفسّر للكتاب، وبعبارة إنهم يحصرون التفسير بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده.

إنّ الاختلاف لو كان أمره منحصراً بالكتاب لهان الخطب؛ وذلك لقلة آيات الأحكام في القرآن، ولورود الروايات المفسّرة لها. إلا أنّ المشكلة هي أنّ الأخباري لا يرى حجّية ظواهر الكتاب مطلقاً، فلا يصلح للاحتجاج والاستظهار في جميع المجالات كالكلام والتوحيد والمواظب والأخلاق.

ولذا فقد ذكر الاسترآبادي سؤالاً قد يتوجّه إلى الاخباريين ثمّ أجاب عليه، فقال: «السؤال التاسع أن يقال: كيف عملكم معاشر الاخباريين في الظواهر القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ (٥٨) وقوله تعالى: ﴿أولامستم النساء﴾ (٥٩)؟

وجوابه أن يقال: نحن نوجب الفحص عن أحوالها بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليهم السلام، وإذا ظفر بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال بها وإلا أوجبنا التوقف، والتثبت» (٦٠).

وقال صاحب الحقائق: «... أمّا الاخباريون، فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفریط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتّى مثل ﴿قل هو الله أحد﴾، إلّا بتفسير من أصحاب العصمة صلوات الله عليهم، ومنهم من جوّز ذلك حتّى كاد يدعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحلّ مبهمات... - ثمّ قال: - والتحقّق في المقام أنّ الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلّا أنّ أخبار المنع أكثر عدداً

وأصرح دلالة» ونقل بعد ذلك عدّة روايات في هذا المجال، وعقبها بكلام للشيخ الطوسي قسّم فيها معاني القرآن إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما اختص الله بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه.

وثانيها: ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه، فكّل من عرف اللغة وخطب بها عرف معناه، مثل قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٦١).

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفضلاً، مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (٦٢).

رابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عليهما، ويمكن أن يكون كلّ واحد منهما مراداً، فأنّه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول أنّ مراد الله بعض ما يحتمله إلّا بقول نبيّ أو امام معصوم.

ثمّ أيد الشيخ كلامه برواية عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ورد فيها تقسيم كلامه سبحانه إلى ثلاثة أقسام: قسم يعرفه الجاهل والعالم، وقسم لا يعرفه إلّا من صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للاسلام، وقسم لا يعرفه إلّا الله وأنبيأؤه والراسخون في العلم.

قال صاحب الحقائق بعد نقل هذا: «القسم الثاني من كلام الشيخ (عليه السلام) هو الأوّل من كلامه صلوات الله عليه، وهو الذي يعرفه الجاهل والعالم، وهو ما كان محكم الدلالة، وهذا ممّا لا ريب في صحّة الاستدلال به، والمانع مكابر» (٦٣).

وقال المحقّق النراقي في التمسك بظواهر الكتاب: «ذهب المجتهدون كافة إلى أنّ كلّ آية كان من الظواهر أو النصوص يجوز أن يعمل به، ويفسر، وإن لم يرد به نصّ وأثر، وهو الحق، خلافاً للاخباريين، فإنّهم

يقولون: إنّه لا يجوز لنا أن نعمل بشيء من القرآن، ولا أن نفتر بدون نصّ من المعصوم».

ثمّ استدّل على ذلك بأمر:

منها: التصريح في كثير من الآيات بكونه خطاباً لنا، نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ (٦٤) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (٦٥) و ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ (٦٦) وأمثالها. وبعد ثبوت كونه خطاباً لنا وثبوت حجّية الأصول اللفظية، ووجوب طاعة الله سبحانه، يجب علينا العمل بمراده على مقتضى الأصول.

ومنها: الأخبار المشهورة المصرّحة بكون القرآن نوراً لنا ودليلاً ومنازلاً وسبيلاً وهادياً.

ومنها: الأخبار المشهورة الآمرة بالتمسك به والعمل، كحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين.

ثمّ ذكر أموراً أخرى فقال: «اعلم أنّ هذه المسألة قليلة الجدوى، وهي في تقديم الخبر الموافق لظاهر القرآن إذا تعارض مع غيره، ولم يكن للغير مرجّح آخر على بعض الأقوال؛ إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الأصول إلّا ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الاجماع على أكثرها، مع أنّ جُلّ آيات الأصول والفروع - بل كلّها - ممّا تعلّق الحكم فيها بأمر مجمل، لا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار» (٦٧).

فظهر ممّا ذكره المحقّق النراقي أنّ الخلاف بين الاصوليين والخباريين في حجّية ظواهر الكتاب ليس جذرياً وأساسياً، بل هو نزاع قليل الجدوى.

ثانياً - السنّة:

لا خلاف بين الفريقين في عدّ السنّة من أدلّة الأحكام، إنّما الخلاف

فيما ادّعاء الاخباريّون حول أحاديث الكتب الأربعة، واعتبارها قطعية الصدور.

فأمّا الأصوليّون فقد ذهب منهم المولى أحمد النراقي والاقا رضا الهمداني إلى كون روايات الكتب الأربعة ممّا يوثق أو يظنّ بصدورها، وذهب الأكثر إلى لزوم ملاحظة سند الأخبار مطلقاً سواء كانت في الكتب الأربعة أو غيرها.

والفرق الآخر بينهما في دليّة السنّة هو أنّ الاخباريّين لا يعملون بغير الخبر الصريح القطعي من حيث الدلالة؛ وذلك لعدم عملهم بمطلق الظنّ، وعليه فإنّهم يشترطون في الحديث أن يكون قطعي الصدور والدلالة معاً. وهذا بعكس الأصوليّين فإنّهم يعملون بخبر الثقة أو الخبر الصحيح لقولهم بحجّة الظنّ الخاص، كما يكتفون في الدلالة بالظهور.

قال الاسترآبادي: «إنّهم (= أي الاخباريّين) لم يعتمدوا في فتاويهم وأحكامهم إلّا على دلالات واضحة صارت قطعية بمعونة القرائن الحالية أو المقاليّة. وتلك القرائن وافرة في كلام أهل البيت (عليه السلام)، لا في كتاب الله ولا في كلام رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) ... وأوجبوا التوقّف والاحتياط عند ظهور خطاب يكون سنده أو دلالته غير قطعي؛ لأنّه من باب الشبهات في نفس الأحكام» (٦٨).

ولعلّ من أجل هذا لم يوافق الاخباريّون على حجّة المفاهيم، فيما قبل الأصوليّون بعضها وأفتوا على أساسها. وسنشير في بحث الدليل العقلي إلى مفهوم الأوليّة.

دلتا - العقل:

ليس الاجماع دليلاً مستقلاً بنفسه عند جميع علمائنا، أصوليّين واخباريّين، وإنّما عدّ دليلاً لكشفه عن رأي المعصوم (عليه السلام).

والخلاف في حجّيته ودليليّته ينشأ من صلاحيّته للكشف عن رأي المعصوم وعدم صلاحيّته. فالأخباريون يرون عدم قابليّته للكشف.

وقد استثنى الاسترآبادي من ذلك موردين. قال: «أمّا الاجماع بمعنى اتّفاق اثنين فصاعداً على حكم بشرط أن يعلم دخول المعصوم في جملتهم علماً إجمالياً، فهو من اصطلاح جمع من متأخري أصحابنا، وقد اعترف المحقّق الحلي وغيره من المحقّقين بأنّه من الفروض غير الثابتة - ثمّ قال: - وأنا أقول: على تقدير تسليم ثبوته يرجع إلى خبر ينسب إلى المعصوم إجمالاً، فترجيحه على الأخبار المنسوبة إليه تفصيلاً كما جرت به عادة المتأخّرين من أصحابنا غير معقول. واعلم أنّ جمعاً من أصحابنا أطلقوا لفظ الاجماع على معنيين آخرين:

الأوّل: اتّفاق جمع من قدمائنا الاخباريين على الافتاء برواية، وترك الافتاء برواية واردة بخلافها.

والإجماع بهذا المعنى معتبر عندي؛ لأنّه قرينة على ورود ما عملوا به من باب بيان الحق، لا من باب التقيّة.

الثاني: إفتاء جمع من الاخباريين كالصدوقين ومحمّد بن يعقوب الكليني، بل الشيخ الطوسي أيضاً، فإنّه منهم عند التحقيق، وإن زعم العلامة أنّه ليس منهم... وهذا أيضاً معتبر عندي؛ لأنّ فيه دلالة قطعيّة عاديّة على وصول نصّ اليهم» (٦٩).

وقال الفاضل النراقي في عوائده عن القسم الأوّل منهما: «فهو في الحقيقة ليس من أدلّة الحكم، بل من شواهد صحّة الخبر أو رجحانه، فهو خارج عن محطّ الكلام، فهو من القرائن لاعتبار الخبر، ولا كشف فيه عن قول المعصوم» (٧٠).

وفي الحقائق: «إنّ الاجماع وإن ذكره المجتهدون في الكتب الأصوليّة وعدّوه في جملة الأدلّة، إلّا أنّك تراهم في مقام التحقيق في الكتب الاستدلاليّة يناقشون في ثبوته وحصوله، وينازعون في تحقّقه ووجود مدلوله، حتى يضمحل أثره بالكلّيّة، كما لا يخفى على من تصفح الكتب الاستدلاليّة، كالمعتبر والمسالك والمدارك ونحوها» (٧١).

وما ذكره حول الاجماع المنقول تام وصحيح، لكون ما ذكر عن الاجماع المحض والاجماع الذي ذكره الاسترآبادي فيه مجال للبحث والتأمّل.

وفي التنقيح: إنّ «المتسالم عليه بين الأصحاب قدست أسرارهم، أنّ الإغماء والسكر وغيرهما من الأسباب المزيّة للعقل ناقض كالنوم، والعمدة في ذلك هو التسالم والاجماع المنقولان عن جمع غفير.

نعم توقّف في ذلك صاحبا الحقائق والوسائل عليه السلام، إلّا أنّ مخالفتها غير مضرة للاجماع، لما مرّ غير مرّة من أنّ الاتفاق بما هو كذلك ممّا لا اعتبار به وإنّما المدار على حصول القطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام من اتّفاقاتهم. وحيث إنّنا نظمنا بقوله عليه السلام من اتّفاق الأصحاب قدست أسرارهم في المسألة، فلا مناص من اتباعه - ثمّ قال: - وقد ذكر المحقّق الهمداني رحمته الله: أنّه قلّ ما يوجد في الأحكام الشرعيّة مورد يمكن استكشاف قول الامام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتّفاق الأصحاب مثل المقام، كما أنّه قلّ ما يمكن الاطلاع على الاجماع لكثرة ناقله كما فيما نحن فيه» (٧٢).

وقسم الفيض الكاشاني الاجماع إلى معتبر وغير معتبر:

والأوّل هو ما اتّفقت عليه جميع الأئمّة أو جميع الاماميّة من دون أن يشدّ عنها أحد، كما في ضروري الدين أو المذهب الذي يثبت بالتواتر، ومثل هذا الاجماع لا يمكن فرض مخالفته للكتاب والسنة؛ لعدم اتّفاق الأئمّة على مثل هذا الأمر.

والثاني هو ما ذهب إليه أكثر الأمة أو المذهب. ومثل هذا الاجماع لا يكون متواتراً، بل منقولاً بالخبر الواحد، وهو في الحقيقة ليس باجماع^(٧٣).

والظاهر أنه لا خلاف في حجّية الأول، إلا أن وجوده منوط بوجود آية أو رواية تدلّ عليه.

وقد ذكر السيّد البروجردي^(٧٤) أن اتفاق القدماء على مسألة يعدّ إجماعاً معتبراً^(٧٤).

فظهر ممّا تقدم نقله في الاجماع أن الخلاف فيه ليس خلافاً جوهرياً؛ ولذا علّل المحقّق النراقي رفض الاخباريين للاجماع بأنّه «لأجل الغفلة عن المراد، حيث إنهم رأوا العامة يحتجّون بالاجماع، ويريدون اجماع العلماء مع قطع النظر عن كون واحد منهم معصوماً فجعلوا حجّيته نفس الاتفاق، وشاهدوا الاصوليين من الخاصّة أيضاً يدور على ألسنتهم لفظ الاجماع فاشتبه عليهم الأمر واختلط، وزعموا أنهم يريدون أيضاً ما أراد العامة، فشتّعوا عليهم، ونفوا حجّيته؛ ولذا ترى متأخري الاخباريين كفّوا ألسنتهم عن ذلك المقال واقتصروا على الردّ؛ لعدم وقوعه، أو عدم امكان العلم به، أو نفي الفائدة عنه؛ لأنّه إذا اشترط في الاجماع العلم بدخول المعصوم أو قوله فلا يمكن نفي حجّيته»^(٧٥).

رابعاً - الدليل العقلي:

ذكر الاصوليون أن من جملة الأدلة الدليل العقلي، والاخباريون على خلاف ذلك. والخلاف بينهم يقع في ثلاث جهات:

١ - حكم العقل بالوجوب والحرمة:

بالرغم من رفض الاخباريين للحسن والقبح العقليين - خلافاً للأشاعرة - إلا أنهم مع ذلك لا يرون الحرمة والوجوب الذاتيين، قال المحدث الاسترآبادي:

« هنا مسألتان: إحداهما: الحسن والقبح الذاتيان، والأخرى الوجوب والحرمة الذاتيان.. وبين المسألتين بون بعيد. ألا ترى أنّ كثيراً من القباح العقلية ليس بحرام في الشريعة، ونقيضه ليس بواجب في الشريعة، ومعنى القبيح العقلي ما ينفر الحكيم عنه، وينسب فاعله إلى السفه، على ما ذكره المحقق الطوسي في بعض تصانيفه» (٧٦).

وقال الشيخ حسين الكركي: «إنّ حسن بعض الأفعال - كالعدل - بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب في نظر العقلاء، وقبح بعضها - كالظلم - بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب، ممّا تشهد به العقول عند من لا يعرف الشرائع ولا يقر بالصانع - ثمّ قال: - واعلم أنّه كما أنّ الحسن والقبح عقليّان، كذلك الحلّ والحرمة ولكنهما ليسا ذاتيّين، بل لوجوه واعتبارات، ولذلك جاز تبدلهما، فيكون الشيء حلالاً في شريعة حراماً في أخرى، والشرع كاشف عمّا لا يستقل العقل بادراك حلّه وحرمته - إلى أن قال: - إنّ من نفى الحسن والقبح عقلاً، لا يمكنه الجزم بشيء من أمور الدين، لتجويزه إجراء المعجزة على يد الكاذب، وخلف الوعد منه تعالى، ويلزم منه عدم الوثوق بصدق الأنبياء وغير ذلك من المفاسد» (٧٧).

والاشكال عليه واضح جداً، فإنّ حرمة الظلم ووجوب العدل ممّا لا سبيل إلى تغييرهما، فالظلم قبيح دائماً وأبداً ومن أي شخص كان، كما أنّ العدل حسن دائماً وأبداً كذلك؛ ولذا عدّ الأصوليون إدراك العقل لحسن شيء أو قبحه حكماً بذلك، والحسن والقبح فيه ذاتيّين.

ومن الواضح أنّ حكم العقل هذا يرتبط أولاً وبالذات بعنوان العدل والظلم، فحكم العقل يتعلّق بهما، ولا يتعلّق بالأفعال التي ينطبقان عليها.

والذي يبدو أنّ الخلاف في هذا ليس أساسياً وعميقاً، ولا يترتب عليه أثر

كبير، يقول السيد الشهيد الصدر رحمته الله: «أما ما يسمّى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به ولكن لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة» (٧٨).

٢ - القياس:

اتّفق علماء الامامية على عدم حجّة الاجماع، قال المولى أحمد النراقي: «قياس مستنبط العلة بأقسامه عندنا معاشر الشيعة باطل، وإثبات أحكام الشرع به غير جائز، ولم يخالف فيه منّا أحد إلا ابن الجنيد في بدو أمره، ونسبه السيد في بعض رسائله إلى الفضل بن شاذان، بل مطلق القياس كذلك، وأما ما يعمل به أصحابنا فليس بقياس» (٧٩).

ويقصد بالقياس المقبول قياس الأولوية وقياس منصوص العلة، وقد بحثه قبل هذا ونقل أقوال العلماء وخلافهم فيه، وقد اختار التفصيل هناك.

وقد وقع هذان القسمان محلاً للبحث عند الاخباريين أيضاً، حيث ذهب الاسترآبادي إلى حجّيتهما. وقد سمّي قياس الأولوية بمفهوم الموافقة أو القياس الجلي (٨٠).

وذكر المحدث السيد نعمة الله الجزائري أنّ أكثر الأصحاب وإن نفوا قياس المساواة وأنواعه إلا أنّهم نصّوا على حجّة قياس الأولوية ومنصوص العلة، وجعلوهما مناهلاً للأحكام الشرعية، ونحن قد أكثرنا من الدلائل في شرحنا على التهذيب والاستبصار على نفيهما من الحجّة، وعلى أنّهما لا يصلحان للدلالة على الأحكام - ثمّ قال: - ومن تأمل وتتبع الأحاديث الواردة في قولهم عليه السلام: «لا تقيسوا فإنّ أوّل من قاس ابليس» (٨١) يظهر له أنّ قياس ابليس

كان من باب قياس الأولوية. ثم أورد بعض الأخبار الدائمة للقياس.

ثم ذكر أنَّ استفادة تحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْلُ لِهَمَا أُفُّ﴾^(٨٢) ليس من قياس الأولوية، بل لدلالة اللفظ عليه عرفاً، فإنَّ كل من يسمع هذا اللفظ يفهم منه تحريم الضرب وإن لم يكن عارفاً بقياس الأولوية^(٨٣).

وقد تعرض الفاضل النراقي لمناقشة ما ذكره من الأدلة والروايات التي تمسك بها لإبطال حجّة قياس الأولوية وقياس منصوص العلة^(٨٤).

٣ - اثبات أصول الدين بالعقل:

تقدم البحث في الخلاف القائم بين الاخباريين والأصوليين حول الاستدلال بالعقل على الأحكام الشرعية. وأمّا الخلاف بينهما في الاستدلال به على أصول الدين فالمستفاد من كلمات المحدث أنّه يرى حجّيته وإمكان الاستدلال به لإثبات النبوة حسب، دون ما سواه من الاعتقادات الأخرى، فقد قسّم آراء العقل إلى قسمين:

قسم يكون تمهيداً مادة الفكر فيه بل صورته أيضاً من جانب أصحاب العصمة، وقسم لا يكون كذلك.

فالقسم الأول مقبول عند الله تعالى مرغوب إليه؛ لأنّه معصوم عن الخطأ، والقسم الثاني غير مقبول لكثرة وقوع الخطأ فيه. واثبات النبي ﷺ رسالته على الأمة إمّا من باب أنّه من بعد الاطلاع على معجزته يحصل القطع بدعواه بطريق الحدس كما يفهم من الأحاديث، أو من القسم المقبول من النظر والفكر واستخراج الرعيّة الفروع من القواعد الكلّية^(٨٥).

وقد قسّم أيضاً العلوم النظرية قسمين: قسم ينتهي إلى مادة قريبة الاحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق..

وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة الاحساس، ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية، وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ولا عاصم في مثل هذه الموارد إلا التمسك بكلام المعصومين عليه السلام (٨٦).

وذكر أيضاً أنّ طريقة الاخباريين هي أنهم لم يعتمدوا فيما ليس من ضروريات الدين من المسائل الكلامية والأصولية والفقهية وغيرها من الأمور الدينية إلا على الصحيحة الصريحة المروية عن العترة الطاهرة عليه السلام (٨٧).

وقد وافقه على ذلك الشيخ حسين الكركي (٨٨) والفيض الكاشاني (٨٩)، والشيخ الحرّ العاملي مع قوله بصحة التمسك بالدليل العقلي لاثبات حجية الدليل السمعي والافادة من دليل العقل في الاعتقاد، فقد صرح أنّ التتبع أثبت أنّ كلّ مقدمة عقلية تقام على أصل من أصول الدين أو عقيدة من العقائد فإنّ ثمة نصّاً موجوداً يدلّ عليها أيضاً (٩٠).

لكن الأصوليين بالرغم ممّا يذهبون إليه من عدم ضرورة قيام الدليل العقلي والكلامي لدى جميع المكلفين على أصول الدين وسائر الاعتقادات مكتفين بحصول الاطمئنان والقطع ولو من الروايات والأخبار، إلا أنّهم يعتبرون في الوقت نفسه الدليل الكلامي طريقاً مثبتاً لأصول العقائد، بل يرى البعض منهم ضرورة علم الكلام في عملية الاجتهاد، وضرورة إلمام المجتهد به.

وقد ذهب المحقق النراقي إلى عدّ علم الكلام من مقدمات الاجتهاد فقال في عداد ما يتوقّف عليه علم الكلام: «الخامس: معرفة الكلام قدر ما يتوقّف عليه العلم بالشارع، وصفاته الثبوتية، والسلبية وبأنّه باعث الأنبياء، ومصدّقهم بالمعجزات...» (٩١).

الهوامش

- (١) الملل والنحل ٢: ١٠٥ .
- (٢) راجع للمقارنة بين روايات مدرسة أهل البيت عليه السلام وروايات مدرسة الخلفاء في ذلك ، ما كتبه العلامة السيّد مرتضى العسكري في كتاب «دور الأئمة عليهم السلام في إحياء الدين» ، حيث أورد فيه نصوص مدرسة الخلفاء حول خلق آدم على صورة الله سبحانه ، وأنّ له يداً ووجهاً وعيناً وساقاً ، وقد شرح فيه ما تمتاز به مدرسة أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال .
- (٣) شرح إحقاق الحق ١: ١٦٨ .
- (٤) الملل والنحل ١: ١٦٥ .
- (٥) شرح المواقف ٩: ٣٩٢ .
- (٦) الفوائد المدينيّة : ٤٤ .
- (٧) الفوائد الطوسيّة : ٣٧١ .
- (٨) المصدر السابق : ٤٤٦ .
- (٩) لؤلؤة البحرين : ١١٧ .
- (١٠) هداية المسترشدين : ٤٨٣ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (١١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٢١ .
- (١٢) المصدر السابق : ١٤٨ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٣٦ .
- (١٣) المصدر السابق : ١٤٦ ، ح ٢٩ .
- (١٤) بحار الأنوار ٤٧: ٣٩٤ .

- (١٥) انظر: أنيس الموحدين : ٢٤٦ .
- (١٦) الحقائق الناضرة ١ : ١٦٧ - ١٧١ .
- (١٧) الذريعة ١٦ : ٦٥ .
- (١٨) الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة جهال الاخباريين . نقلاً عن الذريعة ٧ : ٣٧ .
- (١٩) الفوائد الطوسية : ٤٤٦ - ٤٥٠ .
- (٢٠) الفوائد المدنية : ٢٨ .
- (٢١) المصدر السابق : ١٢٨ .
- (٢٢) المصدر السابق : ١٥٠ .
- (٢٣) الفوائد الطوسية : ٤٤٧ .
- (٢٤) معارج الأصول : ١١٧ .
- (٢٥) الوافية : ٢٩٥ .
- (٢٦) هداية الأبرار : ١٩٢ .
- (٢٧) الفوائد الطوسية : ٤٥٧ .
- (٢٨) ده رساله / رساله راه صواب (= عشر رسائل / رسالة طريق الصواب) : ١٢٥ .
- (٢٩) مناهج الأحكام : ٢٥٦ - ٢٥٧ بحث الاجتهاد والتقليد .
- (٣٠) مناهج الأحكام : ٢٧١ .
- (٣١) أنيس المجتهدين : ٢٤٣ .
- (٣٢) المصدر السابق .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) الفوائد المدنية : ٦٣ .
- (٣٥) عوائد الأيام : ٣٥٦ .
- (٣٦) الاجتهاد والتقليد : ٣١ .
- (٣٧) تاريخ حصر الاجتهاد : ٧٧ .
- (٣٨) كشف الغطاء : ٤٣ .

- (٣٩) مناهج الأحكام : ٢٥٦ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٢٦٤ .
- (٤١) النساء : ٥٩ .
- (٤٢) مناهج الأحكام : ٢٦٩ .
- (٤٣) أنيس المجتهدين : ٢٤٣ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٢٤٩ .
- (٤٥) التنقيح ، الاجتهاد والتقليد : ٢٥ .
- (٤٦) أنيس المجتهدين : ٢٤٩ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٢٤٣ .
- (٤٨) مناهج الأحكام : ٢٦٦ - ٢٦٧ .
- (٤٩) الفوائد الطوسية : ٤٦٦ .
- (٥٠) الحق المبين : ٧ .
- (٥١) الحقائق ١ : ١٣٣ .
- (٥٢) انظر : أنيس الموحدين : ٢٥٠ - ٢٥٣ .
- (٥٣) مناهج الأحكام : ٢٧١ - ٢٧٤ .
- (٥٤) التنقيح ، الاجتهاد والتقليد : ٢٥ .
- (٥٥) الفوائد الطوسية : ٤٤٥ .
- (٥٦) الفوائد المدنية : ٤٠ .
- (٥٧) الحقائق الناضرة ١ : ١٦٧ .
- (٥٨) المائدة : ١ .
- (٥٩) النساء : ٤٣ .
- (٦٠) الفوائد المدنية : ١٦٤ .
- (٦١) الأنعام : ١٥١ .
- (٦٢) الأنعام : ٧٢ .
- (٦٣) الحقائق الناضرة ١ : ٢٦ - ٣٢ .

- (٦٤) المائدة : ١٠٦ ، وغيرها .
- (٦٥) البقرة : ٢١ ، وغيرها .
- (٦٦) المائدة : ٥٥ .
- (٦٧) مناهج الأحكام : ١٥٩ .
- (٦٨) الفوائد المدنية : ٤٠ .
- (٦٩) المصدر السابق : ١٣٤ ، ١٣٥ .
- (٧٠) عوائد الأيام : ٦٩٠ .
- (٧١) الحقائق الناضرة ١ : ١٦٨ .
- (٧٢) التنقيح (الطهارة) ٣ : ٤٨٩ .
- (٧٣) ده رساله / رساله راه صواب : ١٢٧ .
- (٧٤) تقريرات في أصول الفقه (للسيد البروجردي) : ٢٨٧ .
- (٧٥) مناهج الأحكام : ١٩٦ .
- (٧٦) المصدر السابق .
- (٧٧) هداية الأبرار : ٢٥٠ - ٢٥٢ .
- (٧٨) الفتاوى الواضحة : ٩٨ .
- (٧٩) مناهج الأحكام : ٢٥٤ .
- (٨٠) الفوائد المدنية : ١٦٥ .
- (٨١) بحار الأنوار ٢ : ٢٨٨ .
- (٨٢) الاسراء : ٢٣ .
- (٨٣) انظر : نور البراهين ١ : ١٩٠ .
- (٨٤) مناهج الأحكام : ١٩٠ .
- (٨٥) الفوائد المدنية : ١٥٤ .
- (٨٦) المصدر السابق : ١٢٩ .
- (٨٧) المصدر السابق : ٤٩ .
- (٨٨) هداية الأبرار : ٣٠٢ .

(٨٩) ده رساله / رساله راه صواب : ١١٧- ١٢٥ .

(٩٠) الفوائد الطوسيّة : ٤٣٦ .

(٩١) أنيس الموحدين : ٢٥٠ بحث شروط الاجتهاد .

على ضوء الشريعة

اتسم موقف النظام الاقتصادي في الإسلام بالفرض والشجب لظاهرة الاسراف معتبراً ذلك على حدّ الكفر؛ كما اعتبرت حالة الرفاه واليسر المعاشي والمالي أمراً ممدوحاً حتى عدّ المثابرة عليه من العبادات والواجبات.

لقد سعى النظام الاقتصادي الاسلامي إلى مكافحة الفقر لا من خلال التنظير فحسب، بل من خلال وضع خطوات وبرامج عملية في هذا الاتجاه. ومن جملة تلك البرامج تشديده في رفض ظاهرة الإسراف والتبذير.

وتتجلى أهمية البحث في هذه الظاهرة إذا ما ألقينا بنظرة على العواقب والأضرار الوخيمة التي تتحملها المجتمعات جراء هذا الانحراف الخطير الذي يمكن عن طريق معالجته رفع كثير من المشاكل الاقتصادية في بلادنا.

وكنموذج لما تفرزه هذه الحالة المرضية من أضرار ننقل ما جاء في تقرير رئيس لجنة الميزانية والتخطيط بمجلس الشورى الاسلامي في ايران المنشور سنة (١٣٧٤ ش):

« يبلغ حجم المساعدة المالية لدعم رغيف الخبز لهذا العام (٣٠٠) مليار

تومان، ويخمن أن يتم توفير (٣٠) مليار تومان في حال ما إذا تمت الاستفادة الصحيحة من الخبز بنسبة عشرة بالمئة فقط.

وجاء في تقرير آخر أيضاً لنفس العام:

« يهدر سنوياً ثلاثة ملايين طن من الخبز بما معادله (٣٦٠) مليون دولار في الجمهورية الإسلامية »^(١).

وثمة إحصاءات كثيرة من هذا القبيل ربما تجاوزت ذلك بكثير في السلع الاستهلاكية الأخرى كالبنزين والوقود والورق والماء والدواء والفواكه وغير ذلك، مما يطول الكلام بالتعرض له ولا مجال لذكره هنا.

ويحاول هذا المقال الذي كتب بمناسبة المؤتمر العلمي للفاضلين النراقيين رحمهم الله، تسليط الضوء على ما حرره يراع فقيه عصره العلامة المحقق أحمد النراقي في موضوع الإسراف. وقبل البدء في تفاصيل البحث نرى من المناسب أن نذكر ببعض النقاط النافعة التالية:

١ - يعتبر موضوع الإسراف حرياً بالبحث بشكل مستوعب من جهات وزوايا عديدة، إلا أنا سنقتصر في هذا المقال على بحث الجنبه الفقهي فيه حسب.

٢ - بالرغم من كون البحث من البحوث الابتلائية، إلا أنه لم يطرح في كتبنا الفقهية بشكل مستقل، وإنما تمّ بحثه بشكل استطرادي ومبعثر كمنااسبة البحث في مسألة تزيين المساجد والوضوء والتطيب وغيرها.

٣ - لقد ركّز المحقق النراقي في إطار بحثه الفقهي للموضوع على التحقيق اللغوي لمعنى الإسراف، وتنقيح موضوعه.

٤ - تناول المقال علاوة على نقل آراء المحقق النراقي مناقشة تلك الآراء ودراستها.

التعريف اللغوي:

لا شك أنَّ لتبيين مفهوم الإسراف وتحديد أثره في بيان الحكم الشرعي، وذلك باعتبار أنَّ المنشأ في الكثير من الاشكالات هو غموض المفهوم، مما يؤول إلى الشك والترديد في بعض المصاديق، ويشهد لذلك استعمال لفظ الاسراف الوارد في الكتاب والسنة في مصاديق عديدة ومختلفة؛ ولذا سوف يتركز البحث أكثر في هذه النقطة باعتبارها القاعدة والأساس فيه:

عرّف الإسراف عند الفراهيدي بما يقابل الاقتصاد، قال: «الإسراف نقيض الاقتصاد». كما عرّفه بقوله أيضاً: «السرف: الجاهل... والسرف: الخطأ» (٢).

وعرّفه ابن الأثير بمعانٍ مختلفة: «السرف في حديث ابن عمر (فإنّ بها سرحة لم تُقبل ولم تُسرف) أي لم تُصبها السرفة وهي دويبة صغيرة تثقب الشجر تتخذه بيتاً». وفسره في موضع آخر بالغفلة فقال: «وقيل: أراد بالسرف الغفلة. يقال: رجل سرف الفؤاد أي غافل». وفسره في موضع آخر بمعنى الإسراف والتبذير فقال: «وقيل هو من الإسراف والتبذير في النفقة لغير حاجة أو في غير طاعة الله». ثم ذكر أخيراً أنَّ الإسراف قد ورد في الأحاديث كثيراً، والغالب على ذكره الإكثار من الذنوب والخطايا (٣).

وعرّفه ابن فارس بمعانٍ مختلفة أيضاً فقال: «سرف: السين والراء والفاء أصل واحد يدل على تعدي الحد والإغفال... ويقولون إنّ السرف أيضاً الضراوة». واعتبر مجيئه بمعنى الدويبة شاذاً حيث قال: «وما شذ عن الباب السرفة: دويبة تأكل الخشب» (٤).

وعرّفه الراغب بتجاوز الحد: «السرف: تجاوز الحد في كل فعل يفعله الإنسان وإن كان ذلك في الانفاق أشهر» (٥).

وذكر صاحب المصباح المنير أنَّ السرف معناه تجاوز القصد والاعتدال فقال: «أسرف إسرافاً: جاز القصد. والسرف - بفتحيتين - اسم منه، وسرف سرفاً من باب تعب: جهل أو غفل فهو سرف، وطلبتهم فسرفتهم بمعنى أخطأت أو جهلت» (٦).

واعتبره ابن منظور - كغيره - يجيء بمعانٍ عديدة، منها: التجاوز عن القصد، قال: «إنَّ السرف والإسراف مجاوزة القصد، وأسرف في ماله: عجل من غير القصد، وأسرف في الكلام وفي القتل: أفرط، والسرف: الخطأ بمعنى وضع الشيء في غير حقه، والسرف: اللهج بالشيء والسرف: ضد القصد. وأكله سرفاً: أي في عجلة» (٧).

وعدَّ الطريحي من معانيه أكل المال حراماً، قال: «قوله تعالى: ﴿ولا تسرفوا﴾، الإسراف: أكل ما لا يحلّ، وقيل: مجاوزة القصد في الأكل مما أحلَّ الله. وقيل: ما انفق في غير طاعة الله تعالى» (٨).

تحقيق الفاضل النراقي رحمته الله:

ذكر النراقي رحمته الله بعد التعرض لكلمات اللغويين والمفسرين أن المستفاد من كلماتهم هو خمسة عشر معنى، هي:

- ١ - الإغفال. ٢ - الجهل. ٣ - الخطأ. ٤ - الخطل. ٥ - التبذير. ٦ - ضد القصد. ٧ - مجاوزة الحد. ٨ - المجاوزة عن حد الاستواء. ٩ - الانفاق لغير حاجة. ١٠ - الانفاق في غير حقّه. ١١ - الانفاق في غير طاعة الله. ١٢ - الانفاق في المعصية. ١٣ - الإكثار من الذنوب. ١٤ - ما استقبّحه العقلاء. ١٥ - الجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق.

ثم قال في مقام الاستنتاج: إنَّ المعنى الأوّل والثاني والخامس عشر تتحد في معنى واحد، وكذا المعنى الثالث والرابع يتحدان في معنى واحد،

وأيضاً يتحد المعنى الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والثالث عشر، فإنّ مرجعها إلى معنى واحد.

فيعود مجموع المعاني إلى خمسة: ١ - الجهل. ٢ - الخطأ. ٣ - تجاوز الحد. ٤ - الانفاق في المعصية. ٥ - ما استقبّحه العقلاء.

ولما لم يكن إرادة المعنيين الأولين - أي الجهل والخطأ - من الإسراف في المال - الذي كلامنا فيه وغرضنا بيانه - إلّا بنوع إرجاع إلى أحد الثلاثة الأخيرة، فالمعنى الذي يمكن إرادته من الإسراف في المال هو أحد هذه الثلاثة.

بل لما كان كل مجاوزة عن الحد في المال مستقبّحاً للعقلاء، وكل مستقبّح فيه مجاوزة عن الحد، تعود المعاني الممكن إرادتها من هذه المعاني إلى أحد معنيين: الانفاق في المعصية، ومجاوزة الحد، ويمكن أن يكون المعنى الأوّل أيضاً فرداً من الثاني، فإنّ الانفاق في المعصية أيضاً تجاوز عن الحد، فالأصل في معنى الإسراف عند النراقي هو «تجاوز الحد» وما عداه مصداق لذلك^(٩).

تعريف «الحدّ» عند النراقي:

اتضح مما سبق أنّ تجاوز الحد إن لم يكن هو المعنى المتعين للإسراف، فلا أقل من كونه معنى متفقاً عليه عند اللغويين جميعاً، وبذلك يفتح البحث عن تعريف «الحدّ» الذي يتحقق الإسراف بتجاوزه.

وقد بحث العلماء في تعريفه، ولعل أفضل من حقق معناه هو الفاضل النراقي، فقد ذهب إلى أنّ الحد الذي يتجاوزه يتحقق معنى الإسراف هو حدّ الاستواء والحد الوسط، أي الحدّ ما بين الإسراف والتقتير، وقد عزّز ذلك بجملة من الآيات والروايات، قال: «حدّ الاستواء والوسط أي بين التقتير الذي هو التضيق وبين الإسراف، وهو الذي يسمّى بالقصد والاقتصاد؛ لأنّه بمعنى

التوسط والاعتدال في الأمور» (١٠).

ويستشهد لذلك بقوله سبحانه: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾ (١١) وقد فسّر «القوام» في بعض الأخبار بالحد الوسط (١٢).

وقوله سبحانه: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط...﴾ (١٣).

وقول الإمام الصادق عليه السلام عندما سئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ (١٤) قال: «العفو: الوسط».

وغير ذلك من الآيات والروايات الواردة بهذا المضمون في تفسير الحد بالوسطية والاعتدال.

المعيار في الحد الوسط ومصاديقه:

لابدّ هنا من تعيين المراد بحدّ الاعتدال لكي تتكوّن عندنا رؤية واضحة عن ذلك، وإلاّ كان الإبهام باقياً بحاله.

وهنا طرح المحقق النراقي رحمه الله تصويره عن المعيار في تشخيص حدّ الاعتدال، ولم يكتف بذلك بل زاد المصاديق في الخارج.

وقد رجع هنا إلى العرف في تشخيص ومعرفة المعيار في حدّ الاعتدال، ثم ذكر ثلاثة مصاديق كلية لذلك، قال رحمه الله: ثمّ المراد بالوسط الذي يكون التجاوز عنه إسرافاً: هو ما يسمّى وسطاً عرفاً؛ لأنّ المرجع في معرفة الحقائق اللغوية هي المصاديق العرفية، فالمرجع في معرفة الوسط هو العرف، والوسط في العرف: هو صرف المال في القدر المحتاج إليه، أو اللائق بحال الشخص، فكل صرف مال وإنفاق لم يكن كذلك فهو إسرافاً، سواء لم

يكن صرفاً وإنفاقاً بل كان: ١ - تضييعاً وإتلافاً، أو كان: ٢ - صرفاً ولم يكن لائفاً بحاله، أو كان: ٣ - مما لا يحتاج إليه (١٥).

ثم نقل على كل واحد من هذه المصاديق شواهد من الأخبار.

التعريف الاصطلاحي:

بالرغم من رجوع المعنى الاصطلاحي للإسراف إلى المعنى اللغوي بحيث لا يرى بينهما فرق فارق، إلا أن ثمة اختلافاً بين المصاديق والموارد، فقد تقدم أن للإسراف لغةً معاني عديدة، وأن الأصل في الجميع هو تجاوز الحد وما عداه مصداق له.

وأما المعنى الاصطلاحي للإسراف فهو أخص من المعنى اللغوي؛ لأن تجاوز الحد الذي يستقبّحه العقلاء يُعدّ إسرافاً، ثم نقل - بعد البحث في المعيار الذي يتحقق الإسراف بتجاوزه - كلاماً عن المحقق الأردبيلي رحمته الله ذكر فيه أن الإسراف صرف المال فيما يستقبّحه العقلاء، أو فيما لا ينبغي (١٦).

وذكر المحقق السيد الخوئي رحمته الله في بيان الإسراف اصطلاحاً: «أن أدلة حرمة الاسراف لا تشمل تزيين المساجد، لتقوم الإسراف بفقد الغرض العقلاني» (١٧).

فاذاً الإسراف ليس هو مطلق التجاوز عن الحد، بل التجاوز الذي لا يكون فيه غرض عقلائي ويستقبّحه العقلاء.

المقارنات:

ينبغي بعد اتضاح تعريف مفهوم الإسراف أن نشير إلى بعض الألفاظ ذات الصلة بذلك. ومن تلك الألفاظ:

أ - التبذير :

ذكر أكثر اللغويين أنَّ التبذير هو بمعنى التفريق ، ويستعمل ذلك في المال الضائع . قال الراغب الأصفهاني : التبذير : التفريق ، وأصله إلقاء البذر وطرحه فاستعير لكل مضيّع لماله ^(١٨) .

وعليه فإنَّ الفارق بين التبذير والإسراف هو أنَّ صرف المال في غير موره يعد تبذيراً ؛ لأنَّ معنى التبذير هو تضييع المال ، كما أنَّ معنى الإسراف هو صرفه في موره ولكن مع تجاوز الحدّ .

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ كثيراً من الموارد يستعمل فيها الإسراف بمعنى التّبذير .

ب - التقتير :

وهو كما قال ابن الأثير : « التضييق على الانسان في الرزق . يقال : قتر الله رزقه ؛ أي ضيقه وقلّله » ^(١٩) .

وبذلك فسّرهُ الفيومي أيضاً ، قال : « وقتر على عياله قتراً وقتوراً - من بابي ضرب وقعد :- ضيق في النفقة » ^(٢٠) فالتقتير ضد الإسراف .

وبعبارة ثانية : الإسراف : إفراط ، والتقتير : تفريط .

ج - القوام :

القوام هو بمعنى الاعتدال والحدّ الوسط ، وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى . قال الفيومي : « القوام - بالكسر - ما يقيم الإنسان من القوت ، والقوام - بالفتح - العدل والاعتدال . قال الله تعالى : ﴿ وكان بين ذلك قواماً ﴾ ^(٢١) : أي عدلاً . وهو من القوام أي الاعتدال » ^(٢٢) .

فالقوام هو الحدّ الوسط بين التقتير والإسراف .

حكم الإسراف :

لا شك أنَّ المهم في المقام هو البحث عن حكم الإسراف، وتتأكد أهمية البحث إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار عدم تعرض الفقهاء لبحث المسألة بشكل مستقل ومستوفى، مقتصرين على بحثه ضمن بعض الموارد، مثل حرمة تزيين المسجد، والإسراف في استعمال ماء الوضوء وما شاكل ذلك. وكان من المناسب التعرض لحكمه وأقسامه وحالاته بشكل مستقل. وعلى كل حال فقد بحث المحقق النراقي رحمته ذلك معتبراً الحكم فيها (وهو الحرمة) أمراً مسلماً مستدلاً على ذلك بالآيات والروايات والإجماع، والأهم من ذلك دعوى ضرورة الدين عليه. وسوف نبدأ أولاً بطرح آرائه ثم ملاحظة ذلك ودراسته:

أولاً - ضرورة الدين :

وهي مما تمسك به المحقق النراقي لإثبات حرمة الإسراف فقال فيما يستدل به على الحكم: «ويدل عليه الإجماع القطعي بل الضرورة الدينية والآيات الكثيرة» (٢٣).

ثانياً - الإجماع :

وقد استدل به في عدة مواضع من بحثه، وخلص بعد الاستدلال بالكتاب والأخبار إلى القول بأنَّ الظاهر أنَّ الإجماع على حرمة - بعد الآيات المذكورة - كفانا مؤونة الاشتغال ببيان ذلك (٢٤).

المناقشة :

إنَّ دعوى قيام الضرورة الدينية على حرمة الإسراف غير تامة على إطلاقها؛ إذ ثمة مصاديق وقعت مورداً للنقاش والبحث، بل صرح بجوازها من بعض المعاصرين، ودعوى الضرورة إنما تتم فيما لو كانت جميع الأفراد خالية عن الاشكال والترديد.

وأما الإجماع، فهو إما مدركي أو محتمل المدركية على أقل تقدير، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

ثالثاً - العقل:

وذلك بأن يقال: إنه قد تقدم أن الإسراف اصطلاحاً هو صرف المال فيما يستقبه العقل أو فيما لا ينبغي، ويشهد لذلك ما نقلناه عن المحقق الأردبيلي حيث عرّفه بذلك أيضاً.

ومن الواضح أن ما يستقبه العقل يستقبه العقل أيضاً، وما يستقبه العقل غير جائز كما لا يخفى، والمراد بحكم العقل هو إدراك العقل.

المناقشة:

إنه لو سلمنا بقبح الإسراف عقلاً وعقلاً، فهذا لا يثبت إطلاق الحكم، لكون العقل دليلاً لبيئاً لا لفظياً، والدليل اللبي لا إطلاق فيه ليتمسك به في مورد الشك.

رابعاً - الكتاب العزيز:

وهو أهم الأدلة على التحريم، وقد وردت آيات عديدة في بيان الحكم، واستعملت مادة «سرف» في ثلاثة وعشرين موضعاً من القرآن. في سبعة منها ورد النهي عنه صريحاً، وفي الباقي ظاهر إن لم يكن صريحاً أيضاً.

وعلى أي حال فإن دلالة الكتاب على الحرمة أمر مسلم، ولكن الكلام في دائرة إطلاق الآيات ومدى شمولها.

وفيما يلي نستعرض بعض الآيات التي استدلت بها المحقق النراقي عليه السلام:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (٢٥).

وهي لا تقرر حرمة الإسراف فحسب، بل تدل على أنه من الكبائر، للتوعد عليه، وقد ذكر العلماء أن التوعد على الذنب في الكتاب يدل على كونه من الكبائر.

قال السيد الطباطبائي اليزدي رحمته الله في بيان حدّ الكبيرة أنها «كل معصية ورد النص بكونها كبيرة أو ورد التوعد بالنار عليها في الكتاب أو السنة صريحاً أو ضمناً» (٢٦).

وقد وافقه على ذلك المعلقون على العروة، وعليه فلا كلام في دلالة الآية على الحرمة، بل ولا على كون الاسراف من الكبائر، كما أنه لا يبعد القول بإطلاقها وشمولها لجميع ما يصدق عليه الإسراف، مضافاً إلى أن كلمة ﴿المسرفين﴾ هي جمع محلى بالألف واللام وهو من ألفاظ العموم كما تقرر في الأصول سيّما مع دخول أداة التأكيد ﴿إن﴾، ووجود ضمير الجمع. فيكون التأكيد سابقاً ولاحقاً في الآية.

وعليه فالآية دالة على حرمة كل اسراف في المشرب أو المأكل أو الملبس أو المسكن أو الزينة أو غير ذلك من الأمور.

٢ - قوله تعالى: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب المسرفين﴾ (٢٧). وقد وردت آيات أخرى بهذا المضمون.

ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بتقريبين:

التقريب الأول: إن الآية قد نهت عن الإسراف، وقد ذكر الفقهاء أن النهي يدل على الحرمة، وهذا مما لا خلاف فيه. إنّما الخلاف في أن دلالتها على الحرمة هل هو من باب الوضع أو حكم العقل؟ وإذا كانت من باب الوضع فما هو نحو الدلالة وكيف؟ وقد ذكرت في ذلك أقوال عديدة لا يهمننا التعرض لها؛ لعدم تأثير ذلك في البحث.

التقريب الثاني: التمسك بقوله: ﴿ لا يحب المسرفين ﴾ في الدلالة على الحرمة، فأنها صريحة في عدم حبه تعالى للإسراف والمُسرفين، وما لا يحبه الله تعالى لا يكون جائزاً.

المناقشة:

ويمكن المناقشة في كلا التقريبين:

أما التقريب الأول: فإنه وإن دلَّ على الحرمة، ولكنه أخص من المدعى، لأنَّ مدعانا هو حرمة الإسراف مطلقاً، وما ورد في الآية هو الحرمة في المأكل والمشرب، فتكون الآية دالة على ذلك خاصة.

وقد يجاب عن الإشكال الثاني: بأنَّ صدر الآية وارد في حرمة الإسراف في المساجد، ومن جهة أخرى علَّل الحكم بعدم المحبة منه سبحانه، فهاتان قرينتان تدلّان على عموم الحرمة، سيّما مع ضعف دلالة السياق، وعدم مقاومتها مع هاتين القرينتين.

وأما التقريب الثاني فإنه يرد عليه: أنَّ عدم الحب أعم من التحريم بما يشمل الكراهة أيضاً، فعدم الحب ليس معناه البغض دائماً؛ إذ ثمة أمور لا يحبها الشارع ولكنها مكروهة وليست محرمة.

وقد ناقش الفقهاء والمفسرون هذا الإشكال، قال أمين الإسلام الطبرسي في تفسيره بعد قوله سبحانه: ﴿ أنه لا يحب المسرفين ﴾: «أي يبغضهم؛ لأنَّه سبحانه قد ذمهم به، ولو كان بمعنى لا يحبهم ولا يبغضهم لم يكن ذمّاً ولا مدحاً» (٢٨)، هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ الآية جعلت عدم حبه سبحانه للمسرفين لا للإسراف، فيكون معنى الآية: أنَّ الله لا يحب المسرفين لإسرافهم، فتدل بالدلالة الالتزامية على

حرمة الإسراف .

وبعبارة أدق: إنّ تعليق الحكم (عدم الحب) على الوصف مشعر بالعلّة .

٣ - الآيات التي اقترن فيها الإسراف بطلب المغفرة والصّحّ، مثل قوله

تعالى: ﴿ وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ﴾ (٢٩) .

وتقريب الاستدلال فيها هو أنّ طلب المغفرة دليل على حرمة الإسراف، وإلاّ

فلا موجب للاستغفار كما هو واضح، فدل طلب الاستغفار إذاً على حرمة العمل المستغفر منه .

ويمكن أن يناقش في ذلك: بأعميّة الاستغفار من العمل المحرّم؛ لاجتماعه

مع الكراهة أيضاً، إلاّ أن يقال: بأنّ منشأ الظهور في الحرمة هو تعلّق الغفران بالإسراف بشكل يرتفع الإشكال معه .

التقريب الآخر للآية هو أنّ لفظ ﴿إسرافنا﴾ قد عطف على ﴿ذنوبنا﴾،

ومقتضى ظهور وحدة المعطوف والمعطوف عليه هو كون الإسراف معصية، فإذا ثبت كونه معصية كان حراماً للملازمة بين المعصية والحرمة كما هو واضح .

هذه بعض الآيات الدالة على الحكم، وهي شاملة لجميع موارد الإسراف،

إلاّ أن تكون قرينة على عدم الحرمة، وهناك آيات أخرى يطول البحث بذكرها والاستدلال بها .

اعتراض، وجواب للمحقق النراقي رحمه الله :

قد يعترض على اطلاق الآيات السابقة بأنّ ثمة ما يدل من الروايات على نفي

حرمة الإسراف في مثل التطيب والوضوء والحج والعمرة، مما يخدش باطلاق

وقد طرح هذا الاعتراض المحقق النراقي ثم أجاب عليه ، قال رحمه الله : « وأما ما ورد في بعض الأخبار من أنه لا إسراف في الطيب ، أو الوضوء ، أو في الحج والعمرة ، أو في المأكول والمشروب ، فليس المراد نفي حرمة الإسراف فيها ، حتى أنه لو رَشَّ أحد قضاء بيته وسطوحه وباب داره بماء الورد أو بطلي أبواب بيته وجدرانه بالمسك والعنبر ولو كان فقيراً جاز ذلك ولم يكن مسرفاً ، وكذا إذا أَسْرَجَ المشاعل في النهار أو نحوه ، وكذا في البواقي . بل المراد أَنَّ الإكثار في هذه الأمور مطلوب ، والتجاوز عن الحد في الجملة فيها معفو ، مع أنه ورد : أَنَّ عدم الإسراف في المأكَل لَأنَّه لا يضيع بل يأكله الآكلون ، ولو سَلِمَ فإنما يكون من باب الاستثناء » (٣٠) .

وسيأتي تفصيل جوابه فيما بعد .

خامساً - الروايات :

وهي أكثر الأدلة تفصيلاً ، وقد أورد منها المحقق النراقي سبع عشرة رواية ، وقال بعد إيرادها : « وبعض هذه الأخبار وإن لم يَدَّ أَزِيد من المذمة ، أو المرجوحية ، أو حسن تركه ، إِلَّا أَنَّ النهي الصريح الوارد في الآيات العديدة وفي بعض الأخبار ، والتصريح ببغضه سبحانه له في بعض آخر ، وبكونه آلة الهلاك في ثالث ، وعدّه من الكبائر في رابع ، كما عدّه بعض علمائنا أيضاً [يدل على الحرمة] » (٣١) .

ويفهم من كلامه أنه يمكن تقسيم هذه الروايات من جهة المضمون إلى أربع طوائف :

الطائفة الأولى : الروايات الدالة على كون الإسراف مكروهاً وتركه مستحباً .

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على أنَّ الإسراف منهي عنه ومحرم.

الطائفة الثالثة: الروايات الدالة على أنَّ الإسراف سبب للهلاك ومبغوض للشارع.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على كون الإسراف من الكبائر.

وفيما يلي نورد بعض النماذج من الطوائف الثلاث الأخيرة رعاية للاختصار، وأمّا الطائفة الأولى فهي خالية من الدلالة على المطلوب:

● نصوص الطائفة الثانية:

عن سعد بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: «وفي غير آية من كتاب الله أنّه لا يحبّ المسرفين فنهاهم عن الإسراف ونهاهم عن التقتير... إن أصنافاً من أمتي لا يستجاب لهم دعاؤهم... ورجل رزقه الله مالاً كثيراً فأنفقه ثمّ أقبل يدعو: يا رب ارزقني، فيقول الله عزوجل: ألم أرزقك رزقاً واسعاً فهلا تصدّقت فيه كما أمرتك ولم تسرف، وقد نهيتك عن الإسراف؟!» (٣٢).

وفي الرواية فقرات يستدل بها:

الفقرة الأولى: ما ورد في صدرها من الإشارة إلى الآيات الدالة للإسراف، وأنّ الله تعالى لا يحبّ المسرفين، وتأكيد الامام عليه السلام على أنّ الله قد نهى عن الإسراف، ثمّ بعد ذمّه عليه السلام للإسراف قال: إنّ الله قد نهى عنه.

وواضح أنّ النهي ظاهر في الحرمة، إلّا أنّ تقوم قرينة على الخلاف، وقد وردت روايات بهذا المضمون، منها رواية عامر بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أنّه قال لرجل: «اتق الله ولا تسرف ولا تقتّر، ولكن كن بين ذلك قواماً. إنّ التبذير من الإسراف» (٣٣).

وقد وردت روايات كثيرة عن الأئمة عليهم السلام في النهي عن الإسراف لم يوردها المحقق النراقي. منها رواية محمد بن خالد ^(٣٤) وإسحاق بن عمار ^(٣٥).

ولا كلام في دلالة هذه الروايات على أصل الحرمة ؛ وذلك لدلالة النهي على الحرمة كما تقرر في علم الأصول ، سواء كانت دلالة بحكم العقل أو الوضع. إنّما الكلام في دائرة إطلاق هذه الروايات ومقدار شمولها.

ولا يبعد القول بشمول الروايات لجميع موارد الإسراف ، ولكن ثمة روايات كثيرة تدل على عدم حرمة الإسراف في مواضع خاصة كالحج والعمرة والتطيب. وقد تقدم الجواب على هذا الكلام عند البحث في الآيات.

وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الروايات تعدّ مرجعاً عند الشك في الإطلاق.

وأما سندها فإنّه بالرغم من ضعف بعضها إلّا أنّه يمكن القول بتواترها المعنوي ، ولا أقل من استفاضتها. ولكن رواية مسعدة تامة السند ، لأنّ الكليني رواها عن علي بن ابراهيم - صاحب التفسير - عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة ، وجميع هؤلاء قد ورد فيهم توثيق خاص ، فروايات الطائفة الثانية إذاً - بما فيها رواية مسعدة - تامة الدلالة على المطلوب.

● نصوص الطائفة الثالثة :

ومن روايات هذه الطائفة ما رواه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: « ما من نفقة أحب إلى الله عزوجل من نفقة قصد، ويبغض الإسراف إلّا في الحج والعمرة » ^(٣٦).

وهذه الرواية تدل على كون الإسراف مبغوضاً ، ودلالتها تتوقف على إثبات كون كل مبغوض حراماً ، وثبوته غير بعيد. والنقض بالمكروهات وكونها مبغوضة أيضاً مع عدم كونها محرمة ، غير تام ؛ وذلك لأنّ المكروهات إذا

كانت مبغوضة للشارع فإنَّ الترخيص فيها حينئذٍ غير معقول .

وعليه فإنَّه يمكن القول بصحة دلالة الروايات المذكورة .

ولكن يمكن الخدشة في اطلاقها لورودها في الإنفاق ، فلا تشمل إلا موارد الإسراف في الانفاق .

ويقال في الجواب على ذلك :

أولاً: أنَّ بعض هذه الروايات وارد في غير الانفاق .

ثانياً: أنَّه يمكن إثبات الحرمة للإسراف في غير الانفاق بتتقيح المناط ؛ إذ لو كان الإسراف في الانفاق محرماً مع كثرة ما ورد في الترغيب فيه ، فإنَّ حرمة الإسراف في غيره بطريق أولى .

وأما من جهة السند فإنَّ ابن أبي يعفور - وهو عبد الله بن أبي يعفور - وإن ورد فيه توثيق خاص إلا أنَّ سند الشيخ الصدوق إليه غير صحيح ؛ لاشتغاله على أحمد بن محمد بن يحيى العطار (٣٧) .

نصوص الطائفة الرابعة :

ومن الروايات التي استدلت بها المحقق النراقي أيضاً ما رواه الشيخ الصدوق في عيون اخبار الرضا (عليه السلام) في الذنوب الكبيرة ، فقد ذكر (عليه السلام) للمؤمن بعد تعريف الايمان قائلاً : « واجتناب الكبائر وهي : قتل النفس التي حرَّم الله تعالى ... والإسراف والتبذير ... » (٣٨) .

والرواية مخدوشة السند ؛ للخدشة في طريق الشيخ الصدوق إلى الفضل بن شاذان ؛ لوجود عبد الواحد بن عبدوس النيشابوري فيه ، وهو مجهول .

وهناك روايات أخرى بنفس المضمون يطول الكلام بذكرها . وما ذكرناه منها في الطوائف الثلاث تامَّ الدلالة لاثبات اصل الحرمة ، وأما من جهة السند

فإن رواية مسعدة في الطائفة الأولى تامة سنداً، وروايات الطائفتين الآخرين مخدوشة الاسناد إلا أن من يرى كفاية الوثوق بالصدور في حجة الرواية يمكنه القول بحجيتها من هذا الباب؛ وذلك لكثرة القرائن المنفصلة والمتصلة مع كثرة النصوص في ذلك البالغ حد التواتر أو الاستفاضة.

وهنا يأتي الاعتراض السابق الذي أثاره النراقي حول دلالة الآيات في خصوص حرمة الإسراف في بعض الموارد. وقد تقدم الجواب على ذلك، فلا نعيد.

الحكم الوضعي:

بعد إثبات الحكم التكليفي (= الحرمة) تصل النوبة إلى إثبات الحكم الوضعي. ولم يتعرض المحقق النراقي للبحث في ذلك، ولكن تنميماً للفائدة نتعرض لذلك بشكل إجمالي:

ونقدم أولاً مقدمتين:

الأولى: أن الحكم الوضعي الذي نبخته هو عبارة عن الضمان، ويتصور في الموارد التي توجب ضياع حق الغير.

الثانية: أن تحقق الضمان في مورد الإسراف إذا كان الإسراف هو تجاوز الحد، بمعنى أن تجاوز الحد يقع في كثير من موارد الحكم الوضعي بما فيها الضمان.

وعلى ضوء هاتين المقدمتين فإن كثيراً من موارد الإسراف توجب الضمان، وهذه الموارد وإن كانت قد تعدّ قليلة الأهمية، إلا أن بساطتها تعكس من جهة أهمية بحث الإسراف، وهذه الموارد هي ما يلي:

١ - إذا مات المسلم ولم يكن له مال يكفي لكفنه، أخرج له من مال الزكاة

ما يشتري به كفن متعارف، فإن كان خارجاً عن المتعارف فهو إسراف يوجب الضمان على صاحب المال.

قال السيد الخوئي رحمته الله: « لا يجوز الإسراف والتبذير فيه، بل يخرج منه الكفن المتعارف اللائق بشأنه » (٣٩).

٢ - يتعلق الخمس بالمؤونة الخارجة عن المتعارف، وصاحب المال ضامن للخمس. قال السيد اليزدي رحمته الله: « لو زاد - في المؤنة - على ما يليق بحاله مما يعدّ سفهاً وسرفاً بالنسبة إليه لا يحسب منها » (٤٠).

وقد وافقه المعلقون على ذلك، كما ذهب إليه المحقق النراقي رحمته الله أيضاً، وعليه فالمؤونة السنوية إذا كانت من شأن الشخص فلا خمس فيها، وأما إذا كانت خارجة عن شأنه المتعارف كان ضامناً له (٤١).

٣ - ذكر أكثر الفقهاء أنه يراعى الاعتدال في كيفية تقسيم سهم بني هاشم (السادة) فلا يكون خارجاً عن الحاجة وإلا كان المالك ضامناً. وقال الشهيد الثاني - بعد قول المحقق الحلي « يقسم الإمام » (٤٢) على الطوائف قدر الكفاية مقتصداً - إن « المراد بالكفاية: مؤنة السنة، والمراد بالاعتقاد: التوسط في النفقة بحسب عاداتهم من غير إسراف ولا إقتار » (٤٣).

وقد صرح بذلك صاحب الجواهر أيضاً (٤٤).

٤ - ما ورد في بعض الآيات والأخبار من النهي عن الإسراف في العقوبات المالية والبدنية، وقد وقع الإسراف في أكثرها موضوعاً للضمان، كالإسراف في القتل، كما لو اقتص أولياء الدم من غير القاتل، أو مات المحكوم عليه إثر حكم الحاكم ولم يكن حكمه القتل، فإن من له القصاص أو تنفيذ الحكم ضامن هنا.

وهذا ما نص عليه جملة من الفقهاء وأفتوا به، منهم المحقق الحلي،

قال ﷺ : « لو أمر الحاكم بضرب المحدود زيادة عن الحد فمات فعليه نصف الدية في ماله إن لم يعلم الحد ؛ لأَنَّهُ شبيه العمد... ولو أمر بالاقتصار على الحد فزاد الحد عمدًا فالنصف على الحد في ماله » (٤٥).

ويتفرع على هذه المسألة فروع أخرى مختلفة ، ففي بعضها يترتب الضمان على العاقلة وفي بعضها على بيت المال . والمهم هو تسليم أصل الضمان في مثل هذه الموارد .

٥ - الضمان عند الاسراف في الحدود والتعزيرات . ويتحمل ذلك المنفذ للحد الشرعي أو التعزير .

٦ - تجاوز حدِّ التأديب فإنَّه موجب للدية ، وقد قدَّر التأديب الجائز بثلاثة أسواط وأربعة وخمسة حسب اختلاف الأقوال ، وبعض إلى عشرة (٤٦) .

قال السيد الإمام ﷺ : « لو ضرب تأديباً فاتفق القتل فهو ضامن ، زوجاً كان أو ولياً للطفل أو وصياً أو معلماً للصبيان ، والضمان في ذلك في ماله » (٤٧) .

٧ - اسراف الطبيب في العلاج موجب للضمان . قال السيد الإمام ﷺ : « الختَّان ضامن إذا تجاوز الحدَّ وإن كان ماهراً ، وفي ضمانه إذا لم يتجاوزه - كما إذا أضر الختَّان بالولد فمات - إشكال ، والأشبه عدم الضمان » (٤٨) .

٨ - ضمان الأمين إذا أسرف وتجاوز الحدَّ في الأمانة ، كتصرفات الأب أو الجد أو الوصي في أموال اليتيم ، وكذا إسراف العامل في المضاربة ، وغيرهم من الأمناء كالمستأجر والمستعير والودعي والملتقط .

٩ - وثمة موارد أخرى لتحقيق الضمان في الإسراف يطول المقام بذكرها ، إلَّا أنَّنا نكتفي بالإشارة إلى مورد واحد مما تتعرض له المجتمعات وتبتلى به وهو الإسراف في استعمال الماء والكهرباء ، وقد استفتي الإمام الخميني ﷺ في

ذلك فأجاب: « نظراً لتأكيد الحكومة الاسلامية على الاقتصاد في هذه الموارد فإنّ الاستعمال الكثير غير المتعارف محرم ، وموجب للضمان إذا تسبب في الاتلاف » (٤٩).

الاستثناءات :

تقدم خلال البحوث السابقة الاشارة إلى جواز الاسراف في بعض الموارد مثل التطيب وكل ما هو نافع للبدن ، وكذا الحج والعمرة والوضوء وغيرها .
فهل هذا الاستثناء هو في الحكم ؛ بأن تكون هذه الموارد داخلة في الاسراف موضوعاً ولكنها غير مشمولة للحكم ، أم أنّها خارجة عنه موضوعاً فلا ينطبق عليها الإسراف ؟

ظاهر كلام البعض أنّ الخروج حكمي ولكن بلسان نفي الموضوع مثل :
« لا شك لكثير الشك » . فهو ينفي حكم الشك ولكن بلسان نفي الموضوع .
وللمحقق النراقي هنا بيانات تقدّمت الاشارة إليها .

الهوامش

- (١) صحيفة كيهان «الفارسية» ، العدد : ١٠٤٢١ .
- (٢) كتاب العين ٧ : ٢٤٤ . ط - منشورات دار الهجرة .
- (٣) النهاية لابن الأثير ٢ : ٣٦١ .
- (٤) معجم مقاييس اللغة ٣ : ١٥١ .
- (٥) مفردات الراغب : ٢٣٠ .
- (٦) المصباح المنير : ٢٧٤ .
- (٧) لسان العرب ١١ : ٤٨ .
- (٨) مجمع البحرين ٥ : ٦٩ .
- (٩) عوائد الأيام : ٦٢٣ - ٦٢٥ .
- (١٠) المصدر السابق : ٦٣١ .
- (١١) الإسرائء : ٢٩ .
- (١٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٤٨ ، ح ٣٥ .
- (١٣) الفرقان : ٦٧ .
- (١٤) البقرة : ٢١٩ .
- (١٥) عوائد الأيام : ٦٣٢ .
- (١٦) المصدر السابق : ٦٣٥ .
- (١٧) مستند العروة ٢ : ٢٣٩ .
- (١٨) معجم مفردات ألفاظ القرآن : مادة (بذر) .
- (١٩) النهاية لابن الأثير ٤ : ١٢ .
- (٢٠) المصباح المنير ٢ : ٦٧١ .

- (٢١) الفرقان : ٦٧ .
- (٢٢) المصباح المنير ٢ : ٧١٤ .
- (٢٣) عوائد الأيتام : ٦١٥ .
- (٢٤) أنظر : المصدر السابق : ٦١٩ .
- (٢٥) غافر : ٤٣ .
- (٢٦) العروة الوثقى ١ : ٨٠٠ ، المسألة ١٣ في شرائط إمام الجماعة .
- (٢٧) الأعراف : ٣١ .
- (٢٨) مجمع البيان ٤ : ٦٣٨ . ط - دار المعرفة ، ذيل الآية ٣١ من سورة الأعراف .
- (٢٩) عوائد الأيتام : ٦٣٧ .
- (٣٠) المصدر السابق .
- (٣١) المصدر السابق : ٦١٩ .
- (٣٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٦ ، ب ٥ من مقدمات التجارة ، ح ٦ .
- (٣٣) الكافي ٣ : ٥٠١ ، ح ١٤ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ١٥ : ١٨٧ ، ب ٤ من أبواب ملازمة الصفات الحميدة ، ح ١٤ .
- (٣٥) المصدر السابق ٢٩ : ١٢٧ ، ب ٦٢ من أبواب القصاص ، ح ٢ .
- (٣٦) المصدر السابق ١١ : ١٤٩ ، ب ٥٥ من أبواب وجوب الحج وشرائطه ، ح ١ .
- (٣٧) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١٢ .
- (٣٨) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٢٩ ، ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ، ح ٣٣ .
- (٣٩) التنقيح ٨ : ٤٠٤ .
- (٤٠) العروة الوثقى ، كتاب الخمس ، المسألة ٦١ .
- (٤١) مستند الشيعة ١٠ : ٦٦ .
- (٤٢) المراد من الإمام هو الأعم من المعصوم عليه السلام ، حيث أن تقسيم أسهم خمس السادات زمن الغيبة يعود إلى المجتهد أو إلى صاحب المال .
- (٤٣) مسالك الافهام ١ : ٤٧١ .
- (٤٤) جواهر الكلام ١٦ : ١٠٩ .

(٤٥) شرائع الإسلام ٤ : ٩٥١ .

(٤٦) وقد ورد في ذلك روايات عديدة ، منها ما عن اسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ربما ضربت الغلام في بعض ما يجرم ، قال : «وكم تضربه ؟» قلت ربما ضربته مئة . فقال : «مئة ! مئة - فأعاد ذلك مرتين ، ثم قال : - حدّ الزنا ! اتق الله .» فقلت : جعلت فداك ، فكم ينبغي لي أن أضربه ؟ فقال : «واحداً» ، فقلت : والله لو علم أنني لا أضربه إلاّ ، حدّاً ما ترك لي شيئاً إلاّ أفسده ، قال : «فائنين» ، فقلت هذا هو هلاكي ، قال : فلم أزل أمأكسه حتى بلغ خمسة ، ثم غضب فقال : «يا اسحاق إن كنت تدري حدّ ما أجرم فأقم الحد فيه ، ولا تعدّ حدود الله» . وسائل الشيعة ٢٨ : ٥١ ، ب ٣٠ ، ح ٢ .

(٤٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٠٤ ، المسألة : ٣ كتاب الديات ، القول في موجبات الضمان .

(٤٨) المصدر السابق : ٥٠٥ ، المسألة : ٥ .

(٤٩) الاستفتاءات ٢ : ٢٦١ ، السؤال ٢٣ .

المحقق محمد مهدي النراقي قُلُوبُهُ

سيرته وعطاؤه العلمي

□ السيد حسن الفاطمي

العالم الكامل، الجامع للعلوم، ذو الخلق الرباني الرفيع، المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، ولد في نراق - من قرى كاشان النائية آنذاك - حدود سنة (١١٤٦ هـ)^(١)، في بيت ديني، وكان والده أبو ذر من موظفي الدولة وقتئذٍ.

وقد هاجر إلى كاشان^(٢) لطلب العلم والتحصيل، وسكن في إحدى مدارسها، مكابداً شظف العيش؛ متلمذاً هناك على الشيخ محمد جعفر البيدكلي، ودرس فيها العلوم الأدبية.

والظاهر أنه كان مشغلاً بتهذيب النفس منذ بداية أمره، فقد نقل أنه مرّ على متجر أحد الكسبة في السوق، وكانت عليه ثياب رثة أثارت انتباه هذا الرجل فأهدى له ثياباً جديدة فقبلها النراقي بعد الإلحاح عليه، لكنه أعادها إليه في الغد معتذراً بأنه إن ارتداها أحسّ بالحقارة في نفسه سيّما إذا مرّ من أمام دكان هذا الرجل^(٣).

ثم رحل بعد ذلك إلى أصفهان - حيث كانت مركزاً علمياً عريقاً في إيران -

فدرس على علمائها الفقه والأصول والحديث والتفسير والطب والكلام، وجميع فروع الرياضيات، وكان منكباً على الدراسة والبحث منصرفاً عن كل شيء إلى ذلك، حتى أنه كان لا يقرأ الرسائل التي تبعث إليه ويضعها تحت فراشه لئلا تشوش مطالعتها ذهنه، وعندما قتل والده وكتب إليه في ذلك وضع المکتوب على عادته تحت فراشه، فكتبوا إلى استاذ الخاجوي بإعلامه والتوجه إلى نراق للنظر في التركة والوراث، فعندما دخل مجلس الدرس رأى أستاذة حزناً، فالتمس النراقي منه البدء بالتدريس فأجابه الأستاذ بلزوم التوجه إلى نراق لعيادة والده المريض أو المجروح، فقال: الله يحفظه، والتمس من أستاذة التدريس ثانية، فأمره الأستاذ عند ذاك بالسفر، فسافر وأقام ثلاثة أيام في نراق ثم رجع^(٤).

وكان لشدة فقره المدقع لا يستطيع شراء سراج للمطالعة، حيث كان يستضيء بسراج بيت الخلاء للمطالعة والكتابة ليلاً^(٥).

وقد اغتنم الفرصة في اصفهان فتعلم فيها اللغة العبرية واللاتينية على يد جماعة من اليهود والنصارى هناك، وذلك ليسهل عليه الرجوع إلى كتبهم ومطالعتها^(٦).

وقد ذكر النراقي في كتاب «أنيس الموحدين» ما دل على معرفته باللغة العبرية، فقد ذكر أنه ترجم من التوراة نصاً يتضمن خطاباً من الله سبحانه لابراهيم عليه السلام، وقد أوحى به سبحانه لموسى عليه السلام وهو: «أولياء شماعيل شيمعنتى هينى واهفراى وتو واهر بيتى او توبىى ماورشيتم عاشار تسليم يوليدا وننعتى لكوى كاذول».

«لقد سمعنا يا ابراهيم دعاءك في اسماعيل، وسأجتيه وأنكفه من أجل ما دماذ (يعني أحمد)، وسوف يكون من أحمد اثنا عشر إماماً، يكونون أئمة في أمة كبيرة»

ثم قال بعد نقل هذا أنه قد باحث فيه علماء اليهود كثيراً^(٧).

ثم أقفل راجعاً إلى كاشان لغرض التدريس والتصدي لصلاة الجمعة والجماعة والوعظ والارشاد، ثم توجه إلى العراق زائراً، فتلمذ على يد علمائها برهة ثم^(٨) رجع إلى كاشان وتزوج فيها سنة (١١٨١ ق) وأقام مشتغلاً بالتدريس والتأليف ونشر العلم، وقد استعادت هذه البلدة إبان وجوده فيها موقعها العلمي.

وأما المدة التي أقام فيها في هذه المدن التي سافر إليها فليس هناك ما يدل على ضبطها وتحديدها، إلا أنه يمكن أن تحدد فترة إقامته في كاشان بعد عودته إليها من العراق في ثمانية وعشرين عاماً على أقل تقدير، باعتبار أن ما بين زواجه فيها سنة (١١٨١) ووفاته سنة (١٢٠٩) هو هذه الفترة.

وذكر في مقدمة أنيس الموحدين أن مدة إقامته باصفهان كانت ثلاثين عاماً^(٩)، ولكنه بعيد بل غير صحيح؛ وذلك لأن إقامته في العراق للزيارة كانت مدة معتدلاً بها كما عبّر بذلك أبو الحسن الغفاري^(١٠)، وذكر في «لباب الألقاب» أنه درس على الوحيد البهبهاني مدة مديدة^(١١)، فتكون مدة توقفه في العراق ثلاث سنين على الأقل. ومن جهة أخرى فإنه قد تزوج سنة (١١٨١ ق) وذلك بعد رجوعه من العراق إلى كاشان كما ذكر ذلك معاصره الصباحي البيدكلي في شعر نظمه بمناسبة زواجه فأرخه بتلك السنة^(١٢)، فاذا فرضنا أن سنة زواجه هي نفس سنة رجوعه من العراق إلى كاشان، وفرضنا أن مدة بقائه في العراق كانت ثلاث سنين وسنة واحدة في كاشان، فتكون هجرته من اصفهان على أكثر تقدير سنة (١١٧٧) ويكون عمره آنذاك في حدود الإحدى والثلاثين، فاذا كان بقاءه في اصفهان ثلاثين عاماً فهذا يعني أن عمره حين قدومه إليها كان سنة واحدة مع أنه كان قد أنهى قراءة العلوم الأدبية في كاشان كما عرفنا.

والظاهر أنَّ المنشأ في هذا الخطأ هو ما قيل من أنَّ دراسته على الحكيم الخاجوي كانت ثلاثين عاماً، وسيأتي عند الحديث عن أساتذته عدم صحة ذلك.

أساتذته :

ذكر المترجمون لحياته سبعة من أساتذته، وقد حصرهم البعض بهذا العدد (١٣)، ولم تصلنا أسماء البعض من أساتذته، كما لم يصلنا عن أساتذته بكاشان شيء إلا عن شخص واحد.

ومن جهة أخرى فقد ذكر ابنه المولى أحمد النراقي رحمته الله أنه درس عند الميرزا نصير في اصفهان (١٤) ولم يرد اسمه في ضمن أساتذته السبعة أو الكواكب السبعة كما عبّر عنهم المولى أحمد (١٥) فصار ذلك منشأ في حصر أساتذته بهذا العدد، حيث كتب إلى أخيه الشيخ محمد مهدي: ثمَّ الوالد الأستاذ يروي عن مشايخه الكرام السبعة الذين هم في عصرهم في البلاد بمنزلة الكواكب السبعة في السبع الشداد (١٦).

ومراداه هو حصر مشايخ الحديث لا أساتذته في العلوم وإن كان يمكن اجتماعهم أيضاً.

وأما أساتذته فهم:

١ - الشيخ محمد جعفر البيدكلي رحمته الله: وكان أكبر علماء كاشان وأعلمهم، وكان النراقي يذكره في إجازاته بكل تجلّة واحترام، ولم يذكر التاريخ شيئاً من أحواله (١٧).

٢ - الشيخ إسماعيل بن محمد حسين الخاجوي رحمته الله: من أشهر علماء اصفهان، وله في الفقه والفلسفة آثار كثيرة، وكان من القلائل المعروفين بالزهد والتقوى. ومن جملة مؤلفاته:

١ - جامع الشتات .

٢ - هداية الفؤاد إلى أحوال العباد .

٣ - رسالة في الإمامة .

٤ - رسالة في تحقيق الغناء .

٥ - رسالة في الرد على الصوفية .

٦ - بشارات الشيعة (١٨) .

والمعروف أنَّ النراقي رحمته الله قد درس عنده ثلاثين عاماً^(١٩) ، والظاهر عدم صحة ذلك ، باعتبار أنَّ عمر النراقي حال وفاة استاذة كان سبعة وعشرين عاماً ، فكيف يستقيم هذا إذا ضممنّا إليه أنَّ إتمامه العلوم الأدبية في كاشان كان قبل قدومه إلى اصفهان^{(٢٠)؟} !

على أنَّ من المستبعد أن تستمر مدة تتلمذه عند استاذ واحد مع ذكائه وقابليته العقلية هذه المدة المديدة .

والظاهر أن المنشأ في هذا الخطأ هو كلام السيد محمد شفيع الجابقي (١٢٨٠ ق) حيث كتب: «قرأ على العالم الكامل علامة زمانه الملا اسماعيل الخاجوي في ثلاثين سنة على ما سمعت»^(٢١) ، وعبارة «على ما سمعت» تدل على ترده في ذلك .

٣ - الشيخ محمد بن محمد زمان الكاشاني رحمته الله^(٢٢) : ولد في كاشان ، وسكن باصفهان ، وقد درس عليه النراقي الفلسفة وكان مشتهراً بذلك ، ومن تأليفاته :

١ - مرآة الزمان . ٢ - القول السديد . ٣ - نور الهدى . ٤ - هداية المسترشدين . ٥ - أربع رسائل .

توفي بعد سنة (١١٦٦) ودفن في النجف الأشرف .

٤ - الشيخ محمد مهدي الهرندي رحمته الله : وكان من أساتذة الفلسفة المعروفين في اصفهان كما كان مؤلفاً ومروّجاً شهيراً للعلم . توفي سنة (١١٨٠) ودفن في المسجد الجامع .

٥ - الميرزا نصير رحمته الله : وهو نصير الحكماء ، قد ذكره العلامة أحمد النراقي في أساتذته في ذيل نسخة مخطوطة من لؤلؤة البحرين ^(٢٣) ، وإن لم ينص عليه غيره .

وكان في القرن الثاني عشر من حكماء اصفهان وأساتذتها ^(٢٤) ، والظاهر من عدّ العلامة أحمد النراقي مشايخ إجازة والده في سبعة أشخاص أنّ الميرزا نصيراً كان من أساتذته في العلوم الأخرى . توفي الميرزا نصير سنة (١١٩١) ^(٢٥) .

٦ - الأستاذ الأوحد الآقا محمد باقر الوحيد البهبهاني رحمته الله : كان مرجع الشيعة طوال ثلاثين عاماً ، وقف بوجه التيار الأخباري ، وتخرج عليه كثير من الأعظم منهم : السيد بحر العلوم ، الشيخ جعفر كاشف الغطاء ، السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض ، الميرزا القمي ، العلامة محمد مهدي النراقي (قدّس الله أَسْرَارَهُمْ) وغيرهم .

توفي سنة (١٢٠٥) في كربلاء المقدّسة ودفن إلى جوار مرقد الامام الحسين عليه السلام . من تأليفاته : ١ - شرح المفاتيح . ٢ - رسالة في حجّة الأدلّة الأربعة . ٣ - رسالة في الاجتهاد والتقليد . ٤ - حاشية على شرح الارشاد . ٥ - حاشية المدارك . ٦ - الفوائد العتيقة . ٧ - الفوائد الجديدة .

٧ - الشيخ يوسف بن أحمد البحراني رحمته الله : وكان من كبار علماء عصره ، ومن أخباري علماء كربلاء المقدّسة وقد أفاد منه النراقي في الحديث ، ومن

أشهر تآليفه «الحدائق الناضرة». ويعرف بصاحب الحدائق. ومن تآليفاته الأخرى:

- ١ - الدرر النجفية. ٢ - الشهاب الثاقب في معنى الناصب. ٣ - النفحات الملكوتية في الردّ على الصوفية. ٤ - معراج النبيه في من لا يحضره الفقيه.
- توفي سنة (١١٨٦)، ودفن إلى جوار مرقد الامام الحسين بن علي عليه السلام.
- ٨ - الشيخ محمّد مهدي الفتوني رحمه الله: وقد ذكره السيد بحر العلوم في إجازاته بإجلال واحترام كبيرين^(٢٦). له «نتائج الأفكار» في جميع أبواب الفقه. توفي سنة (١١٨٣).

عصره:

شهدت العتبات المقدسة في العراق وباقي المدن الدينية في إيران كاصفهان وشيراز وخراسان في القرن الثاني عشر الهجري حادثتين غريبتين في نطاق الحركة الدينية والعلمية:

الأولى: الحركة الصوفية، والثانية التيار الأخباري، حيث فرضت الثانية سيطرتها على الأجواء العلمية آنذاك، حتى أن طلبة العلوم في كربلاء المقدسة - وهي أكبر مركز علمي للشيعة آنذاك - كانوا يمسون كتب الأصول بالمنديل عند حملها!

وقد تصدّى العلامة الوحيد البهبهاني الملقب بـ «استاذ الكل» للحركة الاخبارية ببيان وبنان ساطعين، وفنّد أفكارها ومزاعمها بالحجة والمنطق والدليل، وأخرج علم الأصول من حالته التقليدية السائدة التي كان يعاني منها، ورسّخ المنهج الأصولي في عملية استنباط الأحكام، وخرّج جيلاً من الأعظم والأعيان كالسيد بحر العلوم، والشيخ كاشف الغطاء، والميرزا القمي، والعلامة محمّد مهدي النراقي (قدّس الله أسرارهم).

لقد شهد النراقي المواجهة بين التيارين الأصولي والاخباري وكان مركزها كربلاء المقدسة، كما شهد أيضاً حركة التصوف في اصفهان، وكان يعد من التيار الأصولي إلا أنه كان على ارتباط مع الأجواء العلمية عند الجانبين معاً، فقد كان يحضر مجالس الاخباريين العلمية، ودرس - كما أسلفنا - على الشيخ يوسف البحراني من أكابر الاخباريين، وذلك للاطلاع على أفكارهم وآرائهم.

لقد ساهم النراقي وبرز في كلتا الساحتين، وكان من السباقين لرفع لواء العلم بالتأليف والتدريس والبحث. فكتب في كربلاء «رسالة الإجماع» سنة (١١٧٨) أثبت فيها حجّة الإجماع - الذي يعد من الأدلة الأربعة في الاستنباط - بالأدلة العقلية والنقلية، بيّن فيها آراء فقهاء الإمامية من عصر الشيخ المفيد إلى زمانه، وقد تلقيت هذه الرسالة بالقبول من قبل علماء عصره، ولم ينبر أحد من علماء الاخباريين للرد عليها كما كان مألوفاً في تلك الأزمنة. كما أنه كتب جامع السعادات رداً على حركة التصوف.

تأليفه:

شارك النراقي في علوم شتى أعربت عنها مؤلفاته الكثيرة، والتي طبع البعض منها، ونحن نشير هنا إلى أسماء كتبه التي ألفها موزعة بحسب موضوعاتها:

أ - الفقه:

١ - لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام: وهو أكبر كتبه وأوسعها، ويعبر عن مؤلفه بـ «صاحب اللوامع». ويقع في مجلدين خطيين كبيرين. خرج منه كتاب الطهارة فقط.

٢ - معتمد الشيعة في أحكام الشريعة: وهو في الطهارة أيضاً، أشار فيه باختصار إلى أدلة الأحكام. وقد طبع لأول مرة سنة (١٤٢٢) برعاية مؤتمر

الفاضلين النراقين، وتحقيق مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.

٣ - أنيس التجار: وهو رسالة في المتاجر كما هو واضح من عنوانها، كتبها بالفارسية وهي خالية من الاستدلال، وقد رتبها في سبعة أبواب: الباب الأول في التجارة وبحث فيه الأمور التالية: فضل التجارة، أقسام التجارة، أقسام المكاسب، الاحتكار، آداب التجارة، عقد البيع، الخيارات، الشرط ضمن العقد، الربا، الصرف، النقد والنسيئة، السلف و...

وكتب الأبواب الأخرى في هذه الرسالة في الموضوعات التالية: القرض، المضاربة، الشركة، الوكالة، الحوالة، الصلح.

وقد كتب السيد محمد كاظم اليزدي سنة (١٣١٧) حاشية على هذه الرسالة، وكذا الشيخ عبد الكريم الحائري طبعت سنة (١٣٤٩).

٤ - أنيس الحجاج.

٥ - المناسك المكية.

٦ - التحفة الرضوية: رسالة في المهم من مسائل الطهارة والصلاة مما يحتاجه المصلي بالفارسية، كتبه في جوار مرقد الامام الرضا عليه السلام ولذا سماها بـ «التحفة الرضوية» نسبة إليه.

٧ - تلخيص الفتاوى والمسائل مجردة عن المدارك والدلائل: رسالة فتوائية مخطوطة، كتب فيها أحكام الطهارة وشطراً قليلاً من الصلاة.

٨ - زينة العباد: ذكر المؤلف في مقدمة هذه الرسالة الفارسية أنه جمع فيها مهمات المسائل الابتلائية عند المكلفين من الطهارة والصلاة.

٩ - الموسعة.

١٠ - صلاة الجمعة.

ب - أصول الفقه:

١١ - تجريد الأصول: كتب فيه المهم من مسائل الأصول وحذف غير المهم من مسائله مما لا دخل له في الاستنباط. طبع على الحجر سنة (١٣١٧ ق). وكان تأليفه سنة (١١٩٠)، وقد شرحه ولده العلامة أحمد النراقي سنة (١٢٢٢).

١٢ - جامعة الأصول: ويقع في اثني عشر فصلاً هي:

الفصل الأول: في أصل البراءة بمعنى أصل الإباحة.

الفصل الثاني: في أصل البراءة بمعنى أصل عدم الوجوب والاستحباب.

الفصل الثالث: في حكم الشبهة في طريق الحكم.

الفصل الرابع: في استصحاب حال العقل.

الفصل الخامس: في استصحاب حال الشرع.

الفصل السادس: في أصالة عدم تقدم الحادث.

الفصل السابع: في التمسك بعدم الدليل.

الفصل الثامن: في أصل الأخذ بالأقل.

الفصل التاسع: في أنّ الأصل في الكلام الحقيقة.

الفصل العاشر: في أصالة نفي التخصيص والتقييد والنسخ والاشتراط.

الفصل الحادي عشر: في أنّ الأصل في الأشياء الطهارة.

الفصل الثاني عشر: في ذكر بعض الأصول المتداولة في ألسنتهم الداخلة تحت الأصول المذكورة.

تم طبع الكتاب لأول مرة من قبل مؤتمر الفاضلين النراقيين سنة (١٤٢٢ ق). تحقيق الشيخ رضا الأستاذي.

١٣ - أنيس المجتهدين .

كتب مؤلفه في المقدمة: إني بعدما سرحت النظر في مراتع مسائله (الأصول) وأجلت الفكر في ميادين دلائله ظفرت على فوائد جمّة خلت عنها كتب أكثر العلماء، وعثرت على قواعد مهمّة لم يأت بها أولو الأيدي الأذكياء، فجمعتها في هذا الكتاب تبصرة للأحباب و... ودأبي في هذا الكتاب تحقيق ما هو الحق من المسائل وذكر ما هو الأتم من الدلائل، ولا أتعرض لذكر ما هو تطويل بلا طائل... وكذا لا أتعرض لنقض جميع أدلّة الخصوم.

١٤ - أصالة الاحتياط .

١٥ - جامع الأفكار .

١٦ - الأدلّة الأربعة: رسالة خطية محفوظة في المجموعة رقم (٢٠٤٥) في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة، منسوبة للنراقي، وقد نسبها البعض استناداً لكلام الذريعة (٦: ٢٧٤) إلى صاحب الرياض.

١٧ - اثبات حجّة الشهرة: رسالة خطية صغيرة محفوظة في المجموعة رقم (٢٠٤٥) في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة، منسوبة للنراقي، ونسبها البعض لصاحب الرياض أيضاً.

ج - الفلسفة والكلام:

١٨ - جامع الأفكار وناقد الأنظار .

١٩ - الشهاب الثاقب .

٢٠ - اللمعة الالهية في الحكمة المتعالية .

٢١ - شرح الالهيات من كتاب الشفاء .

٢٢ - اللمعات العرشية في الحكمة الالهية .

٢٣ - قرّة العيون في أحكام الوجود.

٢٤ - الكلمات الوجيزة.

٢٥ - أنيس الحكماء.

٢٦ - أنيس الموحدين.

د - الرياضيات والهيئة:

٢٧ - توضيح الاشكال.

٢٨ - شرح تحرير اكرثاذوسنيوس.

٢٩ - عقود الأنامل.

٣٠ - رسالة في الحساب.

٣١ - المستقصى.

٣٢ - المحصل في الهيئة.

هـ - الأخلاق:

٣٣ - جامع السعادات.

٣٤ - جامع المواعظ.

و - المتفرقات:

٣٥ - محرق القلوب، في مصائب أهل البيت عليه السلام.

٣٦ - معراج السماء

٣٧ - مشكلات العلوم، في علوم مختلفة.

٣٨ - نخبة البيان، في التشبيه والاستعارة والمحسنات البديعية.

٣٩ - ديوان طائر قدسي (فارسي).

٤٠ - حديث رأس الجالوت .

٤١ - الحواشي والتعليقات على مؤلفات العلماء.

أولاده :

تزوج العلامة النزاقى سنة (١١٨١ ق) بعد رجوعه إلى كاشان من العراق فكان له من الأولاد خمسة :

١ - العلامة أحمد النراقي، ولد سنة (١١٨٥)، كان حسن التأليف مدققاً
كأبيه، وقد شاب به في تصانيفه، فقد كتب الأب «معتمد الشيعة»، فيما كتب
الابن «مستند الشيعة»، وكتب الأب «جامع السعادات»، فيما كتب الابن
«معراج السعادة»، وكتب الأب «مشكلات العلوم»، فيما كتب الابن
«الخزائن».

لقد حظي العلامة أحمد النراقي بمكانة علمية مرموقة، وترك تآليف قيمة كثيرة، كـ «عوائد الأيام»، و «تنقيح الفصول في شرح الأصول»، و «مناهج الأحكام»، و «عين الأصول»، و «أساس الأحكام»، و «مفتاح الأحكام»، و «سيف الأمة وبرهان الملة»، و «وسيلة النجاة»، وغير ذلك.

توفي سنة (١٢٤٥) ودفن في النجف الأشرف إلى جانب أبيه.

٢ - الشيخ أبو الحسن النراقي .

٣ - الشيخ أبو ذر النراقى .

٤ - الميرزا أبو القاسم: كان تلميذاً لأخيه الشيخ أحمد، ثم تصدّى لرئاسة الحوزة العلمية بعد وفاته، توفي بعد رجوعه من الحج سنة (١٢٥٦) في «مدائن صالح».

٥ - الشيخ محمد مهدي: ولد بعد وفاة أبيه بأربعين يوماً، ولذا سمّي

باسمه، ودرس على يد أخيه الشيخ أحمد، ثم رأس الحوزة العلمية في كاشان بعد أن توفي أخوه الميرزا أبو القاسم، وكان يدعى بـ «محمد مهدي الثاني» و «آقا كوجك» و «آقا بزرگ».

ألف «تنقيح الأصول» و «المقاصد العلية» وتوفي سنة (١٢٦٨)، ودفن بقم إلى جوار قبر علي بن بابويه (رضوان الله عليه).

وفاته:

وبعد عمر حافل بالعطاء توفي العلامة النراقي سنة (١٢٠٩ ق) في كاشان ونقل جثمانه إلى النجف ودفن فيها.

وقد ذكر بعض من تعرض لسيرته أنه توفي في النجف^(٢٧)، وهو غلط؛ وذلك:

١ - لتصريح ولده الشيخ أحمد بذلك في آخر نسخة مخطوطة لـ «لؤلؤة البحرين» حين قال: «تولد - طاب ثراه - في نراق وتوفي في كاشان»^(٢٨).

٢ - لتصريحه أيضاً فيما كتبه إلى أخيه بعد وفاة أبيهما: «قد ارتحل - طاب ثراه - إلى جوار الله سبحانه في أول ليلة السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور الف ومئتين وتسع من الهجرة النبوية، وحُمل نعشه الشريف إلى النجف الأشرف»^(٢٩).

٣ - ما ذكره معاصره الزنوزي أنه: «توفي في أوائل ساعات ليلة السبت، ثامن عشر شعبان من سنة تسع ومائتين وألف ونقل إلى المشهد الغروي ودفن بها عند الرواق»^(٣٠).

ولعل منشأ ذلك ما نقله صاحب الروضات من اجازة ولده الشيخ أحمد

النراقي حيث جاء فيها: «مولانا محمد مهدي بن أبي زر النراقي مولداً والكاشاني مسكناً والنجفي التجاءً ومدفنًا» (٣١).

ولعل منشأ التوهم كلمة «التجاء»، حيث فهم اقامته في النجف أواخر حياته، مع أنّ المراد إمّا ذهابه إليها قبل وفاته ولوذه بأمر المؤمنين عليه السلام أو كون مدفنه فيها من باب الالتجاء والالتياز بقبره الشريف عليه السلام.

الهوامش

(١) ذكر العلامة الشيخ محمد رضا المظفر رحمته في مقدمته على جامع السعادات : أنه لم تضبط سنة ولادته ، ولكنه يمكن الاستنتاج من بعض المقارنات انها كانت سنة (١١٢٨ هـ) ؛ لأنه كان قد تلمذ أول أمره على الحكيم المولى اسماعيل الخاجوي ثلاثين سنة ، وكانت وفاته - الخاجوي - (سنة ١١٧٣ هـ) فتكون أول تلمذته عليه (سنة ١١٤٣ هـ) ، ولو فرض أنه حضر عليه وله (١٥) سنة فتكون ولادته (١١٢٨ هـ) أو قبل ذلك .

وفي رياض الجنة - المخطوط - للسيد حسن الزنوزي المعاصر للمترجم - حسب نقل الاستاذ حسن النراقي :- «إن عمره كان (٦٣) سنة ، فتكون ولادته (١١٤٦ هـ) وهذا لا يتفق مع ما هو المعروف في تأريخه أنه تلمذ على المولى اسماعيل الخاجوي ثلاثين سنة . لأنه يكون عمره على حسب هذا التأريخ حين وفاة استاذة (٢٧) سنة فقط» .

وقد تبع الشيخ المظفر في هذا التخمين جملة من المؤلفين بلا تردد فيما ذكره من تأريخ لولادته (انظر : مقدمة أنيس الموحدين ص ٣ ، اثر آفرينان ٦ : ٣٣ ، ملا محمد مهدي نراقي منادى اخلاق ص ١٥ گلشن ابرار ١ : ٢٨٥) .

ولكننا لا نرى صحة التأريخ المذكور ، فبالرغم من عدم ضبط سنة ولادته إلا أن ولده العلامة أحمد النراقي ذكر بخطه في هامش مخطوط لؤلؤة البحرين : أن عمر أبيه كان في حدود ستين عاماً (انظر : مقدمة عوائد الأيام : ٦٦ ، مقدمة شرح الالهيات من كتاب الشفاء بقلم حسن النراقي) ، وعليه فانا كانت ولادته سنة (١١٢٨) كما ذكره العلامة المظفر ، فهذا يعني أنه قد عمّر (٨١) سنة لا ستين كما ذكره ولده .

ولا شك في تقدم ما ذكره ولده على كلام غيره ممن هو متأخر عن ذلك التأريخ ما يزيد على القرن ونصف القرن .

هذا ، مضافاً لما ذكره معاصره السيد محمد حسن الزنوزي والذي رآه مراراً ، وقد

ضبط عمره على وجه الدقة في (٦٣) سنة . ولذا فانا نرجح ضبطه على ما ذكره ابنه ،
فالصحيح في ولادته إذاً أنها كانت سنة (١١٤٦ هـ) .

وسوف يأتي أن ما اشتهر من تلمذه على الحكيم الخاجوي ثلاثين عاماً ليس صحيحاً ،
فكان الأجدر بالعلامة المظفر التشكيك في هذا وعدم الاستناد إليه في ردّ كلام معاصره
الزنوزي .

(٢) ذكر آية الله السيد محمد علي القاضي الطباطبائي في مقدمة أنيس الموحدين ص ٤ ،
والعلامة المظفر في مقدمة جامع السعادات ص (ح) ، وأثر آفرينان ٦ : ٣٣ : ان بداية
دراسته كانت في اصفهان .

وهذا غير صحيح ، فقد صرح معاصره أبو الحسن الغفاري الكاشاني أن أول دراسته
كانت بكاشان ، وبعد فراغه من دراسة العلوم الأدبية توجه إلى اصفهان . (كلشن مراد
ص ٣٩٣) .

(٣) مقدمة جامع السعادات : صفحة (ط) و (ي) .

(٤) أول الروضة البهية للجابلي .

(٥) المصدر السابق .

(٦) مقدمة شرح الالهيات من كتاب الشفاء : ٢١ .

(٧) ملا مهدي نراقى منادى اخلاق : ٣٥ - ٣٦ ، نقلاً عن أنيس الموحدين : ١١٦ ، ط -
انتشارات الزهراء .

(٨) ذكر البعض أن سفره إلى العراق كان من اصفهان (انظر : مقدمة أنيس الموحدين : ص
٧ ، اثر آفرينان ٦ : ٣٣) . والصحيح ما ذكرنا من توجهه إلى كاشان وتوقفه فيها برهة
ثم توجهه إلى العراق . قد نصّ على ذلك أبو الحسن الغفاري في كلشن مراد ص ٣٩٣ .

(٩) أنيس الموحدين : ٥ ، ٧ .

(١٠) كلشن مراد : ٣٩٣ .

(١١) لباب الألقاب : ٩٢ .

(١٢) مقدمة شرح الالهيات : ٣٢ .

(١٣) انظر : مقدمة جامع السعادات : صفحة (د) .

- (١٤) انظر : مقدمة عوائد الأيّام : ٦٧ .
- (١٥) انظر : المصدر السابق ٧٠ - ٧٣ .
- (١٦) المصدر السابق : ٧٠ .
- (١٧) ملا مهدي نراقي منادى أخلاق : ٢٤ .
- (١٨) خاتمة مستدرك الوسائل ٣ : ٣٩٦ .
- (١٩) انظر : لباب الألقاب : ٩٢ . الفوائد الرضوية : ٦٦٩ . مقدمة جامع السعادات : ص (ب) ، ملا مهدي نراقي منادى أخلاق : ٣٢ . قصص العلماء : ١٣٢ .
- (٢٠) گلشن مراد : ٣٩٣ .
- (٢١) أوّل كتاب الروضة البهية .
- (٢٢) ليعلم أنّ الشيخ محمّد زمان الكاشاني هذا هو غير الشيخ محمّد زمان التبريزي الساكن باصفهان وكانا متعاصرين ، وكان الثاني من تلامذة العلامة المجلسي والآقا حسين الخونساري ، والشيخ جعفر القاضي (انظر : مقدمة أنيس الموحدين وروضات الجنات) .
- (٢٣) مقدمة عوائد الأيّام : ٦٧ .
- (٢٤) مكارم الآثار ٢ : ٣٦٣ .
- (٢٥) ترجمه في گلشن مراد ص ٣٩٢ ، والظاهر ان تخصصه كان في الطب .
- (٢٦) ملا مهدي نراقي منادى أخلاق : ٤٤ .
- (٢٧) مقدمة أنيس الموحدين : ١٥ - ١٦ ، مقدمة جامع السعادات : ص (ب) ، أثر آفرينان : ٦٣ .
- (٢٨) مقدمة عوائد الأيّام ، مقدمة شرح الالهيات : ٢٤ .
- (٢٩) مقدمة عوائد الأيّام : ٧٠ .
- (٣٠) مقدمة شرح الالهيات : ٢٦ .
- (٣١) روضات الجنات ٧ : ٢٠١ .

المولى أحمد النراقي

على ذرى العلم

□ السيد محمد رضا الحسيني

إنَّ الاطلاع على مفاخر أُمَّة من الأمم من علماء وفقهاء ومفكرين يوقف الباحث على ثقافة وقيم وحضارة تلك الأُمَّة، ويؤثر كثيراً في كشف سرِّ نجاحها في أفق البناء والنهوض والتكامل البشري.

من هنا فإنَّ سيرة الرجال الكبار ممَّن لعب دوراً على الصعيد الفقهي والكلامي والسياسي والاجتماعي تعتبر نموذجاً مناسباً جداً للطلابين والباحثين عن طريق التقدُّم؛ فإنَّ اتخاذ القدوة هو أحد الطرق للبناء والتكامل البشري، وقد ورد في تراثنا الاسلامي بعنوان «السنة العملية».

لقد أكَّد الإسلام للبشرية بشكل كبير على ضرورة معرفة سنن الأنبياء سيما النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام والاقْتداء بذلك عملياً، وكذلك علماء الدين والمفكرين الذين هم بدورهم اقتدوا بالأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ فانهم يعدّون خير أسوة ونقطة انطلاق. وكان من جملة السائرين في قافلة النور والهداية هذه هو المولى أحمد النراقي رحمه الله.

إنَّ المولى النراقي كان عالماً فقيهاً أصولياً كبيراً، عارفاً ومتكلماً بارزاً، شاعراً وأديباً رقيقاً ماهراً.

برز إبَّان القرن الثالث عشر الهجري في جملة من العلوم كعالم جليل ومفكّر فذّ وكصاحب رؤية وفكر عميق وله مؤلفات قيّمة.

لقد أطلَّ على الوجود في عام ١١٨٥ هـ في قرية كبيرة تدعى نراق، وكان أبوه محمّد مهدي النراقي من الفقهاء البارزين وكان ملماً بعلوم عصره. وقد ترعرع المولى أحمد في كنف أبيه، وقد قام بتعليم ولده أكثر العلوم الاسلامية. وبعد أن أنهى المولى أحمد مرحلة السطوح عند والده عزم على الذهاب إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

وفي عام ١٢٠٥ هـ توجه مع والده الكبير صوب النجف الأشرف وشارك في دروس الوحيد البهبهاني (ت = ١٢٠٨ هـ)، وبعد وفاة أستاذه حضر دروس السيد مهدي بحر العلوم (ت = ١٢١٢ هـ) ودروس مهدي الشهرستاني (ت = ١٢١٦ هـ) وأيضاً دروس الشيخ كاشف الغطاء (ت = ١٢٢٨ هـ).

إنَّ المولى أحمد النراقي كان يتمتع بقابليات فذة وذوق وذكاء حادّ وكان موفقاً جدّاً في تلقّي العلوم الاسلامية؛ لذا فقد نال درجة الاجتهاد بسرعة فائقة.

المولى أحمد النراقي لا يزال مجهولاً:

لا بد من القول وبشكل قاطع لماذا يبقى عالم مثل المولى أحمد النراقي مجهولاً؟ يقول العلّامة الكبير الشيخ حسن زاده الآملي: «عندما كنت أتشرف بالحضور لدى سماحة الأستاذ المبارك العلّامة الطباطبائي - صاحب تفسير الميزان - ويذكر النراقيان كان يقول: إنَّ النراقيين كليهما كانا من كبار علماء الإسلام المجهولين».

وقال قائد الجمهورية الاسلامية العظيم آية الله الخامنئي دامت بركاته: «إنَّ الأب كان من الأفراد المجهولي القدر أكثر من المرحوم الفاضل النراقي الابن» (١).

إنَّ سبب مجهولية عالم مثل المولى أحمد النراقي - مضافاً إلى عدم الاعتناء من قبل المترجمين الذين لم يتعبوا أنفسهم واكتفوا بذكر عدّة سطور عنهم، ومروا مرور الكرام على السيرة العلمية لعلمائنا ومفكرينا طيلة نصف قرن - هي الحوزات العلمية ذاتها؛ لأنَّ الحوزويين قد قطعوا في هذا الشأن شوطاً لا بأس به. فلماذا تركت نظريات وآراء العديد من العلماء البارزين في القرون السالفة رهن المكتبات.

المنزلة العلمية:

إنَّ علماء الدين استهداءً بنور الوحي وبهدى الأنبياء واقتداءً بالأئمة عليهم السلام دوماً يعرفون الغثَّ من السمين، وقد بذلوا كل ما في وسعهم للوصول إلى مطلوبهم بتحمّل التعب والعناء الكبيرين في طريق طلب العلم والزهد والتقوى، وتركوا لنا مفاخر وآثراً خالدة وقيمة من أجل أن نستفيد من إنجازاتهم وننتهل من معينهم؛ فإنَّ أقوالهم وكتاباتهم سراج يبديد ظلام الليل، ومنهل يروي بمائه العذب كل المتعطشين للحق، وعاصفة تقتلع الأشواك أمام السالكين وتهدي الناس صوب الهدف المنشود.

ومن جملة هؤلاء الذين شيّدوا صرح الدين والفكر المولى أحمد النراقي الذي كان في عصره حاملاً لمشعل الدين الوهاج، وهذا ما تثبته المصنّفات التي خلفها.

لقد استطاع المولى أحمد النراقي أن يجسّد الحديث المأثور «العلماء ورثة الأنبياء» على أحسن وجه بما حققه طوال عمره المبارك من زوده عن

حمى الإسلام المحمدي الأصيل، وسعيه لبناء مجتمع التوحيد، وعرضه الإسلام الأصيل وإرشاد الناس إلى طريق الحق والهداية عبر بياناته وتأليفاته.

لقد كان المولى النراقي يمتلك قدرات فذة، وقد استطاع ومن خلال المطالعة الدقيقة والتحقيق العلمي والإفادة من الأساتذة العظام أن يتعلم علوماً جمّة وأن يصل إلى مرتبة الاجتهاد بسرعة فائقة.

وقد حصل على إجازة الاجتهاد من عدد غفير من العلماء البارزين في عصره من قبيل العلامة بحر العلوم والميرزا مهدي المولوي الشهرستاني والشيخ جعفر النجفي قدس الله أسرارهم.

ويقول قائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية آية الله السيد الخامنّي بهذا الصدد: «لقد كانا نقطة التقاء بين مدرسة الوحيد والنجف وبين الشيخ الأنصاري والمدرسة الفقهية الممتدة إلى زماننا هذا. لقد كان الأب والابن كلاهما من تلامذة الوحيد البهبهاني... فإنّ النراقي الابن أدرك أواخر درس الوحيد عدّة سنوات وأيضاً تلمّذ على تلامذة الوحيد بعد ذلك منهم والده. فهو من ناحية اتصل بمدرسة مجدد الفقه، بمعناه المصطلح اليوم، أي الفقه الاجتهادي المبنتي على الأسس الأصولية المحكمة التي أسسها المرحوم الوحيد البهبهاني، ومن ناحية أخرى هو استاذ الشيخ الأنصاري. حيث إنّ الشيخ الأنصاري كان قد توقّف في مدينة كاشان أربع سنوات. طبعاً كان معروفاً أنّ الفاضل النراقي أيضاً استفاد من الشيخ الأنصاري؛ إذ لا شك في أنّ كل استاذ يستفيد من تلميذه المتفوّق من دون أن يؤثر ذلك على منزلة الاستاذ. علماً بأنّ الشيخ لم يكن ليملك في مدينة كاشان أربع سنوات التذاذاً بمائها وهوائها، بل لا يوجد داع لبقائه سوى تأثره الشديد وانجذابه للمولى المرحوم الفاضل النراقي لا غير» (٢).

وفي سنة ١٢٤٠ هـ عزم الشيخ مرتضى الأنصاري على زيارة مشهد الامام الرضا عليه السلام فشد الرحال وبدأ رحلته العلمية لكي يحظى بالأخذ عن جملة من العلماء والفقهاء المشهورين في ايران آنذاك، وفي اصفهان التقى كلاً من السيد محمد باقر الشفتي والشيخ أسد الله البروجردي إلا أنه لم يمكث أكثر من شهر. وعندما طرق سمعه اسم المولى أحمد النراقي في كاشان توجه مع أخيه صوب كاشان حيث لقيا من المولى النراقي استقبلاً واحتراماً وحنناً ورعاية في إحدى المدارس، وعندما رأى الشيخ الأنصاري المولى النراقي قد احتلّ موضع الصدارة في مدرسة كاشان العلمية كالبحر الزخار علماً وحكمة وعرفاناً وأخلاقاً صمم على المقام هناك، وكأنه وجد فيه ضالته؛ لذا بقي ينهل من عطائه العلمي والأخلاقي قرابة أربع سنوات، ولازم حلقة درسه من عام (١٢٤١ - ١٢٤٤ هـ) (٣).

وكان المولى النراقي يعتبر الشيخ الأنصاري مجتهداً مسلماً، وحين مغادرة الشيخ الأنصاري كاشان أعطاه اجازة مفصلة مجده فيها بأجمل العبارات، حيث جاء فيها: «إن الشخصية المبرزة والمحقق الدقيق صاحب الذهن النوراني والفهم الصائب والدرك الرفيع، ومظهر التقوى والورع ومستمسك العروة الوثقى، الفاضل الكامل ذا المكارم والمناقب، الشيخ مرتضى ابن الشيخ محمد أمين الأنصاري وبعد الفحص عن أحواله ومقامه العلمي، مجاز من قبلي في نقل الروايات...» (٤).

المولى النراقي في نظر العلماء:

لقد نالت شخصية النراقي إعجاباً كبيراً من قبل العلماء، فقد أثنوا عليه غاية الثناء ومجّدوه بكل اجلال وإكبار. وإليك بعض تصريحاتهم بهذا الشأن:

المولى حبيب الله الكاشاني: «الفاضل الحاج أحمد النراقي ابن المحقق

النراقي كان كآبیه من مشاهیر علماء الإسلام والفقهاء الأعلام، بل هو أعلمهم وأفقههم وأفضلهم وأتقنهم في عصره، وكان أشهرهم في زمانه» (٥).

الچایقلى البروجردی: «الفاضل العالم المحقق المدقق الماهر البحر الزاخر، جامع العلوم العقلية والنقلية صاحب اليد الطولى في علوم جمة، شيخنا وأستاذنا الحاج المولى أحمد بن المولى محمد مهدي النراقي الأصل الكاشاني المسكن. كان ركناً للدين والدنيا ومرجعاً في الأحكام والفتيا» (٦).

الشيخ عباس القمي: «المولى أحمد ابن المولى محمد مهدي النراقي: العالم العابد الفقيه والشاعر الأديب السراج الوهاج والبحر المتلاطم، فحل الفحول ومفخرة أهل المنقول والمعقول، العالم الرباني، ويكفي أنه قيل في حقه بأنه استاذ الشيخ الأنصاري، لقد صنف كتباً قيّمة عديدة» (٧).

الميرزا محمد علي المدرس: «الحاج المولى أحمد النراقي ابن المولى مهدي، النراقي الأصل الكاشاني المسكن أحد فحول علماء الدين وأكابر مجتهدى الشيعة، لقد كان فقيهاً أصولياً ومحدثاً رجالياً وفلكياً رياضياً جامعاً للمعقول والمنقول، أستاذاً ماهراً وشاعراً زاهداً متقياً متفرداً بالأوصاف الحميدة ومعروفاً بالأخلاق الفاضلة، ذا الكمالات الصورية والمعنوية ومضافاً إلى العلوم المتداولة النقلية كان يتمتع بمهارة في جملة من العلوم الأخرى» (٨).

العلامة محمد باقر الخونساري: «البحر المتلاطم والأستاذ الماهر، اسطوانة الأكابر، الأديب الشاعر والفقيه الجدير كان يعدّ من أكابر رجال الدين وعظماء المجتهدين. كان ممثلاً علماً، وصدفاً ملوفاً درّاً. كان مجتهداً جامعاً وله نصيب وافر في أكثر العلوم سيما الأصول والفقه والرياضيات والفلك. كان جسيماً ومتيناً، وقوراً غيوراً» (٩).

السيد محسن الأمين: «أنه كان عالماً فاضلاً جامعاً لأكثر العلوم سيما في الأصول والفقه والرياضيات وكان شاعراً بليغاً نظم باللغة الفارسية» (١٠).

المحقق الطهراني: «الشيخ المولى أحمد ابن المولى مهدي بن أبي ذر النراقي الكاشاني كان عالماً كبيراً وفقياً مشهوراً ومصنفاً جليل القدر وجامعاً للعلوم من الأبرار الأخيار. كان عطوفاً على الفقراء وشفيعاً للضعفاء. وكان يهمله أمر الناس ويسعى لحل مشكلاتهم ولرفعها» (١١).

الشهيد القاضي الطباطبائي: «لقد خلف العلامة النراقي - الذي كان في العلم بحراً لا نهاية له - ولداً قد بلغ مقاماً رفيعاً من بين شيوخ الفقه والاجتهاد والشعر والأدب وأساطين العلم من فقهاء الشيعة، ألا وهو الفقيه والمجتهد الأكبر الحاج الشيخ المولى أحمد النراقي... وله شهرة عظيمة» (١٢).

الشهيد مرتضى المطهري: «الحاج المولى أحمد النراقي كان كأبيه جامعاً للفنون، ومفتياً ومجتهداً ومرجعاً في الفتاوى، وأخذ العلوم العقلية عن أبيه» (١٣).

المولى النراقي ومقتضيات الزمان:

إن معرفة الزمان ومقتضيات العصر من الميزات البارزة للحوزة العلمية وعلماء الدين الشيعة وفقهائهم. فإن علماء الدين من خلال اطلاعهم التام على الأعراف والافادة مما يمتلكون من تراث غني يطبقون أمور الدين حسب ما يقتضيه الزمان؛ فإن أخذ عنصر الزمان بنظر الاعتبار في المعرفة الدينية وتبليغ الدين يعدّ أمراً ضرورياً حيث يجعل العلاقات والمعادلات والموضوعات على امتداد الزمان في معرض التغيير والتبديل. من هنا ينبغي لعلماء الدين أن يعوا اقتضاءات وخصوصيات الزمان لكي لا تهجم عليهم اللوايس والانحرافات

والاشتباكات، وليؤدّوا رسالتهم الحقيقية، فقد قال الامام الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس» (١٤).

إنّ الحوزات العلمية وبلاستعداد من هذه التعاليم راحت تسير مع الزمان، وتتحرك في إطار متطلّبات المجتمع من خلال التفاعل مع العلوم الحديثة، وتخطو خطوات مهمّة في كل مورد تراه ضرورياً، ويقدمون طرْحاً جديداً ويفتحون أفقاً حديثاً، ويستضيئون بنور الكتاب والسنة ليضيئوا الدرب للآخرين. إنهم يقومون بتحليل نظريات السلف واكتشاف حقائق جديدة والاجابة على الشبهات المعاصرة في سبيل تعريف الناس بالثقافة الاسلامية الغنية وترويح تعاليم القرآن ومذهب أهل البيت عليه السلام.

إنّ المولى النراقي هو أحد أولئك العالمين بزمانهم حيث أخذوا حصيلة ما لديهم من رصيد وإبداع في الحوزات العلمية باصفهان وكربلاء والنجف على أصعدة الفقه والأصول والكلام والأخلاق والعرفان والهيئة والأدب والشعر، وقَدّم ذلك ضمن صياغة مواكبة للزمان. وباعتبار أنّه كان ينظر إلى المسائل والموضوعات بعمق نرى مصنّفاته بقيت خالدة يفيض بعطائه على الباقيين. وعلى الرغم من أنّ أغلب آراء وأفكار المولى أحمد النراقي في محور المواجهة مع الاخباريين والصوفية وطرح المباحث الجديدة في الفقه والأصول، وكذلك دوره الملحوظ في الحرب الثانية بين ايران وروسيا تُعدّ مؤشراً على رؤيته العميقة للمسائل والموضوعات التي كانت آنذاك، إلّا أنّنا نشير في هذا المجال الضيق إلى أحد آثاره الذي كتب استجابة لمتطلّبات عصره، وذلك حينما ألف المبيشر المسيحي والجاسوس البريطاني «هنري مارتين» كتابه «ميزان الحق» ردّاً على الإسلام، انبرى النراقي لردّه ردّاً علمياً محكماً في كتاب باسم «سيف الأئمة»، فقد كان النراقي يعلم جيّداً أنّ جميع المبشرين كانوا في خدمة الاستعمار الأوروبي سيما بريطانيا. وقد دخلوا بلاد المسلمين لغرض التسلّط

وبسط الهيمنة الاستعمارية على ثروات المسلمين وترويج المسيحية بينهم.

والمعروف في العالم الاسلامي ان هذا الفريق بدءاً من القرن السادس عشر الميلادي قاموا بدور طليعي في تمهيد الأرضية المناسبة لدخول الاستعمار أرض المسلمين^(١٥).

واستطاعوا إبان حكومة الصفويين أن يدخلوا إيران، وتمكّنوا من تحقيق أهدافهم في بعض البلدان، في حين لم يتوفّقوا من النفوذ في بلدان أخرى بحكم تصدّي علماء الدين وحماة الإسلام، بل أنّ بعضاً منهم اعتنق الإسلام، منهم «علي قلي» الذي أشار إليه المولى النراقي في كتابه «سيف الأمة» في أكثر من موضع، وقام هذا الأخير بعد أن اهتدى بتأليف كتاب تحت اسم «سيف المؤمنين في قتال المشركين» ردّاً على اليهود والنصارى^(١٦).

ومن هؤلاء المبشرين - كما أسلفنا - «هنري مارتين» الذي كان شاباً ورد إيران في عصر فتح علي شاه وأقام فيها قرابة ١٦ شهراً، وقام خلال هذه الفترة بنشاطات واسعة في سبيل تحقيق الأهداف الاستعمارية.

ونقطة انطلاقه كانت هي تأليفه لكتاب بعنوان «ميزان الحق» للردّ على الإسلام.

وقد واجهه علماء الدين وتصدّوا لتقديم الردّ العلمي، وقد ألف في هذا السبيل عدّة كتب كان من جملتها كتاب «سيف الأمة وبرهان الملة» للمولى أحمد النراقي، «ومن بين الأجوبة جاءوا بثلاثة أجوبة مصيبة دقيقة أحدها: كتاب الحاج المولى رضا الهمداني المسمى بـ «مفتاح النبوة»... والثاني كتاب الآخوند المولى علي النوري المسمى بـ «حجة الإسلام» رفع فيه الشبهات وأثبت حقانية خاتم الأنبياء بالقواعد العقلية.

وعطّل الدرس مدة ستة أشهر وبحث في شبهات البادري... والثالث

كتاب الحاج المولى أحمد النراقي المسمى بـ «سيف الأمة وبرهان الملة...» (١٧).

إنّ المولى أحمد النراقي والذي كان مجتهداً ذائع الصيت آنذاك قد حال دون نفوذ الاستعمار والمسيحية إلى إيران بسبب تأليفه لهذا الكتاب، وكان حين تأليفه لـ «سيف الأمة» قد دعا عدداً من علماء اليهود وبحث معهم كتاب «ميزان الحق» وبلاستفادة من مكتبة موسى اليهودي قدّم جواباً متيناً وردّاً قوياً لأسماء «سيف الأمة وبرهان الملة»، ولقد أفاد قائله: «انني حين تأليف هذا الكتاب كنت بصدد الفحص والبحث وقد عثرت على هذه الصحيفة في مكتبة موسى اليهودي الذي كان مشتهراً بين اليهود ومرجعاً للأكثرية في عصره، وقمت ومعى جماعة من علماء اليهود بجمع كتب معتبرة في اللغة العبرية، وتأمّلت في ذلك» (١٨).

إنّه في هذا الكتاب مضافاً إلى ردّ شبهات هنري مارتين والبحوث البرهانية والعقلية في اطار بحث النبوة وإثبات رسالة النبي الأكرم ﷺ وجملة من البحوث الكلامية، شتّى حملة على أخلاق وطريقة وأسلوب الحياة في المجتمع الغربي وأبرز مساوئ ذلك المجتمع أمام هنري مارتين ومن هذا حذوه والمنبهرين بالغرب.

النراقي وولاية الفقيه:

يعدّ المولى النراقي من جملة الفقهاء الذين تناولوا موضوع «ولاية الفقيه» بالبحث. لقد عاش في فترة حسّاسة ومفعمة بالحوادث ونتيجة لفهمه الصحيح لحوادث وقضايا عصره أحسّ بضرورة معالجة مسألة «ولاية الفقيه»، فقد أوضح بأنّ التطبيق الصحيح للأحكام الالهية هو أفضل أطروحة عملية لإدارة وبناء المجتمع الاسلامي، وقام بتشريح ذلك بصورة مفصّلة وواضحة ومن منظار عميق.

وهو وإن سبقه في ذلك علماء وفقهاء من أمثال الشيخ المفيد (ت = ٤١٣ هـ) والعلامة الحلي (ت = ٦٧٥ هـ) والمحقق الكركي (ت = ٩٤٠ هـ) والمحقق الأردبيلي (ت = ٩٩٣ هـ) في كتبهم الفقهية في غضون بحوث فقهية مختلفة من قبيل: الخمس، القضاء، الجهاد، صلاة الجمعة، الحدود، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... حيث تعرّضوا لولاية الفقيه وأثبتوا ذلك.

بيد أن المولى أحمد النراقي بحث «ولاية الفقيه» بصورة مستقلة وموسعة، وقد خصّص لها العائدة (٥٤) من كتابه القيم «عوائد الأيّام» حيث بحث الأدلة المثبتة لها وبيّن وظائف وشؤون الولي الفقيه.

إنّه يعتبر أول فقيه بحث لأول مرة «ولاية الفقيه» بشكل مرتّب وبصورة بديعة وجديدة، وبذلك فتح أفقاً جديداً وواسعاً لفقهاء عصره ولمن يأتي من بعده.

ثمّ جاء بعد المولى النراقي فقهاء كالمرير عبد الفتاح الحسيني المراغي (ت = ١٢٥٠ هـ) في كتاب «العناوين» والسيد محمد آل بحر العلوم في كتاب «بلغة الفقيه» والشيخ مرتضى الأنصاري (ت = ١٢٨١ هـ) في كتاب «المكاسب»، فتناولوا بحث «ولاية الفقيه» بشكل مستقلّ مركز.

إنّ المولى أحمد النراقي بعد أن ينتهي من اثبات «ولاية الفقيه» بالأدلة العقلية والنقلية يتناول وظائف وشؤون الولي الفقيه وصلاحياته، ويذكر في هذا الاطار اثني عشر مورداً من الوظائف الأساسية للولي الفقيه، وهي عبارة عن:

١ - الافتاء. ٢ - القضاء. ٣ - اجراء الحدود والتعزيرات. ٤ - الولاية على

- أموال اليتامى. ٥ - الولاية على أموال المجانين والسفهاء. ٦ - الولاية على الغيب. ٧ - الولاية على الأنكحة. ٨ - الولاية على اجارة أموال اليتامى والسفهاء وأخذ أجرتها. ٩ - الولاية على استيفاء الحقوق المالية وغير المالية. ١٠ - التصرف في أموال الامام. ١١ - كل ما يلزم الامام تجاه الرعية. ١٢ - كل فعل يثبت لزومه بدليل عقلي أو شرعي.

المواجهة مع الأخبارية:

نظراً لحضور المولى أحمد النراقي درس العلامة الوحيد البهبهاني لعدة سنوات، وباعتبار أنّ مسلك الوحيد البهبهاني مسلك أصولي، من هنا نراه وقف موقفاً مواجهاً مع الاخباريين وأطاح بمبانيهم غير المحكمة، وبالطبع فإنّ المولى أحمد النراقي كان مخالفاً للاخباريين كأبيه وأستاذه؛ لأنّهم يعتقدون بكون جميع الأخبار الواردة في الكتب المعتبرة بالرغم من اختلافها صادرة قطعاً عن المعصومين (عليه السلام) ولا يمكن الأخذ بظواهر الكتاب إلّا بالرجوع إلى الأخبار. وعليه فانهم يرفضون علم الأصول؛ لأنّ مبانيه عقلية وغير مستندة إلى الأخبار.

إنّ المولى أحمد النراقي كان على وعي تام بالعواقب الوخيمة والآثار السلبية التي ستركها هذه العقيدة على الحوزات العلمية وطلّاب العلوم الدينية. لذا تصدّى لردها ردّاً علمياً تبعاً لأستاذه.

المواجهة مع الصوفية:

لا شك في أنّ الصوفية فكرة خيالية لا أساس لها وتفتقد الدليل والبرهان العلمي والمنطقي والشرعي وتتناسب مع الخمول والكسل؛ لذا لاقت القبول من قِبل بعض الأشخاص.

ولسنا بصدد بيان ذلك حتى نبحث تاريخ وأسباب ظهور الصوفية في

العالم أو في إيران، بل نكتفي بعرض مختصر لنظرية المولى أحمد النراقي تجاه ذلك.

إنّ الصوفية في إيران كانت منحصرة ومتقوِّعة وقوبلت بالرفض من قِبل علماء الدين والمفكرين الاسلاميين وحالوا دون نفوذها في المجتمع الاسلامي.

إنّ زعماءهم استطاعوا أن يبرزوا من خلال اضافة لفظ «علي شاه» إلى أسمائهم نظير: معصوم علي شاه، صفي علي شاه، نور علي شاه، مجذوب علي شاه، مشتاق علي شاه، و... والقدر المشترك بين هؤلاء جميعاً هو عدم الاعتناء بظواهر الشريعة والأحكام والفرائض الدينية.

لقد واجه علماء الدين هذه الأفكار مواجهة شديدة، فلم يستطيعوا النفوذ في المناطق التي كان يتواجد فيها العلماء فقد لقوا منهم المعارضة، ولا تزال هذه المناطق خالية من الفكرة الصوفية؛ لذا كانوا يركّزون نشاطاتهم غالباً في المناطق التي تخلو من العلماء كي يتسنى لهم نشر أفكارهم دون أيّة معارضة.

إنّ المولى أحمد النراقي كان كأبيه مخالفاً بشدة للصوفية، وكان يعدّ التصوّف سوقاً لتحقيق المكاسب لبعض الأفراد. وقد سطر بقلمه استنكاره وذهمه للصوفية وأفكارها، وقد نظم في نقد أفكارهم أشعاراً في كتاب «طاقديس»^(١٩).

المصنّفات العلمية للمولى النراقي:

لقد كان المولى أحمد النراقي - إلى جانب التدريس والتصديّ لأُمور الناس - يولي اهتماماً كبيراً للتأليف والتحقيق، وكان هذا يدينه حتى كتب ما لديه من رصيد. وقد ألّف كتباً كثيرة وترك ثروة خالدة في دائرة الفقه والأصول

والكلام والهيئة والأدب والأخلاق والشعر.

وحول تأليفاته يقول العلامة حسن زاده الآملي: «أنَّ بعض مؤلَّفات المولى أحمد النراقي اقتفى فيها أثر أبيه المولى محمَّد مهدي النراقي طبقاً لمفاد «الولد سرَّ أبيه». فالأب يؤلِّف في الفقه «المعتمد» والابن «المستند»، والأب يؤلِّف «تجريد الأصول» في علم الأصول والابن يكتب له شرحاً مفصَّلاً يقع في سبعة مجلِّدات، الأب يؤلِّف باللغة العربية في الأخلاق «جامع السعادات» والابن يترجمها بالفارسية مع التلخيص «معراج السعادة»، الأب عنده ديوان شعر باسم «الطائر القدسي» والابن باسم «طاقديس»، الأب يكتب «مشكلات العلوم» والابن «الخزائن» تبع في ذلك كتاب «مشكلات العلوم» لأسباب ذكرها في أوَّل كتاب «الخزائن». وكلَّ من هذين الكتابين «المشكلات» و «الخزائن» مثل كشكول العلامة الشيخ البهائي - كالسفينة التي تحمل البضائع النفيسة - في المسائل المتنوعة والمطالب الممتعة في كل باب. و «المشكلات» أمتن من «الخزائن»، و «الخزائن» أملح منه» (٢٠).

ويبلغ مجموع مصنَّفات المولى أحمد النراقي والتي تمَّ ضبطها من قِبل القائمين بمؤتمر النراقيين ثمانية وعشرين مصنَّفاً، ومن المحتمل أنَّ هناك بعض المؤلَّفات لم يطلع عليها.

وهذه المؤلَّفات في مجالات مختلفة كالفقه والأصول والكلام والهيئة والرياضيات والأخلاق والعرفان والأدب والشعر، بعضها مطبوع طبعه حجرية قديمة وبعضها مطبوع طباعة حروفية جديدة قدَّمت بين أيدي عشاق العلم. وكثير منها لا تزال بصورة نسخ خطية مودعة في المكتبات العامَّة والخاصَّة، وسعى المؤتمر قدر استطاعته لحياتها وإخراجها مطبوعة.

ونحن في هذا المجال نتعرَّض إلى ذكر بعض المؤلَّفات بالحدِّ المناسب:

- ١ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة . ١٥ - حاشية أكرثاذوسيسوس .
- ٢ - أساس الأحكام . ١٦ - شرح محصل الهية .
- ٣ - مفتاح الأحكام . ١٧ - الرسائل والمسائل .
- ٤ - تذكرة الأحاب . ١٨ - سيف الأمة .
- ٥ - خلاصة المسائل . ١٩ - الخزائن .
- ٦ - وسيلة النجاة . ٢٠ - مثنوي طاقديس .
- ٧ - هداية الشيعة . ٢١ - ديوان شعر .
- ٨ - مناسك الحج . ٢٢ - غزليات .
- ٩ - عوائد الأيام . ٢٣ - جامع المواعظ .
- ١٠ - شرح تجريد الأصول . ٢٤ - رسالة الاجازات .
- ١١ - مناهج الأحكام في الأصول . ٢٥ - رسالة في اجتماع الأمر والنهي .
- ١٢ - عين الأصول . ٢٦ - شرح رسالة في الحساب .
- ١٣ - حجة المظنة . ٢٧ - رسالة في منجزات المريض .
- ١٤ - معراج السعادة . ٢٨ - مفتاح الأصول .

مميزات مصنفات النراقي:

تمتاز مصنفات المولى أحمد النراقي بعدة خصائص مهمة نشير إلى بعضها:

- ١ - كونها في غاية الاتقان العلمي ومنتهى الدقة .
- ٢ - استيعاب جوانب البحث وطرح الفروع الكثيرة .
- ٣ - بيان البحوث بصورة منظّمة ومرتبّة وفق تقسيم معين .
- ٤ - توضيح المطالب بالمقدار اللازم من دون إطنابٍ ممّل ولا اقتضاب مخّل .

٥ - معالجة الموضوعات الجديدة والضرورية حسب مقتضيات العصر؛ لذا فإنه يبحث الموضوعات في أغلب المجالات ذات الافكار الجديدة والمفيدة .

٦ - كونه ذا قلم في منتهى السلاسة، ويتوخَّى الوضوح في الكتابة وتحاشي الاغلاق والتعقيد في التعبير .

٧ - كتابة البحوث التي لها فائدة لعامة الناس باللغة الفارسية .

النراقي وحكمه بالجهاد ضدّ الروس :

إنّ التاريخ الحافل بمفاخر علماء الدين الشيعة من صدر الإسلام وحتى الآن ليدلّ بوضوح على أنّ علماء الدين وفقهاء أهل البيت عليهم السلام كانوا دائماً في مواجهة عنيفة لا هوادة فيها مع الحكّام والسلاطين الظلمة وضدّ الفساد والعدوان . وكانوا عوناً وسنداً للمظلومين والمغلوب عليهم والفقراء ، ولم يغفلوا لحظة عن رسالتهم المهمة هذه ، وكانوا يقومون بوظيفتهم الخطيرة حسب ما تقتضيه خصوصيات الزمان والمكان .

من هنا نجد أنّ المولى أحمد النراقي - مضافاً إلى تدريسه العلوم الدينية والحوزوية في كاشان - كان يسعى أن يكون له اشراف مباشر على القضايا السياسية والاجتماعية وشؤون الدولة وأعمال السلطة الحاكمة آنذاك . وقد استفاد من الاهتمام الظاهري الذي كان يوليه فتح علي شاه بالنسبة إلى نظرياته وآرائه المفيدة والعملية ، واستطاع من خلال ذلك أن يحلّ المشاكل المعيشية للناس .

وعندما يقع العدوان الروسي واحتلال قسم من الأراضي الايرانية ويحلّ الظلم والحييف بالشعب الايراني المسلم نجد المولى أحمد النراقي يرتدي كفته ويتجه نحو جبهة القتال ويصدر فتوى بضرورة مشاركة الشعب في الجهاد ضدّ روسيا القيصرية .

لقد دامت المعارك مع الروس في الحرب الأولى من سنة (١٢١٨ هـ) لمدة (١٠) سنوات، وفي (٢٩) من شوال سنة (١٢٢٨ هـ) تمّ امضاء اتفاقية (گلستان) المخزية وصار قسم كبير من الأراضي الإيرانية تحت تصرفهم وتمادوا في الظلم والتعدي وإيذاء أهالي أذربيجان.

ثمّ بدأت الحرب الثانية بين إيران وروسيا بقيادة عباس ميرزا في سنة (١٢٤١ هـ) بعد أن استطاع فتح علي شاه أن يكسب قلوب الشعب ودعم العلماء بإصدار فتاوى الجهاد.

ونحن في هذا المقال لسنا بصدد بيان الحرب التي وقعت آنذاك، غير أنّه لا بدّ من معرفة ما هو دور العلماء الشيعة سيّما المولى أحمد النراقي في الحرب الثانية الدائرة بين إيران والروس.

فحينما رأى فتح علي شاه أنّ الجيش الإيراني يواجه جملة من الشبهات من قبيل مشروعية الحرب و... عزم على تحصيل فتاوى العلماء حول الجهاد ضدّ الروس واستغلال ذلك في جذب القوّة العسكرية وتعبئة الشعب.

وعلى أثر ذلك أصدر العلماء بيانات جهادية وفتاوى تتضمّن ضرورة المساهمة في الحرب للدفاع عن حريم المسلمين، مما يعكس عدم انعزالهم عن الساحة السياسية والاجتماعية حينذاك.

«لقد كتب كلّ من حضرة الحاج المولى أحمد النراقي والذي كان أبرز الفضلاء في إيران وسائر العلماء وفقهاء الديار الاسلامية رسالة وأجمعوا على أنّ المواجهة والمعارضة مع روسيا جهاد في سبيل الله، ويتوجّب على الجميع صغاراً وكباراً من أجل رواج الدين المبين وحفظ ثغور المسلمين ألاّ يبخلوا بأنفسهم»^(٢١)، وعلماء الدين بالاضافة إلى ما أصدره من فتاوى كان لهم حضور فعّال في الجبهات.

«وفي يوم الجمعة سابع عشر ذي القعدة (١٣٤١ هـ) وبعد مرور بضعة أيام من بداية الحرب وصل إلى المعسكر كل من سماحة السيد محمد المجاهد والمولى جعفر الاسترآبادي والسيد نصر الله الاسترآبادي والسيد محمد تقي القزويني والسيد عزيز التالشي وغيرهم من العلماء والفضلاء، واستقبلهم الأمراء والقادة. وفي يوم السبت ثامن عشر ذي القعدة وصل سماحة المولى أحمد النراقي الكاشاني - الذي لم يدانِه في فضله أحد من علماء الشيعة الاثني عشرية - مصطحباً المولى عبد الوهاب القزويني وثلاثة آخرين من العلماء والمولى محمد ابن المولى أحمد المعروف بعبد الصاحب والذي هو أيضاً كان من كبار المجتهدين» (٢٢).

إنَّ حضور الفقهاء وعلماء الدين في الجبهات وفتاواهم الجهادية قد دعا الناس إلى المشاركة في الجبهات بشكل واسع، ممّا اضطر جيش روسيا القيصرية إلى الانسحاب، واسترجاع بعض المناطق التي انفصلت عن ايران طبق معاهدة (گلستان) المخزية وإلحاقها بالتراب الايراني مرّة أخرى.

و «استطاع الجيش الايراني بقيادة عباس ميرزا وعلى أثر الفتاوى الجهادية التي حصل عليها من العلماء أن يستعيد بعض الأراضي الايرانية التي فقدها من قبل» (٢٣).

ولكن مع الأسف الشديد بسبب عدم كفاءة رجال الدولة ومسؤولي النظام بالاضافة إلى ضعف البنية العسكرية للجيش وخيانة بعض رجال السياسة الحاكمة لم يستطع ذلك الغضب المقدّس للجماهير الايرانية المسلمة من اقتلاع جذور الظلم والعدوان الاستعماري الروسي.

وأخيراً وعلى اثر خيانة فرنسا وبريطانيا في عدم مساعدة ايران وفقاً للمعاهدات المعقودة آنذاك وعدم مبالاة القادة العسكريين وخيانة الساسة الحاكمين، وكذلك عدم قدرة فتح علي شاه على تأمين نفقات الحرب، نجح

الجيش الروسي في احتلال أراضي أخرى واخضاعها له ؛ لذا فقد اضطر فتح علي شاه إلى قبول المطالب المفروضة من قبل روسيا، وفي الخامس من شعبان (١٢٤٣ هـ) بعد أن تمت معاهدة الصلح المخزية (تركمناي) والاعتراف بالسيطرة الروسية على مناطق إيروان ونقشوان، وقسم من طالش وموقان، وضعت الحرب أوزارها.

ويصور لنا المولى أحمد النراقي بروحه الرقيقة وبذهنيته الظرفية وذوقه الأدبي المشاعر الراضة للظلم ووضع جبهات القتال في بردع، گنجه، شوش، رود أرس الواقعة في شمال غرب إيران في قالب شعري (٢٤).

غروب الشمس:

أجل، إنّ المولى أحمد النراقي العالم الكبير وفقه أهل البيت عليه السلام الذي قضى عمره في سبيل نشر الثقافة الاسلامية والمواجهة العنيفة مع الأجانب في جهاده الأصغر وفي المواجهة مع النفس الأمّارة في جهاده الأكبر، وفي تحقيق وتعميق وكتابة البحوث في مجال العلوم الاسلامية وتدريس وتربية العلماء في الفقه والأصول والكلام ...

وأخيراً في ليلة الأحد الثالث والعشرين من ربيع الثاني عام (١٢٤٥ هـ) والموافق لـ (١٢٠٨ هـ. ش). عرجت روحه الزكية في مدينة كاشان صوب معشوقه ولحقت بالرفيق الأعلى ولبّى نداء ربّه، وقد نقل جثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف ودفن جنب والده جوار قبر أمير المؤمنين عليه السلام في الناحية الخلفية من الرأس الشريف.

فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً.

الهوامش

- (١) النشرة الخاصة بمؤتمر تخليد ذكرى الفاضلين النراقيين ، العدد (١) : ٦ .
- (٢) المصدر السابق : ٥ .
- (٣) نشر داننش (بالفارسية) العدد ٣ : ١١٠ .
- (٤) مشكاة (بالفارسية) العدد ٤٢ : ١١٠ .
- (٥) لباب الألباب : ٩٤ .
- (٦) الروضة البهية في الإجازة الشفيعية : ١٦ .
- (٧) الفوائد الرضوية : ٤١ .
- (٨) ريحانة الأدب : ٦ : ١٦٠ .
- (٩) روضات الجنات ١ : ٩٠ .
- (١٠) أعيان الشيعة ١٣ : ١٨٦ .
- (١١) انظر : الذريعة (للمحقق الطهراني) .
- (١٢) مقدّمة أنيس الموحدين : ٤ .
- (١٣) انظر : خدمات متقابل اسلام وايران (بالفارسية) : ٢٤٢ .
- (١٤) الكافي (الأصول) ١ : ٢٧ ، باب العقل والجهل ، ح ٢٩ .
- (١٥) دائرة المعارف ٣ : ٥٩٧ .
- (١٦) المصدر السابق : ٥٩٦ .
- (١٧) قصص العلماء : ١٤٤ .
- (١٨) سيف الأئمة : ١١٤ .
- (١٩) راجع : طاقديس (بالفارسية) : ٢٠ .
- (٢٠) أنيس الموحدين : ١٤ .
- (٢١) ناسخ التواريخ ١ : ١٨٤ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٣٥٨ .
- (٢٣) تاريخ نهضتهای فکری ایرانیان (بالفارسية) : ٨١٢ .
- (٢٤) طاقديس : ٤١٤ ، ط - أمير كبير .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

- أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.
- ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.
- ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.
- د - المسائل الفقهية الحيوية.
- هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.
- و - ما وراء الفقه، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.
- ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.
- ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 7 - NO. 25 - 2002 / 1423

لقد دامت المعارك مع الروس في الحرب الأولى من سنة (١٢١٨ هـ) لمدة (١٠) سنوات، وفي (٢٩) من شوال سنة (١٢٢٨ هـ) تمّ امضاء اتفاقية (گلستان) المخزية وصار قسم كبير من الأراضي الإيرانية تحت تصرفهم وتمادوا في الظلم والتعدي وإيذاء أهالي أذربيجان.

ثمّ بدأت الحرب الثانية بين إيران وروسيا بقيادة عباس ميرزا في سنة (١٢٤١ هـ) بعد أن استطاع فتح علي شاه أن يكسب قلوب الشعب ودعم العلماء بإصدار فتاوى الجهاد.

ونحن في هذا المقال لسنا بصدد بيان الحرب التي وقعت آنذاك، غير أنّه لا بدّ من معرفة ما هو دور العلماء الشيعة سيّما المولى أحمد النراقي في الحرب الثانية الدائرة بين إيران والروس.

فحينما رأى فتح علي شاه أنّ الجيش الإيراني يواجه جملة من الشبهات من قبيل مشروعية الحرب و... عزم على تحصيل فتاوى العلماء حول الجهاد ضدّ الروس واستغلال ذلك في جذب القوّة العسكرية وتعبئة الشعب.

وعلى أثر ذلك أصدر العلماء بيانات جهادية وفتاوى تتضمّن ضرورة المساهمة في الحرب للدفاع عن حريم المسلمين، مما يعكس عدم انعزالهم عن الساحة السياسية والاجتماعية حينذاك.

«لقد كتب كلّ من حضرة الحاج المولى أحمد النراقي والذي كان أبرز الفضلاء في إيران وسائر العلماء وفقهاء الديار الاسلامية رسالة وأجمعوا على أنّ المواجهة والمعارضة مع روسيا جهاد في سبيل الله، ويتوجّب على الجميع صغاراً وكباراً من أجل رواج الدين المبين وحفظ ثغور المسلمين ألاّ يبخلوا بأنفسهم»^(٢١)، وعلماء الدين بالاضافة إلى ما أصدره من فتاوى كان لهم حضور فعّال في الجبهات.

«وفي يوم الجمعة سابع عشر ذي القعدة (١٣٤١ هـ) وبعد مرور بضعة أيّام من بداية الحرب وصل إلى المعسكر كل من سماحة السيد محمّد المجاهد والمولى جعفر الاسترآبادي والسيد نصر الله الاسترآبادي والسيد محمّد تقي القزويني والسيد عزيز التالشي وغيرهم من العلماء والفضلاء، واستقبلهم الأمراء والقادة. وفي يوم السبت ثامن عشر ذي القعدة وصل سماحة المولى أحمد النراقي الكاشاني - الذي لم يدانِه في فضله أحد من علماء الشيعة الاثني عشرية - مصطحباً المولى عبد الوهاب القزويني وثلاثة آخرين من العلماء والمولى محمّد ابن المولى أحمد المعروف بعبد الصاحب والذي هو أيضاً كان من كبار المجتهدين» (٢٢).

إنّ حضور الفقهاء وعلماء الدين في الجبهات وفتاواهم الجهادية قد دعا الناس إلى المشاركة في الجبهات بشكل واسع، ممّا اضطر جيش روسيا القيصرية إلى الانسحاب، واسترجاع بعض المناطق التي انفصلت عن ايران طبق معاهدة (گلستان) المخزية وإلحاقها بالتراب الايراني مرّة أخرى.

و «استطاع الجيش الايراني بقيادة عباس ميرزا وعلى أثر الفتاوى الجهادية التي حصل عليها من العلماء أن يستعيد بعض الأراضي الايرانية التي فقدها من قبل» (٢٣).

ولكن مع الأسف الشديد بسبب عدم كفاءة رجال الدولة ومسؤولي النظام بالاضافة إلى ضعف البنية العسكرية للجيش وخيانة بعض رجال السياسة الحاكمة لم يستطع ذلك الغضب المقدّس للجماهير الايرانية المسلمة من اقتلاع جذور الظلم والعدوان الاستعماري الروسي.

وأخيراً وعلى اثر خيانة فرنسا وبريطانيا في عدم مساعدة ايران وفقاً للمعاهدات المعقودة آنذاك وعدم مبالاة القادة العسكريين وخيانة السياسة الحاكمين، وكذلك عدم قدرة فتح علي شاه على تأمين نفقات الحرب، نجح

الجيش الروسي في احتلال أراضٍ أخرى وإخضاعها له ؛ لذا فقد اضطر فتح علي شاه إلى قبول المطالب المفروضة من قبل روسيا ، وفي الخامس من شعبان (١٢٤٣ هـ) بعد أن تمت معاهدة الصلح المخزية (تركمنچاي) والاعتراف بالسيطرة الروسية على مناطق إيروان ونقشوان ، وقسم من طالش وموقان ، وضعت الحرب أوزارها .

ويصوّر لنا المولى أحمد النراقي بروحه الرقيقة وبذهنيته الظرفية وذوقه الأدبي المشاعر الرافضة للظلم ووضع جبهات القتال في بردع ، گنجه ، شوش ، رود أرس الواقعة في شمال غرب إيران في قالب شعري (٢٤) .

غروب الشمس :

أجل ، إنّ المولى أحمد النراقي العالم الكبير وفقه أهل البيت عليه السلام الذي قضى عمره في سبيل نشر الثقافة الاسلامية والمواجهة العنيفة مع الأجانب في جهاده الأصغر وفي المواجهة مع النفس الأمّارة في جهاده الأكبر ، وفي تحقيق وتعميق وكتابة البحوث في مجال العلوم الاسلامية وتدريس وتربية العلماء في الفقه والأصول والكلام ...

وأخيراً في ليلة الأحد الثالث والعشرين من ربيع الثاني عام (١٢٤٥ هـ) والموافق لـ (١٢٠٨ هـ . ش) . عرجت روحه الزكية في مدينة كاشان صوب معشوقه ولحقت بالرفيق الأعلى ولبّى نداء ربّه ، وقد نقل جثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف ودفن جنب والده جوار قبر أمير المؤمنين عليه السلام في الناحية الخلفية من الرأس الشريف .

فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً .

الهوامش

- (١) النشرة الخاصة بمؤتمر تخليد ذكرى الفاضلين النراقيين ، العدد (١) : ٦ .
- (٢) المصدر السابق : ٥ .
- (٣) نشر دأنش (بالفارسية) العدد ٣ : ١١٠ .
- (٤) مشكاة (بالفارسية) العدد ٤٢ : ١١٠ .
- (٥) لباب الألباب : ٩٤ .
- (٦) الروضة البهية في الإجازة الشفيعية : ١٦ .
- (٧) الفوائد الرضوية : ٤١ .
- (٨) ريحانة الأدب : ٦ : ١٦٠ .
- (٩) روضات الجنات : ١ : ٩٠ .
- (١٠) أعيان الشيعة : ١٣ : ١٨٦ .
- (١١) انظر : الذريعة (للمحقق الطهراني) .
- (١٢) مقدّمة أنيس الموحدين : ٤ .
- (١٣) انظر : خدمات متقابل اسلام وايران (بالفارسية) : ٢٤٢ .
- (١٤) الكافي (الأصول) : ١ : ٢٧ ، باب العقل والجهل ، ح ٢٩ .
- (١٥) دائرة المعارف : ٣ : ٥٩٧ .
- (١٦) المصدر السابق : ٥٩٦ .
- (١٧) قصص العلماء : ١٤٤ .
- (١٨) سيف الأُمّة : ١١٤ .
- (١٩) راجع : طاقديس (بالفارسية) : ٢٠ .
- (٢٠) أنيس الموحدين : ١٤ .
- (٢١) ناسخ التواريخ : ١ : ١٨٤ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٣٥٨ .
- (٢٣) تاريخ نهضتهای فکری ایرانیان (بالفارسية) : ٨١٢ .
- (٢٤) طاقديس : ٤١٤ ، ط - أمير كبير .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

- ١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.
- ٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:
 - أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.
 - ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.
 - ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.
 - د - المسائل الفقهية الحيوية.
 - هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.
 - و - ما وراء الفقه، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.
 - ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.
 - ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

EDITORIAL BOARD :

Safa -Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 7 - NO. 25 - 2002 / 1423