

هُدَى الْفِكْرِ

إِلَى

أُصُولِ الْفِقْهِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لِأُصُولِ الْمُطَّلِقِ تَحْقِيقِيًّا)

الجزء الرابع

السيد حميد بن قزويني فولاني

دار المحجة البيضاء



هُدَى الْفِكْرِ
إِلَى
أُصُولِ الْفَقْهِرِ



هُدَى الْفِكْرِ

إِلَى

أُصُولِ الْفِقْهِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لِأُصُولِ الْمُظْفَرِ قَسَّ سَيِّدِ)

السَّيِّدِ حَسْبُ فَوْزِي فَوَائِدِ

الْجُزْءُ الرَّابِعُ

دارُ المِجْدِ البِيضَاءِ

© جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-410-2

الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail: almahajja@terra.net.lb

www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com



المقصد الثالث:

مباحث الحجّة



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

قد عرفت أن الكلام في هذا المقصد الثالث حول تنقيح الحجج على الأحكام الشرعية، والمراد من الحجّة هنا - كما يأتي في المبحث الثاني من مباحث المقدّمة - ما يكون كاشفاً عن الحكم الشرعيّ الواقعيّ، فلا يراد من الحجّة مطلق المنجز والمعدّر بل خصوص الكاشف منها، وهو المسمّى بالأمارات.

وهذه الأمارات - كما يأتي إن شاء الله تعالى - يجمعها أنّها كواشف ظنيّة عن الواقع، وحجّيتها إنّما تثبت بدليل قطعيّ وإلّا فالأصل في الظنون عدم الحجّية، فإذا ثبتت حجّيتها بما هي كاشفة وقد أصابت الواقع فتلك هي الغاية القصوى من الاستنباط، وإلّا تصيب الواقع فنحن معدّرين غير معاقبين على الواقع غير الواصل؛ فإنّ الدليل القطعيّ - بحسب الفرض - قد أثبت ارتضاء الشارع اتباع هذه الأمانة، فالخطأ الذي نقع فيه من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا لا يعاقب عليه الحكيم، بل العقاب على الواقع غير الواصل من التكليف بغير المقدور.

٤ شرح أصول المفطر ﷺ / ج٤

وسياتي في المبحث الثاني عشر عند الكلام عن تصحيح جعل الأمارات بيان صحة التعبد بالأمانة على الرغم من أن هذا التعبد قد يوقع المكلف في المفاسد الواقعيّة وقد يفوت عليه المصالح الواقعيّة.

ولا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم الأصول وهو العمدة فيها؛ لأنّه هو الذي يُحصّل كبريات مسائل المقصدين السابقين، فإنّ تمام الكلام في المقصد الأوّل كان حول تنقيح صغريات حجّية الظهور، وتمام الكلام في المقصد الثاني كان لأجل تنقيح صغريات حكم العقل وإدراكه، وفي هذا المقصد نبحت عن حجّية الظواهر وعن حجّية الدليل العقلي.

وقد أوضحنا كلّ ذلك في تمهيد المقصدين الأوّل والثاني، فلاحظ.

وعليه، فلا بدّ أن نستقصي في بحثنا عن كلّ ما قيل أو يمكن أن يُقال باعتباره وحجّيته؛ لنستوفي البحث ولنعدّر عند الله تعالى في اتباع ما يصحّ اتّباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضاً - من باب المقدّمة - أن نبحت عن موضوع هذا المقصد وعن معنى الحجّية وخصائصها والمناطق فيها وكيفية اعتبارها وما يتعلّق بذلك، فنضع المقدّمة في عدّة مباحث، كما نضع المقصد في عدّة أبواب.

قوله ﷺ ص ٨ في الهامش: «إنّ بعض مشايخنا الأعظم ﷺ التزم في المسألة الأصوليّة أنّها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه

الحكم الشرعي، وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة أصوليّة، ووجه المسائل الأصوليّة على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق^(١). أشار عليه السلام في هذا الهامش إلى ما تبناه المحقق النائيني عليه السلام الذي قال في الفوائد^(٢): «إنّ علم الأصول يقع كبرى لقياس الاستنباط، ومسائل العلوم تقع صغرى لقياس». انتهى.

وقال في موضع آخر عند تعريفه لعلم الأصول^(٣): «[هو] العلم بالكبريات التي لو انضمّ إليها صغرياتهما يستنتج حكم شرعي». انتهى.

وحاصل ما ذكره عليه السلام: أنّ العلوم ليست في عرض بعضها البعض بل بعضها من المبادئ التصديقيّة للعلوم الأخر كالمنطق الذي هو من مبادئ علم الفلسفة، وعلم النحو الذي هو من مبادئ علم البيان، وهكذا. .

وعلم الفقه يتوقّف على جلّ العلوم كالنحو واللغة وعلم الرجال وعلم الأصول، والاستفادة من هذه العلوم في الاستنباط ليست على نحو واحد، بل بعضها من قبيل العلل المعدة للاستنباط والبعض الآخر يكون من

(١) نظره إمّا إلى ما جاء في التعريف من أنّ المناط الوقوع في طريق الاستنباط وإن لم تكن كبرى، أو إلى ما جاء في المدخل عند بيانه لتقسيم مسائل علم الأصول وأنّ بعضها كبريات وبعضها الآخر يقع كصغرى في قياس الاستنباط.

(٢) فوائد الأصول ج ١ / ص ١٨.

(٣) م ن، ص ٢٩.

٦ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٤

قبيل الجزء الأخير لعلّة الاستنباط، وعلم الأصول هو خصوص الثاني،
بخلاف سائر العلوم التي هي من المقدمات.

فمثلاً: لاستنباط حكم شرعي ورد مضمونه في خبر معيّن، لا بدّ لنا
من تنقيح عدّة أمور:

الأمر الأول: معرفة معاني الألفاظ التي تضمنها الخبر.

الأمر الثاني: معرفة أبنية الكلمة ومحلّها من الاعراب حتّى يتميّز
الفاعل عن المفعول والمبتدأ عن الخبر.

الأمر الثالث: معرفة سند الخبر.

الأمر الرابع: حجّية هذا الخبر.

وما يتمّ به الاستنباط خصوص الأمر الأخير، وعلم الأصول يتكفّل
ببيان مثل هذه القضايا.

هذا، وعرض السبب الذي دعا المحقق المذكور إلى اختيار ما ذكر،
وبيان إن كان من «لزوم ما لا يلزم»، يحتاج إلى العودة إلى أصل تعريف علم
الأصول وبيان ما يرد عليه من الاشكالات لا سيّما الاشكال بدخول
المسائل اللغويّة في التعريف، ونحن بغنى عن هذا البحث فعلاً.

المقدمة

وفيها مباحث:

- ١ -

موضوع المقصد الثالث

قد عرفت في أوّل الكتاب أنّه لا حاجة إلى الالتزام بأنّ العلم مطلق العلم - ومنه علم الأصول - لا بدّ له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين؛ فإنّ هذا لا مُلزم له ولا دليل عليه، لكن هذا لا ينافي أن يكون لبعض مقاصد هذا العلم موضوع يدور حوله البحث.

وفي المقام فإنّ علم الأصول وإن لم يكن له موضوع واحد لكن يمكن تصوير وجود موضوع لهذا المقصد، فقد عرفت في التمهيد أنّ الكلام في هذا المقصد عن كلّ ما يصلح أن يكون حجة يكشف بها عن الحكم الشرعي، والمحمول المبحوث عنه حجّيّة هذا الكاشف، فصحّ أن يقال:

«موضوع المقصد الثالث كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجة عليه».

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي^(١) أن الطريق الكذائي حجة أخذنا به ورجعنا إليه لاثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرحناه.

في أن موضوع هذا المقصد ذات الدليل لا بما هو دليل:

بعدما عرفت أن موضوع هذا المقصد الدليل الكاشف عن الأحكام الشرعية، وأن البحث عن حجية هذه الأدلة، أشار الماتن رحمته إلى خلاف قديم مستظهر من كلمات صاحبي القوانين والفصول رحمتهما.

قال المحقق القمي رحمته^(٢): «إن موضوعه أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأمّا الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة وإلا فيدخل في العقل، وأمّا القياس فليس من مذهبنا». انتهى.

(١) سيأتي في البحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي.

(٢) القوانين ج ١ / ص ٩.

وكما ترى، فإنّ صريح كلامه أنّ موضوع علم الأصول أدلّة الفقه، واستظهر منه^(١) ولو بقرينة إخراج القياس عن علم الأصول - باعتبار خروجه عن أصول مذهبنا - أنّ موضوع علم الأصول عنده «الدليل بوصف دليّته» لا ذات الدليل، فعلم الأصول لا يبحث عن حجّية الكتاب بل يبحث عن الكتاب بوصفه حجة.

وبعبارة أوضح: الفرق بين جعل موضوع علم الأصول ذات الدليل وبين جعل الموضوع الدليل بوصف الدليّية، أنّ الموضوع على الأوّل بسيط كالكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأمّا على الثاني فالموضوع مركّب من ذات الدليل ووصف الحجّية، فيبحث في علم الأصول عن الكتاب والسنة والإجماع والعقل بوصف وقيد أنّها حجة لا عن مطلق الكتاب والسنة والإجماع أو العقل.

وأشکل عليه الماتن رحمته: بأنّ لازم هذا القول خروج تمام مسائل المقصد الثالث - حيث البحث عن حجّية الأدلّة - عن مسائل علم الأصول،

(١) وإلّا فالعبارة التي نسبها الماتن رحمته إليه «الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة» لم يُعثر عليها في القوانين. والظاهر أنّ الأصل في هذه النسبة الشيخ رحمته في فرائده ج ٣ / ص ١٧ حيث قال: «نعم، يشکل ذلك بما ذكره المحقق القمي رحمته في القوانين وحاشيته: من أنّ مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، لا عن دليّية الدليل». انتهى.

وفي الهامش ذكر محقق الكتاب عدم العثور على هذه العبارة في القوانين، وقال: «نعم، ذكر ذلك في حاشيته، انظر القوانين (طبعة ١٢٩١) ج ١ / ص ٦، الحاشية المبدوءة بقوله: موضوع العلم هو ما يبحث فيه...». انتهى.

وينبغي أن تجعل حينئذٍ من المبادئ التصورية^(١) لعلم الأصول حيث يبحث عن ثبوت ووجود الموضوع، ولا يتلزم بهذا أحد، فإنّ عمدة البحث الأصولي ما يذكر في هذا المقصد.

وبعبارة أخرى: بعد وضوح كون البحث عن تحقّق الموضوع ممّا لا تتكفّل به مسائل العلم، بل المسائل تدور حول العوارض الذاتية للموضوع بعد الفراغ عن ثبوته، فإنّ جعل موضوع علم الأصول الدليل بما هو دليل وحجة يلزم منه خروج كلّ ما يبحث عن حجّية الدليل، باعتبار أنّ الحجّية على هذا ليست من العوارض الذاتية للموضوع بل هي جزء الموضوع.

(١) الموجود في فرائد الأصول ج ٣ / ص ١٧ أنه على كلام صاحب القوانين ﷺ يكون البحث عنها من المبادئ التصديقيّة قال ﷺ: «وعلى ما ذكره ﷺ فيكون مسألة الاستصحاب - كمسائل حجّية الأدلّة الظنيّة كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما - من المبادئ التصديقيّة للمسائل الأصوليّة». انتهى.

والموجود في شرح الرسالة الشمسية ص ٤٧٠ بعدما ذكر كون أجزاء العلوم ثلاثة موضوعات ومبادئ ومسائل: «وأما المبادئ فهي التي تتوقّف عليها مسائل العلم، وهي إمّا تصوّرات أو تصديقات.

أما التصوّرات فهي حدود الموضوعات وأجزاؤها وجزئياتها وأعراضها الذاتية». إلى أن قال: «وفي كون الموضوع جزء من العلم على حدة نظر؛ لأنّه إن أريد به التصديق بالموضوعيّة فهو ليس من أجزاء العلم - لعدم توقّف العلم عليه بل هو من مقدّمات الشروع فيه . . . - وإن أريد به تصوّر الموضوع، فهو من المبادئ وليس جزءً آخر بالاستقلال». انتهى، والأمر سهل.

ثم إنَّ صاحب الفصول رحمته حيث كان في معرض الردِّ على الاشكال بخروج المسائل الاستظهارية كظهور الأمر في الوجوب عن علم الأصول ودخولها في علوم اللغة، وأنَّ البحث هناك عن مطلق صيغة الأمر - مثلاً - وأمَّا البحث في علم الأصول عن خصوص صيغة الأمر الواقعة في الكتاب والسنة، قال ^(١): «ومن هنا يتبيَّن أنَّ بحث علماء المعاني - مثلاً - عن وضع الأمر والنهي يُمايز بحث علماء الأصول عنه من حيث تمايز الموضوعين؛ لأنَّ علماء المعاني يبحثون عن الأمر والنهي المطلقين، والأصوليَّ إنَّما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيَّدَيْن، وإنَّ أهملوا التصريح بالحَيْثِيَّة تعويلاً على الظهور». انتهى.

إلى أن قال ^(٢): «وأمَّا ببحثهم عن حجِّيَّة الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلَّة؛ لأنَّ المراد بها ذات الأدلَّة لا هي مع وصف كونها أدلَّة، فكونها أدلَّة من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يُبحث عنها أيضاً.

وأمَّا ببحثهم عن عدم حجِّيَّة القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن أن يلتزم بأنَّه استطرادي تميمياً للمباحث، أو يقال المقصود من نفي كونها أدلَّة بيان انحصار الأدلَّة في البواقي فيرجع إلى البحث عن أحوالها، أو أنَّ المراد بالأدلَّة ما يكون دليلاً ولو عند البعض، أو ما يحتمل عند علماء الإسلام ولو بعضهم أن يكون دليلاً فيدخل فيها، وفيه تعسّف». انتهى.

(١) الفصول ص ١٢.

(٢) م ن، ص ن.

وكما ترى فقد صرّح بكون موضوع علم الأصول ذات الأدلّة لا بما هي أدلّة، فاستظهر من هذا الكلام أنّه في مقام الاشكال على صاحب القوانين رحمته.

التقض على صاحب الفصول رحمته:

وعلى كلّ، فما يريد الماتن رحمته في المقام النقض على صاحب الفصول رحمته باعتبار أنّ الالتزام بكون موضوع علم الأصول ذات الدليل لا الدليل الحجة ينافي حصر الأدلّة بالأربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأنّه ينبغي على كلّ من جعل موضوع علم الأصول ذات الدليل أن لا يحصّر الموضوع بعدد خاصّ من الأدلّة بل - وكما ذكر نفس صاحب الفصول رحمته أخيراً واصفاً إيّاه بالتعسف - يكفي لدخول المسألة في علم الأصول احتمال كونها دليلاً ولو من جهة استناد البعض إليها في مقام الافتاء، فالقياس الحنفي من صلب علم الأصول، فنبحث عن حجّيته، ومجرّد القطع بعدم الحجّية لا يخرج عن موضوع علم الأصول.

والوجه في التنافي بين دعوى كون موضوع علم الأصول ذات الدليل وحصرها بالأدلّة الأربعة: أنّنا نسأل هذا الحاصر عن وجه تخصيص الموضوع بها. لا وجه لهذا الحصر إلاّ معلوميّة حجّية هذه الأدلّة الأربعة وعدم حجّية غيرها، فكان هذا الحصر مستتبناً للتسليم بحجّية خصوص

هذه الأدلّة الأربعة، وإلاّ فلو كنّا - نحن الإماميّة - نرى حجّية بعض ما يذكره العامّة لذكر، وجعلت الأدلّة خمسة أو أكثر.

والخلاصة: أنّه إمّا أن نخصّص الموضوع بالأدلّة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين عليه السلام فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول، وإمّا أن نعمّم الموضوع - كما هو الصحيح - لكلّ ما يصلح أن يدعى أنّه دليل، فلا يختصّ بالأربعة، وحينئذٍ نلتزم بما التزم به صاحب الفصول عليه السلام من كون موضوع العلم ذات الدليل، وتدخّل مباحث هذا المقصد في مسائل علم الأصول.

فالالتزام بأنّ الموضوع هي الأربعة فقط، ثمّ الالتزام بأنّها بما هي هي لا يجتمعان.

والنتيجة: أنّ موضوع هذا المقصد «كلّ شيء يصلح أن يدعى أنّه دليل وحجة» ولو كنّا نقطع ببطلانه كالقياس، والبحث الأصولي يدور حول حجّية هذه الأدلّة ومدى دليليّتها وكاشفيّتها عن الواقع.

ثمّ أشار الماتن عليه السلام في الختام إلى دخول باب التعارض في كتاب الحجّة؛ رعاية لواقعها - باعتبار أنّ البحث في الحقيقة عن تعيين ما هو حجة

١٤ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٤

ودليل بين المتعارضين - واختصاراً، وكنا قد بينا هذه المسألة تفصيلاً في أول الكتاب، فلاحظ^(١).

قوله رحمته ص ١٣، س ٣: «فيعمّ البحث كلّ ما يقال: إنه حجة» أي فيعمّ البحث كلّ ما يدعى أنه حجة.

(١) الجزء الأول من هذا الشرح ص ٢٥ و ٢٦.

معنى الحجّة

الحجّة لغةً كما في كتابي العين والمحيط^(١) وجه الظفر عند الخصومة، وفي الصحاح^(٢) أنّها البرهان، وذكر الماتن رحمته أنّها لغةً كلّ شيء يصلح أن يحتاج به على الغير، وهو تفسير وتوضيح لما نقلناه عن أهل اللغة.

قال ابن فارس^(٣): «ومن الباب المحجّة، وهي جادّة الطريق. . . ويمكن أن يكون الحجّة مشتقّةً من هذا؛ لأنها تُقصد، أو بها يُقصد الحقُّ المطلوب. يقال: حاججت فلاناً فحججته أى غلبته بالحجّة، وذلك الظفّر يكون عند الخصومة، والجمع حُجج. والمصدر الحِجَاج». انتهى.

ثم إنّ الظفر على الغير على نحوين:

(١) كتاب العين ج ٣ / ص ١٠، المحيط ج ٢ / ص ٢٩٢.

(٢) الصحاح ج ١ / ص ٣٠٤.

(٣) معجم مقاييس اللغة ج ٢ / ص ٣٠.

النحو الأول: عبر إسكاته وقطع عذره وإبطاله، وهو المصطلح عليه في كلماتهم بالتنجيز.

النحو الثاني: عبر إجماء الغير على عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير، وهو المصطلح عليه بالتعذير. هذا لغةً.

وأما اصطلاحاً فقد ذكر الماتن رحمته وجود اصطلاحين:

أحدهما: للمناطقة، فيراد منها كلّ ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً. قال في المنطق^(١): «والحجة عندهم عبارة عمّا يتألف من قضايا يُتجه بها إلى مطلوبٍ يُستحصل بها. وإنّما سميت حجةً؛ لأنّه يُحتج بها على الخصم لاثبات المطلوب. وتسمّى دليلاً؛ لأنّها تدلّ على المطلوب». انتهى.

وعليه، فالحجة باصطلاح المناطقة كلّ ما يتألف من قضايا مترابطة يُتوصّل بها إلى العلم بالمجهول، سواء أكان المستدلّ والمُحتجّ في مقام الخصومة أم لا، خلافاً للمعنى اللغوي كما عرفت.

هذا، وقد يُطلقُ المناطقةُ الحجّة أيضاً على نفس الحدّ الأوسط في القياس، ففي قولك: «زيد انسان وكلّ انسان يموت» الحجّة كلمة انسان؛ إذ بها يحتج على ثبوت النسبة بين الحدّين الأصغر والأكبر أعني «زيد يموت».

قال في المنطق^(١): «الحدّ الأوسط أو الوسط وهو الحدّ المشترك لتوسطه بين رفيقيه في نسبة أحدهما إلى الآخر. ويسمّى أيضاً «الحجّة»؛ لأنّه يُحتج به على النسبة بين الحدّين». انتهى.

ثانيهما: للأصوليين، وبحسب تتبع الماتن عليه السلام لاستعمالتهم يرى أنّ الحجّة عندهم «كلّ شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع».

وبتعبير آخر: «الحجّة كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ويحكى عنه على وجه يكون مثبتاً له».

ومن هنا صرّح الماتن عليه السلام بأنّ الموصوف بالحجّيّة الأصوليّة خصوص الأمارات الظنيّة، فلا يتصف بالحجّيّة كلّ من القطع والقواعد العمليّة. وتوضيحه: أنّك قد عرفت أنّ الدليل لكي يتّصف بالحجّيّة بالمعنى الأصولي لا بدّ أن يكون مشتقاً على أمرين مجتمعين:

الأمر الأوّل: أن يكون كاشفاً عن متعلّقه وهو الحكم الشرعي، فالدليل غير الكاشف كما هو الحال بالنسبة للأصول العمليّة التي تحدّد الموقف العملي تجاه الواقع المشكوك من دون أن يكون لها أيّ كشف عن

الواقع - كما تقدّم بيانه عند بيان تعريف علم الأصول، ويأتي في هذه المقدمة^(١) - لا يوصف بالحجية.

الأمر الثاني: أن يكون هذا الكشف كشفاً ظنياً فالدليل الكاشف عن الحكم الشرعي كشفاً جزمياً كالقطع لا يسمّى حجة بالمعنى الأصولي، بل هذا حجّيته ذاتية فلا يحتاج للقول بحجّيته قيام دليل شرعي على اعتباره، والحجية الأصولية سنخ حجية محتاجة إلى اعتبار شرعي، وهذا مخصوص بالكواشف الظنية الآتي^(٢) كون الأصل فيها عدم الحجية.

نعم، الدليل مطلقاً سواء أكان قطعاً أم أمانةً ظنيةً أم أصلاً عملياً يوصف بالحجية بالمعنى اللغوي، فكلّ دليل منجز ومعذر.

والحاصل: أن الحجة بالاصطلاح الأصولي لا تشمل القطع والأصل العملي^(٣)، أي أن القطع والأصل العملي لا يسمّى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي؛ لأنّ طريقيّة القطع ذاتية غير مجعولة والحجية الأصولية مجعولة، والأصل العملي غير كاشف، والمجعول له الحجية من قبل الشارع خصوص الكواشف.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٧، تحت عنوان: «الأمانة والأصل العملي».

(٢) م ن، ص ١٨، تحت عنوان: «المناط في اثبات حجية الأمانة».

(٣) والماتن بالحج وإن لم يصرّح في هذا المبحث بخروج الأصول العمليّة إلاّ أنّه صرّح به فيما يأتي تحت عنوان «الأمانة والأصل العملي».

وتكون الحججة بهذا المعنى الأصولي مرادفة لكلمة الأمانة، كما أن كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فتكونان مرادفتين لكلمة الأمانة والحججة أو كالمترادفين، فهما وإن اختلفتا مفهوماً إلا أنّهما تحكيان مصداقاً واحداً في الخارج.

وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحججة»: «مباحث الأمارات أو الأدلة أو الطرق» وكلّها تؤدي معنى واحداً.

وينبغي التنبيه في الختام إلى أن توصيف الكاشفة الظنية المتبعة شرعاً بالحججة له مناسبة لغوية، فإنّ الكاشف المتبر شرعاً منجز يصحّ الاحتجاج به من قبل المولى، ومعدّر يصحّ الاحتجاج به من قبل العبد، ولا نريد من الحججة بمعناها اللغوية إلا ما يصلح للتنجيز والتعذير.

أقول: كان ينبغي للماتن رحمته أن يبيّن لنا كيفية استنباطه هذا المعنى للحججة من كلمات الأصوليين، مع أنّ ظاهر تعابيرهم أنّهم يصفون القطع والأمانة والأصل العملي بالحججة على حدّ واحد وبمعنى فارد، لا أنّ الحججة إذا وصفت بها الأمانة كان لها معنى إصطلاحى وإذا وصف بها القطع أو الأصل العملي كان المراد منها المعنى اللغوي.

وعليه، فالظاهر أنّ الحججة في علم الأصول على معناها اللغوي أي ما يصلح الاحتجاج به على الغير بحيث يكون منجزاً ومعدّراً سواء أكان كاشفاً عن الحكم أم لا، وسواء أكان الكشف قطعياً أم لا.

وعلى كل، فمن قبل اختصاص الحجية الأصولية بالكواشف الظنية ينبغي له إخراج الدليل العقلي عن مباحث الحجّة، فإن حجّيته من باب حجّية القطع، وقد أشار الماتن رحمته إلى هذا في أوائل المقصد الثاني^(١).

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٦٢، في الهامش حيث قال: «قد يستشكل في إطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والإجماع، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في مباحث الحجّة معنى الدليل والحجة باصطلاح الأصوليين، وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل أي القطع». انتهى.

مدلول كلمة الأمانة والظنّ المعترف

بعدها قلنا: إن الأمانة مرادفة لكلمة الحجّة باصطلاح الأصوليين، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة «الأمانة» لتتسقط وتتبع بعض استعمالاتها، حيث سنستعملها بدل كلمة الحجّة في المباحث الآتية، فنقول: من الشائع في كلمات الأصوليين إطلاق الأمانة على ما يؤدّي معنى الظنّ، لكن لا مطلق الظنّ بل خصوص الظنّ الذي اعتبره الشارع وجعله حجّة.

ولا ينبغي أن يتوهم وجود ترادف بين الأمانة والظنّ، بل الأمانة الدليل الكاشف المفيد للظنّ، والظنّ معروف، وإطلاق الظنّ على ما يؤدّي معنى الأمانة من الإطلاق المجازي غير الكاشف عن وجود أيّ ترادف في المعنى الموضوع له اللفظ.

ومصحح الإطلاق المجازي في المقام علاقة السببية؛ ويمكن ملاحظتها

من جهتين:

الجهة الأولى: أن تُلاحظ سبب الأمانة لإفادة الظنّ، فالأمانة سبب والظنّ مسبّب، فيطلق الظنّ على الأمانة من باب إطلاق المسبّب على السبب، وتطلق الأمانة على الظنّ من باب إطلاق السبب على المسبّب.

الجهة الثانية: أن يُلاحظ كون سبب حجّة الأمانة واعتبارها إفادتها الظنّ، فالعلّة التي أوجبت اعتبار الأمانة تلك الكاشفيّة الظنيّة، فالظنّ هو السبب والأمانة الحجّة هي المسبّب، وتسمّى الأمانة ظناً من باب إطلاق المسبّب على سببه، ويسمّى الظنّ أمانة من باب إطلاق السبب على مسببه.

الظنّ النوعي

قد عرفت في المبحث السابق أنّ الوجه في اعتبار أيّ أمانة كدليل شرعيّ كاشفيتها الظنيّة عن الواقع، ويذكرون أنّ هذه الكاشفيّة الظنيّة ولكي تكون أمانةً شرعيّة لا بدّ أن تكون مفيدةً للظنّ النوعي الشأني، ولا يشترط الظنّ الشخصي الفعلي بل لا يكفي وحده إن لم تكن الأمانة مفيدةً للظنّ النوعي.

مثلاً: خبر الواحد إنّما اعتبره الشارع كأمانة من الأمارات الكاشفة عن الأحكام الشرعيّة باعتبار إفادته الظنّ عند نوع البشر، فلا يضرّ في حجّيّة هذا الخبر أو ذلك عدم حصول الظنّ الفعلي لدى شخص الفقيه المستنبط للحكم، فالشارع إنّما اعتبر الأمانة - مطلق الأمارات - حجةً ورضي بها طريقاً؛ لأنّ من شأنها أن تفيد الظنّ وإن لم يحصل الظنّ الفعلي منها لدى بعض الأشخاص^(١).

(١) والدليل على هذه الدعوى يتضح عند التعرّض لأدلّة الأمارات التي اعتبرها الشارع، وعادةً

ثم لا يخفى عليك أننا قد نعبر فيما يأتي تبعاً للأصوليين فنقول:
«الظنّ الخاصّ» أو «الظنّ المعتر» أو «الظنّ الحجة» وأمثال هذه التعبيرات،
والمقصود منها دائماً سبب الظنّ أي الأمانة المعتمدة وإن لم تفد ظناً فعلياً، فلا
يشتهه عليك الحال.

ما يُبرز عند الحديث عن حجّية الظواهر حيث نُسب إلى بعضهم اعتبار الظنّ الفعلي في حجّية
الظواهر، ويأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى في ضمن باب الظواهر ص ١٥٤، تحت عنوان:
«اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق».

الأمانة والأصل العملي

ذكر الماتن رحمته في هذا المبحث جملة من النقاط التي تقدّم بيانها جميعاً إلا ما يذكره من الخلاف في أن الاستصحاب أصل أو أمانة.

النقطة الأولى^(١): في الفرق بين الأصل والأمانة، وأنّ الأصل العملي لا كشف له عن الواقع بل إنّما جعله الشارع مرجعاً في صورة انسداد باب الكشف عنه، فهو محدّد صرف للموقف العملي، والمكلف إنّما يرجع إلى الأصول العمليّة إذا استقرت حيرته ولم تقم عنده الحجّة على الحكم الشرعي الواقعي على ما سيأتي توضيحه وبيان السّرّ فيه^(٢).

النقطة الثانية: أنّك قد عرفت^(٣) أنّ الحجّيّة بمعناها الأصولي تطلق على خصوص الكاشف المثبت لمتعلّقه، وبما أنّ الأصل العملي لا كشف له عن الواقع لا يصدق عليه عنوان الحجّة الأصوليّة، وإن أطلق عليه أنّه

(١) ينظر: الجزء الأوّل من هذا الشرح ص ٧ و ٨.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢١ وما بعدها، تحت عنوان «الحكومة والورود».

(٣) م ن، ص ١٣، تحت عنوان «معنى الحجّة».

حجة لغةً لكونه منجزاً ومعذوراً، ولأجل هذا أخرجنا هذه الأصول عن مباحث الحجج.

النقطة الثالثة: أنهم اختلفوا في الاستصحاب أنه أصل أو أمارة، ويأتي الحديث عنه في بابه^(١)، والخلاصة: أن الاستصحاب بعد أن كان عبارة عن التعبد باليقين السابق في ظرف الشكّ اللاحق، واليقين بالحدوث السابق غالباً ما يورث الظنّ ببقاء المتيقن في الزمن اللاحق، فمن لاحظ هذه الكاشفية الظنيّة للاستصحاب وأنّ ما حدث غالباً يبقى، وبين أنّ الشارع إنّما تعبّدنا بالاستصحاب من أجل هذه الكاشفيّة جعله من الأمارات.

وأما من لاحظ الاستصحاب كقاعدة يرجع إليها عند استقرار الشكّ والحيرة، وأنّ الشارع عندما تعبّدنا به لم يتعبّدنا به من أجل كاشفيّته عن الواقع جعل الاستصحاب من الأصول العمليّة.

قوله ﷺ ص ١٨، س ٧: «واعتبر حجّيته [يعني الاستصحاب] من جهة دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الأصول العمليّة» هذا إشارة إلى ما يأتي من تفصيل للشيخ ﷺ حيث ذكر أنّ الاستصحاب إن كان دليلاً للعقل فهو من الأمارات، وإن كان دليلاً للأخبار فهو من الأصول العمليّة، والماتن ﷺ كما يأتي لا يرى صحة هذا التفصيل بل الاستصحاب عنده مطلقاً من الأصول.

(١) م ن، ص ٢٨٥، تحت عنوان «هل الاستصحاب أمارة أو أصل».

المناط في إثبات حجّة الأمانة

الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي إن أفاد القطع بثبوت الحكم فحجّته ذاتيّة - كما يأتي بيانه في المبحث اللاحق - ولا كلام، وإن لم يفد القطع بثبوت متعلّقه بأن أفاد الظنّ فالبحتّ بينهم واقع في مقامين:

المقام الأوّل: أنّه هل يمكن أن يقع التعبّد من الشارع بالدليل الظنيّ في مقابل شبهة ابن قبة - ويأتي الحديث عنها^(١) - الذي قال بالاستحالة الثبوتية، لاستلزام التعبّد بالأمارات الظنيّة تفويت المصالح والإيقاع في المفساد المحال صدوره عن الحكيم.

المقام الثاني: بعدما أثبتنا الامكان العقلي، فإن قام دليل قطعي على حجّية هذا الظنّ فلا إشكال كما هو الحال بالنسبة لحجّية الخبر والظواهر مثلاً، وكذلك الحال فيما لو قام الدليل القطعي على عدم الحجّية كما هو

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٤٠، تحت عنوان «تصحيح جعل الأمانة».

الحال بالنسبة للقياس الحنفي، والكلام كلّ الكلام فيما لو وقع الشكّ في حجّية أمانة من الأمارات، فما هو مقتضى الأصل؟

فالشهرة الفتوائية - مثلاً - لم يقدّم دليل قطعي على حجّيتها أو على عدم حجّيتها، ونحتمل فيها كلا الأمرين، فهل يجوز لنا العمل بهذا الطريق الظنّي أم أنّ الأصل في الظنون عدم الحجّية؟

والكلام في هذا المبحث في خصوص المقام الثاني، وأمّا المقام الأوّل فبحثه يأتي في ضمن المبحث الثاني عشر. ولا يخفى عليك أنّ مقتضى الوضع والطبع تقديم البحث الثبوتي الإمكاناني على البحث الإثباتي.

وعلى كلّ، فقد عرفت أنّ البحث هنا حول مقتضى الأصل في الظنون، فهل الظنّ بما هو ظنّ الأصل فيه الحجّية حتّى يقوم دليل قطعي على الخلاف أم أنّ الأصل فيه عدم الحجّية حتّى يقوم دليل قطعي على الخلاف؟

ذكر الماتن رحمته عدم وجود أيّ شكّ في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يكون حجة، واستدلّ عليه بما ورد في الآيات من النهي عن إتباع الظنّ والنهي عن الافتراء على الله تعالى، فهنا طائفتان من الآيات ^(١).

(١) وهناك طائفة ثالثة من الآيات وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ حيث جعلته تارةً ممّا يأمر به الشيطان كما في سورة البقرة / ١٦٩، وأخرى ممّا حرّمه الله تعالى كما في سورة الأعراف / ٢٣. وما يجاب به عن آية الافتراء يمكن أن يجاب به هنا كما لا يخفى على متأمّل. لاحظ ما يأتي نقله عن المحقق النائيني رحمته عند الحديث عن حجّية خبر الواحد

والانصاف - وخلافاً لما يظهر من الماتن بِسْمِ اللَّهِ وغيره - أن الذي يصحّ أن يكون دليلاً على عدم جواز التعبد بالظنّ بما هو ظنّ خصوص الطائفة أو الآيّة الثانية، وأمّا الأولى فهي على كثرتها مختصّة بأصول الدين والاعتقادات، وعدم إغناء الظنّ في الاعتقاد لا يلزم عدم إغناؤه في أصول وقواعد الفقه.

فمثلاً قوله تعالى^(١): ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾، واضح في كون سياقه سياق الاعتقاد والولاية.

وقوله تعالى^(٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ظاهر في أنّ الكلام عمّا كان يعتقده المشركون من أنّ الملائكة إناث.

من سيرة العقلاء ص ٣٣٤ من هذا الجزء من الشرح.

(١) يونس / ٣٥ و ٣٦.

(٢) النجم / ٢٧ و ٢٨.

قال الله تعالى^(١): ﴿الْكُفْرُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾.

وعلى ما ذكرنا يحمل قوله تعالى^(٢): ﴿وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ أي يقولون من غير علم الملازم عادةً للكذب.

وقوله تعالى^(٣): ﴿أَلَا إِنَّ اللَّهَ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾.

تقريب دلالة آية النهي عن الافتراء:

نعم، قوله الله تعالى^(٤): ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ أَلَا اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ صريح في

(١) النجم / ٢١ - ٢٣.

(٢) الأنعام / ١١٦.

(٣) يونس / ٦٦.

(٤) يونس / ٥٩. ومن المحتمل جداً أن يكون مضمون هذه الآية الارشاد إلى ما يستقلّ العقل بالحكم به من قبح التدين بالظنّ، المستلزم لنسبة ما لا يعلم ثبوته إلى الله تعالى.

النظر إلى الأحكام، فكلّ حكم مثبت من دون إذن إلهي إفتراء محرّم، وحرمة هذا الافتراء مضافاً إلى كونها مولويّة تستلزم العقاب مرشدة إلى بطلان التعبد بأمانة لم يأذن الله تعالى بإتباعها.

ومن اللطيف أنّ الشيخ رحمته الله لم يذكر إلاّ هذه الآية عند بيانه كون الأصل في الظنون عدم الحجية، فقال رحمته الله^(١): «ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمُ بِمَا تَقْتَرُونَ﴾، دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو إفتراء». انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ الظنّ بحجّية هذه الأمانة يساوق الظنّ في وجود إذن إلهي باتباعها، والظنّ بالإذن ليس إذناً، فيدخل إتباعها والإفتاء على طبقها في ضمن الإفتراء، فإنّ الأحكام الثابتة على المكلفين - بمقتضى المقابلة في الآية - إمّا أن يكون مأذوناً بها وإمّا أن تكون إفتراءً، وكلّ ما لم يؤذن به داخل تحت الإفتراء، والإفتراء محرّم على كلّ حال.

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يجوز العمل على مقتضاه ومؤداه، ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه؛ لأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، فيكون خرساً وكذباً باطلاً بناءً على دلالة الطائفة الأولى من الآيات، وافتراءً محرّماً بناءً على دلالة الطائفة الثانية.

هذا هو مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولا أقل من دلالة آية الافتراء.

لكن لو ثبت بدليل قطعي وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة وارتضاه أمارة يرجع إليها، وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن، فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية؛ إذ لا يكون خرساً وتخيماً ولا افتراءً.

في أن الدليل المعتبر خارج عن الظن تخصيصاً وعن الافتراء تخصصاً:

نعم، خروج الظن الذي قام الدليل القطعي على حجيته عن الآيات الناهية عن إتباعه يختلف باختلاف الطائفتين، فإن كان الدليل على حرمة إتباع الظن بما هو ظن ما دل على عدم جواز التعبد بالظن وغير العلم وأنه خرس وتخمين، فالدليل القطعي على حجية هذا الظن يكون تخصصاً، فكل ظن لا يغني من الحق شيئاً إلا ظن قام الدليل القطعي على حجيته.

وإن كان الدليل على حرمة اتباع الظن بما هو ظن آية الافتراء، ومعنى الافتراء الاعتماد على ما لم يأذن به المولى تعالى، فقيام القطع على حجية ظن مخصوص موجب لخروج هذا الظن عن مقتضى الآية تخصصاً^(١).

(١) تقدم الفرق بين التخصيص والتخصص في أول العام والخاص، مج ١ / ص ١٩٠، تحت عنوان

فإنّ المنهي عنه الأمانة غير المأذون باتباعها، وهذه أمانة مأذون بها فتخرج عن موضوع الافتراء وتدخل تحت ما هو مأذون فيه.

وإذا تأملت قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ وأنّه لسان آبرٍ عن التخصيص، تعلم وجاهة ما قدّمناه من كون هذه الآيات مخصوصة بالنهي عن الظنّ في الاعتقادات دون الفرعيات، وما نهى عن الافتراء وإن كان كذلك آبياً عن التخصيص أيضاً إلاّ أنّه ليس آبياً عن الخروج التخصّصي حيث ينفي الحكم بنفي الموضوع حقيقةً كما لا يخفى.

نعم، هناك محاولة لبيان أنّ الظنّ المعتر خارج عن مقتضى هذه الآية - أعني الناهية عن اتباع الظنّ - تخصّصاً يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى عند الحديث عن حجّة خبر الواحد^(١)، وهي مبتنية على ما يأتي في المقطع اللاحق من أنّ متبع الأمانة الحجّة متبع للقطع دون الظنّ.

دفع شبهة جماعة الأخباريين:

بعدما عرفت أنّ الأمانة إنّما تكون حجّة فيما لو قام الدليل القطعي على حجيتها، وأنّ الأصل في الظنون عدم الحجية، تعلم أنّ المتبع للأمانة الحجّة ليس متبعاً للظنّ بما هو ظنّ، بل للقطع القائم على حجّة هذا الظنّ، غاية أن

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٩٨، تحت عنوان «دليل حجّة خبر الواحد من بناء العقلاء».

الشارع إنّما أجاز لنا إتباع هذه الأمانة لافادتها الظنّ، لكن هذا الشيء لا يصيرنا متبعين للظنّ كما لا يخفى، بل نحن إنّما اتبعنا القطع الذي قام على حجّية هذا الظنّ المخصوص.

ومن هنا يظهر الجواب عن شبهة طرحها بعض الأخباريين القائلين بقطعية صدور الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة، وأنّ من رفض قطعية صدور هذه الأخبار يتعيّن عليه أن يكون متعبداً بالظنّ، مع أنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً^(١).

والجواب كما عرفت: أنّ الأصولي قد عمل بالظنون الخاصة ولم يأخذ بها من جهة أنّها ظنون فقط، بل من جهة أنّها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجّيتها، فكان الأخذ بها في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين لا بالظنّ والحرص والتخمين.

هذا بناءً على دلالة الآيات الناهية عن الظنّ على عدم جواز الاعتماد على الظنّ في الفروع، وإلاّ فلا إشكال كما لا يخفى.

(١) من دقّق في كلمات الأخباريين قد يظهر له أن منشأ شبهتهم ليست حول إمكان التعبد بالظنّ وعدمه، بل حول عدم الحاجة إلى التعبد بالظنّ بعد أن كان باب العلم - يعني العلم العادي - مفتوحاً. ينظر: الفوائد المدنية ص ٣٧ وما بعدها لا سيّما ص ٥١ و ٥٢. وعندهم اشكال آخر في صحة تقسيم الرعية إلى مجتهد ومقلّد، بل وظيفة العالم في زمن الغيبة تمهيد أسباب حصول العلم للعوامّ، فلاحظ: ص ٤٦٧. ويأتي - إن شاء الله تعالى - ما يصلح للجواب عن هذه الشبهة الثانية في ختام الحديث عن آية التفر.

ما هو موضوع حجّة الأمانة:

من جميع ما تقدّم يعلم أنّ مناط وموضوع حجّة الأمانة الظنّ المقطوع بحجّيته، فالقطع جزء موضوع الحجّة وهو المعبر عنه بالقطع الموضوعي^(١)، وحيث لا قطع بالحجّة لا حجّة، وهذا معنى قولهم: «الشكّ في حجّة الظنّ مساوق للقطع بعدمها» يعني بعدم الحجّة؛ وذلك لعدم تحقّق موضوع الحجّة، فإنّ الحجّة ما كان مقطوع الحجّة، وكلّ ما لا يقطع بحجّيته ليس بحجّة.

إن قلت: إن دعوى التلازم بين الشكّ بالحجّة والقطع بعدمها تناقض، باعتبار أنّ الشكّ يحتمل الحجّة فكيف صار قاطعاً بالعدم؟

لقال رحمته: إنّ المراد من قولهم: «الشكّ بالحجّة مساوق للقطع بعدمها» كون الشكّ بالحجّة ثبوتاً وتشريعاً يساوق عدم حجّيتها عملاً، أو قل: الشكّ في إنشاء المولى للحجّة ملازم للقطع بعدم الحجّة الفعلية، فبمجرد عدم حصول القطع بحجّة الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل وبعدم صحة التعويل عليه، وإن كان تشريع وإنشاء الحجّة كعدمه محتملاً.

(١) القطع الموضوعي جزء موضوع الحكم وبدونه لا حكم فعليّ، وأمّا القطع الطريقي فهو مجرد كاشف عن الحكم، فالحكم ثابت سواء أكان القطع موجوداً أم لا.

قوله ﷺ ص ٢٠، س ١٥: «لا يجوز الأخذ بها [يعني بالأمانة] وإن أفادت ظناً غالباً» يعني قوياً، وإلا فكلّ ظنّ غالب.

قوله ﷺ ص ٢٠، س ٢٣: «ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الأمانة أن يقع الشكّ في اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفي ألاّ يحصل العلم باعتبارها، فإنّ نفس عدم العلم بذلك كافٍ في حصول العلم بعدم اعتبارها» وجه الأصحّية انصراف كلمة الشكّ إلى الشكّ المنطقي، فيتوهم أنّ موضوع عدم الحجّية الشكّ بمعنى تساوي احتمال الثبوت والعدم، لكن لا يراد ذلك بل المراد ما عدا العلم وإن كان ظنّاً قوياً.

في النسخة المطبوعة ص ٢١، س ٧ جاء قوله: «إنّ مناط إثبات الحجّة» والصحيح كما لا يخفى: «إنّ مناط إثبات الحجّة».

زيادة الإيضاح:

وهو في بيان كيف أنّ الظنّ لا يكون حجّة إلاّ إذا قام دليل قطعي على حجّيته، وهذا الإيضاح عبارة عن قياس حملي اقتراني مفصول، صورته:

حجّية الظنّ ليست ذاتيّة بل بالعرض، وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما هو بالذات، وما هو حجّة بالذات خصوص القطع. إذن: حجّية الظنّ مستندة إلى ما حجّيته بالذات يعني مستندة إلى القطع.

فهنا مقدّمات ثلاثة لا بدّ من إثباتها:

المقدّمة الأولى: أنّ حجّية الظنّ ليست ذاتيّة، وهذه بديهية؛ فإنّ أمارة الذاتي عدم جواز الانفكاك، والظنّ يجوز أن لا يكون حجّة وإلاّ لمّا صحّ النهي عنه في قوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾، ولا يضرّ اختصاص هذه الآية بأصول الدين بعد أن كانت الحجّية الذاتيّة لا يفرّق فيها بين موضوع وآخر. ولا معنى لدعوى الحجّية الذاتيّة للظنّ في الفروع ورفضها في الأصول، فإنّ الحجّية الذاتيّة إن ثبتت ثبتت للظنّ بما هو ظنّ.

المقدّمة الثانية: أنّ كلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، وهي أيضاً قضية قريبة من البديهيات، فإنّ دليلها بطلان التسلسل، وإلاّ لم ينقطع السؤال بـ«لمّا». وبهذا الدليل أثبت لزوم وجود واجب الوجود وإلاّ لم يتحقّق

الممكن. وقد قرأتم في المنطق^(١) تطبيق هذه الفكرة حيث استدللّ بها على تقسيم العلوم إلى علوم ضرورية ونظرية، وإلاّ فلو كانت كلّها نظرية تحتاج إلى فكر لَمَا اكتسبنا شيئاً، ولو كانت كلّها بديهية لَمَا احتجنا إلى التفكير.

المقدّمة الثالثة: أنّ ما كانت حجّيته ذاتية ليس إلاّ العلم، بعد وضوح عدم الحجّية الذاتية للظنّ فضلاً عن الشكّ والوهم، وبيان الحجّية الذاتية للعلم تأتي إن شاء الله تعالى في المبحث اللاحق.

وإذا تمّت هذه المقدّمات الثلاث تعرف كيف أنّ الظنّ لا يكون حجة إلاّ إذا رجع إلى العلم؛ فإنّ الظنّ حجّيته من الخارج بعد أن لم تكن بمقتضى ذاته كما بيّنا في المقدّمة الأولى، وهذا الخارج إن كان ظناً فننقل الكلام إليه ونسأل عن وجه حجّيته بعد أن كان كالأوّل حجّيته غير ذاتية، وهكذا حتّى نصل إلى ما كانت حجّيته ذاتية وهو العلم أو يتسلسل.

قوله رحمته ص ٢١، س ١٠: «ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لاثباتها» يعني للتنبيه عليها، وإلاّ فالبديهيّات لا يستدلّ عليها، هذا إن أراد رحمته من القضايا البديهية معناها المصطلح، وهو بعيد.

(١) لاحظ حواشي الحاشية عند قول الملا عبد الله رحمته ص ١٥ و ١٦: «هذه القسمة [يعني قسمة العلم إلى بديهي ونظري] بديهية لا تحتاج إلى تجشم الاستدلال كما ارتكبه القوم». انتهى.

حجّية العلم^(١) الذاتية

وقع بينهم كلام في كون البحث عن حجّية القطع من مسائل علم الأصول أو لا، ولا يهمننا التعرّض لِمَا ذكروه بعد أن كان البحث عنها لازماً على كلّ حال، بل نريد التنبيه على خروجها عن موضوع هذا المقصد على مسلك الماتن رحمته حيث نفى اتصاف القطع بالحجّية بمعناها الأصولي، وكلامنا في هذا المقصد عن خصوص ما يصحّ وصفه بذلك.

وعلى كلّ، فالبحث في المقام لبيان أنّ حجّية العلم ذاتية غير جعلية، فيستحيل التفكيك بين العلم وحجّيته.

وقبل الدخول في هذا البحث لا بأس بالتذكير بمقدّمتين تقدّمت إحداها في المنطق والثانية تذكر في الفلسفة، فنبين معنى الذاتي وكيف أنّه

(١) ونبه الماتن رحمته في الهامش ص ٢٣ على أنّ المراد من العلم هنا مطلق القطع وإن لم يكن مصيباً للواقع، فالعلم الواجب الاتباع هو مطلق اليقين وإن كان جهلاً مركّباً، خلافاً لِمَا ذكره في المنطق ص ٢٠ من أنّ الجهل المركّب ليس من أقسام العلم. وقد بيّن وجه خروج الجهل المركّب عن العلم هناك، وأنّه لا يصحّ إلاّ على اصطلاح خاصّ لليقين لا مطلقاً.

٤٠ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٤

يستحيل جعل الذاتيات للذات، ووجه عدم صحة التفكيك بين الذات وذاتياتها.

المقدمة الأولى: في المراد من الذاتي

قد بحث الماتن رحمته المراد من الذاتي في كتاب المنطق^(١) بحثاً وافياً، فذكر خمسة اصطلاحات لها، وما يهمننا منها هنا اصطلاحان:

الاصطلاح الأول: الذاتي المذكور في باب الكليات الخمسة^(٢)، وهو المعروف بـ«ذاتي باب الإيساغوجي»، وهو المحمول الذي تتقوم به ذات الموضوع، سواء أكان نفس الماهية النوعية أم جنسها أم فصلها، ويقابله العرضي وهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع.

وعليه، فذاتي باب الكليات هو تمام الذات أو جزؤها المقوم لها من جنس وفصل، فيصدق الذاتي على النوع والجنس والفصل.

الاصطلاح الثاني: الذاتي المذكور في كتاب البرهان، وهو ما يعمّ المعنى الأول فيشملة^(٣) ويشمل غيره من العوارض الملازمة للذات، كالحرارة

(١) منطق المظفر رحمته ص ٣٧٦ - ٣٧٩، تحت عنوان «معنى الذاتي في كتاب البرهان».

(٢) ينظر: م ن، ص ٩٣.

(٣) وفيما بينهم كلام في كون نفس الذات داخلة في ذاتي باب البرهان أم لا.

الملازمة للنار مع أنّها ليست من مقومّات حقيقتها، والزوجيّة الملازمة للأربعة مع عدم كونها من مقومّاتها.

المقدّمة الثانية: في بيان أنّ الذاتي لا يعلّل

ومرادهم من أنّ الذاتي لا يعلّل كون الذاتي غير محتاج إلى علّة وراء علّة الذات، فبمجرّد إيجاد الذات توجد جميع ذاتيّاتها، فمن أوجد الانسان أوجد الحيوانيّة الناطقيّة، لا أنّه أوجد الانسان ثمّ أوجد حيوانيّته ثمّ جعل له الناطقيّة. وكذلك الحال بالنسبة للنار فمن أوجدها فقد أوجد الحرارة، لا أنّه أوجد النار ثمّ جعل لها الحرارة.

وبعبارة الماتن رحمته في فلسفته^(١): إنّ الجعل على قسمين:

القسم الأوّل: الجعل البسيط، وهو إفاضة نفس الشيء وإيجاده، فمتعلّق الإيجاد نفس الشيء من دون أن يكون مشوباً بتركيب، والأثر المترتّب عليه هو مفاد «كان التامّة»، فإيجاد «الحائط» جعل بسيط حيث تعلق الجعل بنفس إيجاده، وهو الذي ذكر في المنطق^(٢) أنّه يسأل عنه بـ«هل البسيطة».

(١) الفلسفة الإسلامية ص ٣١ و٣٢، الدرس الحادي عشر «أقسام الجعل».

(٢) منطق المظفر رحمته ص ١١٢، تحت عنوان: «في مطلب ما وأيّ وهل ولم».

القسم الثاني: الجعل التأليفي أو المؤلف، ويسمى بالجعل المركب وهو عبارة عن إثبات شيء لشيء أي إيجاد نسبة بين طرفين، ولذا كان الجعل المؤلف محتاجاً إلى طرفين، ومثاله إيجاد البياض للحائط، وهو المفاد بـ«كان الناقصة» والمسؤول عنه بـ«هل المركبة».

والجعل المؤلف يختصّ بتعلقه بالأمر العرضية المفارقة، كجعل الانسان ضاحكاً باعتبار أنّ العرض المفارق يمكن زواله ويمكن جعله، وأمّا أجزاء الذات ولوازمها فلا يمكن جعلها بالجعل التأليفي؛ لعدم انفكاكها عن الذات، وإذا استحال انفكاكها استحال عدمها، وإذا استحال عدمها فكيف تُجعل!

وهو معنى قولهم: «القدرة لا تتعلق إلاّ بالممكنات»، فإنّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وحتىّ تتعلق القدرة بشيء لا بدّ أن يكون له قابليّة الوجود وقابليّة العدم. فلو كان مستحيل الانعدام فلن يقدر على تركه، ولو كان مستحيل الوجود فلن يقدر على فعله، فيخرج عن باب القدرة.

وفي المقام وحيث إنّ الذاتيّ - ذاتي باب البرهان - لا ينفكّ عن الذات، فبمجرّد إيجاد الذات توجد لوازمها غير المنفكة عنها، فالعلّة الموجودة للذات هي التي توجد الذاتيّات وذلك عند الجعل البسيط للذات أي عند إيجاد الذات، فالخالق لم يجعل الحماريّة أو الحيوانيّة أو الناهقيّة للحمار بل أوجد الحمار، وبإيجاده وجدت جميع لوازمه وذاتيّاته المستحيل انفكاكها عنه.

ومن هنا تعرف الوجه في استحالة انفكاك الذاتيات عن الذات، فإنّ الزوجيّة توجد عندما توجد الأربعة، وهي لازمة الثبوت لها يستحيل انفكاكها عنها، وإذا كانت كذلك خرجت عن متعلّق القدرة، فإنّها لازمة الثبوت للذات، والقدرة لا تتعلّق إلاّ بما هو ممكن الوجود وممكن العدم.

نعم، يمكن إعدام الأربعة فتتعدم ذاتيّاتها، والكلام عن استحالة انعدام الذاتيات مع بقاء الذات.

بيان وجه الحجية الذاتية للعلم:

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فلندخل في صلب الموضوع، ونوضّح كلمات الماتن عليه السلام في ضمن نقاط ثم نعلّق عليه في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

النقطة الأولى: بعدما عرفت أنّ الظنّ حجّيته عرضيّة لا ذاتيّة، نقول: من الواضح أنّ للظنّ جهتين؛ جهة الكاشفيّة والطريقيّة، وجهة المنجزية والمعدريّة، وحيث يقال بأنّ الظنّ حجّة تلحظ كلتا الجهتين:

الجهة الأولى: وهي طريقيّته وكاشفيّته عن الواقع، فالظنّ في نفسه ليس طريقاً كاملاً بمعنى أنّه لا يعطي الرؤية الكاملة عن الواقع بعد أن كانت حقيقة الظنّ متقوّمة باحتمال الخلاف، ومعنى جعل الحجية - إن لاحظنا هذه

الجهة - أن المولى قد تمّ طريقيّته ونزلّ الظنّ منزلة العلم، فلم يعتن باحتمال الخلاف وجعل الظنّ طريقاً تامّاً ليكون كالقطع في الإيصال والكشف عن الواقع.

الجهة الثانية: وهي منجزيّته ومعذريّته أو قل لزوم متابعتة، فالظنّ حجة بمعنى أن الشارع قد أمر بمتابعتة، بحيث لو صادف الإصابة كان منجزاً ولو صادف الخلاف كان معذراً.

النقطة الثانية: أنه قد يظهر من بعض كلمات الشيخ رحمته في فرائده أن القطع كالظنّ له جنبتان جنبه الكاشفيّة وجنبه المنجزية، فقال في رسائله^(١): «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلةً لجعل الشارع إثباتاً ونفيّاً». انتهى.

وكما ترى، فقد ورد في تعبيره رحمته «وجوب متابعة القطع» ممّا يوهم كون القطع شيئاً وكون لزوم متابعتة شيئاً آخر، فهو كالظنّ له جهة الطريقيّة والكاشفيّة وله جهة المنجزية، مع أن القطع ليس له إلاّ جهة واحدة وهي الطريقيّة، وليس له متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المنكشّف به.

ومن هنا تعرف أن قول بعض الأصوليين: «إن وجوب متابعة القطع أمر ذاتيّ له» مسامحة؛ إذ لا وجوب للمتابعة وراء الأخذ بالواقع، فالقطع ذو

جهة واحدة وهو كاشف تامّ، وإذا انكشف الواقع كشفاً تامّاً فلا بدّ من الأخذ به، والأخذ بالواقع عين متابعة القطع، فلا وجوب لمتابعة القطع وراء هذا الانكشاف بل هو عينه.

النقطة الثالثة: أنّ القطع بعد أن كان عين الانكشاف التامّ، والانكشاف التامّ هو عين الأخذ بالواقع ولزوم متابعته، تعرف أنّ معنى «الذاتي» في قولهم: «القطع حجّيته ذاتية» ذاتي باب الإيساغوجي، ولو قيل بأنّ القطع شيء ثبت له الانكشاف، فإنّ الحجّية تكون داخلية في ذاتي باب البرهان.

وإذا كانت الحجّية من باب الذاتيات سواء أكانت من ذاتي باب الإيساغوجي كما هو الأقرب أم من ذاتي باب البرهان كما احتمله بعضهم، فإنّ القطع يستحيل أن تجعل له الحجّية بالمجعل التأليفي، ويستحيل سلبها عنه كما تقدّم في المقدّمة الثانية، بل عند وجود القطع توجد الحجّية، ولا تنتفي هذه الحجّية إلّا عند إنتفاء القطع.

هذا لبّ البحث الذي ذكره الماتن رحمته لا ثبات وتفسير الحجّية الذاتية للقطع، وخلاصتها أنّ القطع ليس كالظنّ بل له جنبه واحدة وهي جنبه الطريقية التامة، والانكشاف التامّ هو عين الأخذ ووجوب المتابعة.

دليل آخر على استحالة التفكيك بين القطع وحجّيته:

ثم ذكر دليلاً آخر على استحالة التفكيك بين القطع وحجّيته، وهو استلزام نفي الحجّية عن القطع التناقض بنظر القاطع، فإنّ معنى حجّية القطع بعد أن كان القطع ذا جهةٍ واحدةٍ ليس إلاّ طريقته وكاشفّيته عن الواقع، ومعنى عدم حجّيته أنّه ليس طريقاً للواقع، فيقطع العبد بأنّ ما عنده كاشف وليس بكاشف وهو التناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه، ويستحيل أن يقع منه ذلك ولو كان في الواقع مخطئاً في قطعه الأوّل، ولا يمكن وجود قطع بعدم الحجّية إلاّ إذا تبدّل قطعه الأوّل وزال، وهذا شيء آخر غير ما نحن بصدده.

قال السيّد الخوئي رحمته الله عند بيانه هذا التناقض^(١): «والاعتقاد بالمحال لا يكون أقلّ من المحال في عدم إمكان الالتزام به». انتهى.

ثم فرّع الماتن رحمته الله على هذا البحث فذكر أموراً:

الأمر الأوّل: أنّ القطع بعد أن كانت حجّيته ذاتية لا يعقل التصرف في أسبابه، فيدعى - كما عن الأخباريين^(٢) - بأنّ القطع حجة إن كان ناشئاً عن غير حكم العقل، وإلاّ فالقطع المستفاد من حكم العقل ليس حجة في الشرعيّات، بدعوى أنّ الشارع قد نهى عن إتباع القطع فيما لو كانت مقدّماته عقلية.

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٦.

(٢) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٥١.

وفيه: ما عرفت من أنّ القطع بعد أن كانت حجّيته ذاتية يستحيل التفكيك بينهما، فلا مجال للتصرّف التكويني في القطع فضلاً عن التصرف التشريعي، وقد أشير إلى هذا البحث فيما سبق^(١)، ويأتي الحديث عنه بنحو أكثر تفصيلاً^(٢).

الأمر الثاني: أنّه وبنفس المناط السابق من استحالة التفكيك بين الحجّية والقطع يعلم عدم صحة ما ينسب إلى الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته الله^(٣) من نفي حجّية القطع فيما لو كان القاطع قطعاً يعني سريع القطع أو قل: من يكثر قطعه لأسباب غير متعارفة، فذكر عدم حجّية قطع هذا الرجل قياساً له على كثير الشكّ الذي حكم الشارع بعدم الاعتداد بشكّه، فكما أنّ شكّ كثير الشكّ كلا شكّ، كذلك قطع سريع القطع كلا قطع.

وفيه: أنّه قياس مع الفارق، فإنّ الشكّ حجّيته عرضية فيمكن التفكيك بينه وبين حجّيته بخلاف القطع كما عرفت.

الأمر الثالث: أنّه لا يمكن التفكيك بين القطع وحجّيته بلحاظ الأزمان، فيدعى مثلاً حجّية القطع في اليقظة دون المنام، ولا بلحاظ متعلّقه بحيث يعتبر القطع في الموضوعات دون الأحكام.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٧٠، تحت عنوان «تمهيد».

(٢) م ن، ص ١٣٨ وما بعدها، تحت عنوان «وجه حجّية العقل».

(٣) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٦٥.

والحاصل: أن القطع بعد أن كانت حجيتّه ذاتيّة يستحيل التفكيك بينهما مطلقاً، ولا سبيل لنفي هذه الحجية إلاّ من طريق نفي القطع عبر هدم المقدمات المسيّبة للقطع، فالنقاش مع القاطع يكون دائماً نقاشاً في الدليل لا في نفس القطع.

قوله رحمته بحسب النسخة المطبوعة ص ٢٤، س ١٣: «إمّا من جهة كونه طريقاً بذاته وإمّا من جهة وجوب متابعتها لذاته» أي من جهة وجوب متابعتها لذاته.

والتحقيق:

هذا تمام كلام الماتن رحمته في المقام، ونحن لمّا لم نتعلّق الحجية الذاتية للقطع نقول: أولاً: إنّ لازم دعوى حجية القطع الذاتية أن لا يعاقب الكافر القاطع بصحة كفره على كفره، بل يعاقب على ما سلكه من المقدمات فيكون قوله تعالى^(١): ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ * ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ نعمة لا نقمة؛ إذ بعد الختم لن يحتمل الكافر الخلاف وبالتالي لن يصحّ عقابه على كفره، بل قطعه حجة معذرة له أمام المولى تعالى، وهو كما ترى.

ثانياً: إنّ تمام ما ذكره الماتن عليه السلام مبني على كون الانكشاف عين الحجية، وأنّ القطع لا يوجد فيه إلاّ جنبه واحدة هي الطريقية التامة عن الواقع، مع أنّنا بالوجدان نجد فرقاً بين المجنبتين في مورد القطع، فكم من قطع يحصل للانسان ولا يرى العقل حاجة إلى تحرك نحو المراد، كما لو قطع بأمر البقال أو الزوجة وأضراهما.

وهذا ممّا يرشد إلى أنّ الحجية ليس من ذاتيات القطع كقطع، بل من لوازم القطع بأمر من له حقّ الطاعة أعني المولى، فالقطع بأمر المولى هو المحرك لا القطع بما هو قطع، فالعقل يحكم بالحجّية إن كان الحكم صادراً من المولى لا مطلقاً.

وإذا كان الأمر كذلك فما الدليل على عدم جواز تفكيك نفس المولى بين القطع والحجّية، فما الضير في أن يقول المولى لعبده إذا قطعت بوجود زيد في الدار عن طريق الرؤية فاهدم الدار وإلاّ فإنّ قطعت من أيّ طريق آخر فلا تفعل؟! وقد نطقت الكتب التاريخية بأوامر مماثلة من بعض السلاطين لمروسيهم، فأمرهم بالتعبّد بخصوص ما يأتي من جهتهم وأن لا يقولوا: «أرى ما لا يراه الأمير».

وما ذكره عليه السلام من استلزام التفكيك بين القطع والحجّية التناقض مبتدئ على ما ذكره من أنّ الحجّية عين الكاشفية كما عرفت، لكن قد عرفت أيضاً أنّ الحجّية شيء والكاشفية شيء آخر، فلك أن تتصور حقيقة الكاشفية مع الغفلة المطلقة عن المنجزية، ولو كانت من ذاتياتها لَمَا انفكت عنها تصوّراً.

قال بعض الأفاضل ^(١): «قد تعدّ هذه المعذريّة والمنجزية من لوازم القطع وذاتيّاته، ولو بذاتي باب البرهان، فيقال بامتناع جعلها له جعلاً تأليفاً، كما في الكفاية ^(٢) وغيرها ^(٣)».

إلاّ أنّ التحقيق خلافه، فإنّ ذاتيّ باب البرهان: إمّا أن يكون نفس ذاتي باب الكلّيات الخمس، وإمّا أن يكون من الأعراض اللازمة وما بحكمها. ومن المعلوم أنّ المنجزية ليست جنساً للقطع ولا فصلاً ولا نوعاً، كما أنّها ليست من الأعراض الخارجيّة له، كالحرارة والبرودة للماء والبياض للجصّ، بل إنّ مجرد وضع القطع لا يكفي لانتزاع هذه الصفة عنه، كما ينتزع الامكان من الماهيّات أو الوجودات الامكانيّة». انتهى.

ونحن إذ نقول بأنّ حجّية القطع ليست ذاتيّة لا نقول بكونها من المجموعات العقلانيّة إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام؛ بمعنى أنّ حكم العقلاء باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف مشروط بالقطع به، وهذا من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، كما ذكر المحقق الأصفهانى رحمته ^(٤)، وغيره ممّن أنكر الحجّية الذاتيّة للقطع.

(١) تسديد الأصول ج ٢ / ص ٧.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٩٧.

(٣) كما في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٤ و ١٥.

(٤) نهاية الدراية ج ٣ / ص ٢٢. ومن العجيب كيف أنّ الماتن رحمته ذكر في الهامش ص ٢٥ ما يرجع

إلى هذا الكلام، فإنّ معنى كونها عقليّة دخولها في ضمن اللزوم الذاتيّة للشيء، ومعنى كونها

والوجه في عدم قولنا بالعقلانيّة أنّنا نسأل عن وجه حجّة هذه السيرة العقلانيّة، وهل هي إلّا القطع بحجّيتها، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية على ما ذكره الماتن رحمته.

في أنّ حجّة القطع فطريّة:

بل ما نريده أنّ القطع حجة محرّكة بمقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها الراجعة في الأساس إلى قاعدة لزوم دفع الضرر، فحيث يكون عدم السلوك على مقتضى القطع موجباً للضرر يحكم العقل بلزوم التحرك دفعاً له.

وفي علاقة الموالي مع عبيدهم مطلقاً العبرة بالتعبّد بما يحصل به دفع الضرر المحتمل، فإذا سكت المولى عن القطع وحجّيته، فالأصل وبمقتضى الغريزة الانسانية القاضية بلزوم دفع الضرر التحرك نحو المطلوب، وإلّا فإنّ نهى المولى عن إتباع قطع معيّن بلحاظ السبب أو الشخص أو المتعلّق أو الزمن فهذا أمره وشأنه، وقد ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^(١)، ولا يحكم العقل بلزوم متابعة القطع بعد أن لم يكن هناك احتمال للضرر في مورده.

من المشهورات والآراء المحمودّة - التي لا واقعيّة لها وراء تطابق العقلاء - اعتباريتها وعدم واقعيّتها.

والحاصل: أنّ حجّية القطع مسلّمة ولا تحتاج إلى جعل إلاّ أنّها ليس ذاتيّة، بل يحكم العقل بلزوم التحرك حيث يحتمل الضرر، فموضوع الحجّية الضرر المحتمل لا القطع بما هو قطع، فتدبّر جيّداً.

هذا كلّه في مقام الثبوت، وأنّ المولى قادر على التفكيك بين القطع وحجّيته، وأمّا البحث الاثباتي وأنّ المولى هل نهى عن متابعة بعض القطوع أم لا، فهو ما يأتي تفصيله عند الحديث عن وجه حجّية الدليل العقلي، وقس عليه حال القطع الناشئ من الأحلام أو غيرها من الأوهام؛ فإنّ الشريعة بالنسبة لنا لا تثبت إلاّ بكتاب أو سنّة.

وأما القطّاع فالقول بعدم حجّية قطعه ولزوم رجوعه إلى سليم السليقة لعلّه أوضح، فتدبّر.

موطن حجّية الأمارات

يريد الماتن رحمته في هذا المبحث أن يبيّن أن الحجّية المراد إثباتها للأمانة في هذا المقصد حجّية مطلقة تشمل صورة ما لو كان المكلف متمكناً من تحصيل العلم واليقين بالحكم، فلا يكفي إثبات حجّية الأمانة في فرض انسداد باب العلم.

وبيانه: أنّ المستنبط الذي قامت عنده الأمانة الظنيّة إمّا يكون عالماً بالواقع فعلاً أو لا.

فإن كان عالماً بالواقع فعلاً لا يصحّ له الاعتماد على الأمانة مطلقاً. أمّا إن كانت الأمانة مخطنّة للواقع فواضح؛ فإنّ حجّية الأمانة مقيدة بعدم العلم بمخالفتها للواقع، فإنّ حجّيتها عندنا لكونها طريقاً وكاشفاً عن الواقع، وحيث يعلم بعدم الكاشفيّة لا معنى للقول بالحجّية.

وأما إذا كانت الأمانة مصيبةً للواقع فهنا التعبد بمفاد الأمانة من قبيل تحصيل المحاصل، فإن الغاية القصوى من التعبد بالأمانة تحصيل الواقع، وهو حاصل بالفعل عن طريق العلم.

ومن هنا ذكروا أن التعبد بالأمانة إنما يكون في ظرف الجهل بالواقع، لا في صورة العلم به فعلاً، ولذا لا يقع التعارض بين الظن والقطع، فلو عارض خبر الثقة خبراً متواتراً، فالحجة خصوص المتواتر.

هذا إذا كان المكلف عالماً بالواقع فعلاً.

وأما لو كان جاهلاً بالواقع فتارةً يكون المستنبط متمكناً من تحصيل العلم به كما لو كان معاصراً للإمام عليه السلام وقد ورده خبر ظني وكان متمكناً بلا حرج من تحصيل العلم عبر السؤال مباشرة من الإمام عليه السلام، وأخرى يكون الجهل مستقراً بحيث لا قدرة له عرفاً على تحصيل العلم بالواقع كما هو الواقع في هذه الأزمان.

فلو كان الجهل مستقراً فلا إشكال في أن الأمانة إن ثبتت حجيتها ثبتت حجيتها في هذا الظرف، والكلام في أن الأمانة المدعى حجيتها كخبر الواحد هل هي حجة مطلقاً ولو كان الجهل غير مستقراً أم لا بل في خصوص عدم القدرة على تحصيل العلم؟

قال الماتن عليه السلام: المبحوث عنه في المقام بين الأعلام عليه السلام الحجية المطلقة لا الخاصة، فنبحث عن حجية الأمانة وإن كان باب العلم مفتوحاً، والشاهد

على ذلك ما يأتي في المبحث الثاني عشر حيث البحث عن تصحيح جعل الإمارات، فقد وقع السؤال هناك حول تصحيح جعل الأمانة الظنيّة مع انفتاح باب العلم بالأحكام، مع أنّ سلوك الأمانة الظنيّة يوجب تفويت الواقع عند خطئها، ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله بالعلم، بل ذلك قبيح يستحيل صدوره من الحكيم.

فَبَحْثُ الْفُقَهَاءِ فِي تَصْحِيحِ جَعْلِ الْأَمَارَةِ حَتَّى مَعَ فَرَضِ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ، وَمَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمَسَالِكِ مِنَ التَّصْوِيبِ الْأَشْعَرِيِّ إِلَى الْمُعْتَزَلِيِّ إِلَى الْمَصْلَحَةِ السُّلُوكِيَّةِ إِلَى الطَّرِيقِيَّةِ الْمُحْضَةِ وَتَرَاحِمِ الْمَصَالِحِ الْآتِيَةِ الْحَدِيثِ عَنْهَا بِالتَّفْصِيلِ هُوَ الشَّاهِدُ عَلَى كَوْنِ الْحُجِّيَّةِ الْمُبْحُوثِ عَنْهَا حُجِّيَّةً مُطْلَقَةً، وَإِلَّا لِأَمْكِنَ لَهُمْ أَنْ يَجِيبُوا عَنْ ذَلِكَ التَّسْأُولِ بِأَنَّنا نُنْكَرُ حُجِّيَّةَ الْأَمَارَةِ مُطْلَقاً، بَلْ حَيْثُ أَمْكِنَ تَحْصِيلَ الْعِلْمِ لَا بَدَّ مِنْ تَحْصِيلِهِ.

وفيه: أنّ ما ذكر من شاهد غير واضح؛ فإنّ المشكلة المطروحة هناك ليس حول حجّيّة الظنّ مع انفتاح باب العلم، بل الكلام عن شبهة ابن قبة رحمته ^(١) حول أصل التعبّد بالظنّ سواء أكان باب العلم مفتوحاً أم لا، باعتبار أنّ التعبّد بالظنّ يوجب تفويت المصالح والإيقاع بالمفاسد.

(١) قال النجاشي في رجاله ص ٣٧٥: «محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي أبو جعفر، متكلم عظيم القدر، حسن العقيدة، قويّ في الكلام، كان قديماً من المعتزلة وتبصّر وانتقل [يعني مات]، له كتب في الكلام». انتهى.

قال المحقق في المعارج^(١): «يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، خلافاً لابن قبة من أصحابنا وجماعة من علماء الكلام. . .

احتج الخصم بوجهين:

أحدهما: أن خبر الواحد لا يوجب العلم، فيجب أن لا يعمل به، والأولى^(٢) ظاهرة، ولأننا لا نتكلم إلا فيما هذا شأنه من الأخبار. وأمّا الثانية^(٣)؛ فلأنه عمل بما لا يؤمن كونه مفسدة، وأيضاً قوله تعالى^(٤): ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الوجه الثاني^(٥): ثبت أنه لا يقبل خبر النبي إلا بعد قيام المعجزة على صدقه، ففي من عداه أولى.

وجواب الأول: أن الأمان من كونه مفسدة حاصل عند قيام الدلالة على العمل به.

(١) المعارج ص ١٤١ و ١٤٢.

(٢) يعني كون خبر الواحد لا يوجب علماً.

(٣) أي أنه يجب عدم العمل بما لا يوجب العلم.

(٤) البقرة / ١٦٩، الأعراف / ٣٣، ففي آية سورة البقرة جعل القول بلا علم ممّا يأمر به الشيطان، وفي آية سورة الأعراف جعل ممّا حرّمه الله تعالى.

(٥) يعني ثانيهما.

وجواب الثاني: إلّزام التسوية، فلأنّنا لا نعمل بخبره ما لم تقم الدلالة على العمل به.

ثمّ الوجّهان منقوضان بالعمل بشهادة الشاهدين، واستقبال القبلة عند غلبة الظنّ وعدم العلم بجهتها، وغير ذلك من الظنون الواردة في الشرع». انتهى.

ونظر الأعلام^(١) في المقام إلى الإشكال الأوّل، وكما ترى لم يكن مخصوصاً في صورة انفتاح باب العلم، بل أصل التعبّد بغير العلم باطل؛ لعدم مأمونيّة المفسدة وللآية.

وعلى كلّ، فالصحيح في المقام أنّ البحث عن الحجّيّة لا يختصّ بما ذكره، بل لا بدّ من النظر إلى مدى دلالة دليل الأمانة، فمثلاً في خبر الواحد حيث عمدة دليله سيرة العقلاء، نبحت عن دلالة هذه السيرة على حجّيّة الخبر مطلقاً أم في خصوص انسداد باب العلم، فهل أنّ العقلاء يعملون بالخبر مطلقاً ولو أمكنهم تحصيل العلم بسهولة أم لا؟

كأنّه من الواضح أنّ العقلاء في أمورهم المهمّة لا يعملون بالخبر مطلقاً، والاستشهاد على جواز العمل بخبر الواحد مطلقاً بما صدر من الأئمة عليهم السلام من الإرجاع إلى بعض الأصحاب في زمن حياتهم كما حصل بالنسبة للإرجاع إلى زرارة وزكريا بن آدم ويونس غير قويم؛ فإنّه لو سلّم

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٠٥ وما بعدها.

أن قول هؤلاء - مع كون خبرهم بلا واسطة - لا يفيد العلم فإن الإرجاع له أسبابه وظروفه في تلك الأزمان التي كثرت فيها أسباب الاتقاء كما لا يخفى.

وعلى كل، فالبحث ينبغي أن يوكل إلى كل باب على حدة، ولا ضابطة كليّة في البين.

في بطلان الاستدلال بالانسداد على حجّة الأمارات:

بعدما استدلّ صاحب المعالم رحمته على حجّة خبر الواحد بالكتاب والإجماع، ذكر^(١) دليل الانسداد على حجّة الخبر، وسوف يأتي الحديث عن مقدّمات دليل الانسداد^(٢)، وبيانها هنا مع كون موضعها هناك تكرار لا غاية منه، وكان يمكن تأجيل الاشكال إلى ذلك البحث.

وعلى كل، فنحن سوف نركّز على نقطتين في دليل الانسداد:

الأولى: أن تمام دليل الانسداد إنّما فرض جريانه فيما لو كان باب العلم منسداً، أي حيث يتعدّر تحصيل العلم فيبحث عن الطريق المناسب لتحصيل الأحكام الشرعيّة.

(١) المعالم ص ١٩٢ و ١٩٣.

(٢) أصول الفقه ج ٢ / ص ٣٢، تحت عنوان «مقدّمات دليل الانسداد».

الثانية: أن نتيجة دليل الانسداد هي حجّة مطلق الظنّ بما هو ظنّ، فخير الواحد حجة لا باعتباره خبراً وأمانة بل بما هو مفيد للظنّ، فلا فرق بينه وبين غيره من الأمارات في الحجّية، بل كلّ ما يفيد الظنّ حجة، وخير الواحد مصداق من مصاديق ما يفيد الظنّ.

والاستدلال على حجّية الخبر الواحد بدليل الانسداد فيه محذوران:

الأوّل: أنّك قد عرفت أنّ موضوع المقصد الثالث الحجّة، والحجّية المراد إثباتها هي الحجّية المطلقة ولو كان باب العلم مفتوحاً، ودليل الانسداد لا يثبت مثل هذه الحجّية بل في خصوص ما لو كان باب العلم مسنداً.

وبعبارة مختصرة: الاستناد إلى دليل الانسداد على حجّية الأمانة أيّ أمانة لا يثبت تمام المدعى.

الثاني: أنّ دليل الانسداد على فرض تماميّته لا يثبت حجّية خبر الواحد بعنوانه كما عرفت، بل نتيجته حجّية مطلق الظنّ لكونه ظنّاً، ونحن نريد إثبات حجّية خبر الواحد المفيد للظنّ، فالبحث عن حجّية ظنّ خاصّ لا عن حجّية هذا الظنّ باعتباره أحد الظنون الحجّة.

في صحة الاستدلال بدليل الانسداد الصغير:

ذكر الماتن رحمته أن الفرق بين دليل الانسداد الكبير وبين دليل الانسداد الصغير، أن موضوع الأوّل العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية بغض النظر عن مصدرها، وأمّا الإنسداد الصغير فموضوعه العلم الإجمالي بوجود تكاليف في خصوص مصدر من مصادر الدين كالعلم الإجمالي بوجود تكاليف فعلية في ضمن الأحكام المثبتة في الأخبار الشريفة^(١).

ونتيجة الانسداد الكبير حجّية مطلق الظنّ في تحصيل أحكام الله تعالى، بخلاف الانسداد الصغير حيث العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في خصوص السنّة، ونتيجته حجّية الظنّ في السنّة، أي تأخذ بخصوص الأخبار التي نظنّ بصدورها^(٢)، فالحجة ليس مطلق الظنّ بل خصوص الخبر المفيد للظنّ.

ولا يخفى عليك أن دليل الانسداد الصغير على فرض تماميته فهو يصح حجّية خبر الواحد في صورة إنسداد باب العلم، فالمحذور الأوّل ما زال وارداً والمرتفع خصوص الثاني.

(١) وإن أردت توضيحاً أكثر تفصيلاً فلاحظ: فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٩٦ و ١٩٧.

(٢) قال الماتن رحمته «نتلجى إلى الاكتفاء بما يفيد الظنّ والاطمئنان» لكن لا إشكال في أن الاطمئنان لا علاقة له بدليل الانسداد، فإنّ الاطمئنان حجة مستقلة بمقتضى سيرة العقلاء سواء انسدّ باب العلم أم لم ينسدّ، فكان ينبغي له الاقتصار على الظنّ.

الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق

المراد من الظنّ الخاصّ كلّ ظنّ قد قام الدليل على حجّيته بعنوانه، كما في آية النبأ التي يستدلّ بها على حجّية خبر غير الفاسق، فخير غير الفاسق حجة بما هو ظنّ خاصّ، والمولى قد اعتبر هذا الظنّ حجة.

وأما الظنّ المطلق فهو ما قام الدليل المعتبر على حجّيته لا بما هو ظنّ خاصّ بل بما هو فرد ومصدق من مصاديق الظنّ، كالظنون التي تثبت حجّيتها بناءً على تمامية مقدّمات الانسداد، فإنّ دليل الانسداد على فرض تمامية مقدّماته إنّما يثبت حجّية مطلق الظنّ بما هو ظنّ، لا بما هو مستفاد من الخبر أو الظواهر.

والمبحوث عنه في هذا المقصد الظنون الخاصّة، ولا نبحث عن حجّية الظنّ بما هو ظنّ؛ لعدم تمامية مقدّمات الانسداد التي ركنها انسداد باب

العلم والعلمي^(١)؛ إذ نحن من القائلين بانفتاح باب العلمي، لقيام الدليل القطعي على حجّية بعض الظنون الخاصّة التي بها ينحلّ العلم الإجمالي.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألاّ يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدّمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

(١) المراد من «العلمي» الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل القطعي على حجّيته، فهو ظنّ منسوب في حجّيته إلى العلم فسّمّي بـ«العلمي».

مقدّمات دليل الانسداد

يبحثون في علم الأصول عن حجّية الظنّ المطلق، ويذكرون جملة من الأدلّة على جواز العمل بالظنون مطلقاً، والدليل الرابع على حجّيته كما في الرسائل والكفاية^(١) هو دليل الانسداد الكبير، وهو دليل مؤلّف من مقدّمات خمس كما في الكفاية، ذكر الماتن - تبعاً للشيخ رحمته الله في الفرائد - أربعة منها، بحذف المقدّمة الأولى المذكورة في كلمات الآخوند.

ولا بأس بذكرها جميعاً بعد أن كانت مسهّلة للطريق من ناحية تعليميّة^(٢)، فتكون الثانية على ترتيبنا الأولى بترتيب الماتن رحمته الله وهكذا.

المقدّمة الأولى: أننا نعلم إجمالاً بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ كثيرةٍ في مجموع المشتبهات، وهذه مقدّمة بديهية كما في الكفاية^(٣)، فإنّ من دخل

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٨٤، الكفاية ص ٣٥٦.

(٢) وقد ناقش السيّد الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٢٥٦ في جعل المقدّمات خمس، وأنّ الصحيح عدّها أربع.

(٣) الكفاية ص ٢٥٧، ولعلّ بدايتها هو الذي أوجب تركها من قبل الشيخ رحمته الله.

الدين أي دين علم بأن لهذا الدين شريعةً فيها تكاليف إلزامية في الجملة، وهذا العلم هو الموجب لحصول علم إجماليّ في البين.

المقدمة الثانية: أنه قد انسدد علينا باب العلم والعلمي أي الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل القطعي على اعتباره، فلا طريق لتحصيل هذه التكاليف الإلزامية لا عن طريق العلم ولا عن طريق الظنون الخاصة.

وهذه المقدمة هي عمدة مقدّمات الإسناد كما ذكر الشيخ رحمته (١)، ولأجلها سمي هذا الدليل بدليل الإسناد، بل قال الشيخ رحمته (٢): «الظاهر المصرّح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة ممّا يكفي في حجية الظنّ المطلق؛ للإجماع عليه على تقدير إسناد باب الظنّ الخاصّ؛ ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظنّ الخبري غير إسناد باب العلم.

وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد إسناد باب العلم والظنّ الخاصّ إلى شيءٍ آخر غير الظنّ فإنّما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين، أوّلهم - فيما أعلم - المحقّق جمال الدين الخوانساري، حيث أورد على دليل الإسناد باحتمال الرجوع

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٨٦.

(٢) م ن، ص ٣٨٦ و ٣٨٧.

إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخر
إحتمالاتٍ آخرٍ». انتهى.

وقد ناقش علماؤنا في ثبوت هذه المقدمة فذكروا عدم ثبوت
إنسداد باب العلمي، لقيام الدليل القطعي على حجّية بعض الظنون الخاصّ،
بل باب العلم - على ما ذكر الماتن عليه السلام - منفتح في معظم أبواب الفقه، وإذا
بطلت هذه المقدمة إنهار الدليل من أساسه.

ولا يخفى عليك أنّ الترقّي ودعوى إنفتاح باب العلم بمعنى اليقين
في معظم أبواب الفقه مجانبة للواقع، ولذا ذكر في الكفاية^(١) أنّ انسداد باب
العلم بالنسبة لأمثال زماننا بيّنة وجدانيّة، يعرف الإنسداد كلّ من تعرّض
للاستنباط والاجتهاد.

وعلى كلّ، فيكفيّا انفتاح باب العلمي وإن كان باب العلم منسداً
في الغالب؛ فإنّ انفتاح باب العلمي كافٍ في حلّ ذلك العلم الإجمالي المثبت في
المقدمة الأولى.

المقدمة الثالثة: أنّه بعدما عرفت وجود علم إجماليّ بتكاليف
إلزاميّة، وقد فرضنا إنسداد باب العلم والعلميّ فلا طريق قطعيّ لتحصيلها،
فحاصل هذه المقدمة أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرّض

(١) الكفاية ص ٣٥٧، وذكر مثله في الفوائد ج ٣ / ص ٢٢٨، ومصباح الأصول (المطبوع ضمن
الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٢٦٣.

لامتثالها، فلا يصح الاقتصار في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً أو بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع يجعل أنفسنا في تلك الموارد ممّن لا حكم عليه كالأطفال والبهائم أو ممّن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة البراءة أو استصحاب عدم التكليف.

وبعبارة أخرى في كلّ موارد العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية منجزة إمّا أن تُهمل هذه التكاليف من رأس فنكون بحكم البهائم والأطفال ممّن لم يخاطبه المولى، وإمّا أن نجري البراءة وأصالة عدم التكليف في جميع الموارد المشكوكة.

وأما الأوّل فهو بديهي البطلان؛ للعلم القطعي بتوجه خطابات إلزامية نحو المكلفين، وأما الثاني فلازمه الوقوع في المخالفة القطعية، فإن إجراء البراءة في جميع أطراف المشتبهات مع العلم بوجود تكاليف إلزامية في ضمنها يوجب القطع بمخالفة بعض الإلزامات الشرعية.

قال الشيخ رحمته^(١): «المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يُعدُّ خارجاً عن الدين؛ لقلة المعلومات التي أخذ بها، وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يُقطع ببطلانه كلّ أحدٍ بعد الإلتفات إلى كثرة المجهولات». انتهى.

المقدّمة الرابعة: أنه بعدما ثبت وجود علم إجمالي بتكاليف إزميّة بين المشتبهات وأنه لا طريق لاستبيانها من علم أو علمي، مع العلم بعدم جواز إهمال هذه المشتبهات يدور أمر المكلف بين حالات أربع لا خامس لها:

الحالة الأولى: أن يقلّد من يرى إنفتاح باب العلم أو العلمي.

الحالة الثانية: أن يأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة.

الحالة الثالثة: أن يرجع إلى الأصل العملي الجاري في كلّ مسألة من براءة في صورة الشبهات البدوية، والاحتياط عند الدوران في موارد العلم الإجمالي، والتخيير عند الدوران بين المحذورين، والاستصحاب في صورة كون الشكّ مسبقاً بعلم سابق، وبناءً على صحة إستصحاب العدم الأزلي فهو ربّ الميدان.

الحالة الرابعة: الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة يحصل له الظنّ فيها، وفيما عداها يكون المرجع هو الأصل العملي المناسب.

بطلان تقليد من يرى الانفتاح:

ولا يصحّ له الأخذ بالحالات الثلاث الأولى فتتعيّن الرابعة؛ فإنّ الرجوع إلى من يرى الانفتاح وتقليده غير صحيح؛ إذ التقليد دليله رجوع الجاهل إلى العالم، وفي المقام من يرى الانسداد يعلم بحسب الفرض بخطأ من

يرى الانفتاح، وأن علمه جهل مركّب، فالرجوع إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل من رجوع العالم إلى الجاهل المعلوم عدم إصابته للواقع.

قال الشيخ رحمته الله^(١): «الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص، وأمّا الجاهل الذي يبذل الجهد، وشاهد مستند العالم وغلطه في إستناده إليه وإعتقاده عنه، فلا دليل على حجّية فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل» انتهى.

في عدم وجوب الاحتياط:

وأما الاحتياط في جميع المسائل - مع عدم إمكانه في جملة منها حيث يدرو الأمر بين محذورين - فهو صحيح في نفسه إلا أنّ لازمه الوقوع في العسر والمخرج الشديدين المعلوم عدم إرادتهما في الشريعة، بل لو ألزم جميع الناس بالاحتياط التامّ للزم إختلال النظام، فلن ينصرف الناس إلى أعمالهم التي بها قوام النظام العامّ.

قال الشيخ رحمته الله^(٢): «وأما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلّده، وتعلّم المقلّد موارد الاحتياط الشخصية، وعلاج تعارض الاحتياطات، وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٤٢٩.

(٢) م، ن، ص ٤٠٤. وقد ذكر في ص ٤٠٥ بعض الأمثلة على ذلك فلاحظها.

الضعيف، فهو أمر مستغرق لأوقات المجتهد والمقلّد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلّمها في حرج يخلّ بنظام معاشهم ومعادهم». انتهى.

بطلان الرجوع إلى باقي الأصول:

وأما لو أريد الأخذ بالأصل العملي الجاري في كلّ مسألة، فلو كان الأصل العملي هو الاحتياط - حيث يمكن - رعايةً لذلك العلم الإجمالي المبين في المقدّمة الأولى للزم منه عين ما تقدّم.

وإن أريد إجراء مثل أصالة البراءة واستصحاب عدم التكليف، فمضافاً إلى ما تقدّم من إستلزامه الخروج عن الدين، فإنّ هذه القواعد لا إطلاق لها بحيث تشمل موارد العلم الإجمالي، فإنّ إجراء البراءة في جميع الأطراف مستلزم للعلم بالمخالفة القطعيّة، وإجراؤها في البعض دون الآخر ترجيح من دون مرجح.

وإذا تبين بطلان الحالات الثلاث المتقدّمة تعيّن الأخذ بالظنّ، وهو عين المقدّمة الآتية.

المقدّمة الخامسة: بعدما دار الأمر في مقام إمتثال التكاليف المعلومة بالإجمال بين أحد الأنحاء الأربعة المتقدّمة، ومعرفتك بتعيّن الرجوع إلى الظنّ حيث يوجد، وفي موارد قيام الظنّ على تكليف من التكاليف يدور أمر المكلف بين الأخذ بالطرف الراجح المظنون أو ترك الظنّ والأخذ بالطرف

المرجوح الموهوم، ولا شكّ في استقلال العقل بلزوم الأخذ بالطرف الراجح بعد قبح تقديم المرجوح عليه.

فتحصّل أنّ اللازم في صورة العلم الإجمالي بتكاليف إلزاميّة الأخذ بخصوص الأحكام المظنونة، وأمّا التكاليف غير المظنونة فلا ضير بالرجوع فيها إلى الأصول العمليّة، بعد أن كان الأخذ بالظنّ في غالب الأحكام موجباً لانحلال العلم الاجمالي، وقد كان المانع عن الأخذ بها إمّا لزوم الخروج عن الدين أو وجود علم إجمالي، لكن قد فرضنا حجّية مطلق الظنون بما هي ظنون، وهي قائمة بالفعل على أكثر الأحكام الشرعيّة، فلا خروج عن الدين والعلم الإجمالي ببركة ما ثبت من الأحكام الشرعيّة منحلّ، فتصير المشكوكات التي لم يظنّ بها المجتهد من موارد الشكّ البدوي التي لا مانع من إجراء أصالة البراء أو أصالة عدم التكليف فيما لو لم تكن الواقعة دائرةً بين محذورين.

تنظيم الدليل ببيان برهاني:

قال السيّد الخميني رحمته الله (١): «الأولى تنظيم البرهان على التّظم القياسي المنطقي، فيقال: لولا حجّية الظنّ المطلق، أو لولا وجوب العمل بالظنّ المطلق، للزم - على سبيل منع الخلوّ - : إمّا إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى البراءة في جميع موارد الشكّ، وإمّا العمل على العلم التفصيليّ في جميع

الوقائع، وإمّا العمل على طبق الطرق الخاصّة العلميّة، وإمّا الاحتياط في جميع الوقائع، وإمّا الرجوع إلى فتوى الغير، وإمّا الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألةٍ من الاستصحاب والبراءة وغيرهما، وإمّا العمل على طبق المشكوكات والموهومات، والتالي بجميع شقوقه فاسد:

أمّا فساد إهمال الوقائع، فللعلم الإجمالي بالأحكام والإجماع وغيرهما.

وأمّا فساد العمل على طبق العلم التفصيليّ أو الطرق؛ فلانسداد باب العلم والعلمي.

وأمّا فساد الاحتياط التام؛ فللزوم اختلال النظام أو العسر والمخرج.

وأمّا فساد الرجوع إلى فتوى الغير؛ فلأنّه من رجوع العالم إلى الجاهل بنظره.

وأمّا فساد الرجوع في كلّ مسألةٍ إلى الأصل الجاري فيه، فلعدم كفايتها وغير ذلك.

وأمّا فساد الأخذ بالمشكوكات والموهومات؛ فلنقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فإذا بطل التالي بجميع شقوقه بطل المقدم، وهو عدم حجية الظن، أو عدم وجوب العمل به، فيلزم منه حجيتته أو وجوب العمل به^(١) في الجملة». انتهى.

في عدم حجية القياس حتى مع فرض تمامية الانسداد:

قوله رحمته الله ص ٣٤، س ٩: «فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به - كالقياس - وهو المطلوب»، فدليل الانسداد على فرض تماميته لا ينتج حجية مطلق الظن بل خصوص الظن الذي لم يتم دليل قطعي على بطلان الاعتماد عليه في الشريعة، فلو لم يتم في هذه الموارد إلا ظن مقطوع بعدم جواز الاعتماد عليه في الشريعة كان المرجع الأصول العملية، فوجود مثل هذا الظن كعدمه.

وبيانه اختصاراً: أنه بعد أن كان مقتضى مقدمات الانسداد حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقاً وإن لم يتم دليل قطعي على اعتباره، فقد اختلفوا في أن هذا الحكم العقلي هل هو من باب الكشف بمعنى أن العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد أم هو من باب الحكومة بمعنى أن العقل يحكم بحجية الظن وينشئها له في حالة الانسداد كحكمه

(١) أي فيلزم من بطلان عدم حجيتته حجيته أو من بطلان عدم وجوب العمل به وجوب العمل

بحجّة العلم حال الانفتاح، فهي حجّة غير جعليّة بل شبيهة بالحجّة الذاتية؟

إذاً وقع الكلام في أنّ العقل بعد تمامية مقدّمات الانسداد هل هو مجرد كاشف أم حاكم من دون الرجوع في حكمه إلى الشارع؟ والمعروف بينهم هو الثاني وأنّ العقل حاكم لا كاشف، باعتبار أنّ ملاك حجّة الظنّ كانت قبح تقديم المرجوح على الراجح، ومثل هذا الحكم العقلي لا يرجع فيه إلى الشرع.

وكيفما كان، فبناءً على الكشف فلا إشكال في عدم جواز الإعتماد على الظنّ المقطوع ببطلانه؛ لأنّ الحجّة ما زالت بيد الشارع، وقد نهى عنه مطلقاً.

إن قلت: أيّ إطلاق في المقام، بل الظاهر أنّ النهي عن القياس كان في ظرف انفتاح العلم ولا أقل من انفتاح باب العلمي، وأمّا شموله للمقام حيث إنسدّ الباب فلا يعلم النهي عنه.

قلت: هذا تغافل عمّا ورد في التعليقات الناهية عن القياس وأضرابه، وأنّ الشريعة إذا قيست محق الدين، ومحقّ الدين غير مراد شرعاً لا في صورة الانفتاح ولا في صورة الانسداد. هذا بناءً على الكشف.

وأما بناءً على الحكومة، وبعد أن كان العقل هو الحاكم المطلق في المقام فقد يُقال بعدم خروج الظنّ القياسي عن حكمه، باعتبار عدم رجوعه في جواز الاعتماد على الظنّ إلى حكم الشارع.

لكنّ الانصاف أنّ العقل حيث يحكم بجواز الرجوع إلى الظنّ يحكم به باعتباره في مقام تأدية طاعة المولى، فإذا علم العقل بأنّ هذا الطريق لا يرضى المولى بسلوكه مطلقاً فكيف يحكم بجواز العمل بالظنّ مطلقاً؟!

وبعبارة أوضح: إنّ حكم العقل بحجّية الظنّ على فرض الانسداد ليس مطلقاً بحيث يحكم بعد تمامية المقدمات بحجّية كلّ ما أفاد الظنّ، بل يحكم بحجّية الظنّ الذي يحتمل أن يكون الشارع راضياً باستعماله في الشريعة، وإلاّ فلو قطع العقل بأنّ هذا الطريق لا يرضى الشارع بجعله كاشفاً عن الأحكام لكونه ماحقاً للدين فلا يحكم العقل بحجّيته، فالنتيجة على الحكومة حجّية الظنّ الذي لم يقطع بعدم إرادته، لا حجّية مطلق الظنّ، فالقياس خارج عن حكم العقل تخصّصاً لا تخصيماً.

هذا إجمالاً وإذا أردت التفصيل فلاحظ ما جاء في الرسائل^(١) والكفاية^(٢) وحواشيهما.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٥١٦ وما بعدها.

(٢) الكفاية ص ٣٧٢ و ٣٧٣.

اشترك الأحكام بين العالم والجاهل

تحرير محلّ النزاع:

استقرّت كلماتهم على ذكر مراتب أربع للحكم:

المرتبة الأولى: مرتبة الاقتضاء حيث يحدّد المولى ما في الفعل أو الترك من مصلحة ومفسدة ولو كان ذلك بعد ملاحظة الكسر والإنكسار بأن كان الفعل ذا مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أخرى، وقد تترجح المصلحة وقد تترجح المفسدة وقد يتساويان، كلّ ذلك بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وهذه المصلحة أو المفسدة هي ما يسمّى بالملاك.

ومن هذا الملاك تتولّد عن المولى إرادة لإيجاب الفعل أو تحريمه أو الحكم عليه بأحد الأحكام التكليفية المتقدّمة.

المرتبة الثانية: مرتبة الجعل، وهي حالة طبيعية مترتبة على إرادة الحكيم، فإنّ الحكيم إذا علم ما في الفعل من مصلحة ملزمة - مثلاً - يجعل الحكم بوجوب هذا الفعل على المكلف، وفي هذه المرتبة يجعل المولى الحكم عادةً على موضوع مقدّر الوجود، فيفرض تحقّق موضوعه في الخارج كالبالغ العاقل القادر المستطيع في الحج، ويحكم على هذا الموضوع بوجوب الحج.

وهذا هو معنى قولهم بأنّ الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة فلا يشترط في صدقها تحقّق الموضوع في الخارج بل لا يُلحظ فيها وجود الموضوع في الخارج فعلاً، فالحكم بوجوب الحج ثابت وإن لم يكن هناك مستطيع أصلاً.

المرتبة الثالثة: مرتبة المفعول والفعلية، وذلك بلحاظ آحاد المكلفين الذين تحقّق بحقّهم موضوع التكليف في الخارج، فلو كان زيد بالغاً عاقلاً قادراً مستطيعاً إلى الحج وجب عليه الحج وجوباً فعلياً. وهذا معنى ما يذكر من أنّ الموضوع بمرتبة العلة للحكم أي الحكم الفعلي.

المرتبة الرابعة: وهي مرتبة التنجيز والتعذير، فبعدما صار التكليف فعلياً على زيد فعدم الامتثال مع تنجز التكليف عليه يوجب استحقاقه للعقوبة، ولو صادف أن سلك طريقاً غير مصيب للواقع فتكون هذه الأمانة معذرة له.

وكلامنا في المقام عن شرطية العلم؛ إذ لا اشكال في أن العلم شرط في تنجز التكليف؛ لقبح عقاب الجاهل مطلقاً^(١) أو خصوص القاصر كما هو التحقيق، فمن لم يعلم بفعلية التكليف عليه لقصور ما لا يكون التكليف عليه منجزاً فلا يستحقّ الجاهل العقوبة على مخالفة التكليف المجهول. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

والكلام في كون العلم شرطاً وقيداً في الجعل بمعنى أن جعل المولى وتشريعاته هل هي مقيدة بالعالمين فلا يكون الحكم فعلياً إلاّ إذا كان العبد عالماً أم لا، بل جميع أحكامه تعالى موضوعها مطلق المكلف سواء أكان عالماً أم جاهلاً بالحكم؟

مثلاً: زيد الجاهل بوجوب الحج مع تحقّق البلوغ والعقل والقدرة والاستطاعة هل يكون التكليف فعلياً في حقه وإن لم يكن معاقباً على تركه أم أن التكليف ليس فعلياً بحقه، باعتبار أن من قيود موضوع الحكم بوجوب الحج مضافاً إلى ما ذكر العلم، فموضوع وجوب الحج العاقل البالغ القادر المستطيع العالم بالوجوب؟

اتفقت كلمات الأصحاب - بحسب الظاهر - على اشتراك الأحكام والمجعولات بين العالم والجاهل، فالتكليف فعليّ حتىّ بحقّ الجاهل غايته أنّه لا يستحقّ العقوبة عليه مطلقاً أو في خصوص ما لو كان قاصراً.

(١) وإن استحقّ المقصّر العقوبة بلحاظ تركه التعلّم والفحص.

هذا، وقد يتوهم بأنّ كلّ من قال باختصاص الأحكام بالعالمين هو من المصوّبة، وسوف يأتي توضيح مذهب المصوّبة عند التعرّض للمصلحة السلوكيّة حيث بيّن الماتن رحمته أقسام التصويب في الهامش^(١)، وأنّه لا دليل على هذه الملازمة.

نعم، كلّ من قال باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل قائل بالتخطئة.

في الدليل على إشتراك الأحكام بين العالم والجاهل:

عمدة ما يستدلّ به على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل أحد أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: الإجماع بل الضرورة، ويعرف الإجماع من جهة اتفاقهم على استحقاق الجاهل المقصّر للعقوبة^(٢).

الأمر الثاني: الأخبار، حيث صرّح الشيخ رحمته في فرائده بتواترها فقال^(٣): «وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار». انتهى.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٤٦.

(٢) ينظر: فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٢.

(٣) فوائد الأصول ج ١ / ص ١١٣.

وبعد وضوح عدم وجود رواية صريحة في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، أوّل العلماء كلام الشيخ رحمته الله بأحد تأويلين:

الأوّل: ما ذكره الماتن رحمته الله من أنّ الأخبار الدالّة على الاشتراك متواترة بالمعنى وإن لم يكن هناك لفظ دالّ على ذلك.

ومن هذه الأخبار ما ذكر في الفصول حيث قال^(١): «تواتر الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار عليهم السلام الدالّة على أنّ الله في كلّ واقعة حكماً معيّناً بيّنه لنبيه، وبيّنه نبيه لوصيه إلى أن ينتهي البيان إلى آخر الأوصياء، فجميع الأحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتّى مثل أرش الخدش فما دونه، وهذه الأخبار وإن كانت واردة بعبارات مختلفة وألفاظ متفاوتة إلاّ أنّها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى». انتهى.

وتقريب دلالتها على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل أن يُقال: دعوى اختصاص الأحكام بالعالم معناه خلوّ الواقع عن حكم الجاهل، وينافيه ما دلّ على أنّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً.

ومن الأخبار التي يمكن استفادة دلالتها على الاشتراك ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله في أماليه^(٢) بسند معتبر عن مسعدة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» قال عليه السلام: «إن الله تعالى يقول

(١) الفصول ص ٤٠٦ و ٤٠٧.

(٢) الأمالي للشيخ رحمته الله ص ٩ و ١٠.

للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه فتلك المحجة البالغة».

وتقريب الدلالة: أن الواقع لو كان مختصاً بالعالم، لكان قول العبد: «كنت جاهلاً» عذراً.

ومنها: الأخبار المستدلّ بها على لزوم الاحتياط الوارد جلّها في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي على ما في الوسائل، فإنّها دالّة بالالتزام على شمول الحكم الواقعي للإنسان الشاكّ، وإن فرض عدم دلالتها على وجوب الاحتياط بأن كان الجاهل محكوماً بالبراءة ظاهراً.

الثاني: أن مراد الشيخ من تواتر الأخبار التمسك بإطلاق أدلتها؛ إذ من النادر جداً تقييد الأحكام بالعالمين، بل لم يثبت إلاّ في موردين على ما يأتي، وهذا التوجيه في غاية البعد.

الأمر الثالث: الدليل العقلي، وحاصله كما بيّنه الماتن عليه السلام هنا أنّه وبعد وضوح عدم اختصاص الأحكام بالجاهلين وإلّا لَمَّا وقع الامتثال من أحد باعتبار أنّ علمه بالتكليف موجب لفيه حينئذٍ، فإنّ الأحكام إمّا أن يقال باشتراكها أو يقال باختصاصها بالعالمين، لكن اختصاصها بالعالمين باطل فيتعيّن أن تكون مشتركة.

والوجه في بطلان إختصاص الأحكام بالعالمين استلزام الاختصاص الخلف، وبيانه: أنّ الحكم كالوجوب لو كان متعلّقاً بالواجب المعلوم كالصلاة المعلوم وجوبها، فالواجب ليس طبيعي الصلاة بل حصّة منها وهي الصلاة التي يعلم المكلف بوجوبها.

ومن الواضح أنّ العلم بوجوب الصلاة فرع وجوب الصلاة يعني فرع كون الواجب طبيعيّ الصلاة، فإنّ العلم من صفات ذوات الاضافة المتقوّمه في وجودها بمتعلّقها، فلا علم بوجوب الصلاة إلاّ إذا كان الوجوب ثابتاً للصلاة.

وعليه، فكون الواجب العلم بوجوب الصلاة مستلزم لكون الواجب طبيعي الصلاة سواء علمت بها أم لم تعلم، وهو خلف ما فرض أولاً من أنّ الواجب حصّة من الصلاة لا طبيعي الصلاة.

وبيان آخر: إنّ تعليق الحكم كالوجوب على العلم به يستلزم إستحالة العلم بالحكم فيستحيل الحكم؛ لاستحالة تحقّق موضوعه، وما يلزم منه المحال محال.

ووجه استلزام تعليق الحكم على العلم به إستحالة العلم بالحكم؛ أنّ الجاهل قبل علمه بالحكم لا حكم عليه؛ لاختصاص الحكم بالعالم، وإذا لم يكن هناك حكم في حقّه استحالة العلم به.

أقول: كأنَّ الأصحَّ في المقام أن يُقال: إنَّ لازم اختصاص الأحكام بالعالمين عدم وجوب الفحص على الجاهلين، فإنَّ معنى جعل العلم قيداً في موضوع التكليف أنَّ العبد غير مكلف بتحصيله بل لو اتفق حصوله وجب عليه الامتثال، فإنَّ موضوع الحكم كما عرفت غير مرّة يفرضه المولى حاصلًا في الخارج فلا يكلف العبد بالسعي نحوه، نظير الاستطاعة للحج، فلا يجب على المكلف تحصيلها لكن لو اتفق حصولها كان ملزماً بالحج.

وعليه فلازم اختصاص الأحكام بالعالمين عدم لزوم الفحص، ولا يخفى بطلان مثل هذا اللازم، وإلاَّ للغي تبليغ الرسالات.

وكيفما كان، فسواء أقرَّب الدليل العقلي باستلزامه الخلف أو لغوية التشريع أو باستلزامه الدور المبين نظيره في مبحث التعبدي والتوصلي - من أنَّ تقييد الحكم بالعلم معناه توقّف الحكم على العلم به توقّف كلِّ حكم على موضوعه، مع أنَّ العلم بالحكم فرع وجود الحكم، فيلزم أن يتوقّف الحكم على الحكم - فإنّه على كلِّ تقدير يثبت عدم صحة تقييد الحكم بالعالم.

هذا، وقد أوجب عن إشكال الدور والخلف بتغاير الرتبة، فالعلم موقوف على الحكم بمعنى الجعل، والحكم بمعنى المَجْعول هو موقوف على العلم بالحكم، فصارت فعلية الحكم والمَجْعول متوقّفة على العلم بالجعل والإنشاء، فلا دور ولا خلف. لكن من أجاب بمثل هذا الجواب غفل عن أننا في مقام مناقشة الأشعري وأضرابه ممّن يرى تقييد الجعل بالعلم به لا تقييد المَجْعول بالعلم بالجعل.

فحصل: من هذا الدليل أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، فيتعيّن الاشتراك، فالحكم كجعل شامل للعالم والجاهل، غايته أن الجاهل القاصر لا تنجز في حقّه.

إشكال على استفادة شمول الأحكام للعالم والجاهل:

إن قلت: ثبت بما تقدّم استحالة تقييد الأحكام بالعالمين، وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، وقد سبق في مبحث التعبدي والتوصلي وفي مبحث المطلق والمقيّد أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم، فحيث تستحيل الملكة - أعني التقييد - يستحيل العدم وهو الاطلاق.

وعليه، فإذا استحال تقييد الأحكام بالعالمين بها استحال وجود إطلاق كاشف عن إشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين.

على أن ما ذكر من استحالة تقييد الأحكام بالعالمين منقوض بما ورد في بعض الأخبار من تقييد الأحكام بالعالمين بها، وقد ذكر لها مثالين في الشريعة:

المثال الأوّل: ما ورد في الجهر والاخفات في الصلاة، فإنّ مبطلية الجهر في الظهر - مثلاً - مخصوصة فيما لو كان المكلف عالماً بهذه المبطلية،

فالحكم مختصّ بالعالمين قضاءً لِمَا جاء في معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام^(١):
 «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمتّ صلاته».

المثال الثاني: ما ورد فيمن صلى تماماً مكان القصر، فإنّ صلاته باطلة فيما لو كان عالماً بأصل التقصير وإلاّ فلا، فالحكم بالبطلان أيضاً مختصّ بالعالمين قضاءً لِمَا ورد في معتبرة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال^(٢): «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه».

وخير أدلة الامكان الوقوع.

تقال المحقق النائيني رحمته^(٣): ما ذكر من امتناع التمسك بالاطلاق لاستحالة التقييد صحيح، لكن هذا المقدار - وكما تقدّم بيانه في مبحث التعبدّي والتوصلي - لا يعني انسداد باب استفادة الشمول؛ فإنّ المستحيل تقييد شخص هذا الخطاب بالعلم به، لكن لا يمتنع أن يقيّد المولى الحكم بالعالم به بخطاب آخر، فلو حكم المولى بوجود شيء وكان يريد إنبعث

(١) وسائل الشيعة ج ٦ / ص ٨٦، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

(٢) م ن، ج ٨ / ص ٥٠٦ و ٥٠٧، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٤.

(٣) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١١ و ١٢.

مباحث الحجّة / المقدّمة / اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ٨٥

خصوص العالمين بهذا الحكم، يمكن له عن طريق بيان آخر مستقلّ - نسّميه بـ«متمم الجعل» - أن يبيّن اختصاص الحكم الأوّل بالعالمين.

فلو قال: «تجب الصلاة»، وكان غرضه إنبعاث خصوص العالم، فيمكن للمولى أن يقول في ضمن خطاب آخر «هذه الصلاة واجبة على خصوص من علم بالحكم لا مطلقاً»، ولا محذور من دور أو خلف، وتكون نتيجة الجمع بين هذين الخطابين نتيجة التقييد فكأنّه قال: «تجب الصلاة على من يعلم بوجودها».

وبما أنّه متمكّن من ذكر متمم الجعل ولم يذكره في الغالب بحسب الفرض، يمكن لنا استفادة نتيجة الإطلاق باعتبار أنّه لو أراد الاختصاص لبيّنه بخطاب مستقلّ، لكنّه لم يبيّنه فهو لا يريد.

وأما ما ورد في المثالين من اختصاص مبطلية الجهر مكان الاخفات أو مبطلية التمام مكان القصر بالعالمين، فهما من هذا الباب، لا من باب تقييد نفس الخطاب بالعالمين.

وقد تقدّم بيان ذلك مفصّلاً في التبعدي والتوصلي حيث كان يستحيل تقييد الأحكام بقصد امثال أمرها، لكن استكشفتنا الإطلاق باعتبار أنّ المولى متمكّن من بيان القيد - أعني قصد امثال الأمر - بخطاب آخر، لكنّه لم يبيّنه مثلاً فهو لا يريد.

هذا تمام جواب المحقق النائيني رحمته الله.

ثم إنَّ الماتن لم يرتض جواب شيخه رحمته هنا، ويمكن تلخيص كلماته تعليقاً عليه في ضمن نقاط أربع:

النقطة الأولى: إنَّ قياس ما ذكر هنا على ما تقدّم في مبحث التبعدي والتوصلي من القياس مع الفارق، وما حلّ به الإشكال هناك لا يمكن أن يذكر هنا؛ وذلك أنَّ تمام الإشكال في ذلك البحث كان حول إمكان أن يقول المولى: «صلِّ بقصد امتثال الأمر» حيث قلنا بالاستحالة واستلزام هذا القول الدور، فالمشكلة كانت مشكلةً بيانيّةً ولا يلزم أيّ محذور ثبوتي عقلي فيما لو قلنا بتقيّد متعلّقات الأحكام والواجبات بقصد إمتثال أمرها، والمشكلة البيانيّة بعد أن كانت ناشئةً من كون قيد «قصد إمتثال الأمر» قيداً في نفس الخطاب يمكن حلّها عن طريق تعدّد البيانات كما عرفت هناك.

وأما هنا فالمشكلة أعمق من ذلك، فإنَّ لازم تقيّد الأحكام بالعالمين بها محذور عقلي ثبوتي، وهذا المحذور الثبوتي العقلي لم يكن ناشئاً عن تقيّد شخص هذا الخطاب بالعلم بل هو لازم على كلّ حال ولو كان عندنا ألف بيان لتقيّد الأحكام بالعالمين.

وبعبارة مختصرة: المحذور البياني يمكن حله عن طريق تعدّد البيانات بخلاف المحذور الثبوتي العقلي، وإلّا فلو تعدّد الخطاب هل يصير اجتماع النقيضين ممكناً؟!

النقطة الثانية: أنك قد عرفت في مبحث المطلق والمقيّد^(١) أن كلمة العلماء متفقة على كون التقابل بين المطلق والمقيّد تقابل المكلة والعدم، لكن هذا الاتفاق واقع بالنسبة للإطلاق والتقييد في عالم الإثبات واستكشاف المراد، وأمّا في عالم الثبوت واللاحاظ فقد اختلفت كلماتهم، فذهب بعضهم إلى أنّه من تقابل الملكة والعدم أيضاً وآخر أنّهما من تقابل الضديّن، والماتن بفتح يرى أن التقابل بينهما من تقابل النقيضين.

النقطة الثالثة: بعدما عرفت أن المحذور في التقييد محذور ثبوتي، وأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في ذلك العالم من تقابل النقيضين، فحيث يستحيل التقييد يكون الإطلاق ضرورياً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، يتضح لك أن مجرد استحالة الاختصاص بالعالمين - كما عرفت في الأمر الثالث - يعني الاشتراك، فلا إشكال من هذه الجهة أصلاً.

النقطة الرابعة: أنّ ما ذكر من وقوع التقييد بالعالمين في الشريعة بعدما عرفت من الاستحالة لا بدّ من تأويله، كما هو مقتضى تعارض ظاهر النقل مع حكم العقل القطعي، ويمكن تأويل الأخبار الدالّة على اختصاص المبطليّة بالعالمين بأنّ الحكم بالمبطليّة وإن كان ثابتاً في حقّ الجاهل إلاّ أنّه عليه من باب التسهيل والإعفاء والتفضّل نفى عنه الإعادة والقضاء، فالحكم بالمبطليّة شامل للعالم والجاهل إلاّ أنّ الامام عليه قد تفضّل على الثاني دون الأوّل.

(١) لاحظ الجزء الثاني من هذا الشرح ص ٣٦١ وما بعدها.

ومتّما يرشد إلى هذا الحمل التعبير الوارد في معتبرة زرارة وابن مسلم وفيها «فلا إعادة» الدالّ على سقوط الاعادة، وسقوط الاعادة فرع ثبوتها في رتبة سابقة، فتأمّل.

قوله رحمته ص ٣٥، س ٨: «فالعلم وما يقوم مقامه يكون شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامّة خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية»، ثم ذكر أنه يأتي في الجزء الرابع مدى تأثير العلم الإجمالي في تنجيز الأحكام الواقعيّة، ولا يخفى أنه لم يأت.

وعلى كلّ، فنظره ولو بقرينة الهامش إلى ما يذكر في مبحث العلم الإجمالي من أنه مقتض للموافقة القطعيّة أو علة تامّة لها، والمراد من الموافقة القطعيّة الاتيان بجميع المحتملات تحصيلاً لفرغ الذمّة، فهل أن العلم الإجمالي بنفسه منجز لها فيكون علة تامّة أو منجز لها إن لم يكن هناك مانع في البين فيكون مقتض لها؟ بحث لا علاقة له في مقصودنا هنا، وهو موكول إلى بحوث أعمق.

قوله رحمته ص ٣٨، س ١٣: «غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّلة» أي ليس المطلوب إثبات «عدم الاختصاص» بنحو معدولة المحمول، بل يكفي عدم الاختصاص بنحو السالبة المحصّلة المحمول.

تصحيح جعل الأمانة

قد عرفت في المبحث الثامن عند الحديث عن «موطن حجّية الأمانة» أنّ الماتن رحمته قد طرح شبهة ابن قبة من طريق آخر غير معهود بينهم، فذكر أنّ مصبّ الإشكال في جعل الأمانة حجة هو: أنّه كيف تجعل حجة مع انفتاح باب العلم؟ فإنّه وبعد أن كان العلم طريقاً آمناً لتحصيل الواقع وبالتالي لجلب المنافع ودفع المفسدات، فإنّ تجويز سلوك طرق ظنيّة مع انفتاح باب العلم وعدم مأمونيّة هذا الطريق يوجب إيقاع المكلفين في المفسدات وتفويت المصالح عليهم.

والمعروف بينهم - كما تقدّم من عبارة المحقق رحمته في المعارج ^(١) - أنّ ابن قبة يرى استحالة التعبد بالظنّ مطلقاً سواء أكان باب العلم مفتوحاً أم لا، لكن لا يخفى عليك أنّه إن قدرنا على حلّ الاشكالية مع دعوى انفتاح باب

(١) ص ٥٥ و ٥٦ من هذا الجزء من الشرح.

العلم فحلّها في صورة انسداد باب العلم - كما هو الواقع في هذه الأزمنة - أسهل، فإنّ ما يذكر لتصحيح جعل الأمانة مع انفتاح باب العلم يذكر لتصحيحه مع إنسداده وزيادة، ولذا فلا ضير في متابعة الماتن رحمته في البيان، فنقول:

سوف يأتي في المبحث اللاحق وقوع الخلاف في أنّ الأمانة طريق أو سبب، والمراد من كون الأمانة طريقاً أنّ المولى عندما جعل الأمانة كخبر الواحد حجة جعله حجة من باب أنّه طريق وكاشف ظنّي عن الواقع قد يصيبه وقد يخطئه، فإنّ أصابه فقد حصلنا ملاك ومصلحة الواقع وإلّا فقد فاتت مع عدم جعل ما يتدارك به هذه المصلحة الفائتة بعد أن كانت الأمانة مجرد كاشف ومنظار وطريق إلى الواقع.

ومعنى كون الأمانة سبباً - على الاختلاف في بيان السببية كما يأتي في المبحث الرابع عشر - أنّ اتباع الأمانة موجب لحدوث مصلحة يُتدارك بها ما فات المكلف على تقدير خطئها، فاتباع الأمانة سبب لحدوث ما يجبر به الفائت، ومن أجل ذلك سمي هذا المسلك بـ«السببية».

إذا عرفت هذا الخلاف، فمن قال بأنّ الأمانة سبب فقد ارتفع الاشكال عنده من رأس، فإنّ باب العلم وإن كان مفتوحاً إلّا أنّ الترخيص بسلوك الأمانة لن يوجب تفويت المصالح والايقاع في المفاصد؛ باعتبار أنّ سلوك الأمانة يُحدث ما يُجبر به المصلحة الفائتة أو المفسدة الواقعة.

والإشكال كلّ الإشكال فيما لو قلنا بالطريقة المحضة حيث لم يحدث ما يُتدارك به ما فات.

وسوف يتضح لك في المبحث اللاحق أنّ القول بالسببية فرع ضيق الخناق عن حلّ هذه الشبهة، وإلاّ فلو خليّ الانسان وعقلائيّته لن يخرج عن الطريقة المحضة، فإذا استطعنا أن نحلّ هذه الشبهة على مسلك مشهور الأصوليين ممّا وأنّ الأمانة طريق محض فلا موجب للذهاب إلى السببية.

قال الماتن رحمته: ونحن - بحمد الله تعالى - نرى أنّ الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقة، فلا حاجة لفرض السببية.

والوجه في دفع هذه الشبهة^(١): أنّك بعدما عرفت بأنّ الأمانة كظنّ خاصّ لا تكون حجّة إلاّ فيما لو قطعنا بحجّيتها وإلاّ فإنّ الأصل في

(١) لا يخفى عليك أنّ الإشكاليّة في جعل الأمانة مع ما تحتمله من تفويت المصالح والإيقاع في المفسد راجعة إلى مسألة العدل والحكمة الإلهيّة، وجميع الإشكالات الراجعة إلى هذا الأمر يمكن حلّها من طريقين أحدهما عامّ لها جميعاً وهو أنّنا بعدما علمنا وقطعنا بأنّ الله تعالى عادل حكيم لا يظلم مقدار ذرّة، فإنّنا نعلم أنّ ما فعله موافق للعدل والحكمة وإن خفي عنّا وجه هذه الحكمة. وثانيهما جواب خاصّ يتعلّق بتحليل نفس الظاهرة التي وقع فيها الإشكال كمسألة الشرور والمستضعفين وغيرهما.

والماتن رحمته عندما قال: «لا بدّ أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيّة لأمر علم به وغاب عنّا علمه» ناظر إلى الجواب الأوّل العامّ، وعندما قال: «ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين» ناظر إلى تحليل نفس هذه الظاهرة.

نعم، في المقام الجواب الثاني - أعني الجواب الخاصّ - أمر لا بدّ منه لا من أجل

الظنون عدم الحجية، فهذا القطع بحجيتها وجواز الاعتماد عليها كطريق إلى الواقع لا بد أن يكون لحكمة، وهذه الحكمة لا تخرج عن أحد شيئين:

الأول: أن العلم والقطع بعد أن كان طريقاً محضاً وكاشفاً عن الواقع، فإن كاشفاته القطعية عن الواقع لا تعني إصابته دائماً، بل هو كالكاشف الظني قد يصيب وقد يخطئ، وقد يكون المولى تعالى قد علم أن خطأ الأمانة مساوٍ لخطأ القطع، فما يفوت المكلف من سلوكه الأمانة هو بعينه ما يفوته فيما لو سلك القطع، وبما أن المصالح الفاتئة متساوية بينهما، فلا ضير في فتح باب الأمارات وإن كان باب العلم مفتوحاً؛ إذ لن يفوت المكلف شيء زائد.

أقول: لا يخفى عليك أن هذا الجواب لم يحل الإشكالية من رأس، بل هو أشبه شيء بالإشكال النقضي؛ إذ عمم مشكلة تفويت المصالح إلى القطع، لكن لا بأس به؛ فإن المستشكل إن استشكل في شيء لن يقدر على الاستشكال في القطع؛ إذ لو يقل بحجيته فما هو الحجة؟!

الثاني: وهو العمدة في المقام ويظهر بطريق أوضح فيما لو قلنا بانسداد باب العلم، وهذا التوجيه هو المذكور في ضمن كلماتهم غاية أن عبارتهم قد تفاوتت عند بيانه، لكن لبّ الجواب لا يتفاوت، وحاصله: أن المولى قد علم بأن لازم عدم جعل الحجية لبعض الأمارات لا سيما تلك التي

يعتمد العقلاء عليها في حياتهم الاجتماعيّة كالخبر الموثوق بصدوره والظواهر وأنّ لازم الاقتصار في تبليغ الأحكام على العلم تضييقاً على المكلفين ومشقّةً عليهم، فرفعاً لهذه المشقّة أجاز المولى العمل ببعض الأمارات العقلانيّة التي بها حفظ نظامهم.

وهذا الاحتمال الثاني قريب للتصديق جداً؛ إذ لا شكّ في أنّ تكليف كلّ واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام أو خصوص الأخبار المتواترة تكليف حرجي يوجب الضيق والمشقّة على الناس، لا سيّما أنّ سجيّتهم في أمورهم العاديّة قائمة على العمل بالأمارات الظنيّة.

وعليه، فمن أجل الحفاظ على مصلحة أعلى وهي التسهيل على الناس والمحافظة على كون الشريعة سهلة سمحاء، فمن أجل الحفاظ على هذه المصلحة النوعيّة رخص المولى باتباع ما قد يفوت بسببه بعض المصالح الشخصية، والحفاظ على المصالح النوعيّة وتقديمها على بعض المصالح الشخصية موافق للحكمة، فلا إشكال.

بل وفي هذا الزمن حيث انسدّ باب العلم بل وفي بعض تلك الأزمان حيث كان باب الأخذ من المعصوم عليه السلام مشافهة متعذراً لمكان الاتقاء، فإنّ عدم تعبد المكلفين إلّا بالعلم موجب لتضييع الشريعة والدين، وذلك باعتبار أنّ الأصل المجاري حيث لا علم - مع قلّة التكاليف المعلومة - هي البراءة إلّا أنّ نرجع إلى دليل الانسداد، فيدور أمر الشارع حينئذٍ بين ترخيص الناس

بمطلق الظنّ وبين تخصيص بعض الظنون التي قام عليها المجتمع العقلائي، ولا شكّ في ترجيح الثاني على الأوّل.

وعلى التقديرين المتقدمين والاحتمالين؛ فإنّ الشارع في إذنه باتّباع الأمانة طريقتاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه مع علمه بخطئها في بعض الأحيان يكون قد تسامح في التكاليف الواقعيّة، وهو معنى جعله الأمانة معذرة، وحيث يكون المورد مهماً عنده يأمر بالاحتياط كما هو واقع في موارد الدماء والفروج^(١).

ففي معتبرة شعيب بن حداد قول الصادق عليه السلام^(٢): «هو الفرج وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط فلا يتزوجها»، وفي معتبرة العلاء بن سيابة قوله عليه السلام^(٣): «إنّ النكاح أحرى وأحرى وأن يحتاط فيه، وهو فرج ومنه يكون الولد».

وأما في الدماء فقد ورد في معتبرة أبي بصير قول الصادق عليه السلام^(٤): «إنّ الله عزّ وجلّ حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس لتعظيمه الدماء». الحديث.

(١) على خلاف بينهم في تفسير معنى الاحتياط في أمر النكاح، وتفصيله في الفقه.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٠ / ص ٢٥٨، باب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح ح ١.

(٣) م ن، ص ٢٥٩، الباب نفسه ح ٣.

(٤) م ن، ج ٢٩ / ص ١٥٦ و ١٥٧، باب ١٠ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به ح ٥.

الأمانة طريق أو سبب

عرفت في المبحث السابق الفرق بين كون الأمانات مجعولة على نحو الطريقة وبين كونها مجعولة على نحو السببية، فعلى الأول تكون الأمانة كخبر الواحد صرف كاشفٍ عن الواقع قد تصيبه وقد تُخطئه، وإذا أخطأت الواقع لا تدارك للمصلحة الشخصية الفاتئة.

وأما على الثاني حيث تجعل الأمانة سبباً فالمصلحة الشخصية الفاتئة متداركة، إمّا بدعوى أنه قبل قيام الأمانة لم يكن هناك شيء في الواقع وقيام الأمانة هو الذي أوجد المصلحة كما عن الأشعري، أو باعتبار أن المصلحة الفاتئة وإن كان موجودة في الواقع إلا أنها مصلحة مراعاة بعد قيام الأمانة على خلافها؛ فإذا خالفها الأمانة انتفت تلك المصلحة وحدث بدلاً عنها مصلحة جديدة كما عن المعتزلي، أو باعتبار أن الواقع وإن فاتت مصلحته ولم ينقلب الشيء عما كان عليه، إلا أن في نفس سلوك الأمانة مصلحة يُجبر بها ما فات من مصلحة الواقع كما عن الشيخ عليه السلام على ما يأتي توضيحه في المبحث اللاحق.

في أن مقتضى الأصل حمل الأمارات على الطريقيّة:

وعلى كلّ، فما نريد التأكيد عليه في هذا المبحث أن الطريقيّة هي مقتضى الأصل، وبيانه: أن طبع الأمانة لو خليت ونفسها يقتضي أن تكون محض طريق وكاشف عن مؤدّاه، فإنّ لسان الخبر لسان الكشف عن صدور مؤدّاه، والظاهر كاشف عن مراد المتكلّم، وعمدة الدليل على هاتين الأمارتين التي يقوم عليهما بيان الفقه الإمامي سيرة العقلاء، والعقلاء إذا اعتبروا أمانة حجة - كما هو مشاهد بالوجدان - إنّما يعتبرونها بما هي كاشفة عن الواقع وطريق محض إليه، ولا يوجد بين العقلاء ما يسمّى بالسببيّة كما لا يخفى.

نعم، لو قام الدليل القطعي على حجّية الأمانة، وكان هناك مانع عن اعتبارها طريقاً محضاً في مورد من الموارد بحيث يكون هذا المانع العقلي قرينةً لبيّة على صرف الأمانة عن الطريقيّة إلى السببيّة، فحينئذٍ لا مانع من حمل الأمانة على السببيّة.

والشبهة المطروحة في المقام - يعني بين الإماميّة^(١) - هي تصحيح جعل الأمانة مع ما فيها من تفويت المصالح الشخصية والإيقاع في المفسد، فلم يرَ الشيخ رحمته - مثلاً - سبيلاً لحلّ هذه الشبهة إلاّ الالتزام بالمصلحة السلوكيّة، وأنّ سلوك الأمانة يحدث مصلحةً شخصيّةً تجبر ما فات، لكن قد

(١) وإلاّ فالعامّة ذهبت إلى التصويب والسببيّة المذكورة لا لأجل حلّ هذه الإشكاليّة بل لسبب آخر، علّنا نوّفّق لبيانه في المبحث اللاحق.

عرفت عدم لزوم تدارك المصلحة الشخصية بمصلحة أخرى شخصيّة بل يصحّ من الحكيم أن يحكم بما يفوّت المصالح الشخصيّة حفظاً للمصالح النوعيّة، وإذا ارتفع المانع العقلي في المقام، فلا موجب لحمل الأمانة على السببيّة بل تترك على ما يقتضيه طبعها من الطريقيّة والكاشفيّة المحضة.

تقريب آخر لدعوى السببية:

بعد وضوح أنّ الحجية حكم شرعيّ من أحكام الله تعالى، فالقضية القائلة: «خبر الثقة حجة» هي حكم من أحكام الله تعالى التي يجب ترتيب الأثر عليها مع ما تقتضيه من منجزية ومعدرية.

ومن هنا فقد يُقال: إنّ المعروف من مذهب الإمامية رحمهم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فالمولى إذا حكم بلزوم إتباع شيء إنّما يحكم به لِمَا في هذا الفعل من مصلحة، وإن نهى عن إتباع شيء إنّما يحكم به لِمَا في هذا الفعل من مفسدة.

وعليه، فمن عمل بأمانة من الأمارات التي ثبتت حجيتها شرعاً يكون مطيعاً لأمر الله عزّ وجلّ، ومستوفياً لمصلحة حكمه بلزوم متابعتها، فإذا صادف أن أخطأت الأمانة الواقع فمصلحة الواقع وإن كانت فائتة إلاّ أنّه وباتباع الأمانة نكون مستوفين لمصلحة الحكم بحجيتها، وهو عين ما يقال بالنسبة للسببية، وأنّ اتباع الأمانة يحدث مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع.

قال الماتن رحمته^(١): «أما ما ذكر من أنّ الحكم بحجية الخبر - مثلاً - ناشئ عن مصلحة في اتباع هذه الأمانة فهو أمر مسلّم لا ريب فيه، لكنّ

(١) مضافاً إلى أنّ هذه المصلحة في إتباع الأمانة واحدة في جميع الموارد مع أنّ المصالح الفائتة متفاوتة، فلا يعلم بوفاء هذه المصلحة عن مصلحة الواقع دائماً، بل قد تكون مساوية وقد

النافع في تصحيح السببية أن يدعى كون هذه المصلحة التي من أجلها شرع المولى حجية هذه الأمانة هي مصلحة جديدة لازمة لنفس اتباع الأمانة، مع أن هذه الدعوى لا دليل عليها.

بل الصحيح أن المصلحة التي من أجلها شرع المولى حجية الأمانة هي عين مصلحة الواقع الفاتت على تقدير الخطأ؛ فإن الغرض والغاية من تشريع الأمانة ليس اتباع نفس الأمانة حتى تكون المصلحة في نفس اتباع الأمانة، بل المولى إنما شرع الأمانة من أجل كاشفيتها والوصول بها إلى الواقع، فالغرض والمصلحة والملاك والغاية الباعثة نحو تشريع الأمانة المحافظة على الواقع لغرض الكشف عنه وبالتالي تنجزه على المكلفين، فمن اتبع الأمانة وأصاب الواقع فقد حصل تلك المصلحة ومن أخطأ الواقع فلا مصلحة أخرى في البين يجبر بها ما فات، غايته أن لازم ترخيص المولى اتباع العبد لهذه الأمانة المعذرية، وعدم استحقاق العبد للمخالفة على تقدير خطئها.

وعليه، وبما أن المصلحة التي من أجلها شرع المولى اتباع الأمانة هو عين الحفاظ على الواقع وعلى مصالحه الثابتة، فلا يوجد للأمر باتباع أي أمانة من الأمانات بما هو أمر مخالفة ولا موافقة؛ إذ ليس المطلوب من اتباع الأمانة اتباعها بما هي أمانة بل بما هي كاشفة عن الواقع ومنجزة له، والبعث

نحو سلوك طريق من الطرق في الحقيقة بعث نحو تحصيل مصلحة الواقع، فلا طاعة إلا بإطاعة الواقع ولا عقاب إلا بعدم الأخذ به على فرض انكشافه.

ومن هنا فلو فرض أن عبداً لم يسلك هذه الأمانة التي قامت عنده فلا يوجد هنا مخالفتان إحداهما مخالفة للواقع وأخرى لعدم سلوكه الأمانة، ولو افتراضنا أن العبد قد سلك هذا الطريق ثم لم يأخذ بالواقع لا يكون العبد مطيعاً من جهة السلوك عاصياً من جهة عدم مخالفة الواقع، بل عاص فقط وغير مطيع أبداً، كل ذلك باعتبار أن الغاية التامة من تشريع الأمانة تحصيل الواقع.

المصلحة السلوكية

قد أشار الماتن رحمته إلى هذا المبحث عند الحديث عن مسألة الإجزاء^(١)، فذكر كيف أن القول بالإجزاء في الأمارات مع إنكشاف الخطأ يقيناً من لوازم القول بالتصويب، ثم تعرّض إلى ما ذكره الشيخ رحمته من المصلحة السلوكية، وكيف أن كلامه لا يستلزم الإجزاء.

وعلى كلّ، فحتّى يتضح المراد من كلام الشيخ رحمته لا بدّ من بيان فرقه عن التصويب بكلا قسميه الأشعري والمعتزلي مع بيان فرقه عن الطريقة المحضة، ولذا بيّن الشارح رحمته في الهامش هنا أقسام التصويب عند العامة، ولا بأس ببيان التصويب بنحو من التفصيل بعد أن كان هذا البحث محطّ نظر الأخبار منذ عهد أمير المؤمنين عليه السلام، فنقول:

(١) أصول الفقه مع ١ / ص ٣٠٨ - ٣١٠، تحت عنوان: «الإجزاء في الأمارات مع انكشاف الخطأ يقيناً».

إنهم اختلفوا في أن المجتهد هل هو مصيب دائماً للواقع أم أن الأمانة الكاشفة عنده قد تحطأ الواقع؟ والمعروف من مذهب العامة قولهم بالتصويب وأن كل مجتهد مصيب للواقع، لكنهم اختلفوا في بيان معنى التصويب إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: وهو التصويب المنسوب إلى الأشاعرة وإن لم يكونوا أول من ابتكره؛ فإن الأخبار الرائدة على التصويب كما يأتي عرضها بينها أئمة آل البيت عليهم السلام قبل ولادة مؤسسهم.

وعلى كل، فالمراد من التصويب المسمى بإسم الأشعري أن الله تعالى لا حكم له في الواقع، فاللوح لوح التشريعات فارغ لم يكتب فيه شيء، فإذا قامت أمانة عند المجتهد كتب في الواقع ما يوافق مؤدى الأمانة.

قال الغزالي وهو من أهل هذا المعنى من التصويب^(١): «فالذي ذهب إليه محققوا المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها^(٢) حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه وهو المختار، وإليه ذهب القاضي». انتهى.

(١) المستصفى ص ٣٥٢.

(٢) وهذه نكتة لا بأس بها، فإن التصويب الأشعري - كما ذكر الغزالي - مخصوص فيما لو لم يكن هناك نص شرعي، وأما لو كان هناك نص وبيان شرعي فظاهره أنه من المخطئة. وكون جميع أهل التصويب على هذا المبنى غير معلوم، لكنه قول بعضهم.

القسم الثاني: وهو التصويب المنسوب إلى المعتزلة، فإنّهم بعدما رأوا فداحة القول بخلو الواقع من الأحكام؛ لاستلزامه الدور، فإنّ وظيفة المجتهد طلب أحكام الله تعالى، وإذا لم يكن هناك أحكام فما هو الداعي إلى الطلب! إلّٰ التزموا بوجود أحكام في الواقع إلّا أنّها تتبدّل بحسب رأي المجتهد.

قال الغزالي في تنمّة تلك العبارة: «وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه [يعني في الواقع] حكماً معيّناً يتوجه إليه الطلب؛ إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكفّ المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإنّ أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه». انتهى.

وقد وجّه هذا الكلام في كلمات جملة من علمائنا بأنّ المراد من التصويب المنسوب إلى المعتزلة أنّ أحكام الله تعالى موجودة في الواقع قبل اجتهاد المجتهدين، لكنّها مقيّدة بعدم قيام أمانة على خلافها، فإذا قامت الأمانة على خلافها انتفى الحكم من الواقع وتبدّل إلى ما أدّت إليه الأمانة.

قال الشيخ رحمته الله (١): «الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابِعاً لهذه الأمانة، بمعنى: أن الله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعليّة ذلك الحكم...

فالحكم فعليّ في حقّ غير الظنّ بخلافه، وشأننيّ في حقّه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظنّ على خلافه». انتهى.

هذا، وقد تسأل عن سبب نشوء مثل هذه الأفكار، فإنّ العاقل مثلاً لا يلتزم بمثلها إلاّ لسبب.

قلت: السبب كما بيّنه جملة من العلماء هو عدم رغبتهم في اتباع أئمة آل البيت عليهم السلام، وعدم رغبتهم بالاعتراف بمرجعية الأئمة كممثل شرعيّ وحيد لله تعالى على الأرض، فأرادوا أن يجعلوا كلّ مجتهد مخبراً عن الله تعالى، وسيأتي في باب القياس^(١) - نقلاً عن الغزالي - أنّ القول بحجّية القياس وأخواته غير ممكن إلاّ بناءً على القول بالتصويب.

وكنت قد قرأت كلاماً لطيفاً للشهيد الصدر رحمته في كتابه المعالم الجديدة يبيّن فيها سبب حدوث التصويب، أنقله ملخصاً، قال رحمته^(٢): إنّهُ بعد أن استباح فقهاء مدرسة الرأي والاجتهاد لأنفسهم أن يعملوا بالترجيحات والظنون والاستحسانات وفقاً للاتجاه العقلي المتطرّف، كان من الطبيعي أن تختلف الأحكام التي يتوصّلون إليها عن طريق الاجتهاد تبعاً لاختلاف أذواقهم وطرائق تفكيرهم ونوع المناسبات التي يهتمون بها. فهذا يرجّح في

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٠٨، تحت عنوان «الاستحسان، والمصالح المرسلّة، وسدّ الذرائع».

(٢) المعالم الجديدة ص ٣٨ - ٤٠ تحت عنوان: «القول بالتصويب».

رأيه الحرمه؛ لأنّ الفعل فيه ضرر، وذاك يرجح الإباحة؛ لأنّ في ذلك توسعة على العباد، وهكذا. . .

ومن هنا نشأ السؤال التالي: ما هو مدى حظّ المجتهدين المختلفين من إصابة الواقع؟ فهل يعتبرون جميعاً مصيبين ما دام كل واحد منهم قد عبر عن اجتهاده الشخصي؟ أو أنّ المصيب واحد فقط والباقون مخطئون؟ وقد شاع في صفوف مدرسة الرأي القول بأنهم جميعاً مصيبون؛ لأنّ الله ليس له حكم ثابت عامّ في مجالات الاجتهاد التي لا يتوفّر فيها النصّ، وإنّما يرتبط تعيين الحكم بتقدير المجتهد وما يؤدي إليه رأيه واستحسانه، وهذا هو القول بالتصويب.

وهذه الفكرة التي قام على أساسها القول بالتصويب تجعل عمل الفقيه في مجالات الإجهاد عملاً تشريعياً لا اكتشافياً؛ إذ لا يوجد حكم شرعي ثابت في مجالات الاجتهاد ليكشف عنه الاجتهاد، وإنّما هو أساس لتشريع الحكم من قبل المجتهد وفقاً لما يؤدي إليه رأيه. وهكذا يتحوّل الاجتهاد على ضوء القول بالتصويب إلى مصدر تشريع.

وقد خاض أهل البيت عليهم السلام معركة ضدّ هذا الاتجاه وهذه المعركة في حقيقتها معركة للدفاع عن الشريعة وتأكيد كمالها واستيعابها وشمولها لمختلف مجالات الحياة، ولهذا استفاضت الأحاديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في عصر تلك المعركة تؤكّد اشتمال الشريعة على كلّ ما تحتاج إليه الإنسانية من

أحكام وتنظيم في شتى مناحي حياتها، وتؤكد أيضاً وجود البيان الشرعي الكافي لكل تلك الأحكام متمثلاً في الكتاب والسنة النبوية وأقوالهم عليهم السلام:

فعن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؟ إلا وقد أنزله الله فيه».

وعن أبي جعفر عليه السلام أنه قال ^(١): «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه». الحديث.

أقول: وجاء في معتبرة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال عليه السلام ^(٢): «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»، وفي معتبرة سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال ^(٣): «قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه؟ فقال: بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله».

وفي معتبرة قتيبة قال ^(٤): «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابها فيها، فقال الرجل: أرايت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟

(١) الكافي ج ١ / ص ٥٩، كتاب فضل العلم باب الرد إلى الكتاب والسنة ح ١ و ٢،

(٢) م ن، ص ن، ح ٤.

(٣) م ن، ص ٦٢، ح ١٠.

(٤) م ن، ص ٥٨، ح ٢١.

فقال له: مه، ما أجبته في شيء فهو عن رسول الله ﷺ، لسا من أهل رأيت في شيء».

وفي أحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام يصف الجامعة التي هي بإملاء رسول الله ﷺ وخطّ علي عليه السلام قال في أحدها وهي معتبرة أبي بصير^(١): «فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش».

والأخبار بهذا المعنى مستفيضة، ونختتمها بما جاء عن سيّد الموحدّين أمير المؤمنين عليه السلام كما في نهج البلاغة في الردّ على أهل الاجتهاد ومن قال بأنّ كل مجتهد مصيب، فقال عليه السلام في ذمّ اختلاف العلماء في الفتيا^(٢): «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثمّ ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثمّ يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعاً. وإلهم واحد ونبههم واحد وكتابهم واحد، فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه؟! أم نهاهم عنه فعصوه؟! أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟! أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟! أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصّر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه؟! والله سبحانه يقول^(٣): ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ

(١) م ن، ص ٢٣٨ و ٢٣٩، ح ١.

(٢) نهج البلاغة ص ٢٧.

(٣) الأنعام / ٣٨.

من شَيْءٍ ﴿١﴾ و«فيه تبيان كل شيء» وذكر أن الكتاب يصدّق بعضه بعضاً وأنه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه^(٢): ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، وأن القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفتى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلاّ به». الحديث.

والخلاصة: أن علماء العامّة لمّا دار أمرهم بين أمرين إمّا أن يتهموا فقهاءهم بالخطأ وعدم الوصول إلى الواقع وإمّا أن يجعلوا الشريعة ناقصة، بعد استبعادهم طبعاً إمكان الاعتراف بإمامة أئمة آل البيت عليهم السلام وأنّ الواقع لديهم لمّا فيه من إبطال لأصولهم، اختاروا نقصان الشريعة على تخطئة مجتهداتهم. والمعتزلة وإن كانوا أكثر تعقلاً في المقام إلاّ أن قولهم لا يخرج عمّا فعله أصحابهم من تصحيح كلّ ما وصل إليه فقهاءهم.

ومن جميع ما تقدّم يتبيّن ما أشرنا إليه في بحوث سبقت من عدم التلازم بين القول باختصاص الأحكام بالعالمين وبين دعوى التصويب، فإنّ دعوى التصويب إمّا راجعة إلى خلو الواقع من الحكم وإمّا إلى أن الأحكام مقيّدة بالعلم بها على نحو لو قامت أمانة على خلافها لتبدّل الواقع، ولا ضرورة للالتزام بالتبدّل فيما لو قلنا بالاختصاص.

(١) إشارة إلى قوله تعالى في سورة النحل / ٨٩: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.

نعم، كلّ من قال باشتراك الأحكام بين العالم والمجاهل من المخطئة كما تقدّمت الإشارة إليه أيضاً.

المصلحة السلوكية:

إذا عرفت المراد من التصويب، فلنعد لأصل مسألتنا وهي في بيان مراد الشيخ رحمته من المصلحة السلوكية^(١)، وقد بيّن الماتن رحمته كلامه في ضمن نقاط ست:

النقطة الأولى: في السبب الذي دعا الشيخ رحمته إلى القول بالمصلحة السلوكية، وهو ما تقدّم من عجزه عن تصحيح جعل الأمانة بناءً على الطريقة المحضة، مع وضوح بطلان التصويب بكلامه معنيته، فاختر طريقاً وسطاً يحافظ فيه على الطريقة من جهة ويحافظ فيه على المصالح الشخصية الفاتنة من جهة أخرى.

النقطة الثانية: في بيان مراده من المصلحة السلوكية، وحاصلها على ما تقدّم: أنّ الواقع على ما هو عليه قبل قيام الأمانة وبعدها، لكن لو صادف خطأ الأمانة للواقع وعمل المكلف بما يخالف الواقع، فإنّ مصلحة الواقع

(١) قال الماتن رحمته: «حمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية»، والظاهر أنّ كلمة «حمل» للمعلوم فالشيخ رحمته هو الحامل لكلاهما على ما أراده. ينظر: العدة ج ١ / ص ١٠٣، وفرائد الأصول ج ١ / ص ١١٠ حيث نقل الشيخ الأنصاري رحمته كلام النهاية، ولاحظ أيضاً ص ١١٧.

الفائتة متداركة بسبب إستناده وسلوكه هذا الطريق أعني الأمانة التي تعبدنا الشارع بها.

قال الشيخ رحمته^(١): «أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثيرٌ في الفعل الذي تضمّنت الأمانة حكمه ولا تُحدث فيه مصلحة^(٢)، إلاّ أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه الواقع وترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة^(٣) فأوجب الشارع». انتهى.

النقطة الثالثة: في الفرق بين هذا القول والتصويب المجمع على بطلانه بقسميه، فإنك قد عرفت أنّ التصويب بمعنييه راجع إلى تبدل الواقع بحسب ما يقوم عليه نظر المجتهد، وأمّا بناءً على المصلحة السلوكيّة فالواقع لم يتغيّر، فالفرق واضح.

قال رحمته عند بيانه الفرق بين سببته وسببته المعتزلة^(٤): «مرجع جعل مدلول الأمانة في حقّه [الذي هو مرجع سببته المعتزلة] إلى أنّ صلاة الجمعة واجبة عليه واقعاً كالعالم بوجود صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة للواقع فقد انقلب موضوع

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ١١٤.

(٢) فالواقع على ما هو عليه لم يتبدل.

(٣) أي أنّ المشتل على المصلحة هو نفس العمل بالأمانة.

(٤) م ن، ص ١١٦ و ١١٧.

الحكم واقعاً إلى موضوع آخر كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أوّل الوقت لصحة القصر واقعاً.

ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة: وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاه من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع». انتهى.

النقطة الرابعة: في الفرق بين سببّيّة الشيخ ﷺ والطريقيّة المحضة، وحاصله: أن الشيخ يرى في اتباع الأمانة حدوث مصلحة ترجع إلى شخص المكلف يتدارك بهذه المصلحة ما فاتته من الواقع، وأمّا على الطريقيّة المحضة فالمصلحة نوعيّة قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، وتلك المصلحة النوعيّة عند أهل الطريقيّة المحضة مقدّمة في مقام التزاحم على تلك المصالح الشخصية التي قد تفوت على آحاد المكلفين.

النقطة الخامسة: في أن ما ذكره الشيخ ﷺ من المصلحة السلوكيّة يصدق عليه «لزوم ما لا يلزم»؛ إذ بعدما عرفت بأنّ الأصل في الإمارات الطريقيّة المحضة، فلا يلتجأ إلى ما ذكره الشيخ ﷺ من الطريقيّة المشوبة بالسببّيّة إلاّ بعد العجز عن تصحيح الأمانة بناءً على الطريقيّة المحضة، وقد عرفت - بحمد الله تعالى - إمكان التصحيح في المباحث السابقة فلا موجب للالتزام بها.

نعم، لو فرض عجزنا عن تصحيح جعل الأمارات بناءً على الطريقة المحضة، فإنّ ما ذكره الشيخ رحمته يأتي في المرتبة الثانية بعد الطريقة المحضة، يعني إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل أصلاً أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضاً احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم فما ذكره الشيخ رحمته هو الأقرب والأولى بالاختيار، ولا تصل النوبة إلى تصويب العامة.

النقطة السادسة^(١): أنّ ما ذكره الشيخ رحمته من المصلحة السلوكية غير متعلّق، وذلك لأمر:

الأمر الأوّل: أنّ عبارة الشيخ في مقام بيان المصلحة السلوكية مضطربة في نفسها، وقرينة ذلك وقوع الاختلاف في نسخ الكتاب، فقد وقع في بعض النسخ إضافة كلمة «الأمر»، فكانت العبارة «إلاّ أنّ العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع» فصارت «إلاّ أنّ الأمر بالعمل على طبق تلك الأمانة»، فلا يدرى أين هي المصلحة! هل هي بالعمل على طبق الأمانة أم في الأمر بالعمل على طبقها؟

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكر في هذه النقطة ينقض الاستدراك المتقدم، فإننا إذا لم نتعلّق المصلحة السلوكية فلا يصح جعلها الأقرب بعد الطريقة المحضة.

قال المحقق النائيني رحمته على ما في الفوائد بعدما نقل عبارة الشيخ^(١):
«ولم يكن في أصل العبارة لفظ «الأمر» وإنّما أضافها بعض أصحابه، وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب.

والانصاف: أن زيادة لفظ «الأمر» ممّا لا حاجة إليه لو لم يكن مخلّاً بالمقصود». انتهى.

وقد تابعه الماتن رحمته على هذا في آخر المبحث فقال: «وأما إضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده وعباراته الأخرى». انتهى. وكأنّ وجه البعد قربها حينئذٍ من الطريقيّة المحضة، فإنّنا من القائلين بوجود مصلحة في الأمر باتباع الأمارات لكتّها مصلحة نوعيّة.

الأمر الثاني: أنّه سواء أكانت كلمة «الأمر» موجودة أم لم تكن، فإنّ المفهوم من تمام كلمات الشيخ رحمته ما تقدّم من أنّ المصلحة في نفس سلوك واتباع الأمانة وإن لم يتغيّر الواقع، فالفرق بينه وبين السببيّة المحضة، أنّ أهل التصويب يدعون حدوث مصلحة فيما أدّت إليه الأمانة بخلاف الشيخ رحمته الذي يدعي أنّ المصلحة في نفس اتباع الأمانة.

لكن يرد عليه^(٢): أنّنا لا نتعلّق بوجود أمرين أحدهما الواقع الذي أدّت إليه الأمانة والآخر هو إتباع نفس الأمانة، فإنّ نفس اتباع الأمانة

(١) فوائد الأصول ج ٣ / ص ٩٨.

(٢) والماتن رحمته قد كرر هذا الاشكال مرتين تارة عند قوله: «ولكننا لم نتعلّق هذا الفارق المذكور،

معناه الأخذ بمؤدّاتها، فإن كانت المصلحة في اتباع الأمانة فهي مصلحة فيما أدّت إليه الأمانة، وهو عين التصويب.

ولعلّ هذا الاشكال هو السرّ في إضافة كلمة «الأمر» على العبارة، فإنّ من ناقشه في العبارة أشكل بعدم وجود فرق بين اتباع الأمر وبين ذات الفعل الذي أدّت إليه الأمانة، فجعلوا كلمة «الأمر» بحيث تكون المصلحة في «الأمر باتباع الأمانة» لا في نفس سلوك الأمانة الذي هو عين الأخذ بالواقع.

قال المحقق النائيني (١): «ولعلّ نظر من أضافها [يعني كلمة «الأمر»] إلى أن المفعول في باب الأمارات نفس الحجية والطريقة، وهي من الأحكام الوضعية التي لا تتعلّق بعمل المكلف ابتداءً؛ فليس في البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل أن تكون نفس المصلحة في الأمر والمجمل». انتهى.

ثم إنّ الماتن (٢) حاول توجيه كلام الشيخ (٣) إلى معنى معقول، فذكر احتمال أن يراد من الاستناد إلى الأمانة الفعل القصدي من النفس، فإنّ هذا الفعل القصدي له وجود جوانحي مغاير لوجود الفعل الخارجي الذي أدّت

لأنّه إنّما يتمّ إذا استطعنا أن تتعلّق لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه». وأخرى عند قوله: «وجه الاشكال: أولاً: أننا لم نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمانة إلاّ عنواناً للفعل الذي تؤدي إليه الأمانة».

إليه الأمانة، فالمصلحة في استناد المكلف أثناء الفعل إلى هذه الأمانة أي أنّه يصلّي صلاة العيد مثلاً؛ لأنّ الله تعالى شرّع أمانةً أثبتتها.

لكن عاد واستبعد أن يكون الشيخ عليه السلام مريداً لهذا المعنى؛ فإنّ لازمه أن تكون جميع الأحكام تعبدية، مع أنّ طريقة الأمانة وكاشفيتها عن الواقع من الأمور التوصلية، فإنّ خبر الثقة كاشف عن الواقع وإن لم يكن هناك استناد قلبي، ومن الواضح عدم وجوب الاستناد المكلف إلى الأمانة عند الاتيان بالفعل الذي دلّت عليه الأمانة، وإلاّ لانقلبت جميع الأحكام إلى أحكام تعبدية، ولصارت المصلحة في الإتيان إلى أوامر المولى لا في نفس سلوك الأمانة.

فحصّل من هذا الأمر الثاني أنّ عبارة الشيخ عليه السلام كما هي لا يمكن التفريق بينها وبين أهل السببية المحضة، وأمّا إذا أضفنا كلمة «الأمر» فالعبارة لن تكون متناسبة مع مباني الشيخ في المقام.

هذا، ولم أعلم ما الضير في كون الاستناد إلى الأمانة هو تطبيق مؤدّاه في الخارج، فإنّ الفعل شيء وتطبيق المؤدّي شيء آخر.

الأمر الثالث: أنّه لو سلّمنا كون الاستناد إلى الأمانة مغايراً للعمل الذي أدّت إليه الأمانة، فالمصلحة على ما ذكره الشيخ عليه السلام في خصوص السلوك دون الفعل، وإذا كان الأمر كذلك فما الموجب للاتيان بالفعل؟ فإنّ نفس سلوك الأمانة واكتشاف الواقع بها قد حصلّ لنا المصلحة، فنحن قد

جبرنا مصلحة الواقع وإن لم يكن هناك عمل في البين، فإنَّ العمل على ما ذكره رحمته لن يقدّم ولن يؤخر؛ إذ لم يتبدّل عمّا هو عليه.

وبعبارة أخرى: التكاليف الشرعيّة تتعلّق بما قامت فيه المصلحة، وبناءً على المصلحة السلوكيّة تمام المصلحة في سلوك الأمانة دون الفعل، فكيف تعلّق الأمر بالفعل! بل ينبغي أن يتعلّق الأمر بخصوص ما فيه المصلحة أعني السلوك.

هذا، ومجرّد كون سلوك الأمانة ملازماً لِمَا أدّت إليه الأمانة في الوجود لا يعني تلازمهما في الحكم كما عرفت في مسألة الضدّ.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاشكال: بأنّ المصلحة السلوكيّة إنّما تفرض فيما لو صادف الخطأ لا مطلقاً، فإذا علمنا خطأ الأمانة فلا مصلحة في السلوك فضلاً عن الواقع، إذ الأمانة المقطوع بعدم كاشفيتها لا تكون حجة.

وأما إذا علمنا الاصابة، فالمصلحة في الواقع دون السلوك، فلا معنى للاكتفاء بالسلوك. وأما إذا جهلنا الاصابة من الخطأ كما هو الغالب، فنشكّ في كون المصلحة في الاتيان بالفعل أو في نفس السلوك، ومقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بالفعل تحصيلاً للمصلحة الواجب تحصيلها.

وكيفما كان، فمجرّد تعقّل المصلحة السلوكيّة لا يشبتها.

الحجّية أمر اعتباري أو انتزاعي

هذا البحث مصداق لنزاع أكبر بينهم في أنّ الأحكام الوضعيّة - ومنها الحجّية - هل هي مجعولة بالجعل الاستقلالي أم مجعولة بالجعل التبعي الانتزاعي؟

وحتّى يتضح حقيقة البحث لا بأس بتقديم جملة من الأمور:

الأمر الأوّل: وهو ما تقدّم في أوّل هذا الشرح من بيان انقسام الأحكام إلى أحكام تكليفيّة - وهي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين مباشرة، وتنقسم إلى وجوب واستحباب وإباحة وكراهة وحرمة - وأخرى وضعيّة وهي الأحكام التي لا علاقة لها بأفعال المكلفين مباشرة، فكلّ ما لا يصدق عليه أنّه حكم تكليفي فهو حكم وضعي كالشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة والصحة والبطلان والحجّية والزوجيّة والملكيّة وغيرها.

الأمر الثاني: في أنّ الجعل الشرعي إمّا أن يكون جعلاً استقلالياً وإمّا أن يكون جعلاً انتزاعياً، والفرق بين الجعلين أنّ الجعول

بالاستقلال - ومثاله المتفق عليه جميع الأحكام التكليفية - قد لاحظته المولى بعنوانه وصبّ عليه الحكم، فالمولى يجعل الوجوب لنفس عنوان الصلاة أو الزكاة أو الحج، لا أنه لاحظ عنواناً آخر فجعل له الوجوب وانتزع منه وجوب الصلاة مثلاً.

وهذا هو ما سماه الماتن رحمته بالجعل الاعتباري فأعقبها قائلاً:
«المجعولة بنفس ذاتها»^(١).

والمراد من الجعل الانتزاعي هو الحكم المنتزع من جعل آخر، ومثاله المتفق عليه ما كان مثل الجزئية والشرطية والمانعية، ففي قول المولى رحمته مثلاً^(٢): «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود»، وكنا قد عرفنا بأن الطهور خارج عن حقيقة الصلاة، فيمكن لنا انتزاع حكمين:

الأول: أن الطهور شرط في صحة الصلاة.

الثاني: أن الركوع والسجود من أجزاء الصلاة.

(١) ولا يضرّ تشكيكه بعد ذلك في حقيقة المراد من الاعتبارية، وسوف نذكر في ختام هذا البحث إن شاء الله تعالى بعض الاصطلاحات الأخر للاعتبار والانتزاع.

(٢) كما في معتبرة الحلبي، وسائل الشيعة ج ٦ / ص ٣١٠، باب ٩ من أبواب الركوع ح ١.

فهذه الشرطيّة والجزئيّة لم تجعلها بالجعل الاستقلالي للمولى، بل إنّما جعل المولى وجوب الصلاة وبيّن حقيقتها وأنها كيف تقع صحيحة، ومن هذه الأحكام انتزعنا عنواني الجزئيّة والشرطيّة.

ومثل هذا النوع من الأحكام الوضعيّة لا معنى لأن تجعل استقلالاً للزوم اللغويّة؛ إذ لا حاجة لأن يجعلها المولى بالاستقلال طالما أنه قد جعل منشأ انتزاعها، لقدرة العقل حينئذٍ على انتزاع الحكم الوضعي من هذا الحكم التكليفي^(١).

وأما إذا لم يجعل منشأ الانتزاع فلا يمكن جعلها لا بالاستقلال ولا بالتبع؛ إذ هي متأخّرة رتبة عنها.

توضيح ذلك: أنّ الجزئيّة ليست من الأمور الاعتباريّة البحتة التي يمكن إيجادها بمجرد الجعل والاعتبار، بل هي من الأمور الانتزاعيّة التي ينتزعها العقل من مناشئ انتزاعها، فلا بدّ من وجود منشأ انتزاع لها في عالم من العوالم كي يمكن انتزاعها منه، وهذا المنشأ تارةً يكون في عالم الخارج كما في المركّبات الخارجيّة حيث لا يصدق عنوان الجزئيّة على كلّ جزء منها إلاّ بعد وجود ذلك المركّب في عالم الخارج.

(١) اللهم إلاّ إن كان للإرشاد كما لو كان الانتزاع خفياً، أو للتأكيد كما لو كان مهماً إلاّ أنّ هذا خروج عن محلّ البحث.

وأخرى يكون منشأ انتزاعها في عالم التشريع الاعتباري، كما في الواجبات المركبة من أجزاء حيث لا يصدق عنوان الجزئية على كل شيء منها إلا بعد وجود ذلك المركب في عالم التشريع يجعل الوجوب له من قبل المولى.

وهذا يعني أن الواجبات المركبة كالصلاة - مثلاً - ما لم تجعل مسبقاً في عالم التشريع يجعل الوجوب لها من قبل الشارع لا يمكن أن ينتزع منها عنوان الجزئية لكل جزء من أجزائها؛ لأنها بحاجة إلى منشأ الانتزاع، وإذا أدخلت في العالم المذكور يجعل الوجوب لها كفى ذلك لانتزاع عنوان الجزئية لكل جزء من أجزائها، ولا معنى حينئذٍ لجعلها من قبل المولى يجعل تشريعي مستقل كما عرفت.

الأمر الثالث: أنه قد وقع الخلاف في سائر الأحكام الوضعية وأنها مجعولة بالاستقلال أم أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، فهل جعل المولى الزوجية جعلاً استقلالياً أم أنه شرع الأحكام المترتبة على موضوع الزوجية من وجوب النفقة والعشرة بالمعروف والتمكين وغيرها، ومنها انتزعنا الحكم بالزوجية؟

ذهب الشيخ رحمته (١) إلى أن الأحكام الوضعية التي هي من قبيل الملكية والزوجية مجعولة بالجعل الانتزاعي لا الاستقلالي؛ بدليل أنه إذا

لم يشرّع المولى وجوب الانفاق - وغيرها من الأحكام التكليفية التي موضوعها الزوجية - فلا معنى لجعل الزوجية بالجعل الاستقلالي؛ إذ ما الفائدة من جعلها ما لم يشرّع لها أحكاماً تكليفية؟

وإن فرض أن المولى شرّع الأحكام التكليفية التي موضوعها الزوجية فأيضاً لا معنى لجعل الزوجية بالجعل الاستقلالي؛ لإمكان توجيه وجوب الانفاق إلى كل امرأة امرأة أُجري معها العقد بلا حاجة إلى جعل الزوجية مسبقاً، فيقال: هذه المرأة يجب الانفاق عليها وتلك المرأة يجب الانفاق عليها، وهكذا الحال بالنسبة لسائر الأحكام التكليفية حتى الاستحبابية منها.

ومثال آخر: لا حاجة إلى جعل عنوان «الملكية» أولاً على ما يحصل عليه الانسان بالحيازة أو غيرها من أسباب الملكية ثم جعل الأحكام التكليفية عليها من جواز تصرفه فيه وحرمة تصرف الآخرين فيه بغير رضاه إلى غير ذلك من الأحكام، بل يمكن أن تجعل هذه الأحكام التكليفية ابتداءً على ما يحصل عليه الانسان بتلك الأسباب من دون الحاجة إلى توسيط عنوان الملكية بينها وبينه أصلاً، وبعدها ننتزع من هذه الأحكام المتعددة عنوان الملكية.

والحاصل: أنه استدللّ على عدم الجعل الاستقلالي للأحكام الوضعية بلزوم اللغوية، فإنه من اللغو جعلها قبل جعل الأحكام التي تقع موضوعاً لها، وأمّا بعده فلا حاجة إلى جعلها بالجعل الاستقلالي.

تطبيق المسألة في المقام:

إذا عرفت ما قدّمناه، فلنعد لبيان ما ذكره الماتن عليه السلام: فبعدما بيّن كون المراد من المَجْعُول الانتزاعي المَجْعُول ثانياً وبالعرض في مقابل المَجْعُول أولاً وبالذات، فالإيجاب لا ينسب إلى المَجْعُول الانتزاعي بنحو الحقيقة بل المنسوب إليه الجعل حقيقةً خصوص منشأ الانتزاع كالصلاة مع ما فيها من الركوع، وينسب الجعل إلى جزئية الركوع ثانياً وبالعرض، فالمولى - مثلاً - لم يشرّع جزئية الركوع حقيقة.

وفي مثال الملكية - المدعى كونها من المَجْعولات الانتزاعية - يقال كما عن الشيخ عليه السلام: إنّ المَجْعُول أولاً وبالذات إباحة التصرف الشخصي بالشيء المملوك، فينتزع من الحكم الشرعي حكم شرعي آخر اسمه «الملكية»، فالملكية لم تجعل للمولى حقيقةً بل ثانياً وبالعرض.

والمشهور - كما هو الحقّ - على أنّ الملكية أمر اعتباري أي مجعولة بالجعل الاستقلالي، قد اعتبرها الشارع ولم يوكل عقل المكلف لانتزاع حكمها من حكم آخر.

ومعنى جعلها الاعتباري أنّ المولى نزّها منزلة الشيء الخارجي الواقعي، فكما أنّه تعالى بخلقه النار قد أوجدها حقيقة، فبجعله الملكية قد نزّها منزلة الموجود لكي ترتّب عليها الآثار الشرعية المجعولة على هذا الموضوع، فالملكية وإن لم يكن لها ما يبايع في الخارج بمعنى عدم وجود

حقيقة متأصلة خارجة عن زيد وداره، إلا أن اعتبار الملكية شرعاً اعتبار حقيقي.

وهذا نظير ما يذكر في المجاز في الكلمة حيث يُقال: «زيد أسد» فإن المتكلم قد نزل زيدا منزلة الأسد، لكن لم يصر زيد أسداً حقيقةً وإن كان التنزيل والاعتبار أمراً حقيقياً. وقس عليه جميع الأحكام التكليفية، فالنهي التشريعي ينزل منزلة التكويني، فبدل أن يزجر المولى العبد بتحريك عضلاته يوجد زاجراً لفظياً مثلاً، ويكون هذا الزاجر اللفظي بمنزلة الزاجر التكويني، وهكذا باقي الأحكام التكليفية.

والحجية كغيرها من الأحكام الوضعية مجعولة بالجعل الحقيقي، فالمولى عندما جعل الحجية للأمانة يكون قد نزلها منزلة القطع، فكما أن القطع طريق وحجيته ذاتية، فإن الأمانة نُزلت منزلة القطع في الحجية، وإن لم تصر فرداً من أفراد القطع حقيقة.

ويكفي لاثبات كون الأحكام الوضعية مجعولة بالجعل الاعتباري دون الانتزاعي الامكان؛ فإنه متى أمكن أن تكون الحجية - مثلاً - مجعولة بالجعل الاعتباري يعني معتبرة أولاً وبالذات، فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة بالجعل الانتزاعي وثانياً وبالعرض؟

نعم، قد يكون مراد من قال بالجعل الانتزاعي كون الحجية مدلولاً التزامياً للأدلة، فالمولى لم يقل «خبر الثقة حجة» لكن قال مثلاً: «صدق

مباحث الحجّة / المقدّمة / الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي ١٢٥
العادل»، ولأزم تصديق العادل جعل الحجية له، لكن كون الدلالة إلتزامية لا
يعني عدم الجعل الحقيقي.

لكن هذا الحمل بعيد عن ظاهر عبارات من أنكر الجعل الاعتباري
الحقيقي للحجية؛ فقد عرفت أنّ الانتزاعية بهذا المعنى لا تنافي الجعل
الحقيقي.

معنى الاعتباري والانتزاعي:

قوله عليه السلام ص ٤٩، س ٢١: «على أنّ هذا النزاع في أصله غير محقق
ولا مفهوم؛ لأنّ لكلمتي «الاعتبارية» و«الانتزاعية» مصطلحات كثيرة، في
بعضها قد تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين»، وبيانه:
أنّ الاعتبار تارة يراد منه الجعل كما عرفت، وأخرى يراد منه اللحاظ كما في
اعتبارات الماهية، وثالثة يراد منه ما يذكر في باب الحمل الأوّل من أنّ
التغاير اعتباري أي صوري.

والانتزاعي كما عرفت قد يكون المراد منه ما ينتزع من الغير كما
في الفوقية المنتزعة من وجود الطاولة على الأرض في التكوينيات، وكالجزئية
في التشريعات، وقد يراد منه الدلالة الإلتزامية كما عرفت عمّا قريب.

وإذا نظرنا إلى معنى الاعتباري الأوّل وهو المجهول بالجعل
الاستقلالي فنسبته إلى المعنى الأوّل من الانتزاعي التباين، بخلاف المعنى الثاني
للانتزاعي فإنّه داخل في معناه كما تقدّم بيانه.

قوله ﷺ ص ٥٢، س ١٠: «وعلى كلّ حال: فدعوى انتزاعية الحجية بأيّ معنى للانتزاعي لا موجب لها» أي سواء أكان المراد من الانتزاعي المجعول ثانياً وبالعرض أم كان المراد المدلول عليه بالدلالة الالتزامية، واستدلّ ﷺ على عدم صحة هذه الدعوى مطلقاً بعدم ورود أمر من الشارع باتّباع أمانة من الأمارات حتّى يفرض أنّ الحجية منتزعة من ذلك الأمر، فمثلاً لم يرد في الشريعة قوله: «الإجماع حجة» حتّى ينتزع منها الحجية، وهكذا.

لكنّ هذا الكلام غير دقيق بالنسبة للانتزاعي بمعنى الدلالة الالتزامية، فإنّهم استدّلوا على حجّية خبر الواحد بمفهوم آية النبأ، وقد عرفت كونها من سنخ الدلالات الالتزامية.

وقد ورد في خبر أحمد بن إبراهيم المراغي قال^(١): «ورد على القاسم بن العلاء - وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه - فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّاً، ونحملهم إيّاه إليهم»، فإنّ لازم عدم التشكيك الحجية.

هذا كلّ ما أردنا بيانه من المقدمات، والآن نشرع في المقصود، وهو تشخيص الحجج على الأحكام الشرعية، ونضعها على أبواب:

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٤٩ و ١٥٠، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

الباب الأول:

الكتاب العزيز



1848

تمهيد:

الكتاب الكريم المعجزة الخالدة لسيد المرسلين ﷺ، قال الله تعالى^(١):
﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورةٍ من مثله وادعوا
شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين * فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾.

وهو كلام الله المنزل الذي لا يعتريه الريب وكما قال الله تعالى^(٢):
﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه
وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾.

والغاية من إنزال هذا الكتاب الهداية والرحمة لهذه الأمة، فقال الله
تعالى^(٣): ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى
ورحمة لقوم يؤمنون﴾.

(١) البقرة / ٢٣ و ٢٤.

(٢) يونس / ٣٧.

(٣) النحل / ٦٤.

ثم إنه تعالى أمرنا باتباع كتابه فقال^(١): ﴿وَهَذَا^(٢) كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بَيِّنَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ^(٣) عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ﴾.

ولكن الذي يجب أن يُعلم أنه قطعيّ من ناحية الصدور فقط؛ لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل، وأمّا من ناحية الدلالة فليس قطعياً كلّهُ؛ لأنّ فيه محكماً ومتشابهاً.

قال الله تعالى^(٤): ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

(١) الأنعام / ١٥٥ - ١٥٧.

(٢) «هذا» إشارة إلى القرآن الكريم بحسب ما ورد في بعض الأخبار لا إلى التوراة كما ورد في بعض التفاسير، على أنّ ظاهر الآية بلحاظ الآيات الأخر اللاحقة هو ذلك، فتدبر.

(٣) الصدوف لغة المليل عن الشيء.

(٤) آل عمران / ٧.

ثم إنّه قد وقع خلاف شديد بين المفسّرين في بيان المراد من المحكم والمتشابه، لكن استقرّ رأي أكثر الأصوليين على أنّ المراد من المحكم ما كان ظاهر الدلالة أي بيّن الدلالة فيشمل النصّ والظاهر بالاصطلاح، فيكون المراد من المتشابه المجلد الذي لا تتضح حقيقة معناه إلّا بنوع من التأويل، فالمتشابه ما اشتبه على الجاهل معناه كما روى العياشي^(١)، والمحكم ما كان واضح المراد أو قل ما ليس بشيئين وإنّما هو شيء واحد كما في خبر الحسن بن عبّاس بن الحرّيش^(٢).

هذا، وقد وقع الخلاف بينهم في المراد من التأويل فذكرت فيه أقوال عديدة أنسبها بالمعنى اللغوي وبعد الرجوع إلى الاستعمالات القرآنية في غير مورد «إرجاع المفاهيم إلى أصولها وحقيقتها التي منها نشأت»، فالمتشابه كالفرع الذي لا بدّ من إرجاعه إلى أصله كي تدرك حقيقة المراد منه.

وعلى كلّ، فتحديد المراد من هذه الاصطلاحات لا بدّ فيه من الرجوع إلى الأخبار التي تعرّضت إلى بيان مصاديق المحكم والمتشابه ومصاديق التأويل، لكن لَمَّا كان الرجوع إليها وعرض ما قيل ويُقال في المقام يخرجنا عمّا نحن بصدده أعرضنا عن التعرّض لها، وإن كانت النتيجة غير بعيدة عمّا هو المذكور في كلمات الماتن عليه السلام وغيره من الأصوليين.

(١) بحار الأنوار ج ٨٩ / ص ٣٨٢.

(٢) وسائل الشيعه ج ٢٧ / ص ١٧٨، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، آخر ح ٣.

وفائدة هذه الأبحاث في علم الأصول تظهر في مسألة حجية ظواهر القرآن^(١)، فإنّ أحد أوجه عدم جواز الرجوع إلى الظواهر القرآنية وجود المتشابهات التي لا يجوز العمل على طبقها، ودفع هذه الشبهة هناك موقوف على تحديد معنى المتشابه وأنه خصوص الجمل فلا يشمل الظاهر.

ثم إنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصّاً، ومطلقاً ومقيّداً^(٢)، وهذه أمور تمنع أيضاً من قطع دلالتها، ولذا وقع البحث في الكتاب في عدّة أمور بغية تتميم حجيتها:

الأمر الأوّل: في حجية ظواهره، وهو ما يأتي الكلام عنه في حجية الظواهر.

الأمر الثاني: في جواز تخصيص الكتاب بحجة أخرى كخبر الواحد والإجماع وأضرابهما، وتقدّم ما يفيد في العامّ والخاصّ^(٣).

الأمر الثالث: في جواز نسخه، وهذا البحث وإن لم تكن له ثمرة كبيرة في الفقه كما ستعرف^(٤) إلاّ أنّه لا ينبغي ترك الإشارة إليه، فنقول:

(١) ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ١٦٢، تحت عنوان «حجية ظواهر الكتاب».

(٢) قال الماتن رحمته: «ومجماً ومبيّناً» لكنّه سبق منه أنّ المراد من الجمل المتشابه ومن المبيّن المحكم، فلا وجه لهذا التكرار.

(٣) م ن. ١ / ص ٢١٦، تحت عنوان «تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد».

(٤) كذا في المتن، ولم أحصل موضع المعرفة فيما يأتي.

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ:

عرّف الماتن بفتح الميم النسخ بأنه: «رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها» ممّا وضعه ورفعته بيد الشارع بما هو شارع كما هو الحال بالنسبة لموضوعات الأحكام من بلوغ وحيض وأضراهما، لا بما هو خالق كما هو الحال في المعجولات التكوينية.

ولتوضيح هذا التعريف لا بأس بتطبيقه على مراتب الحكم الأربعة، فإنه قد تقدّم غير مرّة أنّ للأحكام مراتب أربعة؛ مرتبة الملاك ومرتبة الجعل ومرتبة المفعول أي الفعلية ومرتبة التنجيز، والكلام في الحكم بلحاظ مرتبة الجعل والإنشاء، حيث يجعل المولى - في الغالب - الحكم على نهج القضايا الحقيقية، فيفرض الموضوع متحققاً ويصبّ عليه حكمه، فلو جعل المولى الحرمة على الخمر، ووجد خمر في الخارج تحققت فعلية الحكم بجرمة هذا الخمر الخارجي، لكن لو فرض انقلاب هذا الخمر إلى خلّ مثلاً فسوف

ترتفع هذه الحرمة الفعلية وتنقلب إلى حلية فعلية، من دون مساس بأصل التشريع والمجعل أعني حرمة الخمر.

وما نريد قوله: إنَّ النسخ رفع لِمَا هو ثابت في عالم المجعل والتشريع، دون رفع ما هو ثابت في عالم الفعلية أو التنجيز، فإنَّ ارتفاع هذه الأمور وثبوتها منوط بتحقق موضوع الحكم وارتفاعه خارجاً، والأحكام الشرعية قد جعلت على نهج القضايا الحقيقية، فالتشريع ثابت سواء أتحقق موضوع في الخارج أم لم يتحقق.

وبعبارة واضحة: إنَّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه لا علاقة له بالنسخ كما هو الحال في باب الاستحالة والانقلاب المعدودين من المطهرات، بل النسخ مخصوص بعالم المجعل.

في أنَّ النسخ إنّما يكون لِمَا هو ظاهر في التأييد:

هذا، وقد قسّموا الحكم في عالم المجعل إلى ما هو ظاهر في التأييد وإلى ما هو مخصوص بزمن معيّن، فلو قال المولى: «اضرب زيداً عشرة أيام»، فبعد انقضاء هذه العشرة ينتهي أمد الحكم لكنّه ليس من النسخ في شيء؛ لعدم ظهور الحكم الأوّل في التأييد بل هو أشبه شيء بارتفاع الحكم لارتفاع موضوعه، كما هو الحال بالنسبة للأمر بصوم شهر رمضان، فإنّه بعد انتهاء الشهر لا موضوع للحكم، لا أنّه ارتفع الحكم.

ومن هنا ذكروا أنّ النسخ مخصوص بما كان جعله ظاهراً في التأييد، لكنهم اختلفوا في ما يخالف الظهور في التأييد، ففي قوله تعالى^(١): ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتُ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ من الواضح أنّ قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَفِيءَ﴾ مانع من الظهور في التأييد، لكونه مقيداً لموضوع الحكم، فبعد رجوع الفئة الباغية عن بغيتها انتهى موضوع ﴿قاتلوا التي تبغي﴾.

لكن في مثل قوله تعالى^(٢): ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فإنه وقع الخلاف في كون قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ منافياً لظهور الآية في التأييد أم لا.

وعلى الثاني يكون قوله تعالى^(٣): ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ ناسخاً لتلك

(١) الحجرات / ٩ .

(٢) البقرة / ١٠٩ .

(٣) التوبة / ٢٩ .

الآية بناءً على التنافي بينهما، وإلا فإن كان هذا التقييد منافياً لظهور الآية في التأييد تكون الآية الثانية رافعة لموضوع الأولى.

وقس عليه حال قوله تعالى^(١): «وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً». حيث وقع الخلاف في أن قوله تعالى: «أو يجعل الله لهن سبيلاً» منافياً للتأييد أم لا.

وعلى الثاني يكون قوله تعالى^(٢): «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» ناسخاً لها.

وما يظهر من السيّد الخوئي رحمته في أكثر من موضع في كتابه البيان كون هذا المقدار منافياً للتأييد، وكأنّ المشهور على عدم منافاة هذا المقدار للتأييد، فإنّ كلّ أحكام الله تعالى معلقة على مشيئته تعالى وإرادته، ومقيّد استمرارها بما شاء تعالى، ولو بنحو القرينة اللبّية البديهية الشبيهة بالقيود المتصلة.

ومّا يرشدك إلى عدم منافاة مثل هذه القيود للتأييد أنّه لو سكت الله تعالى عن بيان حكم جديد، لكان لهذه الأحكام اقتضاء الاستمرار إلى

(١) النساء / ١٥.

(٢) النور / ٢.

مباحث الحججة / الكتاب العزيز/ النسخ / حقيقة النسخ ١٣٧
يوم القيامة، فلا ترتفع إلاّ ببيان جديد، بخلاف الآية الأولى فإنّ موضوع
الحكم يرتفع لوحده عند رجوع الفئة الباغية عن بغيتها.

وكيفما كان، فقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّ النسخ^(١) عبارة عن
«رفع تشريع سابق - كان يقتضي الدوام حسب ظاهره - بتشريع لاحق
بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً إمّا ذاتاً إذا كان التنافي بينهما بيّناً أو بدليل
خاصّ من إجماع أو نصّ صريح» على خلاف في إمكان النسخ بخبر الواحد.

الفرق بين النسخ والتخصيص:

بعد أن كان إطلاق النسخ على التخصيص شائعاً في كلمات
المتقدّمين، ولذا أكثروا من ذكر النواسخ حتّى عدّها بعض العامّة فوصلت إلى
مائة وست وثلاثين آية، يحسن التعرّض للفرق بينهما، ويمكن بيانه بإحدى
عبارتين:

الأولى: أنّ النسخ عبارة عن رفع للحكم الواقعي، فالمنسوخ هو
حكم الله تعالى المثبت في لوحه، والناسخ قد بيّن لنا ارتفاع هذا الحكم من
ذلك اللوح، وأنّ الله تعالى قد أثبت حكماً جديداً^(٢)، بخلاف التخصيص فإنّ

(١) كما في التمهيد في علوم القرآن ج ٢ / ص ٢٧٧.

(٢) وقد يُرفع الحكم من دون إثبات حكم جديد، فلاحظ ما تقدّم منّا في مبحث «دلالة نسخ

الله تعالى في مورد التخصيص لا يوجد عنده إلاّ حكم واحد على طبق الخاصّ، لكن وبعد ورود العامّ تتصوّر كون المراد هو العموم، وبعد التخصيص نعلم أنّ المولى قد أراد من أوّل الأمر الخاصّ دونه.

فحصل: أنّه في مورد النسخ عندنا حكمان واقعيان أحدهما رافع للآخر، وفي مورد التخصيص لا يوجد إلاّ حكم واحد على طبق الخاصّ، فيكون الخاصّ رافعاً لحكم العامّ في عالم الظاهر دون الواقع.

الثانية^(١): أنّ النسخ تخصيص أزماي، فإنّ الحكم المنسوخ بعد أن كان ظاهراً في التأييد وكونه عامّاً مستمراً في تمام الأزمان يأتي الناسخ فيرفع هذا الظهور ويحدّ من شموله لتمام الأزمنة، بخلاف التخصيص فإنّ الحكم المذكور في العامّ ما زال باقياً ومستمراً في تمام الأزمنة إلاّ أنّ الخاصّ قد أخرج بعض أفراد المتعلّق أو الموضوع أو بعض أحوالهما.

ومن هنا ذكر بعضهم أنّ النسخ تضيق من ناحية الأزمان، والتخصيص أو التقييد تضيق من ناحية الأحوال أو الأفراد.

وفي المقام تفرقة أخرى بين الناسخ والخاصّ باعتبار ما تقدّم الكلام عنه من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ وعدم جواز

الوجوب على الجواز».

(١) يأتي التعرّض لهذه الفكرة عند التعرّض للشبهة الثالثة من الشبهات التي ذكرت للمنع من النسخ، ويظهر من الماتن أنّ هناك أنّ رافض لهذه التفرقة.

تأخير الخاصّ عن وقت الحاجة، فكلّما كان الحكم الثاني متأخراً عن وقت العمل كان ناسخاً ولو لم يتأخّر عن وقت العمل كان مخصّصاً، لكننا لم نرتض هذه الكليّة فيما تقدّم لا سيّما الثانية، فلاحظ^(١).

أقسام النسخ:

ذكروا وجود ثلاثة أقسام للنسخ:

القسم الأوّل: وهو نسخ الحكم دون التلاوة، والمراد منه أن ينسخ حكم الآية مع بقاء التعبّد بتلاوة الآية، فلم تسقط الآية من القرآن الكريم، وهذا هو الغالب في دعاوي النسخ، نظير قوله تعالى^(٢): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المنسوخة بقوله تعالى^(٣): ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، فإنّ الآية الأولى وإن نسخ حكمها فلا يجب تقديم الصدقة، إلّا أنّها ما زالت مثبتة في الكتاب ويتعبّد بتلاوتها.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢١٨، تحت عنوان «الدوران بين التخصيص والنسخ».

(٢) المجادلة / ١٢.

(٣) المجادلة / ١٣.

القسم الثاني: نسخ التلاوة والحكم معاً، فتزال الآية من الكتاب ولا يُتعبّد بكونها منه مضافاً إلى عدم بقاء الحكم المستفاد منها متوجهاً نحو المكلفين.

القسم الثالث: نسخ التلاوة دون الحكم، فلم تعد الآية بعد النسخ من القرآن إلا أن حكمها ما زال ثابتاً على المسلمين، كما ادّعي بالنسب لآية الرجم، حيث روت العامة قول عمر^(١): «لولا أن يُقال زاد عمر في القرآن لكتبت آية الرجم في حاشية المصحف: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجمهما البتة نكالا من الله».

وقد روي مضمون هذا الخبر - أعني كون آية الرجم من القرآن - من طرقنا في الكتب الأربعة كما في معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال^(٢): «كانت آية الرجم في القرآن: الشيخ والشيخة فارجمهما البتة بما قضيا من الشهوة».

ومثلها ما جاء في معتبرة عبد الله بن سنان قال^(٣): «الرجم في القرآن قوله الله عزّ وجلّ: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجمهما البتة فإنهما قضيا الشهوة».

(١) كما في السنن الكبرى ج ٨ / ص ٢١٣ وغيرها، وقد رووا ذلك عن غيره أيضاً.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٢ / ص ٤٣٧، باب ١٧ من أبواب كتاب اللعان ح ٣.

(٣) م ن، ج ٢٨ / ص ٦٢، الباب الأول من أبواب حدود الزنا ح ٤.

ومثلهما ما جاء في معتبرة سليمان بن خالد قال^(١): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في القرآن رجم؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: الشيخ والشيخة فارجهما البتة فإنهما قضيّا الشهوة».

ولم يعلّق المجلسي رحمته الله على معتبرة الحلبي في ملاذ الأخيار، لكنّه علّق على معتبرة عبد الله بن سنان في كلّ من ملاذ الأخيار^(٢) ومرآة العقول^(٣) فقال في الثاني: «وعدت هذه الآية ممّا نسخت تلاوتها دون حكمها، ورويت بعبارات أخر أيضاً، وعلى أيّ حال فهي مختصّة بالمُحصن منهما على طريقة الأصحاب، ويُحتمل التعميم كما هو الظاهر». انتهى.

وعلّق والده التقيّ على رواية سليمان بن خالد فقال^(٤): «وروى العامّة في صحاحهم أنّه سقط آية الرجم ممّن جمع القرآن لا أنّه نسخ تلاوته كما ذكره العامّة وتبعهم بعض الخاصّة جاهلاً بالواقع ولا عجب منهم، إنّما العجب من المصنف^(٥) أنّه ذكر في رسالته في الاعتقادات^(٦) أنّ القرآن الذي نزل به جبرئيل على رسول الله صلّى الله عليه وآله هذا القرآن لم يكن زائداً عليه ولا ناقصاً

(١) م ن، ص ٦٧، الباب نفسه ح ١٨.

(٢) ملاذ الأخيار ج ١٦ / ص ١٠.

(٣) مرآة العقول ج ٢٣ / ص ٢٦٧.

(٤) روضة المتقين ج ١٠ / ص ١٩ و ٢٠.

(٥) يعني الصدوق رحمته الله، فإنّ روضة المتقين شرح على من لا يحضره الفقيه.

(٦) الاعتقادات ص ٨٤.

عنه، مع أنّ الأخبار في طرق العامّة والمخاصّة متواترة بأنّه كان زائداً عليه ونقصوا عنه لمصلحة مذهبهم الفاسد». انتهى.

والصحيح - وكما يظهر من التقي المجلسي رحمته - أنّ جعل هذه الخبر ممّا يدلّ على نسخ التلاوة محلّ تأمل، إنّ من ناحية نقل العامّة - ولا يهمننا التعرّض لعباراتهم - وإن من ناحية نقلنا؛ فإنّ الخبر قد ذكر أنّ الرجم في القرآن وكان في القرآن، ولم يذكر أنّ الله تعالى أزاله من القرآن، فهي من الأخبار الدالّة على وقوع تحريف في القرآن، ولا علاقة لنا بهذا البحث هنا.

في إمكان ووقوع هذه الأقسام:

وعلى كلّ، فهذه أقسام ثلاثة للنسخ، ولا إشكال في وقوع الأوّل منها ولو في مورد واحد وهو ما تقدّم من آية المجادلة، وأمّا نسخ التلاوة بقسميه فلا إشكال أيضاً في إمكانه؛ قضية لقوله تعالى^(١): «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنّما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون»، وقوله تعالى^(٢): «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»، بل ذكر الماتن رحمته أنّ مثل هذه الآيات مشعرة بوقوع نسخ التلاوة، لكنّ هذا الاشعار لا يرتقي إلى حدّ الظهور.

(١) النحل / ١٠١.

(٢) البقرة / ١٠٦.

إن قلت: كيف يمكن أن يدعى وقوع نسخ التلاوة وقد قال الله تعالى^(١): ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، فقد وعدنا الله تعالى بحفظ ما أنزل من الذكر فكيف ينسينا ما أنزله مع أن وقوعه خلف الوعد الإلهي محال.

قلت: قد وعدنا الله تعالى أن يحفظ الكتاب من أيدي المتلاعبين، لا من يد نفسه.

في تلازم دعوى نسخ التلاوة مع القول بالتحريف:

ذكر غير واحد من الأعلام أن كل من أثبت نسخ التلاوة بخبر الواحد فهو قائل بتحريف القرآن، وهو مبتدع على كون النسخ لا يثبت إلا بالخبر المتواتر دون الآحاد، فمن عمل بخبر غير قطعي الصدور يدل على نسخ تلاوة آية من الآيات فهو معترف في رتبة سابقة بكون هذه الآية من القرآن وإثباته لنسخها بخبر الواحد غير كافٍ لتصحيح نسخها، فيلزمه دعوى القرآنيّة ولا يصحّ منه اعتقاد النسخ، فهناك آية من القرآن لم تثبت في هذا المصحف الموجود بين أيدينا.

قال السيّد الخوئي رحمته^(١): «وغير خفي أنّ القول بنسخ التلاوة هو بعينه القول بالتحريف والاسقاط. وبيان ذلك: أنّ نسخ التلاوة هذا إمّا أن يكون قد وقع من رسول الله صلّى الله عليه وآله وإمّا أن يكون ممّن تصدّى للزعامة بعده، فإن أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله صلّى الله عليه وآله فهو أمر يحتاج إلى إثبات، وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وقد صرح بذلك جماعة في كتب الأصول وغيرها، بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، بل إن جماعة ممّن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة منع وقوعه.

وعلى ذلك: فكيف تصحّ نسبة النسخ إلى النبي صلّى الله عليه وآله بأخبار هؤلاء الرواة؟ مع أنّ نسبة النسخ إلى النبي صلّى الله عليه وآله تنافي جملة من الروايات التي تضمنت أنّ الاسقاط قد وقع بعده.

وإن أرادوا أنّ النسخ قد وقع من الذين تصدّوا للزعامة بعد النبي صلّى الله عليه وآله فهو عين القول بالتحريف». انتهى.

إمكان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة، وتويراً للأذهان نشير إلى أهمّ الشبهات ودفعها^(١):

الشبهة الأولى^(٢): وهي أنّ الحكم المنسوخ إمّا أن يكون ثابتاً أو غير ثابت ولا ثالث، فإن قيل بأنّ الحكم المرفوع والمنسوخ هو الثابت فهذا

(١) الظاهر أنّ الماتن رحمته ناظر إلى ما جاء في المستصفى للغزالي (م ٥٠٥هـ) الذي عرض شبهات خمس على النسخ ودفعها، والماتن رحمته قد ذكر منها ثلاثة إشكالات وأضاف إشكالاً رابعاً هو الثالث بترتيبه، وأمّا الاشكالان اللذان ترك التعرّض لهما فأحدهما له علاقة بالارادة وأنّ ما كان مراداً كيف ينهى عنه ويصير مراد العدم، والثاني بلحاظ استلزام النسخ البداء حيث تعرّض للروافض بالشتم والتكفير كما جرت عليه عادتهم.

قال المتنبي: وإذا أتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي بأنّي كامل

(٢) قال الغزالي في المستصفى ص ٨٧: «المرفوع إمّا حكم ثابت أو ما لا ثبات له، والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه، فدلّ أنّ النسخ رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء». انتهى.

خلف فرضه ثابتاً، وإن قيل بأنَّ الحكم المنسوخ غير ثابت فلا يحتاج إلى رفعه.

هذا ولم يبيِّن لنا الماتن رحمته بصراحة المراد من الثابت؛ إذ تارةً يُفسَّر الثابت بمعنى الموجود فيقال: إنَّ الحكم المراد نسخه إمَّا موجود أو لا، فعلى الأوَّل لا يمكن رفعه بعد فرض وجوده وإن كان الثاني فهو غير موجود فلا يحتاج إلى رافع.

وأخرى يُقال: إنَّ المراد من الثابت الحكم المستمرّ، فإن كان المنسوخ مستمرّاً فكيف يفرض رفعه وقطعه! وإن كان أمراً غير مستمرّ فيرتفع عند انقضاء أمده من دون حاجة إلى ناسخ.

ولا يخفى عليك أن تفسير الثابت بمعنى الموجود هو الأليق بعبارة الماتن رحمته، مع أن الأليق هو تفسيره بالمعنى الثاني لا سيّما مع ملاحظة الذيل وهو تفسيرهم للنسخ بمعنى «انتهاء أمد الحكم»، والنتيجة مختلفة بين المعنيين على ما بيّنه في الجواب.

وكيفما كان، فبعد الحكم باستحالة النسخ فلا بدّ من تأويل ما ظاهره النسخ، إمّا ببيان أن المراد من النسخ نسخ مثل الحكم وهو ما أدّى إليه نظر المجتهد بناءً على التصويب المعتزلي - مثلاً - الذي يرى تبدل الواقع عند قيام أمانة على خلافه، فالمرفوع الحكم المماثل والمناظر للواقع لا نفس

الحكم الواقعي، أو نأوّل النسخ بمعنى إنتهاء الحكم، فيرتفع لوحده من دون رافع.

والجواب: قلنا لك عند تصوير المسألة أنّ بيان الثابت يمكن أن يكون بأحد معنيين، وظاهر عبارة الماتن رحمته أنّه اختار تفسيره بالمعنى الأوّل أي كون الثابت بمعنى الموجود، فذكر أنّنا نختار الشقّ الأوّل، والنسخ عبارة عن رفع لحكم ثابت وموجود، لكنّ الشارع عندما يرفعه لا يرفعه بما هو عليه من حالة الثبوت والوجود بل يرفعه له بمعنى إعدام الموجود، كما لو خلق زيدا ثمّ أعدمه.

وبعبارة أخرى: رفع الثابت تارةً يراد منه رفع الثابت بما عليه من حالة الثبات المسمّى عندهم بـ«القضية بشرط المحمول» فهذا محال، لاستلزامه التناقض.

وأخرى يراد رفع الثابت واعدام الموجود من دون أخذ قيد الثبوت، وهذا لا استحالة فيه.

وأما لو قيل بأنّ المراد من الثبات الاستمرارية فلا معنى لاختيار الشقّ الأوّل، فإنّ الحكم المستمر لا يمكن رفعه، فيتعيّن حينئذٍ اختيار الشقّ الثاني وهو أنّ المنسوخ غير ثابت أي غير مستمرّ، ويكون دور النسخ بيان انتهاء أمد الحكم، لا مجرد انتهاء أمد الحكم، وتفسير النسخ بـ«بيان انتهاء أمد الحكم» هو المذكور في عدّة كلمات للأصوليين، ولا ضير فيه بعد أن كان الله

تعالى عالماً منذ الأزل بأنّ هذا الحكم سوف يشرع للناس في ضمن وقت محدد، لكن اقتضت المصلحة إطلاق الحكم بحيث يكون الخطاب ظاهراً لنا في التأييد وعند انتهاء أمد ومدّة الحكم بانتها المصلحة من تشريعه، يُظهر الله لنا ما كان خافياً علينا، فتبيّن عبر النسخ كون الحكم مقيداً ومحدداً بهذا الوقت منذ تشريعه.

ومن هنا ترى أنّ عدّة من العلماء ذكروا أنّ النسخ هو عين البدء فهو ظهور بعد خفاء. نعم، هو ظهور بعد خفاء بالنسبة لنا، لكن بالنسبة لعالم الغيب إظهار بعد إخفاء.

وعلى كل، فالماتن رحمته لا يرتضي هذا التعريف للنسخ، وسوف يتعرّض له عند الحديث عن الشبهة الثالثة.

الشبهة الثانية^(١): وهي مبتنية على مسلك العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وحاصل الشبهة: أنّ التشريعات الإلهية إنّما تكون على طبق المصالح والمفاسد، فلو شرّع الله تعالى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ثم نسخه إلى الحرمة مثلاً، فلا يخلو الأمر من حالات ثلاث:

(١) قال الغزالي في المستصفى ص ٨٧: «إنّ ما أثبتته الله تعالى إنّما أثبتته لحسنه فلو نفى عنه لأدّى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال». انتهى، وأجاب عنه ص ٨٨ بإنكار الحسن والقبح، فإنّه من الأشاعة كما لا يخفى.

الأولى: أن يكون المولى تعالى جاهلاً بوجود المفسدة من أوّل الأمر، فشرّع على خلاف ما يقتضيه واقع الملاك بأن خفيت عليه المفسدة، ثم علم بعد ذلك بحقيقة الحال فشرّع الحرمة، وهذا محال على الله تعالى العالم بكلّ شيء.

الثانية: أن يكون المولى قد شرّع الحرمة مع بقاء المصلحة على ما هي عليه، وهنا يلزم عدم حكمة النسخ فيكون المولى مغرياً بالقبيح وموقعاً للناس في المفاصد ومفوتاً عليهم المصالح. وهو محال على العادل الحكيم.

الثالثة: أن يكون الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - ذا مصلحة ثم انقلبت هذه المصلحة إلى المفسدة، فعند وجود المصلحة شرّع الوجوب وعند الانقلاب شرّع الحرمة. وهذا الاحتمال وإن لم يوجب الجهل أو الظلم عليه تعالى، لكنّه ينافي ما أصله أهل العدل من أنّ الحسّن لا ينقلب قبيحاً، فما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة ولا بالعكس.

والجواب: أنّنا نختار هذا الشقّ الثالث، ونقول: إنّ منشأ الشبهة تصوّر أنّ المصالح والمفاصد لا تتبدّل ولا تتغيّر، ومن هنا أبطل الاحتمال الثالث، مع أنّنا بينّا لك في باب المستقلات العقلية أنّ الحسّن والقبح ينقسمان إلى ثلاثة أقسام^(١):

الأوّل: الحسّن والقبح الذاتيين، كحسّن العدل وقبح الظلم.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٨٤، «معنى الحسّن والقبح الذاتيين».

الثاني: الحُسن والقبح الاقتضائيين العرضيين، كتعظيم الصديق الذي لو خلي ونفسه لكان حسناً، لكن قد يعرض عليه ما يوجب إنقلاب الحُسن إلى القبيح، كما لو كان تعظيم الصديق موجباً لظلم الغير، وقس عليه حال تحقيره لكن بالعكس.

الثالث: ما لا ذاتية فيه ولا اقتضاء، فلو خلي الشيء ونفسه لم يتصف بشيء كالضرب، فيحتاج للاتصاف بالحُسن إلى اندراجه تحت عنوان حُسن وإلى الحكم بقبحه إلى الاندراج تحت عنوان قبيح، الراجعة في النهاية إلى العدل والظلم.

وما يستحيل إنقلابه عمّا هو عليه خصوص الحُسن والقبح الذاتيين ومثاله منحصر - بحسب الظاهر - بالعدل والظلم، وكلّ ما يذكر من أمثلة فإليهما يرجع، فلا يبعد أن يكون شيئاً ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر، وإن كانت هذه الأمور لا تُعلم إلاّ من قبل علام الغيوب.

فتحصّل: أنّ قولكم «المصلحة والمفسدة لا تبدّل» صحيح في المعنى الأوّل دون باقي المعاني، ونحن ندّعي وقوع النسخ في تلك المعاني الأخر، فالمستحيل أن يجعل الله تعالى العدل حراماً والظلم واجباً لا غير.

حكمة النسخ:

هذا، وقد ورد هذا المعنى المستبطن في الجواب في أخبارنا فقد روى في البحار عن تفسير النعماني - الذي هو من تلامذة الكليني والظاهر أنّه قد ذكر في هذا التفسير رسالة مستقلة ذكر فيها أنواعاً من العلوم المرتبطة بالقرآن - قوله^(١): «فكانت الشيعة إذا تفرّغت من تكاليفها تسأله [يعني تسأل أمير المؤمنين عليه السلام] عن قسم قسم فيخبرها، فمما سألوه عن النسخ والمنسوخ فقال صلوات الله عليه: إنّ الله تبارك وتعالى بعث رسوله صلى الله عليه وآله بالرأفة والرحمة فكان من رأفته ورحمته أنّه لم ينقل قومه في أوّل نبوّته عن عادتهم حتّى استحکم الإسلام في قلوبهم وحلّت الشريعة في صدورهم، فكانت من شريعتهم في الجاهليّة أنّ المرأة إذا زنت حبست في بيتٍ وأقيم بأودها حتّى يأتي الموت، وإذا زنى الرجل نفوه عن مجالسهم وشتموه وآذوه وعيروه ولم يكونوا يعرفون غير هذا.

قال الله تعالى في أوّل الاسلام^(٢): ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهنّ في البيوت حتّى يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلاً والذّان يأتينها منكم فأذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إنّ الله كان تواباً رحيماً﴾. فلمّا كثر

(١) بحار الأنوار ج ٩٠ / ص ٦ و ٧.

(٢) النساء / ١٥.

المسلمون وقوي الإسلام واستوحشوا أمور الجاهليّة أنزل الله تعالى^(١):
 ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ﴾ إلى آخر الآية،
 فنسخت هذه الآية آية الحبس والأذى.

ومن ذلك أنّ العدة كانت في الجاهليّة على المرأة سنةً كاملة وكان
 إذا مات الرّجل ألقت المرأة خلف ظهرها شيئاً بكرة وما جرى مجراها، ثمّ
 قالت البعل أهون عليّ من هذه، فلا أكتحل ولا أمتشط ولا أتطيّب ولا
 أتزوّج سنةً، فكانوا لا يخرجونها من بيتها بل يُجرون عليها من تركة زوجها
 سنةً، فأنزل الله تعالى في أوّل الاسلام^(٢): ﴿والَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ
 أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾، فلمّا قوي الإسلام
 أنزل الله تعالى^(٣): ﴿والَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
 أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ إلى آخر الآية».
 الحديث.

هذا، وقد يظهر من عبارات الماتن ﷺ أولاً أنّه يريد التفرقة بين
 الحُسن والقبح وبين المصلحة والمفسدة، وبصراحة لم أتعلّقه بعد أن كان الكلام
 على مذهب العدلية، فإنّ العقل يحكم بالحُسن حيث تكون هناك مصلحة

(١) النور / ٢.

(٢) البقرة / ٢٤٠.

(٣) البقرة / ٢٣٤.

مباحث الحجة / الكتاب العزيز/ النسخ / إمكان نسخ القرآن..... ١٥٣
والإّ فيحكم بالمفسدة، فلو قيل بأنّ الحُسن والقبح لا يتبدّل فلا بدّ من
الالتزام بأنّ المصلحة والمفسدة لا تتبدّل، فتأمّل كلامه.

الشبهة الثالثة^(١): أنّه ممّا تقدّم في جواب الشبهة الثانية فإنّ حكمة
النسخ انتهاء أمد مصلحة الحكم المنسوخ، فينتهي أمد الحكم بانتهاء أمدها،
وحتىّ يعرفنا الله بانتهاء أمد المصلحة يشرّع لنا الناسخ المنافي للحكم
المنسوخ.

فهنا يُقال: إنّ ما ذكر من أنّ النسخ إنّما يكون لأجل انتهاء أمد
المصلحة فهل كان الله تعالى عالماً بإنتهاء أمد المصلحة في هذا الوقت أو لا؟
مثلاً: عندما شرّع المولى الصلاة إلى بيت المقدّس ثمّ نسخه بلزوم التوجه إلى
الكعبة وذلك بعد الهجرة، هل كان عالماً بأنّ مصلحة الحكم كانت من الأوّل
سوف تنتهي بعد الهجرة وأنّ هناك مصلحة في التوجه إلى الكعبة أم لا؟

لا شكّ في أنّه كان عالماً بذلك، وإلّا للزم الجهل عليه تعالى، فيظهر
له ما كان خافياً، وهو البداء المحال.

وعليه، فيكون الحكم في الواقع عند الله تعالى موقّتاً بهذه المدّة وإنّ
كان منشأً مطلقاً في الظاهر، فيكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً
وكاشفاً عن مراد المولى تعالى، وهو عين التخصيص، غايته أنّ التخصيص

(١) هذه الشبهة وإن لم تذكر في كلمات الغزالي عند استعراضه أدلّة امتناع النسخ إلّا أنّ مضمونها
ومضمون الجواب الذي سوف يذكره الماتن رحمته موجود هناك.

المصطلح هو إخراج بلحاظ الأفراد أو الأحوال، والنسخ تخصيص بلحاظ الأزمان.

وبعبارة أخرى: إنه لَمَّا كانت الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد، وأنَّ الله تعالى لم ينسخ الحكم إلاَّ بعد إرتفاع مصلحته وكان الله تعالى عالماً منذ الأزل بانتهاء هذه المصلحة في هذه الساعة التي صدر فيها النسخ، فإنَّ مقتضى الحكمة أن يكون الجعل الإلهي على طبق المصلحة، وهذه المصلحة تقتضي أن يكون الجعل الإلهي للناسخ بحدود مصلحته، فالله تعالى عندما شرَّع الاتجاه إلى بيت المقدس في الصلاة شرَّعه في الواقع مقيداً بهذا الوقت، لكن في مقام الإبراز أثبتته مطلقاً ثم أتى النسخ بعد ذلك فقيّد هذا الإطلاق، وبيّن أنَّ المنسوخ كان مقيداً من الأوّل وهو عين التخصيص معنى، لكنّه بلحاظ الأزمان.

هذا، ومع أنَّ كلام الماتن رحمته في بيان ما يُقال لاثبات استحالة النسخ، لم يبيّن لنا كيف أنَّ هذه الشبهة توجب استحالة القول بالنسخ! بل غاية ما يلزم من هذه الشبهة على فرض قبولها كون النسخ أحد مصاديق التخصيص.

الفرق بين النسخ والتخصيص:

وكيفما كان، فلننظر إلى ما دفع به الماتن عليه السلام هذه الشبهة، حيث قال:
والجواب: أن عمدة الشبهة مبتنية على مقدمتين وهما: كون المنسوخ قد انتهى
أمد مصلحته وأن الله عالم بهذه المصلحة، لكن ما استنتجه المتوهم من هاتين
المقدمتين وأن الله تعالى قد شرّع الحكم وأنشأه في لوح الواقع مقيداً بهذا
الوقت غير مسلم، بل إن الله تعالى وإن علم بأن هذا الحكم سوف يكون ذا
مصلحة لهذه المدّة فقط، إلا أنه ينشئ الحكم في لوح الواقع على نهج
القضايا الحقيقيّة الظاهرة في الاستمرار بحيث لو قدر - فرضاً - استمرار
المصلحة لبقى الحكم، فلا يرتفع الحكم من لوح الواقع إلا بعد مجيء الناسخ.

وهذا نظير ما لو خلق الله زيداً، وعلم أنه لن يبقى في عالم الوجود
إلا سنتين، فهل هذا يعني أنه يخلقه مقيداً بهذا الوقت بحيث يرتفع زيد
لوحده عند انتهاء السنتين! كلا، بل لا بدّ من رافع له بعد إنتهاء أمده.

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فإنّ الحكم
المنسوخ في لوح الواقع مطلق بحيث لو انكشف لنا هذا الواقع قبل النسخ
بلحظة لتوهمنا الاستمرار والبقاء، ودور الناسخ نفي ما هو موجود في ذلك
اللوح، وبيان أن ما أنشئ مطلقاً لم يعد كذلك.

وأما في التخصيص، فإنّ الحكم في لوح الواقع على طبق الخاصّ،
لكن يتوهم المخاطب في مقام الإثبات والاستظهار كون الحكم عامّاً شاملاً

لجميع الأفراد، ثم يجيء دور المخصّص المنفصل الذي يوضّح عدم إرادة هذا العموم، فيكون دور الخاصّ دور المبيّن لِمَا هو منشأ في لوح الواقع من أوّل الأمر، بخلاف الناسخ فإنّه يرفع ما هو موجود في الواقع ولا يبيّن المراد منه.

وبعبارة أخرى: إنّه تارة يُقال بأنّ النسخ إنّما يكون في عالم الإثبات وأخرى يُقال بأنّه في عالم الثبوت والإنشاء، والفرق بينهما أنّه على الأوّل يكون الحكم المنشأ في عالم الواقع مقيّداً بأمد ووقت الملاك، وعندما أنشأ المولى الحكم ظاهراً في التأييد يكون دور الناسخ بيان المراد من المنسوخ وأنّه كان مقيّداً من أوّل الأمر بهذه المدّة من الوقت.

وعلى الثاني يكون الحكم المنشأ مطلقاً ويكون الناسخ عبارة عن حكم واقعي آخر رافع لذلك الحكم الأوّل.

ولكي يُقال باتحاد النسخ والتخصيص لا بدّ من تفسير النسخ بكونه في عالم الإثبات والدلالة، بحيث يكون الدوام والاستمرار مدلولاً لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه والمنشأ في الواقع الحكم الموقّت، فيأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأوّل ويفسّره، مع أنّ الأمر ليس كذلك بل نفس الحكم المنشأ في لوح الواقع له اقتضاء الثبات لعدم تقيّده بوقت محدّد، فالاستمرار غير مفاد في عالم الألفاظ حتّى يكون الناسخ مفسّراً للمراد منه، بل الاستمرار مرتبط بجعل المولى له مستمراً.

وفيه: أنه لم يبيّن لنا الدليل على أن الله تعالى أنشأ الحكم في لوح الواقع مطلقاً، وما يدرينا بما هو موجود في ذلك اللوح، بل المسألة كما تحتل الإطلاقات تحتل التقييد، وترجيح الأوّل لا دليل عليه إن لم نقل بأنّ الدليل على ترجيح الثاني، وهي أن الأحكام الواقعيّة تجعل على طبق أمد المصلحة والمفسدة.

نعم، في مقام الإثبات والإبراز قد تقتضي المصلحة إظهار الحكم شاملاً لجميع الأزمان، فعندما يجيء الناسخ نفهم أن الحكم من الأوّل كان مقيّداً بزمن معيّن، ولعلّه لأجل هذا قال بعضهم عند تعريفه للنسخ^(١): «رفع الحكم في مقام الإثبات عن الأزمنة اللاحقة مع ارتفاعه في مقام الثبوت لارتفاع ملاكه»، فالنسخ رفع وإزالة للحكم في عالم الإثبات^(٢)، ولا بأس بأن يكون قد ارتفع لوحده من دون مزيل في عالم الثبوت.

ولا يكون هذا مناظراً لمثل: «اضرب زيدا عشرة أيام» حيث يرتفع الحكم لوحده بارتفاع موضوعه؛ لأنّ الحكم هنا في عالم الإثبات مقيّد بوقت محدّد، ونحن نشترط لصدق عنوان النسخ الظهور في العموم لجميع الأزمان في عالم الإثبات، وإن كان في التقييد والتخصيص وحقيقة المراد واقعاً هي حصّة زمنية خاصّة^(٣).

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٢٤٥.

(٢) كما في الكفاية ص ٢٧٨ وغيرها.

(٣) قال العلامة رحمته الله في نهايته ج ١ / ص ٣١١: «النسخ تخصيص في الأزمان». وصرّح في ج ٢ /

قوله رحمته ص ٥٨، س ١٨: «وإن أنشأه الناسخ» كذا، والأولى وإن أنشأ الناسخ.

الشبهة الرابعة^(١): وهي مبتنية على مسلك الأشاعرة ومن شابههم من أهل الظاهر القائلين بقدم كلام الله تعالى، فالقرآن كلام الله، وكلام الله قديم، والقديم لا يُعدم بل كل قديم أزلي باق كما بين في محله. وكما ترى فهذا الكلام مختصّ بنسخ القرآن ولا علاقة له بباقي الأحكام المستفادة من السنّة.

والجواب: أولاً: أنّ هذا الإشكال مبتن على مسلك من قال بقدم نفس القرآن كما عليه أهل الظاهر، دون الأشعري الذي قال بقدم كلام الله تعالى، لكنّه فسّر الكلام بما عبّر عنه بـ«الكلام النفسي» وهو غير مؤلّف لا من حروف ولا أصوات، وهو مغاير للقدرة والعلم والإرادة وغيرها من الصفات على ما هو مبين في علم الكلام.

وبعبارة مختصرة: هذه الشبهة تتمّ بناءً على القول بقدم ألفاظ وحروف القرآن لا مطلق قدم الكلام.

ص ٢٠٧ و ٢٠٨ أنّ النسخ داخل تحت أقسام التخصيص.

(١) قال الغزالي في المستصفى ص ٨٧: «إنّ كلام الله قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه». وأجاب عنه بما يأتي في الجواب الرابع فقال ص ٨٨: «ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلّقه بالملكف».

ثانياً: أنّه لو تمّ هذا الإشكال لكان مانعاً من خصوص نسخ التلاوة حيث إعدام بعض الآيات من الوجود، وأمّا نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فلا محذور فيه؛ لأنّ القديم ما زال باقياً بين أيدينا.

ثالثاً: أنّه إذا توضح كون الشبهة إنّما تمنع على فرض صحتها من خصوص نسخ التلاوة، فيمكن النقض عليها بقوله تعالى^(١): ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾، أو قوله تعالى^(٢): ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾، على ما تقدّم في حقيقة النسخ من دلالة هذه الآيات على إمكان نسخ التلاوة بل هي مشعرة بوقوعه.

وعليه، ولأجل أن نحلّ هذا النقض لا بدّ من الالتزام بأحد شيئين إمّا بعدم قدم القرآن كما هو الحقّ أو بأنّ القديم قابل للرفع وهو باطل، وعلى كلا التقديرين يثبت إمكان النسخ.

رابعاً: أنّه لو غضينا النظر عن جميع ما تقدّم فإنّ ما ذكر من أنّ نسخ التلاوة عبارة عن إعدام الآية الموجودة خطأ، بل معنى نسخ التلاوة رفع الآية عن إدراك البشر، فالمرفوع ليس وجود الآية بل المرفوع التبليغ، فكأنّ المولى قطع علاقة المكلفين بتلاوة هذه الآية لا أنّه نفاها من الوجود.

(١) النحل / ١٠١.

(٢) البقرة / ١٠٦.

خامساً: أن كلام الله تعالى ليس بقديم كما بين في محله من علم الكلام.

قال الماتن رحمته في هامش الكتاب: «إن قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وأن من صفات الله تعالى الذاتية أنه متكلم، والحقّ الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرّع عليه من فروع، وهذا أمر موكول إثباته إلى الفلسفة وعلم الكلام». انتهى.

وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ:

بعدما ثبت في البحث السابق إمكان النسخ على الخلاف في تفسيره وأنه رفع للحكم الواقعي كما ذكر الماتن رحمته أو رفع للحكم الظاهري كما عن بعض آخر، يقع الكلام في عدد الآيات المنسوخة، ولكن لَمَّا كان تحديد الآيات المنسوخة في الكتاب الكريم من وظيفة الفقيه دون الأصولي يُتعرَّض في علم الأصول إلى الوسيلة التي يجب أن تُتَّبَع في إثبات نسخ الآيات الكريمة، لكن لا بأس بأن نعمم البحث ونذكر جميع الصور المحتملة سواء أكان الحكم المدعى نسخه مستفاداً من الكتاب أم من غيره، فنقول:

الحكم المنسوخ إما أن يكون مستفاداً من الكتاب أو من السنّة، والناسخ له تارةً يكون من الكتاب وأخرى من السنّة، فهذه أقسام أربعة:

الأول: نسخ الكتاب بالكتاب.

الثاني: نسخ الكتاب بالسنة أو ما يرجع إلى السنة كالإجماع، على ما تقدم ويأتي من أن حجية الإجماع لأجل كاشفيتها عن السنة^(١).

الثالث: نسخ السنة بالكتاب.

الرابع: نسخ السنة بالسنة.

نسخ الكتاب بالكتاب:

هذا، ولا إشكال في إمكانه بل وقوعه كما في آية النجوى المنسوخة بآية الإشفاق، لكن لا يجوز إثبات نسخ آية لآية أخرى بمجرد وجود تنافٍ ظاهري بين الآيات، وإلا فمطلق التنافي لا يكون أمارة النسخ بل هو مسبب في الغالب عن عدم إدراك حقيقة المراد من الآيات، قال الله تعالى^(٢): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.

(١) لا أدري لما لم يذكر الماتن رحمته ولا غيره نسخ الكتاب بحكم العقل القطعي، مع أنه على ما ذكروه من المباني وأن حجية القطع ذاتية لا بد أن يجعل العقل أحد التواسخ للكتاب ولو كان القاطع قطعاً. ولك أن تجعل هذا أحد الشواهد على بطلان الحجية الذاتية للقطع.

مباحث الحجّة / الكتاب العزيز / النسخ / وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ ١٦٣
ومن هنا يُقال خلافاً لِمَا هو ديدن العامة في تحديد المنسوخات: إنَّ
إثبات نسخ آية لأخرى فرع ورود وحيٍّ إلهيٍّ صرَّح بنسخ آية لأخرى،
لاختصاص فهم حقيقة المراد بمن هو وحي يوحى.

هذا، والذي ينبغي أن يكون موضعاً للكلام ما لو ورد خبر معتبر
دالٌّ على نسخ آية لأخرى لا سيّما إذا كُنَّا لا نرى وجود تباين بين المعنيين
المفادين في الآيات، فهل هذا الخبر الواحد يثبت النسخ أم لا، بعد وضوح
ثبوت النسخ فيما لو بيّن النسخ بدليل قطعي الصدور كالتواتر.

ففي معتبرة الحسن بن الجهم - مثلاً - قال^(١): «قال لي أبو الحسن
الرضا عليه السلام: يا أبا محمد، ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال:
قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك؟! قال: لتقولن؛ فإنّ ذلك يعلم به
قولي، قلت: لا يجوز تزوج النصرانية على مسلمة ولا على غير مسلمة، قال:
ولم؟ قال: لقول الله عزّ وجلّ^(٢): ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾.
قال عليه السلام: فما تقول في هذه الآية^(٣): ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
مِنْ قَبْلِكُمْ؟﴾ قلت: فقلوه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية،
فتبسّم ثمّ سكت». وقد يدعى بأنّ كلمة المشرك منصرفة عن أهل الكتاب في
إطلاقات القرآن؛ لكثرة استعماله في خصوص عبدة الأصنام دون أهل

(١) وسائل الشيعة ج ٢٠ / ص ٥٣٤، الباب الأوّل من أبواب ما يجرم بالكفر ح ٣.

(٢) البقرة / ٢٢١.

(٣) المائدة / ٥.

الكتاب، ومجرد إطلاق المشرك على اليهود والنصارى في قوله تعالى^(١):
 ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ
 بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ *
 اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا
 إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ لا ينع من
 الانصراف كما لا يخفى.

أقول: مقتضى عموم حجية أخبار الآحاد إثبات النسخ في هذه
 الصورة، بعد أن كانت الأخبار مفسرة للقرآن، ومبيّنة للناسخ والمنسوخ، وقد
 امرنا بالتمسك بالثقلين معاً.

نعم، هذا الخبر معارض بظاهر خبر آخر وهي معتبرة زرارة،
 قال^(٢): «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ
 أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾. فقال عليه السلام: هي منسوخة بقوله تعالى^(٣): ﴿وَلَا
 تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾».

ومن الضروري أن النسخ بإحدهما لا يجتمع مع النسخ بالأخرى،
 لاستحالة نسخ الشيء ورفعها بعد زواله وارتفاعه؛ إلا أن تحمل إحدى
 الآيتين على تأكيد النسخ، فلا تعارض في البين، فتأمل.

(١) التوبة / ٣٠ و ٣١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٠ / ص ٥٣٣، الباب الأول من أبواب ما يحرم بالكفر ح ١.

(٣) المتحنة / ١٠.

مباحث الحجة / الكتاب العزيز/ النسخ / وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ ١٦٥
نسخ الكتاب بالسنة:

أمّا نسخ الكتاب بالسنة فلا إشكال بينهم في نسخ الكتاب بالسنة القطعية ولو انكشفت السنة من طريق الإجماع.

وأمّا نسخ الكتاب بخبر الواحد بمعنى أن يكون الحكم المستفاد من الكتاب منسوخاً بالحكم المستفاد من السنة الظنية التي قام على اعتبارها الدليل القطعي فقد ادّعي الإجماع على عدم جواز النسخ حينئذٍ بخلاف تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي وقع فيه الخلاف^(١).

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة^(٢): «لا خلاف بين أهل العلم أن القرآن لا ينسخ بأخبار الآحاد». انتهى. وهذا الإجماع مناقش من حيث الصغرى والكبرى:

أمّا من حيث الكبرى؛ فباعتباره إجماعاً اجتهادياً في مسألة أصولية، ومثله لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

وأمّا من حيث الصغرى، فباعتبار أن هذه الأبحاث الأصولية لم تكن معنونة عند قدماء الأصحاب، والظاهر أن الشيخ الطوسي رحمته الله ناظر في الغالب

(١) ينظر: أصول الفقه مج ١ / ص ٢١٦، تحت عنوان «تخصيص الكتاب بخبر الواحد».

(٢) العدة ج ٢ / ص ٥٤٤.

إلى ما هو موجود في كتب العامّة، فإنّ علم الأصول في تلك الأزمنة كان مشهوراً عندهم لا عندنا.

هذا مضافاً إلى ما ذكره السيّد المرتضى رحمته في الذريعة حيث أكّد على التلازم بين تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وبين تجويز النسخ به، وإنّما دفعهما معاً لأجل عدم حجّية أخبار الآحاد مطلقاً على أنّه لم يدع الإجماع في المقام، ولذا ترى أنّ صاحب المعالم^(١) قد نسب عدم الجواز إلى الأكثر لا الكلّ.

قال المرتضى رحمته^(٢): «وأما السنّة التي لا يقطع بها فأكثر الناس على أنّه لا يقع بها نسخ القرآن، وخالف أهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك، وادّعوا أيضاً وقوعه، والذي يُبطل أن ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنّة أنّ هذا فرع مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة؛ لأنّ من يجوز النسخ يعتمد على أنّه كما جاز التخصيص به وترك الظاهر لأجله والعمل به في الأحكام المبتدأة، جاز النسخ أيضاً به، وأنّ دليل وجوب العمل بخبر الواحد مطلق غير مختصّ فوجب حمله على العموم، وإذا بطل العمل بخبر الواحد في الشرع، بما سنتكلّم عليه عند الكلام في الأخبار بمشيئة الله تعالى، بطل النسخ، لأنّ كلّ من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به، فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل أصلاً خارج عن الإجماع.

(١) المعالم ص ٢١٩.

(٢) الذريعة ج ١ / ص ٤٦٠ و ٤٦١.

مباحث الحجّة / الكتاب العزيز / النسخ / وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ ١٦٧
وهذا أولى ممّا يمضى في الكتب من أنّ الصّحابة ردّت اخبار الآحاد
إذا كان فيها ترك للقرآن؛ لأنّ الخصوم لا يسلمون ذلك؛ ولأنّه يلزم عليه أن
لا يخصّص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنّ فيه تركاً لظاهره». انتهى.

هذا كلّه من حيث دليل الإجماع، وفي المقام دليلان آخران لبيان
بطلان نسخ الكتاب بالسنة:

الأوّل: ما جاء في كلمات المفيد رحمته الله على ما في مختصر التذكرة حيث
قال ^(١): «والعقول تجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب، غير أنّ السمع ورد بأنّ الله تعالى لا يُنسخ كلامه بغير كلامه
بقوله ^(٢): ﴿مَا تَنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فعلمنا أنّه لا
ينسخ الكتاب بالسنة، وأجزنا ما سوى ذلك ممّا ذكرناه». انتهى.

وفيه: أنّه لا يفهم من هذه الآية الحصر، ومن دونه فلا دلالة على
مراده رحمته الله.

الثاني: صدق عنوان «ما خالف كتاب ربنا فاضربوا به عرض
الحائط» على الخبر الناسخ، وهو الفارق بينه وبين الخاصّ، باعتبار أنّ
المخصّص مفسّر للمراد من العامّ بخلاف الناسخ المنافي للمنسوخ.

(١) مختصر التذكرة ص ٤٣ و ٤٤.

(٢) البقرة / ١٠٦.

وفيه: مضافاً إلى ما تقدّم من رجحان القول بعدم الفرق بين التخصيص والنسخ في كون كلّ منهما بياناً للمراد من العامّ والمنسوخ، فإنّه لا دليل على شمول هذه الأخبار لصورة ما لو كان الخبر المعترّ ناظراً إلى الآية ومبيّناً لرفعها.

نسخ السنّة بالكتاب وبالسنّة:

لا ينبغي الإشكال في إمكان نسخ السنّة بالكتاب أو بالسنّة المكافئة لها، وكذلك الحال بالنسبة لنسخ السنّة الظنيّة بالقطعيّة، وأمّا نسخ السنّة القطعيّة بخبر الواحد، ففيه الملاك المتقدّم، وهذه المسألة قد يظهر أثرها بناءً على القول بالترجيح بالأحدث^(١)، بناءً على أنّ الوجه في ذلك هو نسخ الحكم الثاني للأوّل، وهو مبتدئ على وقوع النسخ بعد زمن النبي ﷺ وقد تقدّم الحديث عنه^(٢).

وخلاصة ما يمكن أن يُقال: إنّ الولاية التشريعيّة وإن كانت ثابتة للأئمة عليهم السلام إلاّ أنّنا لم نعثر على مورد واحد قد استعمل فيه الأئمة عليهم السلام هذه الولاية، بل غاية ما يظهر من أفعالهم - صلوات الله عليهم - صدور بعض الأحكام الولائيّة عنهم كما هو الحال بالنسبة لوضع الزكاة على الخيل.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٤٨، تحت عنوان «الترجيح بالأحدث».

(٢) ينظر: م ن، ص ٢١٧، تحت عنوان «الدوران بين التخصيص والنسخ».

مباحث الحجّة / الكتاب العزيز/ النسخ / وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ ١٦٩

نعم، روي عن بصائر الدرجات بسند معتبر عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(١): «قلت له: ما تقول في العزل؟ فقال: كان علي عليه السلام لا يعزل، وأمّا أنا فأعزل. فقلت: هذا خلاف! فقال: ما ضرّ داود أن خالفه سليمان عليه السلام والله يقول ففهمناها سليمان».

ونظره عليه السلام إلى قوله تعالى ^(٢): ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين * ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين﴾، حيث حكم سليمان بغير حكم داود، وفي بعض أخبارنا - كما تقدّمت الإشارة إليه منّا في أواخر العامّ والمخاصّ - أنّ حكم سليمان كان ناسخاً لحكم داود، فتأمّل.

هذا، وقد قال المفيد رحمته الله على ما في مختصر التذكرة ^(٣): «والأخبار إذا اختلفت في الألفاظ فلن يصحّ حمل جميعها على الحقيقة من الكلام إذا أريد الجمع بينهما على الوفاق، وإنّما يصحّ حمل بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز حتّى لا يقدر ذلك في إسقاط بعضها، ومتى لم يمكن حمل بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز فلا بدّ من صحة أحد البعدين وفساد الأخرى أو فساد الجميع.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٠ / ص ١٥٠ و ١٥١، باب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح ح ٦.

(٢) الأنبياء / ٧٨ و ٧٩.

(٣) مختصر التذكرة ص ٤٥.

اللهم إلا أن يكون الاختلاف فيها يدلّ عليه النسخ فذلك لا يكون إلا في أخبار النبي ﷺ دون أخبار الأئمة عليهم السلام؛ فإنهم ليس إليهم تبديل شيء من العبادات ولا نسخ». انتهى.

فائدة:

ذكر الماتن رحمه الله في آخر هذا البحث أنّ الوجه في اتفاق المسلمين على مختلف طوائفهم على أنّ «الأصل عدم النسخ عند الشكّ في النسخ» بحيث لا يثبت النسخ إلا بالدليل القطعي غير معلوم، ومن هنا تقوى تعبدية هذا الإجماع، ولا يصح أن يجعل الاستصحاب - أي استصحاب عدم النسخ - المدرك لهذا الإجماع؛ إذ بين المجمعين من لا يرى حجّيته.

قال الحكيم رحمه الله في الأصول العامة^(١): «ولعلّ منشأ الإجماع المدعى واتفاق الأكثرية إنّما هو وضع حدٍّ لما يمكن أن يقع من التسامح في دعوى النسخ وإبطال الأحكام لمجرد ورود خبر ما، وهو عمل في موضعه». انتهى.

الباب الثاني:

السنة



تمهيد:

السنة لغةً الطريقة والسيره كما في لسان العرب^(١)، سواء أكانت حميدة أم ذميمة كما في المصباح^(٢) وتاج العروس^(٣)، ونقل في الأخير عن الأزهري تخصيصه السنة بالطريقة المحمودة المستقيمة.

ومنه قوله تعالى^(٤): ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾.

وفي عرف الفقهاء تطلق على معانٍ ذكر منها الماتن رحمته إثنين:

المعنى الأول: وهو الشايح بين العامة وتبعهم عليه بعض متقدمي الخاصة^(٥)، فيراد من السنة خصوص قول وفعل وتقرير النبي صلّى الله عليه وآله.

(١) لسان العرب ج ١٣ / ص ٢٢٦.

(٢) المصباح المنير ج ٢ / ص ٢٩١.

(٣) تاج العروس ج ١٨ / ص ٣٠٠.

(٤) الفتح / ٢٣، ونظيرها ما جاء في سورة الأحزاب / ٣٢ و٦٢.

(٥) كما هو ظاهر عبارة الشيخ المفيد رحمته التي نقلها الماتن رحمته في ضمن البحث عن الدليل العقلي،

المعنى الثاني: وهو الشايح بين الخاصة فيريدون من السنّة قول وفعل وتقرير كلّ من ثبتت عصمته، سواء أكان النبي صلى الله عليه وآله أم أحد أهل بيته عليهم السلام.

أمّا وجه تخصيص قول وفعل وتقرير النبي صلى الله عليه وآله بالسنّة فمنشؤه ما ورد من الأخبار الآمرة باتباع سنّته، ومن أخبارنا معتبرة سيف بن عميرة عن أبي جعفر عن أبيه عليه السلام قال ^(١): «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تمسك بسنّتي في اختلاف أمّتي كان له أجر مائة شهيد».

هذا، ولمّا رأى فقهاء الإماميّة عليهم السلام أنّ الموجب لاتباع سنّة النبي صلى الله عليه وآله عصمته عمّوا الحكم تبعاً لعموم الموضوع، فصار موضوع السنّة عندهم قول وفعل وتقرير المعصوم، وفي عقيدتنا أنّ أهل البيت عليهم السلام يحكون الواقع كما هو الحال بالنسبة للنبي صلى الله عليه وآله، وأمّا كيفيّة علمهم بالواقع فهذا بحث موكول محلّه من العقائد حيث يبحث عن مصادر علمهم عليهم السلام.

ولكن لا بأس بنقل خبر واحد في المقام، حيث روى الكليني بسنده المعتبر عن أبي بصير أنّه قال ^(٢): «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك إنّي أسألك عن مسألة هاهنا أحدٌ يسمع كلامي؟

ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ١٢٩.

(١) وسائل الشيعة ج ١٦ / ص ١٧٥، باب ١٦ من أبواب الأمر والنهي ح ٨.

(٢) الكافي ج ١ / ص ٢٣٩ و ٢٤٠.

قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام ستراً بينه وبين بيتٍ آخر فاطلع فيه، ثم قال: يا أبا محمدٍ سل عما بدا لك.

قال: قلت: جعلت فداك، إنَّ شيعتك يتحدّثون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله علّم عليّاً عليه السلام باباً يفتح له منه ألف بابٍ.

قال: فقال: يا أبا محمدٍ علّم رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً عليه السلام ألف بابٍ يفتح من كلّ بابٍ ألف بابٍ.

قال: قلت: هذا والله العلم. قال: فنكت ساعةً في الأرض ثمّ قال: إنّه لعلمٌ وما هو بذاك.

قال: ثمّ قال: يا أبا محمدٍ، وإنّ عندنا الجامعة، وما يدرهم ما الجامعة.

قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفةٌ طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه، وخطّ عليٌّ بيمينه، فيها كلّ حلالٍ وحرام، وكلّ شيءٍ يحتاج التّاس إليه حتّى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليّ فقال: تأذن لي يا أبا محمدٍ؟ قال: قلت: جعلت فداك إنّما أنا لك فاصنع ما شئت.

قال: فغمزني بيده، وقال: حتّى أرش هذا كأنّه مغضبٌ.

قال: قلت: هذا والله العلم. قال: إنه لعلمٌ وليس بذاك، ثم سكت ساعةً، ثم قال: وإنّ عندنا الجفر، وما يدريهم ما الجفر.

قال: قلت: وما الجفر؟ قال: وعاءٌ من آدم فيه علم التبيين والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل.

قال: قلت: إنّ هذا هو العلم. قال: إنه لعلمٌ وليس بذاك. ثم سكت ساعةً، ثم قال: وإنّ عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام، وما يدريهم ما مصحف فاطمة عليها السلام.

قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحفٌ فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّاتٍ والله ما فيه من قرآنكم حرفٌ واحدٌ.

قال: قلت: هذا والله العلم. قال: إنه لعلمٌ وما هو بذاك. ثم سكت ساعةً، ثم قال: إنّ عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائنٌ إلى أن تقوم الساعة.

قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم. قال: إنه لعلمٌ وليس بذاك.

قال: قلت: جعلت فداك، فأبيّ شيءٍ العلم؟

قال: ما يحدث بالليل والنهار، الأمر من بعد الأمر، والشّيء بعد الشّيء إلى يوم القيامة».

فليس العلم مجرد معرفة ما يكون بل معرفته على جزئيته، وهو الموصوف في خبر آخر بقوله عليه السلام^(١): «وهو أفضل علمنا».

والحاصل: أن السنّة موضوع هذا الباب تعمّ قول النبي صلى الله عليه وآله وآل بيته المعصومين عليهم السلام، الذين أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله بالتمسك بهم وأخبرنا بأنهم لن يفترقوا عن كتاب الله تعالى حتى يردا عليه صلى الله عليه وآله الحوض، فإذا رفع الكتاب عن الأمة رفعت العترة الطاهرة عنها، وذلك من إرهاصات يوم القيامة.

هذا، ومن أخذ السنّة مباشرة من نفس المعصوم عليه السلام فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلي ولا يحتاج إلى أيّ بحث سندي؛ لعدم الوساطة، وهذا البحث معقود لمن كان بينه وبين قول وفعل وتقرير المعصوم واسطة كما هو حالنا، فلا بدّ له من طريقة يعتمد عليها في تصحيح الأسانيد واعتبارها.

ومن هنا تعرف أن الأخبار هي الحاكية عن السنّة وليست نفس السنّة، فالسنّة نفس قول المعصوم عليه السلام، والخبر حاكٍ لهذا القول، سمي الحاكي سنّة توسّعاً لكونه مثبتاً لها، وهذا هو الوجه في جعل البحث عن الأخبار في ضمن البحث عن السنّة.

قوله عليه السلام ص ٦٥، س ١: «وذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي» فكما أن النبي يوحى إليه فالإمام عليه السلام ملهم.

قال الماتن عليه السلام في عقائده عند بيان صفات الإمام^(١): «أمّا علمه فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله. وإذا استجدّ شيء لا بدّ أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسيّة التي أودعها الله تعالى فيه، فإن توجه إلى شيء وشاء أن يعلمه علمه على وجه الحقيقي^(٢)». انتهى موضع الحاجة.

ثم احتمل أن يكون المراد من الإلهام ما حققه الفلاسفة من معنى الحدس الراجع إلى نوع من الفطنة والذكاء.

ولو غضينا النظر عمّا حققه الفلاسفة - إذ ليس المقام مقام بيان لوازمه الفاسدة - كان يمكن له أن يستغني عن التعبير بالإلهام بما جاء في الأخبار من أن الامام محدّث، ففي معتبرة زرارة قال^(٣): «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ^(٤): ﴿وكان رسولاّ نبياً﴾ ما الرسول وما النبي؟ قال: النبي الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك. قلت: الامام ما منزلته؟ قال: يسمع الصوت ولا يرى ولا يعاين الملك». الحديث.

(١) عقائد الإماميّة ص ٩١.

(٢) كما ورد في جملة من الأخبار من أن الامام عليه السلام إذا شاء أن يعلم علم أو أعلم أو أعلمه الله ذلك. ينظر: الكافي ج ١ / ص ٢٥٨، باب «أن الأئمة عليهم السلام إذا شاؤوا أن يعلموا علموا».

(٣) م ن، ص ١٧٦، باب «الفرق بين الرسول والنبي والمحدث»، ح ١.

(٤) مريم / ٥١ و ٥٤.

دلالة فعل المعصوم

قد عرفت أنّ السّنة عبارة عن قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام،
ويقدّم الكلام عن الفعل والتقرير على القول؛ لقلّة أبحاثهما.

وكيفما كان، فالكلام في مدى كاشفيّة فعل المعصوم عليه السلام عن الحكم
الشرعيّ.

تحرير محلّ النزاع:

اعلم أنّه لا إشكال في دلالة فعل المعصوم عليه السلام على الجواز ودلالة
الترك على عدم الوجوب، فإنّ القدر المتيقّن من معنى العصمة أنّه لا يرتكب
صاحبها المحرام ولا يترك الواجب^(١).

(١) وأمّا ما رواه في التهذيب - كما في الوسائل ج ٦ / ص ٣٤٧، باب ٥ من أبواب السجود ح ٦ -
من قول الإمام الرضا عليه السلام لرحيم: «لا تنظروا إلى ما أصنع أنا واصنعوا ما تؤمرون»، فقد حمل

وأيضاً لا إشكال في دلالة الفعل على أكثر من الجواز وعدم الحرمة في صورة اقتران الفعل بقرينة خاصّة، فإنّ المتّبع والبدالّ حينئذٍ القرينة لا الفعل بمجرّده.

فمثلاً لو أحرز كون المعصوم عليه السلام في مقام بيان عبادة من العبادات كما هو الحال في الموضوعات الحاكية لوضوء رسول الله صلّى الله عليه وآله (١)، فإنّه يحرز أنّ جميع الأفعال المذكورة إن لم تكن واجبة فلا أقلّ من استحبابها، فإنّه وفي خصوص باب العبادات، المشروعيّة والجواز - المستفادين من فعل المعصوم عليه السلام - يساوقان الاستحباب؛ لأنّ قوام العبادة التقربّ إلى الله تعالى وإذا كان التقربّ بهذا الفعل جائزاً فلا إشكال في كونه مستحباً، باعتبار استحباب التقربّ إلى الله تعالى مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبة لِمَا ورد (٢) من تعليم الإمام الصادق عليه السلام الصلاة لحمّاد بن عيسى، حيث قام وصلى أمامه.

فنفس كون هذه الأخبار في مقام البيان أمانة الدلالة على الوجوب أو لا أقلّ من الاستحباب، فإنّ ظاهر المعصوم عليه السلام إرادة إفادة ذلك.

على التقية كما في الحدائق ج ٨ / ص ٣٠٤، وتبعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته الله - الذي صحّ سند هذا الخبر - كما في المستند (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ١٥ / ص ١٨٥.

(١) ينظر: وسائل الشيعة ج ١ / ص ٣٨٧ وما بعدها، باب ١٥ من أبواب الوضوء ح ٢، و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٩ و ١٠ و ١١ من الباب نفسه، وغيرها من الأحاديث.

(٢) م ن ج ٥ / ص ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة ح ١.

وهذا نظير ما روته العامّة من قوله ﷺ في الحج^(١): «خذوا (عني) مناسككم» وقوله ﷺ في الصلاة^(٢): «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، فإنّ هذا التعبير - على تقدير صدوره - أمانة على كون النبي ﷺ في مقام البيان، فكلّ ما فعل من نسك في الحج واجب مثلاً.

ومن القرائن التي يمكن أن تذكر في المقام تكرار الفعل من المعصوم ﷺ على وجه يعلم تبعده به كما هو الحال فيما روي من فعل الإمام الحسن ﷺ الذي حج ماشياً عشرين عاماً كما في معتبرة الحلبي^(٣) أو المواظبة مثلاً على أفعال قد يأبأها الطبع بحيث لا يأتي بها الناس إلاّ مع الالتفات وسبق تصميم، كالدخول بالقدم اليسرى إلى الحمام^(٤)؛ فإنّ الذي يجري عليه الناس الدخول باليمين سواء أراد الدخول إلى الحمام أم إلى غيره، فهذا طبع وذاك تطبّع أو مثل الافطار على الحلو^(٥).

(١) مسند أحمد ج ٣ / ص ٣١٨، ورواه في عوالي اللئالي ج ٤ / ص ٣٤.

(٢) صحيح بخاري ج ١ / ص ١٥٥، ورواه في عوالي اللئالي ج ١ / ص ١٩٨.

(٣) وسائل الشيعة ج ١١ / ص ٧٨ و ٧٩، باب ٣٢ من أبواب وجوب الحج ح ٣.

(٤) ينظر: من لا يحضره الفقيه ج ١ / ص ٢٥.

(٥) قال في الذكرى ج ٤ / ص ١٧٥: «قال كثير من الأصحاب: يستحب الإفطار يوم الفطر على

الحلواء؛ لما روي: أنّ النبي ﷺ كان يأكل قبل خروجه في الفطر تمرات ثلاثاً أو خمساً أو سبعمائة أو أقلّ أو أكثر». انتهى. والرواية بحسب الظاهر عامية مروية في مستدرک الحاكم وغيره،

وقد صرح بذلك في الحدائق ج ١٠ / ص ٢٧٤، ولاحظ فقه الرضا ﷺ ص ٢١٠.

والخلاصة: أنّ الفعل إن كان مقترناً بقريئةٍ دالّةٍ على الوجوب أو الاستحباب فهي المتبعة ونكون قد خرجنا عن محلّ الكلام، وإن لم يكن الفعل مقترناً بمثل هذه القريئة فلا إشكال في دلالة الفعل على الجواز ودلالة الترك على عدم الحرمة، والكلام في كاشفيّة الفعل عن أكثر من ذلك^(١).

قال في الفصول^(٢): «وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان، ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الأفعال العادية، كالأكل والشرب والنوم، أو كان ولكن أوقعه على وجه غير عادي، كمداومة الإفطار بالحلو والقيلولة». انتهى.

(١) ويقع الكلام بينهم في كون نفس مقام العصمة قريئة على عدم كراهة الفعل المأتي به باعتبار أنّ المعصوم لا يفعل المرجوح، كما أنّ ترك المعصوم لفعل من الأفعال دليل على عدم استحبابه باعتبار أنّ المعصوم عليه السلام لا يترك الأولى، وهذه المسألة أعني جواز ترك الأولى أو فعل المكروه من قبل المعصوم عليه السلام ينبغي أن تتقح في علم الكلام، وخلاصة ما يمكن أن يُقال هناك: إنّ الدليل الدالّ على العصمة - وهو أنّه لولا العصمة لم يحصل وثوق بقوله عليه السلام ولسقط محله من القلوب فلم يكن أسوة كما هو المطلوب منه أن يكون - جارٍ في المقام، فإنّ المعصوم هو المبلّغ للمستحبات والمكروهات، وكبر عند الله مقتناً أن تقولوا ما لا تفعلون.

نعم، هذا الدليل غاية ما يفيد عدم ارتكابه للمكروه أو تركه للمستحب بنحو يعدّ مستخفاً بهما، والإنصاف أنّ المجاهرة في ارتكاب المكروه أو ترك المستحب يعدّ استخفاً إلاّ أن يكون هناك عذر بين أو مبيّن.

ومثال العذر المبيّن لمخالفة الأولى ما ورد في معتبرة حنان بن سدير عن أبيه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أتصليّ النوافل وأنت قاعد؟ فقال: ما أصليها إلاّ وأنا قاعد منذ حملت هذا اللحم وبلغت هذا السن». وسائل الشيعة ج ٥ / ص ٤٩١، باب ٤ من أبواب القيام ح ١.

وكيفما كان، فقد ذكر الماتن عليه السلام وقوع النزاع في موضعين:

الموضع الأوّل: في دلالة الفعل المجرد عن القرائن على أكثر من الإباحة

والأقوال المنقولة في المسألة أربعة، مع رجوع الأخيرين في النتيجة

إلى قول واحد:

القول الأوّل: أنّ الفعل في هذه الصورة دالّ على الوجوب.

القول الثاني: أنّه دالّ على الاستحباب وهو الظاهر من صاحب

الفصول عليه السلام^(١)، وقد يظهر منه أنّ الرسول عليه وآله لا يفعل المباح، بل لا يفعل إلّا

الأولى، فلاحظ.

القول الثالث: أنّه دالّ على الإباحة، والمراد من الإباحة - بحسب

الظاهر - الإباحة بالمعنى الأعمّ الشاملة للأحكام التكليفيّة الأربعة غير

الحرمة.

القول الرابع: التوقف، بمعنى أنّ غاية ما يُفهم من الفعل جوازه

بالمعنى الأعمّ، وأمّا أنّه مباح أو مستحبّ فهذا مسكوت عنه وموقوف فيه

على دليل خاصّ، وقد يرجع القول الثالث إلى هذا القول إن أريد من الإباحة الإباحة بالمعنى الأعمّ.

وظاهر الماتن رحمته اختيار هذا القول الأخير.

قال العلامة رحمته في مبادئه^(١): «فقال ابن سريج^(٢): إنه للوجوب في حقنا، وقال الشافعي للندب، وقال مالك: للإباحة، وأكثر المعتزلة: على الوقف، وهو الأقرب». انتهى.

وكيفما كان، فالدليل على أنّ الفعل غير دالّ على أزيد من الجواز عدم الدليل على أزيد من ذلك، فيقتصر عليه لكونه القدر المتيقّن.

بيانه: أنّ عمدة الأدلّة على وجوب الفعل في حقنا أو استحبابه في صورة صدوره عن النبي صلّى الله عليه وآله قوله تعالى^(٣): ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾.

(١) مبادئ الأصول ص ١٧٣، لكن في الذريعة ج ٢ / ص ٥٧٨ نسب القول بالوجوب إلى مالك أيضاً.

(٢) من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٣٠٦هـ.

(٣) الأحزاب / ٢١.

تقريب دلالتها على الوجوب: كما يظهر من العدة^(١) والنهية^(٢) والقوانين^(٣) أنّ منطوق هذه الآية هو: أنّ من كان يرجو لقاء الله تعالى فليتأس برسول الله ﷺ، ومفهومها أنّ من لم يتأس به ﷺ فهو ممن لا يرجو لقاء الله تعالى، ولا يخفى ما في الجزاء من التهديد الدالّ على وجوب التأسّي.

وأما تقريب دلالة الآية على الاستحباب فبعد الاعتراف بأنّ الظاهر البدوي من الآية هو الوجوب، يدعى وجود قرينة صارفة عن ذلك، وهذه القرينة أحد أمرين:

الأمر الأوّل: ما ذكره في الفصول^(٤) من «أنّ أكثر أفعاله ﷺ مندوبة في حقّ الكلّ، وبعض ما وجب عليه مندوب في حقّنا، فلا يتصور وجوب الاقتداء فيها، وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالأكثر». انتهى.

(١) العدة ج ٢ / ص ٥٧٩ و ٥٨٠.

(٢) النهاية ج ٢ / ص ٥٣٦، وقد ذكر العلامة ﷺ هناك أكثر من عشرين دليلاً على الوجوب.

(٣) القوانين ج ١ / ص ٤٩١.

(٤) الفصول ص ٣١٣.

الأمر الثاني: ما جاء في العدة^(١) من أن الله تعالى قال: ﴿لقد كان لكم﴾ ولم يقل «عليكم»، والأوّل ظاهر في الاستحباب ولو أراد الله تعالى الوجوب لقال الثاني.

هذا حاصل ما قيل في دلالة الآية على وجوب التأسّي أو استحبابه، وأجيب عن هذا الاستدلال بجواب واحد ذكره السيد رحمته في الذريعة^(٢) والشيخ الطوسي رحمته في العدة^(٣) والمحقق رحمته في المعارج^(٤) والعلامة رحمته في كتبه^(٥)، وحاصل هذا الجواب مبتدئ على تحقيق معنى التأسّي، فإنّه لا إشكال في لزوم التأسّي برسول الله صلّى الله عليه وآله في أفعاله^(٦)، إلاّ أن التأسّي لا يكون عبر الإتيان بالفعل على خلاف ما أتى به رسول الله صلّى الله عليه وآله، بل ما أتى به واجباً يكون مقتضى التأسّي لزوم الاتيان به واجباً، وما أتى به بعنوان الاستحباب أو الاباحة يجب الاتيان به بعنوان الاستحباب أو الاباحة، وإلاّ

(١) العدة ج ٢ / ص ٥٨٠.

(٢) الذريعة ج ٢ / ص ٥٨٣ و ٥٨٤.

(٣) العدة ج ٢ / ص ٥٧٩ و ٥٨٠.

(٤) المعارج ص ١١٩.

(٥) المبادئ ص ١٧٣، النهاية ج ٢ / ص ٥٤٢، التهذيب ص ١٧٦.

(٦) وأمّا ما ذكر من أمارات الاستحباب فباطلة، أمّا الثاني فواضح لأننا لم نستدلّ على الوجوب الوجوب بقوله تعالى: ﴿لكم﴾ حتّى تنكر الدلالة بل بالمفهوم. وأمّا إشكال صاحب الفصول رحمته فهو مبني على تفسيره التأسّي بلزوم جميع الأفعال ولو كان رسول الله صلّى الله عليه وآله قد أتى بها مندوبة، ويأتي عدم صحته.

فلو أتينا به واجباً مع أنّ النبي ﷺ قد أتى به مستحباً نكون مخالفين لا متأسّين.

قال المحقق ﷺ في المعارج^(١): «لا نسلم أنّ التأسّي هو الإتيان بمثل فعل الرسول ﷺ، بل الإتيان به على الوجه الذي فعل». انتهى.

وقال العلامة ﷺ في المبادئ^(٢): «فمعنى التأسّي به: أنّه على ما إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، يجب علينا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن تنفّل به كُنّا متعبدين بالتنفّل، وإن فعله على وجه الإباحة، كُنّا متعبدين باعتقاد إباحته، وجاز لنا فعله». انتهى.

هذا، ولم يرتض صاحب الفصول ﷺ هذا الجواب فقال^(٣): «وفيه: أنّه إذا أتى به على وجه الإباحة لم يكف في صدق الأسوة فيه اعتقاد إباحته مع تركه كما يرشد إليه تفسيره^(٤) لها، فإنّ ذلك أسوة في الاعتقاد لا في الفعل». انتهى.

(١) المعارج ص ١١٩.

(٢) مبادئ الوصول ص ١٧٣.

(٣) الفصول ص ٣١٣.

(٤) أي تفسير العلامة ﷺ؛ فإنّ نظر صاحب الفصول ﷺ إلى عبارته.

وحاصل الاشكال: أن ما ذكر من معنى التأسّي هو من التأسّي في الاعتقاد، مع أن ظاهر التأسّي لزوم متابعتة صلّى الله عليه وآله في أفعاله لا مجرد إعتقاد ما يعتقده صلّى الله عليه وآله.

وفيه: أن نظر العلامة رحمته ومن سبقه ليس إلى خصوص التأسّي في الاعتقاد حتّى يشكل بما ذكر، بل المراد من التأسّي على الوجه الذي صدر من النبي صلّى الله عليه وآله أن يصدر منّا على نفس الوجه، فإن كان مباحاً فمقتضى التأسّي تخيّرنا في مقام العمل فلنا أن نأتي به ولنا أن نتركه، مع عدم اعتقاد رجحان أحد الطرفين شرعاً.

وبعبارة مختصرة من الماتن رحمته: «الأسوة في كلّ شيء بحسب ما له من الحكم» فلا بدّ في مقام الفعل أو الترك بالالتزام بوجه الفعل ولو ضمناً، وإلّا للزم التشريع المحرّم.

جواب آخر عن الاستدلال بالآية للماتن رحمته:

هذا هو الجواب المعروف منذ القديم، وقد اختار الماتن رحمته جواباً آخر في المقام^(١) وحاصله: الاستدلال بسياق الآيات لاثبات اختصاص وجوب أو استحباب التأسّي في خصوص الجهاد.

(١) بعد احتماله ما جاء في الفصول من دلالة الآية على استحباب التأسّي دون وجوبه.

قال الله تعالى^(١): ﴿يَحْسِبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا * لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا * وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾، فأية الأسوة موردها واقعة الأحزاب، وما وقع فيه المسلمون من حرج وضيق بعد تكالب الكفار عليهم وخذلان المنافقين لهم، فحثّ الله المؤمنين على التأسّي برسول الله ﷺ في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله وجوباً أو استحباباً على الخلاف، ولا عموم لها بلزوم التأسّي أو حسنه في كلّ فعل من أفعاله ﷺ.

إن قلت: من المعلوم أنّ المورد - وهو واقعة الأحزاب وما عناه المسلمون من عناء الجهاد - لا يخصّص الوارد وهو وجوب التأسّي وحسّنه، ومجرد نزول الآية في واقعة معيّنة لا يكون مجوّزاً لتضييق الدلالة في خصوص الواقعة بل نحن وإطلاق الكلام، وإلّا فلو سأل أحدهم عن جواز شرب الماء الموجود في الكوب فأجازه المولى، فلا يصحّ للمفتي أن يقول باختصاص جواز الشرب فيما لو كان الماء في ذلك الكوب أو في كلّ الكوب بل الماء جائز الشرب مطلقاً.

لقال ﷺ: المورد وإن لم يكن مخصّصاً للمورد إلاّ أنّ المورد في بعض الأحيان قد يمنع الكلام عن الظهور في الإطلاق - نظير ما تقدّم في مانعيّة القدر المتيقّن في مقام التخاطب^(١) عن التمسك بإطلاق الكلام - فالمورد وإن لم يخصّص الوارد إلاّ أنّه قد يمنع من إطلاق الوارد، ولو من باب الشكّ في قرينيّته على المراد، والشكّ في قرينيّة الموجود موجب لإجمال الكلام.

وبعبارة أخرى، ورود آية التأسّي بين آيتي الجهاد يوجب احتمالاً قوياً - من باب قرينة السياق - بأنّ الواجب من التأسّي خصوص ما كان مورده الجهاد، والشكّ في قرينيّة الموجود موجب لإجمال الكلام.

نعم، النبي ﷺ أسوة في الجهاد مطلقاً لا لخصوص من كان معه في واقعة الأحزاب؛ إذ لا دليل على اختصاص الحكم بمن كان معه ﷺ.

وفيه: أنّ ما ذكره على فرض احتمال مدفوع بمناسبة الحكم والموضوع، فإنّ العرف إذا رأى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ يعلم أنّ الوجه في كون الرسول أسوة حسنة شخصيّة العظيمة وما فيها من الملكات الحميدة التي على رأسها العصمة، فإنّ كان الحكم بوجوب الاتّباع موضوعه من كان على خلق عظيم، يعلم العرف أنّ لزوم الاتّباع غير مختصّ بمورد دون مورد.

(١) ينظر: مج ١ / ص ٢٤٢، تحت عنوان «القدر المتيقّن في مقام التخاطب» حيث إنّ المصنف ﷺ

يرى مانعيّة القدر المتيقّن في مقام التخاطب عن الإطلاق، وقد تقدّم ممّا هناك بيان الفرق بين القاعدتين، فلاحظ.

هذا، مضافاً إلى أنه يكفيننا للإجابة عن تردّد الماتن بشيء الاستشهاد بالأخبار التي طبقت الآية في غير الجهاد، ففي معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(١): «إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا صلّى العشاء الآخرة أمر بوضوءه وسواكه يوضع عند رأسه مخمّراً، فيرقد ما شاء الله، ثم يقوم فيستاك ويتوضأ ويصلي أربع ركعات، ثم يرقد ثم يقوم فيستاك ويتوضأ ويصلي (أربع ركعات ثم يرقد حتّى إذا كان في وجه الصبح قام فأوتر ثم صلّى الركعتين) ثم قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. الحديث.

وفي خبر الدعائم ^(٢) عن جعفر بن محمد عليه السلام «أنه سئل عن رجل دخله الخوف من الله حتّى ترك النّساء والطّعام الطيّب، ولا يقدر على أن يرفع رأسه إلى السماء تعظيماً لله. فقال عليه السلام: أمّا قولك في ترك النّساء فقد علمت ما كان لرسول الله منهنّ، وأمّا قولك في ترك الطّعام الطيّب فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل اللحم والعسل، وأمّا قولك دخله الخوف من الله حتّى لا يستطيع أن يرفع رأسه إلى السّماء فإنّما الخشوع في القلب، ومن ذا يكون أخشع وأخوف لله من رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان يفعل هذا وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾.

(١) وسائل الشيعة ج ٢ / ص ٢٠ و ٢١، باب ٦ من أبواب السواك ح ١.

(٢) دعائم الإسلام ج ٢ / ص ١٩٣ و ١٩٤.

وكيفما كان، فهذه الآية لا تدلّ على وجوب أو استحباب كلّ ما فعله النبي ﷺ كما عرفت من جواب الأعلام، فإنّ التأسّي إنّما يكون بالاتيان بالفعل على الوجه الذي أتى به الرسول ﷺ.

ومنه يعلم الجواب عن باقي الآيات التي استدلّ بها على وجوب ما فعله النبي ﷺ في حقنا، كقوله تعالى^(١): «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» وقوله تعالى^(٢): «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»، فإنّ طاعة الرسول ﷺ واتباعه إنّما تتحقّق بالاتيان بالفعل على طبق أمره، فإن كان واجباً فهو وإلاً فلا.

(١) آل عمران / ٣٢.

(٢) الأعراف / ١٥٨، وهذه هي الأمر بالاتباع وفيها «واتبعوه» وفي أكثر الكتب لا سيّما كتب القدماء التعبير بـ«فاتبعوه» ولم أجد هذه الكلمة في القرآن مع رجوع الضمير إلى النبي ﷺ، وقد أرجع بعض محققي تلك الكتب تارة إلى سورة الأنعام / ١٥٣، وفيها قوله تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، وأخرى إلى آية أخرى من هذه السورة وهي الآية ١٥٥ وفيها قوله تعالى: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَّارِكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».

ومن اللطيف ما فعله محقق كتاب العدة حيث جعل المرجع سورة سبأ / ٢٠ مع أنّ فيها قوله تعالى: «وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»، والله الهادي.

الموضع الثاني: في اشتراك أحكام النبي ﷺ

تقدّم أنّ التأسّي عبارة عن الاتيان بالفعل على الوجه الذي صدر عن النبي ﷺ، فإذا علمنا بالوجه وأنّ النبي ﷺ قد أتى بالفعل بعنوان الوجوب أو الاستحباب، فهل يمكن لنا إسراء الحكم إلينا مباشرة فيكون مقتضى الأصل اشتراك الأحكام بيننا وبين النبي ﷺ أم لا، بل لا بدّ لاثبات الاشتراك في الحكم من دليل خاص؟

منشأ الخلاف أنّه قد ثبت في الشريعة عدّة أحكام هي من مختصّات النبي ﷺ، فيشكّ في كلّ فعل أنّه من أفعاله ﷺ المختصة أو لا، ولا بدّ لاثبات الاشتراك من دليل ومع فقدته فالأصل الاختصاص، ولو بمعونة إجراء البراءة عن سائر الناس. وهذا هو وجه أصالة الاختصاص.

وأما هذه الأحكام التي خصّ بها رسول الله ﷺ، فقد عدّد جملة منها في الشرائع، فقال^(١): «الثالث في خصائص النبي ﷺ وهي خمسة عشر خصلة:

(١) الشرائع ج ٢ / ص ٢١٥. ولا يخفى أنّه يمكن المناقشة في جملة مما ادّعي اختصاص الرسول ﷺ به، والبحث عنها - على فرض وجود ثمره له - فقهي أو كلامي، وإن شئت الاستفصال فلاحظ ما جاء في صراط الحق ج ٣ / ص ١٣٩ - ١٥٥ حيث حاول الاستقصاء مع ملاحظة الأدلّة، مع اعترافه بالعجز عن درك خصائصه والاحاطة بشؤونه ﷺ.

منها ما هو في النكاح: وهو تجاوز الأربع بالعقد، وربما كان الوجه الوثوق بعدله بينهن دون غيره^(١)، والعقد بلفظ الهبة ثم لا يلزمه بها مهراً ابتداءً ولا انتهاءً، ووجوب التخيير لنسائه بين إرادته ومفارقتها، وتحريم نكاح الإمام بالعقد، والاستبدال بنسائه، والزيادة عليهن حتى نسخ ذلك بقوله تعالى^(٢): ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾ الآية.

ومنها ما هو خارج عن النكاح: وهو وجوب السواك، والوتر، والأضحية، وقيام الليل، وتحريم الصدقة الواجبة، وفي المندوبة في حقه ﷺ خلاف، وخائنة الأعين وهو الغمز بها، وأبيح له الوصال في الصوم، وخصّ بأنه تنام عينه ولا ينام قلبه، ويبصر وراءه كما يبصر أمامه. وذكر أشياء غير ذلك من خصائصه ﷺ، وهذه أظهرها». انتهى.

وقال في الجواهر في ذيل هذه العبارة الأخيرة^(٣): «حتى أنه أفردها بعضهم بالتصنيف في كتاب ضخم، والعلامة في محكي التذكرة ذكر منها ما يزيد على سبعين». انتهى.

وكيفما كان، فإن علم أن الفعل من مختصاته ﷺ كما في بعض أحكام النكاح فلا إشكال، وإن علم بالاشتراك كما هو الحال في أكثر

(١) ولازمه ثبوت الحكم بجواز التجاوز للأئمة عليهم السلام، والله يعلم.

(٢) الأحزاب / ٥٠.

(٣) الجواهر ج ٢٩ / ص ١٢٨.

الأحكام فأيضاً لا إشكال، والكلام في صورة الشكّ فهل يكون بحكم المختصّ أو المشترك؟

ذكر المحققون من الأعلام أن مقتضى الأصل والقاعدة في المقام الاشتراك إلا أن يثبت دليل على الاختصاص، وعمدة أدلّتهم أحد أمرين:

الأمر الأوّل: وهو متعارف الذكر بينهم - وهو أقوى الأدلّة - وذلك عبر الاستشهاد بآية التأسّي، فإنّ ما دلّ على وجوب التأسّي بالنبي ﷺ دالّ على لزوم متابعتة في أفعاله مطلقاً حتّى يثبت الخلاف.

إن قلت: ظاهر الآية أنّها في مقام الارشاد إلى ما يحكم به العقل من لزوم متابعة النبي ﷺ في أفعاله ﷺ، وليست في مقام إنشاء حكم مولوي.

قلت: مع الالتفات إلى أنّ سياق الإخبار لا يدلّ دائماً على الإرشاد فلو سلّم ما ذكر: فإنّ الآية ترشد العقل إلى الحكم الالزامي باتباع الرسول ﷺ، وإلاّ فما وجه التهديد بقوله تعالى: ﴿لَمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾.

هذا، والماتن ﷺ لا يحقّ له الاستدلال بهذه الآية بعد أن ذكر في البحث السابق دلالتها على حُسن التأسّي بالنبي ﷺ في خصوص باب الجهاد. وأمّا قوله ضمن الدليل على الاشتراك: «لا سيّما مع ما دلّ على عموم حسن التأسّي» فقد يكون للتأييد، وإلاّ فعمدة الدليل الآتي بيانه غير متوقّف على هذه العبارة.

الأمر الثاني: ما ذكره الماتن رحمته بعدما رفض دلالة آية التأسي على وجوب التأسي بالنبي صلواته في كل الحالات، وحاصله بحسب الظاهر: أن الأحكام المتوجهة للنبي صلواته يحتمل فيها أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يكون الحكم متوجهاً إلى النبي صلواته بما هو مكلف كسائر الناس، فإن النبي صلواته بشر مثلنا كما أكد عليه في الكتاب الكريم^(١).

الثاني: أن يكون الحكم متوجهاً إليه صلواته بما هو معصوم وعلى خلق عظيم.

الثالث: أن يكون الحكم متوجهاً إليه صلواته بما هو صلواته ولي أمر ومدبر لشؤون المسلمين.

وظاهر الخطاب المتوجه إلى النبي صلواته أنه موجه إليه صلواته بما هو مكلف وبشر مثلنا، وما يحتاج إلى بيان ومؤونة زائدة هو توجيه الخطاب إليه صلواته بما هو معصوم أو ولي أمر، ولذا فمع فقد القرينة الدالة على الاختصاص وأن الخطاب قد توجه إلى النبي صلواته لا بما هو بشر كسائر الناس بل بما هو معصوم أو بما هو ولي أمر، فالأصل يقتضي حمل الأحكام على الاشتراك، وبه ثبت هذه القاعدة أعني اشتراك الأحكام بيننا وبين النبي صلواته إلا ما خرج بالدليل.

(١) كما في قوله تعالى - الكهف / ١١٠ وفصلت / ٦ - مخاطباً للنبي صلواته: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾.

ونفس هذا الكلام نذكره بالنسبة للأفعال الصادرة من النبي ﷺ، فإنّ الفعل الصادر منه الأصل فيه أن يصدر عن النبي ﷺ بما هو بشر مثلنا، فما لم يدلّنا دليل خاصّ على الخلاف أثبتنا بهذا الأصل قاعدة الاشتراك.

ومن هنا تعرف أنّ قولنا: «الأصل في أفعال النبي ﷺ الاشتراك» ليس من باب حمل الفرد المشكوك على الأعمّ الأغلب، بدعوى أنّ الغالب في الأفعال الاشتراك فنحمل الفرد المشكوك عليه، فإنّ هذه القاعدة في الأعمّ الأغلب لا تفيد إلاّ الظنّ، ولم يقدّم دليل على حجّية مثله^(١).

بل الوجه في حمل الفرد المشكوك على ذلك وجود عموم فوقاني وهو: أنّ ظاهر الأفعال الصادرة من النبي ﷺ كونها صادرةً عنه ﷺ بما هو بشر فيشترك حكمه ﷺ مع باقي البشر، وهذا الفعل نشكّ في كونه قد خرج بالتخصيص أي صدر عنه ﷺ بما هو معصوم أو وليّ أمر، فيكون المرجع في مثل هذا الشكّ إلى العامّ؛ لأنّ الشكّ هنا شكّ في التخصيص الزائد، إذ نعلم صدور بعض الأفعال عن النبي ﷺ بما هو وليّ أمر أو معصوم، وبهذه الأفعال خصصنا قاعدة الاشتراك، ونشكّ في هذا الفرد أنّه داخل تحت العامّ فالخاصّ باق على حاله أم داخل تحت الخصوص فيثبت تخصيص زائد،

(١) معنى هذه القاعدة وفرقتها عن الاستقراء سنذكره - إن شاء الله تعالى - عند البحث عن القياس في الجزء اللاحق من هذا الشرح.

فيكون المقام من أمثلة دوران المخصص المنفصل بين الأقل والأكثر، والمرجع فيه إلى العموم كما بيّن في محله^(١).

قوله رحمته ص ٦٩، س ١٨: «هذا مقتضى عموم أدلّة اشتراكه معنا في التكليف» أي أنّ كون النبي صلّى الله عليه وآله حاله حالنا في التكليف له ما لنا وعليه ما علينا إلّا أنّ يقوم دليل على الخلاف دليله قاعدة الاشتراك، ومن هنا كلّما صدر فعل من النبي صلّى الله عليه وآله يحمل على كونه مكلفاً بما عندنا.

وفيه: أنّ الكلام في إثبات الاشتراك، والماتن رحمته قد أخذه كأصل مفروغ عنه وهي المصادرة بعينها، ولو كان الأمر كذلك فلِمَا وقع مثل هذا البحث؟!

وعلى الجملة، ففي عبارة الماتن رحمته بعض الغشاشة وعدم الوضوح، ولعلّ مراده لا يخرج عمّا بيّناه.

(١) ينظر: أصول الفقه مج ١ / ص ٢٠١، تحت عنوان «هل يسري اجمال المخصّص إلى العام: الشبهة المفهومية».

دلالة تقرير المعصوم

التقرير لغةً بمعنى الإثبات، فتقرير الشيء جعله في قراره كما في الصحاح^(١).

وأما اصطلاحاً فالمراد من تقرير المعصوم عليه السلام استكشاف الحكم الشرعيّ من سكوت المعصوم، كما لو سمع قولاً أو رأى فعلاً ولم يبين خلافه بل سكت عنه، فمن السكوت نستكشف التقرير يعني إقرار المعصوم عليه السلام صحة القول أو الفعل، فإنّ معنى تقرير الانسان لغةً حمله على الإقرار به كما جاء في الصحاح أيضاً^(٢).

وكيفما كان، فالماتن عليه السلام جعل البحث الأصلي فيما لو صدر فعل في محضر المعصوم عليه السلام، وكان المعصوم قادراً على تصحيح الخطأ على فرض عدم

(١) الصحاح ج ٢ / ص ٧٩١.

(٢) م ن، ص ن.

صحة الفعل، كما لو توضحاً أحد في محضره فلم ينهه عن ذلك الوضوء مع قدرته على ذلك، بحيث لم يكن في المقام ما يوجب التقيّة، فهل هذا السكوت كاشف عن صحة الفعل أو لا؟

كيفية دلالة السكوت على الامضاء:

قال الماتن رحمته ما حاصله: إنَّ الفعل الذي حصل في محضر المعصوم على فرض خطئه وعدم شرعيّته لا يخلو فاعله من إحدى حالتين:

الأولى: أن يكون الفاعل عالماً بذلك، فيكون عاصياً بفعله ولو من جهة الابتداع في الدين، فهنا يجب على المعصوم عليه ردعه من باب النهي عن المنكر، مع مراعاة شروط النهي عن المنكر التي منها عدم اليأس من التأثير، بمعنى أن يكون المعصوم محتملاً للتأثير في فاعل المنكر، وإلاّ لسقط وجوب النهي عن المنكر كما هو مسطور في كتب الفقه.

الثانية: أن يكون الفاعل جاهلاً ببطلان فعله، فلا بدّ للمعصوم من تعليمه وإرشاده من باب وجوب تعليم الجاهل^(١)، فيما لو احتمل كون التنبيه

(١) وإلاّ فهو لم يأت بمنكر، ومن هنا ذكروا أنّ من شروط النهي عن المنكر علم الفاعل بكون ما أتى به منكراً.

مباحث الحجّة / السنة / دلالة تقرير المعصوم ٢٠١
والارشاد له أثر في حقّ الفاعل، وإلاّ فبعض الأعراب - مثلاً - لا قابليّة لهم
على التعلّم.

والحاصل: أنّه مع تحقّق شروط النهي عن المنكر ومنها عدم الخوف
من الضرر واحتمال التأثير، ومع تحقّق شروط وجوب تعليم الجاهل وأهمّها
عدم الخوف وقابليّة الطرف المقابل للتعلّم، يستكشف من سكوت
المعصوم عليه السلام رضاه بالفعل، ومعنى رضاه إمضاؤه لصحته.

ثم إنّ الماتن عليه السلام ألحق بالفعل القول^(١)، بمعنى أنّه لو ذكر شخص
حكماً في محضر المعصوم، فمن سكوت الامام عليه السلام مع تحقّق الشروط المتقدّمة
يكون السكوت دليلاً على صحة القول وإلاّ لنهى.

وفيه: أنّه قد ذكر في الفقه أنّ من شروط النهي عن المنكر إصرار
الفاعل على ارتكاب المحرّم، فهل هذا يعني لزوم إحرازنا إصرار الفاعل على
العمل حتّى نستكشف من سكوت المعصوم رضاه؟! ومن أين يمكن تحصيل
مثل هذه الأمور!

ومن هنا، ذكر غير واحد من المحققين أنّ تعليل حجّيّة تقرير
المعصوم بأدلة النهي عن المنكر أو تعليم الجاهل وإن كان صحيحاً في نفسه
إلاّ أنّه ليس المناط الوحيد، بل هناك ظهور حاليّ أهمّ في المقام وهو كون

(١) لم أجد من ألحق القول بالفعل، بل هما بحسب الظاهر من باب واحد وداخلان تحت عنوان:

المعصوم قائماً مقام التليغ والارشاد، فإنّ الناس إنّما تأتي إلى المعصوم لأخذ الدين عنه، فلو صدر فعل في محضه ولم يردع عنه من باب عدم إصراره على المعصية أو عدم احتمال التأثير، فالناس لن تلتفت إلى هذه الاحتمالات بل سوف تنظر إلى أنّ المعصوم عليه سكت عن مثل هذا الفعل وتتعبّد بذلك، بل هذا مشاهد بين عوام الناس ومن هم بحكمهم حيث يتمسكون بسكوت علمائهم لاثبات بعض المعاني والأحكام، ولا يصح للعالم أن يعتذر بعدم تحقّق شروط النهي عن المنكر أو شروط لزوم تعليم الجاهل.

إن قلت: على هذا فتختص دلالة التقرير فيما لو صدر الفعل أو القول في محفل من الناس، حيث يستكشف لزوم الردع لرفع الشبهة عن أذهان المكلفين وإن لم يكن هناك احتمال تأثير بحقّ الفاعل مثلاً.

قلت: بل يكفي للزوم الردع منع جرأة الفاعل عن التحدّث عن هذا السكوت إلاّ كذباً، وهذا أمر آخر لا علاقة له في المقام بالخصوص.

والحاصل: أنّ من تصدّى لمنصب دينيّ مهما كان صغيراً لا يصح له بمقتضى مقامه ترك التوجيه في أيّ حال من الأحوال إلاّ فيما لو كان العذر التقية التي جعلت من ديننا.

ولك أن تُرجع ما ذكرناه هنا إلى قاعدة: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فيكون موضوع لزوم النهي عن المنكر بحقّ المتصدّي للمنصب الديني مغايراً للموضوع المذكور عادةً في الكتب الفقهيّة، فتدبّر.

الخبر المتواتر

إذا أخبر شخص بـ خبر ما فتارةً يكون إخباره عن حسّ وأخرى عن حدس، والمراد من الإخبار عن حسّ الإخبار المستند إلى إحدى الحواسّ الظاهرة كالسمع والبصر، ومن الإخبار عن حدس الإخبار المستند إلى الفكر والنظر، فيكون المخبر مُخبِراً عمّا توصل إليه رأيه ونظره.

والكلام في باب السنّة في خصوص الإخبار عن حسّ ويلحق به الحدس القريب من الحسّ - على ما يأتي توضيحه عند التعرّض لمحجّية الإجماع المنقول^(١) - كما لو أخبر شخص عن هطول المطر استناداً إلى رؤيته جريان المياه على الطريق بحيث لم نحتمل وجود سبب آخر لذلك.

وأما الإخبار عن حدس فيأتي البحث عنه في باب الإجماع والشهرة الفتوائيّة. هذا إن شاء الله تعالى.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٢٤ و ١٢٥.

إذا عرفت ما قدّمناه، فقد قسّموا الخبر الحسّي إلى قسمين:

الأوّل: الخبر المتواتر.

الثاني: خبر الواحد.

وبحسب ظاهر الاصطلاح والقسمة، فإنّ بين هذين القسمين تقابلاً،
بمعنى أنّ خبر الواحد هو كلّ خبر لم يبلغ درجة التواتر وإن كان مستفيضاً.

تعريف الخبر المتواتر:

قال الماتن رحمته في منطقه^(١): «المتواترات: وهي قضايا تسكن النفس إليها سكوناً يزول معه الشكّ ويحصل الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي محمد صلّى الله عليه وآله وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص». انتهى.

وعمدة ما ذكره في هذا المقطع من الكلام يمكن تلخيصه في ضمن

أمور ثلاثة:

(١) منطق المظفر ص ٣٣٣، في ضمن البحث عن مبادئ الأقيسة، فإنّ المتواترات إحدى البديهيّات

الأمر الأوّل: أنّ المتواترات هي القضايا التي تفيد العلم؛ لأجل كثرة الإخبار، فلو كثرت الإخبار واستفيد العلم من مجموع كثرة الإخبارات وقرينة معيّنة، لم يسمّى الخبر متواتراً، فالعامل الوحيد المولّد للعلم ليس إلاّ كثرة الإخبار.

نعم، لا بدّ من ملاحظة نوعيّة المخبرين بشكل من الأشكال، على ما يأتي بيانه في الأمرين اللاحقين.

الأمر الثاني: أنّ هذه الكثرة لا بدّ أن تبلغ درجةً يمتنع عادةً تواطؤ المخبرين على الكذب، كما لو كانوا أصحاب مشارب وأذواق ومذاهب مختلفة، ومنه تعرف عدم انضباط عدد المخبرين كما نبّه عليه الماتن رحمته في منطقتهم^(١)، بل المدار على حصول اليقين من الشهادات، وكثرة المخبرين وقتلهم مرتبطة بطبيعة المخبرين ومدى ضبطهم، وبطبيعة الخبر ومدى غرابته.

الأمر الثالث: ما هو من مختصّات الماتن رحمته حيث أضاف قيد «امتناع خطئهم في فهم الحادثة»^(٢)، وإلّا فالناس قد تحكّم بزنا زيد لمجرد رؤيته خارجاً من دار هند، وكم لهذه الأمور من نظير في العرفيات^(٣).

(١) م ن، ص ٣٣٤، تحت عنوان «المتواترات».

(٢) ووضحه بما لا مزيد عليه في الهامش. م ن، ص ٣٣٣.

(٣) هذا، وقد ذكر الشيخ الطوسي رحمته في تلخيص الشافي ج ٢ / ص ٤٦ و ٤٧ وجود شرائط ثلاثة لإفادة التواتر العلم ثالثها - بعد ذكره الكثرة المانعة من الاتفاق على الكذب وعدم التواطؤ

في كيفية إفادة التواتر للعلم:

ظاهر الماتن رحمته وغيره أن التواتر يفيد اليقين بالمعنى الأخص وأن كذا كذا ولا يمكن أن يكون إلا كذا، وهو الظاهر من تعريف المعالم حيث قال^(١): «خبر جماعة يفيد بنفسه^(٢) العلم بصدقه»، ولذا يدخل في باب الحجية الذاتية للعلم.

وقد وقع كلام بينهم في كيفية إفادة التواتر للعلم، ولهم في ذلك بيانان:

البيان الأول: ما هو مشهور عند المناطقة من إرجاع المتواترات إلى التجريبيات، وأن القضايا المتواترة تنقح صغرى لكبرى بديهية وهي «أن الصدفة أو الأمر الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً».

قال السبزواري في منظومته عند بيانه لكيفية إفادة القضايا التجريبية العلم^(٣): «وهي [يعني القضايا التجريبية] منوطة بأمرين: أحدهما تكرّر المشاهدة، والآخر القياس الخفي، وهو أنه لو كان اتفاقاً لَمَا كان دائماً

عليه - «أن يكون اللبس والشبهة زائلين عمّا خبّرت به»، ويمكن بيانه بما ذكر في هذا الأمر الثالث.

(١) المعالم ص ١٨٤.

(٢) قيد «بنفسه» - بحسب الظاهر - إشارة إلى ما ذكرناه في الأمر الأول، من أن التواتر يعتبر فيه حصول العلم من نفس كثرة الإخبار لا غير.

(٣) شرح المنظومة (قسم المنطق) ص ٣٢٦.

ولا أكثرياً، ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم^(١). ومثلها المتواترات في الاشتغال على تكرار الاستماع والقياس الخفي». انتهى.

وهذه القضية القائلة بأنّ «الصدفة والاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً» يعتقد أهل المنطق كونها من القضايا الأوليّة البديهية كاجتماع النقيضين محال.

البيان الثاني: ما جاء في كلمات بعض الأصحاب المتقدمين من أنّ إفادة التواتر للعلم إنّما يكون من طريق ما سمّاه الشهيد الصدر عليه السلام بحساب الاحتمالات.

قال المحقق عليه السلام في المعارج^(٢): «إنّا إذا سمعنا بخبر عن واحد فقد أفادنا ظناً، ثم كلما تكرّر الإخبار بذلك قوي الظنّ حتّى يصير علماً». انتهى.

وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي عليه السلام^(٣): «وسيله [أي سبيل حصول العلم بالتواتر] أن نراقب أنفسنا فإذا أخبرنا بوجود شيء خبراً متوالياً فإنّ قول الأوّل يحرّك الظنّ وقول الثاني والثالث يؤكّده، وهلمّ جرا إلى أن يصير ضرورياً». انتهى.

(١) أي لكته دائمي أو أكثر، فهو غير اتفاقي بل ناشئ عن تلازم واقعي.

(٢) المعارج ص ١٣٩.

(٣) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار ص ٩٢.

وقد خرّج الشهيد الصدر رحمته الله هذه الفكرة علمياً في ضمن كتابه الموسوم بـ«الأسس المنطقية للاستقراء»، بعد وضوح عدم إفادة تراكم الاحتمالات للعلم اليقيني وبقاء احتمال الخلاف، فذكر إبتناء هذا المسلك على مصادرة وهي: «أنّ العقل البشري غير قادر على الحفاظ على القيم الاحتماليّة الضعيفة».

قال رحمته الله^(١): «كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتماليّة في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتماليّة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتماليّة الكبيرة تتحوّل - ضمن شروط معيّنة^(٢) - إلى يقين، فكانّ المعرفة البشريّة مصمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتماليّة الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتماليّة صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتماليّة الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحوّل هذه القيمة إلى يقين.

وليس فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالامكان التغلّب عليه والتحرر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشريّة». انتهى موضع الحاجة.

(١) الأسس المنطقية للاستقراء ص ٤٢٣.

(٢) بيّنها في م ن، ص ٤٢٦ وما بعدها.

هذا، وبيان هذا البحث بتفاصيله محله علم المعرفة، وكفينا في علم الأصول أن يكون التواتر مفيداً للاطمئنان وهو متفق عليه وإن أنكرنا^(١) الكبرى القائلة بأنّ «الصدفة لا تكون دائميّة ولا أكثرية» وأنكرنا تلك المصادر التي ذكرها الشهيد الصدر^(٢).

قال الشيخ الطوسي^(٣): «والتواتر يوجب العلم الضروري على مذهب الخصم، وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يتخالج فيه الشك». والعلم الذي لا يتخالجه الشكّ ليس إلاّ الاطمئنان كما لا يخفى على من لاحظ المقابلة بينه وبين العلم الضروري.

وكون التواتر مفيداً للاطمئنان يمكن أن يفهم من قول القوانين^(٣) عند تعريفه للتواتر: «خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة»، فإنّ قيد «عادة» لبيان عدم استحالة كذب الخبر، وهو المعبر عنه بالاطمئنان.

(١) أي أنكرنا كونها مفيدة للقين، وإلاّ فلا إشكال في إفادتها العلم العادي.

(٢) العدة ج ٢ / ص ٦٦٥ و٦٦٦.

(٣) القوانين ج ١ / ص ٤٢١، ومثله في الوافية ص ١٥٧.

تنبيه:

نبّه الماتن رحمته إلى أن الخبر المنقول متواتراً، تارةً يكون منقولاً من دون وسائط، كما لو أخبر جماعة عن وقوع حادثة معينة، فهنا يعتبر في صدق التواتر تحقق الكثرة في خصوص هذه الطبقة التي رأت أو سمعت الخبر.

وأخرى يكون الخبر منقولاً عبر وسائط، فهنا يعتبر مضافاً إلى تعدّد المخبرين الناقلين للواقعة تعدّد الناقلين عنهم، وإلاّ فلو نقل شخص لنا خبر جماعة، فالتواتر قد حصل عنده دوننا، وقس عليه ما لو تعدّدت الوسائط كما لو كانت سبعة، حيث يعتبر في صدق التواتر بحققنا تعدّد المخبرين في جميع الطبقات السبعة، وإلاّ فلو اختلّ التعدّد في إحداها فالنتيجة تتبع أخس المقدمات، ويكون الخبر من قسم أخبار الآحاد.

أقسام الخبر المتواتر:

لم يتعرّض الماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أقسام المتواتر، ولا بأس بذكرها إجمالاً، فإنهم قد ذكروا للتواتر أقساماً ثلاثة:

الأول: التواتر اللفظي، وهو اتفاق جماعة امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظ موحد، ومّا ادّعي تواتره كذلك بعض نصّ الغدير، وبعض حديث الثقلين، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نية المؤمن خير من عمله»، أو «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، وفي خاتمة الفقيه ذكر عدّة أخبار قال عنها الصدوق بأنها ألفاظ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فليلاحظ^(١).

الثاني: التواتر المعنوي وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمّن أو بالالتزام أو بالاختلاف، كالأخبار الحاكية لحالات أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام من حيث أفضلّيته وشجاعته وأقربّيته من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمن جمع جملة من الأخبار وجدها تشير إلى هذه المعاني إمّا بالمطابقة أو بالتضمن أو الالتزام.

الثالث: التواتر الإجمالي وله عدّة تفسيرات أحسنها أنّه ورود عدّة أخبار لا تتفق في لفظ ولا معنى، لكن نعلم بصدور أحدها إجمالاً، كما لو

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٤ / ص ٣٧٦ وما بعدها.

٢١٢ شرح أصول المظفر $\frac{1}{2}$ / ج ٤

وضعنا يدنا على خمسين صفحة من كتاب الوسائل حيث نقطع بصدور بعض تلك الأخبار الموجودة في ضمنها.

هذا، وسوف نستفيد من هذه الأقسام عند الاستدلال على حجية خبر الواحد من السنة^(١).

(١) أصول الفقه مج ٢ / ٨٦ وما بعدها، تحت عنوان: «دليل حجية خبر الواحد من السنة».

خبر الواحد

تقدّم أنّ خبر الواحد في الاصطلاح هو ما قابل المتواتر سواء تعدّدت طرق روايته أم لا، وقد يسمّى ما تعدّدت طرقه بالمستفيض - من فاض الماء فيضاناً إذا كثرت وسال - على الخلاف بينهم في تحديد عدد الطرق التي بها يكون الخبر مستفيضاً.

قال الشهيد رحمته الله في الذكرى ^(١): «المشهور، وهو ما زادت روايته عن ثلاثة، ويسمّى: المستفيض، وقد يطلق على ما اشتهر العمل به بين العلماء». انتهى.

والمنقول عن الرعاية للشهيد الثاني وغيرها كوصول الأخيّر لوالد البهائي والوجيزة للبهائي قولهم ^(٢): «قد يروى الحديث من طريقين حسنين أو

(١) الذكرى ج ١ / ص ٤٨.

(٢) معجم مصطلحات الرجال والدراية ص ١٥٧. والمعنى الذي ذكره الشهيد رحمته الله هو المنقول هناك عن مقياس الهداية للمامقاني.

موتّقين أو ضعيفين أو بالتفريق أو يروى بأكثر من طريقتين فيكون مستفيضاً». انتهى.

وكيفما كان، فخير الواحد تارةً نعلم بصدقه لأيّ سبب من الأسباب كما قد يقع في الأخبار المروية بواسطة واحدة أو المحتفّة بقرائن أفادت اليقين بصدقه، فهنا لا إشكال في حجّية الخبر لمكان العلم، فإنّ حجّيته ذاتيّة على ما تقدّم من الماتن رحمته الله ^(١).

وأما إذا لم نعلم بصدق الخبر بنحو اليقين، فيقع الكلام في حجّية الخبر وإن احتفّ بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه، فهل الخبر الواحد حجة أم لا؟ وعلى فرض حجّيته فهل هو حجة مطلقاً أم بشروط خاصّة؟

ومنشأ الخلاف بيننا الخلاف في قيام الدليل القطعي على التعبّد بخبر الواحد، فإنّ من ادّعى حجّيته ادّعى قيام الدليل القطعي على ذلك، وإلاّ فخير الواحد طالما أنّه لا يفيد في الغالب إلاّ الظنّ سواء أكان الظنّ نوعياً أم شخصياً لا حجّية له من ذاته، فإنّ الظنّ لا يعني من الحقّ شيئاً.

ومن هنا قال الماتن رحمته الله: «فالشأن كلّ الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي، ومدى دلالته» فهل قام الدليل على حجّية مطلق أخبار الآحاد أم خصوص أخبار الثقات أم خصوص الأخبار الموثوق بصدورها وإن لم يكن رواها ثقافتاً؟ على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢ وما بعدها، تحت عنوان: «حجّية العلم ذاتيّة».

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في مقام دفع إشكال النهي عن التعبد بخبر الواحد لمكان الآيات الناهية عن اتباع الظن^(١): «فأمّا قوله تعالى^(٢): ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ فلا يدلّ على ذلك [أي على المنع من التعبد بخبر الواحد] أيضاً؛ لأنّ من عمل بخبر الواحد فإنّما يعمل به إذا دلّه دليل على وجوب العمل به، إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم، وإنّما الآية مانعة من العمل بغير علم أصلاً، وقد بينّا أنّنا لا نقول ذلك؛ لأنّ من علم وجوب العمل بخبر الواحد فهو عالم بما يعمل به، فسقط التعلّق بهذه الآية أيضاً». انتهى.

وما ذكره رحمته الله صريح فيما قدّمناه، من أنّ الخلاف في قيام دليل قطعي على حجّية خبر الواحد، وهو الذي ذكره أيضاً السيّد المرتضى رحمته الله حيث صرّح بأنّ العقل لا يمنع من العمل بخبر الواحد، وأنّ الله تعالى لو تعبدنا به لجاز لنا العمل به، قال رحمته الله^(٣): «لأنّ عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعاً له». انتهى.

(١) العدة ج ١ / ص ١٠٦.

(٢) الاسراء / ٣٦.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ج ١ / ص ٢٠٣، والماتن رحمته الله نقله عن السرائر ج ١ / ص ٤٧.

والخلاصة: أنّ خبر الواحد غير المفيد للعلم لا يجوز العمل به إلاّ أن يقوم دليل قطعي على الجواز، فلا بدّ لنا من النظر في الدليل على الجواز، فإنّ صحّ عندنا دليل فلا بدّ لنا من البحث عن مدى الدليّة، فهل يدلّ على حجّية مطلق أخبار الآحاد أم خصوص بعضها كخبر الثقة أو الموثوق.

قوله رحمته ص ٧٣، س ١١: «وصرّح بذلك السيّد المرتضى في الموصليات» أي صرّح السيّد رحمته بتوقّف التعبد بالظنّ على تحصيل العلم بالطريق في كتابه الموصليات.

الأقوال في المسألة:

ذكر الماتن رحمته أقوالاً سبعة في هذه المسألة:

القول الأوّل: عدم الحجية مطلقاً، وذهب إليه كلّ من السيّد المرتضى^(١) (م ٤٣٦هـ) والقاضي ابن البراج^(٢) (م ٤٨١هـ)، والسيّد ابن زهرة^(٣) (م ٥٨٥هـ)، والشيخ الطبرسي صاحب المجمع^(٤) (م في القرن السادس)، وابن إدريس^(٥) (م ٥٨٩هـ)، بل ذهب إليه قبلهم الشيخ المفيد (م ٤١٣هـ)

(١) الذريعة ج ٢ / ص ٥٢٨، ويأتي نقله إجماع الطائفة على عدم العمل بأخبار الآحاد.
(٢) حيث قال رحمته في المهذب ج ٢ / ص ٥٩٨ عند تعداده لشروط القاضي: «فيحتاج إلى أن يعرف منها شيئاً: المتواتر والآحاد، ليعمل بالمتواتر دون الآحاد» انتهى. أقول: هذه العبارة بعينها موجودة في المبسوط ج ٨ / ص ١٠٠، والشيخ الطوسي رحمته بمن ادعى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد، ولعلّ لباب القضاء خصوصية، فتدبر.
(٣) الغنية ص ٣٥، حيث قال رحمته: «ليس في الشرع ما يدلّ على ذلك [أي على ناقضية غير البول والغائط والريح والمني للوضوء]؛ لأنّ اعتماد المخالف على أخبار آحاد أو قياس، ولم يرد التعبد بالعمل بهما في الشريعة على ما بيّناه فيما مضى من أصول الفقه في هذا الكتاب». انتهى.

(٤) مجمع البيان مج ٥ / ص ١٩٩، حيث قال رحمته في ذيل الآية السادسة من سورة الحجرات: «وفي هذا دلالة على أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل». انتهى، ويأتي التعرّض لكلامه إن شاء الله تعالى عند التعرّض لدلالة الآية على حجية خبر الواحد.

(٥) قال في مقدّمة السرائر ج ١ / ص ٥١: «فعلى الأدلّة المتقدّمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحقّ مهجور، ولا أقلد إلاّ الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرجّ الى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلاّ هي؟!». انتهى.

على ما في كنز الفوائد للكراجكي الذي هو تلخيص لتذكرة الأصول للمفيد رحمته الله، حيث قال رحمته الله (١): «فأما خبر الواحد القاطع للعذر فهو الذي يقترب إليه دليل يقضي (ب) الناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره، وربما كان الدليل حجة من عقل وربما كان شاهداً من عرف، وربما كان إجماعاً بغير خلف، فمتى خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها على صحة خبره فإنه كما قدمناه ليس بحجة ولا موجب علماً ولا عملاً على كل وجه». انتهى.

القول الثاني: ما ذهب إليه جماعة من الأخباريين (٢) من أن الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الأربعة مقطوعة الصدق والصدور، فتخرج عن محل الكلام.

(١) كنز الفوائد ص ١٩٣.

(٢) قد يفهم هذا المبنى من صاحب الوسائل رحمته الله (م ١١٠٤هـ) في خاتمة كتابه ج ٣٠ / ص ١٩١ حيث عنون الفائدة السادسة بقوله: «في صحة الكتب المعتمدة في تأليف هذا الكتاب وتواترها، وصحة نسبتها وثبوت أحاديثها عن الأئمة عليهم السلام». انتهى. فاعتبر أن جميع أخبار التي اعتمد عليها في جمع كتابه الوسائل من صف الأخبار المتواترة. لكنّه مبني على كون الحرّ معتقداً لافادة التواتر العلم القطعي، ولم تتحققه.

وأما سائر الأخباريين فلا يعلم قولهم بهذا المبنى، بل صرح المحقق البحراني في الدرر النجفية ج ١ / ص ٣٢٢ بصحتها من باب كفاية الظنّ الغالب بصدورها. وقال الشيخ حسين الكركي رحمته الله (م ١٠٧٦هـ) في هداية الأبرار ص ١٧: «إذا تقرر هذا فاعلم أننا لا ندعي صحة كلّ خبر في الدنيا كما يتوهمه كثير ممن لا يفهم مقاصدنا بل ندعي أن الأخبار المنقولة في كتب أئمة الحديث الموجودة الآن خصوصاً الكافي ومن لا يحضره الفقيه وما عمل به الشيخ في كتبه كلّها صحيحة، وما فيها من الاختلاف فهو للتقية غالباً» إلى آخر كلامه. ومن لاحظ كتاب

قال الشيخ رحمته تعليقاً على هذا القول^(١): «وهذا القول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلاّ التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلاّ فمدّعي القطع لا يُلزم بذكر ضعف مبنى قطعه» أي لا يمكن إلزامه بالاشكال عليه بأنّ منشأ القطع ضعيف؛ لأنّ القطع حال وجوده حجّيته ذاتية.

واعلم أنّ الأخباريين قد ذكروا أنّ السيّد المرتضى بل كلّ القدماء حتّى ابن إدريس بل والمحقق في المعبر دون المعارج على مبناهم، ونقل العبائر وبيان ضعف ما استفادوه يخرجنا عمّا نحن فيه، وقد يأتي ما يفيد عند التعرّض للإجماع المدّعى من قبل المرتضى رحمته على عدم العمل بخبر الواحد.

القول الثالث: أنّ كلّ ما جاء في الكتب الأربعة بشرط عدم مخالفتها للمشهور حجة، وهو المنسوب إلى المحقق النراقي رحمته في المناهج^(٢).

القول الرابع: أنّ المعبر من الأخبار خصوص ما عمل به الأصحاب، ونقل ذلك عن المحقق رحمته في المعارج، لكن الموجود فيها قوله^(٣):

الفوائد المدنيّة يتبيّن له ما ذكرناه، فإنّه صرّح في جملة من مواضع الكتاب أنّ العلم بصدور هذه الأخبار علم عادي لا عقلي.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٣٩.

(٢) ينظر: م ن، ص ٢٤١.

(٣) المعارج ص ١٤٧.

«الذي اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب». انتهى، فيحتمل كون نظره إلى الخبر الذي اشتهر نقله دون الذي عمل به المشهور.

نعم، يأتي منّا - إن شاء الله تعالى - في مبحث الشهرة الفتوائية عدم الفرق بين الأمرين في تلك الأزمان.

هذا، وللمحقق رحمته المذكور عبارة أوضح في الدلالة على المقصود ذكرها في المعبر، حيث قال^(١): «فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحته عمل به وما أعرض الأصحاب عنه أو شدّ يجب طرحه». انتهى.

القول الخامس: أن المعبر خصوص خبر العدل، ونسب هذا القول إلى كل من الشهيد الثاني وولده صاحب المعالم وسبطه صاحب المدارك رحمته.

قال في المعالم^(٢): «والقول باشتراط العدالة عندي هو الأقرب». انتهى. لكن المعروف من مذهب هؤلاء تبعاً للعلامة رحمته العمل أيضاً بالأخبار الحسان.

القول السادس: أن المعبر خصوص خبر الثقة وإن لم يكن عدلاً^(٣)، وهو الذي اختاره جملة من علماء العصر.

(١) المعبر ج ١ / ص ٢٩.

(٢) المعالم ص ٢٠١.

(٣) المعروف كون النسبة بين العدل والثقة العموم من وجه، فإن قوام الوثاقة تتحقّق بأمرين: عدم

القول السابع: أنّ المعتبر خصوص الخبر مظنون الصدور بغض النظر عن صفات الرواي وأنّه عدل أو غير ذلك.

هذا، ولم يختَر الماتن عليه السلام أبياً من هذه الأقوال بل اختار عليه السلام حجّية الخبر الموثوق الصدور كما يظهر من مجموع كلماته، ويأتي بيانه إن شاء الله تعالى، حيث نذكر أنّ هذا هو المسلك الذي كان معتمداً عند قدماء الأصحاب بل هو الذي يظهر من كلمات أكثر الأخباريين.

وعلى كلّ، فقد عرفت أنّ الكلام في الخبر الذي لم تقطع بصدقه، فنبحث عن الدليل القطعي على حجّيته، وهو إمّا الكتاب أو السنّة المتواترة أو الإجماع، فالبحت في مقامات ثلاثة.

الكذب، والضبط. وأمّا العدالة فلا يعتبر فيها الضبط بل خصوص عدم الكذب المسبّب للفسق، مضافاً إلى اعتبار الايمان، فإنّ غير المؤمن لا يكون عادلاً، فتجتمع الوثاقة والعدالة في الإمامي الثقة، وينفرد العدل فيما لو كان الرواي إمامياً عادلاً غير ضابط، وينفرد الثقة فيما لو كان مخالفاً للحقّ ثقة.

هذا، والانصاف أنّه يبعد كون نظر قدماء العلماء في صفة العدالة في الرواي إلى خصوص من كان ظاهره الاستقامة المذكورة في كتاب القضاء أو إمام الجماعة، فإنّ قوام الرواية وأخذ الأخبار مبني على الضبط. والمسألة موكولة إلى محلّها من علمي الرجال والدراية حيث تُسب إلى الأعلام أنّهم قائلون بأصالة العدالة بمعنى أنّ العلامة عليه السلام - مثلاً - يعمل بخبر كلّ إمامي مجهول الحال مع أنّ كتبه الأصوليّة تنادي بعدم صحة هذه النسبة، وإن كان في رجاله ما يوهّم هذا المبني فلا ينبغي الركون إليه مع وجود مثل هذه التصريحات. ينظر: تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٣٢ و ٢٣٣، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٢٠٨ و ٢٠٩، ونهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ / ص ٤٢١ و ٤٢٢.

قوله رحمته ص ٧٤، س ١١: «وهذا ما ينسب إلى شردمة من متأخري الأخباريين» الشردمة القليل من الناس، وفي التنزيل العزيز قوله تعالى^(١): ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾. ويظهر من بعضهم أن الشردمة هي القطعة من الشيء، يُقال: ثياب شراذم أي أخلاق منقطعة، فيكون قوله تعالى: ﴿لشردمة﴾ كناية عن تشتت حال أصحاب موسى، فلا تكون كلمة ﴿قليلون﴾ من باب التأكيد بل من باب زيادة التوهين، فمضافاً إلى تشتت أمرهم هم قليلون. ونظر الماتن رحمته إلى المعنى الأوّل، و«من» في قوله «من الأخباريين» بيانية بحسب الظاهر لا تبعيضية، وإن كان الأنسب الثاني.

- أ -

حجّية خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد:

قبل التعرّض لأهمّ الآيات التي ادّعي دلالتها على حجّية خبر الواحد، لا بدّ من دفع وهم، وحاصله: أنّه قد تقدّم أنّ القائل بحجّية خبر الواحد لا بدّ له أن يستند إلى دليل قطعي على وقوع التعبد الشرعي به، والآيات المستدلّ بها وإن كانت قطعيّة من حيث الصدور لمكان التواتر اللفظي للكتاب، إلّا أنّ الاشكال في الدلالة؛ إذ غاية ما يدعى في هذه الآيات أنّها ظاهرة في حجّية خبر الواحد ولم يدع أحد كونها نصّاً في ذلك، فتكون دلالتها على الحجّية دلالة ظنيّة، فلا يمكن الاستدلال بالكتاب على حجّية الخبر، فإنّنا قد اشترطنا لزوم أن يقوم دليل قطعي على الحجّية.

والدفع: أن ما ذكر صحيح، لكن ظواهر الكتاب على ما يأتي بيانه في باب الظواهر^(١) قد قام الدليل القطعي - أعني سيرة العقلاء - على العمل بها، فالآية التي تدلّ على حجّية خبر الواحد حجيتها قطعية إن من ناحية السند وإن من ناحية الدلالة.

أمّا من ناحية السند فهي متواترة قطعية الصدور، وأمّا من حيث الدلالة فهي وإن كانت بنفسها ظنية إلاّ أنّ الدليل القطعي قد قام على حجّيتها، فنكون قد استندنا إلى القطع في مقام تصحيح العمل بأخبار الآحاد. ونحن على هذا المبنى نذكر أهمّ الآيات التي ذكروها على حجّية خبر الواحد، فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب:

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٦٢، تحت عنوان «حجّية ظواهر الكتاب».

الآية الأولى: آية النبأ

قال الله تعالى^(١): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

وتقريب دلالة الآية على حجية خبر الواحد تارةً يكون من جهة ظاهرها وأنها جملة شرطية، فتدلّ بمفهومها على عدم وجوب التبين فيما لو لم يكن المخبر فاسقاً، وأخرى من جهة روحها وأنها بقوة القضية الوصفية فكأنّ المولى قال: «تبيّنوا خبر الفاسق» فتدلّ بمفهومها على عدم وجوب تبين خبر غيره.

ولمّا كان الاستدلال من جهة مفهوم الشرط كافياً في المقام، مع كون الاستدلال بمفهوم الوصف موقوفاً على القول بوجوده وقد تقدّم عدمه، قصر الماتن بالتعريف نظره على مفهوم الشرط.

هذا، وتحقيق دلالة الآية من ناحية مفهوم الشرط يتحقق في
مقامات ثلاثة:

الأول: في بيان مفردات الآية وشرح ألفاظها.

الثاني: في تقريب الاستدلال.

الثالث: في دفع الاشكالات.

المقام الأوّل: في شرح مفردات الآية

١- «التبيّن» حيث ذكر الماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وجود معنيين لهذه المفردة:

المعنى الأوّل: الظهور فيكون فعلها لازماً، يقال: «تبيّن الشيء» إذا ظهر وتجلّى كما في لسان العرب^(١) ومجمع البحرين^(٢)، ومنه قوله تعالى^(٣): «حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» أي يظهر لكم، وقوله تعالى^(٤): «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق».

المعنى الثاني: الظهور عليه أي العلم به واستكشافه، أو بمعنى التصدي للعلم به وطلبه، وبهذا المعنى يكون الفعل متعدّياً، كقولك: «تبيّنتُ الشيء» إذا علمته واستكشفته أو تصديت للعلم به، ومنه قوله تعالى^(٥): «يا أيّها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبيّنوا^(٦) ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنّيا فعند الله معانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبيّنوا إن الله كان بما تعملون خبيراً».

(١) لسان العرب ج ١٣ / ص ١٧.

(٢) مجمع البحرين ج ٦ / ص ٢١٨.

(٣) البقرة / ١٨٧.

(٤) فصلت / ٥٣.

(٥) النساء / ٩٤.

(٦) أي تبيّنوا الأمر، ويفسّره ما بعدها.

هذا، ولم يرجح الماتن رحمته صريحاً أحد المعنيين لكن ظاهره إرادة ترجيح هذا المعنى الثاني، وذلك أن المعنى الثاني - أعني الاستكشاف - يتضمن معنى التثبّت في الأمر والتأني في الحكم وعدم الاستعجال به، وهذا المعنى هو المناسب لما جاء في آية النبأ، فإن المطلوب التأني والتثبّت كي لا يصيب المؤمنون قوماً بجهالة.

هذا مضافاً إلى أن هناك قراءة أخرى في كلتا الآيتين، فقد قال الطبرسي رحمته في مجمع البيان في ذيل الآية ٩٤ من سورة النساء المتقدمة - وقد وردت كلمة «فتبينوا» فيها مرتين - ^(١): «قرأ أهل الكوفة غير عاصم فتثبتوا في الموضوعين بالثاء والتاء وفي الحجرات، وقرأ الباقون فتبينوا بالثاء والنون في الجميع». انتهى.

وقال في لسان العرب ^(٢): «قال أبو عبيد: قال الكسائي وغيره التبيين التثبت في الأمر والتأني فيه، وقرئ قوله رحمته: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾، وقرئ: فتثبتوا، والمعنيان متقاربان. وقوله رحمته: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وفتثبتوا؛ قرئ بالوجهين جميعاً». انتهى.

والحاصل: أن قراءة الآية بالوجهين دليل على تقارب المعنيين، وهو كما ترى، بل الدليل على تقارب المعنيين الفهم العرفي، وأما تعدد القراءة فلا

(١) مجمع البيان مج ٢ / ص ١٤٤.

(٢) لسان العرب ج ١٣ / ص ٦٨.

مباحث الحجة / السنّة / خير الواحد / حجة الخبر من الكتاب / آية النبا ٢٢٩
يدلّ على ذلك، وإلاّ فقد قرأت كلمات في القرآن مع تباين المعاني، على أنّ
الاختلاف في القراءات ليس سببه تقارب المعاني؛ فإنّ القرآن منزل من عند
الله تعالى بلفظه^(١)، وأمّا سبب اختلاف القراءات فيرجع بأساسه إلى ما
حصل يوم السقيفة.

وكيفما كان، فيكفينا كون ظاهر الآية هو هذا المعنى الثاني ولو
بقريئة الذيل.

٢_ «أن تصيبوا قوماً بجهالة» وفي هذه الجملة احتمالان:

الاحتمال الأوّل: وهو ظاهر الأكثر حيث اعتبروا أنّ هذه الجملة
مستأنفة جاءت لتعليل وجوب التبيين، وبما أنّ «تبيينوا» فعل متعدّد قدّروا له
مفعولاً به، فقال بعضهم: المراد «فتبينوا صدقَه من كذبه» كما في التبيان^(٢)
ومجمع البيان^(٣).

(١) ففي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكنّ
الاختلاف يجيء من قبل الرواة». ومثلها الأخبار الرادة لدعوى العامّة وأنّ القرآن نزل على
سبعة أحرف كما في معتبرة الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون:
إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف. فقال: كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد من
عند الواحد». الكافي ج ٢ / ص ٦٣٠، كتاب فضل القرآن، ح ١٢ و ١٣.

(٢) التبيان ج ٩ / ص ٣٤٣.

(٣) مجمع البيان مج ٥ / ص ١٩٩.

وبما أن الجملة التي بعدها تعليل لما جاء فيها فلا بدّ من تقدير المصدر بنحو يتناسب مع التعليل، فقالوا المراد: «فتبينوا صدقه من كذبه خشية^(١) أو حذاراً أو حذراً^(٢) أو لئلا^(٣) أو كراهة^(٤) أن تصيبوا قوماً بجهالة».

قال السيّد الطباطبائي في الميزان^(٥): «ومعنى الآية: يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بخبّر ذي شأن^(٦) فتبينوا خبره بالبحث والفحص للوقوف على الحقيقة حذر أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصيروا نادمين على ما فعلتم به». انتهى.

الاحتمال الثاني: أن نفس قوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهالة» مفعول به لقوله: «فتبينوا». فيكون المعنى: «فتبينوا وتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة»، ولم أجد من ذكر هذا الاحتمال غير الماتن^(٧).

هذا، وقد رجح الماتن^(٧) الاحتمال الثاني، ووجه الترجيح واضح، بعد أن كان الاحتمال الأوّل ممّا يستوجب تقديرات وتكلفات كثيرة، بخلاف

(١) كما في تفسير المراعي ج ٢٦ / ص ١٢٨.

(٢) كما في مجمع البيان مج ٥ / ص ١٩٩.

(٣) كما في تفسير ابن كثير ج ٧ / ص ٣٤٦.

(٤) كما في تفسير الصافي ج ٥ / ص ٤٩، ونُقل عن تفسير البيضاوي.

(٥) الميزان ج ١٨ / ص ٣١٥.

(٦) كأنه استفاد اعتبار كون الخبر «ذي شأن» من جهة مورد الآية ومن جهة ما رتب على عدم

التبين من إصابة القوم بجهالة. وهو الذي ذكره الطبرسي^(٧) في مجمع البيان مج ٥ / ص ١٩٩.

حيث قال: «أي بخبّر عظيم الشأن». انتهى.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الكتاب / آية النبأ ٢٣١
هذا الاحتمال الذي لا يحتاج إلى أيّ تقدير، وقد تقدّم في أوّل الكتاب^(١) أنّ
الأصل عدم التقدير مع عدم الحاجة إليه بعد أن كان التبيّن متضمناً لمعنى
التثبت والتأني^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك، فالأمر بالتثبت من خبر الفاسق لا وجه له
إلاّ عدم حجّية خبره، وإلاّ فلو كان خبر الفاسق حجة فما الوجه في الأمر
بالتثبت وأنه مع عدم التثبت قد تقع بالندم، فإنّ الندامة لا تترتب على اتباع
الحجة بل هي مخصوصة فيما لو اتبعنا ما لا حجّية له.

ومن هنا قال الماتن رحمته: «والظاهر أنّ قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا أَن
تَصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجّية خبر
الفاسق». انتهى. وبالتالي يكون المفهوم حجّية خبر العادل لا مجرد عدم
وجوب التبيّن من خبره بحيث يكون العمل على طبقه جائزاً، بل هو حجة
لازمة الاتباع، ويأتي ما يفيد في باب السيرة^(٣).

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٧٥، تحت عنوان «أصالة عدم التقدير».

(٢) ولا يخفى عليك أنّ الاحتمال الذي رجحه الماتن رحمته بحاجة إلى تضمين «تبيّنوا» معنى احذروا،
وإلاّ لم يستقم المعنى، وهو نحو تقدير يدلّ عليه السياق وهو أهون من التقدير المتكلف في
الاحتمال الأوّل لا سيّما مع اتساع باب التضمين في اللغة العربية.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٨١، تحت عنوان «مدى دلالة السيرة».

٣_ الجهالة:

الجهالة اسم مصدر مأخوذ من الجهل أو مصدر ثانٍ للجهل، والجهالة على ما في العين^(١) ولسان العرب^(٢) «أن تفعل فعلاً بغير العلم»، وهو الظاهر من المحيط^(٣) ومجمع البحرين^(٤).

هذا، وعندما فسّر أهل اللغة الجهل بكونه ما يقابل العلم، وقع اختلاف في التعبير عن طبيعة هذا التقابل بين الجهل والعلم، فعبر بعضهم بالتناقض وأنّ الجهل نقيض العلم^(٥)، وآخر عبر بالتضاد وأنّ الجهل ضدّ العلم^(٦)، ولا بأس بهذه التعابير بعد أن كانت في مقام بيان أصل التقابل بين المعنيين، ولذا عبر في الصحاح^(٧) بـ«الجهل خلاف العلم»، وإلاّ فلو أريد التعبير المنطقي لكان ينبغي أن يُقال بأنّ التقابل بينهما تقابل المكلة والعدم^(٨).

(١) كتاب العين ج ٣ / ص ٣٩٠.

(٢) لسان العرب ج ١١ / ص ١٢٩.

(٣) المحيط ج ٣ / ص ٣٧٧.

(٤) مجمع البحرين ج ٥ / ص ٣٤٥.

(٥) كما في كتاب العين، والمحيط، ولسان العرب.

(٦) كما في تاج العروس ج ١٤ / ص ١٢٦.

(٧) الصحاح ج ٤ / ص ١٦٦٣ وكذا في المصباح ج ٢ / ص ١١٣، ومجمع البحرين.

(٨) كما جاء في منطق المظفر رحمته ص ١٨، تحت عنوان: «الجهل وأقسامه»، حيث قال: «ليس الجهل

إلاّ عدم العلم ممّن له الاستعداد للعلم والتمكن منه فالجمادات والعجماءات لا نسمّيها جاهلة ولا عالمة، مثل العمى فإنّه عدم البصر فيمن شأنه أن يبصر فلا يسمّى الحجر أعمى». انتهى.

هذا، ويرى الماتن عليه السلام أنّ ما جاء في كتب اللغة بعيد كلّ البعد عن المعنى اللغوي للجهل، فإنّ تحديد الجهل بما يقابل العلم اصطلاح حادث جاء بعد ترجمة الفلسفة اليونانيّة إلى اللغة العربيّة^(١)، حيث استدعت هذه الترجمة تحديد بعض المصطلحات لبيان بعض المفاهيم الفلسفيّة، وإلّا فالجهل في أصل اللغة يقابل الحكمة والتعقل، فيتضمن في حقيقته معنى السفه فتكون الجهالة بمعنى الفعل السفهي، والفعل السفهي له مناشئ منها الغضب والحرق وعدم البصيرة والعلم.

والحاصل: أنّ الجهل لا يقابل العلم بل يقابل التعقل، والتعقل لا يكون إلّا عن علم وحلم، والجهالة لا تكون إلّا عن فقد بصيرة أو حمق، هذه هي حقيقة الجهالة، ولازم الجهالة عدم إصابة الواقع، فتفسّر بما يخالف العلم مع أنّها غيره وليست عينه^(٢).

(١) وترجمة كتب الفلاسفة إلى العربيّة كانت موجودة في عصر الأمويين وإن اشتهرت في عصر

العباسيين على يدي المأمون، فلا ينقض بمثل الفراهيدي (م١٧٥هـ).

(٢) وهذا ما اختاره جملة من الأصوليين في المقام. نعم، لم يذكروا ما جاء في كلمات المصنف عليه السلام من

أنّ الجهل ليس له إلّا هذا المعنى اللغوي. ينظر: أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٨٤، ومصباح

الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٩٠.

هذا، ومّا يؤيد ما ذكره الماتن رحمته ما جاء في كلمات ابن فارس حيث قال^(١): «الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الحِيفَة وخِلاف الطَّمَانِينَة.

فالأوّل الجهل نقيض العلم. ويقال للمفازة التي لا عَمَمَ بها مَجْهَلٌ.

والثاني قولهم للخشبة التي يحرك بها الجَمْرُ مِجْهَلٌ، ويقال استجهلت الرِّيحُ العُصْنَ، إذا حركته فاضطرب. ومنه قول النابغة:

دعاك الهوى واستجهلتك المنازل وكيف تصابى المرء والشيب شامل

وهو من الباب؛ لأنّ معناه استخفّتك واستفزّتك». انتهى.

فهو اعترف بكون الجهالة بأحد معنيها مخالفة للاطمئنان. نعم، ذكر الاشتراك اللفظي، والماتن رحمته لا يريده.

أقول: ما ذكره الماتن رحمته مقبول بلحاظ الاستعمال القرآني، فإنّ هذا المصدر أعني «جهل» قد استعمل في القرآن في أربع وعشرين مورداً على ما هو موجود في بعض المعاجم المفهرسة للكتاب الكريم، ولولا خوف الاطالة لكنت نقلتها بأجمعها لترى أنّ الجهل في القرآن لا يقابل فيها بالعلم، لكن لا بأس بذكر بعضها.

فمن هذه الآيات قوله تعالى^(١): ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ أي من السفهاء الذين يتخذون الناس هزوعاً وينسبون إلى الله تعالى ما لا يليق.

ونظيره قوله تعالى حكاية عن لسان يوسف^(٢): ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.

ومنها الآيات التي ورد فيها عنوان الجاهليّة^(٣)، فإن أحكام الجاهليّة هي أحكام السفه المقابلة للحكمة والتعقل، لا ما يقابل العلم.

ومنها قوله تعالى^(٤): ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

(١) البقرة / ٦٧.

(٢) يوسف / ٣٣، ولاحظ: الأنعام / ٣٥، وهود / ٤٦.

(٣) المائدة / ٥٠، ولاحظ: آل عمران / ١٥٤، والأحزاب / ٣٣، والفتح / ٢٦.

(٤) الأعراف / ١٣٨.

ومنها قوله تعالى^(١): ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، فالجاهل لا بدّ من الإعراض عنه، وأمّا من لا يعلم فلا يعرض عنه بل ينبغي أن يُعلم.

ومنها الآيات التي ذكرت ارتكاب الذنوب بجهالة كقوله تعالى^(٢): ﴿يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بَجَهَالَةٍ﴾ و^(٣) ﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُم سُوءًا بَجَهَالَةٍ﴾ و^(٤) ﴿لِلَّذِينَ عَمِلُوا الشُّوْءَ بَجَهَالَةٍ﴾ فإنّه لا يراد من الجهل عمل السوء من دون علم، فإنّه مع عدم العلم لا ذنب، بل المراد عمل السوء من دون ترو ولا إصرار كما هو شأن السفهاء، فيتوبون عن قريب.

نعم، قوله تعالى^(٥): ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ يحتمل فيه إرادة عدم العلم، لكنّه غير متعيّن، فإنّه يحتمل قوياً أن يكون المراد من الجاهل من يتسرّع في حكمه حيث ينتقل من الظاهر وهو التعفّف إلى الباطن وهو الغنى مع أنّه لازم أعمّ.

(١) الأعراف / ١٩٩.

(٢) النساء / ١٧.

(٣) الأنعام / ٥٤.

(٤) النحل / ١١٩.

(٥) البقرة / ٢٧٣.

مباحث الحجّة / السّنة / خبر الواحد / حجّية الخبر من الكتاب / آية النّبأ ٢٣٧
ومّا يدلّ على كون الجهل ولو في أحد معنييه مقابلاً للتّعقل،
الأخبار الكثيرة التي قابلت بين العقل والجهل، فلاحظ ما جاء في أوّل كتاب
الكافي المعنون بـ«كتاب العقل والجهل».

٤_ الفاسق:

هذا حاصل الكلام في مفردات الآيّة، وكان ينبغي التعرّض لمعنى
كلمة «فاسق» الواردة في الآيّة لا سيّما أنّ الماتن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في بعض تعابيره قابلها
بالعادل، فيتصوّر أنّ النظر في الآيّة إلى الفسق والعدل الاصطلاحي، مع أنّ
ذلك أيضاً مجانب للصواب، بل الفسق لغةً هو مطلق الخروج، ومنه قولهم ^(١):
«فَسَقَ الرَّطْبُ»، إذا خرج عن قشره»، وفي الاصطلاح القرآني يصدق على
مطلق الخروج عن الطاعة ^(٢) ولو كان كفراً كما هو الحال بالنسبة لابليس،
حيث قال الله تعالى في حقّه ^(٣): «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا
إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ»، ومن هنا طبّق الفسق على
خصوص الكذب والسباب والجدال في قوله تعالى ^(٤): «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ
فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» ^(٥).

(١) كما في المفردات ص ٦٣٦.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ج ٤ / ص ٥٠٢.

(٣) الكهف / ٥٠.

(٤) البقرة / ١٩٧.

(٥) ينظر: وسائل الشيعة ج ١٢ / ص ٤٦٣ و ٤٦٤، باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام ح ١.

والحاصل: أنّ الفسق هو الخروج عن الطاعة، وفي آية النبأ حيث الكلام عمّن جاء بالخبر فوصفه بالفسق يساوق وصفه بالكذب، فالمراد من الفاسق الكاذب لا ما يقابل العادل، فلا تصحّ دعوى دلالة الآية على حجّية خبر العادل، بل هي دالّة على حجّية خبر العادل في الخبر^(١) أي من لا يوقع الناس بجهالة، على ما يأتي تفصيله من الماتن رحمته.

قال المحقق النائيني رحمته^(٢): «المراد من الفسق في الآية بمناسبة الحكم والموضوع ليس هو المرتكب للمعاصي مطلقاً حتّى يكون إناطة قبول الخبر بالعدالة لأجل احترام العادل وتوهين الفاسق، بل خصوص غير المتحرّز عن الكذب؛ لعدم موضوعيّة للعدالة والفسق في المقام، وإنّما اعتبارهما لأجل الطريقيّة من جهة عدم حصول الأمن عند إخبار الفاسق دون العادل، وعلى ذلك يكون مقابل الفاسق كلّ من كان متحرّزاً عن الكذب وإن كان فاسقاً من جهات آخر». انتهى.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

(١) مقتضى المفهوم حجّية خبر من لم يثبت فسقه، فقد يُقال بحجّية خبر مجهول الحال؛ لعدم كونه فاسقاً فنحن غير مأمورين بالتبّين في أخباره. لكنّ الانصاف أنّ العرف لا سيّما في مثل هذه الأحكام العقلانيّة لا يفهم هذا التقسيم الثلاثي العقلي، بل يرى أنّ النهي عن اتباع خبر الفاسق لبيان حجّية خبر العادل أي من يوثق بخبره. مضافاً إلى أنّه لو قلنا بأنّ الذليل «أنّ تصيبوا قوماً بجهالة» وارد للتعليل، فلا إشكال من أساسه فإنّ العلة كما هي موجودة في خبر الفاسق موجودة في خبر مجهول الحال.

(٢) أجدود التقريرات ج ٣ / ص ١٩١.

المقام الثاني: في تقريب دلالة الآية على حجّة خبر الواحد

وتقريب الاستدلال بهذه الآية على ما سلكه المصنف رحمته يمكن بيانه عبر نقطتين كرهما رحمتهما مرتين^(١):

النقطة الأولى: أنّ ظاهر الآية أن خبر الواحد ممّا يأخذ به الناس، وإلاّ فلو لم يكن الناس - ومنهم المؤمنون - يعملون بأخبار الآحاد، فلمّا نهاهم المولى عن الأخذ ببعض أخبار الآحاد؟!

النقطة الثانية: أنّ الشارع نهى المؤمنين عن الأخذ بخبر الفاسق فقط باعتبار أنّ الفاسق لا يُتوقّع منه الصدق بل ينبغي التروي في هذا المورد والتثبت من صدقه، ومقتضى مفهوم الشرط عدم النهي عن الأخذ بخبر غير الفاسق أي العادل^(٢) وعدم لزوم التثبت والتروي في الأخذ بخبره؛ لأنّ المتوقّع من العادل الصدق، وهذا هو معنى حجّة خبر العادل، فإنّ معنى الحجّة له جواز الأخذ به من دون تثبت وفحص عن صدقه ومطابقته للواقع، بخلاف خبر الفاسق الذي لا تكون له مثل هذه الحجّة بل لا بدّ من التثبت قبل الأخذ بقوله.

وفيه: أنّ ما ذكره في النقطة الأولى غير مسلّم، فإنّ ظاهره كون العقلاء يأخذون بأخبار الفسّاق والكاذبين من دون تثبت وترو، مع أنّ الأمر

(١) الأولى عند قوله: «إنّها تعطي أنّ النبا . . .»، والثانية عند قوله: «والذي نقوله ونستفيده».

(٢) أي العادل في الخبر، كما أوضحناه فيما تقدّم.

ليس كذلك جزماً كما يأتي عند الاستدلال على حجّية الخبر من سيرة العقلاء^(١)، ومن هنا لا نرى الخبر في مقام نهى عن شيء جديد لا يعرفه العقلاء، بل الآية في مقام الإرشاد لِمَا يحكم به العقلاء من عدم العمل بأخبار الفاسقين من دون تثبت، وإلاّ فهل هناك أمة تشنّ حرباً على أمة أخرى لمجرّد إخبار بعض الكذابين.

إن قلت: إن كان الأمر كذلك، فلِمَا تهىء المسلمون للحرب كما في مورد الآية، حيث ورد في مجمع البيان^(٢) وغيره أنّ الآية نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط^(٣) بعثه رسول الله صلّى الله عليه وآله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وإكراماً له، وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظنّ أنّهم همّوا بقتله فرجع إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وقال إنّهم منعوا صدقاتهم، فتهىء المسلمون للقتال، فنزلت الآية.

قلت: لعلّ فسق هذا الرجل كان خافياً على الناس، فأنزل الله تعالى الآية بياناً لفسقه، أو أنّ الناس أصرّوا على الحرب من باب مظنة القوة وحبّ

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٩٦، تحت عنوان «حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء».

(٢) مجمع البيان مج ٥ / ص ١٩٨.

(٣) أخو عثمان لأمه وكان عامله على الكوفة، وقد نقلوا أنّه صلّى بهم الصبح ثلاث ركعات وهو سكران، ثم التفت إليهم فقال: إن شئتم زدتمكم. وقد ورد في أخبارنا إقامة الحدّ عليه من قبل أمير المؤمنين عليه السلام بسبب شربه الخمر. ينظر: وسائل الشيعة ج ٢٨ / ص ٢٢٦، باب ٥ من أبواب حدّ المسكر ح ١.

الغنائم كما هي عاداتهم في الجاهلية فردعهم الله تعالى، وقال لهم بعد ذلك^(١):
﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾، فوجود رسول الله ﷺ هو الذي منع وقوع الأمة في العنت والمشقة؛ لكونه مسدداً من الله تعالى، وإلا لكانوا قد جروا على سليقتهم ولو من باب عدم علمهم بفسق هذا الرجل.

وبعبارة أخرى: الآية إما أن تكون في مقام بيان شيء جديد لا يسلكه العقلاء عادةً أو مضمونها عين مضمون سيرتهم، وعلى الثاني لا يصح الحمل على التأسيس؛ لما تقدّم في آخر المستقلات العقلية من لزوم حمل الحكم على الإرشاد في موارد استقلال العقلاء بالحكم وإلا كان التشريع لغواً، وفي المقام قرينة أخرى بناءً على حمل قوله تعالى: ﴿أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بجهالة﴾ على التعليل؛ فإنّ التعليل - وكما تقدّم هناك أيضاً - بأمر عرفي أمانة العقلانية والارشاد إلى ما يحكم به العقلاء. وسوف يأتي في آخر البحث عن السيرة^(٢) أن سيرتهم على حجة خبر الواحد لا على جواز العمل به فقط، فلا يتوهم.

هذا، ولا يصحّ حمل الآية على التأسيس إلاّ فيما لو جعلنا الآية في مقام ردع العقلاء، مع أنّه من الواضح أن سياق الآية ليس هو ردعهم بما هم

(١) الحجرات / ٧.

(٢) ينظر: أصول الفقه مج ٢ / ص ١٨١، تحت عنوان: «مدى دلالة السيرة».

عقلاء بل سياق الآية ردعهم بما هم أهل جهل أو غريزة، وإلا فلو كان فسق الجائي بالنبأ معلوماً وقد حكّم المسلمون عقلائيّتهم في هذه الواقعة لَمَا تهيؤوا إلى الحرب، ولَمَا نزلت هذه الآية.

والحاصل: أنّ الآية ليست في مقام بيان تأسيس حكم جديد لا يعرفه العقلاء، بل هي في مقام التنبيه على هذه السيرة العقلائيّة، ولذا لا يصح جعلها دليلاً مستقلاً على حجّيّة خبر الواحد، بل العبرة بما يأتي من دليل السيرة. هذا هو أهم إشكال على الاستدلال بالآية الذي لا نرى له دافعاً.

المقام الثالث: في دفع إشكالات آخر أوردت على الاستدلال بالآية

قال الماتن رحمته: «الظاهر أنّ بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب، فلا نطيل في ذكرها وردّها». انتهى.

ولا بأس بذكر إشكاليين معروفين:

أحدهما: ما جاء في الذريعة وتبعه عليه في العدة والغنية ومجمع البيان والمعارض على ما ذكره الشيخ في الرسائل^(١)، وحاصله: أنّ العلة التي بسببها نهى الله تعالى عن العمل بخبر الفاسق وهي «أن تصيبوا قوماً بجهالة» عامّة تشمل خبر العادل والفاسق معاً؛ لأنّ خبر العادل كخبر الفاسق في عدم إفادته العلم، فيقع التعارض بين مفهوم الآية وهي جواز الأخذ بخبر العادل وبين عموم التعليل المانع عن الأخذ بكلّ خبر لا يفيد العلم، والمقدّم عموم التعليل إمّا لكونه نصّاً والمفهوم ظاهر والنصّ مقدّم على الظاهر، أو من جهة ما يدّعيه بعضهم من أنّ الدلالة المستفاد من المفهوم أضعف من الدلالة المستفادة من المنطوق.

وفيه: أولاً: أنّه تقدّم من الماتن رحمته أنّ هذه الفقرة لم ترد مورد التعليل بل هي مفعول به لقوله: «فتبيّنوا»، ومن هنا فأصل الاستدلال ساقط.

ثانياً: لو سلم ما ذكره من كون الذيل وارداً مورد التعليل، فإنّ الجهالة المذكورة في الآية ليست بمعنى عدم العلم حتى يُقال بأنّ خبر العادل لا يفيد العلم، بل بمعنى السفاهة، وهذه العلة مخصوصة بخبر الفاسق دون العادل، ولا سفاهة في اتباع أخبار العدول.

وثانيهما: دعوى كون الآية لا مفهوم لها؛ لأنها مسوقة لبيان الموضوع وقد عرفت في ضمن البحث عن مفهوم الشرط^(١) عدم حجّيته. ووجه كون الآية كذلك: أنّ موضوع القضية الشرطية «خبر الفاسق» والشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، فعند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لا نبأ للفاسق كي يبحث عن وجوب التبيّن وعدمه، بل لا يجب التبيّن حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

والجواب بحسب مذاق الماتن رحمته: أنّ التقريب المتقدم لدلالة الآية قد بيّن أنّ موضوع الآية طبيعي النبأ لا نبأ الفاسق، فإنّ الأصحاب - أعني أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله - كانوا يعملون بمطلق النبأ، ونهاهم الشارع عن صنف خاصّ من هذه الأخبار، فلا تكون القضية الشرطيّة مسوقة لبيان الموضوع.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٥٩، تحت عنوان: «تحرير محلّ النزاع».

الآية الثانية: آية النفر

قال الله تعالى^(١): ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾.

والاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتمّ بمرحلتين من
البيان:

المرحلة الأولى: في صدر الآية وهي قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾، والكلام في هذه الفقرة يقع في مقامين:

الأول: في المراد من النفر.

الثاني: في حكم النفر.

المقام الأول: في المراد من النفر

قال الشيخ الطوسي رحمته في التبيان^(١): «وقيل في معناه ثلاثة أقوال: أحدها قال الحسن^(٢): حثَّ الله تعالى الطائفة النافرة على التفقه لترجع الى المتخلّفة فتحذرهما.

وقال قتادة^(٣): إن المعنى إنّه لم يكن لهم أن ينفروا بأجمعهم في السرايا ويتركوا النبي صلّى الله عليه وآله بالمدينة وحده، ولكن تبقى بقية؛ لتفقه البقية ثم تنذر النافرة، وبه قال الضحاك^(٤) وابن عباس.

وقال أبو علي الجبائي^(٥): تنفر الطائفة من كل ناحية الى النبي صلّى الله عليه وآله لتسمع كلامه وتتفقه عنه، ثم يبيّنوا ذلك لقومهم إذا رجعوا اليهم.

وقال مجاهد^(٦): نزلت الآية في قوم خرجوا الى البادية ليتفقهوهم ولينالوا منهم خيراً، فلما عاتب الله من تأخر عن النبي عند خروجه الى تبوك وذمّ آخرين خافوا أن يكونوا منهم فنفروا بأجمعهم، فقال الله: هلا نفر بعضهم

(١) التبيان ج ٥ / ص ٣٢١ و ٣٢٢.

(٢) الحسن البصري تابعي م ١١٠هـ.

(٣) قتادة بن دعامة البصري م ١١٧هـ.

(٤) الضحاك بن مزاحم م ١٠٥ أو ١٠٦هـ.

(٥) من مشايخ المعتزلة م ٣٠٣هـ.

(٦) مجاهد بن جبر المكي م ١٠٠ أو ١٠٣هـ.

ليفقّه عن النبي ﷺ ما يجب عليهم وما لا يجب، ويرجعون فيخبرون أصحابهم بذلك ليحذروا». انتهى.

وكيفما كان، فقد ذكر الماتن رحمته في المقام احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من النفر النفر إلى الجهاد وهو المعنى المنقول عن قتادة، والقرينة على ذلك سياق الآيات المتقدّمة بل واللاحقة، حيث قال الله تعالى^(١): ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

فالآية الكريمة في مقام نفي وجوب نفر كافة المؤمنين إلى الجهاد.

قال في الميزان^(١): «السياق يدلّ على أنّ المراد بقوله: «لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» لينفروا وليخرجوا إلى الجهاد جميعاً، وقوله: «فِرْقَةٌ مِنْهُمْ» الضمير للمؤمنين الذين ليس لهم أن ينفروا كافة، ولازمه أن يكون النفر إلى النبي ﷺ منهم.

فالآية تنهى مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول أن ينفروا إلى الجهاد كافة بل يحضّضهم^(٢) أن ينفروا طائفة منهم إلى النبي ﷺ لتفقه في الدين وينفروا إلى الجهاد غيرهم.

والأنسب بهذا المعنى أن يكون الضمير في قوله «رَجَعُوا» للطائفة المتفقهين، وفي قوله: «إِلَيْهِمْ» لقومهم والمراد إذا رجع هؤلاء المتفقهون إلى قومهم، ويمكن العكس بأن يكون المعنى: إذا رجع قومهم من الجهاد إلى هؤلاء الطائفة بعد تفقّهم ورجوعهم إلى أوطانهم.

ومعنى الآية: لا يجوز لمؤمني البلاد أن يخرجوا إلى الجهاد جميعاً، فهلا نفر وخرج إلى النبي ﷺ طائفة من كلّ فرقة من فرق المؤمنين ليتحقّقوا الفقه والفهم في الدين، فيعملوا به لأنفسهم، ولينذروا بنشر معارف الدين وذكر آثار المخالفة لأصوله وفروعه قومهم إذا رجعت هذه الطائفة إليهم لعلّهم يحذرون ويتقون». انتهى.

(١) الميزان ج ٩ / ص ٤١٨ و ٤١٩.

(٢) يقال: حضّضهم على القتال أي حضّهم كما في شمس العلوم ج ٣ / ص ١٢٩٦.

الاحتمال الثاني: ما ذكره الماتن عليه السلام من أنّ المراد من النفر النفر إلى التفقه، والمعنى ما كان المؤمنون الموجودون خارج المدينة لينفروا إلى المدينة من أجل التفقه كافة، فهلاًّ نفر بعضهم إلى المدينة ليتفقهوا. وهذا المعنى هو الظاهر البدوي من الآية بقريته «فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا» حيث فرّع الله تعالى عدم وجوب النفر على الجميع بالحضّ على نفر البعض فمتعلّق النفر واحد، وهذه قرينة داخلية، ولا يعارضها إلاّ السياق الذي استدلّ به لبيان الاحتمال الأوّل وهي قرينة خارجية، فيتعارضان، والعرف يقدّم القرينة الداخلية على الخارجية، فإنّ الكلام الواحد يفسّر بعضه بعضاً.

ويدلّ على تعيّن هذا الاحتمال أخبار الأئمة عليهم السلام، فقد استشهدوا بهذه الآية في أكثر من موضع على وجوب النفر لطلب العلم، كما في الأخبار الذاكرة لِمَا يجب على الناس عند مضي الامام عليه السلام، ففي معتبرة محمد بن مسلم قال ^(١): «قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله بلغنا شكواك وأشفقنا، فلو علمتنا أو أعلمتنا من؟ قال: إنّ عليّاً كان عالماً والعلم يتوارث، فلا يهلك عالم إلاّ بقي من بعده من يعلم مثل علمه أو ما شاء الله. قلت: أفيسع الناس إذا مات العالم ألاّ يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلدة فلا - يعني المدينة ^(٢) - وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله يقول: ﴿وما كان

(١) الكافي ج ١ / ص ٣٧٩ و ٣٨٠، باب ما يجب على الناس عند مضي الامام، ح ٣.

(٢) لا خصوصيّة للمدينة في الآية فضلاً عن الخبر كما هو واضح، بل الخصوصيّة لمكان سكني

المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون رحمته الله». الحديث.

ومن هنا فالصحيح أن متعلق النفر في مورد الآية هو التفقه لا غير.

المقام الثاني: في حكم النفر

أما حكم النفر فقد يُقال بأن الآية تنهى عن نفر المؤمنين كافة، وبالتالي تدلّ الآية بالدلالة المطابقيّة على حرمة النفر، لكنّه مخالف لظهور الآية، فإنّ كلمة «ما» ليست من أدوات النهي بل هي للنفي.

ومن هنا ذكر الماتن رحمته الله أن المدلول المطابقي للآية يحتمل فيه أمران:

الأوّل: أن تكون هذه الفقرة جملة خبريّة بحسب ظاهرها ويراد منها جداً - وبحسب الدلالة التصديقيّة الثانية - إنشاء نفي الوجوب، نظير ما تقدّم في مبحث الأوامر من استعمال الجمل الخبرية في مقام إنشاء الوجوب، حيث كان الداعي للإخبار بإنشاء الحكم.

الثاني: أن تكون هذه الفقرة جملة خبرية بحسب ظاهرها وباطنها، بمعنى أن الله تعالى يريد الإخبار عن عدم وقوع النفر من قبل كافة المؤمنين في الخارج ولو في المستقبل، والسبب في عدم وقوع هذا النفر في الخارج

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجة الخبر من الكتاب / آية النفر ٢٥١
الاستحالة عادةً أو تعذّره وما يستلزمه من اختلال نظام حياة الناس فلا
يرتكبه العقلاء.

نعم، تدلّ هذه الفقرة حينئذٍ بدلولها الالتزامي على عدم وجوب
النفر، وإلّا فلو كان واجباً فهل يريد المولى من هذه الآية إخبار الناس عن
وقوع العصيان؟! لا سيّما مع ما في هذا التكليف - أعني نفر المؤمنين كافة -
من العسر والحرج المنفيين في الشريعة.

وعلى كلا الاحتمالين وسواء قلنا بأنّ المدلول المطابقي للآية هو
إنشاء عدم الوجوب أو أنّ المدلول الالتزامي لها هو ذلك، فقد قال الماتن رحمته؛
إنّ نفي الوجوب لا يكون من شأن الشارع إلّا في مورد توهم الوجوب،
واعتقاد وجوب نفر الجميع أمر متوقع لدى العقلاء؛ لأنّ تحصيل العلم واليقين
واجب عقلي وطريق تحصيله منحصر بالأخذ مشافهة من الرسول صلّى الله
فيكون نفر كافة المؤمنين ممّا يحكم به العقل، فمن حقّهم أن يعتقدوا وجوب
النفر على الجميع.

لكن لمّا كان نفر الجميع فيه من التعذّر والتعسرّ ما لا يخفى بل هو
مستحيل عادة - وإلّا لا يمكن أن ينفر المؤمنون كلّما عنت حاجة وعرضت
لهم مسألة إلى المدينة - أراد الله تعالى أن يبيّن لهم طريقاً آخر يرفع عنهم به
الكلفة والمشقة، وذلك بأن ينفر البعض فيتفقه في الدين ويرجع إلى قومه بما
أخذه عن رسول الله صلّى الله من الأحكام.

وبعبارة أخرى، نفر الجميع لأخذ أحكام الدين لا يقع في الخارج، فإمّا أن يسقط وجوب تعلم الأحكام أو تشرّع طريق أخرى لا تستلزم الحرج والمشقة، وبما أنّ العسر في طريق تحصيل التفقه يقع إن نفر الجميع لا في أصل التفقه - والضرورات تقدّر بقدرها - نفى الله تعالى وجوب تحصيل العلم اليقيني على الجميع، واكتفى بنفر البعض على أن يكون هذا البعض هو المبلّغ للأحكام إذا ما رجع إلى قومه.

وفيه: أنّ ما ذكره من أنّ المؤمنين قد توهّموا وجوب نفر على الجميع أوّل الكلام، بل الآية في مقام الحضّ على التفقه وفي مقام تذكير العقلاء بما يحكمون به في كافة أمورهم، فلا يذهبون جميعاً للتجارة - مثلاً - بل يذهب بعضهم ويأتي لهم بما يحتاجونه، فأراد الله تعالى أن ينههم على أهمية تعلم أحكام الدين والجري فيها على ما عندهم من السيرة العقلانيّة.

وأما تصوير مسلمي ذلك الزمان بكونهم من المتعطشين إلى المعارف بحيث تحكّم عقولهم بلزوم تحصيل المعرفة اليقينيّة فلا أدري كيفيّة تحصيله، بل التاريخ أنبأنا بخلافه حتّى من أهل المدينة فلقد تركوا رسول الله ﷺ وهجروه لمكان وجوب دفع الصدقة كما في آية التغابن^(١)، فلم يعمل بهذه الآية إلاّ أمير المؤمنين عليه السلام، بل عندما كان رسول الله ﷺ يخطب الجمعة حيث كان عليه السلام يعلمهم الكتاب والحكمة تركوه وذهبوا إلى اللهو والتجارة، فلاحظ سبب

مباحث الحججة / السنة / خبر الواحد / حججة الخبر من الكتاب / آية النفر ٢٥٣
نزول قوله تعالى^(١): «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا»،
بل ورد نهيهم عن كتابة حديثه وحرقتهم له بعد وفاته^(٢)، بل بعضهم لم يكن
يحضر جماعته حتى أوعدهم بحرق دورهم كما رواه الصدوق مرسلًا ورواه
الشيخ الطوسي^(٣) بسند معتبر.

والحاصل: أن هذه الآية ليست في مقام نفي الوجوب الذي يحكم به
عقل هؤلاء القوم - وإن كنا نسلّم بأن المؤمن حقيقة يحكم قلبه بما ذكر لكن
قياسه على أولئك الأعراب قياس مع الفارق - بل في مقام إرشادهم إلى ما
تحكم به عقولهم من لزوم إرسال البعض من أجل التفقه في الدين، كما هو
حاله في سائر أمورهم الدنيويّة.

(١) الجمعة / ١١. ففي صحيح بخاري ج ١ / ص ٢٢٥، وصحيح مسلم ج ٣ / ص ٩ و ١٠، وفي
مسند أحمد ج ٣ / ص ٣٧٠ عن جابر بن عبد الله أنه قال: «بينما نحن نصلي مع النبي ﷺ إذ
أقبلت غير تحمل طعاماً فالتفتوا إليها حتى ما بقي مع النبي ﷺ إلا اثنا عشر رجلاً فنزلت
هذه الآية ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾».

(٢) فقد روت العامة كما في سنن الدارمي وسنن أبي داود - كما نقل في مقدّمة تحقيق كتاب
الوسائل ج ١ / ص ٧ - عن عبد الله بن عمر أنه قال: «كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول
الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله ورسول الله
بشر يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتاب، وذكر ذلك لرسول الله ﷺ فأوماً
بإصبعه إلى فيه، وقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق». وقد نقل هناك قصة
حرقهم لأحاديثه ﷺ بعد رحيله ﷺ.

(٣) الفقيه ج ١ / ص ٣٧٦، التهذيب ج ٣ / ص ٢٥.

ومن هذه نكتة نرى أن هذه الآية كسابقها ليست في مقام بيان طريق جديد غير ما هو موجود عند العقلاء، فهي على فرض دلالتها على حجية أخبار الآحاد لا تكون في مقام تأسيس حجية جديدة بل محض إرشاد بنفس التقريب المتقدم في آية النبأ.

ومّا يرشدك إلى ذلك قول الماتن رحمته الله ص ٨٢: «وهو في الواقع خير علاج لتحصيل العلم، بل الأمر منحصر فيه»، فإذا كان الأمر منحصرًا فيه فكيف لا يحكم به العقلاء بما هم عقلاء.

وكيفما كان، فقد استفاد الماتن رحمته الله كون صدر الآية في مقام نفى وجوب نفر الجميع للتفقه في الدين، وذكر أن هذه الفقرة الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية كما نبّئته في المرحلة الثانية، وقد تقدّمت الإشارة إليه فيما سبق.

المرحلة الثانية:

والكلام فيها عن نفس موقع الاستدلال وهو قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقةٍ منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رَجَعُوا إليهم لعَلَّهم يحذرون﴾، وهذه الفقرة من الآية كما تقدّم متفرّعة على الصدر، فبعدما نفى الله تعالى وجوب نفر على الجميع تخفيفاً حرّضهم على اتباع طريقة أخرى لتحصيل الأحكام، والدالّ على التحريض حرف التحضيض

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّية الخبر من الكتاب / آية النفر ٢٥٥

«لولا» المفيد للطلب بحثّ وإزعاج وتشجيع^(١). وهذه الطريقة الأخرى التي طلبها الله تعالى من المؤمنين هي أن ينفر البعض إلى المدينة لتحصيل الأحكام، ثم يرجع هؤلاء إلى قومهم ليعلموهم إيّاها.

تقرير دلالة الآية على جواز العمل بخبر الواحد:

إذا تبين هذا، وأنّ الله تعالى قد شرّع نفر البعض لتحصيل الأحكام بحيث يكون هؤلاء هم المبلغون عن رسول الله ﷺ إذا رجعوا إلى قومهم، علمنا وجه دلالة الآية على حجّية خبر الواحد، فإنّ سبب تشريع هذا الطريق عدم قدرة الجميع على النفر مع حاجة الكلّ إلى تعلّم الأحكام، فأجاز الله تعالى نفر البعض بحيث يأخذ عنهم من بقي عند رجوعهم، وهو عين العمل بأخبار الآحاد.

إن قلت: لعلّ الله تعالى لا يريد لمن بقي أن يعمل بأخبار هؤلاء إلّا في صورة حصول العلم بصدق الخبر.

لقال ﷺ: الآية مطلقة من هذه الناحية، فإنّ قوله تعالى: ﴿لينذروا﴾ مطلق أي سواء كان إنذارهم مفيداً للعلم أم لا، وإذا شرّع الانذار من هذا الطريق المطلق فلا بدّ أنّه تعالى قد أوجب القبول مطلقاً، وإلّا فلو لم يوجب

(١) ينظر: مغني اللبيب ج ١ / ص ٣٦١.

الله تعالى ذلك على الباقيين للغا تشريع نفر البعض، فلا تكون هذه الطريقة محصلة للغرض الذي من أجله شرعت وهي بيان الأحكام لكل الناس.

نعم، بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع لا بدّ أن يكون النافر ثقة وإلاّ فلا يرسل الناس الكذابين لإخبارهم بما هو مجهول لديهم، والماتن ﷺ لم ينبّه على هذا لوضوحه.

في أن نفر البعض من أجل التفقه واجب:

ثم إنّ المصنف ﷺ وفي سياق كلامه ذكر دلالة الآية على وجوب نفر البعض إلى التفقه، بقرينة «لولا» الدالة على الطلب بحث وإزاعاج، وطالما أنّه لم يصدر ترخيص في الترك، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال.

ويمكن استفادة الوجوب من غاية النفر وهي التفقه لانذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا العقاب في صورة التقصير في تحصيل المعارف، وهذه الغاية واجبة من باب حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وإذا كان ذو المقدّمة أعني الغاية واجباً فمقدّمته واجبة بحكم العقل.

بل يمكن بيان دلالة الآية على وجوب نفر البعض بما تقدّم من الماتن ﷺ: من أنّ العقل ملزم بتحصيل المعارف يقيناً، وإنّما تنازل عن الوجوب بالنسبة للجميع دون البعض، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها.

في عدم توقّف الاستدلال على كون نفر البعض واجباً:

هذا، وعندما أشار المصنف رحمته الله أثناء بيانه دلالة الآية على حجّية خبر الواحد إلى عدم توقّف هذه الدلالة على استفادة وجوب النفر، قال ^(١): «وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقلّ لغرض إنذار قومهم»، عقد فقرةً في الصفحة اللاحقة لأجل بيان هذه النكتة وصدّرها بقوله: «وينبغي ألاّ يخفى».

وحاصل مراده: أنّ الآية وإن كانت دالّة على وجوب نفر البعض إلى المدينة من أجل تحصيل الأحكام، إلّا أنّ دلالة الآية على حجّية خبر الواحد غير متوقّفة على استفادة هذا الوجوب، بل يكفي استفادة تشريع هذا الطريق من قبل الله تعالى، بحيث يكون المولى عزّ وجلّ قد قبل من المؤمنين تحصيل الأحكام بهذه الطريقة، وهو كافٍ للحكم بحجّية خبر الواحد.

وكأنّ الوجه في ذلك ما تقدّم من أنّ تشريع هذه الطريقة من دون إيجاب القبول على الغير لغو. لكنّ الانصاف عدم اللغوية لِمَا في تشريع هذه الطريقة من التسهيل، فيجوز الأخذ بخبر الواحد كطريق من الطرق مع أنّ المطلوب بيان وجه وجوب الأخذ بخبر الواحد بما له من حجّية تامّة.

ويمكن أن يُقال: إنَّ تشريع هذه الطريقة يتلاءم مع التعذير فقط ولا يثبت التنجيز، بخلاف ما لو كان اتباع هذا الطريق واجباً، فإنَّه موجب للتنجيز والتعذير.

نعم، لو كان النفر واجباً بمعنى أن الله تعالى قد أوجب على الناس سلوك هذا الطريق في تبليغ الأحكام، يمكن بيان اللغوية في عدم إيجاب القبول.

وبعبارة واضحة: إن قيل بوجوب النفر للتفقه فلا إشكال في وجوب الإنذار بعد رجوعهم؛ فإنَّ الله تعالى - وكما يظهر من الآية - إنما أوجب عليهم النفر لأجل الانذار، وبما أنَّ الإنذار واجب فالحكم بعدم لزوم القبول لغو.

وأما إذا كان النفر غير واجب بل هو طريق صحيح فلا دليل على وجوب الإنذار حينئذٍ، فلا يمكن بيان اللغوية في المقام.

في أنّ الاستدلال بالآية لا يتوقّف على كون الحذر عند الانذار واجباً:

هذا هو الفارق الأساس بين طريقة المصنف رحمته في الاستدلال وبين غيره من الأصوليين، فإنّ المعروف بينهم التوقّف مطولاً عند قوله تعالى: ﴿لعلّهم يحذرون﴾، فذكروا أنّ الحذر واجب مطلقاً سواء أحصل علم من إنذار المنذر أم لا، فعند الانذار يجب الحذر وهو معنى حجية خبر الواحد.

قال الشيخ رحمته عند بيان دلالة الآية على حجية خبر الواحد^(١): «دلّت الآية على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد». انتهى.

ولذا تراهم قد وقعوا في مشكلة استفادة وجوب الحذر من قوله تعالى: ﴿لعلّهم يحذرون﴾، فذكر الشيخ رحمته^(٢) وجهين لبيان وجوب الحذر، أشار الماتن رحمته إلى أحدهما بقوله: «واستفادة ذلك من لعلّ أو^(٣) من أصل حسن الحذر»، حيث ذكر الشيخ رحمته أنّ «لعلّ» بعد انسلاخها عن الترجي باعتبار استحالة الترجي عليه تعالى، فلا بدّ أن يكون الداعي لانشائها محبوبة مدخولها، وإذا كان الحذر محبوباً وحسناً فهذا لا يتلاءم إلاّ مع

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٧٧، ولاحظ: الكفاية ص ٣٤٢ و ٣٤٣.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٧٧.

(٣) «أو» ظاهرة في تعدّد الدليل، إلاّ أنّ الظاهر كونهما دليلاً واحداً باعتبار أنّ حُسن الحذر قد استفيد من كلمة «لعلّ» على ما بيّنه الشيخ رحمته.

وجوب الحذر؛ إذ لا معنى لاستحبابه بل مع قيام مقتضى الحذر يُحكم
بوجوبه.

وأشكل عليه: بأنّ الحذر قد يكون حسناً غير واجب، كما هو
الحال في الاحتياط المستحب.

وكيفما كان، فالماتن رحمته بغنى عن مثل هذا الاستدلال فإنه رحمته قد
استفاد حجية خبر الواحد من تفريع وجوب نفر البعض على عدم وجوب
نفر الجميع على ما تقدّم بيانه بغض النظر عن ذيل الآية.

قال الماتن رحمته بعدما بيّن عدم توقّف الاستدلال على كون استفادة
وجوب الحذر في رتبة سابقة: «بل الأمر بالعكس، فإنّ نفس جعل الحجية
لقول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر».
وهو صحيح بناءً على وجوب نفر ووجوب اتباع هذه الطريقة، وأمّا بناءً
على التشريع فلا يدلّ.

بقي شيء:

وهو في الحقيقة إشكال على دلالة الآية على حجّية خبر الواحد بكلا تقريبيه، فإنّ الآية قد أوجبت نفي طائفة، والطائفة في اللغة هي الجماعة، وعنوان الجماعة يصدق على الثلاثة فصاعداً، فلا تشمل الآية خبر الشخص والشخصين وتختصّ بالأخبار المستفيضة، فخير الواحد إنّما يكون حجّة إذا أخبر به عدّة أشخاص لا مطلقاً.

والجواب: أنّ النفر وإن كان متوجّهاً إلى الطائفة إلّا أنّ الانذار لم يشترط فيه الاجتماع، بل قال الله تعالى: ﴿لينذروا﴾ أي سواء أكان إنذارهم حال الاجتماع أم حال التفرّق، ومن هذا الاطلاق نستفيد حجّية خبر الواحد ولو كان المخبر به شخصاً واحداً، وإلّا فلو صحّ ما ذكر في الاشكال لسقط وجوب التبليغ عن البعض عند تعذّر أو تقاعص البعض الآخر، وهو كما ترى.

ومن هنا تعلم أنّ توجيه الخطاب للطائفة لا موضوعيّة له بل من أجل كفاية حاجة المجتمع، وإلّا فلو فرض أنّ من له قابليّة التفقه خصوص فرد من المجتمع، فهل يُقال بعدم وجوب النفر حينئذٍ!

تنبيه مهم:

وهو في مقام بيان معنى التفقه، فإنّ التفقه لغةً بمعنى التعلّم^(١)، وقد ذكر المحقق النائيني رحمته^(٢) أنّ التفقه في هذه الأزمان موقوف على تنقيح أمور ثلاثة:

الأوّل: أصل صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام.

الثاني: جهة الصدور وأنّ الخبر قد صدر من أجل بيان الحكم الواقعي أو من أجل التيقية.

الثالث: الدلالة.

وقد ذكر رحمته أنّ المحتاج إلى دقّة وإعمال نظر خصوص الأمرين الأخيرين، أي تنقيح جهة الصدور^(٣) والدلالة، لكنّ هذه الدقّة لم يكن محتاجاً

(١) أي تعلّم الدين، والدين هو كلّ ما أتى به رسول الله صلّى الله عليه وآله وأهل بيته الأكرمين عليهم السلام.

(٢) أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٩٢.

(٣) الانصاف أنّ تنقيح جهة الصدور لا يحتاج إلى دقّة كبيرة، بل يكفي فيه ظهور حال المتكلّم وأنّه في مقام بيان مراده الجدّي الواقعي، وكون الكلام صادراً لا لأجل بيان الواقع محتاج إلى قرينة، والأصل عدمها. وكأنّ نظر المحقق النائيني رحمته الاحتياج إلى الدقّة في إدراك طبيعة القرائن الموجبة لصرف الكلام عن ظاهره الأوّلي كالذي ذكره جملة من العلماء من قوّة احتمال التيقية في المكاتبات، فلاحظ على سبيل المثال: مرآة العقول ج ٢٣ / ص ٦٢، والجواهر ج ٨ / ص ١٤١، وقبلهما المحقق في المعتبر ج ٢ / ص ٦٥٩ حيث كان أحد أسباب ترجيحه

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الكتاب / آية النفر ٢٦٣
إليها فيما تقدّم من العصور، بل في زمن أصحاب الأئمة عليهم السلام ومن قارب
عصرهم كان يكفيهم تنقيح إثبات الصدور بحيث كانت الجهة والدلالة
واضحة عندهم لكثرة القرائن الموجودة عندهم، فالاختلاف في التفقه بيننا
وبينهم اختلاف في سهولة وصعوبة تحصيل الأحكام، وهذا الاختلاف لا يجعل
الآية مختصة بهم دوننا، فالآية كما تدلّ على حجّة أخبار الآحاد تدلّ على
حجّة قول الفقيه بالمعنى المعاصر.

ولذا، فالآية كما تدلّ على وجوب نفر البعض لتحصيل الأخبار
وجوباً كفايئاً كذلك تدلّ - وبنفس العلة والمناط - على وجوب الاجتهاد
وجوباً كفايئاً.

والآية كما تدلّ على لزوم الحذر عند نقل الراوي تدلّ على لزوم
الأخذ بفتوى المجتهد^(١).

قال السيد الخوئي رحمته الله^(٢): «وعلى الجملة إنّ للآية المباركة دلالات:

أحد الخبرين كون أحدهما مكتوبة والآخر مشافهة، ولعلّ سبب هذا التفصيل أنّ المكاتبه لها
وجود قارّ بخلاف المشافهة. نعم، ينبغي التفصيل بلحاظ المكاتب له، فإنّ بعضهم من الوكلاء
المأمونين كعليّ بن مهزيار، وتفصيله في محله.

(١) وهذا البيان يصلح كردّ على الأخباريين الذين رفضوا تقسيم المسلمين إلى مجتهد ومقلّد، وقد
تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

(٢) التنقيح (المطبوع في ضمن الموسوعة) ج ١ / ص ٦٥.

منها: دلالتها على وجوب التقليد في الأحكام، لدالتها على وجوب التحذر بإنذار الفقيه وهو إنمّا يتحقّق بالعمل على إنذاره وفتواه.

ومنها: دلالتها على وجوب الإفتاء، وذلك لدالتها على وجوب الإنذار فإنّ الإنذار قد يكون بالدلالة المطابقيّة وقد يكون ضمناً أو بالالتزام، وإفتاء المجتهد بالحرمة أو الوجوب يتضمن الإنذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب أو إتيانه الحرام.

ومنها: دلالتها على حجّيّة إنذار الفقيه وإفتائه، وذلك لأنّه لو لم يكن إنذاره حجة شرعاً، لم يكن أيّ مقتضى لوجوب التحذر بالإنذار لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فوجوب التحذّر عند إنذار الفقيه يستلزم حجّيّة الإنذار لا محالة». انتهى.

قوله ﷺ ص ٧٩، س ٢٠: «وهي قوله تعالى في سورة التوبة (١٢٣) «بَلْ هِيَ آيَةٌ الْآيَةِ الْآخِرَةُ فَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾. وقد يكون الخطأ مطبعياً، وله نظائر كثيرة نسبياً تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

قوله ﷺ ص ٨٢، س ١٢: «مضافاً إلى أنّ أصل التعلّم واجب عقلي كما قرّرنا» أي في آخر ص ٨٠.

الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان

قال الله تعالى^(١): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.

وجه الاستدلال بها^(٢): أن الله تعالى قد حرّم كتمان البيّنات والهدى، فيجب على من يعرفهما الإظهار مطلقاً سواء أفاد قوله العلم أم لا، وإيجاب الإظهار مع عدم إلزام الآخرين بالقبول لغو^(٣)، فيستدلّ من إيجاب الإظهار مطلقاً وجوب القبول مطلقاً، نظير ما تقدّم في آية النفر فإنّ إيجاب التفقه والإنذار على النافرين مستلزم لوجوب الحذر.

(١) البقرة / ١٥٩.

(٢) ممن ذكر الاستدلال بهذه الآية الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة ج ١ / ص ١١٣، والتبيان ج ٢ / ص ٤٦. ويبيّن الاستدلال بها السيّد المرتضى رحمته الله في الذريعة ج ٢ / ص ٥٩، وأجاب بجواب آخر غير ما هو معروف، فلاحظه إن شئت.

(٣) وهو معنى الملازمة العقلية التي أشار إليها الماتن رحمته الله، فإنّ العقل يحكم بعدم صدور اللغو من الحكيم.

جواب الماتن رحمته عن الاستدلال بالآية:

هذا، والمصنف رحمته لم يقبل دلالة الآية على حجية خبر الواحد وذكر أنها أجنبية عما نحن فيه، وهو الذي ذكره كل من تعرض للآية تقريباً لكن بيانات مختلفة، وحاصل بيان الماتن رحمته: أن موضوع بحثنا - حجية خبر الواحد - يدور حول حجية ما أظهره المخبر مما كان خافياً عن الناس، وهو مورد آية النفر حيث كان البعض يتفقه بعد النفر ويبلغ الباقيين الأحكام الجديدة التي تعلمها، وإلا فلو كان الناس يعلمون بمضمون الخبر فلا قيمة لجعل الحجية لخبر الواحد حينئذٍ.

وهذه الآية موردها كتمان ما هو ظاهر وبيّن للناس لا إظهار ما خفي على الآخرين، وذلك لأحد أمرين:

الأول: وهو ما ذكره المصنف رحمته أن قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿من بعد ما بيّناه للناس﴾ دليل على أن الكتمان وعدم الإظهار المنهي عنه إنما هو كتمان وستر ما هو بيّن واضح، فالكتمان قد حصل بعد البيان، وفي خبر الواحد يراد إظهار ما كان خافياً على الناس لا ما كان مبيّناً لهم.

الثاني: أن نفس كلمة «كتمان» إنما هي بمعنى ستر ما هو ظاهر، فالآية موردها ستر الظاهر لا إظهار المخفي.

والحاصل: أن مورد الآية كتمان ما هو واضح بيّن، فيجب قبوله سواء أظهره ذلك الشخص أم لم يظهره، فلا يصح الاستدلال بأنه يجب

مباحث الحجّة / السنّة / خير الواحد / حجة الخبر من الكتاب / آية حرمة الكتمان .. ٢٦٧
الإظهار فيجب القبول، بل يجب القبول قبل الإظهار باعتبار أن ما يراد
إظهاره معلوم لدى الناس.

فائدة تحريم الكتمان:

لكن يبقى وجه إيجاب الإظهار وتحريم الكتمان على من يعلم الحقّ
بعد أن كان إظهاره لا أثر له في الخارج من ناحية الحجية، فيقال: إنّه
يأظهار هذا البعض يعمّ ذكر الحقّ وترتفع وسوسة زيد وعمرو، فالأمر
بالإظهار ليس لأجل البيان للناس وإثبات الحجية عليهم بل إنّما أوجب
الله تعالى الإظهار لأجل تأكيد الحقّ في الخارج وتثبيت البيان.

قال الآخوند رحمته الله^(١): «أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح
الحقّ بسبب كثرة من أفشاه ويئنه، لئلاً يكون للناس على الله حجة، بل كان
له عليهم الحجّة البالغة». انتهى.

وقال الشيخ رحمته الله^(٢): «ويشهد لِمَا ذكرنا [أي كون حرمة الكتمان
لأجل أن يكثر المظهرون فيتضح الحقّ ويحصل العلم من قولهم فيعمل بالعلم

(١) الكفاية ص ٣٤٤.

(٢) فراند الأصول ج ١ / ص ٢٨٧ و ٢٨٨.

لا بقول المظهرين تعبدًا]: أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلّى الله عليه وآله بعدما بين لهم ذلك في التوراة، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن».

إلى أن قال^(١): «مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين». انتهى.

أقول: والذي يخطر في البال أنه وبقرينة سبب نزول الآية، يعلم أن المراد من الستر ستر ما كان مبيّنًا فيما سبق لا البين وقت الكتمان، فالآية ناظرة لِمَا كان يفعله اليهود من كتم الحقّ عن الأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلاّ أماني، فلا إشكال في أن مورد الآية كتمان ما كان خافياً على الناس لا كتمان ما هو ظاهر بين، ويرشد إلى ما ذكرنا أن الله تعالى قد قال: ﴿من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب﴾ فلم يقل تعالى: «من بعد ما بيّناه للناس» وسكت، فالبيان في الكتاب والكتمان عمّن يجهل الكتاب، وقد كانت أخبارهم تحرف الكتب وتخفي حقائقه عن عوامهم كما لا يخفى.

وأما ما ذكره بعضهم من أن معنى الكتمان هو ذلك فلم نتحقّقه، بل الموجود في كتب اللغة^(٢) أن الكتمان نقيض الإعلان، ومن لاحظ استعمالات هذه الكلمة في أخبارنا وجدها مستعملةً في إخفاء ما ليس بظاهر كما هو الحال بالنسبة لكتمان العيب المذكور في آداب التجارة^(٣)، وكتمان الشهادة

(١) م، ن، ص ٢٨٨.

(٢) كتاب العين ج ٥ / ص ٣٤٣، والمحيط ج ٦ / ص ٢٣٠.

(٣) ينظر: الكافي ج ٥ / ص ١٥١.

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجة الخبر من الكتاب / آية حرمة الكتمان .. ٢٦٩
المذكور في كتاب الشهادات^(١)، بل قد طبقت هذه الآية في كلام الأئمة عليهم السلام
على كتم العالم العلم عن الجاهل^(٢).

والحاصل: أنّ مورد الآية بحسب الظاهر هو مورد أخبار الآحاد،
وأما أنّ موردها الاعتقادات التي لا يعتبر فيها مجرد الظنّ بل لا بدّ من
تحصيل العلم كما نقلناه عن الشيخ عليه السلام، فأصل عدم كفاية خبر الواحد في
الاعتقادات محلّ تأمل، على أنّ أخبارهم كانت بمنزلة الأرباب عندهم،
وكانوا يصدقونهم في كلّ ما يقولون. قال الله تعالى^(٣): ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ
وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا
وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

نعم، يمكن الاشكال حينئذٍ على الاستدلال بهذه الآية بعدم جعلها
الحجّية للخبر غير القطعي، بل موردها كما عرفت الخبر المقطوع بصدوره.

وكيفما كان، فمشكلة الاستدلال بهذه الآية كسابقتيها؛ إذ أنّ سياق
هذه الآيات لم يكن لجعل الحجّية لخبر الواحد بل سيقّت لبيان شيء آخر،
فلا يصحّ الاستدلال بها لبيان أنّ الشارع في مقام التعبد وتأسيس حجّية خبر

(١) ينظر: م ن، ج ٧ / ص ٣٧٠.

(٢) كما في تفسير العياشي، فلاحظ: مستدرك الوسائل ج ١٢ / ص ٢٩٥، باب ٢٣ من أبواب
الأمر والنهي وما يناسبهما ح ١٧.

(٣) التوبة / ٣١.

٢٧٠ شرح أصول المفردة / ج ٤

الواحد بعد أن كانت هذه الحجية موجودة ومعروفة بين العقلاء، وعين ما ذكرناه في آية النبأ يجري هنا. فلاحظ.

قوله ﷺ ص ٨٥، س ١٦: «وجوب القبول لا بدّ أن يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترطٍ فيه بما يوجب العلم» أي من غير أن يشترط في وجوب القبول إفادة الخبر العلم، ولو قال: «مطلقاً وإن لم يوجب العلم» لكان أيسر.

آيات أخر ادّعي دلالتها على حجية خبر الواحد:

قال الماتن رحمته: «ويُنسق على هذه الآية [أي آية حرمة الكتمان] الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب [يعني حجية خبر الواحد]، فلا نطيل بذكرها». انتهى.

ومن هذه الآيات آية الذكر، وقد نزلت في موضعين من الكتاب مع اختلاف بسيط بينهما:

الموضع الأول: قوله تعالى^(١): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الموضع الثاني: قوله تعالى^(٢): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(١) النحل / ٤٣.

(٢) الأنبياء / ٧.

قال في الكفاية^(١): «وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان». فيستدلّ بالملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول من المسؤول، وإلاّ لغا وجوب السؤال.

قال الشيخ رحمته في تقريب الاستدلال بها بعدما نسب الاستدلال إلى بعض المعاصرين^(٢): «وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً». انتهى.

هذا، ولا يخفى أنّ الآية إنّما يصح الاستدلال بها بعد إثبات صدق عنوان «أهل الذكر» على الرواية كما بنى عليه في الكفاية رحمته بالنسبة لكثير من الرواة^(٣)، مع أنّ ظاهر الأخبار حصر أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام^(٤).

وكيفما كان، فجواب الماتن رحمته عن الاستدلال بهذه الآية هو عين ما تقدّم في آية الكتمان، وأنّه لا ملازمة بين إيجاب السؤال ولزوم وجوب قبول الجواب بل لعلّ لإيجاب السؤال غايات أخر، على أنّ ظاهر الآية أنّها في مقام إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبّد بأخبار الآحاد.

(١) الكفاية ص ٣٤٥.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٨٨، وذكر أنّه يريد من بعض المعاصرين صاحب الفصول، ينظر: الفصول ص ٢٧٦.

(٣) ينظر: الكفاية ص ٣٤٥.

(٤) ينظر: الكافي ج ١ / ص ٢١٠، باب أنّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام.

ومن الآيات التي استدلتّ بها على حجّية خبر الواحد آية الأذن، وهي قوله تعالى^(١): ﴿وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وتقريب الاستدلال بالآية: أنّ النبيّ ﷺ كان يصدّق المؤمنين، أي يتكلّ على أخبارهم، فمدحه الله سبحانه بتصديقه إياهم، ومعلوم أنّ هذا المدح كان لأجل تصديقه ﷺ كلّ واحد منهم منفرداً لا مجموعاً، وذلك بدليل لفظ «المؤمنين» فإنّه جمع محمّل باللام، وهو مفيد للعموم الأفرادي، وإذا كان النبيّ ﷺ يصدّق كلّ مؤمن فيجب علينا التأسّي به ﷺ.

أو يُقال بكفاية استكشاف حُسن تصديق المؤمنين، لاثبات وجوبه نظير ما تقدّم في آية النفر من أنّ الحذر إن ثبت حُسنه ثبت وجوبه.

وأجاب في الكفاية^(٢) عن هذه الآية بجوابين أحدهما: أنّ الله تعالى مدح نبيه ﷺ لا لأجل أخذه بأخبار المؤمنين تعبداً، بل باعتباره سريع القطع، فهو ﷺ قد أخذ بأخبارهم من باب حصول العلم لديه.

(١) التوبة / ٦١.

(٢) الكفاية ص ٢٤٦، وقد حكى هذا الجواب عن الشيخ رحمه الله.

وقد ناقشه أكثر المحشين على الكفاية^(١)، باعتبار أن سرعة القطع ليست ممدوحة بل منافية لمقام العصمة، والله تعالى في مقام مدح نبيه ﷺ لا في مقام ذمّه.

وكيفما كان، فأفضل جواب عن الاستدلال بالآية: أن موردها لا يمكن أن يكون نقل الأحكام فهو من كان يبلغهم إيّاها، بل موردها الموضوعات الشرعيّة كالقتل والزنا أو العرفيّة، فعلى الأوّل معلوم أنه ﷺ لم يعمل بأخبارهم فيها إلاّ إن كانت بيّنة في البين، فلا تدلّ الآية على حجّية خبر الواحد، وعلى الثاني لا تدلّ على شيء، بل يستفاد منها أن النبي ﷺ كان من أخلاقه الشريفة عدم ردع المؤمنين في أخبارهم مسامحة وملاطفة ولا يصح قياس ما نجريه في أمورنا العرفيّة التي يتسامح فيها على الأمور الشرعيّة، ولعلّ هذا الأمر وجدانيّ.

ولا يخفى عليك: أن مقتضى خلقه العظيم أن لا يكون في تصديقه للمؤمنين إضراراً بالآخرين، ولذا قال تعالى عنه ﷺ: ﴿أذن خير﴾.

(١) ينظر: حواشي المشكيني ﷺ ج ٣ / ص ٣٢٣، ونهاية النهاية ج ٢ / ص ٧٥، ومنتهى الدراية ج ٤ / ص ٤٩٣، وعناية الأصول ج ٣ / ص ٢٣٢، والحاشية على الكفاية للبروجردي ﷺ ج ٢ / ص ١٢٦.

- ب -

دليل حجية خبر الواحد من السنة

تقدّم^(١) تقسيم السنة إلى متواترة وآحاد، وذكرنا أنّ خبر الواحد على قسمين، إذ تارةً يكون قطعي الصدور إمّا لقلّة الوسائط مع جلالة الوسطة أو لاقتران الخبر بما يوجب القطع بصدقه، وأخرى يكون خبراً غير قطعي الصدور، وذكرنا أنّ الكلام في حجية أخبار الآحاد مخصوص في هذا القسم الأخير، وإلاّ فالمتواتر والواحد الذي اقترن بما يوجب القطع بصدوره يوجبان العلم بصدور مضمون الخبر، وحجية العلم ذاتية كما تقدّم أيضاً^(٢).

ومن هنا يمكن لنا تقسيم الخبر إلى قسمين:

أحدهما: ما كان مقطوع الصدور كالمتواتر والمحفوف بالقرينة.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٧٢، تحت عنوان: «خبر الواحد».

(٢) م ن، ص ٢٢، تحت عنوان: «حجية العلم ذاتية».

وثانيهما: ما لم يكن كذلك، بأن كان ظنيّ الصدور ولو كان الظنّ قوياً موجباً للاطمئنان^(١).

وعندما نريد إثبات حجّية خبر الواحد من السنّة نريد أن نثبت حجّية القسم الثاني بالقسم الأوّل، وإلاّ لدار دوراً ظاهراً^(٢) كما هو واضح.

قال الماتن رحمته في أوّل هذا البحث: «من البديهي أنّه لا يصح الاستدلال على حجّية خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنّه دور ظاهر، بل لا بدّ أن تكون الأخبار المستدلّ بها على حجّيته معلومة الصدور من المعصومين عليهم السلام، إمّا بتواتر أو قرينة قطعية». انتهى.

هذا، والمدعى في المقام أنّ حجّية خبر الواحد قد دلّت عليها السنّة المتواترة، ولا يراد من التواتر التواتر اللفظي؛ إذ من الواضح أنّه لا يوجد لفظ موحد كذلك، بل غاية ما ادّعي في المقام التواتر المعنوي كما نسبه الماتن إلى صاحب الوسائل رحمته^(٣) واختاره، وهو الظاهر من كلام الشيخ رحمته^(٤) وهو

(١) كما تقدّم في م ن، ص ٧٢، تحت عنوان «خبر الواحد».

(٢) المسمّى في المنطق بـ«الدور الصريح» مقابل «الدور المضمّر»، ينظر: منطق المظفر رحمته ص ١٢٥، تحت عنوان: «شروط التعريف».

(٣) ينظر: وسائل الشيعة ج ٣٠ / ص ٢٥٢، الفائدة التاسعة.

(٤) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٠٩.

الذي صرّح به المحقق النائيني رحمته الله (١) أو التواتر الإجمالي كما فعل الآخوند رحمته الله في الكفاية (٢) وتبعه عليه السيد الخوئي رحمته الله (٣).

وحاصل الفرق بين التواتر المعنوي والإجمالي - على ما تقدّم منّا في الخبر المتواتر - أنّ الأخبار المتواترة تارةً يعلم بصدق مضمون موحد بينها تعبّر عنه بالقدر المتيقّن، بأن كانت جميع هذه الأخبار تدلّ بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على معنى واحد، فالتواتر تواتر معنوي، وأخرى لا يكون هناك معنى جامع بينها لكن تقطع بصدور بعضها كما لو وضعت يدك على خبر واحد من كلّ باب من أبواب الفقه حيث يقطع عادةً بصدور أحدها.

وهنا: من قال بأنّ الأخبار المراد الاستدلال بها على حجّة خبر الواحد لها جامع معنوي فلا إشكال عنده بالتواتر المعنوي وهو ما سلكه المصنف رحمته الله، وإلاّ فلا بدّ له من الإلتجاء إلى التواتر الإجمالي بحيث يقطع بصدور بعضها وإن لم يكن هناك جامع بينها كما ذهب إليه في الكفاية.

ثم إنّ الماتن رحمته الله قد استشكل في الهامش على صحة تسمية التواتر الإجمالي بالتواتر، وكأنّه لأخذ مفهوم تكرر لفظ أو معنى موحد في مفهوم التواتر، وفي التواتر الإجمالي لم يتكرر شيء.

(١) أجود التقريرات ج ٣ / ص ١٩٧ حيث أنكر تحقق التواتر الإجمالي من رأس.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٤٧، وقد أنكر في ص ٣٤٦ حصول التواتر المعنوي في المقام.

(٣) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٢٢٥، لكنّه لم ينكر وجود تواتر معنوي صراحةً.

أقول: نحن وإن كنا نتعقل التواتر الإجمالي في صورة عدم وجود قدر متيقن يجمع الأخبار، إلا أننا لم نتعقله في المقام فإن المدعي للتواتر الإجمالي هنا يقول بلزوم الأخذ بالأخص مضموناً، وما فرق هذا الشيء عن التواتر المعنوي؟ إلا أن يكون المراد من التواتر المعنوي تواتر نفس المعنى في تمام الأخبار، فتأمل.

وكيفما كان، فلا بدّ لنا من النظر إلى الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد في الجملة، وقد قسّمت هذه الأخبار إلى طوائف متعدّدة وقد اختلف العلماء في تقسيمها فبعضهم جعلها أربعة وآخر عشرة^(١)، والماتن رحمته تابع الشيخ رحمته^(٢) في تقسيمه الذي جعلها أربعة طوائف، غايته أن الماتن رحمته قد قسّم الطائفة الأخيرة إلى قسمين، فصارت خمسة، وهي:

الطائفة الأولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات كالترجيح بصفات الرواي أو الشهرة أو موافقة الكتابة أو مخالفة العامّة ثمّ التخيير في فرض تساوي المرجحات أو فقدها مطلقاً، ويأتي التعرّض لجملة منها في باب التعادل والترجيح^(٣).

(١) ينظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ص ١٥٩ - ١٦٢.

(٢) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٩٧ وما بعدها.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٤٨ وما بعدها، تحت عنوان: «المرجحات الخمسة»، وسيأتي هناك أنّ الصالح منها للاستدلال كخبر معتبر خصوص مقبولة عمر بن حنظلة.

وواضح أنّ هذه الأخبار تستبطن ضمناً حجّة الأخبار، فإنّ التعارض على ما يأتي تحقيقه^(١) إنّما يتحقّق بين حجتين، ولذا فهذه الأخبار يستفاد منها مفروغيّة اعتبار أخبار الآحاد، والكلام في كفيّة التعامل معها عند التعارض، والإمام عليه السلام قد أمضى ما هو موجود في ذهن السائل ولم يردعه عنه.

الطائفة الثانية: ما ورد من الأخبار المرجعة لبعض الرواة كما ورد من الأخبار المرجعة إلى زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير المرادي والأسدي ويونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم وغيرهم، فإنّ إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى هؤلاء الأصحاب - مع وضوح أنّ فتاويهم عين مروياتهم - يعلم منه حجّة أخبار الآحاد في الجملة.

وإليك جملة من هذه الأخبار:

الأوّل: معتبرة أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن [يعني الهادي عليه السلام] قال^(٢): «سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقي، فما أدّى إليك فعني يؤدّي، وما قال لك فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون.

(١) م ن، ص ٢١٣، تحت عنوان: «شروط التعارض» الشرط الرابع.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٣٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤، ومثله ح ٩ وهو

قال [يعني ابن إسحاق]: وسألت أبا محمد عليه السلام [يعني العسكري] عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدبنا عني فعني يؤديان، وما قالوا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان». الحديث.

الثاني: معتبرة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال ^(١): «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: إلقَ عبد الملك بن جريح ^(٢)، فسله عنها، فإنَّ عنده منها علماً، فلقيته فأملى عليّ شيئاً كثيراً في استحلالها، وكان فيما روى فيها ابن جريح: أنه لا وقت ولا عدد». الحديث.

الثالث: معتبرة أبان بن عثمان ^(٣): «أنَّ أبا عبد الله عليه السلام قال له: إنَّ أبان بن تغلب قد روى عني روايةً كثيرةً، فما رواه لك عني فاروه عني».

الرابع: ما رواه خادم الحسين بن روح عن الحسين عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام ^(٤) «أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: خذوا بما رووا، وذرُوا ما رأوا».

(١) م ن، ص ١٣٨ و ١٣٩، الباب نفسه ح ٥.

(٢) وهذا الرجل من علماء العامَّة و فقيه مَكَّة، وكان معروفاً بقوله مجلِّية المتعة، وقيل: إنَّه تزوَّج كذلك سبعين مرَّة.

(٣) م ن، ص ١٤٠، الباب نفسه ح ٨، ومثله ح ٣٠.

(٤) م ن، ص ١٤٢، الباب نفسه ح ١٣.

الخامس: الأخبار المستفيضة الواردة في مدح أربعة من الأصحاب حيث جعلهم الإمام الأئمة على الحلال والحرام، ومن هذه الأخبار معتبرة جميل بن دراج قال^(١): «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشرّ المُحِبِّينَ بِالْجَنَّةِ: بريد بن معاوية العجلي وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء أئمة الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست».

السادس: ما ورد في الإرجاع إلى أبي بصير يحيى بن القاسم كمعتبرة شعيب العرقوفي قال^(٢): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير».

ويستفاد ذلك أيضاً من معتبرة عبد الله بن مسكان عن أبي بصير قال^(٣): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرايت الرادّ على (عليّ) هذا الأمر كالرادّ عليكم؟ فقال: يا أبا محمد من ردّ عليك هذا الأمر فهو كالرادّ على رسول الله ﷺ».

(١) م ن، ص ن، الباب نفسه ح ١٤. ولاحظ: ح ١٦، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٥، و ٢٦.

(٢) م ن، ص ن، الباب نفسه ح ١٥.

(٣) م ن، ص ١٥٣، الباب نفسه ح ٤٨.

السابع: ما ورد في الإرجاع إلى زرارة بعينه وهي أيضاً أخبار مستفيضة منها: معتبرة يونس بن عمّار^(١): «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه».

ومنها ما ذكره المصنف عليه السلام وهي معتبرة المفضل بن عمر^(٢): «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردتَ حديثنا فعليك بهذا المجلس، وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين».

الثامن: ما رُود في الإرجاع إلى محمد بن مسلم بخصوصه، منها معتبرة عبد الله بن يعفور قال^(٣): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويحيىء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً».

التاسع: ما ورد في الإرجاع إلى الحارث بن المغيرة النصري، كما في معتبرة يونس بن يعقوب قال^(٤): «كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: أما لكم من

(١) م ن، ص ١٤٣، الباب نفسه ح ١٧.

(٢) م ن، ص ن، الباب نفسه ح ١٩، ولاحظ: ح ٢٠.

(٣) م ن، ص ١٤٤، الباب نفسه ح ٢٣.

(٤) م ن، ص ١٤٥، الباب نفسه ح ٢٤.

مباحث الحجّة / السّنة / خبر الواحد / حجّة الخبر من السّنة ٢٨٣
مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن
المغيرة النصري؟».

العاشر: ما ورد في الإرجاع إلى زكريا بن آدم كما في خبر عليّ بن
المسيّب الهمداني قال^(١): «قلت للرضاء^{عليه السلام}: شقتي بعيدة ولست أصل إليك في
كلّ وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي، المأمون
على الدين والدنيا». الحديث.

الحادي عشر: ما ورد في الإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن، كما
في معتبرة عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً عن
الرضاء^{عليه السلام}، قال^(٢): «قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه
من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من
معالم ديني؟ فقال: نعم».

قال الشيخ^{عليه السلام} تعليقاً على هذا الخبر الأخير^(٣): إنّ ظاهر الخبر كون
العمل بأخبار الثقات أمراً مفروغاً عنه في تلك الأزمنة، وإنّما السؤال عن
الصغرى، فيسأل عن كون يونس من هؤلاء الثقات الذين يعمل بأخبارهم.

(١) م ن، ص ١٤٦، الباب نفسه ح ٢٧.

(٢) م ن، ص ١٤٧، الباب نفسه ح ٣٣، ومثله ح ٣٥.

(٣) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٠٠.

هذا، والذي يظهر لنا أنّ أخبار هذه الطائفة في نفسها متواترة لكنّ قصر النظر عليها لا يفيد إلاّ حجّية خبر العالم الفقيه لا مطلق أخبار الثقات، ولذا ينبغي التركيز على النكتة التي أبرزها الشيخ عليه السلام وهي أنّ ظاهر عدّة أخبار أنّ العمل بأخبار الآحاد أمر مفروغ عنه والسؤال عن التطبيق، كما في الأخبار التي طلب فيها السائل من الامام عليه السلام إرجاعه إلى أحد الأصحاب، وقد تقدّم بعضها فلاحظ ما تقدّم من الإرجاع إلى العمري وما تقدّم من الإرجاع إلى زكريا.

وكتنا قد ذكرنا أنّ ظاهر أخبار الطائفة الأولى ذلك، ويمكن إضافة بعض الأخبار الأخر الظاهرة في هذا المعنى كما في خبر أبي حمزة الثمالي قال^(١): «قال أبو عبد الله عليه السلام: إياك والرياسة، وإياك أن تطأ أعقاب الرجال، قلت: جعلت فداك، أمّا الرياسة فقد عرفتها، وأمّا أن أطأ أعقاب الرجال فما ثلثا ما في يدي إلاّ ممّا وطئت أعقاب الرجال، فقال لي: ليس حيث تذهب، إياك أن تنصب رجلاً دون الحجّة فتصدّقه في كلّ ما قال». فإنّ أبا حمزة استغرب من النهي عن الأخذ عن الرجال، وليس ذلك إلاّ لوضوح جواز ذلك عنده، والإمام عليه السلام أقرّه على هذا وبيّن له حقيقة المراد.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على لزوم الرجوع إلى الفقهاء ورواية الحديث، وهي أخبار مستفيضة، وإليك بعضاً منها:

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٢٦، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٤.

الأوّل: مقبولة عمر بن حنظلة في حديث النهي عن الاحتكام إلى الظلمة قال^(١): «فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك سواء».

الثاني: خبر إسحاق بن يعقوب قال^(٢): «سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً، قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله». الحديث. ومكاتبات إسحاق متلقة بالقبول بين هذه الطائفة المرحومة.

الثالث: خبر أحمد بن إبراهيم المراغي قال^(٣): «ورد على القاسم بن العلاء - وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه - فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتنا، قد عرفوا بأنّ نفاوضهم سرّاً، ونحملهم إيّاه إليهم».

(١) م ن، ص ١٣٦ و ١٣٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٢) م ن، ص ١٤٠، الباب نفسه ح ٩.

(٣) م ن، ص ١٤٩ و ١٥٠، الباب نفسه ح ٤٠.

الرابع: خبر عليّ بن سويد السابي قال^(١): «كتب إليّ أبو الحسن [يعني الكاظم عليه السلام] وهو في السجن: وأمّا ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم». الحديث. وتقريب دلالة هذه الرواية على وجود ارتكاز بين المشرّعة لا يخفى.

الطائفة الرابعة: الأخبار التي رغبت الشيعة بالرواية وكتابة الحديث وبثّ الأخبار بين المؤمنين، ولعلّ هذه الطائفة بنفسها متواترة، وإليك بعض الأخبار الواردة في هذا المعنى:

الأوّل: معتبرة معاوية بن عمّار قال^(٢): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم، يبثّ ذلك في الناس ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية، أيهما أفضل؟ قال: الرواية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد».

الثاني: خبر أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٣): «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً».

(١) م ن، ص ١٥٠، الباب نفسه ح ٤٢.

(٢) م ن، ص ٧٧ و ٧٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٣) م ن، ص ٧٨، الباب نفسه ح ٢.

وقد روى الكليني رحمته الله في الكافي^(١) نفس هذا المضمون بسند آخر معتبر، فلاحظه.

الثالث: الحديث المدعى تواتره معنى وقد حصلنا أعلى درجات الاستفاضة فيه، وهو الحديث المثيب على حفظ أربعين حديثاً من السنّة وبعضها وإن اقتصّ بسنّة النبي صلّى الله عليه وآله لكن بعضها الآخر عمّم الحكم، وقد نقل في الوسائل عدداً كبيراً من هذه الأخبار، فلاحظها^(٢).

الرابع: خبر المفضل بن عمر قال^(٣): «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اكتب وبثّ علمك في إخوانك^(٤)، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم».

الخامس: معتبرة عبد السلام بن صالح الهروي قال^(٥): «سمعت الرضا عليه السلام يقول: رحم الله عبداً أحبي أمرنا، قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال: يتعلّم علومنا ويعلمها الناس». الحديث.

(١) الكافي ج ١ / ص ٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٥ و ٦ و ٤٨ و ٥٤ و ٥٨ و ٥٩ و ٦٠ و ٦١ و ٦٢ و ٦٤ و ٧١ و ٧٢. وقد جعل لها العلامة المجلسي رحمته الله في البحار ج ٢ / ص ١٥٣ باباً مستقلاً وهو الباب العشرون تحت عنوان «من حفظ أربعين حديثاً».

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٨١ و ٨٢، باب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ١٨.

(٤) وفي متن الكتاب «في بني عمك» لكنّي لم أجده.

(٥) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ١٤١، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

السادس: أخبار مستفيضة مضمونها^(١): «اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا».

والمراد من الرواية عنهم لا مجرد نقل الأخبار بل معرفة الأخبار والاستناد إليهم في بيان المعارف، كما ورد في خبر محمد بن أحمد بن حماد المروزي المحمودي يرفعه قال^(٢): «قال الصادق عليه السلام: اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا، فإننا لا نعدّ الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً، فقليل له: أو يكون المؤمن محدثاً؟ قال: يكون مفهّماً، والمفهمّ المحدث».

وقد ورد تفسير معنى كون الصحابي محدثاً في خبر أحمد بن حماد المروزي عن الصادق عليه السلام^(٣): «أنّه قال في حديث الذي روي فيه: إنّ سلمان كان محدثاً، قال: إنّّه كان محدثاً عن إمامه لا عن ربّه؛ لأنّه لا يحدث عن الله إلاّ الحجة».

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم عليهم السلام والتحذير منهم، إذ لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً مفروغاً منه ومعروفاً بين المسلمين لمّا ضرّ الكذب عليهم، فإنّ المخبر سواء أكان صادقاً أم كاذباً سوف لن يؤخذ بقوله.

(١) م ن، الباب نفسه، ص ١٤٩ ح ٣٧ والسند معتبر، وص ١٥٠ ح ٤١.

(٢) م ن، ص ١٤٩، الباب نفسه ح ٣٨.

(٣) م ن، ص ١٤٦، الباب نفسه ح ٢٨.

وقد نقل الشيخ رحمته في رسائله^(١) جملة منها، وهي قولهم عليه السلام: «لكلّ رجل منّا من يكذب عليه»، وقوله صلّى الله عليه وآله: «ستكثر بعدي القالة، وإنّ من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار».

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «إنّا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا».

وقوله عليه السلام: «إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا، كأنّ الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره». وقوله عليه السلام: «لكلّ منّا من يكذب عليه».

ما هو المعنى المتواتر من هذه الأخبار:

هذه جملة من الأخبار الدالّة على جواز العمل بأخبار الآحاد، ولا أظنك تشكّ في تواترها معنىً إلاّ أنّ الكلام في المعنى المشترك الذي تحكيه هذه الأخبار، فذكر الشيخ رحمته^(٢) - وتبعه الماتن رحمته - أنّ المعنى المتواتر من هذه

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٠٨ و ٣٠٩. وأكثر هذه الأخبار لم ترد في الكتب المعتبرة، بل بعضها كالأخير لم يُعثر عليه أصلاً. نعم، في رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام جاء مضمون الحديث الثاني حيث نقل عليه السلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله قوله صلّى الله عليه وآله: «قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». ينظر: وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٢٠٦ و ٢٠٧، باب ١٤ من أبواب صفات القاضي ح ١. وفي رجال الكشي رحمته ص ١٣٥ و ١٣٦ ورد الرابع في ضمن حديث عن الصادق عليه السلام.

(٢) م ن، ص ٣٠٩.

الأخبار هو «خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال».

واستفاد هذا المعنى من بعض عبارات الأخبار وفيها: «الثقة» «المأمون» «الصادق» وغيرها، والأخبار التي خلت عن هذا القيد تنصرف إلى مثل هذه المعاني، وإلا فلا يراد تصحيح خبر كل أحد ولو بقرينة أخبار الطائفة الأخيرة.

وهل يعتبر فيه أن يكون عدلاً، ذكر الشيخ رحمته أن أكثر الأخبار لم تقيّد بها، بل في كثير منها التصريح بالخلاف كما هو الحال في الإرجاع إلى أخبار بني فضال وعبد الملك بن جريح. ومنه تعرف الحال بالنسبة لتقييد الأخبار بكون المخبر إمامياً.

أقول: وبغض النظر عن مناقشة ما استفيد من هذه الأخبار من حيث القدر المتيقن، فإن أكثرها يدل على كون العمل بأخبار الثقات كان أمراً مفروغاً عنه، ومن هنا فأحسن ما يمكن استفادته منها وجود سيرة متشرعية على العمل بأخبار الآحاد، والسيرة التشريعية إنما تكون دليلاً برأسه فيما لو كان المتشرعة يعملون بأخبار الآحاد لنكتة شرعية يعني بما هم متشرعة لا لنكتة عقلائية وبما هم عقلاء، وإلا لكان الدليل على حجية أخبار الآحاد خصوص سيرة العقلاء، ويأتي ما يفيد عند الحديث عن دليل حجية خبر الواحد من السيرة.

- ج -

دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

يأتي من الماتن عليه السلام (١) في الباب الثالث بيان انقسام الإجماع إلى

قسمين:

الأول: الإجماع المحصل، وهو الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه عبر تتبع أقوال أهل الفتوى.

الثاني: الإجماع المنقول، وهو الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، وإنما ينقله له - عادةً - من حصله من الفقهاء، سواء أكان النقل بواسطة أم بوسائط.

وسبب هذا التقسيم تباين مناط الحجية فيهما، فإن الوجه في حجية الإجماع المحصل على ما يأتي (٢) استكشاف قول المعصوم عليه السلام من اتفاق جماعة

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٢٠، تحت عنوان «الإجماع المنقول».

(٢) م ن، ص ١١٣ وما بعدها، تحت عنوان: «الإجماع عند الامامية».

من الفقهاء. وأمّا الإجماع المنقول فالمنقول منه بنحو التواتر حكمه حكم المحصل وإلاّ فيدخل تحت باب أخبار الآحاد، بمعنى أنّه لا يمكن القول بحجّيته إلاّ بعد التسليم بحجّية خبر الواحد^(١)، فإنّه بعد التسليم بحجّية خبر الواحد نرى إن كان الإجماع المنقول مشمولاً لدليل حجّيته أم لا.

إذا عرفت هذا، فالإجماع على حجّية خبر الواحد على فرض تحقّقه إجماعٌ منقولٌ ولم يصل النقل إلى حدّ التواتر كما هو واضح، وإن عبّر الماتن رحمته الله بقوله: «حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً الإجماع من قبل علماء الإمامية على حجّية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله» فإن الجماعة الكبيرة لا تساوق التواتر.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يستدلّ على حجّية خبر الواحد بالإجماع المنقول بخبر الواحد؟! فإنّ الإجماع المنقول إنّما تفرض حجّيته بعد فرض حجّية خبر الواحد، وهل هذا إلاّ دور؟!!

ومن هنا ترى أنّ الشيخ رحمته الله في هذا المقام أراد تحصيل الإجماع، فلم يعتمد في إثبات حجّية خبر الواحد على الإجماع المنقول، فقال رحمته الله^(٢): «وأمّا الإجماع فتقريره من وجوه: أحدها: الإجماع على حجّية خبر الواحد في مقابل السيّد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

(١) م ن، ص ١٢٢، تحت عنوان «الإجماع المنقول» عند قوله: «وسرّ الخلاف في المسألة».

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣١١.

الأوّل: تتبّع أقول العلماء من زماننا إلى زمان الشيخ [الطوسي] . . .

الثاني: تتبّع الإجماعات المنقولة في ذلك». انتهى.

ولنا أن نتأوّل كلام الماتن عليه السلام على هذا المعنى الثاني، بمعنى أنّه عليه السلام يجعل الإجماعات المنقولة - بعد أن كانت كثيرة - طريقاً لتحصيل الإجماع ولو بإضافة شواهد أخر كعمل الجميع من لدن الصدر الأوّل بهذه الأخبار، ونحن لم نقدّم ما قدّمنا من أجل الإشكال عليه عليه السلام بل من أجل التنبيه لا أكثر.

وكيفما كان، وبعد أن كانت هذه المسألة موضعاً لدعوى الإجماع والإجماع المضادّ، فبعض الأعلام ادّعى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد والبعض الآخر ادّعى الإجماع على عدم العمل بأخبار الآحاد، أوقع الماتن عليه السلام هذه المسألة في ضمن خمس نقاط:

النقطة الأولى: في نقل الحكايات عن إجماع الإماميّة عليهم السلام العمل بأخبار الآحاد.

النقطة الثانية: في نقل الحكايات المضادّة.

النقطة الثالثة: في أوجه الجمع بين الدعويين.

النقطة الرابعة: في ترجيح دعوى المثبتين إن لم تتمكّن الجمع.

النقطة الخامسة: في تأييد هذا الترجيح.

النقطة الأولى: في ذكر بعض كلمات من ادعى الإجماع على الحجية

وأول من ادعى الإجماع - بحسب ما بين أيدينا من كلمات للقدماء عليهم السلام - الشيخ الطوسي عليه السلام في كتابه العدة، حيث قال^(١): «فأما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر؛ لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم - ونحن نذكر القرائن فيما بعد - جاز العمل به.

والذي يدل على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوتوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يستدفعونه، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا يُنكر حديثه سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمة عليهم السلام، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لَمَا أجمعوا

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الإجماع ٢٩٥
على ذلك ولأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو». انتهى.

وكلامه عليه السلام صريح في دعوى إجماع الإماميّة على العمل بخبر الواحد، غايته أنّه اشترط للعمل به أموراً أربعة:

الأمر الأوّل: أن يكون الخبر قد وصلنا من طرق الأصحاب لا المخالفين، وهذا لا يعني عدم عمله عليه السلام بأخبار المخالفين مطلقاً بل إذا وصلتنا أخبارهم من طرق أصحابنا فلا بأس بالعمل بها.

قال عليه السلام ^(١): «وأما الفِرَق التي أشاروا إليهم من الواقفة والفضحيّة وغير ذلك. . . أن ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل - وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد - إذا علم من اعتقادهم وتمسّكهم بالدين وتحرّجهم من الكذب ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الأئمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضّال من المتأخّرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم». انتهى. فلاحظ كلامه بتمامه فإنّ فيه نحو إبهام، لكن لا ينبغي التشكيك في أصل عمله بخبر غير الإمامي.

الأمر الثاني: أن يكون الخبر مروياً عن النبي صلّى الله عليه وآله أو عن واحدٍ من الأئمة عليهم السلام، وإلا فلا نعمل بالأخبار المروية عن غير المعصوم عليه السلام.

الأمر الثالث: أن يكون الراوي للحديث ممن لا يطعن في روايته،
ويكون سديداً في نقله.

الأمر الرابع: أن لا تكون هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه
الخبر، وإلاّ لخرج العمل به عن العمل بأخبار الآحاد ودخل تحت باب العمل
بالعلم والقطع.

هذا بعض من كلام الشيخ الطوسي رحمته في المقام.

فقهاء أخر ادّعو الإجماع:

وممن ادّعى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد السيّد ابن
طاووس رحمته (م ٦٦٤هـ) حيث قال في بعض كتبه المؤلّفة لإثبات عدم حرمة
علم النجوم حيث كان في مقام الإشكال على السيّد المرتضى رحمته وكثرة
مخالفاته^(١): «وكذلك من وقف على ما اشتبه على هذا السيّد العالم رحمته في
مسائل كثيرة شرعيّة مثل أن الشيعة لا تعمل بأخبار الآحاد في المسائل
الدينيّة، وهي من العلوم التي كان شغولاً بها، فلا عجب أن يشتبه عليه شيء
من علوم النجوم الذي ما هو معروف بها.

(١) فرج المهموم - معرفة نهج الحلال في علم النجوم ص ٤٢ و ٤٣. والماتن رحمته قد نقله عن
الشيخ رحمته، فلاحظ: فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٣٢ و ٣٣٣.

ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة لا تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعيّة، ومن اطّلع على التواريخ والأخبار، وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنّفين.

وقد ذكرنا في كتاب غياث سلطان الورى لسكان الثرى صحة العمل بأخبار الآحاد، وأوضحنا العمل به في سائر البلاد وبين كافة العباد». انتهى.

ومن نُقل عنه^(١) دعوى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد العلامة الحلبيّ (م ٧٢٦هـ) في كتابه نهاية الوصول، قال عليه السلام: «أمّا الإماميّة فالأخباريون منهم - مع أنّ كثرتهم في قديم الزمان ما كانت إلّا منهم - لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام.

والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكر سوى المرضى وأتباعه؛ لشبهة حصلت لهم منعتهم

(١) ينظر: المعالم ص ١٩١، وفرائد الأصول ج ١ / ص ٣٣٣.

(٢) نهاية الوصول ج ٣ / ص ٤٠٣.

من اعتقاد الضرورة». انتهى. وكأن مراده أن مخالفة المرتضى وأتباعه لا تضرّ بالإجماع بعد أن كانت لشبهة.

وممن ادّعى أيضاً الإجماع على العمل بأخبار الآحاد العلامة المجلسي (م ١١١٠هـ) في بعض رسائله على ما ذكره الشيخ (١) حيث ادّعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ولم يُعثر على هذه الرسالة التي ادّعى فيها العلامة المجلسي الإجماع، واحتمل كون نظر الشيخ إلى ما جاء في البحار حيث قال بعد نقله خبراً من السرائر ظاهره عدم جواز العمل بالأخبار مظنونة الصدور (٢): «ظاهره عدم جواز العمل بالأخبار التي هي مظنونة الصدور عن المعصوم لكتبه بظاهره مختصّ بالأخبار المختلفة. . . وعمل أصحاب الأئمة على أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم في أعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن إنكاره». انتهى.

هذا، وغالب الظنّ أنّ الشيخ ناظر إلى ما ذكره العلامة المجلسي في صلاة الجمعة - فإنّ هذه المسألة قد تشتدّد فيها الأخباريون تبعاً للشهيد الثاني على ما يأتي إن شاء الله تعالى نقل شرط من كلامه في باب الإجماع فإنّ كلّ من ناقش قيمة الإجماعات المنقولة مطلقاً وفي هذه

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٣٣.

(٢) بحار الأنوار ج ٢ / ص ٢٤٥.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّية الخبر من الإجماع ٢٩٩

المسألة بالخصوص على بساطه استراح ومن مائدته استفاد - حيث أراد أن ينقض دعوى الإجماع على عدم تعيّن صلاة الجمعة، فقال^(١): «وما قيل من أنّ مثل هذا التناقض والتنافي الذي يوجد في الإجماعات يكون في الروايات أيضاً».

قلنا: حجّية الأخبار ووجوب العمل بها ممّا تواترت به الأخبار، واستقرّ عليه عمل الشيعة، بل جميع المسلمين في جميع الأعصار بخلاف الإجماع الذي لا يعلم حجّيته ولا تحقّقه ولا مأخذه ولا مراد القوم منه». انتهى.

وكيفما كان، فهذه كلمات أربعة من أكابر الأصحاب عليهم السلام صرّحوا بعمل الطائفة بأخبار الآحاد.

النقطة الثانية: في ذكر بعض كلمات من ادّعى الإجماع على عدم الحجية

وأولهم بحسب الظاهر السيّد المرتضى ﷺ (م ٤٣٦هـ) حيث قال في بعض رسائله^(١): «[إنّا] نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شكّ أنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون الى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنّها ليست بحجة ولا دلالة^(٢)».

وقد ملئوا الطوامير^(٣) وسطّروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفهم. ومنهم^(٤) من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد، ويجرى ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً. انتهى.

ومن نقل عنه دعوى الإجماع على عدم العمل بأخبار الآحاد الشيخ الطبرسي ﷺ (م ٥٤٨هـ أو ٥٦١هـ) في تفسيره مجمع البيان، لكنني لم أجد تصريحاً بالإجماع بل غاية ما قاله هناك عند تفسيره لآية النبأ^(٥): «وفي هذا دلالة على أنّ خبر الواحد لا يوجب علماً ولا العمل؛ لأنّ المعنى إن

(١) رسائل الشريف المرتضى ﷺ ج ١ / ص ٢٤ و ٢٥.

(٢) أي وليست بدليل.

(٣) يعني الصحف والكتب.

(٤) يعني من علماء الشيعة الإمامية، ولعلّ منشأ القول بالاستحالة العقلية مثل شبهة ابن قبا ﷺ.

(٥) مجمع البيان ج ٥ / ص ١٩٩.

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجّية الخبر من الإجماع ٣٠١
جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً فتوقّفوا فيه، وهذا التعليل موجود
في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره» انتهى. وقد تقدّمت مناقشة كلامه عند
تقريب دلالة آية النبأ على حجّية خبر الواحد.

ومّم ادّعى الإجماع في المقام الشيخ ابن إدريس رحمته الله (م ٥٩٨هـ)
الذي يعدّ من المتشدّدين في نفي العمل بأخبار الآحاد، وقد تقدّم نقل شطر
من كلامه في أوّل البحث عن خبر الواحد، وقال رحمته الله عند تعرّضه لمسائل في
النزح^(١): «وإن أراد بقولهم عليهم السلام فلا يجوز عليهم الرجوع إليها ولا العمل بها،
لأنّ خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً كائناً من كان راويه، فإنّ أصحابنا
بغير خلاف بينهم، ومن المعلوم الذي يكاد يحصل ضرورة أنّ مذهب
أصحابنا ترك العمل بأخبار الآحاد، ما خالف فيه أحد منهم ولا شدّد». انتهى.

وقال في موضع آخر^(٢): «الأخبار وإن كانت رواها عدولاً،
فمذهب أصحابنا لا يجوز العمل بها ولا يسوّغه، بل معلوم من مذهبهم ترك
العمل بها؛ لأنّ العمل تابع للعلم، وأخبار الآحاد لا تثمر علماً ولا عملاً،
وهذا يكاد يعلم من مذهبنا ضرورة على ما أصّلناه وحكيناها عن السيّد
المرتضى رحمته الله في خطبة كتابنا هذا». انتهى.

هذه أهمّ كلمات العلماء في المقام.

(١) السرائر ج ١ / ص ٨٢.

(٢) م ن، ص ١٢٧.

النقطة الثالثة: في محاولة التوفيق بين الكلمات

وعمدة النظر إلى كلامي السيد المرتضى والشيخ الطوسي عليهما السلام، بعد أن كانا الأصل في دعوى الإجماع والإجماع المضاد، على أن هذا التدافع في الكلمات وقع موقع استغراب عند بعض العلماء باعتبار أنهما قد عاشا في زمن واحد ويعدان من زعماء هذه الطائفة المرحومة إِنَّ اللَّهَ بِلِ من المعروف أن الشيخ الطوسي عليه السلام قد تتلمذ على يدي السيد عليه السلام بعد وفاة الشيخ المفيد عليه السلام، فكيف يدعي الشيخ الطوسي عليه السلام الإجماع على العمل بأخبار الآحاد مع أنه يعلم بلا إشكال مخالفة السيد عليه السلام له في ذلك؟!!

ومن هنا حاول علماؤنا التوفيق بين هاتين الدعويين، واستفاض وأجاد الشيخ عليه السلام بنقل الكلمات ومحاولة التوفيق بين المتنازعين، وقد نقل الماتن عليه السلام لبّ المسألة من هناك، فذكر أوجهاً ثلاثة بل أربعة للجمع، وترجيح الشيخ عليه السلام لبعضها ثم ناقشه بعد ذلك.

أوجه الجمع المقترحة بين الكلامين:

الوجه الأول: أن يكون مراد السيد عليه السلام من الإجماع على عدم العمل بأخبار الآحاد عدم العمل بأخبار الآحاد التي ترويتها العامة، والشيخ الطوسي عليه السلام - كما تقدّم - اشترط في الخبر أن يكون واصلًا من طرق

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّية الخبر من الإجماع ٣٠٣
أصحابنا القائلين بالإمامة وادّعى الإجماع على العمل بأخبارنا لا أخبارهم،
فمعد الإجماع مختلف ولا إشكال^(١).

أقول: هذا الجمع هو صريح كلمات الشيخ الطوسي عليه السلام في العدة فإنّ
ظاهر كلماته هناك إلتفاته إلى دعوى السيد عليه السلام، فقال^(٢): «فإن قيل: كيف
تدعون الإجماع على الفرقة المحقّقة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها
أنّها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لا ترى
العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قيل لهم: المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع أنّهم لا يرون
العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه، فأما ما
يكون راويه منهم وطريقه أصحابهم، فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك، . . .

فإن قيل: أليس شيوخيكم لا تزال يُناظرون خصومهم في أنّ خبر
الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحّة ذلك، حتى أنّ منهم من يقول: «لا
يجوز ذلك عقلاً»، ومنهم من يقول: «لا يجوز ذلك لأنّ السمع لم يرد به»، وما
رأينا أحداً منهم تكلم في جواز ذلك، ولا صنّف فيه كتاباً، ولا أملى فيه
مسألة، فكيف تدعون أنّتم خلاف ذلك؟

(١) تقدّم أنّ نظرنا التوفيق بين كلام السيّد المرتضى والشيخ الطوسي عليه السلام، وإلاّ فكلام ابن
إدریس عليه السلام لا يقبل هذا الجمع بلا إشكال؛ إذ نظره في نفي العمل بأخبار الآحاد إلى الأخبار
التي يرويها عدول الشيعة.

(٢) العدة ج ١ / ص ١٢٧ و ١٢٨.

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنّما كلّموا من خلفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها، وذلك صحيح على ما قدّمنا». إلى آخر كلامه زيد مقامه.

ويؤيد هذا الجمع بكثرة ورود نفي العمل بخبر الواحد على لسان السيّد في كتبه التي واجه فيها العامّة لا سيّما الانتصار، فعندما يريد نفي حجّية خبر روهه قال^(١): «هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً».

ومّن ظاهره قبول هذا الوجه من الجمع المحقق العراقي على ما في نهاية الأفكار^(٢).

(١) ينظر: الانتصار ص ٣٥١ و ٤٩٢ و ٥٠٣ و ٥١٩ و ٥٤١ و ٥٤٧.

(٢) ينظر: نهاية الأفكار ج ٣ / ص ١٠٦، وذكره ص ١٣٦ كاحتمال من ثلاثة فقال: «ولا يعارضها [يعني الإجماعات المنقولة على العمل بأخبار الآحاد] الإجماع المدعى في كلام السيّد على المنع؛ لإمكان حمل ما ادعاه السيّد على الأخبار التي روتها العامة في كتبهم بطرقهم غير النقية في المسائل التي روى أصحابنا الإمامية خلافها كما علّله ليس ببعيد؛ لا بتلائه في زمانه بالعامة وأخبارهم حيث إنّه لعدم تمكنه من ردّ أخبارهم الخالية عن شواهد الصدق والتصريح بذلك والظن عليهم احتاج في التخلص عن ذلك إلى دعوى الإجماع على المنع عن العمل بأخبار الآحاد». ثم ذكر الوجه الرابع الآتي عن الشيخ.

هذا، لكنّ الانصاف أنّ هذا الجمع قد يأباه تعبير المرتضى عليه السلام ^(١) عند نفيه العمل بأخبار الآحاد بأنّها لا تفيد علماً ولا عملاً؛ فإنّ التعليل وهو أنّها لا تفيد علماً أمانة على عدم قبوله بمثل هذا الجمع؛ لأنّ هذه العلّة مشتركة ظاهراً بين أخبار الإماميّة وأخبار مخالفهم.

وأما ما جاء في الانتصار من احتجاجه بهذه العبارة على المخالفين فهو صحيح في غالب الأحيان لكنّه على أقلّ في مورد واحد قد ردّها أخباراً من طرفنا، فقال عليه السلام ^(٢): «ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ الشفعة إنّما تجب إذا كانت الشركة بين اثنين، فإذا زاد العدد على الاثنين فلا شفعة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وأوجبوا الشفعة بين الشركاء قلّ أو كثر عددهم.

دلينا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة. . .

فإن قيل: أليس قد وردت في رواياتكم التي تختصّون بها عن أئمتكم عليهم السلام أنّ الشفعة تجب على عدد الرجال، وهذا يدلّ على أنّ الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين.

(١) وإن كان كافياً لرفع الاستغراب في سبب وقوع مثل هذا التناقض بين العلمين، فإنّ الشيخ الطوسي عليه السلام قد فهم أنّ المرتضى عليه السلام - مثلاً - لا ينكر حجّة مطلق الأخبار بل خصوص أخبار العامّة.

وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال^(١): «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن. ولفظة الشركاء تقع على أكثر من الاثنين.

قلنا: هذه كلها أخبار آحاد، وما لا يوجب علماً من الأخبار ليس بحجة ولا تثبت به الأحكام الشرعية، على ما بيناه في غير موضع». انتهى.

ومما يرشدك إلى بعد كون نظر السيد عليه السلام إلى خصوص أخبار العامة ما ذكره في كتابه الذريعة حيث نفى الحاجة إلى البحث عن المراسيل والتعارض باعتبار أن الابتلاء بهذين البابين فرع الايمان بحجية خبر الواحد.

قال عليه السلام^(٢): «اعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة لنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يرد له الخبر أو لا يرد في تعارض الأخبار، فذلك كله شغله قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل هذه الفروع». انتهى.

(١) الخبر مروى في الكافي والفقيه والتهذيب، ينظر: وسائل الشيعة ج ٢٥ / ص ٣٩٩ و ٤٠٠، باب

٥ من أبواب كتاب الشفعة ج ١ و ٢.

(٢) الذريعة ج ٢ / ص ٥٥٤ و ٥٥٥.

فهو رحمته يرى عدم إمكان وقوع التعارض بين الأخبار التي قال بحجّيتها، وهذا لا يتمّ إلاّ بناءً على إبطال حجّية مطلق ما لا يفيد القطع، فإنّ التعارض إنّما يكون محالاً أو غير واقع فيما لو كان الخبران قطعيي الصدور لا غير، فتدبره جيّداً.

الوجه الثاني: أن يكون مراد السيّد المرتضى رحمته من «خبر الواحد» الذي نفى عمل الطائفة به الخبر الذي لم يؤخذ من الأصول المعتمد عليها بين الشيعة، فلم ينكر رحمته عمل الأصحاب بالأخبار المدوّنة في تلك الأصول التي عليها عمل الطائفة، والشيخ الطوسي رحمته لا يريد من العمل بالأخبار مطلق الأخبار بل خصوص ما كان مدوّناً في هذه الأصول.

وهذا الجمع بين دعويي الإجماع يمكن استظهاره من كلمات الاسترابادي في الفوائد المدنية^(١) حيث أصرّ على كون المرتضى رحمته ممن يقطع بصدور جميع الأخبار المدوّنة في الأصول، وذلك استناداً إلى قوله رحمته في جواب المسائل التّبانيات^(٢): «إنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة

(١) ينظر: الفوائد المدنية ص ١٠٩. ولاحظ: هداية الأبرار ص ٨، والحدائق ج ٩ / ص ٣٥٦. ويمكن توجيه كلامهم بما يتلاءم مع الوجه الثالث الآتي، وكأنّ الشيخ الأنصاري رحمته قد فهم ذلك.

(٢) هذه العبارة بعينها لم يجدها المحققون في ضمن رسائل المرتضى رحمته الموجودة بين أيدينا، والذي ينقل عنه هذه العبارة ليس إلاّ الشيخ حسن رحمته في منتقى الجمان ج ١ / ص ٣، فلعلّ النسخة التي كانت عنده أصحّ من التي عندنا أو أنّه استنبط هذا المعنى من بعض كلامه. وسوف يأتي الحديث عن هذه العبارة مرّة أخرى عند التعرّض للوجه الرابع الذي أبرزه الشيخ رحمته ونذكر العبارة التي يمكن أن يستفاد منها هذا المعنى.

مقطوعة على صحّتها، إمّا بالتواتر من طريق الإشاعة والإذاعة أو بأمانة
وعلامة دلّت على صحّتها وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع
وإن وجدناها مودعةً في الكتب بسند مخصوص». انتهى.

ولذا تراه قد نسب ابن إدريس عليه السلام إلى المناقشة في الصغرى دون
الكبرى، فقال في فوائده^(١): «وبالجملة، هو وافق رئيس الطائفة وعلم الهدى
ومن تقدّم عليهما من قدمائنا في أنّه لا يجوز العمل بخبر الواحد الخالي عن
القرينة الموجبة للقطع، وغفل أو تغافل^(٢) عن أنّ أحاديث أصحابنا ليست من
ذلك القبيل، مع أنّ علم الهدى [يعني السيّد المرتضى عليه السلام] في كثير من رسائله
ورئيس الطائفة في كتاب العدة وغيره ومحمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن
بابويه في كتابيهما صرّحوا بذلك». انتهى.

وفيه: مضافاً إلى وضوح حال الشيخ الطوسي عليه السلام وأنّه لا يعمل
بجميع الأخبار المدوّنة في الأصول بل يلاحظ معها صفات الراوي كما تقدّم
نقل عباراته وإن لم تكن صفة الراوي تمام موضوع وجوب العمل، فإنّ السيّد
المرتضى عليه السلام لم يكن معتقداً بصحة جميع الأخبار الموثّقة في الأصول جزماً،
وقد تقدّم ما يدلّ على ذلك، ويزيدك ما جاء من إنكاره لأخبار عالم الذر

(١) الفوائد المدنية ص ٧٩.

(٢) كثرة تجرؤ هذا الفاضل - تجاوز الله عن تقصيراته - على العلماء غير خافية على أحد، فلم
يسلم منه حتّى من كان مثل الشهيد الأوّل والمقدّس الأدريلي عليه السلام، ولذا كانت طريقته موضع
ذمّ حتّى تمّن قبل أصل مسلكه. ينظر: الدرر النجفيّة ج ٣ / ص ٢٨٩ و ٢٩٠.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الإجماع ٣٠٩
حيث احتمال بطلانها ووضعها^(١)، وهي أخبار مستفيضة ماثوتة في الكتب
المعتبرة.

الوجه الثالث: وفرقه عن سابقه أنّا كُنّا هناك نتصرّف بكلام
السيد الطوسي^{عليه السلام}، وهنا يراد التصرف بكلام الشيخ الطوسي^{عليه السلام}، فيقال: إنّ مراده من
عمل الطائفة بأخبار الآحاد ليس مطلق هذه الأخبار، بل خصوص ما كان
محفوظاً بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه، والسيد المرتضى^{عليه السلام} لا يريد غير ذلك.

وهذا الوجه هو المذكور في المعالم، وتبعه عليه بعض الأخباريين
على ما في الرسائل^(٢).

قال الشيخ حسن^{عليه السلام} (٣): «والانصاف: أنّه لم يتضح من حال الشيخ
[الطوسي] وأمثاله مخالفتهم للسيد^{عليه السلام}، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبة
العهد بزمان لقاء المعصوم^{عليه السلام} واستفادة الأحكام منهم، وكانت القرائن
المعاضة متيسرة كما أشار إليه السيد^{عليه السلام}، ولم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر
المجرد ليظهر مخالفتهم رأيه». انتهى.

وهذا الجمع أيضاً غير تامّ، وذلك لما قاله الشيخ^{عليه السلام} عند التعرّض
لهذا الوجه، وحاصله: أنّ الشيخ الطوسي^{عليه السلام} بنفسه قد صرح بعدم اقتران

(١) ينظر: رسائل الشريف المرتضى^{عليه السلام} ج ١ / ص ١١٤.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٢١.

(٣) المعالم ص ١٩٧ و ١٩٨.

الأخبار بمثل هذه القرائن مع كونه مصرحاً بعمل الطائفة بها، قال رحمته الله^(١): «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردّها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحّتها ولأجلها عملوا بها، ولو تجرّدت لَمّا عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل له: القرائن التي تقترن بالخبر وتدلّ على صحّته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك؛ لأنّها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم؛ لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في أكثر الأحكام، بل لوجودها في مسائل معدودة، ولا في الإجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم أنّ ادّعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة.

ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر^(٢) بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعاً لِمّا يعلم من نفسه ضدّه ونقيضه.

(١) العدة ج ١ / ص ١٣٥ و ١٣٦.

(٢) السبر لغة التجربة، ومراده رحمته الله هنا ما يرجع إلى معنى الاستقراء.

ومن قال عند ذلك: إنّي متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حدٌ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته؛ لأنّه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه». انتهى.

قال الشيخ رحمته بعدما أشار إلى ما نقلناه عن الشيخ الطوسي رحمته (١): «والظاهر - بل المعلوم - أنّه رحمته [أي صاحب المعالم] لم يكن عنده كتاب العدة». انتهى. أي وإلاّ لم يكن ليذكر هذا الجمع.

هذه وجوه ثلاثة للجمع بين كلمات العلمين، وأحسنها كما عن الشيخ رحمته الأوّل ثم يليه الثاني، والسبب في أفضلية الأوّل ورود التصريح به في كلمات الشيخ الطوسي رحمته وإلاّ فقد عرفت عدم ملائمته مع تعابير السيّد رحمته.

الوجه الرابع: ثم إنّ الشيخ الأنصاري رحمته أبرز وجهاً رابعاً، شديد القرب بالوجه الثاني لكن بيان آخر يفوقه دقة، وحاصله: أنّ للسيّد رحمته دعويين:

الأولى: أنّ الطائفة لا تعمل بأخبار الآحاد؛ لأنّها لا توجب علماً.

الثانية: أن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها، إمّا بالتواتر أو بأمانة وعلامة تدلّ على صحتها وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب المودعة بسندٍ مخصوص من طريق الآحاد كما ذكره في بعض رسائله^(١).

فقال الشيخ ﷺ: مراده من أنّه لا يعمل بالأخبار التي لا تفيد العلم لا إشكال فيه، غايته أن مراده من العلم ما سمي في الاصطلاح بالاطمئنان لا اليقين الجازم الذي يُنفى فيه الخلاف بالدقة العقلية.

وبعبارة أخرى، العلم علمان: علم منطقي وهو اليقين أي الاعتقاد الجازم الذي لا يحتمل الخلاف، وعلم عرفي عادي وهو الاطمئنان أو بتعبير بعض القدماء الظنّ الغالب، فيحتمل الخلاف بالدقة لكنّه احتمال منسي لا يلتفت إليه عادةً، ومن هنا سمي بالعلم العادي. والسيد يريد أن الطائفة لا تعمل بأخبار الآحاد التي لا تفيد هذا النحو من العلم العادي أي الاطمئنان.

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٢٣، والموجود في رسائل المرتضى ج ١ / ص ٢٦ قوله: «ليس كلّ ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستنداً إلى رواية معدودين من الآحاد معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم». انتهى. وعلى كلّ فالظاهر أن الشيخ ﷺ ينقل هذه العبارة عن صاحب المعالم ﷺ في منتقى الجمان الذي نقلها عن المسائل التباينات للسيد المرتضى ﷺ، وقد تقدّم نقلها في الوجه الثاني.

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الإجماع ٣١٣

والدليل على أنّ مراده من العلم هذا المعنى، ما ذكره نفس السيّد في الذريعة^(١) حيث فسّر العلم بأنّه «ما اقتضى سكون النفس» وهذا التعريف ينطبق بلا إشكال على العلم العادي، باعتبار أنّ المطمئن لا يلتفت إلى الخلاف فتسكّن نفسه نحو المطلوب، فإنّ سكون النفس لا يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف بل يكفي فيه عدم الالتفات إليه.

وأما مراده من القرائن التي احتفت به أكثر الأخبار، فالقرائن المصححة للسند من إثبات الكتاب في الأصول المعمول بها عند الأصحاب، وكثرة أسانيد الأخبار عندهم ونقلهم هذه الأخبار بصورة الآحاد من باب الاختصار.

وأما الشيخ الطوسي رحمته الله فمن المسلم أنّه ادّعى أمران مناقضان بظاهرهما لدعويي السيّد رحمته الله:

الأمر الأوّل: أنّ الطائفة قد عملت بأخبار الآحاد.

الأمر الثاني: أنّ أكثر الأخبار مجردة عن القرائن التي توجب العلم بصحتها.

فيقول الشيخ الأنصاري رحمته الله: مراده رحمته الله من تجرّد الخبر عن القرائن خصوص تجرّد المضمون والدلالة عن القرائن، فإنّ قرائنه إمّا موافقة الكتاب

أو الستة أو الإجماع أو العقل، وهذه كلها مرجحات متينة دلالتية، ولم ينكره وجود قرائن أخر تصحح السند وتوجب الوثوق بالصدور، فيقع التوافق بينهما في هذه الجهة، فالأول يثبت قرائن الصدور والثاني ينفي قرائن تصحيح الدلالة.

وأما مراده من أن الطائفة قد عملت بأخبار الآحاد فلا يراد أن الطائفة قد عملت بجميع هذه الأخبار بل بخصوص ما هو مثبت في الأصول التي عليها العمل المروية عن الثقات كما جاء ذلك في كلامه الذي نقلناه عنه أولاً عند حكايته لإجماع الطائفة على العمل بأخبار الآحاد، وهذه القرائن لا إشكال في إفادتها الاطمئنان بالصدور.

قال الشيخ الأنصاري بعد الكلام الذي نقله عنه الماتن (١):
«وحيث إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدًا، أو مجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والانصاف: أنه لم يتضح من كلام الشيخ [الطوسي] دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الرواي وكونه سديدًا في نقله لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ [الطوسي] والسيد قدهما، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر

مباحث الحجة / السنة / خبر الواحد / حجة الخبر من الإجماع ٣١٥
الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ [الطوسي] عليه السلام في كلامه المتقدم
بإنكار ذلك». انتهى.

هذا، وقد جاء تفسير العلم الوارد في كلمات السيّد بالإطمئنان أو العلم العادي قبل الشيخ الأنصاري عليه السلام في كلمات الشيخ حسين الكركي عليه السلام الذي قال^(١): «اعلم أن لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد المجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمّى باليقين، وعلوم الأنبياء والأئمة عليهم السلام من هذا القبيل، ويطلق أيضاً على ما تسكن إليه النفس وتقضي العادة بصدقه. وهذا يسمّى بالعلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة إذا علم من حاله أنه لا يكذب أو دلّت القرائن على صدقه».

إلى أن قال^(٢): «وهذا هو الذي عناه القدماء بقولهم لا يجوز العمل في الشريعة إلا بما يوجب العلم، يدلّك على ذلك تعريف السيّد المرتضى في الذريعة العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس، وهذا التعريف يشمل نوعي العلم أعني اليقين والعادي، وهذا هو العلم الشرعي فإن شئت سمّه علماً وإن شئت سمّه ظناً، فلا مشاحة في الاصطلاح بعد أن تعلم أنه كافٍ في ثبوت الأحكام الشرعية». انتهى موضع الحاجة.

(١) هداية الأبرار ص ١٢ و ١٣.

(٢) م ن، ص ١٤.

مناقشة الماتن رحمه الله لجمع الشيخ رحمه الله:

وحاصل الاشكال على هذا النحو من الجمع: أن السيد رحمه الله لا يرتضي أن يُأوَّل مراده من العلم إلى معنى الاطمئنان، بل يريد من العلم خصوص اليقين، والدليل على ذلك عدّة عبارات جاءت في ضمن كلماته:

منها قوله رحمه الله في جواب المسألة الثانية من المسائل الموصليّات^(١):
 «اعلم أنه لا بدّ في الأحكام الشرعيّة من طريق يوصل الى العلم بها؛ لأنّنا متى لم نعلم بالحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة لنا، فيقبح الإقدام متّاً عليه؛ لأنّ الإقدام على ما نأمن كونه فساداً كالإقدام على ما نقطع كونه فساداً». انتهى.

إن قلت: لعلّ المراد من العلم ليس العلم بمضمون الحديث بل العلم بحجّية الطريق الموصِل للحكم، واعتبار العلم في حجّية الطريق لا ينافي كفاية الاطمئنان بمفاد الخبر، فالخبر المفيد للاطمئنان حجة لقيام الدليل القطعي على هذه الحجّية.

لقال رحمه الله: لو سلّمنا ما ذكرت فما رأيك بقوله في الصفحة اللاحقة^(٢):
 «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد؛ لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً

(١) رسائل الشريف المرتضى رحمه الله ج ١ / ص ٢٠١.

(٢) م ن، ص ٢٠٢.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الإجماع ٣١٧
فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن
ظننت به الصدق، فإنّ الظنّ لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار
الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن كونه فساداً أو غير صلاح». انتهى.

إن عدت وقلت: يحتمل أن يكون مراد السيّد عليه السلام من قوله: «الظنّ لا
يمنع التجويز» خصوص التجويز المعتدّ به عقلاً، والتجويز الموجود في
الاطمئنان لا يعتني به العقلاء لعدم إلتفات النفس إليه، فيكون مراده من أنّ
الخبر لا يفيد إلاّ الظنّ خصوص الظنّ الذي يكون معه احتمال معتدّ به
عقلاً بالخلاف لا مطلق التجويز.

لقال عليه السلام: هذا احتمال لكنّه بعيد، لأنّ السيّد عليه السلام قد حصر في بعض
عباراته ما يُثبت الأحكام عند من كان بينه وبين المعصوم واسطة بالخبر
المتواتر وبالإجماع لا غير.

قال السيّد عليه السلام بعدما أبطل العمل بالقياس وأخبار الآحاد في نفس
الكتاب^(١): «فأمّا الطريق إلى معرفة كون الخطاب مضافاً الى الرسول صلى الله عليه وآله
والأئمة عليهم السلام فهو المشافهة والمشاهدة لمن حاضرهم وعاصرهم. فأمّا من نأى
عنهم أو وجد بعدهم، فالخبر المتواتر المفضي إلى العلم المزيل للشكّ والريب.

وها هنا طريق آخر يتوصّل به الى العلم بالحقّ والصحيح من
الأحكام الشرعيّة عند فقد ظهور الإمام وتميّز شخصه، وهو إجماع الفرقة

المحقة من الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها وغير خارج عنها». انتهى.

إن عدت وقلت ثالثاً: إن كان الأمر كما ذكر، فلِمَا فسّر العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس؟

لقال عليه السلام: هذا التعريف للعلم كان شائعاً في كلمات المتقدمين^(١)، والظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم والقطع لا مجرد الاطمئنان.

قال السيد المرتضى عليه السلام^(٢): «فأما من يقول: إنه [أي خبر الواحد] يقتضي العلم الظاهر، فخلافه في عبارة؛ لأنه سمي غالب الظن علماً». انتهى.

بل ذكر في أوّل هذا الفصل الذي نقلنا منه هذه العبارة^(٣) أن الوجه في عدم إفادة خبر الواحد العلم؛ أنه لو حصل عندها العلم، لَمَا جاز انكشاف مخالفة الواقع، مع أن خبر الواحد قد ينكشف عن مخالفة الواقع، فهو يريد من العلم خصوص المطابق للواقع.

أقول: ومّا يرشدك إلى بطلان هذا الجمع أن العبارة الموجودة في المسائل التباينات قد ورد فيها قول المرتضى: «أكثر هذه الأخبار متواتر

(١) ينظر: العدة ج ١ / ص ١٢ حيث عرّفه بنفس التعريف.

(٢) الذريعة ج ٢ / ص ٥١٩.

(٣) م ن، ص ٥١٧.

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجية الخبر من الإجماع ٣١٩

موجب للعلم» فقريئة القطع بالصدور ليست إلاّ التواتر، وقد صرّح بذلك في رسالة أخرى له فقال^(١): «واعلم أنّ معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة، فإن وقع شكّ في أنّ الأخبار توجب العلم الضروري^(٢) فالعلم الذي لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه حاصل^(٣)، كالعلم بالأمر الظاهرة كلّها التي يدّعي قوم أنّ العلم بها ضروري.

فإنّ الإماميّة كلّها تعلم أنّ مذهب أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق وآبائه وأبنائه من الأئمة عليهم السلام إنكار غسل الرجلين، وإيجاب مسحهما، وإنكار المسح على الخفين، وأنّ الطلاق الثلاث لا يقع، وأنّ كلّ مسكر حرام، وما جرى مجرى ذلك من الأمور التي لا يختلج بشكّ بأنّه مذاهبهم.

وما سوى ذلك لقلته بل الأقلّ، نعولّ فيه على إجماع الإماميّة». انتهى.

وقد صرّح الشيخ الطوسي رحمته الله بأنّ أكثر الأخبار ليست كذلك فقال كما تقدّم من عبارته: «القرائن التي تقتزن بالخبر وتدلّ على صحّته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم

(١) رسائل الشريف المرتضى رحمته الله ج ٣ / ص ٣١٢ و ٣١٣.

(٢) يعني العقلي.

(٣) يعني العلم العادي. ومن هذه العبارة يمكن الإشكال على الشيخ رحمته الله في دعواه تفسير العلم عند السيّد بالعلم العادي. فتدبّر.

أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك؛ لأنها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم؛ لأنه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في أكثر الأحكام، بل لوجودها في مسائل معدودة، ولا في الإجماع لوجود الاختلاف في ذلك، فعلم أن ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة».

والظاهر أن الشيخ الأنصاري ﷺ لم يكن عنده رسائل المرتضى ﷺ، بل اعتمد على ما نقله الشيخ حسن ﷺ لكته - بحسب الظاهر - نقل بالمعنى، وإلا فإن المرتضى ﷺ لم يذكر إلا التواتر كموجب للعلم بالصدور.

محاولة تقوية جمع الشيخ الأنصاري ﷺ:

هذا، وبعدها تم الماتن ﷺ مناقشته لجمع الشيخ ﷺ حاول إبراز قرينة قد تساعد على صحة هذا الجمع، لكن قد تقدم أن عبارة السيد ﷺ تنافي هذا الجمع، فلا بد من الإلتجاء إلى عمله؛ إذ لا إشكال في أنه قد عمل بأخبار الآحاد، وإلا فدعوى تواتر جميع الأخبار أو قيام القرائن على القطع بصدورها أمر بعيد جداً، فلا إشكال في أنهم كانوا يكتبون في مقام العمل بالوثوق والاطمئنان، فيعود جمع الشيخ ﷺ بين الكلامين صحيحاً. فتأمل، وإلا فلما أكثر السيد من الاعتماد على الإجماعات والآيات في مقام الاستنباط،

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الإجماع ٣٢١

وبسط الكلام يحتاج إلى إخراج عدّة شواهد من كلام السيّد عليه السلام، ولك أن تراجع كتبه فترى كيفيّة استدلاله على الأحكام.

وعلى كلّ، فالجمع بين كلاميهما من الصعوبة بمكان، ومن الشواهد على قوّة الخلاف بين هذين العلمين ما تقدّم نقله من عدم اتعاب نفسه على الخوض في باب التعارض؛ لأنّه فرع القول بحجّيّة أخبار الآحاد وإن كان الجمع الأوّل المذكور في كلمات الشيخ الطوسي عليه السلام هو الأوّل بالاتباع؛ فإنّ أهل مكة أدري بشعابها.

وبنفس هذه الطريقة يمكن رفع التناقض الآخر حيث ادّعى المرتضى عليه السلام - كما تقدّم - كون أكثر الأخبار متواترة بخلاف الشيخ الطوسي عليه السلام المصرّح بأنّ المتواتر هو أقلّها، فتحمل دعوى السيّد على تواتر الأخبار في المسائل الخلافية مع العامّة كما يشهد لذلك ما جاء به من أمثله على ما تقدّم من عبارته، لا أنّ المرتضى عليه السلام يرى تواتر أكثر الأخبار في تمام المسائل الفقهيّة وغيرها، فإنّ ذلك بعيد كلّ البعد كما لا يخفى.

جمع خامس بين كلمات العلمين:

هذا، ويخطر في البال إمكان الجمع بين كلمتهما عليهما السلام مع الحفاظ على مختاريهما من عدم العمل بأخبار الآحاد بالنسبة للسيّد مطلقاً والعمل بها

بالنسبة للشيخ الطوسي رحمته بالشرائط التي اعتبرها، وذلك عبر توضيح معقد الإجماع.

ولبيان ذلك نحتاج إلى الاستعانة بمقدمة أفادها الشيخ الأنصاري رحمته عند بيانه أوجه الخلاف في دعاوي الإجماع حتى أن العالم نفسه قد يدّعي الإجماع ثم يخالفه في كتاب آخر.

قال رحمته في مبحث الإجماع المنقول^(١): «أن يستفيد [مدعي الإجماع] اتفاق الكلّ على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم الدليل عند عدم وجدان المخصّص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصوليّة - نقليّة أو عقليّة - يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة، وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدّعي من القول بها - مع فرض عدم المعارض - القول بالحكم المعين في المسألة.

ومن المعلوم: أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدّعي باجتهاده:

إحدهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٠٣ و ٢٠٤.

والثانية: انتفاء المانع والمعارض». انتهى.

ثم ساق بعد ذلك جملةً من الشواهد على هذا الأمر منها نسبة السيّد المرتضى رحمته الله القول بجواز التطهير من الخبث بمطلق المائعات ولو كان المائع مضافاً إلى جميع العلماء، واعتذر عن ذلك - كما نقل عنه المحقق رحمته الله - بأنه قد عرف مذهب الأصحاب باعتبار عملهم بالأصل ما لم يثبت ناقل من الشرع، ولم يثبت في الشرع المانع من الازالة بغير الماء، فالطائفة متفقة على جوازه، وإن لم تصرّح بذلك.

ومن الشواهد ما ذكره المفيد رحمته الله من دعوى إجماع المسلمين على أنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة، ووجه الإجماع بعدما استدللّ على عدم وقوعه ثلاثاً بالكتاب والسنّة النبوية: أنّ الأُمَّة المسلمة مطبقة على أنّ ما خالف الكتاب والسنّة باطل، وانعقاد الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد مخالف لهما، فهو باطل، مع أنّه من الواضح لدى الجميع مذهب العامّة في هذه المسألة.

ومن الشواهد التي ذكرها ما علل به الشيخ الطوسي رحمته الله - في بعض مواضع الخلاف - وقوع الإجماع برواية الأصحاب لرواية معيّنة، وفي مورد آخر علل وقوع الإجماع باتفاقهم على أنّ القرعة في كلّ أمر مجهول.

ومن العبارات التي لم ينقلها عنه قوله ﷺ في الخلاف أيضاً^(١): «إذا كان لولده مال، روى أصحابنا أنه يجب عليه الحج، ويأخذ منه قدر كفايته ويحج به، وليس للإبن الامتناع منه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك.

دليلنا: الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير، وليس فيها ما يخالفها تدلّ على إجماعهم على ذلك». انتهى.

وأصرح منه عبارته في العدة حيث قال بعدما ذكر قرائن صحة مضمون الخبر وحكم ما لو تجرّد الخبر عن القرائن^(٢): «وإن لم يكن هناك خبر آخر مخالف وجب العمل به؛ لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله. وإذا أجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل عليه مقطوعاً به». انتهى.

والخلاصة: أنّ دعوى الإجماع مع عدم الاطلاع على فتوى الغير في المورد الخاصّ أمر شائع في كلماتهم، فيدعون الإجماع على الصغرى لاتفاقهم على الكبرى.

وتطبيق ذلك في المقام: أنّ هناك أصلاً مسلماً بين كلّ من السيّد والشيخ الطوسي عليهما السلام وهو «عدم جواز العمل بالظنّ بما هو ظنّ» وأنّ الخلاف

(١) الخلاف ج ٢ / ص ٢٥٠. ولاحظ: م، ن، ج ٤ / ص ٢٦٤، و ٥٤٥ و ٥٤٦.

(٢) العدة ج ١ / ص ١٤٥ و ١٤٦.

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجّة الخبر من الإجماع ٣٢٥

في المقام حول قيام الدليل القطعي على جواز العمل بخبر الواحد، وإلا فلا استحالة عقلية بأن يتعدنا الشارع بالعمل بأخبار الآحاد كما أكد عليه المرتضى رحمته الله في جملة من مصنفاته، فمن قال بالجواز ادعى قيام الدليل القطعي على العمل بخبر الواحد، ومن ادعى عدم الجواز ادعى عدم قيام الدليل القطعي على العمل بخبر الواحد، وهذا أمر لا ريب فيه لمن تتبّع كلماتهما في هذا الباب وعند الحديث عن القياس الحنفي.

وفي المقام فإنّه من القريب جداً - ويأتي الشاهد عليه - أن يكون السيّد رحمته الله غير مطلع على تفاصيل كلمات من تقدّم عنه بالنسبة لكيفية العمل بالأخبار التي روتها الطائفة، مع علمه بتسليم الكلّ بعدم جواز العمل بالظنّ بما هو ظنّ بل لا بدّ من قيام دليل معتبر على حجّة خبر الواحد للعمل به، وبما أنّه لم يجد دليلاً قطعياً على جواز العمل بخبر الواحد كما بيّن في أصوله، نسب القول بعدم العمل بخبر الواحد إلى كلّ من هو مسلّم بهذه الكبرى أعني هذه الطائفة المرحومة.

قال السيّد المرتضى رحمته الله^(١): «فإن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن تفاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام، حتّى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كلّّه، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامّة. وهذا نقيض ما قدّمتموه.

(١) رسائل الشريف المرتضى رحمته الله ج ١ / ص ٢١٠ و ٢١١.

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل. وقد عَلِمَ كلُّ موافق ومخالف أنّ الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى علم، فكذلك تقول في أخبار الآحاد. حتّى أن منهم من يزيد على ذلك فيقول: ما كان يجوز من طريق العقل أن يتعبّد الله تعالى في الشريعة بالقياس ولا العمل بأخبار الآحاد.

ومن كان هذا مذهبه كيف يجوز أن يثبت الأحكام الشرعية عنه بأخبار لا يقطع على صحتها؟ ويجوز كذب راويها كما يجوز صدقه. وهل هذا إلا من أقبح المناقضة وأفحشها؟

فالعلماء الذين عليهم المعول ويدرون ما يأتون وما يذرون^(١) لا يجوزون أن يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علماً، ولا يقدر أحد أن يحكي عنهم في كتابه ولا غيره خلاف ما ذكرناه». انتهى.

وكما ترى، فقد ألزم الشيوخ الذين عليهم المعول بمبناهم من عدم العمل بالظنون الذي كان السبب في انكارهم العمل بالقياس، ثم طالب من ينسب إليهم العمل بأخبار الآحاد أن يأتيه عنهم بما يخالف ذلك، ولو كان عنده ما يوافق الذي ذكره لَمَا تردّد في نقله كما لا يخفى.

(١) هذه العبارة ظاهرة في عدم وجود إجماع بين أبناء الطائفة بل خصوص من كان بنظره رحمته من المحققين، وتقسيم السيد علماء الطائفة إلى قسمين: محقق وأخباري ممّا لا يخفى، ويأتي نقل شطر من كلماته في هذا المعنى في النقطة اللاحقة.

وهذا الوجه من الجمع بين كلمات العلمين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وإن كان لا يشتم إجماع الطائفة على أمر، بل بعضهم يرى قيام الدليل المعتبر على العمل بأخبار الآحاد كالشيخ الطوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن والاه، وبعضهم الآخر يرى عدم قيام الدليل المعتبر على العمل بخبر الواحد كالسيد ومن والاه، إلا أنه يبرر وجه صدور مثل هذين الإجماعين المتنافيين من العلمين مع الحفاظ على كلماتهما رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

والشيخ الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ملتفت إلى أن هذا الوجه من الجمع بين كلمات العلماء من أفضل الوجوه - غايته أنه لم يطبقه في المقام - ولذا قال في ذيله^(١): «ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر ورجوع المدّعي عن الفتوى التي ادّعى الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدّم على المدّعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه». انتهى.

النقطة الرابعة: في ترجيح دعوى المثبتين على دعوى النافين

وعلى كلّ حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بما يوافق كلام الشيخ الطوسي أم لم نستطع، فالراجع ما ادّعه الشيخ الطوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من دعوى

إجماع الطائفة على العمل بالخبر الموثوق به، فإنَّ ديدن العلماء من الصدر الأوّل على العمل بأخبار الثقات، بل قد يظهر ذلك من بعض كلمات السيّد المرتضى رحمته، فإنّه مع اعترافه بأنَّ ظاهر الأصحاب العمل بأخبار الآحاد أوّل عملهم بما يوافق مبناه كما عرفت عمّا قريب.

نعم، لم يرَ نفسه ملزماً بتأويل كلمات المحدثين، فقال ^(١): «فأمّا أصحاب الحديث فإنّهم رووا ما سمعوا وحدّثوا به ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلاً في الأحكام الشرعيّة، أو لا يكون كذلك. فإن كان في أصحاب الحديث من يَحْتَجُّ في حكم شرعيٍّ بحديث غير مقطوع على صحته فقد زلّ وزوّر، وما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد حقّ معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل وربما كان غير مكلف.

ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كلّ عاقل أنّها ليست بحجة في ذلك.

وربما ذهب بعضهم إلى الجبر وإلى التشبيه، اغتراراً بأخبار الآحاد المروية، ومن أشرنا إليه بهذه الغفلة يَحْتَجُّ بالخبر الذي ما رواه ولا حدّث به ولا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها، حتّى لو قيل له في بعض

(١) رسائل الشريف المرتضى رحمته ج ١ / ص ٢١١ و ٢١٢.

الأحكام: من أين أثبتّه وذهبتَ إليه؟ كان جوابه: لأنّي وجدته في الكتاب الفلاني، ومنسوباً إلى رواية فلان بن فلان. ومعلوم عند كلّ من نفي العلم بأخبار الآحاد ومن أثبتها وعمل بها، أنّ هذا ليس بشيء يُعتمد ولا طريق يُقصد، وإنّما هو غرور وزور.

فأمّا الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامّة فهذا لعمرى دوري، فإذا كنّا لم نعمل بأخبار الآحاد في الفروع، كيف نعمل بها في الأصول التي لا خلاف بيننا في أن طريقها العلم والقطع، وإذا قدمنا ما احتجنا إلى تقديمه، فهو الذي نعتد عليه في جميع المسائل الشرعية». انتهى.

قال الماتن عليه السلام تعليقياً على كلامه: صحيح أنّ المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكنّ خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر قد عملنا بها لقيام الدليل القطعي على حجّيتها، فلم يكن العمل بها عملاً بالظنّ.

«وعليه، فنحن نقول معه: إنّهُ لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها؛ لأنّه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة، وخبر الواحد الثقة المأمون لمّا ثبت اعتباره فهو

طريق يوصل إلى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حدّ تعبيره - على أنه مصلحة لا نجوّز كونه مفسدة»^(١).

النقطة الخامسة: في تأييد هذا الترجيح

أيّد الشيخ رحمته^(٢) دعوى الشيخ الطوسي رحمته بكون ديدن الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد بسبعة مؤيدات، ذكر منها الماتن رحمته إثنين ونضيف إليها ثالثاً:

المؤيد الأوّل: ما ذكره الكشي رحمته^(٣) من دعوى إجماع العصابة أي الأصحاب على تصحيح ما يصحّ عن مجموعة من الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد وأبي بصير وغيرهم رحمته، فالإجماع واقع على التصحيح لا على الصحة، أي أنّ الإجماع واقع على القول باعتبار هذه الأخبار التي يصل سندها إلى أحد هؤلاء الصحابة لا على دعوى القطع بصدور الأخبار الوارد فيها أسماء هؤلاء الفقهاء.

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٩٥.

(٢) فرائد الأصول ج ١ / ص ٣٣٦ وما بعدها.

(٣) رجال الكشي رحمته (اختيار معرفة الرجال) ص ٢٣٨ و ٣٧٥ و ٥٥٦.

وعليه، فالأصحاب مجمعةً ضمناً على كفاية تصحيح الخبر، ولا تشترط العلم بمطابقته للواقع أي الصحة. هذا، بناءً على تفسير الصحة بالقطع. فتدبر.

المؤيد الثاني: دعوى النجاشي رضي الله عنه^(١) أن مراسيل ابن أبي عمير قد عمل بها الأصحاب، ولا إشكال في أن العمل بالمراسيل ليس لأجل القطع بصدورها، بل لأجل علمهم بأنه لا يروي ولا يرسل إلاّ عن ثقة، فهم أخذوا عنه باعتبار إسناده عن الثقات.

المؤيد الثالث: ما ذكره ابن إدريس رضي الله عنه في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فوريّة القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة وأنها ممّا أطبقت عليه الإماميّة إلاّ نفر يسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الإجماع^(٢): «إنّ ابني بابويه والأشعرين كسعد بن عبد الله، وسعيد بن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب، والقميين أجمع كعليّ بن إبراهيم، ومحمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمنة للمضائق؛ لأنهم ذكروا أنه لا يحل ردّ الخبر الموثوق برواته». انتهى.

(١) رجال النجاشي رضي الله عنه ص ٣٢٦ حيث ذكر أنّ أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، وإنّما لم يذكر عبارة الشيخ الطوسي رضي الله عنه التي هي أصرح في المقام مع شمولها لكلّ من مراسيل البرزطي وصفوان باعتبار أنّ الشيخ الطوسي رضي الله عنه هو أحد طرفي النزاع، فلا تغفل.

(٢) هذه الرسالة قد أشار إليها ابن إدريس في السرائر ج ١ / ص ٢٧٣، ولعلّ أوّل من نقل عنه هذه العبارة الشهيد رضي الله عنه في غاية المراد ج ١ / ص ١٠٢، ثم تبعه صاحب الجواهر رضي الله عنه في الجواهر

فقد استدلّ على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة.

قال الشيخ رحمته^(١): «وليت شعري، إذا علم ابن إدريس أنّ مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمة عليهم السلام ويحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاقهم وجوب العمل برواية الثقة، وأنّه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيّد في مسألة خبر الواحد إلّا أن يدعى أنّ المراد بالثقة من يفيد قوله القطع، وفيه ما لا يخفى، أو يكون مراده ومراد السيّد عليه السلام من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيّد والشيخ عليه السلام». انتهى.

هذا، وقد ذكر الشيخ رحمته بعد ذلك عدّة مؤيدات أخر كنقله بعض عبائر المحقق رحمته الذي انتقد أهل الحديث على انقيادهم بكلّ خبر، وبعض عبائر الشهيد رحمته الذي ذكر عمل الأصحاب بفتاوى عليّ بن بابويه بعد أن كانت هذه الفتاوى هي متون الروايات، ودعوى المجلسي تواتر الأخبار معنى الدالّة على جواز العمل بأخبار الآحاد، وما ذكره البهائي في مشرق الشمسيين من أنّ الصحيح عند المتقدّمين هو ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه.

ثم ذكر بعض الشواهد اللطيفة على عمل الأصحاب بأخبار الآحاد كقول الصدوق عليه السلام بأنه تابع في التصحيح والتضعيف لشيخه ابن الوليد عليه السلام، وما يذكر في كتب الرجال تعليقاً على بعض الرواة من أن فلان لا يعمل بما تفرد بروايته المتضمن؛ لأنهم يعملون بما يتفرد غيره بروايته وغيرها إلى أن قال^(١): «والانصاف: أنه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل بهذه المسألة، فالشاكّ في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل به الإجماع في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللهم إلاّ في ضروريات المذهب.

لكنّ المتيقن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظنّ. ولعلّه مراد السيّد من العلم كما أشرنا إليه آنفاً». انتهى.

قال الماتن عليه السلام تعليقاً على كلام الشيخ عليه السلام: «ونحن له من المؤيدين، جزاه الله خير ما يجزي العلماء العاملين». انتهى.

النتيجة:

فتكون النتيجة على هذا، أن الماتن عليه السلام تبعاً للشيخ عليه السلام يرى تحقّق الإجماع على العمل بأخبار الآحاد، ولكن هل هو من نوع الإجماع المنقول أو المحصّل؟

إن أريد إثبات الإجماع عن طريق كلام الشيخ الطوسي رحمته فهو إجماع منقول، ومبنى الشيخ الطوسي رحمته في حجية الإجماع على قاعدة اللطف لا غير^(١)، والماتن رحمته لا يرى حجية هذه القاعدة. على أن حجية الإجماع المنقول فرع القول بحجية خبر الواحد كما تقدّم في أول البحث.

وإن أريد الإجماع المحصل - كما لا يبعد ممّا ذكر أخيراً بعدما ذكرنا من شواهد وقرائن ذكرها الشيخ رحمته - فكان ينبغي للماتن رحمته أن يبيّن لنا وجه الحجية حينئذٍ، وأنّه كيف يكون مثل هذا الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، وما فرق هذا الإجماع عن دعوى قيام سيرة المشرّعة على العمل بأخبار الآحاد التي سوف نتعرّض لها في الدليل اللاحق؟

وما أريد قوله: إنّ الماتن رحمته قد اتعب نفسه في تشييد الإجماع ولم يبيّن وجه حجّيته وكاشفيّته عن قول المعصوم، ولعلّه رحمته اعتمد على ما يأتي في مبحث حجّية الإجماع، لكنّه لا يرى إلّا حجّية الإجماع الدخولي، ومن البعيد جداً تحصيل إجماع دخوليّ في هذه الأزمنة كما صرّح به هو رحمته في باب الإجماع.

(١) وتعبير الشيخ الطوسي رحمته المتقدّم نقله في أول النقطة الأولى: «لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو» وإن كان موهماً كون نظره إلى الإجماع الدخولي، إلّا أنّنا سوف نبيّن - إن شاء الله تعالى - في مبحث الإجماع أنّ في العبارة مسامحة، وأنّه رحمته لا يرى طريقاً لتصحيح الإجماع إلّا قاعدة اللطف، فانتظر.

دليل حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء

تقدّم الاستدلال على حجّية خبر الواحد بالكتاب والسنة والإجماع، أمّا الكتاب فقد أشرنا في آيتي النبأ والنفر رجوعهما إلى ما يقتضيه الجري العملي عند العقلاء، وأنّ المولى ليس في مقام تأسيس حكم جديد.

وأما السنة المتواترة بل الإجماع فغاية ما يستفاد منهما وجود سيرة متشرّعية بين أصحابنا على العمل بخبر الواحد.

ومن هنا أشرنا فيما سبق إلى أنّ الدليل الوحيد على حجّية الخبر الواحد هو السيرة، لكن تارةً ينظر إلى دليل السيرة بملاحظة العمل والجري العملي من قبل العقلاء - بما فيهم المتشرّعة - بما هم عقلاء، وأخرى ينظر إلى خصوص دائرة المتشرّعة بدعوى أنّ جريهم على العمل بأخبار الآحاد إنّما كان بما هم متشرّعة لا بما هم عقلاء، فعلى الأوّل السيرة عقلائية وعلى الثاني تكون السيرة متشرّعية.

والفرق بين هاتين السيرتين^(١) أنّ الدليل لو كان سيرة العقلاء فسوف نحتاج إلى ضمّ مقدّمة أخرى لاثبات حجّية هذه السيرة وليست إلاّ كون هذه السيرة قد جرت تحت نظر الامام عليه السلام وقد سكت عنها أو عمل بها، وسكوته وعمله إمضاء، وأمّا لو جعلنا الدليل على حجّية الخبر سيرة المتشرّعة فنفس هذه السيرة تكون كاشفةً عن قول المعصوم عليه السلام، باعتبار أنّ فرضها سيرة بين المتشرّعة بما هم متشرّعة يعني أنّ المعصوم عليه السلام هو الذي أوجدها، فتكشف السيرة بالكشف الإثني عن وجود دليل شرعي.

لكن في الاستدلال بسيرة المتشرّعة مع قيام سيرة العقلاء إشكال، وإلاّ فمن أين لنا أن نحرز أنّ المتشرّعة إنّما يعملون بخبر الواحد من جهة كونهم متشرّعة لا عقلاء؟! وما أوردناه من الأخبار عند الاستدلال بالسّنة يمكن جعله من أدلّة إمضاء هذه السيرة، مضافاً إلى لغوية التشريع المتقدّم بيانه عند حديثنا عن آية النبأ.

قال السيّد الخوئي رحمته الله^(٢): «لا يكشف [يعني عمل المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام] والتابعين بخبر الثقة] عن كون الخبر حجّة تعبدية؛ لأنّ عمل المتشرّعة بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرّعة، بل بما هم عقلاء؛ فإنّ سيرة العقلاء قد استقرّت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، ولم يردع عنها

(١) كما يأتي من الماتن عليه السلام في باب السيرة ص ١٧٩، تحت عنوان «حجّية سيرة المتشرّعة».

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٢٢٩. وذكره أيضاً في الدراسات ج ٣

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجية الخبر من بناء العقلاء ٣٣٧

الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة، فيستكشف من ذلك كشافاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة». انتهى.

والحاصل: أنّه لا دليل واضح على أنّ الشارع لديه طريقة خاصّة في العمل بأخبار الآحاد بل يظهر منه أنّه قد أمضى ما هو موجود عند العقلاء، ولذا صحّ القول بأنّ الدليل الوحيد على حجّية خبر الواحد هي سيرة العقلاء، فلا بدّ من التأمّل فيها من جميع جوانبها، وذلك في مقامات أربعة ذكر الماتن عليه السلام منها خصوص الأولين:

المقام الأوّل: في تقرير الدليل من السيرة

وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ من مُدركات الحسّ والوجدان قيام سيرة عمليّة بين أبناء البشر على العمل بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، فيعتمدون على مثل هؤلاء الأشخاص في تبليغ مقاصدهم في شؤونهم الشخصيّة أو في علاقاتهم مع مرؤوسيهم بحيث لا يصحّ للمرؤوس الاعتذار عن الاتيان بالمأمور به لأنّه لم يسمعه من سيّده مباشرة، بل يكفي

أن يرسل إليه من يثق به المولى حتى يكون المأمور به فعلياً^(١)، وهذه السيرة كما هي واقعة في العمل بالأخبار واقعة في العمل بظواهر الكلام على ما تقدّم^(٢) ويأتي^(٣).

وعلى هذه السيرة قامت معاش الناس وانتظمت حياتهم، ولولاها لاختلّ النظام الاجتماعي، باعتبار أن الناس لو كانوا لا يعتمدون في إفادة مقاصدهم إلا على اليقين إن من ناحية السند أو من ناحية الدلالة فلا يعملون بأخبار الآحاد ولا يعملون بالظواهر لساد الهرج والمرج؛ لقلّة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنداً ومتمناً.

ومن ضمن العاملين بهذه السيرة العقلاء المسلمون فيجرون هذه السيرة في أمورهم الدنيويّة والدينيّة، فهم متحدون في المسلك مع سائر البشر في العمل بأخبار الآحاد، وإلاّ فهل كان المسلمون يتوقّفون في أخذ أحكامهم

(١) ثم ذكر الماتن ﷺ أن سرّ هذه السيرة أن خبر الثقة المأمون من الكذب يحتمل مخالفة كلامه للواقع احتمالاً ضئيلاً، ومثل هذا الاحتمال لا يعتني به العقلاء سواء أكان منشؤه الكذب العمدي أم الخطأ في فهم الواقعة أم الاشتباه في النقل أم الغفلة. وكأنّه ﷺ يشير إلى مسلك المحقق النائيني ﷺ الذي يرى أن الحجية الشرعيّة في خبر الواحد عبارة عن إلغاء الشارع احتمال الخلاف وجعل الظنّ منزلاً منزلة العلم، وسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - مزيد توضيح لهذه الفكرة عند البحث عن حكومة الأمارات على الأصول العمليّة الشرعيّة. أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢١، تحت عنوان «الحكومة والورود».

(٢) م ن، مج ١ / ص ٧٦، تحت عنوان «الأصول اللفظيّة».

(٣) م ن، مج ٢ / ص ١٥٢، تحت عنوان «وجه حجية الظهور».

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من بناء العقلاء ٣٣٩
الدينيّة من أصحاب النبي ﷺ أو من أصحاب الأئمة عليهم السلام؟ بل تقدّم عند
الاستدلال بالسنّة أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون الناس إلى أفراد معيّنين.

وسيرة أخذ الأحكام عن الثقات ما زالت مستمرة إلى زماننا هذا،
فترى أنّ المقلّد يأخذ أحكام مرجعه من الثقة المطلع على أحكام ذلك الفقيه،
ومن مصاديق هذا الأخذ ما يرى من أخذ الزوجة أحكام دينها من زوجها
إن كانت تطمئن إلى قوله^(١).

فحاصل هذه المقدّمة: أنّ الجري العملي للعقلاء بما فيهم المتشرّعة
على العمل بأخبار الثقات أمر لا ينكره إلاّ مكابر.

المقدّمة الثانية: بعد أن أثبتنا وجود سيرة بين العقلاء على العمل
بأخبار الآحاد، وأنّ هذه السيرة يُجريها المتشرّعة من العقلاء في أمورهم
الدينيّة، وبعد أن كانت السيرة العقلائيّة غير حجة بنفسها بل بما هي ممضاة
من الشارع، ففي هذه المقدّمة لا بدّ لنا من بيان الدليل على إمضاء الشارع
لهذه السيرة، ويمكن بيان ذلك بأحد طريقتين:

الطريق الأوّل: أنّه يكفي للعلم بإمضاء الشارع لهذه السيرة
سكوته بل فعله، وقد تقدّم أنّ سكوت المعصوم وفعله حجة، والدليل على

(١) قال في المعالم ص ٢٤٧: «لا نعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله، بل
يجوز بالرواية عنه ما دام حيّاً، واحتجوا لذلك بالإجماع على جواز رجوع الحائض إلى الزوج
العالمي [يعني غير الفقيه] إذا روى عن المفتي». انتهى.

٣٤٠ شرح أصول المفطر ﷺ / ج ٤

اتحاد سلوكه ﷺ في العمل بالأخبار مع سلوك العقلاء: أن الشارع بعد أن كان أحد العقلاء فهو متحد المسلك معهم لكونه رئيس العقلاء فهو معتمد على أخبار الآحاد في إفادة مقاصده وتلقي مقاصد الناس، ولو كان له طريق آخر لبيّنه.

إن قلت: لعله بيّنه لكن لم يصلنا هذا البيان.

لقال ﷺ: لو اخترع الشارع مسلكاً غير ما يسلكه العقلاء لذاع ذلك واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على ما عليه سائر العقلاء، بل لاخثاروا بملاحظة تديّنهم طريقة الشارع في إفادة المقاصد.

والحاصل: أن المعصوم ﷺ قد سكت عن هذه السيرة العقلية وعمل بها، وسكوت المعصوم وفعله حجة، ويستفاد منهما الإمضاء.

الطريق الثاني: أن نلاحظ ما ورد من الآيات والأخبار التي تقدّم الاستدلال بها على أنها أدلة لفظية على إمضاء هذه السيرة العقلية، وقد تقدّم منا ما يوضح ذلك.

وإذا تمّت هذه المقدمة الثانية يتحقّق لدينا دليل قطعي على حجّية خبر الواحد؛ لأنّه مركّب من مقدّمتين قطعيتين:

الأولى: ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على العمل بخبر الثقة.

الثانية: كشف هذا البناء عن موافقة الشارع وإمضائه لها.

قال المحقق النائيني رحمته في الفوائد^(١): «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلّة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلّة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائيّة القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم، بل على ذلك يدور نظامهم.

ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفّلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدّمة كلّها إمضاء لِمَا عليه بناء العقلاء، وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، بل طريق تبليغهم هو الطريق الجاري بين الموالي والعبيد العرفيّة^(٢) من دون أن يكون له طريق مخترع». انتهى.

(١) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٩٤ و ١٩٥.

(٢) كذا، والأولى: «العرفيين».

المقام الثاني: في الاشكال على الاستدلال بالسيرة

أقصى ما قيل في الإشكال على دليل السيرة أنّ الدليل مبني على نكتة عدم ثبوت الردع عن العمل بخبر الواحد، مع أنه يكفي لتحقيق الردع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ التي تقدّم نقلها في مقدّمة هذا المقصد^(١)، فإنّ قوله تعالى^(٢): ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ يشمل بإطلاقه الخبر الواحد الظنّي ولو كان خبر ثقة.

وهذا الإشكال كان موضع عناية من المتقدّمين والمتأخرين ولذا كثرت الأجوبة عنه، وقد ذكر الماتن ﷺ منها خمسة ونضيف إليها إثنين:

الجواب الأوّل: وهو ما ذكر في العدة حيث قال الشيخ الطوسي ﷺ^(٣): «فأمّا قوله تعالى^(٤): ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ فلا يدلّ على ذلك [أي على المنع من التبعّد بخبر الواحد] أيضاً؛ لأنّ من عمل بخبر الواحد فإنّما يعمل به إذا دلّه دليل على وجوب العمل به، إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم، وإنّما الآيّة مانعة من العمل بغير علم أصلاً، وقد بيّنا أنّنا لا نقول ذلك؛ لأنّ من علم وجوب

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٨، تحت عنوان: «المناط في حجّية الأمانة».

(٢) يونس / ٣٦.

(٣) العدة ج ١ / ص ١٠٦.

(٤) الاسراء / ٣٦.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من بناء العقلاء ٣٤٣
العمل بخبر الواحد فهو عالم بما يعمل به، فسقط التعلّق بهذه الآية أيضاً.
انتهى.

وحاصل الجواب: أنّ العامل بخبر الواحد عامل بالعلم؛ لأنّه يدّعي العلم بجواز الاستناد إلى خبر الواحد في مقام استنباط الأحكام وإن كان مفاد الخبر ظنيّاً، فنحن نعلم بجواز الاعتماد على الظنّ في مورد الخبر، والمنهي عنه خصوص العمل بالظنّ المطلق أعني غير المستند إلى علم.

وهذا الجواب قد أشير إليه في كلمات السيّد المرتضى رحمته الله حيث قال في الذريعة^(١): «وليس يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضي إبطال القول بغير علم: مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، و﴿أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾؛ لأنّ من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم، وهو دليل العبادة بالقياس». انتهى.

الجواب الثاني: ما ذكره الماتن رحمته الله في الاستصحاب^(٢) وأشار إليه هنا مع اعترافه بعدم صحّته في المقام، فإنّه قد استدلّ هناك على حجّية الاستصحاب بسيرة العقلاء على العمل بالحالة السابقة حتّى يقطعوا بارتفاعها، وهذه السيرة كانت برأى من المعصوم عليه السلام ولم يردع عنها وهذا دليل إمضاء لها.

(١) الذريعة ج ٢ / ص ٦٩٨.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٩٤، تحت عنوان «الدليل الأوّل: بناء العقلاء».

والإشكالُ بأنَّ الشارع قد ردع عن العمل بالاستصحاب بإطلاق الآيات مدفوعٌ بأنَّ الدليل المانع عن التعبد بالظنِّ إنّما يمنع عن التعبد به فيما لو أراد المجتهد استكشاف الواقع من هذا الدليل الظنّي، والاستصحاب أصل عملي لا يراد به استكشاف الواقع بل تحديد الموقف العملي تجاه الواقع المشكوك، فلا ربط للاستصحاب بالموضوع الذي نهت عنه الآيات حتّى تكون شاملة لمثله، أي أنّ الاستصحاب خارج عن هذه الآيات تخصّصاً.

لكنّ هذا الجواب غير تامّ في المقام باعتبار أنّ خبر الواحد أمانة يراد بها استكشاف الواقع، فيكون داخلاً تحت إطلاق هذه الآيات.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في حاشيته على الكفاية^(١) من أنّ هذه الآيات الناهية عن العمل بالظنِّ ليست في مقام تأسيس حكم مولوي تعبدي بل هي في مقام الإرشاد إلى ما يحكم به العقل السليم من عدم جواز الاعتماد على الظنون بما هي ظنون، فإنّ الظنّ من حيث إنّه ظنّ لا يعني عن الحقّ شيئاً، فتكون الآية ناظرة إلى خصوص الظنون التي لا يعتمد عليها العقلاء، وخبر الواحد حاله حال الظواهر من الظنون التي اعتمد العقلاء عليها في سيرتهم، فيكون خارجاً عن إطلاق هذه الآية تخصّصاً.

(١) وقريب منه ما جاء في كلمات السيد الخوئي رحمته. ينظر: مصباح الأصول (المطبوع ضمن

قال عليه السلام^(١): «ويؤيد تقديم السيرة على العمومات، ويؤكد: أن لسان النهي عن اتباع الظنّ وأنه لا يعني من الحقّ شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانيّة، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من حيث إنّ الظنّ بما هو ظنّ لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء - بما هم عقلاء - على اتّباعه من حيث كونه خبر الثقة.

ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي؛ للفراغ عن لزوم اتّباع روايته بعد فرض وثاقته، كما أن أخبار «لا تنقض اليقين» أيضاً كذلك - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - فإنّ تعليل الحكم^(٢) بأمر تعبدي^(٣) لا معنى له، بل الظاهر تعليله بما هو المرتكز في أذهان العقلاء من التمسك باليقين لوثاقته.

وهذا المعنى مغاير لما أفاده بعض أجلة العصر^(٤): من أن الظاهر من النهي عن العمل بغير العلم ما هو غير علم عندهم، فإنّه من باب أن النظر في هذه النواهي إلى الظنّ بما هو ظنّ، وإيكال الأمر إلى العقل الحاكم بأنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يعني من الحقّ شيئاً.

(١) نهاية الدراية ج ٥ / ص ٣٤ و ٣٥.

(٢) أي عدم جواز العمل بالظنّ.

(٣) وهو أنّه لا يعني من الحقّ شيئاً.

(٤) ذكر أنّه المحقق الحائري عليه السلام، وهو عين الجواب الرابع المنقول عن المحقق النائيني عليه السلام.

فنحن ندّعي خروج ما استقرت عليه سيرة العقلاء بنحو التخصص، وهو يدّعي انطباق الأمور باتّباعه على الظنّ الخبري، الذي هو حجة قاطعة للعدر عندهم، وعدم صدق غير العلم من باب صدق نقيضه عليه بالنظر العرفي». انتهى.

الجواب الرابع: ما ذكره المحقق النائيني ﷺ في فوائده - بعدما ذكر أنّ السرّ في عمل العقلاء بأخبار الآحاد كون حال الخبر الموثوق به عند الموالي والعبيد حال العلم في جواز الركون إليه والإلزام والالتزام به في مقام المخاصمة - حيث قال^(١): «ومنه يظهر أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لا تشمل خبر الثقة حتّى يتوهم أنّها تكفي للردع عن الطريقة العقلية؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم بل هو من أفراد العمل بالعلم؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لِمَا قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة». انتهى.

هذا، وأمّا فرق هذا الجواب عن الجواب السابق فقد تقدّم بيانه في كلام المحقق الأصفهاني ﷺ فإنّ المحقق أخرجه موضوعاً مع اعترافه بكونه ظناً لكنّه ظنّ معتبر عند العقلاء والنهي وارد في خصوص الظنون غير المعتبرة عند العقلاء، بخلاف المحقق النائيني ﷺ الذي أخرجه موضوعاً لكونه بحكم

(١) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٩٥. وذكر نظيره في أجود التقريرات ج ٣ / ص ٢٠١ و ٢٠٢.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّية الخبر من بناء العقلاء ٣٤٧
العلم، أو قل من باب أنّ السيرة حاكمة على الآيات كما ذكر السيّد
الخوئي رحمته الله (١).

وأما فرق هذا الجواب عن جواب الشيخ الطوسي رحمته الله - أعني
الجواب الأوّل - فبملاحظة أنّ الشيخ الطوسي رحمته الله قد اكتفى لاخراج هذه
الأمارّة عن الإطلاق بالعلم بجواز الاعتماد عليها مع اعترافه بكونها من
الظنون، بخلاف المحقق النائيني رحمته الله كما أوضحنا.

الجواب الخامس: وهو ما جاء أخيراً في كلمات الماتن رحمته الله (٢) ويمكن
صياغته بقياس استثنائي، وهو: أنّه لو كانت هذه الآيات صالحة للردع لوقع
الردع ولما عمل المسلمون ولو بعضهم بخبر الواحد، لكنّ المسلمين على
مختلف مذاهبهم قد عملوا به، فهذه الآيات غير صالحة للردع.

وكما ترى، فهذا أشبه شيء بالاستدلال بإجماع المسلمين على عدم
راديّة هذه الآيات عن العمل بخبر الواحد، فتأمّل.

وعلى كلّ، فلو تمّ هذا الدليل فهو لا يبيّن لنا وجه عدم راديّة
الآيات عن السيرة، فيمكن أن يكون مدركه أحد الوجوه المتقدّمة.

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٢٣٣.

(٢) وجاء في كلمات السيّد الخوئي رحمته الله على ما في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة)

الجواب السادس: وهو كالجواب السابق لكن بتقرير أحسن وحاصله: أنه بعد فرض قيام سيرة عقلائيّة على العمل بأخبار الآحاد فإنّ الردع عن مثل هذه السيرة المستحكمة بين الناس لا يتمّ عن طريق إطلاق من هنا وإطلاق من هناك، بل لا بدّ من التنصيص على الردع مرّة بعد مرّة، فإنّ السيرة المستحكمة بين الناس لا يتمّ الردع عنها ببعض البيانات العامّة حمالة الوجوه، بل لا بدّ من نصّ صريح في موردها.

قال المحقق النائيني رحمته الله^(١): «لا بدّ في مقام الردع [أي عن السيرة] من ورود أدلّة خاصّة ناهية عن العمل بالسيرة، كما وردت في باب القياس، والمفروض انتفاؤها في المقام». انتهى.

الجواب السابع: ما جاء في كلمات الآخوند رحمته الله^(٢) ونسبه الماتن رحمته الله إلى الشيخ رحمته الله لكن لم يُعثر عليه في الرسائل، وحاصل هذا الجواب: أن كون الآيات رادعة عن السيرة متوقّف على عدم كون السيرة مخصّصة لها، وإلّا فلا تشملها، وعدم كونها مخصّصة لها متوقّف على كونها رادعة عنها. فكون الآيات رادعة عن السيرة فرع كونها رادعة، فرادعيّة الآيات مستلزمة للدور، وما يستلزم المحال محال.

(١) أجود التقريرات ج ٣ / ص ٢٠٢. وذكر ذلك أيضاً في فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٩٥ لكنّه ذكر أن السيرة العقلائيّة قائمة على العمل بالقياس، وكأنّ نظره أنّ الناس يعملون بالقياس بمقتضى تساهلهم في بعض الشؤون، وإلّا فلا دليل على عمل العقلاء بما هم عقلاء بالقياس الحنفي.

إن قلت له: كون الآيات مخصّصة للسيرة فرع عدم رادعيّة الآيات، وكون الآيات غير رادعة فرع تخصيص السيرة لها، فالدور موجود في هذا الجانب أيضاً.

لقال عليه السلام: كون السيرة مخصّصة للآيات غير متوقّف على عدم الردع واقعاً بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور في تخصيص السيرة بخلاف العكس فإنّ كون الآيات رادعة متوقّف على عدم كون السيرة مخصّصة لها واقعاً.

ولك أن تقول: يمكن ذكر نفس هذا الكلام بالنسبة لرادعيّة الآيات عن السيرة، فإنّ رادعيّة الآيات لا تتوقّف على عدم وجود المخصّص لها، بل على عدم إحراز المخصّص، وعدم إحراز المخصّص حاصل فعلاً ما دامت السيرة لم يعلم بإمضائها، فلا دور.

وعلى الجملة، ففي الذي تقدّم الكفاية وفوقها، وأحسنها بنظرنا ما جاء في كلمات المحقق النائيني عليه السلام في الجواب الرابع ثم ما ذكره عليه السلام في الجواب السادس.

هذا، ولا يخفى عليك أنّ تمام البحث فرع الإيمان بشمول الآيات الناهية عن اتباع الظنّ للفروع، وقد تقدّم اختصاصها بالأصول. وأمّا آية الافتراء فيخرج عنها خبر الواحد الذي قام الدليل القطعي على اعتباره تخصّصاً على ما بيّناه عند الحديث عن الأصل في الظنون.

المقام الثالث: دائرة الحجية المستفادة من هذه السيرة

وهذا البحث هو حول تحديد دائرة الخبر المعبر أعني الحجة، فقد قسّموا الأخبار بلحاظ طبيعة الرواة الواردين في السند إلى صحيح وموثق وحسن وضعيف وهي اصطلاحات غير خافية عليك، ثم بحثوا عن المعبر من هذه الأقسام، ومن الطبيعي أنه لتحديد المعبر منها لا بدّ من الرجوع إلى الدليل على حجية الخبر لنرى أي الأقسام يشمل.

فذكر بعضهم أنه لو اعتمد على آية النبأ كمدرّك لحجية الخبر كان المعبر خصوص الخبر الصحيح أي ما كان رواه عدولاً بالمعنى المصطلح^(١)، وبعض آخر رأى أن المراد من الفاسق في الآية الكاذب، فالآية في مقام جعل الحجية لخبر الثقة سواء أكان رواه من الإمامية أم من العامة.

ومن ذهب إلى أن حجية الخبر مستندة إلى السنة المتواترة فلا بدّ له من الاقتصار على القدر المتيقن في تلك الأخبار، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

ومن ذهب إلى أن مستند الحجية الإجماع ذهب إلى أن دائرة الحجية خصوص الخبر الموثوق كما تقدّم عن الشيخ والماتن عليهما السلام.

(١) وأنت خير بأن غير الإمامي لا يكون عادلاً.

هذا، ولمّا ذكرنا أنّ الدليل الوحيد على حجّية الخبر سيرة العقلاء، وأنّ الآيات والروايات والإجماع إمّا أن تكون من مصاديق هذه السيرة كما هو الحال في الإجماع الراجع إلى سيرة المتشرّعة، وإمّا تكون إمضاءً لهذه السيرة كما يظهر من بعض الأخبار، وإمّا أن تكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقلاء كما هو حال الآيات، فحيثُ كان لازماً علينا قصر النظر على مدى دلالة السيرة، فنقول^(١): إنّ من راقب سيرة العقلاء وجدهم غير معتمدين على مثل ذلك التقسيم المتقدّم أعني تقسيم الحديث - المأخوذ من العامّة - إلى صحيح وموثّق وحسن وضعيف، بل يقسّمون الخبر إلى قسمين:

الأوّل: الموثوق بصدوره، وهو المعتبر.

الثاني: غير الموثوق بصدوره، وهو غير المعتبر.

ولذا تراهم يأخذون بأخبار من عُرف بالكذب في بعض الأحيان ويتركون أخبار من عُرف بالصدق، وليس ذلك إلّا لوثوقهم بصدور خبر الكاذب في بعض الأحيان وعدم وثوقهم بصدور خبر الثقة، وإن شئت فراقب نفسك لفترة من الفترات وانظر إن كنت تعتمد في توثيق الأخبار في

(١) وقد ذكر السيّد الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٧ / ص٢٣٤ أنّ السيرة العقلانية تصحح العمل بخبر الإمامي المدّوح الذي لم يظهر فسقه أي تصحح العمل بما يسمّى في الاصطلاح بـ«الحسن»، لكن لم أتعلّل كيف أنّ العقلاء بما هم عقلاء يعتبرون كون الراوي إمامياً.

أمورك العادية أو المهمة على خصوص من عرفته بالصدق والوثاقة. اللهم إلا إن كنت تعيش في عالم غير عالمتنا.

على أن آية النبأ التي ذكرنا أنها إرشاد إلى ما يحكم به العقلاء ترشد إلى هذا المعنى، فلو كان خبر الفاسق أي الكاذب مردوداً مطلقاً لقال الله تعالى مثلاً: «إن جاءكم فاسق بنبأ فردّوه ولا تعملوا به» لكنّه تعالى قال: ﴿فتبينوا﴾ أي فتشبتوا، فإنّه وبعد التثبت قد نثق بصدور الخبر وقد لا نثق بصدوره، فإن كان هذا هو حال معلومي الفسق والكذب فكيف حال المهملين في كتب الرجال الذين لا نعرف شيئاً عنهم، الملحقه أخبارهم بناءً على ذاك التقسيم الرباعي بالضعاف!

وهذا الذي ذكرناه هو الذي تقدّم نقله عن الشيخ رحمته عند بيانه للإجماع ومدى دلالته وقبله الماتن رحمته هناك، وصرّح به الماتن رحمته في كتاب التعارض حيث قال عند بيان جابريّة عمل المشهور لضعف الخبر^(١): «لأنّ العمل بالخبر عند المشهور من القدماء ممّا يوجب الوثوق بصدوره، والوثوق هو المناط في حجّية الخبر». انتهى.

وهذا المذهب هو المعروف من مذهب القدماء^(٢) إلى زمن العلامة رحمته حيث استقرّ الرأي بعده إلاّ من شدّد - كالشهيد الأوّل علي ما في الذكرى -

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٣، تحت عنوان «الترجيح بالشهرة».

(٢) تغاير تفسير الصحة بين القدماء والمتأخرين أعني من كان قبل العلامة ومن كان بعده يحقق في علمي الدراية والرجال. ينظر: مقدّمة منتقى الجمعان للشيخ حسن، ومشرق الشمسين للبهائي

مباحث الحجّة / السنة / خبر الواحد / حجّة الخبر من بناء العقلاء ٣٥٣

على العمل بخصوص خبر العدل الإمامي إلى زمن صاحبي العالم والمدارك عليه السلام حيث نشأت بعدها حركة الأخباريين على يد تلميذهما الاسترآبادي، وحركة الأخباريين إن نجحت في شيء فقد نجحت في هدم هذا المبنى وإن لم تقدر على اقناع الطائفة بما تريده من صحة تمام الأخبار المسطورة في الكتب المعتبرة؛ إذ اختار مشهورهم العمل بكلّ خبر يوثق بصدوره^(١) إلى زمن قريب. . .

وكيفما كان، فمقتضى السيرة العقلائيّة القول بحجّة كلّ خبر يوثق بصدوره^(٢)، ومن أراد دعوى أنّ الشارع قد تعبّدنا بخصوص الخبر الصحيح أو الأعمّ منه ومن الموثّق أو الأعمّ منهما والحسن فليبيّن لنا الرادع الشرعيّ عن هذه السيرة العقلائيّة مع الالتفات إلى ما نقلناه عن المحقّق النائيني عليه السلام في الجواب السادس المتقدّم^(٣).

ص ٢٦ وما بعدها، والفوائد المدنية ص ١٠٩ وما بعدها، وخاتمة المستدرک ج ٧ / ص ٣٨ و ص ٥٠. فإنّه وإن أنكر تباير معنى الصحة بين القدماء والمتأخرين إلاّ أنّه مسلمّ بعمل القدماء بما يوثق بصدوره.

(١) والنقاش مع الأخباريين في الصغرى دون الكبرى.

(٢) وهو المذكور في بعض التقارير القديمة لبحث السيّد الخوئي عليه السلام. ينظر: الهداية في الأصول ج ٣ / ص ٢٢٨.

(٣) وقد يظهر من السيّد الخوئي عليه السلام - كما في مصباح الفقاهة ج ١ / ص ٦ و ٧ - أنّ الرادع عن هذه السيرة الأخبار المرجعة إلى الثقة، فقال عليه السلام: «المناطق في حجّة خبر الواحد هي وثاقة الراوي، ويدلّ على ذلك الموثقة التي أرجع الإمام عليه السلام السائل إلى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم

القرائن الموجبة للوثوق بالصدور:

وأما السبيل إلى تحصيل الوثوق بالصدور فذلك عبر القرائن، ولنا تقسيم هذ القرائن إلى قسمين:

القسم الأول: القرائن الداخليّة، وهي إمّا راجعة إلى السند أو إلى المتن.

مثال القرائن الراجعة إلى السند ورود الخبر في الكتب المعتمدة عند الشيعة لا سيّما الكافي والفتية^(١) وأخذها عن الأصول التي صرّح الأصحاب

بأنهما ثقتان. ويدلّ عليه أيضاً الروايات المتواترة التي أرجع فيها إلى أشخاص موثقين؛ فإنّ من المعلوم أنّه لا خصوصيّة لهؤلاء الرواة إلاّ من حيث كونهم موثقين. إذن فالمناط هو الوثاقة في الراوي». انتهى.

أقول: لو غضينا النظر عن كون السيّد^{عليه السلام} ممن يرى - أو كان يرى - حجّة الخبر الحسن كما تقدّم نقله عنه وصرّح به أيضاً في معجم الرجال ج ١ / ص ٢٠، وغضينا النظر عن أنّ الرواية التي أرجع فيها الإمام^{عليه السلام} إلى العمري لا تعليل فيها في خصوص الرواية بل في لزوم الطاعة أيضاً فقد ورد فيه - كما تقدّم نقله - فاسمع لهما وأطعهما؛ فإنّهما الثقتان المأمونان، ولو غضينا النظر عن كون القدر المتيقن من تلك الإرجاعات - مع كونها أدلّة لبيّة - الفقيه الثقة لا مطلق الثقة، لو غضينا النظر عن كلّ ذلك فمن أين فهم^{عليهم السلام} من هذه الأخبار الردع عن سيرة العقلاء؟ وهل إثبات شيء ينفي ما عداه! مع العلم بأنّ القرينة النوعيّة الأولى لاستفادة الوثوق بين العقلاء هي وثاقة الراوي، والظاهر أنّ الأئمة^{عليهم السلام} كانوا يرشدون عامّة الناس إلى تلك القرينة النوعيّة التي يسهل إدراكها بخلاف سائر القرائن التي يحتاج تحصيلها إلى خبرة واسعة.

(١) وجه قرينيّة ورود الخبر في مثل هذين الكتابين وغيرهما على الوثوق بالصدور تعلم عن

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّية الخبر من بناء العقلاء ٣٥٥
بكونها معتمدة عند الأصحاب ككتب الحسين بن سعيد الأهوازي ومعاوية
بن عمّار وحريز بل ومثل كتب حفص بن غياث والسكوني من أبناء العامّة
أو وثيقة نفس رواة الخبر المعبرّ عنه بالاصطلاح بالصحيح والموثق، فإنّ
وثيقة الراوي من أهمّ القرائن النوعيّة لإفادة الوثوق.

ومثال القرائن الراجعة إلى المتن علوّ المضمون والاطمئنان بعدم
صدوره إلّا من المعصوم، ومثل هذا التشخيص يحتاج إلى صرف عمر طويل
في نقد الأخبار ومعرفة لسان الأئمة عليهم السلام، فقد كان ينسب إلى بعض
الأعلام عليهم السلام أنّه كان يميّز الإمام عليه السلام المروي عنه الخبر من لحن الخطاب.

القسم الثاني: القرائن الخارجيّة كمواقفة الكتاب، والسنّة المتواترة،
والإجماع، والعقل الفطري، وأهمّها عمل المشهور.

طريق مطالعة كلمات الأخباريين الذين أتبعوا أنفسهم في تجميع القرائن لبيان اعتبار تمام ما
هو موجود في هذه الكتب، وما ذكره وإن لم يكن مفيداً وحده لكن لا إشكال في كونه قرينة
معتدّاً بها. فلاحظ: الفوائد المدنية ص ١٢٥ و١٢٦، وص ١٧٤ وما بعدها، وهداية الأبرار
ص ٨٢ وما بعدها، والفائدة التاسعة من فوائد الوسائل ج ٣٠ / ص ٢٥١ وما بعدها، والمقدّمة
الثانية من مقدّمات الحقائق، وفصل المسألة بشكل أوسع في ج ٩ / ص ٣٥٦ وما بعدها.
مضافاً إلى كلمات الشيخ حسن عليه السلام في مقدّمة منتقى الجمان والبهائي عليه السلام في مشرق الشمسين
على ما أشرنا إليه في هامش سبق.

هذا، ويمكن لك لاستبيان هذه القرينة مراجعة كلام الشيخ عليه السلام في فرائده ج ١ / ص ٣٥١
وما بعدها حيث يبيّن شدة اهتمام الأصحاب بتنقيح الأخبار بذكر جملة من الشواهد.

ولا نقول بأن عمل المشهور بنفسه جابر لضعف الخبر حتى يشكل بأن ذلك ليس من القرائن النوعية على الاعتبار، بل ما نريد قوله أنه من أهم القرائن على الوثوق بالصدور، فلو ضمّ إليه قرائن أخر لأمكن الحكم باعتبار الخبر.

وفي المقام إشكال صغروي حول كيفية معرفة عمل المشهور بالأخبار رأيته في رعاية الشهيد الثاني رحمته الله وتبعه عليه كثير ممن تأخر عنه، علنا نوفق لتقرير الإشكال والجواب عنه عندما يتعرض الماتن رحمته الله لهذه المسألة في كتاب التعارض حيث يتعرض رحمته الله لكون عمل المشهور جابراً وإعراضه موهناً وكاسراً.

المقام الرابع: في شمولية دليل السيرة لجميع أصناف الأخبار

الخبر المراد ترتيب أثر شرعي عليه تارة يكون في الأحكام وأخرى في الموضوعات، والسيرة العقلية بحسب ظاهرها شاملة لجميع هذه الأقسام، فهي حجة في الموضوعات كما هي حجة في الأحكام الكلية، لكن قد ادّعي في المقام أمران:

الأمر الأوّل^(١): أن المولى وسّع علينا في أمر المندوبات فلنا أن نثبت الأحكام المستحبة وإن كانت الأخبار غير معتبرة، والدليل على ذلك عدّة أخبار عنونت بقولهم «أخبار من بلغ» وهي أخبار مستفيضة:

منها: ما ورد في خبر صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٢): «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقبله».

ومنها: معتبرة محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٣): «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقبله^(٤)».

(١) قال الشهيد الثاني في رعايته ص ٧٦: «وجوز الأكثر العمل به أي بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواظب فضائل الأعمال لا في نحو صفات الله المتعال وأحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاق؛ لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل بأدلة السنن». انتهى. وقد ادّعى عليها النووي في المجموع ج ٣ / ص ٢٤٨ الإجماع، وعبر عنها بقوله: «العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال دون الحلال والحرام».

(٢) وسائل الشيعة ج ١ / ص ٨٠، باب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١. وفي السند عليّ بن موسى الكميديّ المهمّل، لكن قد نقل أخباره كلّ من الجليلين عليّ بن بابويه والكليني.

(٣) م ن، ص ٨١، الباب نفسه ح ٤. ومحمد بن مروان قد روى عنه ابن أبي عمير.

(٤) هذا في متن المحاسن، وأمّا الكافي فالموجود فيه عن محمد بن مروان: «من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيّه وإن لم يكن الحديث كما بلغه». ينظر:

ومنها: معتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(١): «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه ^(٢)».

هذا، وقد ناقش جملة من العلماء في صحة مثل هذه الاستفادة، وذكروا عدة احتمالات أخر للروايات تُبَعَّد أن يكون المراد منها جواز الافتاء بالاستحباب بالخبر غير المعتمر، ولا يهمننا التعرّض لهذه الاحتمالات بعد أن كان أكثرها أشبه شيء بالتشقيقات العقلية.

والذي يظهر لنا من هذه الأخبار بعد النظر إلى موضوعها، حيث ورد في الأخير «من سمع شيئاً من الثواب على شيء» وفي الثاني ذكر الثواب فقط دون ذكر موضوعه فقال عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب» وفي الأوّل قيّد الموضوع بأنه خير فقال عليه السلام: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير» أن هذه الأخبار ليست في مقام تأسيس شيء جديد، فلا بدّ أن يكون الموضوع الذي بلغنا ثوابه قد ثبت في رتبة سابقة أنه خير أيّ خير شرعاً، وإلاّ فلا إشكال في أنه لا يراد من الشيء في معتبرة هشام

(١) م ن، ص ٨١ و ٨٢، الباب نفسه ح ٦.

(٢) هذا في متن الكافي، وأمّا في المحاسن فالموجود عن هشام بن سالم: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». ينظر: م ن، ص ٨١، الباب نفسه ح ٣. وما نريد التنبيه عليه ببيان الاختلاف في النقل بين الكافي والمحاسن أنّ التعبير: «وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله» لم ينقل في الكافي.

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّية الخبر من بناء العقلاء ٣٥٩
مطلق الشيء ولو لم يكن خيراً، كما لو بلغك أنّ من أكل بصل عكا في مكة
دخل الجنة.

والحاصل: أنّه بقرينة بعض الأخبار التي ذكرت أنّ الموضوع الذي
بلغنا عليه الثواب خير وبمناسبات الحكم والموضوع وسياق الأخبار وأنها
في مقام الحثّ على عدم استعظام الثواب وتكذيب الأخبار لأجل ذلك بل
ينبغي الإقدام على عمل الخير مطلقاً نفهم أنّ المراد من هذه الأخبار التحفظ
على المواضيع التي ثبت أنّها خير، فالحكم بالاستحباب وأنّ الفعل خير لا
بدّ أن يكون ثابتاً بخبر معتبر وفي رتبة سابقة، غايته أنّ الإمام عليه السلام قد وعد
- تحفظاً على هذه الخيرات وعلى اهتمام المسلمين بها - باعطاء كلّ ثواب
يبلغك عليها تأكيداً على لزوم حُسن الظنّ به تعالى والاندفاع نحو الخير
وعدم استصغار أيّ عبادة مهما كانت حقيرة عرفاً، ويكفي لاثبات خيريّة
الأفعال التمسك بالعمومات كما هو الحال بالنسبة للصلاة والصوم والدعاء
والزيارة وخدمة الإخوان وغيرها.

والله درّ صاحب الوسائل رحمته حيث روى في ضمن أخبار هذا الباب
خبر حمدان بن سليمان قال^(١): «سألت أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام
عن قول الله عزّ وجلّ^(٢): «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام»

(١) م ن، ص ٨٠ و ٨١، الباب نفسه ح ٢. والسند معتبر إلى حمدان وهو من الثقات إلاّ أنّه لم تعهد
روايته عن الإمام الرضا عليه السلام، فتأمّل.

قال: من يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا ودار كرامته في الآخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلى ما وعد من ثوابه حتى يطمئن إليه». الحديث، فتدبر.

وعليه، فلو قام دليل على تحريم فعل مطلقاً ثم جائنا دليل غير معتبر على استحباب فرد من أفرادها لا يصح لنا الحكم باستحباب أو جواز الاتيان بهذا الفعل من باب رجاء المطلوبة، باعتبار أن الفعل الثابت حرمة ليس من الخير في شيء.

قال في الرياض عند بيانه لمستحبات التكفين بالنسبة للمرأة^(١): «وأن تزداد المرأة لفاقة أخرى لثديها تلفان بها وتشدد إلى ظهرها، كيلا يبدو حجمها ولا يضطربا فينتشر الأكفان؛ لمرفوع سهل المضم. وعمل به الشيخ وجماعة كالحلي والقاضي وابن سعيد والمحقق وابن حمزة.

ولا ضير في قصور السند؛ للانجبار بفتاوى هؤلاء الأ خيار. ولولاه لأشكل العمل به؛ لضعفه، وعدم جواز المسامحة في مثله لاستلزامه تضييع المال المحرم». انتهى. فتدبر ما ذكره أخيراً وإن أمكن النقاش في الصغرى، وقد ناقش صاحب الجواهر رحمته في الصغرى والكبرى معاً حيث ادعى - بالنسبة

مباحث الحجّة / السنّة / خبر الواحد / حجّة الخبر من بناء العقلاء ٣٦١
للكبرى - حكومة أدلّة من بلغ على أدلّة التحريم، وفيه ما عرفت، فلاحظه
إن شئت^(١).

الأمر الثاني: أن موضوعات الأحكام إنّما تثبت بالبيّنة دون أخبار
الثقات، وذلك لمعتبرة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال^(٢): «سمعتَه
يقول: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام فتدعه من قبل نفسك وذلك
مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عنك ولعلّه حرّ
قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك،
والأشياء كلّها على ذلك حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة».

والاستدلال بهذا الخبر موقوف على تفسير «يستبين لك» بالعلم أي
حصر مصداقه بذلك فيكون الخبر في مقام إعطاء الحجّة في الموضوعات
لخصوص العلم والبيّنة مع أن الخبر الموثوق بصدوره أحد مصاديق الاستبانة
عرفاً.

نعم، في خصوص باب القضاء قد ورد كون الحكم بالبيّنة وحدّدت
تارةً بشهادة عدل ويمين، وأخرى بالعدلين، وثالثةً بالعدل وامرأتين، ورابعةً
بالعدول الأربعة وغيرها، فالردع مخصوص بهذا الباب ولا يتعدّى عنه إلى
غيره.

(١) الجواهر ج ٤ / ص ٢١٠ و ٢١١.

(٢) م ن، ج ١٧ / ص ٨٩، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ع ٤.

حكم خبر الواحد في الاعتقادات:

المعروف بين المتكلمين ومن تابعهم من الأصوليين عدم صحة الاعتماد على أخبار الآحاد في الاعتقادات بل لا بدّ فيها من تحصيل العلم المعبر عنه في المنطق باليقين بالمعنى الأخصّ وأنّ كذا كذا ولا يمكن أن يكون إلاّ كذا، وقد بحث لهم عن دليل على هذه المسلّمة بينهم فلم أجد دليلاً واضحاً إلاّ التمسك بظاهر بعض الآيات الآمرة بتحصيل العلم، لكن تفسير العلم بهذا المعنى المنطقي الأرسطي غير واضح، بل يراد من العلم معناه العرفي المساوق للاطمئنان حيث لا يلتفت إلى الخلاف.

وعمدّة أدلّة لزوم النظر كان ومازال دفع الضرر المحتمل، ولا إشكال في اندفاع هذا الضرر بمثل الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي، ومن هنا يكفي لتحصيل الاعتقادات الاطمئنان بصدور الخبر، ويمكن تحصيل ذلك فيما لو قلنا بحجّية الخبر الموثوق بصدوره مع الإيمان بأنّ القرائن المتقدّمة مفيدة لذلك ولو تنزلنا فيحصل الوثوق من طريق الاستفاضة أو موافقة العقل الفطري. وتفصيله في محله، لكن ينبغي لك تأمل سيرة التشريعة في زمن المعصومين عليهم السلام إن كانوا يفرّقون بين الأصول والفروع، فيعملون بأخبار الآحاد في الثانية دون الأولى، وإن كان لك قرينة واحدة على ذلك فأخبرنا بها رحمك الله.

الباب الثالث:

الإجماع





الإجماع لغةً واصطلاحاً:

ذكروا أنّ الإجماع في اللغة لفظ مشترك بين العزم والتصميم من جهة وبين الاتفاق من جهة ثانية، مثال الأوّل أن يُقال: أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني أي عزموا وصمموا عليه، ومنه قوله تعالى^(١): ﴿وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجُبِّ﴾ أي عزموا على إلقائه فيها، وقوله ﷺ في الخبر العامي: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» أي لم يعزمه بمعنى لم ينوه.

ومثال الثاني أن يُقال: أجمعوا على القيام بعمل ما، أي اتفقوا عليه.

وكيف كان، فالإجماع المنظور إليه في علم الأصول هو ما كان بمعنى الاتفاق، ولا يراد اتفاق كلّ الناس بل اتفاق من لرأيه اعتبار، فإن كان نظرهم إلى أمور الدنيا فالعبرة بأهل الحلّ والعقد وإن كان النظر إلى أحكام

الدين فالعبرة باتّفاق الفقهاء، وهكذا. ولعلّ هذا هو السبب في اختلاف التعاريف.

قال السيد الحكيم رحمته في أصوله المقارن^(١): «وموقع الخلاف منه متعلّق الاتّفاق فقيل: إنّه مطلق الأُمَّة، وقيل: خصوص المجتهدين منهم في عصر، وفي رأي مالك اتّفاق أهل المدينة، وقال بعضهم اتّفاق أهل الحرمين مكة والمدينة، أو أهل المصرين الكوفة والبصرة، وربما ضيق إلى اتّفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة، وفي بعض المذاهب اتّفاق خصوص مجتهديهم إلى ما هنالك من الأقول». انتهى.

واعلم أنّ ظاهر العامّة - وإن عرّف بعضهم الإجماع بأنّه اتّفاق أُمَّة رسول الله صلّى الله عليه وآله على الحكم - كون نظرهم إلى خصوص من له شأن واعتبار، لا مطلق الأُمَّة بحيث تشمل عوامها، فإنّ هؤلاء مجرد تابعين لا تأثير لهم لا في الأمور السياسيّة ولا في الأمور الشرعيّة.

الفرق بين الإجماع عند الإماميّة وغيرهم:

وكيفما كان، فقد جعل الأصوليون الإجماع أحد الأدلّة الأربعة التي يرجع إليها الفقيه في مقام استنباط الأحكام، والفرق الجوهرية بين العامّة

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن ص ٢٥٥.

والخاصّة في ذلك - ويأتي نقل عبارة علمائنا عليهم السلام - أن الإجماع عندهم دليل قائم برأسه، فكما أن سنّة الرسول صلى الله عليه وآله حجّة باعتبار صدورها من المعصوم، فكذلك الإجماع حجّة لا يعتبر في حجّيته أكثر من اتفاق الفقهاء أو أهل الحلّ والعقد على اختلاف تعابيرهم.

وأما عند الإماميّة عليهم السلام فالإجماع كالخبر حجّيته من باب كشفه عن سنّة المعصوم عليه السلام، فلا يكون دليلاً قائماً برأسه في عرض الكتاب والسنّة والعقل، بل هو أحد طرق إثبات صدور السنّة، ومن هنا وقع الكلام بينهم في وجه كاشفيته عن السنّة، وأنها بالدلالة التضمينية أو الالتزامية، وأنّ الإلزامية هل هي عقلية أم شرعية أم عادية أم اتّفاقية، على ما يأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - تحت عنوان «الإجماع عند الإماميّة».

ولذا - وسوف نفصّل في ذلك أكثر^(١) - شاع إطلاق الإجماع عند الإماميّة عليهم السلام على مطلق اتّفاق كان سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام، وإن لم يكن الاتّفاق واقعاً من الجميع بل ولو كان المفتي بذلك واحداً كما يُقال بالنسبة للإجماع التشريفي، وهو الإجماع الذي يدّعيه من يأخذ الخبر من نفس المعصوم عليه السلام حيث يتشرّف بلقائه.

(١) عند التعرّض للإجماع عند الإمامية وفي آخر الباب.

الدليل على حجية الإجماع:

إذا عرفت هذا، فحجية الإجماع أمر مسلم عند الإمامية؛ لأنه بحسب الفرض كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، والكلام كل الكلام في طريق تصحيح كشف الإجماع عن قوله عليه السلام، على ما يأتي تفصيله.

وبعبارة أخرى: لَمَّا كان الإجماع عندنا ليس دليلاً برأسه بحيث يكون اتفاق جماعة من الناس حجةً علينا، بل الاتفاق إنما يكون حجة في صورة كشفه عن السنة، فحجية الإجماع تابعة لحجية السنة، والخلاف في إمكان كشف هذا الاتفاق عن السنة.

وأما العامة الذين قالوا بأن الإجماع حجة بعرض حجية السنة فلا يعتبر عندهم لتصحيح حجية الإجماع كشفه عن السنة بل هو حجة برأسه، فيصح لنا سؤالهم عن الدليل على هذه الحجية. وهذا هو السؤال الأول الذي طرحه المصنف رحمته الله.

وأما السؤال الثاني، فبعد التسليم بحجية الإجماع، يصح لنا أن نسأل عن طبيعة المجمعين وأنهم كل الأمة أو بعضها كالفقهاء؟ وإذا كان قول الفقهاء هو المعتبر فهل يلاحظ جميع الفقهاء أو خصوص من عاش في ضمن عصر وزمن واحد؟

أما السؤال الأول: الدليل على حجية الإجماع

وقبل التعرّض لِمَا يذكر من دليل على حجّية الإجماع بعنوانه - لا بما هو كاشف عن قول المعصوم عليه السلام - كما هو مسلك العامّة، بيّن الماتن عليه السلام الفرق بين مسألتين، فإنّ اتّفاق الناس جميعاً أو اتّفاق أمّة من الأمم على شيء تارةً يكون راجعاً إلى الاتّفاق على ما سميناه بالآراء المحمودّة التي تتعلّق بالمصالح والمفاسد النوعيّة التي يدور عليها مدار حفظ النظام، وأخرى لا يكون من هذا القبيل.

فعلى الأوّل نخرج عن مسألة الإجماع وندخل في ضمن مباحث الملازمات العقليّة، فإنّ اتّفاق العقلاء بما هم عقلاء على القضايا المشهورة التي هي من سنخ الآراء المحمودّة يحقّق صغرى كبرى «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»، وقد تقدّم بيانه تفصيلاً في باب المستقلات العقليّة ويأتي بيانه مرّة أخرى عند الكلام عن حجّية العقل؛ باعتبار أنّ هذه القضايا تقع صغرى لكبرى حجّية دليل العقل الذي يعدّ أحد الأدلّة الشرعيّة الأربعة في مقابل الكتاب والسنة والإجماع.

وأما على الثاني وحيث لا يرجع اتفاق الناس إلى ما تطابقت عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء فلا دليل على وجود ملازمة بين حكمهم وحكم الشارع، فلا سبيل إلى اتخاذ مثل هذا الاتفاق دليلاً على الحكم الشرعي؛ إذ قد يكون اتفاقهم بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال أو الشبهة ونحو ذلك مما هو مسطور ومبين في سبب مقبولية فكرة في مجتمع من المجتمعات، وحكم الناس بأحد هذه الدوافع لا يحقق صغرى كبرى «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» باعتبار أن الشارع لا يشارك الناس هذه الدوافع حتى يكون حكمه كحكمهم.

ومما يرشدك إلى عدم كفاية مثل هذه الاتفاقات لاستكشاف حكم الشارع أنه لو كان اتفاق أمة من الأمم على حكم معين دليلاً كافياً على حكم الشارع، لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمة حجة ودليلاً، ولا يقول أصحاب حجية الإجماع بأن اتفاق اليهود - مثلاً - على عدم نسخ شريعة موسى حجة.

ومن هنا لا بد أن يُبرز مدعي حجية إجماع هذه الأمة المسلمة وجود ميزة وخصوصية لهذه الأمة من طريق الكتاب أو السنة أو العقل، ويأتي إن شاء الله تعالى عدم قيام أحد هذه الأدلة على حجية الإجماع، ولذا ذكر غير واحد بأن السبب لابتداع الإجماع وجعله حجة في عرض الكتاب والسنة يعلم من أول إجماع ادّعي وأريد استنباط حكم شرعي منه ألا وهو صحة البيعة لأبي بكر بعد أن لم يكن لهم في تلك الأزمنة دليل من الكتاب أو

السنة على صحة هذه البيعة، وإن برز في الآونة الأخيرة من يدعي وجود أدلة قرآنية ونبوية على أحقيته بالخلافة، فهذا أمر آخر يعلم ضعفه من عدم تجرؤ من تقدّم على الاستدلال به؛ لوضوح بطلانه عندهم.

قال الشيخ رحمته الله (١): «إنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة بل العامّة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم» أي هم أصلوا الإجماع حتّى يكون أصلهم المعتمد بعد فقد الدليل من الكتاب والسنة، فذكروا أنّ إجماع المسلمين قد قام على خلافة أبي بكر، وأنّ المراد من المجمعين خصوص أهل الحلّ والعقد وأنّ الإمامة من الفروع لا الأصول، على أنّ الإجماع دليل في مقابل الكتاب والسنة.

وبعد هذه الواقعة توسّعوا في الإجماع وصاروا يستدلّون به على جميع المسائل الفرعية.

فتحصّل من هذه المقدّمة: أنّ اتّفاق الناس بما هو اتّفاق لا يكون كاشفاً عن حكم الشارع إلّا في صورة رجوعه إلى صغرى تلك الملازمة العقلية المختصة بالآراء المحمودة وأغلب الأحكام الشرعية ليست منها، فلا بدّ لمن يقول بحجّية الإجماع من إبراز خصوصيّة هذه الأمّة ولا طريق له لاستفادة هذه الخصوصيّة إلّا من طريق الكتاب أو السنة أو العقل، وحاول

بعضهم تصحيح الإجماع بالإجماع، لكنّه لم يشتهر؛ لوضوح بطلانه، فالمسالك في إثبات حجّة الإجماع ثلاثة:

المسلك الأوّل: الكتاب

الآية الأولى: قوله تعالى^(١): ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُؤلّه ما تولىٰ ونُصله جهنّم وساءت مصيراً﴾. بتقريب: أنّ هذه الآية أثبتت كون اتّباع غير سبيل المؤمنين حرام؛ لأنّ من يفعل ذلك يشاقق الرسول ﷺ، ويصليه الله تعالى جهنّم وساءت مصيراً، وإذا كان اتّباع غير سبيل المؤمنين حراماً فإنّ اتّباع سبيلهم واجب، ومن يخالفهم ويقرر نقيض رأيهم لا يكون متّبِعاً لسبيلهم.

وأجيب عن هذه الآية بعدة أجوبة:

منها: ما اكتفى به الماتن ﷺ نقلاً عن الغزالي في المستصفى^(٢) الذي يرى عدم علاقة الآية بمسألة الإجماع، وفسّر سبيل المؤمنين بأنّه الجهاد والدفاع عن النبي ﷺ ونصرته في قبال الكفّار، فذكر أنّ الآية ناظرة إلى طائفتين من الناس:

(١) النساء / ١١٥، وفي الكتاب ذكر أنّها الآية ١١٤، وهو وهم.

(٢) المستصفى ص ١٣٨، وقد نسب هناك إلى الشافعي التمسك بهذه الآية.

الأولى: من يشاقق الرسول ﷺ ويعاديه ويقاتله.

الثانية: من يتّبع غير سبيل المؤمنين في نصرته ومشايعته ﷺ ممن وقف على الحياد ولم يقاتل مع النبي ﷺ. فيكون الله تعالى قد توعّد طائفتين بالعذاب؛ من عادى رسول الله ﷺ، ومن لم ينصره ولم يقاتل معه ﷺ وإن لم يعاده في القتال، فالله تعالى يرفض الحياد مع وجود النبي ﷺ، فكأنه تعالى لم يكتب من التحذير لكي تترك المشاقّة؛ فإنّ ترك المشاقّة لوحدها غير نافعة، بل لا بدّ معها من القتال بين يدي رسول الله ﷺ، وهو سبيل المؤمنين الذين نصره واتقادوا لأمر ونهيه ﷺ.

ومنها: أنّ الآية وبقرينة ما قبلها وما بعدها ناظرة إلى الكفر والإيمان، فسبيل المؤمنين هو الإيمان برسول الله ﷺ، ومن يشاقق الرسول ﷺ عبر شقّ عصا المسلمين والكفر بعد الإيمان سوف يلقي ذلك المصير، فسبيل المؤمنين هو الاجتماع على طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ، ولا علاقة لهذه الآية بالمجاهد ظاهراً.

قال الله تعالى^(١): ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا * وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا *﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا

يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا».

الآية الثانية: قوله تعالى^(١): ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ بتقريب: أن الإجماع هو حبل الله، فيجب الاعتصام به، ولا يجوز التفرق بالتمسك بخلافه.

وفيه: أن الآية حثت على الوحدة بين المسلمين وترك التشاجر والتقاتل، ولم ترغب في قبول رأي الآخرين لمجرد اتفاقهم عليه سواء أكان الرأي والنظر صحيحاً أم سقيماً، فإن العاقل من ضم عقول الناس إلى عقله^(٢)، لا من ضم أهواء الناس إلى هواه.

هذا إن جاريناها في البيان، وإلا فأئمتنا عليهم السلام هم حبل الله الممدود بين الأرض والسماء، وقد أمرنا بالتمسك بهم كما هو منطوق حديث الثقلين.

ثم إنه قد استدللّ بعدة آيات أخر لم يقبلها نفس العامة فلا حاجة للاطالة وبيان وجه الضعف فيها. وينبغي لك أن تراجع بعض استدلالات مفسري العامة الذي اعترفوا بقرارة أنفسهم بأن القرآن ينادي بوجود معصوم

(١) آل عمران / ١٠٣.

(٢) قد ينسب هذا اللفظ في بعض الكلمات إلى الخبر، لكن لم أوفق إلى تحصيل مصدره، وقد وجدت في الفقيه ج ٤ / ص ٣٩٥ في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه».

مباحث الحجة / الإجماع / الدليل على حجية الإجماع ٣٧٥
بعد النبي ﷺ، لكنهم لم يقدرُوا على الاعتراف بكون المعصوم شخصاً بعينه،
وإلا فأولاهم عليّ عليه السلام، فصرفوا الآيات إلى الإجماع.

فهذا الرازي قد استدللّ على حجية الإجماع بقوله تعالى^(١): ﴿أطيعوا
الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، فقال^(٢): «اعلم أن قوله: ﴿وأولي
الأمر منكم﴾ يدلّ عندنا على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك أن
الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله
بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بدّ وأن يكون معصوماً عن الخطأ». انتهى.

واستدلّ أيضاً على حجية الإجماع بقوله تعالى^(٣): ﴿وكونوا مع
الصادقين﴾، فقال في ذيلها^(٤): «إنه تعالى أمر المؤمنين بالكون مع الصادقين،
ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بدّ من وجود الصادقين في كلّ وقت،
وذلك يمنع من إطباق الكلّ على الباطل، ومتى امتنع إطباق الكلّ على
الباطل، وجب إذا أطبقوا على شيء أن يكونوا محقّين. فهذا يدلّ على أن
إجماع الأمة حجة». انتهى.

(١) النساء / ٥٩.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج ١٠ / ص ١١٢ و ١١٣.

(٣) التوبة / ١١٩.

(٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج ١٦ / ص ١٦٦.

المسلك الثاني: السّنة

حيث استدّلوا بأخبار متعدّدة ذات مضمون واحد، فقد روى قوله ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة» و«لم يكن الله ليجمع أمّتي على الضلالة» و«سألت الله أن لا يجمع أمّتي على الضلالة فأعطانيها» و«لا تجتمع أمّتي على الخطأ»، وقد ورد هذا المضمون من طرقنا في تحف العقول^(١) والاحتجاج^(٢) عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» حيث فسّر في خبر الاحتجاج عن الإمام الهادي عليه السلام أن المراد ما اجتمعت عليه جميع الأمّة ولم يخالف بعضهم بعضاً هو الحقّ.

لكن قد حكم المجلسي رحمه الله في مرآة العقول^(٣) بكون هذا الحديث من الموضوعات والمجعولات على لسان النبي ﷺ حاله حال حديث النجوم، وحديث صلّوا خلف كلّ برّ وفاجر.

وكيفما كان، فلو سلّمنا بصدور الخبر ووضوح دلالته على كفاية اتفاق الأمّة لاثبات المسألة الفرعيّة وإن لم يكشف ذلك عن أخذهم لها عن رسول الله ﷺ، فإنّ المراد من اجتماع الأمّة اجتماع الأمّة لا بعضها كخصوص الفقهاء أو خصوص المعروفين منهم وينبغي أن يكونوا من أهل العامّة أو من أهل الحلّ والعقد، بل يكفي عندهم اتفاق بعض هؤلاء كما

(١) تحف العقول ص ٤٥٨.

(٢) الاحتجاج ج ٢ / ص ٤٥٠.

(٣) مرآة العقول ج ١٨ / ص ٣٤٣.

حصل في السقيفة، وإلاّ فجملته من أكابر الفقهاء وأهل الحلّ والعقد لم يبايعوا أبا بكر في السقيفة.

والحاصل: أنّ هذا الخبر يدلّ على عدم اتّفاق جميع الأمتّة على ضلالة، ولا يمنع من وقوع اتّفاق بعض الأمتّة عليها، ومن أين لهم تحصيل رأي جميع الأمتّة! بل هو غير متحقّق إلاّ في ضروريات الدين كأصل وجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة التي لا يحتاج في إثباتها إلى دليل بعد أن كانت من الضروريات.

والخلاصة: أنّ الدليل المدّعى من السنّة أخصّ من المدّعى بكثير.

المسلك الثالث: العقل

وهو المعبر عنه في كلمات بعضهم بالطريق المعنوي، وكأنّه لعدم استنادهم فيه إلى لفظ محدّد، وحاصله: أنّ جميع الأصحاب لو اتفقوا على قضية من القضايا فالعادة تحيل الغلط عليهم جميعاً، بل يكفي تحقّق كثرة نظير التواتر في الإخبار عن حسّ فكما تحيل العادة الخطأ عليهم جميعاً فكذلك في المقام.

وفيه: أوّلاً: أنّ اتّفاق هؤلاء الأصحاب إمّا أن يوجب القطع بقول المعصوم عليه السلام أو لا، فعلى الأوّل يكون حجة باعتبار المنكشف لا بلحاظ

نفسه، وهو ما تقوله الإمامية بالنسبة لحجية الإجماع فلم يجعلوه بعرض السنّة بل كاشفاً عنها.

وعلى الثاني حيث لا يعلم بسبب هذا الاتفاق قول المعصوم عليه السلام وهو الذي يقتضيه جعل الإجماع في عرض الكتاب والسنّة وأنّه حجة مستقلة، فإنّ غاية ما يستفاد من اتّفاقهم استحالة تواطئهم على الكذب، لكن لا يستحيل بحقّهم وقوع الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل في حقّهم أن يكون اتّفاقهم بدافع العادة والتعصّب وغيرها من الدوافع الفاسدة التي تقدّمت الإشارة إليها.

إن قلت: احتمال الغفلة والاشتباه والغلط كما هو موجود في الاتفاق على رأي من الآراء موجود في الإخبار عن حسّ كما هو الحال في المتواترات، وكما رفعتم هذه الاحتمالات هناك فارفعوها هنا.

قلنا: فرق بين المسألتين؛ فإنّه في المتواترات الإدراك حسّي، ومع كثرة الإخبارات تضعف تلك الاحتمالات، بخلاف الأمور المدسيّة التي لم يبيّن لنا مدركها وسببها فإنّ أسباب الخطأ فيها كثيرة، وفي غالب الأحيان تكون ناشئة عن التقليد والتعصّب الأعمى.

وبعبارة أخرى، احتمال الخطأ في اتّفاق الناس عند نقلهم لحادثة رأوها ناشئ عن أمور أمور معيّنة^(١) وبسبب كثرة الإخبارات نعلم عدم

(١) وهي تعدّد الكذب والاشتباه، ويأتي التعرّض لهذه النكته مرة أخرى عند الحديث عن حجية

مباحث الحجّة / الإجماع / الدليل على حجّية الإجماع ٣٧٩
وقوعها، وقد أشار الماتن رحمته في منطقه إلى اعتبار عدم الخطأ في فهم الحادثة
لإفادة التواتر العلم، وبخلافه الاتفاق على رأي فإنّ تطرق احتمال الخطأ
أكثر؛ لأنّ أسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

وثانياً: أنّه لو سلّم هذا الدليل فلِمَا لا يقبلوه من أمّة اليهود، وأيّ
شيء أوجب لهذه الأمّة ما لم يكن موجوداً في تلك الأمم، فلا بدّ لتسميم
الاستدلال من بيان وجود مزية لهذه الأمّة المسلمة وإدراكها من طريق العقل
غير واضح. بل ورد^(١) أنّ هذه الأمّة سوف تتركب ما ركبت تلك الأمم طبقاً
عن طبق وطابق النعل النعل وحذو القُدّة بالقُدّة، وأنّهم إن دخلوا حجر
ضبّ لدخلت هذه الأمّة وراءهم.

ثالثاً: أنّه لو سلّمنا دلالة الدليل على صحة الاتّفاقات وأنّه
مختصّ بالمسلمين لمزية موجودة فيهم، فإنّ هذه المزية - كما تقدّم - لا تستفاد
من حكم العقل بل لا بدّ فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنة فيكون الكتاب
أو السنة دليلاً على عصمة الأمّة، فيكون الدليل على حجّية الإجماع أحدهما
دون الدليل العقلي.

الإجماع عن طريق تراكم الاحتمالات، فلاحظ: ص ٤٠٩ و ٤١٠ من هذا الكتاب.

(١) روى مضمون هذا الخبر من أصحابنا الحميري رحمته في قرب الاسناد ص ٣٨١، والصدوق رحمته في
الفقيه ج ١ / ص ٢٠٣. ومن العامّة رواه أحمد في مسنده ج ٤ / ص ١٢٥، ولم يروه كلّ من
البخاري ومسلم، فاستدرك عليهما النيسابوري في مستدرکه ج ٢ / ص ٣١٢ بعد أن كان
الخبر صحيحاً على شرطهما.

٣٨٠ شرح أصول المفردات / ج ٤

فتحصّل من جميع ما تقدّم في هذه المسالك الثلاثة: أنّ الإجماع بما هو إجماع لا دليل على اعتباره وحجّيته، بل إنّما يصحّ الاعتماد عليه في فرض كشفه عن قول المعصوم عليه السلام فيكون في طوله لا في عرضه.

هذا هو تمام الكلام في السؤال الأوّل الذي كان عن الدليل على حجّية الإجماع.

أما السؤال الثاني:

فكان عن المقدار المحقق للإجماع، وكان ينبغي لهم في مقام تحديد العدد أو طبيعة المجمعين لتحقيق عنوان الإجماع أن ينظروا إلى الدليل على الحجية حتى ينظر إلى مقدار ما يعطيه من الدلالة، فلو كان الدليل على حجية الإجماع آية المشاققة فالنصاب المحقق للإجماع جميع المؤمنين؛ لعدم صدق سبيل المؤمنين بغير الجميع.

وإن كان المستند ما يروى من قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على خطأ» فالنصاب المحقق للإجماع هو اتفاق الأمة بأسرها.

وإن كان الدليل هو حكم العقل كان ينبغي أن يعتبروا في الإجماع ما يعتبرونه في التواتر.

نعم، ذكر الماتن رحمته أن دليل العقل لا يتم إلا عبر بيان ميزة لهذه الأمة بحيث يستفاد من الكتاب أو السنة دعوى عصمة هذه الأمة، فيكون الدليل على حجية الإجماع في النهاية هو الكتاب أو السنة، فالنصاب المعبر

لتحقّق الإجماع على مسلك العقل أحد الأمرين المتقدمين أعني جميع المؤمنين أو جميع الأمة.

ومن هنا صحّ قول الماتن عليه السلام بأن ظاهر هذه المسالك الثلاثة يقضي بأن الحجّة إنّما هو إجماع الأمة كلّها أو جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى شذّ واحد منهم - وإن لم يكن من أهل الحلّ والعقد أو من الفقهاء - لا يتحقّق الإجماع الذي قام الدليل على حجّيته، فإنّ العصمة للمجموع بما هم مجموع، وخروج الواحد عنهم مضرّ في تحقّق المجموع.

هذا، وقد عرفت فيما سبق أنّ السرّ في اختراعهم لهذا الدليل محاولة تصحيح بيعة أبي بكر، ومن الواضح أنّ أبا بكر لم يتفق على بيعته جميع المؤمنين ولا حتّى جميع الفقهاء أو جميع أهل الحلّ والعقد، فلم يبايعه جماعة من بني هاشم وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يبايعه بعض الأنصار كـ«سعد بن عباد» الذي اغتالته الجنّ بعد زمن من رفضه للبيعة لثأر بينها وبينه!!

وإذا كان الأمر كذلك، فلم يسلك مخترعوا الإجماع المسلك القويم لتحديد النصاب الذي به يتحقّق الإجماع الحجّة، فذكروا عدّة أقوال المشكّلة فيها أنّ أمثال أكابر بني هاشم وأمثال سعد بن عباد سيّد الخزرج هم القدر المتيقّن ممن يعتبر قوله، فهم من أهل المدينة، ومن أهل الحرمين، ومن أهل الحلّ والعقد.

ومن هنا كان لا بدّ من ذكر تصويّرات آخر كاعتبار قول المجتهدين أو أكثر المسلمين بحيث يتحقّق منهم التواتر.

وعلى الجملة: فهذه أقوال لا مستند لها إلاّ ضيق الخناق حيث أراد العطار أن يصلح ما أفسد الدهر، ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر، فكيف الحال إذا كان العطار من العامّة!!

هذا تمام الكلام في الإجماع عندهم.

الإجماع عند الإمامية عليه السلام

قد عرفت غير مرّة أنّ الإجماع ليس حجةً بنفسه بل بما هو كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وقد جاء الاستشهاد بالإجماع في بعض كلمات الأئمة عليهم السلام (١) وأصحابهم (٢) في مسائل إعتقاديّة، لكنّه من باب الإلزام دون الاستدلال كما لا يخفى على من لاحظ تلك الأخبار.

ولعلّ أوّل من استدلّ به في الفروع - بحسب ما وصلنا من كتب - الشيخ الكليني رحمته الله في الكافي (٣) حيث استدلّ به على جملة من مسائل الإرث، ككون ولد الولد يقوم مقام الولد عند فقده. وقد يظهر منه (٤) دعوى الإجماع على بلوغ البنت إذا كان لها تسع سنين، فلاحظ.

(١) ينظر: الكافي ج ١ / ص ٩٦.

(٢) ينظر: بحار الأنوار ج ١٠ / ص ٣٧٤.

(٣) ينظر: الكافي ج ٧ / ص ٧٠ و ٧٥ و ٧٦.

(٤) ينظر: م ن، ج ٥ / ص ٤٦٣.

وكيفما كان، فالإجماع عندنا لم يقيم على حجّيته دليل؛ لعدم عصمة الأمة عن الخطأ، فلا بدّ للقول بحجّيته من إرجاعه إلى السنّة بدعوى أنّه كاشف قطعي عن السنّة، فهو طريق من طرق إثبات السنّة حاله حال الخبر المتواتر الذي يعدّ من الكواشف القطعيّة عن قول المعصوم عليه السلام، فكما أنّ التواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على قول المعصوم عليه السلام، وقول المعصوم هو الدليل على الحكم الشرعي، فكذلك الإجماع حيث يدعى أنّه كاشف قطعي عن قول المعصوم عليه السلام، فلا يكون هو الدليل على الحكم الشرعي بل هو دليل على الدليل أي على قول المعصوم عليه السلام.

في الفرق بين الإجماع والتواتر اللفظي:

الفرق الأساس بين الإجماع والتواتر كون الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام إجمالاً فلا يكشف عن لفظ محدّد قاله المعصوم عليه السلام، بخلاف التواتر اللفظي الكاشف عن لفظ خاصّ للمعصوم عليه السلام، ففي الإجماع نستكشف أنّ رأي المعصوم عليه السلام على طبق ما عليه رأي المجمعين من دون أن يثبت أنّ الإمام عليه السلام قد تلفّظ بلفظ خاصّ.

ولأجل هذا يسمّى الإجماع بـ«الدليل اللبّي» نظير الدليل العقلي والسيرة، فهذه الأدلّة إنّما تثبت مضمون الحكم الشرعي ولا تثبت ألفاظاً خاصّة قالها المعصوم عليه السلام.

ثمرة الفرق بين الدليل اللفظي والدليل اللَّبِّي:

الثمرة الأولى: وهي الثمرة التي تقدّمت في مبحث العامّ والمخاصّ، حيث ذكرنا عدم جواز التمسك بالعامّ فيما لو كانت الشبهة مصداقيّة، لكن عدنا وذكرنا أنّ هذا مخصوص فيما لو كان الدليل المخصّص لفظياً، وأمّا لو كان الدليل لبّياً فيجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة كما ذهب إليه الشيخ عليه السلام^(١) وقوّه الماتن عليه السلام في الهامش، وقد اقتصر الماتن عليه السلام في هذا الكتاب على هذه الثمرة.

الثمرة الثانية: وهي الأكثر ذكراً في كلماتهم وحاصلها: أنّ الدليل اللَّبِّي بعد أن كان فاقداً للسان واللفظ فلا يمكن التمسك بالإطلاق في صورة الشكّ، بل لا بدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقّن، بخلاف الدليل اللفظي الذي يمكن التمسك بإطلاق لفظه لإدخال المصاديق المشكوكة.

هذا، لكن سوف تراهم في الفقه^(٢) يتمسكون بإطلاق معاهد الإجماع مع أنّ المفروض كون الإجماع من أبرز الأدلّة اللَّبِّيّة التي لا لسان لها، فكأنّ الصحيح في المقام التفصيل في الإجماع بين صورتين:

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٠٤، تحت عنوان «في جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبّياً».

(٢) لا سيّما صاحب الجواهر عليه السلام، فلاحظ على سبيل المثال: الجواهر ج ٢ / ص ٢٤١، وج ٤ /

الصورة الأولى: أن يكون الإجماع كاشفاً عن إرتكاز متشرعي مسبب عن قول المعصوم عليه السلام، فيكون مصبّ الإجماع قضية معنوية غير منسبكية بألفاظ محدّدة، فهنا لا يصحّ التمسك بالإطلاق لإدخال الفرد المشكوك بل لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، فيصحّ قولهم: إن الإجماع يكشف عن أصل الحكم بنحو القضية المهملة.

الصورة الثانية: أن يكون الإجماع كاشفاً عن نصّ معتبر، وذلك باعتبار أن قدماء الأصحاب إلى أن ألف الشيخ الطوسي رحمته الله كتابه المبسوط كانت فتاويهم عين متون الروايات، ولم يكن ليفرّعوا فرعاً غير مذكور في الأخبار كما يأتي التعرّض له تفصيلاً - إن شاء الله تعالى - في آخر باب الشهرة، فهنا حال الإجماع حال التواتر عيناً في أنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، فيصحّ التمسك بإطلاق معاهد الإجماع لإدخال الفرد المشكوك، بل تلك الثمرة الأولى لا تكون ظاهرة في المقام.

الثمرّة الثالثة: ما يذكر من عدم إمكان الجمع العرفي بين المتعارضين فيما لو كان الدليل عليهما لبيّاً بل التعارض على فرض تحقّقه دائماً مستقرّاً؛ إذ لا لسان لهما حتّى تتمكّن من جعل أحد الدليلين قرينة على المراد من الآخر، بخلاف ما لو كان الدليلان من الألفاظ فإنّ الجمع العرفي أمر ممكن. وقد عرفت أن الأحسن التفصيل.

في التسامح في دعاوي الإجماع:

الإجماع في الاصطلاح عبارة عن اتفاق جميع الأمة أو جميع الفقهاء أو جميع أهل الحلّ والعقد على ما تقدّم، لكنّ لمّا كان الإجماع عندنا حجة بما هو كاشف عن قول المعصوم عليه السلام فحصل نقل في هذا الاصطلاح بيننا، بحيث صار كلّ قول لمجموعة من الفقهاء - بل ولو كان فقيهاً واحداً - يسبّب إنكشاف قول المعصوم عليه السلام يطلق عليه عنوان الإجماع، فتراهم يدعون الإجماع مع اعترافهم بالمخالف، بل يأتي إن شاء الله تعالى في آخر هذا الباب أنّهم يدعون الإجماع مع عدم موافقة الشاذّ لهم.

قال السيّد عليه السلام في الذريعة^(١): «إذا كان علّة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكلّ جماعة - كثرت أو قلّت - كان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجة؛ لأنّ الحجّة إذا كانت هو قوله فبأيّ شيء اقترن لا بدّ من كون حجّة لأجله، لا لأجل الإجماع». انتهى.

وقال عليه السلام^(٢): «ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل وما حققناه وفصلناه من سبب كون الإجماع حجّة وعلّته، علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلم مخالفونا عليه في كتبهم من أقسام الإجماع، وما يراعى فيه إجماع الأمة كلّها أو العلماء أو الفقهاء، وما بينهم في ذلك من الخلاف، فإنّ خلافهم في ذلك

(١) الذريعة ج ٢ / ص ٦٣٠.

(٢) م ن، ص ٦٣٢ و ٦٣٣.

إنّما ساع؛ لأنّ أصولهم في علّة كون الإجماع حجّة غير أصولنا، ففرّعوا الكلام بحسب أصولهم، ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع؛ لأنّ أصولنا لا تقتضيها وقد بيّنا من ذلك ما يرفع الشبهة». انتهى.

وقال المحقق رحمته في المعتبر^(١): «أمّا الإجماع: فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم، فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله لَمَّا كان حجّة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجّة لا باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام، فلا تغتر إذاً بمن يتحكّم فيدعي الإجماع باتّفاق الخمسة والعشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين إلّا مع العلم القطعي بدخول الإمام في الجملة، ولنفرض صوراً ثلاثة:

أحدها: أن يفتي جماعة ثمّ لا يعلم من الباقيين مخالفاً، فالوجه أنّه ليس حجّة؛ لأنّ كما لا نعلم مخالفاً لا نعلم أنّ لا مخالف، ومع الجواز لا يتحقّق دخول المعصوم في المفتين.

الثانية: أن يختلف الأصحاب على قولين، ففي جواز إحداث قول ثالث تردّد، لصحة أنّه لا يجوز بشرط أن يعلم أن لا قائل منهم إلّا بأحدهما.

الثالثة: أن يفترقوا فرقتين، ويعلم أن الإمام ليس في إحداهما ويجهل الأخرى، فتعيّن الحقّ مع المجهولة، وهذه الفروض تُعقل لكن قلّ أن تتفق». انتهى.

وقال الشيخ عليه السلام بعد نقله هذه الكلمات^(١): «هذا، ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنّه ليس كلّ خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح، وأمّا ما اشتهر بينهم من أنّه لا يقدر خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر فالمراد أنّه لا يقدر في حجّة اتفاق الباقي لا في تسميته إجماعاً». انتهى.

إلى أن قال^(٢): «نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجّة فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصّة عمّا وافق اصطلاح العامّة إلى ما يعمّ اتفاق طائفة من الإمامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال بل الإطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط مع أنّهم بعض الأمة لا كلّهم ليس إلاّ لأجل المسامحة من جهة أنّ وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجّة». انتهى. وهو الذي ذكره الماتن عليه السلام في الجملة.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٨٦.

(٢) م ن، ص ١٨٧.

أقول: ومن جميع ما تقدّم تعلم عدم وجاهة فصل بحث الإجماع عن الشهرة الفتوائية، بل الملاك فيهما واحد، وهو ما سوف نستفيد منه في آخر باب الشهرة إن شاء الله تعالى.

كيفية العلم بقول المعصوم عليه من طريق الإجماع:

إتفاق جماعة من الفقهاء على حكم ما تارة يدعى كشفه القطعي عن قول المعصوم عليه وأخرى كشفه الظني عنه، فعلى الثاني لا دليل على حجية هذا الاتفاق؛ لعدم ورود تعبد شرعي بالظنّ الحاصل من اتفاق الفقهاء، وعلى الأوّل فهو حجة لمكان القطع المحجة ذاتاً.

والكلام كلّ الكلام في كيفية تحصيل القطع بقول المعصوم عليه من طريق اتفاق جماعة الفقهاء، وهذا هو بحثنا.

في أنّ الكلام عن الإجماع المحصل دون المنقول:

لكن قبل ذلك ينبغي الإلفات إلى أنّه يأتي من الماتن عليه (١) تقسيم الإجماع إلى إجماع محصل وآخر منقول، والمراد من الإجماع المحصل هو ذلك الإجماع الذي يحصله نفس الفقيه الذي قام عنده الإجماع عبر تتبع فتاوي

(١) أصول الفقه مج ٢ / ص ١٢٠، تحت عنوان «الإجماع المنقول».

مباحث الحجّة / الإجماع / الإجماع عند الإمامية ٣٩٣
الفقهاء، والمراد من الإجماع المنقول الإجماع الذي نقله إلينا من تتبع آراء
الفقهاء.

والكلام هنا في الإجماع المحصّل، وأمّا الإجماع المنقول فقد تقدّم منّا
عند الحديث عن حجّية خبر الواحد ويأتي أنّه بحكم خبر الواحد، إلاّ أن
يكون منقولاً بالتواتر فيكون بحكم المحصّل.

طرق استكشاف قول المعصوم من الإجماع:

دلالة قول الفقهاء على قول المعصوم إمّا أن تكون من نحو الدلالة
التضمينية أو من نحو الدلالة الالتزامية بعد وضوح عدم إمكان الدلالة
المطابقية إذ يكون عين التواتر حينئذٍ، فإن كانت الدلالة تضمينية فالإجماع هو
المعبر عنه بـ«الإجماع الدخولي» حيث يعلم على الإجمال بكون قول
المعصوم عليه السلام هو أحد أقوال المجمعين.

وإن كان المراد استكشاف قول المعصوم من طريق التلازم، فهو
وباعتبار طبيعة التلازم على أربعة أقسام:

الأول: الاستلزام العقلي وعبر قاعدة اللطف المسمّى بـ«الإجماع
اللطفي».

الثاني: عن طريق العادة وتبعية الرؤوسين لرئيسهم، وهو المسمى بـ«الإجماع الحدسي».

الثالث: عن طريق الاستلزام الاتفاقي، الذي هو نحو آخر من أنحاء الإجماع الحدسي لكنّه غير منضبط ولا دائم.

الرابع: عن طريق الملازمة الشرعية وتقرير المعصوم، وهو المسمى بـ«الإجماع التقريري».

وأما استكشاف قول المعصوم عليه السلام من طريق تراكم الاحتمالات فيأتي إن شاء الله تعالى تردّد دخوله بين الثاني والثالث.

فهذه خمسة أنحاء للإجماع، وبما أنّه لا يفرّق بين الملازمة العادية والاتفاقية غالباً أو بما أنّ الاتفاقية غير منضبطة، فالغالب هو التعرّض لأربعة أقسام من الإجماع:

الأوّل: الإجماع الدخولي

وهي المسماة بالطريقة التضمنيّة كما عرفت، حيث يراد استكشاف قول المعصوم عليه السلام عن طريق تتبّع آراء الفقهاء بحيث يعلم أنّ رأي الإمام عليه السلام موجود في ضمن هذه الأقوال.

قال المفيد في أوائل المقالات^(١): «إنّ إجماع الأمة حجة لتضمنة قول الحجّة، وكذلك إجماع الشيعة حجة لمثل ذلك دون الإجماع، والأصل في ذلك ثبوت الحقّ من جهته بقول الإمام القائم مقام النبي صلّى الله عليه وآله، فلو قال وحده ولم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافياً في الحجّة والبرهان». انتهى.

وقال السيّد المرتضى رحمته الله^(٢): «والصحيح الذي نذهب إليه أنّ قولنا «إجماع» إمّا أن يكون واقعاً على جميع الأمة أو على المؤمنين منهم أو على العلماء فيما يراعى فيه إجماعهم، وعلى كلّ الأقسام لا بدّ أن يكون قول الإمام المعصوم داخلياً فيه؛ لأنّه من الأمة ومن أجلّ المؤمنين وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلّا حجة وحقاً». انتهى.

والكيفية لتحصيل هذا الإجماع منحصرة ظاهراً في أن يكون محصّل الإجماع معاصراً للإمام عليه السلام، وقد ذهب إلى البلد الذي يعيش فيه الإمام عليه السلام

(١) أوائل المقالات ص ١٢١.

(٢) الذريعة ج ٢ / ص ٦٠٤ و ٦٠٥.

فاستقصى آراء جميع الفقهاء ولم يعلم الإمام بعينه - وإلا لحصل له العلم من السماع مباشرة لا من طريق الإجماع والكشف التضمني - بحيث كان بين يديه أقوال لبعض الفقهاء غير معلومي النسب، فيعلم بأن الإمام عليه السلام هو أحد هؤلاء، فهو وإن لم يعلم أيها قول الإمام عليه السلام بعينه إلا أنه قد حصل قول الإمام عليه السلام بعد استكشاف أقوال جميع أهل البلد.

هذا بالنسبة للإجماع المحصل، ويمكن له أن يسلك نفس هذه الطريقة لكن من طريق الإجماع المنقول بالتواتر، فإن الإجماع المنقول بالتواتر بحكم الإجماع المحصل، فلو نقل لك متواتراً أن جميع أهل بلد الإمام عليه السلام يقولون بهذا القول فسوف تعلم بقول المعصوم عليه السلام لكونه أحد أهل البلد^(١).

ومن المعلوم أنه يشترط في تحقق هذه الطريقة معاصرة محصل الإجماع للإمام عليه السلام أو يكون منقولاً إليه بالتواتر من قبل من عاصر الإمام عليه السلام، وإلا فلو كان الإمام عليه السلام غائباً فلا يصح مثل هذه الدعوى، فإن مجرد وجود الإمام عليه السلام في كل عصر لا يقتضي أن يكون قوله عليه السلام ظاهراً بين الناس، إذ لا دليل على أنه يعيش بينهم بهذا المعنى.

ومن هنا تعرف وجه الاشكال على في قول صاحب المعالم رحمته الله:
 «ونحن لمّا ثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية - كما حقق مستقصى في كتب

(١) وأما إذا كان النقل بخبر الواحد فهو إجماع منقول بخبر الواحد، ويأتي تفصيل الكلام عنه.

أصحابنا الكلاميّة - أنّ زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظٍ للشرع يجب الرجوع إلى قوله فيه، فمتى اجتمعت الأمة على قول كان داخلياً في جملتها؛ لأنّه سيّدها، والخطأ مأمون على قوله، فيكون ذلك الإجماع حجّة». انتهى.

قال الشيخ رحمته حيث كان في مقام بيان طرق تحصيل قول الإمام عليه السلام عبر اتفاق الفقهاء^(١): «أحدها: الحسّ، كما إذا سمع من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

وهذا في غاية القلّة، بل نعلم جزمًا أنّه لم يتفق لأحدٍ من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين والسّيدين وغيرهما؛ ولذا صرّح الشيخ [الطوسي] في العدة^(٢) - في مقام الردّ على السيّد حيث أنكر الإجماع من باب وجود اللطف - بأنّه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين». انتهى.

وكيفما كان، فهذا الإجماع على فرض تحقّقه يعتبر فيه أن يكون بين الفقهاء من لا يعلم نسبه حتّى نعلم بأنّ الإمام عليه السلام في ضمن المجمعين، ولا يضرّه مخالفة معلوم النسب مهما كثر طالما أنّ المخالف ليس هو الإمام عليه السلام.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ١٩٢.

(٢) العدة ج ٢ / ص ٦٣١.

٣٩٨ شرح أصول المفردات / ج٤

بخلاف ما لو كان المخالف مجهول النسب واحتملنا أنه الإمام عليه السلام، ففي هذه الصورة لن نعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين.

قوله عليه السلام ص ١١٤، س ١: «على وجه أنه الإمام» كذا، والأنسب قوله: «على وجه يحتمل أنه الإمام».

الثاني: الإجماع اللطفي

قيل: إنّ هذه الطريقة وإن نسبت إلى الشيخ الطوسي عليه السلام إلا أنّ الظاهر وجودها قبله؛ لوقوع الحديث عنها في كلمات السيّد المرتضى عليه السلام ومن البعيد إلى حدّ ما أن يكون السيّد يريد مناقشة تلميذه الشيخ الطوسي عليه السلام.

لكنّ الانصاف أنّ مناقشة الإجماع اللطفي لم ترد في كتب السيّد عليه السلام، بل نقلها عنه الشيخ في العدة^(١) للإجابة عنه، فلعّله كانت من المناقشات التي دارت بينهما عليهما السلام، لا سيّما أنّها منسوبة إلى كلامه أخيراً^(٢).

هذا، وممّن نسب إليه القول بالإجماع اللطفي الشيخ أبو الصلاح الحلبي في الكافي، والذي وجدته من عبارته ممّا يفيد في المقام قوله عليه السلام:
 «وإجماع العلماء من الإمامية يقتضي دخول الحجّة المعصوم في جملتهم؛ لكونه واحداً منهم دون من عداهم من الفرق الضالة بجحد الأصول وإنكار إمامته عليه السلام». انتهى. فتدبرها جيّداً، فإنّ مجردّ قوله: «يقتضي دخول الحجّة المعصوم في جملتهم» لا يعني كون نظره إلى الإجماع الدخولي، وسوف يأتي ما يفيد في المقام عند بيان كلام الشيخ الطوسي عليه السلام.

(١) العدة ج ٢ / ص ٦٣١، ويأتي إن شاء الله تعالى نقل مناقشته.

(٢) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٩٥.

(٣) الكافي في الفقه ص ٥٠٧.

وعلى كلّ، فتمام النظر في بيان الإجماع اللطفي إلى ما جاء في ضمن كلمات الشيخ الطوسي عليه السلام حصراً.

قال عليه السلام في حكم ما إذا اختلفت الإمامية على أقوال^(١): «ومتى فرضنا أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يُميّز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم حينئذٍ الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبيّن الحقّ في تلك المسألة، أو يُعلّم بعض ثقاته الذين يُسكنُ إليهم^(٢) الحقّ من تلك الأقوال حتى يودّي ذلك إلى الأمة، ويقترنَ بقوله علمٌ معجزٌ يدلّ على صدقه^(٣)؛ لأنّه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف». انتهى.

إلى أن قال بعد أن جعل إختلاف الإمامية على قسمين، قسم يجوز وقسم يمتنع^(٤): «فإن قيل: فإذا اتفق ما أجزتموه من القسمين [أي اتفق القسم الجائز] كيف يكون قولكم فيه؟

قيل: متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليلٌ من كتاب أو سنّةٍ مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك؛ لأنّ

(١) العدة ج ٢ / ص ٦٣٠.

(٢) وإلاّ فلا معنى للإكتفاء بوجود مطلق المخالف وإن لم يكن معتدّاً بقوله، ومنه يُعلم أنّ المناط حينئذٍ واحد فيما لو وجدت شهرة عظيمة بحيث لا يعتدّ بمخالفتها.

(٣) وإلاّ فلا يجوز لأحد أن يدّعي التكلّم باسم الحجّة إلاّ إذا كان هناك ما يدلّ على صدقه كما هو محقّق في كتب الكلام.

(٤) م ن، ص ٦٣١.

ما هو موجودٌ من دليل الكتاب والسنة كافٍ في إزاحة التكليف، ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور أو إظهار من يُبين الحقّ في تلك المسألة، على ما قد مضى القول فيه؛ وإلاّ لم يحسن التكليف». انتهى.

والمتحصّل من كلامه: أنّ التكليف لمّا كان واجباً في الحكمة، وكان منع التكليف على خلاف اللطف، فإنّ اختلاف الشيعة أو اتّفاقهم على الباطل من الأحكام من دون أن يكون هناك آية صريحة أو رواية ظاهرة مبيّنة للحقّ يقتضي أن يتدخّل الإمام عليه السلام بعنايته - إمّا مباشرة أو من طريق من يعتدّ بقوله شرعاً - لبيان الحقّ، وإلاّ لكان محلاً باللطف الواجب.

وعليه، فحيث يختلف أهل المذهب الحقّ في حكم نعلم يقيناً بأنّ الحقّ مع إحدى الطائفتين، وهو دليل على حجّية الإجماع المركّب وعدم جواز إحداث قول ثالث.

وحيث تتفق الأمة ولم يظهر خلاف معتدّ به مع عدم وجود نصّ شرعي صريح في الخلاف، فالحقّ ما عليه الطائفة.

ومن الواضح أنّ الفرق بين هذا الإجماع وذاك السابق، أنّ الإجماع هنا كاشف بمنّاط حكم العقل بوجوب اللطف، بعد أن كان أصل التكليف واجباً في الحكمة بدليل اللطف على ما هو مبيّن في علم الكلام، فمنع الإمام عليه السلام فرداً من أفراد التكليف فيه منع للطف، ومنع اللطف محال وقوعه

من الحكيم العادل، وهذا بخلاف الإجماع الدخولي حيث يحرز قول المعصوم عليه السلام عن طريق الحسّ.

ومن هنا ذكروا أنّ مخالفة مجهول النسب مضرّة في كاشفيّة الإجماع الحسّي، بخلاف الإجماع اللطفي الذي لا يضرّه مخالفة مجهول النسب إلّا إذا أتى بمعجزة تدلّ على صدقه.

ولا يضرّ في الإجماع الدخولي مخالفة معلوم النسب مطلقاً، بخلاف الإجماع اللطفي الذي قد يضرّه فيما لو كان المخالف صاحب معجزة.

تنبيه:

الظاهر وكما أصرّ عليه الشيخ عليه السلام^(١) أنّ الشيخ الطوسي عليه السلام لا طريق له في تحصيل الإجماع إلّا الإجماع اللطفي، وقوله في صدر بحث الإجماع^(٢): «والذي نذهب إليه: أنّ الأمة لا يجوز أن تجتمع على الخطأ، وأنّ ما يجمع عليه لا يكون إلّا صواباً وحجّة؛ لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجّة، يجب الرجوع إليه، كما

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٩٣ وما بعدها.

(٢) العدة ج ٢ / ص ٦٠٢.

مباحث الحجّة / الإجماع / الإجماع عند الإمامية ٤٠٣
يجب الرجوع إلى قول الرسول ﷺ . . . وإذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الأمة
على قول فلا بدّ من كونها حجّة لدخول الإمام المعصوم في جملتها». انتهى.

فإنّ هذا الكلام لا ينافي الإجماع اللطفي؛ فإنّه عبر عن كاشفيّة
الإجماع اللطفي بهذه التعابير صريحاً، فقال ﷺ عند ردّه إشكال السيّد ﷺ على
الإجماع اللطفي^(١): «وهذا عندي غير صحيح؛ لأنّه يؤدي إلى أن لا يصحّ
الإحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأنّا لا نعلم دخول الإمام ﷺ فيها إلّا
بالاعتبار الذي بيّناه، فمتى جوّزنا انفراده ﷺ بالقول ولا يجب ظهوره، منع
ذلك من الإحتجاج بالإجماع». انتهى.

فهو مضافاً إلى تصريحه بعدم إمكان الإحتجاج بالإجماع إلّا عن
طريق اللطف، قال: «لا نعلم دخول الإمام ﷺ فيها إلّا بالاعتبار الذي
بيّناه». ومنه تعرف ما يمكن أن يوجه به عبارة الحلبي المتقدّمة، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في بيان الإجماع اللطفي.

الثالث: الإجماع الحدسي

والمراد من الحدس العلم من غير طريق الحواسّ الظاهرة، ولذا ذكر بعضهم^(١) أنّ اللطف أحد أقسام الإجماع الحدسي، لكن المراد من الإجماع الحدسي في المقام بيان وجود ملازمة عادية - لا عقلية كما في الإجماع اللطفي - بمعنى أنّ مقتضى العادة تُورث علماً بقول المعصوم عليه السلام، وهذه الملازمة العادية عبارة عما جرت عليه عادة الناس من تبعيتهم لرؤسائهم.

قال في الفصول^(٢): «الثالث: وهو الطريق المعزّي إلى معظم المحققين^(٣)، أن يُستكشف عن قول المعصوم باتّفاق علمائنا الأعلام الذين ديدنهم الإنقطاع إلى الأئمة في الأحكام، وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي ومستحسنات الأوهام؛ فإنّ اتّفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم، ممّا يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند أولى الحدس الصائب والنظر الثاقب إلى العلم: بأنّ ذلك قول أئمتهم ومذهب

(١) قال الشيخ المشكيني تثنّى في حاشيته على الكفاية ج ٣ / ص ٢٣٣ و ٢٣٤: «الحدس: هو العلم الحاصل من غير طريق الحواسّ الظاهرة، فعليه يكون اللطف من قبيل الحدس، إلّا أنّهم اصطَلَحوا في هذا المقام على إطلاقه على ما حصل من غير طريق الحواسّ الظاهرة، كما في الإجماع الدخولي والتشرّفي، بشرط أن لا يكون ملازمة عقلاً ولا شرعاً، كما في اللطف والتقرير، بل عادةً أو اتّفاقاً». انتهى.

(٢) الفصول ص ٢٤٧.

(٣) وفي القوانين ج ١ / ص ٣٥٤ نسبه إلى جماعة من المحققين.

مباحث الحجّة / الإجماع / الإجماع عند الإمامية ٤٠٥
رؤسائهم، وأنهم إنّما أخذوه منهم، واستفادوه من لدنهم؛ إمّا بتنصيب أو
بتقرير». انتهى.

وقرّبهُ السيّد الخميني رحمته الله فقال^(١): «أمّا الحدس برأي الإمام ورضاه
بدعوى الملازمة العاديّة بين اتّفاق المرؤوسين على شيء وبين رضا الرئيس
به، فهو قريب جداً؛ ضرورة أنّ من ورد في مملكة، فرأى في كلّ بلدٍ وقريةٍ
وكورةٍ وناحيةٍ منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة كقانون النظام - مثلاً -
يحدس حدساً قطعياً بأنّ هذا قانون المملكة، وممّا يرضى به رئيس الدولة». انتهى.

وذكر الماتن رحمته الله تبعاً لغيره أنّ لازم هذا الطريق اعتبار اتّفاق جميع
العلماء في جميع الأعصار والأمصّار من الأوّل إلى الآخر؛ فإنّ اتّفاقهم كذلك
مما يوجب الحدس واليقين برأيه عليه السلام، وأنّ قولهم نشأ من قوله، ورأيهم من
رأيه، لا مجرد اتّفاقهم في عصر واحد؛ فإنّ الاتّفاق في عصر واحد إنّما
يكفي على الطريقتين المتقدّمين من أنّه عليه السلام موجود في كلّ عصر، فإذا اتّفق
علماء عصر من الأعصار فهو منهم ورئيسهم وشخصه داخل في أشخاصهم،
وقوله داخل في أقوالهم، أو أنّه لا يجوز انفراد الإمام عليه السلام بقول الحقّ، وأنّ
العلماء مهما اتّفقوا على قول غير حقّ وجب على الإمام عليه السلام لطفاً منه على
العباد إظهار الحقّ لهم؛ إمّا بنفسه أو باظهار من يبيّن لهم الحقّ، ولا يكاد
يكفي ذلك على هذا الطريق الثالث أبداً.

ومن هنا يشكل على هذا الإجماع الحدسي بعدم تحقق صغرى له، وإلاّ فمن أين لنا تحصيل جميع ما أفتى به الفقهاء في جميع الأعصار؟! لا سيّما إذا عرفت لزوم تحصيل فتوى من تقدّم من الأصحاب ممّن عاصر الأئمة عليهم السلام.

وأيضاً فإن لازم هذا المسلك أن يقدح في كاشفيّة الإجماع عن قول المعصوم مخالفة معلوم النسب ممّن يعتدّ بقوله فضلاً^(١) عن مجهول النسب.

وفيه: أنّ دعوى لزوم الاتفاق من الجميع في جميع الأعصار غير صحيحة، بل يكفي في الكاشفيّة اتفاق أهل الصدر الأوّل من قدماء الأصحاب الذين قاربوا عصر النصّ من زمن عليّ بن بابويه والكليني إلى زمن ابن إدريس، فلو اتفق العلماء في ذلك العصر على فتوى فلا يضرّهم مخالفة من تأخّر، فإنّ هؤلاء هم من قارب عصر رئيسهم وكانت المرتكزات المتشرعيّة عندهم شائعة بخلاف من تأخّر، وتفصيله في باب الشهرة.

(١) الظاهر من هذه العبارة - التي نقلناها عن الماتن رحمته الله - أنّ أضرار مخالفة مجهول النسب أَوْضَح من مخالفة معلوم النسب المعتدّ به مع أنّه غير صحيح، بل إنّ مخالفة مجهول النسب وإن كانت مضرة في بعض الأحيان إلاّ أنّها تأتي بدرجة أدنى من مخالفة معلوم النسب؛ وذلك باعتبار أنّ العبرة في المخالف أن يكون معتدّاً بقوله، فإضرار مجهول النسب إنّما يكون من أجل العلم الإجمالي حيث نحتمل أنّ المخالف معتدّ بقوله، بخلاف مخالفة معلوم النسب؛ فإنّ العلم تفصيلي.

دعوى أن طريقة الحدس هي التي ذهب إليها المتقدمون:

قال الآشتياني رحمته الله في بحر الفوائد عندما أراد بيان عدم إمكان تحقّق الإجماع الدخولي^(١): «قد عرفت أنه لا يمكن تحقّقه إلاّ في زمان الحضور بل الكلام في وجود الطّريق إليه في زماننا هذا وأشباهه من الحدس أو النقل كما أثبتته في المعالم، فإنّه علم أنّ نقلة الإجماع في الكتب لم يقفوا على الإجماع الاصطلاحي ولا طريق من العادة إليه في زمان الحضور، وإن كان هناك إجماع من الأصحاب في زمان الغيبة فإنّ غاية ما هناك كشفه عن اتّفاق أصحاب الأئمّة عليهم السلام الكاشف عن تلقي الحكم عنهم عليهم السلام وأين هذا من الإجماع الدّخولي؟ ومن هنا التجأ الشيخ [الطوسي] رحمته الله كما صرّح به في مواضع من كتبه إلى طريقة اللطف فإذا علم استناد الحاكي إلى هذه الطريقة فلا معنى لتصديقه.

ومن هنا قد يغلب على الظنّ كون مبنى الإجماعات المنقولة في كلمات المتقدمين القائلين بهذه الطريقة على ما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة على الحدس المذكور في كلمات المتأخّرين، وأنّ قولهم بهذه الطريقة إنّما هو من جهة عرض العامّة الإجماع الاصطلاحي عليهم الذي يشتمل على قول المعصوم عليه السلام لا محالة، فلم يجدوا بداً من قبوله». انتهى. فتدبّر.

الرابع: الإجماع التقريري

وهي أن يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم؛ فيستكشف من سكوته تقريره، فملاكه عين ملاك سيرة العقلاء التي تقدم الاستدلال بها على حجية الظواهر وحجية خبر الواحد، ويأتي الحديث عنها عند الكلام عن حجية قول اللغوي وحجية السيرة.

وعلى كل، فهذه الطريقة لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عنها في مباحث السنّة، ولذا لا يشترط أن يتحقق إجماع واتفاق من الجميع، بل يكفي أن تُعرض فتوى شخص واحد في مسألة على الإمام عليه السلام مع سكوته عن الردع عنها بشرط توفر تلك الشروط.

ولا يخفى عليك أن الإجماع التقريري لا يتم في عصر الغيبة، إلا أن يرجع إلى دليل اللطف المتقدم.

حجّة الإجماع من طريق تراكم الظنون:

هذه هي أهمّ الطرق لاستكشاف قول المعصوم عن طريق الإجماع، والإجماع الناشئ عن تراكم الاحتمالات الذي تبناه الشهيد الصدر عليه السلام في دروسه وبحوثه وإن لم يكن من ابتكاراته، فهو في غالب الظنّ راجع إلى الإجماع الحدسي الناشئ من ملازمة عادية بل لعلّها اتّفاقية باعتبار اختلافها من شخص إلى آخر.

قال المحقق النائيني عليه السلام^(١): «وأما مسلك تراكم الظنون: فهو ممّا لا يندرج تحت ضابط كلّّي، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصحّ أن يجعل ذلك مدركاً لحجّة الإجماع». انتهى.

وله في الأجود كلام أكثره دقّة حيث قال عليه السلام^(٢): «وأما [القطع بالحكم الناشئ من تراكم الظنون] فهو وإن كان مسلماً في الخبر عن المحسوسات كما في مورد الخبر المتواتر، فإنّ احتمال التواطئ على الكذب مستحيل عادة، احتمال الخطأ في الكلّ كذلك، فلا محالة يترتب على مجموع الأخبار القطع بوجود المخبر به خارجاً إلاّ أنّه ليس كذلك في موارد الإخبار عن الأمور

(١) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٥١.

(٢) أجود التقريرات ج ٢ / ص ١٧٢.

الحدسيّة التي لا بدّ فيها من اعمال نظر وفكر، فإن احتمال الخطأ إذا كان متمشياً في الخبر الواحد منهم فيكون متمشياً في خبر الجميع أيضاً». انتهى.

وحاصل الاشكال: أنّ احتمال مخالفة الخبر للواقع ناشئ من أحد أمرين؛ تعمّد الكذب أو الاشتباه في فهم الواقعة، وكلا هذين الاحتمالين زائل بسبب كثرة الإخبار فيما لو كان النقل عن حسّ، وأمّا إذا كان النقل عن حدس فإنّ احتمال الاشتباه بحقّ زيد لا يرفعه فتوى عمرو بنفس ما أفتى به؛ إذ كلامنا في الأحكام النظرية، واحتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص أو أكثر، ألا ترى أنّ اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني كامتناع اعادة المعدوم - مثلاً - لا يوجب القطع به^(١)، وأفحش منه اتفاقهم على قدم العالم.

(١) كما ذكر السيّد الخوئي ﷺ في مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٧ / ص ١٦٢.

حجّية الإجماع المحصّل:

قد عرفت أنّ تمام الكلام حول حجّية الإجماع المحصّل، وأمّا الإجماع المنقول ففيه حديث آخر يأتي إن شاء الله تعالى.

وكنا قد تعرّضنا فيما سبق إلى المسالك المشهورة لكاشفة الإجماع المحصّل عن قول المعصوم عليه السلام، وقد ناقشهم الماتن رحمته بمناقشة هي في الحقيقة مناقشة للإجماع الحدسي دون غيره من أقسام الإجماع إلاّ أنّ الماتن رحمته حاول أن يجعلها مناقشة عامّة لجميع مسالك الإجماع^(١)، ثم تعرّض لما يرد على كلّ مسلك على حدة.

(١) نعم، سوف يأتي منه عند مناقشة مسلك الشيخ الطوسي رحمته ما يدلّ على إنفتاحه إلى عدم ورود هذا الإشكال على الإجماع اللطفي، فانتظر.

في بيان المناقشة العامة^(١):

وبما أن كلامنا عن الإجماع المحصل فالفقيه هو الذي يريد أن يتصدى لتحصيل الإجماع، فلو صادف أن رأى جميع الفقهاء متفقين على فتوى معينة كما يُقال بالنسبة لناقضية الجنون للوضوء، حيث قال المحقق الهمداني رحمته في هذا المقام^(٢): «فالإلصاف أنه قلما يوجد في الأحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتفاق الأصحاب مثل المقام، كما أنه قلما يمكن الاطلاع على الإجماع لكثرة ناقله واعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف كما فيما نحن فيه، فاتفق كلمة الأصحاب هو العمدة في المقام». انتهى.

فهذا الفقيه وهو في عصر الغيبة بحسب الفرض عندما يرى هؤلاء الفقهاء متفقين على مثل هذه الفتوى، فإما أن يحتمل أنهم أفتوا بذلك من دون استناد إلى دليل أو يقطع بأن لهم مدرك استندوا إليه في فتواهم.

والأول مستحيل عادةً، ويعرف هذه الاستحالة كل من لديه أدنى اطلاع على أحوال فقهاءنا رضوان الله تعالى عليهم، وإلا فلو كان مثل هذا الاحتمال وارداً في حقهم لكان ينبغي شطب بحث الإجماع من علم الأصول؛ إذ لم يعد لآرائهم أي قيمة علمية.

(١) ذكرها تبعاً لشيخه الأصفهاني رحمته في نهاية الدراية ج ٣ / ص ١٨٥ و ١٨٦، والعبارة متقاربة جداً من حيث المضمون فلا ضرورة لنقل كلامه.

(٢) مصباح الفقيه ج ٢ / ص ٢٨.

وعليه، فالمتعيّن أنّهم استندوا إلى دليل، وهذا الدليل لا يخرج عن أحد الأدلّة الأربعة؛ الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، ولا خامس في البين عندنا، لكن كونهم مستندين إلى الكتاب أو الإجماع أو العقل باطل، فيتعيّن أن يكونوا مستندين إلى السنة.

أمّا بطلان كون مستندهم في الإفتاء الكتاب؛ فباعتبار أن الكتاب الموجود عندهم هو عينه الموجود عندنا، ولو احتملنا أنّهم فهموا شيئاً لم نفهمه من الكتاب، فما الدليل على حجّية فهمهم علينا؟

وأمّا بطلان أن يكون مستندهم الإجماع فأوضح، إذ نقل الكلام إلى الإجماع الذي استندوا إليه ونسأل عن مدركه، فلا بدّ أن يكون مستنده إمّا الكتاب أو السنة أو العقل، وإلّا لتسلسل.

وأمّا بطلان أن يكون مستندهم الدليل العقلي فأوضح من سابقه؛ باعتبار أن المدرك العقلي الذي استندوا إليه للإفتاء بالحكم الشرعي باعتبار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - وكما تقدّم^(١) - منحصر فيما لو كان الحكم العقلي من أحكام العقل العملي، وكون الحكم ناشئاً عن المصالح والمفاسد النوعية التي يتفق عليها جميع العقلاء بادي الرأي، فإن يكون هناك

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٩٣، تحت عنوان «ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع».

دليل عقلي غير واضح لدينا، يعني أن العقلاء لم يحكموا به جميعاً، مع أن قوام القضية العقلية التي يمكن استفادة الحكم الشرعي منها هو هذا.

وعليه، ينحصر أن يكون مدرّكهم هي السنّة، واستنادهم إلى السنّة يتصوّر على وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون المجمعون قد أخذوا هذا الحكم من المعصوم عليه السلام مشافهةً أو رأوا فعله أو عملوا شيئاً بحضرة فأقرّهم، لكن من أين لنا أن نحصل مثل هذا الأمر في مثل هذه العصور بالنسبة للفقهاء الذي عاشوا في عصر الغيبة، بل لا سبيل إلى الظنّ به فضلاً عن القطع.

نعم، يحتمل أن يشافه بعض الأبدال من العلماء الإمام عليه السلام، لكنّه احتمال غير مغن، ولو صرّح أحدهم بذلك فقله ليس بحجة إلاّ أن يأتي بدليل على صدقه كالمعجزة كما تقدّم من عبارة الشيخ الطوسي رحمته الله.

إن قلت: هذا بالنسبة لمن كان في عصر الغيبة، وأمّا من كان في عصر المعصومين عليهم السلام فاحتمال المشافهة قريب، بل الأخذ عنه عليه السلام مباشرة من دون واسطة أمر مظنون.

لقال رحمته الله: صحيح أنّه مظنون إلاّ أن الظنّ في هذا الباب غير مغن، ولا سبيل إلى القطع بعد ورود احتمال أن يستندوا إلى رواية وثقوا بصورها، فيدخلون في ضمن الوجه الثاني.

هذا من ناحية الكبرى، وأمّا الصغرى فمن أين لنا تحصيل فتاوى الفقهاء الذي عاصروا الأئمة عليهم السلام! فإنّ كلّ ما دوّنوه ممّا وصلنا هي الأصول الأربعمئة التي جمعت في ضمن الكتب الأربعة، وأمّا نفس فتاويهم فككتبتهم لم تصلنا أصلاً وإن وصلنا شيء فقد وصلنا اليسير في بعض الأبواب لبعض الفقهاء، كما هو الحال بالنسبة لنقل بعض فتاوى عبد الله بن بكير وابن سماعة في كتاب الطلاق، وبعض فتاوى يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان في كتاب الإرث.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل، وقد تبين بعد استناد المجمعين إلى ستّة أخذوها من دون واسطة.

الوجه الثاني: أن يستند المجمعون إلى رواية نقلت عن الأئمة عليهم السلام وهو المتعيّن كما عرفت، لكن مع علمنا بأستنادهم إلى رواية من هذا القبيل لا مجال لاستفادة القطع بالحكم أو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام، لورود النقاش من جهة الدلالة والسند:

أمّا من جهة السند؛ فلاحتمال أنّ المجتمعين على تصحيح سند الخبر كانوا ممن يعتمد على الخبر الموثّق أو الحسن، أو كانوا في علم الرجال يرون وثاقة زيد أو عمرو، فمن احتمل ذلك وكان لا يرى جواز الاعتماد على الخبر الموثّق مثلاً، أو كان يحتمل أنّ في السند من لا يجوز الاعتماد على روايته مع عمل القدماء بروايته كما هو الحال بالنسبة لسهل بن زياد، ومحمد بن سنان، ومحمد بن فضيل الصيرفي، والمفضل بن صالح المعروف بأبي جميلة،

فلا يبقى له وثوق بصحة سند الخبر؛ باعتبار أن اجتهادهم ليس بحجة على مجتهد آخر.

وأما من جهة الدلالة؛ فلاحتمال أن الخبر - على فرض تصحيح سنده - لم تكن دلالاته على الفتوى صريحة بل كانت ظاهرة عندهم، وظهور معنى عند الفقهاء لا يلازمه ظهور نفس هذا المعنى عند الفقيه المحصل للإجماع، فإذا احتل الفقيه المحصل للإجماع كون الدلالة غير صريحة واحتمل استظهار معنى آخر - حيث لا دافع لمثل هذه الاحتمالات - لا يبقى قطع بدلالة مستند المجمعين على الفتوى المراد الكشف عنها.

كمثال يقرب لك ما نقول ما هو معلوم في مسألة نجاسة ماء البئر بمجرد الملاقاة ولو كان ألف كرّ، فإنّ بناء القدماء على تنجسه بمجرد ملاقاة النجاسة ولا عبرة بقلته ولا كثرتة ولا ينفعه اتصاله بالمادة الطبيعية الأرضية، وقد استندوا في ذلك إلى أخبار مستفيضة يرى المتأخرون عدم دلالتها على ذلك، ولذا انقلبت الشهرة من زمن العلامة رحمته إلى الخلاف، وأنّ ماء البئر معتصم لا ينجسه شيء إلا إذا تغيّر أحد الأوصاف الثلاثة؛ لأنّ له مادة^(١).

والخلاصة: فإنّ الماتن رحمته يريد أن يقول - وإن لم يصرّح به - إنّ كلّ إجماع يصدر من الفقهاء هو إجماع مدركي يعني له مستند ومدرك، فنحن

(١) كما في معتبرة ابن بزيع. ينظر: وسائل الشيعة ج ١ / ص ١٤١، باب ٣ من أبواب الماء المطلق

مباحث الحجّة / الإجماع / في حجّة الإجماع المحصل ٤١٧
والمدرّك إن وجد، وإلاّ فإن لم يوجد بين أيدينا فلا يصحّ لنا الاعتماد على
مدرّك اعتمدوا عليه من باب حسن الظنّ، فإنّ ذلك فرع حجّة قولهم على
المجتهد المحصل للإجماع، ومن الواضح بطلانه.

وعليه، فالإجماع المحصل ليس بحجّة أبداً^(١).

ويرد عليه: أولاً: أنّ ما ذكره من احتمال عدم حجّة السند عندنا
باعتبار احتمال اختلاف المباني في تصحيح الأخبار صحيح فيما لو كنّا قائلين
بعدم جابريّة عمل المشهور للسند، والماتن رحمته ممن يرى الجابريّة كما يأتي في
باب التعارض^(٢).

وثانياً: أنّ ما ذكره من النقاش في الدلالة صحيح فيما لو تكن
الألفاظ بين أيدينا مع أنّها موجودة في كلّ مورد أجمعوا عليه لكن بشرط أنّ
يكون هذه الاتفاق موجوداً قبل كتاب المبسوط للشيخ الطوسي رحمته، وهذا هو
ما سوف تؤكّد عليه عند الحديث عن حجّة الشهرة الفتوائية بين القدماء
حيث كان ديدنهم عليهم الإفتاء بنصوص الأخبار.

(١) قد نبهنا في أوّل البحث على أنّ هذا النقاش إنّما يتمّ بالنسبة للإجماع الحدسي دون إخوته،
فلا تغفل، وإلاّ ففي اللطفي - مثلاً - ليست العبرة بالمدرّك بل بقانون اللطف وعدم تدخل
الإمام عليه.

(٢) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٥٣، تحت عنوان «الترجيح بالشهرة»، حيث قال عنها: «والحقّ أنّها
جابرة له [يعني للخبر الضعيف] إذا كانت قديمة». انتهى. وكلامنا في اتفاق جميع الفقهاء ومنهم
القدماء.

ولنا على هذا شواهد متعدّدة، لكنّ لمّا كان الإجماع كعنوان بما يستحيل تحصيله عادةً؛ لعدم وجود فتاوى جميع الفقهاء بين أيدينا ولا يكفي سكوت البعض، كان أصل البحث عن حجّية الإجماع المحصل من هذه الجهة لغواً^(١)، فكلّ ما يقال بأنّه إجماع هو في الحقيقة شهرة فتوائيّة، والشهرة الفتوائيّة إن كانت بين قدماء الأصحاب حجة، وسوف نذكر هناك إن شاء الله تعالى بأنّ في الشهرة الفتوائيّة ملاك الإجماع الحدسي.

وثالثاً: أنّ حصر أخذ الشريعة بالأخبار مع الوساطة غير دقيق، فإنّ الارتكازات في تلك الأزمان - لا سيّما في الأمور الابتلائية - بقوة السيرة التشريعيّة بل هي عينها، والقدماء طالما أنّهم قربوا العهد من عصر النصّ، فارتكازاتهم التشريعيّة معتمدٌ عليها، نظير ما يذكر في بحث الإقامة، فإنّ ظاهر الأخبار وجوبها إلّا أنّ عدم افتاء القدماء بذلك مع قرب عهدهم بالنصّ أوجب حملها أخبارها على الاستحباب.

قال السيّد الخوئي رحمه الله عند بيان وجه عدم وجوب الإقامة في الصلاة الفرادى مع أنّ الأخبار مستفيضة وظاهرة في الوجوب^(٢): «الوجه السادس: الذي تمسكنا به في كثير من المقامات، والمقام من أحراها وأظهر مصاديقها: وهو أنّ الإقامة من المسائل العامّة البلوى والكثيرة الدوران، بل يبتلي بها

(١) نعم، لا لغوية فيه من جهة الإجماع المنقول؛ إذ سوف يأتي أنّ الإجماع المنقول حجّة بحدّنا إذا كُتبت متوافقين بالرأي في الإجماع المحصل مع ناقل الإجماع.

(٢) المستند (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ١٣ / ص ٢٤٢.

كلّ مكلف في كلّ يوم خمس مرّات على الأقلّ، فلو كانت واجبة لاشتهر وبان وشاع وذاع، بل أصبح من الواضحات التي يعرفها كلّ أحد، لِمَا عرفت من شدّة الابتلاء وعموم الحاجة، فكيف لم يذهب إلى وجوبها ما عدا نفرّاً يسيراً من الأصحاب، وهاتيك النصوص المستدلّ بها للوجوب بمرأى منهم ومسمع، وهذا خير دليل على أنّهم لم يستفيدوا من مجموعها أكثر من الاستحباب غير أنّه في الإقامة أكد.

إذن فالأقوى عدم الوجوب، وإن كان الاحتياط في الإقامة ممّا لا ينبغي تركه، والله سبحانه أعلم». انتهى.

وقال الشهيد الصدر^(١) حيث كان في مقام مناقشة كلمات المحقق الأصفهاني^(٢) الذي عرفت أنّ أساس الاشكال له^(١): «المكتشف بالإجماع ليس رواية اعتياديّة ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلالة، بل هذا الجوّ العام من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي.

وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي المباشر من المعصوم، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة.

وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي، ولهذا فإنّ أي بديل للإجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط^(١) والكشف عنه يؤدّي نفس دور الإجماع، فإذا أمكن ان نستكشف بقرائن مختلفة أنّ سيرة المشرعة المعاصرين للأئمة والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معيّن كفى ذلك في إثبات هذا الحكم». انتهى.

هذه هي أهمّ المناقشات لأصل دعوى عدم كاشفيّة الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، وأمّا النقض بمسألة البئر فيحتاج الردّ عليه إلى أفراد رسالة مستقلّة، لكن نقول إجمالاً: لم يظهر من كلمات جميع القدماء قولهم بتنجس ماء البئر بمجرد الملاقاة بل ظاهر بعضهم التفصيل بين ماء البئر إذا كان كراً وبين كونهم أقلّ من ذلك، والذي ينجس بمجرد الملاقاة خصوص الثاني، ولا تنفعه المادّة في الاعتصام باعتبار أنّ مادّته الأرضيّة لا تتصل به فعلاً إلاّ بعد النزح؛ لمكان ضغط المياه عليها، فالنزع واجب لأجل تحصيل الاتصال الفعلي بالمادّة، وهذا المعنى مصرّح به في كلمات صاحب فقه الرضا عليه السلام^(٢) الذي هو على أدنى تقدير كتاب من كتب أعلامنا المتقدّمين، وتفصيله في محله.

هذا تمام الكلام في المناقشة العامّة.

(١) يعني كالشهرة.

(٢) ينظر: فقه الرضا عليه السلام ص ٩١.

مناقشة الإجماع الدخولي والتقريري:

لا إشكال في حجّة الإجماع الدخولي حيث يتحقّق، لكنّ تمام الكلام في صغراه^(١)، فمن أين لنا أن نعلم باتفاق جماعة من الفقهاء ونعلم علماً إجمالياً بأنّ أحدهم لا على التعيين هو الإمام عليه السلام!

وقس عليه حال الإجماع التقريري، على أنّه لو فرض معرفتنا بالتقرير من الإمام عليه السلام فالحجّة نفس التقرير، لا فتوى الفقهاء^(٢).

مناقشة الإجماع اللطفي:

حيث ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله أنّ مقتضى اللطف الإلهي المتمثّل بشخص الإمام الغائب عليه السلام أن يتدخّل في بيان مخالفة إجماع الفقهاء للواقع، فإنّ هذا الكلام وإن لم يرد عليه ما تقدّم - من أنّ الإجماع مدركي، فإن كان المدرك بين أيدينا فلننظر فيه وإلاّ فلا يصحّ الأخذ بمدرك لم نعرف وجه حجّيته سنداً أو دلالةً - باعتبار أنّه وإن كُنّا نقطع ببطلان المدرك الذي استند إليه المجمعون، فإنّ المناط في تصحيح الإجماع ليس المدرك بل بطلان

(١) وهو المذكور في كلمات المحقق في المعبر ج ١ / ص ٣١، ولاحظ: الفوائد المدنية ص ٢٦٧

و٢٦٨.

(٢) والماتن رحمته الله في آخر البحث ذكر أنّ الإجماع التقريري ملحق بالإجماع المدسي، ولم أعلم له وجهاً.

أن يتحقّق إتياف للإمامية على خلاف الواقع؛ باعتبار منافاته للطف وما فيه من تفويت المصالح.

لكن يرد عليه عدّة اشكالات:

أولها^(١): نقضي، وحاصله: أن اللطف إن اقتضى رفع اتفاف الفقهاء على الباطل؛ لما فيه من فوات المصالح والإيقاع في المفسد، فإما لا يقتضي هذا اللطف رفع الاختلاف، فإنّ الاختلاف يسبّب وقوع بعض الإمامية بالمفسد ويفوت عليهم المصالح. فالملاك في كلا الأمرين واحد^(٢).

ثانيها: أن فوات المصالح ووقوع الشيعة في بعض المفسد وإن كان مخالفاً للطف، لكن قد يتحقّق مانع يمنع وصول هذا اللطف الإلهي.

مثلاً: لا إشكال في أن تبليغ الشريعة - أصل الشريعة بما فيها من الاعتقادات - لجميع الناس أهمّ لطف إلهي بجميع البشر، لكن قد يُمنع النبي عن التبليغ بسبب ظلم الظالمين وحقد الحاقدين، وهذا لا يتنافي العدل الإلهي بعد أن كان الحساب على قدر الحجة الواصلة.

(١) ذكره الماتن رحمته أخيراً عند قوله: «وللمشكك أن يزيد على ذلك فيقول...».

(٢) يمكن الجواب عن ذلك بأنّ الخلاف بين العلماء ليس بسبب قصور في البيان، بل الإمام عليه السلام في هذه الموارد قد أدّى ما عليه من بيان الحقّ عبر آية أو رواية ظاهرة في المراد، والخلاف قد أتى من قبل العلماء لا من قبله عليه السلام، فتأمّل.

وفي المقام فإنّ المانع عن ظهور نفس الإمام عليه السلام - المصرّح في بعض الأخبار أنّه خوف القتل^(١) - مع ما في غيبة الإمام وعدم حضوره وتوجيهه المباشر لشيئته من منع للألطف وقوع في المفاصد لا تحصى وإدراكها في مثل هذه الأزمان وجداني، فإذا كان هناك مانع عن أصل وجوده بيننا، فإنّ يكون هناك مانع عن بيان بعض الأحكام أولى.

وعدم تدخل الإمام عليه السلام لبيان الواقع لا يوجب إخلاله بالواحب عليه من تبليغ الأحكام بعد أن كان الاحتجاج ليس اختيارياً بل اضطرارياً، وقاعدة لا تزر وازرة وزر أخرى موردها الآخرة وعالم الحساب لا الدنيا التي هي عالم التزاحمات.

وهذا الجواب هو الذي صرّح به السيّد المرتضى رحمته الله على ما نقله الشيخ الطوسي رحمته الله، وناقشه بأنّ لازم ذلك عدم جواز الاحتجاج بالإجماع أصلاً، باعتبار أنّ طريق كشف الإجماع منحصر بدليل اللطف.

لكن لك أن تجيب بأنّ الكلام عن حجّة الإجماع، لا عن كيفية تصحيح هذه الحجّة بعد القطع بثبوتها وإن كان هذا الكلام صالحاً كنفق على السيّد المرتضى رحمته الله.

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة^(١): «وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي - قدس الله روحه - أخيراً: أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام، والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور؛ لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به ويتصرفه وبما معه من الأحكام نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّى إلينا الحق الذي كان عنده.

وهذا عندي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوّزنا انفراد عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع». انتهى.

وعلى كل، فأصل هذا الإشكال يمكن تلخيصه بما جاء في كلمات المحقق النائيني رحمته الله حيث قال في فوائده^(٢): «الواجب على الإمام عليه السلام إنما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدّى عليه السلام وظيفته، وعروض الاختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الاختفاء لا دخل له بالإمام عليه السلام حتى يجب عليه إلقاء الخلاف». انتهى.

(١) العدة ج ٢ / ص ٦٣١.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ / ص ١٥٠. وذكره السيد الخوئي رحمته الله أيضاً على ما في مصباح الأصول

(المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٦١.

والخلاصة: أنّ موردنا ليس من صغريات قاعدة اللطف^(١).

ثالثها: هو ما اختصّ به - بحسب تتبعي القاصر - السيّد الخوئي رحمته الله الذي أنكر أصل وجوب اللطف، فعلى فرض تسليم كون المقام من صغريات مسألة وجوب اللطف، فأصل الكبرى غير مسلّمة.

قال رحمته الله^(٢): «وفيه . . .: عدم تمامية القاعدة في نفسها؛ إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده». انتهى.

وفي بالي أنّ هناك من أيّد السيّد الخوئي رحمته الله بدعواه إنكار أصل وجوب اللطف، بأنّ اللطف قد عرفّ في كلماتهم بأنّه كلّ ما صير المكلف أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية بشرط أن لا يصل إلى حدّ الاجراء والجبر، ومن الواضح أنّ هناك أموراً كثيرة تقرّب الناس إلى الطاعة وتبعدهم عن المعصية لم يفعلها الله تعالى.

ولا يخفى عليك أن بيان وجوب اللطف من عدمه محلّه علم الكلام، لكن من باب الإشارة نقول: قد قسّم المتكلّمون اللطف إلى لطف محصل وآخر مقرّب، والمراد من اللطف المحصل ما توقّف تحصيل الغرض في الخارج عليه، بخلاف المقرّب الذي يجعل العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية.

(١) وقد نسب الماتن رحمته الله هذه المناقشة إلى الشيخ رحمته الله، ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ١٩٣.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ١٦١.

ولا ينبغي الاشكال في وجوب اللطف المحصل باعتبار أن منعه مستلزم لنقض الغرض، فإن الله تعالى إذا خلق الناس لمعرفة وطاعته وعبادته وللتقوى والفلاح، فإن الغرض من الخلقة لا يتم إلا ببعث الرسل وحفظه الشريعة من الأوصياء وبيان التكليف، وإرسال الأنبياء وإقامة الأوصياء واجب بمقتضى الحكمة وإن كان الله تعالى مستغنياً عن أصل الخلقة، لكن الكلام بعدما خلقنا معرفته^(١).

وتفصيله ونقل كلمات قدمائنا - لا سيما السيد المرتضى رحمته مؤصل
هذه الأبحاث - في هذا المضمار يخرجنا عما نحن فيه.

بقي شيء:

الذي يظهر لنا بعد مراجعة كلام الشيخ الطوسي رحمته عدم ورود شيء من الإشكالات المتقدمة على ما ذكره، فإن بناءه على كون الناس مكلفين بالواقع مع أنه غير موجود بين أيديهم أصلاً حيث وقع الإجماع على خلاف الواقع، ومقتضى الحكمة في ذلك أن يظهر الإمام عليه السلام الواقع وإلا لما حسن التكليف، وكان من التكليف بغير المقدور.

قال ﷺ في بعض كلماته^(١): «ومتى فرضنا أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يميّز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبيّن الحقّ في تلك المسألة، أو يُعلم بعض ثقاته الذين يسكن إليهم الحقّ من تلك الأقوال حتّى يؤدّي ذلك إلى الأمة، ويقترن بقوله علم معجز يدلّ على صدقه؛ لأنّه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف.

وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره أو ظهور من يجري مجراه دليل على أنّ ذلك لم يتفق». انتهى.

فهو كما ترى أوجب الإظهار من باب بقاء التكليف بالواقع حتّى مع فرض عدم وجود دليل عليه، فليست المسألة مسألة تفويت مصالح وإيقاع بالمفاسد حتّى يشكل عليه بما تقدّم.

نعم، لك أن تناقشه بأنّه لا دليل على تكليفنا بالواقع في صورة عدم وجود دليل ظاهر عليه، بل نحن مكلفون في هذه الصورة بالرجوع إلى الأصول العمليّة^(٢).

(١) العدة ج ٢ / ص ٦٣٠.

(٢) وقد صرح ﷺ بعدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليّة في صورة وقوع الخلاف بين الفقهاء في

وبكلمة: نحن غير مكلفين بالواقع بل بما أيدينا من الظاهر،
واستلزام ذلك تفويت المصالح والايقاع في المفاصد تقدّم الحديث عنها.

هذا تمام الكلام بالنسبة للإجماع اللطفي.

مناقشة الإجماع الحدسي:

بعدها تقدّم في المناقشة العامّة وأنّ تمام النظر فيها إلى هذا النحو من
الإجماع تعرف ما يمكن الاشكال به على الإجماع الحدسي ووجه الدفع، لكن
الماتن رحمته وإن كان مناقشاً في أصل المسألة إلاّ أنّه يسلم بأنّه قد يتفق
حدوث قطع برأي المعصوم بسبب اتفاق جميع العلماء على مرّ العصور، لكن
ذلك في الغالب إنّما يقع في ضروريات الدين أو المذهب أو كان من
المسلمات الفقهيّة قريباً من الضروريات وإن استند المجمعون في الافتاء إلى
خبر واحد أو أصل عملي.

على كلّ حال، فلم يبقَ عند الماتن رحمته ثقة بالإجماع فيما بعد عصر
الإمام عليه السلام في استفادة قوله عليه السلام على سبيل القطع واليقين.

الإجماع المنقول

تحرير محلّ النزاع:

تقدّم انقسام الإجماع إلى قسمين:

الأوّل: الإجماع المحصّل، والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه عبر تتبع كلمات أهل الفتوى، وهو الذي تقدّم البحث عنه.

الثاني: الإجماع المنقول، والمقصود به الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، وإنما ينقله من حصّله كالسيّد المرتضى والشيخ الطوسي وابن زهرة رحمهم الله، سواء أكان النقل له بواسطة واحدة كما لو سمعت من المحصّل مباشرة^(١) أم بوسائط لو كما نقله لك من سمعه عنه.

ثم إنّ الإجماع المنقول تارة يقع بنحو التواتر كما لو كان الناقل لإجماع الطائفة جماعة كبيرة من الفقهاء، وهذا حكمه حكم الإجماع المحصّل؛

(١) وما يُنقل في هذه الأزمنة عن كتب هؤلاء الأعيان بحكم المنقول لا بواسطة؛ باعتبار ثبوت هذه الكتب عنهم ثبوتاً متواتراً، فتأمل. وعلى كلّ، فهذا التقسيم لا ثمره له.

لمكان القطع بتحقيق الإجماع من قبل الطائفة بعد تعدد النقل^(١). وفي حكم الإجماع المنقول متواتراً المنقول بخبر الواحد المحفوف بقرائن قطعية.

وأخرى يقع نقل الإجماع بنحو خبر الواحد، فلا يقطع بتحقيقه بل يظنّ بذلك، فإن كان الإجماع المنقول من الإجماع الدخولي^(٢) فلا إشكال في حجّيته؛ لدخوله في ضمن حجّية خبر الواحد جزماً، غايته أنّه في الأخبار المتعارفة ينقل قول الإمام عليه السلام مطابقةً وفي الإجماع الدخولي ينقل قوله عليه السلام تضمناً، باعتباره أحد المجمعين.

وتقدّم ممّا أنّ الإشكال في الإجماع الدخولي صغروي دائماً؛ إذ قد يقطع بعدم وقوع نقل مثل هذا الإجماع لا سيّما في العصور المتأخرة، والإجماعات التي ينقلها السيّد المرتضى رحمته وإن كان ينبغي أن تكون من هذا

(١) لكن الكلام في تحقّق نقل متواتر للإجماع؛ فإنّ أرباب نقل الإجماع قليلون كالشيخ الكليني في بعض مسائل الإرث وغيرها، والشيخ المفيد في كتابه الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي وابن زهرة وابن إدريس في كتبهم، وغير هؤلاء يقطع بعدم تحصيلهم للإجماع بل غاية ما يحصلونه الشهرة؛ للعلم بعدم قدرتهم على تحصيل إجماع للطائفة.

وفي ختام هذا البحث سوف نشكك في نفس نقولات الإجماع الصادرة من أمثال السيّد المرتضى والشيخ الطوسي وابن زهرة وابن إدريس رحمته؛ لمكان كثرة التسامح في نقلهم للإجماعات، فانتظر.

(٢) وقس عليه حال الإجماع التقريري إن وجد.

الباب إلا أنه يأتي التشكيك بما نقله من إجماعات في ختام هذا البحث إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ رحمته الله (١): «الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجته وفي إلحاقه بخبر الواحد؛ إذ لا يشترط في حجته معرفة الامام عليه السلام تفصيلاً حين السماع.

لكنّ هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه، وأنّ المدّعي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه». انتهى.

وإن كان الإجماع المنقول من سنخ الإجماع اللطفي أو الحدسي، فهذا هو المبحوث عن حجته في المقام.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجة الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي بل وغير الإجماع التقريري.

الأقوال في المسألة:

القول الأوّل: أنّ الإجماع الدخولي حجة مطلقاً؛ لكونه من صغريات حجّية خبر الواحد، فإنّ ناقل الإجماع ناقل لقول المعصوم بالملازمة العقلية فيما لو كان الإجماع لظفياً أو العادية فيما لو كان الإجماع حدسياً.

قال في المعالم^(١): «اختلف الناس في ثبوت الإجماع بخبر الواحد بناءً على كونه [يعني خبر الواحد] حجةً. فصار إليه قوم وأنكره آخرون.

والأقرب الأوّل، لنا: أنّ دليل حجّية خبر الواحد. . . يتناوله بعمومه، فيثبت به كما يثبت غيره». انتهى. ومّن اختار هذا القول قبله الشهيد رحمته في الذكرى^(٢).

القول الثاني: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجة مطلقاً؛ باعتبار أنّ الإجماع - بعد أن الكلام عمّا كان من قبيل الإجماع اللطفي والحدسي - ليس نقلاً لقول المعصوم عليه السلام عن حسّ بل نقل لقوله باعتبار الملازمة العقلية أو العادية، وخبر الواحد إنّما يكون حجة لو كان المخبر به محسوساً للمخبر لا حدسياً غير راجع إلى الحواسّ الظاهرة.

وهذا القول منسوب إلى جملة من العامة.

(١) المعالم ص ١٨٠.

(٢) الذكرى ج ١ / ص ٥٠.

القول الثالث: وهو المشهور في هذه العصور، فبعد أن كان الإجماع حجة باعتبار كاشفيته عن قول المعصوم عليه السلام، والكاشفية إمّا باعتبار الملازمة العقلية وإمّا باعتبار الملازمة العادية، فإن كان المنقول إليه الإجماع معتقداً بهذه الملازمة فالإجماع حجة وإلاّ فلا.

فمثلاً الشيخ الأنصاري رحمته الله^(١) يرى حجّية الإجماع الحدسي باعتبار ثبوت الملازمة العادية عنده، لكنّه لا يعتقد حجّية الإجماع اللطفي لعدم كون المقام من صغريات باب اللطف الواجب، فلو كان الناقل للإجماع هو الشيخ الطوسي رحمته الله مثلاً، فالإجماع غير حجة بخلاف ما لو نقل الإجماع صاحب القوانين - مثلاً - الذي يرى حجّية الإجماع الحدسي؛ فإنّ الإجماع المنقول يكون حجة.

قال الآخوند رحمته الله في الكفاية^(٢): «لا إشكال في حجّية الإجماع المنقول. . . إذا لم يكن متضمناً له [يعني لنقل السبب والمسبّب^(٣) عن حسّ]، بل كان محضاً لنقل السبب عن حسّ إلاّ أنّه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادةً أو اتفاقاً، فيعامل حينئذٍ مع المنقول معاملة المحصّل في الإلتزام بمسبّبه بأحكامه وآثاره.

(١) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٢١٢ و ٢١٣.

(٢) الكفاية ص ٣٣٢ و ٣٣٣.

(٣) المسبّب هو قول المعصوم عليه السلام، والسبب هو الكاشف أعني نفس إجماع الفقهاء.

وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسن، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة^(١) على حجيتها». انتهى.

سرّ الخلاف في المسألة:

بعد كانت دعوى حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد منحصرة بشمول أدلة حجية خبر الواحد له، فسرّ الخلاف في هذه المسألة النظر إلى ما دلّ على حجية خبر الواحد إن كان له إطلاق يشمل الإجماع المنقول.

ومن المعلوم أنّ التعبد الشرعي بأيّ دليل من أدلة الفقه فرع وجود أثر شرعي للمتعبّد به، نظير ما يأتي في الاستصحاب من اعتبار أن يكون نفس المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، باعتبار أن الاستصحاب تعبد شرعي ببقاء المتيقن سابقاً، والتعبد الشرعي بالبقاء فرع وجود أثر شرعي لهذا التعبد، وإلاّ لكان لغواً. وهذا هو المسمّى بالأصل المثبت الذي يأتي الحديث عنه عند الكلام عن حجية الاستصحاب.

وفي المقام حيث الكلام عن دخول الإجماع المنقول بخبر الواحد في ضمن أدلة حجية خبر الواحد، فإنه لا إشكال في عدم وجود أيّ أثر

(١) يعني أدلة حجية خبر الواحد.

شرعي لاتّفاق الفقهاء - غير الإجماع الدخولي كما عرفت - بما هم فقهاء^(١)؛ فإنّ أقوالهم ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعيّ، ولذا لا يكون دليل حجّيّة خبر الواحد شاملاً لمثل هذا النقل، فإنّ نقل الإجماع عبارة عن نقل اتّفاق الفقهاء على مسألة معيّنة، واتّفاقهم لا يصلح أن يتعبّد به من حيث هو اتّفاق.

إذا علمت ما تقدّم فنقول: بعد أن كان الإجماع حجّة بلحاظ كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام؛ فإنّ ثبت لدينا أنّه يكفي في صحة التعبّد بالخبر كشفه عن الحكم الصادر عن المعصوم ولو باعتقاد الناقل، أي وإن لم يكن المنقول إليه معتقداً للكاشفيّة، فالإجماع المنقول حجة مطلقاً؛ باعتبار شمول دليل حجّيّة خبر الواحد للمقام، فإنّ من ينقل الإجماع إنّما ينقله ليدلّنا على كاشفيّة هذا الاتّفاق عن قول المعصوم باعتقاده، وقد قلنا بكفاية ذلك لتصحيح الحجّيّة. وهذا هو وجه القول الأوّل.

وأما إن ثبت لدينا أنّ المناط في حجّيّة خبر الواحد أن يكون نقل قول المعصوم عليه السلام من طريق الحسّ لا بالملازمات العقليّة أو العاديّة أو الاتّفاقيّة، فيعتبر في صحة التعبّد بالخبر أن يكون الناقل له قد سمع الإمام بنفسه لا اعتمد على اجتهاده وحده، فالإجماع المنقول موضع النزاع غير حجّة مطلقاً. وهو وجه القول الثاني.

(١) الكلام عن الأثر الشرعي لاتّفاق الفقهاء بالنسبة لفقهاء آخر، وإلاّ فلفتاوى الفقهاء أثر شرعي بلحاظ المقدّين والمحتاطين كما لا يخفى.

وأما إن قلنا بالتفصيل وأن أدلة حجية خبر الواحد كما تشمل الإخبار عن حسّ تشمل الإخبار عن الحدس^(١) لكن بشرط أن يكون حدساً قريباً من الحسّ، بحيث لو نُقلت أسباب إعتقاد الناقل لجزم بها المنقول إليه لبدايتها وضوحها عنده، فالحقّ ما جاء في القول الثالث، من أن الإجماع المنقول حجة في خصوص ما لو كان حجة في اعتقاد المنقول إليه، ولا يكفي إعتقاد الناقل الكاشفية لتصحيح الإجماع.

والتحقيق:

وبيان الحقّ في هذه المسألة يتمّ عبر بيان نقطتين:

الأولى: أن من نظر إلى أدلة حجية خبر الواحد التي عمدتها بناء العقلاء يرى أن المقدار المعمول عليه بينهم خصوص تصديق الثقة فيما ينقله لا فيما يعتقدده من ملازمات لإخباراته؛ فإنّ معنى تصديقه جعل الكاشفية لقوله عمّا أخبر به، فإن كان المخبر به حكماً أو موضوع حكم شرعيّ فلا إشكال، وإن كان المخبر به إعتقاده وظنّه واجتهاده وحدسه فمقتضى تصديقه أنّنا نصدقه بأنّه فعلاً معتقد بذلك، وأمّا أن الواقع مطابق لاعتقاده فهذا أمر لا تتكفّله أدلة حجية خبر الواحد كما لا يخفى إلاّ أن يكون هناك

(١) أي عن اجتهاد وإعمال فكر ونظر.

أصل عقلائي يقول بأنّ الأصل في الثقة أن يكون مصيباً في رأيه وحدثه واعتقاده، ولا يخفى ضعفه.

الثانية: أنّ ما ذكر في النقطة السابقة من عدم وجود دليل على تصحيح الناقل في اعتقاده لا غبار عليه، لكن قد يتفق أن ينقل الثقة عن حدس قريب من الحسّ، بحيث كانت الملازمة بين ما رآه وبين ما اعتقده واضحة عند المنقول إليه، فهنا لا ينبغي التشكيك في شمول دليل حجّة خبر الواحد له لا من جهة تصويب الناقل في اعتقاداته بل من جهة تصديقه فيما نقله؛ فإنّ البناء على صحة نقله يلازم البناء على صحة ما يستلزمه النقل في اعتقاد المنقول إليه.

وفي مقامنا لو كان الناقل للإجماع يعتقد مسلك اللطف، وكان المنقول إليه ممّن يعتقد هذا المسلك، فإنّ المنقول عن حسّ خصوص اتفاق الفقهاء لكنّه باعتقاد المنقول إليه علّة وملزوم للإخبار عن رأي المعصوم.

إن قلت: لكن لازم هذا الكلام أن يقع تفكيك بين الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة، فإنّ المدلول المطابقي لكلام الناقل اتّفاق الفقهاء، والالتزامي هو قول المعصوم عليه السلام، ولا حجّة للنقل بلحاظ المدلول المطابقي؛ لعدم أثر شرعي كما تقدّم، فتختصّ الحجّة بالمدلول الالتزامي.

نقال عليه السلام: المدلول الالتزامي وإن كان تابعاً للمدلول المطابقي في الوجود، بحيث لا يمكن تصوّر المدلول الالتزامي إلاّ بعد تحقّق المدلول

المطابقي إلا أنه غير تابع له في الحجية، باعتبار أن المانع عن شمول دليل الحجية في المدلول المطابقى - وهو عدم الأثر الشرعي - مفقود في المدلول الالتزامي، فيشملة دليل حجية خبر الواحد^(١).

وإذا اتضح لك ما شرحناه، يتضح لك أن الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجة؛ إذ أدلة خبر الواحد لا تصوب الناقل فيما يعتقده.

قوله رحمته ص ١٢٢، س ١٨: «لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نصّ ألفاظ المعصوم؛ لأنّ المناط معرفة حكمه، ولذا يجوز النقل بالمعنى»، ويستدل أيضاً على جواز النقل بالمعنى بما ورد في معتبرة محمد بن مسلم قال^(٢): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس».

لكن ينبغي التمييز بين النقل بالمعنى وبين الاجتهاد في المعنى، فإنّ الجائز الأوّل دون الثاني حيث يعمل الناقل فكره وينتقل عبر جملة من

(١) لا يشترط للقول بحجية خصوص المدلول الالتزامي في المقام القول بالتفكيك في الحجية مطلقاً حتى بلحاظ السقوط، وإلاّ فالصحيح أنّ سقوط المطابقى عن الحجية يمنع من حجية المدلول الالتزامي وإن كان الماتن رحمته لا يرى هذه الملازمة أيضاً. فتدبر.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٨٠، باب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

الملازمات إلى قضية معيّنة ناسباً قولها إلى الإمام عليه السلام، ولذا ذكروا أنّه لو تمّ ما ذكره التقي المجلسي رحمته الله^(١) بحقّ عمّار بن موسى الساباطي من أنّه كان مجتهداً في نقل المعنى لم يثبت جواز الاعتماد على أخباره، وفي هذه المسألة بحث مطوّل موكول إلى علم الدراية.

قوله رحمته الله ص ١٢٥، س ٤: «وحيثنذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأوّل هو المشمول لأدلة حجّية الخبر، لا سيّما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً» أي لا يشترط في تصحيح حجّية الإجماع أن يكون كاشفاً عن قول المعصوم في اعتقاد الناقل والمنقول إليه معاً، بل تمام المناط اعتقاد المنقول إليه، لكن إذا كانت الملازمة ثابتة في اعتقاد الناقل أيضاً فشمول دليل حجّية الخبر لهذا المورد أوضح.

وكانّ وجه الأوضحيّة أنّ الناقل حينئذٍ ملتفت إلى الدلالة الالتزامية لكلامه، فهو يريد الإخبار عنها كما يريد الإخبار عن وقوع الاتفاق، فتأمّل.

فائدة: في عدم الوثوق بدعاوي الإجماع

كلّ ما تقدّم كان نقاشاً كبيرياً للإجماع المنقول، ونريد أن ننبه هنا على وجود إشكال صغروي في أكثر دعاوي الإجماع لا سيّما تلك الصادرة من مثل السيّد المرتضى والشيخ الطوسي عليهما السلام ومن أتى بعدهما.

وسوف تقتصر في المقام على نقل جملة من كلمات الفقهاء المتأخرين:

قال الشهيد عليه السلام في الذكرى^(١): «يثبت الإجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه؛ لأنه أمانة قوية كروايته.

وقد اشتمل كتاب الخلاف، والانتصار، والسرائر، والغنية، على أكثر هذا الباب، مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه.

والعذر: إمّا بعدم اعتبار المخالف المعلوم المعين، كما سلف. وإمّا تسميتهم لمّا اشتهر إجماعاً. وإمّا بعدم ظفره حين ادعى الإجماع بالمخالف. وإمّا بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بُعد، كجعل الحكم من باب التخيير. وإمّا إجماعهم على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام. انتهى.

وقال الشهيد الثاني عليه السلام في رسالته في صلاة الجمعة حيث كان في صدد مناقشة دعوى العلامة عليه السلام الإجماع على عدم الوجوب العيني لصلاة الجمعة^(٢): «ودعوى الإجماع على عدمه ممنوعة.

(١) الذكرى ج ١ / ص ٥٠ و ٥١.

(٢) رسائل الشهيد الثاني ج ١ / ص ٢٣٧ - ٢٣٩.

ثمّ غايته أنّه نقلُ إجماعٍ بخبر الواحد وهو غيرُ مفيدٍ هنا؛ لأنّ دليلَ القائل حينئذٍ من الأصوليين مع ظهور الخلاف فيه أنّه مفيدٌ للظنّ المجوّز للعمل بمقتضاه وهو منتفٍ هنا، خصوصاً مع ما قد اطّلنا عليه من خطئهم في هذه الدعوى كثيراً.

ويكفيك في نقل العلامة الإجماع مع ظهور خلافه، ما نقله في كثير من كتبه من الإجماع على أنّ الكعابين هما مفصلُ الساق والقدم، مع ظهور الإجماع على عدمه من جميع الأصحاب، بل من المسلمين. . .

وأما ما اتفق لكثير من الأصحاب خصوصاً للمرتضى في الانتصار وللشيخ [الطوسي] في الخلاف مع أنّهما إماما الطائفة ومقتدياها في دعوى الإجماع على مسائل كثيرة مع اختصاصهما بذلك القول من بين الأصحاب أو شذوذ الموافق لهما فهو كثير لا يقتضي الحال ذكره.

ومن أعجبه دعوى المرتضى في الكتاب إجماع الإماميّة وجعله حجّةً على المخالفين على وجوب التكبيرات الخمس في كلّ ركعة للركوع والسجود والقيام منهما، ووجوب رفع اليدين لها، وأنّ أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً، وأنّ خيار الحيوان يثبت للمتبايعين معاً، وأنّ الشفعة تثبت في كلّ مبيع من حيوان وعروض ومنقول وغيره، قابل للقسمة وغيره، وأنّ أكثر الحمل سنة، وأنّ الهبة جائزة ما لم تُعوّض وإن كانت لذي رحم، وأنّ المهر لا تصحّ زيادته عن خمسمائة درهم قيمتها خمسون ديناراً، فما زاد عنها يُردّ

إليها، وأنَّ العقيقةَ واجبةٌ. . . إلى غير ذلك من المواضع التي اختصَّ هو
بالقول بها فضلاً عن أن يوافقها فيها شذوذ.

وفي دعوى الشيخ في كتبه ما هو أعجبٌ من ذلك وأكثرُ، لا يقتضي
الحالُ ذكره.

ولو ضَمَمْنَا إليه ما ادَّعاه كثير من المتأخِّرينَ خصوصاً المرحومَ
الشيخ علي^(١) لطال الخطبُ». انتهى.

ثم نقل جملة من مواضع الخطأ في دعوى الإجماع إلى أن قال^(٢):
«واللهُ يشهدُ وكفى به شهيداً أنَّ الغرضَ من كشفِ هذا كله ليس إلاَّ بيانَ
الحقِّ الواجب المتوقِّف عليه؛ لقوَّة عُسْرِ الفِطام عن المذهب الذي تألَّفه الأنامُ،
ولولاه لكان لنا عنه أعظمُ صارفٍ، واللهُ تعالى يتولَّى أسرارَ عبادِه ويعلم
حقائقَ أحكامه، وهو حسبنا ونعم الوكيلُ». انتهى.

ثم وبعد ذلك ألف رسالة أسماها^(٣): «مخالفة الشيخ الطوسي^{رحمته}
لإجماعات نفسه»، وقد عدَّ فيها ستة وثلاثين موضعاً ادَّعى الشيخ فيها
الإجماع مع أنه مخالف في كتاب آخر.

(١) يعني المحقق الكركي.

(٢) م ن، ص ٢٤٠.

(٣) م ن، ج ٢ / ص ٨٤٧ حيث قال في صدرها: «هذه رسالة تشتمل على مسائل ادَّعى فيها
الشيخُ الإجماع مع أنه نفسه خالف في حكم ما ادَّعى الإجماع فيه، أفردناها للتنبية على أن

ونقل المحقق التستري رحمته هذه الرسالة في كتابه كشف القناع، وعلّق عليها فقال^(١): «وقد جمعها [يعني الشهيد الثاني] من كتاب نكاح الخلاف وغيره الى كتاب الديّات، ولم يذكر جميع ما فيها أيضاً ممّا يتعلّق بالباب فلعلّه لم يقصد الاستقصاء أو لم يحضره بقيّة الخلاف أو غيره من كتبه حتّى يجمع جميع ما فيها من الاختلافات.

ومن تتبّع جميع كتب الشّيخ وفتاويه وقف على كثير من هذا الباب غير ما ذكر، وقد تقدّم جملة من ذلك متفرقة على وجه التنصيص والتفصيل في بعض وبدونه في آخر وهي تزيد على سبعين مسألة». انتهى.

وقد تلقيت هذه الرسالة بالقبول من قبل جملة من العلماء لا سيّما الأخباريين منهم^(٢)، فنقلها الفيض الكاشاني كما هي في كتابه «الشهاب الثاقب»^(٣)، وصاحب الوسائل في كتابه «نزّهة الأسماع في حكم الإجماع» الذي قال بعدما نقلها^(٤): «ولقد كنت أردت أن أجمع كتاباً يشتمل على المسائل الإجماعيّة والمسائل التي ادّعي فيها الإجماع، وتخيّلت أنّه أهمّ وأنفع

لا يغترّ الفقيه بدعوى الإجماع، فقد وقع الخطأ والمجازفة كثيراً من كلّ واحدٍ من الفقهاء سيّما الشيخ [الطوسي] والمرضى رحمتهما. انتهى.

(١) كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع ص ٤٤٦.

(٢) إلّا من شدّد، فقد دافع الشيخ حسين الكركي في هداية الأبرار ص ٢٦١ عن دعاوي الإجماع وأنّها من باب الإلزام لا الاستدلال، فلاحظ.

(٣) الشهاب الثاقب ص ٨٥ وما بعدها.

(٤) نزّهة الأسماع في حكم الإجماع (المطبوع في ضمن التراث الفقهي والأصلي) ص ٤٠٢ و ٤٠٣.

من جميع المسائل الخلافية المذكورة في المختلف؛ لأن معرفة كون المسألة إجماعية تقتضي الاعتماد والجزم بها، و معرفة كونها خلافية تقتضي التردد والتوقف فيها، ثم عدلت عن تأليف كتاب المذكور لضعف الاعتماد على الإجماع المنقول، لَمَّا رأيت من اضطراب أمره، وعدم ثبوت حجّيته، وكثرة التعارض فيه». انتهى.

وقال المحقق البحراني^(١): «والتحقيق أن أساطين الإجماع كالشيخ والمرتضى وابن إدريس وأضرابهم قد كفونا مؤنة القدح فيه وإبطاله ب مناقضاتهم بعضهم بعضاً في دعواه، بل مناقضة الواحد منهم نفسه في ذلك كما لا يخفى على المتتبع البصير، ولا ينبئك مثل خبير.

ولقد كان عندي رسالة، الظاهر أنّها لشيخنا الشهيد الثاني رحمته كتبها في الإجماعات التي ناقض الشيخ فيها نفسه، وقد ذهبت في بعض الحوادث التي جرت على جزيرتنا البحرين». انتهى.

وقال المتتبع العاملي رحمته في مفتاحه عند ردّه للإجماع على المضايقة في قضاء الصلوات^(٢): «وبهذا كلّه ينقدح الظنّ بخلاف ما كان صريحاً من تلك الإجماعات المدّعاة على المضايقة فضلاً عن غير الصريح منها، وكم من إجماع للسيد علمنا أنّ الإجماع على خلافه فضلاً عن ابن إدريس وشيخه

(١) الحدائق ج ١ / ص ٣٧.

(٢) مفتاح الكرامة ج ٩ / ص ٦٤٥.

ابن زهرة، وكم من إجماع ادّعاه في «السرائر» ثم ادّعى من غير تقادم عهد خلافه، كما وقع له ذلك في بحث الولاء، فإنّه نقل الإجماع على أنّه إذا كان المعتق المتوفى امرأة فولأؤها لعصبتها دون ولدها وإن كانوا ذكوراً، ثم رجع عنه لأنّه راجع تصانيف الأصحاب وأقوالهم فوجدها مختلفة، ثم ما بعد المدا حتّى نسب إلى «الخلاف» خلاف ما نقل هو عنه إلى غير ذلك ممّا وقع في «السرائر»، وإجماعات «الغنية» معلوم حالها فهي حجة ما لم تعارض». انتهى. فتأمّل كيف أنّه مع اعترافه بكثرة التسامح، عاد وادّعى حجيتها.

ونختم الكلام بما قاله العلامة المجلسي في البحار، قال عليه السلام^(١): «والإجماع عندنا على ما حققه علماؤنا - رضوان الله عليهم - في الأصول هو قول جماعة من الأئمة يعلم دخول قول المعصوم في أقوالهم، وحجّيته إنّما هو باعتبار دخول قوله عليه السلام، فهو كاشف عن الحجّة، والحجّة إنّما هي قوله عليه السلام».

إلى قال في نفس الصفحة: «ثم إنّهم - قدس الله أرواحهم - لمّا رجعوا إلى الفروع كأنّهم نسوا ما أسّسوه في الأصول، فادّعوا الإجماع في أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا، وافق الروايات المنقولة فيها أم لا، حتّى أن السيّد عليه السلام وأضرابه كثيراً ما يدعون الإجماع فيما يتفردون في القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم.

وقد يختار هذا المدّعي للإجماع قولاً آخر في كتابه الآخر، وكثيراً ما يدّعي أحدهم الإجماع على مسألة، ويدّعي غيره الإجماع على خلافه. فيغلب الظنّ على أنّ مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول بأن سموا الشهرة عند جماعة من الأصحاب إجماعاً كما نبّه عليه الشهيد رحمته في الذكرى، وهذا بمعزل عن الحجية.

ولعلّهم إنّما احتجوا به في مقابلة المخالفين رداً عليهم أو تقويةً لغيره من الدلائل التي ظهرت لهم». انتهى.

هذا، وللشيخ الأنصاري رحمته كلام طويل في بيان أسباب وقوع هذه الأمور من قبل القدماء، فلاحظه إن شئت^(١)، وأهمّها ما تقدّم نقله منّا^(٢) عند بيان وجه الجمع بين إجماعي الشيخ الطوسي والمرضى رحمتهما بالنسبة للعمل بخبر أي حيث يقع الإجماع على الكبرى، وفي عبارة الشهيد رحمته التي تقدّم نقلها ما يفيد.

وعلى كلّ، فلا وثوق لنا بعدما عرفت بنقل الإجماعات إلاّ أن يكون الناقل للإجماع ممّن لم يعهد منه التهاون بنقل الإجماع، كما هو الحال بالنسبة للكليبي والمفيد رحمتهما.

(١) فرائد الأصول ج ١ / ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) ص ٣١٩ وما بعدها من هذا الجزء.

الباب الرابع:

الدليل العقلي





Figure 10. Magnitude of the transfer function $|G|$ in dB versus frequency f in Hz for the x and y directions. The x and y directions are defined in Figure 1.

تمهيد: في تحرير محلّ النزاع

ذكر المصنف رحمه الله في مقدّمة البحث عن المستقلّات العقلية^(١)، أنّه وقع البحث في علم الأصول في أربعة أمور متلاحقة:

الأمر الأوّل: أنّه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلّق خطابه بها أحكام عقلية من حُسن وقبح؟ أو ليس لها ذلك، وإنّما الحُسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقاً في حدّ نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية إذ «النزاع بيننا وبينهم في أنّ الفعل هل فيه جهة تحسّنه أو تقبحه عقلاً، أو لا؟ بل يتبع في حُسنه وقبحه أمر الشارع ونهيه، ولا حكم للعقل في حُسن الأفعال وقبحها، فما نُهي عنه شرعاً قبيح، وما لم يُنه عنه حُسن، كالواجب والمندوب، وكالمباح عند أكثرهم، وكفعل الله سبحانه؛ لأنّها جميعاً لم يُنه عنها شرعاً. . .

والحقّ عندنا: الأوّل ضرورة أنّه - مع قطع النظر عن الشرع - نرى الفرق الواضح بين السجود والتعظيم للملك القهّار، والسجود والتعظيم لخسيس الأحجار، وبين الصدق النافع والكذب الضار.

وعلى رأي الأشاعرة لا فرق بينهما عقلاً، مع قطع النظر عن الشرع، وهو حقيق بالعجب»^(١).

الأمر الثاني: بعد فرض القول بأنّ للأفعال في حدّ أنفسها حسناً وقبحاً، هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحُسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟

الأمر الثالث: أنّه بعد فرض أنّ للأفعال حسناً وقبحاً، وأنّ العقل يدرك الحُسن والقبح، يصح أن تنتقل إلى التساؤل: عمّا إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحُسن شيءٍ أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه^(٢).

(١) دلائل الصدق ج ٢ / ص ٤١٤.

(٢) أي في عالم الإنبات والظهور لا في عالم الثبوت والواقع، وإلاّ فإنّ حكمه تعالى ثبوتاً غير متوقّف على وجود العقل فضلاً عن إدراكه إلاّ على مبنى الماتن ﷺ الذي يرى رجوع الحُسن والقبح إلى الآراء المحمودّة كما بيّناه فيما سلف.

وهذه هي المسألة الأصوليّة المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين وبعض الأصوليين كصاحب الفصول عليه السلام ^(١).

الأمر الرابع: إنّه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأنّ الشارع لا بدّ أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً؟ ومرجع هذا النزاع إلى نواح ثلاث:

الناحية الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجّية هذا القطع وينهى عن الأخذ به.

الناحية الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّية القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الامام عليه السلام ^(٢): «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟ والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلّهم أو كلّهم.

الناحية الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّية القطع أو إمكان ذلك لكن لم يثبت لدينا نهيه عنه، فهل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه؟ أو أنّ حكمه معناه إدراكه وعلمه بأنّ هذا الفعل

(١) الفصول ص ٣٣٧.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة ج ١ / ص ٣٢٤. وفيه: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة».

ينبغي فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره ونهيه؛ فاثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

هذا، والبحث في حجية الدليل العقلي مختصّ بهذا الأمر الرابع بشقوقه الثلاثة، وهي قضية كبروية قد نقحت صغرياتها في الجزء الثاني. حيث ذكرنا أن الدليل العقلي ينقسم إلى قسمين:

الأول: الدليل العقلي المستقلّ، والمراد منه ما يستقلّ العقل بما يحكم به حيث تكون المقدمتان عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأن كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه، كما لو قلنا: «العدل يحسن فعله عقلاً» وهي قضية عقلية صرفة تطابقت عليها آراء العقلاء - كما هو مذهب الماتن رحمته - و«كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»، وهذه دليلها أن الشارع رئيس العقلاء فلا بدّ أن يكون حكمه حكمهم بلا خلاف. والنتيجة أن العدل يحسن فعله شرعاً.

وهذا القسم - كما تقدّم - مختصّ بحكم العقل بالحسن والقبح.

الثاني: الدليل العقلي غير المستقلّ حيث لا يكون العقل مستقلاً بما يحكم به، وذلك إذا كانت إحدى المقدمتين شرعية، كحكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذبها شرعاً، وسمّي الدليل الذي يتألف من هاتين المقدمتين بالعقلي تغليباً لجانب المقدّمة العقلية.

هذا، ونحن سوف نعرض البحث تبعاً للمصنف عليه السلام فنقول: يقع الكلام في الدليل العقلي في مقامات:

المقام الأوّل: فيما قاله الأصوليون والأخباريون في الدليل العقلي.

المقام الثاني: في المراد من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة.

المقام الثالث: في وجه حجّة العقل.

أمّا بالنسبة للمقام الأوّل فقد أطل عليه السلام بنقل كلمات العلماء من الأصوليين والأخباريين، وغرضه من كلّ ذلك بيان أمرين:

الأوّل: عدم وضوح المراد من الدليل العقلي عند نفس الأصوليين.

الثاني: أنّ ما أشكله الأخباريون عليهم راجع إلى عدم فهمهم حقيقة المراد من الدليل العقلي.

وعلى الجملة، فالمهم هنا البحث في المراد من الدليل العقلي وفي وجه حجّيته، وقد ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال^(١): «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال».

قوله ﷺ ص ١٢٨، س ٦: «حكمه بالملازمة بين حكم الشارع وحكم آخر» أي كوجوب مقدمته شرعاً أو حرمة ضده شرعاً.

قوله ﷺ ص ١٢٨، س ١٢: «إن علمائنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة» إن كان المناط في التقدّم والتأخّر عصر ابن إدريس (م ٥٩٨هـ) كما يذكرون، فكلّ من تأخّر عنه هو متأخّر، فلم يعلم تصريح أحد من المتقدمين غيره بالدليل العقلي كدليل مستقلّ بإزاء الكتاب والسنة، وهو ما صرّح به المصنف ﷺ عند نقله لكلام الشيخين المفيد والطوسي عليهما السلام.

قوله ﷺ ص ١٢٩، س ٩ نقلاً عن المفيد ﷺ: «وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام» هذا اصطلاح عامّي حيث جعل سنّة النبي صلّى الله عليه وآله في عرض قول الأئمة عليهم السلام، وقد تقدّم أن السنّة تشملهما.

قوله ﷺ ص ١٢٩، س ١٠ نقلاً عن المفيد ﷺ: «ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما هذه الأصول ثلاثة: اللسان والأخبار وأولها العقل، وقال عنه: وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار» المراد من اللسان المشافهة، ومن الأخبار الرواية المنقولة، والمراد من دلائل الأخبار إدراك ظواهرها.

قوله رحمته ص ١٣٠، س ١٣: «ويزيد عليه [أي على المحقق في المعتبر] الشهيد الأوّل. . . ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند التردّد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب» أمّا الفرق بين البراءة الأصلية وما لا دليل عليه، فهو أنّ حكم العقل ببراءة الذمّة عن التكليف وقع الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: قبل ورود الشريعة، فهل العقل حاكم بأنّ الأصل في الأشياء على الاباحة أم الحظر، وهو المعبرّ عنه بالبراءة الأصلية.

الثاني: أنّه بعد ورود الشريعة فما هو حكم العقل، وهو المعبرّ عنه في كلماتهم بـ«ما لا دليل عليه».

وكيفما كان، فإنّ المحقّق الحلّي رحمته ذكر هذه الأربعة تحت عنوان الاستصحاب حيث كانوا يعتبرون أنّ البراءة الأصلية مرجعها إلى الاستصحاب وكذا مسألة الترديد بين الأقلّ والأكثر، وما لا دليل عليه، بل وأصالة الاباحة.

قال المحقّق رحمته ^(١): «وأما الاستصحاب: فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبرائة الأصلية كما تقول: ليس الوتر واجباً لأنّ الأصل براءة العهدة، ومنه أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل، والأكثر فتقتصر على الأقلّ. . . فينتفي الزايد نظراً إلى البرائة الأصليّة.

الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنّه يجب التوقّف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع كالتميم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول المستدلّ على الاستمرار: صلاةٌ مشروعة قبل وجود الماء، فيكون كذلك بعده، وليس هذا حجة». انتهى.

قوله رحمته ص ١٣١، س ٥: «لحن الخطاب: وهو أن تدلّ قرينة عقلية على حذف لفظ» وهو المعبر عنه بدلالة الإقتضاء، وقد تقدّم الكلام عنها^(١).

قوله رحمته ص ١٣١، س ٩: «وكذلك الاستصحاب فإنّه أصل عملي برأسه كما بحثه المتقدّمون في مقابل الدليل العقلي» ما يأتي من الماتن رحمته في الاستصحاب مخالف لما يذكره هنا.

وعلى كلّ، فالسبب الذي جعلهم يدخلون الاستصحاب في الدليل العقلي ما ذكره المصنف رحمته في مسألة^(٢) «هل الاستصحاب أصل أم أمانة؟»، حيث ذكر أن القدماء لم يكن لهم دليل على حجّية الاستصحاب إلاّ العقل وأنّ أوّل من التفت إلى دلالة الأخبار عليه هو والد الشيخ البهائي رحمته.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ١٨٤، تحت عنوان «دلالة الإقتضاء».

(٢) ينظر: م ن مج ٢ / ص ٢٨٦.

قوله ﷺ ص ١٣٢، س ٧: «ولكنّهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهيد من العقل، وهل تراهم يحكّمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول». أقول: التزهيد بحكم العقل في شيء لا يعني تزهيد حكمه في كل شيء، ويأتي إن شاء الله تعالى ما ينفع.

قوله ﷺ ص ١٣٢، س ١٥: «ثم تكلم [أي المحقق البحراني ﷺ] عن كلّ منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدّث عنه» بل تكلم عنه في المقدّمة الثالثة من مقدمات كتابه حيث قال ﷺ^(١): «وأما ما ذكروه من الملازمة بالنسبة إلى مقدمة الواجب وكذلك استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ فلم نقف له في الأخبار على أثر مع أنّ الحكم في ذلك ممّا تعم به البلوى»

إلى أن قال: «ولو كان الأمر كما ذكروا لورد عنهم ﷺ النهي عن أزداد الواجبات . . . على أنه لا يخفى ما في القول بذلك من الحرج المنفي بالآية والرواية كما صرّح شيخنا الشهيد الثاني فيكون داخلًا في باب اسكتوا عما سكت الله عنه». انتهى.

وعلى كلّ فالأخباريون يثبتون حجّية القواعد الأصوليّة إذا ورد مضمونها في الأخبار، وتقدّم مثال على ذلك في مفهوم الشرط حيث قال

(١) الحدائق ج ١ / ص ٥٩، وذكرها أيضاً في المقدّمة العاشرة، ينظر: م ن، ص ١٦٦.

البحراني بمفهوم الشرط استناداً ما استظهره من بعض الأخبار من أنّ
الامام عليه السلام قد بيّن وجود مفهوم للجمل الشرطيّة.

قوله عليه السلام ص ١٣٢، س ١٩: «وما نقله [أي المحقق البحراني عليه السلام] من
الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها» لم أتحرّق وجه عدم الدقة.

المقام الثاني

في المراد من الدليل العقلي

عرّف صاحب القوانين رحمته الدليل العقلي فقال^(١): «هو حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي». انتهى.

وعرّفه صاحب الفصول رحمته فقال^(٢): «كلّ حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي». انتهى.

أمّا المصنف رحمته فقد قال في مقام التعريف: «وكيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي».

(١) القوانين ج ٢ / ص ٢. كذا ذكروا، ولا يحضرنى هذا الجزء من القوانين.

(٢) الفصول الغروية ص ٣١٦.

وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يُتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي». انتهى.

ونسبه إلى جماعة من المحققين المتأخرين.

والذي يميّز تعريف المصنف رحمته عن سابقه أنّه قد أخذ فيه قيد القطع؛ لأنّه لا يُعتبر حجة في قبال الكتاب والسنة إلاّ إذا أوجب القطع ذا الحجية الذاتية، فيخرج كلّ دليل عقلي موجب للظنّ.

وعلى كلّ، فسواء أضفنا كلمة القطع أم حذفناها فإنّ هذا التحديد للدليل العقلي لا يوضح حقيقة المراد، ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لا بدّ لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط؛ لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول: بعدما تقدّم انقسام العقل باعتبار المدرك إلى قسمين^(١):

القسم الأوّل: العقل النظري، وهو ما إذا كان المدرك مما ينبغي أن يُعلم، وأنّه واقع بغض النظر عن إدراك العقل له دون أن يكون له علاقة بالعمل، مثل إدراكه أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان، وأنّ لكلّ معلول علّة.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٧٧، تحت عنوان «العقل العملي والنظري».

القسم الثاني: العقل العملي، وهو ما إذا كان المدرك متعلّقاً بأفعال المدرك، فيحكم أنّه ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله، كإدراكه حُسن احترام الوالدين، وحُسن العدل وهو ممّا ينبغي أن يُعمل لا أن يُعلم.

وبعدما تقدّم هذا التقسيم ينبغي أن يُسأل عن العقل المجعول في ضمن الأدلّة الأربعة للفقّه، فهل يراد منه العقل النظري أم يراد منه العقل العملي؟ ولتحقيق المسألة لا بدّ من فرض الأمرين، ونبخته في ضمن مبحثين:

المبحث الأوّل: فيما لو كان المراد العقل النظري

إذا كان المراد من أنّ العقل النظري مدرك لأحكام الله تعالى مباشرة من دون توسيط وحيّ، فهذا أمر واضح البطلان، إذ لا يمكن إدراك أيّ قانون مسنون مباشرة من دون الاطلاع عليه من مبلغ هذا القانون، وإلّا فهل يقدر العقل على إدراك الأحكام الموجودة في الرسالة العمليّة - مثلاً - من دون الاطلاع عليها!

نعم، يمكن أن يتصوّر إدراك أحكام الغير بتوسّط إدراك ملاكات حكمه، فمثلاً إذا كنّا نعلم بأنّ جماعة يراعون في قوانينهم هذا الملاك وذاك، فيمكن لنا أن نقطع بوجود بعض الأحكام على طبق هذه الملاكات وإن لم نطلع على نفس أحكامهم.

وهذا الأمر وإن كان ممكناً إلى حدّ ما بالنسبة للأحكام الوضعيّة البشريّة لكن لا ينبغي تصوّر إمكانه بالنسبة لأحكام المولى تعالى، فإنّ ملاكاته كأحكامه توقيفيّة لا تدرك إلاّ بتعليم من الوحي، وليست من الأوّليات التي تدرك بالبدهاة، ولا من المشاهدات المدركة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة^(١) المسماة بالوجدانيات، وليست ممّا تنالها التجربة والحدس، وليست من الفطريات بحيث تكون من القضايا التي قياساتها معها، فلا ضابط لنا للإطلاع على ملاكات الله تعالى إلاّ من طريق مبلغ الوحي كما يُقال بالنسبة للخمر حيث صرّح في الخبر بأنّ الله تعالى لم يجرمها لاسمها بل لأثرها وهو الإسكار.

وعليه، فمن أراد بإنكاره قدرة العقل على إدراك أحكام الله تعالى هذا المعنى وأنّ أحكام الله تعالى سمعية لا تدرك بالعقول، فهو على حقّ.

لكن نحن عندما نقول بحجّيّة مدركات العقل النظري لا نقول بحجّيّته في عالم إدراك الأحكام مباشرة أو إدراك ملاكاتها، بل ما كان من قبيل باب الملازمات حيث يدرك العقل النظري - مثلاً - الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته، أو الأمر بالشيء والنهي عن ضده، أو اقتضاء النهي الفساد، أو كون الاتيان بالمأمور به على وجهه مقتضياً للإجزاء.

(١) هذا الترقّي ذكر في المتن، ولا أعلم له وجهاً.

وأيضاً العقل النظري مدرك لقبح العقاب بلا البيان يعني البراءة العقلية، ومدرك للزوم تقديم الأهمّ على المهمّ في صورة التزاحم^(١).

ومن المعلوم أنّ هذه الملازمات ونحوها أمور حقيقيّة واقعيّة يدركها العقل النظري بالبدهة أو الكسب؛ لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها^(٢) أو لكونها تنتهي إلى البديهيات كما هو الحال في النظريات المحتاجة إلى كسب، فيعلم بها الحكم على سبيل الجزم.

وحيث يقطع العقل بالملازمة - مثلاً - وهو قاطع بصدور الملزوم بحسب الفرض، فيكون قاطعاً بثبوت اللازم، فلو علمنا بوجوب الصلاة، وقد قطعنا بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة، فلا إشكال بتحقق القطع بوجوب المقدّمة، والقطع كما عرفت^(٣) حجّيته ذاتيّة، فما أدركه العقل النظري في باب الملازمات - مثلاً - حجة.

والحاصل: أنّ أساس المشكلة في المقام هي عدم تحرير محلّ الكلام كما يجب، فإنّنا إذ نجعل العقل - العقل النظري - كأحد أدلّة الأحكام الشرعيّة لا نريد بذلك أنّ العقل مستقلّ في إدراك أحكام الله تعالى أو

(١) قال ﷺ: «وكحكّمه بوجوب مطابقة حكم الله لِمَا حكم به العقلاء في الآراء المحمودة». وبأبي

إن شاء الله تعالى بيان المراد من هذه العبارة في آخر هذا المقام.

(٢) يعني إذا كانت بدهيّة.

(٣) أصول الفقه مج ٢ / ص ٢٢، تحت عنوان «حجيّة العلم ذاتيّة».

ملاكات أحكامه، بل بمعنى أن العقل النظري مدرك بنحو القطع لبعض الملازمات وما أشبهها، وحيث وقع القطع فالحجية ذاتية.

ولا ينطبق على هذه الملازمات ما قالوه من أن أحكام الله تعالى توقيفية لا مسرح للعقول فيها، فإنّ هذا التعليل صحيح وينفي إدراك العقل النظري لأحكام الله تعالى وملاكاته، لكن لا يصلح أن يكون نافياً لِمَا بَيَّنَّاهُ؛ فإنّ العقل في باب الملازمات، وفي صورة الحكم بقبح العقاب بلا بيان، وفي صورة حكمه بتقديم الأهم لم يدرك أحكام الله تعالى وملاكاته، بل ما يستتبع الأحكام وما له دخل في شؤون مقام الطاعة للمولى عزّ وجلّ، وهذا لا ينبغي أن ينكره عاقل، ومن أنكرها دخل في زمرة السوفسطائيين^(١) الذي ينكرون الوثوق بكلّ معرفة حتّى المحسوسات.

(١) قال المحقق الطوسي رحمته على ما في تلخيص المحصل (نقد المحصل) ص ٤٦: «إنّ قوماً من الناس يظنون أنّ السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعبون إلى ثلاثة طوائف: اللاأدرية: وهم الذين قالوا: «نحن شاكون، وشكاون في أنا شاكون، وهلمّ جراً». والعنادية: وهم الذين يقولون: «ما من قضية بديهية أو نظرية إلّا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند الأذهان. والعندية: وهم الذين يقولون: «مذهب كل قوم حقّ بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقّاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحقّ».

وأما أهل التحقيق فقد قالوا: هذه لفظة من لغة اليونانيين، فإنّ «سופا» بلغتهم اسم للعلم و«اسطا» اسم للمغالطة، فسوفسطا معناه علم الغلط. كما كان «فيللا» اسم للمحبّ، و«فيلسوف» معناه محبّ العلم . . . ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب، بل كل مغالط سوفسطائي في موضع غلظه، وكثير من الناس متحيرون، ولا مذهب لهم أصلاً.

أقول: وبغض النظر عن المناقشة في الحجية الذاتية للعلم، ينبغي أن نُنظر في حكم من ادّعى القطع بملاكات أحكام الله تعالى ولو من جهة كونه قطعاً، فإنّ ما ذكره من أنّ ملاكات الله تعالى كأحكامه توقيفية لا تمنع وقوع القطع من بعض الناس - وهو واقع - ببعض أحكام الله تعالى، فهذا القاطع قطعه حجة بمعنى أنّه منجز ومعذر لا معذر فقط، فيجب عليه العمل على طبق قطعه.

نعم، سوف يأتي - إن شاء الله تعالى - نقل جملة من الأخبار التي نهت عن الخوض في المطالب العقلية لإدراك الأحكام الشرعية، لكن غاية ما يستفاد منها - بناء على الحجية الذاتية للقطع - أنّ العبد عاص في المقدمات التي سلكها لا في نفس قطعه.

قال الشيخ رحمته الله: «وإن أردوا [يعني الأخباريون] عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية؛ لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلّم ذلك - وأغمض النظر عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية - فله وجه، وحينئذٍ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدمات التحصيل».

وقد رتب مثل هذه الأسئلة والایرادات ذلك المتحیرون من طلبه العلم وأسندوها إلى السوفسطائية، والله أعلم بحقيقة الحال». انتهى.

ثم قال^(١): «الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناسبات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر وإن لم يحتتمل ذلك عند المدرك» ثم ساق على ذلك شواهد من الأخبار، ويأتي ذكر جملة منها إن شاء الله تعالى.

وقال السيّد الخوئي رحمته بعد كلام طويل مفيد في المقام منه أن العقل لا ينبغي له القطع بمجرد ادراك المصلحة لاحتمال مزاحمتها بمفسدة غائبة عن الذهن، والعقل غير قادر على الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع^(٢): «الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية مرغوب عنه، وعليه فلا يكون معذوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعية من المقدمات العقلية على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع؛ لتقصيره في المقدمات». انتهى.

ويرد عليهم: أولاً: أن عدم العذر باعتبار اختياره سلوك المقدمات العقلية وقد نهى عن سلوكها، لكن ماذا لو كان قطعاً بحيث حصل له القطع من دون اختيار؟ فهذا لا شيء عليه، وإن أخطأ الواقع.

وثانياً: أنه على ما ذكره لو أصاب الواقع فهو مأجور على عمله، غاية أنه متجرّ^(٣) في سلوكه هذه المقدمات، لكن صريح بعض الأخبار أنه

(١) م ن، ص ٦٢.

(٢) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج ٤٧ / ص ٦٥.

(٣) وإن لم يصرحوا بذلك في كلماتهم إلا أنه لازم لها.

غير مأجور، ففي معتبرة أبي بصير قال^(١): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها؟ فقال: لا أما إنك إن أصبت لم توجر، وإن أخطأت كذبت على الله».

وثالثاً: أن لازم ما ذكروه أن القياس وما أشبهه من أدلة أبناء العامة حجة إذا أفاد القطع، وهذا هو اللازم من مبانيهم والظاهر من كلام الماتن عليه السلام في مبحث القياس، ويعتذرون عن ذلك بأن الحجية حينئذ ليست لنفس القياس بل للقطع ذي الحجية الذاتية.

وليت شعري، كيف يكون القياس المستلزم لمحق الدين حجة في بعض الصور، وهل إذا قطع الشخص بمفاده لم يعد محققاً للدين وتحريفاً له؟!

ورابعاً: يأتي أن الماتن عليه السلام ممن يرى قدرة العقل على إدراك سنخ خاص من ملاكات الأحكام، وهي تلك الراجعة إلى الآراء المحمود التي لا واقعية لها وراء تطابق العقلاء، فما يظهر منه هنا من عدم القدرة مطلقاً ينبغي أن يقيد بما يأتي.

وخامساً: أن في جعل العقل الدال على تقديم الأهم أو على البراءة من الأحكام العقلية التي هي مورد البحث إشكال؛ فإن كلامنا عن الكاشف عن الحكم لا عما يحدد الموقف العملي، وقد بين الماتن عليه السلام ذلك فيما سبق بأحسن العبارات.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٤٠، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

هذا كله إذا أريد من العقل العقل النظري.

المبحث الثاني: فيما لو كان المراد العقل العملي

ولا بأس بالتذكير ببعض المقدمات التي تقدم بيانها مفصلاً في أوّل دليل العقل، ونبيّنها في ضمن أمور:

الأمر الأوّل: قد عرفت وقوع النزاع بيننا وبين الأشاعرة في أنّ الحُسن والقبح من الأمور العقليّة أم الشرعيّة، وذكرنا أنّ الحُسن والقبح على معانٍ، فقد يراد منهما الملائمة والمنافرة، وقد يراد منهما الكمال والنقص، وقد يراد منهما ما يمدح يذمّ فاعله.

وقلنا بأنّ المدرك للملائمة والكمال وما قابلهما هو العقل النظري، ولا نزاع في ذلك بيننا وبين الأشاعرة، وتمام الكلام في مدركات العقل العملي، فنحن نعطي العقل العملي الحقّ في الحكم بحُسن الأشياء وقبحها بمعنى إدراك العقل كون هذا الفعل ممّا ينبغي أو لا ينبغي فعله بخلافهم.

الأمر الثاني: بحُثنا هناك أيضاً عن أسباب حكم العقل العملي بالحُسن والقبح، وكانت الخلاصة: أنّ العقل العملي إنّما يحكم بالحسن والقبح فيما لو كان الفعل ذا مصلحة نوعيّة بأن كان الفعل ملائماً للنوع بلحاظ ما يترتّب عليه أو كمالاً للنوع أو خلقاً نوعياً لا المصالح الشخصية

التي ينبغي تسميتها بالعاطفيات المختلفة من شخص إلى آخر، فربّ شخص يرى الملح - مثلاً - ملائماً وآخر يراه منافراً.

الأمر الثالث: وهو كالنتيجة لِمَا تقدّم، إذ يتضح من الأمرين السابقين طبيعة علاقة العقل النظري بالعقل العملي، فالعقل النظري يدرك المصالح والمفاسد النوعيّة عند الجميع، والكلام في استتباع هذا الحكم للعقل النظري حكماً آخر للعقل العملي يقتضي كون الشيء ممّا ينبغي أن يعمل، فإذا حكم العقل النظري بكون العدل - مثلاً - ذا مصلحة نوعيّة، فهل يحكم العقل العملي تبعاً له بكون العدل ممّا ينبغي أن يعمل أم لا؟

الأمر الرابع: بعدما أثبتنا هناك بأنّ للعقل العملي تلك القدرة على إدراك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يعمل أو لا ينبغي، اختار الماتن رحمته ما ذهب إليه شيخه الأصفهاني رحمته من أنّ مدركات العقل العملي راجعة إلى القضايا المشهورة المسماة بالآراء المحمودة، وهي سنخ قضايا لا واقعيّة لها وراء تطابق آراء العقلاء.

ولذا فالعدل لا يكون حسناً إلاّ إذا وجد عقلاء وقد اتفقوا على أنّه حسن، ولذا كان الدليل على أنّ «كلّ ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع» كون الشارع أحد العقلاء، فلا تلازم عند التحقيق بل الدلالة على حكمه تضمينيّة.

إذا تذكرت هذه الأمور، فلنرجع إلى مسألتنا وهي في افتراض أن يكون المراد من العقل الذي هو أحد الأدلة الأربعة العقل العملي، فنقول: العقل العملي كالعقل النظري لا قدرة له على الاستقلال بإدراك أحكام الله تعالى، فإنَّ العقل العملي يدرك كون هذا الفعل ممَّا ينبغي فعله عند العقلاء، وأمَّا كونه ممَّا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي فلا معنى له، فإنَّ من يحتمل بحقه إدراك ذلك خصوص العقل النظري؛ لأنَّ هذا المدرك - أعني كون الفعل ممَّا ينبغي فعله عند الشارع - من الأمور الواقعيَّة التي ينبغي أن تُعلم، ووظيفة العقل العملي إدراك ما ينبغي أن يُعمل.

وبعبارة مختصرة، وظيفة العقل العملي الحكم والإدراك بالنسبة لنفس المدرك والحاكم، وأمَّا إدراك ما هو موجود عند حاكم آخر فهو من مدركات العقل النظري حصراً.

ومن هنا نقول: بعد أن كانت وظيفة العقل العملي إدراك كون هذا الفعل ممَّا ينبغي فعله عند نفس المدرك والحاكم، يأتي بعده دور العقل النظري فيتفحص هذا الحكم، فإن وجد كون حكم العقل العملي نابعاً من وجود مصالح نوعيَّة يصح حينئذٍ الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، وإلا فلا يحكم بدخول هذا الحكم في ضمن باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وبعبارة أخرى: إنَّ كبرى «كلّ ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع» وهي من مدركات العقل النظري^(١) تحتاج إلى صغرى، وهذه الصغرى هي حكم العقل العملي بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله.

فمثلاً: العقل العملي يدرك بأنّ العدل ممّا ينبغي فعله، لكن المصحح لإدخال هذه الصغرى في كبرى «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» هو العقل النظري، فدوره دور الفاحص والمراقب لأحكام العقل العملي، فإنّ وجدها تابعةً من مصالح ومفاسد نوعيّة أدخلها في تلك الكبرى وإلاّ فلا.

وإذا حكم العقل النظري بثبوت الملازمة لمكان إدراكه أنّ حكم العقل العملي نابع من مصلحة أو مفاسد نوعيّة، يستكشف العقل حينئذٍ بهذه الملازمة حكم الشارع على سبيل القطع؛ لأنّه بضمّ المقدّمة العقليّة المشهورة التي أدركها العقل العملي - ككون العدل حسناً - إلى المقدّمة التي تتضمن الحكم بالملازمة وأنّ كلّ ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع التي يدركها العقل النظري، يحصل للعقل النظري العلم بأنّ هذا الحكم قد حكم به الشرع؛ لأنّ القطع بالملازمة مع القطع بأحد أطرافها يلازم القطع بثبوت اللازم الآخر^(٢).

(١) فطرف الملازمة وإن كان العقل العملي إلاّ أنّ نفس الملازمة يدركها العقل النظري، باعتبار أنّ هذه الكبرى ممّا لها واقعيّة وممّا ينبغي أن يُعلم لا يعمل، وإلاّ فما معنى أن يقال: «العقل يدرك بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع ممّا ينبغي أن يعمل»!

(٢) ثمّ نبّه الماتن رحمته في الختام إلى وجه اختصاص المستقلات العقليّة بمسألة التحسين والتقييح

هذا، ولا يخفى عليك - وكما نبهنا فيما سبق - أن لازم ما ذكره رحمته كون العقل النظري قادراً على إدراك ملك أحكام المولى لكن بشرط أن تكون راجعة إلى المصالح والمفاسد النوعية، ولا يمكن الاشكال عليه؛ لما تقدّم من أن واقعية هذه الأشياء هي عين إدراك العقلاء، فلا ينبغي أن يورد عليه باحتمال المعارضة بمفسدة خفيت عتاً ولا يقدر العقل على إدراكها، أو بدعوى أن الملازمة القائلة «كل ما حكم به العقل العملي حكم به الشرع» خطأ باعتبار أن الشرع كالنبي صلّى الله عليه وآله - مثلاً - إن حكم في هذه الموارد يحكم فإنما يحكم بما هو أحد العقلاء، ونحن مكلفون باتباعه بما هو وحي يوحى إليه.

وأيضاً لا يصحّ النقض بمثل الربا القرضي الذي هو أساس المجتمعات العقلانية في هذه الأزمان، حتّى أن المسلمين يتحايلون من أجل أخذه إيماناً منهم بعدم قدرتهم على التعايش من دونه، وأن الله تعالى قد يجعل بعض الملاكات التي يراها العقلاء استحبابية كقوله تعالى^(١): ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ وجوبية، فيحرم القرض الربوي حفاظاً - مثلاً - على التكافل الاجتماعي.

العقلين، فإن معنى كونهما عقليين ابتناء إدراك العقل العملي على المصالح والمفاسد النوعية، والشارع لا يشارك حكم العقل إلا في هذه المورد، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مبحث المستقلات العقلية.

وجه عدم صحة الاشكال واضح: باعتبار أنّه لا واقعيّة وراء الإدراك العقلائي، فلو فرض أن تغيّر الادراك العقلائي وصارت المصلحة مفسدة وبالعكس، لوقع حينئذٍ النسخ، ولا حاجة للرجوع إلى الشرع.

نعم، إن أنت لم تقبل ما تقدّم من إنكار واقعيّة الحسن والقبح، فما ذكر من الاشكالات وارد.

لكن أصل المشكلة ليست في هذا بل في كون حجّية القطع ذاتيّة.

والمخلاصة:

وعلى كلّ، فتحصّل من جميع ما تقدّم كون المراد من العقل الذي هو أحد الأدلّة الأربعة ليس مطلق أحكام العقل ومدركاته، بل خصوص أحكام العقل النظري الراجعة إلى الملازمات ونحوها.

وأما أحكام العقل العملي فلا تدخل إلاّ بضميمة حكم العقل بالملازمة التي عبّر عنها الماتن عليه السلام بقوله: «وكحكّمه بوجوب مطابقة حكم الله لِمَا حكم به العقلاء في الآراء المحمودة».

ولا يراد من الدليل العقلي دعوى قدرة العقل على إدراك أحكام الله تعالى وملاكاته إلاّ إذا كانت هذه الملاكات راجعة إلى المصالح والمفاسد النوعية.

هذا تمام الكلام فيما يصلح أن يكون مراداً من العقل.

قوله ﷺ ص ١٣٥، س ٧: «وإذا قطع بالملازمة - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بدّ أن يقطع بثبوت اللازم» القطع بالملازمة كالقطع بأنّ من أوجب شيئاً قد أوجب مقدّمته، والقطع بالملزوم كالقطع بوجوب الصلاة - مثلاً - ولازمها وجوب الوضوء؛ لمكان المقدّمية، ومن الواضح كيف أنّ القطع بالملازمة والملزوم يؤدي إلى القطع باللازم.

المقام الثالث

وجه حجّية العقل

بعدما عرفت أنّ المراد من الدليل العقلي خصوص ما يقطع به العقل النظري في باب الملازمات، وأنّ هذه الملازمات على قسمين، فتارةً تكون الملازمة بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر كما هو الحال في حكمه بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته أو بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وبين النهي عن الشيء والحكم بفساده^(١).

وأخرى تكون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، وذلك في خصوص أحكام العقل العملي المبتنية على المصالح والمفاسد النوعية التي يحكم جميع العقلاء بادي الرأي بحسنها أو قبحها المسماة بـ«الآراء المحمودة».

(١) نعم، قد يقع النقاش في ثبوت مثل هذه الملازمات، لكنّه بحث صغروي، وكلامنا في حجّية العقل بعد إدراك الملازمة.

وعلى كلا التقديرين، فالمراد من العقل - الذي هو أحد الأدلة الأربعة على الأحكام الشرعية - الكاشف القطعي عن تلك الأحكام.

وإذا كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى مزيد عناء لاثبات حجية دليل العقل بعد أن كانت حجية العلم والقطع ذاتية، بل لا نحتاج إلى الخوض في تأويل الأخبار الناهية عن الاعتماد على العقل في استنباط الأحكام؛ لعدم قدرتها على الردع، فإنّ الذاتي لا ينفك عن ملزومه.

قال السيّد الخوئي رحمته (١): «ولا يخفى أنه بعدما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع ثبوتاً، لا حاجة إلى البحث عن مقام الإثبات ودلالة الأدلة الشرعية (٢)، كما هو ظاهر». انتهى.

لكن قد تقدّم منّا عدم معقولية الحجية الذاتية للقطع، بل الحجية دائماً من شؤون مولوية المولى والمحرك للعبد ما فطر عليه من لزوم دفع الضرر عن النفس، وباب الردع عن القطع مطلقاً فضلاً عن قطع خاصّ مفتوح، فلا بدّ لنا من النظر إلى النصوص لنرى إن ورد فيها ما يردع الفقيه عن استنباط الأحكام بدليل العقل.

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٧ / ص ٦٥.

(٢) يعني دلالتها على الردع وإبطال الحجية.

دفع شبهة مشهورة:

وقبل الورود في هذا البحث ذكر الماتن رحمته مسألة يكثر تكرارها على ألسنتهم، وهي أن لازم انكار حجية العقل في باب الأحكام السفسطة وعدم ثبوت الشريعة، فإن أصل الشريعة من الإيمان بالألوهية إلى الإيمان بالنبوة قد ثبتت بالعقل، فكيف يؤخذ بأحكام العقل في أصل الدين ولا يؤخذ به في فروع الدين؟!

ونحن نقول: قد آمنا بالله تعالى واعترفنا بنبوة نبيه صلوات الله عليه بالعقل، لكن ما الملازمة بين أن يكون العقل فيها حجة لتامة موضوع لزوم دفع الضرر، وبين حجيته في غيرها من الأحكام الفرعية حيث لا يحكم العقل بلزوم دفع الضرر بعد أن كان المولى لا يريد منا اتباع العقل في هذه الموارد، بل مقتضى الإيمان والتسليم والإخبات هو طاعة المولى في كل ما يقوله، ولا ينبغي للعبد أن يقول لمولاه: يستحيل عليك أن تمنع من حجية القطع، بل ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء.

في دفع مناقشة الأخباريين:

قد عرفت أن الماتن رحمته في غنى عن الخوض في أيّ بحث آخر بعدما عرّف العقل بأنه ما أوجب القطع، وأثبت كون حجّية القطع ذاتيّة، لكن من أجل وقوع الشكّ لبعض الأخباريين فلا بدّ من الخوض في هذه المسألة أكثر لكشف المغالطة.

وقد أشرنا في المقصد الثاني^(١) وفي أوّل هذا الباب إلى هذا النزاع، وقلنا بأنّ مرجع النزاع في حجّية ما حكم به العقل قطعاً إلى ثلاث نواح، وذلك بحسب اختلاف عباراتهم:

الناحية الأولى:

في إمكان أن ينفي الشارع حجّية هذا القطع، فهو بحث ثبوتي إمكاني، فهل يقدر الشارع مع كون القطع قطعاً وجزماً وانكشافاً تاماً أن يبطل منجزيته ومعدريته أم لا؟

وجواب هذا السؤال قد اتضح في مقدّمة هذا المقصد^(٢)، حيث قلنا بأنّ حجّية العلم ذاتيّة، ويستحيل التفكيك بين الذات والذاتي.

وقد عرفت ما فيه، فإنّ النهي عن حجّية القطع ممكن ثبوتاً.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٧٠، تحت عنوان «تمهيد».

(٢) م ن، مج ٢ / ص ٢٢، تحت عنوان «حجّية العلم ذاتيّة».

الناحية الثانية:

أننا لو تنزلنا وقلنا بعدم الذاتية، وأنّ القطع يمكن النهي عن اتباعه ثبوتاً، فلننظر إلى البحث الإثباتي وما ورد في الشريعة من أخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، فهل في أخبارهم ما ينهي عن متابعة القطع إذا كان ناشئاً من حكم العقل أم لا؟

ادّعى الأخباريون أنّ الحكم لا يتنجز إلاّ إذا كان الكاشف عنه الكتاب أو السنّة^(١)، فلا يؤخذ به إذا كان الكاشف عنه حكم العقل.

دعوى استحالة تقييد الأخبار بخصوص الثابتة بالكتاب والسنّة:

وقبل الورود في البحث الإثباتي وعرض ما ورد من الأخبار، لا بأس بالإشارة إلى إشكال ذكره الماتن عليه السلام، وحاصله: دعوى استحالة تقييد تنجز الأحكام بخصوص ما لو كان الدليل عليها الكتاب أو السنّة.

وبيانه: أنّك قد عرفت استحالة تقييد الأحكام بالعالمين بها، بل الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، ومن قال باختصاص الدليل المنجز بالكتاب والسنّة لازم قوله اختصاص الأحكام بالعلم بها عن طريق الكتاب

(١) والإجماع عند الجميع في طول السنّة لا في عرضها كما عرفت.

والسنة، ويستحيل تعليق الحكم على العلم به سواء أكان هذا العلم ناشئاً من سبب خاص كالكتاب والسنة أم مطلقاً؛ لاستلزامه الخلف والدور على ما تقدّم^(١).

وفيه: أننا ننقض عليه باعتبار أن مشهور الأصوليين ومنهم الماتن رحمهم الله قائلون باختصاص الدليل على الحكم الشرعي بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فهل هو من القائلين باختصاص الأحكام بالعالمين بها من أحد هذه الطرق الأربعة؟! وهل هناك فرق بين كونها دليلين وبين كونها أربعة؟! وما يجاب به عن هذا الاشكال لك أن تجيب به هنا.

والحل: أنه لا ملازمة بين دعوى اختصاص الدليل ببعض الأدلة وبين دعوى اختصاص الأحكام بالعالمين، فإن كلامنا عن المنجز لهذه الأحكام المشتركة، فهل يختص بالكتاب والسنة أم يشمل دليل العقل؟ فالأحكام مشتركة والكلام في المنجز والمعدّر عنها.

(١) م ن، ص ٣٤، تحت عنوان «اشترك الأحكام بين العالم والجاهل».

استعراض جملة من الأخبار المتعلقة بأحكام العقل:

وعلى كلّ، فلنعد إلى أصل بحثنا في استعراض الأخبار الذاكرة للعقل، وقد قسمها الماتن عليه السلام إلى طائفتين، طائفة مادحة للعقل وأخرى مانعة عن حجّيته في باب الأحكام.

الطائفة الأولى: وهي الأخبار المادحة

منها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال ^(١): «لَمَّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أمّا إنسي إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أعاقب، وإياك أثيب».

ومنها: ما جاء في خبر طويل عن هشام بن الحكم عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال ^(٢): «يا هشام إنّ الله على الناس حجتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول».

(١) الكافي ج ١ / ص ١٠، ح ١، وعنه: وسائل الشيعة ج ١ / ص ٣٩ باب ٣ من أبواب مقدّمة العبادات ح ١.

(٢) الكافي ج ١ / ص ١٦. والماتن عليه السلام لم يذكر إلّا هذه الرواية.

ومنها: معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(١): «حجة الله على العباد النبيّ، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل». وهذا الخبر يوافق خبر هشام في المعنى كما لا يخفى.

ومنها: ما ورد في مرسلته إسماعيل بن مهران عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال ^(٢): «العقل دليل المؤمن».

وقد روى في مجمع البحرين مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال ^(٣): «العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج».

وكما ترى فهذه الأخبار تعطي الحجية الكاملة للعقل.

الطائفة الثانية: وهي الأخبار الناهية عن اتباع العقل في الأحكام

قد اقتصر الماتن رحمته على رواية واحدة قد رواها الصدوق في كمال الدين بسنده عن الإمام زين العابدين عليه السلام أنه قال ^(٤): «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة».

(١) م ن، ص ٢٥، ح ٢٢.

(٢) م ن، ص ن، ح ٢٤.

(٣) مجمع البحرين ج ٥ / ص ٤٢٥. وكأنّ المراد من هذا الخبر يتوافق مع القاعدة الكلامية القائل بأنّ الأحكام الشرعية أطاف في الأحكام العقلية.

(٤) كمال الدين وانعام النعمة ج ١ / ص ٣٢٤.

وقد حملها الماتن عليه السلام على ما هو معروف بين أبناء العامة من الاعتماد على القياس والاستحسان لاكتشاف الأحكام مباشرة، وقد عرفت عند تحرير محل النزاع أننا معترفون بعدم قدرة العقل على إدراك ملاكات الأحكام فضلاً عن نفس الأحكام بتوسط العقل مباشرة.

ويؤيد هذا الحمل أن هذا الخبر روي بنفس التعابير عن الأئمة عليهم السلام، وقد أبدل فيها لفظ العقل بلفظ القياس، فقد روى في الكافي^(١) خبرين عن أبي شيبه الخرساني وفي أحدهما قول الصادق عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالمقائيس»، وفي الثاني قوله عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالقياس». على أن الصدوق عليه السلام قد روى ذلك الخبر عن نفس الكليني الذي لم يذكره في كتابه، فلعل الكليني اقتصر على ما هو في معناه.

ومن المعلوم أن من يعتمد على الاستحسان - مثلاً - يدعي قدرة العقل على إدراك ملاكات هذه الأحكام، وكذلك من يعتمد على القياس باعتبار أن الجامع الذي به يسري حكم المقيس عليه - يعني الأصل - إلى المقيس - يعني الفرع - هو ملاك الحكم في المقيس عليه، وبما أنه موجود في الفرع، فلا ضير في إسراء الحكم^(٢).

(١) الكافي ج ١ / ص ٥٦ و ٥٧، ح ٧ و ١٤.

(٢) ومن هنا تعرف أن كل خبر ينهى عن القياس هو في مقام بيان عدم قدرة العقل على إدراك ملاكات الأحكام وأنها توقيفية.

لكن قد عرفت ممّا أنّ ملاكات الأحكام توقيفيّة لا تدرك إلاّ عن طريق السماع من مبلغ الشرع، وما نقول بحجّيته لا علاقة له بهذا الباب، بل هي ملازمات بين الأحكام أو بين حكم العقل العملي وحكم الشارع.

وعليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بظاهرها؛ لأنّها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، وهي أجنبية عمّا نحن بصدده كما أوضحناه عند تحرير محلّ النزاع مفصلاً.

وأيضاً فإنّ هذه الطائفة من الأخبار لا علاقة لها بالطائفة الأولى المادحة للعقل، فإنّ الشارع قد مدح العقل لا ظنون وأوهام أهل الرأي والقياس الذين ادعوا إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

أقول: قد عرفت أنّ الماتن عليه السلام يرى إمكان إدراك العقل لملاكات الأحكام فيما لو كانت راجعة إلى الآراء المحمودّة، وبغض النظر عن هذا، فما حكم من يدّعي القطع بملاكات الأحكام؟ قد ذكرنا ما ينفع فيما تقدّم.

وعلى كلّ، فإنّ الأخبار الناهية عن الاعتماد على العقل ليست منحصرة بما ذكره، بل أضعفها دلالة ما ذكره، وإليك جملة من الأخبار:

منها: الأخبار المستفيضة^(١) في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾، وأنّ المسؤولين هم أهل البيت عليهم السلام، ففي صورة عدم العلم لا بدّ من الرجوع إليهم لا الرجوع إلى ما تحكم به العقول.

وإذا أردت أن تستقرأ الأخبار المحاصرة للعلم بهم عليهم السلام وجدها متواترة معنى، فالدليل على الحكم عندهم لا في عقل زيد أو عمرو، ولك أن نستفيد في المقام من الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الفقهاء، والفقهاء عند الأئمة عليهم السلام على ما نصّوا هم عليهم السلام من كان يحسن روايتهم كما ورد في خبر محمد بن أحمد بن حمّاد المروزي الحمودي يرفعه قال^(٢): «قال الصادق عليه السلام: اعرّفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنّا، فإنّا لا نعدّ الفقيه منهم فقيهاً حتّى يكون محدّثاً، فليل له: أويكون المؤمن محدّثاً؟ قال: يكون مفهماً، والمفهم محدّث».

على أنّ جملة من الأخبار قد أُرْجعت إلى رواية الحديث.

ومنها: معتبرة أبي بصير قال^(٣): «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّته فننظر فيها؟ فقال: لا أمّا إنك إن

(١) ينظر: وسائل الشيعة ج ٢٧ / ص ٦٢ وما بعدها، باب ٧ من أبواب صفات القاضي ح ١ و ٣

و ٤ و ٦ و ٨ و ٩ و ١٢ و ٢٧ و ٣٠ و ٣١ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٩.

(٢) م ن، ص ١٤٩، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٨.

(٣) م ن، ص ٤٠، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

أصبحت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله». فنهاه عن اتباع العقل مطلقاً ولو قدر أن كان مصيباً.

ومنها: معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث الامامة - قال ^(١): «أما لو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثواب، ولا كان من أهل الايمان». فلا تكفي الولاية لترتب الثواب، بل لا بدّ معها من كون الأعمال الصادرة عن المؤمن بدلالته عليه السلام.

ومنها: معتبرة سدير عن أبي جعفر عليه السلام قال - في حديث ^(٢): «إنما كلف الناس ثلاثة: معرفة الأئمة، والتسليم لهم فيما ورد إليهم، والردّ إليهم فيما اختلفوا فيه». ففي صورة الشكّ والجهل لا بدّ من الرجوع إليهم، ولو كان الرجوع إلى مثل قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» في الشبهات البدوية أو «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم» في صورة التعارض.

وجاء هذا المعنى في معتبرة أبي إسحاق النحوي ثعلبة بن ميمون في حديث عن الصادق عليه السلام أنه قال ^(٣): «فوالله لنحبّكم أن تقولوا إذا قلنا،

(١) م ن، ص ٦٥ و ٦٦، باب ٧ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

(٢) م ن، ص ٦٧، الباب نفسه ح ١٤.

(٣) م ن، ص ٧٣، الباب نفسه ح ٣٢.

وتصمتوا إذا صممتنا، ونحن فيما بينكم وبين الله، ما جعل الله لأحد خيراً في خلاف أمرنا».

وحتّى لا نطيل بنقل الأخبار نختتم الكلام بما ورد في خبر جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال^(١): «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة».

ولا نريد أن ندعي كون هذه الأخبار ظاهرة في وجود موضوعيّة لبلاغ الحكم عن طريق الامام عليه السلام كما يُنسب إلى بعض الأخباريين^(٢)، بل ما نريده أنّ ظاهر هذه الأخبار أنّ الأئمة عليهم السلام قد أمرونا بالردّ إليهم في مطلق الأحكام، وحيث لا دليل من أمانة المرجع الأصول العمليّة، فالحجّة منحصرّة بما صدر عنهم صلوات الله تعالى عليهم.

ودعوى اختصاص هذه الأخبار بمن لا يعتقد إمامتهم بعيدة جدّاً^(٣)، فإنّ العلم والحجّة منحصرّة بكلامهم سواء أكان المستنبط من شيعتهم أم من غيرهم، وإلاّ فلِمَا نُهي مثل أبي بصير - الذي هو ركن من أركان هذه الطائفة المرحومة - عن النظر في المسألة وأنّه لن يؤجر ولو أصاب الواقع؟!

(١) م ن، ص ٧٥، الباب نفسه ح ٣٧.

(٢) ينظر: فرائد الأصول ج ١ / ص ٦٢.

(٣) كما في أجود التقارير ج ٣ / ص ٧٣.

الجمع بين ما دلّ على أهميّة العقل وهذه الأخبار:

إن قلت: لو فرض ظهور هذه الأخبار بما ذكر، فما وجه الجمع بينها وبين ما تقدّم من الأخبار المادحة للعقل.

قلت: مدح العقل باعتباره مناط التكليف وبه يخرج الانسان عن حدّ الاستضعاف إلى أهليّة الخطاب، فإنّ الله تعالى يداقّ العباد ويشدّد في محاسبتهم على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا كما في خبر أبي الجارود^(١)، وكلامنا ليس حول الاحتجاج في أصول الدين بل في فروع الدين بعد الإيمان بهم صلوات الله تعالى عليهم.

وإلى هذا المعنى يرشد قوله عليه السلام في خبر الكافي بسنده عن الحسن بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ طويل^(٢): «إنّ أوّل الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع بشيءٍ إلّا به العقل، الذي جعله الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرّف العبادُ خالقهم وأنّهم مخلوقون وأنّه المدبّر لهم وأنّهم المدبّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون. واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره وبأنّ له^(٣) ولهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل وأنّ التور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل.

(١) الكافي ج ١ / ص ١١، ح ٧.

(٢) م ن، ص ٢٨ و ٢٩.

(٣) كذا، وكان الأولى: «أنّ له ولهم».

قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟

قال: إنَّ العاقل لدلالة عقله الَّذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته علم أن الله هو الحقّ، وأنّه هو ربّه، وعلم أنّ لمخالفة محبّة وأنّ له كراهية وأنّ له طاعة وأنّ له معصية فلم يجد عقله يدلّه على ذلك، وعلم أنّّه لا يوصل إليه إلّاّ بالعلم وطلبه، وأنّه لا ينتفع بعقله إن لم يُصِبْ ذلك بعلمه فوجب على العاقل طلب العلم، والأدب الَّذي لا قوام له إلّاّ به».

ونختم الكلام بخبر لابن السكيت رضوان الله تعالى عليه في أوّل بيان وجه اختلاف معجزة موسى عن معجزة عيسى عن معجزة نبيّنا صلّى الله عليه وآله، إلى أن قال ابن السكيت لأبي الحسن (عليه السلام) (١): «تالله ما رأيت مثلك قطّ، فما الحججة على الخلق اليوم؟»

قال: فقال (عليه السلام): العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه». فالعقل هو الحججة التي يعرف بها الصادق، وبعد ذلك يحكم بلزوم اتباعه فيما يقوله، ولا يزيد عليه. والله الهادي.

(١) م ن، ص ٢٥، ح ٢٠. والموجود في علل الشرائع ج ١ / ص ١٢١، والاحتجاج ج ٢ / ص ٤٣٢
 أن أبا الحسن هو الرضا (عليه السلام)، لكنّ الظاهر أنّه الهادي (عليه السلام) فإنّ ابن السكيت لم تعرف صحبته مع الرضا (عليه السلام) بحسب الظاهر، ومن المعروف صحبته للجواد والهادي (عليه السلام) وقد قتل رضوان الله تعالى عليه على يد المتوكل، وقصته معروفة.

الناحية الثالثة:

وهي أنه لو سلّمنا بعدم إمكان نهي الشارع عن اتّباع القطع فتأولنا تلك الأخبار أو ردّنا علمها إلى من قالها، أو قلنا بالإمكان لكن لم نستظهر من هذه الأخبار ما يدلّ على النهي عن متابعة القطع، يقع الكلام في خصوص دعوى إدراك العقل النظري للملازمة بين حكم العقل العملي المبتني على المصالح والمفاسد النوعيّة وبين حكم الشارع، فما معنى كون الشارع حاكماً بما يحكم به العقل؟

قد يقول الأخباري: إنّ كون حكم الشارع على طبق حكم العقل يكون على أحد نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون معناه علم الشارع وإدراكه بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء، وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه، مع أنّ النافع استكشاف أمره تعالى ونهيه.

فمجردّ ثبوت الملازمة لا يصحح وجود حكم شرعيّ مولوي.

النحو الثاني: أن يكون معناه أنّ المولى بما هو سيّد العقلاء حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فالأمر منه تعالى ليس أمراً شرعيّاً مولويّاً، بل باعتباره أحد العقلاء، مع أنّ الحجّة وجود أمر من قبله بما هو مولى لا بما هو عاقل.

يقول المصنف رحمته الله: إنّ هذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري حجّة العقل، وقد عرفت اختصاصه بالمستقلات العقليّة.

وهذا التوجيه ظاهره غير باطنه؛ إذ له ظاهر يسهل القبول به عند المبتدئين، لكن وبعد التأمل والتدقيق يعلم ما فيه من الفساد، فإنّ هذا التوجيه ينطوي على أحد دعويين:

الدعوى الأولى: دعوى إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدّم تفنيدها في المقصد الثاني^(١) فلا نعيد.

الدعوى الثانية: وهي التي أشرنا إليها هناك أيضاً^(٢)، وتوضيحها: أنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء مجرد استحقاق المدح على فعل الحسن، والذمّ على فعل القبيح دون الثواب والعقاب، والذي ينفعنا في استكشاف الحكم الشرعيّ هو استحقاق الثواب والعقاب، وليس فقط المدح والذم.

ولو فرضنا أنّ استحقاق المدح والذمّ يستلزم استحقاق الثواب والعقاب، فإنّ ذلك لا يدركه كلّ أحد، ولو فرض أنّه يدركه كلّ أحد فإنّ ذلك ليس كافياً للدعوى إلى الفعل إلاّ عند الأوحدي من الناس الذي يلتفت إلى هذا الاستلزام، وتخصّص الدعوة إلى الفعل حينئذٍ به.

(١) أصول الفقه مج ١ / ص ٢٩٣، تحت عنوان «ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع».

(٢) م ن، ص ٢٩٤.

أمّا أكثر الناس فإنهم لا يستغنون عن توجيه الأمر والنهي من المولى تعالى في مقام الدعوى إلى الفعل أو الزجر عنه، ولا محيص عن الرجوع إلى الكتاب والسنة حينئذٍ، ولو قلنا باستكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل.

وعليه، فنفس الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إمّا أن تكون مختصة بباب المدح والذمّ من دون أن يترتب عليها ثواب وعقاب، وإمّا أن يكون المدح مستلزماً للثواب والذمّ مستلزماً للعقاب، لكن الإنبعاث عن حكم العقل وإدراك هذه الملازمة مخصوص ببعض الناس، فنبقى بحاجة إلى التشريع الصريح من قبل المولى بالنسبة لأكثر الناس بعد أن كان حكم العقل غير كافٍ في بعثهم جميعاً.

وإذا كان الأمر كذلك، فحيث يحكم العقل ولم يصدر حكم صريح من الشرع لا يصح الاكتفاء بهذا الحكم العقلي لبعث الناس - أيّ أحد منهم حتى الأوحدي - لأنّ الشارع لا يكتفي في هذه الموارد بحكم العقل، وحيث لم يصرّح بأمر مولوي فيحتمل العقل - ومنه عقل ذلك الأوحدي - بأنّ الشارع لا حكم مولوي له على طبق حكم العقل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ فإنّ المدار في المقام على القطع بحكم الشرع.

والجواب: أمّا بالنسبة لِمَا ذكر من أنّ المدح لا يستلزم الثواب، فقد تقدّم ما يدفعه في هامش المبحث الثالث من مباحث المستقلات العقليّة؛ إذ قلنا: إنّ معنى استحقاق المدح ليس إلّا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق

الذمّ ليس إلاّ استحقاق العقاب، لا أنّهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر؛ فإنّ حقيقة المدح المجازاة بالخير لا مجرد المدح باللسان، وحقيقة الذمّ المجازاة بالشرّ لا مجرد الذمّ باللسان، وهذا المعنى يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «إنّ مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه»، وأرادوا هذا المعنى.

وعليه، فما حكم العقل بحسنه قد حكم به باستحقاق الثواب عليه، وكون حكم الشارع على طبق حكم العقل معناه أنّ الشارع قد حكم باستحقاق الثواب أيضاً.

أقول: كنّا قد أشرنا هناك إلى أنّ هذه القاعدة لم ينقحها الفلاسفة بل هي رواية عن أئمتنا عليهم السلام رواها في الكافي، وقد ورد فيها أنّ رضاه ثوابه وسخطه عقابه، ففي خبر هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأله أبا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له ^(١): «فله رضا وسخط؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نعم، ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، وذلك أنّ الرضا حال تدخل عليه فتقله من حال إلى حال؛ لأنّ المخلوق أجوف معتمل ^(٢) مركّب، للأشياء فيه مدخل، وخالفنا لا مدخل للأشياء فيه؛ لأنّه واحد واحديّ الذات واحديّ المعنى، فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال؛ لأنّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين».

(١) الكافي ج ١ / ص ١١٠، ح ٦.

(٢) المراد من «معتمل» - بحسب الظاهر - أنّه معمول مركّب.

لكن مع ذلك يبقى في البال إشكال، وهو أن غاية ما ثبت أن الشارع يثيب ويعاقب على حكم العقل، لكن ما ثبت لا سيّما على مسلك الماتن ﷺ من أن الشارع أحد العقلاء أن الشارع يثيب ويعاقب بما هو من العقلاء لا بما هو من المولى المشرّع، والمراد إثبات الثاني ولا يكفي الأوّل^(١).

هذا كلّه بالنسبة لِمَا يذكر لإثبات أن المدح عين الثواب والذمّ عين العقاب.

وأما ما ذكر بعد ذلك من أنه على تقدير كون مدح الشارع ثوابه فإنّ الإنبعاث عن حكم العقل على فرض إدراكه لا يدركه إلاّ الأوحدي، فلا يصح الاتكال عليه في مقام البيان، فيحتمل الأوحدي أن الشارع لا يريد أن يحكم بشيء بعد أن كان الخطاب للجميع ولا يصح الاتكال عليه، فجوابه: أن ما ذكر من الاشكال صحيح فيما لو كان المراد من حكم الشرع المستكشف عن طريق حكم العقل كون هذا الحكم داعياً فعلياً لكلّ الناس، مع أن ذلك غير مطلوب بل المطلوب أن يكون هناك أمر له صلاحية الدعوى نحو تحقيق المطلوب كما هو الحال في جميع الأوامر المولوية التشريعية، فإنّ الانبعاث عن الأمر المولوي غير موجود بالفعل عند جميع الناس بل عند خصوص من يتبع الشريعة ويلتزم بأحكامها، وإنّما صحّ الاحتجاج به باعتباره صالحاً للدعوى.

وفي المقام، فإنّ الحكم الشرعي المستكشف عن طريق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع صالح للدعوى بالنسبة لكلّ الناس لمكان تطابق آراء جميع العقلاء، ويستحيل أن يجعل في مورده أمر مولويّ بحيث يحمل الأمر على التأسيس لاستلزامه اللغوية وتحصيل الحاصل، بل الأوامر حينئذٍ محمولة على الارشاد لتأكيد حكم العقل بلزوم الانبعاث نظير ما تقدّم بالنسبة لحكم العقل بلزوم الطاعة.

قوله ﷺ ص ١٣٨، س ١٢: «بعد فرض إمكان حجّة القطع» بمعنى أنّ الحجّة ليست ضروريّة الثبوت للقطع، وبما أنّ ضرورة الانتفاء غير واقعة، فيكون المراد من الإمكان بالإمكان بالمعنى الخاصّ دون العام^(١).

قوله ﷺ ص ١٤٠، س ١١: «أقصى ما يستنتج منه أنّ الشارع عالم بحكم العقلاء أو أنّه حكم بنفس ما حكم العقلاء» أي حكم بنفس حكمهم بما هو عاقل لا بما هو شارع، والمراد إثبات حكمه بما هو شارع يعني بما هو مولى.

قوله ﷺ ص ١٤٢، س ١: «بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذمّ اللسانين عنده» أي باعتبار تنزهه تعالى عن

(١) ولاستيضاح هذه المصطلحات راجع منطق المظفر ﷺ ص ١٦٩ وما بعدها، تحت عنوان: «مادّة القضية».

الجسمانية، فتأمل؛ فإنه تعالى قادر على خلق الكلام كما كَلَّمَ موسى تكليماً.

قوله ﷺ ص ١٤٢، س ٧: «لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف» وجه الاستحالة كما تقدّم اللغوية، لكن يمكن رفعها بأدنى مناسبة ولو بلحاظ كون الأمر المولوي آكد في البعث، فينشأ المولى أمراً مولولياً مستقلاً لبعث المكلفين أو لزجرهم.

ثمرة هذه المسألة:

قد يُقال بعدم وجود ثمرة لهذا البحث، بدعوى أنه لم يعثر على حكم واحد «يتوقف اثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة.

وأما ما يسمّى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، ولا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة اثبات^(١) في بعض الحالات.

وهكذا كان المصدران الوحيدان هما: الكتاب والسنة»^(٢).

(١) يعني للسنة.

(٢) ذكره الشهيد الصدر ﷺ في الفتاوى الواضحة ص ١١٢.

لكنّ الانصاف أنّ الاعتماد على دليل العقل موجود عندهم، وهناك بعض الفروع يختلف حال الحكم فيها بلحاظ الاختلاف في المختار هنا، لا سيّما ما يذكر في باب الأولويّة الآتي الحديث عنها في ضمن مباحث القياس، حيث نذكر إن شاء الله تعالى أمثلة كثيرة نسبياً بغية التفرقة بين الأولويّة العرفيّة والعقليّة، هذا بالنسبة لعلمائنا وفقهائنا.

وإذا أردت أن تضمّ أثر هذا البحث فيما يكثر دعواه في هذه الأزمنة دعوى القطع بمناطات الأحكام عن طريق الاستحسانات وما يسمّى بمقاصد الشريعة، فثمرة البحث لن تخفى عليك أبداً.

الفهرس الإجمالي للجزء الرابع

- المقصد الثالث: مباحث الحجّة.....١
- تمهيد.....٣
- المقدمة، وفيها مباحث:.....٧
- المبحث الأول: موضوع هذا المقصد.....٧
- المبحث الثاني: معنى الحجّة.....١٥
- المبحث الثالث: مدلول كلمة الأمانة والظنّ المعترف.....١٧
- المبحث الرابع: الظنّ النوعي.....٢٣
- المبحث الخامس: الأمانة والأصل العملي.....٢٥
- المبحث السادس: المناط في إثبات حجّة الأمانة.....٢٧

٥٠٠ شرح أصول المفردات / ج ٤
٣٩ المبحث السابع: حجية العلم الذاتية
٥٣ المبحث الثامن: موطن حجية الأمارات
٦١ المبحث التاسع: الظن الخاصّ والظنّ المطلق
٦٣ المبحث العاشر: مقدّمات دليل الانسداد
٧٥ المبحث الحادي عشر: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل
٨٩ المبحث الثاني عشر: تصحيح جعل الأمانة
٩٥ المبحث الثالث عشر: الأمانة طريق أو سبب
١٠١ المبحث الرابع عشر: المصلحة السلوكية
١١٧ المبحث الخامس عشر: الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي
١٢٧ الباب الأوّل: الكتاب العزيز
١٢٩ تمهيد
١٣٣ نسخ الكتاب العزيز: حقيقة النسخ
١٤٥ في امكان نسخ القرآن

٥٠١	الفهرس الإجمالي للموضوعات
١٦١	وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ
١٧١	الباب الثاني: السنّة
١٧٣	تمهيد
١٧٩	دلالة فعل المعصوم
١٩٩	دلالة تقرير المعصوم
٢٠٣	الخبر المتواتر
٢١٣	خبر الواحد
٢٢٣	حجّية خبر الواحد من الكتاب العزيز
٢٢٥	الآية الأولى: آية النبأ
٢٤٥	الآية الثانية: آية النفر
٢٦٥	الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان
٢٧٥	دليل حجّية خبر الواحد من السنّة
٢٩١	دليل حجّية خبر الواحد من الإجماع

٥٠٢ شرح أصول المظفر <small>رحمته</small> / ج ٤
٣٣٥ دليل حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء
٣٦٣ الباب الثالث: الإجماع
٣٦٩ الدليل على حجّية الإجماع عند العامّة
٣٨٥ الإجماع عند الامامية
٤٢٩ الإجماع المنقول
٤٤٧ الباب الرابع: الدليل العقلي
٤٤٩ تمهيد: تحرير محلّ النزاع
٤٥٩ المراد من الدليل العقلي
٤٧٥ وجه حجّية العقل

الفهرس التفصلي للجرء الرابع

- ١.....المقصد الثالث: مباحث الحجءة
- ٣.....تمهيد
- ٧.....المقءمة، وفيها مباحث:
- ٧.....المبءء الأول: موضوع هذا المقصد
- ٨.....في أن موضوع المقصد ذات الدليل لا بوصف الدليلية
- ١٥.....المبءء الثاني: معنى الحجءة
- ١٧.....في أن الحجءة بالمعنى الأصولي لا تشمل القءع ولا الأصول العملية
- ٢١.....المبءء الثالث: مدلول كلمة الأمانة والظنّ المعءبر
- ٢٣.....المبءء الرابع: الظنّ النوعي

- ٥٠٤ شرح أصول المفردات / ج ٤
- ٢٥.....المبحث الخامس: الأمانة والأصل العملي
- ٢٧.....المبحث السادس: المناط في إثبات حجّة الأمانة
- ٣٣.....دفع شبهة جماعة الأخباريين
- ٣٥.....ما هو موضوع حجّة الأمانة؟
- ٣٧.....زيادة الايضاح
- ٣٩.....المبحث السابع: حجّة العلم الذاتية
- ٤٠.....في المراد من الذاتي وأنّ الذاتي لا يعلل
- ٤٣.....وجه الحجّة الذاتية للعلم
- ٤٨.....تحقيق وأنّ الحجّة لا تكون ذاتيّة
- ٥١.....في أنّ الحجّة فطرية
- ٥٣.....المبحث الثامن: موطن حجّة الإمارات
- ٥٨.....في بطلان الاستدلال بالانسداد على حجّة الخبر
- ٥٩.....في صحة الاستدلال بدليل الانسداد الصغير

٥٥٥	الفهرس التفصلي للموضوعات
٦١	المبحث التاسع: الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق
٦٣	المبحث العاشر: مقدّمات دليل الانسداد
٧٠	تنظيم دليل الانسداد ببيان برهانيّ
٧٢	عدم حجّيّة القياس حتّى لو قيل بالانسداد
٧٥	المبحث الحادي عشر: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل
٨٣	اشكال على استفادة شمول الأحكام للعالم والجاهل
٨٤	جواب المحقّق النائينيّ
٨٦	التعليق على كلام المحقّق وبيان الجواب الصحيح
٨٩	المبحث الثاني عشر: تصحيح جعل الأمانة
٩٥	المبحث الثالث عشر: الأمانة طريق أو سبب
٩٨	تقريب لدعوى السببيّة ودفعه
١٠١	المبحث الرابع عشر: المصلحة السلوكية
١٠٢	بيان التصويب ووجه القول به

- ٥٠٦ شرح أصول المفردات / ج ٤
- ١٠٩ عود لبيان المراد من المصلحة السلوكية.
- ١١٧ المبحث الخامس عشر: الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي.
- ١٢٧ الباب الأول: الكتاب العزيز.
- ١٢٩ تمهيد.
- ١٣٣ نسخ الكتاب العزيز: حقيقة النسخ.
- ١٣٧ الفرق بين النسخ والتخصيص.
- ١٣٩ أقسام النسخ.
- ١٤٢ في امكان ووقوع هذه الأقسام.
- ١٤٥ في امكان نسخ القرآن.
- ١٦١ وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ.
- ١٦٢ نسخ الكتاب بالكتاب.
- ١٦٥ نسخ الكتاب بالسنة.
- ١٦٨ نسخ السنة بالكتاب والسنة.

٥٠٧	الفهرس التفصلي للموضوعات
١٧١	الباب الثاني: السنّة
١٧٣	تمهيد
١٧٩	دلالة فعل المعصوم
١٨٣	في دلالة الفعل المجرد عن القرآن على أكثر من الاباحة
١٩٣	في اشتراك أحكامنا مع أحكام النبي ﷺ
١٩٩	دلالة تقرير المعصوم
٢٠٠	كيفية دلالة السكوت على الامضاء
٢٠٣	الخبر المتواتر
٢٠٤	تعريف الخبر المتواتر
٢٠٦	في كيفية إفادة التواتر للعلم
٢١١	أقسام الخبر المتواتر
٢١٣	خبر الواحد
٢١٧	الأقوال في المسألة

- ٥٠٨ شرح أصول المفردات / ج ٤
- ٢٢٣ حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز
- ٢٢٥ الآية الأولى: آية النبأ
- ٢٢٧ في شرح مفردات الآية
- ٢٣٩ تقريب دلالة الآية على حجية خبر الواحد
- ٢٤٣ ذكر بعض الاشكالات المتوجهة على الدلالة
- ٢٤٥ الآية الثانية: آية النفر
- ٢٤٦ في المراد من النفر
- ٢٥٠ في حكم النفر
- ٢٥٥ تقرير دلالة الآية على جواز العمل بخبر الواحد
- ٢٦٢ في بيان معنى التفقه
- ٢٦٥ الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان
- ٢٧١ آيات أخر ادعى دلالتها على حجية خبر الواحد
- ٢٧٥ دليل حجية خبر الواحد من السنة

٥٠٩	الفهرس التفصلي للموضوعات
٢٩١	دليل حجّية خبر الواحد من الإجماع
٢٩٤	بعض كلمات من ادعى الإجماع على الحجّية
٣٠٠	بعض كلمات من ادعى الإجماع على عدم الحجّية
٣٠٢	في محاولة التوفيق بين الكلمات
٣٢٧	في ترجيح دعوى المثبتين على النافين
٣٣٠	في تأييد هذا الترجيح
٣٣٥	دليل حجّية خبر الواحد من بناء العقلاء
٣٣٧	تقرير الدليل من السيرة
٣٤٢	في الاشكال على الاستدلال بالسيرة ودفعه
٣٥٠	دائرة الحجّية المستفادة من هذه السيرة
٣٥٤	القرائن الموجبة للوثوق بالصدور
٣٥٦	شمول السيرة لجميع أصناف الأخبار
٣٦٣	الباب الثالث: الإجماع

- ٥١٠ شرح أصول المظفر رحمته / ج ٤
- الإجماع لغةً واصطلاحاً..... ٣٦٥
- الفرق بين الإجماع عند الامامية وغيرهم..... ٣٦٦
- الدليل على حجّية الإجماع عند العامّة..... ٣٦٩
- الدليل من الكتاب..... ٣٧٢
- الدليل من السنّة..... ٣٧٦
- الدليل من العقل..... ٣٧٨
- ما هو المقدار المحقّق للإجماع عندهم..... ٣٨١
- الإجماع عند الاماميّة..... ٣٨٥
- الفرق بين الإجماع والتواتر اللفظي..... ٣٨٦
- ثمرة الفرق بين الدليل اللفظي واللبّي..... ٣٨٧
- في التسامح في دعاوي الإجماع..... ٣٨٩
- في أن الكلام في مدرك حجّية الإجماع المحصل..... ٣٩٢
- طرق استكشاف قول المعصوم من الإجماع..... ٣٩٣

٥١١	الفهرس التفصلي للموضوعات
٣٩٥	الإجماع الدخولي
٣٩٩	الإجماع اللطفي
٤٠٤	الإجماع الحدسي
٤٠٨	الإجماع التقريري
٤٠٩	تراكم الاحتمالات
٤١١	حجية الإجماع المحصل
٤١٢	في بيان المناقشة العامة
٤٢١	مناقشة الإجماع الدخولي والتقرير
٤٢١	مناقشة الإجماع اللطفي
٤٢٩	مناقشة الإجماع الحدسي
٤٢٩	الإجماع المنقول
٤٣٢	الأقوال في المسألة
٤٣٤	سرّ الخلاف في المسألة

٥١٢ شرح أصول المظفر <small>رحمته</small> / ج ٤
٤٣٦ والتحقيق
٤٣٩ فائدة في عدم الوثوق بدعاوي الإجماع
٤٤٧ الباب الرابع: الدليل العقلي
٤٤٩ تهديد: تحرير محلّ النزاع
٤٥٩ المراد من الدليل العقلي
٤٦١ فيما لو كان المراد العقل النظري
٤٦٨ فيما لو كان المراد العقل العملي
٤٧٥ وجه حجّية العقل
٤٨١ الأخبار الناهية عن العمل بالدليل العقلي ودالاتها
٤٩٠ تحقيق أكثر لقاعدة كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع
٤٩٦ ثمرة المسألة
٤٩٩ الفهرس الاجمالي للموضوعات
٥٠٣ الفهرس التفصيلي للموضوعات