www.al-milani.com

تحقيق الاصول

على ضوع ابحاث
شيخنا الفقيه المحقق والاصولى المدقّق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني

الجزء السادس

مركز الحقائق الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصّلاة والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السادس من كتابنا (تحقيق الأُصول) على نسق الأجزاء السّابقة، نقدّمه للأساتذة العظام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة. راجياً منهم الدعاء ومن الله القبول والثواب بمحمّد وآله الأطهار.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٤

صفحه سفید

الأمارات

* حجيّة الظهورات

* حجيّة قول اللغوي

* الإجماع

* الشهرة الفتوائيّة

* حجيّة خبر الواحد

سفید

حجيّة الظّهورات

الظّهور

الظهور هو قالبيّة اللّفظ للمعنى.

فتارةً: يكون ظاهراً في المعنى عند الشخص، وأُخرى: يكون ظاهراً فيه عند نوع النّاس. ومحلّ الكلام هو الثاني، بأنْ يفهم عموم الناس المفهوم الموضوع له اللّفظ بمجرّد التلفّظ به.

وأيضاً، فإنّ الظهور، تارةً: يكون في المدلول الأفرادي، وأُخرى: في الجمل التركيبيّة.

وأيضاً: قد يكون الظهور من حاقّ اللّفظ، وقد يكون بمعونة قرينة خارجيّة.

ويقع البحث في ثلاثة مقامات.

المقام الأوّل

في مطلق الظواهر

وفي هذا المقام ثلاثة جهات:

الجهة الأُولى

هل الظّاهر حجّة أوْ لا؟

وهذا البحث كبروي كما لا يخفى، وأمّا الصّغريات مثل: هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أوْ لا؟ وأمثال ذلك، فقد تقدّم الكلام عليها في محالّها...

فإذا تم حجيّة الظواهر، بعد تماميّة البحث في الصغرى، وقع الأمر الظاهر في الوجوب ـ مثلا ـ في طريق استنباط الحكم الشرعي، وعليه، فالبحث عن حجيّة الظواهر بحثٌ أُصولي.

ولا كلام في أصل حجيّة الظّواهر; للسّيرة العقلائيّة القطعيّة القائمة على ذلك، فإنّهم يجعلون اللّفظ الظاهر في معناه كاشفاً عن المراد، ويحتجّون به ويرتّبون عليه الأثر، ويلغون احتمال الخلاف، وإلاّ لاختلّت أحوالهم وأمورهم.

ثم إنّ الشارع قد أمضى هذه السّيرة بلاخلاف; إذْ لم يصل إلينا الرّدع منه عنها بالخصوص، ولو كان لبان، وأمّا أنْ تكون الأدلّة النّاهية عن اتّباع الظنّ رادعةً عن العمل بهذه السّيرة، فسيأتي الكلام على ذلك فيما بعد.

ومن ذلك كلام الشارع.

قال الشيخ: ومن المعلوم بديهةً أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين، لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللّسان في تفهيم مقاصدهم.[1]

(١) فرائد الأُصول: ٣٤.

وقال صاحب الكفاية: لاشبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة; لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردّع عنها; لوضوح عدم اختراع طريقة أُخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه.[1]

وقوله: «في الجملة» إشارة إلى أنّ الكلام هنا في أصل المسألة، وإلاّ، فقد وقع الخلاف في مواضع:

أحدها: من المحقّق القمي، حيث أنكر الحجيّة بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه.

والثاني: من الأخباريين المنكرين لحجيّة ظواهر الكتاب.

والثالث: من بعض معاصري الشيخ، حيث قال بعدم الدليل على حجيّة الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ غير المعتبر على خلافها.

قال الشيخ:

لكنّ الإنصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللّسان والعلماء في كلّ زمان.[2]

والرابع: من معاصر آخر للشّيخ، قال ما حاصله: إنّ الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسّك فيه بأصالة الحقيقة، وإنْ كان الشكّ في أصل وجود الصّارف، أو كان هناك أمر منفصل يصلح لأنْ يكون صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

قال الشيخ:

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشكّ في الصّارف لافي حجيّة الظهور اللّفظي.[3]

أقول:

وسترى تفصيل الكلام في كلّ واحد في التفصيلات المذكورة.

الجهة الثانية

هل يشترط حجيّة الظّاهر بالظنّ بالوفاق، بحيث لولاه فلا يكون حجة؟

قد ذكرنا أن حجيّة الظواهر مستندة إلى السّيرة العقلائيّة، وإذا ما رجعنا إليهم نجدهم يأخذون بالظاهر ويجعلونه حجةً على المراد، من غير توقّف على حصول الظنّ به.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨١.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٤٤.

مثلا: إذا حكم العقلاء بوجود المعارضة بين كلامين، فإنّ من الواضح أنّ حكمهم بذلك هو من جهة ظهور اللّفظ في معناه وحجيّته عندهم مطلقاً، وحينئذ يرون أنّ هذا الظاهر يمانع ذاك، فلولا وجود المقتضي لما وقع التمانع والتعارض بين الكلامين، ولا يتمّ المقتضي إلاّ بعدم اشتراط الظنّ بالوفاق; لأنّ حصول الظن المذكور بالنسبة إلى المتعارضين محال; لاستحالة الظنّ بالمتنافيين. ولو كان الظنّ بالوفاق شرطاً، لم يقع التعارض بين الكلامين حين لايوجد الظنّ لا بالنسبة إلى هذا الكلام ولا بالنسبة إلى ذاك; لعدم وجود الموضوع للتعارض. وكذا لا يتحقّق التعارض لو حصل الظنّ بالوفاق في أحدهما المعيّن دون الآخر. وأمّا الأحد المردّد فلا ماهيّة له ولا وجود.

فثبت بالبرهان ـ بالإضافة إلى السّيرة ـ أنّ حجيّة الظواهر غير مشروطة بالظنّ بالوفاق.

الجهة الثالثة

وهل يشترط عدم وجود الظنّ بالخلاف؟

فيه بحثٌ.

قال في الكفاية: والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلا، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً; ضرورة أنّه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم للظنّ إفادتها بالوفاق ولابوجود الظن بالخلاف.[1]

وقد تبع في ذلك الشيخ ـ رحمه الله ـ إذ قال:

ثم إنّك قد عرفت أنّ مناط الحجيّة والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي... فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولابين وجود الظنّ غير المعتبر على خلافه وعدمه...

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين: عدم الدليل على حجيّة الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ المعتبر على خلافها.

لكنّ الإنصاف أنّه مخالفٌ لطريقة أرباب اللّسان والعلماء في كلّ زمان... .[2]

أقول:

وقد تبعهما جماعة من المتأخرين عنهما، كالسيّد الاستاذ[3] والسيّد الخوئي[4].

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨١.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٤.

(٣) منتقى الأُصول ٤ / ٢٠٧.

(٤) مصباح الأُصول ٢ / ١١٨.

أمّا عدم اعتبار الظنّ بالوفاق، فالحقّ معهم فيه، كما عرفت.

وأمّا حجيّة الظواهر مع الظنّ بالخلاف، فقد استدلّ لها بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: السّيرة العقلائيّة

ولعلّ هذا أهمّ أدلّتهم كما هو ظاهر العبارات المتقدّمة، وحاصله: أنّ العقلاء لايعذرون العبد الذي لم يأخذ بظاهر كلام مولاه معتذراً بالظنّ بالخلاف، وأنّ للمولى الإحتجاج عليه بأنّه لِمَ لم تأخذ بظاهر كلامي؟ بل يعتبر عند العقلاء عاصياً يستحقّ العقاب.

وفيه تأمّل; لأنّ المولى إذا أمر عبده بكلام ظاهر في المراد، فلم يطع الأمر معتذراً بأنّه قد ظنَّ معنىً آخر مخالفاً لما هو ظاهر فيه، فلا ريب أنّ هذا العذر لايقبل منه، ولكنْ هل عدم قبول العذر هو من جهة حجيّة ظاهر الكلام عند العقلاء وإنْ ظُنّ بالخلاف، أو هو من جهة أنّهم يرون ما يقوله العبدُ دعوىً محتاجة إلى الإثبات؟

وتظهر الثمرة في ما إذا ثبت أنّ العبد كان ظانّاً بالخلاف ولذا لم يطع الأمر، فهل يحكمون باستحقاقه العقاب أو يعذرونه؟ هل هناك سيرة عقلائيّة على مؤاخذة العبد في هذه الحالة؟ هذا أوّل الكلام...

بل إنّ السّيرة العقلائيّة القائمة على حجيّة الظواهر أمر عملي، والعمل مجمل، ومتى شكّ أُخذ بالقدر المتيقّن منه.

فالإستدلال بالسيرة العقلائيّة للقول بعدم اشتراط عدم الظنّ بالخلاف، لا يخلو من نظر.

الوجه الثاني: إنّ اشتراط عدم الظنّ بالخلاف، لايخلو من أنْ يكون دخيلا في اقتضاء الظاهر للحجيّة، أو يكون مانعاً عن اقتضائه لها، وكلاهما غيرمعقول. فعدم الظن بالخلاف ليس بشرط.

أمّا الأوّل، فلأنّه لا يعقل أن يكون المقتضي متقوّماً بالعدم.

وأمّا الثاني، فلأنّ المانعيّة فرع لتماميّة الحجيّة، والظنّ بالخلاف ليس بحجّة.[1]

وأُجيب:

أمّا عن الشقّ الأوّل: فبأنّ دخل العدم في الإثبات لا يستلزم محالا، فهو جزء للمقتضي في مقام الإثبات دون الثبوت. أي: إنّ المقتضي محدود بحصّة خاصّة في اعتبار العقلاء، وهي الحصّة الملازمة لعدم الظنّ بالخلاف، فالظاهر الحجّة محدود اعتباراً بما ذكر.

---

(١) أنظر: نهاية الدراية ٣ / ١٦٩.

وأمّا عن الشقّ الثاني: فبأنّه لا مانع ثبوتاً; لأنّ الظنّ بالخلاف مانع ثبوتاً عن كشف الظاهر كشفاً نوعيّاً عن المراد، فمادام لا يوجد الظنّ بالخلاف يكون داعياً للعقلاء إلى جعل الحجيّة.

الوجه الثالث: إنّ إطلاقات أدلّة النهي عن اتّباع الظن، كقوله تعالى: (**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**)[1] وقوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**)[2] شاملة للظنّ بالخلاف في مورد الظاهر، فهي تمنع من ترتيب الأثر عليه.

ولازم النهي عن ترتيب الأثر على الظنّ بالخلاف، هو عدم رفع اليد عن الظاهر ولزوم الأخذ به، فتتمّ حجيّة الظاهر بتعبّد شرعي هو لازم الأدلّة الناهية عن ترتيب الأثر على الظن.

وأجاب المحقّق الإصفهاني: بأنّ إطلاق الأدلّة بالنسبة إلى هذا الأثر مشكل.[3]

وكأنّه يريد انصرافها عن هذه الحصّة من الظنّ. وهذا هو الإشكال الأوّل على هذا الإستدلال، إنْ تمّ الإنصراف.

والإشكال الثاني هو: إنّ هذه الإطلاقات إرشاد إلى حكم العقل.

ولكنّه أوّل الكلام.

والإشكال الثالث: إنّه على القول بكونها مولويّةً، تكون دالّةً على أنّ الظنّ ليس طريقاً شرعيّاً بالنسبة إلى متعلّقه، فهي تنفي حجيّة الظنّ، ولا دلالة لها على حجيّة الظاهر الذي قام الظنّ على خلافه. فما ذكر من الملازمة الشرعيّة بين النهي عن اتّباع الظنّ والأمر بالأخذ بالظاهر، ممنوع. كما أنّه لا ملازمة عقلا بين الأمرين، لوجود الشق الثالث، وهو الرجوع إلى الأصول الشرعيّة أو العقليّة في مورد الظاهر.

والحاصل: أنّ الإطلاقات المذكورة إن كانت إرشاديّة، فالاستدلال ساقط. وإنْ كانت مولوية، توقّف الاستدلال بها على الملازمة بين النهي عن العمل بالظنّ بالخلاف والعمل بالظاهر.

ثم إنّ الظنّ النوعي بالخلاف، يكون تارةً: من الظنون التي لا اعتبار لها عند العقلاء، كظنّ الوسواسي، فإنّه ملغى في السّيرة العقلائيّة. وأُخرى: هو من الظنون العقلائيّة، فإنّ مثله ـ وإنْ لم يكن نوعيّاً ـ موجب لسقوط الظاهر، والمرجع حينئذ هو الأصل العملي.

---

(١) سورة يونس: الآية ٣٦.

(٢) سورة الأسراء: الآية ٣٦.

(٣) نهاية الدراية ٣ / ١٧١.

ومن موارد ذلك: ما لو ورد في الوصيّة لفظٌ حصل للوصيّ ظنّ على خلاف ما هو ظاهر فيه، فهل يلزم على الوصيّ إنفاذ تلك الوصيّة؟ الظاهر: لا; لأنّ أدلّة وجوب إنفاذ الوصيّة على الوصي ناظرة إلى الوصيّة التامّ ظهورها في المعنى، وذلك موقوف على أن يكون الظاهر حجةً، ولا تتمّ حجيّته مع وجود الظنّ بالخلاف.

فالقول بحجيّة الظّاهر مع وجود الظنّ بالخلاف، مشكل.

أقول:

فظهر أنّ في هذه الجهة قولين، وأنّ العمدة هي السّيرة العقلائيّة، وقد أنكر شيخنا ـ دام بقاه ـ قيامها مع الظنّ بالخلاف مطلقاً.

وهنا قول ثالث، وهو التفصيل، ذهب إليه المحقّق النّائيني، إذ قال:

> ولكنّ الحقّ في المقام هو التفصيل: بين الظهورات الصّادرة عن الموالي إلى العبيد، كالأخبار الواردة عن المعصومين ـ سلام الله عليهم ـ ، بحيث يكون المقام مقام الإحتجاج من المولى على العبد أو العكس فيلتزم فيها بعدم التقيّد، وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الإحتجاج، بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعيّة... فالأخذ بالظهور في غير مقام الإحتجاج مقيّد بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبة الإطمينان، وبمجرّد احتمال إرادة خلاف الظّاهر ـ احتمالا عقلائيّاً ـ تسقط تلك الظّهورات عن الكاشفيّة، فضلا عن وجود الظنّ بالخلاف.[1]

وحاصل الكلام هو: قيام السّيرة العقلائيّة على حجيّة الظهورات في خصوص الخطابات المولويّة، حيث يكون المقام مقام الإحتجاج، وعدم قيامها في باب الأغراض الشّخصيّة.

وقد وافقه السيّد الصّدر ووجّهه: بأنّ الفرق المذكور راجع إلى الفرق في نكتة الكاشفيّة والطريقيّة لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفيّة في مجال الأغراض الشخصيّة إنّما يكون هو الكشف الشخصي; لأنّ الغرض فيه شخصي، بخلاف باب الأغراض المولويّة; فإنّه لا يناسب أنْ تكون الكاشفيّة الشخصيّة عند العبد ميزاناً، بل الميزان الكاشفيّة النوعيّة.[2]

أقول:

والظاهر أنّ هذا التفصيل ـ بالبيان المذكور ـ لا بأس به.

المقام الثاني

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٦١.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٤ / ٢٧٥.

في تفصيل الميرزا القمّي

قال المحقّق الميرزا القمي ـ رحمه الله ـ بعد كلام له:

ومن جميع ذلك ظهر: أنّ حجيّة ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجيّة مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبة إلى غيرالمشافهين مظنون الحجيّة، وكونها مظنون الحجّية إمّا بظنٍّ آخر علم حجيّته بالخصوص، كأن نستنبط من دلالة الأخبار وجوب التمسّك بها لكلّ من يفهم منها شيئاً، وإمّا بظنّ لم يعلم حجيّته بالخصوص، كأن نعتمد على مجرّد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغيرذلك، فإنّ ذلك إنّما يثبت حجيّته وقت إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظنّ. ولمّا كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهيّة، فكون دلالتها على حجيّة الكتاب معلوم الحجيّة إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، و طروّ حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يعلم دليل عليه بالخصوص.[1]

و قد فصّل الشيخ الكلام في هذا المقام، قال:

الذي يظهر من صاحب القوانين الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ ـ سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهيّة أمْ لا، كما في الناظر في الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها ـ وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصّادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السّائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناءً على عدم كون خطاباته موجّهةً إلينا، وعدم كونه من باب التأليف للمصنّفين. فالظهور اللّفظي ليس بحجّة لنا إلاّ من باب الظنّ المطلق الثابت حجيّته عند إنسداد باب العلم.[2]

توجيه الشيخ

ثم إنّ الشيخ ذكر في توجيه هذا التفصيل ما ملخّصه:

إنّ الظهور اللّفظي ليس حجّة إلاّ من باب الظنّ النوعي، وهو كون اللّفظ بنفسه ـ لو خلّي وطبعه ـ مفيداً للظنّ بالمراد، فإنْ كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد، ولو احتمل عدم كونه في مقام الإفهام أو غفلته عن بيان القرائن

---

(١) قوانين الأُصول ١ / ٤٠٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٠.

المعيّنة لمراده، أو غفلة المخاطب، دفع احتمال ذلك كلّه بالأصل، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الإعتناء باحتمال الغفلة، في جميع امور العقلاء من أقوالهم وأفعالهم.[1]

وعلى الجملة، فالأصول المذكورة جارية في المقصود إفهامه، والظهور منعقد.

وأمّا إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقوعه في خلاف المقصود لاينحصر سببه فيما ذكر حتى يندفع بالأصل، ففي الآيات والروايات يحتمل وجود قرائن قد فهم المخاطبون بها المراد منها، وقد أُخفيت علينا تلك القرائن لأسباب غيرالغفلة، وهذا الإحتمال لا دافع له،

قال الشيخ: بل لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها.

قال: ـ مع أنا لو سلّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكنّ القرائن الحاليّة وما اعتمد عليه المتكلّم من الامور العقليّة أو النقليّة الكليّة أو الجزئيّة المعلومة عند المخاطب الصّارفة لظاهر الكلام، ليست ممّا يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.[2]

وبالجملة، فإنّ أصل عدم الغفلة غير جار بالنسبة إلى غير المخاطب، واحتمال الإعتماد على القرائن الحاليّة موجود، والروايات قد وقع فيها التقطيع، فيحتمل وجود القرينة على قطعة في قطعة أُخرى منفصلة، كما أنّ لضياع كثير من الاصول دخلا كبيراً في هذه الإحتمالات...

فالألفاظ ليست ظواهرها بحجّة لغير المشافهين.

جواب الشيخ

قال الشيخ: لكنّ الإنصاف عدم الفرق في العمل بالظهور اللّفظي وأصالة عدم الصّارف من الظاهر، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. فذكر وجوهاً:

الأول: الأصل العقلائي، فإنّه يدفع هذه الإحتمالات، والسيرة العقلائيّة قائمة على عدم ترتيب الأثر عليها. ويشهد بذلك عدم رفعهم اليد عن ظاهر المكتوب، بلا فرق بين المكتوب إليه المخاطب به، والشخص الآخر الذي وقع المكتوب بيده غيرالمقصود به.

الثاني: إجماع العلماء، فإنّه منعقد بالضرورة على العمل بهذه الروايات الواصلة إلينا الحاملة للأحكام الشرعيّة الكليّة والأخذ بظواهرها، بلا توقّف، كما هو الحال في الأخذ بظواهر الألفاظ في الموارد الجزئيّة، كالأقارير والوصايا، من دون فرق.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) فرائد الأُصول: ٤١.

الثالث: سيرة أصحاب الأئمة ـ عليهم السّلام ـ، فإنّها قائمة على الأخذ بالروايات، بلا اعتناء بتلك الإحتمالات. وقد كانت هذه السّيرة بمرأى ومسمع من الأئمة.

الرابع: ما ورد من الأخبار في عرض الأخبار على الكتاب، فإنّها تعمّ المشافهين وغيرهم، وتدلّ على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بالمشافهين.

النظر في ذلك

وأفاد الاستاد ـ دام بقاه ـ :

إنه يمكن الخدشة في جميع ما ذكر:

أمّا الأخير، فأخصّ من المدّعى.

وأمّا السّيرة العمليّة العقلائيّة، فيعتبر ثبوتها واستمرارها إلى زمن المعصوم وإمضاؤه لها. أمّا أصل وجودها، فلا ريب فيه; إذ العقلاء لا يعبأون بالإحتمالات، ويشهد بذلك أخذهم بالأقارير والوصايا والأوقاف. إلاّ أنّ التأمّل هو في كلام من كان ديدنه بيان مطالبه بالتدريج، مع العلم بضياع بعض خصوصيّات كلماته وقرائنها، فهل من بناء العقلاء عدم الإعتناء بالإحتمالات والأخذ بظواهر تلك الكلمات؟ الظاهر: لا، ولا أقلّ من الشكّ.

وقياس ذلك بالوصايا والأقارير ونحو ذلك ـ مع الفارق; لعدم وقوع الضياع عليها والتقطيع فيها، ولو احتمل ـ فإنّه مندفع بالأصل.

وأمّا الإجماع العملي من الفقهاء، فلا ريب فيه كذلك، ولكنْ يحتمل استنادهم إلى السّيرة المذكورة التي عرفت الكلام فيها.

وأمّا سيرة أصحاب الأئمة ـ عليهم السلام ـ فإنْ كانت مستندة إلى السّيرة العقلائيّة، فلا فائدة فيها، وإن كانت سيرة متشرعيّة، اعتبر بها. لكنْ من الممكن أن يكون عملهم بالأخبار من جهة حصول الإطمينان لهم، فما عملوا به قد اطمأنّوا بإرادة ما هو ظاهر فيه، أو رجعوا إلى الأئمة ـ عليهم السلام ـ فيما أُشكل عليهم، فحصل لهم الإطمينان، وحينئذ لاتتمّ دعوى السّيرة.

هذا تمام الكلام على ما أفاده الشيخ في المقام.

أجوبة المتأخرين عن التفصيل

ثم إنْ المتأخرّين عن الشيخ ـ رحمه الله ـ أجابوا عن تفصيل الميرزا القمي بوجوه، ونحن ننقل نصوص عبارات بعضهم، ونلّخصها ثم ننظر فيها:

كلام المحقق الخراساني

قال المحقّق الخراساني:

الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنّه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الإحتجاج لدى المخاصمة واللّجاج، كما تشهد به صحّة الشّهادة بالإقرار من كلّ من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلا عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه.[1]

وكذا قال في حاشية الرسائل وأضاف:

ولايوجب احتمال أن يكون بين المتكلّم والمقصود بالإفهام قرينة معهودة على إرادة خصوصه من ذاك العام تفاوتاً، وليس ذا إلاّ كسائر ما يوجب احتمالها ممّا تختلف فيه الأشخاص.

وبالجملة، اختصاص أحد بسبب من أسباب الاحتمال، لايوجب اختصاص حجيّة الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها في اتّباع أصالة عدم الغفلة عند احتمالها، كذلك لا فرق بينها في أصالة عدم القرينة عند احتمالها. فلا وجه لتفصيل المحقّق القمي بينهما.[2]

كلام المحقق الهمداني

وقال المحقّق الهمداني ـ بعد توجيه التّفصيل ـ :

ويضعّفه ما نبّه عليه المصنّف ـ رحمه الله من مخالفته لسيرة العقلاء والعلماء في فهم مداليل الألفاظ... .[3]

كلام المحقق النائيني

وقال المحقّق النائيني: ادّعى المحقّق القمي ـ رحمه الله ـ اختصاص حجّيّة الظواهر بخصوص مَنْ قُصد إفهامه، وعليه بنى إنسداد باب العلم; نظراً إلى أنّ الأخبار المرويّة عن الحجج ـ سلام الله عليهم ـ لم يقصد منها إلاّ إفهام خصوص المشافهين دون غيرهم، فتختصّ حجّيّتها بهم أيضاً.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب ما أفاده هو ما أفاده العلاّمة الأنصاري.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨١.

(٢) دررالفوائد: ٨٦.

(٣) حاشية فرائد الأُصول: ١٠٣.

وحاصله: أنّ حجّيّة الظواهر لا مدرك لها إلاّ أصالة عدم غفلة المتكلّم عن بيان تمام مراده، وعدم غفلة السّامع عن القرائن المذكورة في كلامه; لأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر ـ مع كون المتكلّم في مقام البيان ـ وخفائها على المخاطب، لابدّ وأن يستند إلى إحدى الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا يجري إلاّ في خصوص المقصود بالإفادة، وأمّا بالنسبة إلى غيره فلاحتمال إرادة خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل; لجريان العادة على الإتّكال على قرائن منفصلة أو حاليّة لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفادة.

ثمّ على تقدير تسليم جريان أصالة عدم القرينة في حقّ غير المقصود بالإفهام ـ ولو كان احتمال إرادة خلاف الظاهر غيرمستند إلى احتمال الغفلة ـ إنّما يسلّم جريانها، فيما لم يعلم من حال المتكلّم أنّ دَيْدَنه على الإتّكال على قرائن منفصلة، وأمّا مع العلم بذلك، فلا يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر. ومن الواضح أنّ الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ كثيراً مّا كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة، بل ربما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب بل الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك.

وعلى تقدير التنزّل عن ذلك أيضاً، فظواهر الأخبار إنّما تكون حجّةً إذا كانت واصلةً إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنّها وصلت إلينا مقطّعةً ونحتمل وجود قرينة في الكلام خفيت علينا بالتقطيع، فلا يبقى وثوق بإرادة هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبة الحجّيّة.

قال: ولكن لا يخفى أنّ جَعْل مدرك أصالة الظهور أصالة عدم الغفلة، فيه غفلة واضحة; فإنّ أصالة الظهور إنّما هي حجّة ببناء العقلاء ـ من جهة كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعيّة ـ في قبال أصالة عدم الغفلة، وعَرضِها، ولا ربط لإحداهما بالأُخرى فضلا عن أن تكون مدركاً لها.

وأمّا ما ذكره ـ من جريان دَيْدَن الأئمّة سلام الله عليهم، على الاتّكال على القرائن المنفصلة، والعلم الإجمالي بوجود مخصّصات أو مقيّدات كثيرة ـ فهو وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّ مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عدم حجّيّة الظهور بعده، كما هو واضح.

وأمّا ما أفاده ـ من استلزام التقطيع لعدم حجّيّة الظهور ـ فهو ـ على تقدير تسليمه ـ أخصّ من المدّعى; لعدم وفائه بعدم حجّيّة الأخبار غير المقطّعة الموجودة في عصرنا، وقد نقل شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أنّه كان عند المحدّث الشهير الحاج ميرزا حسين النوري ـ قدّس الله نفسه الزكيّة ـ ما يقرب من خمسين أصلا من الأُصول. مع أنّ استلزام التقطيع للخَلَل في ظهورات الأخبار ممنوع جدّاً; فإنّ المقطّعين هم العلماء الأخيار الملتفتون إلى ذلك، ولا محالة يلاحظون في تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم، لو كان المقطّع عاميّاً أو مَنْ لا يوثق بدينه، لكان لاحتمال الخلل في تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الإحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هي غاية المنى.[1]

كلام المحقق الإصفهاني

وقال المحقّق الإصفهاني: يمكن تقريب الإختصاص: بأنّ المتكلّم إذا اعتمد في إرادة خلاف الظاهر من كلامه على قرينة حاليّة بينه وبين المخاطب الذي قصد إفهامه، لم يكن مخلاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينة أصلا، فإنه يكون ناقضاً لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذي لم يقصد إفهامه، فإنّه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينة معهودة؛ إذ المفروض أنّه لم يتعلّق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينة إليه.

والجواب يبتني على مقدّمة، هي: أنّ الإرادة استعماليّة وتفهيميّة وجديّة، فمجرّد إيجاد المعنى باللّفظ بنحو الوجود العرضي متقوّم بالإرادة الإستعماليّة، سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهيميّة.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مراداً جدّياً، وربّما يكون لانتقال المخاطب ـ مثلا ـ إلى لازمه المراد جدّاً أو ملزومه كما في باب الكناية، والملاك في كلّ واحدة غير الملاك في الأُخرى، والكاشف عن كلّ واحدة غيرالكاشف عن الأُخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضي إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملا على حمل اللّفظ على الإستعمال في معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصّادر وافياً بالمرام، يقتضي عدم قصد الإفهام، إلاّ بما يكون وافياً بالمرام.

وكون جِدّ الشئ كأنه لا يزيد على نفس الشئ، يقتضى حمل كليّة الأقوال والأفعال على الجِدّ حتى يظهر خلافه.

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٥٧ـ١٦٠.

وعليه نقول: بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى، هو معنى حجّية الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذي هو غير مربوط ببناء أهل المحاورة، هو الدليل على أن المعنى المختصّ باللّفظ هو الذي قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العامّ لجميع الأقوال والأفعال، هو الدليل على حمل كلّية الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص، لا يقتضي الفرق في المقام الأوّل وحجيّة الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعي من معناه الوضعي، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه.

هذا كلّه، مع أنّ قصر الخطاب على شخص لا يقتضي قصد إفهامه، بل ربّما يقصد إفهام غيره، كما في «إياك أعني واسمعي يا جارة»، فضلا عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافاً إلى أنّ الكلام إذا كان متضمّناً لتكليف عمومي، فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضي وصول التكليف العمومي نفساً ومتعلّقاً وموضوعاً بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختصّ بالمخاطب من القرينة الحاليّة.

وعلى فرض كون المخاطب واسطة في التبليغ، فاللاّزم عليه في إيصال التكليف العمومي بحدّه، التنبيه على ما يقتضي توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفّلا لتكليف خصوصيّ، وكان عمومه لغيره بقاعدة الإشتراك أيضاً كذلك، إذ الطريق إليه نقله رواية أو كتابة، ومقتضى عدم الخيانة في نقله بأحد الطريقين، هو التنبيه على القرينة الحاليّة الموسّعة لدائرة التكليف والمضيّقة لها، ومع عدم نصب الدّال عليها يحكم بعدمها.[1]

هذه عمدة كلمات المحقّقين المتأخّرين في الجواب عن تفصيل الميرزا القمي رحمه الله.

النظر في أجوبة المتأخرين

وهذا تلخيص ما أجابوا به والنظر في ذلك:

١. إنّ إحتمال وجود القرائن ساقط عند العقلاء.

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٧٢ـ١٧٤.

وفيه: أنّه قد ظهر تماميّة سقوط الإحتمال في مثل الأقارير والوصايا ونحوها; لعدم وقوع الضياع، ولو احتمل اندفع بالأصل.

أمّا في الروايات عن الأئمة، فالضّياع لبعضها والتقطيع قطعي، فكيف تدفع الإحتمالات؟ فلو دوّن كتابٌ في القانون وعلم بضياع أوراق منه، فهل من بناء العقلاء الإعتماد على هذا الكتاب الناقص مع احتمالهم بكون عدّة من القرائن في تلك الأوراق الضائعة، أو أنهم يتوقّفون؟

٢. إنّ في كلّ كلام إرادات، فلو شُكّ في الإرادة الإستعمالية، أي في إرادة المتكلّم المعنى الموضوع له اللّفظ، فإنّه يحمل على معناه في تلك اللّغة، من جهة أنّ أهل اللّسان تابعون لقانون الوضع، وأنّ المتكلّم ينظر إلى اللفظ بالنظر الطريقي إلى المعنى، فالغلط من المتكلّم أو إرادته المعنى المجازي، مندفعان بالأصل.

وهناك إرادة تفهيميّة، بمعنى أنّ مقتضى الأصل أن يكون المتكلّم المستعمل للّفظ في معناه في مقام التفهيم لتمام المراد، ولو لم يأتِ بما يبيّن ذلك يلزم نقض الغرض.

فتصل النوبة إلى الإرادة الجديّة، فهل أنّ المعنى الموضوع له اللّفظ والمراد تفهيمه للمخاطب، هو المراد الجدّي للمتكلّم أوْ لا؟ الأصل تعلّق الإرادة الجديّة بالمعنى الموضوع له لا غيره.

ثم إنّ هذه الإرادات في الكلام غير مختصّة بالمقصود بالإفهام، بل غيره أيضاً يجري تلك الاصول في الكلام الواصل إليه، ويتمّ له ظاهر الكلام كالمقصود بالإفهام. نعم، قد يكون الكلام محفوفاً بقرينة حاليّة يعتمد عليها المقصود بالإفهام، لكنّ الإرادات المذكورة لا يفرّق فيها بين المقصود به وغيره.

وفيه: إنّه وإنْ تمّ في الإرادات على ما ذكر، لكنّ محلّ البحث هو الكلام المعتَمد فيه على القرائن المنفصلة، مع العلم بضياع قسم من الكلام يحتمل وجودها فيه، فالأخذ بالإرادات في مثله أوّل الكلام.

٣. إنّ الخطابات الشرعيّة كلّها من باب «إيّاك أعني واسمعي يا جارة». فليس المخاطب وحده المقصود بالإفهام، بل وغيره إلى يوم القيامة.

وفيه: صحيح أنّا أيضاً مكلّفون بالأحكام المشتمل عليها الخطابات، لكنْ هل يمكن لنا الأخذ بها مع الإحتمالات الموجودة؟

٤. إنّ الخطابات الشرعيّة كلّها عموميّة، والكلّ مقصودون بالإفهام.

وفيه: إنّه أوّل الدعوى.

٥. إنّ المخاطب هو المقصود بالإفهام، لكنّه لمّا يروي الكلام ينقله مع القرائن المؤثّرة في فهم المراد، فيصير المنقول إليه مقصوداً بالإفهام كالمخاطب بالكلام.

وتوضيح ذلك:

إنّ الراوي الأوّل للرّواية ـ والمفروض وثاقته ـ لمّا نقلها إلى الراوي الثاني ساكتاً عن ذكر القرينة، كان سكوته دليلا على عدم وجودها، وأصبح الثاني مقصوداً بالإفهام، وهكذا الحال في جميع الوسائط حتّى ينتهي إلى مصنّفي الجوامع الحديثيّة، وبذلك يكون الناظر فيها مقصوداً بالأفهام.

وعلى الجملة، فإنّ الأخبار قد وصلت إلينا يداً بيد، وكلّ طبقة من الرواة لها مقصودة بالإفهام.

وفيه: أنّ هذا الوجه إنّما يفيد لإثبات اتّصال الأسانيد وكوننا مقصودين بالإفهام وأنّها حجّة بالنسبة إلينا كغيرنا من الرّواة للأخبار في مختلف الطبقات، فالإشكال مندفع من هذه الناحية، ولكنّ المفروض ضياع قسم من الأخبار وعدم وصوله إلينا، مع احتمال وجود القرائن فيما ضاع... بل إنّ الشيخ ـ رحمه الله ـ قد ذكر: أنّه لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها،[1] فكيف يدّعى أنّا كالمخاطبين في الإفهام؟

هذا، وقد ذكرنا قيام السّيرة على الأخذ بالظواهر في كلام من ليس دأبه التدريج والإعتماد على القرائن المنفصلة، وأمّا من كان دأبه ذلك، فأين السّيرة؟ والروايات من هذا القبيل، ولذا كيف يؤخذ بالعمومات والإطلاقات مع احتمال ضياع المخصّصات والمقيّدات لها في ضمن ما ضاع؟

٦. إنّ احتمال وجود القرائن في القسم الضّائع، إنّما يضرّ بالوصول إلى المراد، أمّا بالإحتجاج بما صدر عنهم، فلا، لأنه بمجرّد وصول الخطاب يجوز الإحتجاج به، كما هو الحال بين الموالي والعبيد.

وفيه:

أوّلا: لا وجه لدعوى أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة لمجرّد الإحتجاج والإعتذار، بل الغرض من التشريع هو الوصول إلى المصالح والإجتناب من المفاسد، وتحصيل أغراض المولى.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فإنّه مع احتمال وجود المخصّص والمقيّد في القسم الضّائع من الخطابات، كيف يتمّ الإحتجاج؟ بل المرجع حينئذ هو الإحتياط، لا الأخذ بظاهر العام المفيد للإباحة مثلا.

فإنْ قيل: احتمال وجود المقيّد والمخصّص في الضّائع ضعيف جدّاً.

قلنا: إن وصل الضّعف إلى الإطمينان بالعدم فهو، وإلاّ بقي الإشكال.

فإنْ قيل: نأخذ بما بأيدينا من باب رفع العسر والحرج.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤١.

قلنا: أدلّة رفع العسر والحرج نافية للتكليف لامشرّعة. على أنّ الكلام في حجيّة العمومات والإطلاقات التي بأيدينا مع وجود الإحتمال المذكور، وأدلّة رفع العسر والحرج لاربط لها بحجيّة العمومات والإطلاقات; لأنّ ذلك من أحكام الوضع وظواهر الألفاظ.

هذا تمام الكلام على ما أُجيب به عن تفصيل الميرزا القمي.

قال الاستاذ:

والتحقيق أنْ يقال: إنّ العمدة في كلام الميرزا هو ضياع قسم من الأحكام واحتمال وجود القرائن المنفصلة فيها. وأمّا التقطيع، فالمفروض صدوره من أهل الفنّ في الفقه والحديث، وأنّهم إنّما فعلوا ذلك بحيث لايضرّ بالظواهر. وأمّا القرائن العقليّة، فاحتمال وجودها منفي بالأصل.

فالعمدة هو الضياع، لكنّ القدر المتيقّن من الضياع هو كتب ابن أبي عمير، وقول الشيخ: «لا يبعد أن يكون ما اختفى علينا أكثر»، غير مسموع أصلا... نعم، الضائع كتب ابن أبي عمير، وهي ٩٤ كتاباً، ولو احتمل ضياع غيرها من الكتب فإنّه يدفع بالأصل. لكنّ المهمّ هو أنّه ـ لمّا سجن ابن أبي عمير في عهد المأمون لإبائه عن قبول القضاء، وقد قيل إنّه كان في السجن ١٧ سنة، وكانت الكتب عند أُخته، فوقع عليها المطر أو ضاعت بسبب آخر، ـ كان من فضل الله سبحانه ولطفه أنْ لم تضع الروايات، فإنّ للشيخ في الفهرست أربعة طرق، ينتهي بعضها إلى نوادر ابن أبي عمير، والبعض الآخر إلى كتبه. ويقول الشيخ في الفهرست: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان و فلان... .[1]

فجميع روايات ابن أبي عمير في كتبه وغير كتبه موجودة عند الشيخ، يرويها بطرقه المعتبرة. وواحد منها طريقه عن الصّدوق عند والده ومحمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميري عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير.

وعلى الجملة، فإنّه ليس المعلوم ضياعه إلاّ كتب ابن أبي عمير، وهي جميعاً موجودة في رواياتنا، والحمد لله.

وعلى ما ذكر، فإنّه لا يصل الأمر إلى الإنسداد.

أقول:

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيّد الاستاذ ـ قدّس سرّه ـ إذ قال:

---

(١) الفهرست: ٤٠٥.

كلام السيّد الاستاذ

والحقّ هو أن التفصيل في حجيّة الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، تفصيلٌ متينٌ لابدّ من الإلتزام به. فإنّ الملاك الذي قربّنا به حجيّة الظواهر يختصّ بمن قصد إفهامه، وذلك: أنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده الواقعي، فإرادة خلاف ظاهر كلامه الذي يتعارف الحكاية به عن مدلوله من دون نصب قرينة معلومة للمخاطب، خلاف فرض كونه في مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنّما يتأتّى بالنسبة إلى من قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يتأتّى المحذور بالنسبة إليه; إذ لا خلف في إرادة خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينة لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أنْ ينصب المتكلّم قرينةً لا يعرفها سوى من قصد إفهامه. كما لا يخفى. فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلّم على تعيين مراده; إذ لعلّه نصب قرينةً خفيّة عليه علمها المخاطب فقط.[1]

فإنّ محلّ النزاع هو الخطابات الصّادرة من الموالي إلى العبيد، والأخبار الواردة عن النبيّ وآله المعصومين ـ عليهم السلام ـ ، ونحو ذلك ممّا هو مورد الإبتلاء، لا في تعيين مراد المتكلّم في كلامه. وبعبارة أُخرى، فإنّ مورد التفصيل في كلامه ـ قدّس سرّه ـ لو فرض وجوده أخصّ ممّا ذهب إليه المحقّق القمّي.

وهذا تمام الكلام في المقام الثاني.

المقام الثالث

في تفصيل الأخباريين

ذكر الشيخ ـ رحمه الله ـ : أنّه ذهب جماعةٌ من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين، صلوات الله عليهم.

قال:

وأقوى ما يتمسّك على ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك. والثاني: إنا نعلم بطرّو التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

ثم أجاب عن الوجهين بالتفصيل، كما ستعلم.[2]

وأمّا المحقّق الخراساني، فقد قال في الكفاية:

---

(١) منتقى الأُصول ٤ / ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٤ـ٣٨.

لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة... ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين، وإنْ ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيّة ظاهر الكتاب... .[1]

ثم ذكر ستة وجوه بعنوان «الدعوى» وأجاب عنها، وهي:

١. اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

٢. عدم وصول الأفكار إلى فهم الكلام الإلهي; لاحتوائه على مضامين شامخة.

٣. وجود المتشابه فيه.

٤. العلم الإجمالي بطرّو التخصيص والتقييد على ظواهره.

٥. شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي.

٦. وقوع التحريف في ألفاظه.

ما يستدلّ لهذا التفصيل

ونحن نذكر هذه الوجوه ونتكلّم عليها:

الوجه الأوّل:

إنّهم استدلّوا بروايات ظاهرها اختصاص فهم القرآن بالنبي والمعصومين من أهل بيته عليهم السّلام،

* كقول الإمام أبي جعفر الباقر ـ عليه السّلام ـ لقتادة لمّا دخل عليه:

أنت فقيه أهل البصرة؟

فقال: هكذا يزعمون.

فقال: بلغني أنّك تفسّر القرآن.

قال: نعم...

قال: يا قتادة، إنْ كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإنْ كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلكت.

يا قتادة ـ ويحك ـ إنّما يعرف القرآن من خوطب به.[2]

* وعن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ أنّه قال لأبي حنيفة:

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٨٥، كتاب القضاء الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٢٥.

أنت فقيه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأيّ شئ تفتيهم؟

قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه.

قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حقّ معرفته; و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة، قد ادّعيت علماً ـ ويلك ـ ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم. ويلك، ما هو إلاّ عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا ـ صلى الله عليه وآله ـ وما ورّثك الله من كتابه حرفاً.[1]

والروايات في الباب السادس من أبواب صفات القاضي، وقد ادّعى صاحب وسائل الشيعة تواترها[2].

ولا يخفى ظهور ما ذكرنا في الحصر والإختصاص، وأنّه ليس غيرهم ـ عليهم السلام ـ بأهل لفهم دقائق القرآن وحقائقه وإشاراته ورموزه.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية[3] عن هذا الوجه بما هو تلخيصٌ لما ذكره الشيخ، من أنّ المراد بتلك الأخبار اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بهم ـ عليهم السلام ـ ; بداهة أنّ فيه ما لا يختصّ بهم كما لايخفى. وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به، إنّما هو لأجل الإستقلال في الفتوى، لاعن الإستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم... .

والحاصل: أنّ في القرآن الكريم جهةً تختصّ بالنبيّ وآله المعصومين، فهم بتلك الجهة نفس القرآن، لا يفارقهم ولايفارقونه، لكنّ القرآن جهة الرحمانيّة العامّة، فكما أنّ فهم المتشابه يختصّ بالنبيّ وآله، ففي فهم المحكم يشاركهم غيرهم من أهل اللّسان. هذا أوّلا.

وثانياً: روايات عرض الأخبار على القرآن.[4]

والأخبار الآمرة بأخذ ما وافق القرآن من المتعارضين.[5]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، رقم ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١ ـ ٢٠٩.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٨٣.

(٤ ـ ٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١٢، ١٥، ٢٩.

وما ورد في الشروط، من أنّ المؤمنين عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله.[1]

وثالثاً: الآيات الآمرة بالتدبّر ونحوه في القرآن، وهي كثيرة.

ورابعاً: روايات الإرجاع إلى الكتاب مثل حديث الثقلين.[2]

كلّ ذلك وغيره دليلٌ على حجيّة ظواهر الكتاب.

أقول:

هذا، ولا بأس بالإشارة إلى أقسام ألفاظ القرآن ومعانيها، فإنّها على أربعة أقسام:

أحدها: ما اختصّ الله تعالى بالعلم به، ومن ذلك قوله تعالى:

(**يَسْئَلُونَكَ عَنِ السّاعَةِ أَيّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبّي**).[3]

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكلّ من عرف اللّغة عرف معناها، مثل قوله تعالى: (**وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتي حَرَّمَ اللهُ إِلاّ بِالْحَقِّ**)[4] وقوله: (**وَجاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدينَةِ رَجُلٌ يَسْعى قالَ يا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلينَ**)[5] وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفّصلا، كقوله تعالى: (**وَأَقيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ**)[6] وقوله: (**وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...**)[7]

ورابعها: ما كان اللّفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد، ويمكن أن يكون كلّ واحد مراداً، فإنّه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول: إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل، إلاّ بقول نبيّ أو إمام معصوم.[8]

الوجه الثاني

إنّ القرآن مشتمل على المضامين الشامخة والمطالب الغامضة العالية التي لاتصل إليها أيدي أفكار أُولي الأنظار غيرالراسخين العالمين بتأويله، مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كلّ شئ، فألفاظ القرآن

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، الرقم: ١.

(٢) هو من الأحاديث المتواترة بين الفريقين. انظر أسانيده من طرق العامّة في: نفحات الأزهار، الأجزاء ١ ـ ٣.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٨٧.

(٤) سورة الأنعام: الآية ١٥١.

(٥) سورة يس: الآية ٢٠.

(٦) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٧) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٨) التبيان في تفسير القرآن ١ / ٥ ـ ٦، ملخّصاً.

المحكمات بالنسبة إلينا بحكم المتشابهات; لعدم وجود السنخيّة بيننا وبينها. إنّه تعالى يقول في وصفه (**لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**).[1] والملوّث بالأوساخ لا يتمكّن من فهم الكلام المقدّس.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية: بأنّ احتوائه على المضامين الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمّنة للأحكام وحجيّتها، كما هو محلّ الكلام.[2]

وعلى الجملة، فإنّ قوله تعالى: (**وَأَقيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ**)[3] ظاهر في معناه، وإن احتاج الصّلاة والزّكاة إلى التفسير والبيان في الكيفيّة والمقدار وغيرذلك من الخصوصيّات. وكذلك (**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**)[4] و (**وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً**)[5] ونحو ذلك.

ولو كانت هذه الآيات غيرظاهرة في معانيها لما أُمرنا بعرض الروايات عليها.

الوجه الثالث

إنّ في القرآن الآيات المتشابهات الممنوع عن اتّباعها، وذلك يشمل الظاهر، ولا أقلّ من احتمال شموله; لتشابه المتشابه واحتماله.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية: بالمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإنّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل.

ونقل الشّيخ في هذا الوجه عن السيّد الصّدر: أنّ المتشابه كما يكون في أصل اللّغة، كذلك يكون بحسب الإصطلاح، مثل أنْ يقول أحد: «أنا أستعمل العمومات وكثيراً مّا أُريد الخصوص به من دون قرينة، وربما أُخاطب أحداً وأُريد غيره، ونحو ذلك»، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظنّ به. والقرآن من هذا القبيل; لأنّه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أن يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب.

قال: ومقتضى ذلك: عدم العمل; لأنّ ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه...

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٥) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

وأجاب الشيخ بما حاصله: أنّ عمل أصحاب الأئمة ـ عليهم السّلام ـ بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعيّ وصل إليهم من الأئمة، بل كان بمقتضى أصول جواز العمل بالظواهر، المركوز في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصّادر من المتكلّم لأجل الإفادة والإستفادة، وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً.

قال: ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغةً ولا عرفاً، بل يصحُّ سلبه عنه.[1]

الوجه الرّابع

إنّه لا شكّ في وجود العلم الإجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهر الكتاب، فيكون الأخذ بأيّ ظاهر منها موقوفاً على مجئ البيان من الأخبار عن الأئمة الأطهار.

الجواب

والجواب عنه واضح: لأنّ الإجمال إنّما يحصل لو لم ينحل العلم بالظفر بالمخصّصات والمقيّدات في الروايات بمقدار المعلوم بالإجمال.

قال في الكفاية: مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيدة.[2]

الوجه الخامس

إن مقتضى الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي في كتب الفريقين هو عدم العمل بالظواهر; لأنّ حمل الكلام الظاهر في معنىً على أنّ ذلك المعنى هو المراد، من التفسير بالرأي.

الجواب

أوّلا: اللّفظ الظاهر هو الذي لا إبهام في دلالته على معناه ولا قناع له، والتفسير هو كشف القناع ورفع الغطاء، فكيف يكون الأخذ بالظاهر من التفسير؟

وثانياً: لو سلّم، فالمنهيّ عنه ليس التفسير، بل التفسير بالرأي، أي الاعتبار الظنّي الذي لا اعتبار به.

وثالثاً: إنّ هذه الأخبار لا يبعد أن تكون إشارة إلى أشخاص معيّنين وما كان يصدر منهم، أولئك الذين تصدّوا للتفسير وهم ليسوا بأهل لذلك. والحاصل: أنّ المقصود منها المنع من الرجوع إلى غير أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٣.

ورابعاً: إنّ أحاديث الثقلين والعرض على كتاب الله، وغير ذلك ممّا ورد في الإرجاع إلى ظواهر الكتاب، تدلُّ على أنّ الأخذ بالظاهر ليس من التفسير فضلا عن أن يكون تفسيراً بالرأي.

الوجه السّادس:

دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن إمّا بإسقاط أو تصحيف، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، فكلّ آية يراد الأخذ بظاهرها يحتمل وقوع التحريف فيها، فتسقط الظواهر عن الحجيّة.

الجواب

وقد أجابوا عن هذه الدعوى:

قال الشيخ: إنّ وقوع التحريف في القرآن ـ على القول به ـ لا يمنع من التمسّك بالظواهر; لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك. مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة غير المحصورة. مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه; لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غيرالمتعلّقة بالأحكام الشرعيّة العمليّة التي أُمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب.[1]

وفي الكفاية: هذه الدعوى غير بعيدة، إلاّ أنّه لا يمنع عن حجيّة ظواهره; لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلا.

ولو سلّم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات، غير ضائر بحجيّة آياتها; لعدم حجية ظاهر سائر الآيات. والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيّتها إذا كانت كلّها حجة، وإلاّ لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتّصل به لأخلّ بحجيّته; لعدم انعقاد ظهور له حينئذ وإنْ انعقد له الظهور لولا اتّصاله.[2]

أقول

وملخّص الكلام: أنّ التحريف ـ بمعنى النقصان ـ على القول به، لا يمنع من انعقاد الظهور للآيات; لما ذكروا من الوجوه، مضافاً إلى الروايات الآمرة بعرض الأخبار على القرآن وما دلّ على ردّ كلّ شرط خالف الكتاب والسنّة، فإنّ تلك الروايات قد صدرت عن الأئمة المتأخرين زماناً على التحريف المفروض، فلولا ظهور الآيات في معانيها لما تمّ عرض الأخبار عليها، فيعلم منها أنّ التحريف غيرقادح في انعقاد الظهور.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٥.

لكنّ المهمّ هو البحث عن أصل قضيّة التحريف، وأنّ أوّل من قال به هم العامّة، وكتبهم مشحونة بما هو ظاهر في نقصان القرآن عن غيرواحد من كبار الصّحابة الذين يقتدون بهم. نعم، قال به نفر من الخاصّة.[1]

ثم إنّه قد ذكر صاحب الكفاية والمحقّق العراقي[2] بأنّ القول بنقصان القرآن لايمنع من التمسّك بآيات الأحكام; لعدم العلم بوقوع التحريف فيها، ومجرّد الإحتمال لايؤثر. على أنّه لو فرض العلم الإجمالي بسقوط شئ منها، فإنّه بخروج بعض الأطراف لا يكون منجّزاً. وعلى هذا المبنى، قال المحقّق الخراساني في المعلوم بالإجمال الحكمي: بأنّ العثور على بعض المقيّدات والمخصّصات يوجب انحلال العلم فيما لو كان المقدار المعثور عليه مساوياً للمقدار المعلوم بالإجمال أو قريباً منه.[3]

أقول:

وتحقيق المطلب هو: إنّ العلم الإجمالي تارة: يكون مانعاً عن جريان الأصل اللّفظي، كالعلم الإجمالي بتخصيص أحد العامّين، حيث لا تجري أصالة العموم بالنسبة إليهما. وأُخرى: يكون مانعاً عن جريان الأصل العملي، كما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين. فإن كان من قبيل الثاني، فلا يجري الأصل العملي للزوم المخالفة العمليّة والترخيص في المعصية، وإنْ كان من قبيل الأوّل، فلا يجري الأصل وإنْ لم تلزم المخالفة العمليّة.

لكنّ الخروج عن محلّ الإبتلاء إنما يؤثر في الحكم التكليفي; لأنّه الذي يدور مدار كون المتعلّق مقدوراً للمكلّف وموردا للابتلاء له، بناءً على اشتراط كونه مورداً لذلك بالإضافة إلى كونه مقدوراً له. وأمّا في الأصل اللّفظي، فإنّ السّيرة قائمة على عدم جريان الأصل، لأنّها كاشفة، ومع العلم الإجمالي بالخلاف ـ سواء كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أوْ لا ـ تسقط الكاشفيّة عن المراد.

فظهر الفرق بين مورد الأصل العملي والأصل اللّفظي.

تكميلٌ

قال في الكفاية:

ثم إنّ التحقيق أنّ الإختلاف في القراءة بما يوجب الإختلاف في الظهور مثل (**يَطْهُرْنَ**)[4] بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسّك والإستدلال; لعدم إحراز ما هو القرآن الكريم، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الإستدلال بها، وإنْ نسب إلى المشهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءة

---

(١) راجع كتابنا: التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٥، نهاية الأفكار ٣ / ٩١.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

بها، ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجيّة في خصوص المؤدّى... .[1]

أقول:

أمّا بناءً على القول بتواتر القراءات السبع، فكلتا القراءتين قرآن، فيقع التعارض من حيث الدلالة، فإنْ أمكن الجمع الدلالي أُخذ به، وما نحن فيه كذلك; لأنّ إحداهما نصّ في جواز الوطي بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، والأُخرى ظاهرة، فترفع اليد بنصوصيّة قراءة التخفيف عن ظهور قراءة التشديد، ويكون الحكم هو الجواز على كراهيّة.

وأمّا بناءً على عدم تواترها، وأنّ الأدلّة لا تفيد إلاّ جواز القراءة على طبقها، فإنْ قلنا: بأنّ جواز القراءة يستلزم جواز الإستدلال، بمعنى أنّ جوازها يكشف عن الطريقيّة، فكذلك; لأنّهما حينئذ دليلان متعارضان. وإنْ قلنا: بعدم جواز الإستدلال، كان مقتضى القاعدة هو الإجمال من حيث الإستدلال، وإنّما يجوز القراءة بكلٍّ منهما فقط.

ثم إنّه لا يخفى أنّ الأصل في التعارض هو التساقط، خرج عنه الأخبار لوجود الدليل فيها على التخيير والترجيح، وعليه، فما هو المرجع بناءً على عدم التواتر أو في فرض عدم تماميّة الجمع بحمل الظاهر على النصّ؟

إنّ المقام من صغريات كبرى العام الأزماني الذي خرج من تحته فردٌ من أفراده في برهة من الزمان، فهل يستصحب حكم الزمان الخارج أو يتمسّك بالعام؟

لقد خرج الحيض من تحت (**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّى شِئْتُمْ**)، ثم لمّا انقطع الدم ولمّا تغتسل المرأة، يتردّد الأمر بين البقاء تحت العام واستصحاب حكم زمان الحيض.

ولا يخفى أنّ هذا البحث هو بقطع النظر عن النصوص الخاصّة.

فقيل بالتمسّك بالعام، إلاّ أنّه مبني على عدم الفرق في التخصيص بين ما يكون من أوّل الأمر أو في الوسط. وأمّا على القول بأنّ الخارج عن العام لا يعود، فالمحكّم هو الإستصحاب.

ولا يخفى أيضاً: أنّ هذا البحث مبني على أن يكون المراد من (**يَطْهُرْنَ**) بالتخفيف هو الطهارة من الدم، أمّا إذا كان المراد الطهارة من الحدث ـ أي الإغتسال ـ فلا فرق بين القراءتين في المدلول ولا بحث.

هذا، بالإضافة إلى أن في ذيل الآية قوله (**فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ...**) فإنّه إذا كان المراد من (**يَطْهُرْنَ**) هو الطهر من الحيض لا من الحدث، لم يكن للآية مع ملاحظة الذيل معنى ـ إلاّ إذا حمل (**تَطَهَّرْنَ**) على معنى غَسل

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨٥.

الموضع لا الإغتسال ـ وذلك لأنه يقتضي أن يكون انتهاء أمد الحرمة الطهارة من الحيض لا الإغتسال، ويكون جواز الوطي من حين الإغتسال إن كان المراد من (**تَطَهَّرْنَ**) هو الإغتسال. وهذا غيرمعقول.

وعلى الجملة، فالجمع بين القراءتين بما ذكر غير تام، وتصل النوبة إلى التمسك بالعام أو الإستصحاب، فنقول:

لقد تقرّر في محلّه أنّه مع إحراز انفصال المخصّص عن العام ـ وكذا المقيّد عن المطلق ـ لا يسري الإجمال من المخصّص إلى العام ولا يضرّ بحجيّته; لأنّه ـ مع الإنفصال ـ تامُّ الظهور، وحيث لا مزاحم له فهو تامّ الحجيّة، وعليه، فلا مانع من التمسّك بالعام.

إلاّ أنّ المقام ليس من هذا القبيل، لكون المخصّص المجمل متّصلا بالعامّ، قال تعالى (**وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ... حَتّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ... * نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّى شِئْتُمْ**) فلا ينعقد الظهور لـ (**أَنّى شِئْتُمْ**) في العموم، إلاّ أن يثبت نزول الآيتين منفصلتين.

ومع التنزّل، فهل يمكن إجراء إستصحاب المخصّص؟

إنّ التمسّك بالإستصحاب منوطٌ بأنْ يكون الخارج بالتخصيص من الأحوال لا المقوّمات والقيود، وإلاّ فالموضوع متعدّد، بل لا يجري مع الشكّ أيضاً، لأنه يكون من التمسّك بدليل الإستصحاب في الشبهة الموضوعيّة.

وعليه، فإنّ إستصحاب حرمة وطي المرأة إلى زمان الإغتسال، يتوقف على أن يكون المتغيّر حالاً، وبمجرّد احتمال كون «الحيض» مقوّماً لموضوعيّة الموضوع لحرمة الوطي، لا يجري الإستصحاب.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الحق هو الرجوع إلى النصوص الواردة في جواز الوطي بعد الإنقطاع وقبل الإغتسال.

حجيّة قول اللّغوي

صفحه سفید

كلام المحقق الخراساني

قال في الكفاية: قد عرفت حجيّة الكلام في تعيين المرام. فإنْ أُحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا، فلا كلام، وإلاّ، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها، لكنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللّفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى. فافهم.

وإنْ كان لاحتمال قرينيّة الموجود... الظاهر أنْ يعامل معه معاملة المجمل. وإنْ كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغةً أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجيّة الظن فيه، فإنّه ظنّ في أنّه ظاهر ولادليل إلاّ على حجيّة الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجيّة قول اللّغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع.[1]

ثم إنّه استدلّ للقول بحجيّة قول اللّغوي:

١. باتفاق العلماء.

٢. بل العقلاء... .

٣. وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ثم أجاب عن هذه الوجوه... .

ما يستدلّ به لحجيّة قول اللغوي

أقول:

أمّا إجماع العلماء، فهو تارة: قوليّ، وأُخرى: عمليّ.

فإنْ أُريد الأوّل: ففيه: أنّ المنقول منه ليس بحجّة، على أنّه غير محقّق; لعدم تعرّض القدماء لهذا الأمر. والمحصّل منه غيرحاصل، ومع التسليم يحتمل كونه مدركيّاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨٦.

وإنْ أُريد الثاني، ففيه: أنّ العمل مجمل، فلعلّ مراجعتهم للّغة هو لتحصيل الوثوق بأوضاع الألفاظ، وحينئذ يسقط الإستدلال. هذا أوّلا.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ مراجعتهم لأهل اللّغة هو من جهة حجيّة قول اللّغوي، فإنّه يحتمل أن يكون مبنى عملهم أحد الوجوه الآتية، فلا يكون إجماعهم دليلا مستقلاّ.

وأمّا السّيرة العقلائيّة. فتارة: يتّفق العقلاء على العمل بقول اللّغوي من جهة كونه كاشفاً عن المعنى الموضوع له اللفظ. وأُخرى: من جهة كون اللّغوي من أهل الخبرة.

فإنْ أُريد الأوّل، فإنّ الاتّفاق من العقلاء على مراجعة أهل اللّغة موجود، لكنّها ليست من باب التعبّد بقول اللّغوي، بل إنّها من أجل تحصيل الوثوق بالمعنى. ومع التنزّل، فلا أقلّ من الإحتمال، وهو كاف لسقوط الإستدلال بالسّيرة. هذا أوّلا.

وثانياً: إنّ الإستدلال بهذه السّيرة موقوف على الإمضاء، وهل كانت السّيرة هذه موجودة في زمن المعصوم حتى تمضى؟ فيه تأمّل.

وإنْ أُريد الثاني ـ وهو رجوع العقلاء إلى أهل اللّغة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ـ فلا يتم الإستدلال به، إلاّ إذا ثبت أخذ العقلاء بقول اللّغوي مطلقاً، أي وإنْ لم يحصل الوثوق بالوضع من قوله، وهذا أوّل الكلام، فقد قيل: بأن رجوعهم إلى أهل اللّغة هو من جهة كون قولهم طريقاً لتحصيل الوثوق، ولا تعبّد في السّيرة العقلائيّة كما هو معلوم، وحينئذ يسقط الإستدلال.

لكنْ قد ينقض ذلك بمسألة حجيّة الخبر، ودليلها السّيرة العقلائيّة كذلك، فإنّهم يرتّبون الأثر على خبر الثقة، سواء أفاد الوثوق أوْ لا؟ فما ذكره المحقق العراقي[1] وغيره، مشكل.

توضيحه: أنّه تارةً: يحصل الوثوق بالخبر، فيرتّب عليه الأثر من باب الوثوق والإطمينان الذي هو حجّة عقلائيّة، وأُخرى: يحصل الوثوق بالمخبر، فيتّبع خبره.

والمخبر عن حسٍّ يحصل الظنّ النوعي بخبره، فيعتبر وإن لم يحصل الوثوق الشخصي، وأهل الخبرة كذلك، فإن العقلاء يعتبرون قول من كان ثقةً وكان بصيراً في فنّه، ويجعلونه طريقاً نوعيّاً إلى الواقع ويلغون احتمال الخلاف، كما في خبر الثقة. فليس الرجوع إليهم من باب تحصيل المقدّمة الإطمينانيّة، وليس تعبّداً صرفاً، بل هو من جهة الملاك المذكور الموجود في خبر الثقة أيضاً.

---

(١) نهاية الأفكار ٣ / ٩٥.

وأُشكل أيضاً: بأنّ السّيرة العقلائيّة القائمة على الرجوع إلى أهل اللّغة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، لا يعتبر بها ما لم تمضَ من الشارع، لكنّ اتّصالها بزمنه غير معلوم.

وفيه: أنّه إنْ أُريد إحراز الإتّصال في كلّ مورد مورد، فالإشكال وارد، وأمّا إن كان الملاك عبارة عن الخبرويّة، وكون العمل على الرجوع إلى أهل الخبرة كليّةً، فالإشكال غير وارد. والظاهر هو الثاني، كما يؤخذ بخبر الثقة في جميع الموارد مع عدم وجود المعصوم في بعضها.

وتلخّص: إنّه إنْ كان الإستدلال بالسّيرة العقلائيّة على الرجوع إلى اللّغوي من باب كونه من أهل الخبرة، كان للإستدلال وجه. إلاّ أن يقال: بأنّ اللّغوي ليس من أهل الخبرة بأوضاع الألفاظ، وسيأتي مزيد الكلام على ذلك. فتأمّل.

هذا تمام الكلام على الوجوه الثلاثة.

وجوه أُخرى للحجّية

الوجه الأوّل

إنّ إخبار اللّغوي عن معنى اللّفظ إخبار عن الموضوع، فيكون صغرى لما يدلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقاً. أي في الأحكام والموضوعات معاً.

الكلام عليه

وهذا الوجه يتوقف على تماميّة امور:

الأول: جريان أدلّة حجيّة خبر الثقة في الإخبار عن الموضوعات.

وهذا هو المختار ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ من جهة عدم الفرق في السّيرة بين الإخبار عن الحكم أو الموضوع.

الثاني: أن لا تكون السّيرة المذكورة مردوعة.

وأمّا خبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة»؛[1] فقد قيل: إنّ المراد من «البيّنة» هو المعنى اللّغوي، أي ما يبيّن الشئ، لا المعنى الإصطلاحي وهو شهادة العدلين.[1] وعليه، فخبر الثقة اللّغوي أيضاً مبيّن، فالسّيرة غير مردوعة.

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم ٤.

الثالث: أن يكون خبر اللّغوي مندرجاً في أدلّة حجيّة خبر الثقة.

وذلك: لأن موضوع تلك الأدلّة هو خبر الثقة الواحد عن حسٍّ، فإنْ كان خبر اللّغوي كذلك، شملته تلك الأدلّة، وإن كان عن حدس فلا. فإنْ كان مستند اللّغوي في إخباره عن مفهوم اللّفظ هو تبادره منه عند أهل اللسان، فهو حسّي، وإن كان عبارة عن إعمال قواعد تشخيص الحقيقة عن المجاز كصحّة الحمل وعدم صحّته، فشمولها مشكل، للخلاف في كون صحة الحمل ـ مثلا ـ علامةً للحقيقة. ولو شك في مستند إخباره أنه حدسيّ أو حسّي، فالأصل كونه حسيّاً.

والرابع: أن يكون حال اللّغوي المخبر بيان أوضاع الألفاظ ومفاهيمها لا بيان موارد الإستعمال.

وهذه المقدّمة ضروريّة، إلاّ على مبنى السيّد المرتضى ـ رحمه الله ـ القائل بأصالة الحقيقة في الإستعمالات.[٢]

وإنّما يحتاج إلى هذه المقدّمة من جهة أنّ من اللّغويين من ينصُّ على أنّه لايذكر إلاّ المعنى الحقيقي، ومنهم من ينصّ على أنّ المعنى الأوّل من المعاني التي يذكرها للّفظ هو المعنى الحقيقي، وقد نسب هذا إلى صاحب القاموس، ومنهم من لايلتزم بذلك.

فإنْ كان المخبر من القسمين الأوّلين، أمكن الاستدلال بإخباره، أمّا الثالث فلا، إذْ لا علم لنا في هذه الحالة بالمعنى الحقيقي من بين المعاني التي يذكرها للّفظ. أللهم إلاّ أنْ يقال: بأنّ طبع الحال ومقتضى المقام أنْ يكون بصدد المعاني الحقيقيّة للألفاظ، وهذا شأن اللّغوي، فيكون المعنى المذكور أوّلا هو المعنى الحقيقي، ويكون ما عداه من المعاني مجازات ذكرها للإحتياط على اللّغة. فإذا كان هذا مقتضى حال اللّغوي، فمن نصّ على أنّ دأبه ذلك، فقد نصّ على ما يقتضيه الإطلاق، كالتنصيص على إرادة النقد الرائج في البلد في المعاملة مع اقتضاء الإطلاق ذلك دون غيره.

وإذا تمّت المقدّمات هذه، أشكل القول بعدم حجيّة قول اللّغوي.

إلاّ أن يناقش في ظاهر الحال المذكور في المقدمة الرّابعة; لأنّ العقلاء لايعتبرون بمثل هذا الظهور.

ولو وصلت النوبة إلى التوقف، لا يكون قوله حجةً; لعدم وجود الحجّة على كونه بصدد بيان المعنى الحقيقي; لأنّ ظاهر حاله ذكر موارد الإستعمال.

---

(١) دراسات في علم الأُصول ٣ / ٢٥٠.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشّريعة ١ / ١٣.

الوجه الثاني

قانون الإنسداد، فكما يقال بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة بأنّا: نعلم إجمالا بوجود واجبات ومحرّمات في الشريعة، وأنّها غير مهملة، وإجراء البراءة يستلزم الإهمال وهو قطعي البطلان، والإحتياط موجب للعسر أو اختلال النظام، فتصل النوبة لامحالة إلى الإمتثال الظنّي; لأنّ الشكّ والوهم مرجوحان، فيكون مطلق الظنّ حجّة ويلزم الأخذ به، وهذا هو الإنسداد.

كذلك نقول هنا بأنّه: لا شبهة في ابتلائنا بمعان وردت فيها أحكام شرعيّة، لكنّ المعاني غير واضحة، فإن أجرينا البراءة، فقد خالفنا العلم الإجمالي، وإن أردنا العمل بالإحتياط لزم العسر، والشك والوهم مرجوحان، فلابدّ من الأخذ بقول اللّغوي المفيد للظن، فقوله حجّة.

الكلام عليه

قال في الكفاية:

وكون موارد الحاجة إلى قول اللّغوي أكثر من أن يحصى; لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإنْ كان المعنى معلوماً في الجملة. لايوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الإنسداد، كان قوله معتبراً، إذا أفاد الظن، من باب حجيّة مطلق الظن، وإنْ فرض انفتاح باب العلم باللّغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون إنسداد باب العلم بتفاصيل اللّغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلّة.[1]

أقول:

إنّ ما ذكره ـ رحمه الله ـ وإنْ كان وجهاً وجيهاً يصلح لأن يحلّ أصل المشكلة، ولكنّه ليس جواباً عن الإستدلال.

وأجاب الشيخ ـ رحمه الله ـ بما حاصله: أنّ ابتلائنا في المفردات أقلّ قليل، مثل «الصّعيد» ونحوه «كالغناء». وأمّا في الهيئات، فمفاد قسم منها واضح بالتبادر مع أصالة عدم القرينة، مثل ظهور هيئة «إفعل» في الوجوب مثلا، ومفاد قسم منها له ظهور في معنى ثانوي، مثل ظهور الهيئة المذكورة في الإباحة بعد الحظر...[2]

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٦.

وعلى هذا، فالعلم الإجمالي منحلّ، وإجراء البراءة في مثل «الصعيد» بعد الأخذ بالقدر المتيقن منه، غير مضر.

وفيه:

أوّلا: أنّ الموارد ليست بالقلّة التي ذكرها. فالألفاظ غير الواضحة مفهوماً كثيرة جدّاً، منها «الوطن» و«الإقامة» و«الغروب» و«الإعانة على الإثم» و«اليد» و«الكرّ»، وإجراء البراءة في مثلها غير صحيح. نعم، ما يكون مجملا مردّداً بين المتباينين مثل «القرء» قليل، ولا مانع من إجراء البراءة.

وثانياً: إنّ ما أفاده هنا ينافي ما ذكره في كتاب الطهارة[1] من أنّه قلَّ لفظ كان موضوعاً للحكم الشرعي وليس بمجمل. (قال) حتى لفظ «الماء» الذي هو من أوضح المفاهيم عند العرف.

وقد يقال: إنّ الأخذ بالقدر المتيقّن وإجراء البراءة عن الأكثر في المفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر، لا محذور فيه; لأنّ قسماً من المفاهيم يرتبط بالمستحبّات، وقسم منها يستفاد مراد الشارع فيها من مناسبات الحكم والموضوع في لسان الدليل.

فإنْ قيل: صحيح أنّه ليس في المستحب تنجيز عملي، لكنّ المشكلة من حيث الفتوى ونسبة الحكم إلى الشارع.

قلنا: لا نجري البراءة في المستحبات ـ إلاّ فيما له جهة الشرطيّة ـ ; لأنّ مقتضى البراءة الشرعيّة رفع الكلفة، ولا كلفة في المستحبات، فتنحصر البراءة بالواجبات والمحرّمات والوضعيّات من المستحبات كالذي له جهة شرطية، ومع خروج قسم من الأطراف بوضوح المراد منها بالقرائن، وأخذ القدر المتيقن وإجراء البراءة عن الزائد، ينحلّ العلم الإجمالي.

والحاصل: أنّ تماميّة هذا الوجه يتوقف على لزوم المخالفة للعلم الإجمالي من التمسّك بالبراءة، وهو أوّل الكلام. كما أنّ دعوى العلم ببطلان جريانها عن الزائد في بعض الأطراف، أوّل الكلام.

تنبيه

الكلام المزبور ظاهر في أنّ المرجع في معاني الهيئات هو التبادر بضميمة عدم القرينة.

ولا يخفى أنّ في التبادر مسلكين، أحدهما: تبادر المعنى من حاقّ اللّفظ، والآخر: تبادره مع الأصل المذكور. لكنّ علامة الحقيقة هي تبادره من حاق اللّفظ.

---

(١) كتاب الطهارة: ١ / ١٦٩.

والقول بالتبادر مع الأصل: إن كان للسّيرة العقلائيّة، من جهة أنّ الأصل عندهم عدم القرينة عند تردّد المعنى المتبادر بين كونه من حاقّ اللفظ أو لوجود القرينة. ففيه: أنّ أصالة عدم القرينة إنما تجري بالنسبة إلى أصل الإرادة لا كيفيّتها.

وإنْ كان لاستصحاب عدم القرينة. ففيه: إنه أصل مثبت.

وتلخّص:

أنّ العمدة في الإستدلال لحجيّة قول اللّغوي وجهان:

١. حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، فتشمله أدلّة حجيّة خبر الواحد الثقة.

٢. السّيرة العقلائيّة على الرجوع إلى أهل الخبرة، واللّغوي خبير في اللّغة.

أمّا الوجه الأوّل، فيتوقّف على ثبوت وثاقة أئمة اللّغة، ولاسبيل إلى إثبات ذلك.

على أنّ ابن دريد ـ الذي قيل في حقّه: إليه انتهى علم لغة العربيّة[١] ـ قد نصّ الأزهري اللّغوي على عدم وثاقته، وقال: وجدته سكران[٢]...

والكسائي قالوا: كان يشرب الشّراب ويأتي الغلمان.[٣]

وهذا الإشكال يقوى بناءً على اعتبار قول اللّغوي من باب الشهادة; إذ يعتبر في الشاهد العدالة.

هذا بناءً على شمول أدلّة حجيّة خبر الثقة للإخبار عن الموضوعات إن كان إخباراً عن الحسّ أو شبهه. وأمّا لو تردّد الأمر بين كونه عن الحسّ أو الحدس، فإنّ ظهور حال المخبر يقتضي أن يكون عن حسّ لا عن حدس، ولكنْ إذا وجدناه يخبر عن حسٍّ أحياناً وعن حدس اخرى، فالظهور يسقط... فلابدّ من رعاية هذه الامور في قول اللّغوي.

ثم إنّه لو شكّ في ما أخبر به اللّغوي أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي، فعن السيّد المرتضى القول بأنّ أصالة الإستعمال في الحقيقة هي المرجع، وبها يثبت المعنى الحقيقي لدى الشكّ،[٤] بل ذكروا أنّ اللّغويين أيضاً يعتمدون على هذا الأصل، ولذا يستشهدون بأشعار الجاهليين وكلمات العرب لتعيين المعنى الحقيقي.

ولمّا كان هذا الأصل من البطلان بمكان، فالإخبارات المستندة إليه كلّها ساقطة.

فظهر أنّه لو سلّم صغرى وثاقة أهل اللغة، فالكبرى غير صحيحة.

---

(١) قاله المسعودي في مروج الذهب ٤ / ٣٢٠.

(٢) معجم الأُدباء ٦ / ٢٤٩٢، الرقم ١٠٢٩.

(٣) معجم الأُدباء ٤ / ١٧٤٧، الرقم ٧٥٣.

(٤) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ / ١٣.

وأمّا الوجه الثاني، وهو الظاهر من كلمات المتأخرين، ففي كلام العلاّمة في ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي: «قوله حجّة في الأدب».[1] وهذا ظاهر في أنّه حجّة من باب كونه من أهل الخبرة، ولو كان من باب الوثاقة لقال «ثقة».

وفي الكفاية: أنّ وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتّفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها.[2]

فهو لا يعتبر وجدان اللّغوي لشرائط الشهادة; لأن قوله معتبر من باب الخبرويّة، وبه صرح في حاشية الرسائل[3].

لكنّ الشيخ يعتبر وجدان اللّغوي لشرائط الشهادة،[4] وتبعه في مصباح الاصول[5] وأضاف أنه مع وجدانها يعتبر بالنسبة إلى المعنى المستعمل فيه.

وأمّا العراقي[6]، فيرى اعتبار قوله من باب الوثاقة لا الخبرويّة، فأشكل:

أوّلا: بأن خبر الثقة في الموضوعات ليس بحجّة، للرّدع عن السيّرة فيها بخبر مسعدة بن صدقة.[7] وثانياً: بأن اللّغوي إنما يبيّن المعنى المستعمل فيه.

والتحقيق:

إنّ موضوع الأثر هو كيفية الإستعمال لا المعنى المستعمل فيه; لأنّا نريد العثور على المعاني الحقيقيّة حتى نحمل ألفاظ الكتاب والسنّة عليها من باب أصالة الحقيقة، فإذا ثبت حجيّة قول اللّغوي، فلابدّ من ثبوته بالنسبة إلى ذلك، وعليه، فإذا كان شأن اللّغوي بيان موارد الإستعمال، فلا أثر لجعل الإعتبار والحجيّة لقوله، سواء توفّرت فيه شرائط الشهادة أوْلا. فما ذكروه كلّه مخدوش.

ويرد على مصباح الأُصول خاصّةً: أنّه يرى حجيّة قول الثقة في الموضوعات، وأنّه من باب الحسّ لا الحدس، فلا حاجة إلى الشرائط من التعدّد والعدالة.

---

(١) خلاصة الأقوال: ١٤٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٧.

(٣) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٩٥.

(٤) فرائد الأُصول: ٤٦.

(٥) مصباح الأُصول ٢ / ٣١.

(٦) نهاية الأفكار ٣ / ٩٥.

(٧) تقدّم تخريجه.

تعارض قول اللّغويين

وبناءً على حجيّة قول اللّغوي، فلو تعارض قول لغويّين في مفهوم لفظ:

فإنْ كان دليل الحجيّة هو الإجماع العملي، فهو لا يتحقّق في مورد التعارض.

وإن كان هو الظنّ الإنسدادي، فكذلك.

ويقع التعارض إن كان الدليل هو أدلّة خبر الثقة أو قيام السّيرة العقلائيّة على الرجوع إلى أهل الخبرة، بقطع النظر عن الإشكال في قيامها في مورد التعارض.

قيل: يقدّم قول المثبت على النافي; لأنّ المثبت يخبر عن العلم والنافي يخبر عن عدم العلم.[1]

وفيه:

أنّ النافي أيضاً يخبر عن العلم.

فإنْ أمكن الجمع العرفي بين الخبرين أو الشهادتين فهو، وإلاّ يتساقطان.

إلاّ أن يقال: بالأخذ بقول الأخبر منهما، فإنّه أرجح، فلا تصل النوبة مع وجود المرجّح إلى التساقط. والدليل على الأخذ بقوله هو السّيرة العقلائيّة. نعم، يتساقطان بناءً على كون الحجيّة من باب خبر الثقة.

فائدة الرجوع إلى اللغة

وأمّا بناءً على عدم حجيّة قول اللّغوي، فما الفائدة من الرجوع إليه؟

إنّه لا ملازمة بين عدم الحجيّة وعدم الفائدة، كما لا يخفى، لأن في الرجوع إلى قوله يحصل الوثوق والإطمينان بالمعنى غالباً، فيلزم ذلك من باب المقدّمة.

وقد ذكر لعدم الفائدة من الرجوع إليه: أنّه لا يخلو من أن يذكر للّفظ معنىً واحداً أو معنيين مثلا:

فإن ذكر للّفظ معنيين، احتمل الإشتراك، فنحتاج إلى القرينة، ومع عدم احتماله، فأحدهما المعنى الحقيقي والآخر مجاز، فنحتاج إلى القرينة كذلك... فلا فائدة للرجوع إليه في صورة تعدّد المعنى.

وإن ذكر معنىً واحداً، واحتمل أن يكون للّفظ معنىً آخر قد استعمل فيه كذلك، لم يكن فائدة من الرجوع إليه مع الإحتمال المذكور.

ولكنْ قد يقال:

---

(١) نقله في مفاتيح الأُصول: ٦٣ عن السيد بحرالعلوم.

أمّا في صورة تعدّد المعنى، فالفائدة هي العثور على المعنى الجامع بين المعنيين، وأمّا في صورة وحدة المعنى مع احتمال وجود مستعمل فيه غيره، فالإحتمال المذكور ساقط عقلاءً، لأن المفروض اهتمام أهل اللّغة بجمع المعاني المستعمل فيها ونقلها إلينا.

وتلخّص: عدم الحجيّة، لكن في الرجوع إليه فائدة.

وهذا تمام الكلام في حجيّة قول اللّغوي.

سفید

الإجماع

سفید

ولا يخفى أنّ مسألة الإجماع من المباحث الاصوليّة المهمّة، وهو أحد الأدلّة الأربعة. ولمّا كان بحثنا في الظنون الخاصّة، أي التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، فإنّه يقع الكلام هنا في دليل اعتباره... .

قال الشيخ:

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفراده، فتشمله أدلّته... .[1]

وقال صاحب الكفاية:

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراده من دون أن يكون عليه الدليل بالخصوص، فلابدّ في اعتباره من شمول أدلّة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.[2]

فهم يعترفون بعدم وجود الدليل على اعتبار الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول، ويجعلون الدليل على اعتباره أدلّة حجيّة خبر الواحد، بلحاظ كونه من أفراد خبر الواحد، فكان مقتضى القاعدة تأخير هذا المبحث عن مبحث حجيّة خبر الواحد الثقة.

ثم إنّ درج الإجماع في بحث خبر الواحد يتوقف على شمول إطلاق دليل حجيّته للخبر الحدسي عن المعصوم، لأنّ الخبر الواحد الذي قام الدليل على حجيّته، هو الخبر الحسّي خاصّةً، فشمول الدليل للخبر عن حدس أوّل الكلام.

هذا، والإجماع على قسمين: الإجماع المحصّل والإجماع المنقول، فالّذي يدّعى شمول أدلّة حجيّة الخبر له هو الإجماع المنقول، والذي يعدّ من الأدلّة الأربعة التي ترجع إليها الأحكام الشرعيّة هو الإجماع المحصّل، فلابدّ أوّلا من البحث عن هذا القسم.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٨.

الإجماع المحصّل

قال الشيخ:

إنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة، بل العامّة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو: إتّفاق جميع العلماء في عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين... .[1]

فالظاهر أنْ لا خلاف بين الخاصّة والعامّة في تعريفه، كما لا خلاف بين الفريقين في حجيّته.

فأمّا أنّ العامّة هم الأصل لهذا المصطلح، فهذا ثابت، وأمّا أنّه الأصل لهم، فهذا على زعم بعضهم قيام الإجماع من الأصحاب على خلافة أبي بكر، وقد أوضحنا في بحوثنا الكلاميّة عدم تماميّة هذه الدعوى، وأنّ حكومة أبي بكر كانت بالضّرب والتهديد والغلبة.

وعلى الجملة، فإنّ عمدة الخلاف في الإجماع هو في وجه حجيّته وفي دليلها; لأنّ للإجماع عند العامّة الموضوعيّة، وعند الخاصّة الطريقيّة، كما سيتّضح ذلك ممّا سنذكره.

دليل الحجيّة عند العامّة

واستدلّ العامّة لحجيّة الإجماع بوجهين:

أحدهما من الكتاب: وهو قوله تعالى: (**وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيرًا**)[2]بتقريب: أن المؤمنين إذا اتّفقوا على شئ، فقد اتّخذوه سبيلا، فمن خالف فهو ضالٌّ ومصيره جهنم.

وفيه:

أنّ الموضوع في الآية: مشاقّة الله ورسوله، فمن شاقق الله ورسوله فقد خالف سبيل المؤمنين; لأنّ سبيلهم هو الإيمان بالله ورسوله والإطاعة لهما، ومن الواضح أنّ مشاقّة الله ورسوله كفرٌ. فالآية ناظرة إلى أنّ سبيل المؤمنين الإطاعة لله ورسوله وعدم المشاقّة لهما، وأنّ مصير من شاققهما هو النار، فلا إطلاق للآية ليشمل محلّ الكلام. ولو سلّمنا، فالمراد عموم المؤمنين، وهذا لا ينفكّ عن دخول المعصوم كما سيأتي مثله في الحديث.

والثاني من السنّة، وهو: ما يروونه عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ من قوله: «لا تجتمع ـ أو: لن تجتمع ـ أمّتي على الخطأ ـ أو الضلالة[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٨.

(٢) سورة النساء: الآية ١١٥.

وفيه:

أولا: إنّه حديث مرسلٌ، أو ضعيف في جميع طرقه، كما نصّ على ذلك غيرواحد من علماء العامّة[٢].

وثانياً: إنّ الموضوع في هذا الحديث هو الأُمّة لا بعضها، فلو أنّ الأُمّة بجميع أفرادها وفرقها اجتمعت على شئ، كان المعصوم داخلا في المجمعين لا محالة، ولا يكون هذا الإجتماع على الخطأ والضلالة قطعاً. أمّا إن لم يكن المعصوم داخلا، فإنّ الخطأ جائز على المجموع كما هو جائز على كلّ فرد، لأنّ اجتماع الأفراد لا يوجب عصمتهم عن الخطأ.

لكنّ التّحقيق أنّ هذا من موضوعات زمن معاوية، في الوقت الذي سمّوه «عام الجماعة».

دليل الحجيّة عند الإماميّة: الكاشفيّة

وأمّا أصحابنا القائلون بعدم الموضوعيّة للإجماع، بل إنّه طريق إلى معرفة رأي المعصوم عليه السلام أو إلى الدليل المعتبر، فإنّه إنْ كشف عن رأي المعصوم صار دليلا قطعيّاً، وإنْ كشف عن الدليل المعتبر صار دليلا ظنيّاً، وإلاّ، فإن اتفاق العلماء بما هو لا اعتبار به، فلابدّ وأنْ ينتهي إلى ما هو المعتبر وهو رأي المعصوم أو الدليل المعتبر.

وجوه كاشفيّة الإجماع عن رأي المعصوم

وقد ذكروا لكاشفية الإتّفاق عن رأي المعصوم وجوهاً:

الوجه الأوّل

أن يكون الإمام عليه السلام داخلا في المجمعين، ويعبّرون عنه بالإجماع الدخولي أو التضمّني.

ولا ريب أنّ هكذا إجماع حجّة، ولكنّ الكلام في الصغرى.

الوجه الثاني

ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الإجماع اللّطفي، وحاصل كلامه: أنّه إذا اجتمع العلماء على رأي، فإنْ كان مطابقاً للواقع، فهو، وإنْ كان مخالفاً، وجب على الإمام عليه السّلام ـ بقاعدة اللّطف ـ أن يلقي الحكم الحقّ، فيقع الخلاف بين العلماء ولا يجتمعوا على خلاف الواقع.[٣]

---

(١) المعجم الكبير ٤٤٧/١٢، الرقم ١٣٦٢٣ و ١٣٦٢٤، و المستدرك على الصحيحين ١ / ٢٠٠ـ ٢٠١.

(٢) أُنظر: تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج ١ / ٥١ ـ ٥٦، الرقم ٥١.

(٣) العدّة في أُصول الفقه ٢ / ٦٢٨ و مابعدها.

وقد وقع الكلام على هذا الوجه من جهة الكبرى، للكلام في قاعدة اللطف ووجوب شئ على الله تعالى، فإنّه لا يسئل عمّا يفعل وهم يسألون، وإنّه المولى الحقيقي الذي لا يصدر منه إلا الفضل والرحمة، ولا معنى لإيجاب شئ عليه. وكذلك الإمام عليه السّلام.

وأما من جهة الصّغرى، فإن إلقاء الخلاف بين العلماء ليس بلطف، بل اللّطف هو الهداية إلى الحق.

الوجه الثالث

الملازمة العاديّة بين اتفاق العلماء ورأي المعصوم. وهذا ينتهي إلى الحدس برأيه، إمّا من جهة أنه كلّما كثرت الآراء وتطابقت، ازداد احتمال الموافقة وضعف احتمال المخالفة، حتى يصل إلى القطع بالواقع وهو رأي المعصوم.

وقد أشكل فيه في مصباح الاصول: بأن هذا إنما يتم في الإخبار عن الحسّ، أمّا في الامور الحدسيّة فلا، إذ كما يحتمل الخطأ في رأي الواحد يحتمل في رأي الكلّ.[1]

وفيه تأمّل، فإنّه إذا كان يحتمل الخطأ في الكلّ، ففي الخبر الحسّي كذلك.

لكنّ التحقيق أنّ تطابق الآراء يوجب القطع لغير أهل الخبرة، كما لو اتفق الأطبّاء في مورد على تشخيص المرض والدواء المعالج له، فإن غير الطبيب يحصل له اليقين بذلك، أمّا بالنسبة إلى أهل الخبرة فلا. وفيما نحن فيه كذلك، فإن تطابق الآراء من الفقهاء لا يوجب اليقين بالواقع للفقيه.

وقد يقال بالملازمة العاديّة من جهة اخرى وهي: إن العادة تحكم بأنّه متى اتّفق المرؤوسون على رأي، فإن ذلك لا ينفك عن رأي الرئيس، فمن اتفاقهم يستكشف رأي الرئيس.

وفيه: إن هذا إنما يتم في المرؤوسين الملازمين للرئيس، لا في فقهاء عصر الغيبة، حيث أنهم منقطعون عن الإمام عليه السّلام.

الوجه الرابع

الإجماع التشرّفي، بأن يسمع الأوحدي من الناس الحكم من الإمام ـ عليه السّلام ـ مباشرةً، فينقله إلى الغير بصورة الإجماع.

ويقع الكلام في هذا الوجه من جهة أصل إمكان رؤية الإمام ـ عليه السلام ـ في عصر الغيبة، وأن ذلك ينافي الحكمة من الغيبة أوْ لا؟ لا سيّما بالنظر إلى ما ورد عنه من أن من ادّعى الرؤية فكذّبوه.

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٣٩.

لكنّ الأعاظم ـ كالخراساني والإصفهاني والنائيني[1] ـ يجوّزون حصول ذلك للأوحدي، ومنهم من يصرّح بتحقّق ذلك للسيد ابن طاووس،[2] كما ربّما يستفاد من بعض كلمات السيّد نفسه[3] أيضاً، بل إنّ دعوى العلم الإجمالي بوقوع ذلك خلال هذه القرون المتمادية بل التفصيلى بالنسبة إلى بعض الناس قريبة جدّاً. وحينئذ، يجمع بين ذلك والخبر الوارد عنه ـ عليه السلام ـ الآمر بتكذيب من ادّعاه، ببعض الوجوه المذكورة في ذيله.[4]

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟

وبعد سقوط الوجوه المذكورة لكاشفيّة الإجماع عن رأي المعصوم، تصل النوبة إلى كاشفيّته عن الدليل المعتبر على رأي المعصوم، فإنه إنْ تمّ هذا الوجه نتوصّل إلى رأي المعصوم لكنْ بواسطة الدليل الدالّ عليه، وبيان ذلك هو:

إن المفروض تحقق الإتفاق من الكلّ على رأي واحد، والمفروض أنهم فقهاء عدولٌ لا يفتون بلا دليل، فلابدّ وأنهم قد عثروا على دليل معتبر فاتفقوا على الفتوى على طبقه، فيكون إجماعهم كاشفاً عنه ويمكننا الاعتماد عليه. فنحن قد عملنا في الحقيقة ـ بواسطة الإجماع ـ بذلك الدليل المعتبر الذي عثروا عليه ولم نعثر عليه، فنكون قد عملنا برأي الإمام ـ عليه السّلام ـ الدالّ عليه ذلك الدليل.

الكلام عليه

أشكل المحقّق الإصفهاني بما توضيحه: أنّ الدليل المعتبر المنكشف ليس الإجماع، لأنّ الإجماع لا يكشف عن الإجماع. وليس الكتاب، لأنّ آيات الأحكام معلومة لنا كما هي معلومة لهم. وليس العقل، لأن البراهين العقليّة محصورة ومعلومة لنا مثلهم. فليس إلاّ السنّة، ولكنْ: قد يكون الخبر معتبراً عندهم وليس بمعتبر عندنا، فهم قالوا باعتباره على مبانيهم ونحن مخالفون لهم في المبنى. وقد يكون الخبر ظاهراً في مدلول عندهم هو غير ظاهر عندنا فيه بل ظاهر في خلافه، كما حدث في أدلّة نجاسة البئر بالملاقاة، إذ استظهر المتأخرون منها خلاف ما استظهر المتقدّمون.[5]

فتلخّص عدم تماميّة كشف الإجماع المحصّل عن الدليل المعتبر.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨٩، نهاية الدراية ٣ / ١٨٥، فرائد الأُصول ١ / ٢٨٩.

(٢) أنظر: بحرالفوائد في شرح الفرائد ٢ / ٥١.

(٣) مهج الدعوات: ٢٨١ و ٣٥٣.

(٤) بحارالأنوار ٥٥ / ١٥١، الباب ٢٣ مَن ادّعى الرؤية في الغيبة الكبرى... .

(٥) نهاية الدراية: ٣ / ١٨٥.

ويمكن الجواب:

أمّا من جهة السند، فبأنّ المتيقن من القدماء أنهم ما كانوا يأخذون إلاّ بخبر العدل أو الثقة، فقد كانت الوثاقة مطروحةً حتى في زمن المعصوم، حيث كانوا يسألون عن وثاقة الأشخاص لكي يأخذوا منهم معالم الدين. فإذا اتّفق القدماء على رأي، كشف اتّفاقهم عن دليل معتبر ـ بالعدالة أو الوثاقة ـ هو المستند لتلك الفتوى المتفق عليها.

وأمّا من جهة الظّهور، فالمفروض هو اتّفاق الفقهاء على ظهور اللّفظ في معنىً، والمفروض كذلك كونهم من أهل اللّسان أو من أهل الدقّة والتدبّر في فهم المعاني من الألفاظ وظهورها فيها، فمن البعيد جدّاً أن يتّفقوا على دلالة لفظ على معنى بحيث لو وقفنا على ذلك لكان ظاهراً عندنا في معنىً آخر.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع النقض بقضيّة أخبار نزح البئر; إذ النجاسة لم تكن مجمعاً عليها بين قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم. نعم، كان المشهور بينهم ذلك، وكلامنا في الإجماع.

هذا أوّلا.

وثانياً ـ وهو العمدة ـ أنّ القدماء أخذوا بروايات النّزح وبظاهر الرواية: «ما الذي يطهّرها»[1] وهي ظاهرة في النجاسة عند المتأخرين أيضاً، لكن المتقدّمين قد غفلوا عن صحيحة ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يطهّره شئ إلا أن يتغيّر»[2] والمتأخرون رفعوا اليد بها عن ظهور تلك الرّوايات... فلم يكن الخلاف من جهة الظهور حتى يرد النقض.

وأشكل في مصباح الأُصول: بأن إجماعهم يمكن أن يكون مستنداً إلى قاعدة أو أصل، ونحن لا نرى تماميّة ذلك الأصل أو القاعدة، أو نرى عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه.[3]

لكنّ هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ مثل هذا الإجماع يكون مدركيّاً والإجماع المدركي لا قيمة له، بل الكلام في الإجماع المحصّل الذي هو على خلاف القواعد والاصول ولا نعلم بمدركه، لكنّا نعلم بأنّهم ـ لورعهم ومقامهم العلمي ـ لا يجمعون على رأي بلا دليل، وهو إمّا رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، والمفروض أنّه ليس الكتاب والعقل والإجماع، فهو الرواية المعتبرة.

ويبقى الإشكال: بأنّه لو كان هكذا دليل معتبر لبان، ولكُتب في المجاميع الحديثيّة التي هي لكبار المجمعين، فتأمّل.

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ٢١.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ١٠.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٤٠.

هذا تمام الكلام في الإجماع المحصّل.

الاجماع المنقول

والإجماع المنقول هو الإجماع المحصّل المنقول بخبر الواحد، فهل هو حجّة أوْ لا؟

إنّ كلّ خبر يكون عن أمر محسوس، فلا ريب في شمول أدلّة حجيّة خبر الواحد له على المبنى في ذلك; إذ اعتبر بعضهم العدالة في المخبر، والمعروف كفاية الوثاقة، فإذا شملته أدلّة الحجيّة واندفع احتمال الخلاف بأصالة عدم الخطأ ـ وهو أصل عقلائي ـ تمّت الحجيّة للخبر بلاكلام.

لكنّ الإخبار عن الإجماع إخبار عن أمر حدسي.

فإن أخبر عن الأمر المحسوس بالحدس، بأنْ أخبر ـ مثلا ـ عن نزول المطر استناداً إلى قواعد علم الهيئة، لم يكن بحجّة وإنْ كان المخبر ثقة، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ في الحدسيّات عقلاءً.

وإنْ أخبر عن الأمر الحسّي، وشككنا في أنه عن حسٍّ أو حدس، فما هو مقتضى القاعدة؟

تارةً: لا يكون المخبر من شأنه الإخبار عن الحدس، فالأصل في مثله الحمل على الحسّ. واخرى: يكون من شأنه ذلك، كالمنجّم إذا أخبر عن زوال الشمس مثلا، فهنا لا يرجع إلى الأصل العقلائي، لعدم قيام السّيرة العقلائيّة على قبول مثل هذا الخبر.

وكذا لو شك في المخبِر أن من شأنه الإخبار عن حسّ أو حدس.

هذا كلّه، فيما إذا أخبر عن أمر محسوس.

وأمّا إن كان المخبر به من الامور الحدسيّة، فتارة: يكون من الحدسيّات القريبة من الحسّ، وأُخرى: لا.

فإن كان من القسم الأوّل، كما لو أخبر عن شجاعة زيد وجود عمرو ونحوهما من الامور الحدسيّة القريبة من الحسّ; لإمكان التوصّل إليها على أثر المعاشرة أو القرائن والأحوال، فالحجيّة ثابتة، ومن هنا يرتب الأثر على الإخبار بالعدالة والإجتهاد ونحوهما.

وإن كان من القسم الثاني، فتارةً: ينقل الخبر إلى أهل الخبرة بذلك الموضوع، واخرى: لا يكون المنقول إليه من أهل الخبرة به. فإنْ كان من قبيل الثاني، كما لو أخبر الطبيب عن حدسه بالمرض ولم يكن المخبَر من الأطبّاء، فالخبر حجّة لا من باب حجيّة خبر الثقة، بل من باب حجيّة خبر أهل الخبرة.

وإن كان من قبيل الأوّل، فهنا صور; لأنه تارةً: يخبر عن السّبب والمسبّب معاً، وأُخرى: عن المسبّب فقط، وثالثةً: عن السبب فقط. والإخبار عن السبّب، تارةً: يكون إخباراً عن تمام السّبب، وأُخرى: عن جزء السّبب.

وعلى جميع الصّور: تارةً: يكون المخبَر موافقاً للمخبِر في المسلك، وأُخرى: لايكون بينهما توافق في المسلك، كأن يرى الطبيب المخبر السببيّة للأمر الكذائي للمرض، لكنِ الطبيب المخبَر لا يرى لذلك الأمر السببيّة لذلك المرض.

فإن أخبر عن السّبب، كان حجةٌ، لكونه إخباراً عن أمر محسوس، فتشمله أدلّة حجيّة خبر الثقة أو العدل ـ على المختار هناك ـ سواء أُحرز كونه مخبِراً عن الحسّ أو شُك في ذلك... وكون المسبّب حدسيّاً لا يضرّ بذلك.

وإنْ أخبر عن المسبّب ـ أي نفس المرض مثلا ـ فإخباره عن ذلك إخبارٌ عن السّبب أيضاً بالدلالة الإلتزاميّة، ـ فيكون الخبر عن المسبّب خبراً عن أمرين، أحدهما: حدسيّ وهو المسبّب، المدلول المطابقي. والآخر: حسّي وهو السّبب وهو المدلول بالملازمة ـ ففي مثل هذا المورد، يلحظ التوافق بين المخبِر والمخبَر في المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجةً من جهة الدلالة الإلتزاميّة، وحيث أنه موافقٌ على الملازمة بين هذا السّبب والمسبّب ـ وهو المرض ـ فالمرض المسبّب ثابت للمخبَر بالوجدان العلمي.

وبعد الفراغ عن هذه المقدّمة نقول:

قد تقدّم أنّه يعتبر في الإجماع الحجّة أن يتّفق جميع فقهاء العصر على رأي، ولا يكون الرأي مستنداً إلى أصل أو قاعدة، كما لو ادّعي الإجماع على بطلان الصّلاة في المكان المغصوب; إذ يحتمل أن يكونوا مستندين في هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادي بين الصّلاة والغصب، وأنّ ما يكون منهيّاً عنه لا يمكن أن يكون مأموراً به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجةً...

فالشرّط الأساسّ المقرّر الثابت في حجيّة الإجماع هو انتفاء استناده إلى شئ من الاصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العمّ من الأبوين للعمّ من الأب، مع تقدّمه رتبةً واستحقاقه للإرث بقوله تعالى (**وَأُولُوا الْاَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْض في كِتابِ اللهِ**)،[1] فإنّ مثل هذا الإجماع غير المستند إلى أصل أو قاعدة، والمخالف للكتاب، لابدّ وأنْ يكون كاشفاً عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر المخصّص للآية المباركة، وإلاّ لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافّةً على تقدّم ابن العمّ وحجبه للعمّ في الإرث. فمثل هذا الإجماع ـ وإن كان نادراً في الفقه ـ يكون حجةً بلاكلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبر واحد، كان إجماع الفقهاء هو السّبب، ورأي المعصوم أو الدليل المعتبر هو المسبّب المنكشف، فتارةً: ينقل السّبب والمسبّب معاً، واخرى: ينقل السّبب فقط، وثالثةً: ينقل المسّبب وحده... .

(١) سورة الانفال: الآية ٧٥.

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلّهم على كذا»، فمثله نقلٌ للسّبب والمسبّب، لكونه دالاً على دخول الإمام في المجمعين، فهو من الإجماع الدخولي المتضمّن لرأي المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارة ظاهرة في دخول الإمام، وظاهرة كذلك في أن إخباره عن حسٍّ، فلا محالة تشمله أدلّة حجيّة خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبّر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «إتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهرة في نقل السّبب، ويكون فائدته أن لا يتجشّم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقّق الإجماع على الفتوى الكذائيّة، فإنْ حصل له الكاشفيّة عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلاّ على مبنى المحقق الإصفهاني القائل بأنّا وإنْ كنّا نحتمل أن يكون كاشفاً عن الدليل، ولكنّ الدليل المعتبر عندهم قد لايكون معتبراً عندنا، فكيف نفتي بما أفتوا به ويكون الإجماع حجةً؟

وقد يخبر الناقل عن بعض السّبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولمّا كان المخبر ثقةً وإخباره عن حسّ، يكون معتبراً بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقية الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإنْ كشف عن رأي المعصوم فهو، وإنْ كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلاّ على إشكال المحقق الإصفهاني.

وقد ينقل الناقل المسبّب، أي رأي المعصوم عليه السّلام. وهذا لا يكون إلاّ في الإجماع التشرّفي، والتشرف في زمن الغيبة لا يحصل، إلاّ للأوحدي كما عبّر الأكابر، لا سيّما مع الخدشة فيما ورد من «أن من ادّعى الرؤية قبل الصّيحة فكذّبوه»[1] سنداً، مضافاً إلى أنّ ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤية مع دعوى النيابة.

فالأوحدي بتعبير الأكابر أو صاحب السرّ ـ بتعبير السيّد بحرالعلوم ـ يرى الإمام في زمن الغيبة، ونحن لايمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعة في هذه المدّة الطويلة...

وعلى الجملة، فإنّ من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لايعرّف نفسه بل يعبّر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقة، فإنّه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلاّ بإجراء أصالة عدم الخطأ، وجريانها إنّما يكون ـ في السيّرة العقلائيّة ـ في القضايا المتعارفة، ولكنّ ملاقاة الإمام في عصر الغيبة أمر غيرمتعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولايثبت المسبب. أللهم إلاّ أن يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضيّة مكاشفةً، فله أن يفتي على طبق هذا الإجماع.

---

(١) الإحتجاج ٤٧٨/٢، بحارالأنوار ١٥١/٥٥، الباب ٢٣ مَن ادّعى الرؤية في الغيبة الكبرى... ، الرقم١.

وأمّا إذا أخبر عن الإجماع مستنداً إلى الملازمة العقليّة، وهو الإجماع اللّطفي الذي اختاره شيخ الطائفة، فمن الواضح أنّه خبر حدسي، لا تشمله أدلّة حجيّة الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمة العاديّة بين رأي الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السّبب، والمفروض كونه ثقةً وإخباره عن حسٍّ، ثم ثبتت الملازمة بين السّبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصلةً للمخبر وكان المنقول إليه موافقاً له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبّب وحده، فلا ريب في أنّ الإخبار عن المسبّب يلازم الإخبار عن السّبب، فالملازمة عند المخبر تامة، فإنْ كان المخبَر المنقول إليه موافقاً في المسلك تمّت عنده أيضاً... .

ولو شُكّ في أن الإخبار عن حسٍّ أو حدس، والمفروض أن المخبِر فقيه، فهو ممّن شأنه الإخبار عن الحدس والإجتهاد، فلا تشمله الأدلّة.

تنبيهات

التنبيه الأوّل في ندرة الإجماع

قد تحصّل ممّا ذكرنا ندرة الإجماع المعتبَر في الفقه جدّاً، ولكنه ـ مع ذلك ـ قد يتّفق أن نجد الأصحاب ـ على اختلاف مسالكهم في الأُصول وفي كاشفيّة الإجماع ـ مجمعين على فتوى، مع عدم وجود نصّ معتبر في المسألة، وعدم احتمال استناد فتواهم إلى أصل أو قاعدة، فمثل هذا الإجماع لا يمكن التجاوز عنه، كما ذكرنا في مسألة حجب ابن العمّ من الأبوين العمّ; إذْ لا يوجد نصٌّ معتبر في هذه المسألة. وما أشار إليه الصّدوق[1] لم نعثر عليه فيما بين أيدينا من الأخبار، كما أنّ رواية الحسن بن عمّار أو عمارة،[2] غيرمعتبر. مع أنّ مقتضى الآية المباركة تقديم العمّ.

ومن الموارد: مسألة عدم جواز التعليق في العقود، فإنه لا نصّ فيها أصلا، ولا دليل عليه إلا إجماع الكلّ، وهو غير محتمل استناده إلى أصل أو قاعدة. وما قد يذكر من القاعدة العقليّة ـ وهي أنّ تعليق العقد يستلزم انفكاك المعلول عن العلّة وهو محال ـ غيرصحيح، لأن الإستحالة المذكورة إنما هي في القضايا التكوينيّة لا الإعتباريّة. على أن الفقهاء يقولون بالواجب المشروط، مع أنه قد يستلزم ذلك الإنفكاك بين العلّة والمعلول.

ومن الموارد: محرميّة أمّ الزوجة وإنْ علت، مع أن ظاهر النصّ هو أُمّ الزوجة بلا واسطة، لأنه المعنى الحقيقي، وإطلاقه على أُمّ الأُم وإنْ علت مجاز... ولو شكّ، فالشبهة مفهوميّة، ولا يجوز التمسّك بالدليل في الشبهات المفهوميّة. لكنّ إجماع الكلّ قائم على المحرميّة. مع أنهم لايقولون بمثله في الموارد الاخرى، كما لو أوصى بكذا لأُمّ زوجته، وكذلك لو أوصى لأبيه، فإنه لا يعمّ أب الأب عندهم.

التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيّد والشيخ قدّس سرّهما.

---

(١) قال الصّدوق في من لايحضره الفقيه ٤: ٢٩٢، ما هذا لفظه، «فإن ترك عمّاً لأب، وابنَ عمٍّ لأب وأُمٍّ، فالمال لإبن العمّ للأب والأُمّ: لأنّه قد جمع الكلالتين، كلالته الأب وكلالة الأُمّ، وهذا غيرمحمول على أصل بل مسلّم، للخبر الصحيح الوارد عن الأئمة (عليهم السلام)».

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٩٢، باب ٥ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الرقم ٤.

إعلم أنّ من الفقهاء من يعتني بالإجماعات كثيراً، كصاحبي الرياض والجواهر، ومن الفقهاء من لايعبأ أصلا كالمحقّق الأردبيلي، ومن الفقهاء من يتوسّط في ذلك كالشيخ الأنصاري. وقال المجلسي ما محصّله: أنّ الإجماع إنّما يعتبر لكاشفيّته عن رأي المعصوم، هكذا قرّر الأصحاب في الأُصول، لكنّهم في الفقه ينسون ما يؤسّسون في الاصول; إذْ لا صغرى للإجماع الكاشف إلا نادراً، بل الموارد التي يدّعون فيها الإجماع ليس إلاّ الشهرة. نعم، الإجماعات تنتهي إلى الشيخ والسيّد وهي أخبارٌ مراسيل.[١]

وهذا الكلام غريب جدّاً; إذ ليس الأمر كما ذكر، والفقهاء لا يخلطون بين الإجماع والشهرة، والإجماعات المحكيّة عن السيّد والشيخ ليست مراسيل، بل كتبهم موجودة وللفقهاء طرق إلى تلك الكتب.

ثم إنّ السيّد المرتضى قد أكثر من دعوى الإجماع في كتابيه: الإنتصار والناصريّات.

ومن موارد ذلك عند السيّد: دعواه الإجماع على وجوب رفع اليدين في التكبيرات في الصلاة.[٢] ولا قائل به من الأصحاب غيره ظاهراً.

ودعواه الإجماع على أن عدّة النفساء ثمانية عشر يوماً.[٣] ولا قائل به من الأصحاب غيره.

ودعواه الإجماع على ثبوت خيار الحيوان للمتبايعين كليهما إلى ثلاثة أيام،[٤] والشمهور بين الأصحاب هو ثبوته للمشتري خاصّةً، اقتصاراً فيما خالف العمومات ومقتضى الأصل الدالّة على لزوم المعاملة على المجمع عليه بين الأصحاب وهو في المشتري خاصّة كما حكاه جماعة.[٥]

ودعواه الإجماع على تعيّن المهر في مهر السنّة، وأنه لاتجوز الزيادة عليها،[٦] وهذا خلاف ظاهر الآية، والظاهر أن لا موافق له فيما ذهب إليه.

أقول

إذا كان هذا حال إجماعات السيّد، فهل يمكن الاعتماد عليها، بأنْ يفتى على طبقها، أو تجعل جابرةً لضعف سند بناءً على القول بذلك، أو ترتيب أيّ أثر آخر عليها، كأنْ تكون منشأً للتوقّف أو الإحتياط؟

وأمّا الشيخ، فقد أكثر من دعوى الإجماع في كتاب الخلاف.

---

(١) بحارالانوار ٨٩ / ٢٢٢. كتاب الصلاة، أبواب فضل يوم الجمعة. الباب ١، وجوب صلاة الجمعة.

(٢) الإنتصار: ١٤٧.

(٣) المصدر: ١٢٩.

(٤) المصدر: ٤٣٣.

(٥) رياض المسائل ٨ / ٢٩٤.

(٦) الانتصار: ٢٩٢.

واختلفت تعبيراته، فتارة: يدّعي إجماع المسلمين، واخرى: إجماع الفرقة، وثالثة: يضيف إلى إجماع الفرقة كلمة: لا يختلفون في ذلك، ورابعة: يضيف كلمة: وأخبارهم.

وقد وقع الكلام في إجماعاته، فقالوا: بأنه قد ادّعى الإجماع في موارد كثيرة من كتاب الخلاف ثم خالفها هو في غيره، قال الشهيد الثاني: قد وقع ذلك في أربعين مورداً،[1] لكنّ بعض من تأخّر أوصلها إلى المائة... .

والمهمّ أنا نرى الشيخ يفتي في كتاب المبسوط وغيره وخاصةً في النهاية ـ وهو كتابه في الفتوى ـ على خلاف ما ادّعى عليه الإجماع في كتاب الخلاف.

فقيل: إنه يريد الشهرة. وقيل: إنها إجماعات جدليّة في مقابل العامّة. وقيل: إنها إجماعات مستندة إلى أصل أو قاعدة... .

أقول

وعمدة ما في الباب هو الإشكال الذي طرحه الشهيد الثاني من أن الشيخ قد خالف بنفسه إجماعاته، وهذا مسقطٌ لاعتبارها.

ولكن يمكن أن يقال: إن الشيخ لمّا أخبر عن الإجماع، فإن أدلّة حجيّة الخبر صادقة على إخباراته من جهة وأصالة عدم الخطأ والإشتباه جارية من جهة اخرى، فتكون إجماعاته معتبرةً، والموارد التي خالف فيها قليلة، فلا تكون مضرّةً بجميع إجماعاته. نعم، ترفع اليد عنها في تلك الموارد الخاصّة فقط. والسّبب في عدم الإضرار بسائر الإجماعات هو جريان أصالة عدم الخطأ فيها كما ذكرنا.

نعم، لو كانت المخالفات كثيرةً بحيث يقع الشك في ضبطه في دعاويه الإجماع، ويوجب سقوط أصالة عدم الخطأ عقلاءً، كان الحق مع الشهيد، لكن الأمر ليس كذلك.

وأمّا الجواب: بأنه يريد الشهرة من الإجماع.

فهذا خلاف الظاهر جدّاً، وظواهر الألفاظ حجّة. على أنّ الشيخ قد يذكر المخالف من الأصحاب، كما في مسألة تطهير المتنجّس بمطلق المائع.[2]

وأمّا الجواب: بأن إجماعاته في الخلاف جدليّة.

فهذا غيرصحيح، لأنّ الإجماع إن كان، فهو، وإنْ لم يكن، فدعواه كذب، فكيف ينسب إلى الشيخ؟

---

(١) أُنظر: رسائل الشهيد الثاني ٢ / ٨٤٥ ـ ٨٥٧ ، و أُنظر: الحدائق الناضرة ٩ / ٣٦٨.

(٢) المبسوط ١ / ٣٨.

وأمّا الجواب: بأنّ إجماعات الشّيخ على وزان إجماعات السيّد في كونها مستندةً إلى أصل أو قاعدة، وحيث أنّ من الممكن وجود الخلاف بينه وبين من بلغه إجماعُه في ذلك الأصل أو القاعدة، فإنّ إجماعاته لا تكون حجةً، بل إنها إجماعات حدسيّة اجتهاديّة.

فالظاهر أنه نشأ من استدلاله بالقرعة في كتاب إحياء الموات وفي منجزات المريض، مدّعياً الإجماع على أن القرعة لكلّ أمر مشكل، والمورد من صغريات الأمر المشكل. أمّا في إحياء الموات ففيما لو حاز اثنان في وقت واحد أرضاً.[1] وأمّا في منجّزات المريض ففيما لو أعتق سالماً وغانماً في حال المرض المشرف على الموت، ولا يفي ثلثه لعتق كلا العبدين.[2]

فهو في هذين الموردين، لمّا رأى قيام الإجماع على كبرى القرعة، ادّعاه فيهما تطبيقاً لها عليهما.

ولكنّ ما فعله في هذين الموردين لا يجوّز لنا رفع اليد عن سائر إجماعاته في كتاب الخلاف، وهي أكثر من الألف!

وعلى الجملة، فإنّ الشيخ لمّا يدّعي الإجماع في تلك الموارد، فهو إنما يدّعيها على الحكم في نفس المسألة، وليس فيها أيّ استدلال حتى يقال بأنّ المدّعى عليه الإجماع هو الكبرى... بخلاف إجماعات السيّد في كتاب الإنتصار، فإنه قد ثبت بالتتبّع أن إجماعاته إنما هي على الكبريات، فالفرق بينهما واضح جدّاً. وبناءً على ما ذكرنا، ففي أيّ مورد وجدنا الشيخ يستدلّ بالكبرى، نرفع اليد عن إجماعه هناك، وأمّا في غيره فإجماعه حجة.

وقد يشكل أيضاً: بأنّ إجماع الشيخ لا يخلو عن أنْ يكون إخباراً عن المسبّب وهو رأي الامام عليه السّلام، أو عن السّبب وهو إتفاق الأصحاب. فإنْ كان الأوّل، فهو من جهة قاعدة اللُّطف، وهي من الناحية الكبرويّة غير تامة. وإنْ كان الثاني، فهو يفيد إتفاق علماء عصره، وهذا لاينافي أن لايكون أهل العصر المتقدّم أو العصور المتقدّمة على تلك الفتوى. وحينئذ، لا سببيّة لاتّفاق فقهاء عصره للوصول إلى رأي المعصوم.

والجواب هو: إن الشيخ عندما يقول «عليه إجماع الفرقة»، فالظاهر منه فقهاء كلّ العصور حتى زمن المعصوم. نعم، إذا قال «عليه الإجماع» كان للإشكال وجه.

ويبقى الإشكال: بأنّ الشيخ قد يدّعي إجماع الفرقة بل الأُمّة، ثم يذكر الخلاف عن البعض ويعتذر بأنه منقرض... وهذا موجود في كتاب القضاء في مسألة عدالة القاضي،[3] وفي مسألة الخطبة من كتاب النكاح،[1] فهذه الموارد تشهد بأن إجماعاته تتعلّق بالعصر الواحد لا جميع العصور حتى زمن المعصوم، فيعود الإشكال السابق.

---

(١) الخلاف ٣ / ٥٣٢.

(٢) الخلاف ٦ / ٢٩٠.

(٣) الخلاف ٦ / ٢١٢.

نعم، في كلّ مورد أضاف الفتوى إلى الفرقة وقال: «لا خلاف بينهم» أو «لايختلفون» فمثله حجّة.

هذا، وذكر السيّد البروجردي[٢] أنّ إجماعات الشيخ كلّها نقلٌ للرواية المعتبرة، أي أنه في كلّ مورد يدّعي الإجماع فيه، ينقل الخبر المعتبر الوارد عن الأئمة عن النبي صلّى الله عليه وآله، بخلاف إجماعات مثل العلاّمة، فإنها نقل للسّبب. واعترض على الشيخ الأنصاري قوله: بأنّ إجماعات الشيخ نقلٌ للسّبب والمسبب معاً، فقال: بأنّ الأمر ليس كذلك.

أقول

أمّا ما نسبه إلى الشيخ الأعظم قدّس سرّه، فليس كذلك، بل الشّيخ يقول أنّ كلّ إجماع أسند فيه الفتوى إلى الفرقة وأهل الحق، فهو نقل السّبب والمسبّب، وما لم يكن كذلك فهو نقل للسّبب فقط.

وأما ما نسبه إلى شيخ الطائفة قدّس سرّه، فهو يخالف صريح كلامه في مقدّمة كتاب الخلاف،[٣] وأيضاً في موارد عديدة منه، حيث يدّعي الإجماع ودلالة الأخبار معاً، فلو كان في إجماعاته ناقلا للخبر، فأيّ معنى لعطف الأخبار على الإجماع؟

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركّب

قد يتفق العلماء على رأي، كطهارة شئ أو نجاسته أو وجوبه أو حرمته، فهذا الإجماع بسيط، أي: أنه يكشف عن مدلول واحد. وقد يتّفق العلماء على رأي وهم مختلفون فيما بينهم، كما إذا اختلفوا في حكم سجدة العزيمة في أثناء الصّلاة، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمة، فهم متفقون على عدم الكراهة أو الإستحباب، فمن قال بذلك خرق الإجماع المركب وأحدث القول الثالث. فوقع الكلام بينهم في جواز ذلك وعدم جوازه.

وقد يكون إحداث القول الثالث بنحو التفصيل في المسألة، كأن يقول البعض بإقتضاء مطلق العيوب لفسخ النكاح، ويقول الآخرون بعدم اقتضاء شئ منها ذلك. فيحدث القول الثالث باقتضاء بعض العيوب دون بعض، وهذا ما يسمّى بالتفصيل في المسألة، فهو خرقٌ للإجماع المركّب بالقول بالفصل.

ثم إنّ الكلام في حجيّة الإجماع المركّب هو الكلام بعينه في الإجماع البسيط، فقد ينقل بالإجماع المركب مجرّد الإتفاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ينقل المسبّب أي رأي المعصوم، وقد ينقل كلاهما... على ما تقدّم بالتفصيل.

---

(١) الخلاف ٤ / ٢٩٢.

(٢) نهاية الوصول: ٥٣٦.

(٣) الخلاف ١ / ٤٥.

وأمّا حكم خرقه بإحداث القول الثالث، فإنه الحرمة، إنْ كان القولان نافيين لغيرهما، بمعنى أن يكشف الإجماع المركّب عن أن قول المعصوم غيرخارج عن القولين، فالقول الثالث يكون مخالفاً لرأي المعصوم.

التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين

إنه إن كان المنقول إجماع الفقهاء كلّهم على حرمة شئ وإجماعهم على جوازه، فهنا تعارض بين السببين والمسبّبين.

وإنْ كان المنقول إتفاق بعضهم وحصول الكشف عن رأي المعصوم من ذلك، بناءً على مسلك الشيخ ـ مثلا ـ أو على مسلك الحدس برأي المعصوم، ففي هذه الحالة يكون التعارض في المسبب، كأنْ يُنقل وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، وينقل كذلك حرمتها، لأن ذاك ينقل اتفاق علماء عصر الشيخ ـ مثلا ـ وهذا ينقل اتفاق عصر المحقق الحلّي ـ مثلا ـ فلا تعارض بين الإجماعين، لكنّ رأي المعصوم واحد لا اثنان.

وقد يتفق ذلك في العصر الواحد، كما نقل عن بعض الأعاظم أنه كان يرى اتفاق الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي والميرزا محمّدتقي الشيرازي ـ قدّست أسرارهم ـ كاشفاً عن رأي المعصوم.

لكنْ يأتي هنا سؤالٌ هو: أنه إذا كان في عصر كلٍّ من هؤلاء الثلاثة فقهاء كبار، واتفق إجماعهم على خلاف ما اتّفق عليه الثلاثة، فهل في هذه الحالة أيضاً يرى القائل الكاشفيّة لرأي الثلاثة عن رأي المعصوم أو يتوقّف؟

وبعد:

فإنه إذا نقل إجماعان متعارضان، وقد ذكرنا أن التعارض إنما هو في المسبب، إلاّ أن يدّعيا الإجماع من الفقهاء كلّهم، فهو في السّبب والمسبّب معاً، فقد يكون أحد الإجماعين مجملا في ناحية السّبب والآخر مفصّلا، بأنْ يذكر أحدهما أسماء الفقهاء والآخر لايذكرهم، أو يكون المجمعون في أحد النقلين من القدماء وفي الآخر هم المتأخرون، أو يكون المجمعون في أحد النقلين أعظم وأدق منهم في النقل الآخر، ففي هذه الحالات حيث ينقل الإجماع بالتفصيل، يتقدّم أحدهما على الآخر، لأن الحدس برأي المعصوم من إجماع القدماء أقوى، وكذا من إجماع الذين هم أعظم وأدق نظراً.

وأمّا إنْ كان الإجماعان كلاهما مجملين، فالمستفاد من كلام صاحب الكفاية سقوطهما[1] وقيل،[2] إنه في هذه الحالة يُنظر إلى الناقل، لوجود المناقشة في إجماعات مثل السيّد المرتضى والسيّد ابن زهرة. أمّا مثل الشّهيد،

(١) كفاية الأُصول: ٢٩١.

(٢) أُنظر: فوائد الأُصول ٣ / ١٥٢.

فلا مناقشة في دعواه. والمحقق الأردبيلي الذي يناقش في الإجماعات، إذا نقل الإجماع فإنه يعتمد عليه، ففي مثل هذه الحالة يقدَّم الإجماع على الطرف الآخر.

وأمّا مع التساوي في السّبب، فلا محالة يقع التعارض، ولا يمكن الأخذ بأحدهما دون الآخر.

التنبيه الخامس في نقل التواتر

قال في الكفاية:

إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبّب لابدّ في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاّ عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر، فلابدّ في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحدّ. نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ـ ولو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحدّ التواتر من المقدار.[1]

أقول

التواتر هو تتابع الأخبار وتواليها، من مخبرين يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب، بحيث يحصل القطع بالمخبر به.

وقد أنكر بعض العلماء حصول القطع من التواتر، لأنّ كلاّ من الأخبار يجوز الصّدق والكذب فيه، فإذا اجتمعت عدّة لم يتغيّر الحال.

وقد أُجيب عن ذلك في محلّه.

والتواتر على أقسام: لفظي ومعنوي وإجمالي.

وحصول القطع للمنقول إليه يختلف باختلاف حاله.

والتواتر أيضاً تارةً: محصَّل، واخرى: منقول.

فإذا نقل التواتر، فقد نقل المسبّب، وقد يوصف الخبر بالمتواتر، فإذا نقل كان من نقل السّبب.

فلو نقل قائلا: أخبر مائة شخص بكذا، فهذا النقل معتبر، لأنه نقل عن حسّ والمفروض كون الناقل ثقة، فإن حصل للمنقول إليه الملازمة بين هذا الخبر والواقع، كان قاطعاً بالواقع، وإلاّ فالسّبب ناقص حتى تأتي الأخبار الاخرى.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

وأمّا إذا نقل التواتر ـ وهو المسّبب ـ فهذا لا أثر له بالنسبة إلى المنقول إليه، لأنّ المباني في التواتر مختلفة، وحصول العلم منه يختلف باختلاف حالات الأشخاص. نعم، إذا كان الناقل والمنقول إليه متوافقين في المبنى، ترتّب الأثر... وهكذا يختلف الأمر بالنظر إلى دقّة الناقل، فقد يكون في مرتبة من الوثاقة والدقّة، بحيث يحصل العلم من خبره وإنْ كان العدد قليلا، فلا ينتظر وصول الخبر أو تحصيله من غير هؤلاء الذين أخبر عن تواطئهم.

هذا، وقال الشيخ قدّس سرّه:

إنّ معنى قبول نقل التواتر ـ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلا ـ يتصوّر على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدّعى تواتره ـ أعني موت زيد ـ نظير حجيّة الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدّعى عليها الإجماع. وهذا هو الذي ذكرنا من أنّ الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادةً لوقوع متعلّقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتّب على ذلك آثار المتواتر وأحكامه الشرعيّة، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر.

ثم إنّ أحكام التواتر منها: ما ثبت لما تواتر في الجملة، ولو عند غير هذا الشخص.

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولاينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر هو العمل به على الوجه الأول وأوّل وجهي الثاني، كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: إن الحكم بوجوب القرائة في الصّلاة، إنْ كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعيّاً قرأه النبي صلّى الله عليه وآله، فلا إشكال في جواز الإعتماد على إخبار الشهيد رحمه الله بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه، لكنْ بالشرط المتقدّم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقق القرآنيّة. وكذا لا إشكال في الإعتماد من دون الشرط إنْ كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة، فإنه قد ثبت تواتر تلك القرائة عند الشهيد بإخباره. وإنْ كان الحكم معلّقاً على القرآن المتواتر عند القاري أو مجتهده، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القرآآت... .[1]

ومحصّل كلامه: إنه إن أخبر عن إخبار العدد الكذائي، فهذا إخبار عن السّبب، وإنْ أخبر عن التواتر، فإن كان الأثر مترتباً على التواتر في الجملة، ترتّب، وإنْ كان مترتّباً على التواتر عند المنقول إليه، فلا أثر له، ففرّع على

(١) فرائد الأُصول: ٦٤.

ذلك مسألة تواتر القراءات بأنه: إن كان الأثر الشرعي مترتّباً على القرآنيّة الواقعيّة، ترتّب بإخبار الشهيد. وإنْ كان للتواتر في الجملة، أي الأعم من الناقل والمنقول إليه، فكذلك. أما إن كان للتواتر عند المنقول إليه خاصّةً أو مجتهده، فلا.

وقد اعترضه المحقق الخراساني في الحاشية،[1] فإنه بعد أن بحث عن التواتر في التنبيه السابع من تنبيهات الإجماع قال:

فتلخّص أنه إذا نقل إليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده، يجب ترتيب الآثار مطلقاً، كانت للواقع أو للتواتر مطلقاً، وأمّا إذا لم يبلغ حدّه لم يترتب منها إلاّ خصوص ما كان له في الجملة.

قال: ومنه ظهر حال ما ذكره قدّس سرّه من فرع جواز القراءة وأنه يجوز مطلقاً لو كان ما نقله الشهيد بالغاً ذلك الحدّ عنده، ولايجوز إن لم يبلغه إلاّ إذا كانت من آثار ما تواتر قرآنيّته في الجملة... .

ومحصّل كلامه: عدم الفرق، وأنّ الأثر يترتّب على إخبار الشهيد، سواء كان للواقع أو للمنقول إليه.

أقول:

لكن التحقيق هو: أنه إذا أخبر عن التواتر، فتارةً: يتوافق المنقول إليه والناقل في المسلك فالأثر مترتب. وأُخرى: هما مختلفان، فالأثر غيرمترتب. وثالثةً: يشك في توافقهما، والحق عدم الترتّب كذلك.

وأمّا لو كان الأثر لا يترتّب بالنسبة إلى المنقول إليه إلاّ إذا كان التواتر محقّقاً عنده، فإنّ بإخبار المخبِر الواحد لا يتحقّق ذلك فلا يترتب عليه الأثر، وهذا هو مقصود الشيخ والحق معه فيما قال.

هذا تمام الكلام في الإجماع.

---

(١) درر الفوائد: ١٠١.

سفید

الشهرة الفتوائيّة

سفيد

إعلم أن الشهرة على أقسام:

١. الشهّرة الروائيّة.

٢. الشهّرة العمليّة.

٣. الشهّرة الفتوائيّة.

والكلام هنا في القسم الأخير.

ما يستدلُّ به لحجيّة الشهرة الفتوائيّة

وهذا مجموع الوجوه المطروحة لحجيّة الشهرة الفتوائية والكلام حولها:

ذهب صاحب الكفاية[1] إلى أنه لادليل على اعتبار الشّهرة في الفتوى بالخصوص.

ثم ذكر ثلاثة وجوه بعنوان «التوهّم» وأجاب عنها، وهي:

الأول

الأولويّة القطعيّة من خبر الواحد، فتكون أدلّة حجيّته دالّة على حجيّة الشّهرة، لأن الظن الحاصل منها أقوى ممّا يُفيده خبر الواحد.

وفيه:

عدم دلالة أدلّة حجيّة خبر الواحد على كون مناط اعتباره إفادته الظن، وتنقيح ذلك بالظن لايوجب إلاّ الظن بالأولويّة.

والثاني

مرفوعة زرارة، قال: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما.[1]

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩٢.

وجه الاستدلال: إن «ما» الموصولة أعمّ من الرواية والفتوى.

وفيه:

إن المراد من «ما» خصوص الرّواية المشهورة. هذا بغض النظر عن الإشكال في السّند.

والثالث

مقبولة عمر بن حنظلة، بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال:

يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ. ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك. فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة... .[٢]

بناءً على أنّ المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور، بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فيكون في التعليل بقوله: فإن المجمع عليه... دلالة على أن المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به، وإنْ كان مورد التعديل الشهرة في الرواية... .

وفيه: إن المراد من «ما» الموصولة في هذا الخبر هو الرواية كذلك.

والرابع

ما ذكره في الكفاية بقوله: نعم، بناءً على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيّته، بل على حجيّة كلّ أمارة مفيدة للظن أو الإطمينان.

ثم قال: لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.[٣]

والخامس

ما ذكره في مصباح الاصول،[٤] وهو التعليل الوارد في ذيل آية النبأ المباركة: (**أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَة فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ**) والمراد من الجهالة السفاهة. بتقريب أنه: يجب التبيّن في كلّ ما يكون العمل به سفاهة، وحيث أن العمل بالشهرة ليس بسفاهة فلا يجب التبيّن.

وأجاب: بأنّ السّفاهة في العمل بالشهرة موجودة، لأن العمل بما لا يؤمن معه الضّرر سفاهة عقلا، والشهرة كذلك. وإنْ كان المراد من الجهالة عدم العلم، فالأمر أوضح، لأن الشهرة لا تفيد العلم. هذا في الصّغرى. وأمّا الكبرى ففيها: إن الحكم بوجوب التبيّن في كلّ ما كان العمل به سفاهة ـ لعموم التعليل ـ لا يدلُّ على عدم

---

(١) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٩٢.

(٤) مصباح الأُصول ٢ / ١٤٥.

وجوب التبيّن في كلّ ما ليس العمل به سفاهة، ولذا فمثل: «لاتشرب الخمر لأنه مسكر» وإن كنّا نتعدّى إلى كلّ مسكر فيكون شربه حراماً، لكنّه لا يدلُّ على عدم حرمة غير المسكر، فقد يكون حراماً لكونه نجساً مثلا.

والسادس

ما ذهب إليه السيّد البروجردي رحمه الله، وحاصله: الاستدلال بالمقبولة، بناءً على أنّ المقصود من «المجمع عليه» هو الشهرة في الفتوى لا في الرواية، لأنّ الرواية قد تكون مشهورةً ولكنها صادرة على وجه التقيّة فيكون فيها ريب، وإنّما الذي لا ريب فيه هو الحكم المشهور بين الأصحاب، ضرورة أنهم لا يعملون ولا يفتون إلاّ بما تلقّوه من الإمام من الحكم الواقعي، فالحكم المشهور بما أنه مشهور لا ريب فيه، فأُصول المطالب و رؤوسها المشهورة بين الأصحاب حجةٌ لكونها مشهورة بينهم.

هذا على ما نقل عنه في الحاشية على الكفاية.[1]

وأمّا في تقرير بحثه،[2] فيتلخّص ما نسب إليه في: أنّ المتون الفتوائيّة للقدماء مثل المقنع والمقنعة والنهاية هي متون روائيّة في المسائل الأصوليّة، فإذا اشتهر حكم بينهم من الناحية الفتوائيّة كشف ذلك عن دليل معتبر، فتكون الشهرة الفتوائيّة حجةً، لكاشفيتها عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر.

وفيه:

إنه ليس المقنع والهداية وغيرهما بأهمّ من الكافي ومن لايحضره الفقيه، والحال أنا نناقش ما ذهب إليه الكليني والصّدوق في الكتابين، فقد يكون ما استند إليه في الفتوى معتبراً عندهما وهو غير معتبر عندنا، ولو فرض جابريّة عمل القدماء لضعف السند، فإنّ بحثنا الآن في الشهرة الفتوائيّة لا الشهرة العمليّة، فلا ينبغي الخلط.

على أنّا قد تتبّعنا كتاب النهاية للشيخ والمقنع للصّدوق، وكشفنا عن المستند في فتاويهما، ووجدنا أنه غير معتبر في كثير من الموارد.

---

(١) الحاشية على كفاية الأُصول ٢ / ٩٣.

(٢) نهاية الأُصول: ٥٤١ ـ ٥٤٥.

سفید

خبر الواحد

سفید

تمهيدٌ

لا كلام في حجيّة الخبر المتواتر المفيد للعلم، وإنما الكلام في خبر الواحد، لكونه مفيداً للظن، فهل هو حجّة من جهة قيام الدليل على حجيّته فيخرج عن أصالة عدم حجيّة الظن، أوْ لا دليل على حجيّته بالخصوص، فينسدُّ باب العلمي، وتكون النتيجة التمسّك بمقدّمات الإنسداد؟

وممّا ذكرنا يظهر أهميّة هذا البحث، ودخل هذه المسألة في الإستنباط، ولا حاجة للبحث عن كونها من المسائل الاصوليّة أوْ لا.

هذا، وليعلم أنه لا تتمُّ الحجيّة للخبر ولا يمكن استنباط الحكم الشرعي منه، إلاّ إذا توفَرت فيه الامور التالية:

الأوّل: كونه صادراً عن المعصوم، وذلك يتوقف على سقوط احتمال الكذب في الراوي وسقوط احتمال الخطأ. أمّا الأوّل، فتتكفّله أدلّة حجيّة الخبر، وأمّا الثاني، فأصالة عدم الخطأ والاشتباه، وهو أصل عقلائي.

والثاني: كونه صادراً على وجه الجدّ، فلا يحتمل صدوره عن تقيّة. ويتكفّل ذلك الأصل العقلائي المعبّر عنه بأصالة الجدّ.

والثالث: كونه ظاهراً في المعنى، فلو احتمل إرادة المعنى غير الحقيقي منه، انتفى بأصالة الحقيقة.

والرابع: أن يكون المعنى الظاهر هو المراد الجدّي للمتكلّم والمطابق للمقصود الواقعي من الكلام. ويتكفّل هذه الناحية في صورة الشك أصالة التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدّي، وهو المعبّر عنه بأصالة الظهور.

إنه لابدّ من إحراز هذه الامور ولا يكفي الظن، لأنه لا يغني من الحق شيئاً، فإذا احرزت في الخبر صلح لأنْ يستنبط منه الحكم الشرعي.

ومن هنا يظهر: أن الغرض من مبحث خبر الواحد هو دفع احتمال كذب الراوي، بإقامة الدليل على وثاقته.

ونحن نذكر أوّلاً أدلّة القائلين بعدم حجيّة خبر الواحد، ونتكلّم عليها، ثم أدلّة القول بالحجيّة:

أدلّة المانعين

إنّ المحكيّ عن جماعة من الأساطين، كالسيّد المرتضى، والقاضي ابن البراج، والسيد ابن زهرة، وأبي علي الطبرسي، وابن إدريس: القول بعدم حجيّة خبر الواحد، ولهم على ذلك وجوه من الأدلّة، قبل الأصل العقلي المؤسّس بعدم جواز اتّباع الظن:

الكتاب

وقد استدلّ لهذا القول من الكتاب بالآيات الناهية عن اتّباع غير العلم:

كقوله تعالى: (**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**).[1] ووجه الإستدلال هو كونها ناهية عن اتّباع الظن مع التعليل بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً. ولا يخفى إطلاقها الشامل للاصول والفروع معاً. وخبر الواحد لا يفيد إلاّ الظنّ، فلا يجوز ترتيب الأثر عليه.

وقوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً**)[2] وهذه كسابقتها ظاهرة في المنع عن اتّباع غير العلم، سواء في الاصول والفروع. واتباع خبر الواحد اتّباعٌ لما ليس بعلم، وإنّ السّمع والبصر ممنوعان من اتّباع الظن.

وقوله تعالى: (**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَة فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ**)،[3] فإنّ التعليل المذكور ظاهر في المنع عن ترتيب الأثر على ما ليس بعلم.

الجواب:

---

(١) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦.

وقد أُجيب عن الإستدلال بالآيات بوجوه يعود بعضها إلى مرحلة الإقتضاء والبعض الآخر إلى مرحلة المانع:

قال الشيخ: والجواب أمّا عن الآيات، فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيجئ من الأدلّة.[1]

وفي هذا الكلام إشارة إلى المرحلتين، فقوله: «بعد تسليم دلالتها» إشارة إلى أنّ الآيات في مورد اصول الدين، فلا دلالة لها على المنع من العمل بخبر الواحد في الأحكام. وقوله: «عمومات مخصّصة» صريحٌ في أنه لو سلّم وجود المقتضي للاستدلال وهو الظهور في العموم، فالمانع عن الأخذ به ـ وهو المخصّص ـ موجود.

وقد صرَّح في الكفاية بالجواب المذكور في مرحلة المقتضي قائلا:

والجواب، أمّا عن الآيات: فبأنَّ الظاهر منها أو المتيقّن من إطلاقاتها هو اتّباع غيرالعلم في الاصول الإعتقاديّة لا ما يعمّ الفروع الشّرعيّة.[2]

في مرحلة الاقتضاء

أقول

أمّا أن القدر المتيقّن منها هو المنع عن اتّباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّة، فمبني على مسلكه في مقدّمات الحكمة. وأمّا كونها ظاهرةً في ذلك، فمن أجل السّياق، وقد وافقه على هذا الميرزا والعراقي وغيرهما.

إلاّ أنه قد تقدّم أن ظاهر التعليل بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً هو أنّ ذلك مقتضى طبيعة الظن، لعدم الكاشفيّة له عن الواقع، لوجود احتمال الخلاف غير الملغى شرعاً، فتجوز دعوى كون الآية في حدّ ذاتها نصّاً في العموم، ولا أقلّ من ظهورها فيه، والسّياق لا يوجب رفع اليد عن أصالة العموم والإطلاق، كما لا يخفى.

وأمّا قوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...**) فهو بنفسه يعمّ الفروع، خصوصاً بلحاظ الذيل: (**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...**).

وأجاب السيّد الخوئي كما في المصباح: بأنّ مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمنّ من العقاب وعدم جواز الإكتفاء بالظنّ به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إنْ كان أُخرويّاً، فلا دلالة لها على عدم حجيّة الخبر أصلا.[3]

أقول:

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٩٥.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٥١.

لكنّ رفع اليد عن أصالة المولويّة في الخطابات الشّرعيّة يحتاج إلى الدليل. ولعلّه لذا لم يذكر هذا الجواب في الدراسات.[1]

وأجاب السيّد الصدّر عن الآية (**وَلا تَقْفُ ...**) بأنّ النهي قد تعلّق فيها بالإقتفاء بغير العلم لا مجرّد العمل على طبقه، والإقتفاء عبارة عن الاتباع... وهذا المطلب صحيح في باب الظنّ وعقلائي أيضاً، ولكنّه لا ينافي حجيّته، فإن الإقتضاء حينئذ في مورد الظنّ يكون للعلم بالحجيّة ووجوب متابعته شرعاً لالنفس الظنّ، وإنْ كان العمل على طبق الظنّ. قال: وأمّا الآية الاخرى (**وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني...**) فقد تبيّن حالها ممّا قلناه في الاولى، فإنها واردة في سياق التنديد بالكفّار الذين يعوّلون على الظّنون... وهذا السيّاق قرينة على أنّ المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة عقليّة أو عقلائيّة...[2]

أقول:

أمّا الآية الثانية، فقد جعلها إرشاديّة. وأمّا الآية الاولى، فإن الاقتفاء هو الاتباع كما ذكر، لكن الاتّباع قد يكون في العقيدة، وقد يكون في القول، وقد يكون في العمل، فالعمل في مورده من مصاديق الاقتفاء. فتدبّر.

وذكر شيخنا الاستاذ ـ في الدورتين ـ وجهاً آخر للجواب عن الإستدلال بالآيات لعدم حجيّة خبر الواحد، وهو: إنّ الاستدلال بها على عدم حجيّة الخبر يتوقّف على حجيّة ظواهرها، لكنّ المفروض أنها ظنيّة الدلالة ـ وإنْ كانت قطعيّة الصّدور ـ فيلزم من عمومها عدم حجيّة الظن، وعدم حجيّة ظواهرها، فالاستدلال بها لعدم حجيّة خبر الواحد محال.

ثم نقل الجواب عن ذلك: بأنّ البرهان المشار إليه، وهو استحالة استلزام وجود الشئ لعدم نفسه موجبٌ للتخصيص عقلا، أي خروج ظواهر هذه الآيات عن تحت الآيات الناهية عن العمل بغير العلم. وحينئذ، يتمُّ الاستدلال بها.

ثم أشكل دام بقاه على هذا الجواب: بأنه يبتني على مولويّة هذه الآيات، بأنْ يكون الشارع قد نهى عن اتّباع الظنّ نهياً مولوياً طريقيّاً لحفظ الواقع، نظير الأوامر الاحتياطيّة الصّادرة عنه من أجل التحفّظ على الواقع، ونظير النهي عن القياس، فإنه نهي طريقي للتحفّظ على الواقعيّات، إذ السنّة إذا قيست محق الدين.

لكنّ هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، والعقل يحكم بأنّ الظنّ بما هو ظنٌّ ليس بحجّة، والأحكام العقليّة لا تقبل التخصيص كما هو معلوم.

---

(١) دراسات في علم الأُصول ٣ / ١٥٥.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٤ / ٣٣٩.

قال: بل التحقيق إنّ هذه الآيات ـ حتى لو كانت مولويّةً ـ غير قابلة للتخصيص، لكونها معلّلةً بأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، إذ لا يعقل أنْ يكون الظنّ الخبري مغنياً عن الحق. وبعبارة اخرى: فإنّ هذا التعليل معناه أنّ طبيعة الظنّ هي عدم الإغناء عن الحق، فلا يعقل تخصيصها في مورد... وكذا قوله تعالى: (**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...**) فلا يعقل أن تخصّص الآية بعدم المسئوليّة في مورد من الظنون.

والحاصل: إن هذه الآيات، إمّا إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز اتّباع غير العلم، فالظن وغيره المحتمل لمخالفة الواقع لا يجوز اتّباعه، وهذا الحكم لا يقبل التخصيص. وإمّا هي خطابات مولويّة طريقيّة، فلا تقبل التخصيص، لكونها معلّلةً بما لا يقبله.

فظهر أنّ الآيات تقتضي ـ عقلا ـ المنع عن اتّباع الظن مطلقاً، فخبر الواحد ليس بحجّة.

وهذا عمدة الكلام في مرحلة الإقتضاء.

في مرحلة المنع

وأمّا في مرحلة المانع، فقد اختلفت أنظار القائلين بحجيّة خبر الواحد في وجه تقدّم أدلّتهم على الآيات المستدلّ بها على المنع، فهل هو التخصيص أو الورود أو الحكومة؟

فالشّيخ على أنّ الآيات عمومات مخصّصة...

وتبعه صاحب الكفاية إذ قال: ولو سلّم عمومها لها فهي مخصصّة بالأدلّة الآتية على اعتبار الأخبار.

واختاره السيّد الاستاذ رحمه الله، وأوضح ذلك: بأنّ النهي الوارد في الآيات الكريمة نهي تشريعي يقصد به نفي الحجيّة عن غيرالعلم، فما يثبت الحجيّة يكون مصادماً لنفس الحكم مباشرة. وبعبارة اخرى: إنّ مفاد الآيات أن غيرالعلم ليس بحجّة، فما يتكفّل أن خبر الواحد حجة لا يكون حاكماً عليها بل يكون مخصّصاً كما لا يخفى.[1]

وقيل بالورود، لأنّ الموضوع في قوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**)ليس هو «العلم» بل هو «الحجّة»، وذلك: لحكم العقل باتّباع الحجة ونهيه عن اتّباع ما ليس بحجّة، والشّرع مؤيّد لحكم العقل بذلك، وإذا قام الدليل على اعتبار الخبر كان الخبر حجّةً، وحينئذ يتقدّم ما دلّ على حجيّته على الآيات المذكورة بالورود.

---

(١) منتقى الأُصول ٤ / ٢٥٣.

وقد اختار السيّد الصّدر هذا الوجه، حيث نصَّ على ذلك في آخر كلامه الذي نقلناه آنفاً حول الآيتين إذ قال: فيكون دليل الحجيّة وارداً على الآيتين.[1]

وأمّا التقدّم بالحكومة، فقد ذهب إليه الميرزا، قال: ولو فرضنا عمومها لمطلق الظنّ ـ ولو كان متعلّقاً بحكم فرعي ـ فالطرق التي جرى عليها بناء العقلاء خارجة عن موضوعها حقيقةً، إذ الطريق الذي ثبت حجيّته ببناء العقلاء أو بدليل تعبّدي ـ ولو في غير مورد بنائهم، وإنْ كان هذا فرضاً غير واقع ـ يكون خارجاً عن موضوعها بالحكومة، فإن الطريق إذا كان حجّةً فلا محالة يكون محرزاً للواقع وعلماً طريقيّاً، فكيف يمكن أن تعمّه الآيات الناهية عن العمل بالظن؟[2]

والعراقي، حيث قال: أمّا الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، فلأنها إنما تدلّ على المنع عن العمل بخبر الواحد في فرض عدم تماميّة الأدلّة المثبتة للحجيّة، إذ في فرض تماميّتها لا مجال للتمسّك بتلك الآيات، لحكومة تلك الأدلّة عليها حسب اقتضائها لتتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع، حيث أنها تقتضي كون العمل به عملا بالعلم. وهذا ظاهر بعد معلوميّة وضوح عدم تكفّل الآيات لإحراز موضوعها الذي هو عدم العلم، وتمحضّها لإثبات حكم كلّي لموضوع كلّي... ومن هذا البيان ظهر الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ واتّباعه...[3]

وقد تبعهما السيّد الخوئي رحمه الله.[4]

أقول:

قد تلخّص ما تقدّم في المرحلة الاولى في تماميّة العموم، فإنْ كانت الآيات إرشاداً إلى حكم العقل، فلا تخصيص في الخطابات الإرشادية، وإنْ كانت مولوية، فإنّ النهي عن اتباع الظن لا يقبل التخصيص لإباء لسان (**وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني...**)عن ذلك.

ثم إنه هل المراد من «العلم» في قوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**)هو «الحجّة» أو «الإنكشاف»؟

إن كان الأوّل، كانت أدلّة حجيّة خبر الواحد واردة على الآية، بناءً على جعل الحجيّة.

وإن كان الثاني، وقلنا بأن مدلول الأدلّة هو جعل الكاشفية، كانت حاكمةً على الآية، أي أنها تتصرّف في موضوع (**وَلا تَقْفُ**) ويكون خبر الواحد علماً.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤ / ٣٣٩.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣) نهاية الأفكار ٣ / ١٠٢.

(٤) مصباح الأُصول ٢ / ١٥٢.

وإنْ كان مدلول أدلّة اعتبار خبر الواحد هو جعل الحكم المماثل، فقد يقال هنا بتقدّمها على الآية بالتخصيص، لكن الأظهر هو الحكومة كذلك، لأنْ مدلولها ليس جعل الحكم المماثل في مقابل الواقع، بل جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيكون العلم بالواقع طريقيّاً، وأدلّة اعتبار الخبر تفيد أن ما أخبر به زرارة مثلا هو الواقع.

واستدلّ الميرزا بالسّيرة وأنها قائمة على تقدّم خبر الثقة على أدلّة النهي عن اتباع الظن، تخصّصاً أو وروداً أو حكومة.

فقال بعد أنْ ذهب إلى الحكومة:

هذا في غير السّيرة العقلائيّة القائمة على العمل بالخبر الموثوق به. وأمّا السّيرة العقلائيّة، فيمكن بوجه أنْ تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصّص.[1]

فإنْ أراد تقدّمها بنفسها ـ كما هو ظاهر كلامه، ولأنه لو أراد السّيرة الممضاة، فلابدّ من إسقاط احتمال رادعيّة قوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ**) قبل دعوى تقدّمها ـ فلا إشكال في أن خبر الواحد ليس بعلم وجداناً عند العقلاء، لأنهم يحتملون الخلاف معه، غير أنهم لا يعبأون بالإحتمال في مقام العمل، وإذ ليس بعلم فلا تخصّص.

وإنْ أراد تقدّمها مع أمضاء الشارع:

ففيه: أن إمضائه لا يجعل خبر الثقة علماً، على أنه يتوقف على إثبات عدم رادعيّة الآية.

هذا بالنسبة إلى التخصّص.

وأمّا الورود، فيتوقف على التصرّف في الموضوع بالوجدان ببركة التعبّد، ولا ريب في عدم زوال موضوع (**وَلا تَقْفُ**) وجداناً، في السيرة العقلائية. على أنّ السيرة بوحدها، أي بقطع النظر عن الإمضاء، ليست دليلا تعبديّاً، ومع النظر إليه، فلا معنى للورود، لأنه مع الإمضاء لا يرتفع الجهل ولا يزول عدم العلم وجداناً، ولكن الورود هو ارتفاع الموضوع بالوجدان.

وهذا بالنسبة إلى الورود.

بقي الحكومة، ولا إشكال في دعواها بالسّيرة مع إمضاء الشارع، لأنّ نتيجة ذلك اعتبار الشارع خبر الثقة، كما عليه العقلاء، حيث أنه معتبر عندهم مع إلغاء احتمال الخلاف. وبعبارة اخرى: على نحو تتميم الكشف كما هو مسلك الميرزا رحمه الله. فموضوع الآية المباركة وهو الجعل يرتفع بالتعبّد، ولكنْ لابدّ من إسقاط احتمال

(١) فوائد الأُصول ٣ / ١٦١.

رادعيّة الآية، لأنه مع وجوده لا يتم الإمضاء. وأمّا مع قطع النظر عن الإمضاء فلا تعقل الحكومة، إذ لا أثر للسيرة مع عدم الإمضاء، ولا يحقّ للعقلاء التصرّف في موضوع حكم الشارع.

وتلخّص من جميع ما ذكرنا:

إن الآيات تنهى عن اتّباع ما ليس بعلم وما لا ينتهي إلى العلم، لكنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد تُنهي الخبر إلى العلم، فهي مقدّمة على الآيات بالحكومة.

السنّة

واستدلّ المانعون بروايات كثيرة مروّية بالأسانيد عن الأئمة الطّاهرين عليهم السلام في كتب أصحابنا المعتمدة، وقد أورد الشيخ طرفاً منها، ولانرى حاجةً إلى ذكرها كلّها، وإنما نقول أنها بحسب المضامين على طوائف:

١. ما لم يعلم أنه من الأئمة عليهم السلام فليس بحجّة.

مثل الخبر عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث وجوابه بخطّه عليه السّلام، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب بخطّه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا.[١]

٢. ما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله فليس بحجّة، مثل الخبر عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من أثق به ومن لا أثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فخذوا به، وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به.[٢]

٣. ما لا يوافق كتاب الله فليس بحجّة.

كقوله عليه السّلام: كلّ شئ مردود إلى كتاب الله والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.[٣]

٤. ما خالف كتاب الله فليس بحجّة.

كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السّلام: لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق الكتاب والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة. فاتّقوا الله ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبيّنا.[١]

---

(١) بصائر الدرجات: ٥٢٤ رقم ٢٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي رقم ١١.

(٣) المصدر، الرقم ١٤.

أجوبة الأعلام

أجاب في الكفاية:

إن الإستدلال بها خال عن السّداد، فإنها أخبار آحاد.

لا يقال: إنها وإنْ لم تكن متواترة لفظاً ومعنىً إلاّ أنها متواترة إجمالا، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

فإنّه يقال: إنها وإنْ كانت كذلك، إلاّ أنها لا تفيد إلاّ فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السّلب كليّاً، كما هو محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجيّة الخبر المخالف للكتاب والسنّة، والإلتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.[٢]

توضيحه:

إنه لو كانت هذه الأخبار آحاداً كان الإستدلال بها خالياً عن السّداد، إذ لا يمكن نفي حجيّة خبر الواحد بخبر الواحد، لكنّ الإستدلال ليس بكلّ طائفة بوحدها، بل مورد الإستدلال مجموع الطوائف، وهي ـ وإنْ لم تكن متواترةً لفظاً ـ متواترة إجمالا كما عليه المحقّق الخراساني، أو معنىً كما عليه الاستاذ دام بقاه كما سيأتي، أو تحتمل هذا وذاك كما هو ظاهر عبارة الميرزا رحمه الله.[٣]

وكيف كان، فلا يصّحُ الجواب بأنها أخبار آحاد، ولذا عدل صاحب الكفاية عن الجواب بذلك. وإذا كانت متواترةً إجمالا، فلابدّ من الأخذ بالأخصّ مضموناً منها، وهو ما يدلّ على عدم حجيّة الخبر المخالف للكتاب والسنّة ـ فإنه ممّا لم يقولوه ولا شاهد عليه منهما ـ فيكون الجواب: إنْ هذه المخالفة لاتخلو إمّاهي بالمباينة أو بالعموم من وجه، لأنّ المخالف بالعموم والخصوص المطلق صادر منهم يقيناً. وعليه، فما خالف الكتاب بأحد النحوين يكون ساقطاً عن الاعتبار، وهذا ما لا خلاف فيه بين الأصحاب، لا مطلق خبر الواحد كما هو المدّعى.

والحاصل:

التسليم بتواتر تلك الأخبار، والقول بأنه تواتر إجمالي فيؤخذ بالأخصّ مضموناً منها، وهو ما ورد عنهم مبايناً للكتاب والسنّة وأنه لاضير في الإلتزام به، فالاستدلال بها لعدم حجيّة خبر الواحد مردود.

هكذا تخلّص رحمه الله عن هذه المشكلة.

---

(١) بحارالأنوار ٢ / ٢٥٠ رقم ٦٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٩٥.

(٣) فوائد الأُصول ٣ / ١٦٢.

وقد أشكل سيدنا الاستاذ[1] رحمه الله على كلمته أخيراً «بل لا محيص عنه في مقام المعارضة» بأنّه: أجبنيٌّ عمّا نحن فيه، لأنّ فرض التعارض يلازم فرض تماميّة حجيّة كلٍّ من المتعارضين في نفسه، بحيث يجب العمل به لولا المعارضة. والبحث فيما نحن فيه عن أصل الحجيّة. فالإلتزام بعدم حجيّة الخبر المخالف للكتاب والسنّة في مقام التعارض لا يعني الإلتزام بعدم حجيّته في نفسه ولايقرب هذا المعنى.

أقول:

والإنصاف أن المسألة غير صافية من الإشكال، ولعلّه لذا أهمل البحث عن ذلك بعضهم، وأحاله غيره إلى موضع آخر، والإضطراب لائحٌ من كلمات البعض الآخر، أُنظر إلى كلام المحقق النائيني في الدورة الاولى، وهذا نصّه بطوله:

وأمّا السنّة: فلأنّ الأخبار الدالّة على طرح الخبر المخالف أو الذي لاشاهد عليه من الكتاب والعمل بالخبر الموافق والذي عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالا ـ للعلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام وهي آبية عن التخصيص ـ كما لا يخفى على المتأمّل فيها ـ إلاّ أنّه يعلم أيضاً بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصاً في باب العبادات; بل معظم الأحكام إنّما يستفاد من الأخبار; ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذي لا يوجد له شاهد منه والإقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب، يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد; وهذا ممّا لا سبيل إلى الإلتزام به; فلابدّ وأن يكون المراد من «المخالفة» غيرالمخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، من المخالفة بالتباين الكلّي أو بالعموم من وجه; بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة، لما بينهما من الجمع العرفي، والتخالف بينهما إنّما يكون بدوياً يزول بالتأمّل في مدلولهما; فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الردّ على الملاحدة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها في كتب الأصحاب هدماً للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال ـ بعد ما استبصر ورجع إلى الحق ـ إنّي قد وضعت إثني عشر ألف حديثاً. فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه; وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين

(١) منتقى الأُصول ٤ / ٢٥٤.

الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي; لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضاً حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر، ونحو ذلك.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان، لابدّ من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت من أنّه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص، يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

وممّا ذكرنا يظهر ما في الاستدلال برواية داود بن فرقد، فإنّه مضافاً إلى أنّها من أخبار الآحاد ولايصلح التمسك بها لما نحن فيه ـ لأنّه يلزم من حجيتها عدم حجيتها ـ لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنّه ليس من أفراد قوله عليه السلام: وما لم تعلموا فردّوه إلينا، بل أدلّة حجيّته تقتضي أن يكون من أفراد قوله عليه السّلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، بالبيان المتقدم في الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن.[1]

أقول:

أمّا خبر داود بن فرقد، وخبر آخر معه في الطائفة الاولى، فهما من أخبار الآحاد، وواردان في مورد المعارضة بين الخبرين. وإنّما الكلام في بقية الأخبار المعترف بتواترها.

وذهب الاستاذ في الدورة السّابقة إلى أنّ هذه الأخبار متواترة معنىً لا إجمالا، لأن الدلالة الالتزاميّة من الدلالات اللّفظيّة كما لا يخفى، ومن الدلالة الإلتزاميّة هي الأولوية القطعيّة، وعليه، فما يدلّ على سقوط ما لا يوافق الكتاب، يكون دالاّ بالأولويّة القطعيّة على سقوط المخالف له، والمنع عن الأخذ بالمخالف له يدلّ بالأولويّة القطعيّة على المنع من الأخذ بما ليس له شاهد أو شاهدان من كتاب الله. فالأخبار متواترة معنىً، وذلك، لأنّها وإنْ اختلفت مضامينها متّحدة في المصداق، لأنّ ما يكون عليه شاهد أو شاهدان يكون موافقاً للكتاب، وما لا فهو مخالف له.

نعم، يمكن أن يكون الخبر غير موافق للكتاب وهو في نفس الوقت غير مخالف له، فتقع المفارقة المصداقيّة بين الطائفتين الثالثة والرابعة.

لكنّ الخبر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله[2]، والخبر عن أبي عبد الله عليه

---

(١) فوائد الأُصول ٣ / ١٦٢ ـ ١٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي رقم: ١٥.

السلام: قال قال رسول الله: إن على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.[1] يدلاّن على الوحدة المصداقيّة، لأنّ المخالف الذي يطرح هو المخالف بالمباينة، وكلّما لا يكون مخالفاً بالمباينة، فهو موافق يجب الأخذ به.

فظهر أن مدلول الجميع واحد، والمقصود بطلان ما خالف كتاب الله بالتباين. ويشهد بما ذكرنا حمل الفقهاء «ما لا يوافق» على «المخالف» في قولهم: «كلّ شرط لا يوافق كتاب الله فهو باطل».

أقول:

لكنّ حمل «المخالفة» على «المباينة» غير واضح، لِما أشار إليه الميرزا في كلامه، قال: لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع والدّس في الأخبار لايضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، لأنه يُعلم أنه من الموضوع.

وقد تبع في ذلك الشيخ رحمه الله إذ قال في تقريب استدلال المنكرين:

والمراد من المخالفة للكتاب والسنّة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلّي، إذ لايصدر من الكذّابين عليهم مايباين الكتاب والسنّة كلّيةً، إذْ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك...[2]

وما أفاده السّيد الخوئي في الجواب من: أنّ الواضعين كانوا يدسّون تلك المجعولات في كتب الثقات من أصحاب الأئمة ولم ينقلوها بأنفسهم لعدم القبول منهم.[3]

فإنما يفيد بنحو الموجبة الجزئيّة. كما في رواية لعن الإمام عليه السلام المغيرة بن سعيد، لأنّه دسّ في كتب أصحاب أبيه،[4] وليس كلّما وضع عليهم عليهم السلام من هذا القبيل.

وعلى الجملة، فإنّ شمول تلك الأخبار للمخالفة بالعموم والخصوص باطلٌ بلاكلام، وحملها على صورة المخالفة بالتباين مشكل، فلابدّ من حملها على بعض المحامل. فتدبّر.

تنبيهان

الأوّل

ذكر السيّد الخوئي: أن أخبار «ما ليس له شاهد أو شاهدان» مخصّصة بأدلّة اعتبار خبر الثقة، والمخصّص لا يعقل أن يكون مانعاً عن المخصّص.[1]

---

(١) المصدر، رقم: ١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٦٨.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٥٠.

(٤) رجال الكشي: ٢٢٤.

وفيه:

إن «ما ليس له شاهد أو شاهدان» تارة: خبر الثقة، واخرى: خبر غير الثقة. وخبر الثقة تارةً: له شاهد، واخرى: لا. فالصحيح أن النسبة بين «ما ليس له شاهد» وبين «خبر الثقة» هي العموم من وجه، لا العموم والخصوص المطلق. فإنْ لزم في مورد الإجتماع لغويّة أحد الدليلين، فالقاعدة المقرّرة هي الأخذ بما تلزم لغويّته. وفيما نحن فيه: لو أُخذ بما عليه شاهد أو شاهدان، لزم لغويّة عنوان خبر الثقة، بخلاف ما لو أُخذ بدليل حجة خبر الثقة، فلا تلزم لغويّة ما عليه شاهد أو شاهدان، لوجود المورد له.

الثاني

قد كان في الأخبار طائفة اخرى لم يذكرها الأصحاب، وهي: «ما سمعتَه منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فليس فيه تقيّة».[٢]

والجواب:

إنها أخبار آحاد، ولو سلّم، فإنما تصلح للمانعيّة لو كان النسبة بينها وبين أدلّة حجيّة الخبر نسبة العموم والخصوص المطلق.

الإجماع

واستدلّ للقول بعدم حجيّة خبر الواحد بالإجماع. فقد ادّعاه السيّد المرتضى في موارد، ولذا نُسب القول بذلك إلى الطائفة في كتب الاصول للعامّة.

وقد أجابوا عنه: بأن المحصّل منه غير حاصل، والمنقول ليس بحجّة، وأنه معارض بمثله.

هذا، وللمحقق النائيني هنا مطلبٌ لا بأس بإيراده، قال رحمه الله:

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ للخبر الواحد عندهم اصطلاحين:

أحدهما: الخبر غيرالقطعي وما لا يكون محفوفاً بالقرينة القطعيّة أو ما بحكمها، وهو الذي ذهب ابن إدريس إلى عدم حجّيّته، وذهب جماعة من القدماء والمتأخّرين إلى حجّيّته، إذا كان الراوي له موثوقاً به، بل ادّعى الشيخ قدّس سرّه وجماعة أُخرى الإجماع على حجّيّته.

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٥١، دراسات في علم الأُصول ٣ / ١٥٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ / ٢٨٥، الباب ٣ من أبواب كتاب الخلع والعباراة.

الثاني: الخبر الذي لا يكون معتمداً عليه، ويكون راويه غيرثقة، وكثير من القدماء كانوا يعبّرون عن الخبر الضعيف بأنّه خبر واحد، ولذا ترى أنّ الشيخ قدّس سرّه بعدما يذكر الأخبار التي يفتي بها في كتاب التهذيب، يذكر الخبر المعارض له ثمّ يردّه بأنّ أوّل ما فيه أنّه خبر واحد، مع أنّ الشيخ هو الذي ادّعى الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد. فالإختلاف بين الإصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضاً،

فظهر أنّ الخبر الواحد بالمعنى الأوّل ـ الذي هو محلّ الكلام ـ لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيّته، فضلا عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبيّ عنه بالكلّيّة.[1]

وهذا تمام الكلام في أدلّة المانعين عن حجيّة خبر الواحد.

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٨٠.

سفید

أدلّة حجيّة خبر الواحد

واستدلّ القائلون بحجيّة خبر الواحد بالكتاب والسنّة وغيرهما.

امّا من الكتاب، فقد استدلّوا بآيات، منها:

آية النبّأ

قوله تعالى: (**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَة فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ**).[1]

ويقع الكلام في هذه الآية في مقامين:

١. مقام المقتضي

٢. مقام المانع

ولا يتم الإستدلال إلاّ بتماميّة المقتضي وعدم المانع، كما هو واضح.

المقام الأوّل: في المقتضي

إنه يمكن الإستدلال بهذه الآية لحجيّة خبر الواحد من وجوه، عمدتها:

الوجه الأوّل: مفهوم الوصف

حيث حكم فيها بالتبيّن من خبر الفاسق، فينتفي عند انتفاء الوصف، فالمترتّب على الوصف سنخ الحكم لا شخصه. وتوضيحه: إنّ الآية المباركة أناطت وجوب التبيّن بعنوان خبر الفاسق، فإذا انتفى الوصف انتفى الحكم، فلو وجب التبيّن عن خبر العادل كذلك لزم لغويّة الإناطة المذكورة وهي مستحيلة.

وعلى الجملة، فإنّ مجرّد أخذ الوصف في الموضوع، يكون كاشفاً ـ لامحالة ـ عن دخل له في الحكم، ونتيجة ذلك، أنه إنْ كان المخبر عادلا لم يجب التبيّن من خبره.

الكلام عليه

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

وقد وقع هذا الوجه موقع النقض والإبرام في كلمات الأعلام، فصاحب الكفاية ـ الذي لم يذكره فيها ـ أجاب عنه في تعليقة الرسائل: بأنه إنما يستفاد من التعليل ذلك لو كانت العلّة راجعةً إلى عدم القبول، بخلاف ما إذا كانت راجعةً إلى اشتراط القبول بالتبيّن، كما هو ظاهر الآية... مع أنه لو سلّم رجوعها إلى عدم القبول، فإنما تفيد المطلوب لو أُحرز انحصار المانع بما علّل به، ولا طريق إليه. وأصالة عدم مانع مثبتة أن ترتّب المقتضى على المقتضي إنما يكون من آثار عدم المانع عقلا.[1]

وأجاب الميرزا: بأنّ القضية الوصفّية ليست ذات مفهوم، ومجرّد ذكر الوصف في القضيّة لايقتضي انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور في القضيّة لايشمل الموصوف الفاقد للوصف، يعني عدم التعرّض لحكمه، وهذا غير المفهوم، فمن الممكن أنْ لايكون المتكلّم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الاخر في الحكم، إلاّ أنه لمصلحة أخّر بيانها. فلا دلالة لقوله: «أكرم عالماً» على كون المناط في وجوب الإكرام هو وصف العالميّة لا وصف الإنسانيّة، لأنه من الممكن أنْ يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكنْ لأهميّة إكرام العالم اقتصر في الكلام على بيانه. فالآية الشريفة لاتدلّ على أن تمام المناط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفي الحكم عن خبر العادل.[2]

أقول:

والإنصاف عدم إمكان المساعدة على ما ذكره أخيراً، لما ذكرنا من أنّ ظاهر الآية إناطة الحكم بوصف الفسق، فيدور وجوب التبيّن مداره.

وما ذكره من المثال، فيه: أنه قياسٌ مع الفارق، فإنّ «العالم» حصّة من «الإنسان»، فكأنّه قال: أكرم الإنسان العالم، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الفسق والعدالة متقابلان، وقد أُنيط الحكم في الآية بالفسق دون العدالة.

ولعلّ الميرزا لعدم قبوله بما ذكر لم يطرحه في الدورة اللاّحقة من بحثه.[3]

وكيف كان، ففي عدم ثبوت مفهوم الوصف ـ كما تقرّر في محلّه ـ وعدم إحراز انحصار المانع بما علّل، كفايةٌ للجواب عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ.

---

(١) درر الفوائد: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) فوائد الأُصول ٣ / ١٦٧.

(٣) أجود التقريرات ٣ / ١٨١.

وحاصله: إنّ في خبر الفاسق حيثيّتين، حيثيّة ذاتيّة، وهي كونه خبر واحد. وحيثيّة عرضيّة، وهي كونه خبر الفاسق، وقد جاء إناطة وجوب التبيّن على الحيثيّة العرضيّة، ولو لم يكن هو العلّة للحكم لكان العدول عن الحيثيّة الذاتيّة التي هي مؤثّرة في المرتبة السّابقة، إلى العرضيّة المتأخرّة مرتبةً، قبيحاً، بل هو خارجٌ عن طريق المحاورة العرفيّة أيضاً، فإذا كان المؤثّر في وجوب الإكرام هو الإنسانيّة قالوا: أكرم الإنسان، ولا يقولون: أكرم العالم.

وعلى هذا، فمع انتفاء العنوان المعلّق عليه الحكم ـ وهو الفسق ـ ينتفي الحكم، وتكون الآية دالّةً على ترتيب الأثر على خبر العادل بلا تبيّن.

الكلام عليه

وظاهر جماعة كالهمداني والعراقي والميرزا وغيرهم: أنّ هذا الذي أفاده الشيخ رحمه الله عبارة أُخرى عن الوجه السّابق، وهو الإستدلال بمفهوم الوصف، وتبعهم السيّد الخوئي فقال: إنّ هذا الوجه يرجع إلى الإستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل، وحينئذ، يرد عليه ما تقدّم في الوجه السّابق من أنّ التقييد بالوصف وإنْ كان مشعراً بالعليّة إلاّ أن ذلك لا يدلّ على الإنتفاء عند الانتفاء، فإنه متفرّع على كون الوصف علّةً منحصرة...[1]

لكنّ ظاهر المحقق الإصفهاني أنه وجه مستقل، فإنه قال ـ في التعليق على عبارة الكفاية: من وجوه أظهرها... ـ :

منها: ما حكاه المحقق الأنصاري[2] قدّس سرّه في رسائله، وهو تعليق الحكم على أمر عرضي متأخّر عن الذاتي. (قال):

وتوضيحه بحيث يكون دليلا للمطلوب هو: إنّ العلّة لوجوب التبيّن، إمّا مجرّد الخبريّة أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك، أو كلٌّ منهما مستقلاً، أو مجرّد فسق المخبر. وبعد ظهور الآية في دخل الفسق في وجوب التبيّن ـ كما هو مفروض الرسائل ـ ينتفي الإحتمال الأوّل، كما أنّ الثاني يثبت المطلوب، لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئي العلّة... والاحتمال الثالث مناف للظاهر... فلم يبق من المحتملات إلاّ عليّة الفسق اشتراكاً أو استقلالا بنحو الإنحصار.

ثم أشكل على ذلك بقوله:

---

(١) مصباح الأُصول: ١٥٦.

(٢) والوجه للسيّد عميدالدين الحلّي، كما في أوثق الوسائل: ١٤٠.

نعم، كلّ ذلك مبني على تسليم ظهور الآية ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ في عليّة الفسق للحكم، لا للتنبيه على فسق المخبر ـ وهو الوليد ـ في خصوص المورد.

وأمّا ما أفاده من أنّ التعليل بالذاتي أولى لحصوله قبل حصول العرضي، فإنّما ينفي العليّة بالاستقلال للخبريّة لا الاشتراك مع الفسق في التأثير. مضافاً إلى أن قبليّة الذاتي على العرضي قبليّة ذاتيّة طبعيّة لا قبليّة زمانيّة وجوديّة حتى لا تنتهي النوبة في التأثير إلى العرضي المتأخّر.[1]

وإلى أنّ هذا الوجه مستقلٌ عن الوجه السّابق ذهب شيخنا الاستاذ دام بقاه، من دون تعرّض لإشكال المحقق المذكور عليه.

إلاّ أنّه تعرّض لما جاء في كلام الميرزا ـ وتبعه السيّد الخوئي والسيّد الاستاذ ـ من أنْ المتكلّم قد يعدل عن الحيثيّة الذاتيّة إلى العرضيّة لسبب من الأسباب كالأهميّة مثلا، وعليه، فمن الممكن إرادة التبيّن من مطلق خبر الواحد، إلاّ أنه خصّ خبر الفاسق بذلك، لكون التنبيه على الإجتناب عن ترتيب الأثر عليه أهمّ من غيره فأورد عليه بأنه:

وإنْ جاز هذا من الناحية العرفيّة، فلا يجوز من الناحية العقليّة، لأن مجرّد احتمال الأهميّة لا يجوّز رفع اليد عن أصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات. وعلى الجملة، فإنه ما دام الجامع موضوعاً للحكم، فلا تصل النوبة إلى الخصوصيّة والحصّة، ومادام الذاتي موضوعاً له، فلا تصل النوبة إلى العرضي.

فما ذكر غير تام من النّاحية العقليّة.

هذا، ولكنّ الوجه المذكور يعود إلى

الوجه الثالث: مفهوم الشرّط

وتقريبه كما قال الشيخ: إنه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجئ الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبّت عند مجئ غير الفاسق، فإمّا أنْ يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل لأنّه يقتضي كون العادل أسوء حالا من الفاسق، وفساده بيّن.[2]

وجعله صاحب الكفاية أظهر الوجوه...[3]

ما يعتبر في مفهوم الشرّط

لكنْ يعتبر في تماميّة مفهوم الشرط أمران:

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٧١.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٩٦.

أحدهما: أن يكون موضوع القضيّة ذا حالين وتقديرين، ويكون الحكم متعلّقاً بأحدهما، كما في: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث يكون لزيد حالان: المجي وعدم المجي، فيجب إكرامه على تقدير المجي، فلو لم يكن الموضوع كذلك لم يتم مفهوم الشرط، أي لا يتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء.

والثاني: أن يكون ترتب الحكم وتعليقه على الموضوع مولويّاً، لا عقليّاً أو عاديّاً، كما في: إن جاءك الأمير وكان راكباً فخذ بركابه، حيث أن تعليق الأخذ بالركاب على كونه راكباً عقلي أو عادي وليس مولويّاً.

فإنْ توفّر هذان الأمران في الآية، أمكن الاستدلال عن طريق مفهوم الشرط.

ثم إنه إن كان وجوب التبيّن ـ فيما نحن فيه ـ نفسيّاً لا شرطيّاً،[1] احتاج الإستدلال إلى أمر آخر وهو: إنه إذا انتفى وجوب التبيّن لكون المخبر عادلا، فإمّا يردُّ الخبر، فيلزم أن يكون خبر العادل أسوء حالا من خبر الفاسق، وإمّا أن يقبل الخبر فهو المطلوب.

وقد أُشكل على هذا الأمر: بعدم دوران حال الخبر بين القبول والردّ، بل يوجد شق ثالث وهو التوقف، ولا يلزم منه أن يكون خبر العادل أسوء حالا من خبر الفاسق، وإذا بطل هذا الأمر ـ الثالث ـ بطل المفهوم، بناءً على كون الوجوب نفسيّاً، وسقط الإستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط.

لكنّ كون وجوب التبيّن نفسيّاً باطل من وجوه، منها: أنّ التبيّن له حيثيّة الطريقيّة، وما كان كذلك لا يكون نفسيّاً، ولذا ليس التبيّن عن خبر الفاسق من الواجبات النفسيّة بالضرورة الفقهيّة، فهو وجوب شرطي.

فالبحث حينئذ في الأمرين الأوّلين.

أمّا الأمر الثاني ـ وهو كون ترتّب الحكم في القضيّة مولويّاً ـ فلا إشكال فيه، من جهة أن الأصل في كلام الشارع هو المولويّة إلى أن يقوم الدليل على الإرشاديّة، أو يمنع من ذلك محذور عقلي. وعلى الجملة، فإنّ مجرد إمكان حمله على المولويّة كاف لحمله على ذلك.

الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفاية

وأمّا الأمر الأوّل، ففيه بحث وخلاف:

فذهب الشيخ إلى أن المفهوم في الآية من قبيل السّالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح أن انتفاء التبيّن عند عدم مجيئه من باب عدم ما يُتبين، إذ لا خبر حتى يتبين فيه، فالشرط

---

(١) وما في كلام البعض من التعبير بالوجوب الغيري فسهو من القلم، لأن وجوب التبيّن في الآية شرطي لا غيري، والوجوب الشرطي يتحقق وإنْ لم نقل بوجوب المقدمة، والوجوب الغيري دائماً قابل للبعث لكونه تحت اختيار المكلف، بخلاف الشرطي فهو قد لا يكون كذلك مثل كون تقيّد الصلاة بالوقت واجباً مع خروج الوقت عن أجزاء الصّلاة وكونه خارجاً عن الاختيار.

ههنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع. ولأنه ممّا يتقوّم الموضوع به عقلا، بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه، نظير قوله: «إن رزقت ولداً فاختنه» و: «إن ركب الأمير فخذ بركابه»، وقوله تعالى: (**وَإِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا**).[1] وغير ذلك من الأمثلة، وقد تقرر في محلّه أن مثل هذه الشروط لا يثبت لها مفهوم، إذ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط عن الموضوع الذي ثبت له الحكم عند وجود الشرط، ومن الواضح أن هذا يستدعي أن يكون الموضوع موجوداً عند انتفاء الشرط كما كان موجوداً في حال وجوده، فإذا فرض أن الشرط كان مقوّماً للموضوع عقلا، كان انتفاؤه ملازماً لإنتفاء الموضوع، فلا مفهوم.[2]

وذهب صاحب الكفاية إلى ثبوت المفهوم للآية في حدّ نفسه، وذلك باعتبار أن موضوع الحكم هو النبأ، وفرض الشرط هو جهة إضافته للفاسق، ومن الواضح أن الشرط على هذا لا يكون مقوّماً للموضوع، إذ النبأ كما يضاف إلى الفاسق يضاف إلى غيره.[3]

وعلى الجملة، فإن إن كان الموضوع في الآية هو «النبأ»، فلا إشكال في تماميّة المفهوم، فهو الموضوع ومجي الفاسق به من أحواله، فيكون له تقديران. وإنْ كان الموضوع هو «الفاسق»، وكان مجئ الفاسق بالنبأ من الأحوال، فلا مفهوم، لكون القضيّة حينئذ محقّقةً للموضوع.

فالإستدلال بالآية من جهة مفهوم الشّرط مبني على الإحتمال الأول، وإثبات ظهور الآية فيه بحسب المتفاهم العرفي، وإن لم يكن فرق بين الإحتمالين في مقام الثبوت.

رأي المحققّ الإصفهاني

لكنّ المحقق الإصفهاني[4] أفاد: بأنّه لا يثبت المفهوم حتى على الإحتمال الأوّل، لأن تماميّته إنما تكون فيما إذا كان الموضوع موجوداً بوجود مستقلٍّ عن الشرط وبدله، كوجود زيد الموجود مستقلاّ عن المجي وعدمه، وليس الحال في الآية كذلك، إذ بناءً على الإحتمال الأوّل ـ وهو كون الموضوع هو النبأ ـ ليس للموضوع وجود إلاّ مع الشرط، وهو مجئ الفاسق به، أو مع بديله وهو مجي العادل به، فلولا مجي أحدهما بالنبأ لم يكن له وجود، وإذْ لا وجود له بدونهما، فالقضيّة محققة للموضوع، فلا مفهوم لها.

الإشكال عليه

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٢.

(٣) كفاية الأُصول: ٢٩٦.

(٤) نهاية الدراية ٣ / ٢٠٨.

وفيه:

أمّا نقضاً، فباتّفاق الكلّ على وجود المفهوم لقوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجّسه شئ»،[1] مع أنه لا وجود للماء إلاّ مع القلّة أو الكثرة.

وأمّا حلاّ، فإنّه يعتبر في الموضوع أن يكون في مرحلة الذات منحازاً عن الشرط وبديله، ولا يعتبر استقلاله عنهما في مرحلة الوجود، فالنبأ عنوان في مقابل مجي الفاسق أو العادل، كما أن الماء عنوان في مقابل القلّة والكثرة، والحيوان عنوان في مقابل المأكول اللّحم وغير المأكول اللّحم. وهكذا... .

فما ذهب إليه المحقق المذكور مردود نقضاً وحلاّ.

لكنّ التحقيق أن الآية ظاهرة في الإحتمال الثاني، فهي مسوقة لبيان تحقق الموضوع، ولا أقلّ من احتمالها له فتكون مجملة، وبذلك يسقط الإستدلال.

كلام الكفاية وإيضاح الاصفهاني

لكنْ في الكفاية:[2] يمكن أن يقال: إن القضيّة ولو كانت مسوقةً لذلك، إلاّ أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر.

وقد أوضحه المحقق الإصفهاني:[3] بأنّ أداة الشرط لها الظهور في الحصر، فمع ترتب سنخ الحكم على الشرط يكون موضوع سنخ الحكم منحصراً، ولا يبقى حكم في غير هذا الموضوع. (قال) إنّ أداة الشرط مفادها تعليق ما بعدها على ما قبلها، والقضيّة المحققة للموضوع تارة: لا بدل لها، وهذه على قسمين: فتارةً: يكون للشرط عليّة بالنسبة إلى الجزاء، مثل «إنْ سألك فأعطه» وأخرى: لا يكون، مثل: «إنْ رزقت ولداً فاختنه». واخرى: لها بدل. إذنْ، يمكن للمتكلّم بيان القضيّة بصورة محققة الموضوع وبغيرها. وحيث جاء الكلام بالصّورة الاولى مع تعليق سنخ الحكم على الموضوع، كان الحاصل منه الإنتفاء عند الإنتفاء بنحو آكد، لأنه قد أفاد أن تمام الموضوع عبارة عن ذلك.

النظر فيه

أقول

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الرقم ٢.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٩٦.

(٣) نهاية الدراية ٣ / ٢٠٦.

أولاً: ما وجه الظهور في الإنحصار؟

وثانياً: لقد منع صاحب الكفاية نفسه ظهور الجملة الشرطية في الإنحصار في مبحث مفهوم الشرط.

ثم إن الظهور إنْ كان من جهة أداة الشرط، لزم القول بالإنحصار في جميع القضايا الشرطيّة، وهو لا يلتزم به. وإنْ كان من جهة القضيّة الشرطيّة، لزم القول بمفهوم الشرط بحسب الوضع، والتزامه به بعيد. وإنْ كان من جهة خصوصيّة في هذه القضيّة، فما هي تلك الخصوصيّة؟

وأمّا ما ذكره المحقق المذكور.

ففيه: إنه يتوقف على كون المعلّق سنخ الحكم لا شخصه، على أن تغيير البيان إلى صورة محقق الموضوع، إنْ لم يكن نافياً للمفهوم فلا يدلّ عليه.

ثم إن وجه توقّف المفهوم على كون المعلّق سنخ الحكم واضح، لأنه إذا كان شخصه أمكن مع انتفائه تحقق شخص آخر من الحكم، فلا يتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء. لكنّ الكلام كلّه في إثبات أن المعلّق هو سنخ الحكم، فإنْ قلنا ـ في مبحث المعنى الحرفي ـ بأنّ وضعه عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، سهل تعليق سنخ الحكم وجنسه. وأمّا بناءً على كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّاً، فكيف يكون المعلّق السنخ؟ نعم، يرتفع هذا المشكل إن كان التعليق في الكلام مدلولا إسميّاً مثل: إن جاءكم فاسق بنبأ فيجب التبيّن.

هذا، وفي سنخ الحكم يعتبر وجود القابليّة لانعقاد الإطلاق. وتوضيح ذلك:

إنا في «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نرتّب مدلول الهيئة بنحو الإهمال، بل المرتب إمّا شخص الإكرام وإمّا مطلق الإكرام ـ لأن الإطلاق رفض الخصوصيّات ـ فيكون المعلّق هو الإكرام بوجوده السّعي، وهذا يتوقف على قابليّة الإكرام لأنْ يعلّق بوجوده السّعي، بأنْ يكون قابلا للإنقسام إلى أقسام بحسب اختلاف حالات الموضوع، وإلاّ فلا معنى لإطلاق الحكم، وهذا الأمر بالنسبة إلى المثال المذكور متحقّق، لأن الحكم بإكرام زيد يقبل الإطلاق من حيث المجئ وعدم المجي، وكذا في الماء من حيث القلّة والكثرة. وهكذا.

إذن، يجوز تعليق سنخ الحكم في القضيّة المحقّقة للموضوع، ويراد ترتب سنخ الحكم وجنسه على الموضوع في جميع حالاته. ولكنّ تعليق سنخ الحكم فيها على الموضوع، وإرادة تعليقه عليه دون موضوع أو موضوعات اخرى. غير معقول. فلا معنى لإطلاق وجوب الإكرام المرتب على زيد بالنسبة إلى وجوب إكرام عمرو، لعدم معقوليّة الإنقسام إلى زيد وعمرو، حتى يقال بتحقّق المفهوم للقضيّة المحقّقة للموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يعقل أنْ يكون وجوب التبيّن المرتّب على مجئ الفاسق مثل عمرو بالنسبة إلى زيد في المثال المذكور.

فتلخّص: أنه متى كانت القضيّة مسوقةً لبيان الموضوع، يكون الحكم ذا إطلاق سنخي بقدر أحوال نفس ذلك الموضوع، فلا مفهوم للقضيّة المحققة للموضوع.

فما ذكراه مخدوش.

وفذلكة الكلام في هذا المقام: إنه إنْ كان الموضوع «مجي الفاسق بالنبأ»، أو كان «الفاسق إنْ جاء بالنبأ»، فلا مفهوم للآية، وإنْ كان: «الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً...» أو كان: «النبأ إنْ جاء به فاسق...» فلها مفهوم.

وعندنا: إن الآية ظاهرة في أنّ الموضوع: «الفاسق إنْ جاء...» ومع التنزّل، تكون الآية ذات احتمالات، فلا ظهور لها في أحد الإحتمالين الثالث والرابع.

كلام الشيخ و جواب الإصفهاني

لكنّ طريق الشّيخ هو: إنه لو لم يكن لمجي الفاسق دخل، وكان الجامع بين مجي الفاسق ومجي العادل هو الموضوع، لكان أخذه قبيحاً.

وأجاب الإصفهاني: بأن العنوانين ـ أي: عنوان خبر الواحد، وعنوان خبر الفاسق ـ موجودان بوجود واحد، فلا اختلاف في المرتبة حتى يلزم القبح.

وفيه:

إن العلّة والمعلول في مرتبة واحدة، فلو كانت العلّة موضوعاً للحكم، لم يكن لجعل المعلول مدخليّة فيه.

وما قيل: من أن ذكر الفاسق هو لإفادة أهميّة الحكم بالنسبة إليه.

مردود: بأن المرتّب هو الوجوب لا أهميّة الوجوب.

وقيل: هو للتنبيه على فسق الوليد.

وفيه: إن هذا التنبيه خارج عن الموضوعيّة للحكم.

والحاصل:

إن دعوى اقتضاء الآية الدلالة على المفهوم ممنوعة، أللّهم إلاّ أنْ يحصل الوثوق من مناسبات الحكم والموضوع بكون الفسق تمام المناط في وجوب التبيّن من دون احتمال دخل شئ آخر، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التبيّن.

المقام الثاني: في المانع

إنه بناءً على تمامية الإقتضاء في الآية، فهل من مانع؟

هناك مانعان:

المانع الأوّل

الاول: إنّ العلّة في ذيل الآية المباركة تعمّم الحكم بالنسبة إلى خبر العادل، فإن قوله تعالى: (**أَنْ تُصيبُوا قَوْمًا بِجَهالَة فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ**)[1] يوجب التبيّن من خبر العادل أيضاً. ويكون حاصل معنى الآية: المنع من القيام بعمل على أثر النّبأ يوجب الندامة منه بسبب الوقوع في خلاف الواقع، سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلا.

فلو كان للآية مفهوم، يقع التعارض بينه وبين هذا العموم.

الجواب

وأُجيب:[2] بأن الوقوع في خلاف الواقع بالعمل بخبر الفاسق، بلا عذر، بخلاف العمل بخبر العادل والوقوع في خلاف الواقع، فإنه مع العذر. والمراد من الندامة هو العمل بلا عذر، وإلاّ يلزم سدّ باب جميع الحجج من الظواهر وغيرها، لوجود احتمال الخلاف فيها.

على أنه إذا كان العمل طبق خبر الفاسق مطلقاً موجباً للندامة، فلماذا عمل الأصحاب بخبر الوليد؟ إلاّ أن يقال بأنهم كانوا جاهلين بفسقه.

المانع الثاني

الثاني: إن لفظ «الجهالة» يعمّ خبر العادل أيضاً.

الجواب:

وأُجيب:[3] بأن المراد هو «السّفاهة»، ولا سفاهة في العمل بخبر العادل بخلاف خبر الفاسق.

لا يقال: فلماذا عملوا بخبر الوليد؟

لأنه يقال: كانوا لا يعلمون بفسقه.

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) مصباح الأُصول ٢ / ١٦٤.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٦٣.

لكن الحق: أنّ «الجهالة» تقابل «العلم» لغةً وعرفاً. نعم، تطلق على السّفاهة مجازاً، ولا وجه للحمل عليه هنا إلاّ أن يدّعى شهرة هذا المجاز، فيكون مجملا، وحيث أنه متصل بالكلام فإنه يسقط عن الظهور والمفهوم.

تقدّم المفهوم حكومةً عند الميرزا

وقد أجاب الميرزا[1] عن المانع الأوّل، وذهب إلى تقدّم المفهوم على العموم بوجوه:

أحدها: أظهرّية المفهوم.

والثاني: لأن لسانه لا يقبل التخصيص، ومع التنزّل عن تقدّمه عليه، فلا أقل من مانعيّته من انعقاد الظهور للعموم، لأنه يصلح للقرينيّة.

والثالث: حكومة المفهوم على العموم، لأن عدم وجوب التبيّن من خبر العادل ـ وهو المفهوم ـ يلازم جعل هذا النبأ علماً، فلا يشمله التعليل لكونه في مورد الجهالة، فيكون المفهوم حاكماً على التعليل.

إشكال العراقي عليه

فأشكل المحقق العراقي[2] عليه: بأن المقام ليس من صغريات الحكومة، لأنّ مورد الحكومة أن يكون الدليل المحكوم ذا أثر، ويكون للدليل الحاكم نظر إلى المحكوم إثباتاً للموضوع أو نفياً له بلحاظ تعميم الأثر أو تضييقه. وهذه الضابطة غير منطبقة هنا، لأن عدم وجوب التبيّن يتم بنفس الدليل الحاكم وهو المفهوم، فلا يبقى حكم ليكون هذا الدليل بلحاظه موسّعاً لموضوعه.

جواب السيّد الخوئي

وأُجيب[3] بأنّ الحكومة على قسمين، أحدهما: ما ذكر. والثاني: أن يكون الأثر عقليّاً، فيحقق الدليل الحاكم الموضوع لذلك الأثر. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن للعلم أثراً كما هو معلوم، سواء كان وجدانيّاً أو

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١١٤.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٦٦ ـ ١٦٧.

تعبديّاً، فلما اعتبر الشارع الشئ علماً تحقّق الموضوع لذلك الأثر. نظير قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث أن للعقل حكماً على البيان وحكماً على اللّابيان، وإذْ اعتبر الشارع الأمارة صارت بياناً.

قال: والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً، للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبّد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني، لا بمعنى أنْ يكون خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي، وهو عدم وجوب التبيّن عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبيّن، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبيّن من آثاره.

الإشكال عليه

وفيه:

أوّلا: إن لسان الحكومة لسان التخصيص وتتم الحكومة بالملازمة، لأن اعتبار خبر العادل علماً هو مدلولٌ التزامي للمفهوم ـ وهو عدم وجوب التبيّن من خبر العادل ـ فلابدّ من تماميّة المفهوم حتى تتم الدلالة الالتزاميّة المذكورة، لكنّ التعليل يمنع من تماميّة المفهوم وانعقاده.

وثانياً: إن الحكومة متوقفة على أن يكون عدم وجوب التبيّن ملازماً لاعتبار خبر العادل علماً، ولكنه لازم أعم من العلم الوجداني والتعبّدي، ففي الشبهات الموضوعيّة قبل الفحص ـ مثلا ـ لا ريب في عدم وجوب التبيّن مع عدم اعتبار الشارع العلم هناك، وإذْ لا ملازمة بين الأمرين كيف نستكشف من عدم وجوب التبيّن اعتبار الشارع خبر العادل علماً؟ وأيضاً: ففي موارد الاصول المحرزة مثل الاستصحاب، يرتب الأثر مع عدم العلم، إلاّ على القول بأنها أمارات وأن الشارع اعتبرها علماً، وهو خلاف التحقيق.

إشكالٌ آخر على الحكومة

هذا، وقد أُشكل على الحكومة أيضاً:

بأنّ المفهوم ظلّ المنطوق ومدلولٌ التزامي له، والمنطوق معلولٌ للعلّة، فالعلّة في مرتبة متقدّمة، وما هو متأخّر بمرتبتين لا يكون حاكماً على المتقدّم.

وجوه الجواب عنه

وقد أُجيب عنه[1] بوجوه:

الأوّل: إن تأخرّ المفهوم عن المنطوق إنما هو في مقام الكشف والدلالة، بمعنى إن دلالة القضيّة على المفهوم متأخّرة رتبة عن دلالتها على المنطوق، وأما نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق.

وبعبارة اخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق:

وبعبارة ثالثة واضحة: حجية خبر العادل ليست متأخرة عن عدم حجية خبر الفاسق، بل المتأخر كشف القضيّة عن حجيّة خبر العادل عن كشفها عن عدم حجيّة خبر الفاسق، والحاكم على التعليل إنما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبة عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل، وما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق.

النظر في الأوّل

وفيه: إن حجيّة خبر العادل وعدم حجيّة خبر الفاسق كليهما من الأحكام، سواء كان وجوب التبيّن نفسيّاً أو شرطيّاً أو إرشاداً إلى عدم الحجيّة، فيكون عدم وجوبه إرشاداً إلى الحجيّة. ومن الواضح أنّ سبب الحكم هو اللّفظ ودلالته على المعنى، لأن الأحكام التكليفيّة والوضعيّة كلّها إنشائيّات وتُنشأ باللّفظ والصيغة، وحيث أن حجيّة خبر العادل معلولة للدلالة المفهوميّة، وهي معلولة للدّلالة المنطوقيّة، فإنّ اختلاف المرتبة متحقّق، فلا حكومة.

هذا على مبنى المشهور من أن المنشآت مداليل للإنشاءات.

وأمّا بناءً على مبنى الإعتبار والإبراز، فإن الحكم لا يتحقّق بمجرّد اعتباره، بل لابدّ من الإبراز حتى يتحقق مصداق الحكم، والحكم أمر انتزاعي ينتزع من الإعتبار المبرز، وعليه، فالإبراز دخيل في تحقق حقيقة الحكم، فالحكم متأخّر رتبةً عن الدلالة.

والثاني: إنه لو سلّم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق، كان ذلك مانعاً عن الحكومة بالمعنى الأول، وهي أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخراً عن الشئ رتبة لا يعقل أن يكون شارحاً له. وأمّا الحكومة بالمعنى الثاني، وهي أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم

(١) مصباح الأُصول: ١٦٨.

بالتعبد، فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، كما هو واضح.

النّظر في الثاني

وفيه:

إنه لا فرق بين النوعين، والتقدّم والتأخّر لازم في الثاني كالأول، لأن قولنا: زيد ليس بعالم رافع لموضوع، اكرم العلماء، ولا إشكال في أنه لو لا أكرم العلماء لم يكن «زيد ليس بعالم» معنى، فهو محتاج إليه دون العكس.

والثالث: إنّه لو سلّم كون التأخّر الرتبي مانعاً عن الحكومة بكلا معنييه، فإنّما هو فيما إذا كان التعليل مولويّاً، بأنْ يكون المراد منه حرمة إصابة القوم بجهالة.

وأما إذا كان التعليل إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه. إذ بعد حجيّة خبر العادل، كان العمل به مأموناً من العقاب، وكان خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وقد ذكرنا سابقاً إن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ـ ومنها التعليل في آية النبأ ـ إرشاد إلى حكم العقل.

النظر في الثالث

وفيه:

أوّلاً: لا نسلّم كونه إرشاديّاً.

وثانياً: لو سلّمنا نقول بوجود التقدّم والتأخر الرّتبي، لوحدة الملاك بين المولوي والإرشادي، فيعود الإشكال. والفرق المذكور لا يكون فارقاً.

تقريب الحكومة ببيان آخر

هذا، ويمكن تقريب الحكومة ببيان آخر بأنْ يقال:

أوّلا: إن عدم رافعيّة المتأخّر رتبةً للمتقدّم بالحكومة إنما هو في الامور الواقعيّة، وأمّا في القضايا الإعتباريّة فلا مانع من ذلك، إذن، الإختلاف في المرتبة بين الحاكم والمحكوم غير مانع عن الحكومة في الإعتباريّات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وثانياً: إنه إذا كان الشئ قرينةً لشئ، كان ذو القرينة معلّقاً على القرينة ومنوطاً بها، وإنْ اختلفت المرتبة بينهما، فلا مانعيّة لاختلاف المرتبة عن تقدّم القرينة على ذي القرينة، وهذه هي القاعدة العامّة. وفيما نحن فيه: فإن مفهوم آية النبأ قرينة على العلّة المذكورة في ذيلها، فأصالة العموم في التعليل معلّقة على عدم القرينة وإن كان بينهما اختلاف في المرتبة، ومع وجود المفهوم وتقدّمه على التعليل لا ينعقد للعلّة عموم، فتكون الآية بمفهومها دالّة على حجيّة خبر العادل.

الإشكال

وفيه:

إنّ الوجه في تقدّم المفهوم على التعليل العام هو جعل خبر العادل علماً، فإنه بذلك يرتفع موضوع التعليل ـ وهو الجهالة ـ تعبّداً، وهذا هو القسم الثاني من الحكومة. لكنّ جعل خبر العادل علماً يتوقف على أن يكون عدم وجوب التبيّن ملازماً لكون ما لايجب التبيّن عنه علماً، وهذه الملازمة أوّل الكلام، فقد تقدّم سابقاً أنّ هناك موارد لا يجب التبيّن فيها مع عدم اعتبار العلم فيها، كالشبهات الموضوعيّة وغيرها.

إشكال و جواب ذكرهما الشيخ

وقد أشكل الشيخ على الإستدلال بالآية بأنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، ولا ريب في عدم ثبوت ارتداد الشخص الواحد ـ فضلا عن القوم ـ بإخبار العدل الواحد، فلو كان للآية الشريفة مفهومٌ ـ وهو ترتيب الأثر على خبر العادل الواحد ـ لزم خروج موردها وهو الإخبار عن الإرتداد، وخروج مورد الآية أمر مستهجن لا يلتزم به، فيدلّ ذلك على أنْ لا مفهوم للآية.

فأجاب قدّس سرّه: بأنّ الموضوع في الآية لوجوب التبيّن هو طبيعي خبر الفاسق، ويشمل الواحد والأكثر، فالمفهوم يكون طبيعي العادل، وهو وإن كان يشمل الواحد والأكثر إلاّ أنه يقيّد بالمتعدّد، فالمورد لم يخرج حتى يلزم الإستهجان وإنما قُيّد.

وهذا الجواب ـ وإنْ وافق عليه شيخنا الاستاذ في الدّورة السّابقة كغيره من الأكابر ـ محلّ نظر، كما أفاد في الدّورة اللاّحقة، لأن منطوق الآية (**إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ...**) فهو نكرة، فالمفهوم أيضاً يكون نكرة، أي: إن جاءكم عادلٌ بنبأ... فالموضوع له النكرة هو الطبيعي بقيد الوحدة، فيلزم إشكال خروج المورد. فتأمّل.

هذا تمام الكلام على الإستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط.

تكميلٌ

وبقيت وجوه اخرى للإستدلال بآية النبأ على حجيّة خبر الواحد، نتعرّض لها تكميلا للبحث:

الإستدلال بدلالة الإيماء والاقتضاء

بتقريب: أنّه قد اقترن بالحكم ـ وهو وجوب التبيّن ـ وصف الفسق، وظاهره كونه علّة له، ولولا ذلك لما اقترن به، وحينئذ يكون الحكم منتفياً عند انتفاء الفسق.

وقد نبّه المحقق الخراساني إلى أنّ هذا الوجه غير الإستدلال بمفهوم الوصف، قال:

ولو قيل: بأنّ ملاك مفهوم الوصف هو إستفادة العليّة من التعليق عليه، فإنّ الإستفادة فيه إنما هو من مجرّد التعليق لا بملاحظة خصوصيّة وصف، بخلاف هذا الوجه فإنه بملاحظتها كما لا يخفى، مع أنه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه.

ثم عرّض بكلام الشيخ قائلا: فما يتراءى من كلامه قدّس سرّه من جعله هذا تقريراً لمفهوم الوصف، كما ترى.[1]

الإشكال عليه

وفيه ـ بعد التسليم بأنّ دلالة الإيماء من الدلالات ـ إنّ الإستدلال يتوقف على تماميّة الصغرى، وهي إحراز أنّ الغرض من الإتيان بوصف الفسق هو الإيماء إلى دخل هذا الوصف في الحكم بوجوب التبيّن، وهذا أوّل الكلام، فلعلّه اريد من الإتيان به مجرّد تفهيم فسق المخبر وهو الوليد، كما أفاد المحقق الخراساني.[2]

ويتوقف أيضاً على الإنحصار، فلولا دلالة الآية على أن العلّة المنحصرة للتبيّن هي الفسق لم يتم المفهوم، ومن أين يثبت الإنحصار، حتى ينتفي وجوب التبيّن بانتفاء الفسق؟

أقول:

لكن كونه لمجرّد التنبيه على فسق الوليد بعيد. فتأمّل.

الاستدلال بحكمة الردع

---

(١) درر الفوائد في تعليقة الفرائد: ١٠٦.

(٢) المصدر: ١٠٧.

إنه قد أفادت الآية المباركة الرّدع عن ترتيب الأثر على خبر الفاسق، ولمّا كان المولى في مقام بيان التكليف، وقد ردع عن العمل بخبر الفاسق لكونه ليس بحجّة، فلابدّ وأن يبيّن ما هو الحجّة حتى يرتب عليه الأثر، والاّ يلزم النقص في البيان، وما هو الحجّة خبر العادل.

الإشكال عليه

وفيه

من أين نثبت أن الله تعالى في هذه الآية في مقام بيان ما هو الحجّة؟ إنه يريد الرّدع عن العمل بخبر الفاسق ويعلن عن عدم حجيّته، وهذا هو المقصد في هذه الآية، وأمّا غيره فيحتاج إلى دليل آخر.

وبعبارة اخرى: إن المولى لمّا كان في مقام البيان، فعليه أن يبيّن تمام المراد وإلاّ يلزم النقض، وبيان تمام المراد غير بيان تمام ما هو في الواقع.

لقد بيّن الله تعالى مراده تماماً وهو الرّدع عن العمل بخبر الفاسق، أمّا أن الحجّة في الواقع ما هو؟ فلم يكن من مراده في الآية، ولا أقل من الشك.

الإستدلال بوجه عقلي

إنه لا ريب في أن تحقق الشئ يكون عند وجود المقتضي والشرط وعدم المانع، فالإحتراق يتوقف على وجود النار وعدم الرطوبة وحصول الشرط وهو التماس بين النار والحطب مثلا، فإنْ فُقد النار، لم يتحقق الإحتراق، ولا يسند عدم الإحتراق إلى وجود الرطوبة، وكذا إذا وجدت النار وفقد التماسُّ... .

وهذه القاعدة العقليّة تنطبق هنا، لأن ظاهر الآية أنّ المانع من ترتّب الأثر على خبر الفاسق هو كون المخبر فاسقاً، فلو كان أصل الخبر لايقتضي ترتيب الأثر لأُسند عدم ترتيبه إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع وهو الفسق.

فظهر أنّ للخبر اقتضاء ترتيب الأثر، غير أن فسق المخبر مانع، فإذا ارتفع المانع بأنْ كان المخبر غير فاسق أثرّ المقتضي أثره.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إن ما ذكر صحيحٌ ولكنّ ترتيب الأثر على خبر العادل يحتاج إلى عدم المانع عن ترتيب الأثر وإلى وجود الشّرط، والاستدلال المذكور لايفي بوجود الشرط وعدم المانع، لاحتمال وجود مانع آخر غيرالفسق.

الاستدلال بمنطوق آية النبأ

ثم إنْ منطوق الآية هو: أنه إن جاء فاسق بنبأ يجب التبيّن، والتبيّن هو تحصيل البيان، والبيان ليس خصوص العلم الوجداني بل أعمّ منه ومن الإطمينان والظن، فإنْ كان المخبر عادلاً كان بياناً، لأنّه إن كان المراد من البيان هو الظن، فخبر العادل يفيد الظن، وإن كان الإطمينان فكذلك.

إذن، لا نحتاج إلى الإستدلال بالمفهوم.

إشكال المحقق الخراساني

أشكل عليه المحقق الخراساني بوجهين:[1]

الأول: إن ظاهر التبيّن ـ لغةً وعرفاً ـ خصوص العلم.

والثاني: إنّ وجود الجهالة في ذيل الآية دليل على أن المراد من التبين هو العلم.

ثم أشكل:

لا يقال: هذا صحيحٌ، لكنْ هناك قرينة ترفع اليد بها عن هذا الظهور، وهو أنه إن قلنا: بأن الملاك خصوص العلم، سقطت جميع الأمارات المفيدة للظن والاصول كلّها عن الاعتبار، ولزم التخصيص المستهجن، فلابدّ وأنْ يكون التبين أعم.

فأجاب:

صحيح أنه يلزم التخصيص الأكثر المستهجن من أخذ التباين بمعنى العلم وهو فاسد، لكنّ أخذه بالمعنى الأعم له محذور أفسد، وهو لزوم خروج المورد، لأنه إخبارٌ عن الإرتداد ولا يعتبر فيه إلاّ العلم، وإذا دار الأمر بين الفاسد والأفسد، التزمنا بالفاسد دفعاً للأفسد.

هذا تمام كلام المحقق الخراساني

(١) درر الفوائد: ١٠٦ ـ ١٠٧.

الردّ عليه

ويردّ عليه بثلاثة وجوه:

الأوّل: إنّ «البيان» ليس العلم فقط، قال تعالى (**هذا بَيانٌ لِلنّاسِ**)[1]ومن المعلوم أن في القرآن آيات متشابهات، وفيه ظهورات وعمومات وإطلاقات تفيد الظن ولا تفيد العلم. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد تقرّر أنّ الاصول العمليّة تتقدّم على قاعدة قبح العقاب بلابيان، مع أن أصالة البراءة لا تفيد العلم، فليس المراد من البيان هو العلم.

والثاني: إستشهاده بالجهالة في ذيل الآية، مردود بما جاء في الكفاية من أنها بمعنى السفاهة لا ما يقابل العلم.

والثالث: إنه كما يقبح إخراج المورد، كذلك يقبح تخصيص الأكثر.

فالحق: عدم تماميّة الاستدلال، لكون الآية مجملةً من هذه الناحية.

إشكالات على الإستدلال بآية النبأ
ذكرها الشيخ وأجاب عنها

قال: وأمّا ما اورد على الآية ممّا هو قابل للذب، فكثير:

١. إشكال المعارضة

(منها): معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجيّة.

فأجاب بقوله: وفيه: إن المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها.

أقول:

وعلى فرض التنزّل ووقوع المعارضة، فهل المرجع أصالة عدم الحجيّة؟

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

قال بعض المحشين على الرسائل:[1] لا، لأن الأصل المذكور أصله نفس تلك الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظنّ، فإذا سقط الطرفان بالمعارضة كان الأصل المرجع هو الجواز.

أقول:

الظاهر أنه إذا وصل الأمر إلى الأصل العملي، فالمرجع هو إستصحاب عدم الحجيّة.

٢. الإشكال بلزوم حجيّة خبر السيّد

(ومنها): إنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجيّة خبر العادل، لدلّ على حجيّة الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه ـ قدّس سرّهم ـ من عدم حجيّة خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام بعدم حجيّة الخبر.

فأجاب بوجوه:

الأوّل: إن الآية غير شاملة للإجماع المنقول.

يريد رحمه الله: إنّ الآية دالّة على حجيّة الأخبار الحسيّة، والإجماع المنقول خبر حدسيّ.

والثاني: إن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ.

يريد رحمه الله: أنّ الخبرين متعارضان، فيندرجان تحت عمومات الخبرين المتعارضين، و مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى المرجّحات، فإنْ كانت الشهرة الفتوائيّة مرجّحة، فلا ريب في أنها مطابقة لخبر الشيخ، وإلا فالمرجع هو الكتاب. و بناءً على تماميّة دلالة آية النبأ و آية النفر و غيرهما من الآيات، يكون المرجّح خبر الشيخ، و إلاّ، فالمرجع موافقة العامّة، و هنا لابد من مراجعة رأي العامّة، فإنْ وافق أحد الخبرين رأيهم، كان المخالف هو المرجّح، فإنّ لم يتم ذلك، استقرّت المعارضة، و بناءً على التساقط يكون المرجع أصالة عدم حجيّة خبر الواحد، كما تقدّم.

والثالث: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية...

فذكر وجوهاً لهذه الإستحالة، و توضيح ذلك:

إنّ الأخذ يخبر السيّد بعدم حجيّة خبر الواحد محال بالذات، لأنه من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، لأنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد إذا شملت خبر السيّد بالإجماع على عدم حجية خبر الواحد، سقط خبره عن الحجيّة كسائر أخبار الآحاد، فيلزم من حجيّته عدم حجيّته، و هو محال، و بذلك ينكشف عدم شمول الأدلة لهذا الخبر. هذا أوّلا.

---

(١) أوثق الوسائل: ١٤٩.

و ثانياً: إن شمول أدلّة حجيّة خبر الواحد لخبر السيّد يستلزم تخصيص الأكثر، و هو محال من المتكلّم الحكيم، لأن معنى ذلك سقوط جميع الأخبار الآحاد إلاّ خبر السيّد.

و ثالثاً: إنه إذا كان مقصود الشارع من الأدلّة بيان حجيّة الخبر، فإنْ شمولها لخبر السيّد يستلزم بيان الحجيّة بعدم الحجيّة. و هذا قبيح في الغاية و فضيح إلى النهاية.

طريق العراقي لدفع الإشكال

وذكر المحقق العراقي:[1] أنّ أدلّة حجيّة الخبر لا تشمل خبر السيّد أصلا، لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الموضوع في أدلّة حجيّة خبر الواحد هو الخبر المشكوك في مطابقته للواقع، إذ لا معنى لجعل الحجيّة لخبر علم بمطابقته أو بعدم مطابقته له. وعليه، فلابدّ من فرض الشك في الحجيّة حتى تشمله أدلّة الحجيّة، لكنّ الشكّ في الحجيّة متأخر عن الحجيّة، تأخر العارض عن المعروض، فيلزم تقدّم الحجيّة على شمول أدلّة الحجيّة بمرتبتين، والمفروض أن الحجيّة مستفادة من الأدّلة، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الحجيّة، و هو محال. فشمول أدلّة الحجيّة لخبر السيّد بعدم الحجيّة محال.

إشكال السيّد الخوئي

وقد أشكل عليه في مصباح الاصول[2] بما حاصله:

إن العلم و كذا الجهل بالشئ متأخر عن الشئ رتبةً، لأنا كثيراً مّا نشكّ في شئ و لا واقعيّة له أصلا، وكذا يحصل لنا العلم بالشئ ولا واقعيّة له كما في الجهل المركّب، فإذن، لا يوجد اختلاف في المرتبة بين العلم والجهل بالشئ و بين نفس الشئ، لعدم توقّف الشك على المشكوك فيه.

الجواب عنه

وهذا الإشكال غيروارد، لأن المحقق العراقي[3] يوافق على أنّه لا اختلاف في المرتبة بحسب الواقع، لأنّ العلم قد يحصل و لا واقعيّة للمعلوم كما في الجهل المركّب، لكنّه يذهب إلى وجود الاختلاف برتبتين بين الشك

(١) نهاية الأفكار ٣ / ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) انظر: مصباح الأُصول ٢ / ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٣) انظر كتاب مقالات الأُصول، المقالة رقم: ١٥.

والمشكوك فيه ـ وكذا في العلم و متعلّقه ـ في عالم اللّحاظ، فالعلم متأخر عن المعلوم بالوجود العلمي واللّحاظي وكذا الشك.

الوجه الثاني: إن المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لأنه على تقدير شمول الأدلّة لما سوى خبر السيّد، يكون خبره خارجاً تخصّصاً، و إن كانت شاملةً له، يلزم القطع بعدم مطابقة غيره للواقع، فهي خارجة تخصيصاً، و إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الثاني.

إشكال السيّد الخوئي

وأشكل عليه بما ملخّصه:[1] إن ما نحن فيه ليس من موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لعدم التنافي بين خبر السيّد وبقيّة الأخبار لا بالذات ولا بالعرض، بل المشكلة وقوع المعارضة في أدلّة خبر الخبر في صورة شمولها لكلا الطّرفين، وعلى هذا، فلا وجه لتعيّن التخصّص.

الجواب عنه

إنّ التنافي هنا أيضاً موجود، لأنّ الأخبار الواردة عن المعصومين حاملةٌ للأحكام الشّرعيّة ولا يرضى الشارع بإهمالها، فلايجوز التمسّك بالبراءة في موردها، كما لايجوز أو لايجب العمل بالاحتياط من أجل التحفّظ عليها، فلا محالة يلزم جعل الحجيّة للخبر الواحه، لكنّ جعل الحجيّة للأخبار يتنافى مع جعل الحجيّة لخبر السيّد المرتضى بالإجماع على عدم الحجيّة.

(ومنها): إن الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلاواسطة، فلا يعم الروايات المأثورة عن الأئمة، لاشتمالها على وسائط.

أجاب الشيخ بما حاصله: أن السند الواحد ينحلُّ إلى إخبارات عديدة، و كلّ واحد منها نبأ بلا واسطة.

وقد وقع الإشكال في هذا الجواب، من حيث أنّ مقتضى آية النفر والروايات مثل: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[2] هو الأخذ من المعصوم، والروايات المروية مع الواسطة ليست بمصداق للأدلّة.

لكنّ التحقيق أن الأدلّة غير منحصرة بما ذكر، فمثل قوله: «فما أدّيا فعنّي يؤدّيان»[3] ظاهر في المصداقيّة

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٣) الكافي ١ / ٣٣٠.

على أنّ السّيرة القطعيّة قائمة على الإعتماد على الإخبارات عن الأئمة بوسائط، و هذه السّيرة متصلة و غير مردوعة يقيناً.

مضافاً إلى أن مقتضى أدلّة عرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب والترجيح به، اعتبارهما، لأن التعارض فرع الحجيّة، و من المعلوم أنّ الأخبار المتعارضة منقولة عن المعصومين بوسائط.

فالإشكال مندفع بوجوه.

ثم إن الشيخ بعد أن أجاب عن الإشكال قال:[1]

إشكالٌ طرحه الشيخ

لكن قد يشكل الأمر: بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبر إلاّ به؟

وتوضيحه يتمّ ببيان أمرين:

الأوّل: إن كلّ حكم سواء كان وضعيّاً أو تكليفيّاً فهو متأخّر عن موضوعه، أمّا في مرحلة الإنشاء، فلأن القضايا الشرعيّة بنحو القضايا الحقيقيّة، ومن الواضح أن الموضوع في القضيّة الحقيقيّة مفروض الوجود فيؤتى بالمحمول عليه. وأمّا في مرحلة الفعليّة، فلأنَّ الحكم فيها في مرتبة المحمول، ولو لا تحقق الموضوع خارجاً لم يتحقّق الحمل. وهذا التقدّم والتأخّر بين الموضوع والمحمول طبيعي، لوضوح أن وجود المحمول متوقف على وجود الموضوع، فهو لا يتحقّق إلاّ أن يكون الموضوع متحقّقاً، لكنّ الموضوع يمكن تحقّقه ولايكون هناك حكم.

والثاني: إنه يستحيل أنْ يكون المحمول متكفّلا لموضوعه، لما تقدّم من أن الحكم فرعٌ للموضوع، ومن المحال أنْ يكون الفرع محقّقاً لِما هو فرعٌ له.

والكلام في انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ القضيّة هي: الخبر حجة، فالموضوع هو «الخبر» وهو بالنسبة إلى الصّدق والكذب على ثلاثة أقسام، أمّا إنْ كان معلوم الكذب، فهو ليس بحجة قطعاً، وأمّا إنْ كان معلوم الصّدق، فهو حجّة قطعاً، إلاّ أنّه حجّة بحكم العقل، وبحثنا في الحجيّة الشرعيّة، فتعّين أنْ يكون الموضوع هو الخبر المحتمل للصّدق والكذب، فالخبر المحتمل للصّدق والكذب حجّة.

لكنّ «الخبر» بالنسبة إلى «الحجيّة» مهملٌ، فلا هو مشروطٌ ومقيّد بوجوده ولابعدمه، ولاهو مطلقٌ بالنسبة إلى وجوده وعدمه، لأنه إنْ كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل، وإنْ كان بشرط لا بأنْ يكون الخبر

(١) فرائد الأُصول: ٧٥.

حجةً بشرط عدم الحجيّة، لزم اجتماع النقيضين، وإنْ كان لابشرط، جاز اتّحاده مع كلٍّ من القسمين، لأنّ كلَّ مطلق يتّحد وجوداً مع المقيد.

وإذا تقرّر ما ذكر، فإنّ حجيّة الخبر مع الواسطة تستلزم أنْ يكون الخبر محقّقاً لموضوعه، فلّما يقول الشيخ: أخبرنا المفيد، ويقول المفيد أخبرنا الصفّار ويقول الصفّار سمعت العسكري عليه السلام، فإنّ الخبر الحاصل بالوجدان لنا هو خبر الشيخ، وأمّا خبر المفيد للشيخ فحاصلٌ للشيخ بالوجدان لا لنا، فخبريّة خبر المفيد متوقّفة على حجيّة خبر الشيخ، وهكذا بقيّة الإخبارات، فكان المحمول محققاً للموضوع وهو محال.

هذا هو الإشكال، وقد أجاب عنه الشيخ كما سيأتي، وأجاب عنه المحققون.

ويضاف إليه إشكال آخر[1] هو: إنه يعتبر وجود الأثر في الخبر الذي تعبّد الشّارع به قبل التعبّد، وإلاّ تلزم اللّغويّة من التعبّد به، وهي محالٌ على الحكيم. والأخبار الموجودة في الوسط في كلّ سلسلة لا أثر لها بالنسبة إلينا إلاّ الخبر الأوّل عن الإمام عليه السلام وهو ما نقله زرارة مثلا، وأمّا ما بعده من الأخبار، فلايوجد الأثر قبل التعبّد، لأنّ خبر الصفّار عن زرارة مثلا ليس بحكم شرعي ولا بموضوع حكم شرعي، فلا مناص من الالتزام بأنّ التعبّد بتلك الأخبار هو بلحاظ الأثر المترتّب على حجيّة الخبر، فيلزم أنْ يكون ما في المرتبة المتأخرة محققاً لما في المرتبة المتقدّمة.

جواب الشيخ

وقد أجاب الشيخ عن الإشكال نقضاً وحلاّ.

أمّا نقضاً فبوجهين:

أحدهما: نفوذ الإقرار بالإقرار بالإجماع. فكما أنّ الإقرار الموجود بالوجدان المعتبر بعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جايز» ويترتب عليه الحكم تعبّداً، كذلك ثبوت الإخبار بالواسطة بواسطة الخبر الحاصل بالوجدان.

والثاني: نفوذ الشّهادة على الشهادة، فكما ثبتت تلك الشهادة بهذه الشهادة الحاصلة بالوجدان، كذلك ثبوت الأخبار.

وعلى الجملة، إن ورد الإشكال في الإخبار مع الواسطة، كان وارداً في مسألة الإقرار بالإقرار والشهادة على الشهادة كذلك. ولكن المقرّر في الفقه هو القبول فيهما، مع أنّ الخبر محقق للموضوع في كلا الموردين.

---

(١) أنظر: دررالفوائد في التعليق على الفرائد: ١١٢.

وأمّا حلاً، فقد ذكر الشيخ رحمه الله أنّ الممتنع هو توقّف فرديّة بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر ـ كما في قول القائل: كلّ خبري صادق مثلا ـ . وأمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر، كما فيما نحن فيه، فلا مانع فيه.

يعني أنه قد وقع الخلط في الإشكال بين مقامي الثبوت و الإثبات، لأنّ خبر المفيد أمر واقعي يدور أمره بين الوجود والعدم، سواء أخبر به الشيخ أوْ لا، فهو في مقام الثبوت غير متوقف على حجيّة خبر الشيخ حتى يلزم الإشكال، و إنما يحتاج إلى خبر الشيخ في مقام الإثبات، فلولا حجيّة خبر الشيخ لم يصدّق خبر المفيد و لم يترتب عليه الأثر، و هذا لا يلزم منه أىّ إستحالة، و إنما كان المحال تكفّل المحمول لوجود الموضوع، و قد ظهر أنه ليس كذلك.

إشكال المحقق الخراساني

وأشكل المحقق الخراساني على ما أجاب به الشيخ، قال:[1] وأمّا أجاب به قدّس سرّه بالنقض أوّلا، وبالحلّ ثانياً، فلا وقع لواحد منهما:

أمّا الأوّل، فلأن جواز الإقرار بالإقرار بالإجماع لا إشكال فيه أصلا، إنما هو فيما إذا لم يكن في البين إلاّ دليل واحد لفظي، كما لا يخفى. ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل.

أي: إن الدليل على جواز الإقرار بالإقرار هو الإجماع، وهو دليل آخر غيردليل نفوذ الإقرار، وهذا خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث فيما إذا لم يكن في البين إلاّ دليلٌ واحدٌ لفظي، كقولنا: الخبر حجّة، كما تقدّم.

نظر شيخنا الاستاذ

وأجاب شيخنا دام بقاه: بأنّ الدليل على جواز الإقرار بالإقرار ليس الإجماع، لأنّ هذه المسألة غيرمطروحة في كلمات قدماء الأصحاب، بل طرحها العلاّمة في التحرير والقواعد والتذكرة والشهيد في الدروس، كما في مفتاح الكرامة،[2] ولذا لم يستدل في هذه الكتب للجواز في المسألة بالإجماع، بل الدليل هو عموم قاعدة الإقرار، وهو دليل لفظيٌّ واحدٌ. فنقض الشيخ تام، والتأمّل تدقيقي، ومعقد الإجماع عموم دليل الإقرار.

---

(١) درر الفوائد: ١١٣.

(٢) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة ٩ / ٢٢٢.

وأمّا الثاني، فلوضوح توقّف تحقّق الخبر الجعلي على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، بحيث لولاه لما تحقق خبر تعبّداً، والخبر الحقيقي غيرالمتوقّف تحقّقه عليه لاينكشف به إلاّ تعبّداً، وهو لايكون إلاّ عبارة اخرى من نفس الخبر التعبّدي، كما لا يخفى. ولعلّه لذلك ضرب عليه في بعض النسخ المصحّحة في زمانه.

وتوضيحه يتم ببيان امور:

الأوّل: هو الفرق بين: «كلٌّ خبري صادق» و «الخبر حجّة»، لأن شمول الأوّل لنفسه يستلزم أنْ يكون المحمول واسطةً في الثبوت، أمّا في شمول الثاني للأخبار مع الواسطة فالمحمول واسطة في الإثبات.

والثاني: إنّ الأحكام تترتّب على موضوعاتها، سواء كان الموضوع وجدانيّاً أو تعبدّياً، كجواز الإقتداء، فإنه حكم يترتّب على العدالة الثابتة بالوجدان أو بالاستصحاب، بلافرق.

والثالث: إنه إنْ كان الحكم الشرعي واسطةً في الإثبات، فإن وساطته كذلك إنما تكون بالنسبة إلى الموضوع الواقعي، أمّا بالنسبة إلى الموضوع التعبّدي فهو واسطة في الثبوت.

وعلى ما ذكر، فإنّ حجيّة خبر الشّيخ لاتفيد الخبريّة الوجدانيّة لخبر المفيد، لأنّ خبره أمر واقعيٌّ لا علاقة له بحجيّة خبر الشيخ. هذا صحيح، لكنّ حجّية خبر الشيخ واسطة في إثبات خبر المفيد، وهذا الإثبات تعبّدي ـ لا وجداني ـ وإذا كان تعبّدياً يعود الإشكال، لأنّ خبريّة خبر المفيد معلولٌ لحجيّة خبر الشيخ، فكان خبر الشيخ واسطةً في الثبوت، لا واسطةً في الإثبات.

ومن هنا ذهب شيخنا دام بقاه إلى ورود إشكال المحقق الخراساني على الجواب الحلّي.

وأمّا إشكال الأثر، فقد أجاب عنه الميرزا:[1] بأنّ الأثر الشرعي كما يترتب على الخبر الأخير، يترتّب على غيره من الوسائط، غاية الأمر أن غير الخبر الأخير لايكون تمام الموضوع للأثر الشرعي. وإذا كان كذلك، فكما أن الخبر الأخير الحاكي عن الحكم يكون مشمولا لوجوب التصديق، كذلك غيره من الوسائط، فخبر الشيخ يكون مشمولا له أيضاً.

وهذا هو الجواب الصحيح عند سيدنا الاستاذ.[2]

طريق صاحب الكفاية

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٨٥.

(٢) منتقى الأُصول ٤ / ٢٧٧.

ولورود الإشكال على الجواب الحلّي، سلك المحقق المذكور طريقاً آخر للحلّ. وملخّصه بتوضيح منّا: إنّ الإشكال إنما يرد لو كانت القضايا بنحو القضيّة الشخصيّة، أمّا إذا كانت بنحو القضيّة الطبيعيّة، فإن الموضوع والمحمول يتعدّدان ولا يلزوم المحذور، والقضيّة فيما نحن فيه هي: الخبر حجّة، والمراد طبيعىّ الخبر لا خصوص خبر الشيخ أو خبر المفيد للشيخ. والمحمول كذلك، فهو طبيعىّ الحجيّة، و مثل هذه القضيّة سائر القضايا في الشرع، كقولنا الخمر حرام، البيع جائز.

لا يقال: إن الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ هي، فلا تقع موضوعاً للأحكام، سواء في القضايا التكوينيّة أو الإعتباريّة، بل الطبيعيّة إنما تكون موضوعاً للقضايا الذهنيّة، كما لو اريد بيان أحكام الماهيّة، فموضوعها الطبيعة من حيث هي.

لأنه يقال: ليس المراد من الطبيعي هنا هو الطبيعي المعقولي، بل المراد هو الطبيعي الاصولي، أي الوجود السّعي، فالمراد هو الخبر الملغى عنه خصوصيّة كونه خبر زيد أو عمرو أو الشيخ أو المفيد... و حينئذ، لا يقع الإشكال بتوقف الموضوع على المحمول.

الإشكال عليه

ولكن يرد على هذا الطّريق ـ الذي وافق عليه السيّد الخوئي أيضاً[1] ـ : إنه و إنْ اخذت الطبيعة بشرط الوجود السّعي، و يحصل بذلك التعدّد موضوعاً و حكماً، لكنّ الوجود إنما يضاف إلى الطبيعة بتبع إضافته إلى الفرد، لأن الطبيعي موجود بوجود أفراده، فإذا وجد زيد وجد الإنسان، فوجود الإنسان بوجود زيد لا بالعكس، لأن الشّي ما لم يتشخص لم يوجد. و بالجملة، لابدّ من إضافة الوجود إلى الفرد والشخص حتى يتحقّق الطبيعي، فيكون وجود طبيعي الموضوع بوجود فرده، و وجود طبيعي المحمول بوجود فرده، فهكذا الحال في: الخبر حجة، الخمر حرام، و أمثالهما. و إذا كان كذلك، عاد الإشكال، لاحتياج الطبيعي في الوجود إلى وجود الفرد.

طريق الميرزا والإصفهاني

وهو أنّ القضيّة «الخبر حجّة» هي بنحو القضيّة الحقيقيّة، فهي ـ وإن كانت في مرحلة الإنشاء قضيّة واحدة ـ تنحلّ إلى قضايا و يتعدّد الموضوع والمحمول، فخبر الشيخ موضوع، و يترتب عليه المحمول و هو

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٨١.

الحجيّة، ثم خبر المفيد موضوع و يترتب عليه الحجيّة كذلك، و هكذا... فليس شئ من الأحكام بمتكفّل لموضوعه، بل كلّما تحقّق شي و اتّصف بكونه خبراً فهو حجّة.

وهذه عبارة أجود التقريرات:

إنّ وجوب التصديق لو كان حكماً شخصيّاً ثابتاً لكلّ واحد من الأخبار، لكان للتوهّم المذكور مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الإنحلاليّة، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغاير لحكم آخر يتوقف عليه، فوجوب التصديق الثابت لإخبار الشّيخ ممّا يتوقف عليه خبر المفيد، لكنّ خبر المفيد لا يكون موضوعاً لشخصي ذاك الوجوب بل لوجوب آخر ثابت له يتوقف عليه ثبوت خبر الصفّار، وهكذا إلى أنْ ينتهي إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصّديق المثبت لقول الإمام عليه السلام.[1]

وقد تبعه السيّد الخوئي...[2]

والسيّد الاستاذ قدّس سرّه، وجعله الجواب الواضح جدّاً، فقال كما في منتقى الاصول: وذلك لأنّ الحكم المجعول ـ وهو الحجيّة ـ وإنْ كان بإنشاء واحد، إلاّ أنه ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الأخبار. وعليه، فما يترتب على خبر الصّدوق غيرما يترتّب على خبر الشيخ الحرّ، لأنه فرد من الحجيّة غير الفرد المترتب على الخبر الآخر، فلا يتحدّ الموضوع والحكم بل فرد من المنجزيّة ـ ينجزّ فرداً آخر منها، وفرد من الطّريقيّة يكون إلى فرد آخر منها. وهكذا. ودعوى الإنحلال بديهيّة لاتحتاج إلى بيان... وإذا كانت دعوى الإنحلال بهذا الوضوح واندفاع الإشكال بها كذلك، فإن تصدّيهم لدفعه بالوجوه المختلفة تطويل بلاطائل.[3]

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه: بأنّ بين خبري الشيخ والمفيد ـ مثلا ـ اختلافاً في المرتبة، و كيف تجعل الحجيّة لطوليين بجعل واحد؟

و بعبارة اخرى: إنه لا يعقل وجود المختلفين رتبةً بوجود واحد، لأن هذا الإنشاء و هو «الخبر حجّة» إنشاء واحد، فهو إيجاد واحد و وجوده واحد كذلك، لأن الإيجاد والوجود في الحقيقة واحد، ككلّ مصدر و اسم مصدر آخر.

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٨٧.

(٢) مصباح الأُصول ٢ / ١٨٠.

(٣) منتقى الأُصول ٤ / ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

الجواب

وأجاب الإصفهاني بما ملخّصه:[1]

المختلفان في المرتبة على قسمين، فقد يكونان مختلفين في الوجود كذلك، و قد يكون وجودهما واحداً بل البرهان قائم على اتحادهما في الوجود، مثلا: الإرادة والمراد، الشوق والمشتاق إليه، مختلفان في المرتبة، إذ الإرادة متقوّمة بالمراد و لا يمكن وجودها بدون المراد بالذات ـ و لا يخفى أن المراد بالذات موطنه النفس، و أمّا الذي تعلّقت به الإرادة في الخارج فهو المراد بالعرض ـ والحاصل: إنهما مع الإختلاف الرتبي بينهما موجودان بوجود واحد.

و فيما نحن فيه كذلك، فإن خبر الشيخ و خبر المفيد مختلفان رتبةً، لكن يمكن إيجادهما بإنشاء واحد و يوجدان بوجود واحد.

الإشكال عليه

و يرد عليه: أنّ هذا الذي ذكره ـ في الإرادة والشوق، و كذلك في الحبّ والبغض و سائر الصّفات النفسانيّة ذات التعلّق ـ حقٌّ، لكنّ تطبيقه على ما نحن فيه غير تام، لأنّ النسبة بين خبري الشيخ والمفيد نسبة العلّة والمعلول، إذ لولا خبر الشيخ لم يتحقق خبر المفيد، فهما مختلفان في الرتبة و بينهما نسبة العليّة والمعلوليّة، و إيجاد المختلفين في المرتبة كذلك بوجود واحد محال.

التحقيق

ولكنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه على القول بأن حقيقة الإنشاء هو الإيجاد كما عليه القوم، و أمّا على مبنى المحقق العراقي من أنه الإعتبار و الإبراز أو الإعتبار المبرز ـ والذي أخذه السيد الخوئي ـ فلا يرد، لأن اعتبار المختلفين رتبةً كذلك و إبرازه بمبرز واحد لا محذور فيه.

وهذا تمام الكلام على آية النّبأ.

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢١٥.

آية النفر

قوله تعالى: (**وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَة مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**)[1]

تقريب الإستدلال

وقد ذكر الشيخ قدّس سرّه وغيره[2] في تقريب الإستدلال بهذه الآية لحجيّة الأخبار الآحاد ما حاصله: إنّ الآية تدلّ على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين و إنْ لم يكن مفيداً للعلم. و توضيح ذلك:

١. إنّ المراد من «لينذروا» إنذار كلّ واحد من النافرين بعض القوم، و ليس إنذار مجموعهم لمجموع القوم حتى يقال بإفادة الإنذار حينئذ للعلم.

٢. إن «الحذر» بعد «الإنذار» واجب من وجهين:

أحدهما: إن لفظة «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجّي ـ لامتناعه في حق الباري سبحانه ـ ظاهرة في كون مدخولها محبوباً، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره صاحب المعالم قدّس سرّه[3] من أنه لا معنى لندب الحذر، و إمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب، لأن كلّ من أجازه فقد أوجبه.

والثاني: إنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار، لوقوعه غاية لـ «النفر» الواجب بمقتضى كلمة «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب «الحذر» لوجهين:

أحدهما: وقوعه غاية للواجب.

والثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلاّ لغا الإنذار.

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٨، كفاية الأُصول: ٢٩٨.

(٣) معالم الأُصول: ٤٧.

إشكالات الشيخ والكلام حولها

هذا، و قد اختلفت أنظار العلماء في الإستدلال بالآية، فالشيخ و صاحب الكفاية و تلميذه المحقّق العراقي والسيّد الاستاذ والسيّد الصدّر على عدم جواز الإستدلال بها، والميرزا و تلميذه السيّد الخوئي على تماميّته.

قال الشيخ بعد تقريب الإستدلال: لكن الإنصاف عدم جواز الإستدلال بها لوجوه:

الأوّل:

إنه لا يستفاد من الكلام إلاّ مطلوبيّة الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم. فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا... فليس في هذه الآية تخصيص للأدلّة النّاهية عن العمل بما لم يعلم، و لذا استشهد الإمام عليه السّلام[1] بالآية على وجوب النفر في معرفة الإمام، مع أن الإمامة ممّا لا يثبت إلاّ بالعلم.

و ملخّصه هو: إن الإستدلال يتوقف على كون الآية في مقام بيان إطلاق وجوب الحذر، أي هو واجب سواء أفاد العلم أوّلا، و هذا غير ثابت، بل هي في مقام بيان مطلوبيّة إنذار المنذرين بما تفقّهوا والحذر من القوم بما أُنذروا، فلا تصلح الآية للتخصيص، و يشهد بذلك إستدلال الإمام بها.

الجواب:

وأجاب السيّد الخوئي:[2]

أوّلا: بأن الأصل في كلام المتكلّم أن يكون في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه.

وثانياً: إن ظاهر الآية كونها واردةً لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلّفين، وأنه يجب على طائفة منهم التفقّه والإنذار، و على غيرهم الحذر والقبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضي وجوب الإنذار، ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقة كلام المنذر للواقع، كذلك يقتضي وجوب الحذر أيضاً في هذا الفرض.

وثالثاً: تخصيص الآية بصورة العلم يوجب إلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل يكون حينئذ بالعلم و لا دخل للإنذار فيه، غايته كون الإنذار مقدمةً تكوينيّة لحصول العلم، و هذا خلاف ظاهر الآية.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم ١٠.

(٢) مصباح الأُصول ٢ / ١٨٤.

رابعاً: إنه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الإنذار، لا يمكن الإلتزام بالتقييد، فإنه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن.

أقول:

إنه يتلخّص إشكال الشيخ قدّس سرّه في أنّ الآية ليست في مقام البيان من حيث الحذر، حتى يتمسّك بالإطلاق فيقال بوجوبه، سواء أفاد العلم أوْ لا، فيشمل خبر الواحد، و إذا لم يتم الإطلاق لا تصلح الآية لتخصيص عمومات النهي عن اتباع غير العلم. ثم استشهد بتطبيق الإمام الآية على معرفة الإمام، لنفي الإطلاق.

و أمّا أنّ الآية في مقام بيان وظيفة النافرين و المتخلّفين معاً، بأن يكون وظيفة أُولئك التفقّه والإنذار، و وظيفة هؤلاء ترتيب الأثر على الإنذار و إن لم يفد العلم، فهذا أوّل الكلام، بل الآية في مقام بيان وظيفة المسلمين في أن ينقسموا إلى النافرين والباقين في بلدانهم، و أنه لا يجب النفر على الجميع، أمّا أن يجب على المتخلّفين ترتيب الأثر مطلقاً على إنذار المنذرين، فليست الآية في مقام بيانه.

وعلى الجملة، فإنّ أجوبة الميرزا و تلميذه غير وافية بالجواب عن الإشكال.

نعم، لو كانت الآية في مقام البيان من جهة وجوب الحذر و ترتيب الأثر تعبّداً، لقلنا بأنه في موارد اعتبار العلم ـ كمسألة معرفة الإمام مثلا ـ ينتظر وصول الخبر بحيث يحصل العلم، فلا ينافي استشهاد الإمام عليه السلام بالآية دلالتها على حجيّة خبر الواحد.

إلاّ أن هنا كلاماً من جهة اخرى، و هي ضرورة أن يكون الأمر بترتيب الأثر تعبديّاً، فلو كان إرشادياً سقط الإستدلال، فما الدليل لمنع احتمال الإرشاديّة؟

إنّ هذا الإحتمال موجود جدّاً، فيكون وزان الآية وزان قوله تعالى لموسى و هارون (**اذْهَبا إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى * فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى**)[1] فتأمّل.

الثاني:

إنّ التفقّه الواجب ليس إلاّ معرفة الامور الواقعيّة من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقّه فيها، فالحذر فيها لا يجب إلاّ عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر ـ بالفتح ـ أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيّة الواقعيّة أو بغيرها خطأ أو تعمّداً من المنذر ـ بالكسر ـ لم يجب الحذر. فانحصر وجوب الحذر

(١) سورة طه: الآية ٤٤.

فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعيّة، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعلّه يمتثلها.

فهذه الآية نظير الأمر بنقل الأخبار الواردة عن النبيّ الأكرم والأئمة صلّى الله عليهم وسلّم، فإن المقصود من ذلك ليس إلاّ العمل بالامور الواقعيّة الّتي يشتمل عليها أخبارهم عليهم السلام، لا وجوب تصديق الراوي فيما يحكي و لو لم يعلم مطابقته للواقع... و نظيره جميع ما ورد في بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم... .

الجواب

وأجاب الميرزا:[1] بأنه لمّا جعل الحجيّة لإنذار المنذر، فقد جعل الطريقيّة لقوله إلى الأحكام الواقعيّة. فالآية جعلت قوله طريقاً إلى الواقع و أفادت أن إنذاره إنذار بالأحكام الواقعيّة، فهي حاكمة على أدلّة النهي عن اتباع غير العلم.

أقول:

والظاهر عدم تماميّة هذا الجواب، لأنّ الشيخ يقول بدلالة الآية على تقيّد الحذر بما إذا كان الإنذار بما تفقّه، فالحذر مقيّد، و مع احتمال خطأ المنذر أو كذبه فلا يجب. و لو أُريد التمسك بالآية ـ مع الإحتمال المذكور ـ كان من التمسّك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

و بالجملة، المراد هو الإنذار بالأحكام الواقعيّة، أي كلّ ما كان حكم الله، سواء كان حكماً ظاهريّاً أو واقعيّاً، و مع احتمال أن لا يكون المنذر به حكماً واقعيّاً لم يجب الحذر.

و أجاب الخوئي:[2] بأن الإخبار بوجوب شئ أو بحرمة شئ لا ينفك عن الإنذار بما تفقّه، إذ الإخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلالة الإلتزاميّة، و كذا الإخبار بالحرمة، فإنه إنذار بالعقاب على الفعل. أمّا كون المخبر به مطابقاً للواقع أو لا، فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه في مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء من أن مدلول الخبر هو الحكاية عن ثبوت الشي أو نفيه.

وبالجملة: الإخبار عن الوجوب والحرمة إخبار بما تفقّه في الدين، وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

أقول:

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٩٥.

(٢) مصباح الأُصول ٢ / ١٨٦.

وفيه ما عرفت، لأن الواجب هو الحذر فيما إذا كان الإنذار بما تفقّه من الدين، فلابدّ من إحراز كون الإنذار كذلك، و بمجرد احتمال العدم لا يجب، والتمسّك بالآية حينئذ تمسّك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة، و هو غير جائز.

الثالث:

لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين، و لو لم يفد العلم، لكن لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلاّ على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة... و على المجتهدين في مقام إرشاد الجهّال. و من الواضح أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام، خارج عن الأمرين، فالآية غير شاملة لإخبار الراوي.

الجواب

وأجاب الميرزا ـ وتبعه تلميذه ـ بأنّ الإنذار إنْ أُخذ بما ينصرف إليه إنصرافاً بدويّاً ـ و هو الإنذار الإبتدائي الإستقلالي ـ فتكون فتوى المجتهد و إرشاد المرشد كإخبار الراوي خارجةً عن مدلول الآية، و إنْ أُخذ بما هو ظاهر فيه ـ و لو بمعونة تفرّعه على التفقّه ـ و هو الإنذار التبعي الضمني الحاصل ببيان الحكم الشرعي، فكما أنّ فتوى المجتهد تكون مشمولةً لها، كذلك إخبار الراوي، فالتفكيك بين الفتوى والرّواية في مشموليّة الآية غيرمعقول.[1]

أقول:

وهذا الجواب تام.

رأي الكفاية

وقد وافق صاحب الكفاية الشيخ فيما ذهب إليه في الآية، غير أنه خالفه في معنى كلمة «لعلّ»، فلم يجعلها منسلخة عن معناها الحقيقي، وقال: ببقاء الكلمة على معناها أخذاً بأصالة الحقيقة فذكر: إن كلمة لعلّ و إن كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي و هو الترجّي الإيقاعي الإنشائي، إلاّ أنّ الداعي إليه حيث يستحيل في حقّه تعالى أنّ يكون هو الترجّي الحقيقي، كان هو محبوبيّة التحذّر عند الإنذار، و إذا ثبت

---

١. اجود التقريرات ١٩٦/٣.

محبوبيّته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم الفصل، وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

ثم أشكل رحمه الله: بأن التحذّر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.[1]

النظر فيه

أقول:

يريد رحمه الله: إن الحذر حسن في جميع الشبهات حتى الشبهات البدويّة مع عدم وجوبه يقيناً. فهذا إشكال على الإستدلال بالآية لحجيّة الخبر، زائداً على ما أورده الشيخ.

ولكنّ الظاهر عدم تماميّته، لأنّ عندنا بالنسبة إلى المصالح والمفاسد الواقعيّة براءة عقليّة و شرعيّة، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع الخوف، و كذا البراءة الشرعيّة، و مع وجود البراءة عقلاً و شرعاً لا يبقى خوف الوقوع في مفسدة ترك الواجب أو مفسدة الوقوع في الحرام، و قد عرفنا أن «الحذر» مفهوم متقوّم بالخوف، إذن، لا حذر في الشبهات، فلا يرد الإشكال حتى يتمّم بعدم الفصل.

على أنّه يرد على قوله: «غايته عدم القول بالفصل»: إن الإجماع المركّب معناه كون الأُمّة على قولين ينفيان القول الثالث بالدلالة الإلتزاميّة، و الأُمّة في مسألة خبر الواحد على قولين: الحجيّة و عدم الحجيّة، و كلاهما ينفيان محبوبيّة ترتيب الأثر على خبر الواحد، فإنه إمّا واجب و إمّا غير واجب.

طريق الإصفهاني

وقد قرّب المحقق الإصفهاني[2] دلالة الآية على حجيّة خبر الواحد بالدقّة في جهات:

الاولى: إن وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق والتقييد، لكونها فرعاً لذيها والنسبة بينهما نسبة العلّة والمعلول. ونسبة الإنذار إلى الحذر ـ وإن لم يكن من ذلك القبيل ـ إلاّ أنه لا ريب في تبعيّة الإنذار للحذر في الإطلاق و التقييد بلحاظ مقام الغرض، فالحذر قد تعلّق به الغرض و كان هو الموجب لوجوب الإنذار، فلو كان الحذر محدوداً بحدٍّ لم يعقل أن لا يكون الإنذار محدوداً به و يكون مطلقاً.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

الثانية: إنّ التفقّه في الآية المباركة أعم من الاصول والفروع.

الثالثة: إنّ الإنذار الواجب لا يعقل فيه الإهمال، فإمّا يتقيّد بما إذا أفاد العلم أو يكون مطلقاً، و إذ لا دليل على التقييد فهو مطلق.

الرابعة: إنه قد ترتب الحذر على الإنذار، فهو تمام الموضوع له، فلا دخل لحصول العلم و إلاّ لخرج الموضوع عن الموضوعيّة.

الخامسة: إنه لما كان الإنذار تمام الموضوع للحذر، فلا محالة يكون إنذار المنذر حجةً، سواء حصل العلم منه أوْلا، لأنه لولا الحجيّة كان العقاب بلا بيان، فلا معنى لوجوب الحذر لكنّ الحذر واجب، فالإنذار حجة سواء أفاد العلم أوْلا.

هذا هو المستفاد من كلماته في عدّة صفحات.

والحاصل: لقد كان الإشكال في ثبوت الإطلاق لعدم كون الآية في مقام البيان، و قد ظهر تماميّته في «الإنذار» و «الحذر» معاً، فلا الإنذار يحتمل تقيّده بالعلم و لا الحذر... و قد دلّت الآية على حجيّة الخبر بما هو خبر. وليس يشترط في المخبر أن يكون فقيهاً حتى تختصّ الآية بفتوى المفتي، لأنّ التفقّه في زمن الأئمة عليهم السّلام كان بمعنى تعلّم الأحكام و تفهّمها، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمة في زماننا.

الرابع:

و هو الإشكال الباقي بعد التقريبات المزبورة، وذلك أنّ الإمام عليه السّلام قد طبّق هذه الآية على ما يعتبر فيه العلم، و هو معرفة الإمام كما في الأخبار الكثيرة، منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام و فيها: قلت: أفيسع الناس إذا مات العالم أنْ لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلدة فلا، يعني أهل المدينة، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله عزّوجلّ يقول: (**فَلَوْلا نَفَرَ ...**).[1]

فإنّ ما ذكره المحقق الإصفهاني و غيره غير واف بالجواب عنه.

فإنْ قلت: نستفيد من إطلاق الآية حجيّة خبر الواحد، غير أنه تقيّد الآية في مورد معرفة الإمام بإفادة الخبر للعلم.

قلت: التمسّك بإطلاق الكلام يختلف، فتارةً: يكون الكلام مطلقاً و حجيّته تامّة، فيجوز التمسّك بالإطلاق في كلّ حصة أو فرد شكّ في شموله له، و هذا على القاعدة. و أخرى: يكون إطلاق الكلام مقيّداً بقيد، فهو مطلقٌ

(١) الكافي ١ / ٣٨٠.

لكنْ سقطت حجيّته، ففي هذه الحالة لا يتمسّك بالإطلاق في مورد الشك، لأن المطلق بعد التقييد ـ و كذا العام بعد التخصيص ـ يسقط عن الدليليّة. فلو تقيّد أكرم العلماء بالعدول، لم يصح التمسّك بأكرم العلماء لوجوب إكرام العدول منهم، لأن معناه حينئذ وجوب إكرام العلماء و إن لم يكونوا عدولا، لأن الإطلاق رفض القيد.

و في المقام: إن الآية إن كانت مطلقةً، فكيف استدلّ بها الإمام عليه السّلام لمورد يعتبر فيه العلم، و إن كانت مقيّدة بإفادة العلم، فلا تصلح للإستدلال للأعم ممّا أفاد العلم و ما لم يفده.

فالإستدلال بالآية ساقط لبقاء هذا الإشكال من الشيخ على حاله.

الإشكال على الشيخ

لكن يرد على الشيخ التهافت في كلماته، وذلك: أنه إذا كانت الآية مفيدةً لاعتبار العلم ـ لأنّ الإمام عليه السّلام طبّقها على مسألة معرفة الإمام و هي من اصول الدين ـ فلماذا استدلّ بها في مسألة الإجتهاد والتقليد؟

لقد استدلّ الشيخ بالآية على وجوب التقليد، والتقليد ـ كما هو معلوم ـ هو الأخذ بقول الغيرتعبّداً، فهذا يناقض كلامه هنا. هذا أوّلا.

و ثانياً: إنه في رسالته في مسألة تقليد الميت،[1] قال في ردّ المستدلّين بالآية للجواز: بأنّ الآية غير واردة في مورد التفقّه، بل إن موردها النفر إلى الجهاد.

و هذا يناقض كلامه في المقام، إذ يقول بأنها دالّة على التفقّه في الدين.

و قال أيضاً في ردّ الإستدلال: بأنّ التفقّه في عصر نزول الآية بمعنى الحضور عند المعصوم والأخذ منه، و لذا استدلّ الأعاظم بالآية لحجيّة خبر الواحد.

فكيف يقول هذا هناك، و في المقام ينكر دلالة الآية على حجيّة خبر الواحد. هذا كلّه نقضاً.

و أمّا حلاًّ، فإن مقتضى التحقيق هو النظر في الروايات المستدلّ فيها بالآية المباركة، فقد تبيَّن ممّا ذكرناه من أوّل البحث إلى هنا أنّ تلك الأخبار هي سبب الإشكال العمدة في الإستدلال بها على حجيّة خبر الواحد.

وقد وجدنا الشيخ في رسالة تقليد الميت[2] ـ بعد أن استدلّ بالآية على حجيّة الخبر، و ذكر أنّ التفقّه في عصر الأئمّة كان يتحقق بتعلّم الأحكام و أخذ الروايات ـ يستشهد بما رواه الشيخ الصّدوق في عيون الأخبار من أمر الإمام عليه السّلام بالنفر إلى الإمام لتعلّم مسائل الحلال والحرام.[3]

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٨٨.

(٢) مطارح الأنظار: ٢٦١.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ / ١١٩، علل الشرائع ١ / ٢٧٣، وسائل الشيعة ١١ / ١٢، الباب ١ من أبواب وجوب الحج.

فكما ورد الإستدلال بالآية لمعرفة الإمام في الروايات، كذلك ورد في تعلّم الأحكام، فيكون «التفقّه» مفهوماً عامّاً يصدق على «معرفة الإمام» المعتبر فيه العلم، و على «أخذ الأحكام» الذي لا يعتبر فيه العلم، و كذلك يكون مفهوم «الإنذار»، فإنّه التخويف، لكنّ المصداق يختلف، فما يعتبر فيه العلم يكون الإنذار حجةً إن أفاد العلم، و ما لا يعتبر فيه العلم فهو حجّة. و بهذا يتمّ الاستدلال بالآية فيما يعتبر فيه العلم و فيما لا يعتبر أيضاً.

لا يقال:[1] إنّ وجوب العمل بما أُنذروا شرعيٌّ في الأحكام وعقليٌّ في اصول الدين، فكيف يُجعل هذان الوجوبان بالآية المباركة بجعل واحد؟

لأنّا نقول: بأنَّ الوجوب في كلا البابين شرعيٌّ، والحكم العقلي غيرالقابل للتعبّد الشرّعي منحصر بباب الإطاعة والمعصية، ولذا نقول بشرعيّة ماورد في الكتاب والسنّة في وجوب العدل وحرمة الظلم، ولا نحملها على الإرشاد إلى حكم العقل. وعلى الجملة، فإنّه لا مانع من أن يكون الأمر بمعرفة الإمام ـ مثلا ـ أمراً شرعيّاً مولويّاً بعد وجود المقتضي من جهة أنّ كثيراً من الناس لا تدرك عقولهم وجوب معرفته، بل إنّ بعض الناس لا ينبعثون من الأحكام العقليّة وإنّما ينبعثون بأوامر المولى ونواهيه فقط.

لايقال: إنّ الأحكام الشرعيّة منجزَّة، إمّا لكونها شبهات حكميّة قبل الفحص، وإمّا للعلم الإجمالي، ولذا لا يجوز التمسّك بقاعدة قبح العقاب بلابيان. وإذا كانت منجزّة، فلا معنى لأنْ تفيد الآية وجوب الحذر بالنسبة إلى الأحكام، لأنّ المنجَّز لا يتنجّز ثانيةً.

لأنّا نقول: بأنّ صحيحة يعقوب بن شعيب[2] وغيرها صريحة بكون النافرين معذورين ماداموا في حال الفحص، والمتخلّفين معذورين كذلك مادام لم يصلهم الإنذار. فالاشكال المذكور اجتهاد في مقابل النصّ.

وحلّ المطلب هو: إنّ ظاهر الآية المباركة ترتّب الحذر على الإنذار، وتوهّم عدم دخل الإنذار في الحذر باطلٌ، وليس دخله بنحو جزء الموضوع ليكون الجزء الآخر هو العلم، لأن الآية ظاهرة في وجوب الحذر عند الإنذار سواء علموا أولا. على أنّه لو كان للعلم دخلٌ لكان تمام الموضوع وسقط الإنذار عن الموضوعيّة، وهو باطل، فثبت أنّ الإنذار تمام الموضوع للحذر، وحينئذ يستحيل أنْ لايكون حجةً.

وبهذا ظهر تماميّة الاستدلال بآية النفر في أبواب اصول الدين، وفي باب الإجتهاد والتقليد.

---

(١) كما في أوثق الوسائل: ١٥٧، ثم أمر بالتأمّل.

(٢) الكافي ١ / ٣٧٨.

وأمّا في مطلق خبر الواحد الثقة، فدلالتها على وجوب القبول تعبّداً، محلّ تأمّل، لمكان أخذ عنوان «التفقّه»، وهو غيرحاصل في مطلق الخبر الواحد، فيكون أخصّ من المدّعى، فلا مناص من تتميم الاستدلال بعدم الفصل.

وأمّا ما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «التفّقه» كان في زمن الأئمة عليهم السلام بمعنى تعلّم الأحكام، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمة في زماننا». فلا يدفع الإشكال، لأن «الفقه» ليس في جميع الأزمنة إلاّ بمعنى واحد، غير أنّ التفقّه في تلك الأزمنة كان سهلا وهو في زماننا صعب، لطول المدّة ووجود التعارضات في الأدلّة، وغيرذلك من الأسباب.

هذا، وقد اختلف رأي شيخنا الاستاذ في جواز الاستدلال بالآية لحجيّة خبر الواحد، فاختار في الدّورة السّابقة العدم، أمّا في اللاّحقة فلم يجزم بذلك.

وقد كان تقريبنا للمطلب يقوّي الإستدلال بها، فهي إنْ لم تكن أوضح دلالةً من آية النبأ ـ كما ادّعى في مصباح الاصول ـ فليست ساقطةً عن الاستدلال كما ذهب الشيخ وأتباعه.

وهذا تمام الكلام في آية النفر.

آية الكتمان

قال تعالى: (**إِنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ**).[1]

والتقريب فيه نظير ما بيّناه في آية النفر، من أنّ حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

كلام الشيخ:

قال: و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر، من سكوتها و عدم التعرّض فيها لوجوب القبول و إنْ لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه و يجب إظهاره.

قال: و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بيّن الله لهم ذلك في التوراة، و معلومٌ أن آيات النبوّة لا يكتفى فيها بالظن.

قال: نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلا على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفد العلم، لئلاّ يكون إلقاء هذا الكلام كاللّغو.

ومن هنا يمكن الإستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء[2] على وجوب تصديقهنّ، و بآية وجوب إقامة الشهادة[3] على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدّد المظهرين.[4]

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٨١.

رأي صاحب الكفاية

وقال في الكفاية ما حاصله: إنه إن كانت الملازمة العقليّة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول تامةً ـ من جهة لزوم لغويّة تحريم الكتمان إن لم يجب القبول ـ لم يكن مجال لإيراد الشيخ على الاستدلال من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم.

فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

أي: إن الملازمة تنافي دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص.

ثم أجاب عن الإستدلال: بمنع الملازمة، و قال: فإن اللّغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبّداً، و إمكان أنْ تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بيّنه، لئلاّ يكون للناس على الله حجّة، بل كان له عليهم الحجّة البالغة.[1]

آراء المتأخرين

وقد قال الميرزا في هذه الآية وآية السؤال: بأن عدم دلالتها على حجيّة خبر الواحد أوضح من أن يخفى[2] وتبع الإصفهاني و العراقي[3] صاحب الكفاية.

وتبعهما في مصباح الاصول[4] و استفاد منهما في الجواب عن الإستدلال بالآية، فذكر ما حاصله: عدم الملازمة في المقام، فالآية معناها حرمة الكتمان على كلّ أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أن إخبار الجميع مما يوجب العلم، كما في الخبر المتواتر.

قال: و لا يقاس المقام بحرمة الكتمان على النساء، لأن طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، فالملازمة هناك موجودة وإلاّ تلزم اللّغويّة، بخلاف المقام، حيث حرّم الكتمان على اليهود الذين أخفوا الأدلّة الظاهرة على نبوة نبيّنا صلى الله عليه وآله لجميع الناس، كما في قوله تعالى: (**مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ**).[5]

والحاصل: إنه لا ملازمة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول هنا، كما لا إطلاق لحرمة الكتمان ليشمل ما لو علم المخبر بأن إخباره لا يفيد العلم للسّامع، إذ في هذه الصّورة تدلّ الآية على وجوب القبول و إلاّ تلزم

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٠.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ١٩٦.

(٣) نهاية الدراية ٣ / ٢٤٤، نهاية الأفكار ٣ / ١٣٠.

(٤) مصباح الأُصول ٢ / ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

اللّغويّة. و وجه عدم الإطلاق هو أن ظهور الحق لعامّة الناس هو الحكمة لحرمة الكتمان، والحكمة الداعية إلى التكليف لا يلزم أن تكون سارية في جميع الموارد.

قال: و يدلّ على ما ذكر: أن مورد الآية هو النبوّة، و هي من اصول الدين، ولا يقبل فيها خبر الواحد.

الإشكالات الواردة على الإستدلال

ويتلخّص الإشكال في الاستدلال بالآية في وجوه:

الأوّل: إنها واردة في ذمّ علماء أهل الكتاب، لكتمانهم ما نزل في التوراة والإنجيل في النبيّ الأكرم ورسالته، فالآية متعلّقة بأصول الدين.

لايقال: فليكنْ الاستدلال بها كما استدلّ بآية النّفر، وقد تعلّقت بحسب الأخبار بالإمامة وهي من اصول الدين.

لأنا نقول: فرقٌ واضحٌ بين الآيتين ومورديهما. فالإمامة يمكن أنْ تعرف بما قاله الرسّول، لما تقدّم من أن وجوب معرفتها شرعىّ، ولكنّ الرسالة والنبوّة لاتعرف بكلام الرسول للزوم الدور، فوجوب معرفتها عقلي.

والثاني: إنها في مقام بيان حرمة الكتمان لا وجوب قبول ما أظهر، والفرق بينها وبين آية كتمان ما في الأرحام ممّا لا يخفى.

والثالث: إنه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبّداً، إلاّ إذا لزم لغويّة حرمة الكتمان، كما في آية كتمان ما في الأرحام، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فالملازمة ممنوعة، فالإستدلال ساقط.

والرابّع: إنّ موضوع الآية هو ما أنزله الله من البيّنات والهدى، فإذا أخبر المخبر وعلم بأنّ المخبر به مما أنزله الله كذلك، وجب القبول، أمّا مع الشك، فلايجوز التمسّك للقبول بالآية، لأنه من التمسّك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

وقد استظهر المحقق الإصفهاني من هذه الآية معنىً أجنبيّاً عن حجيّة الخبر بالمرّة، فذهب إلى أنها ظاهرة في حرمة كتمان ما فيه مقتضى الظهور لو لا الستر، بقرينة قوله(**بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ**). فلا نظر فيها إلى وجوب الإعلام، بل غاية ما تدلّ هو لزوم إظهار ما بيّنه الله، ولا تدلّ على لزوم إعلام ما هو مستور في نفسه لولا الإعلام.[1]

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٤٤.

قال سيدنا الاستاذ قدّس سرّه بعد إيراده: وهذا الإستظهار لا بأس به قريب إلى الذهن والذوق.[1]

وعن السيّد الصّدر: إن كلمة «الكتاب» لعلّ المراد منه القرآن الكريم ـ لا التوراة والإنجيل ـ فيكون المقصود أنه بعد ما بيّنا في الكتاب الكريم أنّ النبيّ قد توّفرت بشائر نبوّته في كتب العهدين، فمن ينكر أو يكتم علمه بذلك من أهل الديانتين عداوةً لهذا الدين وتكذيباً للقرآن، فأولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاّعنون، وبذلك تكون الآية أجنبيّة عن مسألة حجيّة خبر الواحد.[2]

فالآية المباركة إمّا أجنبيّة عن البحث، وإمّا لا تدلّ على المدّعى بوجوه.

(١) منتقى الأُصول ٤ / ٢٩٠.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٤ / ٣٨٢.

آية الذكر

قوله تعالى في سورة الأنبياء (**فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**).[1]

وجه الإستدلال: إن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلاّ لغا وجوب السؤال. و إذا وجب القبول وجب قبول كلّما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جواباً له، فلا خصوصيّة لمسبوقيّة بالسؤال.

إشكالات الشيخ

وأورد عليه الشيخ رحمه الله: بأنّ مقتضى سياق الآية ـ سواء التي في سورة الأنبياء أو التي سورة النحل ـ هو إرادة علماء أهل الكتاب.

و أمّا مع قطع النظر عن السياق ففيه:

أوّلا: إنه قد ورد في المستفيضة أن المراد هم الأئمة الأطهار عليهم السّلام و روايتان منها صحيحتان، و هما عن محمد بن مسلم، والوشّاء.[2]

وثانياً: إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّداً، كما يقال في العرف: سلْ إن كنت جاهلا.

و يؤيد ذلك ورود الآية في اصول الدين التي لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعاً.

و ثالثاً: لو سلّمنا، فإن المراد من أهل الذكر ليس مطلق من علم و لو بسماع رواية من الإمام... .

الكلام حول الإشكالات

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٦٣ و ٦٠، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، رقم ٣ و ٩.

أمّا السّياق، فإنّه لا يصلح لأنْ يصرف اللّفظ العام عن العموم، ولذا كان لفظ «الغنيمة» في آية الخمس[1] ظاهراً في العموم، مع أنّ مقتضى السّياق إرادة خصوص غنيمة دارالحرب. هذا أوّلا.

وثانياً: إنّ السّياق يسقط عن القرينيّة مع وجود الدليل على خلافه، وفيما نحن فيه رواية معتبرة عن محمد بن مسلم، رواها الشيخ الكليني ـ في باب أنهم أهل الذكر ـ قد ورد فيها النهي عن السؤال من أهل الكتاب، قال عليه السلام: إذْن، يدعونكم إلى دينهم.[2]

وأمّا الإشكالات الثلاثة:

حول الاشكال الثالث

فقد أورد في الكفاية على الإشكال الثالث بقوله:

إنّ كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع على رأي المعصوم، كزرارة و محمّد بن مسلم، و يصدق على السؤال منهم أنه السؤال من أهل الذكر والعلم... و إذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى الآية، وجب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدىء والمسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زرارة و غيرهم ممّن يكون من أهل الذكر و إنما يروي ما سمعه أو رآه. فافهم.[3]

ويمكن الجواب: بأن موضوع وجوب القبول هو جواب أهل العلم لعلّة كونهم كذلك، و حينئذ، كيف يقال بعدم الفصل بين جوابهم و خبر من ليس منهم؟

وأجاب السيّد الأُستاذ بأن: ما ذكره صاحب الكفاية غيرسديد، وذلك، لأنّ موضوع القبول ليس رواية العالم كي يقال بعدم الفصل بين روايته وغيره، بل عرفت أن موضوع القبول هو جواب أهل العلم، بملاحظة جهة علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخلٌ في القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لايكون من أهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول في خبره.[4]

حول الإشكال الأوّل

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

(٢) الكافي ١ / ٢١١.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٠٠.

(٤) منتقى الأُصول ٤ / ٢٩٢.

وأُجيب عن الإشكال الأوّل: بأنّ الروايات هذه من باب ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر عنوان عام.

أقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام حول هذه الروايات من جهات:

الأولى: الكلام في أسانيدها:

قال الشيخ: ردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السّند، بناءً على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

قال: وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثّقة. نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولايقدم قطعاً.

والثانية: هل هي آحاد؟

قال الآشتياني: إنّ الإستشهاد بالأخبار المذكورة لإرادة خصوص الأئمة من أهل الذكر مع عدم قطعيّة صدور الأخبار وإنْ بلغت حدّ الاستفاضة لايجوز قطعاً حسبما عرفت مراراً من أنّ الاستعانة في مسألة حجيّة خبر الواحد منعاً وإثباتاً غيرجائز عقلا.[1]

أقول:

إنّ هذه الأخبار موثوقٌ بصدورها، لاعتضادها بأدلّة من الكتاب والسنّة كما سيأتي، ولو لا ذلك لم يستدل بها الشيخ وصاحب الفصول وغيرهما.

الثالثة: هل تدلّ على الإنحصار أوهي بنحو المصداق؟

ظاهر الشيخ وبعض شرّاح كتابه وصاحب الفصول هو الأخذ بظواهر تلك الأخبار، خاصّةً وأنّ بعضها يفيد الحصر كما لا يخفى على من يراجعها، وكان شيخنا الاستاذ دام بقاه يصرّ على ذلك في الدورة السّابقة.

وذهب آخرون: إلى أنّ تلك الأخبار غير دالّة على الحصر، وإنما المراد ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر في الآية عنوان عام، واختاره شيخنا في الدّورة اللاّحقة.

وقال سيدنا الاستاذ: إنّ التفسير بمثل ذلك يرجع إلى بيان المصاديق لا لبيان المعنى المراد على سبيل الحصر، ففي زمانهم عليهم السّلام يكونون هم مصداق الذكر الذي ينبغي السّؤال منهم، ومثل ذلك كثير في تفسير الآيات الوارد في النصوص.[2]

---

(١) بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢ / ٢٨٥.

(٢) منتقى الأُصول ٤ / ٢٩٢.

وقال السيّد الصّدر: لاشك في أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين، لأنهم ورثة كلّ الرّسالات والشرائع والكتب السّماويّة وورثة آدم ونوح... إلاّ أن هذا من التفسير بالباطن لا الظّاهر، وإلاّ، فلا معنى ولا مناسبة في إرجاع المشككّين في نبوّة محمد إلى الأئمة ـ عليهم الصّلاة والسّلام ـ لإثبات حقانيّة الرسول ودفع شبهة بشريّته.[1]

أقول:

والصحّيح ما ذهب إليه الاستاذ في الدورّة السّابقة، تبعاً للشيخ وغيره، ولتوضيح ذلك نذكر أُموراً:

الأوّل: إنّ «الذكر» في الكتاب والسنّة هو «القرآن» أو «النبّي صلّى الله عليه وآله» أو «مطلق ذكر الله». وأيّاً كان المراد في الآية الكريمة، فالأئمة الأطهار هم أهله على التحقيق لا غيرهم.

والثاني: إنّ الأئمة عليهم السّلام عندهم جميع الكتب المنزلة من الله، وهم في نفس الوقت صادقون ومصدّقون عند جميع أصناف الكفّار.

والثالث: قد استشهد الله والرسول أمام الكفّار بأميرالمؤمنين عليه السّلام على نبوّة رسول الله صلّى الله عليه وآله.

قال تعالى: (**وَيَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفى بِاللهِ شَهيدًا بَيْني وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ**)،[2] فقد روى الفريقان أنّ المراد من «من عنده علم الكتاب» هو «أميرالمؤمنين علي»،[3] فإن هذه الآية تدلّ:

أوّلا: على قبول الكفار شهادة أميرالمؤمنين،

وثانياً: على صحّة إرجاع المشككّين في نبوّة محمّد إلى الأئمة.

والرّابع: فرقٌ بين التفسير وبيان المراد من اللّفظ، كما في تفسير «أهل الذكر» بـ «الأئمة»، وبين التفسير الباطن، كما في تفسير (**اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقيمَ**)بـ «علي» عليه السّلام. فلا ينبغي الخلط بين المقامين.

وعلى الجملة، فإنّ الحقّ مع الشيخ وأتباعه في هذا الإشكال، لأنّه إن كان المراد من «أهل الذكر» هم الأئمة عليهم السلام، فإن إخبارهم يفيد العلم. فالآية أجنبيّة عن البحث.

حول الإشكال الثاني

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال الثاني بما حاصله:[1] إنْ متعلّق العلم في الآية هو العلم بالجواب لا العلم بالواقع; فالإشكال مندفع.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤ / ٣٨٤.

(٢) سورة الرّعد: الآية ٤٣.

(٣) أُنظر: تفسير الثعلبي ٥ / ٣٠٣، تفسير القرطبي ٩ / ٣٣٦، شواهد التنزيل ١ / ٤٠١.

والإنصاف أن ما ذكر خلاف ظاهر الآية، وقد أوضح ذلك سيدنا الاستاذ رحمه الله: بأنّ مرادنا بالعلم الذي يكون دخيلا في وجوب القبول ليس النظر والروّية والدّقة، بل مطلق الرأي والإعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئاً عن حسّ ظاهر بلا أي مقدّمة حدسيّة لا يلازم قبول خبره بما هو خبر. وبعبارة اخرى: الآية الكريمة بمنزلة أنْ يقال: الفتوى حجّة، فهل يتصوّر دلالة هذا القول على حجيّة الخبر، بملاحظة أن الفتوى تنشأ أحياناً عن غير نظر وإعمال حدس[٢]

هذا، وقد أضاف شيخنا في الردّ على قول المحقق المذكور: الإستدلال برواية أخرجها الشيخ الكليني[٣] عن أبي عبدالله عليه السّلام أنه عرض عليه بعض خطب أبيه عليه السّلام...

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٤٦.

(٢) منتقى الأُصول ٤ / ٢٩٢.

(٣) الكافي ١ / ٥٠.

سفید

آية الأُذُن

قوله تعالى: (**وَمِنْهُمُ الَّذينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ**).[1]

و تقريب الإستدلال: إن الله مدح رسوله بتصديقه للمؤمنين، فكان تصديقه لهم فعلا حسناً، و إذا كان حسناً فهو واجب.

قال الشيخ[2]: و يزيد في تقريب الإستدلال وضوحاً: ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم إنه كان لإسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبوعبدالله: يا بني، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون. فقال يا بني: إن الله عزّوجلّ يقول (**يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ**). يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين. فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم.[3]

وإنّما قال «يزيد في الإستدلال...» لأنّ الإمام عليه السّلام قد طبّق الآية على إخبار المؤمنين بأن الرجل يشرب الخمر، فيفيد حجيّة إخبارهم، وأنه كان على إسماعيل ترتيب الأثر عليه بعدم إعطاء ماله إليه. وكأنه عليه السّلام يشير إلى أن شارب الخمر سفيهٌ والله تعالى يقول (**وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ**)[4]. فالخبر يزيد وضوحاً في دلالة الآية على حجيّة خبر المؤمن، ولذا عَمَد إلى توجيهه بعد الإيراد على الاستدلال.

هذا تقريب الإستدلال.

إشكال الشيخ

ثم إن الشيخ أورد على الإستدلال بإيرادين:

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٣.

(٣) الكافي ٥ / ٢٩٩.

(٤) سورة النساء: الآية ٥.

الأوّل: إن المراد من «الأُذُن» هو السّريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبّداً بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه. فالله تعالى مدح نبيّه لحسن ظنّه بالمؤمنين و عدم اتّهامهم.

والثاني: إن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن أُذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبي أو جلده، لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع.

بل المراد هو الحمل على الصحّة فقط. وذلك قد يتحقّق بمجرد حمل الفعل ذي الوجهين على الوجه الصحيح منهما، من دون ترتيب أي أثر، كما لو اغتاب المؤمن عندك أحداً من المؤمنين، فإنك تحمل اغتيابه على الصحّة، بأنْ يكون له مجوّز للغيبة، ولكنْ لا ترتب الأثر على قوله في المغتاب. وقد يتحقّق بترتيب الأثر الخاصّ به، كما لو أُجريت صيغة عقد البيع فشكّ في صحّتها، فإنه يحمل على الصحّة ويرتّب النقل والانتقال عليه. وقد يتحقّق بترتيب جميع آثار الواقع عليه عملا، وهذا ما نسميّه بالصحيح في إخبار الثقات.

ومراد الشيخ هنا هو القسم الأوّل، فلا يكذّب المؤمن فيما قال، ولكنْ لا يرتب الأثر على قوله، وهو ما تقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحّيح والأحسن،[1] وهو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أنْ يصدّقه ولا يتّهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: يا أبا محمد، كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإنْ شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولا وقال لم أقله، فصدّقه وكذّبهم.[2]

قال:

> ويؤيّد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصّادق عليه السّلام من أنه «يصدّق المؤمنين، لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين».[3]فإن تعليل التّصديق بالرأفة والرحمة على كافّة المؤمنين، ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه... .[4]

و يؤيّده أيضاً: ما عن القمي في سبب نزول الآية: إنه نمّ منافق على النبي صلّى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك، فأحضره النبي و سأله، فحلف أنه لم يكن شي مما ينمّ عليه، فقبل منه النبي، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي و يقول إنه يقبل كلّ ما يسمع... فردّه الله بقوله لنبيّه (**قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ**).[1]

---

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٣٠٢، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العِشرة.

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الرقم ٤.

(٣) تفسير العيّاشي ٢ / ٩٥.

(٤) فرائد الأُصول: ٨٣ .

ومن المعلوم أن تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصّدق عليه مطلقاً. وهذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

قال: و يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضعين ـ مضافاً إلى تكرار لفظه ـ تعديته في الأول بالباء و في الثاني باللاّم.

ثم إنه قدّس سرّه جعل يوجّه الرواية في قضية إسماعيل... .

رأي الكفاية

أجاب عن الإستدلال بما هو ملخّص كلام الشيخ، فلا حاجة إلى ذكر نصّ كلامه[٢] رحمهما الله.

نعم، قد لوحّ إلى أنّ المراد من التصديق ترتيب خصوص الأثر غيرالمضّر بالمخبر.

وقال في حاشية الرسائل: الحمل على الأحسن لايقتضي الحمل على الصّدق، بل الصّدق والكذب كلاهما له وجه حسن ووجه غيرحسن، فالحمل على الأحسن هو الحمل على الجهة المباحة.[٣]

لكنّ ظاهر كلمات الشيخ هو الحمل على الصّدق مع رعاية جانب الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، فيترتب الأثر إلى حدٍّمّا، فهو تصديق ظاهري من باب الحمل على أحسن الوجوه كما تقدّم.

رأي العراقي

أجاب رحمه الله[٤] بمنع كون المراد من التصديق في الآية هو التعبّد بثبوت الخبر به و ترتيب الأثر عليه. و إنما هو بمعنى مجرّد إظهار القبول و عدم المبادرة إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به والإنكار عليه، كما يشهد له تكرار لفظ الإيمان و تعديته في الأوّل بالباء و في الثاني باللاّم.

قال: كما أنّ المراد بالأُذُن فيها أيضاً هو ما ذكرنا، لأنه هو الذي يكون خيراً لجميع الناس، دون المعنى الأوّل، لا أنّ المراد منه هو سريع الإعتقاد، كيف؟ و إنّ ذلك لا يناسب مقام النبوّة فضلا عن كونه كمالا له و موجباً لمدح الله إيّاه.

---

(١) تفسير القمّي ١ / ٣٠٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠١.

(٣) درر الفوائد: ١٢٠.

(٤) نهاية الأفكار ٣ / ١٣١ ـ ١٣٢.

فكانت الآية المباركة في مقام بيان آداب المعاشرة مع الناس، من إظهار القبول فيما يقولون و عدم المبادرة إلى تكذيبهم... كما قيل في سبب نزول الآية أنه نمّ منافق... فإن من المعلوم بالضّرورة أن تصديقه لذلك المنافق لم يكن إلاّ صورياً لا حقيقياً، و إلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: يا محمّد كذّب سمعك و بصرك...

و أمّا الرواية المتضمّنة لقصّة إسماعيل... فإنما هو لأجل عدم الأخذ بالإحتياط.

فالمحقق العراقي موافق للشيخ و صاحب الكفاية، إلاّ في معنى «الأُذن».

رأي السيد الخوئي

وأمّا السيّد الخوئي، فكذلك، إلاّ في ما ذكروا من مغايرة معنى «الإيمان» بالتعدية بالباء واللاّم، قال:

و فيه: إن الإيمان بمعنى التصديق القلبي، فإن كان متعلّقاً بوجوب شي تكون تعديته بالباء، كما في قوله تعالى (**وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ...**)،[1] وإن كان متعلّقاً بقول شخص، كانت تعديته باللاّم، كما في قوله: (**وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا**).[2] وحينئذ تكون التعدية باللاّم بالإضافة إلى المؤمنين على إرادة تصديق قولهم. فلا شهادة للسّياق على ما ذكر.[3]

أقول:

ويتلخص كلام الأعاظم في أنّ التصديق للمؤمنين تصديقٌ ظاهري، بخلاف الإيمان بالله فإنه واقعي، و ذلك لتكرار «يؤمن» و اختلاف حرف التعدية. هذا أوّلا.

وثانياً: إن المراد بالمؤمنين هنا هم المنافقون، فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله كان يتظاهر معهم بتصديق قولهم و هو غير مصدّق لهم واقعاً، معتمدين على ما في تفسير القمي.

و بذلك قالوا بعدم صلاحيّة الآية للإستدلال.

رأي الاستاذ

قال شيخنا: وللنظر فيما ذكروا مجال.

أمّا الإختلاف في التّصديق، فهو موجود على كلّ حال، لأنّ التصديق بالنسبة إلى الله عقلي، لعدم احتمال الخلاف، و بالنسبة إلى المؤمنين تعبّدي تشريعي.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٥.

(٢) سورة يوسف: الآية ١٧.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٩١.

و أمّا الإختلاف في حرف التعدية، ففيه: ورود الإيمان بمعنى التصديق الواقعي متعدّياً باللاّم كما في (**فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ**).[1]

وأمّا أن المراد من «المؤمنين» هم «المنافقون»، لما في تفسير القمي رحمه الله، فإنّ كلام القمي هنا غير مسند إلى الإمام عليه السلام. هذا أوّلا.

و ثانياً: إنه ينافي الكتاب، فإنه ينفي بكلّ صراحة كون المنافقين مؤمنين، حيث يقول تعالى: (**وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَما هُمْ بِمُؤْمِنينَ**)[2] و يقول: (**وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنينَ وَلكِنَّ الْمُنافِقينَ لا يَعْلَمُونَ**)[3].

وثالثاً: لقد جاء في ذيل الآية المباركة (**وَرَحْمَةٌ لِلَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ**)،[4] ودلالته واضحة على ما ذكرنا.

ويؤيد ذلك: رواية العياشي التي أوردها الشيخ.

هذا، و يوضّح أن المراد من (**وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ**) هو التصديق بمعنى ترتيب الأثر: قوله تعالى على لسان إخوة يوسف لمّا قالوا ليعقوب (**وَما أَنْتَ بِمُؤْمِن لَنا**)[5] أي: لست بمصدّق لنا و لا ترتّب الأثر على قولنا (**أَكَلَهُ الذِّئْبُ**).[6]

وكذا الخبر في قضيّة إسماعيل، فإنّه ظاهر في التصديق بمعنى ترتيب الأثر.

وفي خبر حمّاد بن بشير: «أما علمت أنه يشرب الخمر؟ صدّقهم، فإنّ الله عزّوجلّ يقول (**يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ**).[7]

ومن هنا، ذهب دام بقاء في الدورتين إلى أنّ للإستدلال بالآية لحجيّة خبر الواحد وجهاً قويّاً، خلافاً للأعلام. والله العالم.

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٢٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ٨.

(٣) سورة المنافقون: الآية ٧.

(٤) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٥) سورة يوسف: الآية ١٧.

(٦) سورة يوسف: الآية ١٤.

(٧) سورة التوبة: الآية ٦١.

الاستدلال بالأخبار

لحجيّة خبر الواحد

واستدلّ لحجيّة الخبر الواحد بالأخبار، ولايخفى أنّ الإستدلال بها يتوقّف على أن تكون مقطوعة الصّدور لئلاّ يكون دورّياً.

وقد قيل: إنّ أوّل من تمسّك بالأخبار لحجيّة الأخبار هو الفاضل التوني رحمه الله، وكأنّ المتقدّمين عليه كانوا غافلين أُو كانوا يعلمون بعدم تواترها. ولعّل الثاني هو الظاهر، وكأنّه لذا أهمل المحقق الإصفهاني هذا البحث.

وعلى الجملة، فلا كلام في وجود روايات يمكن الإستدلال بها لهذا المدّعى، ولكنّ المهمّ إثبات تواترها، لئلاّ يلزم توقف الشئ على نفسه، وقد جعلها الشيخ رحمه الله أربعة طوائف.

الطائفة الاولى

الأخبار العلاجيّة.

فقال ما ملخّصه: إنّ هذه الأخبار تدلّ على كون حجيّة الأخبار في نفسها مفروغةً عنها عند الأئمة عليهم السلام و أصحابهم، غير أنّهم كانوا يسألون عن الضابطة الشرعيّة فيما إذا وقع التعارض بين الخبرين، بأن كان أحدهما آمراً والآخر ناهياً.

و ذكر رحمه الله مقبولة عمر بن حنظلة فقال: بأنها و إنْ وردت في الحكم حيث أجاب الإمام: بأن الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث،[1] إلاّ أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.[2]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ١.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٤.

ثم ذكر مرفوعة زرارة،[1] و رواية ابن أبي الجهم[2] عن الرضا عليه السلام.

و قال: رواية ابن المغيرة[3] تدلُّ على اعتبار خبر كلّ ثقة.

إشكالٌ ودفع

لكن وقع الإشكال من جهة أنّ الحجّتين المتعارضين أعمّ من أن يكونا مشكوكي الصّدور أو مقطوعي الصّدور.

فأجاب الميرزا: بأنّ الموضوع في الأخبار العلاجيّة هو الخبران المشكوك صدورهما، لعدم معقوليّة وقوع المعارضة بين الخبرين المقطوع بصدورهما.[4]

و في مصباح الاصول: من الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجيّة الخبرين المقطوع بصدورهما، لأنّ المرجحات المذكورة فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «يأتي عنكم خبران متعارضان» كون السؤال عن مشكوكي الصّدور. مضافاً إلى أن وقوع التعارض بين مقطوعي الصّدور، بعيد في نفسه.[5]

لكن قد يقال: بمنع ظهور الرّواية في الخبرين المشكوك صدورهما، والقول بعدم وقوع المعارضة بين المقطوعي الصّدور ـ فضلا عن الإستبعاد ـ ممنوع، لأنه إنما يمتنع فيما لو حصل القطع في كلّ من الخبرين من جميع الجهات، أعني السّند والدلالة وجهة الصّدور، فلو صدر أحدهما لبيان الحكم الواقعي والأخر تقيّةً، وقع التعارض، و إنْ كانا مقطوعي الصّدور... فإذا أمكن وقوع التعارض بينهما، وجب الرجوع إلى المرجّحات.

و أمّا أنّ المرجّحات لا تناسب العلم بصدورهما، كموافقة الكتاب و مخالفته، إذ لا يعقل أن يكون مقطوع الصدور لكنه مخالف للكتاب.

فالجواب: إنّ المخالفة بالتباين مستحيلة، أمّا بالإطلاق والتقييد فلا، إذ يمكن صدور الخبر المقطوع الصّدور المخالف لعموم الكتاب أو إطلاقه فيكون مخصّصاً أو مقيّداً.

فلا ريب في عموم و إطلاق الأخبار العلاجيّة و عدم اختصاصها بمقطوعي الصّدور، فالإستدلال بها لحجيّة خبر الواحد المشكوك الصّدور تام.

---

(١) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢١ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

(٣) المصدر، رقم: ٤١.

(٤) أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

(٥) مصباح الأُصول ٢ / ١٩١.

لكنْ يبقى الكلام في صدور الأخبار العلاجيّة، لئلاّ يلزم الدّور بالإستدلال بها. والظاهر: عدم تماميّة الاستدلال بهذه الأخبار بوحدها، و دعوى القطع بصدورها ـ كما عن الميرزا رحمه الله[1] ـ مردودة، لقلّة هذه الأخبار عدداً، مع أن بعضها مراسيل، فكيف يثبت التواتر؟

الطّائفة الثانية

الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معيّنين في الرواية:

كقوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس.[2] مشيراً إلى زرارة.

و قوله في رواية اخرى: و أمّا ما رواه زرارة عن أبي، فلا يجوز ردّه.[3]

و قوله لابن أبي يعفور ـ بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة ـ فما يمنعك عن الثقفي ـ يعني: محمّد بن مسلم ـ فإنه سمع من أبي أحاديث و كان عنده وجيهاً.[4]

و قوله ـ في جواب السؤال: أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟ ـ «نعم».[5]

و قوله: «عليك بالأسدي»[6] يعني أبابصير.

و قوله: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.[7]

قال الشيخ: فقد أرجع الأئمة عليهم السلام آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية. بل يظهر من الخبر الوارد في يونس: أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي.

قال: و هذه الطائفة مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أقول:

ذكر الميرزا أنّ هذه الطائفة من الأخبار بوحدها متواترة بالتواتر المعنوي. و سيأتي التفصيل.

الطائفة الثالثة

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ١٩.

(٣) المصدر، رقم: ١٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٢٣.

(٥) المصدر، رقم ٣٣.

(٦) المصدر، رقم ١٥.

(٧) المصدر، رقم ٢٧.

الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الثقات والعلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى المقلّدين و روايتهم بالنسبة إلى المجتهدين. مثل: «و أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجة الله عليهم.[١]

ومثل: إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن علي.[٢]

ومثل ما في الإحتجاج عن تفسير العسكري في قوله تعالى: (**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ**)[٣]...

و مثل: اعتمدا في دينكما على كلّ مسنٍّ في حبّنا كثير القدم في أمرنا.[٤]

و مثل: لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إنْ تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم...[٥]

و مثل: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.[٦]

و مثل: لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا... .[٧]

الطّائفة الرّابعة

الأخبار التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، و إن كان في دلالة كلّ واحد على ذلك نظر. مثل: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة[٨] و أمثال هذا الحديث، مما ورد في رواية الحديث و تعلّمه و تعليمه و نشره، و هي كثيرة جدّاً.

قال الشيخ: و ادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة.[٩] إلاّ أن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتني به العقلا و يقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و«المأمون» و«الصّادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة... .

أقول:

---

(١) كمال الدين: ٤٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٧.

(٣) تفسير العسكري: ٢٩٩ ـ ٣٠١ والآية في سورة البقرة: آيه ٧٨.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم ٤٥.

(٥) المصدر، رقم: ٤٢.

(٦) كتاب الغيبة للشيخ: ٣٨٩.

(٧) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم: ٤٠.

(٨) وسائل الشيعة ٢٧ / ٩٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي رقم ٥٨ ومابعده.

(٩) فرائد الأُصول: ٨٨.

هذه هي الأخبار كما صنّفها الشيخ وتبعه على ذلك غيره. وكما ذكرنا من قبل، فإنّ دلالة كثير منها واحداً واحداً تامّة، ولكنّ المهمّ تواترها، وقد وقع الكلام بين الأعلام في معنى التواتر وأقسامه، وفي تواتر الأخبار المذكورة. فههنا مطالب:

المطلب الأول في معنى التواتر.

وقد اختلفت كلمات العلماء من الخاصّة والعامّة في تعريف التواتر، فمنهم من اعتبر فيه عدداً معيّناً، ثم اختلفوا في تعيين العدد، و منهم من لم يعتبر، بل قالوا: بأنّ المتواتر هو الخبر الذي رواه جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب و أفاد العلم. وهذا هو الصّحيح.

المطلب الثاني في أقسام التواتر، فقد قالوا إنه على ثلاثة أقسام:

١ ـ التواتر اللّفظي، وهو قليل جدّاً، وقد مثّلوا له بقوله صلّى الله عليه وآله: إنّما الأعمال بالنيات. وقوله: من كنت مولاه فهذا علي مولاه.

٢ ـ التواتر المعنوي، بأنْ يروي جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب حديثاً بألفاظ مختلفة تشترك في المعنى الواحد، كالأخبار الواردة في حروب أميرالمؤمنين المشتركة في الدلالة على شجاعته.

٣ ـ التواتر الإجمالي، بأنْ نعلم إجمالا بصدور بعض الأخبار الواردة عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، كالأخبار عن القضايا الواقعة في البلد، فإنّ بعضها يقينيٌّ حتماً.

هذا، وقد أنكر الميرزا ـ في الدورة الثانية من بحثه ـ وجود التواتر الإجمالي فقال: بأنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكلّ متّفقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلاّ فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلّ واحد منها في حدّ نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض.

قال: فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير.[1]

فأشكل في مصباح الاصول على استاذه بأنّ: احتمال الكذب في كلّ خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي، لأن احتمال الصّدق والكذب في كلّ خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها، وإلاّ لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللّفظي أيضاً، إذْ كل خبر في نفسه محتمل للصّدق والكذب (قال):

وبالجملة: التواتر الإجمالي مما لا مجال لإنكاره، فإن كثرة الأخبار المختلفة ربما تصل إلى حدٍّ يقطع بصدور بعضها وإنْ لم يتميّز بعينه، والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه، فإنا نعلم علماً وجدانيّاً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع... .[1]

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٩٧.

والتحقيق عدم تماميّة نقضه، وتماميّة الإستدلال بالوجدان. فالحقّ وجود التواتر الإجمالي كبرويّاً، والعجب أنه لم ينبّه على اختلاف رأي استاذه لاهنا ولا في أجود التقريرات، وستأتي عبارة الميرزا في الدورة الاولى.

المطلب الثالث: في التواتر فيما نحن فيه

قال المحقق الخراساني في الكفاية: إنها متواترة إجمالا، ضرورة أنه يعلم إجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السّلام.[٢]

وقال في حاشية الرسائل:

لا يقال: وجه الإستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظاً ومعنى; لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى، ضرورة أن وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبة إليه ما لم يحرز أن المخبرين بصدد الإخبار عن معنى واحد، وإن اختلافهم إنما يكون في خصوصيّاته، كيف! والأخبار الكثيرة المتفرّقة يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محالة، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلا.

لأنّا نقول: وجه الإستدلال إنما هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، وهو كاف حجّة على حجيّة الخبر الواحد في الجملة في قبال نفي حجيّته مطلقاً. وقضيّته الإقتصار على إعتبار خصوص ما دلّ على اعتباره من أنحاء خبر الواحد مثل خبر العدل أو مطلق الثقة أخصّ الطائفة التي علم بصدور واحد بينهما مضموناً. نعم، يمكن التعدّي عنه إلى غيره لو وجد مثل هذا الخبر ناهضاً على حجّيّة غيرهذا النحو.

والإنصاف: حصول القطع بصدور واحد ممّا دلّ منها على حجّيّة خبر الثقة، ولا يخفى ظهور هذه الطائفة في أن اعتبار هذا الوصف في المخبر إنّما هو لأجل حصول الوثوق بالصّدور، ففي الحقيقة تكون العبرة به لا بها، فلو حصل من غيرها يكون مثله في الإعتبار، ومن المعلوم عدم إنحصار أسباب الوثوق بالصّدور بوثاقة الرّاوي، بل هي تكون في الأخبار المدوّنة في الكتب المعتبرة سيّما الكتب الأربعة التي عليها المدار في الأعصار والأمصار، وما يحذو حذوها في الإعتبار كثيرة جدّاً:

منها: وجود الخبر في غير واحد من الأصول المعتبرة المتداولة في الأعصار السّابقة.

ومنها: تكرّره ولو في أصل واحد بطرق مختلفة وأسانيد عديدة معتبرة.

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٩٣.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠٢.

ومنها: وجوده في أصل معروف الإنتساب إلى من أُجمع على تصديقه، كزرارة ونظراءه، وعلى تصحيح ما يصحّ عنه كصفوان بن يحيى وأمثاله.

ومنها: كونه مأخوذاً من الكتب التي شاع بين السّلف الوثوق بها والإعتماد عليها، ولو لم يكن مؤلّفوها من الإماميّة.

إلى غير ذلك مما لا يخلو عن أكثرها الكتب التي ألّفت لتكون مرجعاً للأنام في الأحكام.

ويشهد على ذلك ـ أي على كون العبرة على الوثوق بالصّدور مطلقاً ـ : أنه كان المتعارف بين القدماء على ما صرّح به الشيخ بهاء الدين في «مشرق الشمسين» إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي الإعتماد عليه، أو إقترن بما يوجب الوثوق به والرّكون إليه، ولم يكن تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة معروفاً بينهم وأنه كان من زمان العلاّمة رحمه الله[1]

وقال المحقق العراقي:

لا يخفى أن التواتر المدعي في تلك الأخبار وإن لم يكن لفظيّاً إلا أنه يكون معنوياً، لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد وهو حجية قول الثقة ووجوب العمل على طبقه، بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمراً مركوزاً عندهم بحيث كان من المسلّمات عند أصحاب الأئمة عليهم السلام... وحينئذ فلا ينبغي الإرتياب في حجّيّة خبر الثقة ووجوب الأخذ به.[2]

وقال الميرزا في دورته الاولى:

ولا يتوهّم أنّ هذه الأخبار من الأخبار الآحاد ولايصحّ الإستدلال بها لمثل المسألة، فإنها لو لم تكن أغلب الطوّائف متواترةً معنىً، فلا إشكال في أن مجموعها متواترة إجمالا، للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم أجمعين.[3]

وقال في الدورة الثانية:

يمكن أنْ يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة.[4]

أقول:

---

(١) درر الفوائد: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١٣٤.

(٣) فوائد الأُصول ٣ / ١٩١.

(٤) أجود التقريرات ٣ / ١٩٩.

أمّا التواتر اللّفظي، فلا ريب في انتفائه.

وأمّا التواتر المعنوي في خصوص الروايات الواردة في الرجوع إلى الأشخاص ـ كما ذكر الميرزا ـ ، وهي الطائفة الثانية، فالظاهر عدم تماميّة، لأنّها على الأكثر عشر روايات، وهذا العدد لا يورث العلم.

يبقى الكلام في تواتر مجموع الطّوائف معنىً أو إجمالا، فأقول:

إنه قد اعتبر في التواتر الإستحالة العاديّة لتواطؤ المخبرين على الكذب عند الإنسان العادي، دون القطّاع والوسواس، وقد اختلف العلماء في العدد المعتبر فيهم على أقوال، لكنّ المهم بلوغهم عدداً يستحيل معه عادةً تواطؤهم على الكذب، خلافاً لمن أنكر إفادة التواتر القطع مطلقاً ـ لأنّ المجموع ليس إلاّ الأفراد، وكلّ منهم يحتمل فيه الصّدق والكذب، والإعتماد على حساب الإحتمالات وأنّه كلّما ازداد العدد قلّ احتمال الكذب، لا يُفيد للجواب، لأنّ غاية قلّة احتمال الكذب تفيد الظن القوىّ بالصّدق، والمدّعى هو إفادة التواتر للقطع ـ وهذه الإستحالة دليلها الوجدان، ولا طريق لإقامة البرهان عليها.

هذا، ولا يخفى اعتبار العدد ـ على ما ذكر ـ في كلّ طبقة من طبقات سند الرّواية.

هذه هي كبرى التواتر، سواء كان لفظيّاً أو معنويّاً أو إجماليّاً.

إنما الكلام في انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأنّ مجموع روايات الطوائف الأربع تبلغ المأتين رواية، وهذا العدد ضخمٌ، ولكنْ يعتبر في كلّ رواية منها تماميّة السّند والدلالة، ثم أنْ يكون العدد في كلّ طبقة مفيداً للعلم، من جهة امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب.

وقد رأينا بعد التحقيق في الأخبار: أن بعضها مرسل، وبعضها مرفوع، والمسند منها قد تكرّر الراوي الواحد في عدّة منها، فمثلا: في عدّة منها (أحمد بن محمّد) وهو لا يخلو عن (ابن عيسى) و(ابن خالد).

فإذا عزل المرسل والمرفوع، وعزل المسند من قبيل ما ذكرنا، ينزل العدد من المأتين إلى الأقلّ من العشرين هذا.

مضافاً إلى وجود التعارض بين نفس الأخبار، فأخبار الطائفة الأولى متعارضة في نفسها، والأصل الأوّلي في الخبرين المتعارضين عندهم هو التساقط، وإنما نرفع اليد عن هذا الأصل بالمرجّحات أو القول بالتخيير، لكنّ الترجيح بخبر الواحد مستلزم للدّور.

ومضافاً إلى أنّ الواسطة بيننا وبين أصحاب الأئمة هم ثلاثة: الكليني والصّدوق والشيخ، ونحن وإنْ حصل لنا القطع بما يخبر به الواحد من هؤلاء، لكنّ هذا القطع يأتي من جهة شأن كلّ واحد منهم، وكلامنا في التواتر.

وبما ذكرنا يظهر عدم تحقق التواتر.

ولكنّ الذي يهوّن الخطب هو أنّ المقصود من دعوى التواتر حصول العلم.

ونحن عندنا علمٌ بصدور بعض أخبار الطوائف الأربع وإنْ لم يثبت التواتر.

والحاصل: إن نتيجة التواتر ـ وهو العلم ـ حاصلٌ فيما نحن فيه.

المطلب الرابع إنه بناءً على قبول التواتر الإجمالي، كما عليه المحقق الخراساني والميرزا في الدّورة السّابقة. وغيرهما، فلابدّ من الأخذ بالمضمون الأخصّ من بين الأخبار وجعله القدر المقطوع به، لأنّ ذلك مقتضى التواتر الإجمالي، وقد نصّ عليه المحقق الخراساني في حاشية الرسائل في كلامه المنقول عنه سابقاً، وكذلك السيّد الخوئي حيث قال: ومقتضاه الإلتزام بحجيّة الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيّات المذكورة في هذه الأخبار، فيحكم بحجيّة الخبر الواجد لجميع تلك الخصوصيّات باعتباره القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّة على الحجيّة...[1]

وقد وقع البحث بينهم في تعيين القدر المتيقّن، فذكر المحقق العراقي أنّه الصحيح الأعلائي،[2] وذهب الميرزا إلى أنّ القدر المتيقّن دلالتها على حجيّة الخبر الوثوق به صدوراً أو مضموناً.[3]

وهذا كلامه في الدورة السّابقة، وأمّا في اللاّحقة، فقد قال ما نصّه:

ولا يخفى أن أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، كما صرّح بذلك في جملة من أخبار الطّائفة الثانية وبعض الأخبار من الطّائفة الثالثة، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدّالة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة. بل قد عرفت أن تعليق وجوب التبيّن على كون الجائي بالنبأ فاسقاً كما في آية النبأ، إنما هو من جهة عدم تحرّز الفاسق عن الكذب، لِما عرفت من اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع ذلك. وعليه، فخبر الثقة الذي يتحرّز عن الكذب ـ وإنْ لم يكن إماميّاً ـ هو القدر المتيقّن من أدلّة حجيّة الخبر.

ثم إن هذه الأخبار وإنْ كان لا يستفاد منها حجيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، كما كانت تستفاد من آية النبأ، إلاّ أنّ الخطب في ذلك هيّن، بعد عدم كون هذه الأخبار في مقام إثبات حكم ابتدائي تأسيسي، وإنما هي بصدد إمضاء ما جرت عليه السّيرة العقلائيّة. ولا ريب أن سيرتهم قد جرت على العمل بالخبر الموثق الأعم من

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٩٣.

(٢) نهاية الأفكار ٣ / ١٣٦، تعليقة فوائد الأُصول ٣ / ١٨٩.

(٣) فوائد الأُصول ٣ / ١٨٩.

كون الخبر بنفسه أو كون راويه موثوقاً به، وبذلك تثبت حجيّة الخبر الصحيح القدمائي مطلقاً. واحتمال حجيّة خصوص الخبر الصحيح بين المتأخرين ـ كما عليه جماعة من المتأخرين ـ ضعيف لا يمكن القول به أصلا.[1]

ردّ الاستاذ على الميرزا

وقد تناول شيخنا دام بقاه هذا الكلام بالنقد والردّ، فقال بأنه يشتمل على خمس دعاوى كلّها مردودة.

أمّا دعوى أنّ أخص الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، فيدفعها: أن من بين أخبار الطائفة الثانية ما ورد في زكريا بن آدم من أنه «المأمون على الدين والدنيا»، وهذا أخصّ من الثقة، لأن من يكون كذلك فهو فوق العدالة بمراتب، ولا يمكن رفع اليد عن هذه الخصوصيّة إلاّ بالإجماع على عدم دخلها، ولا يرفع إلاّ العدالة المطلقة، ويبقى اشتراط مطلق العدالة، كما دلّ عليها خبر الإحتجاج: أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...

وأيضاً، فإنّ الأخبار التي أُرجع فيها إلى أشخاص الأصحاب، لا يُعلم أنّ وجه الإرجاع إليهم هو الوثاقة أو العدالة، فهي من هذا الحيث مجملة، فيؤخذ بالقدر المتيّقن منها وهو العدالة.

وأمّا دعوى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة. فيدفعها: أنه إن أراد اعتماد كلّ الأصحاب، فهو منتف يقيناً. وإنْ أراد اعتماد المشهور، فإنّ مباني الفقهاء في الاعتماد على الرواة وأخبارهم مختلفة، فمنهم من يعتمد على الخبر بمجرّد تكرّره في الاصول الأربعمائة، ومنهم من يعتمد على الخبر إذا اتفق المشايخ الثلاثة على روايته، ومنهم من يعتمد على الخبر إنّ كان الحكم موافقاً للقاعدة، وإذا كنّا مخالفين مع الفقهاء في جميع هذه المباني كيف نثق بتلك الأخبار؟

وأمّا دعوى أنّ تعليق وجوب التبيّن على كون الجائي بالنبأ فاسقاً في آية النبأ إنّما هو من جهة عدم تحرز الفاسق عن الكذب... فيدفعها: أن تعليق وجوب التبيّن على مجئ الفاسق بالنبأ، يقتضي ـ سواء عن طريق مفهوم الوصف أو مفهوم الشرط ـ دخالة العدالة في حجيّة الخبر، ورفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى القرينة القويّة أو الحجّة على خلافه، ولذا تمسّك الميرزا لرفع اليد عن اعتبار العدالة في المخبر إلى الوثاقة بقرينة مناسبة الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مناسبة الحكم والموضوع لا توجب إلغاء الخصوصيّة في كلّ مورد، فهي في مثل «إغسل ثوبك إذا لاقى الدم» توجب إلغاء خصوصيّة الثوب، أمّا فيما نحن فيه فلا، لأنّ ملكة العدالة أقوى من الوثاقة، فإن الثقة يحترز من الكذب، والعادل يحترز منه ومن ساير المعاصي، وهذه الحالة يمكن أنْ تكون سبباً لدخالة

(١) أجود التقريرات ٣ / ١٩٩.

العدالة في الراوي شرعاً من أجل التحفّظ على الأحكام الإلهيّة، ومع هذا الإحتمال لا تصلح المناسبة لرفع اليد عن تلك الخصوصيّة إلاّ ظنّاً، وإنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً.

وأمّا دعوى أنّ هذه الأخبار لمّا كانت بصدد إمضاء ماجرت عليه السّيرة العقلائية، وأنّها قائمة ـ بلا ريب ـ على العمل بالخبر الموثّق الأعم من كون الرواية بنفسها أو كون راويها موثوقاً به، فهي تثبت حجيّة الخبر الصحيح القدمائي مطلقاً. فيدفعها: إنه إن كانت الأخبار إمضاء للسيّرة، فإن الدليل حينئذ هو السيرة لا الأخبار، وكلامنا في دلالة الأخبار. ومع التنزّل عن هذا الإشكال، فإنّ عمل المشهور بالخبر الضّعيف لا يفيد الوثوق به بعد علمنا باختلاف مسالكهم كما أشرنا من قبل.

فظهر اندفاع ما ذكره الميرزا من جميع الوجوه.

التحقيق في المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام

ثم إنه دام بقاه تعرّض لما ذهب اليه المحقّق الخراساني وأتباعه من أنّ مقتضى القاعدة هو الأخذ بالأخصّ من الأخبار بناءً على تواترها إجمالا.

أمّا من حيث الكبرى، فقد انتهى تحقيقه إلى عدم ثبوت التواتر، ثم ذكر أن عدم ثبوته لا يضرّ بالاستدلال، لأن المهمّ حصول العلم بالصّدور بالنسبة إلى بعض الأخبار، فلايلزم الدور.

وأمّا من حيث الصغرى، فذكر عن العلماء اعتبار الصحيح الأعلائي، أي: اعتبار كون الراوي ثقةً عدلا إماميّاً، لكونه أخصّ الرّوايات، فأشكل عليهم بوجود الأخصّ منه، وهو كون الرّواية بالإضافة إلى ذلك مجمعاً عليها، للخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام في جواب هارون لمّا سأله أن يلقي إليه كلاماً جامعاً في الدين، وهذا نصّ الخبر: قال عليه السلام: فقال ـ يعنى هارون ـ أحبّ أن تكتب لي كلاماً موجزاً له أُصول وله فروع، ويكون ذلك ممّا علمته من أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ ... فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، جميع أمور الدنيا والدين أمران: أمرٌ لا اختلاف فيه وهو اجتماع الأمّة على الضرورة التي يضطرّون إليها والأخبار المجمع عليها... وأمرٌ يحتمل الشكّ والإفكار... .[1]

وهذا الخبر وإنّ لم يكن معلوم الصّدور، إلاّ أن المفروض ضرورة الأخذ بأخصّ ماجاء في الطوائف الأربع من الأخبار.

(١) مستدرك الوسائل ١٧ / ٢٩٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الرقم ٣١.

لكنّ المحقق العراقي تنازل عن اعتبار العدالة فقال: ولكن مع ذلك أمكن أن يقال في الإنتقال من العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط في الحجيّة هو هذه الجهة، وإن كان الموثق عند الإمام عليه السّلام فوق العدالة، مؤيّداً ذلك بالإرجاع إلى كتب بني فضال لمحض وثاقتهم، كما لا يخفى.[1]

وفي مصباح الاصول بعد أن قرّر الصحيح الأعلائي: نعم، ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أن المتيقَّن من هذه الأخبار وإنْ كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلاّ أنه في جملتها خبر صحيح يدلّ على حجيّة الخبر الموثّق، فتثبت به حجيّة خبر الثقة وإنْ لم يكن عادلا.

قال: و ما ذكره متين، ولعلّ مراده من الخبر الصحيح الدال على حجيّة خبر الثقة قوله عليه السّلام: «نعم» بعد ما قال السّائل: أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه؟[2] فإنّ ظاهره كون حجيّة خبر الثقّة مفروغاً عنها بين الإمام والسائل وأن السؤال ناظر إلى الصّغرى فقط[3]

وقد تعقّب الاستاذ دام بقاه هذه الكلام بالنظر في سند الرّواية المذكورة ودلالتها. أمّا سندها ففي رجال الكشّي: عنه عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن عبدالعزيز ابن المشهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن أبي الحسن الرّضا عليه السّلام.

فقد يقال: بأنّ هؤلاء كلّهم عدول، فالإستدلال بها لحجيّة خبر الثقة غيرتام، الراوي، لأنّ توثيق علماء الرجال للّراوي تعديل له.

لكنّه توهّم، لأنّ الغرض من توثيق الراوي ليس إلاّ تصحيح روايته من جهة صدورها، ولا دلالة للتوثيق على احترازه من ساير المعاصي غير الكذب. على أنّ الشيخ والعلاّمة وغيرهما من القائلين بفسق العامّة يوثّقون بعض الرواة منهم كالسكوني وأضرابه، وهذا دليلٌ على أنّ التوثيق ليس بشهادة بالعدالة.

وإذا لم يكن التوثيق دليلا على العدالة، فإنّه لم يرد في حقّ محمد بن نصير إلاّ قول الشيخ «ثقة كثير العلم مشهور به»،[4] كما أنّ قول الفضل بن شاذان بحق عبدالعزيز بن المهتدي: «وكان خيرَ قُمّيٍّ في مَن رأيته»[5] الذي يدّلُ على مرتبة فوق العدالة، في سنده علي بن محمد بن قتيبة ولم يثبت وثاقته.

وعلى الجملة، فإنّ الإستدلال بهذه الرواية لحجيّة خبر مطلق الثقة تام.

---

(١) تعليقة فوائد الأُصول ٣ / ١٨٩.

(٢) رجال الكشي: ٤٩٠، الرقم ٩٣٥.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ١٩٤.

(٤) رجال الشيخ: ٤٤٠.

(٥) رجال الكشي: ٥٠٦، الرقم ٩٧٤.

ولكن يرد عليه أنها مطلقة، وتقيّدها الأخبار الواردة في النهي عن الأخذ من غير الشيعة، المعلّلة بأنهم خانوا الله ورسوله،[1] بناءً على الوثوق بصدورها لقوّة مضامينها وغيرذلك. فتأمّل.

وتقيّدها أيضاً الأخبار الواردة في الأخذ من كلّ مسنٍّ في حبّهم.[2]

وما ورد في أنه «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»[3] الظّاهر في اشتراط الإماميّة في الرواة.

لا يقال: إن الطرفين مثبتان ولايجمع بين الخبرين المثبتين.

لأنا نقول: إنّ في المقام خصوصيّة تقتضي رفع اليد بالمقيد عن إطلاق خبر عبدالعزيز، وهي كون المقيّد في مقام التحديد وبيان شرائط الاعتبار، والأصل في القيود هو الإحترازيّة.

ومن الأدلّة على حجيّة خبر الواحد من الأخبار: قوله عليه السّلام: العمري ثقتي، وأضاف عليه السّلام «فما أدّى إليك فعنّي يؤدي، فاسمع له وأطع» هذا الخبر الذي تمسّك به القائلون بنظريّة جعل المؤدّى والقائلون بالطّريقيّة معاً، وهو وإنْ كان يدلُّ على شأن كبير، لكنّ مورد الإستدلال هو التعليل إذ قال: «فإنه الثقة المأمون»،[4] فإنّ عموم هذا التعليل يصلح للإستدلال على المدّعى، ولا يضرّ بذلك وجود الجملة السّابقة في حقّ شخص العمري الدالّة على ذلك الشأن الخاصّ عند الإمام عليه السلام. لكن يمنع الأخذ به وجود صفة «المأمون»، وحمل الكلمة على التأكيد خلاف الأصل.

وكذا في الخبر الآخر: «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك فعنيّ يؤديّان وما قالا فعنّي يقولان، فاسمع لها وأطعهما».[5] فالموضوع وإنْ كان «الثقة» لكنّ الذّيل يمنع من الأخذ بعمومه وإطلاقه.

وبعد، فإنّ خبر السؤال عن يونس بن عبدالرحمن كاف الإستدلال على حجيّة خبر الثقة، لامن جهة مقتضى التواتر الإجمالي، بل من جهة الإطمينان العادي والعلم العرفي والوثوق العقلائي. أمّا من ناحية السند، فهو خبر معتبر، لأن محمد بن نصير ثقة بلا كلام، ومحمد بن عيسى، إنْ كان ابن سعد، فكذلك، وإنْ كان ابن عبيد اليقطيني، فقد وثقه النجاشي ووصفه بمقام جليل، وأمّا تضعيف الشيخ، فمستند إلى استثناء ابن الوليد من رجال نوادر الحكمة، ولكنّ الشيخ الصّدوق قد أخرج عنه في الفقيه. نعم، يتوقف ـ تبعاً لشيخه ابن الوليد ـ فيما

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، وقد تقدّم.

(٢) المصدر، رقم ٤٥، وقد تقدّم.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، رقم ٤٠، وقد تقدّم.

(٤) الكافي ١ / ٣٣٠.

(٥) المصدر نفسه.

يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن، وهذا الخبر ليس منها، وبذلك يسقط تضعيف الشيخ عن المعارضة لتوثيق النجاشي. وأمّا بقيّة رجال الخبر، فلا كلام لأحد فيهم.

وتلخّص: أن الحق حجيّة خبر الثقة، لا لما ذكره الشيخ ولا لما ذكره الميرزا ولا لما ذكره صاحب الكفاية ومن تبعه، بل لما ذكرنا من الإطمينان العقلائي.

وأمّا ما تقدّم من تقيّد رواية عبدالعزيز بما دلّ على اعتبار العدالة.

فالجواب عنه: إن هذه الرواية آبية عن التقيد، لأنّ السؤال في فرض عدم التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام، فلو كان يعتبر في اعتبار الخبر شئ زائداً على الوثاقة لبيّن، وإلاّ يلزم الإغراء بالجهل.

فإنْ قيل: القدر المتيقّن من الأخبار ما يروى عن الإمام بلاواسطة، فالأخبار المرويّة عن الأئمة مع الواسطة خارجة عن القدر المتيقن.

أو قيل: إنّ الإخبار مع الواسطة إخبارٌ عن الإخبار، وهذا خبر عن الموضوع لا الحكم، فهو خارج عن البحث.

وهذا هو الإشكال العمدة في نظر سيّدنا الاستاذ رحمه الله، والذي ذهب على أساسه إلى القول بعدم تماميّة الاستدلال بالأخبار لحجيّة خبر الواحد.[1]

والجواب:

إنّ المشهور القائلين بعدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، استثنوا الإخبار عن الإخبار، ورفعوا اليد عن إطلاق خبر مسعدة في هذا المورد، ومما يشهد بذلك قبولهم الجرح والتعديل من الواحد في الكتب الرجاليّة، وعدم اشتراطهم البنيّة. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد جاء في الصحيح[2] السؤال من الإمام أنّ ابن مهزيار روى عن الإمام الصّادق خبرين مختلفين فبأيهّما نأخذ؟ ومن الواضح أنّ ابن مهزيار من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، ولا يمكنه الرواية عن أبي عبدالله عليه السّلام، ومع ذلك عبرّ عن خبره بالرواية.

هكذا أفاد شيخنا دام بقاه.

وهذا تمام الكلام في الإستدلال بالسنّة على حجيّة خبر الواحد الثقة.

---

(١) منتقى الأُصول ٤ / ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الرقم: ٤٤.

سفید

الإستدلال بالإجماع لحجيّة خبر الواحد

واستدلّوا على حجيّة خبر الواحد بالإجماع، وتقريره من وجوه:

الإجماع المحصّل

ذكر الشيخ[1] أنه يمكن تحصيل الإجماع في المسألة.

قال: إنّ طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسألة.

ثم أجاب عن سؤال مقدّر حول مخالفة السيّد ومن تبعه (قال): لا يعتنى بخلافهم، إمّا لكونهم معلومي النسب، كما ذكر الشيخ في العُدة، وإمّا للإطّلاع على أنّ ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكر العلاّمة، وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ، كما عليه المتأخرون.

الإجماع المنقول

والثاني: تتبّع الإجماعات المنقولة في ذلك. فأورد كلمات: الشيخ في العدّة، والعلاّمة، والسيّد ابن طاووس، والمجلسي.

كلام الشيخ في العدّة

فأورد أوّلاً كلام شيخ الطّائفة في العدّة، وهو كلام طويلٌ جدّاً، ونحن نشير إلى المواضع المهمّة منه.

ذكر الشيخ في العدّة:

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٨.

ما اخترته من المذهب هو: إنّ الخبر الواحد، إنْ كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويّاً عن النبي أو عن أحد الأئمة عليهم الصّلاة والسّلام، وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحة تضمّنه الخبر، جاز العمل به.

والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة، فإني وجدتها مجمعةً على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم ودوّنوها في أُصولهم، فلولا أن العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا على ذلك، لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسّهو.

ثم ذكر أنّه لو كان العمل بخبر الواحد عند الطائفة محظوراً لعاملوا القائل بحجيّته معاملة الآخذ بالقياس.[1]

أقول

حاصل كلام شيخ الطّائفة في العدّة إلى هنا هو:

إنه يرى حجيّة خبر الواحد بشروط:

(١) أن يكون الراوي إماميّاً (٢) سديداً (٣) ثقةً (٤) يروي الخبر عن المعصوم (٥) ولا قرينة موجبة للعلم بمضمونه.

ثم يدّعي إجماع الطائفة على ذلك.

ويدّعي وجدانهم مجمعين على ذلك. فهو هنا يدّعي (الوجدان) وهذا هو الفرق الأساسي بين هذا الإجماع، ودعواه الإجماع في (كتاب الخلاف).

وهذا الإجماع حجّةٌ، إذ فيه الإمام المعصوم من الخطأ والسّهو.

ثم يؤيّد ذلك بالقياس إلى (القياس).

إشكال السيّد الخوئي

وأشكل في مصباح الاصول على الشيخ بوجهين:

الأوّل: حجيّة الإجماع المنقول عند القائل بها، إنما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الإستدلال به على حجيّة الخبر؟

---

(١) العدّة في الأُصول ١ / ١٢٦ ـ ١٢٧.

والثاني: إنه لا ملازمة بين حجيّة خبر الواحد وحجيّة الإجماع المنقول، لأنّ أدلّة حجيّة الخبر تختصُّ بالخبر الحسّي، على ما تقدّم بيانه.[1]

الجواب

أمّا عن الإشكال الأوّل، فإنّ الشّيخ ذكر أنّ الخبر الناقل للإجماع محفوف بالقرائن المفيدة للعلم، وحينئذ لا يكون دور.

وأمّا عن الإشكال الثاني، فيظهر مما تقدّم في مبحث الإجماع، من أنه تارةً: يقوم الإجماع على السّبب. واخرى: على المسبّب. وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فشيخ الطائفة يدّعي إجماع العلماء في جميع الأزمنة على العمل بخبر الواحد، ومثل هذا الإجماع يكشف عن المسبّب، وهو رأي المعصوم أو الدليل المعتبر.

دعوى صاحب المعالم

وادّعى صاحب المعالم عدم دلالة كلام شيخ الطائفة على حجيّة الأخبار المجرّدة عن القرينة. قال: والإنصاف أنه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم السيّد قدّس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام، واستفادة الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضدة لها متيّسرة كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

قال: وتفطّن المحقق من كلام الشيخ ما قلناه، حيث قال في المعارج[2]...

وما فهمه من كلام الشيخ هوالذي ينبغي أنْ يعتمد عليه،لامانسبه العلاّمة إليه.[3]

وكذا قال الأمين الإسترابادي والسيّد صدرالدين، كما نقل عنهما الشيخ.

الجواب

وحاصل كلام صاحب المعالم ومن تبعه أنّ شيخ الطائفة لايقول بحجيّة الخبر الواحد المجرّد عن القرينة، بل يقول رحمه الله بأنّ أخبارنا الآحاد كلّها محفوفة بالقرائن، وهذا ما يقوله السيّد رحمه الله، وبذلك يجمع بين إجماعيهما، فلا تعارض بينهما.

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٩٥.

(٢) معارج الأُصول: ١٤٧.

(٣) معالم الدين: ١٩٨.

لكنّ الشيخ قدّس سرّه تعجّب من كلام هؤلاء، وذكر أنّ الظاهر بل المعلوم أن صاحب المعالم لم يكن عنده كتاب العُدّة، وأنّ ما ذكره في وجه الجمع بين الإجماعين ـ من تيسّر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرّد ـ قد صرّح الشيخ في عبارته ببداهة بطلانه.

رفع إشكال المعارضة بين إجماع الشيخ وإجماع السيّد

وذلك، بعد أنْ تقرّر أن الإختلاف بينهما ليس لفظيّاً، وأنه لايبعد وقوع مثل هذا التدافع مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعيّة وقع الإختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعيّة أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما. فلابدّ من وجه للجمع، وإلاّ فلا تتمّ دعوى الشيخ، ولا يمكن الاستدلال بالإجماع على حجيّة خبر الواحد، ولذا ذكروا وجوهاً للجمع، لكنّ الشيخ يقول:

ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن وهو: إن مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرّد الإطمينان، فإن المحكي عنه في تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس، وهو الذي ادّعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الإحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن، تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أوّلا، وهي: موافقة الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو دليل العقل. ومراد السيّد من القرائن التي ادّعى في عبارته احتفاف أكثر الأخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما. وحينئذ، فيحمل إنكار الإماميّة للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبّداً أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضّح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، ولو بمجرّد وثاقة الراوي وكونه سديداً في نقله لم يطعن في روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه: بأنّ أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك.[1]

أقول

إنه لا يخلو ما ذكره قدّس سرّه من نظر وتأمّل، فإنّا إذا راجعنا كلمات السيّد رحمه الله في كتاب (الذريعة) ودقّقنا النظر فيها، وجدناها ظاهرةً بل صريحةً في خلاف ما نسبه الشيخ إليه:

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٨.

قال: «إعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حالة معقولة يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرّق فيها بين خبر النبي صلّى الله عليه وآله بأنّ زيداً في الدار وخبر غيره».[١]

ومراده: إن العلم يقتضي سكون النفس مع عدم احتمال الخلاف، أي: السكون اليقيني. ويشهد بذلك كلامه في الظنّ إذ يقول: «وأمّا الظنّ، فهو يقوّى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ وإنْ جوّز خلافه... وما يحصل عنده الظنُّ يسمّى أمارة»[٢] فإذا كان يجوّز الخلاف في الظنّ، كان مراده من سكون النفس في العلم، هو اليقين الذي لا يجوّز فيه الخلاف.

وعليه، فالجمع الذي اختاره الشيخ ساقط.

ثم إنّ ما ينفي عنه السيّد الحجيّة شرعاً هو الخبر الواحد في مقابل الخبر المتواتر، كما لا يخفى على من يراجع الجزء الثاني من كتابه، لا الخبر الذي لا تسكن إليه النفس، بل إنه ينصّ على أنه ليس بحجّة وإن كان المخبر عدلا، فهو يقول: «إعلم أن من يذهب إلى العمل بخبر الواحد في الشريعة... يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في العدالة»[٣] ثم يناقش ذلك القول ويقول بأنّ الخبر لا يكون حجةً ما لم يفد العلم، وإنْ كان المخبر عدلا أميناً، ويصرّح بسقوط جميع البحوث المبنيّة على القول بحجيّة خبر الواحد عن الاعتبار في فصل عقده لذلك بعد الفراغ عن إثبات عدم الحجيّة.[٤]

وبما ذكرنا يسقط أيضاً ما قيل في الجمع بين الإجماعين من أنّ السيّد ينفي حجيّة الخبر الضعيف في مقابل الموثوق به، لا الواحد في مقابل المتواتر.

وتلخّص أن التعارض بين الإجماعين باق.

ما يشهد بصحّة دعوى شيخ الطائفة

لكنّ الحق في دعوى الإجماع في المسألة مع الشيخ، لشهادة امور عديدة بذلك:

منها: كلام السيد ابن طاووس،[٥] حيث أنكر على السيّد دعوى الإجماع قائلا:

ولايكاد تعجّبي ينقضي كيف أشتبه عليه أن الشيعة لاتعمل بأخبار الآحاد في الامور الشرعيّة؟

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ / ٢٠.

(٢) الذريعة إلى اصول الشريعة

(٣) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢ / ٧٩.

(٤) المصدر ٢ / ٧٨.

(٥) فرج المهموم: ٤٢.

قال: من تتبّع الكتب والتواريخ والسير، علم أنّ العمل بخبر الواحد من الامور المسلّمة عند الشيعة بغير شبهة من العارفين، كما ذكر الشيخ في العدّة وغيره.

ومنها: كلام ابن ادريس في المواسعة والمضايقة،[1] حيث ذكر أسماء جماعة من قدماء الأصحاب وأركان الحديث من السلف، قائلا: بأنهم كانوا لا يجوّزون ترك العمل بالخبر الموثوق به.

ومنها: دعوى الشيخ الكشي إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة من الرّواة.[2]

فإنها ـ بقطع النظر عن البحث والتحقيق فيها ـ تكشف عن الإجماع على العمل بخبر الواحد الوارد عن الجماعة، إذْ لا شبهة في عدم بلوغ كلّ ما ورد عنهم حدّ إفادة العلم.

ومنها: دعوى شيخ الطّائفة[3] الإجماع على العمل بخبر السكوني وحفص بن غياث وأمثالهما من الرّواة.

ومنها: دعوى المفيد رحمه الله الإجماع على العمل بخبر جماعة من الرّواة. ذكرهم في كتاب الإرشاد.[4]

ومنها: تفحّص المحدّثين عن حال الروّاة من حيث الجرح والتعديل. فإنه يكشف عن حجيّة خبر الواحد عندهم.

فالحق مع الشيخ.

وأمّا السيّد المرتضى رحمه الله، فإنه إنما ادّعى الإجماع على عدم الحجيّة لشبهة عرضت له، كما ذكر العلاّمة قدّس سرّه.

ويمكن أن يقال: بأنّ معقد إجماع السيّد رحمه الله هو الكبرى في المسألة، وهي أن علماء الطائفة لا يعملون بما لا يفيد العلم. فإنّ هذه الكبرى مسلّمة، وخبر الواحد لايفيد العلم كما هو معلوم. ولهذا نظائر عديدة في (كتاب الإنتصار)، حيث يدّعي الإجماع على الكبرى ويطبّقها على المورد، فكانت دعواه الإجماع صحيحةً، وهو مشتبه في تطبيق الكبرى على الصغرى.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأصحاب وإنْ كانوا لايرون العمل بما لا يفيد العلم، إلاّ أن خبر الواحد قد خرج عن ذلك العموم بالتّخصيص.

وتلخص:

---

(١) أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١٧ ـ ١٨.

(٢) رجال الكشي: ٢٣٨ و ٣٧٥ و ٥٥٦.

(٣) العدّة في الأُصول ١ / ١٤٩.

(٤) أُنظر: الإرشاد (من مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد) ٢ / ٢١٦ و ٢٤٧.

إن إجماع شيخ الطائفة تامٌ من حيث المقتضي وعدم المانع، بعد الإجابة عن الإشكالات، وعن دعوى الإجماع من السيّد على خلاف ذلك.

الإشكال الوارد

ولكنّ الكلام كلّه في الاستدلال بهذا الإجماع على حجيّة خبر الواحد من جهة كاشفيّته عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، كما ذكر الشيخ الأعظم، وذلك:

لأنّ كاشفيّته عن رأي المعصوم تتوقّف على دفع احتمال استناد المجمعين إلى السّيرة أو إلى الروايات في المسألة. ولا دافع لهذا الإحتمال.

قال بعض المحققين في التعليق على «وطريق تحصيله أحد وجهين» لايخفى ما في كلا الوجهين.

أمّا في الأوّل: فلأنّ اتّفاق كلمتهم على الحجيّة مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ بما ذكر في المقام من الآيات والروايات وغيرها، لايوجب القطع برضا الإمام عليه السلام أو بوجود نصّ معتبر متّبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم وعليه اعتمادهم، ومعه كيف يكشف عن مستند آخر.

وأمّا في الثاني، فلوهن الإجماع ودعواه، لا لأجل الظّفر بالمخالف بل لما ذكرناه الآن من أنّ الإتفاق في الفتوى مع بيان ما عليه الإستناد فيها، لايكشف عن مستند آخر أصلا.[1]

وقال الميرزا: إنه لم يحصل لنا ظنّ من هذين الإجماعين بكون وجوب العمل بالخبر ثابتاً للمجمعين بدليل لم يصل إلينا، إذ يمكن أن يكون مدركهم في ذلك هي الأخبار المزبورة، أو يكون فتواهم من جهة قيام السّيرة العقلائيّة على ذلك، فلايكون اتّفاقهم على ذلك كاشفاً عن دليل تعبّدي.[2]

وبذلك أشكل السيّد لخوئي على جميع الوجوه ـ عدا السيّرة ـ فقال:

والإنصاف: عدم الاعتبار بشئ من الوجوه، لأنّ شيئاً منها لا يكون واجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السّلام، فإن عمل جملة من المجمعين بهذه الأخبار من جهة كونها مقطوعة الصّدور عندهم، وجملة منهم عملوا بما في الكتب الأربعة، لاعتقادهم صحّة جميع ما فيها، حتى قال بعضهم: إنّ الخدشة بضعف السند في الأخبار الموجودة فيها حرفة العاجز.[3]

---

(١) أوثق الوسائل: ١٢٣.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

(٣) دراسات في علم الأُصول ٣ / ١٨٧.

ثم إنّه يرد على كاشفيّته عن الدّليل المعتبر:

إن ذاك الدليل المعتبر: إنْ كان خبراً واحداً فيلزم الدّور، وإنْ كان متواتراً، فأين ذاك الخبر المتواتر؟ ولماذا لم يصل إلينا؟ وإنْ كان واحداً محفوفاً بقرينة مفيدة للعلم، فلعلّ تلك القرينة المفيدة للعلم لهم غير مفيدة له عندنا.

الإجماع التقديري

بأنْ يدّعي الإجماع حتّى من السيّد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر غير العلمي في زماننا هذا وشبهه، مما انسدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر.

فإن الظاهر أن السيّد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرّد، كما يظهر من كلامه المتضمّن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإنْ قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أيّ شئ تعوّلون في الفقه كلّه؟

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلميّة، وما يبقى من المسائل الخلافيّة يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيّد في بعض كلامه ـ على ما في المعالم ـ ، بل وكذا عن الحلّي في بعض كلمه: بأنّ العمل بالظن متعيّن فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

إشكالان

وقد أورد عليه:

أوّلاً: إنه يحتمل أن يقول السيّد وأتباعه ـ إنْ كانوا في زماننا ـ بحجيّة الظن المطلق، فيكون الخبر الواحد حجةً لكونه من أفراد الظن المطلق، لا لحجيّته بالخصوص، كما هو المدعى.

أقول

لكنْ قد يستظهر من عبارة السيّد في الذريعة في الجواب عن الدليل التاسع حيث قال: «وبعد، فهذه الطريقة توجب عليهم أنْ يكون الفاسق كالعدل...» القول بحجيّة خبر الواحد العدل، لا من باب الظن المطلق. فتأمّل.

ثانياً: إنّ هذا إجماعٌ مستند إلى الأدلّة كتاباً وسنّةً، وليس بالإجماع الكاشف، ولا أقل من الإحتمال، فهو ليس بحجّة.

وقد عرفت ورود هذا الإشكال على الوجه السّابق.

الإجماع العملي

وقد ادّعاه الشيخ من (الصحابة) و(أصحاب الأئمة) و(العلماء) و(المسلمين) و(العقلاء).

١. من الصّحابة

وقد نقل الشيخ هذه الدعوى عن العلاّمة.[١]

وأشكل: بأنه إنْ أُريد منهم من لا يصدر إلاّ عن رأي الحجّة، فلم يثبت لنا عمل أحد بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام لعمله. وإنْ أُريد الهمج الرّعاع الذين ينعقون مع كلّ ناعق، فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

إلاّ أنْ يقال: بأنّه لو كان العمل بخبر الواحد منكراً لم يترك الإمام وأتباعه من الصحابة النكير عليهم، إظهاراً للحق ونهياً عن المنكر، وإنْ لم يظنّوا الإرتداع، إذْ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة، إذ أنكر عليهم الإمام وأتباعه لئلاّ يتوهّم الرّضا منه لو سكت.

أقول

لكنّ هذا الإشكال من الشيخ لا يرد، لما سيأتي من تقريره الإجماع على العمل بخبر الواحد من المسلمين طرّاً من زمن الصّحابة فما بعد. فالقول بعدم ثبوت ذلك من الصّحابة مناقض له.

وقوله: إلاّ أنْ يقال...

فيه: أنّ التنظير بمسألة الخلافة بلا وجه، لأن الخلافة من المسائل الاصوليّة، ومسألتنا من فروع الاصول، وفي مثلها لايجب النّهي إلاّ مع احتمال تأثيره، فلا يكون تركه كاشفاً عن الرّضا.

لكنّ الصحيح في الجواب أن يقال: إن قيام سيرتهم على العمل بخبر الواحد ـ بما أنّهم أصحاب ـ غير ثابت، فلعلّ السّيرة هذه كانت بما هم عقلاء، وسيأتي الكلام على السّيرة العقلائيّة.

٢. من أصحاب الأئمة

(١) فرائد الأُصول: ١٠١.

وقد أشكل الميرزا[1] بالفرق بين الإجماع القولي والعملي، من جهة أن القولي هو اتّفاق الفقهاء على أمر في مسألة اصوليّة أو فقهيّة، والعملي يختصّ بالمسألة الاصوليّة ولا ينعقد في الفرعيّة، لأن العمل في المسألة غير مختص بالفقهاء من حيث هم فقهاء، بل يعمّهم والمقلّدين.

ولكنّ المهمّ في الإجماع كشفه عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر، فهذا ملاك الحجيّة، سواء كان قوليّاً أو عمليّاً. نعم، العمل في المسألة الاصوليّة يختصّ بالمجتهدين، وفي الفرعيّة يعمّهم والمقلّدين.

٣. من العلماء

فإنّ عمل العلماء في جميع الأزمنة بالأخبار واستنباطهم للأحكام منها مع كونها آحاداً، إجماعٌ عملي منهم على حجيّة خبر الواحد.

وأشكل الشيخ بوجهين:

أحدهما: إن شروط العاملين بالأخبار في حجيّتها مختلفة، والقدر الجامع لجميعها نادر في الأخبار.

والثاني: إن العمل مجمل، إذ لا لسان له حتى يتبيّن وجه العمل، فلعلّ السّبب في عمل جماعة منهم قطعيّة صدور الأخبار، والآخرين حجيّة الظنّ المطلق.

أقول

هذا، مضافاً إلى ما تقدّم من احتمال المدركيّة.

وأمّا قول المحقق العراقي: من أنّ الإختلاف في المستند وتعدّد وجه العمل غيرضارٍّ بتحقّق الإجماع على الحجيّة، لأن الإتفاق منهم على ذلك حاصلٌ، وإنْ كان كلّ طرف يريد تطبيق الحجيّة على الوجه الذي يراه، فتلك الإستنادات عللٌ بعد الوقوع.

ففيه: إنْ الإستناد موجودٌ، ومقتضى الأصل كونه المستند تمام الإستناد.

٤. من المسلمين طرّاً

قال الشيخ: الثالث من وجوه تقرير الإجماع: إستقرار سيرة المسلمين طرّاً على استفادة الأحكام الشرعيّة من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام أو المجتهد. أترى أنّ المقلّدين يتوقّفون في العمل بما يخبرهم الثقة

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلّق بها، إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمي؟

ثم ذكر الشيخ:

إن دعوى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة يلقّن الخصم طريق الإلزام والردّ، بأنّ هذه الموارد للإجماع، فدعوى إستقرار سيرة المسلمين على العمل فيها ـ وإنْ لم يطّلعوا على كون ذلك إجماعيّاً عند العلماء ـ أبعد عن الردّ. فتأمّل.[1]

وقد بيّن المحّقق الخراساني[2] وجه الأمر بالتأمّل: بأن معنى كونه أبعد عن الإشكال عدم خلوّه عنه، أو أن منشأ عمل المسلمين في هذه الموارد هو السّيرة العقلائيّة.

وقال الميرزا:[3] سيرة المسلمين دليل مستقلّ عن السّيرة العقلائيّة.

أي: إنّ عمل المسلمين في الامور الإعتباريّة المتعارفة عند العقلاء على طبق السّيرة العقلائيّة لا يسقط الاستدلال بسيرة المسلمين، ولا يخرجها عن الدليليّة في قبال السّيرة العقلائيّة، إذا كانت كاشفةً عن رضا المعصوم. وأيضاً: فإنّ سيرة المسلمين بما هم مسلمون غير قابلة للرّدع، بخلاف سيرتهم بما هم عقلاء.

إذن، يوجد بينهما التعدّد.

لكنّ الكلام فى مقام الإثبات، فإنّه لا طريق لنا لإحراز كون عملهم بما هم مسلمون، فيحتمل كونه بما هم عقلاء، فلا يثبت التعدّد.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٩.

(٢) دررالفوائد: ١٢٣.

(٣) أجود التقريرات ٣ / ٢٠١.

سفید

الإستدلال بالسّيرة العقلائيّة

على حجيّة خبر الواحد

فإنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن أيّ شئ آخر، يعملون بخبر الثقة، وهم مجمعون ومتفقون على ذلك عملا في جميع شئونهم.

وهذه السّيرة متحقّقة بين الموالي والعبيد أيضاً.

وكما يعملون بخبر الواحد بحسب فطرتهم العقلائيّة في جميع امورهم، يعملون كذلك في الامور الشرعيّة.

والشارع إنْ كان راضياً بعملهم فهو، وإلاّ وجب عليه الرّدع، وإلاّ يلزم نقض الغرض، وقد كان بإمكانه الرّدع، لأن المسألة ليست من المسائل التي يتّقي فيها الإمام أعدائه، فكان المقتضي للرّدع موجوداً والمانع مفقوداً، ولكنه لم يردع، فهو راض.

فكانت السّيرة العقلائيّة مع عدم الرّدع الكاشف عن الرّضا، دليلا على حجيّة خبر الواحد.

وأمّا ما ذكره الميرزا:[1] من أنّ هذا إنما يتم في مسألة حجيّة خبر الواحد ونحوها من الامور غير الإعتباريّة، وأمّا الإعتباريات كالبيع والصلح والإجارة ونحوها، فلا يكفي فيها عدم الرّدع، بل لابدّ من دليل على الرّضا والإمضاء، من عموم أو إطلاق. وتظهر الثمرة في عقد التأمين المتعارف لدى العقلاء في هذا الزمان، فإنْ لم يندرج تحت عام من عمومات العقود، لا يمكن تصحيحه بمجرّد عدم الرّدع.

فقد يقال: إنه لا حاجة في الإعتباريات إلى عموم أو إطلاق، بل اللاّزم في جميع الموارد وجود الاعتبار المماثل لاعتبار العقلاء، وهذا الإعتبار من الشارع كما يكشف عنه العام أو المطلق، كذلك يكشف عنه عدم الرّدع.

---

(١) فوائد الأُصول ٣ / ١٩٣.

وأمّا مسألة التأمين، فإنْ تمّ اندارجها تحت (**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**) بناءً على أن اللاّم فيها للعموم لا للعهد فهو، وإلاّ فالأمر مشكل، والسّيرة لا تنفع، لتأخّرها عن زمن المعصوم.

وبعد، فالظاهر اتفاقهم على وجود السّيرة العقلائيّة على العمل بخبر الواحد.

أقول

هل يعملون بخبر الواحد ويرتّبون عليه الأثر تعبّداً وبلا لحاظ حصول الإطمينان منه، كما هو المدّعى؟

أمّا بين الموالي والعبيد، فالسّيرة موجودة بلا ريب، ولكنْ، ألا توجد هناك قرينة، وهي اقتضاء المولويّة والعبوديّة؟

إنه لابدّ من التأمّل في هذه المرحلة.

وبعد الفراغ عنها، فإنّه لا ريب في كون هذه السّيرة بمرأى من المعصوم ومسمع، ولا ريب في تمكّنه من الرّدع كما تقدّم، فهل صدر الرّدع أوْ لا؟

أمّا الرّادع الخاصُّ، فإنّه غير واصل إلينا، ولو كان لبان.

وأمّا الرّادع العام، فهل تصلح الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم للرادعيّة عن هذه السّيرة؟

هل هذه السّيرة مردوعة؟

قد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام، فنقول:

رأي الشّيخ

أمّا الشيخ، فذكر أنّ دليل حرمة العمل بما عدا العلم ينحصر في أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأوّل: إن العمل بالظن والتعبّد به تشريع محرّم.

والثاني: إن فيه طرحاً لأدلّة الاصول اللفظيّة والعمليّة التي اعتبرها الشّارع عند عدم العلم.

قال: وشئ من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بالظنّ، لكون حرمة العمل به من أجلهما مركوزاً في أذهانهم ـ لأنّ حرمة التشريع ثابتة عندهم، والاصول العمليّة واللفظيّة معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ـ ومع ذلك، نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان.

والسرّ في ذلك: عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته، لا يعدّ مشرّعاً، بل لا يشكّون في كونه

مطيعاً، ولذا يعوّلون به في أوامرهم العرفيّة من الموالي إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختصُّ بالأحكام الشرعيّة. وأما الاصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل الخبر، كالبراءة والإحتياط والتخيير. وأمّا الإستصحاب، فإنْ أُخذ من العقل ـ يعني من باب إفادته الظنّ عند العقلاء ـ فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام، وإنْ أُخذ من الأخبار، فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين. وأما الاصول اللّفظيّة كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللّسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها. فتأمّل.[1]

أقول

والظاهر أنه تأمّل تدقيقي.

إشكال المحقق الخراساني

وأشكل المحقق الخراساني:[2] بأنّ التشريع حاصلٌ، لأنّه مع العمل بخبر الواحد ينسب ما يشكُّ في صدوره من الشارع إليه، إذْ لا ملازمة بين كون الخبر مورداً للعمل عند العقلاء وكونه حجةً عند الشارع، ومع الشكّ يتحقّق موضوع التشريع، بل إنّ مجرّد احتمال رادعيّة الآيات يكفي لتحقّقه.

وأمّا الاصول العقلائيّة، فعدم تحقق الموضوع عند العقلاء لجريانها لا يلازم عدمه عند الشارع، والمفروض عدم ثبوت خبر الواحد عنده، فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ مثلا ـ موجود، فهي جارية.

وأمّا الإستصحاب، فإن كان اعتباره من جهة إفادته الظن النوعي عند العقلاء، فإنّ هذا الظن يعتبر ما لم يثبت الدليل على الخلاف، والمفروض عدم ثبوت حجيّة خبر الواحد بعدُ، فالظن الحاصل من الإستصحاب معتبر، والعمل بخبر الثقة والحال هذه ـ موجبٌ لطرح الإستصحاب، وإنْ كان دليل اعتباره هو الأخبار، فإنّ تلك الأخبار ـ لكثرتها وصحّة غير واحد منها سنداً ـ موجبةٌ لليقين، فيتقدّم الاستصحاب على الخبر.

وأمّا الاصول اللّفظيّة، فالعقلاء إنما يرفعون اليد عن العامّ بالخاصّ، من جهة اعتقادهم بحجيّته، لكنّ حجيّة خبر الواحد عند الشرع موردٌ للشك، للشك في إمضائه للسّيرة، فلا يمكن رفع اليد به عن الاصول.

الدفاع عن كلام الشيخ

أقول:

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) درر الفوائد: ١٢٤ ـ ١٢٥.

قد يمكن تأييد كلام الشيخ: بأن من الأدلّة الرّادعة عن العمل بخبر الثقة ما يدلّ على حرمة التشريع، لكنّ رادعيّتها يتوقف على تحقق موضوع التشريع عند المخاطبين، وهو يتوقف على الشك، ومع وجود خبر الثقة لا يبقى الشك، فلا يتحقق التشريع، وحينئذ، فلا ردع، ولذا يقول الشيخ: فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعدّ مشرّعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً».

وبهذا التقريب يندفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراساني لا يرى أن الإستصحاب مفيد للظن للنوعي، ولو كان يفيده، فإن خبر الثقة كذلك، وهو أقوى، ولا أقل من المساواة. فالظن النوعي الحاصل من الإستصحاب غير باق مع الإطمينان الشخصي أو الظن النوعي بالخلاف الحاصل من الخبر.

ودعوى إفادة أخبار الإستصحاب لليقين، دون إثباتها خرط القتاد، لأنها ستة أخبار فقط، وبعضها غير تام سنداً، فتعدّ مستفيضة لا متواترة، فكيف تفيد اليقين؟

رأي المحقق الخراساني

قال رحمه الله: لم يردع عنها نبيّ ولا وصيّ نبيّ، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيّات أيضاً.

فإن قلت: يكفي في الرّدع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غيرالعلم، وناهيك قوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**)، وقوله تعالى: (**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**).

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك. فإنه ـ مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في اصول الدين. ولو سلّم، فإنما المتيقّن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ـ لا يكاد يكون الرّدع بها إلاّ على وجه دائر، وذلك، لأن الردّع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسّيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الرّدع عنها بها، وإلاّ لكانت مخصّصةً أو مقيّدة لها. كما لا يخفى.

أقول:

حاصله: إن رادعيّة الآيات متوقفة على عدم كون السّيرة مخصصةً لها، لكن عدم كون السّيرة مخصّصةً للآيات يتوقف على كونها ـ أي الآيات ـ رادعةً عن السيرة. فالردع متوقف على عدم التخصيص، وهو متوقف على عدم الرّدع.

قال:

لا يقال: على هذا، لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسّيرة أيضاً، إلاّ على وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الرّدع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الرّدع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيّته بها عدم ثبوت الرّدع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن ما جرت عليه السّيرة المستمرّة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة للواقع، يكون عقلا في الشرع متبّعاً ما لم ينهض دليل على المنعّ عن اتّباع في الشرعيّات. فافهم وتأمّل.[1]

أقول:

حاصل الجواب: إن كون السّيرة مخصّصةً للآيات لا يتوقف على ثبوت عدم الرّدع، بل على عدم ثبوت الرّدع، فلا دور في تخصيصها بالسّيرة. بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعةً عن السّيرة متوقف على عدم كونها مخصّصةً للآيات واقعاً.

الإشكال عليه

إنّ المهم فعلا من الوجوه التي ذكرها هو: استلزام رادعيّة الآيات عن السّيرة للدور، وأمّا الوجوه الاخرى، فسنتعرّض لها فيما بعد.

وقد أشكل على ما ذكره في قضيّة الدور بوجهين:

الأوّل: إنه لو كان عدم ثبوت الرّدع كافياً في صحّة تخصيص الآيات بالسّيرة، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الرّدع أيضاً، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

والثاني: إن التحقيق عكس ما ذكره، لأن تخصيص العمومات بالسّيرة متوقف على حجيّتها المتوقفة على الإمضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الرّدع على ما أفاده، بل لابدّ من ثبوت عدم الرّدع، فيكون التخصيص دوريّاً. بخلاف الرّدع، فإنه غيرمتوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجّة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعليه، فالمتعيّن هو الإلتزام بكون الآيات رادعةً عن السّيرة، لا أنّ السّيرة مخصّصة للآيات.

تأييد الإصفهاني

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٣.

وقد أيّد المحقق الإصفهاني ما ذكره استاذه من توقّف مخصّصية السّيرة للآيات على عدم ثبوت الرّدع، فقال: مبنى شيخنا الاستاذ قدّس سرّه في الإكتفاء بنفس عدم ثبوت الرّدع هو: إنّ الشارع أحد العقلا، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متّحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتض لاتّحاد المسلك، وردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في المسلك وأنه بما هو شارع له مسلك آخر. ومن الواضح أنّ ردعه الفعلي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك ليختلّ به الكاشف الطبيعي عن اتّحاد مسلكه مع العقلاء من حيث أنه منهم. فعدم وصول الرّدع كاف في الحكم باتّحاد المسلك لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد.

وهذا هو الصحيح.[1]

رأي الحائري اليزدى

وقال المحقق الحائري: بأنّ حجيّة السّيرة منوطة بالعلم برضا الشارع وإمضائه، فعدم العلم الحاصل من قبل كاف في عدم حجيّة السّيرة، وإنْ كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدّور.[2]

أقول:

ويمكن تأييد مبنى المحقق الحائري: بأنْ لا ملازمة بين حجيّة الشئ عند العقلاء وحجيّته عند الشارع، من جهة العلم بأنّ للشارع في كلّ واقعة حكماً، قد يكون موافقاً لمسلك العقلاء وقد لا يكون، ومنها حجيّة خبر الواحد، فالواجب هو الفحص عن حكمه فيها وإحراز عدم ردعه عن سيرة العقلاء القائمة فيها، ولا يكفي عدم ثبوت الردع. فتأمّل.

رأي العراقي

وقال المحقق العراقي: بأنّ الآيات تصلح للرادعيّة عن السيرة بتقريبين:

أحدهما: إنّه إذا كان عندنا دليلان، وكان المقتضي في أحدهما تنجيزيّاً وفي الآخر تعليقيّاً، أثّر التنجيزي أثره، وارتفعت صلاحيّة التعليقي عن المانعيّة عن تأثيره. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: المفروض عموم قوله تعالى: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**)وتحقق السّيرة العقلائيّة على العمل بخبر الواحد، إلاّ أن اقتضاء أصالة العموم للحجيّة في الآية تام و تنجيزي، والمخصّص ـ إنْ كان ـ يمنع عن الإقتضاء; لا أن عدمه متممّم لحجيّة العام. أمّا السّيرة، فمع احتمال وجود الرّادع عنها ليس لها اقتضاء الحجيّة،

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) درر الفوائد: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

لوضوح أن تماميّة الإقتضاء فيها مشروط بعدم مردوعيّتها، فحجيّتها معلّقة على عدمها، فيتقدّم العامّ على السّيرة، لصلاحيّته للرادعيّة.

والثاني: إنّ السّيرة مشروطة حجيّتها بعدم الرّدع، فعدمه شرط لها، والآيات تصلح للرادعيّة، ومعها ينتفي شرط حجيّة السّيرة، وإذا انتفى الشّرط انتفى المشروط.[1]

الجواب

ويمكن الجواب:

أمّا التقريب الأول، ففيه:

إنه لا كلام في الكبرى، لكنّ تطبيقها هنا غير تام، لعدم تماميّة الحجيّة الفعليّة في كلا الطرفين، لأنه كما أنّ حجيّة السّيرة معلّقة على عدم الردع، كذلك حجيّة العام معلّقة على عدم المخصّص، فالعام والسيرة من هذه الحيثيّة على السواء، وكما يحتمل كون العام رادعاً فلا حجيّة للسيرة، كذلك يحتمل كون السّيرة مخصّصةً له فلا حجيّة له.

وأمّا التقريب الثاني، ففيه:

إنه موقوفٌ على وحدة المرتبة بين النقيضين، أي كون الرّدع وعدم الرّدع في مرتبة واحدة، فإنْ تمّ هذا تقدّم الرّدع على السّيرة وسقطت عن الحجيّة، لكنّ الإلتزام بوحدة المرتبة في النقيضين مشكل، لوجود الملاك لتقدّم عدم الرّدع وهو كونه شرطاً، أمّا تقدّم الرّدع فلا ملاك له.

وأمّا القول: بأنّ المفروض تماميّة الإطلاق في الآيات، وأصالة العموم متوقفة على عدم إحراز المخصص لا على عدم المخصّص، ونحن لم نحرز مخصصّية السّيرة، لكنّ عموم الآيات محرز، فهي رادعة عن السيرة ولا دور.

فالجواب عنه هو: إنه قد تقرّر في محلّه لزوم الفحص عن المخصص حتى حصول الإطمينان بعدمه، سواء كان للأخذ بأصل عملي ـ كما في الشبهات الحكمية ـ أو لفظي كما فيما نحن فيه، فلا يكفي عدم إحراز المخصّص، سواء كان الشك في أصل التخصيص أو في مخصصيّة الموجود.

إذن، لابدّ من الاطمينان بعدم السّيرة، فلا يصح التمسّك بالعمومات مع احتمالها، كما لا يصح التمسّك بالسيرة مع احتمال رادعية الآيات عنها.

رأي المحقق الإصفهاني

---

(١) نهاية الأفكار ٣ / ١٠٣ ـ ١٠٤.

وذكر المحقق الإصفهاني[1]: إنّ المقتضي في طرف الآيات تام، لأنه غير متقوّم بشئ، بخلاف السّيرة، فإن اقتضاءها للحجيّة متقوّم بعدم الرّدع، ولا ريب في تقدّم ما هو تام الإقتضاء على غير تام الإقتضاء، فالآيات رادعة.

ثم أجاب رحمه الله عن ذلك:

أوّلا: هذه الكبرى مسلّمة فيما إذا لم يكن تماميّة اقتضاء أحد الطرفين منوطةً بالطّرف الآخر، والإناطة فيما نحن فيه موجودة، لأنّ انعقاد العموم في الآيات منوط بعدم مخصّصية السّيرة، واعتبار السيرة منوط بعدم رادعيّة الآيات.

وثانياً: إن العقلاء يرتّبون الأثر على خبر الثقة، وحينئذ، لا يعقل أنْ تكون سيرتهم قائمةً على العمل بالعام المخالف للسّيرة المذكورة والرّادع عنها، وإلاّ يلزم تحقق البناء العقلائي على المتنافيين. هذا بما هم عقلاء.

وأمّا بما هم منقادون للشرع، فإن العمومات صالحة للرّادعية كالدليل الخاصّ، لأنه مع الرّدع يكون مقتضى الإنقياد للشارع هو المتابعة له والارتداع عمّا نهى عنه، وإنْ كان حجةً عندهم بما هم عقلاء، هذا إذا كانت السيرة مقارنة للعام. وأمّا مع تقدّمها على العام ـ كما نحن فيه ـ فهي حجّة، لأنّه قبل مجئ العام ـ المفروض كونه رادعاً ـ كان مقتضى الأصل التطابق بين رأي الشارع ومسلك العقلاء، فلمّا جاء العام كانت السيرة المتقدّمة إمّا خاصّاً متقدّماً أو يكون العام المتأخر ناسخاً لها، وإذا دار الأمر تعيّن الأوّل لكون التخصيص أكثر من النسخ، فالنتيجة: حجيّة السّيرة، ومع وجودها لا يتم الإقتضاء للآيات، بل السيرة مخصصّة لها.

إلاّ أنه يعتبر في حجيّة السّيرة أن تكون بمرأىً من الشارع وكون موردها من الامور المرتبطة به وكونه متمكّناً من الرّدع مع عدم ردعه، وتوفّر هذه الامور غير معلوم... فيرجع الإشكال وتبقى العقدة.

أقول:

هذا الذي ذكره المحقق الإصفهاني ـ في وجه تقدّم السيرة ونفي الدور ـ مذكور في حاشية شيخه على الكفاية.[2]

ولا يرد عليه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة أمرٌ و تنجّز ظهور العام أمر آخر، ولا منافاة بينهما، بل المنافاة بين عملهم بخبر الثقة ومدلول العمومات وهو النهي عن اتباع غير العلم.

ووجه عدم الورود هو: إن بناء العقلاء على تنجّز الظهور في العام يعني: العمل بالظهور المانع عن اتّباع غير العلم، وهو ينافي البناء على العمل بخبر الثقة.

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٥٣.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠٤.

إلاّ أنّ فيما ذكره في فرض العقلاء بما هم منقادون للشارع تأمّلا، ووجه ذلك هو: إن أساس الإلتزام بالتخصيص في الخاصّ المتقدّم هو كون النسبة بينهما نسبة القرينة إلى ذي القرينة، فلا ينعقد الظهور في ذي القرينة مع وجودها، ولم يكن العامّ ناسخاً من جهة توقّف ذلك على جريان أصالة الظهور، والمفروض عدم جريانه. هذا بتعبير الميرزا تبعاً للشيخ. وبتعبير المحقق الاصفهاني ـ في مباحث التعادل والتراجيح ـ النسبة نسبة الظاهر إلى الأظهر، والعقلاء لا يعملون بالظاهر إلاّ مع عدم وجود الأظهر، فمع وجود الخاص ـ الأظهر ـ لا يبقى موضوعٌ لحجية الظاهر وهو العام، ومعه كيف يمكن أن يكون ناسخاً؟

وحينئذ نقول:

إن السّيرة قائمة على عدم العمل بالعامّ مع وجود الخاصّ ـ الأظهر أو القرينة ـ أمّا في حال التقارن بين السيرة والعام، فلا قرينيّة وأظهريّة، وعليه، يكون وجود السّيرة ممنوعاً أو مشكوكاً فيه. وعلى هذا، يتوجّه على الإصفهاني أنه إذا كانت السّيرة مقارنة يكون العام رادعاً ولا يحتمل التخصيص، فلا قرينيّة للخاصّ أو أظهريّة في مورد عدم التقارن، لكن مورد السّيرة العقلائيّة هو خصوص الأظهريّة أو القرينيّة، ومع الشك في قيام السّيرة على تقدّم الخاصّ في هذه الحالة، يتمّ المقتضي لأصالة العموم، وبه يتم ناسخيّة العام للسّيرة.

وهذا هو الإشكال على هذا الوجه.

وأمّا إشكال الإصفهاني من جهة الشك في جامعيّة السّيرة لشرائط الحجيّة، فنقول:

إن من الواضح عدم تمكن الشارع من إبلاغ كلّ الأحكام في أوّل البعثة، ولذا جاءت الأحكام تدريجيّة حتى بالنسبة إلى الموضوع الواحد كالخمر مثلا. لكنّ هذه الكبرى غير منطبقة هنا، لأنه لا مانع من أن يمنع الشارع عن العمل بغير العلم منعاً عاماً بخطاب واحد، بل إن عدم العمل بغير العمل من الامور الإرتكازية ويكفي أن ينبّه على ذلك، والآيات كافية لهذا الغرض، خصوصاً قوله تعالى (**وَلا تَقْفُ**) التي هي في سورة الإسراء المكيّة. وعليه، فالآيات صالحة للرّادعيّة وإشكاله مندفع.

استدلال صاحب الكفاية بالإستصحاب

قال في هامش الكفاية:

إن خبر الثقة متبّع، ولو قبل بسقوط كل من السيرة والإطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها وتقييده بها. وذلك لأجل استصحاب حجيّته الثابتة قبل نزول الآيتين.[1]

(١) كفاية الأُصول: ٣٠٤.

أقول:

وهل كانت السّيرة في الزمان السّابق على نزول الآيتين حجّةً؟

ثم إنه قد أشكل[1] على هذا الإستصحاب بوجوه:

١. إنه استصحاب في الشبهة الحكميّة.

وفيه: إن صاحب الكفاية يقول بجريان الإستصحاب فيها.

٢. إن مدرك هذا الإستصحاب هو الأخبار، فيعود الإشكال.

وفيه: إن صاحب الكفاية يرى وجود ما يتيقّن بصدوره بين تلك الأخبار.

٣. إن تماميّة هذا الاستدلال يتوقف على ثبوت حجية الإستصحاب، فلعلّ الشارع لم يمكنه الرّدع عنه.

وفيه: ما تقدّم في الجواب عن إشكال الإصفهاني.

الإشكالات في اقتضاء الآيات للرادعيّة

وأشكل في الإستدلال برادعيّة الآيات بوجوه:

أحدها: إن موردها اصول الدين. قاله المحقق الخراساني.

وفيه: إن بعضها مطلق كقوله (**وَلا تَقْفُ**) وبعضها معلّل فيفيد العموم كقوله: (**وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**). وأيضاً، ففي ذيل (**وَلا تَقْفُ**) جاء (**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ**) وهو ظاهر في المسائل الفرعيّة.

والثاني: إنها ناظرة إلى الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة، وهذا هو القدر المتيقن لولا أنه المنصرف إليه. قاله المحقق الخراساني.

وتقريبه: إن الإهمال غيرمعقول، وإطلاقها بالنسبة إلى الظن الحجة كذلك، فهي مقيدة بالظن غير الحجة.

وفيه: إن الكلام في السيرة العقلائيّة غير الممضاة، فإذا كانت من الظنون، فهي مما لم تقم على اعتباره حجة بعدُ، فتندرج تحت الآيات.

والثالث: لقد كان عمل المتشرعة في زمن الأئمة قائماً على العمل بأخبار الآحاد، فلو كانت الآيات رادعة لما كان هذا العمل.

وفيه: إنه لا دليل على عملهم بخبر الواحد بما هو خبر الواحد، فلعلّه كان محفوفاً بما يوجب الوثوق، أو كانوا لا يعملون منه إلاّ بما يثقون بصدوره.

---

(١) مصباح الأُصول ٢ / ١٩٨.

خروج الخبر تخصّصاً

وذكر المحقق الإصفهاني ـ بعد القول بتقدّم السّيرة على العمومات من باب التخصيص ـ أنّ خبر الثقة خارج عن العمومات تخصّصاً.

بيان الإصفهاني

قال ما حاصله: إن الآيات تنهى عن العمل بالظن بما هو ظن، وهي معللّة بأمر ارتكازي وهو (**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**). ولكن عمل العقلاء بخبر الثقة هو من حيث أنه خبر الثقة ـ لا من حيث أنه ظن ـ فَحصَل التباين بين موضوع الآيات و موضوع السّيرة، وكان موضوع السّيرة خارجاً عن موضوع الآيات تخصّصاً.

الإشكال عليه

وفيه: إن ظواهر الآيات وموردها لا تساعد هذا الوجه، وذلك: لأن قوله تعالى (**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**) وإنْ كان عامّاً يشمل الفروع أيضاً، إلاّ أن مورده هو اصول الدين، ولا يعقل خروج المورد من تحت الآية، والأخذ بالظن في اصول الدين ممنوع، بخلاف خبر الثقة، فإنه حجّة في اصول الدين. وأمّا في الفروع، فقد جاء بذيل قوله تعالى (**لا تَقْفُ**) قوله تعالى: (**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...**)، فهو يدلُّ على أنّ الخروج عن «المسئولية» لا يكون إلاّ بواسطة «الحجّة». فإذن، لا يجوز العمل بخبر الثقة في الفروع إلاّ مع قيام الحجة، وهي إمضاء الشارع أو عدم ردعه عن العمل بخبر الثقة، فلا يكفي مجرّد خبر الثقة.

هذا أوّلا.

وثانياً: إنه ليس الدليل الرّادع منحصراً بالمانع عن اتّباع الظن، حتى يتم اختلاف الموضوع، فيخرج خبر الثقة تخصّصاً، بل هناك أدلّة تدلّ على وجوب التوقف في كلّ ما لا يعلم، كقوله عليه السلام: «من حق الله على العباد أنْ لا يقولوا ما لا يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون».[1] ومقتضى هذه النصوص هو الرادعيّة عن العمل بما لا يعلم مطلقاً ووجوب التوقّف عند ما لا يعلم.

بيان الميرزا

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٣، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الرقم ٩.

وذكر الميرزا الخروج التخصّصي حيث قال: لأن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرّت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأنْ تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعةً... .

وقال: وأمّا السيرة العقلائيّة، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصّص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصّص...

قال: وإنْ منعت عن ذلك، فلا أقلّ من أنْ يكون حال السير وسائر الأدلّة الدالّة على حجيّة خبر الواحد من كونها حاكمةً على الآيات.[1]

بيان الحائري

وقال الحائري اليزدي: نهي الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صورة الإطمينان والوثوق الذي فرض كونه عندهم بمنزلة العلم.[2]

أقول:

ولا يخفى الفرق بين بيان الميرزا وما ذكره الإصفهاني في تقريب التخصّص.

يقول الميرزا: إن الآيات لمّا كانت ملقاةً إلى العرف العام، فالمراد من «العلم» في الآية هو الأعمّ من العلم العقلي والعرفي، وخبر الثقة علمٌ عرفاً، فهو خارج عن الآية تخصّصاً.

كما أن الفرق بين كلامه وكلام الحائري هو أنه يرى الموضوع عند العقلاء علماً حقيقيّاً، والحائري يراه علماً عرفيّاً.

أقول:

لا يخفى أنّ «الورود» هو الخروج الموضوعي حقيقةً ووجداناً مع إعمال التعبّد من جانب الشّرع، ومثاله خبر الواحد وقاعدة قبح العقاب. و«الحكومة» هي الخروج التعبّدي لا الوجداني، كالتعبد بأن زيداً ليس بعالم،

(١) فوائد الأُصول ٣ / ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) درر الفوائد: ٣٩٤.

فيخرج عن أكرم العلماء تعبّداً. و«التخصّص» هو الخروج عن الموضوع حقيقةً ووجداناً، فزيد الجاهل خارج عن أكرم العلماء حقيقةً وبلا تعبّد.

ثم إنه يردُ على القول بالتخصّص فيما نحن فيه:

إنّ الخطابات الشرعيّة ـ من الآيات والروايات ـ تفيد جعل الأحكام بنحو القضيّة الحقيقيّة، فكلّ فرد من أفراد المكلّفين يجب عليه التوقّف عند كلّ مورد ليس فيه علمٌ. إلاّ أنّ الكلام في أنّ هذا «العلم» الذي لا يجوز العمل بدونه، هل هو العلم الشخصي أو النوعي؟

لا يخفى وقوع الخلاف في بعض الموضوعات في الأحكام الشرعيّة هل هي مأخوذة على نحو الشخصيّة أو النوعية، كما في «الحرج» مثلا، هل المنفي هو الحرج الشخصي أو النوعي؟

وإذا كان خبر الثقة مفيداً للعلم، فهل يفيد العلم لكلّ شخص من العقلاء أو أنه يفيده لنوع العقلاء؟

تقدّم الخبر بالحكومة

بيان الميرزا

وذهب الميرزا في الدورة اللاّحقة إلى التقدّم بالحكومة، قال: إن النهي عن العمل بالظن فرع تحقق الظن خارجاً ـ كما هو الشأن في كلّ قضيّة خارجيّة أو حقيقيّة ـ والظن يتقوّم باحتمال الخلاف لا محالة، ومع وجود دليل تعبّدي على حجيّة أمارة أو قيام سيرة العقلاء على العمل بها، يكون احتمال الخلاف ملغىً بالضرورة، ولذا تقوم مقام القطع الطريقي أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، ومعه يكون الخبر الموثوق بصدوره خارجاً عن موضوع الآيات بالحكومة، كما أنه بدليل الحجيّة يكون حاكماً على أدلّة الاصول. فالملاك في تقدّم الأمارات على الاصول بعينه موجود في تقدّم السّيرة العقلائيّة على الآيات الناهية عن العمل بالظن أيضاً، فلابدّ في مقام الرّدع من ورود أدلّة خاصة ناهية عن العمل بالسّيرة كما وردت في باب القياس، والمفروض انتفاؤها في المقام.[1]

بيان العراقي

وقال العراقي: والآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم غير صالحة للرّدع عن بنائهم بعد كون عملهم به من باب تتميم الكشف وكونه من أفراد العلم الموجب لعدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف، إذ لا يكاد يرون

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٠٢.

العمل به حينئذ من باب العمل بغير العلم كي يصلح الآيات للردع عن ذلك، فلابدّ حينئذ في فرض عدم رضائه بذلك من ردعهم ببيان آخر.[1]

وفيه

إنه قد تقرّر أن الحكومة تصرّف أحد الدليلين تعبّداً في موضوع أو محمول الدليل الآخر توسعةً أو تضييقاً ـ وإنْ لم يكن بلسان الشارحيّة والمفسّرية ـ كتصرّف «لا ربا بين الوالد والولد» في أدلّة حرمة الربا، وكتصرّف: «الطواف بالبيت صلاة» في «لا صلاة إلاّ بطهور». هذا أوّلا.

وثانياً: يُعتبر في الحكومة أن يكون الدليلان صادرين من الحاكم الواحد، إذْ لا يعقل أن يتصرف حاكمٌ في خطابات الحاكم الآخر.

وفيما نحن فيه: الحاكم باعتبار خبر الثقة هو «السّيرة العقلائيّة» والحاكم بعدم اعتباره لكونه غير مفيد للعلم هو الشارع بقوله: (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**). وحينئذ لا تتمّ الحكومة بين الدليلين. نعم، لو كانت السيرة ممضاة كان الحاكم فيها متّحداً.

هذا من جهة.

ومن جهة اخرى: السّيرة العقلائيّة ما لم يتمّ الإمضاء لها ليس لها تعبديّة لكونها سيرة العقلاء ليس إلاّ، فكيف يتصرّف عمل العقلاء بما هم عقلاء في حكم الشارع؟

الحلّ النهائي

وبعد الفراغ عن الطرق التي ذكرها الأكابر لحلّ المشكل والمناقشة فيها، يبقى طريقان:

أحدهما: ما أشار إليه العراقي وصرّح به الميرزا، من أنه لو كان الشارع غير راض بالعمل بخبر الواحد لردع عنه الرّدع القاطع ـ كما فعل بالنسبة إلى القياس ـ .

قال الميرزا: «بل الرّدع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابدّ من تشديد النكير على العمل به كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرّت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم».

وتوضيحه:

---

(١) نهاية الأفكار ٣ / ١٣٨.

إنّ هذه الآيات ـ بناء على مانعيّة القدر المتيقّن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق ـ غيرمطلقة، بل هي مختصة بالمنع عن الظن في اصول الدين ولا تعمّ خبر الواحد. هذا من جهة. ومن جهة اخرى: إنّ احتفاف هذه الآيات بالإرتكاز العقلائي والسّيرة العمليّة من العقلاء بالعمل بخبر الثقة في جميع امورهم، مانع من انعقاد الإطلاق فيها، فتختصّ بأُصول الدين كذلك.

فمع وجود هاتين الجهتين المانعتين من انعقاد الإطلاق ـ وإنْ كنّا لا نقول بالاولى ـ وقلّة عدد الآيات، وعدم وضوح دلالتها بالنظر إلى المناقشات المذكورة، كيف تصلح لأنْ تكون رادعةً عمّا استقرّت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم، فلو أراد الشارع الرّدع عن العمل بخبر الثقة لردع عنه برادع خاصٍّ قويّ قاطع، كما فعل بالنسبة إلى القياس، بل إن العمل بالقياس لم يكن على حدّ العمل بخبر الثقة، ومع ذلك قد ورد (٥٠٠) رواية في المنع عن العمل به، ومن عدم ورود النهي كذلك نستكشف عدم الرّدع.

والثاني: أن يقال بأنّ المراد من (**ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**) هو «ما ليس لك به حجة»، فيكون المراد من الآية: لا تقف ما ليس لك عليه حجّة، وخبر الواحد عند العقلاء حجة، فهو خارج عن الآيات تخصّصاً.

لا يقال: هذا حمل على خلاف ظاهر الآية، ورفع اليد عن أصالة الظهور بلا دليل غير جائز.

لأنّا نقول: إنّ في الآيات قرينةً على هذا الحمل فليس بلا دليل، وذلك لما تقرر في محلّه من أن الحكم إذا عُلّل كانت العلّة تمام الموضوع له، ومن هنا قالوا بأنّ العلّة قد تعمّم وقد تخصّص، ولذا تعدّى الحكم من الخمر إلى كلّ مسكر في قوله: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، وكان «المسكر» هو الموضوع لـ«الحرمة». وهذه الكبرى منطبقة هنا. وذلك لقوله تعالى ـ بعد النهي عن اتباع الظن ـ (**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**) فكان المنهي عنه «ما لا يغني من الحق شيئاً» ومن الواضح أنّ «الحجة» تغني من الحق.

وكذلك قوله تعالى (**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...**) بعد قوله: (**لا تَقْفُ...**)، فإنّه علّة للمنع عن اقتضاء غير العلم، فكان الممنوع ما فيه «المسئوليّة». ومن الواضح أنّ من عنده «الحجة» يخرج عن عهدة «المسئوليّة».

فظهر أنّه لا خصوصيّة «للعلم» بل الخصوصيّة للحجّة، فالممنوع هو اتباع ما ليس بحجّة، والحجّة حقٌّ ومخرجٌ عن المسئوليّة.

وخبر الواحد وإنْ لم يكن «علماً» فهو «حجة»، والآيات تمنع عن اتباع ما ليس بحجة، فلا ربط لها بخبر الواحد.

أقول

ولعلّ هذا الوجه أولى من الوجه الأوّل، لإمكان توجّه المناقشة فيه: بأنّ قياس خبر الواحد على القياس مع الفارق، فإنّ القياس كاد أن يكون هو الأساس في الدين، قد أفتى الفقهاء على طبقه وحكم القضاة وروّجه الولاة والسلاطين، فلو لم يمنع عنه كذلك لمحق الدين. أمّا خبر الواحد، فليس بهذه المثابة، ولا تترتب على العمل به تلك المفسدة، فلم يحتج الرّدع عن العمل به إلى تلك الشدّة والمكافحة الأكيدة. فتأمّل.

الكلام في حدّ السيرة

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم في حدّ هذه السيرة، هل هي قائمة على العمل بخبر الثقة، أو هي قائمة على العمل بالخبر الموثوق به وإنْ لم يكن راويه ثقة؟ وعلى الأوّل، فهل هو مشروط بالظنّ أو الوثوق أو عدم الظن بالخلاف، أو غير مشروط بشئ؟

قال الشيخ: خبر الثقة المفيد للإطمينان حجّة.

إذن، فالعبرة بالوثوق لا بالسّيرة، والوثوق من أينما حصل فهو حجة، فسقط خبر الواحد عن الموضوعيّة. بل ادّعى المحقق الخراساني أن هذا هو المستفاد من الأخبار المستدلّ بها على حجية خبر الثقة.

والمهمّ هو البحث عن حدّ السيرة، فنقول:

السّيرة من الأدلّة اللبيّة، وكلّ دليل لبّي فالأصل الأوّلي فيه هو الأخذ بالقدر المتيقّن منه، فلابدّ من الرجوع إلى العقلاء أنفسهم.

مقتضى طبع المطلب أنْ لا يرتّبوا الأثر إلاّ إذا حصل الوثوق، وهذا هو القدر المتيقن، وقد قيل: إنهم يرتّبون الأثر مطلقاً، حتى لو أن أحداً لم يرتّب الأثر معتذراً بعدم حصول الوثوق يُذّم عندهم.

وتفصيل الكلام هو: إن ملاك عملهم بخبر الثقة لا يخلو عن أربعة وجوه:

إفادته الظن الشخصي أو النوعي، أو إفادته الوثوق الشخصي أو النّوعي.

أمّا أن يقال: إنهم لا يعملون به إلاّ إذا أفاد الظن الشخصي، فهذا خلاف الواقع، وليست سيرتهم كذلك.

وأمّا أن يقال: باعتبارهم الوثوق النوعي، فهل المراد من ذلك: حصول الظن من الخبر لنوع العقلاء، أو كون نوع خبر الثقة مفيداً للظن؟ ظاهر الشيخ هو الثاني.

لكنّ الحق عدم دوران عملهم بخبر الثقة مدار حصول الظنّ مطلقاً، بل الملاك لعملهم هو الوثوق والإطمينان النوعي، وسقوط احتمال الخلاف عندهم سقوطاً عقلائيّاً لا فلسفيّاً، بمعنى أن يكون ترتيب الأثر على احتمال الخلاف مستقبحاً عندهم، كما ذكر الشيخ.

وعليه، فملاك حجيّة الأمارات ليس إفادة الظن النوعي عند العقلاء.

ثمّ إنه لو كان الخبر مفيداً للوثوق النوعي وحصل الظن الشخصي على خلافه، فإن العقلاء لا يذمّون العامل بظنّه الشخصي التارك للعمل بالخبر المفروض إفادته للوثوق النوعي، نعم، يذمّونه لو احتمل الخلاف وأراد ترك العمل بالخبر من أجل الإحتمال. فالسيرة قائمة على عدم الإعتناء باحتمال الخلاف للخبر المفيد للوثوق النوعي، وغير قائمة على على الاعتناء بالظن القائم على خلافه. وأمّا لو شُك في الخبر المفيد للوثوق النوعي، فتحقّق السّيرة على الإعتناء بالشكّ وعدمه مشكوك فيه، إلاّ أنْ يكون الشك غير عقلائي، فلا يُعبأ به.

وأمّا الوثوق الشخصي الحاصل من الخبر، فلا ريب في اعتباره، لكنّ الحجيّة حينئذ للوثوق، أي العلم العرفي، ولذا لو حصل من خبر غير الثقة، كان حجةً كذلك.

وتلخّص:

إن الملاك في حجيّة الخبر بالسيرة هو الوثوق النوعي لا الظن النوعي.

والوثوق النوعي مشروط بعدم وجود الظن الشخص العقلائي على خلافه، وإلاّ فلا يكون حجة بالنسبة إلى الشخص الظانّ.

ثم إنه لا سيرة عقلائيّة على العمل بخبر الإمامي الممدوح، كما في الإصطلاح المعبَّر عن خبره بـ«الحسن»، لعدم حصول الوثوق النوعي من خبر من لم ينصّ على وثاقته، بناءً على اعتبار الوثوق المخبري.

ثم إذا كان الملاك هو الوثوق النوعي، فقول صاحب الكفاية ـ بعد جعل الإعتبار من باب الوثوق بالصّدور ـ : «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادة ظهوره»[1] ينافي كون الاعتبار من باب الوثوق بالصّدور، لأنه مع وجود الظنّ بالخلاف لا وثوق بالصّدور.

ويقع الكلام حينئذ في أثر إعراض المشهور، لأنْ إعراضهم عن الخبر المعتبر يورث الظنّ بالخلاف، فإذا كان دليل الاعتبار هو الوثوق النوعي بالصّدور، فالإعراض رافع له، ولذا كان المشهور بين الأصحاب موهنّية إعراض المشهور، ومن هنا يرد على صاحب الكفاية القائل بالإعتبار بالوثوق بالصّدور، كيف لا يرى الإعراض مضرّاً؟

وهذا التنافي موجود في كلمات الشيخ وغيره أيضاً.

يقول الشيخ في بحث الاستدلال بالسيرة: «نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان».[2]

---

(١) كفاية الاصول: ٣٣٣.

(٢) فرائد الأُصول ١ / ٣٤٦. الطبعة الحديثة.

ويقول في بحث الاستدلال بالأخبار: «إلاّ أن القدر المتيقّن منها خبر الثقة... ويقبّحون التوقّف فيه».[1]

ومع ذلك يقول: «كما لا إشكال في عدم الوهنيّة إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي».[2]

ومع ذلك يقول في باب التعادل والتراجيح: «ثم إنّ التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون في الأدلّة القطعيّة،... ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيّتهما باعتبار صفة الظنّ الفعلي، لأن اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال... والمراد بقولهم إنّ التعارض لايكون إلاّ في الظنّين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول في ذلك، لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جلّ العلماء... معتبرة من هذه الحيثيّة، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به...[3]

وهل إنّ عمل الأصحاب بخبر غير معتبر يوجب اعتباره وجبر ضعفه كما ذهب إليه المشهور كذلك؟

لقد تقدّم أنْ المعتبر هو إفادة الخبر للوثوق النوعي، وقد ذكروا أن عمل الأصحاب بخبر يفيده من جهة أنه لولا الدليل المعتبر أو القرينة القويّة بالخبر الضعيف لما عملوا به.

وهذا الكلام له وجهٌ، إلاّ أن المشكلة هي أن لا يكون ذلك الدليل الذي اعتمدوه ولم يصل إلينا، أو القرينة التي لا نعلم بها، صالحةً للاعتماد عندنا.

ومن هنا كان التحقيق هو التفصيل بين الإعراض والعمل، فالإعراض موهن والعمل غير جابر، خلافاً للمشهور القائلين بكليهما، وللسيّد الخوئي المنكر لكليهما.

وعلى الجملة: فإن المعتبر هو الخبر المفيد للوثوق، ويكفي في ذلك كون المخبر موثّقاً، فالرواية الموثقة معتبرة كالصحيحة، ولا حاجة لأن يكون المخبر عدلا، وترتيب الأثر على احتمال خلاف ما يفيده خبر الثقة قبيح في ارتكازات العقلاء، وهي القرينة الحافّة بالخطابات الملقاة إلى العرف من الأوامر والنواهي، المانعة من انعقاد الإطلاق فيها. مثلا: دليل تنجيس النجس بالملاقاة ليس مطلقاً من حيث الرطوبة، من جهة احتفافه بالإرتكاز العقلائي القائم على اشتراط الرطوبة المسرية، فالملاقاة بلا رطوبة مسرية غير موجبة للنجاسة، مع خلوّ الأدلّة الشرعيّة عن هذا الشرط.

---

(١) المصدر ١ / ٣٠٩.

(٢) المصدر ١ / ٥٩٦.

(٣) فرائد الأُصول ٤ / ١٧ ـ ١٨. الطبعة الحديثة.

ومن هنا نقول أيضاً في حلّ مشكلة رادعيّة الآيات عن السّيرة العقلائية: بأنّ الإرتكاز العقلائي بقبح التوقف عن قبول خبر الثقة يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، بل إنها تنصرف بسببه إلى الظنون غير القائمة عليها السيرة العقلائيّة.

وهذا طريق آخر لحلّ تلك المشكلة.

فإن قلت: الإستقباح المذكور محكوم بإطلاق الأدلّة.

قلنا: إنه يستلزم الدّور، لتوقف انعقاد الإطلاق في الآية على عدم منع هذا الإرتكاز العقلائي، وعدم منعه يتوقف على حكومة الإطلاق عليه.

وإلى هنا ظهر حدّ حجيّة خبر الواحد الثقة من باب السيرة العقلائيّة.

وأمّا بناءً على حجيّته من باب الروايات، فإنْ كان لقوله: «ثقة آخذ عنه معالم ديني؟» إطلاق يعم ما قام الظنّ على خلافه، كان خبر الثقة حجة على الإطلاق، ولا يكون إعراض المشهور موجباً لسقوطه عن الإعتبار لكنّ التحقيق عدم تماميّة الإطلاق في مثله، بل السؤال والجواب واردان في مورد الإرتكاز العقلائي الذي ذكرناه، فالإطلاق غير منعقد.

وعليه، فالإستدلال على حجيّة خبر الثقة بالسّيرة العقلائيّة أو بالأخبار ينتهي إلى نتيجة واحدة.

وجوه القول باعتبار العدالة

وبقي الكلام في أدلّة باعتبار العدالة في الراوي، وهي وجوه:

١. إن خبر العدل هو القدر المتيقّن في الخروج عن الأدلّة الناهية عن العمل بما وراء العلم.

وفيه: قد عرفت خروج خبر الثقة أيضاً، والأخذ بالقدر المتيقن موقوف على تماميّة الاطلاق فيها.

٢. إنّ العمل بخبر الثقة غير العادل مخالف لظاهر الآية المباركة (**أَ فَمَنْ كانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كانَ فاسِقًا لا يَسْتَوُونَ**).[1]

وفيه: إنّ الدليل القائم على حجيّة خبر الثقة دليلٌ على عدم إرادة الإستواء من جميع الجهات.

٣. إن منطوق آية النبأ وجوب التبيّن من خبر الفاسق. أي سواء أفاد الوثوق أوْلا.

وفيه: إن المأمور به في الآية هو وجوب التبيّن، وخبر الثقة بيان بالسّيرة العقلائيّة، كما أن الأخبار المستدلّ بها على حجيّة خبره بيانٌ بناءً على كون الدليل على حجيّة خبره هو الأخبار.

---

(١) سورة السجدة: الآية ١٨.

٤. إن الفاسق ظالم، والأخذ بقول الفاسق ركون إليه، والرّكون إليه منهيٌّ عنه بقوله تعالى: (**وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذينَ ظَلَمُوا...**).[1]

وفيه: إن الرّكون لغة هو السّكون والميل وليس الوثوق. سلّمنا، لكنْ ليس كلّ فاسق بظالم عرفاً. فالدليل أخصّ من المدّعى. على أنّ الشبهة في «الركون» مفهوميّة، واندراج «الأخذ بقول الفاسق» تحته مشكوك فيه.

الاستدلال العقلي على حجية خبر الواحد

واستدلّ من العقل لحجيّة خبر الواحد بوجوه:

الوجه الأوّل

العلم الإجمالي

العلم الإجمالي، وهو إنه لا شك ـ بالنظر في أحوال الرواة ونقلة الأخبار عن الأئمة الأطهار ـ في صدور أكثرها عنهم عليهم السّلام، فلا مجال لاحتمال كذب جميع ما بأيدينا من الروايات، فلقد كان الرواة والمدوّنون للأخبار يحتاطون في هذا الباب أشدّ الإحتياط، سواء في مرحلة الأخذ، فكانوا لا يأخذون من كلّ أحد ولا يكتبون عن كلّ كتاب إلاّ بعد الوثوق، وفي مرحلة الكتابة كذلك، فكانوا يحتاطون بشدّة حتى لا يقع نقصان أو زيادة، كانوا يقرأون الكتاب على الشيخ، وبعد أن كتبوا يقابلون المكتوب على الأصل... وهكذا... بل كان من بينهم من لا يأخذ ممّن هو ثقة لكنه يروي عن الضعفاء، وكان من بينهم من يُخرج الراوي عن البلد لكونه روى عن الضعفاء.

وعلى الجملة، فإنّا نعلم علماً إجماليّاً بصدور طائفة هي أكثر رواياتنا الموجودة بين أيدينا عن النبي وآله الأطهار، نقطع بصدور هذه العِدّة منها عنهم، ومقتضى القاعدة في موارد العلم الإجمالي هو الإحتياط بالأخذ بجميع الأطراف، ولو فرض لزوم العسر أو اختلال النظام من الإحتياط، وجب التنزّل إلى الظن والأخذ بكلّ خبر ظن بصدوره.

إشكالات الشيخ

وأشكل الشيخ[1] على هذا الإستدلال:

---

(١) سورة هود: الآية ١١٣.

أوّلا: إن هذا العلم الإجمالي يكشف عن الحكم الواقعي، فلا موضوعيّة للأخبار بما هي أخبار، فالذي يوجب الإحتياط هو العلم بوجود الأحكام الشرعيّة، ومن المعلوم أن الأحكام ليست في مورد الأخبار فقط، بل توجد في موارد الأمارات الاخرى أيضاً، فالدليل أعم من المدّعى، لاقتضائه وجوب العمل على طبق جميع الأمارات.

وثانياً: إن نتيجة العلم الإجمالي هذا، هو العمل بالظن بمضامين الأخبار، فكلّما ظن بمضمون منها ـ ولو من جهة الشهرة مثلا ـ يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله فلا يؤخذ به وإنْ كان مظنون الصّدور. فكانت العبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظنّ الصّدور.

وثالثاً: إن مقتضى هذا الوجه وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف للشرعي، لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصّادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها، وهذا ما لا يلتزم به.

أقول:

وحاصل كلام الشّيخ: إنّ هنا علمين إجماليين:

أحدهما: هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعيّة في دائرة الروايات الموجودة بين أيدينا، ويعبّر عنه بالعلم الإجمالي الصغير.

والثاني: هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعيّة في دائرة مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأُخر، كالشهرة والإجماع المنقول، وهذا هو العلم الإجمالي الكبير.

وأمّا العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعيّة بين الدائرة الكبيرة مع المشكوكات والموهومات ـ بأنْ يكون هذا العلم الإجمالي هو الكبير ويكون الثاني متوسطاً ـ فإنّه منحلٌّ بالمتوسّط، فلا يبقى إلاّ العلمان الإجماليّان، ولا ثالث لهما.

ثم إنّ هذين العلمين باقيان على حالهما، ولا ينحلّ الكبير بالصّغير، وحينئذ لا يتمّ الاستدلال، لِما تقدّم من الإشكال.

وقد أوضح الشيخ الإشكال: بأنّا لو فرضنا عزل طائفة من الأخبار، وضممنا إلى الباقي منها مجموع الأمارات الأُخر، كان العلم الإجمالي باقياً على حاله.

وتلخّص: إن اللاّزم مراعاة العلم الإجمالي الكبير وعدم الاقتصار على الصّغير، نظير ما إذا علمنا إجمالا بوجود شياه محرّمة في قطيع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، ثم علمنا

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٣ ـ ١٠٤.

بوجود شياه محرّمة بين خصوص طائفة خاصّة من تلك الغنم ـ كالشياه السّوداء مثلا ـ بحيث لولم يكن من الغنم إلاّ هذه لعلم إجمالا بوجود الحرام فيها أيضاً، ففي هذه الصّورة، لابدّ من إجراء حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم، إما بالاحتياط أو العمل بالمظنّة إذا بطل وجوب الإحتياط للعسر والحرج.

رأي الميرزا

وقد أيّده الميرزا وقرّب مدّعاه بمثال آخر وهو: إنه لو كان آنيةٌ ثلاثة في الجانب الشرقي من الدار، وثلاثة اخرى في الجانب الغربي، ثم علم إجمالا بإصابة أحد الشرقيّة قطرة من الدم، وعلم إجمالا أيضاً بأنه قد وقعت في نفس الآن قطرةٌ اخرى من الدم إمّا في إناء آخر من الشرقيّة أو إناء من الغربيّة، ففي هذه الحالة، لا تكون الآنية الغربيّة طرفاً للعلم الإجمالي، لاحتمال سقوط القطرة الثانية في الشرقيّة، لكنّ ضمّ الغربيّة إلى الشرقيّة يوجب ازدياد أطراف المعلوم بالإجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالي في الشرقيّة، وتكون الآنية الستّة كلّها مورداً للعلم، فإنه لو عزلنا إحدى الشرقيّة ينحلّ العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الباقيتين، بسبب وقوع إحدى القطرتين في خصوص إحداهما، لعدم العلم الإجمالي بنجاسبة أحدهما، كما لا يعلم بنجاسة أحد الغربيّة، لكنّ العلم الإجمالي بنجاسة إحدهما يتحقّق بضمّ الغربيّة إليهما.

وحال الأمارات الظنيّة مع بقيّة الأخبار بعد عزل طائفة منها، حال الآنية بعينه، وعليه، فالأمارات من أطراف العلم وحالها حال الأخبار.[1]

رأي المحقق الخراساني

وذهب المحقّق الخراساني إلى انحلال العلم الإجمالي، وسقوط إشكال الشيخ، ولابدّ من ذكر مقدّمات لفهم كلامه:

الاولى: الإنحلال تارةً: حقيقي، وهو على قسمين: حقيقي وجداني، فلا موضوع له وجداناً. وحقيقي تعبّدي، فلا موضوع له بالتعبّد الشرعي. واخرى: حكمي، بأنْ يكون العلم موجوداً، فهو موجود موضوعاً لكنه بلا أثر.

والثانية: إن العلم الإجمالي يتشكّل دائماً من القضيّة المنفصلة، وانحلاله يكون بارتفاعها، إمّا وجداناً وإمّا تعبّداً وإمّا حكماً.

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

والثالثة: إن كان الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، فإنّ الأقل هو المتيقّن.

والرابعة: إن كان هناك علمان إجماليّان أحدهما أوسع من الآخر، واحتمل انطباق الأوسع على الأضيق، تحقّق الانحلال بمجرّد الاحتمال. فلو تيقّن بحرمة خمسة من الشياة، ثم حصل اليقين بكون ثلاثة من الخمسة في الشياه السّود، لم يتحقق الانحلال، لعدم انطباق الخمسة على الثلاثة، بخلاف ما إذا علمنا بحرمة خمسة من السّود، فاحتمال الإنطباق موجود والإنحلال حاصل.

ولو علمنا إجمالا بوجود حرام في القطيع، وتردّد العدد بين الخمسة والثلاثة، ثم علمنا بوجوده في السود وتردّد كذلك بين الخمسة والثلاثة، أخذنا بالقدر المتيقن وانحلّ العلم الإجمالي من أجل احتمال الانطباق، لوحدة العدد.

ولا يخفى عدم الفرق في سبب الحرمة، كأنْ يكون الوطي أو الغصب، لإمكان الانطباق، وهذا الإنحلال حكمي.

بعد الفراغ من المقدّمات:

هناك علم إجمالي بوجود الأحكام في دائرة الكتب الأربعة، فبعضها صادر قطعاً، لكنّ عددها مردد بين الأقل والأكثر ـ غير الارتباطيين ـ . وهناك علم إجمالي آخر أعمّ من الكتب الأربعة من كتبنا ومن الشهرة الفتوائيّة والإجماعات المنقولة، وهي أيضاً مرددة بين الأقل والأكثر.

ولمّا كان الأقلّ في العلمين هو المتيقن، والانطباق محتمل كما ذكرنا في مثال الشّياه، فالعلم الإجمالي الأوسع منحلّ بالأضيق، لأنّه المتيقّن واشتغال الذمّة بالأوسع مشكوك فيه... وهذا الإنحلال حكمي.

هذا، ويبتني كلام صاحب الكفاية على الامور التالية:

١. العلمان الإجماليان عرضيّان.

٢. إنه لا علم بكون عدد الأحكام أكثر ممّا في الأخبار.

٣. إحتمال إنطباق الأحكام على ما حملته الأخبار، فالشبهة في غيرها بدويّة.

وبما ذكرنا يظهر عدم انطباق مثال الميرزا على محلّ البحث. على أنه يرد عليه لزوم تنجّز المنجّز وهو محال، لأنّ المفروض فيه تنجّز التكليف بالنسبة إلى الآنية الشرقيّة بوقوع القطرة الاولى، فلو أرادت الثانية تنجيز التكليف بالإجتناب عنها يلزم المحذور المذكور، وحينئذ، يكون التكليف بالنسبة إلى الغربيّة مشكوكاً فيه بالشك البدوي. اللهم إلاّ أن يقال بعدم تماميّة هذا المطلب في العلم المقارن، فيتم ما ذكره، لكن المحقّق في محلّه خلافه.

بيان المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني في تقريب الوجه العقلي: تقريبه على وجه لا يرد عليه ما أورده شيخنا العلاّمة الأنصاري هو: إن العلم الإجمالي ـ وإنْ كان حاصلا بثبوت تكاليف واقعيّة في مجموع الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقولة والشهرات وأشباهها، ضرورة أن دعوى عدم العلم بمطابقة بعض الإجماعات المنقولة والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدّاً ـ إلاّ أن مجرّد تضمّن بعض الإجماعات المنقولة وبعض الشهرات لتكاليف واقعيّة لايجدي، لاحتمال توافقها مع ما تضمّنه الأخبار الصّادرة واقعاً، بحيث لو عزلت الإجماعات المنقولة والشهرات المتوافقة مع جملة من الأخبار، لم يكن منع العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعيّة فيما عداها بعيداً.

فالإلتزام بالعلم الإجمالي في مجموع الروايات وساير الأمارات، لا يقتضي الإحتياط في تمام الأطراف، لمكان احتمال الإنطباق على ما تضمّنه الأخبار، فلا علم إجمالي بتكاليف اخر زيادة على ما في الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الاستاذ هنا وفي تعليقته الأنيقة على الرسائل، ليس مبنيّاً على إنكار العلم الإجمالي في الروايات وغيرها، بل مبني على عدم تأثيره، لمكان احتمال الإنطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالي عن التأثير في التنجّز، لا مانعيّة العلم الإجمالي في خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالي الكبير للتنجّز، كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجة المعتبرة على بعض الأطراف.[1]

أقول:

إنْ كان المعلوم بالإجمال في الكبير أكثر منه في الصغير، فلا شبهة في عدم الإنحلال، لأنّ المقتضي لتأثير العلم في الكبير موجود والمانع مفقود، فيتم مسلك الشيخ والميرزا.

وأمّا على مسلك صاحب الكفاية، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر، فكان القدر المتيقّن من الأحكام في الشريعة المقدّسة موجوداً في دائرة الأخبار المعلوم صدورها عن أهل العصمة وإنْ احتمل وجود شئ فيما عداها. لكنّ احتمال انطباق الكبير على الصغير يوجب الإنحلال، لأن قوام بقاء العلم الإجمالي هو القضيّة المنفصلة ـ أيْ وجود المعلوم بالإجمال في كلّ طرف على السواء ـ وبمجرّد كون أحدها محتملا ينحلّ العلم، لكون الشك فيه بدويّاً.

والحاصل: إنه مع فرض كون المورد من قبيل الأقل والأكثر واحتمال الإنطباق، فلا مناص من الإنحلال، بمعنى أن عدم تأثير العلم الإجمالي ليس على أثر القصور في المقتضي أو وجود المانع، بل إنه لا يوجد العلم

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٥٥.

الإجمالي أصلا في طرف الدائرة الكبيرة. فقوله: «ليس مبنيّاً على عدم العلم» فيه: إن القصور فرع الوجود، وقد ظهر أنْ لا وجود للعلم الإجمالي على مسلك المحقق الخراساني.

على أنْ لازم تقريبه وجود العلم في طرف الأكثر مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر وعدم تأثيره لقصور المقتضي، والحال أنهم لا يقولون بذلك كبرويّاً.

وصاحب الكفاية وإنْ ذكر كلمة «المانع»، لكنْ ليس مراده مانعيّة العلم الإجمالي الصّغير عن الكبير، بل مراده ما ذكرناه، ولا مناص من حمل كلامه عليه لو فرض عدم كونه ظاهراً فيه.

وعلى الجملة، فإنّ القول بالإنحلال لا يكون إلاّ عن طريق جعل المورد من الأقل والأكثر، وهذا هو مراده من مجموع كلماته في الكفاية والحاشية.

بقي الكلام في قول الشيخ:

«والحاصل: إن معنى حجيّة الخبر كونه دليلا متبّعاً في مخالفة الأُصول العمليّة والاصول اللّفظيّة مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور».

أقول

لابدّ من تحقيق المطلب في مقامين:

المقام الأوّل: الاصول العمليّة

فنقول:

إن كان عندنا علم إجمالي بتكاليف شرعيّة حملتها الأخبار، فالأحكام إمّا إلزاميّة أو ترخيصيّة، والحكم الإلزامي يكون في مقابله: تارةً أصل موافق للخبر في إثبات الحكم، واخرى: أصل ناف له، والأوّل إمّا محرز كالإستصحاب، وإمّا غير محرز كالبراءة.

فإن كان الأصل نافياً للحكم وهو غير محرز، والخبر قائم على حكم إلزامي، فالأصل غير جار عملا، لأنه مع العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، لا مجال لجريان الأصل.

أمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر من جهة العلم الإجمالي، فإنّه وإنْ كان الموضوع للأصل ـ وهو الشك ـ موجوداً، لكنّ العلم الإجمالي مانع عن جريانه، لأنه إنْ جرى في بعض الأطراف دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجّح، وإنْ جرى في الجميع، لزم المخالفة العمليّة للمعلوم بالإجمال.

وأمّا بناءً على حجيّة الخبر من غير جهة العلم الإجمالي، فلا موضوع للأصل أصلا، لفرض وجود الدليل على اعتبار الخبر.

ثم إنه بناءً على حجيّة الخبر، يجوز إسناد مضمونه إلى الشارع كما هو واضح، بخلاف ما إذا وجب العمل به احتياطاً من باب وجوب العلم الإجمالي، فإنّه لا يجوز الإسناد، لعدم العلم بكونه من الشارع، فيكون الإسناد تشريعاً.

لكنْ بناءً على الحجيّة، لابدّ من تعيين المبنى:

فإنْ قلنا: بأنّ مدلول أدلّة الإعتبار والحجيّة هو جعل الطريقيّة، أو قلنا: بأنه جعل الحكم المماثل، جاز الإسناد إلى الشارع، لأنه بناءً على الثاني، يكون للشّارع حكم في مورد الخبر، وعلى الأوّل، يوجد علم تعبّدي بالحكم الواقعي.

وإنْ قلنا: بجعل المنجزيّة والمعذريّة، لم يجز الإسناد، لأن الشارع قد جعل الخبر منجزاً لا طريقاً إليه.

فظهر عدم تماميّة القول بعدم جواز الإسناد مطلقاً، بل لابدّ من تعيين المبنى والتفصيل بالنظر إليه.

وأيضاً: فبناءً على حجيّة الخبر، تكون لوازم مضمونه حجةً، لكونه حينئذ أمارة، ولوازم الأمارة حجة. وأمّا بناءً على وجوب العمل به احتياطاً ـ من باب العلم الإجمالي ـ فلا، لعدم حجيّة اللّوازم.

فظهرت ثلاثة فوارق ـ في هذا الفرض ـ بين ما إذا كان ملاك حجيّة الخبر هو أدلّة الإعتبار، أو كون الخبر واجب العمل من باب العلم الإجمالي، وأنه لابدّ على القول الثاني من التفصيل المذكور بين المباني.

وإنْ كان الأصل نافياً للحكم وهو محرز كالإستصحاب، والخبر مثبت لتكليف إلزامي، فلا مجال لجريانه مع وجود الخبر، بناءً على العمل به من باب العلم الإجمالي، إمّا لعدم وجود المقتضي لقصور المجعول وعليه الميرزا، وإمّا للزوم المخالفة العمليّة، كما عليه الاستاذ. وكذلك إن كان الأصل غير محرز، إذ لا فرق ـ على هذا المبنى ـ بين الأصل المحرز وغيرالمحرز.

وأمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر لحجيّته بأدلّة الإعتبار، فلا موضوع للأصل، كما لا يخفى.

والكلام في جواز الإسناد وعدمه، كالكلام في الصّورة السّابقة على المباني.

وإنْ كان الأصل مثبتاً للحكم الشرعي كالخبر، فلا يجري الأصل لعدم الموضوع، سواء كان محرزاً أو غير محرز، شرعيّاً أو عقليّاً.

هذا إن كان حجيّة الخبر بأدلّة الاعتبار.

وأمّا إنْ كان الخبر حجّةً ـ أي يجب العمل به ـ من باب العلم الإجمالي، ففيه تفصيل، لأنه إن كان الأصل المثبت للتكليف أصلا عقليّاً كالاشتغال، فالمقتضي لجريانه ـ أي الشك ـ موجود، والمانع ـ وهو لزوم المخالفة العمليّة ـ مفقود. وإنْ كان أصلا شرعيّاً محرزاً كالإستصحاب، فموضوع الجريان موجود كذلك، لكن لا يجري

لقصور المجعول، كما عليه الميرزا. وأمّا بناء على عدم الجريان لوجود المانع عنه ـ وهو لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة ـ فالأصل جار، ومع الجريان ـ يظهر الأثر بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي، فإنه من ناحية الإستصحاب يمكن إسناد المضمون إلى الشارع وإنْ لم يمكن من ناحية الخبر، كما أن الملاقي لمستصحب النجاسة محكوم بالنجاسة، مع أن الملاقي لأطراف العلم الإجمالي لا يكون محكوماً بحكم الملاقى.

وإن كان الخبر نافياً للتكليف، ولكنّ الأصل تارةً: كذلك، واخرى: مثبت له، وعلى التقديرين يكون الأصل محرزاً تارةً: واخرى: غير محرز.

فإنْ كان الأصل نافياً وهو غير محرز، فلا موضوع له حتى يجري، بناءً على حجيّة الخبر بأدلة الإعتبار، وحينئذ، يجوز إسناد مدلول الخبر إلى الشارع، بناءً على الطريقيّة أو جعل الحكم المماثل، وتكون لوازمه حجةً، لأن مثبتات الأمارات حجّة. وأما بناءً على وجوب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع للجريان ـ أعني الشك ـ موجود والمانع مفقود، لأن المانع إمّا هو لزوم المخالفة القطعيّة، وإما عدم إمكان المحرز التعبّدي على خلاف المحرز الوجداني، وحيث أن الأصل غير محرز، فلا مانع.

وإنْ كان الأصل النافي للتكليف محرزاً، فإن كان المبنى عدم جريان الإستصحابين مع العلم بالخلاف في أحدهما، لأن الإحراز الوجداني ـ لكون أحدهما خلاف الواقع ـ لا يجتمع مع المحرزين التعبديين ـ فهو، وإنْ وقع الخلاف في وجه عدم الجريان ـ. هذا بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي. وأما بناءً على حجيّته بالأدلّة، فلا موضوع للأصل.

وإنْ كان الأصل مثبتاً للتكليف والخبر ناف له، فإنْ كان حجيّة الخبر بالأدلّة، لم يجر الأصل لعدم الشك، وإنْ كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع موجود، فإن كان الأصل غير محرز، فلا مانع من جريانه والإحتياط لازم، وإن كان محرزاً، لزم ملاحظة المبنى ـ وعلى القول بالجريان كما هو المختار ـ يكون جارياً أيضاً.

تنبيه

هل مع العلم بطهارة أحد الإنائين، يجري استصحاب النجاسة فيهما، لكونها الحالة السّابقة وجريانه كذلك لا يستلزم مخالفة حكم إلزامي، لكنّ أحدهما خلاف الواقع؟

قال الشيخ والميرزا بالعدم، واختلفا في وجه ذلك.

فقال الميرزا: إن المجعول بدليل الإستصحاب قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، لأن مدلوله التعبّد ببقاء الحالة السّابقة، إلاّ أن التعبّد بلسان إحراز الواقع في كلٍّ من الأطراف، أي: أنت محرز للنجاسة ـ مثلا ـ في هذا الإناء وذاك وذاك، لا يجتمع مع العلم وهو الإحراز الوجداني لطهارة أحدها.

هذا في الأصل المحرز.

وأمّا غير المحرز كالبراءة، فمدلول الدليل هو تعيين الوظيفة عند العمل بلا إحراز للواقع. فالمانع عن جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي إثباتي، كما أن المانع عن جريان الإستصحاب ثبوتي كما تقدّم.

وقال الشيخ: المانع إثباتي لا ثبوتي، وهو لزوم التناقض بين صدر دليل الإستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك بل انتقضه بيقين أخرى» مع ذيله، لأن مقتضى صدره هو إبقاء النجاسة مثلا، ومقتضى ذيله عدم إبقائه مع اليقين اللاّحق، والمفروض تحقق اليقين وجداناً بالنقض في أحد الأطراف.

وقال الخراساني والعراقي بالجريان ما لم تحصل المخالفة العمليّة القطعيّة، فإذن يجري الإستصحاب ـ في بعض الأطراف ـ وإنْ علمنا بمخالفة بعضها للواقع، ولا مانع من جريانه إلاّ لزوم المخالفة القطعيّة.

والوجه في ذلك هو: إنّ كلّ طرف من الأطراف واجدٌ لملاك الإستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاّحق، وأمّا العلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين ـ مثلا ـ فقد تعلّق بعنوان «الأحد» والعلم إذا تعلّق بشئ لا يتجاوز عن متعلّقه، إذنْ، لا يتعلّق العلم بالأطراف، لأن العلم يكون في صقع النفس، ومتعلّقه في ذلك الصقع هو «الأحد»، فإذا أجرينا الإستصحاب في كلّ طرف بخصوصه لم يمنع العلم عن جريانه، إلاّ إذا حصل المخالفة القطعيّة، فذلك هو المانع عن الجريان.

هذه هي الكبرى.

ولكنّ المحقق العراقي ـ القائل بجريان الأصل المحرز كما تقدّم ـ يقول فيما نحن فيه بعدم الجريان، للعلم الإجمالي بصدور أخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السّلام، وهي تامّة في الظهور والدلالة، ومع تماميّتها كذلك، فإنه في كلّ مورد يراد إجراء الأصل فيه تتحقّق الحكومة، لأنّ الخبر التام ظهوراً ودلالةً يكون حاكماً على الأصل، لأنّ جريان الاستصحاب في جميع الأطراف لايجتمع مع العلم الإجمالي بصدور بعضها، وجريانه في بعضها دون بعض ترجيح بلامرجّح. إذن، فهقتضى القاعدة سقوط الأصل المحرز، وإنْ تمّ جريانه في البحث الكلّي.

وقد ردّ عليه شيخنا دام بقاه

أمّا نقضاً، فبأنّ المحقق المذكور يرى جريان الأصل العقلي المثبت للتكليف كقاعدة الإشتغال، مع أنّ الأصل المثبت العقلي كذلك محكومٌ بالأمارة أو هي واردة عليه، فما الفرق؟

وأمّا حلاً، فإن صِرف وجود الأمارة على خلاف بعض الاصول هو المانع من جريان الأصل أو له ملاك؟ إنّ الاصول اللفظيّة تدور حجيّتها مدار كاشفيّتها عن المراد، فمثلا: مع وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّص على خلاف العمومات، لاتجري أصالة العموم فيها لسقوطها عن الكشف عن المراد، وأمّا الاصول العمليّة، فملاك جريانها هو الشك، ففي الاستصحاب اليقين السّابق والشك اللاّحق هو الملاك، والأمارة ملاك تقدّمها على الأصل هو رفعها للشك رفعاً تعبديّاً، إمّا حكومةً وإمّا وروداً. وهذا هو الملاك العام. وهنا الأمارة معلومة بالإجمال وهي محتملة الإنطباق بالنسبة إلى موارد الاصول، والعلم الإجمالي بوجود الأمارة لايرفع الشك من كلّ طرف طرف بخصوصه، لا وجداناً ولا تعبّداً، بل يرفعه في البعض الإجمالي، وحيث أنّ الشكّ موجود فالملاك لجريان الإستصحاب موجود. فالحاصل: عدم مانعيّة الأمارة المعلومة بالإجمال عن جريان الإستصحاب في كلّ واقعة واقعة من الأطراف، وصرف وجود الأمارة على خلاف الأصل غير اللّفظي ليس مانعاً، وإلاّ لكان اليقين الإجمالي مانعاً بالأولويّة القطعيّة، بخلاف الأصل اللّفظي، لأنّ المخصّص المعلوم بالإجمال وجوده يضرّ بالكاشفيّة، وهي ملاك الحجيّة للأصل اللّفظي، ومع جريان الإستصحاب في جميع الأطراف لا تلزم المخالفة القطعيّة ولا العمليّة، لأن الكلام في الأصل المثبت للتكليف.

المقام الثاني: الاصول اللّفظية

ذكر المحقق الإصفهاني أن الاصول اللّفظيّة تسقط أمام الخبر، إنْ كانت حجيّته من باب أدلّة الاعتبار، ولا تسقط إن وجب العمل به من باب العلم الإجمالي، لأن الخبر المخصّص أو المقيّد يكون في الصّورة الاولى أقوى حجيّةً، أمّا في الصّورة الثانية، فليس بحجة، فلا وجه لسقوط الاصول اللّفظيّة، فلو كان العام أو المطلق حاملا لحكم إلزاميّ وجب الأخذ به.

وذكر المحقق العراقي أنّ العلم الإجمالي بالمخصص أو المقيّد موجبٌ لسقوط الاصول اللفظيّة كذلك، فالخبر الواجب العمل به من باب العلم الإجمالي يتقدّم على العامّ الكتابي أو العامّ المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة.

وقد اختار الاستاذ هذا القول.

وتفصيل المطلب:

إن العام تارةً: مثبت للتكليف والخاصّ ناف له، كما في قوله تعالى (**حَرَّمَ الرِّبا**) و«لا ربا بين الوالد والولد»، والمفروض وجوب العمل بالخاصّ من باب العلم الإجمالي، وفي هذه الصّورة لمّا كان الخاصّ مرخّصاً، فإنه لابدّ من

الأخذ بمقتضى العام من باب الإحتياط والإشتغال، لأنّ العامّ أفاد الحكم الإلزامي والخاصّ الواجب العمل من باب العلم الإجمالي إنما أفاد الترخيص، وهو لا يزاحم الإلزام.

والحاصل: إنه وإنْ علمنا إجمالا بسقوط بعض العمومات، لوجود المخصّص لها، لكنّ العلم الإجمالي بوجود التكاليف الإلزاميّة بين العمومات يقتضي العمل بها كلّها من باب الإحتياط، والمفروض أنّ المخصص في المثال ليس إلزاميّاً، فمقتضى الإحتياط فيه ترك الرّبا بين الوالد والولد أيضاً.[1]

واخرى يكون العامّ ترخيصيّاً والخاصّ حكم الزامي، مثل قوله عزّ وجلّ (**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**)[2] و«نهى النبي عن الغرر». فإن كان الخبر حجةً بالأدلّة، فلا ريب في تقدّمه، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالوظيفة هي الإحتياط في جميع الأطراف ومنها البيع الغرري. فالنتيجة إذنْ واحدة.

وثالثةً: يكون العام والخاصّ حكمين إلزاميين، فهنا علمان إجماليّان يقتضيان الإحتياط بالإمتثال في كلّ طرف، إلاّ أنه غيرممكن، لأن أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، فيدور الأمر بين المحذورين، والقاعدة التخيير عقلا.

ولا يخفى أنه في دوران الأمر بين المحذورين خمسة أقوال، أحدها البراءة، إلاّ أنه لابدّ من القول بالتخيير فيما نحن فيه، لأن الحاكم بالدوران هو العقل، وحكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير.

وهذا تمام الكلام في الوجه الأوّل للدليل العقلي الذي اختاره الشيخ وعَدَل عنه.

الوجه الثاني

ما ذكره في الوافية

وحاصله: إنا نعلم بتكاليف شرعيّة ونعلم ببقائها لا سيّما الضروريّات من الدين، ولا ريب في أن طريق ثبوت أجزاء هذه التكاليف وشرائطها هو الخبر، فإذا لم يكن خبر الواحد حجةً لوقع العمل بتلك التكاليف والضروريّات على خلاف الشرع. إذن، لابدّ من القول بحجيّة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة التي عمل بها من غير ردٍّ ظاهر لها.

---

(١) ولا يخفى أنّ ما ذكر من باب المثال، لأنّ الإحتياط قبل الابتلاء بالربا ممكن، أمّا إذا تحقق البيع الربوي شمله (**حَرَّمَ الرِّبا**) ويقتضي حرمة أخذ الزيادة أو بطلان البيع ـ على القولين ـ فلا يجوز التصرّف، لكنّ «لا ربا بين الوالد والولد» يقتضي الصحّة وجواز التصرّف ووجوب تسليم مورد المعاملة، فيقع الإشكال عملا ويكون من أمثلة الصورة الثالثة.

(٢) لا يخفى أن هذا من باب المثال، لأن الآية وإنْ أفادت الترخيص لكنّ المترتب على البيع حكم الزامي، وهو وجوب الوفاء بالعقد وتسليم مورد المعاملة.

وهذا الوجه يرجع إلى العلم الإجمالي بأنّ طائفةً من الأخبار التي دوّنت في الكتب في المعتمدة حاملةٌ لأجزاء الأحكام وشرائطها لاسيّما الضروريات من الصلاة والصّيام ونحوهما، فلابدّ من العمل بها.

إشكال الشيخ

وأورد عليه الشيخ[1] بما حاصله: إن هنا علمين إجماليين، أحدهما: ما ذكر، والآخر: العلم الإجمالي بوجود روايات تحمل الأجزاء والشرائط في خارج الكتب المعتمدة، فمقتضى الوجه المذكور وجوب العمل بما في الكتب المعتمدة وغيرها.

الجواب

وقد يجاب: بأنّ تحقّق هذا العلم الإجمالي الكبير الّذي ادّعاه الشيخ أوّل الكلام، ولو سلّم، فإنّه يتوقف إشكال الشيخ على عدم انحلال الكبير بالصّغير.

وعلى الجملة، فإمّا ننفي تحقق العلم الإجمالي زائداً عمّا في الكتب المعتمدة، وإمّا ننفي شرائط تنجيزه، فيندفع الإشكال.

لكنْ يرد على هذا الوجه:

أوّلا: إن هذا الوجه يفيد وجوب العمل بالأخبار المثبتة للتكليف فقط، والمدّعى حجيّة الخبر الأعم من المثبت والنافي له.

وثانياً: إنّ المطلوب إثبات حجيّة الخبر بحيث يتقدّم على الاصول العمليّة واللّفظيّة، وقد عرفت أنّ فيه تفصيلات واختلافات بحسب المباني.

الوجه الثالث

ما ذكره في الحاشية

وملخّصه كما ذكر الشيخ:[2]

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٠٥.

إن وجوب العمل بالكتاب والسنّة ثابت بالإجماع بل الضرورة من الدين والأخبار المتواترة عن أهل العصمة صلوات الله عليهم أجمعين. وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلّة المذكورة، وحينئذ، فإنْ أمكن الرجوع إلى الكتاب والسنّة على وجه يحصل العلم بها بحكم أو الظن الخاصّ به، فهو، وإلاّ فالمتّبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

قال الشيخ:

وهذا عبارة اخرى عن دليل الانسداد الآتي.

هذا تمام الكلام في الظنون الخاصّة. والحمدلله

سفید

الظنُّ المطلق

سفید

قد ذكرت وجوه عقلّية لحجيّة مطلق الظّن، وهي أربعة:

الوجه الأوّل

ما في الرسائل من أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنّة للضّرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أمّا الصّغرى، فلأن الظنّ بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك، كما أنّ الظّن بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل، بناءً على قول العدليّة بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاّ من الضررين دليلا مستقلاً على المطلب.[1]

وفي الكفاية[2] ما حاصله: إنّ الظّن بالتكليف يستلزم الظّن بالضرر في مخالفته، والعقل مستقلٌّ بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح العقليين أوْ لم نقل، لأن التحّرز عن الضرر المظنون بل المحتمل ممّا جبل عليه العقلاء كافّةً، بل ممّا فطر عليه كلّ ذي شعور.

الكلام حوله

ويقع الكلام في «الصغرى» و«الاستلزام» و«الكبرى»، فنقول:

إن «الضّرر» هو إمّا «العقاب الاخروي» وإمّا «المفسدة الدنيوية» وإمّا «النقص في البدن والعرض والمال».

فإن كان المراد من الضرر هو «العقاب» فالملازمة المذكورة غير تامّة، بل الثابت هو الإحتمال حتّى في صورة القطع. إلاّ أن يقال في صورة القطع بالحكم الشرعي بوجود الظن بالعقاب، لأن المقتضي للعقاب على

(١) فرائد الأُصول: ١٠٦.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠٨.

المخالفة موجودٌ غير أنه يحتمل الشفاعة والعفو، فيبقى الظن بالعقاب، أي: يتنزّل مع الإحتمال المذكور من القطع إلى الظن، وتكون الملازمة تامّةً في هذه الصّورة، خلافاً لظاهر كلام بعضهم.

و «الظن بالحكم الشرعي» إن كان ظنّاً مقطوع الاعتبار، فإنه يلازم الظنّ بالعقاب لما ذكرنا، وإنْ لم يكن معتبراً ـ لدليل خاصّ كما في الظنّ القياسي، أو بالأدلّة العامّة الناهية عن اتباع الظنّ أو غير العلم ـ فمخالفة هذا الظن غير ملازمة لاحتمال العقاب، فضلا عن أن تلازم الظنّ به، بل إنها تلازم القطع بعدم العقاب، لأن المفروض قيام الدليل الخاصّ أو العامّ على سقوط هذا الظن، وهذا يلازم ـ عقلا ـ عدم مؤاخذة الشارع، فلا تصل النوبة إلى التمسك لعدم استحقاق العقاب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكون الدليل القائم على عدم اعتبار هذا الظنّ بياناً لعدم العقاب.

وتلخّص: عدم تماميّة الصغرى في هذا الفرض.

وإنْ كان المراد من الضّرر هو «المفسدة الدنيويّة»:

فإنّ هذا الدليل إنما يتم على مذهب العدليّة القائلين بالحسن والقبح العقليين ولايتم على مذهب الأشاعرة. هذا أوّلا.

و ثانياً: إنّه يتوقّف على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وفيه كلام، فقد ذهب جماعة ـ منهم المحقق الخراساني ـ إلى أنها تابعة لمصالح فيها.[1]

وثالثاً: يتوقف على عدم تماميّة الإطلاق في أدلّة الاصول العمليّة المرخّصة، لأنه إذا كانت مطلقةً، كشف إطلاقها عن تدارك المفسدة، ومن هنا قال الشيخ: بأن أخبار الإستصحاب والبراءة إن كانت مقطوعة الصّدور، ثبت التدارك، لكن لا بالقطع، لكون دلالتها بالظهور وذلك من الظنون. وإن كانت ظنيّة الصّدور، حصل الظن بالتدارك.

و رابعاً: إن مقتضى عدم لزوم متابعة الظن للأدلّة الناهية ـ وإنما قلنا «عدم لزوم المتابعة» لكونه القدر المتيقّن من تلك الأدلّة ـ هو أنه لو كان هناك ضرر مترتب على عدم المتابعة، فقد تدارك الشارع ذاك الضرر.

و خامساً: إن هذا الدليل ـ مع كلّ ما تقدّم ـ أخصّ من المدّعى، لأن المصلحة إنما توجد في الأحكام الإلزاميّة، مع أن الكبرى هي: وجوب دفع المفسدة، وليس هناك كبرى مفادها وجوب جلب المنفعة والمصلحة. فيكون الدليل مختصّاً بالأحكام الإلزاميّة التحريميّة.

وتلخّص: عدم تماميّة الصغرى في هذا الفرض أيضاً.

---

(١) انظر: فوائد الأُصول للمحقق الخراساني، الفائدة: ٣٣٧، كفاية الأُصول: ٣٠٩.

ثم الكلام في الكبرى، فإنّه إنْ كان الضّرر مأخوذاً بالمعنى العامّ، اتّحدت المفسدة معه، لكنّ المراد من الضرر في لسان الأدلّة هو النقص المالي والبدني والعرضي، والمفسدة أعمّ من الضّرر، لأنها تعمّ المفسدة الشخصيّة والنوعيّة والدنيويّة والاخرويّة. وكيف كان، فهل المفسدة الشخصيّة يلزم دفعها بحكم العقل؟

إن العقل حاكم بلزوم دفع المفسدة الشخصيّة التي كشف عنها الشارع، ولكنْ هل مظنون المفسدة يجب دفعه عقلا؟ إنّ كلّ من يقول بلزوم دفع الضرر المظنون يقول بلزوم دفع المفسدة المظنونة، فلو قلنا بالعدم من جهة العمومات الناهية عن اتباع الظن، والاصول المرخّصة، فلابدّ وأن تكون تلك العمومات كاشفةً عن تدارك الشارع.

و بعبارة اخرى: إن الأحكام الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة عند العدليّة، فهي تابعة للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد تارةً: شخصيّة، واخرى: نوعيّة، فتكون كبرى الاستدلال تامّةً على مذهب العدليّة، فيما إذا كانت المصلحة والمفسدة ملزمتين، وكان غرض المولى مترتباً على تلك المصلحة أو المفسدة، لكون العقل حاكماً بلزوم حفظ أغراض المولى. لكنّ هذا كلّه إنما يجري في الغرض الذي قامت الحجة العقليّة أو الشرعيّة عليه، ففي مثله يحكم العقل بلزوم الحفظ، فإذا لم يكن الظن القائم على مفسدة ظنّاً معتبراً، والمفروض تماميّة أدلّة النهي عن اتباع الظنّ، ثبت أن الشارع لا يريد الاتّباع، وحينئذ، فلا حكم للعقل. بل المفروض قيام الدليل على أنه لا غرض للمولى فيه، فلا تصل النوبة إلى الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أن الكبرى أيضاً غير تامة.

أمّا إن كان المراد من «الضرر» هو «النقص في البدن والمال أو العرض» كان الدليل أخصّ من المدّعى، لأن الضرر بهذا المعنى يتحقّق في بعض الأحكام الشرعيّة فقط.

الوجه الثاني

إن الأخذ بغير الظنّ ـ وهو الشك والوهم ـ ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا، فيتعيّن الأخذ بالظن.

وفيه:

إنه يتوقّف على تنجّز التكليف ولزوم الأخذ بالظن أو بالشك أو بالوهم، في مقام الإمتثال، كأنْ تتردّد القبلة بين الجهات مع الظنّ بجهة، وفرض عدم إمكان الإحتياط بالجمع، حتى يدور الأمر بين ترجيح الظنّ أو الطرف الآخر، لكن الدوران بينهما لا يتحقق إلاّ بمقدّمات الإنسداد.

و عليه، فهذا الوجه يشكّل مقدّمةً من مقدّمات قانون الإنسداد الآتي.

الوجه الثالث

إن العلم إجمالا بوجود التكاليف الإلزاميّة الكثيرة بين الشبهات يقتضي الإحتياط فيها، وذلك يكون بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة ولو موهوماً، ولكنّ مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج في الشريعة عدم وجوب الإحتياط على النحو المذكور، فيكون مقتضى الجمع بين دليل نفي العسر و الحرج ودليل وجوب الإحتياط، هو الأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وهذا ما يعبّر عنه بالتبعيض في الاحتياط. ولو اريد الأخذ بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه:

إنه من مقدّمات قانون الإنسداد. وهو الوجه الرّابع، وهو:

و يقع الكلام فيه في مقامات:

المقام الأول

في مقدّمات الإنسداد

و هي عند الشيخ أربعة، وعند المحقق الخراساني خمسة:

(الاولى) العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعليّة.

و (الثانية) إنسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى كثير من تلك التكاليف.

و (الثالثة) عدم جواز إهمال التكاليف الشرعيّة.

و (الرابعة) إن الأخذ بالإحتياط غير جائز أو غير واجب. وإن الاصول ساقطة عن المرجعيّة، وكذا القرعة وفتوى الفقيه، فالطرق هذه كلّها منسدة، لكنّ العمل بالتكاليف واجب كما تقدّم. إذن، لا مناص من الاكتفاء بالإطاعة الشكيّة أو الوهميّة أو الظنيّة، والأمر دائر بين هذه الامور.

و (الخامسة) أن تقديم الشك والوهم في العمل ترجيح للمرجوح على الراجح وهو الظن. وهو قبيح.

فيتعيّن الأخذ بالظن.

والشيخ لم يذكر المقدمة الاولى منها.

و ذكر الشيخ ـ في المقدمة الثالثة ـ وجوهاً على عدم جواز الإهمال، هي: (الإجماع) و(لزوم المخالفة القطعيّة والخروج من الدين) و(العلم الإجمالي).

فكان العلم الإجمالى بالتكاليف من أدلّة المقدّمة الثالثة عند الشيخ، لكنّ صاحب الكفاية جعله المقدّمة الأُولى.

وقد وقع ذلك موقع الكلام بين الأعلام:

رأي الميرزا

فقال الميرزا: بأنّ الشيخ أسقط هذه المقدّمة، نظراً إلى أنّ المراد من العلم بثبوت التكاليف إنْ كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها، فهذا من البديّهيات التي لا ينبغي عدّها من المقدّمات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهة التي لايجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدّمات دليل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبتني عليها المقدمة الثانية على ما سيأتي بيانه.

فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ قدّس سرّه من المقدّمات الأربع.[1]

رأي الإصفهاني

لكنّ المحقق الإصفهاني قال: بأنّ إسقاطها إنْ كان لأجل عدم المقدميّة، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجالٌ للمقدّمات الأخر إلاّ بنحو السّالبة بانتفاء الموضوع، وإنْ كان لوضوح هذه المقدّمة لدلالة سائر المقدّمات عليها، فمن الواضح أنّ وضوحها لايوجب عدم مقدّميّتها ولا الإستغناء بذكر الباقي عن ذكرها وإلاّ كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.[2]

رأي السيد الخوئي

وتبع السيد الخوئي الميرزا فقال:

والصحيح ما صنعه الشيخ، إذ لو كان مراد صاحب الكفاية من المقدّمة الاولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعليّة في حقّ كلّ مكلّف ممّن يجري دليل الإنسداد في حقّه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدّمة هي بعينها المقدّمة الثالثة في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعليّة أنه لايجوز إهمالها وعدم التعرّض لامتألها. وإنْ كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لاالعلم بفعلّية التكاليف في حقّنا، فلاوجه لجعل ذلك من مقدّمات الإنسداد وإنْ كان صحيحاً في نفسه، لأنّ المقصود ذكر المقدّمات القريبة التي يتألّف منها دليل الإنسداد لا المقدّمات البعيدة، وإلاّ لزم أنْ يجعل من المقدّمات إثبات الصّانع...[3]

---

(١) فوائد الأُصول ٢ / ٢٢٦ وانظر: أجود التقريرات ٣ / ٢٢٣.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٣) مصباح الأُصول ٢ / ٢١٩ ـ ٢٢٠. وانظر: دراسات في علم الأُصول ٣ / ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

والمحقق المشكيني[1] ذكر ـ بالنظر إلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ للأحكام أربع مراحل:

إن المقدّمة الثالثة جاءت لبيان مرحلة التنجّز، فلاتكون المقدّمة الاولى مغنيةً عن الثالثة.

وفيه: إنَّ المحقّق الخراساني لايفّرق في التنجيز بين العلم الإجمالي والتفصيلي.

رأي السيّد الاستاذ

والسيّد الاستاذ رحمه الله بعد أن ذكر بعض الكلمات قال: ولا يخفى أن هذا الحديث بين الأعلام أشبه باللّفظي، فإن دخالة وجود العلم الإجمالي بالأحكام وتأثيره في تماميّة الدليل مما لا ينكر، إنما البحث في ذكره مقدمةً بالإستقلال وعدم ذكره كذلك بل استفادته من طيّ الكلام، وهذا المعنى ليس بهم. ونستطيع أنْ نقول إن الشيخ أخذ وجود العلم الإجمالي في جملة المقدّمات، إذ فرض وجود الواقعيّات التي لايجوز إهمال امتثالها وفرض إنسداد باب العلم والعلمي ملازم للعلم الإجمالي، ولولاه لما كان للمقدّمات الاخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفاية في أنّ تنبيهه على العلم الإجمالي بالالتزام، بخلاف صاحب الكفاية، فإنه نصّ عليه مطابقةً وصريحاً. والأمر سهل.[2]

أقول:

لكنّ جعل هذا البحث بين الأساطين أشبه باللّفظي بعيد جدّاً، فإنّ الشيخ رحمه الله جعل العلم الإجمالي من أدلّة المقدّمة الثالثة لامن المقدّمات، وقد فهم السيّد الاستاذ نفسه هذا حيث قال:

أمّا المقدّمة الثالثة، فهي قطعيّة لا تقبل التشكيك. واستدلّ عليها الشيخ بوجوه ثلاثة:

الأول: الإجماع...

الثاني: استلزام الإهمال للمخالفة القطعيّة...

الثالث: العلم الإجمالي...[3]

وهذا تهافت. ولعلّه من المقرّر رحمه الله.

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفاية

وأقول:

---

(١) كفاية الأُصول مع حواشي المشكيني ٣ / ٣٨٤.

(٢) منتقى الأُصول ٤ / ٣٢٥.

(٣) المصدر ٤ / ٣٣١.

لكنّ شيخنا الاستاذ أجاب في الدورتين عن إشكال الميرزا وتلميذه المحقّق على الكفاية بما حاصله:

إنّ ما نحن فيه من قبيل العلم الإجمالي المتعلّق بتكاليف مع الإضطرار إلى إرتكاب البعض غير المعيَّن منها، أي: إن ارتكاب هذا البعض رافع للاضطرار والإحتياط الذي هو غير واجب أو غيرجائز، وهكذا علم إجمالي غيرمنجزّ عند صاحب الكفاية، وعلى هذا المبنى، لابدّ من ذكر المقدّمة الثالثة للتنبيه على أنّ هذا العلم الإجمالي وإنْ كان متعلّقاً بتكاليف كذائيّة إلاّ أنه يجب ترتيب الأثر عليه ولايجوز إهماله في هذا المقام لخصوصيّة فيه، وهي أنه لو خالفه لزمت المخالفة القطعيّة والخروج من الدين.

لكنّ صاحب الكفاية يرى أنّ الإضطرار من حدود التكليف وأنه مانع من فعليتّه، ولذا يكون العلم الإجمالي بالبعض غير المعيّن غيرمنجزّ، وهنا قد صرّح بأنه متعلّق بتكاليف فعليّة. فيرد عليه الإشكال من جهة أنّ معنى جعل التكاليف فعليّةً عدم مانعيّة الإضطرار عن فعلّيتها، فالعلم الإجمالي متعلّق بتكاليف فعليّة فلايجوز إهمالها، فلا حاجة إلى المقدّمة الثالثة.

لكنّ الظاهر أن صاحب الكفاية بصدد بيان المطلب وإتمام المسألة على جميع المباني حتى مبنى المحقق الخونساري القائل بأنّ العلم الإجمالي بالتكاليف الفعليّة غير منجزّ، بل يعتبر في التنجيز تميّز متعلّق التكليف. فكان ذكر المقدّمة الثالثة لغرض بيان أنه لايجوز الإهمال حتى على المبنى المذكور.

فالإشكال مندفع.

دفاع العراقي عن الكفاية

هذا، وللمحقّق العراقي[1] رحمه الله بيانٌ في توجيه المقدّمة الاولى كما صنع في الكفاية، فقال ما حاصله:

تارةً نقول: بأنّ نتيجة المقدّمات هو التبعيض في الإحتياط لا حجيّة الظنّ. أي: أن على المكلّف الأخذ بالمظنونات في مقام الإمتثال وترك المشكوكات والموهومات، فيكون الظنّ معتبراً في مقام الإطاعة وسقوط التكليف. واخرى نقول: بأنّ النتيجة حجيّة الظنّ واعتباره ـ في مرحلة ثبوت التكليف ـ حكومةً أو كشفاً على الخلاف. فعلى الأوّل يُحتاج إلى المقدّمة الاولى، وذلك، لأنه مع فرض إنسداد باب العلم والعلمي يتحقّق الشك وهو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيلزم إجراء البراءة في كلّ مسألة مسألة، ولكنْ لايجوز الرجوع إلى البراءة، إمّا للعلم الإجمالي، وإمّا للزوم الخروج من الدين، وإمّا للإجماع. ولايقال: هذا الإجماع ليس بحجّة، لأنّ المعتبر إجماع القدماء والمسألة غيرمعنونة في كلماتهم. لأنا نقول: لو كانت معنونةً في كلماتهم لكانت فتواهم عدم جواز الرجوع إلى البراءة هنا قطعاً، وإنما لم يعنونوها لأنهم كانوا يرون الإنفتاح.

---

(١) نهاية الأفكار ٣ / ١٤٦.

ولكن، إذا كان المدرك لعدم جريان القاعدة هو العلم الإجمالي، فإنه لمّا كان العلم الإجمالي منجزاً، فلامعنى لأن يكون الظنّ منجزاً للتكليف ومثبتاً له، فلابدّ من أنْ تكون حجيّة الظنّ لمرحلة إسقاط التكليف.

فظهر الفرق بين مقامي الثبوت والسقوط، وظهر أن من يقول بحجيّة الظن في مقام السقوط يحتاج إلى المقدّمة، ومن يقول بحجيّة الظن في مقام الثبوت، فلا وجه لأنْ يذكرها في المقدّمات.

وببيان آخر: المقدّمة يجب أن تكون محفوظةً في ظرف النتيجة وإلاّ لم تحصل، فإن كان مقدّمة الدليل العلم الإجمالي، فعند استنتاج حجيّة الظنّ لإثبات التكليف يجب أنْ يكون العلم الإجمالي محفوظاً، والحال أنه مع ثبوته ينحل. فإذن، جعل العلم الإجمالي مقدّمةً يستلزم القول بالتبعيض في الإحتياط بالأخذ بالمظنونات في مقام الإمتثال والإطاعة وسقوط التكليف، وحينئذ يتوجّه على الشيخ القائل بالتبعيض في الإحتياط أنه لماذا لم يجعل العلم الإجمالي مقدّمةً؟

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه شيخنا في الدّورتين بما حاصله:

إنه لا معنى لقيام الإجماع على التكليف غيرالمنجزّ، ولا معنى للزوم الخروج من الدين من مخالفة التكليف غيرالمنجزّ، فلا محالة تكون التكاليف منجزّة بالعلم الإجمالي، إذن، لايمكن تصوّر الخروج من الدين إلاّ مع العلم الإجمالي. هذا نقضاً.

وأمّا حلّاً، فإن العلم الإجمالي منجزّ بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من الأطراف، ولكن إقامة الطريق إلى الأطراف المنجزة بالعلم لامحذور فيها. نعم، يمكن الإشكال بناءً على أنّ مدلول دليل اعتبار الطرق والأمارات هو المنجّزية، فيلزم تنجيز المنجّز وهو تحصيلٌ للحاصل. إلاّ أن من الممكن دفعه: بأنّ العلم الإجمالي منجّز بالنسبة إلى الجامع بين الأطراف لا بالنسبة إليها، فلا مانع من منجعل المنجّز بالنسبة إلى الطرف والمقتضي موجود. إلاّ أنْ يقال: بأنّ العلم الإجمالي يقتضي الموافقة القطعيّة في جميع الأطراف، ولكنّ هذا فيه بحث كما لايخفى.

وأمّا أنّ المقدّمة إن كانت العلم الإجمالي فإنّه ينحلّ بقيام الأمارة والطريق. فيردّه: ما تقدّم من أنّ القائل بالإجماع ولزوم الخروج من الدين يعترف بالعلم الإجمالي. فإنْ قيل: القائل بالإجماع لا يجعل العلم الإجمالي من المقدّمات، فلا يرد النقض. قلنا: إن كان العلم الإجمالي مقدّمةً بحدوثه وبقائه، كان الإشكال وارداً، لانحلاله بقاءً، وأمّا إنْ كان مقدّمةً بحدوثه فقط فلا ينافي عدم بقائه بعد ذلك. نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، فإنه من جهة العلم الإجمالي بالتكليف، فهو مقدّمة للفحص، ومع الظفر بالطريق ينحلّ. نعم، للمحقق العراقي أنْ يقول: بأنّ هذا العلم قد أفادنا لزوم الفحص والوصول إلى الطريق، وهو ينحلّ بالوصول، وفيما نحن فيه يتحقّق الإنحلال بنفس الوصول، فليس للعلم الإجمالي نتيجة إلاّ الوصول إلى الظن.

وحاصل الجواب عمّا ذكره رحمه الله هو: أنه لا دليل على لزوم بقاء المقدّمة بعد الوصول إلى النتيجة، وإذن، يمكن القول بالتبعيض في الإحتياط أو القول بالحكومة أو الكشف على جميع التقادير، أي: سواء قلنا بالإجماع ولزوم الخروج من الدين أو قلنا بالعلم الإجمالي.

وقال الميرزا رحمه الله: إن كان الوجه هو الإجماع والخروج من الدين، فلا مناص من القول بالكشف. وسنتعرّض لكلامه في محلّه إن شاء الله.

المقام الثاني

في تماميّة المقدّمات وعدمها

المقدمة الاولى

أمّا الاولى، فقد ذكر المحقق الخراساني:[1] إنها وإن كانت بديهيّة إلاّ أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما في الأخبار الصّادرة عن الأئمة الطاهرين التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه، لا موجب للإحتياط إلاّ في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلا عما يوجب الإختلال.

أقول:

فحاصل الإشكال على المقدّمة الاولى كون باب العلمي مفتوحاً.

بل يمكن القول بالإنحلال على فرض إنسداد باب العلمي أيضاً، بالعلم الإجمالي بوجود أحكام في أخبار الثقات وفي الأخبار الموثوق بها، ولا علم لنا بوجود الأحكام في خارج هذه الأخبار، إلا على مبنى الشيخ القائل بوجود علم إجمالي كبير تدخل في أطرافه الإجماعات والشهرات.

و بالجملة، فالمقدّمة الاولى غير تامة عند صاحب الكفاية.

المقدمة الثانية

و أمّا المقدمة الثانية، فلا ريب في إنسداد باب العلم علينا، لأن حصول العلم يتوقف على القطع بالصّدور، وعلى أن يكون الكلام الصّادر نصّاً في المدلول، ومع انتفاء أحد الأمرين ينتفي العلم.

وأمّا إنسداد باب العلمي، فيتوقف على عدم حجيّة خبر الواحد من الناحية الكبرويّة. وأمّا بناءً على حجيّته كذلك، فقد أشرنا إلى وجود الخلاف، فقد ذهب جمع من الأساطين إلى اعتبار خبر الإمامي العدل فقط،

---

(١) كفاية الأُصول: ٣١٢.

وعلى هذا المسلك فباب العلمي منسدّ، لعدم القدر الوافي من الأخبار عن الرواة الإماميين العدول بكلّ الأحكام المعلومة بالإجمال.

و أمّا على المسلك المعروف من كفاية وثاقة الراوي ـ وإنْ لم يكن إماميّاً ولم يكن عدلا ـ فالوثاقة من أي طريق تثبت؟ إنْ قلنا: بأنها لا تثبت إلاّ بشهادة العدلين، لخبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة» بناءً على تماميّته سنداً ودلالة، فالإنسداد حاصلٌ، لعدم تحقّق هذا الشرط إلاّ في مقدار قليل من الأخبار لا يفي بالأحكام المعلومة بالإجمال. وإن قلنا: بأنها تثبت بتوثيق الواحد المخبر عن حسّ، إمّا من جهة حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، أو من جهة عدم الإحتياج إلى شهادة العدلين في الموضوع الذي هو طريق لإثبات الحكم الشّرعي، فالإنسداد غير حاصل. أمّا لو كان إخباره عن الوثاقة عن اجتهاد، فلا عبرة به ولا يتم الإنفتاح.

هذا كلّه بالنسبة إلى السّند.

ثم الكلام بالنسبة إلى ظهور الأخبار المعتبرة، فلاريب في اعتبار ظهورها في المدلول حتى يتمّ الإنفتاح، وقد وقع الخلاف، في أنّ الظهورات مختصّة بالمقصودين بالإفهام أو غير مختصّة بهم؟ فعلى الأوّل يتمّ الإنسداد.

ثم إنه قد يتحقّق الإنفتاح ببعض الطرق، كما لو حصل الوثوق الشّخصي بمضامين الأخبار بواسطة كثرة النظر فيها والاستيناس بها، أو بوجود الخبر في أحد الاصول المعتبرة لأصحاب الأئمة عليهم السلام كما قال المحقق الخراساني، و كما لو قلنا بجبر الشهرة لضعف الخبر كما عليه المشهور ـ وإن كان خلاف التحقيق ـ ، فإنه بناءً عليه ينفتح باب العلمي، لأن مجموعة الأخبار الموثوق بها والضعيفة المنجبرة بعمل المشهور تفي بالأحكام المعلومة بالإجمال. وكما لو قلنا بحجيّة خبر الواحد الثقة في الموضوعات التي تنتهي إلى الأحكام الشرعيّة، كما عليه السيّد الحكيم، فإن هذه الأخبار بالإضافة إلى الأخبار الآحاد الحاملة للأحكام الشرعيّة تفي بالأحكام الشرعيّة المعلومة بالإجمال.

ثم إن صاحب الكفاية ذكر في الحاشية: بأنْ ظاهر الخبر الدالّ على حجيّة خبر الثقة هو أنّ الملاك للحجيّة هو الوثوق بخبره لاكون المخبر ثقةً، وإذا كان الخبر الموثوق به حجةً ـ أعمّ من وثاقة المخبر وعدمها ـ فالإنفتاح حاصل. وكذا على القول بحجيّة خبر الثقة وكلّ خبر موثوق بصدوره بالوثوق الشخصي، كما هو المختار.

المقدمة الثالثة

إنه لا شبهة في لزوم التعرّض للأحكام الشرعيّة، وقد ذكر الشيخ لذلك ثلاثة وجوه وتبعه عليها غيره، وهي:

١. الإجماع.

و هذا الإجماع تقديري لا تحقيقي، لعدم كون المسألة معنونة في كلمات القدماء، فلو تعرّضوا لها لقالوا جميعاً بذلك، ولقالوا بالإنسداد عند تماميّة مقدّماته.

لكنّ هذا الإجماع ليس بالإجماع الحجّة الكاشف عن رأي المعصوم.

٢. لزوم المخالفة القطعيّة بترك التعرّض.

فإنّه إذا ترك، لزمت المخالفة القطعيّة لكثير من الأحكام الشرعيّة، والشارع لا يرضى بذلك بالضرورة، بل قيل إنّه يستلزم الخروج من الدين، لا بمعنى الكفر، بل بمعنى سقوطه عن الصّلاحيّة لتوجيه الخطاب إليه، كما يفهم من كلام شيخ الطائفة، فلا ترد إشكالات المحقق المشكيني.

٣. العلم الإجمالي.

فإنا نعلم إجمالا بوجود التكاليف الإلهيّة المطلوبة من المكلّفين من قبل الشّارع، وهذا العلم يمنع من الإهمال وترك التعرّض.

قال الميرزا[1]: إن كان وجه المنع من الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلابدّ من الإلتزام بالكشف، إذ العقل يستكشف حينئذ حجيّة الظن شرعاً، لأن الشارع قد جعل طريقاً إلى التكاليف المطلوبة، فإمّا هو الإحتياط كما جعله في الفروج والدماء، لكن المفروض عدم وجوب الإحتياط، فيتعيّن أن يكون الطريق هو الظن. وأمّا إن كان وجه المنع هو العلم الإجمالي، فللعقل الحكم بلزوم الإحتياط، ومع سقوط الإحتياط ـ لعدم وجوبه أو عدم جوازه كما سيأتي ـ يلزم التبعيض في الأحكام بحكم العقل أو أنه يحكم العقل بمتابعة الظن، وتكون النتيجة هي الحكومة.

المقدمة الرابعة

إنه يجب مراعاة الأحكام ويحرم إهمالها، ولكن كيف تراعى؟ بالأخذ بفتوى الفقيه؟ أو بالقرعة؟ أو بالتمسّك بالاصول العمليّة؟ أو العمل بالإحتياط؟

إن دليل الإنسداد يتوقف على سقوط كلّ هذه الطرق حتى ينحصر الطريق بالظنّ.

قال المحقق الخراساني: الإحتياط إما غير واجب وإما غير جائز.

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٢٤.

أقول:

إن كان الإحتياط غير ممكن أو موجباً للعسر المخلّ بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه، وأمّا إن كان عسره غير موجب لاختلال النظام، فلا يرتفع بأدلّة نفي العسر والحرج. قال في الكفاية[1]: وأمّا فيما لا يوجب، فمحلّ نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الإحتياط.

و توضيح كلامه هو: إنه قد وقع الخلاف بين الشيخ والمحقق الخراساني في مفاد أدلّة نفي الضّرر والعسر والحرج، فذهب الشيخ إلى أن مفادها نفي كلّ حكم يكون منشأً للضّرر والعسر والحرج، وقال الخراساني: إنها تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي: إن الموضوع الحرجي ـ مثلا ـ ليس له حكم في الشريعة.

فعلى القول الأوّل: يمكن التمسك بتلك الأدلّة في محلّ الكلام، لأنه في ظرف الإنسداد تكون الأحكام المعلومة بالإجمال منشأً للعسر والحرج والضّرر. أمّا على الثاني فلا، لأن الحرج يتحقق من ناحية الإحتياط بالجمع بين المحتملات لا من ناحية متعلّقات الأحكام، فلا تكون تلك القواعد حاكمةً على الأحكام الأوّلية، فلا يرتفع الإحتياط في ظرف الإنسداد بمناط الحرجيّة والضّرر والعسر.

إشكال المحقق الخوئي

و قد أشكل على صاحب الكفاية:

أمّا من حيث المبنى، فبأنّ أدلّة تلك القواعد ظاهرة في رفع الأحكام الموجبة للعسر والضرر والحرج، لا في رفع متعلّقات الأحكام، وليس مفادها من قبيل رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، لأن العمل الضّرري غير مذكور في لسانها، و إنما المذكور هو لفظ «الضرر» وهو ليس عنواناً للفعل ليكون الرفع عائداً الى الفعل الضّرري ومتعلّقاً به، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضرّر، كما هو الحال في «لا ربا بين الوالد والولد» ونحوه، فإن المراد نفي حرمة الرّبا بينهما، ولو كان المراد من «لا ضرر...» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان المعنى نفي حرمة الإضرار بالغير، وهذا باطل.

و أما من حيث البناء، فبأن قاعدة نفي الحرج والعسر والضرر حاكمة على قاعدة الإحتياط في المقام حتى على مبناه، حيث تكون أطراف الشبهة من الوقائع التدريجيّة، لأن الحرج يتحقّق بالأفراد الأخيرة من الشبهة. مثلا: لو فرض تعلّق النذر بصوم يوم معين، ثم تردّد ذلك اليوم بين الخميس والجمعة، وفرض كون الصّوم فيهما معاً حرجيّاً على الناذر، فإنه إذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب صوم الجمعة عليه، لأن

(١) كفاية الأُصول: ٣١٣.

الحرج يتحقّق بالفرد الأخير من الشبهة، لأن التكليف الحاصل بسبب النذر، إن كان متعلّقاً بالخميس فقد امتثل، وإن كان متعلّقاً بالجمعة فمتعلّقه حرجي فعلا، يرفعه قاعدة نفي الحرج.

وما نحن فيه كذلك، لأن الشبهات التي يلزم الحرج أو الضرر من الإحتياط فيها طوليّة تدريجيّة لا عرضيّة، فلا يكون الإحتياط فيها واجباً على كلا المسلكين، فلا ثمرة بينهما في مثل المقام.

نعم، تظهر الثمرة في الوقائع العرضيّة، وفي خيار الغبن، بناءً على أنّ دليل هذا الخيار هو قاعدة نفي الضّرر، فعلى مبنى الشيخ، يكون الحكم بلزوم العقد ووجوب الوفاء به ضرريّاً، أمّا على مبنى المحقق الخراساني، فمتعلّق الحكم هو العقد وهو ليس بضرري.

هذا إشكال السيد الخوئي تبعاً للمشكيني.

الجواب عنه

ولكن يمكن دفع الإشكال على المبنى، بأن يقال: إن سبب الوقوع في العسر والحرج ليس الأطراف المتأخّرة وحدها، بل هو الجمع بين الأطراف المتقدّمة والمتأخرة، والقول بأنه المتأخرة فقط مسامحة، لكنّ الملاك في موضوعات الأدلّة هو الدقّة العرفيّة، فاللاّزم أن يكون متعلّق الحكم حرجيّاً أو ضرريّاً، وحينئذ يرتفع الحكم، كما في الوضوء في الهواء البارد، ـ وإن كانت برودة الهواء هي المنشأ للضرر والحرج ـ فيرتفع الحكم ويجب التيمّم، أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك، بل الحرج ينشأ من الجمع بين أطراف الشبهة.

و على الجملة، فإنه إن كان الموضوع بنفسه حرجيّاً ارتفع حكمه بالأدلّة كما في مثال الوضوء، وأمّا الحرج اللاّزم من الجمع بين المحتملات فلا تشمله الأدلّة، و مع الشك في الشمول، فالقدر المتيقّن من جريانها ما إذا لم يكن الحرج ناشئاً من الجمع بين المحتملات.

و أمّا الشيخ، فمبناه إن أدلّة القواعد إنما ترفع الأحكام الحرجيّة والضرريّة، أي إن نفس الحكم الحرجي المعلوم بالإجمال ـ في المقام ـ يرفعه دليل نفي العسر والحرج والضّرر، فالمراد من «الدين» في آية نفي الحرج هو الأحكام، كما أنه المراد من «الإسلام» في دليل نفي الضرر.

و لو قيل: ليس الحرج فيما نحن فيه في جعل الحكم، وإنّما جاء من جهة الجهل به وحكم العقل بلزوم الإحتياط لوجود العلم الإجمالي.

فالجواب: إنّ الآية دلّت على عدم جعل الحكم الحرجي، سواء كان حكماً مجعولا من الشارع من دون وساطة العقل أو مع وساطته.

لكنّ المهم ـ على مسلك الشيخ ـ هو أنّ مقتضى العلم الإجمالي أو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، هو مراعاة الأحكام، ويتحقق ذلك بالإحتياط، وأمّا الحرج، فينتفي برفع بعض الأطراف. وعلى هذا، فالقواعد جاريةٌ ولكنها لا تفيد إثبات حجيّة الظنّ بل يلزم التبعيض في الإحتياط، سواء في المظنونات والمشكوكات والموهومات.

فالإحتياط غير ساقط على كلا المسلكين، فالمقدّمة الرّابعة غير تامّة.

هذا بالنسبة إلى الإحتياط.

و أمّا الاصول:

فإن الأصل، إمّا مثبت للتكليف وإمّا ناف، والأوّل، إمّا محرز وإمّا غير محرز.

أمّا الأصل غير المحرز، فالمقتضي لجريانه موجودٌ والمانع مفقود، فتجري قاعدة الإشتغال.

أقول:

هكذا قال شيخنا في الدّورة السّابقة، ولكنّ الظاهر وجود المانع، لأنَّ إجراء الإشتغال في البعض المعيّن بلا مرجّح والمردد لاوجود له، وفي الجميع فيلزم الإحتياط التام وهو باطل. ومن هنا عدل في الدورة اللاّحقة واعترض على السيّد الخوئي إذ قال بالجريان بلا مانع.[1]

و أمّا المحرز كالإستصحاب، فإنْ لم يلزم من جريانه العلم بمخالفة الواقع، فالمقتضي لجريانه ـ وهو الشك اللاّحق ـ موجود والمانع مفقود، وأمّا إن لزم من جريانه العلم الإجمالي بمخالفة بعضه للواقع، فهل يجري؟

إن المانع الثبوتي عن الجريان في نظر الشيخ وصاحب الكفاية هو لزوم المخالفة العمليّة، فإذا كان الأصل المحرز للتكليف فهي غير لازمة، فلا مانع من الجريان.

المانع الثبوتي عند الميرزا والجواب عنه

لكنّ الميرزا[2] ذكر محذوراً ثبوتيّاً، ولو تمّ برهانه على ذلك، لجرى أيضاً في الأصل النافي الذي علم بمخالفة بعضه للواقع، وهو: لزوم اجتماع تعبّدين، أحدهما على خلاف الواقع المعلوم بالإجمال. مثلا: لو علم بنجاسة أحد الأناءين سابقاً، كان نتيجة إجراء الإستصحاب في كليهما، هو التعبّد بنجاستهما، وهذا التعبّد لا يجتمع مع العلم بطهارة أحد الإناءين.

(١) دراسات في علم الأُصول ٣ / ٢١٥.

(٢) أجود التقريرات ٣ / ٢٢٧.

و فيه: إنه لا يلزم من ذلك إلاّ المخالفة الإلتزاميّة، لأن أركان الإستصحاب في كلٍّ من الإناءين تامة، ولا تتزلزل بالعلم بطهارة أحدهما، ولا يلزم أيّ محذور عملي. و أمّا الموافقة الإلتزاميّة فغير واجبة.

المانع الثبوتي عند الإصفهاني

و ذكر المحقق الإصفهاني[1] محذوراً ثبوتيّاً آخر، وهو لزوم اجتماع المثلين، كما لو استصحب وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما، أو النقيضين كما لو استصحب عدم وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما.

و ما ذكره يبتني على امور:

الأول: إن احتمال اجتماع الضدّين أو المثلين محال مثل القطع بالإجتماع.

والثاني: إن الإعتبار يحتاج إلى الملاك وعدمه يحتاج إلى عدم الملاك. هذا في مرحلة الإعتبار، وعندما لا يكون من الشارع اعتبار في مورد، يكون عدم الإعتبار منه موضوعاً عقلا لعدم تقيّد المكلّف وكونه في سعة، كما أن الإعتبار الشرعي موضوع لحكم العقل بالتقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه في حكم العقل.

والثالث: إن حكم العقل بالسّعة معلّقاً على ترخيص الشارع، يجتمع مع حكمه منجّزاً بالتقيّد مع عدم العلم بالترخيص.

الجواب عنه

ويرد عليه: أمّا نقضاً، فلأن لازم كلامه هو عدم جريان الاصول العقليّة أيضاً في أطراف العلم الإجمالي، فإنّ الأصل العقلي الجاري في كلّ مورد تحقق فيه العلم الإجمالي هو قاعدة الإشتغال، وهي تقتضي تقيّد المكلّف، لكن العلم بعدم وجوب أحد الأطراف يقتضي عدم التقيّد، ولا يجتمع التقيّد وعدمه في حكم العقل.

فالمحذور الذي ذكره موجود في جريان الأصل العقلي أيضاً ولا يختصّ بالإستصحاب.

بل المحذور آت في الشبهات البدويّة كذلك، لوجود احتمال التناقض، أللهم إلاّ أن يقال بعدم احتمال التقيّد العقلي فيها بل القطع بعدمه، لقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا حلاً، فنقول:

أمّا من ناحية الملاك، فلا تمانع، لأن معنى عدم الإعتبار هو عدم الملاك الواقعي.

وأمّا جريان الأصلين في الطرفين ـ مثلا ـ فملاكه التحفّظ على الواقع، فلا تمانع.

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٢٧٨.

وأما من جهة نفس الحكمين، فإن الإعتبار وعدم الإعتبار مختلفان في المرتبة، والتضادّ يشترط فيه الإتحاد الرتبي.

وأمّا من جهة حكم العقل، فإن الترخيص الناشئ من عدم الإعتبار تعليقي، والتقيّد الذي يأتي من ناحية العقل تنجيزي، ولا منافاة بينهما، إذ الفعليّة لعدم الترخيص معلّق عند العقل على عدم الترخيص الشرعي.

و أمّا إشكال لزوم اجتماع المثلين، فبالنسبة إلى نفس الحكمين، فالمفروض اختلاف المرتبة، وبالنسبة إلى الملاك فيتحقّق هناك التأكّد، وأمّا بالنسبة إلى حكم العقل، فإن العقل مقيّد من ناحيتين، ولا مانع من التأكد في التقيّد.

فظهر ممّا ذكرنا أن لا محذور ثبوتي من جريان الأصل المحرز.

هل يلزم محذور إثباتي؟

وهل يلزم محذور إثباتي من جريانه؟

قد ذكرنا سابقاً أنّ الشيخ يرى عدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، للزوم التناقض بين صدر دليله وذيله.

وأمّا الإشكال عليه: بأنّ ظاهر الدليل هو أن لا ينقض اليقين بالشئ بالشك في نفس ذلك الشئ بل ينقض بيقين آخر متعلّق به، وليس الأمر في أطراف العلم كذلك، لأن اليقين المتعلّق بأحدهما غير متعلّق بكلّ واحد منهما، فلا تناقض.

ففيه: إن الشيخ يرى عدم جواز نقض اليقين السابق بشئ بالشك، سواء كان الشك في نفس ذلك الشئ بخصوصه أو بعنوان منطبق عليه، بل ينقض بيقين آخر، سواء كان اليقين الآخر متعلّقاً به بخصوصه أو بما ينطبق عليه. وعنوان «أحدهما» ينطبق على «كلّ واحد» فالتناقض موجود.

لكنّ الصحيح في الإشكال هو المناقشة في ثبوت الإطلاق في «بيقين آخر» بحيث يكون أعم من أن يكون بخصوصه أو بعنوان أعم، وهو أوّل الكلام، لأن كون المراد هو المتعلّق بخصوصه أظهر. ومع التنزّل يأتي دور مبنى المحقق العراقي من أنّ اليقين لا يتجاوز عن متعلّقه، فلا يتجاوز عن عنوان «الأحد» إلى الفرد، فلا انطباق، ولكنه مبنائي.

الإشكال على الكفاية

و في مصباح الاصول[1] عن صاحب الكفاية أنه لا مانع من جريان الإستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ، لأن الإستنباط تدريجي، والمجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الأطراف دفعةً ليحصل له شك فعلي بالنسبة إلى الجميع، بل يجري الإستصحاب في كلّ مورد غافلاً عن غيره من الموارد، فلا يكون جريان الإستصحاب في جميع الأطراف في عرض واحد ليحصل له علم إجمالي بأنّ هذا الإستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

ثم أشكل عليه ـ تبعاً للإصفهاني ـ بأنّ الإستنباط وإن كان تدريجيّاً والمجتهد لا يكون ملتفتاً إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعةً، إلاّ أنّه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في الرسالة العمليّة، يعلم إجمالاً بانتفاض الحالة السّابقة في بعض الموارد التي أجرى فيها الإستصحاب، فليس له الإفتاء بها. فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من أن العلم الإجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الإستصحاب ما لم يلزم منه مخالفة عمليّة.

ما أفاده المحقق الإصفهاني

و ذكر المحقق الإصفهاني وجهاً آخر للجريان حتى على مسلك الشيخ رحمه الله، ثم ناقشه.

أمّا الوجه فهو: إن الإستصحاب متقوّم بفعليّة اليقين والشك، بالإضافة إلى فعليّة المتعلّق لليقين والتكليف بأن يكون مورداً للإبتلاء، ولا فعليّة للتكليف في القضايا المتأخرّة، لعدم كونها مورداً للإبتلاء الفعلي. فلا يجري الإستصحاب فيها، و أمّا عند الإبتلاء بتلك القضايا، فقد انقضى ظرف فعليّة القضايا السّابقة.

و بالجملة، فعليّة الإستصحاب متقوّمة بفعليّة اليقين والشكّ، وفعليّة المتيقن والمشكوك فيه، وهما غير متحققّين في الامور التدريجيّة بالنسبة إلى القضايا اللاّحقة، لعدم فعليّة المتعلّق فيها.

و أمّا المناقشة فهي: إنّ عدم الإبتلاء لا يستلزم أن يكون اليقين المتعلّق به بلا أثر، فالمعتبر في الإستصحاب كون اليقين ذا أثر وإن لم يكن متعلّقه كذلك، لكنّ اليقين هنا له أثر، لحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، سواء كان الغرض فعليّاً أو ستحّقق له الفعليّة فيما بعد. وعليه، فالمجتهد على يقين الآن بمخالفة بعض الإستصحابات التي يجريها في الأطراف الفعليّة للواقع، فلليقين أثر، فلا تجري كلّ الإستصحابات.

الإشكال عليه

ويمكن أنْ يناقش: بأنّا وإنْ كنّا نقول بمؤثريّة العلم الإجمالي في الامور التدريجيّة وعليه نقول بحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، لكنّ اليقين والشك المعتبرين في الإستصحاب يتعلّقان بالتكليف، فيكون

(١) مصباح الأُصول ٢ / ٢٢٨.

المنقوض هو اليقين بالتكليف والناقض هو اليقين بالتكليف كذلك، ولهذا، فالواقعة غير المبتلى بها ليست تكليفاً. والكلام فعلاً هو بحسب أدلّة الإستصحاب لا بحسب حكم العقل. والحاصل: وقوع الخلط بين حكم العقل ومفاد أدلّة الإستصحاب. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنه لا ريب في تقوّم الإستصحاب باليقين والشك، ولكن جميع التكاليف فعليّة للمجتهد حتى مثل أحكام الحيض، فإنه مبتلى بها من حيث الفتوى. نعم، فعليّة الإستنباط تدريجيّة، وبحثنا ـ في الإنسداد ـ هو بالنسبة إلى المجتهد، وقد وقع الخلط بين تكليفه وتكليف المقلّد. نعم، إنما يتمّ ما ذكر في المجتهد الذي تحصل له قوّة الإستنباط بالتدريج، مثل تحقّق الموضوعات والتكاليف.

وتلخص: جريان الأصل المثبت للتكليف المحرز وغير المحرز، بلا محذور ثبوتي أو إثباتي.

و أمّا الاصول النافية للتكليف، فلا تجري مع العلم الإجمالي بوجود التكليف، غاية الأمر أنّه من جهة الإنتهاء إلى المخالفة العمليّة، فالاصول النافية لا تجري على جميع المباني. وإن كان الأصل النافي محرزاً وقد علم بمخالفة بعض الأطراف للواقع، جاء المحذور الثبوتي أو الإثباتي بالإضافة إلى لزوم المخالفة العمليّة.

وأمّا القرعة

فلا مجال لها هنا، لأن مجراها هو الشبهات الموضوعيّة، وأمّا الحكميّة، فإن المرجع فيها هو الأدلّة الشّرعيّة.

وأما فتوى الفقيه

فلا يرجع إليها، لأن الفقيه الإنفتاحي مخطىء في نظر الإنسدادي، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل، غايته أنه جاهل معذور.

حاصل الكلام

إن المقدّمة هذه تامّة من حيث عدم جواز الرجوع إلى القرعة وفتوى الفقيه، لكنّ الإحتياط ساقط، والاصول المثبتة جارية، فإذا ضمّ الإحتياط إلى الموارد المعلومة بالإجمال وانحلّ العلم الإجمالي، لم تصل النوبة إلى الظن. ولو أن الاصول المثبتة ضمّت إلى الموارد المعلومة ولم يحصل الإنحلال، كان المرجع هو الإحتياط دون الظن، وليس الإحتياط حينئذ حرجيّاً.

هذا كلّه بناءً على عدم حجيّة خبر الواحد أو عدم انحلال العلم الكبير بالصّغير.

سفید

نتيجة المقدّمات

الكشف أو الحكومة؟

لقد ثبت أن المقدّمات عقيمة، لأنّ باب العلمي منفتح، وعندنا علم بصدور أخبار كثيرة حاملة للأحكام، والإحتياط في مواردها ممكن، ويضاف إلى ذلك موارد الاصول المثبتة، فإنْ انحلّ العلم الإجمالي بذلك فهو، وإلاّ، فالإحتياط في البقيّة ممكن.

ثم إنّه قد وقع الكلام بينهم في نتيجة المقدّمات ـ بناءً على تماميّتها ـ واختلفوا على قولين: فقيل: بأنها حجيّة الظن بحكم العقل، وقيل: بأنها كاشفة عن حكم الشرع بالعمل بالظن.

والحكومة ـ بمعنى درك العقل وحكمه بحجيّة الظن ـ يحتمل أن تكون بمعنى كون الظن واسطةً في إثبات الحكم الشرعي، وأن تكون بمعنى كونه واسطةً في إسقاط الحكم الشرعي.

ففي الحكومة احتمالان. وفي الثاني احتمالان، أحدهما: الإتيان بالمظنونات، والثاني: الإمتثال الظني، وبين الإحتمالين عموم وخصوص مطلق، إذ الثاني يتحقق بالإتيان بالتكاليف المظنونة والمشكوكة، والأوّل معناه الإكتفاء بالتكاليف المظنونة، والمشكوكات خارجة.

و هناك إحتمال ثالث، وهو عبارة عن التبعيض في الإحتياط، بمعنى أنه مع العلم بالتكاليف وعدم إمكان الإتيان بجميعها، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالقدر الميسور.

ثم إنّ العراقي قال بالحكومة، بمعنى وساطة الظنّ في مقام ثبوت التكليف. أي: إنّ العقل يحكم بأنّ الظن في هذه الحالة مثبت للتكليف.

و المحقق الخراساني قال بالحكومة، بمعنى إكتفاء العقل في مقام الإمتثال بالإطاعة الظنّية، أي: إنّ الظن بحكم العقل حجّة في مقام إسقاط التكليف.

والميرزا، قال بالكشف ببيان لم يسبق إليه.

رأي العراقي

أمّا المحقق العراقي فحاصل كلامه: إنّ العلم الإجمالي ليس من مقدّمات دليل الإنسداد، بل الإجماع التقديري القائم على لزوم مراعاة الأحكام في ظرف الإنسداد هو المقدّمة، وإذ ليس العلم الإجمالي من المقدّمات، فلا موجب للتبعيض في الإحتياط، بل مع وجود الإجماع تسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم إن هذا الإجماع يفيد إهتمام الشارع بتكاليفه، وهي بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكنّ القدر المتيقن هو التكاليف المظنونة، أمّا في الأكثر من ذلك فتجري أصالة البراءة.

فظهر أن العقل يدرك كون الظن مثبتاً للتكاليف المظنونة.

الإشكال عليه

وقد أورد عليه شيخنا بعد التسليم بما ذكره من سقوط العلم الإجمالي وغير ذلك: بأنّ الإجماع يكشف عن اهتمام الشارع بتكاليفه كما ذكر، وإلاّ لزم الخروج من الدين، وهو يكون منشأً لحكم العقل بالإحتياط، لكنّ المانع منه لزوم العسر والحرج واختلال النظام. إذن، يلزم الإحتياط بقدر الإمكان، فأين وساطة الظنّ بحكم العقل لثبوت الأحكام؟

لقد كانت النتيجة لزوم الإحتياط بقدر الإمكان، فكان الإجماع مفيداً لما يفيده العلم الإجمالي، فلماذا إسقاط العلم الإجمالي من المقدّميّة والنتيجة هي التبعيض في الإحتياط؟

رأي الميرزا

و قال الميرزا ما ملخّصه:

أوّلاً: إن المقدّمات لا تنتج الإنسداد إلاّ بناءً على القول بقيام الإجماع على لزوم رعاية التكاليف الشرعيّة بعناوينها، وإلاّ فلا تتم المقدّمات.

و توضيح ذلك هو: إن الموجب لسقوط الإحتياط عن المرجعيّة، إمّا لزوم إختلال النظام والعسر والحرج، وإمّا الإجماع على أن الشارع يريد الإتيان بتكاليفه بعناوينها لا بالإحتياط. وإذا كان حصول النتيجة متوقفاً على القول بالإجماع المذكور، كانت النتيجة الحاصلة من المقدّمات مستندةً إلى الشارع بالضرورة، لأن الطريق إلى الإتيان بالتكاليف بعناوينها قائم من قبل الشارع نفسه، و هو كون الظنّ حجةً، وأن الشك والوهم ليسا طريقين قطعاً.

و ثانياً: إن الحكومة عبارة عن درك العقل في مقام الإمتثال، فالعقل يقول بلزوم الإمتثال الظني عند امتناع الإمتثال العلمي بسبب الإنسداد، والإمتثال الظني غير الإتيان بالمظنون، إذ المتحقّق عندنا هو الظن بالتكاليف، ولا يوجد عندنا ظن بانحصارها في دائرة المظنونات، والإمتثال الظنّي يتحقق بالإتيان بالمظنونات والمشكوكات معاً، إذ بذلك يحصل الإمتثال وفراغ الذمّة.

فلو لم نقل بالكشف، فلا مناص من القول بلزوم الإتيان بالمشكوكات مع المظنونات، بحكم العقل.

أقول:

حاصل كلامه قدّس سرّه الإستدلال للكشف من جهة، والردّ على الحكومة من جهة اخرى.

و قد كان العمدة في الجهة الأولى دعوى قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها، وأمّا إذا كان معقده عدم جواز الرجوع إلى البراءة، فلا يتم مسلكه، لأنه حينئذ يمكن تماميّة القول بالحكومة، لأن الحاكم بمرجعيّة الظن ـ بعد سقوط البراءة بالإجماع، وعدم إمكان الإحتياط، وقبح ترجيح المرجوح أي الشك على الراجح وهو الظن ـ هو العقل، وحينئذ، للشارع أن يكتفي بهذا الحكم العقلي ولا حاجة إلى الجعل الشرعي.

لكنّ الكلام كلّه في ثبوت الإجماع المدّعى، والحقّ أنْ لا إجماع على وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها.

وأمّا في الجهة الثانية، فإنّ واقع القضيّة هو أنا نعلم بثبوت تكاليف، وهي إمّا في المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإذا نظرنا في دائرة المظنونات حصل الظنّ بوجودها فيها، وإذا نظرنا في دائرة المشكوكات حصل الشك في وجودها فيها، وإذا نظرنا في دائرة الموهومات، نتوهّم وجودها فيها، وعلى هذا يظهر أنّ الإتيان بالمظنونات يلازم حصول الإمتثال الظنّي، وقد عرفت تحقّق الظنّ بوجود التكاليف كلّها في دائرة المظنونات، وأن مقتضى درك العقل في ظرف الإنسداد هو الإمتثال الظني.

وتحصّل: أنّ الحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني من أنّ النتيجة كون الظن بحكم العقل حجةً في مقام إسقاط التكاليف.

هل الحجيّة مطلقة أو مهملة؟

إن أسباب حصول الظن مختلفة، منها: الإجماع والشهرة والأولويّة الظنيّة، وموارد الظنّ مختلفة، من النفوس والأموال والأعراض، والظن ذو مراتب من حيث القوّة والضعف. فهل حجيّة الظن مطلقة بالنسبة إلى الأسباب والموارد والمراتب أوْ لا، بل فيه تفصيل؟

الكلام في الأسباب

قد يقال: بأن السبب الموجب للظن إن وجد مانع شرعي عن اتّباعه كالقياس، فلا شبهة في خروج الظن الحاصل من هكذا سبب عن إطلاق المقدّمات، للقطع بعدم حجيّة هذا الظن. وأمّا بالنسبة إلى ما لم يقم دليل شرعي على المنع منه، فإنّ نتيجة المقدّمات هو الإطلاق من حيث الأسباب، سواء على القول بالحكومة أو الكشف. إذ على الأوّل: لا فرق في نظر العقل بين الظن الحاصل من هذا السّبب أو من ذاك. وعلى الثاني: فقد قام الإجماع على رعاية التكاليف بعناوينها. فالظن الحاصل حجّة بلا فرق بين الأسباب الموجبة لحصوله.

أقول

قد عرفت أن الإجماع المدّعى على لزوم الإتيان بالتكليف بعنوانه، يلازم جعل الشارع الظنّ حجةً في ظرف الإنسداد، وأن هذا هو الأساس للقول بالكشف.

فالكاشف عن اعتبار الظن ـ بناءًعلى الكشف ـ هو الدليل اللّبي وهو الإجماع، و الظن له أسباب عديدة، قد أصبح بعضها متيقّناً من حيث الإعتبار دون البعض الآخر في ظرف الإنسداد، فيكون الأقل قطعي الإعتبار والباقي مشكوك فيه، فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالقدر المتيقن من الإجماع، والقول بعدم اعتبار الظن في الزائد عنه، لعمومات النهي عن اتباع الظن، ومع التنزّل عن العمومات، يستصحب عدم اعتبار الظن المشكوك في اعتباره، ومع التنزل عن الإستصحاب يكون الشك في جعل الحجيّة للظنّ المشكوك في حجيّته كافياً لعدمها فيه، لأن الشك في الحجيّة مساوق للقطع بعدمها.

و إذا كان الواجب هو الأخذ بالقدر المتيقّن من أسباب الظن، فلا ريب أنه الظن الحاصل من خبر الثقة، لأنه الذي له اعتبار عقلائي، وليس الإجماع المنقول والشهرة الفتوائيّة بهذه المثابة...

على أنّه إذا كان لا يفرّق بين الأسباب، فلماذا لا يؤخذ بالظنّ الحاصل من الجفر والاسطرلاب ويؤخذ بالحاصل من الإجماع؟ ولو قيل: بأن الفارق هو القطع بعدم رضا الشارع بالعمل طبق الظن الحاصل من الجفر ونحوه. قلنا: هذا يكون في ظرف الإنفتاح، وكلامنا في الإنسداد.

فظهر مما ذكرنا: أنّ الأمر ليس كما قيل،بل يختلف الحال على اختلاف المباني.

فأمّا على القول بالكشف، فإن مقتضى القاعدة هو الأخذ بالقدر المتيقّن من الأسباب، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة، لما ذكرنا، ولأنه يوجد بالنسبة إلى خبر الثقة ظنّان في ظرف الإنسداد، أحدهما: الظن بالحكم من جهة المقدّمات، والآخر: هو الظن بالطريق من جهة كونه ثقةً. أمّا في غير الظن الحاصل من خبر الثقة، فلا يوجد إلاّ ظن واحد، وهو الظن بالحكم، وهذا وجه آخر لكون خبر الثقة هو القدر المتيقن.

و أمّا على القول بالحكومة، فأمّا بناءً على حجيّة الظن في مقام الإمتثال وسقوط التكليف ـ كما عليه صاحب الكفاية رحمه الله وهو المختار ـ فالظاهر عدم الفرق بين الأسباب، إذ لا يوجد دليل لبّي ليؤخذ منه بالمتيقّن، بل الدّليل هو درك العقل بوصول النوبة إلى الإمتثال الظنّي عند انسداد باب العلم والعلمي، والعقل لا يفرّق حينئذ بين الأسباب، نعم، يكون دركه أو حكمه معلّقاً على عدم المنع الشرعي عن اتباع ظن كالظن القياسي.

و أما بناءً على حجيّة الظنّ في مقام إثبات التكليف ـ كما عليه المحقق العراقي ـ فلا فرق كذلك، لكون المنجّز للتكليف ـ كما ذكر ـ هو الإجماع القائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءة، لاهتمام الشارع بتكاليفه، والإهتمام ذو مراتب، وحيث أن باب العلم والعلمي منسدّ، فالمرتبة الظنيّة هي الباقية وتجري البراءة في غيرها. وحينئذ، لا يفرّق العقل بين الأسباب الموجبة للظن، فمن أين ما حصل ثبت التكليف.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأسباب.

الكلام في الموارد

وأمّا بالنسبة إلى الموارد: فأمّا ما علمنا باهتمام الشارع به من الموارد، كالدماء والفروج، فلا معنى لأن تكون النتيجة مهملةً، بل الواجب هو الإحتياط، سواء على مسلك الكشف والحكومة.

و أمّا ما لا نعلم باهتمامه بل نظنّ، فبناءً على الكشف، لا إشكال في عدم اعتبار الظن، لوجود الظنّ بالإحتياط والحكم، وقد كان دليلنا على لزوم الإمتثال هو الإجماع، وقد عرفت لزوم الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو المورد الذي لم يجب فيه الإحتياط.

و بناءً على الحكومة، أمّا على مبنى الخراساني، فإن العقل يدرك بكون الظن عذراً، لكن مع الظن باهتمام الشارع يظنّ بالإحتياط، فتكون النتيجة مقيّدة بالمورد الذي لا ظن فيه باهتمام الشارع فيه. وبناءً على مبنى العراقي، فحيث أن الدليل هو الإجماع والإحتياط يقتضي خلاف الإجماع، فالقدر المتيقّن هو الظن بالأحكام الواقعيّة، لكن في صورة احتياط الشارع في مورد، يكون حكم العقل سقوط المشكوكات والموهومات، ويكون الظن مثبتاً للواقع وحجةً وعذراً في غير مورد احتياط الشارع، لأنّ الإحتياط الشرعي حكمٌ يجب الإمتثال له.

و بما ذكرنا ظهر الإشكال في قول العراقي هنا على مسلكه بكون النتيجة مطلقة بحسب الموارد.

الكلام في المراتب

وأمّا بالنسّبة إلى مراتب الظن، فعلى القول بالكشف، يكون القدر المتيقن هو الظن الأقوى فالأقوى فقط، و في غيره تجري الاصول العمليّة.

و على الحكومة، فأمّا على مسلك العراقي، فكالكشف بعينه. وأمّا على مسلك الخراساني ـ وهو المختار ـ فالنتيجة لزوم مراعاة الظن بجميع المراتب، لأنّ الحكومة على هذا المسلك مبناها العلم الإجمالي بالتكاليف، وهذا يقتضي الإحتياط التام، لكن لمّا كانت المقدّمات قد أفادت عدم إمكانه أو عدم لزومه ـ كما هو المفروض ـ تصل النوبة إلى الأخذ بالإحتياط الناقص، فالعقل يحكم بلزوم الإمتثال الظنّي، ويلزم الإتيان بجميع أطراف المظنونات قويّها وضعيفها.

سفید

الظنُّ في الاعتقادات

إن الظنّ في الأحكام الشرعيّة معتبر، الظن الخاصّ[1] أو الإنسدادي، أمّا في المسائل الإعتقادية، فأقوال ستّة كما في الرسائل:

١. لا يعتبر، بل يعتبر العلم، ويعتبر كونه حاصلا من الإستدلال.

٢. لا يعتبر إلاّ العلم، ويكفي كونه تقليديّاً.

٣. يكفي الظن الحاصل من الإستدلال.

٤. يكفي الظن مطلقاً.

٥. يكفي الظن إن كان حاصلا من خبر الواحد.

٦. يكفي الظن ولو تقليداً، والاستدلال واجب لكنّه معفوّ عنه.

خلاصة كلام الشيخ

إنّ مسائل اصول الدين ـ وهي التي لايطلب فيها أوّلا وبالذات إلاّ الإعتقاد باطناً والتديّن ظاهراً ـ على قسمين:

أحدهما: ما وجب على المكلّف الإعتقاد والتديّن غيرمشروط بحصول العلم، كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق فيجب.

الثاني: ما يجب الإعتقاد والتديّن به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

وأمّا الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقّف...

---

(١) هذا التعبير ـ كما في غيرواحد من الكتب ـ غيردقيق، لأن الأدلّة القائمة على اعتبار بعض الظنون بالخصوص، إنما قامت على اعتبار خبر الثقة مثلا لا على اعتبار الظنّ الحاصل منه، فالتفت.

ثم إنّ الفرق بين القسمين المذكورين وتميّز مايجب تحصيل العلم به عمّا لايجب، في غاية الإشكال، وقد ذكر العلاّمة قدّس سرّه في الباب الحادي عشر فيما تجب معرفته على كلّ مكلّف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الإسلام مستحقّ للعذاب الدائم. وهو في غاية الإشكال.

نعم، يمكن أنْ يقال: إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى (**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ**)[1] أي ليعرفون، وقوله صلوات الله عليه وآله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس[2]... هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي ومعرفة الإمام ومعرفة ما جاء به النبي على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشئ من هذه التفاصيل اعتقد وتديّن، وإلاّ توقف ولم يتديّن بالظن لو حصل له.

ومن هنا، قد يقال: إنّ الإشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهم من الإشتغال بعلم المسائل العمليّة، بل هو المتعيّن... لكنّ الإنصاف يقتضي عدم التمكّن من ذلك إلاّ للأوحديّ من الناس...[3]

خلاصة كلام صاحب الكفاية

وكلام صاحب الكفاية في هذا المقام على قسمين، ففي الأوّل: ذكر رأيه في المسألة، وفي الثاني: تعرّض للرّد على الشيخ. وهذا ملخّص كلامه:

هل الظنّ ويتبّع في الاصول الإعتقاديّة المطلوب فيها عمل الجوانح من الإعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمّله والإنقياد له، أوْ لا؟ الظاهر: لا. فإن الأمر الإعتقادي وإنْ انسدّ باب القطع به إلاّ أنّ باب الاعتقاد إجمالا بما هو واقعه، والإنقياد له وتحمّله، غير مسند، بخلاف العمل بالجوارح، ...

وبالجملة، لا موجب ـ مع انسداد باب العلم في الاعتقاديّات ـ لترتيب الأعمال الجوانحيّة على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلاّ لما هو الواقع ولا ينقاد إلاّ له لا لما هو مظنونه. وهذا بخلاف العمليّات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدّمات الإنسداد.

هذا هو القسم الأوّل من كلامه.

---

(١) سورة الذاريات: الآية ٥٦.

(٢) الكافي ٣ / ٢٦٤.

(٣) فرائد الأُصول: ١٧٠ ـ ١٧١.

و قد وافقه الميرزا والعراقي.

خلاصة كلام الإصفهاني

و كذا الإصفهاني، لكن ببيان آخر، لعدم تعقّل الإعتقاد بالواقع على إجماله، فقال ما حاصله:[1]

إن الواجب في باب الامور الإعتقادية إمّا تحصيل العلم والمعرفة، أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط، أو عقد القلب على الواقع.

فإن كان الواجب هو المعرفة، وجب تحصيلها، ولا يكفي الظن.

و إن كان الواجب هو الإعتقاد بما هو معلوم بنحو الواجب المشروط، أي: يجب الإعتقاد إذا علم، أو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الوجوب المطلق، بأن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيّداً بكونه معلوماً، فلا تصل النوبة إلى الظن كذلك، لأن المفروض أخذ «العلم» في الإعتقاد، فإن كان باب العلم منسدّاً سقط التكليف عنه، ولا يكون الظن حجةً له لا الخاصّ منه ولا المطلق.

و إن كان الواجب هو الإعتقاد بالواقع، صحّ الإعتقاد الظنّي في ظرف الإنسداد، لأن العلم غير دخيل في الواجب بل يكون طريقاً إليه، ومع فقده، يمكن للشّارع اعتبار الظنّ في مرحلة الإمتثال.

فالحاصل: إنه إن اخذ «العلم» في متعلّق الوجوب، كان مقوّماً للحكم، فإذا لم يتحقق العلم لم يقم مقامه شئ، وإن لم يؤخذ كذلك، كان طريقاً، فيمكن حينئذ أن يقوم الظن مقامه في الطريقيّة.

و حيث يكون الواجب هو الإعتقاد بالواقع، فلا يخلو: إمّا أن يكون بنحو الإحتياط، فإن الإعتقاد بكلا الطرفين غير معقول، لأنه يلزم منه الإعتقاد بالنقيضين. و إمّا أن يكون بنحو التخيير الشرعي، فكذلك، لأنّ الواجب هو الإعتقاد بأمر معيّن. و إمّا أن يكون بنحو التخيير العقلي، فهو في المتزاحمين، وليس المقام منه. وإمّا أن يكون بنحو الفرد المردّد، ولا ذات للمردّد ولا وجود. وإذا بطلت جميع الشقوق تعيّن وجوب الإعتقاد بجهة جامعة، وهذه الجهة موجودة في المظنون وغيره، فلا تصل النوبة إلى المظنون، لأنه باطل، من جهة أنا مكلّفون بالإعتقاد بالواقع كما عرفت، ومن الممكن كونه في خلاف المظنون. فيتعيّن الإعتقاد بالجهة الجامعة، لأنها القدر الميسور من الإعتقاد.

النّظر في كلام الإصفهاني

ولأجل أنْ يتّضح كلام المحقق الخراساني، ويظهر النظر فيما أفاده المحقق الإصفهاني نقول:

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٤٠٢.

إنّ ما يمكن تعقّله من العناوين خمسة:

أحدها: العنوان الجامع القابل للصّدق على جميع الأفراد ـ أي على الواحد والكثير على السواء ـ مثل عنوان «الخبر»، وهذا العنوان مشترك ولاحكاية له عن خصوصيّة ولو إجمالا.

والثاني: العنوان الجامع كالأوّل مع الحكاية عن الخصوصيّة، مثل: «مصداق الخبر»، فإنه غير الخبر، وهو عنوان مشترك لابشرط في الصّدق بالنسبة إلى الوحدة والتعدّد، لكنه حاك عن «الخبر».

والثالث: العنوان الجامع المشترك المقيَّد بالوحدة في الصّدق، مثل: «أحد هذه الأخبار»، فإنّ كلّ واحد واحد من هذه الأخبار ـ وليس كلّها مجتمعةً ـ مصداق لهذا العنوان.

والرابع: العنوان الخاصّ الحاكي عن الخصوصيّة الخاصّة الشّخصية، مثل: «الخبر الحاكي عن حال زيد في مكان كذا وفي زمان كذا».

والخامس: عنوان: «ما أخبر به زيد»، فإنه عنوان لا يصدق على غير خبر زيد، غير أنّه غير متشخّص، لعدم حكايته عن خصوصيّة، فليس فيه جهة مشتركة بالمعنى الأوّل ولا الثاني، ولا الثالث وهو العنوان الإنتزاعي. فليس فيه جهة مشتركة وهو في نفس الوقت لايحكي عن الخصوصيّة كما في الرابع.

وما نحن فيه من قبيل الخامس.

فيجب أنْ يعتقد المكلّف بما جاءت به الشريعة من الامور الاعتقاديّة، لكنْ ليس في هذا جهة مشتركة أو إجمال.

وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية.

إشكال الكفاية على الشيخ

وتعرّض صاحب الكفاية في القسم الثاني من كلامه لمناقشة كلمات الشيخ، فقال ما ملخّصه:

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الإعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته، أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام على وجه صحيح، فالعقل يستقلّ بوجوب معرفة النبي ووصيّه لذلك ولاحتمال الضرر في تركه، ولايجب عقلا معرفة غير ما ذكر إلاّ ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام على وجه آخر غيرصحيح أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص ـ لا من العقل ولا من النقل ـ كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكّمةً، ولا دلالة لمثل قوله تعالى (**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ**) الآية، ولا لقوله: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصّلوات الخمس»، ولا لما دلّ على وجوب التفقّه وطلب العلم من الآيات والروايات، على وجوب معرفته بالعُموم...

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما تجب معرفته عقلا أو شرعاً، حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً، بل لابدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إنْ كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلّة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير...

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى: (**وَالَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا**)[1] هو المجاهدة مع النفس...

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه...

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما تجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلّة الدالّة على النهي عن اتّباع الظن دليلٌ على عدم جوازه أيضاً...[2]

النّظر في الإشكالات

وتكلّم شيخنا دام بقاه على إشكالات المحقق الخراساني على الشّيخ فقال ما حاصله:

أمّا الآية المباركة، فقد فسّر الشيخ «ليعبدون» بقوله: «أي ليعرفون»، وقال في الكفاية أن المراد هو خصوص عبادة الله ومعرفته.

لكنّ هذا التفسير الذي توافقا عليه لا مستند له في التفاسير ـ كالصّافي[3] وغيره ـ إلاّ رواية مرسلة، وحينئذ، فإنّ مقتضى القاعدة الأخذ بظاهر الآية المباركة وأنّ الغاية من الخلقة هي العبادة لله وحده لا شريك له. نعم، العبادة فرع المعرفة له، وهي إنما تتحقّق بمعرفة رسوله وأوصياء رسوله عليهم السلام، فهي تدلّ على وجوب معرفتهم بالدّلالة الإلتزاميّة.

وأمّا إشكاله على الإستدلال بالحديث النبوي، بأنه بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا اطلاق فيه، فوارد.

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٢٩ ـ ٣٣١.

(٣) تفسير الصافي ٥ / ٧٥.

وأمّا إشكاله على الاستدلال بآية النفر، بأنها بصدد بيان الطّريق المتوسّل به إلى التفقّه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته. ففيه: إذا كانت دالّةً على وجوب النّفر، فهي دالّة على وجوب الغاية من النفر. وأيضاً، فقد رتّب على المعرفة والتفقّه إنذار القوم، ولا يعقل وجوب الإنذار وعدم وجوب مقدّمته وهو المعرفة والتفقّه، كما أنَّ وجوب الحذر يستلزم وجوب الإنذار. وعلى الجملة، فالآية في مقام البيان من جميع الجهات المذكورة.

وأمّا إشكاله على الإستدلال بما دلّ على وجوب طلب العلم بأنه بصدد الحثّ على طلبه لابصدد بيان ما يجب العلم به. ففيه: إنَّ العلم من الامور ذات الإضافة، فلمّا أمر بطلب العلم ولم يذكر المتعلّق دلّ على الإطلاق لا محالة. لايقال: حمل هذه الأدلّة على الإطلاق يستلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب تعلّم أكثر العلوم. لأنا نقول: إنه بالنظر إلى صدور هذه الروايات من الشّارع، يكون مقام الشارعيّة، وكذا ما ورد عنه من أنّ العلوم ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسنّة قائمة[1] قرينة على أنّ ماعدا ذلك من العلوم خارج تخصّصاً.

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم

ثم إنّ المحقق الإصفهاني[2] أشكل على استدلال صاحب الكفاية بحكم العقل بلزوم شكر المنعم لوجوب المعرفة بوجوه ثلاثة، وقد أفاد قبل ذكرها فائدةً جليلةً وهي: إنّ الشكر وساير مقامات الدين لها مراتب ثلاثة: علمٌ وحالٌ وعملٌ، فمعرفة المنعم من الأوّل، والتخضّع له قلباً من الثاني، وصرف النعمة فيما خلقت لأجله بأداء ما هو وظيفة السمع والبصر واللّسان من الثالث. فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

وأمّا الإشكالات، فهي:

الأوّل: إنّ هذه المعرفة ليس مصداقاً لهذه المرتبة من الشكر، بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأنّ الحيثيّة التعليليّة ـ وهي المنعميّة لوجوب الشكر ـ حيثيّة تقييديّة له، كما في جميع الأحكام العقليّة، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفساً، بل مرجعه إلى معرفة الذات مقدّمةً لمعرفته بالمنعميّة، مع أنّ المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

توضيحه:

إنّ الحيثيّة التعلّيلية في الأحكام العقليّة ـ سواء النظريّة، مثل قولنا: توقّف الشئ على نفسه محالٌ، والعمليّة، مثل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح ـ حيثيّات تقييديّة، ومعنى ذلك: كون العلّة موضوعاً للحكم،

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٣٢٧، الباب ١٠٥ من أبواب مايكتسب به الرقم ٦.

(٢) نهاية الدراية ٣ / ٤٠٨.

فتوقّف الشئ على نفسه محال، لماذا؟ لأنه دورٌ، فترجع القضية إلى: الدور محال. وضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، لماذا؟ لأنه ظلم، فترجع القضيّة إلى: الظلم قبيح. فكانت العلّة هي الموضوع للحكم العقلي. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: يقول هذا المحقق: إنّ حكم العقل بوجوب شكر المنعم من الأحكام العقليّة العمليّة، فهو في الحقيقة: شكر المنعم واجب لإنعامه، فالحكم وهو الشكر مترتّب على المنعميّة، أي: شكر المنعم من حيث أنه منعم واجب، لكنّ المدّعى في المقام وجوب معرفة ذات الباري تعالى.

لايقال: هذا إنما يتمّ في غيرالباري، حيث أنّ الصفات فيه زائدة على الذّات، لا في الباري الذي صفاته عين ذاته.

قلت: هذه غفلةٌ، لأنّ الصّفات الذاتيّة عين الذات المقدّسة، والمنعميّة من صفات الفعل لا الذات.

والثاني: إنّ أصل وجوب الشكر عقلا بحيث يستحقُّ العقاب على تركه، لا يثبت إلاّ بإدخاله تحت قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين، ومن البيّن عند التأمّل أنّ شكر المنعم ـ علماً وحالا وعملا ـ وإنْ كان تعظيماً للمنعم وإحساناً إليه، إلاّ أنه لا يثبت به إلاّ مجرّد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه، وليس ترك كلّ تعظيم وإحسان قبيحاً إلاّ إذا كان ظلماً من حيث كونه كفراناً، وليس ترك كلّ إحسان ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلماً عليه.

توضيحه:

إنْ العدل حسنٌ والظلم قبيح، ولكنْ ليس ترك العدل قبيحاً وترك الظلم حسناً، فالإستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب معرفة الباري عقيمٌ، إلاّ إذا انتهى ترك الشكر إلى الكفران.

والثالث: إنّ الإستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلا، إنما يجدي بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود، ليتحقّق موضوع شكر المنعم ليجب عقلا، فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كيفيّة وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

توضيحه:

قد تقرّر أنَّ القضيّة ـ سواء العقليّة أو الشرعيّة ـ لا تتكّفل وجود الموضوع، بل لابدّ من وجوده وثبوته ثم ترتّب الحكم عليه في القضيّة، فلمّا نقول: شكر المنعم واجبٌ، يتوقّف ترتّب الحكم ـ وهو الوجوب ـ على وجود الباري عزّوجلّ وثبوت منعميّته، ولولا ذلك لما ترتّب الحكم.

هذه هي إشكالات المحقق الإصفهاني على كلام الكفاية.

النّظر في الإشكالات

وللنّظر فيما أفاده هذا المحقّق مجال كبير، ولنقدّم لذلك مقدّمةً قد توافق عليها الكلّ، وهي: إنَّ جميع الأحكام العقليّة النظريّة ترجع إلى قضّية: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وحتى قضية استحالة اجتماع الضدّين وارتفاعهما ترجع إليها، لأنَّ وجود كلّ ضدٍّ ملازم لعدم الضدّ الآخر. وإنّ جميع الأحكام العقليّة العمليّة ترجع إلى قضية: العدل حسن والظلم قبيح، ولذا لمّا يقال: شكر المنعم واجبٌ يقع السؤال: لِمَ؟ الجواب: لأنه عدلٌ. وكذا لمّا يقال: كفر المنعم قبيح. ويكون الجواب: لأنه ظلمٌ،

فما لم يكن شكر المنعم مصداقاً للعدل لم يحكم عليه بالحسن، وما لم يكن كفر المنعم ظلماً لم يحكم عليه بالقبح، لأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأنْ ينتهي إلى ما بالذات.

وعلى هذا، فإنّ شكر المنعم من حيث أنه منعم مرتبة من العدل، وإنْ كان شكره لذاته مرتبةً أعلى، لأنه في هذه الصّورة لايرى إلاّ ذات المنعم، بخلاف الصّورة الاولى فإنه يرى نفسه أيضاً، ومن هنا ورد عن أميرالمؤمنين عليه السّلام: إنَّ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجّار، وإنّ قوماً عبدوا الله دهبةً فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار.[1] وعنه أيضاً أنه قال: ما عبدتك شوقاً إلى ثوابك ولاخوفاً من عقابك، بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك.[2] إنّ العبد إذا عبدالله وذكره وشكره من دون لحاظ نفسه، فإنّ ذلك يكون أعلى مرتبةً مما إذا لحظ نفسه أيضاً، ومن هنا كان سيّدنا الجدّ رحمه الله يقول: إن أفضل الأذكار هو «لا إله الاّ الله» لعدم لحاظ شئ فيه بخلاف «الحمدلله» و«أستغفرالله» ونحو ذلك، فإن هناك حامداً ومستغفراً... ولكنْ لاينكر أنّ هذه الأذكار أيضاً لها مرتبة من العدل، ولذا تكون مورداً للمدح ويحكم عليها بالحسن.

وهذا جواب الإشكال الأوّل.

ومنه يظهر جواب الثاني، لأنّ العدل هو: إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، ـ كما أنّ الحكمة: وضع كلّ شئ في موضعه ـ ، فيكون الظلم منع ذي الحقّ حقّه، وعليه، فإنّ ترك العدل ظلمٌ، وإذا كان ظلماً، فإنّ كلّ ظلم قبيح.

وعلى ما ذكر، لا مجال لأن يقال بأنّه وإنْ كان شكر النعم واجباً، فإنّ ترك الشكر ليس بكفر.

على أنّ للنعمة وشكر النعمة درجات، والذي يقصده الأعاظم المحققون كالخراساني والعراقي وغيرهما من هذا الإستدلال هو شكر المنعم بالذات على الممكن الفقير المحتاج بالذات، إذن، لابدّ من لحاظ المنعِم والمنَعم والنعمة، وبذلك لايبقى أدنى ريب في وجوب الشكر، ويشهد بذلك كثرة التأكيد على الشكر في الكتاب والسنّة والإهتمام به والذمّ الشديد على تركه فيهما.

---

(١) نهج البلاغة: ٤٤٩، باب المختار من حكمه عليه السلام ومواعظه، الرقم: ٢٢٩.

(٢) عوالي اللئالي ١ / ٤٠٤: الرقم ٦٣.

ويزداد المطلب وضوحاً بما إذا فرضنا إنساناً فاقداً لكلّ شئ، فلا ملبس ولا مأكل ولا مسكن له، بل يعيش في مزبلة نتنة، وقد ابتلي بأنواع الأسقام، فجاء رجلٌ وأخرجه من ذلك المكان، وأخذه إلى الطبيب المعالج، وألبسه أفخر الثياب، وقدّم له أطيب الأطعمة، وأجلسه على كرسيّ السّلطنة، فهل يجوّز العقل أن لا يسأل هذا الشخص عن الرجل الذي أحسن إليه هذا الإحسان وأنْ لا يشكره على ذلك؟

إنّ الذي فعله الله سبحانه بالإنسان أعلى وأعظم من ذلك، يقول عزوجلّ (**فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماء دافِق...**)[1] ويقول: (**قُتِلَ الْاِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَي خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَة خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ...**)[2]

فهكذا خلق الله العلي العظيم السبّوح القدوس هذا الإنسان، ثم خاطبه بقوله عزّ من قائل: (**سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْاَرْضِ**)[3]...

فالقول بوجوب شكر المنعم هذا معناه، وهل الشكر في قوله سبحانه (**إِنّا خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ نُطْفَة أَمْشاج نَبْتَليهِ فَجَعَلْناهُ سَميعًا بَصيرًا إِنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمّا شاكِرًا وَإِمّا كَفُورًا**)[4] هو الشكر المستحب؟

برهانٌ للمحقّق الإصفهاني على وجوب المعرفة

هذا، وقد ذكر المحقق الإصفهاني برهاناً لوجوب المعرفة فقال:

لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أنّ كلّ عاقل بالفطرة السّليمة يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان والحدوث، والشرايع الإلهيّة ما جاءت للتّصديق بوجود المبدء والعلّة، بل لنفي الشّرك في المعبود، ولذا كان أوّل كلمة أمر بها النّبي صلّى الله عليه وآله شهادة أن لا إله إلا الله، وهي أنه لا معبود إلا الله، مع اعتراف المشركين بأنّه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين، حيث قال عزّ اسمه: (**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**)[5] إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البيّن بعد التصديق بوجود المبدأ، أن النفس في حدّ ذاتها قوّة محضة على إدراك المعقولات التي هي كمالها، وأشرف الكمالات النّفسانيّة معرفة المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن، فإن شرف كلّ علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله، وأفضل موجود وأكمله المبدأ.

---

(١) سورة الطارق: الآية ٦.

(٢) سورة عبس: الآية ١٨ ـ ١٩.

(٣) سورة الجاثية: الآية ١٣.

(٤) سورة الإنسان: الآية ٢.

(٥) سورة لقمان: الآية ٢٥.

فمعرفة المبدأ أشرف كمال وفضيلة للنفس، وبها نورانيّتها وبها حياتها، كما أنه بعدم المعرفة أو بها يضادّها ظلمانيّتها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النّفساني من المبدأ صيرورته وجوداً إضافيّاً نوريّاً للمبدأ، خصوصاً إذا كان بنحو الشّهود الرّوحي، وبالأخص إذا فنى في مقام الإستغراق في الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

فهذه المرتبة عين السّعادة والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النّور والتّخلد في عالم الطّبيعة والحرمان عن ينبوع الحياة. وبقيّة الكلام في محلّه.[1]

المناقشة فيه

ولكنّ هذا البرهان يفيد وجوب تحصيل جميع العلوم الدينيّة على المكلّفين، وهذا يستلزم اختلال النّظام، هذا نقضاً. وأمّا حلاّ، فإنه لا دليل على وجوب تحصيل الأشرف.

والإشكال الثالث أيضاً مندفع، لأنّ التصديق بوجود المنعم من مراتب شكر المنعم، وقد تقدّم نصّ كلام المحقق الإصفهاني في ذلك.

وهذا تمام الكلام على الاستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب المعرفة.

الإستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضّرر في الترك

وقال في الكفاية:

ولاحتمال الضّرر في تركه[2]

وتوضيحه:

أنا نحتمل وجود المبدأ، ونفي هذا الإحتمال غيرممكن، لأنّه يتوقّف على الإحاطة بالوجود بتمامه والوصول إلى عدم وجود المبدء، والإحاطة غيرممكنة أوّلا. وغيرواقعة ثانياً. على أنه لو فرض، فليس له أنْ ينفي وإنما يقول لا أعلم.

ثم إنّ احتمال وجود المبدء، يستتبع احتمال المؤاخذة على عدم العلم بأحكامه والإمتثال لها، ودفع هذا العقاب المحتمل لازم عقلا، فتجب معرفته عقلا.

لكنّ وجوب معرفته عقلا بهذا البرهان ليس نفسيّاً، وإنما لدفع العقاب المحتمل.

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٣٠.

إشكال المحقق الاصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني في الشرح: إما عطفٌ على قوله: «لذلك» فيكون تعليلا لخصوص معرفة النبي والوصي عليهما السّلام، كما هو أقرب الوجهين. أو عطف على قوله: «أداءً لشكر بعض نعمائه...» فيكون تعليلا لتحصيل المعرفة مطلقاً، كما هو أبعد الوجهين، وإنْ كان صريح تعليقته الأنيقة على الرسائل هو الثاني.

والمراد بالضّرر، إن كان زوال النعمة وشبهه، كما علّل به وجوب الشكر في كلماتهم، فهو في حدّ ذاته لا يستلزم العقاب، بل غاية الضّرر المترقّب منه زوال النعمة وشبهه.

وإنْ كان المراد من الضّرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب، فالعقل يستقلّ بدفعه.

لكنك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدّمة: أنْ لا بعث من العقل نحو تركه ودفعه، ولا يندرج مثله تحت قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. نعم، كلّ ذي شعور بالجبلّة والطبع لا يقدم على العقاب ـ مقطوعاً كان أو محتملا ـ ومثله يكفي في دعوته نحو تحصيل المعرفة.[1]

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه:

أوّلاً: إنّ الغرض إثبات وجوب تحصيل المعرفة، فليكنْ عن طريق الجبلّية، فإنه إنْ لم يكن أقوى من طريق العقل فليس بأضعف منه.

وثانياً: إنه لا منافاة بين الجبليّة وحكم العقل، أمّا كون المعرفة فطريّة، فلا كلام فيه، قال تعالى: (**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها**).[2] وأمّا عقلا، فقد ذكر المحقق الإصفهاني برهاناً عقليّاً، وقد تقدّم نصّ كلامه.

وليت هذا المحقّق استحضر كلام الإمام عليه السّلام مع الزنديق حول وجود الصّانع، إذ قال له: إنْ كان الحكم قولنا نجونا وهلكتم...[3]

وعلى الجملة، فإنّ الضّرر المحتمل هنا هو العقاب الشّديد، وما من عاقل إلاّ ويقول بلزوم دفع هذا الضّرر.

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ٤١٢.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٣) الكافي ١ / ٧٨، باب حدوث العالم من كتاب التوحيد.

فهذا البرهان تام إلاّ أنه لا يفيد الوجوب النفسي للمعرفة.

كلام الكفاية في معرفة النبيّ والوصيّ

وأمّا قول صاحب الكفاية: «... ومعرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيّه لذلك... ولايجب عقلا معرفة غير ما ذكر إلاّ ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام على وجه آخر غير صحيح...»

فقد أوضحه في الحاشية، إذ كتب على «على وجه صحيح»: وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهّياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلّقة بأفعال المكلّفين وهو الوجه الآخر.

أقول:

قد ذكرنا في بحوثنا في الإمامة: أنّ الذي عليه أصحابنا هو كون الإمامة كالنبوّة منصباً إلهياً، وأنّ جماعة من أكابر العامّة كالقاضي البيضاوي قد تبعونا على ذلك، وأوردنا هناك الأدلّة عليه من العقل والنقل بالتفصيل، وأبطلنا الوجه الآخر الذي عليه جمهور العامّة القائلين بأنّ نصب الإمام بيد الناس وأنّ الإمامة من الفروع لامن الاصول.

إلاّ أن الكلام هنا في وجه القول بوجوب معرفتهم، والذي نصّ عليه شيخنا دام بقاه أنّ كون النبيّ والوصيّ عليهما السّلام وسائط النعم الالهيّة لايكفي للإستدلال على وجوب معرفتهم بقاعدة وجوب شكر المنعم، لأن المنعم الحقيقي هو الله عزّوجلّ، ومعرفة النعمة تصوّراً وتصديقاً تلازم معرفة المنعم كذلك، لأنّ «النعمة» حقيقة ذات إضافة، ولا يتحقّق هذا المفهوم تصوّراً وتصديقاً إلاّ بالمنعم والمنعم، وهذا بديهي بالنسبة إلى معرفة الله عند كلّ إنسان وإنْ كان في أدنى مراتب التمييز والإلتفات إلى وجود الكمالات الموجودة عنده، والتي يعلم بالقطع واليقين أنها ممّن هو ليس مثله في الإمكان، وحينئذ يكون بصدد الشكر له بحكم عقله.

أمّا بالنسبة إلى النبي والوصيّ، فليس الأمر كذلك، لأنهم وسائط، فيحتاج إلى إثبات كونهم وسائط، وأنه كما يجب معرفة المنعم كذلك يجب معرفة الواسطة، وقاعدة وجوب شكر المنعم غير وافية بذلك.

أقول:

صحيحٌ أنّ النبيّ والوصيّ مخلوقان للمنعم الحقيقي، وكلّ ما عندهم من نعمة فمن الله، لكنّا قد استظهرنا من الأدلّة أنهم ليسوا مجرّد وسائط، بل إنْ الله يعطيهم النعم على وجه التمليك، وما يعطونه للغير ويوصلونه إليه فهو من ملكهم. ولكنْ لامجال لتفصيل المطلب هنا.

ثم ذكر الاستاذ تماميّة الإستدلال لوجوب معرفتهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا ريب في دخالة معرفتهم في معرفة غرض الباري من الخلقة، على ما تقدّم.

وكذلك يتمّ الإستدلال على ذلك بكونهم عليهم السّلام العلّة الغائيّة من الخلقة، فيصدق عليهم عنوان «المنعم» من هذا الحيث، وهذا معنى «بيمنه رزق الورى و بوجوده ثبتت الأرض والسماء»[1] فيجب الشكر لهم بحكم العقل بوجوب شكر النعم.

(١) زاد المعاد: ٤٢٣.

بين «العلم» و«الاعتقاد»

و قد وقع الكلام بين الأعلام في معنى «العلم» و«الاعتقاد».

قال المحقق الخراساني في المراد من اصول الدين: المراد بها ما يقابل الفروع، وهي التي لايطالب فيها أوّلا وبالذات إلاّ العمل وإنْ وجب الإعتقاد بها باطناً... ثم اعلم: إن المطلوب في تلك المسائل الاصوليّة باطناً أو المرغوب فيها قلباً، ليس هو مجرّد العلم بها، بل لابدّ من عقد القلب عليها والإلتزام بها والتسليم لها، غيرجاحد إيّاها بعد استيقانها، وإلاّ لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم، كما قال الله تعالى: (**وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ**)، بناءً على أنّ الظاهر أنه ليس المراد الجحد والإنكار باللّسان بل عن إنكار قلبي وعناد باطني، أو خصوص ذلك ولو لم يكن باللّسان. هذا ما يعتبر فيها من فعل القلب...[1]

والظاهر من كلام الكفاية أيضاً، هو التغاير، وانفكاك أحدهما عن الآخر. واستدلّ لذلك بوجوه:

الأول: الوجدان. استدل به جماعة منهم المشكيني.

و الثاني: إنه إن كان الإعتقاد علماً يلزم أن يكون الكفار والمعاندون معتقدين، لأنهم علماء، مع أنهم كفار وليسوا بمؤمنين.

والثالث: قوله تعالى: (**وَ جَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ**).

و قيل: العلم هو الإعتقاد.

و قيل: العلم صفة، والإعتقاد فعل نوري وجودي لا يقبل الإنفكاك عن العلم بل هما متلازمان.

والعلم عند بعضهم من مقولة الإضافة، وعند آخرين من مقولة الكيف، وعند ثالث من مقولة الإنفعال، وعند أصحاب الحكمة المتعالية هو «الوجود» مصداقاً، فيكون الإختلاف بين العلم والوجود مفهوميّاً. واختاره المحقق الإصفهاني، ففي الوجود العلمي يكون العلم صورةً للنفس، والإعتقاد أمر وجودي صادر من النفس، وقد عبّر عنه الإصفهاني بأنه فعل نوري وجودي للنفس.

---

(١) درر الفوائد: ١٦٨.

قال شيخنا: وهذا الرأي الأخير أدقّ الأنظار، وتوضيحه:

إنّ حقيقة العلم هو الحضور، وهو ينقسم إلى الحضور المقيَّد وهو التصديق والحضور الساذج وهو التصوّر، قال رحمه الله: «فإن صورة هذا ذلك فقط تصوّر محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها». وحاصله: إن العلم التصديقي لاينفكّ عن الإعتقاد بل منهما تلازم: «فما من علم تصديقي إلاّ ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك».

والعلم تارة: فعلي، وأُخرى: إنفعالي ـ بمعنى تأثّر النفس من الخارج ـ والأوّل مطابق دائماً مع وجوه الخارجي، بخلاف الثاني. قال: «فعقد القلب وإن كان ربط الشئ بالقلب بربط وجود نوري زيادةً على الربط العلمي الذي بلحاظه يطلق الإعتقاد على العلم الإنفعالي، بل هذا علم فعلي من منشآت النفس، ووجوده الواقعي عين وجوده العلمي، دون المعلوم بالعلم الإنفعالي، فإن وجوده الواقعي غيروجوده العلمي، إلاّ إن الإشكال فيه من حيث هذا المعنى من الإقرار النفساني والعقد القلبي لازم دائمي للعلم التصديقي المقابل للتصوّر، فكلّ علم تصديقي ملزوم لهذا الفعل القلبي، فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقي؟ وقد بيّنا ملازمته في مبحث الطلب والإرادة.

وإذ ظهر الفرق بين العلم التصوّري والعلم التصديقي، فإذا أردنا أنْ نجعل «الإيمان» في مقابل «الإعتقاد» فلا بد من كون الاول أسماً اعتبارياً تشريعياً، لكنّ كلّ امر اعتباري فلابدّ من رجوعه إلى الذّاتي، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذّات، وقد وجدنا أنّ التّصديق ذاتاً لاينفكّ عن الإعتقاد. نعم، ليس هو بل يلازمه.

ثمّ إنه أجاب عن شبهة أنّه: كيف يكون الكافر كافراً مع أنه معتقد ومتيّقن؟ بوجهين:

أحدهما: أنّ الوهم لسلطنة على العقل يزيل الإعتقاد وآثاره، وهذا معنى الآية المباركة.

والثاني: أن الجحود كان باللّسان، والإستيقان كان في النفس، والذي دعاهم إلى الجحود هو العناد، ولا أثر لهذا الإستيقان لكونه مقارناً مع العناد، فهم كفرة.

وقد سبق أن «الإيمان» هيئة نورانية راسخة في النفس، بحيث تكون نسبة النفس إليها نسبة الهيولى إلى الصّورة الماديّة، وإذا تحقق هذا المعنى استحق الإنسان الثواب والجنة، وفي مقابلها الهيئة الظلمانيّة التي يستحق بها العقاب والنار.

وتلك «الهيئة» تارة: تحصيل من التقليد، وحينئذ ليس الصدر منشرحاً للإسلام، فهذه مرتبة من الإيمان، واخرى: تحصل من التحقيق والبرهان، وهذه مرتبة ثانية، ولذا لا يطلق «العارف» على «المقلّد». وثالثة: تحصل بمكاشفات ومشاهدات بالإضافة إلى المرتبة الثانية. ورابعة: يستغرق الشخص في عظمة من آمن به. وهذه المرتبة أيضاً لها مراتب، فالمرتبة الثانية «علم اليقين» وبعدها «عين اليقين» و مرتبة الفناء «حق اليقين».

هذه خلاصة مطالب المحقق الإصفهاني قدّس سرّه.

وأقول:

إنه تعرّض إلى هذه المطالب في ثلاثة مواضع: في هذا المقام، وفي مبحث الموافقة الإلتزامية، وفي مبحث الطلب والإرادة. وقد وجدنا كلماته متناقضة بأشدّ التناقض، فقال هنا: «فإن صورة هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها بوجوب كون تلك الصّورة الإدراكيّة الملزومة له علماً تصديقيّاً. وعليه، فما من علم تصديقي إلاّ ومعه إقرار النفس بأنّ هذا ذاك، فالإلتزام بعقد القلب والإلتزام النفساني زيادة على العلم واليقين في باب الإيمان، لئلاّ يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم لايجدي شيئاً...». فإذن، يوجد يقين ملازم مع الإقرار حتى عند الكفار «لما مرّ من أنّ الإرتباط بالربّط العلمي يصحح صدق عقد القلب عليه» قال: «ويمكن أن يقال في دفع الشبهة أيضاً: بأن المراد من الجحود هو الجحود لساناً، لكنه باعتبار انبعاثه إلى رذيلة باطنيّة، وهي معاندته للحق ومعاداته للرّسول صلى الله عليه وآله وسلّم تحفظاً على الجاه واستكباراً على الله وعلى الرسول، ومن الواضح أن المعاند للحق باطناً والمعادي للرسول قلباً، محتجب عن الحق وعن نور الإيمان، فإن الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق، فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جناناً، لمامرّ من ملازمته للعلم واليقين، ولا لعدم عقد القلب فرضاً وبناءً لعدم الإهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقةً وربطه واقعاً بما اعتقد به، بل لمعاندته قلباً مع الحق ومعاداته باطناً مع الرسول، وهما موجبان للكفر والإحتجاب عن الحق وعن الرّسول. هذا قليل من كثير ممّا ينبغى بيانه. والله المستعان».[1]

وقال في الطلب والإرادة بعد نقل كلام عن صدر المتألهين «فإن عقد القلب على شئ غيراليقين. قال تعالى: (**وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ**) فالإقرار والجحود النفسيّان أمر معقول يشهد به الوجدان، وإلاّ لزم الإلتزام بإيمان الكفّار الموقنين بالتوحيد والنبوّة، أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرّد الإقرار باللّسان».[2]

وقال في الموافقة الإلتزاميّة: «إن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في قبال المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدوريّاً، فهو من العلوم الفعليّة دون الإنفعاليّة، ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد. وبالجملة، الأفعال القلبيّة أمور يساعدها الوجدان، فإن الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنصوب من قبل من له

---

(١) نهاية الدراية ٣ / ١٥٤.

(٢) المصدر ١ / ١١٢.

النصب، لكنه لاينقاد له قلباً ولا يقرّ به باطناً، لخباثة نفسه أو لجهة اخرى، وإن كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا صلّى الله عليه وآله، حيث أنهم كانوا عالمين بحقيّته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرّين به باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقة، أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرّد الإقرار اللّساني. وكلاهما ممّا لا يمكن الإلتزام به فافهم جيّداً».[1]

وأما جوابه قدّس سرّه عن الشبهة فغير واف.

قال: الوهم يزيل أثر اليقين بل اليقين،

قلت: الوهم لا يزيل اليقين، فإن صاحب الوهم الغالب الجالس عند الميت يخاف منه لغلبة سلطان الوهم، ولكن إذا سئل أظهر يقينه بموته، وأنّه لايعود حيّاً عادةً، فاليقين لايزيله الوهم، نعم يزيل أثره كما ذكر، فالكفار مؤمنون لكن غلبة الوهم ونحو ذلك أزالت أثر الإيمان وهو الإقرار باللّسان، وحيث لم يقرّوا ولم يرتبّوا الأثر على إيمانهم فهم كافرون، قال الله تعالى: (**الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ**) فهم مع معرفتهم كافرون، بل هم بحسب الآية المباركة ـ كفرة حتى قبل غلبة الوهم على معرفتهم ويقينهم.

فالصّحيح في فهم المطلب ـ وهو هل الإيمان نفس المعرفة أو بينهما مغايرة ـ هو النظر في الآيات والرّوايات، فإنّها تدلّ على أن الإيمان متقوّم بالإضافة إلى المعرفة بشئ آخر. قال تعالى: (**إِنَّ أَوْلَى النّاسِ بِإِبْراهيمَ لَلَّذينَ اتَّبَعُوهُ وَهذَا النَّبِيُّ وَالَّذينَ آمَنُوا وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنينَ**)[2] وقال: (**إِلاَّ الَّذينَ تابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللهِ وَأَخْلَصُوا دينَهُمْ للهِ فَأُولئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللهُ الْمُؤْمِنينَ أَجْرًا عَظيمًا**)[3] قال: (**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْض يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَيُطيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزيزٌ حَكيمٌ * وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنينَ وَالْمُؤْمِناتِ جَنّات تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ خالِدينَ فيها وَمَساكِنَ طَيِّبَةً في جَنّاتِ عَدْن وَرِضْوانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ**)[4] وقال: (**وَالَّذينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولئِكَ هُمُ الصِّدّيقُونَ**).[5]

و يعتبر في الإيمان الطاعة والتسليم للرسول. قال تعالى: (**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا في أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْليمًا**).[6]

---

(١) نهاية الدراية ٢ / ٢٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٦٨.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٦.

(٤) سورة التوبة: الآية ٧١.

(٥) سورة الحديد: الآية ١٩.

(٦) سورة النساء: الآية ٦٥.

فظهر: إن الإيمان هو الإعتقاد مع الإطاعة والإخلاص والتسليم لله ورسوله.

و في الخبر: سألته عن قول الله عزّوجلّ (**هُوَ الَّذي أَنْزَلَ السَّكينَةَ في قُلُوبِ الْمُؤْمِنينَ**) قال: هو الإيمان.

قال الرّاوي: سألته عن قول الله عزّوجلّ (**وَأَيَّدَهُمْ بِرُوح مِنْهُ**).

قال: هو الإيمان.[1]

فليس المعرفة وحدها سكينةً وروحاً من الله.

و تلخّص:

إن الإيمان مركّب من المعرفة والتصديق والتسليم.

والعلم غير الإعتقاد، وأحدهما ينفكّ عن الآخر كما قال المحقّق الخراساني.

والحاصل:

إنّ «الإيمان» هو «المعرفة» التي «عقد القلب» عليها، ويدلّ على اعتبار عقد القلب على المعرفة قوله تعالى (**وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...**) بناءً على قولهم بأن «الجحد» فيها هو الجحد القلبي. لكنّ الجحود في اللغة: إثبات ما في القلب نفيه ونفي ما في القلب إثباته.[2]

وفي الكافي في رواية، قسّم الكفر فيها إلى وجوه، ومنها: الكفر الجحودي، وهو على قسمين: كفر الذين هم في ريب وشك، ينفون وجود الصّانع. وكفر آخر استدلّ له الإمام بالآية.

ولا دلالة في الخبر على قولهم: بأنّ المراد من الجحد فيها هو الجحود القلبي، ففي الإستدلال بالآية لما ذكر نظر.

بقيت بحوث

١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟

إن كان جهله عن تقصير فهو معاقب، وإن كان عن قصور ـ والمفروض وجود الجاهل القصوري بالمبدء والمعاد والنبوة ـ فلا يستحق العقاب، كما لا يخفى.

و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟

قد يقال بالجواز، لعدم قيام الدليل على المنع من إنكار ما لم يقم دليل على ثبوته.

---

(١) الكافي ٢ / ١٥، بابٌ في أنّ السكينة هي الإيمان، الرقم ١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٧.

لكنّ الصحيح هو العدم، فكما لا يجوز الإقرار لا يجوز الإنكار، لأنّ كلاً منهما يتوقف على العلم وقد قال تعالى (**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**).

٢. هل أدلّة الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟

إنه مع عدم العلم وحصول الظن الإنسدادي، فإنّ مقدّمات الظنّ الإنسدادي قائمة على الأحكام العملية لا الإعتقاديّة، والنتيجة على الحكومة هي الإحتياط. ولو جرت المقدمات في الإعتقاديات أيضاً لكانت النتيجة الإحتياط، وهو يتحقق بالإعتقاد بالواقع على ما هو عليه، ولا يجوز الأخذ بالظنّ. وأما على الكشف، فالنتيجة هي اعتبار الظن في الأحكام العمليّة.

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيّة

هل للظنّ اعتبار في القضايا التكوينيّة والتاريخيّة وساير القضايا التي لا أثر شرعيّ لها؟

أمّا إنْ كان للقضيّة أثر شرعي، فإنّ الظنّ الخاصّ أو الإنسدادي معتبر بلاكلام، أمّا حيث لا أثر شرعيّ، فإنّ الظن الإنسدادي غيرمعتبر، وليس للعالم الإنسدادي الإخبار عن شئ من الوقائع التاريخيّة وغيرها.

وأمّا الظنّ الخاصّ:

فعلى القول بالمنجزيّة والمعذريّة، فلا، لأنّه لاتنجيز وتعذير في القضايا والحوادث التاريخيّة.

وعلى القول بجعل الحكم المماثل، كذلك، إذ لا يعقل جعل الحكم المماثل في القضايا التاريخيّة، لعدم كونها ذات أحكام.

وعلى القول بجعل المودّى، فإنّ مفاد الأدلّة هو واقعيّة ما أخبر عنه الثقة، لكنّ المجوّز للإخبار ـ بناءً على هذا المبنى ـ ليس الواقع بل هو إحراز الواقع، فقول الإمام عليه السّلام: ما أدّى فعنىّ يؤدي، معناه أن ما أخبر به زرارة واقع، لكنّ الإخبار عن ذلك يتوقف على إحرازه. أللهم إلاّ أنْ يدّعى الملازمة العرفيّة بين جعل المؤدّى بمنزلة الواقع وجعل ما يقوله زرارة ـ مثلا ـ بمنزلة الواقع، بأنْ يقال: بأن أهل العرف يفهمون من تنزيل كلام الراوي بمنزلة كلام الإمام أنّ المؤدّى علم وهو مطابقٌ للواقع.

وعلى القول بالطريقيّة وأنّ الشارع جعل خبر الثقة كاشفاً عن الواقع، يجوز الإخبار عن القضايا التاريخيّة، ولمّا كان الدليل العمدة على حجيّة خبر الثقة هو السّيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع، فإنّ العقلاء لايفرّقون بين موارد إخبار الثقة.

جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعتبر بالإعراض

وهذا البحث مهمٌ جدّاً، ويترتّب عليه الأثر الكبير علماً وعملا، فنقول:

لايخفى أنّ كلّ خبر يراد الاستدلال به واستنباط الحكم منه لابدّ وأنّ تتوفّر فيه ثلاث جهات:

١. أنْ يكون السّند معتبراً.

٢. أنْ تكون الدلالة تامّةً.

٣. أن لايكون الخبر صادراً عن التقيّة.

فإنْ لم يكن الخبر معتبراً سنداً، فهل يجبر ضعفه بعمل المشهور من قدماء الأصحاب، والمفروض عدم اعتبار الشهرة الفتوائيّة، أوْلا؟ ولو كان معتبراً، فأعرضوا عنه لسبب في الأسباب وأفتوا على خلافه، هل يسقط عن الاعتبار أوْلا؟

وإنْ كانت الدلالة مخدوشةً، فهل عمل المشهور بها يوجب تماميّة الدلالة؟ ولو كانت تامّةً، فهل قيام الشهرة الفتوائيّة على خلافها يوجب الوهن في دلالتها؟

ولو وقع التعارض بين خبرين معتبرين سنداً ودلالةً ولا مرجّح لأحدهما على الآخر بحسب المرجّحات المنصوصة، فهل قيام الظنّ على طبق أحدهما يوجب ترجّحه على الآخر أوْلا، ولا يخفى أنّ المراد من «الظن» ليس الظنّ الممنوع كالقياس، بل الظن الذي قام الدليل على اعتباره، وإلاّ، فإنّ الأصل في الظنون عدم الإعتبار، كما لا يخفى أن ذكر الشهرة الفتوائيّة هو من باب المثال، وإلاّ فإنّ المقصود هو الظنّ.

ولذا قال في الكفاية في عنوان البحث: الظن الذي لم يقم على حجيّته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجةً ما لولاه لما كان بحجّة، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجةً، أو يرجّح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟ ومجمل القول في ذلك: إنّ العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجيّة أو المرجحيّة الراجعة إلى دليل الحجيّة، كما أنّ العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجيّة...[1]

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٣٢.

مختار صاحب الكفاية

ثم إنه اختار جبر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحّة مضمونه، وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وعدم وهن الدلالة إلاّ فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة.

قال: وأمّا الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به، وإنْ ادّعى شيخنا العلاّمة أعلى الله مقامه استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجّحات الخاصّة.

قال: ومقدّمات الإنسداد في الأحكام إنما توجب حجيّة الظن بالحكم أو بالحجّة لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدّماته في خصوص الترجيح لوجرت إنما توجب حجيّة الظنّ في تعيين المرجّح لا أنه مرجّح إلاّ إذا ظنّ أنه أيضاً مرجح.

وأمّا ما قام الدليل على المنع عنه كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيّات قطعاً.

هذا، وظاهر قوله في حاشية الرسائل: الملاك عبارة عن الوثوق بالخبر ولا عبرة بوثاقة المخبر، هو أنّ المراد من «الظن» هو «الوثوق». ولكنّ لم يبيّن هل المقصود هو الوثوق الشخصي أو النوعي.

النظر في كلامه

ويناقش فيما ذهب إليه رحمه الله في الكفاية:

أوّلا: إنّه قال بأنَّ الظنّ يوجب الجبر، وإنْ نفى ذلك في أربعة مواضع. فيرد عليه: إنّ الظنّ الذي لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص ليس له اعتبار كالظنّ الذي قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، فلماذا التفريق بينهما؟

وثانياً: إنّ ضمّ الظن بما هو ظنٌّ إلى الخبر غيرالمشمول لدليل الاعتبار، كيف يفيد له الاعتبار؟

وثالثاً: إنّه لا فرق بين مقامي الجبر والوهن، فالقول بأنّ الظنّ بالصّدور وبالمضمون يوجب اندراج الخبر تحت ما يوثق بصدوره، أمّا الظنّ بالخلاف فلا يخرجه من تحت ما يوثق بصدوره، بلا وجه.

مختار الميرزا

وأمّا المحقق النائيني، فملخّص كلامه[1] هو:

١. هل حجيّة الظواهر من حيث الدلالة وحجيّة الخبر يثبتان بالظنّ غيرالثابت حجيّته، كقول اللغوي أو الرجالي أمْ لا؟ فقال: الحق هو التفصيل. لأنّ الحجّة من حيث السند ليس إلاّ الخبر الموثوق بصدوره، ومن التعديلات الرجاليّة يحصل ذلك، فيدخل الخبر في موضوع الحجيّة وجداناً، فالعمل به ليس من جهة حجيّة قول الرجالي، إذ المفروض عدم ثبوت حجيّته، بل من جهة اندراج الخبر به في موضوع الحجيّة.

وأمّا الحجيّة من حيث الدلالة، فموضوعها كون اللّفظ ظاهراً في المعنى، وقول اللغوي المفروض عدم حجيّته لا يوجب ظهوراً في اللّفظ.

٢. هل الشهرة يجبر بها ضعف الدلالة أو السّند؟ قال: الحق هو التفصيل. وذلك: لأنّ الشّهرة إمّا روائيّة أو عمليّة استناديّة أو فتوائيّة مطابقيّة.

أمّا الشهرة الروائيّة، فلا ريب أن كثرة رواية أصحاب الأئمة لرواية معيّنة ولو كان في سندها من لايوثق به، توجب الظنّ الإطمينانيّ باحتفافها بقرينة أوجبت الشّهرة بينهم ـ لقرب عهده من زمان صدورها ـ وذلك يوجب الوثوق بصدورها فتكون بذلك حجةً.

وأمّا الشهرة الإستناديّة بين القدماء مع كون الرّواية ضعيفةً في نفسها، فتكشف بحسب العادة عن إطلاّعهم على قرائن أوجبت اطمينانم بصدورها حتى أصبحت مدركاً لفتواهم. فلا محالة تكون الرواية بذلك داخلةً فيما يوثق بصدوره فيشملها دليل الحجيّة.

وأمّا الشهرة الفتوائيّة المطابقيّة، حيث اشتهرت الفتوى على طبق رواية من دون استناد لهم إليها في الفتوى، فلا تكشف عن ذلك، فلا توجب الوثوق بالصّدور فالحجيّة.

هذا كلّه بحسب السند.

وأمّا بحسب الدلالة، فحيث إن موضوع الحجيّة من هذه الحيثيّة هو كون اللّفظ بنفسه ظاهراً في المعنى فيستحيل تحقّق ذلك بالشهرة الخارجيّة.

لايقال: الشهرة الإستنادية لا تعلم إلاّ من كتب الإستدلال، ولكنّ الإستدلال في كتب القدماء نادر جدّاً، فما هو الجابر غيرمتحقّق، وما هو متحقق ـ وهو الاستدلال في كتب المتأخرين ـ غيرجابر.

لأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم ولم تكن الفتوى موافقةً لأصل أو قاعدة، ولم يكن عليها دليل واضح في كتب الأخبار غير الرواية التي يحتمل إستنادهم إليها، فلا محالة تطمئن النفس باستنادهم فيها إليها.

---

(١) أجود التقريرات ٣ / ٢٧٦ ـ ٢٨٠.

٣. هل أن اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجة في نفسه، يوجب وهناً في السند أو الدلالة أمْ لا؟

أمّا بحسب السّند، فلا ريب في أنّ إعراض المشهور عن رواية صحيحة وفتواهم بخلافها، يوجب الوثوق باطّلاعهم على خلل في الرواية من حيث الصدور أو جهة، فتخرج بذلك عمّا يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعي، فلا تكون حجةً. لكنّ ذلك مشروط: بكون الشهرة قدمائيّةً، وبكون الرواية بمرأىً ومسمع حيث يثبت إعراضهم عنها، وبأنْ لا تكون فتواهم على الخلاف من جهة عدم وثاقة الرواية عندهم.

وأما من حيث الدلالة، فالذي اخترناه سابقاً هو عدم موهنّية اشتهار الخلاف للظهور، ولكنّ الإنصاف عدم استقامة ذلك، إذ كون الظهور بمرأىً ومسمع من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الإطميناني باطّلاعهم على قرينة توجب إرادة خلاف الظاهر.

النظر في كلامه

ويتوجّه على كلامه وجوه:

الأوّل: إنّ صريح كلامه عدم حجيّة تعديلات الرّجاليين، وحينئذ، كيف يكون تعديلهم موجباً للوثوق بصدور الروّاية؟ إذا كان تعديل الرجالي مع عدم حجيّته لكونه إخباراً عن الموضوع ـ و خبر الواحد الثقة في الموضوعات ليس بحجّة ـ يستلزم الوثوق بالصّدور، فتخصيص ذلك بهذا المورد بلاوجه، وهذا يكشف عن عدم الملازمة. فالحق: دوران الأمر مدار الوثوق بصدور الرواية حتى تشملها أدلّة الاعتبار. فإطلاق القول بأنّ تعديلاتهم مع عدم حجيّتها توجب الوثوق بالصّدور، غيرصحيح.

والثاني: إنّ ما ذكره من أنّ الشهرة الرّوائية للرواية توجب الظنّ الإطميناني باحتفافها بقرينة، لايختص بإخبار أصحاب الأئمة عنهم عليهم السلام، فهو منقوضٌ بمالو أخبر جماعة ضعفاء عن خبر أو قضيّة، فيلزم الوثوق بذلك، وهذا مما لايلتزم به. هذا أوّلاً.

وثانياً: سلّمنا، لكنّ الرواية الضعيّفة المعيّنة التي رواها الكليني والصّدوق والشيخ فكانت مشهّرةً بين العلماء، فإنّ هذه الشهرة لاتكشف عن وجود القرينة الموجبة للوثوق، إذ من المحتمل قريباً أنهم إنما أوردوا الروّاية في كتبهم لغرض جمع روايات الأئمة وضبطها وحفظها من الضّياع، ومع هذا الإحتمال، لا يحصل الوثوق بالصّدور.

وثالثاً: سلّمنا، ولكنْ من أين يثبت أنّ القرينة تلك لو وصلت إلينا أفادت الوثوق بالصّدور لنا؟

والثالث: إنّ ما ذكره في الشهرة الإستنادية، يرد عليه ما ورد على ما ذكره في الشهرة الفتوائيّة، وخاصّةً ما ذكرناه من أنّ من المحتمل قويّاً أن تلك القرينة المزعومة لو وصلت إلينا ما كانت مقبولة عندنا.

محتملات الحجيّة

وبعد، فلنذكر أوّلا محتملات الحجيّة في مقام الثبوت، ثم ننظر فيها بلحاظ مقام الإثبات. وهي تسعة:

١. أن يكون الظن الشخصي حجّة، والخبر حجةٌ لكونه مفيداً للظن الشخصي.

٢. أن يكون الظن النوعي حجّة، وخبر الثقة حجّة لإفادته الظن النوعي.

٣. أن يكون موضوع الحجيّة هو «الوثوق الشخصي»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حجّة.

٤. أن يكون موضوع الحجيّة هو «الوثوق النوعي»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حجّة.

٥. خبر الثقة المفيد للظن الشخصي حجّة.

٦. خبر الثقة المفيد للوثوق الشخصي حجّة.

٧. الخبر المفيد للظن النوعي حجّة.

٨. خبر الثقة حجّة مطلقاً، بقطع النظر عن الظن والوثوق.

٩. الخبر المفيد للوثوق النوعي حجّة.

أمّا في مقام الإثبات:

فالأوّل باطل.

و أمّا الثاني ـ وهو أن يكون المعتبر هو «الظن النوعي» وكلّما أفاده فهو حجة ـ فهو الوجه المذكور في أغلب الكلمات، ويستدلّ له بالسيّرة العقلائيّة، بل يمكن دعوى إنصراف أدلّة النهي عن اتباع الظن عن مثله.

لكنّ قيام السيّرة عليه أوّل الكلام، والإنصراف غير تام...

فلا دليل على اعتبار الظن النوعي.

و أما الثالث، ففيه: إنه وإن كان الوثوق الشخصي حجةً، لكونه علماً عرفيّاً عند العقلاء، وسيرتهم على ذلك غير مردوعة، لكنّ البحث في الخبر، والظن والوثوق الشخصيّان خارجان عن البحث. على أنّ الظنّ لا اعتبار به للأدلّة الناهية.

و أمّا الرابع، فقد ذهب إليه بعضهم، لكن فيه: أنه لا دليل على لزوم متابعة الشخص للنوع في الوثوق الحاصل لهم مع عدم حصوله للشخص، بل إن أدلّة النهي عن العمل بغير علم تمنعه عن المتابعة. اللهم إلاّ إذا كان الوثوق بحيث يحتج به العقلاء ويستغربون من عدم حصوله للشخص.

و أمّا الخامس ـ وهو أن يكون الموضوع للحجيّة نفس الخبر لكن بقيد إفادته للظن الشخصي ـ فلا دليل عليه في مقام الإثبات، لا من الأدلّة اللّفظية ولا من السّيرة العقلائية.

و أمّا السّادس، فلا كلام في صحّته، لكن الوثوق الشخصي علم عرفي وهو حجّة للسّيرة العقلائيّة، فيعمل بالخبر من هذا الباب لا من جهة أدلّة الإعتبار، ومع قطع النظر عن السّيرة، فإنّ الخبر المفيد للعلم العرفي هو القدر المتيقن من الأدلّة.

و أما السّابع، ففيه: إن الظن النوعي لا دليل على اعتباره، وأمّا نفس الخبر، فلا دليل على حجيّة الخبر المفيد للظنّ النوعي، لا من السيّرة ولا من الأخبار.

و أمّا الثامن ـ وهو أن يكون موضوع الحجيّة خبر الثقة بمقتضى الروايات من «العمري وابنه...» و«لا عذر لأحد...» ونحوهما، وهي غير مقيّدة بإفادة الظن أو الوثوق مطلقاً. وحينئذ، لا يكون للعمل والإعراض أثر، لأنّ موضوع دليل الإعتبار هو خبر الثقة بحسب الفرض.

لكنّ هذا الإحتمال يتوقف تماميّته على كون الأخبار هي دليل الإعتبار، وعلى كونها تأسيسيّةً. وأمّا بناءً على كونها إمضائيّة، فاللاّزم إثبات السيّرة على حجيّة خبر الثقة مطلقاً. لكنّها قائمة على اعتبار خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي، بحيث أن العقلاء لا يعتنون معه باحتمال الخلاف. فثبت:

الإحتمال التاسع. وهو حجيّة خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي.

الأقوال في المسألة

الأول: الجبر والكسر معاً

هذا، وقد ذهب المشهور إلى أن عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر جابر له وإعراضهم عن الخبر المعتبر كاسر، والأصل في ذلك هو احتمال القرينة الموجبة للجبر أو الوهن، كما يظهر من كلمات كثير من الأساطين، كالمحقّق في المعتبر، والشهيد في الدروس، والسيد ابن طاووس في فلاح السّائل، والبهائي في مشرق الشمسين، والوحيد البهبهاني في تعليقة الرجال الكبير، والفيض الكاشاني في الوافي، وصاحب المعالم في المنتقى وغيرهم.

الثاني: لاجبر ولاكسر

وذهب السيّد الخوئي إلى أنّ عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر لايجبره، وإعراضهم عن الخبر المعتبر لايكسره. وقد تبعه غير واحد من تلامذته.

والثالث: الجبر نعم والكسر لا

وذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى أنّ عملهم جابر، وأمّا إعراضهم فغير كاسر.

التحقيق: عكس الثالث

وإليه ذهب شيخنا الاستاذ والشهيد الصدر، وهو المختار. وبيان ذلك في ثلاث جهات:

الجهة الأُولى: في جبر السّند وكسره

وللتحقيق في المقام ننظر:

أوّلا في كلمات شيخ الطّائفة قدّس سرّه في كتبه:

أمّا في كتاب العدّة،[1] فذكر أنّ الخبر إنْ كان موافقاً لأصل عقليٍّ، فإنّه يؤخذ به للوثوق به حينئذ.

والأصل العقلي في الأشياء عند القدماء، إمّا أصالة الحظر كما عليه جماعة، وإمّا أصالة الإباحة كما عليه آخرون، وإمّا الوقف، وعليه الشيخ نفسه.

وإذا كانوا يثقون بالرواية من جهة كونها موافقة للأصل، ونحن نخالفهم في ذلك الأصل العقلي، فكيف يكون عملهم بالرواية جابراً لضعفها لنا؟

وأمّا في الإستبصار،[2] فقد جعل ممّا يفيد العلم بصدور الرواية كونها موافقةً لدليل الكتاب أي لظاهره، وكذا إذا كان موافقاً لفحوى الخطاب، أو كان موافقاً لظاهر السنّة القطعيّة.

ولكنّ غاية ما يفيد ذلك هو الظنّ بالصّدور أو الوثوق، أما العلم، فمن أين؟

على أنّ الخبر الذي ليس بحجّة كيف ينقلب حجّةً بالموافقة لظاهر الكتاب أو السنّة؟ أليس في الأخبار المكذوبة ما هو موافق لظاهر أحدهما؟

ثم يقع الكلام في صغرى الموافقة، ومع الخلاف بيننا وبين الشيخ في ذلك كيف يتحقّق الجبر؟ مثلا: الشيخ يرى صيغة الأمر حقيقةً في الوجوب لغةً وشرعاً، ويرى دلالته على الفور، ودلالة النهي على الفساد، ونحن مخالفون له في هذه وفي غيرها، فكيف يكون عمل الشيخ جابراً للضعف لنا؟

---

(١) العدّة في الأُصول ١ / ١٤٣.

(٢) الاستبصار ١ / ٣ ـ ٤، خطبة المؤلّف.

وذهب الفيض الكاشاني[1] إلى أنّ تكرّر الرواية في الاصول الأربعمائة يوجب إندراجها في الأخبار المعتبرة، وقد اعتمد المحقق الخراساني أيضاً هذا الوجه.[2]

وهذا الوجه أضعف من سابقه كما لايخفى.

وذكر الشهيد في الذكرى[3] وجهاً آخر، قال: بأنّ قدماء الأصحاب كانوا إذا أعوزوا النصّ في المسألة يأخذون بفتوى الصّدوق الأوّل ويجعلونها بمثابة النصّ.

ولكنّ احتمال اعتماد الصّدوق الأول على الأخبار الضعيفة الموافقة للاصول والقواعد العقليّة ـ كما ذكر الشيخ في العدّة ـ موجود ولا دافع له. وهذا يكفي لسقوط هذا الوجه.

وتلخّص:

إنه لا وجه صحيح لجابريّة عمل الأصحاب لضعف الخبر.

ولكنّ الحق أنه لا يعتبر في الوثوق بصدور الخبر والعمل به صحّة سنده بحسب الإصطلاح، فلا يتوقف العمل بالخبر على توثيق النجاشي والشيخ لرواية ـ كما عليه السيد الخوئي ومن تبعه ـ وإنما يحصل الوثوق بالصّدور من قرائن وامور اخرى. فمثلا: قد أكثر الكليني في اصول الكافي ـ الذي ألّفه في زمن سفراء الإمام عليه السّلام ووضعه ليكون مرجعاً للشيعة في عقائدهم ومعارفهم ـ من الرواية عن المعلّى بن محمد، فروى عنه في أبواب التوحيد وصفات الباري والنبوّة والإمامة، فنحن نثق برواياته هذه للخصوصيّات المذكورة، من غير احتياج إلى توثيق النجاشي وغيره.

وأيضاً، كم من خبر ضعيف سنداً بحسب الإصطلاح ولكنّ الوثوق بصدوره حاصل لمن له أُنسٌ بكلمات أهل البيت ومعارفهم، فحديث اللّوح عن جابر بن عبدالله الأنصاري ـ مثلا ـ ضعيف بـ«بكر بن حبيب»، ولكنّا نقطع بصدور هذا الخبر، لاشتماله على دقائق وحقائق لايبقى معها مجالٌ للتأمّل في قطعيّة صدوره.

ولما ذكرنا نظائر كثيرة جدّاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى الجبر.

وأمّا بالنسبة إلى الوهن بالإعراض، فنقول:

---

(١) الوافي ١ / ٢٢.

(٢) درر الفرائد: ١٢٢.

(٣) ذكرى الشيعة ١ / ٥١: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه ـ رحمة الله عليه ـ عند إعواز النصوص; لحسن ظنّهم به وانّ فتواه كروايته».

إن كان المدرك لحجيّة الخبر هو الأخبار، فمقتضى القاعدة هو عدم كسر إعراض المشهور للخبر الصحيح، إلاّ أن يكون كاشفاً عن الجرح العملي، فيتعارض الجرح حينئذ مع التوثيق الرجالي، فإما يتساقطان، وإما يتقدّم جرح المشهور على توثيق النجاشي مثلا.

و إن كان المدرك لحجيّة الخبر ودليل اعتباره هو السيّرة والأخبار إمضائيّة، أو قلنا بأن الإعراض ليس جرحاً عمليّاً، فلا يوهن إعراض المشهور الخبر الصحيح.

و التحقيق: إن الأخبار إمضائيّة، والمرجع هو السيّرة العقلائيّة العمليّة، والعقلاء إذا حصل الظنّ على خلاف الخبر يتركون العمل به ولا يذمّون التارك له إن كان الرواة له ثقاة... هذه هي سيرتهم، ولو شك في ثبوتها، فالقدر المتيقّن من عملهم بالخبر هو حيث لا يكون الظن على خلافه.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل بين الجبر والكسر، وهو مبنيّ على كون السيّرة هي دليل الإعتبار للخبر.

هذا كلّه بالنسبة إلى السّند جبراً أو كسراً.

الجهة الثانية: في جبر وكسر الدلالة

وأمّا بالنّسبة إلى الدلالة.

فالمشهور هو العدم من الطرفين، لأنّ الموضوع للحجيّة عبارة عن «الظهور»، وهو قالبيّة اللّفظ للمعنى عند العرف، وعمل المشهور لا يجعل غير الظاهر ظاهراً، ولا إعراضهم يجعل الظاهر غير ظاهر، إلاّ إذا أفاد العمل أو الإعراض الوثوق بقرينة حافّة بالكلام ظهرت لهم وخفيت علينا.

والتحقيق هو التفصيل كذلك، لأن العمل لا يجبر الدلالة كما ذكر، لكنّ الإعراض إن أفاد الظن بالخلاف يؤثر، لأن الدليل على اعتبار الظهورات وحجيّتها هو السيّرة العقلائيّة، والظاهر الذي قام الظن على خلافه غير معتبر عندهم.

و قيل: بالتفصيل بين ما إذا اريد من الظاهر الكشف عن المراد، فمع الظنّ بالخلاف لا ينكشف، واريد الإحتجاج والإعتذار بالظاّهر، فإنّه يحتجّ ويعتذر به حتى مع الظن بالخلاف.

و فيه: إنه إذا كان المولى يعلم بوجود المظنّة على الخلاف عند العقلاء، لزم عليه الإفهام وإلاّ لم يجز له المؤاخذة على المخالفة. نعم، على العبد إثبات وجود المظنّة على الخلاف. فإذن، لا فرق بين مقامي الكشف عن المراد والإحتجاج والاعتذار.

الجهة الثالثة: في الترجيح بالشهرة مثلا وعدمه

و هذا البحث يرتبط بمباحث التعادل والتراجيح. وخلاصة الكلام هنا هو:

إنّ الشهرة الفتوائيّة ونحوها ظنّ لم يقم الدليل على اعتباره، وإذا سقط الدليلان عن الإعتبار بالتعارض ـ لعدم شمول الأدلة لكليهما، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجّح ـ وجب الرجوع إلى ما عيّنه الشارع، ولا مرجعيّة لما لا اعتبار به، بل الدليل قائم على عدم اعتباره.

هذا بناءً على القول بسقوط المتعارضين.

و أمّا على القول بأنّ الخبرين إذا تعارضا فأحدهما لا على التعيين هو الحجّة، كما عليه الخراساني أو القول بالتخيير، فلا موضوع للترجيح، حتّى يبحث عن صلاحيّة الشهرة مثلا لذلك وعدمها.

هذا تمام الكلام في مباحث الظنّ.

و يقع الكلام في الاصول العملية إن شاء الله.

الفهرس

الأمارات

حجيّة الظّهورات

الظّهور

المقام الأوّل في مطلق الظواهر

الجهة الأُولى

الجهة الثانية

الجهة الثالثة

المقام الثاني في تفصيل الميرزا القمّي

توجيه الشيخ

جواب الشيخ

النظر في ذلك

أجوبة المتأخرين عن التفصيل

كلام المحقق الخراساني

كلام المحقق الهمداني

كلام المحقق النائيني

كلام المحقق الإصفهاني

النظر في أجوبة المتأخرين

كلام السيّد الاستاذ

المقام الثالث في تفصيل الأخباريين

ما يستدلّ لهذا التفصيل

تكميلٌ

حجيّة قول اللّغوي

كلام المحقق الخراساني

ما يستدلّ به لحجيّة قول اللغوي

وجوه أُخرى للحجّية

الكلام عليه

الوجه الثاني

الكلام عليه

تنبيه

والتحقيق:

تعارض قول اللّغويين

فائدة الرجوع إلى اللغة

الإجماع

الإجماع المحصّل

دليل الحجيّة عند العامّة

دليل الحجيّة عند الإماميّة: الكاشفيّة

وجوه كاشفيّة الإجماع عن رأي المعصوم

الوجه الأوّل

الوجه الثاني

الوجه الثالث

الوجه الرابع

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟

الكلام عليه

الاجماع المنقول

تنبيهات

التنبيه الأوّل في ندرة الإجماع

التنبيه الثاني في الكلام في إجماعات السيّد والشيخ قدّس سرّهما.

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركّب

التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين

التنبيه الخامس في نقل التواتر

الشهرة الفتوائيّة

ما يستدلُّ به لحجيّة الشهرة الفتوائيّة

الأول

والثاني

والثالث

والرابع

والخامس

والسادس

خبر الواحد

تمهيدٌ

أدلّة المانعين

الكتاب

الجواب:

في مرحلة الاقتضاء

في مرحلة المنع

السنّة

أجوبة الأعلام

توضيحه:

الإجماع

أدلّة حجيّة خبر الواحد

آية النبّأ

المقام الأوّل: في المقتضي

ما يعتبر في مفهوم الشرّط

الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفاية

رأي المحقّق الإصفهاني

الإشكال عليه

كلام الكفاية وإيضاح الاصفهاني

النظر فيه

كلام الشيخ و جواب الإصفهاني

المقام الثاني: في المانع

المانع الأوّل

المانع الثاني

الثاني: إن لفظ «الجهالة» يعمّ خبر العادل أيضاً.

تقدّم المفهوم حكومةً عند الميرزا

إشكال العراقي عليه

جواب السيّد الخوئي

الإشكال عليه

إشكالٌ آخر على الحكومة

وجوه الجواب عنه

النظر في الأوّل

النّظر في الثاني

النظر في الثالث

تقريب الحكومة ببيان آخر

الإشكال

إشكال و جواب ذكرهما الشيخ

تكميلٌ

الإستدلال بدلالة الإيماء والاقتضاء

الإشكال عليه

الاستدلال بحكمة الردع

الإشكال عليه

وفيه

الإستدلال بوجه عقلي

الإشكال عليه

الاستدلال بمنطوق آية النبأ

إشكال المحقق الخراساني

الردّ عليه

إشكالات على الإستدلال بآية النبأ

ذكرها الشيخ وأجاب عنها

١. إشكال المعارضة

٢. الإشكال بلزوم حجيّة خبر السيّد

طريق العراقي لدفع الإشكال

إشكال السيّد الخوئي

الجواب عنه

إشكال السيّد الخوئي

الجواب عنه

إشكالٌ طرحه الشيخ

جواب الشيخ

إشكال المحقق الخراساني

نظر شيخنا الاستاذ

طريق صاحب الكفاية

الإشكال عليه

طريق الميرزا والإصفهاني

الإشكال عليه

الجواب

الإشكال عليه

التحقيق

آية النفر

تقريب الإستدلال

إشكالات الشيخ والكلام حولها

الجواب:

الثاني:

الجواب

الثالث:

الجواب

رأي الكفاية

النظر فيه

طريق الإصفهاني

الرابع:

الإشكال على الشيخ

آية الكتمان

كلام الشيخ:

رأي صاحب الكفاية

آراء المتأخرين

الإشكالات الواردة على الإستدلال

آية الذكر

إشكالات الشيخ

الكلام حول الإشكالات

حول الاشكال الثالث

حول الإشكال الأوّل

حول الإشكال الثاني

آية الأُذُن

إشكال الشيخ

رأي الكفاية

رأي العراقي

رأي السيد الخوئي

رأي الاستاذ

الاستدلال بالأخبار لحجيّة خبر الواحد

الطائفة الاولى

إشكالٌ ودفع

الطّائفة الثانية

الطائفة الثالثة

الطّائفة الرّابعة

المطلب الثالث: في التواتر فيما نحن فيه

ردّ الاستاذ على الميرزا

التحقيق في المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام

الإستدلال بالإجماع لحجيّة خبر الواحد

الإجماع المحصّل

الإجماع المنقول

كلام الشيخ في العدّة

إشكال السيّد الخوئي

دعوى صاحب المعالم

الجواب

رفع إشكال المعارضة بين إجماع الشيخ وإجماع السيّد

أقول

ما يشهد بصحّة دعوى شيخ الطائفة

الإشكال الوارد

الإجماع التقديري

إشكالان

الإجماع العملي

١. من الصّحابة

٢. من أصحاب الأئمة

٣. من العلماء

٤. من المسلمين طرّاً

الإستدلال بالسّيرة العقلائيّة على حجيّة خبر الواحد

هل هذه السّيرة مردوعة؟

إشكال المحقق الخراساني

الدفاع عن كلام الشيخ

رأي المحقق الخراساني

الإشكال عليه

تأييد الإصفهاني

رأي الحائري اليزدى

رأي العراقي

الجواب

رأي المحقق الإصفهاني

استدلال صاحب الكفاية بالإستصحاب

الإشكالات في اقتضاء الآيات للرادعيّة

بيان الإصفهاني

الإشكال عليه

بيان الميرزا

بيان الحائري

تقدّم الخبر بالحكومة

بيان الميرزا

بيان العراقي

الكلام في حدّ السيرة

وجوه القول باعتبار العدالة

الاستدلال العقلي على حجية خبر الواحد

الوجه الأوّل

إشكالات الشيخ

رأي الميرزا

رأي المحقق الخراساني

بيان المحقق الإصفهاني

تنبيه

المقام الثاني: الاصول اللّفظية

الوجه الثاني

إشكال الشيخ

الجواب

الوجه الثالث

الظنُّ المطلق

الوجه الأوّل

الوجه الثاني

الوجه الثالث

قانون الإنسداد

المقام الأول

رأي الميرزا

رأي الإصفهاني

رأي السيد الخوئي

رأي السيّد الاستاذ

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفاية

دفاع العراقي عن الكفاية

الإشكال عليه

المقام الثاني

المقدمة الاولى

المقدمة الثانية

المقدمة الثالثة

المقدمة الرابعة

إشكال المحقق الخوئي

الجواب عنه

المانع الثبوتي عند الميرزا والجواب عنه

المانع الثبوتي عند الإصفهاني

الجواب عنه

هل يلزم محذور إثباتي؟

الإشكال على الكفاية

ما أفاده المحقق الإصفهاني

الإشكال عليه

نتيجة المقدّمات

الإشكال عليه

رأي الميرزا

هل الحجيّة مطلقة أو مهملة؟

الكلام في الأسباب

الكلام في الموارد

الكلام في المراتب

الظنُّ في الاعتقادات

خلاصة كلام الشيخ

خلاصة كلام صاحب الكفاية

خلاصة كلام الإصفهاني

النّظر في كلام الإصفهاني

إشكال الكفاية على الشيخ

النّظر في الإشكالات

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم

النّظر في الإشكالات

برهانٌ للمحقّق الإصفهاني على وجوب المعرفة

المناقشة فيه

الإستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضّرر في الترك

إشكال المحقق الاصفهاني

الجواب عنه

كلام الكفاية في معرفة النبىّ والوصىّ

بين «العلم» و«الاعتقاد»

بقيت بحوث

١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟

و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟

٢. هل أدلّة الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيّة

جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعتبر بالإعراض

مختار صاحب الكفاية

النظر في كلامه

مختار الميرزا

النظر في كلامه

محتملات الحجيّة

الأقوال في المسألة

الأول: الجبر والكسر معاً

الثاني: لاجبر ولاكسر

والثالث: الجبر نعم والكسر لا

التحقيق: عكس الثالث

الجهة الأُولى: في جبر السّند وكسره

الجهة الثانية: في جبر وكسر الدلالة