

مَبَاهِجُ الْحَبِجِّ

تَقْرِيرٌ لِأَجْحَاتِ

سَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدِ تَابِي

عَلِيٍّ مُرْتَضَى الْعَالَمِي

بِطَعْمِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ عَلِيِّ الرَّبَّانِيِّ

□

نسخة أولية محدودة التداول

١٤٣٧ هـ

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و آله الطّاهرين،
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

و بعد، فهذا قيس من أبحاث في علم الأصول أملاها علينا عَلم التحقيق
والتدقيق، ذو الفكر الثاقب، سيدنا وأستاذنا، المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى
السيد السيستاني متع الله المسلمين بطول بقائه.

وقد وفقني الله تعالى للحضور بين يديه والاستفادة من نمير علومه وتدوين
بعض من دروسه، وأملّي أن أكون قد وفقت لنقل الصورة الصحيحة لما أملاه سيدنا
الأستاذ مد ظله، فما فيها من محاسن فهو غيظ من فيض المعرفة لدى سماحته، وما
فيها من قصور - والكمال لله وحده - فهو من سوء الصياغة والغفلة وزلل القلم.

وقد شرع دام ظله في بحث خبر الواحد من الدورة الثالثة ليلة الأحد الثاني عشر
من شهر ربيع الثاني سنة ألف وأربعمائة واثنين للهجرة النبوية الشريفة و فرغ منه ليلة
الأربعاء الثالث والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ألف وأربعمائة وثلاثة من
الهجرة النبوية في ثمانية وسبعين محاضرة.

و شرع دام ظله في بحث الإجماع ليلة الأربعاء السادس عشر من شهر محرم سنة
ألف وأربعمائة وثلاثة للهجرة النبوية الشريفة و فرغ منه ليلة الأربعاء الأول من شهر
صفر سنة ألف وأربعمائة وثلاثة من الهجرة النبوية في أحد عشر محاضرة.

وشرع دام ظله في بحث الشهرة الفتوائية من الدورة الثالثة ليلة السبت الرابع من شهر صفر سنة ألف وأربعمائة وثلاثة للهجرة النبوية الشريفة وفرغ منه ليلة السبت التاسع من شهر صفر سنة ألف وأربعمائة وثلاثة من الهجرة النبوية في عشر محاضرات.

وشرع دام ظله في بحث القياس والاستحسان والتأويل من الدورة الثالثة ليلة السبت التاسع من شهر صفر سنة ألف وأربعمائة وثلاثة للهجرة النبوية الشريفة وفرغ منه ليلة الثلاثاء التاسع عشر من شهر ربيع الأول سنة ألف وأربعمائة وثلاثة من الهجرة النبوية في ستة محاضرات.

وشرع دام ظله في بحث الظن المطلق من الدورة الثالثة ليلة الأربعاء العشرين من شهر ربيع الأول سنة ألف وأربعمائة وثلاثة للهجرة النبوية الشريفة وفرغ منه ليلة الثلاثاء السابع عشر من شهر ربيع الثاني سنة ألف وأربعمائة وثلاثة من الهجرة النبوية في سبعة عشر محاضرة.

وإني إذ أحمد الله سبحانه على توفيقه إياي في تخليد هذه الدروس القيمة للأجيال القادمة أسأله أن يطيل في عمر سيدنا الأستاذ ويبقيه ذخراً وملاً للإسلام والمسلمين، إنه سميع مجيب.

محمد علي الربّاني

مبحث خبر الواحد

اختلف الأعلام في حجية خبر الواحد وعدمه.

تحرير محل النزاع

وقبل الشروع في أدلة كل من الطرفين لابد أن نذكر جهات لتحرير محل النزاع.

الجهة الأولى:

إننا قد ذكرنا في أوائل مبحث القطع ومبحث المظنة أن الاطمئنان الحاصل من المبادئ العقلائية يكون حجة، وعلى ذلك فالخبر الموثوق بصدوره ولو بلحاظ احتفائه بالقرائن، أو الموثوق بصحة مضمونه حجة.

وقد قال الشيخ الأنصاري: والإنصاف: (أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فُسر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه: أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء

ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد)^(١).

وفي قبال ما ذكره الشيخ من أنّ الصحيح في مصطلح القدماء هو هذا القسم ما ذكره الشيخ النوري في المستدرک من أنّ الصحيح عند القدماء ما يكون رواته ثقة في كل طبقة، وقد استشهد لذلك بعبارات من الكافي وغيره، وما استشهد به محل نظر.

الجهة الثانية:

إنّ بحثنا عن حجية خبر الواحد يكون على نحو القضية الحقيقية، بمعنى أنه لو وجد خبر هل يكون حجة، لا أن يكون على نحو القضية الخارجية، فإنه يكون حينئذ بحثاً صغيراً، كما عنوانه البعض على نحو القضية الخارجية على ما نسبه الشيخ الأنصاري إلى متأخري الأخباريين من أنّ خصوص الروايات المذكورة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور.

وهكذا من يدعي أنّ هذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد ولكن بما أنها كانت بمرأى من الأصحاب ولم يفتوا على خلافها ولم يرو شيئا يضادها تكون مجتمعة عليها، كما يظهر ذلك من كلمات الشيخ في مقدمة الاستبصار والعدة، وسنذكر في مبحث الإجماع إن شاء الله أنّ الشيخ بما أنه رأى رواية واستظهر منها مطلباً ولم ير على خلافها فتوى أو رواية فإنه يعتبرها بالمجمع عليها.

فمن يدعي أنّ هذه الأخبار مجمع عليها بالمعنى المتقدم فلا تكون هذه حجة من جهة كونها خبر واحد، بل من جهة أنها مجمع عليها، فهذان القسمان يكونان خارجين عن محل البحث نفيًا وإثباتًا؛ إذ مرجعها إلى عنوان البحث بنحو القضية الخارجية

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٦.

وعلى نحو البحث صغروباً.

الجهة الثالثة:

يدور البحث هنا تبعاً للشيخ الانصاري بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلي، بمعنى أن جماعة من الأعلام ذهبوا إلى عدم حجية خبر الواحد مطلقاً، وذهب آخرون إلى حجيتها في الجملة، واختلف القائلون بحجيتها في الجملة فيما هو الحجة من أقسام خبر الواحد، فهل هو خصوص الخبر الصحيح أو أن الحجة يعم ما إذا كان راويه ممدوحاً وإن لم يكن موثقاً، وهذه تفاصيل خارجة عن محل كلامنا فعلاً.

الجهة الرابعة:

وهي في معرفة آراء علماء الإمامية في هذه المسألة، فهل أتهم كانوا يذهبون إلى السلب الكلي ويقولون بعدم الحجية مطلقاً، أو كانوا يذهبون إلى الإيجاب الجزئي؟ قال الشيخ رحمته: (فالمحكي عن السيّد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن ادريس قدست أسرارهم المنع، وربما نسب إلى المفيد حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل)^(١).

ولم يتقل ما جاء في ذيل عبارة المعارج وهو: (أو حاكماً من قياس).

والمراد من القياس مقايسة المضمون مع الأصول المسلمة، لا ما ذكره صاحب المعارج ليرد عليه ما أورده عليه من الأشكال.

ونسب الشيخ المفيد في كتاب أوائل المقالات عدم الحجية إلى جمهور الشيعة. ثم قال الشيخ الأعظم: (وربما ينسب إلى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه) وقد

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٦.

عرفت أن الشيخ يقول بذلك على نحو القضية الخارجية.

ثم قال: (وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه).

والوجه في نسبة ذلك إلى الصدوق أمران:

أحدهما: أنّ الصدوق علّق على رواية نقلها في قنوت صلاة الجمعة بقوله: (وتفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة)^(١) وأفتى هو على خلافها؛ لتفرد حريز بالنقل، ومنه يفهم أنّه لا يقول بحجية خبر الواحد.

وثانيهما: أنه ذكر في اكمال الدين ما ذكره ابن قبة القائل باستحالة حجية خبر الواحد ولم يردّه، وظاهره الموافقة عليه.

ثم قال الشيخ الأعظم: (بل في الوافية: أنه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة، وهو عجيب).

ووجه تعجب الشيخ هو أنه كيف يمكن أن لا يقول أحد من المتقدمين بالحجية مع أننا - أي المتأخرين - نقول به.

والحق: أنه لا عجب في ذلك؛ لأنّ عدم حجية خبر الواحد من الأمور المشهورة عندنا، والشاهد على أنه كان مشهوراً هو كلام الشيخ في العدة^(٢) عندما أراد إثبات حجية خبر الواحد قال: (فإن قيل: أليس شيو خكم لا تزال يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى إنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً [كابن قبة]، ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك؛ لأنّ السمع لم يرد به

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١١.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٨.

[كالسيد المرتضى]، وما رأينا أحداً منهم تكلم في جواز ذلك، ولا صنّف فيه كتاباً، ولا أملى فيه مسألة، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلك؟).

والشيخ^(١) في مقام الجواب عن هذا الإشكال لم ينكر هذا الكلام، ولكن يجيب بجواب خاص، وهو أن مراد شيوخنا من عدم حجية خبر الواحد هو الخبر الذي يرويه غيرنا، أي العامة.

فتحصل أن المشهور إلى زمن العلامة كما في الوافية هو عدم حجية خبر الواحد، إلا ما قاله الشيخ في العدة، وهو محل تأمل.

ولكن بعد ذلك ذهب بعض إلى حجية خبر الثقة وآخر إلى غيره.

أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد

وقبل بيان أدلة الطرفين نؤكد على أن من أنكر حجية خبر الواحد حتى لو كان الراوي ثقةً وعدلاً إنما يقول بذلك بلا تثبت ولا تبين، وأما لو كان مع التثبت والتبين، يعني إذا لوحظ المضمون مع الشواهد التي ذكرها المفيد رحمته وكان مطابقاً معها بنحو يكون واضحاً مفادها إما صدورها وإما واقعية مضمونها، فهذا أمرٌ خارج عما أنكره المنكرون للحجية؛ إذ من يقول بحجية خبر الواحد ولو في الجملة، مثل من يقول

(١) قال الشيخ الطوسي في العدة: «قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الأحاد إننا كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها، وذلك صحيح على ما قدمنا، ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم، والأخبار المتواترة بخلافه». [العدة

بحجية خبر الثقة أو الصحيح الأعلائي، فهم يقولون بأننا ننظر إلى السند، وأما الوثوق بالمتن أو المفاد فهم لا يقولون به، وأما المنكرون يقولون بعدم الحجية بمعنى أنه حتى وإن كان الراوي ثقة وعدلاً لا بدّ من التثبت والتبين في المفاد، فإن لم يحصل اطمئنان بعد التثبت لم يكن حجة.

وكيف كان فإن المنكرين للحجية وإن كانوا في غنى عن الاستدلال؛ إذ الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية بعد المناقشة في أدلة المثبتين، لكنهم اعتمدوا في إنكارهم لجملة من الأدلة:

الدليل الأوّل: الإجماع.

ادعى الإجماع جماعة منهم السيّد وغيره كالطبرسي.

وقد ردّ الشيخ الأنصاري الإجماع بقوله: (وأما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي (قدس سرهما): فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجيء: من دعوى الشيخ - المعتضدة بدعوى جماعة أخرى - الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة، وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين)^(١).

وقال في مصباح الأصول: (أنّ دعوى الاجماع على عدم حجّية الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء والمتأخرين إلى حجّيته معلومة الكذب. ولعلّ المراد من خبر الواحد في كلام من يدّعي الإجماع على عدم حجّيته هو الخبر الضعيف غير الموثق)^(٢).

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٣.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٧٣.

ويقع الكلام في جهتين:

الأولى: أنه هل هناك إجماع أو لا؟

الثانية: هل يمكن أن يكون الإجماع - على فرض وجوده - حجة ومستنداً أو لا؟
أما الجهة الأولى، فالظاهر - كما تقدم - إنَّ دأب علماء الإمامية على عدم حجية خبر الواحد من دون الثبوت والتبين، وقد ذكر في كلماتهم حد الخبر الذي يكون مورداً للقبول، ففي المعارج نقلاً عن المفيد: (خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، أو حاكماً من قياس)^(١).

وهذا الحد هو الذي نجعله ضابطاً.

وتوضيحه:

قوله: (وربما يكون ذلك إجماعاً)، أي نلاحظ المضمون، فتارة يحصل لنا الوثوق والاطمئنان بهذا المضمون من جهة أنه مجمع عليه - سواء استند إلى الرواية أم لا - فإذا كان كذلك كان خبر الواحد حجة؛ لأنَّ اتفاق آراء الفقهاء خاصة القدماء منهم على مضمون رواية مضافاً إلى نفس الرواية يكون من باب تجميع الاحتمالات في محور واحد ويوجب الوثوق بالمضمون، فإنَّهم مع اختلاف آرائهم وتعدد أفكارهم من حيث تلقيهم ورؤاهم للحديث لو اتفقوا على مضمون يدفع كون المضمون منكراً، ويورث الاطمئنان.

وقوله: (أو شاهداً من عقل)، أي يكون شاهداً من العقل بالنسبة إلى المضمون.

(١) معارج الأصول: ١٨٧.

والشاهد من العقل - بحسب ما نعتقد أنه ينبغي تفسيره به - هو عبارة عن ما تقدم توضيحه في مبحث الحسن والقبح العقلي وهو أنه قانون فطري ملهم أودعه الله تعالى في النفوس البشرية، ونسبة هذا القانون الطبيعي إلى الشرائع الإلهية التي يؤديها الأنبياء (عليهم السلام) نسبة الأصل والأم إلى الفروع والمتفرعات، فإن الأنبياء (عليهم السلام) يبينون ما يكون مجملًا من هذه القوانين المرتكزة والمودعة في الذهن البشري، ويحددون مبهمها وغير متعينها، ويكملون ما كان فيه من قصور. فإن نسبة الشرائع الإلهية خاصة الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى ما أودعه الله في الضمير الإنساني الذي ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(١) نسبة المبين.

هذا هو المراد من العقل، وهذا هو العقل العملي باعتقادنا الذي ذكرنا شواهدة بالتفصيل في مبحث الحسن والقبح في أوائل مبحث القطع.

وهناك آيات تشير إلى هذا المعنى كما في وصف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في سورة الأعراف: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(٢) حيث يظهر أن المعروف والمنكر يكونان في رتبة سابقة، وهكذا قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^(٣)، وغيرهما من الآيات.

فالحاصل: إنَّما بعث الأنبياء ليوضحوا ما هو مرتكز في عقول البشر والنفوس

(١) سورة الشمس، الآية: ٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٩٩.

ويعدّ قانوناً فطرياً، وقد تقدّم توضيح ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾^(١) أنّ المراد من الحدود هو المقدار، أي إذا كان هناك إبهام أو إجمال في حدود العدل مثلاً فالشرائع الإلهية تبيّننها، ففي الخطبة الأولى من نهج البلاغة التي في صفة خلق آدم هكذا يعرف الأنبياء: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجِّجُوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»، فدور الأنبياء هو التذكير ورفع الحجب الموجودة، فإنّ الشرائع بشكل عام محددة ومبينة ورافعة للإبهام عن القانون الفطري الذي يعبر عنه المتجددون بالقانون الطبيعي ونحن نعبر عنه بالقانون الفطري لقوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(٢).

فالمراد من (أو شاهداً من عقل) أي عندما نلاحظ المضمون نجد أنّه يتطابق مع شأن الأنبياء وفيه نورانية، يقول زرارة بالنسبة إلى الإمام الصادق (عليه السلام): «أسمع والله بالحرف من جعفر بن محمد (عليهما السلام) من الفتيا فأزداد به إيماناً»^(٣) أي من نورانية كلامه كان يزداد إيماني، وهكذا بقية الشواهد.

وقوله: (أو حاكماً من قياس)، أي مقايسة الخبر الواحد مع الأمور المسلمة في الكتاب - أي مع المتفق على تأويله من الكتاب، وهو الواضح في المعنى - والسنة الواضحة، فنلاحظ هل أنّ مضمون الخبر يتناغم مع الأهداف والأحكام المبيّنة في الكتاب والسنة ويتناسب معها ومن معدن واحد - أي يوافق معها روحاً بحيث إنّ تلکم القيم متمثلة فيه - أو لا؟

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣) رجال الكشي: ١٣٣.

فإن الضابط هو هذه الأمور الثلاثة التي أشار إليها المفيد (قدس الله سره). فإذا اتضح ذلك فلنستعرض أقوال القدماء من العلماء؛ لأن إنكار الإجماع يحصل بالتدريج حيث يقول أحد لا أعلم بالإجماع، وثان يقول إني ظان بخلافه وثالث يقول إني قاطع بكذبه ورابع يخلف على كذبه، فيتطور الأمر حتى يبلغ المرحلة الكاملة، فلا أقل أن نبقى في حالة الشك، كما أفاد الشيخ (قدس الله سره)؛ لأنه لا نعلم كيف كانت الأمور.

وكيف كان، فمن الناحية السلبية الأمر واضح حيث قد تقدم أن شيوخ أصحابنا كانوا يقولون للمخالفين بأن (خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً). والأصحاب إنما كانوا يأخذون بالخبر إذا كان عليه أحد هذه الشواهد، ولذا نرى أن زرارة بن اعين الذي هو من فقهاء عصر الباقرين (عليهما السلام) يقول: (إنّ على ما جاء به ابن محرز لنوراً)^(١).

وعمر بن اذينة الذي هو من تلاميذ زرارة يتثبت ويتبين فيما حدّثه الناس ففي الكافي^(٢): (قال عمر بن اذينة قلت لزرارة: فإنّ أناساً حدثوني عنه وعن أبيه (عليهما السلام) بأشياء في الفرائض فأعرضها عليك، فما كان منها باطلاً فقل: هذا باطل وما كان منها حقاً فقل: هذا حق ولا تروه واسكت، فحدّثته بما حدّثني به محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في الابنة والأب والابنة والأم والابنة والأبوين فقال: هو والله الحق).

(١) الكافي ٧: ١٠٠.

(٢) الكافي ٧: ٩٥.

مع أنه مثل محمد بن مسلم قليل الوجود في الفقهة والوثاقة، ومع ذلك يعرض ما رواه له محمد بن مسلم على زرارة بن اعين.

وفي موضع آخر من الكافي^(١): (عن عمر بن أذينة قال: قلت لزرارة إني سمعت محمد بن مسلم وبكيراً يرويان عن أبي جعفر (عليه السلام) ...، قال زرارة: هذا هو الحق).

وهكذا يونس بن عبد الرحمن الذي هو من تلامذة هشام بن الحكم، فقد روى الكشي في رجاله^(٢) بإسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن (أنَّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدَّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يملكك على رد الحديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة).

وقد تقدم كلام المفيد بمعايره الثلاثة، وهكذا للسيد المرتضى - كلام في الذريعة يمكن مراجعته.

ومن المحدثين الشيخ الكليني (قدس الله سره)، فإنَّ في الكافي باباً بعنوان باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب^(٣)، وقد ذكر فيه الروايات الدالة عليه وستأتي الإشارة إليها، ومن روايات الباب: «إنَّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق

(١) الكافي ٧: ٩٦.

(٢) رجال الكشي: ٢٢٤.

(٣) الكافي ١: ٦٩.

كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

والبرقي في المحاسن - وهو سابق على الشيخ الكليني - في كتاب مصابيح الظلم ذكر فيه باباً تحت عنوان الشواهد من كتاب الله^(٢)، وباب آخر تحت عنوان باب الاحتياط في الدين والأخذ بالسنة^(٣)، فيذكر فيها الروايات المتعلقة بمحل البحث. وقد تقدم أن بن بابويه لم يفت بما رواه حريز لتفرده به، وذهب ابن قبة إلى استحالة حجية خبر الواحد، فنرى من مجموع ما ذكرنا أن المتقدمين من الفقهاء والمحدثين كانوا قائلين بعدم الحجية.

فالإجماع ليس بنحو يكون مقطوع الكذب.

وأما الجهة الثانية وهي في حجية الإجماع وعدمها

إن هذا الإجماع لا يكون حجة ومستنداً؛ حيث إنهم جروا على فطرتهم وعلى السيرة العقلائية، مضافاً إلى أنه يمكن أن يكون مستندهم الآيات والروايات التي سنذكرها إن شاء الله.

الدليل الثاني: الروايات.

وما يمكن أن يستدل به من الروايات طوائف، إلا أننا نذكر طائفة واحدة منها، كما أن الشيخ^(٤) أيضاً ذكر هذه الطائفة في الجملة، وهي تدل على أنه لا بد من نقد

(١) المصدر نفسه.

(٢) مصابيح الظلم: ٢٢٥.

(٣) مصابيح الظلم: ٢٢٠.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٤٢.

المضمون بالنحو الذي أشرنا إليه، ونحن نستعرض الأخبار أولاً ثم تقريب مفادها ومن بعد ذلك نناقش الطريقة التي سلكها المخالفون سواء من علماء العامة أو الخاصة كالشيخ الأنصاري في رفض هذه الدعوى. فالكلام في مقامات ثلاث:

المقام الأول: في استعراض الروايات

الرواية الأولى: في جامع أحاديث الشيعة^(١) وهي منقولة عن مصادر متعددة كالكافي^(٢) وأمالي الصدوق^(٣) والمحاسن^(٤) ورسالة القطب الراوندي^(٥) وتفسير العياشي^(٦) والمفيد في الرسالة الخاصة^(٧) التي كتبها في المهر نقلها عن السكوني. وعلى أية حال فإنَّ السند في بعضها ينتهي إلى أبي عبد الله (عليه السلام) وفي بعضها عنه أو عن أبيه، وفي بعضها إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) وفي بعضها إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله).

كما أنه مشتمل على النوفلي، فمن يقول بوثاقته - كما التزم به بعض - فلا يشكل في السند.

وهذه الرواية تختلف بحسب المصادر من حيث الزيادة والنقيصة، ونحن نقلها عن رسالة القطب الراوندي التي يعبر عنها بعض المتأخرين بالصحيحة.

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٧.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) أمالي الصدوق: ٤٤٩.

(٤) المحاسن ١: ٢٢٦.

(٥)

(٦) تفسير العياشي ١: ٨ و ٢: ١١٥.

(٧) رسالة في المهر: ٣٠.

وهي صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه».

فقوله: «الوقوف عند الشبهة» أي الوقوف عندما يشتبه الحق بالباطل خير من الاقتحام في الهلكة، فالوقوف واجب قبل ارتفاع الشبهة وزوال التباس الحق بالباطل. وقوله: «إنّ على كلّ حق حقيقة».

والحق باتفاق اللغويين يكون في قبال الباطل.

والمعنى الأنسب للحقيقة هنا هو الـراية - وهناك آراء أخرى نقلوها عن مفردات الراغب - ففي تاج العروس^(١) (ويقال: الْحَقِيقَةُ: الرَّايَةُ ومنه قولُ أَبِي الْمُثَلَّمِ يَرِثِي صَخْرَ الْعَيِّ الْهَدْلِيِّ:

حَامِي الْحَقِيقَةَ نَسَّالِ الْوَدِيقَةِ مَعِ * تَأَقُّ الْوَسِيقَةَ جَلْدٌ غَيْرُ ثُنْيَانِ

وَأَنْشَدَ الْجَوْهَرِيُّ لِعَامِرِ بْنِ الطُّفَيْلِ :

لَقَدْ عَلِمْتَ عَلِيًّا هَوَازِنَ أَنِّي * أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي حَقِيقَةَ جَعْفَرِ

قَالَ الصَّاعِقِيُّ : جَعْفَرُ هَذَا أَبُو جَدِّهِ ، لِأَنَّهُ عَامِرُ بْنُ الطُّفَيْلِ بْنِ مَالِكِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ

كِلابٍ).

فقوله: «إنّ على كل حق حقيقة» هو أنّ لكل حق راية.

وفي مفردات الراغب^(٢) ذكر حديثاً عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال

(١) تاج العروس ١٣ : ٨٣.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٢٤٧.

لحارث: «لكلِّ حقِّ حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ أي: ما الذي يُنبئ عن كون ما تدعيه حقاً؟»، أي ما هي علامة وراية إيمانك؟

فقوله: «إنَّ على كلِّ حق حقيقة» أي لا يمكن أن تكون الرواية صحيحة ولا تكون لها حقيقة.

فبعد تلك المقدمة وهي «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» يقول: إن كنتم لا تميزون بين الحق والباطل اعلموا أن لكل حق حقيقة، أي له راية بخلاف الباطل فإنه مموه.

وقوله: «وعلى كلِّ صواب نوراً» يراد به أن لكل خبر واقعي نور، أي له ما ينوره وبيّنه، بمعنى أنه واضح.

وقوله: «فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» تفرّيع، أي الخبر الذي ينقل لكم لا بد أن تكون له راية ويكون فيه نور، وموافقة الكتاب هي من الأمور التي تكون راية للحق ونوراً.

وعليه لا بد من معرفة ما إذا كان للخبر حقيقة، كما إذا كان موافقاً لكتاب الله، وموافقة الكتاب فسوضحه في وجه الاستدلال.
هذه هي الرواية الأولى.

الرواية الثانية: في جامع أحاديث الشيعة^(١) وهي منقولة عن الكافي^(٢) والمحاسن^(٣)

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٨.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) المحاسن ١: ٢٢٠.

وتفسير العياشي^(١)، وسندها ينتهي إلى أيوب بن الحر، وهو ثقة عندنا، وأما سائر أفراد السند فلا كلام في كونهم من الموثوقين.

قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «كل حديث مردود إلى الكتاب والسنة، وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

قال في الوافي^(٢): (الزخرف المموه المزور والكذب المحسن).

الرواية الثالثة: في جامع أحاديث الشيعة^(٣) وهي منقولة عن رجال الكشي^(٤): حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي قالوا حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: إن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يملكك على رد الأحاديث؟

فقال: حدثني هشام بن الحكم انه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله.

(١) تفسير العياشي ١: ٨.

(٢) الوافي ١: ٢٩٧.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٢.

(٤) رجال الكشي: ٢٢٤.

ثم يقول: قال يونس وافيت العراق، فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام).

وقال لي: «إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله (عليه السلام) لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة إما عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أولنا وكلام أولنا مصادق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك، فردوه عليه وقولوا أنت أعلم بما جئت به، فإنّ مع كل قول منا حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان».

الرواية الرابعة: في جامع أحاديث الشيعة^(١) وهي منقولة عن الكافي^(٢) والمحاسن^(٣) وتفسير العياشي^(٤)، وفي الأخير مرسلًا، وسندها جيد.

عن هشام بن الحكم وغيره - في المحاسن عن الهشامين جميعاً وغيرهما - عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال خطب النبي (صلى الله عليه وآله) بمنى - وفي تفسير

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٨.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) المحاسن ١: ٢٢١.

(٤) تفسير العياشي ١: ٨.

العياشي: بمنى أو بمكة، وفي المحاسن لم يجدد موضعه - فقال: «أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله».

الرواية الخامسة: في جامع أحاديث الشيعة^(١) وهي منقولة عن الكافي^(٢) والمحاسن^(٣)، وسند المحاسن معتبر.

محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبان بن عثمان عن عبد الله ابن أبي يعفور قال وحدثني الحسين ابن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وإلا فالذي جاءكم به أولى به».

وهناك روايات كثيرة في هذا المضمار، ولكن نكتفي بهذا العدد منها، وإنما أشرنا إلى هذه الروايات دون غيرها لكونها أفضل سنداً من غيرها.

وهناك روايات يمكن ذكرها من باب التأييد كرواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال (عليه السلام): «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل»^(٤)، وما رواه عن الرضا (عليه السلام)، قال: قلت للرضا (عليه السلام): تحيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

(١) جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٩.

(٢) الكافي ١: ٦٩.

(٣) المحاسن ١: ٢٢٥.

(٤) تفسير العياشي ١: ٩.

قال: «ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يشبهها فليس منا»^(١).

المقام الثاني: في مفاد الروايات

بعد استعراض الروايات التي تدل - كما استفاد الأصحاب - على لزوم القياس المضموني مع الكتاب أو السنة المجمع عليها أو العقل كما صرح بذلك المفيد (قدس الله سره)، فنقول: إنه من أجل توضيح مفاد الروايات لا بد من التكلم في أربعة أمور:

الأمر الأول: بيان المراد من الموافقة والمخالفة

إن المراد من الموافقة ليس هو الموافقة مع ظواهر القرآن كالموافقة مع إطلاقاته وعموماته، فإن هذا ليس مقصوداً، بل المراد من الموافقة هو الموافقة من حيث الهدف والروح، أي بناء على المخطط الذي وضعه القرآن لهداية البشر بلحاظ الجوانب الفردية والاجتماعية والدينية والأخروية، فإن تلك الأهداف العليا المتمثلة في القرآن - والتي بلحاظها يكون القرآن هدى ونوراً وبصائر وشفاء لما في الصدور وغير ذلك، والمتمثلة في عدد من الكبريات وعدد من الأحكام الجزئية - لا بد أن يكون الخبر موافقاً معها، أي يكون في امتداد ذلك الخط وعلى ضوء نفس تلك القواعد والأصول، لا أن المراد من الشاهد أو شاهدين من كتاب الله أن تكون هناك أصالتين من العموم أو الإطلاق على وفقه، فإن هذا ليس مقصوداً.

والمراد من المخالفة هو ما يكون في قبال الموافقة بهذا المعنى.

وأما الآيات الناسخة والمنسوخة فهي لا تعد مختلفات من حيث الهدف، فإن الهدف من تشريع الآية الناسخة والمنسوخة واحد، غاية الأمر لو حظ التدرج فيه من

الأخف إلى الأشد من باب المداراة مع الناس ، وإلا جميع الآيات الناسخة والمنسوخة تنطوي تحت مخطط واحد وذات هدف واحد. وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث النسخ.

والأمر في القوانين الوضعية المعاصرة أيضاً كذلك، فإنّ الجماعات التي لها أهداف معينة عندما تقوم بثورة مثلاً، فتلك الأهداف لا تكون قانوناً، بل هي عبارة عن نظريات ورؤى تتعلق بالفرد أو المجتمع أو التراث أو الدين أو القومية وعلى أساسها تقوم الثورة، وحينئذ على أساس تلك الأهداف والنظريات والتحليل التاريخي تشكل الجمعية التأسيسية لكتابة القانون الأساس، أي أنّ تلك الأهداف بمثابة الأصول، ثم تصاغ على شكل قوانين مدونة.

ثم بعد ذلك هذا القانون الأساس الذي يوافق تلك الأهداف يكون منشأً لتشريعات أخرى توافقه، وبها تنظم جميع السياسات المتعلقة بالشؤون الداخلية والخارجية والأحوال الشخصية وغيرها من الشؤون.

فالأهداف على درجات، والأصول - في شريعتنا الإسلامية مثلاً - عبارة عن تلك النظريات المتعلقة بالله والإنسان والمبدأ والمعاد والعلاقات الأصلية بين البشر - التي يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١) - أو العلاقات الأخرى، والحكم بالقسط والعدل لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٢) ونفي الحرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٨.

حَرَجٌ ﴿١﴾ و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٢)، والمساواة والكرامة الإنسانية وغير ذلك، فهذه بعض الأهداف الرئيسة والمبادئ العامة للدين الإسلامي، فالإسلام مبين لذلك الدين الفطري - الذي يعبر عنه اليوم بالقانون الطبيعي - المرتكز في النفوس، وعن تلك الأصول تتفرع مجموعة من القوانين التي بينها القرآن الكريم بشكل تفصيلي ومن بعده سنن النبي الأعظم والأئمة الهداة بتفصيل أكثر - كما أشرنا إلى هذا في مواطن أخرى - بل الأوامر والنواهي الصادرة من بعضهم باعتبار كونه والياً ومحافظاً^(٣) - أي يصدر أحكاماً بما له من السلطة بحسب المصالح المتغيرة كتسعير الأشياء كما في عهد مالك الأشر - أيضاً هكذا، فإن جميع هذه الأمور على أساس وتخطيط واحد، فإذا قيل لا بد أن يكون الخبر موافقاً فيقصد بذلك الموافقة مع تلك الأهداف المتمثلة في العقل الفطري، والقرآن يصرح بأنه ترجمان لذلك العقل الفطري - وهذا ما أشرنا إليه بالتفصيل في مباحث القرآن - والسنة أيضاً مبينة لتلك الأهداف وفي امتدادها، وهكذا روايات أهل البيت (عليهم السلام)، فإنها حلقات متواصلة، وليس شيئاً جديداً في كلماتهم.

فالحاصل: أن الخبر لا بد أن يتوافق وينسجم مع تلك الأمور، لا أن تكون كلمة من هنا وكلمة من هناك، بل لا بد أن يكون على أساس واحد.

فالمراد من التوافق هو التوافق من حيث الروح والهدف، وهو أمر واضح، وليس

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) أي بحسب سلطته الإدارية، لا بمعنى الولاية الشرعية، فإنها محل تأمل عند الاستاذ (دام ظله).

المراد التوافق مع الإطلاق والعموم، والمراد من التخاليف ليس التخاليف بنحو التباين أو الجزئي والكلي.

الأمر الثاني: مما لا بد من ملاحظته لمعرفة مفاد الرواية هو الأسلوب، وهو بناء عقلائي يتبع في جميع الأمم، فإن من عرف الإسلام - أو غيره من النحل والمذاهب الاجتماعية - بإمكانه أن يميز أن قانوناً معيناً مثلاً هل يتطابق معه أو لا؟ فإن خبراء التشريع في علم القانون يعرفون جيداً ما هو القانون المناسب الذي يجب سنّه على ضوء أهداف تلك النحلة الاجتماعية.

كما أن ذلك متداول في الأشعار والخطب، فإن الأدباء يعرفون رسائل الجاحظ ورسائل الشريف الرضي وأشعار المتنبي، ويميزون أن هذا شعره أم لا، ولهم معايير في ذلك، فإن ابن الخشاب عندما قال له مصدق بن شبيب الواسطي بأن كثيراً من الناس يقولون إن الخطبة الشقشقية من كلام الرضي أجابه بقوله: «أنى للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب! قد وقفنا على رسائل الرضي، وعرفنا طريقته وفنّه في الكلام المنثور»^(١).

فالمراد من الموافقة هو الموافقة في الأسلوب.

الأمر الثالث: أن الأئمة (عليهم السلام) كثيراً ما استشهدوا بشواهد من هذا القبيل، ومن يرى أن الاستدلال والاستشهاد والاستئناس لا بد أن يكون بالدلالة اللفظية الأصولية يستغرب من ذلك، ولذا تجد الشيخ الأنصاري^(٢) (قدس الله سره) في

(١) حكاة في شرح نهج البلاغة ١: ٢٠٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٢.

ضمن رده على هذا المدعى يقول: (مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها).

ويريد بذلك حمل الموافقة على الباطن الذي يعلم به أهل البيت (عليهم السلام) لأننا لا نفهم دلالة بعض الآيات أو الكلمات التي يستشهدون بها. وفيه: أنه على فرض حمل الموافقة على الباطن هناك فإن الخطاب في قوله: «إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» موجه إلينا، فإذا حملنا الموافقة على المعنى الباطني فالمفروض أن ذلك الباطن مختص بهم فما علاقته بنا؟

أو قوله: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإلا فالذي جاءكم به أولى به». ولسنا الآن بصدد المناقشة معه، فالمقصود أنه بناء على تفكير الشيخ بالنسبة إلى الاستشهاد والاستدلال لا بد من حمل الموافقة على الباطن في موارد استشهادات الأئمة، وهناك شواهد كثيرة في الروايات على كلامه:

منها: عن الفضل أبي العباس قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسه جافاً فأصبب عليه الماء، قلت: لم صار بهذه المنزلة؟ قال: لأن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر بقتلها»^(١).

فإنّ التعليل هنا بأمر النبي بقتلها لا بد من حمله على الباطن، لعدم معرفتنا وجه علاقة القتل بالحكمين المذكورين، فإنك إذا أردت أن تفسر (لم) في قوله: (لم صار بهذه

(١) جامع أحاديث الشيعة ٢: ١٠٥.

المنزلة؟) على ضوء القواعد المنطقية الجامدة فهو إما ثبوتي أو إثباتي.

فإن كان ثبوتياً فمراد السائل الاستفسار عن العلة، وحينئذ هل يعقل أن يكون

أمر النبي بقتلها علة لغسل الثوب أو صب الماء عليه؟!

وإن كان إثباتياً فمراد السائل الاستفسار عن دليل الحكم، وحينئذ هل يعقل أن

يكون أمر النبي بقتلها دليلاً للحكمين المذكورين؟!

فمن الواضح أنه لا يتم على كلتا الصورتين.

إذن فما الوجه في ذلك؟

والجواب: أنه لا يمكن الوصول إلى معنى (لم) من خلال المنطق والأصول بما هي

أصول، ولا هو يتعلق بالباطن أيضاً بأن يعرف معناه أهل الشهود مثلاً، بل هو

استشهاد، أي أن هذا الحكم في امتداد ذلك الحكم، أي أن حكم قتل الكلب الذي أمر

به النبي (صلى الله عليه وآله) يتناسب مع حكم الغسل في صورة إصابته للثوب مع

الرطوبة والصب في صورة إصابته للثوب مع الجفاف، فحكم قتله يتناسب مع هذا

السنخ من الحكم الاجتنبى، فالتعليل للاستشهاد والاستثناس - والشيخ في مواضع

من المكاسب يستخدم لفظ الاستثناس ومشتقاته - فإن الأمر لا ينحصر في

الاستدلال فحسب.

ومنها: عن أبي الجارود قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «إذا حدثتكم بشيء

فاسألوني من كتاب الله»، ثم قال في بعض حديثه: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله

وسلم) نهى عن القيل والقال وفساد المال وكثرة السؤال»، فقيل له: يا بن رسول الله

أين هذا من كتاب الله؟ قال: «إن الله تعالى يقول: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ

أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ﴿١١﴾ وقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ ﴿١٢﴾ وقال: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ ﴿١٣﴾ (٤).

أما النجوى فهو الهمس في الإذن بصوت خافت ولا علاقة له بحسب الظاهر بالقييل والقال خصوصاً عند المناقشات حيث ترتفع الأصوات، ولكن الإمام استشهد بالآية لتناسبها مع ما رواه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإنّ القيل والقال لا خير فيه، كما لا خير في كثير مما يتناجى به الناس.

وهكذا فساد المال، فإنّ استشهد الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ من جهة أنّه كما لا يجوز إفساد المال بإعطائه للسفيه لعدم تمكنه من حفظه أو تنميته فكذلك لا يجوز لكم أن تفسدوا أموالكم بأنفسكم، فيكون النهي عن فساد المال في امتداد هدف تلك الآية من حيث المحافظة على الأموال.

وهكذا كثرة السؤال، فإنّ الإمام استشهد بقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ من جهة أنّ السؤال عن الأشياء التي لا ينبغي السؤال عنها وقعت فيها الأمم السابقة، فكانت عاقبة ذلك سيئة في حقهم حيث لم يعملوا بها لما بينت لهم فعوقبوا بسببها، فروى الإمام عن النبي أنّه نهى عن كثرة السؤال حتى لا يقعوا في المشقة وتسوؤهم لو ظهرت لهم الأشياء التي سألوها عنها وكلّفوا بها كما حصلت للأمم

(١) سورة النساء، الآية: ١١٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(٤) الوافي ١: ٢٦٩ وبحار الأنوار ٨٩: ٩٠.

السابقة، فالنهي عن كثرة السؤال والنهي الموجود في الآية المباركة من منطلق واحد.
ومنها: ما عن ابن عبد ربه قال: شكوت إلى أبي عبد الله (ع) ما ألقى من
الأوجاع والتخم، فقال: «تغد وتعيش، ولا تأكل بينهما شيئاً، فإن فيه فساد البدن، أما
سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾»^(١).

فبما أن أهل الجنة رزقهم بكرة وعشياً فيأمرنا الإمام بمثل ذلك.

ومنها: ما عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة
مسلمة فأراد أن يقيم عليه الحد فأسلم فقال: يحيى بن أكثم قد هدم إيمانه شركه وفعله
وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكل
بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) وسؤاله عن ذلك، فلما قرأ الكتاب
كتب: «يضرب حتى يموت»، فأنكر يحيى بن أكثم وأنكر فقهاء العسكر ذلك وقالوا:
يا أمير المؤمنين سل عن هذا، فإنه شيء لم ينطق به كتاب ولم تجئ به سنة، فكتب إليه أن
فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا: لم يجئ به سنة ولم ينطق به كتاب، فبين لنا لم
أوجبت عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا
قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهٖ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا
سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾»^(٢) قال: فأمر به المتوكل

(١) سورة مريم، الآية: ٦٢.

(٢) المحاسن ٢: ٤٢٠، والكافي ٦: ٢٨٨، والوافي ٢٠: ٥٠٧، ووسائل الشيعة ٢٤: ٣٢٨.

(٣) سورة غافر، الآية: ٨٤ و ٨٥.

فضرب حتى مات^(١).

فالإيمان إذا كان في مرحلة البأس لا يفيد، وأما بالنسبة إلى العقوبة فنحن لا يمكننا الاستدلال بهذه الآية فإنها من باب الاستثناس.

والحاصل: أن هناك استثناسات كثيرة للأئمة (عليهم السلام)، ولا يمكن حملها على الباطن، بل جميعها امتداد لهدف واحد. والشواهد كثيرة.

الأمر الرابع: أنه تقدم بموجب بعض الروايات أن الخبر لا بد أن يكون موافقاً للكتاب والسنة، وهنا قد يأتي السؤال عن حكم نفس الروايات المتضمنة للشرط المذكور من أتمها هل يتوفر فيها ذلك الشرط؟

والجواب عن ذلك هو أنه قد عرفت أن الخبر لا بد أن يكون له نور، والفرد الأكمل لهذا النور هو كتاب الله - كما ورد في نهج البلاغة وسائر الروايات المذكورة في بحار الأنوار المجلد ٩٢ في مقام القرآن ومنوريته - فإذا كان كذلك فبناء عموم العقلاء على هذا، فلو نقل أوثق الأشخاص للعقلاء قضية سياسية أو اجتماعية أو غيرهما، فإنهم يدرسونها بحسب ما لديهم من المعلومات عن الظروف القائمة في مكان حصولها ليرون أنها هل تناسب أو لا، فإن كانت لا تنسجم يرفضون خبره وإن كان الناقل ثقة، وهكذا إذا نقلت لنا بعض وسائل الإعلام المعادية خبراً لا يتماشى مع سياساتهم، فإن ذلك مدعاة للريبة والشك.

فالحاصل: أن هذه الروايات عليها نور، فإنها توافق بناء العقلاء في جميع الأمور. ومضافاً إلى ذلك أن نفس الآيات المباركات التي في وصف القرآن كقوله:

(١) الكافي ٧: ٢٣٨، وتهذيب الأحكام ١٠: ٣٩، الوافي ١٥: ٣٣٠، ووسائل الشيعة ٢٨: ١٤١.

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(١) و﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾^(٢) و﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(٣) وغيرها من الآيات التي أشرنا إليها في مبحث حجية ظواهر القرآن شاهد على أن الميزان هو القرآن، وهناك روايات في غاية الكثرة من أن القرآن شفاء وميزان وبصائر وغير ذلك، وهكذا الروايات التي تقول بالرجوع إلى القرآن عند التباس أي شيء تشير إلى هذا الحيث، كما أن هناك آيات كثيرة في هذه الجهة.

وإنما أشرنا إلى هذه الأمور الأربعة من جهة تبين منهج الشيخ المفيد ومن سبقه، فذكرنا هذه الروايات.

المقام الثالث: تعامل المخالفين مع هذه الروايات

وكيفما كان، قلنا بناء على التقريب المتقدم إنَّ المراد من موافقة الكتاب أو وجدان الشاهد أو الشاهدين من الكتاب هو الموافقة من حيث الهدف، والمراد من المخالفة هو المخالفة من حيث الهدف، وقد تقدم توضيحه بالتفصيل.

إلا أن جماعة من متأخري علمائنا وبعض القدماء من علماء العامة ومن متأخريهم رفضوا الإذعان بهذا التفسير الذي ذكرناه لهذه الروايات، ولكن كل بطريقته، فبعض علماء العامة قالوا بأنَّ هذه الروايات من الموضوعات ووضعت الزنادقة والخوارج، وبعضهم ناقش بغير ذلك.

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٧٤.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٠٤.

قال الشافعي في كتاب الأم^(١) حول حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ما جاءكم عني فاعرضوه على القرآن فإن وافقه فأنا قلته وإن خالفه فلم أقله» -: (فهذا غير معروف عندنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والمعروف عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عندنا خلاف هذا).

وقال العظيم آبادي في عون المعبود في شرح سنن أبي داود^(٢): (فأما ما رواه بعضهم أنه قال إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه فإنه حديث باطل لا أصل له . وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة).

وقال الفتني في تذكرة الموضوعات^(٣): (وقال الخطابي: وضعته الزنادقة، ويدفعه حديث: إني أوتيت الكتاب وما يعدله، ويروى: ومثله معه).

وقال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله^(٤): (قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث).

وهذه بعض الشواهد على أن طريقة بعضهم كالمحدثين منهم هو الإشكال السندي ووصمه بأنه من وضع الزنادقة والخوارج.

وأما بعضهم الآخر كالشافعي مثلاً فلهم مناقشة في مفاد هذه الروايات كما

(١) كتاب الأم ٧: ١٦، وقال الشافعي في الرسالة: ٢٢٥: «وهذا أيضاً رواية منقطعة عن رجل

مجهول ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء».

(٢) عون المعبود ١٢: ٢٣٢.

(٣) تذكرة الموضوعات: ٢٨.

(٤) جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٩١.

نلاحظ ذلك عند الشيخ الأنصاري.

ولكن باعتقادنا أنّ السرّ الأساسي في عدم موافقة علماء العامة والخاصة على هذه الروايات هو عدم انقداح هذا المعنى الذي ذكرناه في أذهانهم. أما بالنسبة إلى عدم انقداحه في أذهان العامة فمن جهة أنّ أخبارهم تنحصر في قسم واحد يكون المعيار فيه هو الموافقة مع الكتاب.

وأما في رواياتنا فالأمر فيها أوضح؛ لأنّ ذكر التوافق مع الكتاب في قوله: «إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١) من باب أنّه أظهر مصاديق النور والهدى، وإلا لا بد من الأخذ بأيّ جهة فيها نور كالعقل الفطري في التشريعات أو العقل النظري فيما إذا كانت الرواية تشتمل على أمر تكويني أو السنة المجمع عليها أو الأحاديث المتقدمة، أي الأحاديث المقطوع بها.

وهذا التعميم المستفاد من رواياتنا غير موجود في رواياتهم، وذلك من جهة أنّ رواياتهم منحصرة في طائفة واحدة وهي العرض على الكتاب، فلذلك لا يستغرب كثيراً إذا لم يلتفتوا إلى أنّ المراد بالموافقة هو الموافقة من حيث الهدف ووجود جهة نورانية وشاهد على الخبر، كما كان كلام الشيخ المفيد واضحاً في ذلك.

والسبب الرئيس في إعراض المتأخرين من العامة والخاصة عن هذه الروايات، وتأويل علمائنا المتأخرين لها - بعد عدم خطور هذا التفسير في أذهانهم - جهات: الجهة الأولى: لزوم المحذور رد الخبر بالقياس، فإنّه إذا جعلنا المعيار هو الموافقة -

(١) تقدم تخريجها.

والمراد منها هو الموافقة من حيث الهدف كما أشرنا - فمرجهه إلى ردّ خبر الواحد الذي يكون مخالفاً للقياس الفقهي الباطل عند الإمامية، حيث إنّ بعض علمائنا لم يفرقوا بين الهدف واستخراج العلة الظنية، لما نسب إلى بعض المتأخرين من الحنفية أنّهم يردّون خبر الواحد بالقياس، فكان هذا سبباً لعدم التزامهم به، والحال أنّ كثيراً من علماء العامة القائلين بحجية القياس الفقهي يرفضون ردّ خبر الواحد بالقياس، ولذا نرى أنّ جملة «أو حاكماً من قياس» لم تذكر في كلام المحقق، إذ كيف يمكن أن يكون المعيار في حجية خبر الواحد هو الموافقة مع القياس، حيث إنّ القياس بمعنى البرهان الفلسفي لا يجري في الأحكام، فلا بد أن يكون المراد هو القياس في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، وإذا كان بهذا المعنى فلا يمكن أن يتفوه به الشيخ المفيد، فلذلك حذفت هذه الجملة من كلامه.

وعلى أية حال، فيما أنّهم لم يفرقوا بين وجود الشاهد أو التوافق من حيث الهدف واستخراج العلة الظنية الذي يعبر عنه بالقياس وخطوا بينهما صار ذلك حاجزاً نفسياً - سواء صرحوا بذلك أم لا - من التسليم بمفاد هذه الروايات، والحال أنّ وجود الشاهد أو التوافق من حيث الهدف أمر واستخراج العلة الظنية أمر آخر. ويتضح هذا من خلال كلام المعترضين وإن لم يصرحوا به.

ولكن لا بد من التفريق بين الأهداف العليا لكل مدرسة ونظرياتها بالنسبة إلى الإنسان أو الفرد أو المجتمع أو الخالق والمخلوق أو مراتب النفس والروح وأشباه ذلك - فإنّ تلك الأهداف العليا تستند إلى رؤية معينة كالرؤية إلى الحياة بالمعنى الأعم من الدنيوية والأخروية وشؤونها مثلاً - التي يلاحظها المصلح الاجتماعي أو الديني عند التقنين، وبين علل التشريع التي هي عبارة عن القياس المددود عندنا، فإنّ بينهما بون شاسع.

فإنّ تقنين القوانين بشكل عام في كل مدرسة من المدارس سواء كانت دينية أم غيرها يتم على ضوء تلك الأهداف العليا المرسومة، كما لو كانت الأهداف العليا لجماعة إزالة الفوارق الطبقيّة في المجتمع أو تضييقها على نحو تلقيهم من العدالة الاجتماعيّة، أو كانت مبنية على التصنيف العرقي كالنازية الذين بنوا مذهبهم الاجتماعي عليه.

وعلى أيّ نحو كان، التوافق من حيث الهدف والروح أمر، ومسألة العلة التشريعية المبتني عليها القياس الفقهي أمر آخر.

ولكن قلة المصطلحات الفنية في بداية الأمر أدت إلى اشتباه من هذا القبيل، فلذلك تجد جماعة كبيرة من قدماء أصحابنا (قدس الله أسرارهم) المذعنون بهذا النهج - الذي قلناه - من قبيل زرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم وأشباههم نسب إليهم القول بالقياس من قبل جماعة، مع أنّ عدم حجية القياس - كما سيأتي في محله - من المسلمات عند الإمامية، لأنّ مصطلحات القياس والتقدير والأسلوب لم تكن موجودة آنذاك، فإنّ المفيد مع أنّه من المعارضين المتشددين للقياس وله رد على ابن الجنيد لقوله بالقياس - على ما نسب إليه إن لم يخطؤوا في هذه النسبة - ومواقفه المتصلبة من القياس الفقهي مشهودة في كتبه، ولكن مع ذلك تجده يقول: (أو حاكماً من قياس) فيظهر أنّ مراده من القياس هو غير القياس الفقهي.

إنّ نسبة القياس إلى جماعة - كما سيأتي إن شاء الله في مبحث القياس - نشأت من الخلط بين المصطلحات، أي الخلط بين مصطلح قياس مضمون الأحاديث ومنتها مع الأصول والأهداف الذي يسمى بنقد المتون، ومصطلح القياس الفقهي والأصولي.

والحاصل: أنّ عدم تفسير الموافقة بالموافقة في الهدف والروح هو أحد الأسباب

لعدم الإذعان بهذه الروايات.

الجهة الثانية: لزوم محذور عدم حجية خبر الثقة، فإن مقتضى هذه الروايات بعد تسليم دلالتها عدم حجية خبر الثقة، ولا يمكن الالتزام به، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

قال الشيخ الأنصاري^(١): (ثم إنَّ الأخبار المذكورة - على فرض تسليم دلالتها - وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار).

وقال في موضع آخر قبل ذلك: (ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة)^(٢).

فإنَّ أدلة خبر الثقة إن لم تفد القطع بحجتيه فلا أقل من أنَّها ظاهرة في ذلك، فلا بد من ملاحظتها مع هذه الروايات، وهذه الروايات لا يمكنها أن تكون رادعة عن حجية خبر الثقة.

والوجه في تقدم أدلة حجية خبر الواحد على هذه الروايات كما في مصباح الأصول^(٣) هو أنَّ النسبة بينها العموم المطلق؛ لأنَّ هذه الروايات تقول بلزوم أخذ الرواية الموافقة مع الكتاب أو الرواية التي عليها شاهد أو شاهدين منه سواء كان روايا ثقة أم لا، وروايات أدلة حجية خبر الواحد تقول إنَّ خبر الثقة حجة، وبما أنَّها أخص فيقيد بها إطلاقات تلك الروايات الدالة على لزوم الموافقة، و تكون النتيجة بعد

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥١.

(٣) مصباح الأصول ١: ١٧٦-١٧٧.

الجمع عدم حجّية الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلا خبر الثقة. ويلاحظ على كلام الشيخ أنه يلتزم في نهاية المطاف أنّ مفاد الأدلة هو حجّية الخبر الموثوق به، لا خبر الثقة، ولا يمكن أن يختار في كل موضع رأياً. فبين كلامه هنا وما استفاده من أدلة حجّية الخبر تهافت واضح.

وأما الملاحظة على كلام بعض الأعظم القائلين بحجّية خبر الثقة فهي أنّ النسبة بينهما ليست العموم المطلق، بل العموم من وجه، فإنّ هذه الروايات مفادها عدم قبول الخبر - سواء كان خبر الثقة أم لا - إلا إذا كان موافقاً للكتاب أو عليه شاهد أو شاهدان منه أو موافقاً للسنة أو الأحاديث المسلّمة، ومقتضى أدلة حجّية خبر الثقة هو حجّيته سواء كان له شاهد من الكتاب أو السنة أم لا.

وعلى فرض وجود دليل دالّ على حجّية خبر الثقة، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه، لا العموم المطلق؛ لأنّ خبر الثقة تارة يكون موافقاً مع كتاب الله وعليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، وأخرى لا يوافق كتاب الله، بمعنى عدم وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله، فكيف يمكن لنا القول بأنّ النسبة هي العموم المطلق، وبما أنّ أدلة حجّية خبر الثقة أخصّ فلا بد من العمل بها؟!!

وعلى فرض التسليم بالنسبة لا معارضة بينهما، فإنّ هذه الطائفة تدلّ على أنّ الخبر لا بد أن يكون له نور كائناً من كان راويه، أي من حيث المضمون لا بد أن يوافق العقل أو الكتاب أو السنة النبوية المقطوعة أو الروايات الولوية المقطوعة، وتلك الطائفة تدلّ على حجّية خبر الثقة بخصوصه، فما المانع أن يكون كلاهما حجّة؟ بأن يكون خبر الثقة الذي له شاهد من الكتاب حجّة.

ولعل مقصوده من نسبة العموم المطلق خلاف ما تلقيناه وأثار استغرابنا.

وعلى أي حال إذا كان هناك توجيه لكلامه فليس توجيهاً دافعاً لجميع الإشكالات بعد ملاحظة جميع الجهات، ولا نزيل البحث في توجيهها. وهذه هي الجهة الثانية التي كانت في ذهن جمع من أن خبر الثقة سوف تلغى حجيتها، فكانت حاجزاً نفسياً دعتهم إلى مخالفة الظاهر من هذه الأخبار.

الجهة الثالثة: لزوم محذور إلغاء السنن، فإن علماء العامة لاحظوا الأحاديث المشتملة على موافقة الكتاب ومخالفته فتوهموا أن العمل بها إلغاء للسنن. والحال أن الروايات مختلفة، ففي بعضها يكون المقيس عليه نفس الكتاب، وذلك بقريئة «أن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً» من باب أن الكتاب مصداق للنور، لا أن هناك خصوصية للكتاب.

وفي بعضها المقيس عليه الكتاب والسنة.

وفي بعضها الآخر المقيس عليه هو الكتاب والسنة والأحاديث المتقدمة.

وعلى أي نحو كان، فإن العامة بما أن أحاديثهم من النحو الأول فلذلك قالوا بأن نتيجة هذه الروايات هو إلغاء السنة النبوية، ولا يمكن الالتزام بها، لأنهم فسروا الموافقة بالموافقة اللفظية، فإن الموافقة اللفظية تقتضي أن يكون الخبر موافقاً لعمومات الكتاب وإطلاقاته في ناحية المنطوق أو موافقاً مع مفهومها، فإن كان كذلك يلزم إبطال قسم كبير من أحاديث النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) لأنها تخالف الكتاب في عمومه وإطلاقه، ويكون تشييداً لقول بعض المتجددين القائلين حسبنا كتاب الله وبلغون السنن، فرعموا أن مرجع عرض الأحاديث النبوية - المحتملة للصدق والكذب - على الكتاب إلى إلغاء السنن النبوية من أوامره ونواهيه؛ لأن الإطلاقات والعمومات والمفاهيم تستفاد من الآيات في حين أنه لا ريب أن هناك أحكاماً سنّها رسول الله (صلى الله عليه وآله) في قبال ما هو موجود في الكتاب.

والشافعي من الذين أشاروا إلى هذا الأمر في مواضع متعددة، منها في كتاب الأم حيث قال بعد استدلال أبي يوسف بهذا النوع من الحديث الذي أسلفناه: (فأما ما ذهب إليه من إبطال الحديث وعرضه على القرآن فلو كان كما ذهب إليه كان محجوجاً به، وليس يخالف القرآن الحديث، ولكن حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) [وسلم] مبيّن معنى ما أراد الله خاصاً وعماماً وناسخاً ومنسوخاً، ثم يلزم الناس ما سُنَّ بفرض الله، فما قيل عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) [وسلم] فعن الله عز وجل قيل؛ لأن الله تعالى أبان ذلك في غير موضع من كتابه قال الله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ﴾^(١) الآية، وقال عز وجل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢) وبين ذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله) [وسلم]، فأخبرنا سفيان بن عيينة عن سالم أبي النضر قال أخبرني عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) [وسلم] أنه قال: «ما أعرفن ما جاء أحدكم الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندرى ما هذا ما وجدنا في كتاب الله عز وجل أخذنا به» قال الشافعي رحمه الله تعالى: ولو كان كما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى دخل من رد الحديث عليه ما احتج به على الأوزاعي فلم يجز له المسح على الخفين، ولا تحريم جمع ما بين المرأة وعمتها ولا تحريم كل ذي ناب من السباع وغير ذلك).

فالخاص: أنه يرى في تجويز ذلك إبطال لما سنّه الرسول. فهذا هو منهج الشافعي

(١) سورة النساء، الآية: ٦٥.

(٢) سورة النور، الآية: ٦٣.

في المسألة.

وأوسع من منهج الشافعي هو ما ذكره علماؤنا كالشيخ الأنصاري من القطع بورود روايات عن الأئمة الطاهرين مخالفة لظهورات الكتاب، فإنَّ عمومات الكتاب مخصصة بالروايات الصادرة عن أهل البيت، وهكذا بالنسبة إلى مطلقاته، فإنها تقيد برواياتهم، وهناك قسم آخر من رواياتهم لا يقابلها عموم أو مطلق في الكتاب حتى توافقه أو تخالفه، فإنَّ موافقة الخبر مع الكتاب بمعنى موافقة مدلول دليل للدليل لفظي آخر، واشتراط الموافقة بينهما يقتضي أن يكون الدليل اللفظي الآخر موجوداً، والحال أنَّ الخبر في أكثر الأحيان يخالف الكتاب، كمخالفة المخصصات والمقيدات لعمومات القرآن وإطلاقاته، فإنه لا ريب في صدورهما. وهذا نوع من التخالف ولا يمكن عدّه توافقاً؛ لأنَّهم فسروا التوافق بالتوافق اللفظي.

وقسم كبير من الأخبار الواردة في فروع المعاملات ليس له إطلاق أو عموم في الكتاب، فلا يتحقق التوافق في هذه الصورة أيضاً.

فعلية لا بد من تأويل هذه الروايات بعد ما دل ظاهرها على معنى مقطوع الفساد وغير قابل للاعتراف به.

وكان هذا توضيحاً لكلام الشيخ الأنصاري وما في مصباح الأصول.

ونتيجة هذا النهج في التفكير بعد القطع بصدور الروايات التي تعتبر موافقة الكتاب أو وجود شاهد أو شاهدين من الكتاب، وكونها آية عن التخصيص هي اللجوء إلى تأويلها بعد عدم إمكان ردّها لوجودها بكثرة في أحاديثنا بحيث لا يقبل الرد، وأما كيفية التأويل فستتطرق إليه في الجهة التالية.

الجهة الرابعة: لزوم محذور تقدم أخبار الموافقة على حجية الخبر، فإنَّ في بعض روايات باب التعادل والتراجيح ومنها مقبولة عمر بن حنظلة جعلت الموافقة

والمخالفة مع الكتاب من المرجحات، فكيف يمكن أن يكون شرط موافقة الكتاب من شرائط الحجية ومن المرجحات عند التعارض في آن واحد، مع أن المرجحات متأخرة رتبة عن الحجية، أي أن الخبرين لا بد أن يكونا واجدين لشرائط الحجية ثم يتعارضان مع بعضهما.

ولابد من بيان المراد من الموافقة في كل من الموردين؛ فإن القوم لم يخطر في ذهنهم غير الموافقة مع العمومات والإطلاقات.

إن الموافقة في باب المرجحات هي الموافقة مع العمومات والإطلاقات، ففي صورة تعارض الخبرين يقدم الخبر الذي يكون موافقاً للإطلاق والعموم.

في حين أن الموافقة في هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في «إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١) هي مع قطع النظر عن التعارض، والمراد بها كما تقدم هي الموافقة من حيث الروح والهدف، ولما كان المتبادر إلى أذهانهم أن المراد منها موافقة العمومات والإطلاقات واجهوا مشكلة، ولذا حاولوا إيجاد حل لها، فقالوا: إن هذه الروايات أيضاً مرتبطة باب التعارض، وقد أشار إلى هذا الأمر الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي.

فقد قال الشيخ الأنصاري: (وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله، على خبر غير الثقة أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير

(١) تقدم تحريرها.

واحد من الأخبار العلاجية^(١).

وهذا الجواب مما لا يمكن التصديق به. فهذا نوع من التأويل.

وللشيخ تأويلات آخر لهذه الروايات، فإنه يقول: (وأما الطائفة الأمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة:

فالجواب عنها - بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم (عليهم السلام)، كما دل عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار - : أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الأمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة.

وأن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها).

إلا أنه لا دليل على تخصيصها بأخبار أصول الدين، بل هي دالة على مطلق الأخبار، كما أن تأويله الآخر لا يمكن القبول به، فإنه ليس لأحد أن يقول: خذوا بالعلم الباطني الذي أعلم به ولا تعلمون به أنتم، ثم إن استشهاد الأئمة في هذه الموارد يمكن أن يكون للاستئناس كما استعمل الشيخ نفسه في المكاسب كثيراً لفظ الاستئناس، فليس كل شيء بالاستدلال، بل هناك درجات ولكل شيء قانونه.

وكيف كان فهذا هو نهج تفكيرهم وتحليلهم، وتلك هي الحواجز التي منعتهم من قبول هذه التأويلات واضطرتهم إلى تأويلها.

وهذه المعالجات جميعها غير ناهضة في قبال دعوى الشيخ المفيد وأمثاله، فإنهم

كانوا أقرب إلى عصر الأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين).
فظهر أنّ هذه الطائفة دلالتها تامة، وسيأتي الكلام في الآيات التي استدلووا بها.

الدليل الثالث: الآيات المباركات

وقد تعرض الشيخ الأنصاري^(١) إلى ذلك بقوله: (فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام: من أنّ فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد) من جهة إصابة القوم بجهالة.
وهكذا آية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) الناهية عن العمل بغير العلم،
وهكذا الآية الناهية عن العمل بالمظنة التي سنشير إليها تباعاً أو الناهية عن العمل بجهالة، فهذه الآيات من الأدلة التي استدلت بها على عدم حجية خبر الواحد بالمعنى المتقدم.

والأعظم من العامة والخاصة لهم موقف من هذه الآيات، وقد أجاب الشيخ الأنصاري عن ذلك باختصار: (فبأنها - بعد تسليم دلالتها - عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة)^(٣).

وهكذا ذكر آخرون وجوهاً آخر سنتطرق إليها لاحقاً.

وهذه الآيات المباركات الناهية عن العمل بغير العلم أو المرشدة إلى الخبر الذي لا يكون عليه نوراً أو شاهداً على صحته أو شاهداً على موافقة مضمونه بحسب المقايسة

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٤٦.

بالأصول القطعية تحتاج إلى تقريب وبيان.

وهكذا بالنسبة إلى الآيات الناهية عن العمل بالمظنة أو الجهالة.

وقبل ذلك ينبغي تفسير ألفاظ العلم والجهالة والمظنة كي نرى أن الآيات المباركات هل من النوع الذي يقبل الأجوبة التي سيقى في هذا المجال ككونها قابلة للتخصيص أو لا؟

فقول: إن كلمة العلم والجهالة والمظنة استعملت في المعاني اللغوية الأصلية عند نزول الآيات المباركات، ثم تطورت هذه الألفاظ وحصلت لها معان أخرى، وقد ألفت بعض المتأخرين في الجملة إلى هذا التطور وتغاير المعنى، ونحن قد أوضحنا معنى العلم والجهالة - التي تطلق في قبال العلم - والمظنة في بداية بحث القطع، ولكن المقام يستدعي الإشارة الإجمالية إلى معاني هذه المفردات الثلاثة لمعرفة وجه التأكيد عليها في الآيات المباركات.

وقلنا في الماضي إن المتأخرين يستعملون لفظ العلم كمرادف للاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، وهو ما عبّر عنه الشيخ الأنصاري بالقطع، فإن القطع أيضاً بهذا المعنى طابق الواقع أم لم يطابقه، وإنما يعتبر أن يكون فيه جزم فحسب، وهكذا العلم فإنه بنفس المعنى، فمثلاً عندما يقال العلم الإجمالي والعلم التفصيلي أي القطع الإجمالي والقطع التفصيلي.

هذا هو فهم المتأخرين للعلم، أي كون الفرد جازماً واحتمال الخلاف متفتياً.

أما أنه من أي مبدأ حصل هذا الاعتقاد الجازم فليس بهمهم، وكونه مطابقاً للواقع أم لا فغير مهم أيضاً.

وهذا الفهم ليس فهماً صحيحاً؛ لأن العلم لم يرد في اللغة بهذا المعنى، فإن العلم

يستعمل في معنيين:

أحدهما: ما أشار إليه العقاد عند ما تكلم حول المقصود من العلم عند العربي قبل الإسلام، فإنه قال: (إنّ مراجعة هذه المادة تدلّ على أنّهم كانوا يقصدون بالعلم معنى الظهور والانكشاف وزوال الخفاء، ومن ذلك إطلاقهم العلم على الجبل العالي والعلم على الراية المرفوعة والعلم على الاسم الذي يشتهر به صاحبه والعلامة على السمة التي تدلّ على الشيء ومعالم الطريق على المواقع التي يهتدى بها من يسلك فيه)^(١).
ونضيف بأنّ صدق عنوان العالم على الله في القرآن الكريم من جهة أنّ الأشياء ظاهرة لديه.

هذا أحد المعاني للعلم الذي هو ظهور وانكشاف لنفس الأشياء للإنسان، وعلى هذا المعنى لا تأتي موافقة الواقع ومخالفته.

وثانيهما: الهداية والبصيرة.

يقول العقاد^(٢): (فإذا قالوا إنّ فلاناً يمشي على علم فمعنى ذلك أنّه يهتدي في سيره ولا يتخبط أو يتعسف، فالعلم عندهم هو الهداية والسير على بصيرة، ونقيضه الجهل وهو الخبط في الظلام أو ما يشبه الخبط في الظلام من السير بغير هدى ولا مقصد ولا دليل).

فالعلم بهذا المعنى عبارة عن الهداية والبصيرة، فإن قلنا إنّ فلاناً يمشي على علم فمعنى ذلك أنّه يمشي على بصيرة ودلالة وتدبر وتأمّل، أي يدرس الأمر من جميع جوانبه ويمشي على ضوئه. وهذا معنى آخر للعلم.

(١) بين الكتب والناس، الطبعة الرابعة: ٣٤١ و٣٤٢.

(٢) المصدر نفسه.

وعلى أي حال ما هو موجود في أصل اللغة - مع غض النظر عن الخلط في المصطلحات - عبارة عن العلم بهذين المعنيين المتقدمين.

وعليه لا بد أن نرى بأن المنهني في قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) هل هو الشيء الذي لا يكون مكشوفاً لنا أو الشيء الذي لا نكون فيه على هداية وبصيرة أو الجامع بينهما.

فلو حصلت لنا صورة إدراكية من خبر شخص من دون أن يكون لنفس المخبر به انكشاف وظهور لنا، كما هو كذلك بالفعل، ولم نكن على هداية وبصيرة وتأمل وتبين من مضمونه فالأخذ به مشي واتباع بغير العلم. هذا معنى العلم.

وأما الجهالة فإنها بحسب كتب اللغة تقابل العلم بالمعنى المتقدم، فلذلك الجهالة ليست بمعنى عدم وجدان القطع بشيء، بل الجهالة هي ما تساوق السفاهة.

قال الشيخ المظفر^(٢): (الجهالة: اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: "الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير العلم" ثم هم [الذين] فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد، وأخرى بتقابل النقيض. وإن كان الأصح في التعبير العلمي أنه من تقابل العدم والملكية.

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة "الجهل" ومشتقاتها في أصول اللغة العربية: أن إعطاء لفظ "الجهل" معنى يقابل "العلم" بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية، وإلا

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢) أصول الفقه ٣: ٧٨.

فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريباً معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلاً وحماقة وعدم بصيرة وعلم).

فهو وإن أصاب في تفسير الجهالة، إلا أنّ اعتراضه على اللغويين ليس صحيحاً؛ لأنّ العلم عبارة عن المشي عن بصيرة وتوجّه وتبيّن وثبتت - كما سيأتي توضيحه إن شاء الله - فيكون في قبال الجهل الذي هو الخبط في الظلام.

فالجهالة عبارة عن لون من الاعتقاد واتباع للظن والعمل على خلاف الموازين العقلية، وبهذا المعنى تقابل العلم. والشيخ المظفر لم يتطرق إلى معنى العلم، وهذا المعنى من الجهالة تقابل العلم بالمعنى المتقدم.

فالجهالة كما في الآيات ﴿سَفَهَا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(١) عبارة عن اعتقاد لا يوافقه التفكير والتدبر، وهو سفه في قبال الحكمة. فإنّ من يتبع كل ما يطرق سمعه من دون تدبر وتأمّل في جميع جوانبه فاتباعه سفهي وعن جهالة.

وأما المظنة في اصطلاح المتأخرين عبارة عن الاعتقاد الراجح وهو مأخوذ من الفلسفة والمنطق، وفي القاموس بما أنّه من الكتب المعاصرة فأيضاً بهذا المعنى، والحال أنّه ذكرنا في السابق عن عدد من الكتب اللغوية الأساسية أنّ مفردة المظنة لا تستبطن معنى الاعتقاد الراجح، بل المظنة عبارة عن صورة إدراكية في النفس سواء كانت مقرونة بالاعتقاد أم غير مقرونة بأن كانت الصورة الإدراكية مجرد ترديد، وإذا كانت مقرونة بالاعتقاد سواء كان الاعتقاد جزمياً أم غير جزمي، ولكن يشترط في تلك

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٠.

الصورة الإدراكية أن لا تكون عن علم حسي أو ضروري، فإن الاعتقاد بأمر حسي أو ضروري لا يطلق عليه المظنة، فمثلاً لا يصح القول: (أظن أن النقيضين لا يجتمعان)، أو (أظن الآن ليلاً) مع كونه ليلاً بالفعل، فهذه الموارد ليست مظنة، ولكن المظنة لا تستبطن عدم الجزم، بل الجزم وعدمه سيان بالنسبة إلى المظنة. وقد أوضحنا ذلك في السابق وقلنا بأنه حكي^(١) عن ابن سيده في المحكم^(٢) أنه قال: (الظن: شك ويقين، إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا العلم).

وحكي^(٣) عن الأزهري^(٤) أنه قال: (الظن: يقين وشك) أي أن الظن جامع بينهما. وهكذا في مفردات الراغب^(٥).

فالمظنة تطلق حتى على الاعتقاد الجازم ما لم يكن يقين عيان أو ضروري.

ثم إن المظنة تنقسم بحسب المبادئ الأصولية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المظنة الناشئة من حساب الاحتمالات وتفعيل الإدراك.

الثاني: المظنة الناشئة من مبادئ ذات قيمة كحسن الظن بالله.

الثالث: المظنة الناشئة من مبادئ عديمة القيمة كحب النفس حيث إنه يؤدي

بالإنسان إلى تزيين أعماله وعلميته مثلاً، أو الناشئة من الآمال والأمانى التي أشير إليها

(١) حكاة في لسان العرب ١٣: ٢٧٢.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم ١٠: ٨.

(٣) حكاة في لسان العرب ١٣: ٢٧٢.

(٤) تهذيب اللغة ١٤: ٢٦٠ باب الظاء والنون.

(٥) حكاة في تاج العروس ١٨: ٣٦٣.

في بعض الآيات المباركات وقد أشرنا نحن إليها في السابق، أو الناشئة من الشهوة فإنها تبرز حتى في جانب العقيدة كما في الآية التي سنتلوها لاحقاً من سورة النجم، فإن تسميتهم للملائكة بتسمية الأنثى كانت لها مناشئ أخر، أو الناشئة من الغضب، فهذه هي ظنون الجاهلية.

فظن الجاهلية عبارة عن الاعتقاد - سواء كان جزمياً أم غيره - الناشئ من تلقينيات الآخر بدواعٍ تخريبية أو من الأوهام، كما نلاحظ ذلك في الدعايات المتداولة في عصرنا الراهن حيث تصرف المليارات بداعي الحرب النفسية أو لأغراض أخر، فإن الاعتقاد الناشئ من أمور كالأوهام أو التلقينيات أو حب الأشخاص الذي يعمي ويصم أو الشهوة أو الغضب هو ظن الجاهلية، والتقييمات التي تتم بالنسبة إلى مواقف وقدرات وعلمية الآخرين بحسب هذه الأمور لا تستند إلى أي أساس واقعي، وتعتبر ظن الجاهلية، وهو ممنوع في الإسلام.

فقد تجد من يثق بكلام شخص لكونه ثقة وينسى قول الأمير: «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال»، وقضية الراوي الثقة من هذا القبيل، فإن هذا يعني عدم إعمال الفكر والتدقيق، فإن كون الخبر ذا سند صحيح أو في كتاب معين لا يغني.

والحاصل: أن هذه الأمور مردودة من وجهة نظر الإسلام وفي رؤية كل مصلح اجتماعي، فإننا أمرنا باتباع العلم فلا بد أن يكون خطى الإنسان على بصيرة؛ لأن الظن كما قال تعالى: ﴿لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) فالاعتماد على الظن الناشئ من هكذا أمور سفه وجهالة؛ لأن الظن يصنع العقيدة، والعقائد تنشأ من سنخ هذه الأمور التي أشرنا

(١) سورة النجم، الآية: ٢٨.

إلى بعض نتائجها.

فإن كل مصلح اجتماعي إذا أراد التغيير - سواء كان ذلك في الأمور السياسية أم الاقتصادية أم الثقافية - سيصطدم لا محالة مع معتقدات تمنع من ذلك، فلذلك لا بد أن تكون له طريقة سليمة في التفكير لثني الناس عن معتقداتهم - سواء كانوا جازمين بها أم لا - كي يتمكن من تطبيق أفكاره وترسيخها في عقول الناس؛ لأنه يريد بذلك تأسيس مذهب اجتماعي يحكم الأفكار لا كالحكومات في العصور الغابرة فإنها كانت حكومة على الأجساد، فلا بد من الانقلاب في الفكر، وهذا يتوقف على المنطق.

وأما القرآن الكريم الذي جاء للتغيير والإصلاح فمنطقه ومنهجه في معالجة الأفكار والأوهام والخرافات هو الدعوة إلى التفكير والتعقل، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(١) فكل عقيدة كانت على أساس التثبيت والتبيين والبرهان والحجة يعتبره القرآن الكريم علماً وبصيرة واتباعاً سليماً، وكل عقيدة - جزمية كانت أو غير جزمية - لم تكن على أساس هذه الأمور فهي ظن الجاهلية، كمن يتسرع بقبول الخبر مجرد سماعه من الثقة، فإن التسرع من جنود الجهل كما في رواية سماعه^(٢) عن أبي عبد الله (عليه السلام) في بيان جنود العقل والجهل حيث قال: «والتؤدة وضدها التسرع»، والتؤدة هي: التأي والتثبيت في الأمور على ما في الوافي^(٣) كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٤).

(١) سورة الزمر، الآية: ١٧-١٨.

(٢) الكافي ١: ٢٠-٢٣.

(٣) الوافي ١: ٦٧.

(٤) تقدم تخريجها.

فالتسرع في قبول الخبر مرفوض كائناً من كان راويه.

ومجمل القول: إن الآيات المباركات الواردة في هذا المضمار ناظرة إلى هذا الجانب من أن الإنسان إذا شاء أن يحمل فكراً ويتأثر به - سواء كان متأثراً إحساسياً أم عملياً - فلا بد أن يحمله على أساس التأني والدراسة، لا على أساس مبادئ منحطة كحب النفس والشهوات والغضب مثلاً بأن ينظر بدونية إلى بعض القوميات لأسباب خاصة.

فالقرآن يأمر بالتعقل، فكل عقيدة لا تكون على هذا الأساس يجارها القرآن، وهذا أمر لا يقبل التخصيص.

وقد أشرنا إلى هذه الآيات في الماضي.

والعلم في الآيات المذكور في قبال اتباع المظنة، قال تعالى: ﴿مَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢) فإن الظن فيه من سنخ هذه الظنون نتيجة للدعايات وأمور أخرى. وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ

(١) سورة النساء، الآية ١٥٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١١٦.

(٣) سورة يونس، الآية ٣٦.

أَهْدَى أُمَّ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمْتَسَى ﴿١﴾ إلى أن يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٢).

إذن القرآن المجيد منهجه الذي لا يقبل التخصيص والتقييد والحكومة والورود وأمثال ذلك هو أن كل شيء يريد الفرد تلقيه لابد أن يتأمله ويدرسه ويلاحظ لوازمه وملزوماته وقيسه بالأصول الطبيعية فيما إذا كان خبراً عن الأمور الطبيعية وقيسه بأصول الشريعة المسلمة، وهكذا. فإذا أخبر أحد مثلاً عن أمر واقعي فلا بد أن الإنسان يقيسه بما لديه من المعلومات المتيقنة والواضحة تمام الوضوح. فالنتيجة أن منهج الإسلام المبين في هذه الآيات ينافي الاعتماد على خبر الثقة لأنه ثقة.

غاية الأمر إذا كان خبر عن حكم شرعي ينشأ منه فكرة للإنسان فطريقة معرفة كونه على المبادئ تبينها الروايات، فإنها تساعدنا على أن الفكرة ذات قيمة أو لا، فتقول الروايات: «إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (٣)، أو يكون عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب أو موافقته للسنة أو أحاديثهم المتقدمة أو شاهد من العقل، كما كان في كلمات المفيد وغيره.

وعلى أساس هذه الفكرة من أن الآيات تبين الروايات تساعدنا في مرحلة

(١) سورة النجم، الآية ٢٣-٢٤.

(٢) سورة النجم، الآية ٢٧-٢٨.

(٣) تقدم تخريجها.

التطبيق تكون النتيجة حجية الخبر المطمئن به - بالمعنى الذي قلناه - فيما إذا كان الاطمئنان بسبب هذه الجهات التي أشير إليها في الروايات وأصرّ عليها أعظم المتقدمين، وغيره لا يكون حجة.

هذه الفكرة بناء على استظهارنا نتيجتها واضحة.

هذا هو تقريب كلام المنكرين.

ولكن الأعظم من الماضين والموجودين لا يوافقون على هذه الفكرة، وأجابوا عن هذه الآيات من دون أن يبينوا تقريب المنكرين، وهذه الأجوبة والدفاع عن حجية الروايات قدّمت من قبل العامة والخاصة.

الجواب الأول: ما أشار إليه الشيخ الأنصاري^(١) (قدس الله سره) بعبارة مختصرة من أنّ أدلة حجية الخبر مخصصة لعمومات وإطلاقات هذه الآيات.

وهذا الكلام يناقش فيه من جهتين:

الجهة الأولى: قد تقدّم أنّه ذهب في نهاية البحث إلى حجية الخبر الموثوق به - أي المطمئن به - بنحو يكون احتمال الخلاف ملغى، فإذا كان كذلك لا يقتضي أن نلتزم بالتخصيص.

فإنّ المبدأ العقلائي الصالح في اتصاف الخبر بكونه موثقاً به هو ملاحظة أمور متعددة من تاريخ تدوين الحديث، والأهواء، والأفكار، والقوميات، وخصوصيات الرواة، والجهات اللاشعورية التي يمكن أن تؤثر فيهم ولو في مرحلة النقل - أي في الذاكرة - وقياس المضمون بالأمور المسلّمة بأنّه إن كان الخبر يتعلق بالتكوينيات

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٦.

فيقاس بالعلوم الطبيعية وإن كان يتعلق بالأمر القانونية فيقاس بقانون الفطرة وبالكتاب في المرحلة الثانية فإنه تبيان كل شيء وبالسنة النبوية المجمع عليها.

وهذا هو ديدن العقلاء في مرحلة الاستكشافات.

فإن كان المقصود أن الوثوق والاطمئنان لا بد أن يكون من المبادئ العقلية فالمبادئ العقلية هي هذه الأمور، والآيات الناهية عن القول أو العمل بغير العلم، أو التدين بما لا تعلم كما في بعض الروايات^(١)، أو النهي عن اتباع المظنة فإنه أيضاً يوافق هذه الفكرة، فلا يمكن أن يلتزم بالتخصيص إذن.

وإن أراد تعميم الطمأنينة لما كانت حاصلة من الدعايات التي لا أساس لها أو المنامات وما شابه ذلك فلا قيمة لهذا الاطمئنان عند العقلاء، ولا يمكن الدفاع عنه.

الجهة الثانية: أنه نتساءل هل أن لسان الآيات: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) و﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣) أو غيرهما قابل للتخصيص بأن نقول: (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إلا في مورد كذا)؟

ومن الواضح أن لسانها غير قابل للتخصيص.

لا يقال: على أي حال لا بد أن تلتزموا بالتخصيص؛ لأنكم في خبر الواحد الحاكي عن الأحكام تلتزمون بأنه لا بد أن يكون موثوق الصدور أو موثوق المضمون، وأما في

(١) عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): «إياك وخصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم». الكافي ١: ٤٢.

(٢) سورة يونس، الآية ٣٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

سائر الموارد لا يكون على هذا النهج؛ لأنه لا إشكال في أنّ كثيراً من الموارد لا بد من اتباع القول من دون ملاحظة الجهات التي أشرت إليها كالأخذ بالشواهد والتثبت والتؤدة والتبين وأمثالها، فلا بد أن تلتزموا بالتخصيص، فإنّ بناء العقلاء عامة والمتشعبة على اتباع بعض الأقوال أو الأمارات من دون الفحص والتحري، كالأوامر العسكرية، فإنّ الأوامر الصادرة من الضابط العسكري أو القائد الأعلى للجنود لا يحق للجندي أن يقول إنّ هذا الأمر المتوجه لي هل فيه مصلحة أو لا، بل عليه إطاعة الأوامر من دون تردد، فإنّ معنى الانضباط العسكري هو هذا.

فإذا كان هذا مغتفرّاً في بعض الموارد ففي الإسلام أيضاً كذلك.

وهكذا الوكلاء المفوضون من قبل الأئمة (عليهم السلام) في أخذ الأموال أو غير ذلك، فإنّ أوامرهم كانت تنفذ من قبل الأشخاص من دون التأمني والتثبت والتبين، وهذا يكون تخصيصاً.

ويشهد بذلك خبر عبد الله بن جعفر الحميري عن أبي علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته وقلت: من أعامل أو عمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: «العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^(١).

وقد ورد «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا»^(٢)، ففي هذه الموارد إنّ البناء على التسليم وعدم التشكيك، ولا يقتضي أن ينكشف الواقع في كل

(١) الكافي ١: ٣٣٠.

(٢) رجال الكشي: ٥٣٦.

عمل يقوم به الإنسان.

وهكذا في حجية الظواهر فلو قال أحد: (أنا لم يحصل لي الوثوق أو الاطمئنان من ظاهر كلامك فلذلك لا أعمل به) فإن ذلك لا يقبل منه، فنحن نتعامل مع الظاهر حتى في فرض وجود الظن بالخلاف.

والمقصود: أنه قد يقول أحد إن بناء العقلاء في هذه الموارد ومقتضى حفظ النظام هو اتباع القول من دون ملاحظة الأمور المذكورة.

فإنه يقال: إن هذا ليس تخصيصاً، بل توسعة للموضوع، فإن الأحكام الصادرة في هذه الموارد وإن كانت لها طريقية نوعية، إلا أن الأمر في موضوع تلك الأحكام مأخوذ على نحو الموضوعية، فما يصدره القائد العسكري أو المحافظ من الأوامر والقرارات لا بد من اتباعها كما في الآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) فإن الإطاعة فيها على نحو الموضوعية لا على نحو الطريقية، فلا يأتي فيها أن الأوامر هل توافق المصلحة العامة أو لا؟ تدرأ المفسد أو لا؟ بل إن قول هذا الشخص بلحاظ كونه موضع ثقة من نصبه يجب موضوعاً اتباعه، فلو قال له القائد: (ارم نفسك في البحر) لا بد أن يرمي نفسه، وهذا أمر مفروغ منه.

فالحكم في هذه الموارد مأخوذ على نحو الموضوعية والحال أن كلامنا في الأحكام المأخوذة على نحو الطريقية، فإن الحكم إذا كان مأخوذاً على نحو الموضوعية فلا بد للمتلقي من اتباع الحكم في كل ما يقول به الأمر، وليس هو معيار الوثوق من الحكم، فإن ذلك يتعلق بمن نصب الأمر، فإنه المسؤول عنه، وأما كون الجندي واثقاً من هذا الأمر أو لا فلا قيمة له؛ لأن الأحكام الصادرة منه على نحو الموضوعية، والجندي عالم

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

بالحكم.

وأما في حجية الظواهر فإنها تبني على ميثاق عقلائي، لا من باب الاستكشاف؛ لأنّ الميثاق العقلائي قائم على أن كل فرد مأخوذ بظاهر كلامه سواء كان إقراراً أم إظهار عقيدة أم غيرهما، فإنّه لم يؤخذ على نحو الطريقة وإن كان في نفسه له لياقة الطريقة النوعية، ولكن لزوم ترتب الأثر بحسب الميثاق العقلائي يكون على نحو الموضوعية.

بعبارة أخرى: العقلاء لهم مرحلتان:

المرحلة الأولى: يريد العقلاء أن تنكشف لهم واقعية أمر ما، مثلاً هل أنّ الشيء الكذائي واجب في الإسلام أو حرام؟ فهنا الكلام يكون عن مرحلة الاستكشاف من أنّ هذا واجب أو لا، وهكذا يكون من مرحلة الاستكشاف لو كان السؤال عن نسبة قوة الأبدان أو كان السؤال عن كون هذا البيت من الشعر للمتنبّي أو لا، ففي هذه المرحلة تأتي الملاحظات التي ينبغي أن تراعى من المقايسة والموازنة والأخذ بجميع الشواهد، ويكون المقصر فيها ملاماً.

المرحلة الثانية: هي كالأوامر العسكرية حيث إنّ الأحكام المترتبة ملحوظة على نحو الموضوعية - أي أطعه - وغير ملحوظ فيها الاطمئنان بالموافقة وعدمه، بل نجد في قوانين بعض الدول وجوب الطاعة على الجندي حتى مع القطع بالمخالفة، حتى يتم الانضباط كما في الحروب عند الهجوم والانسحاب مثلاً.

والمقصود: أنّ هذه الموارد ليست تخصيصاً، بل تخصص، لأننا نعلم بالتكليف المتوجه إلينا، فإنّ الأمر أمر وعلى المأمور الامتثال، فلا يكون هناك تخصيص في القانون المتعلق بالاستكشاف. وهكذا في حجية الظواهر.

وهكذا في البينة واليمين اللذين يفصل بهما الخصومة يكونان على نحو الموضوعية، لا الطريقية.

ومجمل القول: إنه قد ينشأ من الخلط بين الأحكام التي على نحو موضوعية والأحكام التي على نحو الطريقية توهم التخصيص كما في بعض الأجوبة التي سنشير إليها.

فما أفاده الشيخ في الجواب عن هذه الآيات غير تام.

الجواب الثاني: ما أفاده بعض الأعظم في موضعين، أحدهما بالتفصيل والآخر بالاختصار وهو عبارة عن أن هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، وذلك القانون العقلي الذي ترشد إليه هذه الآيات هو قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وعليه لا بد من تحصيل القطع بدفع الضرر الأخرى المحتمل، فمثلاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية لا بد للمكلف أن يقطع بفراغ الذمة كي يدفع الضرر الأخرى، فإذا كانت كذلك فلا علاقة لها بمبحث حجية خبر الواحد.

قال السيد الخوئي^(١): (إن مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالموثّق من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حجية الخبر أصلاً).

وقال في موضع آخر^(٢): (وإن شئت قلت إن مفاد الآيات هو الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، ويكون الخبر بعد قيام السيرة على حججته خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعتبرة، لعدم احتمال العقاب مع العمل

(١) مصباح الأصول ١: ١٥١-١٥٢.

(٢) مصباح الأصول ١: ١٩٩-٢٠٠.

بما هو حجة) إلى آخر كلامه.

وهذه الفكرة هي أن الآيات الواردة - سواء في المحاجة مع المشركين في العقائد التي اتخذوها أم في المحاجة مع اليهود حيث كانوا يجرمون أشياء ويحللون أشياء أم في سائر الأفكار التي كان يتخذها أهل الجاهلية وأمثال ذلك - ناظرة إلى هذا القانون الذي أشار إليه المتأخرون في علم الأصول وهو قانون دفع الضرر المحتمل إذا كان الضرر عقوبة.

فالمراد من قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) هو أنه إذا لم يبلغ مرحلة الجزم واتبعته فيحتمل الضرر الأخرى مثلاً.

أو أن المراد من قوله: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) هو أن احتمال العقوبة لكونه وارداً وإن كان الاحتمال ضعيفاً ولكن بما أن الضرر أخرى فلا بد من دفعه.

وهذه الفكرة - لو سلمنا بانسجامها مع جميع الآيات في جانب العلم بمعنى الجزم والظن بمعنى الاعتقاد الراجح - هل توافق مع ما ترمي إليه الآيات وحدودها؟ الأصوليون يعتقدون بتوافقها، بناء على أن العلم عندهم هو ما يكون بدرجة مائة في المائة ويقابله الظن وهو الاعتقاد الراجح، ولا يعيرون اهتماماً بمنشأ الظن ولا ضابطته.

وأما على ما تقدم من التفسير للعلم بأنه انكشاف الشيء أو كونه على بصيرة

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢) سورة النجم، الآية ٢٧-٢٨.

وهدى. والمظنة أعم من كونها جزمية أو غير جزمية فلا تنسجم هذه الفكرة مع الآيات الناهية.

ومجمل القول: إنه لو كان التفكير بأن العلم معناه الاعتقاد الجزمي والمظنة معناها الاعتقاد الراجح، والقرآن إنما يجارب المظنة لهذا السبب - أي لكونها دون اليقين - ويؤكد على العلم لذلك السبب - أي لأنه جزمي - فإذا احتمل شخص احتمالاً قوياً مع الاعتماد على قانون تعادل الاحتمال والمحتمل، وكان المحتمل قوياً وإن كان الاحتمال ضعيفاً، وعمل، فعمله غير صحيح؛ لأنه عمل بالمظنة التي نهى عنها القرآن. وأما إذا حصل له الجزم وإن كان بسبب الحب والبغض والآمال والأمان والشهوات وأمثال ذلك فالقرآن لا يعارضه.

ولا يريد القرآن من خلال هذه الآيات العديدة إحداث ثورة فكرية ووضع منهج جديد في التفكير، بل إنما يريد بيان هاتين الدرجتين: من يحصل له القطع أو لم يحصل له القطع.

فهذا الجواب تام على مسلكهم.

الجواب الثالث: ما أفاده السيد الخوئي بقوله: (أنه على تقدير تسليم أن مفادها الحكم المولوي، وهو حرمة العمل بالظن كانت أدلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات، فإن مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبد الشرعي، ويكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً^(١)).

وتجدر الإشارة إلى أن الآية ليست بصدد تحريم العمل بالمظنة كما أشار إليه، بل بصدد بيان أن هذه العقيدة لا قيمة لها، كما تقدم منا ذلك، لأن العمل بالظن حرام،

(١) مصباح الاصول: ١: ١٧٧.

فإنه لا حرمة هناك.

وحاصل كلامه: إما أن يكون خبر الواحد حجة على نحو الطريقة كما هو مختاره وإما أن يكون حجة على نحو الموضوعية.

فإن كان على نحو الطريقة، فمسلكتنا وفاقاً للمحقق النائيني^(١) (قدس الله سره) من أن معنى طريقة الأمارات تتميم الكشف واعتبار خبر الثقة علماً هو بحسب بناء العقلاء، أي أن العقلاء يرونه علماً؛ فقد قال السيد الخوئي: (إن مفاد الآيات حكم مولوي وهو حرمة العمل بغير العلم، نقول إن السيرة حاكمة على الآيات، لأن العمل بالحجج العقلائية القائمة على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف والعقلاء، ولذا لم يتوقف أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم في العمل بالظواهر)^(٢).

وما أفاده صحيح بناء على مختاره في معنى العلم والمظنة، إلا أن ذلك لا يتم على مختارنا في معنى العلم والمظنة؛ إذ تكون الآيات واردة للردع عن العلم الذي يتخيله العقلاء أنه علم لسماعهم ذلك من الشخصية الفلانية مثلاً، فهي تردع عن هذا النوع من التفكير. فالآيات حيث تكون رادعة عن السيرة التي هي الدليل الأساس عنده على حجية خبر الثقة.

والحاصل: أنه يقول: أن العقلاء اعتبروه علماً، فإن كان كما قال فالآيات تريد هدم هذا العلم.

(١) مصباح الأصول ١: ٢٠٠.

(٢) مصباح الأصول ١: ٢٠٠.

الجواب الرابع: هو - بتقريب منا - أنه نحن نسلّم أنّ مفاد الآيات المباركات هو ما تقولونه، ولكن الاعتماد على الأخبار الموجودة نظراً لما كان يكابده العلماء من جهد في جمع الأحاديث وتحقيقها وتدقيقها اعتماداً على العلم، لا على المظنة الجاهلية. وقد تصدى بعض المحدثين من أصحابنا للدفاع عن الأخبار الموجودة وهكذا تصدى لذلك بعض علماء العامة خصوصاً بعض المفكرين المتأخرين منهم من السلفيين^(١).

فقد قال رشيد رضا تحت عنوان (الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد وتحقيق معنى الظن واليقين والتواتر)^(٢) ما حاصله: أنّ من كان من أهل العلم بهذا الشأن يحصل له العلم حتى في العقائد. فهؤلاء يعتقدون أنّهم يتبعون العلم، لما حصل من التدقيقات الوافرة وأبحاث الجرح والتعديل، فأهل العلم بهذا الشأن يحصل لهم القطع.

هذا مدعى السلفيين.

(١) والسلفيون عبارة عن مسلك خاص وهو امتداداً لقدماء الأخباريين من العامة وقد أشرنا إلى منهجهم في تاريخ تدوين الحديث، وهؤلاء متمثلون في الذين يعتمدون كثيراً على الأخبار كالحنابلة وفروعها الذين يعبرون عن أنفسهم بالسلفيين، ومن رجالاتهم محمد رشيد رضا. ومحمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار وكان له فتاوى تنشر في جريدة المنار وقد طبعت مستقلاً بعد ذلك.

والسلفيون - كمحدثينا السابقين بل اللاحقين أيضاً - يعتقدون بلزوم العمل بالأخبار حتى في العقائد. (منه دام ظله)

(٢) فتاوى الإمام محمد رشيد رضا ٤: ١٣٢٣ فتوى ٥٢٣، وقد نشرت هذه الفتوى في مجلة المنار،

العدد ١٩ (١٩١٦)، ص ٣٤٢-٣٤٩.

وأما المحدثون منا فلهم كلام يقرب من هذا، فصاحب الوسائل مثلاً يصر كثيراً على هذا السنخ من الأمور في فوائد متعددة من خاتمة الوسائل. ومجمل القول: أنه يعتقد أن جميع هذه الكتب مقطوعة الصدور، بل لعله اعتقد أنها صادرة ليست على نحو التقية.

فقد حاول من خلال الفائدة السادسة^(١)، والسابعة^(٢)، والثامنة^(٣)، والتاسعة^(٤)، والعاشر^(٥) التأكيد على حصول العلم إجمالاً بصحة الروايات في تلك الكتب، بل حتى في تفاصيل الألفاظ فقد قال^(٦): (فلا فرق بينها - في الاعتبار - وبين تفاصيل ألفاظ القرآن، وذلك يعلم باتفاق النسخ كما في القرآن، فيحصل العلم بذلك. وقد ثبت مقابلة القرآن والحديث في زمن الرسول والأئمة (عليهم السلام) بالتواتر، والوجدان شاهد صدق بحصول العلم بذلك.

بل ربما يقال: إن اختلاف النسخ المعتمدة نظير اختلاف القراءات في القرآن فما يقال هنا يقال هنا).

وهناك كلام للمحدث النوري في مبحث اعتبار الكافي في المستدرک.

(١) وسائل الشيعة ٣٠: ١٩١.

(٢) وسائل الشيعة ٣٠: ٢١٩.

(٣) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤١.

(٤) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٤٩.

(٥) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٨.

(٦) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٧٢.

وكيف كان فهذه المناقشة مناقشة صغروية.

هذا تمام الكلام في أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد.

أدلة القائلين بحجية خبر الواحد

وأما القائلون بحجية خبر الواحد فقد استدلوا بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب العزيز

وقد استدلوا بآيات من الكتاب العزيز:

الآية الأولى: آية النبأ

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

وقد استدل بهذه الآية بعض على حجية خبر الواحد وبعض على عدمها.

ولا بأس قبل بيان الاستدلال بالآية أن نشير إلى مقدمة نفهم من خلالها الآية

الكريمة، فنقول:

إنَّ القرآن الكريم اهتم بتربية المسلمين وإزالة رواسب الجاهلية عنهم، ولذا نجد في الآيات التي سبقت هذه الآية المباركة ما يتعلق بتربية المسلمين في مسألة الانفعال وعدم الانفعال والاضباط لقيادة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله).

فقد جاء في الآية الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢).

أي: لا تسبقوا الله والنبي (صلى الله عليه وآله) في بيان بعض الأمور أو إشاعة

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١.

بعض الأشياء، والآية تريد الإشارة إلى مسألة الانضباط واحترام القيادة التي تتمثل في الله والنبي ولزوم متابعتها.

الآية الثانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ إِنَّ الَّذِينَ يَعُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى هُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(١).

قال القرطبي^(٢): (وقيل: كان المنافقون يرفعون أصواتهم عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم... وإنما نهوا عن جهر مخصوص مقيد بصفة، أعني الجهر المنعوت بمائلة ما قد اعتادوه منهم فيما بينهم، وهو الخلو من مراعاة أهبة النبوة وجلالة مقدارها وانحطاط سائر الرتب وإن جلت عن رتبها).

فإنَّ الاتباع يلازم احترام القيادة، والعمل المؤسساتي يقوم على الانضباط، وكان هؤلاء يرفعهم للصوت وجهرهم بالقول يكسرون هيبة القيادة. وكان بعضهم يستعجلون بمجرد تخيلهم لشيء.

وفي الآية اللاحقة يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣). والحاصل: أن هذه الآيات بصدد تربية جماعة في كيفية احترام القيادة وقمة الهرم.

(١) سورة الحجرات، الآية ٢-٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٠٦.

(٣) سورة الحجرات، الآية ٤-٥.

وجاءت بهذا السياق آية النبأ، فهي وإن كانت في صورة القضية الشرطية التي يبحث في أنّ لها مفهوم أو ليس لها مفهوم، ولكنها من المحتمل أن تكون بقرينة تلك الآيات المتقدمة والخصوصيات الواردة فيها حيث نقل في تفاسير متعددة أنّ وليد بن عقبة عندما أوكلت إليه مهمة جمع الزكاة من بني المصطلق فنتيجة لعداوته السابقة ذهب وعاد وأخبر في جمع من المسلمين أنهم منعوا الزكاة وارتدوا، وكأنّ الجمع تأثروا بهذا الخبر تأثراً كبيراً وأحدث موجاً من البلبلة واللغط والكلام بين المسلمين فاندفعوا للهجوم على بني المصطلق من دون ملاحظة أنّ وليد بن عقبة رجل فاسق، ومن دون الرجوع إلى النبي (صلى الله عليه وآله).

فلذا ربما تكون هنا الآية واردة للتوبيخ، إلا أنّها جاءت في صورة الشرطية، وهذا من أدب القرآن، وقد تقرر في علم المعاني خروج أدوات الشرط من الشرطية إلى معاني آخر لأغراض منها لتنزيل المخاطب العالم بوقوع الشرط منزلة الجاهل لمخالفته مقتضى العلم، كقولك لمن يؤدي أباه: إن كان أباك فلا تؤذ مع علمه بأنّه أبوه، لكن مقتضى العلم أن لا يؤذيه.

ويشهد لما ذكرنا من أنّها ليست كالقضايا الشرطية المتعارفة هو ذيل الآية، فكأنه ينبه على أنّ هذه الحادثة لا يعود أمرها إليكم، بل الأمر في القضايا الاجتماعية راجعة إلى النبي، وليس من شأنكم اتخاذ القرار فيها، فقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾^(١).

أي: أنّ هذا الخبر خبر هام سياسي واجتماعي ويؤثر بشكل كبير في مستقبل المسلمين ويكون أمره موكولاً إلى القائد فكيف تعتمدون على نبأ الفاسق ولا

(١) سورة الحجرات، الآية ٧.

تلاحظون الخصوصيات وما سترتب عليه من أمور كثيرة، فإنّ هذا العمل عمل سفهي من مختلف الجوانب

وباختصار: الآية لا تتعلق بالمقام، ولا علاقة لها بالقضية الشرطية حتى يستفيد منها أحد، وإن كان هناك شيء فهو (نبأ عظيم)، أي إذا فاسق أتى بخبر عظيم اجتماعي فتبينوا، وعلى فرض التبين لا بد من إخبار المركز والرد إلى القائد كما أشير إليه في سائر الآيات.

فالآية تتعلق بهذه المسألة، لا أنّه إذا كان عادلاً فلا تتبينوا ورتبوا الأثر، فإنّ الآية لا علاقة لها بحجية خبر الواحد.

ولكن مع الغض عما تقدم فقد استدلوا بآية النبأ بوجهين، تارة بالقضية الشرطية وأخرى بمفهوم الوصف.

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

أما الاستدلال بالقضية الشرطية فيتوقف على انطباق القانون الذي قلناه في إفادة الجملة الشرطية للمفهوم على المقام.

فإنّ القضية الشرطية المتعارفة تنقسم إلى قسمين:

تارة أداة الشرط تبين العلة الموجودة بين الموضوع والمحمول، وهذه القضية نعبر عنها بالقضية الثنائية، بمعنى أنّه نفس تلك العلة والارتباط بين الموضوع والمحمول تتمثل في حرف (إن) الذي هو أداة تعليق. مثلاً (إن وجد الرجل العالم فأكرمه) فهذه الجملة الشرطية قضية ثنائية، أي أنّ أداة الشرط إنما تتمثل فيها العلة بين الموضوع والمحمول، ويمكن التعبير عن هذه القضية بالقضية الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع، أي أنّ الاستفادة من الأداة هو أنّ ما بعدها موضوع، ولا اشكال في أنّ هذه

القضية لا مفهوم لها، فإن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، مثل (إن رزقت ولداً فاختته). فهذه القضية يطلق عليها القضية الثنائية.

وأخرى تكون القضية ثلاثية ولها مفهوم، وهي عبارة عن القضية التي تنحل إلى ثلاثة أجزاء بحسب المرتكز العقلائي: موضوع - الذي يعبر عنه بالمقدم - ومحمول - الذي يعبر عنه بالتالي - وشرط، أي المعلق عليه، حيث إن ثبوت المحمول للموضوع يكون معلقاً عليه.

مثلاً لو قال: (العالم أكرمه إن كان عادلاً) ف (العالم) هو الموضوع و(أكرمه) هو التالي ونعبر عنه بالمحمول مسامحة، وهذا الارتباط بين الموضوع والمحمول متمثل في الأداة، بمعنى أن ارتباط الموضوع والمحمول معلق على شيء ثالث وهو أن يكون (عادلاً)، فهاهنا يأتي الكلام عن الانتفاء عند الانتفاء، فإذا لم يكن العالم عادلاً فلا تكرمه، أي أن ذلك الارتباط بين الموضوع والمحمول - وبين المقدم والتالي - معلق على ما يتعقب الأداة، أي القضية ثلاثية الأطراف، وهذه هي القضية التي لها مفهوم.

ثم إنه قد يكون تمييز القضية من كونها ثنائية أو ثلاثية الأطراف واضحاً كالأمثلة المتقدمة، وإلا فإن كان مفاد المقدم مفاد كان التامة فقط مثل: (إن وجد العالم العادل فأكرمه) فهي قضية ثنائية، وإن كان مفاده مفاد كان الناقصة - زائداً على حدود الموضوع - مثل: (إن وجد العالم وكان عادلاً فأكرمه) حيث يحصل تفكيك في السياق فالقضية ثلاثية الأطراف.

فالمعيار هو الثنائية والثلاثية ونتيجته أن أداة الشرط في الثنائية الأطراف تمثل الربط بين الموضوع والمحمول فقط، ويكون انتفاء المحمول بانتفاء موضوعه أمراً عقلياً فيها، ولا علاقة للانتفاء بالقضية الشرطية، بخلاف ما إذا كانت ثلاثية الأطراف حيث إن ارتباط المحمول بالموضوع معلق على أمر آخر، وبانتفائه - أي المعلق عليه -

ينتفي المعلق.

فهل آية النبأ من قبيل القضية الثنائية الأطراف أو من قبيل الثلاثية الأطراف؟ أي هل نفضها بهذه الصورة: (إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا)، أي إذا تحقق مجيء خبر فاسق فتبينوا، فتكون قضية ثنائية الأطراف، ولا يكون هناك تفكيك بين الأجزاء، فكون الجائي فاسقاً جزء واحد للجملة، لا أن العقلاء يفككونه.

أو تفرض قضية ثلاثية الأطراف بأن تكون بهذه الصورة: (النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا) لأن الموضوع عبارة عن شيء مفروض الوجود، فإذا كان النبأ مفروضاً وجوده مثلاً وكان الجائي به فاسقاً فتبينوا، فإن كانت بهذه الصورة فقضية ثلاثية الأطراف ولها مفهوم وهو النبأ المفروض إن لم يكن الجائي به فاسقاً بأن كان الجائي به عادلاً فلا يجب عليكم التبين.

فمن تصور أن هذه القضية لها مفهوم فلا بد أن يكون في ذهنه أنها قضية ثلاثية الأطراف.

ولكن سوق الكلام في الآية لا يتلائم مع التفكيك، فإن التفكيك لا بد أن يكون على الموازين، أي أنه لا بد أن يكون شيئاً مفروض الوجود، فكما في جملة: (إن جاءك زيد فأكرمه) نجعل زيد أمراً مفروضاً، ونفكك بين (جاء) و(زيد)، فيكون (زيد - المفروض وجوده - إن جاءك فأكرمه)، فهذا ممكن لأن نعدّه ثلاثياً عند التحليل وبحسب الارتكاز، وأما إذا كان الموضوع والشرط لا يقبلان التفكيك كما في ما نحن فيه، بل كان مرجع المتعقب للأداة - (إن جاءكم فاسق نبأ) - إلى تحقق خبر خاص - أي الخبر الذي يكون الجائي به فاسقاً - فلا يقبل التفكيك؛ لأن النبأ ليس وجوده مفروضاً في الكلام، بل المفروض هو مجيء الفاسق بالخبر، لا أن الخبر المفروض يكون الجائي به

فاسقاً.

وعليه لا يمكن القول بأنها ثلاثية الأطراف ويكون لها مفهوم، لأنه لا يكون هناك امتياز بين هاتين الكلمتين - أي الفاسق والنبأ - في الجملة - أي الجملة الأولى قبل التبين - حتى نأخذ أحدهما مفروض الوجود وثانيهما معلق عليه الأداة.

فلما لم يكن هناك امتياز بين الجملتين، بل جميعها في مورد التقدير - أي مجموع المعلق مجيء الفاسق بالنبأ - إن تحقق فتبينوا، فتصير القضية ثنائية الأطراف وليس لها مفهوم.

فملخص كلامنا أن هذه القضية الشرطية - إن كانت شرطية واقعية التي تكون أداة (إن) مستخدمة لها، ونحن لا نقبلها من الأساس - ليست من قبيل القضايا التي هل لها مفهوم أو لا، أي القضية الثلاثية الأطراف بتعبيرنا.

الوجه الثاني: بمفهوم الوصف

وينبغي هنا الإشارة في الجملة إلى الفرق بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف وإن تعرضنا له بالتفصيل في مباحث الإلفاظ.

والتزامنا بمفهوم الشرط يكون في مورد تكون القضية ثلاثية الأطراف بحسب المرتكز العقلاني والمناسبات التي يلاحظونها.

وحقيقة مفهوم الشرط هي أن المعلق عليه - أي أن الشيء الذي يتوقف عليه الربط بين الموضوع والمحمول - منحصر في الشرط، لا الجامع بينه وغيره، مثلاً إذا قيل: (العالم إن كان عادلاً فأكرمه) فيعني أن المعلق عليه الربط بين وجوب الإكرام والعالم هو خصوص العدالة؛ لأنه إذا كان المعلق عليه هو الجامع بين العدالة وغيرها - بمعنى أن يقوم مقام هذا الشرط شيء آخر - فلا يكون ما فرضناه أنه المعلق عليه هو المعلق عليه، بل يكون كلياً انتزاعياً، وهذا خلاف ظاهر أداة التعليق؛ لأن أداة التعليق

ظاهرة في أنّ المعلق عليه عبارة عن الشيء الذي جعل شرطاً بحدّه، لا العنوان الانتزاعي الذي هو قابل للانطباق على هذا وغيره.

ونتيجة هذا المطلب هي أنّ المفهوم المستفاد من المثال عبارة عن أنّ الشخص إذا لم يكن عادلاً فلا يجب إكرامه وإن كان متصفاً بأي صفة من الصفات. وفي الحقيقة يستفاد أمران:

أحدهما: هو أنّ العالم الذي يكون موضوعاً في (العالم إن كان عادلاً فأكرمه) ليس علة تامة لوجوب الإكرام، بل ارتباط وجوب الإكرام بالعالم متوقف على الشرط. وثانيهما: تلك الجهة التي يتوقف عليها الارتباط منحصرة في العدالة ولا يقوم مقامها شيء آخر، وإلا لا تكون العدالة معلقاً عليه، وهذا يعني أنّ للجملّة مفهوماً، هو الانتفاء عند الانتفاء.

وأما مفهوم الوصف، فتارة يكون الوصف غير معتمد على الموصوف أو ما في حكمه، وأخرى يكون معتمداً على الموصوف أو ما في حكمه.

أما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف كقولنا: (العالم يجب إكرامه) أو (العادل يجب إكرامه) فلا المفهوم له؛ لأنّ القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، أي أنّ موضع وجوب الإكرام هو العالم، وثبوت شيء لشيء لا يقتضي نفيه عما عداه.

وأما إذا كان الوصف معتمداً على الموصوف أو ما يلحق به، فيدل على المفهوم بناء على أنّ الأصل في القيود هو الاحترافية، كما اختاره بعض الأعاظم، ونحن نوافق على ذلك.

ولكن المفهوم المستفاد من الوصف المعتمد ليس بحد المفهوم المستفاد من القضية الشرطية.

فما يستفاد من قولنا: (العالم العادل يجب إكرامه) أو (كل عالم عادل يجب إكرامه) هو أنّ طبيعي العالم اللابشرط لا يكون تمام الموضوع، بل عنوان العدالة له مدخلية في مسألة وجوب الإكرام، ولا يستفاد أكثر من ذلك.

وأما إذا اقترن ذلك الطبيعي بجهة غير العدالة من سائر المحصصات والمصنفات والخصوصيات فهل في تلك الحالة يكون حكم وجوب الإكرام منتفياً أو لا؟ لا يدل عليه مفهوم الوصف وإن كان معتمداً على الموصوف.

فحد دلالة مفهوم الوصف المعتمد على الموصوف في قولنا: (العالم العادل يجب إكرامه) هو أنّ نفس الطبيعي ليس تمام الموضوع، بل العدالة أيضاً لها مدخلية، ولكن هذا لا ينافي أن يقوم مقام العدالة شيء آخر من الأوصاف، أي تكون هناك حصة أخرى واجبة الإكرام؛ لأنّ الدليل إنما دل على مدخلية الوصف المعتمد، أما أنّه لا يقوم مقامه شيء آخر - كما كان في مفهوم الشرط - فلا يدل عليه، ولذلك يكون المفهوم هنا أنّ نفس الطبيعي اللابشرط فقط من دون خصوصية من الخصوصيات ليس موضوعاً للحكم.

فإنّ طبيعة مفهوم الوصف المعتمد لا يقتضي أكثر من هذا.

بعد اتضاح هذا المطلب نقول:

إذا أردنا أن نستدل بأية النبأ عن طريق مفهوم الوصف - الذي هو عنوان الفاسق - فلا بد أن نثبت جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: أن نثبت أنه من الوصف المعتمد على الموصوف أو في حكم المعتمد على الموصوف إن لم يكن كذلك حتى لا أقل يحصل على درجة من المفهوم، فإنّ ذات النبأ ليست بنحو توجب عدم الحجية الذي أشير إليه بقوله ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، فلا بد من عدّه من الوصف المعتمد كي يكون له درجة من المفهوم.

الجهة الثانية: أن نثبت أن الموصوف هو خبر الواحد، لا طبعي الخبر، فإنها الجهة الجامعة بين خبر الفاسق والعاقل، في قبال الخبر المتواتر والمحفوظ بالقرينة القطعية. وحيثية كون الخبر خبراً واحداً - الذي هو شيء زائد على حقيقة النبأ والخبر - أيضاً لا تكون تمام الموضوع لوجوب التبين، بمعنى أنه نعد هذه الحيثية بحكم الموصوف حتى يكون المفهوم عدم كون نفس طبعي خبر الواحد تمام الموضوع لعدم الحجية.

الجهة الثالثة: أن نثبت في المقام أن هذا الوصف لا يقوم مقامه شيء آخر حتى يتم المطلوب، وهو عدم التبين بالنسبة للخبر الذي لا يكون مخبره فاسقاً. فالنتيجة هي أن مفهوم الوصف فيما نحن فيه هو أن عدم الحجية ووجوب التبين منحصر بخبر الفاسق.

ولكن الاستدلال متوقف على إثبات الجهات المتقدمة؛ إذ لا يتمكن مفهوم الوصف أن يتكفل بها.

هذا وقد تعرض الشيخ (قدس الله سره) إلى ذلك وحكاه عن البعض^(١) الذي استدل بمفهوم الوصف، ولم يلتزم بصحته، وذكر أن المقام من الوصف غير المعتمد، قائلاً أن هذا الاشكال (لا يمكن الذب عنه)^(٢).

ولابد من التعرض لهذه الجهات لنرى النتيجة التي يمكن أن نصل إليها:

(١) حكاه في أوثق الوسائل عن السيد عميد الدين في المنية (فرائد الأصول مع حواشي

أوثق الوسائل) ٢: ٧٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٦.

أما الجهة الأولى فهي أن قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ - الذي هو إرشاد إلى عدم الحجية وعدم جواز ترتيب الأثر شرعاً - موضوعه عنوان النبا وعنوان أن الجائي به فاسق. والنبأ عبارة عن مطلق الخبر الذي هو في مقابل الإنشاء. فهنا وإن كان الجائي به فاسقاً، إلا أنه ليس وصفاً معتمداً على الموصوف بالدقة، ولكن لا دليل على تخصيص المفهوم بالوصف المعتمد على الموصوف، بل الملحوظ في المفهوم هو أن تؤخذ في الموضوع جهة زائدة على الطبيعي حتى يمكن القول بأن الطبيعي ليس تمام الموضوع.

وهذه الزيادة موجودة فيما نحن فيه، وهي كون من جاء بالنبأ فاسقاً، فإذا كان كذلك فيصبح هذا قيداً، لوجود روح التقييد هنا، أي ذكر شيء مع خصوصية زائدة، وذكر الشيء بخصوصية زائدة يقتضي أن يكون ذلك الشيء جامعاً لواحد هذه الخصوصية وفاقدها، ويظهر أن نفس ذلك الشيء لا يقتضي المحمول، ولا يكون علة تامة للمحمول، وإلا لما ذكر القيد؛ لأن الأصل في القيود هي الاحترازية، فإذا كان هذا قيداً - نبأ يكون الجائي به فاسقاً - فحكمه حكم الوصف المعتمد على الموصوف.

وحيث هذا الوصف - أي الفسق - يقتضي أن يكون علة بقانون أن الأصل في القيود هي الاحترازية أو بتعبير الشيخ^(١) (قدس الله سره) المناسبة والاقتران، وربما يكونان عبارة أخرى للأصل المذكور، بمعنى أن الفسق يناسب أن يكون علة للتبين بأحد معانيه؛ لأن الفاسق إن كان بمعنى المنافق فيكون له داع للكذب وصنع مهلكة للمسلمين، وإن كان بمعنى الكاذب فيعني أنه لا رادع له، وهكذا إذا كان الفاسق بالمعنى المتعارف، فإنه أيضاً لا رادع له، فالفرق بين المعنى الأول والأخيرين أن الأول

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

له داع على الكذب والأخيرين لا داعي لهما على الصدق ولا رادع لهما عن الكذب.
 إذن مع وجود هذه المناسبة والاقتران، ومع كون أن هذا الوصف لوحظ كجهة
 زائدة على أصل النبأ - التي تجعل القضية من الوصف المعتمد - تكون النتيجة إثبات
 درجة من المفهوم.

أي أن ذات النبأ ليست بنحو تترتب عليه ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ الذي هو إرشاد إلى عدم
 الحجية، بل هناك مدخلية لكون الجائي به فاسقاً.
 إلا أن الاستدلال لا يتم بإثبات ذلك؛ لأن غايته إثبات درجة من المفهوم وهو أن
 ذات النبأ ليست علة تامة، ولكن لا يمكننا بهذا إثبات نفي قيام خصوصية أخرى مقام
 الفاسق تكون موجبة للتبين وعدم الحجية، بل لا بد من إثبات ذلك بمؤونة زائدة،
 فلذلك قلنا لا بد من جهات ثلاثة.

وأما الجهة الثانية وهي أن النبأ وإن كان هو الجهة الجامعة بين خبر الواحد -
 بالمعنى المبحوث عنه - وبين غيره، أي المقطوع به وهو المتواتر أو المحفوف بالقرينة
 القطعية، إلا أن جهة كونه خبر واحد أيضاً لا يمكن أن يكون علة تامة؛ لأنه يقال هنا
 بأن جهة كونه خبر واحد ذاتي للخبر، والتعليل بأمر عرضي مع أن الذاتي تكون له
 العلية أمر مستهجن عقلاءً، هكذا نقل الشيخ^(١) عن القائل.

وكونه ذاتياً للنبأ بحاجة إلى التوضيح، فنقول:

إن وصف الخبر بكونه خبر واحد وكونه محتملاً للصدق والكذب هو أمر ذاتي
 للنبأ، وهي جهة تصلح للتبين، في قبال ما يكون مانعاً فعلياً عن احتمال كذبه الذي هو

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

عبارة عن تعدد الناقلين له أو احتفاهه بالقرينة القطعية.

فإذا كانت جهة كونه خبر واحد - التي هي ذاتية للنبأ - علة لعروض التبين، فلا مجال للتعليل بأمر عرضي وهو الفسق.

والوجه في كون الفسق علة هو ما تقدم في الجهة الأولى من التعليق على الوصف وكون الأصل في القيود الاحترافية.

أما سبب عدم مدخلية الجهة الذاتية فيفهم من ظاهر الكلام؛ حيث علل بالعرضي، فلو كان للجهة الذاتية مدخلاً كان التعليل بالجهة العرضية مستهجناً.

قال الشيخ^(١) نقلاً عن القائل: (أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتي وهو كونه خبر واحد، و عرضي وهو كونه خبر فاسق، و مقتضى التثبت هو الثاني؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول للعلية؛ وإلا لوجب الاستناد إليه؛ إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي).

ولكن من أي قسمي الذاتي هو؟ فإنه لا يمكن أن يكون من ذاتي باب الإيساغوجي وهو الكليات الخمس، فإن خبر الواحد ليس جنساً ولا فصلاً ولا غيرهما بالنسبة إلى طبعي الخبر.

وليس هو من قبيل ذاتي باب البرهان، فإنه ليس من قبيل الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فلا يمكن الالتزام بانتزاع خبر الواحد من مطلق الخبر في قبال المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية، وما يترأى من كلام السيد الخوئي هنا في المصباح^(٢) من

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٤.

(٢) مصباح الأصول (الطبعة القديمة) ١: ١٥٤، و(الطبعة الحديثة) ١: ١٨١.

أنه من قبيل ذاتي باب البرهان لعل مقصوده أنه مثله.

وهنا احتمال ثالث في معنى الذاتي وهو ما يلحق الشيء لولا عروض العوارض، أي أن الشيء لولا عروض العوارض يقتضيه، ولولا المانع هذا متصف به. وهذا نظير قول المحقق النائيني أن حسن الصدق ذاتي وقبح الكذب ذاتي، فإن المقصود بالذاتي ليس هو ذاتي باب الإيساغوجي أو باب البرهان، بل المراد أنه لولا عروض العارض لاقتضاه.

فلو كان الصدق موجباً لهلاك مؤمن فلعروض عارض هنا ينفك عنه الحسن ويصير قبيحاً، أو إذا كان الكذب موجباً لنجاة مؤمن فهنا لعروض عارض ينفك عنه القبح ويصير حسناً.

فمرادهم من الذاتي هو ما يقتضيه الذات بشرط عدم المانع، لا من حيث هي، أي مع قطع النظر عن بقية الأمور سواء كانت أم لم تكن، فهو بشرط لا عن الموانع. فهنا الخبر يتصف فعلاً بالصدق والكذب لولا الجهات العارضة، فإذا عرضت جهة كما لو حف بقريئة قطعية أو كثر رواته خرج عن هذا الوصف، ومع عدم عروض تلك الجهات احتمال في نفسه الصدق والكذب، وهذا هو المقصود من كونه ذاتي للخبر.

فجهة كونه خبر واحد مما يقتضيه طبيعي النبأ لولا عروض العارض، فهي إذن بحكم الذاتي، ولا يصح الاستناد إلى العرضي وهو الفسق ما دامت تصلح هذه الجهة للعلية، فإذن لا بد أن تكون العلة في التبين هنا هو الفسق. هذه هي الجهة الثانية.

ولكنها لا تنفع أيضاً في إثبات المفهوم؛ لأن النتيجة هي عدم حجية خبر الواحد إذا كان الجائي به فاسقاً، ولكن من الممكن أن تكون خصوصية أخرى تقترن بخبر

الواحد ولا يكون معها حجة أيضاً، كما لو قلنا (العالم إن كان عادلاً يجب إكرامه) فمن الممكن أن يكون العالم إن كان هاشمياً أيضاً يجب إكرامه، أي تقوم مقامه حصة أخرى. وعليه نحتاج إلى جهة أخرى لإثبات الحصر.

وأما الجهة الثالثة فهي لإثبات أن هذا الوصف لا يقوم مقامه شيء، لأن ما يقوم مقام الشيء لا بد أن يكون مغايراً له، فإذا كان المراد من الفسق هو النفاق المقابل للإيمان الواقعي، فلا يمكن أن يكون الإيمان الواقعي منشأً للتبين.

وإذا كان الفسق بمعنى الكذب فلا يمكن أن يكون الصدق منشأً للتبين.

وإذا كان الفسق بمعنى الانحراف عن الطريق المستقيم في الحركات والسكنات

فلا يمكن أن تكون العدالة بالمعنى الأخص منشأً للتبين.

فإذن لا يقوم مقام الفسق شيء آخر.

وبه يتم يتم تقريب مفهوم الوصف بالحد الذي يكون منتجاً في المقام.

ولكن الشبهة الموجودة في المقام التي لا يمكن دفعها هي أنه لا ينبغي الاقتصار

على الأوصاف القائمة بالمخبر حتى يقال بملاحظة ما يقابل الفاسق، فإن من الممكن

أن تكون الجهات الموجبة للتبين متعلقة بالمخبر عنه لعدم تناسب المخبر به مع المخبر

عنه، كما لو فرضنا أن مخبراً عادلاً أخبر عن شخص بأمر نعلم أنه لا يصدر منه، فهنا

لا بد أن يكون العادل قد اشتبه عليه الأمر؛ لعدم تطابق خبره مع مشي المخبر عنه

وكلامه وسيرته، فمن الممكن أن تقوم هذه الحيثية مقام الفسق، ولا ضرورة أن يكون

ما يقوم مقامه صفة قائمة بالمخبر.

وعليه لا يمكن لمفهوم الوصف إثبات أن خبر غير الفاسق المخالف للكتاب أو

السنة أو غير الموافق لهما حجة.

هذا طريقة الجواب بعد التسليم بالمقدمات الثلاث.

ثم إنَّ الأعلام في بحث العام والخاص تعرضوا لمسألة تقديم المفهوم أو العموم فيما لو تعارضاً، وفي المقام يقال حيث إنَّ الآية معللة ﴿أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١)، وهذا التعليل عام فيدخل تحت تلك الكبرى.

والبحث هنا في مقامين:

المقام الأول: هل يوجد هناك عموم ينطبق على موضوع المفهوم حتى تنطبق تلك الكبرى على المقام أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل المفهوم المستفاد من التعليل الوارد في الآية عام بحيث يشمل خبر غير الفاسق أو لا؟

المقام الثاني: على فرض وجود ذلك العموم ووقوع التعارض بينه وبين المفهوم هل المفهوم مقدم على العموم أو العموم مقدم على المفهوم؟

أما المقام الأول، فقد أنكر جماعة وجود العموم - أي يكون المفهوم شاملاً لخبر غير الفاسق - منهم المحقق النائيني (قدس الله سره)، وقد وافقه بعض على ذلك.

وأساس توهم عدم العمل بخبر العادل أيضاً من دون تبين مبني على أن يكون معنى الجهالة في العموم عدم العلم ليشارك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، لأنَّ خبر كليهما لا يوجب العلم، ولكن كما تقدم منا أنَّ الجهالة ليست بمعنى عدم العلم، بل الجهالة بمعنى السفاهة والعمل من دون حكمة، وهذا لا ينطبق على خبر العادل، فإنَّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فضلاً عن خبر العادل، فلا ينطبق على خبر غير

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

الفاسق عنوان العمل بجهالة. هكذا أفاد المحقق النائيني^(١) في المقام وقريب منه ما في المصباح^(٢).

وما أفاده قد يرد عليه إشكالان:

الاشكال الأول: هل بناء العقلاء على العمل بخبر العادل هو في صورة عدم حصول الاطمئنان أو في صورة حصول الاطمئنان؟

أما في صورة عدم الاطمئنان فالظاهر عدم عمل الهمج الرعاع به فضلاً عن العقلاء، فإنهم لا يقدمون من دون التبين والدراسة.

وأما في صورة حصول الاطمئنان فأيضاً كذلك إن كان من دون التروي والاستبانة كالاطمئنان الحاصل لكثير من الناس حيث يحصل لهم الاطمئنان بأدنى

(١) قال المحقق النائيني: «إنه مبني على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، وليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا شبهة في أنه يجوز الركون إلى خبر العدل والاعتماد عليه - كما عليه طريقة العقلاء - بخلاف خبر الفاسق، فإنّ الاعتماد عليه يعدّ من السفاهة والجهالة، فخير العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة، بل هو خارج عنها موضوعاً». [فوائد الأصول ٣: ١٧١]

(٢) قال السيد الخوئي: «إنّ الايراد المذكور مبني على أن يكون المراد من الجهالة في التعليل عدم العلم، والظاهر أنّ المراد منه السفاهة والاتبان بما لا ينبغي صدوره من العاقل، فإنّ الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضاً، وليس العمل بخبر العادل سفاهة، كيف والعقلاء يعملون بخبر الثقة فضلاً عن خبر العادل». [مصباح

الأصول ١: ١٩٠]

شيء من جهة أنّ حالتهم الانفعالية عالية جداً، بل لا يميزون في كثير من الأحيان بين العادل وغيره، وهذا الاطمئنان من العمل بالظن والأوهام والخرافات، وخروج عن الدين العقلائي بما هم عقلاء، ويعارضه الإسلام الذي جاء لإنقاذ الناس من الحالة الجاهلية.

فالدعوى المذكورة من أنّ العقلاء بما هم عقلاء يعملون بخبر العادل سواء حصل لهم الاطمئنان أم لم يحصل من دون دراسة واستكشاف غير صحيحة، بل بناؤهم في الخبر غير المبان هو الاستبانة وإن كان المخبر عادلاً، ولو فرض هناك من يعمل بلا ترو وتبين فعمله محارب من قبل القرآن، فإنّ عمله عمل بالجهالة.

فما أفاده في جانب معنى الجهالة من أنه الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه تام، إلا أنّ هذه الجهة مشتركة بين خبر العادل والفاسق، ولا تختص بخبر الفاسق، فيتحقق العموم في التعليل.

الاشكال الثاني: ما أفاده المحقق العراقي^(١) من أنّ الجهالة بمعنى عدم العلم، لا

(١) قال المحقق العراقي في رده على جواب المحقق النائيني: «ولا يخفى إنّ ما أفيد... مبني على كون التبين في الآية بمعنى الوثوق لا العلم؛ إذ حيثنذ يكون المراد من الجهالة ما يقابل الوثوق ولا يكون ذلك الا لسفه بالمعنى المزبور أعني الركون والاعتقاد إلى ما لا ينبغي الركون إليه عند العقلاء، ولكنه خلاف ظاهر الآية المباركة كيف وإنّ السفاهة بالمعنى المزبور انها توجب الملامة لا الندامة، فلا يناسب التعبير حيثنذ بالندامة، وما يوجب الندامة انها هو العمل بكل أمانة مخالفة للواقع خصوصاً في الأمور المهمة كما في مورد الآية

السفاهة والعمل من دون حكمة.

ومنشأ كلامه جهتان:

الأولى: عدم التناسب بين الجهالة بمعنى السفاهة وقوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، فإنّ التبين بمعنى التعرف والاستيضاح وتحصيل العلم، وهذا يناسب أن يكون في قبالة عدم العلم.

الثانية: إذا كانت الجهالة بمعنى السفاهة فالعمل على وفقها يوجب الملامة لا الندامة في حين أنّ الآية قالت: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ لا (ملومين) بأن يقبل بعضهم على بعض يتلاومون، فإنّ الندامة هي أن يعمل الإنسان عملاً بغير علم فيورثه الندامة ولات حين مندم، وهذا يناسب أن يكون الجهل بمعنى عدم الوضوح وانكشاف الواقع، وأما إذا عمل الإنسان بأمر غير عقلائي سواء كان مطابقاً للواقع أم لا فعمله موجب للملامة لا الندامة، فهناك فرق بينهما.

وما أورده المحقق العراقي غير تام.

أما عدم تناسب الجهالة بمعنى السفاهة مع التبين فيرده أنّ العمل بالخبر من دون فحص وتعرّف كما هو عمل من دون علم كذلك هو عمل بغير بصيرة وبما لا ينبغي الاعتماد عليه، فمعنى التبين يتناسب مع الجهالة بكلا المعنيين.

وأما عدم تناسب الجهالة بمعنى السفاهة مع الندامة فيرده أنّ الندامة لم تترتب على الجهالة - التي هي ركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه - بل تترتب على نتيجة الجهالة التي هي إصابة القوم بجهالة، ففرق كبير بينهما.

الشريفة، وعلى ذلك تكون الجهالة في الآية عبارة عن مطلق خلاف العلم، فيشارك خبر

العادل خبر الفاسق في العلة». [نهاية الأفكار ٣: ١١٤-١١٥]

توضيح ذلك: قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ حذراً
﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا﴾ بقتلهم وتشريدهم وسبيهم وزعزعة أمنهم ﴿بِجَهَالَةٍ﴾ وركون إلى
ما لا ينبغي الركون إليه ﴿فَتُضْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ﴾ من القتل والتشريد والسبي
وزعزعة أمن الآخرين ﴿نَادِمِينَ﴾.

فالندامة لم تترتب على المشي عن جهالة كي يقال بأن المناسب هو الملامة لا
الندامة، بل تترتب على المفسدة المتوقعة الحصول كنتيجة للمشي عن جهالة.
فلما كان عملهم عن جهالة صاروا في معرض إصابة القوم وسلب حقوق
الآخرين، وخصوصية هذه المفسدة المذكورة في الآية - التي هي إصابة القوم بالقتل
وما إلى ذلك - تطبيق لكبرى المفسدة المتوقعة على المورد، أي أن العمل بجهالة يجعل
الإنسان في معرض الوقوع في المفسدة، وبما أن المخبر به في خصوص المورد هو ارتداد
بني المصطلق وكان يترتب عليه إصابتهم خطأ ومستوجبة للندامة، فهذه الندامة لا
علاقة لها ابتداءً بالعمل بغير العلم والجهالة والسفاهة، بل العمل بسفاهة يجعل
الإنسان في معرض إصابة القوم خطأ فإذا تحققت الإصابة كانت نتيجتها الحسرة.
فالكبرى الموجودة فيما نحن فيه هي عدم جواز العمل بجهالة؛ لأنه ركون إلى ما
لا يصح الركون إليه.

فالندامة تتعلق في الآية بخصوصية المورد، أي المفسدة الكلية المنطبقة على العمل
بجهالة مطبقة في خصوص المورد بصورة الندامة وإصابة القوم، فلا يمكن أخذ هذا
قرينة على أن الجهالة بمعنى عدم العلم.

ثم إنَّ المحقق العراقي^(١) دفع الإشكال المتقدم بقوله: (ولكن الإنصاف أنَّه لا وقع لهذا الإشكال، فإنَّه بعد أن كان الندم في الأحكام الشرعية، بل في مطلق الأحكام الجارية بين الموالي والعبيد ملازماً للملامة والعقوبة لما هو المعلوم من أنَّ همَّ العقل في أمثال ذلك إنما هو مجرد الفرار عن تبعة ما يترتب على مخالفة التكاليف الواقعية من الملامة والعقوبة، لا تحصيل المصالح والأغراض الواقعية كان ذلك موجباً لاختصاص الندم في الآية بالندم الملازم مع اللوم والعقوبة).

وحاصله: أنَّ الندامة في الآية المباركة تلازم الملامة والعقوبة الأخروية؛ لاهتمام العقل بالفرار من العقوبة، وفي العمل بخبر الفاسق ووقوع الخطأ عقوبة أخروية، وعليه لا يكون فرق بين التعبير بالندامة والملامة، فاستعمال الندامة هنا مجازي^(٢).

وهذا الجواب غير تام أيضاً، فإنَّه - مع قطع النظر عما أجنبنا به - ما معنى هذا

الاستعمال المجازي؟!!

مضافاً إلى ذلك أنَّ الندامة لا تلازم العقوبة دائماً، فإنَّ كلَّ إنسان يعلم أنَّ قتل البشر من دون مسوغ أمر على خلاف الفطرة سواء كان يعتقد بالآخرة أم لم يعتقد وسواء عوقب أم لم يعاقب، فإنَّ الإنسان طالما له فطرة وضمير يندم على القتل، هذا من الناحية الفردية.

وربما يندم المجموع في الدنيا باعتبار أنَّ قتل مجموعة من المسلمين من غير مسوغ يوجب نقصان المسلمين ويكون على خلاف الغاية وهي تأسيس مجتمع إسلامي، فيوجب ذلك ندمهم.

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١٥.

(٢) من باب إطلاق اللازم وهو الندامة وإرادة الملزوم وهو الملامة والعقوبة.

فليس المراد من الندامة في الآية هي الملامة الأخروية.

أما المقام الثاني، وهو أنه على فرض وجود ذلك العموم بحسب ما تصوّروه من كون الجهالة هو عدم العلم، بمعنى أنه لا يجوز العمل بغير العلم حتى يكون مرجع عدم الجواز إلى عدم المعذرية عند الخطأ، فإنّ الكلام في آية النّبأ عن عدم جواز العمل بغير علم إذا كانت نتيجته مخالفة للواقع، ومرجع عدم الجواز إلى عدم المعذرية، أي ليس لكم مؤمن من العقوبة في مخالفة الحكم الواقعي الذي هو عبارة عن احترام دم المسلم وماله فيما إذا كان عملكم بغير علم وعن جهل.

فبناء على هذا التفسير يقع الكلام في أنه هل هناك وجه لتقدم المفهوم على العموم أو لا؟

ذكروا في ذلك وجوهاً، ونحن نتعرض إلى ما ذهب إليه المحقق النائيني^(١) ومن وافقه على ذلك من الأعاظم^(٢) بدعوى حكومة المفهوم على عموم التعليل.

بيان ذلك: إنّ مفاد التعليل هو عدم جواز العمل بغير العلم بالمعنى المتقدم - أي لا يقبل الاعتذار ولا يكون هناك مؤمن فيما إذا خالف الواقع - ولا يتعرض إلى أنه في أي مورد يكون عملاً بعلم وفي أي مورد يكون عملاً بغير علم، وشأنه في ذلك شأن كل قضية كلية من حيث عدم التعرض إلى إثبات الصغرى وعدمه، وأما المفهوم حيث إنّه يدل على حجية خبر العادل التي هي بمعنى تتميم الكشف لخبره واعتباره علماً، فيكون المفهوم مقدماً على العموم من باب الحكومة التضييقية، بمعنى أنّ مفاد المفهوم

(١) فوائد الأصول ٣: ١٧٢.

(٢) مصباح الأصول ١: ١٩١.

هو أنّ خبر العادل علم، فيخرج بذلك عن التعليل؛ إذ لا يكون جهلاً حينئذ، وهو معنى الحكومة، أي أنّه في الحقيقة ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فالجهالة تنتفي بعنوان الحكومة.

قال بعض الأعاظم: (إنّه على تقدير تسليم أنّ المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة، لا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم، بل المفهوم - على تقدير دلالة القضية الشرطية عليه بنفسها - يكون حاكماً على عموم التعليل، إذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعبيرياً، على ما ذكرناه مراراً من أنّ مفاد دليل حجّة الطرق و الأمارات هو تميم الكشف، و جعل غير العلم علماً بالاعتبار، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، نظير حكومة الأمارات على الأصول العملية.

و بعبارة أخرى: الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام لا تتكفل لاثبات الموضوع، فإنّ مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدّر وجوده، و أمّا كون الموضوع موجوداً أو غير موجود فهو خارج عن مفادها، و عليه فمفاد التعليل عدم حجّة كل خبر غير علمي. و أمّا كون خبر فلان علمياً أو غير علمي فهو خارج عن مفاده، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً بالتعبّد حاكماً على عموم التعليل، فلا تنافي بينه و بين المفهوم كي يكون عموم التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية).

وللمحقق العراقي إشكال على كون المفهوم حاكماً على التعليل، وفهم هذا الإشكال ورده يتوقف على أن نبين أولاً معنى الحكومة على نحو التضييق والتخصيص والورود على نحو التضييق، فنقول:

إنّ الحكومة على نحو التضييق هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كما إذا قال: (أكرم كل عالم) ثم قال: (الفاسق ليس بعالم)، فإنّ الدليل الأخير ينفي الحكم في الأول

بلسان نفي الموضوع.

والتخصيص هو نفي الحكم بلسان نفي الحكم عن الموضوع، كما إذا قال: (أكرم كل العالم) ثم قال: (لا تكرم العالم الفاسق).

وتشترك الحكومة على نحو التضييق مع التخصيص في جهة وتفترق عنه في جهة. أما جهة الاشتراك فهي أنّ كليهما لباً بصدد نفي الحكم عن حصة معينة من الموضوع.

وأما جهة الافتراق فهي أنّ لسان الحكومة هي لسان المسالمة ولسان التخصيص لسان المعارضة، فإنّ الدليل الحاكم لا يعارض ما يتكفله الدليل الأول، لأنّ الدليل الأول لم يتكفل إثبات من هو عالم ومن هو ليس بعالم، فلذلك لا يعارضه الدليل الثاني، وفي الحقيقة أنّ الدليل الثاني تعرّض إلى ما لم يتعرّض إليه الدليل الأول، فيكون لسان الحكومة لسان المسالمة، وهذا بخلاف دليل التخصيص، فإنّ الدليل الثاني يتعرض إلى ما تعرّض إليه الدليل الأول ويعارضه في حكم حصة معينة كمعارضة (لا تكرم العالم الفاسق) مع (أكرم كل عالم)، فإنّ الأخير يثبت الإكرام للجميع والحال أنّ الدليل السابق مع تسليمه بأن العالم الفاسق عالم ينفي الإكرام عن حصة الفاسق من العلماء، فلسان التخصيص لسان المعارضة.

وأما الورد على نحو التضييق فهو نفي الموضوع تكويناً بمؤونة التعبد كخروج الشبهة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان - التي يعبر عنها بالبراءة العقلية - بالتعبد بالأمارات كأدلة حجية خبر الواحد مثلاً، فإنه يتم البيان تكويناً إلا أنّه بمؤونة التعبد، بخلاف التخصيص الذي هو انتفاء الموضوع تكويناً بلا مؤونة التعبد .

والورد على نحو التضييق دائر مدار أن يكون المأخوذ في موضوع الدليل المورد

أمراً تكوينياً ولا يكون على خلافه الاعتبار، فبلا بيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان أعم من البيان التكويني أو الاعتباري، ولكن بشرط أن لا يعارضه شيء من التشريع يعد بياناً، فإذا اعتبرنا شيئاً بياناً كخبر الواحد والبينة ينتفي موضوع القاعدة؛ لأنّ الموضوع كان مضيقاً من البداية، فإنّ موضوعه هو التكوين الذي لا يكون على خلافه الاعتبار.

إذا اتضح ذلك نعود إلى آية النبأ:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ومفهومه: إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين، أي يجوز العمل على وفقه من دون تبين. وليس المراد من الجواز هنا هو الجواز الشرعي حتى يكون في قبالة الحرمة، بل المراد هو وجود المعذّر والمؤنن للمكلف فيما إذا عمل بخبر العادل وخالف الواقع، فإنّه لا يعاقب على ذلك.

فإذا كان لسان المفهوم بهذا السنخ فيعارض عموم التعليل، فإنّ لسان العموم - الذي هو عدم جواز العمل بجهالة بمعنى عدم العلم - يعارضه لسان المفهوم الذي هو جواز العمل بخبر العادل بلا تبين، والمفروض أنّ العموم أبّ عن التخصيص، لأنّه نريد معالجته عن طريق الحكومة لا التخصيص، فاللسان في المفهوم ليس لسان المسألة كما هو المطلوب في الحكومة على نحو التضييق، نعم لو كان من البداية بهذا اللفظ: (اعتبر خبر العادل علماً) لكان للبحث مجال.

وأما إذا كان لسان المفهوم هو (لا يجب التبين عنه) أي يجوز العمل على وفقه من دون التبين، فهذا يكون في قبالة العموم الذي يقول بعدم جواز العمل من دون علم، فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي، لا أنّه حاكم عليه، فكيف جعلتموه حاكماً؟

وهنا نضيف بعض الشيء حتى يتم تقريب كلام المحقق العراقي إلى حد ما،

فنعقول:

إنّه لو تم - من خلال المناسبات كافتراض أنّ العقلاء لا يرون العمل بخبر العادل عملاً بغير العلم - الاكتشاف من المفهوم - الذي هو جواز العمل بخبر العادل بلا تبين - أنّ المولى اعتبر خبر العادل علماً على نحو الاكتشاف الإني، أي اكتشفنا من جواز العمل بلا تبين أنّ الشارع اعتبره علماً، فهذا الاعتبار لا يفيد هذا الأثر حتى بلحاظه تتحق الحكومة، بل يفيد بالنسبة إلى بقية الآثار كالقطع الموضوعي.

مثلاً: لو قال: (أكرم كل عالم) ثم قال: (لا يجب إكرام العالم الفاسق) واكتشفنا من الدليل الثاني أنّه لا يعتبر العالم الفاسق عالماً، فعدم اعتباره عالماً لا يكون ذلك بلحاظ هذا الأثر، بل حكومته بلحاظ باقي الآثار لا بلحاظ وجوب إكرام العالم.

فلو فرضنا احتاجوا إلى منصب كالقضاء مثلاً الذي يتعلق بالعالم واكتشفنا ذلك، فنتيجته أنّ المستكشف حاكم بالنسبة إلى تلك الآثار لا بالنسبة إلى هذا؛ والوجه في حكومته بالنسبة إلى تلك الآثار هو أنّ المفروض اكتشاف أنّ الشارع المقدس اعتبره علماً، وتلك الآثار موضوعها العالم الكذائي مثلاً سواء كان نفيّاً أم إثباتاً، وأما بالنسبة إلى خصوص جواز العمل بلا تبين فلا حكومة له؛ لأنّ الحكومة كانت دائرة مدار اللسان والتعبير، والتعبير هنا تعبير التخصيص، فإنّ جواز العمل به بلا تبين - الذي مرجعه إلى المؤمّنية والمعدّرية - لسان التخصيص، وهذا الاكتشاف في فرض تحقّقه يفيد في الحكومة بالنسبة إلى الجهات الأخرى، لا الحكومة بالنسبة إلى جواز العمل به بلا تبين؛ لأنّ هذا هو نفس اللسان، وهو لسان المعارضة لا لسان الموافقة، فإذن لا يمكن القول هنا بالحكومة، بل لا بد من القول بأنّه تخصيص وأنتم تقولون بأننا لا نلتزم

بالتخصيص لكون العموم أب عن التخصيص.

قال المحقق العراقي^(١): (نعم يمكن المناقشة في تقرير الحكومة بوجه آخر، و حاصله: منع اقتضاء المفهوم في المقام لتتميم الكشف بلحاظ وجوب التبين، أي بلحاظ جواز العمل بلا تبين، حيث إنه لا طريق على التنزيل المزبور في طرف المفهوم، فإنّ الحكومة تنزيل في الحقيقة، فعندما يقال: (العالم الفاسق ليس عالماً) جاهلاً، إلا من جهة نفي وجوب التبين المستفاد من المفهوم، أي: إن جاءكم عادل نبياً فيجوز العمل بنبأه بلا تبين، و بعد كون العلم بتتميم الكشف في رتبة متأخرة عن إحراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في إثبات الإحراز إلى مثل هذا الأثر، و معه فلا بد و أن يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل في الرتبة السابقة عن إحراز تتميم الكشف بمناط التخصيص؛ لأن في تلك المرتبة لا يكون تتميم كشف في البين حتى يتم معه الحكومة....

العبرة في الحكومة إنما هي بكيفية دلالة الدليل و كشفه عن المعنى المراد، و بعد فرض كون الكشف المزبور في الرتبة المتأخرة عن إحراز عدم وجوب التبين يستحيل كون نظر تتميم الكشف في إثبات الإحراز إلى إحراز مثل هذا الأثر المعلوم من غير ناحية جهة تتميم الكشف، فيستحيل حينئذ تقديم المفهوم على عموم العلة بمناط تتميم الكشف كما هو ظاهر).

وقد أورد عليه بعض الأعاظم^(٢) بقوله: (والانصاف أنّه كلام علمي دقيق وإن كان غير تام؛ إذ يمكن الجواب عنه بأنّ الحكومة على قسمين:

(١) نهاية الأفكار ٣: ١١٥-١١٦.

(٢) مصباح الأصول ١: ١٩٤-١٩٥.

القسم الأول: هو ما ذكر في الاشكال و هو أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له بالتصرّف في الموضوع تضييقاً أو توسعة بلحاظ الأثر الثابت له في الدليل المحكوم و قد ذكر أمثلته، و هذا النوع من الحكومة إنّما هو فيما إذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد كالخمر في قوله (عليه السلام): «الفقّاع خمر استصغره الناس»^(١)، و كذا الرّبا بين الوالد و الولد، فإنّ الفقّاع ليس من أفراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بأنّه خمر مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، و كذا الرّبا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد و الولد بالوجدان، فكيف يمكن التعبد بأنّه لا ربا بينهما مع قطع النظر عن الأثر الشرعي، فلا محالة يكون التعبد ناظراً إلى الأثر الشرعي الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما في قوله (عليه السلام): «الفقّاع خمر» أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما في قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد»^(٢) غاية الأمر أنّ إثبات الأثر و نفيه إنّما هو بلسان نفي الموضوع و إثباته.

القسم الثاني من الحكومة: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعي، فيتعبد بموضوع و لو لم يكن له أثر شرعي أصلاً، كالعلم فإنّه يصح أن يعتبر الشارع أمانة غير علمية علماً و إن لم يكن للعلم أثر شرعي أصلاً، فيترتب على الأمانة الآثار العقلية للعلم من التنجيز و التعذير، و المقام من هذا القبيل، فإنّه بعد

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، أبواب الأشربة المحرمة، باب ٢٨ حديث ١ (باختلاف يسير).

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الربا، باب ٧ حديث ١ و ٣ و فيهما: «ليس بين الرجل و ولده ربا».

ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمة بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني لا بمعنى أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه، فإنه ليس من آثار العلم بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره).

وفي كلامه مواضع للنظر:

أولاً: هل اعتبار الأمانة علماً بلحاظ التنجيز والتعذير هو الورد أو الحكومة؟ فقد ذهب هو (دام ظله) إلى أنّ اعتبار الأمانة علماً بلحاظ التنجيز والتعذير من الورد، ولكنه جعله هنا من القسم الثاني للحكومة.

فقد قال^(١): (ولذا نعبر عن تقدّم الأمانة عليه - أي على العلم - بالورد وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه - أي بالنسبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان - بالتعبد الشرعي، وعليه فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز بلا حاجة إلى جعل التنجيز).

ففي قاعدة قبح العقاب بلا بيان كان تفكيرهم هو هكذا، أي بلا بيان تكويني أو اعتباري، فإذا تحقق بيان اعتباري ينتفي موضوع القاعدة تكويناً ويتحقق الورد، فلا يصير هذا حكومة.

أي أنّ العقل حقيقة إذا أدرك أنّ جهة المعذرية والمنجزية تتعلق بالعلم ولكن لا العلم الوجداني، بل العلم الأعم من الوجداني والتعبدية، فإذا اعتبر الشارع المقدس شيئاً علماً يكون من الورد على نحو التوسعة مثلاً.

(١) مصباح الأصول ١: ٤٠.

أو أن معنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو أن العقاب من دون بيان قبيح، فإذا اعتبر الشارع المقدس شيئاً بياناً يكون من الورد على نحو التضييق، فهذا يطلق عليه الورد لا الحكومة، فاستعمال الورد مكان الحكومة يكون على خلاف الاصطلاح .

وثانياً: بعد التسليم بأن الحكومة على قسمين فما هو الضابط للقسمين؟

قال في كلامه المتقدم أن الضابط للقسمين هو تارة يكون الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد وأخرى لا يكون قابلاً للتعبد، فإذا لم يكن قابلاً للتعبد فهو القسم الأول من الحكومة، وإذا كان قابلاً للتعبد بنفسه فهو القسم الثاني للحكومة، وهنا نسائل: هل الموضوع في المقام غير قابل للتعبد؟!

فإن التعبد ليس هو إلا الاعتبار، وجميع الأشياء قابلة لتحقيق الاعتبار فيها، فمثلاً نحن نعتبر هذا الشيء موجود أو غير موجود أو في هذا الحد أو لا .

فالضابط ليس دائراً مدار هذين القسمين، بل ضابط القسمين هو ما قلناه وهو أن الموضوع حين أخذه موضوعاً، كالمجزية والمعذرية التي أخذ فيها العلم فإن كان هذا العلم هو العلم التكويني فلا يترتب عليه الأثر حتى مع الاعتبار، أما إذا كان العلم أعم من التكويني والاعتباري فحينئذ من بيده الاعتبار يوجد الموضوع بمؤونة من التعبد، فالضابط الحقيقي هو هذا.

ثالثاً: المحقق العراقي يدعي بأن لسان الورد أو لسان الحكومة ليس لسان المعارضة، فلن يكون هناك أي معارضة بين قولنا (هذا حجة) وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن لسانه لسان المسالمة، غاية الأمر أنه يجعل الـ (لا بيان) بياناً.

وفي المقام في الآية الكريمة اللسان لسان معارضة، فكيف نتعامل مع هذا اللسان المعارض، فإنه على فرض وجود تنزيل - أي على فرض اعتباره علماً - فإنه يرتبط بسائر

الآثار، لا بهذا الأثر.

ورابعاً: قال: (لا بمعنى أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه، فإنّه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره).

ومراده أنّ هذا لا معنى له حتى ينفية المحقق العراقي بأنّه لا حكومة بلحاظ عدم وجوب التبين؛ لأنّ ذلك العلم لا معنى فيه لعدم وجوب التبين؛ لأنّه بيان وتحصيل للحاصل، فإذن هذا التعبير من أنّه لا يكون التنزيل بلحاظ عدم وجوب التبين حتى تتحق الحكومة ليس صحيحاً.

وهي شبيهة بالمناقشة اللفظية من جهة أنّ المحقق العراقي الذي يقول بلحاظ أنّ التنزيل لا يكون بلحاظ عدم وجوب التبين يقصد بذلك جواز المشي بلا لزوم تبين؛ لأنّ هذا يتعلق بجواز المشي؛ فإنّ المشي من دون علم وبجهالة لا يجوز، ومعنى عدم الجواز هو عدم المعذرية، فهنا لما قلنا بأنّ خبر العادل مع فرض أنّه غير علمي يجوز المشي على وفقه بلا تبين - أي أنّ تلك الآثار التي للعلم الذي يجوز المشي على وفقه من دون توقف - لسانه يكون معارضاً للسان عموم التعليل.

والمقصود أنّ هذا بمنزلة المناقشة اللفظية. فهذا الاعتراض لا يكون وارداً على المحقق العراقي.

إلا أنّه يمكن الاعتراض على ما ذكره المحقق العراقي من أنّ ما ذكره مبني على أن يكون وجوب التبين وجوباً مقدماً مثلاً لجواز العمل أو وجوباً شرطياً لفعالية الحجية وأمثال ذلك، وأما إذا قلنا بأنّ الظاهر من التبين إرشاد إلى عدم الحجية، فيكون لسانه لسان الحكومة.

توضيح ذلك: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ أي

إذا جاءكم فاسق نبأً فتلقوه كأن لم يكن، وإنما هو مجرد ابداء للاحتمال وليس لخبره كاشفية، بل ابحثوا عن الكاشف، هذا هو المراد من التبين، ومفهومه - بناءً على أن يكون له مفهوم - هو إذا جاءكم عادل نبأً فلا يحتاج إلى التبين ولا تبحثوا عن الكاشف، وهذا المفهوم كناية عن أنّ خبر العادل بيان وكاشف.

فإذا كان على هذا النحو فلا يدل المفهوم بالملزمة على اعتباره علماً حتى يقال بأنّ نفس اللسان لسان المعارضة والتخصيص، بل يكون المنطوق هو إذا جاءكم الفاسق نبأً فتبينوا، أي استكشفوا الأمر من أنّ الواقع ما هو واعملوا بالمستكشف، ومعناه أنّ خبره ليس بياناً وعلماً، وأما إذا جاءكم عادل نبأً فلا تتبينوا، أي لا يحتاج إلى تحصيل العلم والبيان والطمأنينة والاستكشاف سواء بالعلم الوجداني أم العلم العادي كالطمأنينة، ومعناه أنّ خبر العادل بيان، فإذا كان بياناً فلا تكون جهالة، وعليه يتم كلام المحقق النائيني، ويندفع به إشكال المحقق العراقي، ولا يكون اللسان لسان التخصيص.

إلا أنّه يمكن المناقشة فيما ذهب إليه المحقق النائيني من حكومة المفهوم على التعليل من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ هناك قراءتان لآية النبأ:

قراءة بلفظ: ﴿فَتَّبَتُّوْا﴾ كما في مجمع البيان^(١) من نسبته إلى الإمام الباقر (عليه

السلام)، وحكي قراءته عن حمزة والكسائي^(١).

وقراءة بلفظ: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، ولعلها القراءة المشهورة.

ونحن وإن قلنا بجواز القراءة بجميع القراءات المشهورة، ولكن بما أنها ليست متواترة، فلا بد في مرحلة الاستنباط من تمييز القراءة الصحيحة، وإلا بطل الاستدلال، ولا يمكن الاعتماد على ذهاب بعض القراء إليها مع وجود قراءة أخرى لقراء آخرين، مضافاً إلى أنها نسبت إلى الباقر (عليه السلام)، ولعل قراءة ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ تناسب الآية، أي إن جاءكم فاسق بنبأ فتوقفوا، ويكون مفهومه إن جاكم عادل نبأ فلا تتوقفوا.

فإذا كان كذلك فلا يأتي البيان المتقدم، ويكون معنى عدم التوقف هو لزوم المشي عليه، ولا يكون لسانه لسان الحكومة الذي تقدم منا في جواب المحقق العراقي - وإن تمّ الجواب عن المحقق العراقي لأنه أخذ بالقراءة المشهورة - لأنّ مسلكنا في تعدد القراءات ليس هو أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف حتى تكون هذه القراءات نازلة، فتكون قراءة ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ غير صحيحة، و﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ صحيحة مثلاً، ليست كذلك، وهذا البحث المذكور.

إذن الحكومة المدعاة غير تامة.

الجهة الثانية: هي أنّ أساس دعوى حكومة المفهوم تتوقف على وجود المفهوم، ولكن مع اقتران الآية بالتعليل ربما يناقش في تحقق المفهوم، فلو كنا والمقطع الأول من الآية وهو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ولم يقترن بالتعليل كان

(١) تفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ٤: ١٦٣، وفي

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٥: ١٤٧: «وقرأ الحسن وابن وثاب وطلحة

والأعمش وعيسى ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾».

بالإمكان أن نقول: إنَّ خبر العادل بيان وحجة وكاشف، وكان حينئذ بالنسبة إلى أدلة حرمة العمل بغير العلم والمظنة حاكماً، ولكن هذا المقطع معلل ومقترن بالعلة، والاقتران بالعلة مانع عن تحقق خصوصية تكون أساس المفهوم.

فإنه على تقدير أنَّ المستفاد من الآية هو مفهوم الشرط - مع قطع النظر عن الاشكالات - فلا يتم ذلك إلا بعد استظهار أنَّ ذلك المعلق عليه بنفسه شرط واقعاً، لا جهة جامعة؛ لأنَّه إذا احتملنا احتمالاً مانعاً من انعقاد الظهور بوجود جهة جامعة بين المشار إليه وغير المشار إليه فلا يتحقق الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ ارتباط المحمول بالموضوع معلق على هذا الشرط، فلا بد أن يثبت أنَّ المعلق عليه هو نفسه.

وعلى تقدير أنَّ المستفاد هو مفهوم الوصف - مع قطع النظر عن الاشكالات - وهو يتوقف على أن يكون القيد للاحتراز، ومع وجود خصوصية زائدة وهو ما يستفاد من التعليل فلا نحرز الاحترازية، بل ربما يكون بلحاظ أنَّه أبرز الأفراد أو لعناية خاصة وأنَّ الموضوع عام.

والاقتران بالتعليل خاصيته إبطال الخصوصية الموجودة في المنطوق والتي على أساسها ينعقد المفهوم، كما في قول القائل: (إذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه، لأنك لا تأمن ضرره)، فيدل على أنَّ الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من أي واصف كان، ولا تكون خصوصية للنسوان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجُهال لنكته خاصة أو عامة لاحظها المتكلم.

والحاصل أنَّه بالاقتران بالتعليل أو شبه ذلك لا يحصل ظهور من أنَّ المعلق عليه له خصوصية في الشرط، أي إنَّ ما أتى به شرطاً لا يكون من جهة أنَّه فيه خصوصية، بل من جهة أنَّه أبرز المصاديق لمورد انطباق العلة، فالموضوع في الحقيقة يكون هو

العلة، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من جهة أنّ أغلب النسوان في السابق كانت تعالج كل مرض يعرض عليها، فيما أنّها كانت في الأغلب هي المتصدية للعلاج أشير لها وإلا فإنّ المعلق عليه هو الجهة الجامعة، أي كل أحد بتوصيفه لا تأمن ضرره . وهكذا في الوصف المعتمد.

وفي المقام فالتعليل في الآية المباركة يوجد نوع احتمال يمنع عن أن تكون هناك خصوصية للفاسق، بل التعليل - وهو التحذير من إصابة القوم بجهالة - موجود حتى في خبر العادل. فالمقطع الأول لا يكون له مفهوم مع هذا التعليل العام الذي ينطبق على هذا الفرض أيضاً، بل يكون التعليل مقدماً وأظهر، كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري^(١) (قدس الله سره).

فذلّة البحث:

إنّ الاستدلال بالآية الكريمة في المقام غير تام؛ لأنّها في مقام التوبيخ على عمل متحقق في الخارج، والقيود المذكورة في كل قضية تكون في قبال عمل متحقق، وفي مقام التوبيخ لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء سواء كانت القضية على نحو الشرطية أم على نحو آخر.

فإنّ التوبيخ تارة لا يكون على نحو القضية الشرطية، كما إذا نهى أحد شخصاً عن إيذاء فرد لخصوصية أنّه مسلم أو خادم الوطن أو خادم الشريعة، وأخرى يكون التوبيخ على نحو القضية الشرطية، وهذا من باب التأدب والحياء من بيان وقوعه، بأنّ يكون العمل الصادر مخالفاً بشكل كبير للموازن الفكرية والمصالح الاجتماعية والخلق الانساني والانضباط الذي يطمح فيه، وفي كلا النحويين لا خصوصية للقيود

(١) فرائد الأصول ١: ٢٦٠.

المذكور.

وتوضيحه من خلال الآية فقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ أي إذا جاءكم نوع من الفاسق، فإن التنوين قد يكون للتعظيم من جهة فسقه أو للتحقير، وكذا قوله: ﴿بِنَبِيٍّ﴾ أي بنوع من النبأ الذي لا يكون متعارفاً أو يكون نبأً عظيماً بحيث لو أردتم ترتيب الآثار عليه لترتبت عليه مفسد كثيرة في صورة مخالفته للواقع من حيث مخالفة القوانين وعدم احترام الدماء والأموال والأعراض وانشقاق صفوف المسلمين وانتشار الفوضى وتأثير الشائعات في الناس الذي يعد هتكاً للمجتمع الإسلامي.

فالتحرك على ضوء خبر كهذا، ونخبر كهذا، ونخبر عنه كهذا، ومن دون التفحص ومن دون إخبار مركز القيادة الذي هو رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالنتائج تحرك شنيع إلى درجة ينبغي ذكره بنحو القضية الشرطية، فإذا أتى فاسق بخبر عظيم ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ أو تثبتوا ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ أي أن هذا كله جهل، أي أن هذا الفاسق، وهذا النبأ، وهذا الترابط بين المخبر مع المخبر عنه الذي له عداوات سابقة، وذلك القرار السريع في أمر مهم، ومن الذين لا يحق لهم اتخاذ القرار - وهم الأفراد - من دون مراجعة القائد، يكون محض جهالة، خصوصاً إذا كان خلاف الواقع أيضاً - كما أن أموراً كهذه في معرض مخالفة الواقع - ولا تقدموا وتوقفوا وتثبتوا، فالآية تتعلق بهذا الجانب، وهذه القيود والخصوصيات لا تتعلق بجانب المفهوم؛ لأن المفهوم مبرز للقانون، وهذا توبيخ على مخالفة القوانين، وأساس التوبيخ - بأي صورة تحقق - وبلاغته يقتضي التطرق إلى جهات متعددة بالنسبة إلى الشخص، لا جهة أو جهتين، وفقدان جهة لا يدل على الجواز. وأساساً لا بد من تقييم حجم القضية.

ثم على فرض عدم الالتفات إلى التوبيخ وهذه الخصوصيات يأتي الكلام عن

مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، وقلنا بأن مفهوم الشرط متوقف على أن تكون القضية ثلاثية الأطراف، وهي غير متحققة في المقام. وقلنا بأن مفهوم الوصف مقدمته الثالثة ممنوعة.

ومع غض النظر عن جميع الجهات لا ينعقد الظهور مع الاقتران بالتعليق. إذن آية النبأ التي تعد عند المشهور من أدلة حجية خبر الواحد والداعية إلى العمل شرعاً - أي أن الشارع تعبدنا به - بالخبر من دون التروي والتثبت والمقايسة لا تدل على المطلوب.

الآية الثانية: آية النفر

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

فقد استدلل بها على حجية خبر الواحد، وقيل بأنها أظهر في الدلالة على حجية خبر الواحد من آية النبأ، ويقع البحث في هذه الآية عن جهات:

الجهة الأولى: في تفسير الآية

إن ما يراد من النفر فيه احتمالات، ولا يخفى أن النفر الأول هو النفر المنفي والنفر الثاني هو مورد التحضيض والحث، فيأتي السؤال أن النفر الأول والثاني نفر إلى أي أمر؟

وأصول الاحتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون النفر في كلا المقطعين متعلقاً بالجهاد.

الاحتمال الثاني: أن يكون النفر في كلا المقطعين متعلقاً بتحصيل العلم.

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

الاحتمال الثالث: أن يكون النفر في المقطع الأول متعلقاً بالجهاد وفي المقطع الثاني متعلقاً بتحصيل العلم.

وبناء على الاحتمال الأول يكون في المراد من التفقه احتمالان:
الاحتمال الأول: أن يكون قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوْا﴾ علة أو في حكم العلة؛ فإنهم قد يتوسعون في التعليل، ويعبر عن ذلك بعض الأحيان بلام الغاية، بأن يكون هذا علة للنفر الجهادي، أي نفروا للجهاد ليتفقوهوا في الدين.

الاحتمال الثاني: أن ينفر بعض للجهاد ويتخلف بعض للتفقه في الدين.
فالاحتمالات أربعة وأصولها ثلاثة. ونستعرض فيما يلي تقريبات لهذه الاحتمالات:
أما الاحتمال الأول وهو أن نفسر الآية بهذه الصورة بأن نقول إن المؤمنين لا يمكن أن يذهب جميعهم إلى الجهاد، واللام في قوله: ﴿لِيَنفِرُوا﴾ لتأكيد النفي، ووجه عدم الإمكان حتى في صورة النفر العام هو أن الباقين من النساء والأطفال، وفي تلك المجتمعات التي كانت فيها من مختلف الألوان ففيهم المنافقون والكفار، فلا بد أن يبقى عدد من رجال المؤمنين للمحافظة على المدينة أو البادية التي يسكنون فيها من شر المنافقين والكفار على الأموال والنساء والأطفال، مضافاً إلى المحافظة على نظم الأمور. وهذا يقتضي أن ينفر بعض المؤمنين إلى الجهاد لا جميعهم.

والنفر وإن كان لغة أعم من كونه للجهاد وغيره، إلا أن الغالب فيه هو الأول، وكذا بملاحظة الآيات التي سبقت هذه الآية - سواء كانت بتعبير النفر أم بغير ذلك - فإن النفر يتعلق بالجهاد، وغالباً ما يستعمل في الآيات في النفر إلى الجهاد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ

عَدَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ .

فالنفر في هاتين الآيتين يتعلق بالنفر الجهادي.

فالنفر المنفي في المقطع الأول من الآية هو عدم وجوب النفر على الجميع لعدم

إمكانه.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ فإن أفضل الوجوه في النفر

الجهادي هو أن ينفر من كل فرقة طائفة.

والفرقة في مفردات^(٢) راغب وغيره: (الفرقة للجماعة المتفردة من الناس ...

والفريق الجماعة المتفرقة عن آخرين).

فمن كل جماعة تعيش منفردة ينفر طائفة منهم، والطائفة قد يطلق على الواحد

وأكثر، قال الراغب^(٣): (قال بعضهم قد يقع ذلك على واحد فصاعداً).

والنفر العام أيضاً يتصور بهذه الصورة وهي أحسنها من أن من كل فرقة ينفر

جماعة تعيش منفردة، لا أن يستنفر جميع رجال أهل البلد لأي جهة من الجهات وتبقى

النساء والأطفال فقط.

ثم قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ أي حتى يتفقه هؤلاء الجماعة في الدين، أي

أن ساحة الحرب ساحة التفقه في الدين، بمعنى أنهم يذهبون إلى الحرب للتفقه في

الدين؛ لأن المسلمين عامة في قبال الكفار موصوفون بالفقاهة، وهذا هو السر في

تقدمهم على الكفار في الحروب، فقد ورد في ذيل قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنْكُمْ عَشْرُونَ

(١) سورة التوبة، الآية ٣٨ و ٣٩.

(٢) المفردات في غريب القرآن، مادة (فرق).

(٣) المفردات في غريب القرآن، مادة (طوف).

صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿١﴾ فالكفار لا يفقهون^(١).

ولا يراد بالفقه المعنى المصطلح، فإن ذلك لا يحصل في سوح الوعى.
وتَفَقَّه: إذا طلبه فتخصَّص به^(٢)، فإنَّ الفقه هو الفهم الدقيق، أي فهم بواطن الأمور، قال الراغب^(٣): (هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد).
وقال الحكيم الترمذي على ما حكى^(٤) عنه: (الفقه بالشيء: هو معرفة باطنه، والوصول إلى أعماقه).

فإنَّ الكفار يلاحظون ظاهر الأمور، ويعتبرون عوامل الانتصار الظاهري، أو لهم أهداف محدودة للحرب، فهم لا يعلمون بيواطن الأمور والأسباب الخفية التي توجب الغلبة فلذلك قال تعالى: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾، ولكن المسلمين نظراً

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٥.

(٢) قال محمد بن جرير الطبري في وجه عدم فقه الكفار: «من أجل أن المشركين قوم يقاتلون على غير رجاء ثواب ولا لطلب أجر ولا احتساب؛ لأنهم لم يفقهوا أن الله موجب لمن قاتل احتساباً وطلب موعوداً لله في المعاد ما وعد المجاهدين في سبيله، فهم لا يثبتون إذا صدقوا في اللقاء خشية أن يقتلوا فتذهب دنياهم». [جامع البيان ١٠: ٥٠]

(٣) المفردات في غريب القرآن، مادة (فقه).

(٤) المفردات في غريب القرآن، مادة (فقه).

(٥) تفسير المنار ٩: ٤٢٠.

لعلمهم ببواطن الأمور^(١) ووحدة معتقدتهم وإيمانهم بالأمر المعنوية والنصرة الإلهية التي أشير إليها في آيات متعددة من سورة التوبة فقهاء خلافاً للكفار.

وهذه الأسباب المعنوية - التي هي نوع من الفقاهاة - وترسيخ ذلك الهدف والتعمق الفكري بالنسبة إلى ما يعشقونه أمور عدت منشأ الغلبة في تلك الآية.

وإذا كان الفقه بهذا المعنى فيكون الجهاد سبباً للتعلم في الدين، غاية الأمر أن بعد ذلك التفقه لا يمكن مناقشة الفروع الفقهية خلال فترة زمنية، بل ذلك التفقه تترتب عليه حالة الإنذار، أي يخوفون الآخرين من العقوبة. والإنذار^(٢) إخبار فيه تخويف كما أن التبشير إخبار فيه سرور.

والحاصل: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ بالمعنى المتقدم، ومن نتائجه ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ فهذه الطائفة عندما تعود تنذر الباقين من المنافقين والكفار وتخوفهم بتذكيرهم بالله ومشاهداتهم للنصرة الإلهية والنعمة التي أنزلها الله على عدوهم.

والشاهد على أن الفقه بمعنى البصيرة في الدين الموجبة للوعظ والإنذار وأمثالهما ما ورد في الوافي^(٣) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من

(١) قال في تفسير المنار حول الآية المتقدمة: «ذلك بأن لهم - أي الكفار - قلوباً لا يفقهون

بها أسباب النصر على الأعداء من روحية وعقلية واجتماعية وآلية التي نصر الله بها المؤمنين على الكافرين في عهد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ...». [تفسير المنار

[٤٢٤ : ٩

(٢) المفردات في غريب القرآن، مادة (نذر).

(٣) الوافي ١ : ١٦٣.

عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم، ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر، ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفكير».

فهذا الفقه من نوع خاص يحصل من خلال العمل وتحمل الشدائد لله وفي الله. وعلى أية حال إذا كان التفقه من هذا السنخ فالنافرون يندرون عند رجوعهم الباقين ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وبناء على هذا الاحتمال لا تتعلق آية النفر بمسألة حجية خبر الواحد، والسيد المرتضى (قدس الله سره) وإن لم يشر إلى ما قدمناه، ولكنه حينما يذكر هذه الآية يقول: (إذا سلمنا أن اسم الطائفة يقع على الواحد والإثنين، فلا دلالة لكم في الآية، لأنه تعالى سهاهم منذرين، والمنذر هو المخوف المحذر الذي ينبه على النظر والتأمل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة، ولهذا قال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ومعنى ذلك ليحذروا، ولو أراد ما ادعوا لقال تعالى: (لعلهم يعملون أو يقبلون)، والنبى (صلى الله عليه وآله) وإن سميناه منذراً، وكان قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوفاً، ثم إذا استقر دليل نبوته، وجب العمل بقوله^(١) .

هذا نحو تفسير للآية.

إذن جميع الآية تتعلق بالجهاد كما تقتضيه سوق الآيات المباركات ابتداء وانتهاء بهذه الجهة، والنفر في كلا المقطعين نفر إلى الجهاد، ويكون التفقه هو بالمعنى المتقدم، وعليه يكون الإنذار متناسباً معه، والفرقة بمعنى التجمع حيث يستفاد من الآية أن

(١) الذريعة ٢: ٥٣٥.

الكفار والمنافقين كانوا فيها؛ لأنّ القوم لم يكن جميعهم مؤمنين، والنتيجة أنّ هذا إنذار، والإنذار لا علاقة له بحجية القول، وهي تتعلق بالفقاهة بالمعنى المتقدم، ولا علاقة لها بالمقام. وهذا تفسير الآية بحسب الاحتمال الأول من الاحتمال الأول.

وأما تفسير الآية بناء على الاحتمال الثاني من الاحتمال الأول: وهو أن يكون النفر في كلا المقطعين متعلقاً بالجهاد، إلا أنّ التفقه مختص بمن لم ينفر لينذر النافر. وقد أشار الشيخ الأنصاري إلى هذا التفسير أيضاً على أنه مروى^(١) وهو منقول عن مجمع البيان^(٢)، ولا يسلم من النقد، وحكي قريب من هذا أيضاً عن بعض قدماء العامة^(٣)، وهو اختيار تفسير المنار^(٤).

وتفسير الآية بهذا النحو غير قابل للتصديق لوجوه تختلف في القوة والضعف: أولاً: أنّ الظاهر من قوله ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ هو أنّ التفقه في الدين علة أو غاية^(٥) للنافرين، لا الباقين، فإنّ ذلك خلاف الظاهر.

وثانياً: أنّ تفقه الباقين لا ينسجم مع وضع المجتمعات آنذاك؛ لأنّ الفرقة عبارة عن مجموعة تعيش على انفراد، ولم يكن جميع المسلمين متمركزين في المدينة كي يتمكنوا

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٩، وفيه: (أنه قد فسر). مجمع البيان ٥: ١٤٣

(٢) مجمع البيان ٥: ١٤٣.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١١: ٩٠-٩١.

(٤) تفسير المنار ١١: ٧٧-٧٨.

(٥) وإنما قلنا للعلة أو الغاية للاختلاف في كون اللام في قوله ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا﴾ للتعليل أو العاقبة والمآل.

من الاستزادة من النبي، فقد كانت القبائل تعيش كل منها بضاحية وحي ولم تكن مجتمعة، فمن لم ينفر لم يكن حاضراً عند النبي حتى يستزيد منه، فإن الخطاب في الآية لا يختص بمن يكون في المدينة المنورة.

وثالثاً: لم يفرض النفر في الآية بالنسبة إلى السرايا كما أشار إليه في تفسير المنار، بل لا يناسب ذلك، فإن السرية^(١) عبارة عن مجموعة صغيرة تكلف بمواجهة العدو، ولا

(١) قال ابن قتيبة: «السرية: والسرية التي تنفذ إلى بلاد العدو وأصلها من السرى وهو سير الليل وكانت تخفي خروجها لئلا ينتشر الخبر به وتكتب به العيون فتخرج ليلاً فيقال سرت سرية، أي: خرجت وسارت ليلاً وهي فعيلة بمعنى فاعلة». [غريب الحديث لابن قتيبة ١: ٤٥]

وفي الصحاح: «والسرية: قطعة من الجيش. يقال: خير السرايا أربعائة رجل». [الصحاح للجوهري ٦: ٢٣٧٥]

قال الثعالبي: عن أبي بكر الخوارزمي عن ابن خالويه: أقل العساكر الجريدة وهي قطعة جردت من سائرها لوجه، ثم السرية وهي من خمسين إلى أربعائة، ثم الكتيبة وهي من أربعائة إلى ألف، ثم الجيش وهو من ألف إلى أربعة آلاف، وكذلك الفيلق والجحفل، ثم الخميس وهو من أربعة آلاف إلى اثني عشر - ألفاً، والعسكر يجمعها». [فقه اللغة وسر العربية للثعالبي: ٢٠٣]

قال ابن الأثير: «السرية: وهي طائفة من الجيش يبلغ أقصاها أربعائة تبعث إلى العدو، وجمعها السرايا، سموا بذلك؛ لأنهم يكونون خلاصة العسكر وخيارهم، من الشيء السري النفيس. وقيل سموا بذلك لأنهم ينفذون سراً وخفية، وليس بالوجه، لأن لام السراء، وهذه ياء». [النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٣٦٣]

يناسب أن يقال: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾^(١)، بل حتى في النفي العام لا ينفر جميع المؤمنين.

فالآية موردتها النفي العام، وليس موضوعها متعلقاً بالسرايا. ورابعاً: أن تعليم ما تعلموه لا يعبر عنه بالإندار حتى يحذر أولئك، وأساساً لا تناسب بينهما، فإن الإندار هو تخويف الآخرين، وليس التعليم كذلك، وهكذا في الفتوى، فإنه ليس فيها جهة إندار وتخويف، بل الوعظ والإندار والتخويف تتحقق مع التنبيه على الآثار الدنيوية والأخروية، وغير ذلك مما يؤثر في نفوسهم، ولا علاقة لها بهذه المعاني التي أشار إليها في تفسير المنار.

وقد جاء تفسير الطبري^(٢) نقلاً عن المجاهد وغيره أن عدداً من الصحابة كانوا يتفرون في الأحياء لتعليم الأحكام وإصابة الخير، فعلى أولئك أن يبقوا لتستفيد تلك المجموعة منهم استفادة علمية، وعندما تعود طائفتهم يقوموا بإندارهم. ولا ترد عليه بعض الاشكالات المتقدمة.

وكيفما كان هذا الاحتمال الثاني - من الاحتمال الأول في تفسير الآية - ليس في غاية القوة، والاحتمال الأول أقوى منه.

وأما الاحتمال الثاني في تفسير الآية هو ما مال إليه الشيخ الأنصاري^(٣) وجماعة بأن يكون النفر في كلا المقطعين لطلب العلم، فلا ينفر جميع المؤمنين لطلب العلم، بل تنفر

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١١: ٨٩-٩٠.

(٢) قال الشيخ الأنصاري: (والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإندار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها). [فرائد الأصول ١: ٢٧٩]

طائفة منهم للتفقه وإذا رجعوا يندروا قومهم لعلمهم يحدرون.

ولكن يرد على هذا التفسير عدة إشكالات:

الأول: أن هذا مخالف للسياق كما اعترف بذلك الشيخ الأنصاري من أن سياق الآيات يتعلق بالاستنفار للجهاد، فكيف ينتقل هنا إلى طلب العلم بأن لا ينفرد جميع المؤمنین لطلب العلم، بل طائفة من كل فرقة؟!

الثاني: لم يكن مجال لتوهم هذا المطلب في أذهان المسلمين ولم ينتقل بأن حصل هذا التوهم من أنه يجب على المسلمين أن ينفروا جميعاً لطلب العلم، فيتحركوا من جميع القبائل والأحياء ويتوجهوا إلى المدينة لطلب العلم حتى يقال: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾.

الثالث: إذا كانت الآية تتعلق بوجوب طلب العلم في المدينة فلا بد أن يتم الاختيار من الطائفة المستعدة للتفقه بحسب المعايير التي كانت سائدة من حفظ الأشعار والفصاحة والبلاغة، لا من كل طائفة، وإذا كان شيء من هذا القبيل حاصلاً وكان حكم النفر واجباً لذكر ذلك في كتب التواريخ، فلو كان حدث مثل هذا لبان، خصوصاً كان ذلك في زمن لم يكن المسلمون أقلية ولم يخف عليهم مثل هذا الحدث، فلو كان ورود ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ بالنسبة إلى طلب العلم وأرسلوا بالفعل من فيه قابلية التفقه لسمي ذلك العام بعام النفر إلى العلم.

الرابع: على فرض تحقق هذا الأمر فإن دور المتفقه عندما يعود إلى أهله هو تعليم الدين وبيان معاملة من تفسير القرآن وسنن النبي، وهذا ليس إنذاراً وتحذيراً.

وعليه فهذا الاحتمال أيضاً لا يكون قوياً.

وأما الاحتمال الثالث في تفسير الآية بأن يكون النفر الأول متعلقاً بالجهاد والنفر

الثاني متعلقاً بطلب العلم بناء على أنه كما يكون في الجهاد تعب ومشقة وصعوبة كذلك في النفر إلى طلب العلم، ففيه مشقة وفقر وصعوبة، فيكون معنى الآية أنه لا ينبغي أن يذهب جميعكم إلى الجهاد، بل يذهب بعضكم لتحصيل العلم.

وقد قال بهذا التفسير بعض محشي الرسائل والمفسرين المتأخرين.

ويرد على هذا التفسير مضافاً إلى لزوم التفكيك بين النفرين مع عدم ظهورهما في الانفكاك بعض الاشكالات الواردة على الاحتمال السابق.

فتحصل إلى هنا أن التفقه في الآية المباركة إن كان في ساحة القتال فإنذاره من نوع آخر ولا علاقة له بحجية خبر الواحد، وإن كان الكلام عن طلب العلم فبطبيعة الحال ترتبط الآية شيئاً ما بها نحن فيه، فإن تعلم الحديث والأحكام وتعليمهما للغير في نفسه أمر.

الجهة الثانية: في شمول التفقه لنقل الأحاديث

وعلى فرض أن التفقه في الآية المباركة بمعنى طلب العلم فهل يرتبط بنقل الأحاديث حتى يثبت بالآية حجية خبر الواحد أو لا؟

ذهب الشيخ الأنصاري^(١) (قدس الله سره) إلى عدم ارتباطه.

وتقريبه: أن الفقه هو الفهم الدقيق، والتفقه هو المبالغة فيه، وهذا يعني أن يصبح الإنسان في كمال الدقة والبصيرة، وأما رواية الحديث فغير درايتها، فربما ينقل الحديث، لكن تحليله يتم من قبلنا، وهذه الآية ترتبط بقبول قول الفقيه بأي معنى كان الفقيه، لا قبول كلام المحدث والراوي.

إلا أن بعض الأعاظم بناء على بعض الشواهد التاريخية أو غيرها لا يقرّ بذلك

(١) فرائد الأصول ١: ٢٨٤-٢٨٦.

وذهب إلى عدم الفرق بين قبول قول الفقيه وقول المحدث لعدم الفرق بينهما، قال في مصباح الأصول^(١): (إنَّ التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبة الموجودة في زماننا، فإنَّها حصلت من كثرة الروايات، وتعارضها في العبادات وقتها في المعاملات، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وحفظه، لكونهم من أهل اللسان، فكانوا يعرفون معاني كلامهم (عليهم السلام)، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (عليهم السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^(٢)، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الأئمة (عليهم السلام)، وإذا ثبتت حجّية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية، ثبتت حجّية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل).

وفيه:

أولاً: أنّ الفرق بين الفقيه والعامي كان من قديم الأيام، ولا يبعد أن يكون منذ أن تمدّن الإنسان، فهناك قسمان من الناس: قسم إذا طرحت عليه موضوعاً علمياً يسمعك ولا يعي الموضوع بأبعاده، وقسم يسمع ويعي جوانب الموضوع، والقسم الأخير هم الفقهاء وأما القسم الأول فلا، لأنهم إنما يفهمون ظاهر الكلام لا باطنه، وهذان النمطان كانا موجودين في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فمثلاً قال النبي في خطبته في مسجد الخيف: «يا أيها الناس ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه

(١) مصباح الأصول ١: ٢١٧.

(٢) بصائر الدرجات: ٣٤٩، والاختصاص: ٢٨٨.

ليس بفقيه ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه»^(١). وهذا يكشف عن وجود نوعين من الناس فمنهم من يكون مجرد حامل فقه لا أكثر في حين أن الكلام بحاجة إلى الفهم، وهكذا في رواية الكرخي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معارض كلامنا، وإنّ الكلمة من كلامنا لتتصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»^(٢)، وهناك روايات كثيرة بهذا المضمون.

فإنّ المعارض عبارة عن تلك الإشارات الخفية والتورية التي يعرفها الحاذقون وذوو الألباب.

وثانياً: أنّ ما ذكره من الرواية في كلامه بعنوان الدليل، فهو دليل على أنّ رواية الحديث غير دراية الحديث، فإنّهم كانوا ينقلون الأخبار من دون أن يفهموا محتواها، ولا بأس بأن نقرأ الخبر كاملاً حتى يتبين أنّه يتعلق بدراية الحديث، فعن الأحول عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا إنّ كلامنا ينصرف على سبعين وجهاً»^(٣). ولا يخفى أنّ سبباً وجهاً للكثرة لا أنّ ذلك هو المعيار، فهناك وجوه لتفسير الكلام، وقد قلنا في مبحث التعادل والتراجع بأنّه يمكن تفسيره

(١) الكافي ١: ٤٠٣.

(٢) معاني الأخبار: ٢.

(٣) الاختصاص: ٢٨٨، وفي البصائر: «لتنصرف». [بصائر الدرجات: ٣٤٩]، وفي معاني الأخبار: عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب». [معاني الأخبار: ١]

على نحوين، فقد يسأل أحد عن حكم شراء المذيع فله أن يجيب على نحوين، فتارة بالشكل السلبي وأخرى بالشكل الإيجابي، فتارة يقول: (إنه لا مانع منه إلا إذا كان موجباً للفساد) وأخرى مع أنه لا يعتقد بكونه موجباً للفساد يقول: (إذا كان موجباً للفساد فلا يجوز).

ومجمل القول: أن الإنسان لا بد أن يكون واقفاً وعارفاً بجميع جوانب الكلام، وليس البشر سواسية في الفهم، فإن سوء الفهم يحصل في المجتمعات المتطورة فكيف بالمجتمعات البدائية، وخطب النبي وأمير المؤمنين كانت تلقى على الناس، والباحثون بعد تضرعهم في علوم الفلسفة والكلام وعلوم وأخرى عجزوا عن فهم بعض المواضيع فكيف يتصور أن في ذلك الوقت كانوا يفهمون بواطن الأمور أيضاً؟! والفقهاء من الأصحاب كزرارة كانوا عارفين بعلم الخلاف - أي الفقه المقارن - وكان كل واحد متخصصاً في مجال معين فأحدهم في الكلام والآخر في الأدب وهكذا، وكان علم الفقه علماً تخصصياً، ولا معنى لأن يقال إن الفقه والحديث واحد؟! بل بينهما بون شاسع.

الجهة الثالثة: في دلالتها على لزوم قبول قول الراوي

والبحث في هذه الجهة يكون على فرض التنزل عن نتيجة الجهتين السابقتين والقبول بأن التفقه تفقه مدرسي وشامل لاستماع الحديث ونقله، فنقول: هل يستفاد من الآية المباركة وجوب القبول الذي عبر عنه بالحذر - بناء على أن يكون الإنذار مساوفاً لنقل الخبر والحذر مساوفاً لقبول الخبر عملاً - أو لا يستفاد ذلك، فلا يكون قول المخبر حجة.

وعمدة ما يقال أو يمكن أن يقال هو: أن ذلك يدور مدار لفظ (لعل)، فإن لفظ

(لعل) يكون منشأً لوجوب الحذر، أي أنّ الحذر هنا كناية عن قبول الخبر أو ما يعم.
 وحول إثبات وجوب الحذر بلفظ (لعل) هناك ثلاث نظريات:
 النظرية الأولى: هي ما نقله المحقق الخراساني في الكفاية^(١) والتزم به في الجملة -
 أي بأصل الفكرة دون نتيجتها - وهي أنّ (لعل) وإن كان هنا مستعمل في المعنى
 الأصلي الذي هو عبارة عن الترجيحي الايقاعي الإنشائي، ولكن بما أنّ الترجيحي بالنسبة
 إلى الله غير معقول للزومه الجهل بالنسبة إليه فلا بد أن نقول بأنّ (لعل) هنا متمحض
 في المحبوبة، أي أنّ الحذر محبوب، ومحبوبة الشيء تلازم وجوبه، فمحبوبة الحذر
 تلازم وجوبه لتتحقق مقدمة الحجية.

النظرية الثانية: هي ما ذكره في المصباح^(٢) من أنّ الظاهر من مراجعة موارد
 استعمال كلمة (لعل) أنّها ظاهرة في كون ما بعدها غاية لما قبلها، غاية الأمر إذا كان ما
 قبلها من التكوينيّات فلا تدل على الوجوب، كقولك: (اشترت داراً عليّ أسكنها)،
 وأما إذا كان من التشريعيّات فتارة يكون ما بعدها غير قابل لتعلق التكليف به
 كقولك: (تب إلى الله تعالى لعله يغفر لك) فإنّ الغفران الإلهي لا يمكن أن يتعلق به
 التكليف، وأخرى يكون ما بعدها قابلاً لتعلق التكليف به، فهنا يدل الكلام على أنّ ما
 قبلها يشارك في الحكم مع ما بعدها، فإذا كان ما قبلها واجباً يكون ما بعدها أيضاً
 واجباً؛ لأنّ غاية الواجب واجبة، كما إذا قيل: (بلغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون
 بها)، فهذا يعني أنّ العمل واجب.

وجملة القول: إنّ تحقيق حقيقة (لعل) وأنها ليست للترجيحي الإنشائي، بل

(١) كفاية الأصول: ٢٩٨.

(٢) مصباح الأصول ١: ٢١٣-٢١٤.

للدلالة على أنّ ما بعدها غاية لما قبلها، وحينئذ إذا كان ما قبلها في مقام بيان الأحكام المولوية وما بعدها قابلاً لتعلق الأحكام المولوية فيتشابهان من حيث الحكم، ولذلك قال^(١): (إنّ دلالة هذه الآية على حجّية الخبر أظهر و أتم من دلالة آية النبأ عليها).

النظرية الثالثة: هي ما أفاده المحقق الإصفهاني^(٢) وهي أنّ كلمة (لعل) كلمة شك كما عن الجوهري، فلا هي للترجي ولا لغيره، وموارد استعمالها تدل على هذا المعنى، ويرادفها في الفارسية (شاید) لا لفظ (أمید)، فإنّ مفاد (لعل) ليس هو الترجي وإظهار الأمل وتوقع المحبوب، قال: (ثم إن الظاهر - وإن كان مخالفاً للجمهور - عدم كون كلمة (لعل) للترجي؛ لوضوح استعمالها كثيراً فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾^(٣) ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ﴾^(٤) وكقوله (عليه السلام): «لعلك وجدتني في مقام الكذابين و في مجالس البطالين» أو (لعل زيدا يموت بهذا المرض)، و غيرها من الموارد الكثيرة).

وهكذا مثل قول الشاعر:

لا تهين^(٥) الفقير علّك أن ترقع^(٦) يوماً والدهر قد رفعه

(١) مصباح الأصول ١: ٢١٤.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢٣٢-٢٣٣.

(٣) سورة هود، الآية ١٢.

(٤) سورة الكهف، الآية ٦.

(٥) إنّ أصل قوله (لا تهين) (لا تهينين) بنونين، أولاهما لام الكلمة والثانية نون التوكيد الخفيفة، فحذفت نون التوكيد الخفيفة، وبقي الفعل بعد حذفها مبنياً على الفتح في محل

وليس ما بعد كلمة (لعل) في الأمثلة المذكورة غاية لما قبلها، وبهذا المقدار يمكن الاكتفاء في رد النظرية الثانية.

فلا يكون ما بعد كلمة (علك) غاية لما قبلها بأن يكون الركوع غاية لإهانة الفقير، ولا تكون كلمة (علك) بمعنى الترجي بأن يكون إهانة الفقير أملاً بالركوع يوماً.

إلا أنّ المحقق الإصفهاني مع أنّه اختار أنّ معنى كلمة (لعل) هو الشك ذهب إلى دلالة الآية على المدعى، وسنأتي على كلامه بعد توضيح النظريتين المتقدمتين.

فنقول: ذكر في المعني^(٣) معاني للفظ (لعل):

أحدها: التوقع، وهو: ترجى المحبوب والاشفاق من المكروه، وقد أخذ التوقع أعم، ولم يذكر الترجي كأحد المعاني بالخصوص، قال: وتختص بالممكن، وقول فرعون ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّيَّآتِ﴾^(٣) إنما قاله جهلاً أو مخرقة وإفكاً.

الثاني: التعليل، أثبتته جماعة منهم الأخفش والكسائي، وحملوا عليه ﴿فَقُولَا لَهُ

جزم بلام النهي، ولو لم تكن نون التوكيد مقدرة في هذا الفعل لوجب عليه أن يقول (لا تنهن)، بحذف الياء التي هي عين الفعل تخلصاً من التقاء الساكنين - وهما الياء وآخر الفعل - ثم يكسر آخر الفعل تخلصاً من التقاء ساكنين آخرين هما آخر الفعل ولام التعريف التي في أول (الفقير) لأنّ ألف الوصل لا يعتد بها؛ إذ هي غير منطوق بها، فلما وجدناه لم يحذف الياء علمنا أنه قد حذف نون التوكيد وهو ينوبها.

(١) والمراد علك أن تخضع، فإنّ الركوع هو التطأطأ المخصوص، وإنما يقال للخضوع ركوعاً تشبيهاً ومجازاً، لأنّ فيه ضرباً من الانخفاض.

(٢) مغني اللبيب ١: ٢٨٧.

(٣) سورة غافر، الآية ٣٦-٣٧.

قَوْلًا لَيْتِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿١١﴾، ومن لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء - لا أن الله عنده رجاء بل المخاطبين يحصل عندهم الرجاء - ويصرفه للمخاطبين، أي اذهبوا على رجائكما.

الثالث: الاستفهام، أثبتته الكوفيون، ولهذا علق بها الفعل في نحو ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(١١) ونحو ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾^(١٢). وهذا المعنى باطل جزماً.

والتحقيق: أن كلمة (لعل) ظاهراً ليست كلمة شك، بل كلمة احتمال، فتارة يكون الإنسان شاكاً ويريد ابرازه بنحو الاحتمال النفسي، وأخرى يكون قاطعاً ولكن يريد إيجاد الاحتمال أو تقوية الاحتمال لدى الآخر، فكلمة (لعل) بشكل عام لهذا المعنى وليس لها معنى آخر، فهو كما أفاده المحقق الإصفهاني من أنها بمعنى (شاید) بالفارسية، غاية الأمر نحن نوسّع هذا المعنى في كلامه، فالمعنى الموجود لكلمة (لعل) في موارد استعمالها هو هذا.

وعلى كلا الشقين تارة يكون المحتمل أمراً محبوباً وثانية يكون مبغوضاً وأخرى لا محبوباً ولا مبغوضاً.

فعلى الشق الأول بأن أردنا إبداء الاحتمال النفسي وكان المحتمل أمراً محبوباً فمثاله (لعل الحبيب قادم) وهنا قد يقع الخطأ بأن يفسر نأمل قدوم الحبيب، فإن كلمة

(١) سورة طه، الآية ٤٤.

(٢) سورة الطلاق، الآية ١.

(٣) سورة عبس، الآية ٣.

(لعل) ليست كلمة أمل، بل - بمناسبة الحكم والموضوع - لأنّ المحتمل (شاید) يكون مرغوباً فيه فنبدي الاحتمال النفسي بأمر محبوب، وهذا هو ما عبر عنه بالترجي.
وأما إذا كان المحتمل أمراً مبغوضاً، فهنا إشفاق في قبال الترجي، ومثاله (لعل الرقيب حاصل) أو (لعل المريض يموت) فيما إذا كان الإنسان يوده، فهنا إبداء الاحتمال في أمر مكروه.

وأما إذا لم يكن محبوباً ولا مكروهاً، بل كان الهدف هو ابداء الرأي في مسألة ولا علاقة لنا بأي طرف من الأطراف كفوز أحد المرشحين في السباق الرئاسي لدولة ما، فهنا هي مسألة الشك، أي أنّ هذا ابداء احتمال بلا لون؛ لأنّه لا محبوب ولا مكروه، فقول الجوهري إنّها كلمة شك صحيح، بمعنى أنّه بها يتم إبداء الاحتمال في هذا القسم الذي ذكرنا أمثله.

ولكن ذكر في لسان العرب^(١) احتمالات ثلاثة، فإنّه بعد ما نقل قول الجوهري قال: (وهي كلمة رجاءٍ وطمَعٍ وشك).

فحد كلمة (لعل) هو ما ذكرناه وأما غيره فهي عوارض لا علاقة لها بمفهوم كلمة (لعل).

هذا في الأمور التي يراد فيها ابداء الاحتمال.

وأما إذا أراد إيجاد الاحتمال أو تقويته فلا يفرق أيضاً بين أن يكون المحتمل أمراً محبوباً أو مبغوضاً للمخاطب أو للمتكلم والمخاطب أو غير ذي أهمية لدى الطرفين، ومثاله كما لو امتنع المريض عن مراجعة الطبيب لمعالجة نفسه لعدم وثوقه بطبائبتهم فيقال له: (وما يدريك لعله يفيدك)، فإنّ المتكلم قاطع بتأثير المراجعة في صحة المريض

(١) لسان العرب ١١: ٦٠٧.

ولكن لعناد المريض لا يظهر ذلك على نحو الجزم فييدي كلامه على نحو ايجاد الاحتمال في ذهن المريض .

فكلمة (لعل) لا تدل بالذات على أكثر من هذا فإما لا بداء احتمال نفس المتكلم أو لايجاد الاحتمال في نفس المخاطب، غاية الأمر أنّ الاحتمالات تختلف بالنسبة للمتكلم أو المخاطب من جهة أنّها محبوبة أو مكروهة أو لا بشرط .

وأما قولهم بأنّ كلمة (لعل) للتعليل في بعض الأحيان كما عن جماعة منهم الكسائي والأخفش حيث حملوا عليه ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(١) فيلاحظ عليه: أنّ الله يعلم بأنّ فرعون لا يكون متذكراً ولا تحصل له خشية، بل هذا لا بداء الاحتمال في موسى (عليه السلام) وهارون لترغيبها على الذهاب إليه، فإنّ الإنسان لو كان عالماً بعدم حصول النتيجة في ما يهيمه من أول الأمر لا يرغب في القيام به، فلا تكون كلمة (لعل) بمعنى التعليل .

وهكذا في مثال (اشترى داراً لعلّي أسكنها) حيث قالوا بأنّ (لعل) للغاية، في حين أنّه ليس كذلك، بل بمعنى: اشترى الدار لاحتمال السكنى، لا أن تكون السكنى غاية للشراء، حيث إنّ له دور متعددة ولعل يسكن فيها، فإنّ منشأ الشراء هو كونه في معرض السكنى المحتملة .

وهكذا ليست كلمة (لعل) للترجي، نعم بمناسبة الحكم والموضوع قطعاً يستفاد ذلك من أنّه في مورد آية النفر أمر محبوب، ولكن ما ذلك المحبوب؟ المحبوب هو أنّه يحتمل أن يحدروا إذا تم إنذارهم، على فرض أن يكون الإخبار إنذاراً .

(١) سورة طه، الآية ٤٤ .

فقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ إيجاد الاحتمال في نفوس الذين تفقهوا؛ لأنَّ الإنسان بشكل عام يجب أن يكون لكلامه التأثير في الآخرين، أي احتملوا أن يتأثروا ويقبلوا بكلامكم.

فإذا كان (لعل) بهذا المعنى فلا يدل على المطلب، نعم بالقرائن تستفاد محبوبة أن يكون القوم في معرض الحذر، ولكن هذه المحبوبة لا علاقة لها بوجوب العمل على وفق قول المخبر، فإذا كان أولئك في معرض الحذر - بحسب القرائن وتعدد الدال والمدلول لا بحسب مفاد (لعل) - إما يحصل لهم الاطمئنان من قول هذا المخبر أو أنهم كانوا عالمين بهذه التكاليف من البداية، لكن إنذارهم أوجب انبعاثهم، فيما أن يحصل عندهم العلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص وأمثال ذلك.

فإنذارهم يجعل القوم في معرض الحذر.

ونحن نتفق مع المحقق الإصفهاني في معنى (لعل)، إلا أنَّه نخالفه في استفادته للحجية منه، قال^(١): (ولا يخفى أنه بناء على ما استظهرناه من عدم كون كلمة (لعل) للترجي وأنها كلمة الشك كما في الصحاح، فشأنها جعل مدخولها واقعاً موقع الاحتمال، فيكون نفس جعل التحذر واقعاً موقع الاحتمال كاشفاً عن حجية الإنذار؛ إذ يستحيل مع وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه - وهو العقاب المجعول - موجباً لحدوث الخوف، فجعله موجباً لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعالية العقاب المجعول بمجرد الإخبار عنه، فيكون الخبر منجزاً للعقاب المجعول).

ويلاحظ عليه: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري هنا؛ لأنَّ من يتم إنذاره

(١) نهاية الدراية ٣: ٢٣٥.

إما لأنهم خالفوا الأحكام العقلية الفطرية، أي القانون الطبيعي الذي أكد عليه الإسلام وفصله، فتلك الأحكام كانت منجزة، وإما بلحاظ الأحكام الشرعية التفصيلية، فهذه الأحكام إما مسبقة بالعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص.

وكون هؤلاء في معرض الحذر فحيث توجد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلذلك لا يمكن إلا بحجية هذا، فلا تكون هناك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل هنا علم الإجمالي قبل الفحص أو الاحتمال قبل الفحص، ففي هذه الموارد يصير هذا الإنذار منشأً للحذر، أي يكون منشأً لأن يكون أولئك في معرض الحذر، فهذا لا يتوقف على حجية الإنذار، بل من الممكن أن تثبت الحجية في مرحلة سابقة، فلذلك كان بعض الأعاظم - الذي نقلنا كلامه وناقشنا فيه - يقول: إن حجية الأمارات بمعنى المؤتمنة لا بمعنى المعذرية؛ لأنه كان يقول بأن المعذرية دائماً تكون للعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص، وإن لم تكن دائماً فلا أقل في المورد.

فكونهم في معرض الحذر لا يتوقف على الحجية التعبدية لقول هذا المخبر، بل من الممكن أن يكونوا في معرض الحذر من جهة أن هذا يبدي الاحتمال؛ لأنه عندما يخبر يحصل إبداء الاحتمال، فإذا حصل الاحتمال فهذا احتمال قبل الفحص فلا بد أن يتفحصوا، أو كانوا يهتمون ذلك من السابق فيكون الإخبار حينئذ تأكيداً للاحتمال، ونتيجته بناء على قانون تقوية الاحتمال والمحتمل - أي ما يتنجز عندهم - أو غير ذلك لا تتوقف على الحجية.

وجملة القول: أنه لا يمكن استفادة حجية الإخبار من هذه الآية.

الجهة الرابعة: في دلالتها على حجية خبر الثقة أو الموثوق به

بعد تسليم دلالة الآية على نقلهم للأخبار ووجوب القبول والحذر، يقع الكلام

في أنّ وجوب الحذر هل يكون مع عدم التبين والمقايضة أو مع المقايضة والتبين؟ بمعنى أنّ وجوب الحذر هل هو تعبدي نظير قول أهل الخبرة أو لا، بل هو مثل حجية خبر الواحد في سائر الأمور، فهل فيه إطلاق بحيث ينفي مسألة التبين أو ليس فيه إطلاق بحيث يلغي هذه الجهة؟ أو أنّه في مقام الإهمال وليس بصدد البيان من هذه الجهة؟ فمن الممكن أن يقال بما أنّ هذا الإطلاق هو إمضاء لبناء العقلاء؛ والعقلاء يعملون بخبر الواحد مشروطاً بالتثبت من ملاحظة الظروف والبيئة وخصوصيات المخبر عنه، فإنّ ذلك يمنع عن تحقق الإطلاق.

فالإطلاق الموجود في كلام المشرع - والحال أنّ الكلام ناظر إلى الإمضاء - لا يمكن أن يكون أوسع مما بنى عليه العقلاء، أي إذا كانت هناك شروط لدى العقلاء، فتلك الشروط العقلائية مع كون هذا الكلام إمضاء يوجب عدم تحقق الإطلاق، لا أنّ الإطلاق يلغي ذلك الشرط، نعم لو لم نعترف بوجود ذلك الشرط أو تردنا في وجوده فالإطلاق يلغيه.

وإذا غضضنا النظر عن هذا الحيث وقلنا بأنه ليس هذا من الشروط العقلائية، بل يجب القبول على الآخرين، ولم نلاحظ الكثرة الملحوظة في لفظ (الطائفة) فهذه الطائفة التي ذهبت وعادت فهل يجب القبول منهم سواء كانت الطائفة ثقات أم لا وسواء حصل الوثوق للإنسان أم لا؟

فنقول: إن كان هناك إطلاق في وجوب القبول فلا يجب أخذ أي خبر كان، أي سواء كان مخبره ثقة أم لا أو سواء حصل الوثوق من خبره أو لا، فإنه لا شك أنّ الأخذ مقيد بأحد القيدتين، فإنه على فرض انعقاد الإطلاق إما - كما يقول الشيخ الأنصاري - تكون الحجة هي خبر الموثوق به وقد تقدم أنّ الصحيح القدمائي هو هذا، وإما تكون الحجة - كما يقول المتأخرون - ما كان راويه ثقة، فإذا كان الراوي ثقة

وحصل الوثوق بالخبر فلا إشكال في حجتيه، وأما لو افترقا كما إذا كان الراوي ثقة ولم يحصل لنا الوثوق عن مبادئ عقلائية أو حصل لنا الوثوق ولكن ليس راويه ثقة، ففي هذه الموارد عندنا علم إجمالي بخروج أحدهما عن الإطلاق، فإنّ الإطلاق على أي نحو كان مقيد إما بكون الراوي ثقة وإما بكون المخبر به موثقاً به على نحو المنفصلة المانعة الخلو. وعليه فنعلم بأنّ الإطلاق مقيد بأحد القيدين، وحينئذ لا يمكن التمسك به. فالنتيجة التمسك بهذه الآية لحجية خبر الثقة فيه تأمل.

هذا وقد احتمل الشيخ الأنصاري^(١) والمحقق الخراساني^(٢) أن يكون وجوب الحذر مختصاً بصورة حصول العلم.

وفيه: أنه إذا كان المراد العلم الوجداني فذلك بعيد، وإذا كان المراد هو الوثوق والاطمئنان فصحيح.

وقد أوجب عن منع الإطلاق في الآية وأنه مختص بصورة العلم بعدة أجوبة، ولعل بعضها يرد على اختصاص الوجوب بصورة حصول الوثوق والاطمئنان. فمن الأجوبة ما ورد في أصول الفقه^(٣) والمصباح^(٤) من أنّ وظيفة المنذر هي الإنذار مطلقاً سواء حصل للآخر علم أو وثوق أم لا، فإذا كان ذلك مطلقاً فوجوب الحذر على الآخر مطلق أيضاً، ولا وجه للتفكيك بينهما.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٨٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩٩.

(٣) أصول الفقه ٣: ٨٣.

(٤) مصباح الأصول ١: ٢١٤-٢١٥.

وفيه: أنه على فرض وجوب الإنذار على النافرين مطلقاً لا يقتضي وجوب القبول مطلقاً على الآخرين؛ لأنه من الممكن أن يكون على النافر التبليغ وعلى المتلقي دراسة الخبر، كما لو بعثنا مجموعة لتغطية أبناء موضوع معين، فهؤلاء وظيفتهم إعلامنا بالأنباء، وليس لازم إنبائهم وجوب القبول علينا سواء كان مؤيداً بالشواهد أم لا. وعلى أي حال من قضية وجوب الإنذار مطلقاً لا يمكن استكشاف وجوب الحذر مطلقاً سواء حصل لنا العلم أو الوثوق أم لا.

أو أن يقال في جواب هذا الموضوع كما أفاده الشيخ المظفر^(١) والسيد البروجردي^(٢) في مجلس درسه من أن سياق الآية المباركة للتوسعة وهو أن المؤمنين جميعهم لا يتمكنون من النفر، أي أن مقتضى القاعدة هو أن يكون الجميع عالمين بأن يحضروا عند النبي، فالآية إرشاد - وليس فيها وجوب - إلى الوصول إلى الأحكام ظناً - في قبال العلمي - وهو بأن يذهب جماعة ويأتوا بالأخبار للآخرين، فهذه الآية إرشاد إلى التوسعة من الخبر العلمي إلى الخبر الظني.

وفيه:

أولاً: أن هذا الكلام يتني على أن يكون المراد من التفقه هو طلب العلم لا نقل الأخبار.

وثانياً: ليس الغرض من ذهاب بعض هو التوسعة في العمل بالخبر الظني على الآخرين، فإن النافر أيضاً لا يحصل له العلم؛ لوجود العام والخاص والمطلق والمقيد

(١) أصول الفقه ٣: ٨٠-٨١.

(٢) أنظر: نهاية الأصول (تقاريرات دروس السيد البروجردي للشيخ المنتظري): ٤٩٩-

والناسخ والمنسوخ في كلام النبي وعدم ملازمة النافر له دائماً.
فلا يكون هذا فارقاً بين النافر وغيره حتى يقال بأن الكلام مسوق للتوسعة في
العمل بالخبر الظني.

وثالثاً: لو فرض أنّ هذا الفرق بين النافر وغيره موجود فليست نتيجته هي حجية
قول النافر مطلقاً ولو لم يحصل الوثوق من كلامه.

وجملة القول: أنّ في التعبير بالطائفة عناية إلى أنّ كلام بعضهم يؤيد كلام البعض
الآخر وإذا كانت هناك ريبة وشك فهذه الطريقة إما تزول فيما إذا كانت كلماتهم متفقة
أو تستحكم فيما إذا اختلفت، فهذه العناية ملحوظة حتى لا يقبل الخبر من دون تأمل.
ومما يشهد بذلك الروايات الواردة في وظيفة الأنام قبل معرفة خليفة الإمام
المتوفاة حيث استشهد فيها الإمام (عليه السلام) بآية النفر، وقال: «هم في عذر ما
داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم» ومن
الواضح أنّ أمر الإمامة لا تتم بخبر الواحد، بل لابد من حصول الوثوق والطمأنينة
واليقين، وهكذا في المقام.

وكيف كان استفادة وجوب الحذر مطلقاً مشكلاً وإن أتعبوا أنفسهم في سبيل
ذلك.

ثم إنّ هناك محاولة للبعض^(١) من دون أن يكون الاستدلال بآية النفر متوقفاً على
كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقيين واجباً واستفادة ذلك من (لعل) أو من أصل
حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فإن نفس جعل حجية قول النافرين المتفقيين

(١) أصول الفقه للشيخ المظفر: ٨٠-٨٤.

المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

وملخصها: أن النفر في صدر الآية بقريظة باقي الآية نفر للتفقه في الدين من باب أن الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً، وبما أن اعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء؛ لأنّ التعلّم واجب عقلي على كلّ أحد و تحصيل اليقين فيه المنحصر - عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي، فحقّ أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ولكن بما أنّ نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلّها عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عمّا فيه من مشقة عظيمة لا توصف، بل هو مستحيل عادةً، فأراد الله بصدر الآية أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمةً بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تُقدّر بقدرها. ولا شك أن التخفيف يحصل برفع الوجوب على كلّ واحدٍ واحدٍ، فلا بدّ من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كلّ حال - وهو التعلّم - بتشريع طريقة أخرى للتعلّم غير طريقة التعلّم اليقيني من نفس لسان الرسول.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذا تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - أعني التعلم - بأن ينفر طائفة من كل فرقة، والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم، بل ليس قد رخصهم فقط بذلك وإنما أوجب عليهم أن ينفر طائفة من كل قوم.

ولا يخفى: أنه لا يتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفي ثبوت أن هذه الطريقة مشرّعة من قبل الله وإن كان بنحو الترخيص

بها؛ لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه، فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.
وفيها:

أن هذه المحاولة بعيدة عن طريقة العرب ونهجهم في الحياة الاجتماعية آنذاك، والآية ناظرة إلى تلك الطريقة وليست بصدد تشريع شيء، فإن العرب كانوا يرسلون رجلاً يسمى الرائد أمامهم يبصر لهم الكلاً ومساقط الغيث في الصحراء، فيسبقهم بسرعة وخفة ليدهم على أماكن الزرع والماء والخير، ويجنبهم الجوع والظماً والفناء.
فالرائد: هو الذي يتقدم الجماعة ليتبصر في أمورها، ويستعلم لها الوقائع التي تتعلق بمصالحها. واعتماداً على ما يعود به من أخبار ومعلومات، تبني هذه الجماعة مواقفها العامة، فإما أن تتقدم لإنجاز أمر ما يتعلق بشؤونها العامة وبقضاياها المصرية، وإما أن تتراجع عن هذه المواقف وتحجم عنها لما يكتنفها من أخطار تهدد كيانها الجماعي أو مصالحها العامة.

فالرائد لا يمكن أن يكذب على أهله أبداً، فهم أهله الذين يحبهم، ويستحيل أن يرميهم في التهلكة بنصيحة كاذبة، كما أنه واحدٌ منهم، ومصيره مصيرهم، فإن أرداهم كذبه مات معهم.

وعليه لا علاقة للآية بكون التعلّم واجباً عقلياً على كل أحد وأنها بصدد تشريع طريقة أخرى للتعلّم غير طريقة التعلّم اليقيني من نفس لسان الرسول. فهذه المحاولة أيضاً ليست ناجعة في إثبات حجية خبر الواحد.

الدليل الثاني: الروايات

والاستدلال بالروايات يقتضي الكلام في مقامين، في دلالتها على حجية خبر

الواحد، وفي إثبات تواترها، فإن لم يثبت تواترها فلا يمكن الاستدلال بها؛ إذ لا يمكن الاستدلال لحجية خبر الواحد بخبر الواحد، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في دلالة الروايات

تعرض شيخنا الأنصاري لطوائف أربع من الروايات، وقد زاد السيد البروجردي في بحثه ثلاث طوائف أخرى.

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية

وهي أخبار تكفلت بعلاج التعارض بين الروايات، وهذه الطائفة مشتملة على روايات أربعة كما أشار إليه الشيخ الأنصاري، وهي مقبولة عمر بن حنظلة ورواية عوالي اللثالي لابن أبي جمهور الأحسائي ورواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام، والأخيرتان مرويتان في احتجاج الطبرسي مرسلتين.

وتقريب الاستدلال بها على نحوين:

الأول: أن مسألة تعارض الخبرين وعلاجه من شؤون البحث عن حجية خبر الواحد ومن فروعها، والسائل والمجيب في هذه الروايات قد تسالما على حجية خبر الواحد.

وهذا التقريب ليس متوقفاً على أن تكون الأخبار العلاجية دالة على حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً، بل حتى إذا دلت على التوقف بعد التعارض فيمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بدلالة الاقتضاء؛ إذ لو تمت دلالتها على التوقف عند التعارض فهذا يعني أنه لولا التعارض كانت حجة، وقد استند بعض إلى هذا التقريب.

التقريب الثاني: أن الأخبار العلاجية المتضمنة للحكم بأحد الخبرين تعييناً أو

تخييراً تدل بالأولية القطعية على حجية خبر الواحد.

ومما ذكرنا قد انضح أنّ التقريب الثاني تكون دائرته أخص من التقريب الأول؛ إذ هذا التقريب جار في خصوص أخبار تكون متضمنة للحكم بترجيح أحدهما تعييناً أو تخييراً إذا لم يكن هناك مرجح.

والاستناد إلى هذه الأخبار على حجية خبر الواحد له سبق تاريخي، فقد قال السيّد المرتضى في بعض رسائله - على ما في مقدمة السرائر -: (فإن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كله أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة. وهذا نقيض ما قدمتموه).

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس ومحتمل).

وكيف كان، دلالة هذه الأخبار متوقفة على أن تكون ناظرة إلى خبر الواحد، أي يكون مورد الخبرين المتعارضين المذكور في هذه الروايات خصوص الخبرين اللذين لم يكونا موثوقي الصدور.

وهذه الأخبار كما ذكر الشيخ ليس لها إطلاق، بل تدل في الجملة على أنّ الخبرين المتعارضين اللذين لولا التعارض يكون كل منهما حجة؛ إذ يمكن أن يكون الخبران من الخبرين اللذين يطمأن بصدورهما، ومع ذلك يكونان متعارضين، فلا تكون ناظرة إلى الخبر الواحد الذي يكون مشكوك الصدور.

والحاصل: إذا لم يكن لهذه الأخبار إطلاق كما ذكره الشيخ، فلا تكون لها دلالة

على حجية خبر الواحد.

وقد يقال: إنّ هناك قرائن تفيد أنّ هذه الأخبار ناظرة إلى الخبر الواحد المشكوك الصدور، وهي:

الأولى: أنّ الإمام عليه السلام أمر بالأخذ بما قاله الأفقه والأعدل والأورع - كما في مقبولة عمر بن حنظلة - وهذه الأمور من المرجحات السنديّة، والمرجحات السنديّة ليس لها محلّ إلا فيما إذا كان الشيء مشكوك الصدور، وهذا مما أشار إليه الشيخ قده. والظاهر أنّها إما مرتبطة بانتخاب كل واحد منهما حاكماً من الحكام الذين نُصبوا بنصب عمومي، فإذا اختلف القاضيان لا بدّ من الأخذ بقول الأفقه والأصدق والأعدل والأورع. أو هي مرتبطة بالفتويين.

وأما ما ذكره الشيخ قده من دعوى عدم خصوصية للحكمين حيث قال: (وموردها وإن كان في الحاكمين إلا أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأنّ المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان)، فلا نرى له وجهاً، بل المراجعة إلى الرواية يدلنا على خلافه وأنّ مورد الرواية هو الحكمين، بل إنّ ذيل المقبولة يدل على أنّ الخبر لا بدّ أن يكون مما لا ريب فيه، أي تصرف الربية عن المشهور إلى الشاذ.

فالخبر الذي لا ريب فيه لو لا التعارض يكون حجة، لا كل خبر، وليس فيها ترجيح سندي حتّى يقال: إنّها تشمل الخبر المشكوك.

وأما رواية عوالي اللآلي وإن ذكر فيها المرجحات السنديّة، قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما أخذ؟ قال: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»، قلت: إنّهما معاً مشهوران؟ قال: «خذ بأعدلها عندك وأوثقهما في نفسك».

لكن ذلك بعد الثبوت والوضوح، أي بعد كونه ثابتاً أمر عليه السلام بالأخذ بقول

الأعدل والأوثق، فالأعدلية والأوثقية - بعد الوضوح - من المرجحات التعبدية، وليست من المرجحات السندية.

القرينة الثانية: ما ذكره في مصباح الاصول بقوله: (الظاهر من مثل قوله: يأتي عنكم خبران متعارضان، كون السؤال عن مشكوكي الصدور). ولكن هذا الاستظهار غير واضح.

القرينة الثالثة: ما ذكره في مصباح الاصول أيضاً بقوله: (مضافاً إلى أن وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه).

وهذا غير صحيح؛ إذ الأئمة عليهم السلام كما ذكروا كانوا يجيبون عن شيء سبعين جواباً، لعل واحد منها المخرج، فهذه الطائفة من الأخبار لا دلالة لها على حجية خبر الواحد.

الطائفة الثانية: ما دل على ارجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم عليهم السلام وهذه الطائفة من الأخبار يمكن تقسيمها إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما ارجع إلى الآحاد من المعتمدين الذين بيدهم أمر قطر أو منطقة، وبما أن الإمام عليه السلام نصب ذلك الشخص لإدارة ذلك المجتمع، فهو المسؤول عنه وعن أفعاله، وهو الذي يراقب أعمال هذا العامل - الذي يعبر عنه في الروايات مثل عامله على البصرة وعامله على كذا - فيرجع الإمام الآحاد إلى هذا العامل ليثبت موقفه ويؤيده، سواء كان هذا العامل راوياً أم لم يكن، وحدود هذا الارجاع هو الاطاعة والاستماع له والتعاون معه اجتماعياً ومالياً، ولا ربط لهذا القسم بالخبر الواحد. ومن هذا القبيل ما رواه أحمد بن اسحاق: (سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت من أعامل وعمن آخذ، وقول من أقبل؟ قال العمري ثقتي - لا ثقة) كما في الرسائل - فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون).

القسم الثاني: ما هو مرتبط بالارجاع من جهة التعليم والفتيا، وهذا القسم لا ربط له بحجية خبر الواحد أيضاً؛ إذ لو قال أحد هذا ثقّتي في تعليمكم ليس معناه الأخذ بكل ما قاله، وعدة من الروايات مرتبطة بهذه الجهة، والشيخ ثُمَّ كأنه التفت إلى هذه النكته؛ إذ قال: (بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية)، فلا فرق في نظر الشيخ بين قبول الفتوى والرواية، فكما أنه يقبل فتاويه يقبل روايته أيضاً.

وهذا غير صحيح؛ إذ كم فرق بين دراية الحديث وروايته، ونحن قد ذكرنا جوابه مفصلاً في رد الأخباريين الذين تخيلوا أنه لم يكن في السابق فقاهاة، بل كانوا كلهم رواة، وكل من راجع إلى التراجم يرى الفرق بين الفقيه والراوي حتى في زمن النبي ﷺ، ولذا قال النبي (رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه). والراوي الأمين قد يكون بمنزلة جهاز التسجيل في زماننا، فكانوا يحفظون الروايات، سواء أفقها ما في كلام الإمام أم لم يفقها، بخلاف الفقيه فإنه يفرع على ما قاله الأئمة الاطهار عليهم السلام (علينا القاء الأصول وعليكم التفريع) وكانوا يعرفون معارض كلام الأئمة، والتميز بين الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه والجمع بين العام والخاص، ومعرفة الجمع بين الأخبار وكيفية استظهار الحكم من الكتاب والسنة.

والرواة كانوا منقسمين إلى قسمين، فقسم كانوا متصدين للفتيا، كما في ترجمة يونس بن عبد الرحمن، قال النجاشي: (وكان الرضا يشير إليه في العلم والفتيا)، وقال في ترجمة محمد بن مسلم (إنه فقيه ورع)، وفي ترجمة أبان بن تغلب (اجلس يا أبان في مسجد المدينة وافتى الناس)، وكانوا فقهاء ويعلمون الناس.

والقسم الآخر هم المحدثون. والناس كانوا يتبعون الفقهاء، والفتيا إنما هي للعوام الذين لا يمكنهم مقايسة الفتوى مع الكتاب والسنة، بخلاف الرواية فإنه قد يحدث من يمكنه المقايسة مع الكتاب والسنة.

كما في قوله ﷺ لابن أبي يعفور بعد السؤال عن يرجع إليه إذا احتج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فإنه سمع من أبي أحاديث - وكلمة (أحاديث) غير موجودة في المصادر - وكان عنده وجيهاً».

ومحمد بن مسلم كان من كبار الفقهاء ومتصدياً للفتيا.

وعن شعيب العقرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي، يعني أبا بصير».

وأبو بصير أيضاً من الفقهاء العظام.

وعن علي ابن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا ﷺ: شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ فقال: «من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا».

ومعالم الدين يعني الأدلة التي تدل على الدين، وروايات أخرى.

القسم الثالث: ما هو مرتبط بأخذ الحديث وأنه ممن يؤخذ، مثل قوله ﷺ (إذا اردت حديثاً فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زرارة) وهذه الرواية رواها محمد بن سنان عن المفضل، ولا دلالة فيها على حجية خبر الواحد، وأنه لا يجب مقايسة رواية زرارة مع الكتاب والسنة.

وأما ما روي: (وأما ما رواه زرارة فلا يجوز لي رده) فلا يدل على أن ما رواه زرارة لا يجب مقايسته مع الكتاب كما فعل ذلك الإمام ﷺ، وإنما قال ﷺ ذلك تأدباً منه وتلطفاً على زرارة.

فهذه الأقسام الثلاثة من الطائفة الثانية لا دلالة فيها على حجية خبر الواحد.

الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقة والعلماء

قال الشيخ ثُمَّ: (ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية).

ثم أشار إلى مجموعة من الروايات:

الرواية الأولى: قول الحجة (عجل الله فرجه) لإسحاق بن يعقوب - على ما في كتاب الغيبة^(١) للشيخ، وكمال الدين^(٢) للصدوق، والاحتجاج^(٣) للطبرسي - : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم».

قال الشيخ: (فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة أعني الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عَلَيْهِ السَّلَام يدل على وجوب قبول خبرهم)^(٤).

وفيه: أنهم حجة على العوام، لا على عموم الناس.

الرواية الثانية: الرواية المرسلة المحكية عن العدة^(٥): «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي عَلَيْهِ السَّلَام».

وفيه: أن الأخذ بروايات العامة لا يعني الأخذ بها سواء حصل الوثوق بالصدور

(١) الغيبة للطوسي: ٢٩١، ضمن الحديث ٢٤٧.

(٢) كمال الدين: ٤٨٤، ضمن الحديث ٤.

(٣) الاحتجاج ٢: ٢٨٣.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٠١.

(٥) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

أم لا، بل المراد التنبيه على أن تكون تلك المصادر أيضاً من مصادر التنبيه والاستنباط فيما يروونه عن علي عليه السلام فيما إذا حصل لكم الوثوق، ولا علاقة له بالمقام.

الرواية الثالثة: هي رواية الاحتجاج^(١) عن تفسير العسكري عليه السلام - في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾^(٢) الآية -: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم. فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً، ولا كرامة. وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك» الحديث.

ثم قال الشيخ^(٣) بعد نقله لهذه الرواية: (دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب).

وفيه: أنه لم تلح منها آثار الصدق لنا كما ادعاه الشيخ.

الرواية الرابعة: ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن يعتمد عليه في الدين، قال: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حننا، كثير القدم في أمرنا»^(٤).

(١) الاحتجاج ٢: ٥٠٨ - ٥١٢، الحديث ٣٣٧.

(٢) تفسير العسكري: ٢٩٩ - ٣٠١.

(٣) سورة البقرة، الآية ٧٨.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٠٥.

(٥) رجال الكشي: ٥. وفيه: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على مسن في حننا وكل كبير التقدم في أمرنا، فإنهم كافوكما إن شاء الله تعالى».

وفيه: أنّ هذه الرواية كسائر الروايات لا دلالة لها على حجية خبر الواحد وإنها أرشد الإمام عليه السلام إلى أنّ من يعتمد عليه في الدين لا بدّ أن يكون ممن قضوا أكثر عمرهم في سبيل هذا الدين ويكونون أقل خطأً، لا الشباب، ولا الذين قضوا أكثر عمرهم في سبيل الطاغوت، وأين هذا من حجية خبر الواحد؟

الطائفة الرابعة: الروايات الحائنة على حفظ الحديث وكتابته وتناقله

قال الشيخ الأنصاري: (الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر)^(١).

وكان السيد البروجردي قده يتساءل في هذا المقام كيف يكون للمجموع دلالة في حين لا دلالة في كل واحد منها؛ إذ ليس للمجموع ظهور غير ظهور كل فرد فرد. الرواية الأولى: النبوي المستفيض بل المتواتر: «أنّه من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^(٢).

قال شيخنا البهائي قده في أول أربعينه: (إنّ دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر)^(٣).

وفيه: أنّه لا دلالة لها على حجية خبر الواحد، كما لا دلالة لآية النفر على ذلك.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩ - ٩٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٣٣٢٥٠، ٣٣٢٥١، ٣٣٢٩٣، ٣٣٢٩٩، ٣٣٣٠٣، ٣٣٣٠٤، ٣٣٣٠٥، ٣٣٣٠٦، ٣٣٣٠٧، ٣٣٣٠٩، ٣٣٣١٦، ٣٣٣١٧.

(٣) الأربعون حديثاً: ٧١.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٠٧.

الرواية الثانية: قوله ﷺ: «حدّثوا بها فإنّها حق» وقد ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية، ومثلها أخبار كثيرة واردة في الترغيب في الرواية والحث عليها، وإبلاغ ما في كتب الشيعة.

الرواية الثالثة: قوله ﷺ: «اكتب وبثّ علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج، لا يأنسون إلا بكتبهم»^(١) ومثله غيره مما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته. وفيه: أنّ هذه الروايات إنّما جاءت في قبال العامة الذين لم يكونوا من أهل التدوين والرواية تبعاً للشيخين، وكانوا لا يجوزون التدوين والرواية، وربما نسبوا ذلك إلى النبي ﷺ كما تقدم منّا ذلك في تاريخ تدوين الحديث، وإنّما مثل ذلك من يهتم بطبع كتاب من الكتب، وليس معنى ذلك أنّه يقبل جميع ما في هذا الكتاب، وإنّما يصل الخبر إلى حد التواتر إذا رواه جماعة لم يحتمل في حقهم التواطؤ على الكذب، أو يصل إلى حد الاستفاضة، فهذا الاهتمام من الأئمة ﷺ إنّما هو في قبال العامة، والذي لا يقول بحجية خبر الواحد أشدّ احتياجاً من غيره إلى الكتب والمراجعات وتجميع القرآئن.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذم الكذب على الأئمة والتحذير من الكذابين

وهي روايات:

الرواية الأولى: قوله ﷺ: «ستكثر بعدي القالة، وإن من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار».

الرواية الثانية: ما ورد من قولهم ﷺ: «لكل رجل منا من يكذب عليه». وفي

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٧-٣٠٨.

رواية أخرى: «لكل منا من يكذب عليه»

الرواية الثالثة: قول أبي عبد الله عليه السلام: «إننا أهل بيت صديقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا».

الرواية الرابعة: قوله عليه السلام: «إن الناس أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره».

قال الشيخ في تقريب الاستدلال بهذه الأخبار^(١): «فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة، والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة».

قال الشيخ المظفر: «فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين»^(٢).

وفيه: أنه ليس معنى التحذير من الكذب والكذابين أن المسلمين كانوا كذلك وكانوا يقبلون خبر كل واحد، وإنما كانوا يكذبون على الأئمة غالباً في المعارف كمغيرة بن سعيد وغيره.

والكذب غير متوقف على أن يكون خبر الواحد حجة، بل كثيراً ما يكون كثرة الكذب له أثر إحساسي ويوجب الاطمئنان، والشاهد على ذلك أهل الشام، فإنهم تعجبوا حين سمعوا أن أمير المؤمنين عليه السلام قتل في المحراب ولم يعلموا أنه من ذوي

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٨.

(٢) أصول الفقه ٣: ٨٩.

القريبى، والأئمة عليهم السلام إنما حذروا من الكذب والكذابين لأنّ الناس لا يقبلون قول كل أحد، والعلاج إنّما يكون بمقايسته مع الكتاب والسنة، وليس العلاج بكون الراوي ثقة؛ إذ كثيراً ما يروي الكذاب عن ثقة عن ثقة.

الطائفة السادسة: ما دلّ على نقد الأئمة عليهم السلام للقياس

وهذه الروايات تشير إلى أنّ العمل بأخبار الآحاد عمل صحيح؛ إذ الانتقاد من جهة عملهم بالقياس وعدم عملهم بالأخبار والآثار.

منها: ما في الكافي (سعيد بن أبي خصيب البجلي عن جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال لابن أبي ليلى بأي شيء تقضي قال بما بلغني عن رسول الله وعن علي وعن أبي بكر وعمر، فقال بلغك عن رسول الله أنّه قال إنّ علياً أقضاكم؟ قال نعم فقال كيف تقضي بغير قضاء علي عليه السلام؟)^(١).

وكان السيّد البروجردى يقرب الاستدلال به بأنه لم يعترض عليه بما بلغه عن رسول الله، وإنما اعترض عليه بانه كيف تعمل بقضاء الآخرين مع علمك بأنّ رسول الله قال في حق علي (أنّ علياً أقضاكم)؟ والبلوغ أعم من أن يكون بخبر الواحد أو بالخبر المتواتر، وكان السيّد البروجردى رضوان الله تعالى عليه يدعي أنّ طريقة العامة كانت مستمرة بالعمل بخبر الآحاد، مع قلة الأخبار المتواترة، وكان يستشهد لذلك بأنّ العامة يقولون بأنّ منجزات المريض من الثلث وليس عندهم دليل إلا رواية واحدة، وهي رواية عمر بن الحصين.

والجواب عن ذلك أنّه ليس لقوله (بما بلغني عن رسول الله) إطلاق، نعم الأخبار

(١) الكافي ٧: ٤٠٨.

المتواترة لم تكن كثيرة في ذلك الوقت، ولكن الخبر المحفوف بالقرائن الموجبة للاطمئنان يمكن أن يكون كثيراً مع قرب عهدهم بزمن رسول الله ﷺ.

وأما ما قيل من أن بناء علماء العامة كان على العمل بخبر الواحد فغير صحيح؛ إذ ذكرنا سابقاً أن المعتزلة وأهل العراق كانوا يشددون في الخبر.

وأما ما استشهد به فلا تنحصر الرواية برواية عمرو بن الحصين وهناك رواية أخرى وهي رواية زيد الأنصاري على ما في نيل الأوطار^(١)، مضافاً إلى رواية أخرى عن أبي هريرة كما في المغني^(٢)، والعراقيون لم يعملوا بهذه الرواية؛ إذ هذه الرواية مشتملة على القرعة وأبو حنيفة يرى القرعة أنها قمار ومن أعمال الجاهلية كما في نيل الأوطار^(٣)، مضافاً إلى أن هذه الرواية غير مسوقة لهذه الجهة، بل مسوقة لأجل أن يعتمد على قضاء علي بن أبي طالب لا قضاء غيره.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث: (ابن بابويه عن شعيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله ﷺ - والرواية مفصلة - قال ﷺ انت فقيه أهل العراق؟ قال نعم قال فبم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه - إلى أن قال ﷺ - يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم يأت به الآثار والسنة كيف تصنع قال فقال أصلحك الله اقيس واعمل فيه برائي فقال يا أبا حنيفة أن أول من قاس ابليس^(٤)).

(١) نيل الأوطار ٦: ١٥٤.

(٢) المغني ٦: ٤٩١.

(٣) تاريخ بغداد ١٣: ٣٩٠، ربيع الأبرار ٤: ٢٠، المنتظم ٨: ١٣٨، نيل الأوطار ٦:

١٥٤.

(٤) علل الشرائع ١: ٩٠، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٠.

وجه الاستدلال بهذه الرواية أنه اعترض عليه لعمله بالقياس ولم يعترض عليه السلام عليه بعمله بالآثار والسنة، فمن هذا نستكشف ان عمله هذا كان ممضى. وفيه: أن هذا الاستظهار والاستكشاف غير صحيح؛ لأن أبا حنيفة كان من مذهبه التشديد في العمل بالروايات بحيث ذكر ابن خلدون^(١) أنه لم يرو إلا سبعة عشر حديثاً وكان له سوء ظن بالنسبة لروايات الجمهور، فإن دلت هذه الرواية على شيء - ولا تدل - إنما تدل على عدم حجية خبر الواحد.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث^(٢) من مناظرة الإمام عليه السلام مع عبد الله بن شبرمة، وهي نظير ما تقدم.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث^(٣) عن قرب الاسناد عن أحمد بن أبي نصر، وهي أيضاً مرتبطة بالتعرض بالعمل بالقياس.

ومنها: ما في مقدمة جامع الأحاديث^(٤)، وفيها: (فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله وتركوا الآثار).

وهذه الروايات يمكن أن تكون رداً على من ترك الخبر إذا كان معارضاً للقياس، أو لم يعتن بالآثار أصلاً؛ لعدم وثوقهم بروايات الجمهور وتركوا معدن الآثار وهم أهل بيت النبي، فهذه الروايات رد عليهم، ولا دلالة لها على حجية خبر الواحد.

(١) مقدمة ابن خلدون (تحقيق الدرويش) ٢: ١٨٣.

(٢) المحاسن ١: ٢١٠، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٩٣.

(٣) قرب الاسناد: ٣٥٦، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٦.

(٤) الاختصاص: ٢٥٨، تفسير العياشي ٢: ٣٣١، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٧٩.

الطائفة السابعة: ما دلّ على أنّهم جعلوا واسطة في تبليغ مقاصدهم إلى الناس وهي ما دل على أنّ النبيّ والأئمة عليهم السلام قد جعلوا واسطة بينهم وبين الناس في تبليغ مقاصدهم، وبناء المسلمين على الاتباع، كما في إرساله صلى الله عليه وآله أحداً في أيام التشريق للإعلام بأنّ هذه الأيام أيام أكل وشرب فلا تصوموا، ثمّ سألوا فقالوا هذا علي بن أبي طالب، وفي رواياتنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الذي أرسله النبيّ صلى الله عليه وآله هو بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورد أيام منى فقال تنادي بالناس إلا لا تصوموا فإنها أيام اكل وشرب^(١).

وفي نيل الأوطار^(٢) أنّ صلى الله عليه وآله أرسل نفرين لأن يناديا بالناس، وهما كعب بن مالك وأوس بن حرثان، وهذا مروى عن أحمد ومسلم، ونقل عن أحمد عن سعد بن أبي وقاص عن سعد قال أنا الذي أرسلني رسول الله بالنداء!

وهذه الرواية على جميع احتمالاتها لا يستفاد منها حجية خبر الواحد، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله موجود، وهذا إنما هو نظير الأعلام في الساعات في زماننا هذا مع سيطرة الحكومة لحضور محفل حكومي، فهذا لا يحتمل أحد أن يكون المنادي كاذباً مع سيطرة الحكومة.

ومنها: ما في مقدمة قرب الاسناد^(٣) من قصة طويلة لريان بن الصلت مع زكريا بن آدم، وليس فيها دلالة ولا إشعار على حجية خبر الواحد.

هذه طوائف من الروايات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد، وقد تبين عدم

(١) قرب الاسناد: ١٩، معاني الأخبار: ٣٠٠، وسائل الشيعة ١٠: ٥١٨ و ١٤: ١٩٥.

(٢) نيل الأوطار ٤: ٣٥٢.

(٣) قرب الاسناد: ٣٤٣.

دالاتها على ذلك.

المقام الثاني: في تواتر الروايات

بعد الفراغ عن استعراض الروايات، فلو تنزلنا وقلنا بدالاتها على حجية الخبر فهل هي متواترة وتخرج عن عنوان خبر الواحد حتى يتم الاستدلال بها. فالكلام يقع في تواترها وعدمه، ونحن نتعرض في هذا المقام لجهات :

الجهة الأولى: البحث عن التواتر

التواتر إما أن يكون لفظياً وهو ما يكون المنقول لفظاً خاصاً من قائل خاص، كتواتر القرآن عن النبي ﷺ.

وأما أن يكون التواتر معنوياً وهو ما دلّ على معنى خاص - بلا تكرار لفظ بعينه - سواء كانت الدلالة على نحو المطابقة أم التضامن أم الالتزام.

وقد أضاف صاحب الكفاية قسماً آخر، وهو التواتر الإجمالي، وتبعه في ذلك بعض من المتأخرين، وقد أنكر المحقق النائيني وجود التواتر الإجمالي على ما في أجود التقريرات^(١).

والتواتر الإجمالي هو عبارة عن وجود أخبار لا اشتراك لها في جهة من الجهات، ومع ذلك نعلم بصدق بعضها، مثل علمنا بصدق بعض الأخبار الموجودة في كتاب وسائل الشيعة مع أنها مختلفة الموضوع والمحمول.

وقد أجاب المحقق النائيني - على ما في أجود التقريرات -: (لو وضعنا إليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

(الصدور).

والجواب عما ذكره المحقق النائيني: (إنّ احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي، لأنّ احتمال الصدق و الكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها، وإلا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللفظي أيضاً؛ إذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق و الكذب)^(١).

والتحقيق:

أولاً: لا شك في حصول العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار، إلا أنّ الكلام في كون هذا تواتراً حتّى نستدرك على السابقين، أو لا.

والعلم الإجمالي إنما يحصل من جهة أنه إذا أخبر أحد عن قضية، وآخر عن قضية أخرى، وثالث عن ثلاثة مختلفة عن سائر القضايا، فننتزع منها جامعاً تتجمع فيه الاحتمالات، وقد تصل إلى مرحلة العلم، فنحكم بوقوع إحدى هذه القضايا، فالعلم الإجمالي حاصل ولا تواتر للأخبار، فإن تواتر الأخبار معناه تتابعها، واللازم فيه أن يكون تتابع الأخبار عن شيء واحد، كما في التواتر اللفظي والمعنوي بجميع أقسامه، فهذا علم إجمالي بصدق بعض الأخبار، لا أن يكون تواتراً إجمالياً، والعلم ليس متوقفاً على الخبر.

وثانياً: على فرض التسليم فهذا التقسيم غلط، بل لا بدّ أن يقسم هكذا: التواتر إما تفصيلي وإما إجمالي، والتفصيلي إما لفظي أو معنوي، لا أن يجعل الإجمالي في قبالة اللفظي والمعنوي.

والنتيجة: أن ما ذهب إليه المحقق النائيني من إنكار التواتر الإجمالي هو الصحيح

وإن كان التعليل غير صحيح على ما اسند إليه في أجود التقريرات.

الجهة الثانية: في الخصوصية المأخوذة في هذه الأخبار

إنّ التواتر اللفظي في هذه الطوائف غير موجود، فإن كان هنا تواتر فهو إما معنوي أو إجمالي، والمتواتر عليه عبارة عن حجية خبر الثقة - بادعاء الشيخ - وأما الإيثار والعدالة فغير معتبران.

قال الشيخ الأنصاري^(١): (إنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ (الثقة) و(المأمون) و(الصادق) وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

وأما العدالة، فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، والواردة في كتب بني فضال، ومرفوعة الكناني وتاليها.

نعم، في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى، جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها، وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع).

وفيه: أن الحق مع من يخالف الشيخ؛ إذ هذه الروايات كانت طوائف وكل منها كانت مشتملة على خصوصية، ونحن نعلم بصدور البعض من هذا المجموع، فلا بد من ملاحظة جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الروايات، فعلى هذا لا بد أن يكون

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠٩-٣١٠.

الراوي عادلاً، فإنه مذكور (القول ما قاله أعدلهما).

وكذلك الإمامية فان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (ثقتي والمأمون على الدين والدنيا) وأمثال ذلك يدل على اعتبار كون الراوي إمامياً، وجميع ما نحتمله من الخصوصيات أيضاً دخيل وهو عبارة عن الصحيح الأعلائي.

مضافاً إلى اشتراط الفقاهة في الراوي، فإنها مذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة، وهذا غير مستبعد، فإننا قد ذكرنا ان العراقيين كانوا يشترطون ذلك في الراوي، إلا أن يقوم إجماع على عدم اشتراطه.

إلا أن مخالف الشيخ أيضاً يقول بحجية خبر الثقة وذلك لما في رجال الكشي عن محمد بن مسعود، قال: حدثني محمد بن نصير^(١)، قال: حدثنا محمد بن عيسى^(٢)، قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي القمي^(٣) قال: قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^(٤).

(١) وهو مردد بين اثنين: أحدهما محمد بن نصير الكشي- الذي هو من العلماء وموثق، والآخر محمد بن نصير النميري الذي كان من الغلاة وفسد المذهب. ولا مجال للتوهم بأن المذكور في السند هو المغالي من جهة أن الكشي يروي عن محمد بن نصير الكشي من دون واسطة، وللوقوف على رد هذا التوهم يمكن مراجعة معجم رجال الحديث ١٧: ٢٣٥. (الاستاذ دام ظله)

(٢) وهو محل كلام بين الرجاليين، والأرجح عندنا هو وثاقته. (الاستاذ دام ظله)

(٣) وهو من الثقات وقد قيل في حقه: «وكان خير قمي رأيت». (الاستاذ دام ظله)

(٤) رجال الكشي: ٤٩٠.

استدل بهذه الرواية لحجية خبر الثقة بتقريب أن المرتكز حجية خبر الثقة، إلا أنه يسأل عن يونس بن عبد الرحمن هل إنه ثقة أو لا؟
فهذه الرواية تدل على حجية خبر كل ثقة.

وذهب إلى حجية خبر الثقة صاحب تهذيب الأصول بمعونة رواية أخرى، وهي ما ذكر فيها: (العمري وابنه ثقتان، فما أديا عني فعني يؤديان).
وقد عرفت المناقشة في هاتين الروايتين سابقاً.
هذا تمام الكلام في استدلالاتهم بالأخبار والسنة.

الدليل الثالث: بناء العقلاء

إنّ العقلاء في أمورهم التكوينية المرتبطة بجريمهم العملي، وكذا في الأمور العقلية التي هي بين الأمر والمأمور في الأمور التشريعية بناؤهم على حجية خبر الثقة، وبضمنية عدم الردع من الشارع يكون هذا البناء العقلاني ممضى.
وما يتوهم منها الردع كآليات الناهية عن العمل بغير العلم أجاب العلماء عنها بأجوبة متعددة.

وفي المقام بحثان :

الأول: أنّ العقلاء في الأمور الاجتماعية وغيرها هل يعتمدون على خبر الثقة أو لا؟ وإذا كانوا يعتمدون على خبر الثقة فعلى أي أساس يكون ذلك؟

والثاني: أنّه هل ورد ردع من الشارع أو لا؟

المقام الأول

فنذكر مقدمتين لتشخيص الموضوع:

المقدمة الأولى: ما هو الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقلي العملي.

أما الفرق بين بناء العقلاء وحكم العقلي العملي فيختلف حسب المسالك الثلاثة المتقدمة في أوائل مبحث القطع.

المسلك الأول: أن حقيقة حكم العقلي العملي عبارة عما أودعه الله في الضمير الإنساني، والضمير الإنساني هو الأمر والناهي ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، وهذا هو المختار.

المسلك الثاني: أن حقيقة حكم العقلي العملي عبارة عن قوانين تطابق عليه العقلاء بلحاظ أن الفرد ترتبط معيشته وحياته مع المجتمع، وأساس قانون حكم العقلي العملي هو الحسن والقبح العقليين، ومرجعه إلى أن كل شيء مخل بالنظام فهو قبيح، وكل ما يكون موجبا لتحكيم النظام فهو حسن، ففي الحقيقة مرجع أحكام العقل العملي إلى التحفظ على المصالح الفردية والتحرز عن المفاسد الفردية في ضمن احترام المجتمع، أي نحن نحترم المجتمع لأجل التحفظ على أنفسنا، ومرجعه إلى حب الذات، وهذا هو الذي ذهب إليه المحقق الإصفهاني، ووافقه في ذلك الشيخ محمد حسين المظفر.

المسلك الثالث: - في حقيقة حكم العقل العملي - أن الحسن والقبح من الأمور الواقعية الموجودة في نفس الأمر، والإنسان يدركه.

فعلى المسلك الأول يكون الجري العادي على حجية خبر الثقة غير حكم العقلي العملي؛ إذ ليس هو من الأمور التي أودعت في ضمير الإنسان.

وعلى المسلك الثاني يكون الجري على حجية خبر الثقة عين حكم العقلي العملي؛ لأنه مما تطابق عليه العقلاء.

وعلى المسلك الثالث يكون الجري العملي مخالفاً لحكم العقل العملي.

المقدمة الثانية: في الفرق بين بناء العقلاء وسيرة المسلمين

إنّ الفرق بين بناء العقلاء وبناء المشرعة يكون في تباينهما من ناحية الكاشف والمنكشف وفي شرط الكشف.

ففي بناء العقلاء لا بدّ وأن يكون لجميع العقلاء بلا فرق بين ملهم ونحلهم جري عملي على شيء، وهذا هو الكاشف، ولكن في سيرة المشرعة لا بدّ وأن يكون امتياز جماعة عن سائر العقلاء بمشي عملي، مثل الذهاب إلى الحج وصوم شهر رمضان وغيره، وذلك لاتباعهم لمشرع ومقنن.

والمنكشف في بناء العقلاء عبارة عن حكم إمضائي للشارع، وفي السيرة حكم تأسيسي.

وطريقة الكشف في بناء العقلاء إنما يكون فيما إذا لم يردع عنه الشارع، وفي سيرة المشرعة لا يحتاج إلى عدم الردع؛ إذ السيرة جري على اتباع المشرع، وهذا الامتياز لا بدّ وأن يجرز سبقه التاريخي، بمعنى: أنّ امتياز هذه الفرقة يبدأ بيد وصل إليهم من الشارع المقدس، ولم يتسرب إليهم من سائر الملل.

والاستدلال ببناء العقلاء وعدم الردع كثير في الفقه والأصول، فقد استدل لحجية خبر الثقة بذلك وكذلك لحجية إيد ولحجية الاستصحاب ولقانون ضمان اليد ولقانون تبعية المنافع والنماء للأصل ولقانون مملكية الحيازة والإحياء وغير ذلك من الموارد، ولذا كان الأولى البحث عن هذا وشؤونه مستقلاً، مع أنهم لم يبحثوا عنه، ونحن نبحت عنه بحد يكون مقدار حاجتنا.

فمن الموارد التي استدل لها ببناء العقلاء وعدم الردع هو حجية خبر الثقة، فقد استدل لذلك جماعة من المتأخرين به.

ولابد وأن نرى أنّ الاعتماد بالأخبار هل هو صحيح وقانون كلي ولا يفرقون بين

الموارد أو أنه غير صحيح، مع أن مورد كلام المستدل ببناء العقلاء هو الخبر الحسي؟
ونحن نوسع دائرة ذلك إلى الحدسي، فنقول:

في مرحلة تبليغ القوانين والأحكام والشرائع يعتمد العقلاء على قنوات خاصة رسمية لتبليغ الأحكام والقوانين، كما نرى أنه قد يصدر حكم ويعلن في الجرائد والراديو وأشباههما، ومع ذلك لا يعملون به في الدوائر ما لم يصل إليهم بطريقة رسمية، وأما إذا وصل إليهم بطريق رسمي فليس لهم أن يخالفوا سواء استبعدوه أم استقربوه.

ومثله المراجعة إلى أهل الخبرة فيما إذا كان له وثوق بخبريته، فالعقلاء في هذا المورد يعملون على وفق خبر الثقة سواء كان إخبار الخبير عن حس أو حدس، ففي هذه الصورة أيضاً لا بد أن يتبع.

وكذا إذا كان الخبر من الأمور الراجعة إلى الأمن والاقتصاد أو غيرهما مما يرتبط بشؤون الأمة، فهذه الأخبار وإن سمعت من الثقة إلا أنه لا بد أن يتفحصها أهل الفن والخبرة ويقلّبونها، فإذا أخبر شخص بأن الشاعر الفلاني أنشد هذا الشعر، فإن أهل الخبرة بالشعر لا يصدقونه بمجرد السماع، بل يقايسونه مع قريحة الشاعر التي يعرفونها عنه وأنه هل يمكن أن يكون هذا الشعر له أو لا حتى وإن كان المخبر ثقة؛ لأنه يمكن أن يقرأ هذا الشاعر شعر غيره بمناسبة، ففي هذا المورد ليس بناء العقلاء على الأخذ بخبر الثقة بمجرد السماع، بل بناؤهم على تجميع القرائن والمقايسة.

وكذلك في الأمور المعاشية والحياتية، فإنّ التاجر إذا أراد أن يشتري أو يبيع حاجة لا يأخذ بخبر الثقة، بل يعمل بالاطمئنان وإلا يراجع قانون معادلة الاحتمال والمحتمل، فإذا كان الاحتمال قوياً والمحتمل أيضاً قوياً يعمل به، وإذا كان الاحتمال قوياً والمحتمل ضعيفاً لا يعمل به، وأما إذا كان المحتمل قوياً والاحتمال ضعيفاً فيعمل

على وفق المحتمل القوي.

وخلاصة الكلام: أنا لا نعلم بناء للعقلاء في أخذهم بخبر الثقة في جميع أمورهم، بل الأمور متفاوتة، ففي بعضها يعملون على وفق خبر الثقة، وفي بعضها لا يعملون على وفقه، بل يعملون بالاطمئنان، وإن لم يحصل لهم الاطمئنان فيعملون على وفق قانون معادلة الاحتمال والمحتمل.

المقام الثاني: في الردع عن بناء العقلاء وعدمه

ثم على فرض تحقق السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة وقع النقاش في وجود رادع عنها وعدمه، فاستدل بعض بالآيات المباركات الناهية عن العمل بغير علم، ونحن نضيف إليها الأخبار الدالة على لزوم وجود شاهد أو توافق مع الكتاب والسنة كما مرّ، فهل هذه الآيات والأخبار رادعة أو لا؟

ذهب بعض إلى أنها رادعة عن السيرة، وهذا بناء على أنّ السيرة مستقرة على حجية خبر الثقة، ولكن بناء على ما ذهبنا إليه من أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالخبر المحفوف بالقرائن القطعية والشواهد فتكون هذه الآيات خصوصاً بعد أن نضم إليها الروايات المبيّنة لكيفية المقايسة ليست رادعة عما استقرت عليه سيرة العقلاء، بل مبيّنة ومؤكدة لها، فإنّ الآيات وغيرها ترقى بالإنسان من المنطق الفطري إلى المنطق العلمي والفني، فليست الآيات رادعة عن السيرة بنحو ما نراها استقرت عليه.

الدليل الرابع: سيرة المشرعة

استدل بسيرة المشرعة على حجية خبر الثقة - على نحو القضية الخارجية - فادعي أنّ سيرة المشرعة على العمل بالأخبار الموجودة في كتب الإمامية المعروفة. ومن هنا يعلم أنّ مورد السيرة غير مورد بناء العقلاء المدعى في كتب المتأخرين،

فلا وجه لما ذكره من الاستغناء عن البحث في السيرة لثبوت بناء العقلاء؛ إذ مورد السيرة يمتاز عن مورد بناء العقلاء بأنه يمكن أن يكون مورد السيرة حجية أخبار كتب مخصوصة، لا مطلق خبر الثقة.

وهذا مدعى الشيخ الطوسي في العدة وأنه من زمن النبي إلى زمانه تدريجاً سيرة المتشعبة على العمل بما في الكتب المعروفة، والسيد المرتضى وإن كان يتفق معه في الجملة إلا أنه يقول إن عملهم مبهم، فربما كان ذلك من باب الاطمئنان، فلا يدخل تحت العمل بخبر الواحد، أو لم يكن من باب الاطمئنان، فيدخل تحته.

ولا يخفى أن أول من ادعى حجية خبر الواحد من الشيعة وكتب في حجيته هو الشيخ الطوسي تدريجاً، وأما قبله فكان هناك قول وعمل.

أما القول فهو أن الخبر الواحد لا يوجب علماً وعملاً.

وأما العمل، فإن الشيعة كانوا يعملون بالأخبار الموجودة في الكتب المعروفة للشيعة، وهذا كان مستمراً إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله، إلا فيما إذا كانت الرواية مخالفة لإجماع من الإمامية أو برهان من البراهين العلمية كالروايات الدالة على أن شهر رمضان لا يكون أقل من ثلاثين يوماً، فإن شهر رمضان كسائر الشهور قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعة وعشرين يوماً.

وما ذكره لا يمكن انكاره في الجملة، ولا بد من التحقيق في أن مدعاه هل هو على

نحو القضية الخارجية أو على نحو القضية الحقيقية؟

ذهب المحقق إلى أن ما يدعيه الشيخ إنما يدعيه على نحو القضية الخارجية - على ما

نقل عنه في فرائد الأصول نقلاً عن المعارج - وذهب بعض آخر إلى أن المدعى على

نحو القضية الحقيقية.

وهذا غير صحيح، ونحن نفهم من كلماته ما فهمه المحقق وصاحب المعالم من

(إني وجدت الشيعة يعملون بالكتب المعروفة المتداولة بين الشيعة إلا فيما إذا كان إجماع أو برهان على خلافه) أن ذلك على نحو القضية الخارجية.

والشيخ يدعي أن هذا العمل ينطبق عليه عنوان العمل على خبر الواحد - يعني الخبر الذي يكون غير متواتر وغير محفوف بالقربة - إلا أن استاذ السيد المرتضى وإن كان يتفق معه في أنهم كانوا يعملون على وفق ما في هذه الكتب، لكنه يعتقد أنه لا ينطبق عليه عنوان العمل بخبر الواحد، بل الانطباق إنما هو بلحاظ ما بنى عليه العقلاء، وهو الاطمئنان، وإنما كانوا يعملون بهذه الأخبار من جهة اطمئنانهم بهذه الأخبار، لا من جهة أنها أخبار أحاد.

والسر في ذهاب السيد المرتضى إلى هذا القول يتضح في ضمن أمور:
 الأول: أن لنا قولاً، وهو أن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً، وهذا واضح وغير مبهم، ولنا عمل، وهو مبهم وغير واضح وملتبس، فالقول بما أنه واضح يعنون العمل، وأن العمل بهذه الأخبار ليس من جهة حجية خبر الواحد.
 الثاني: أن كثيراً من الأخبار وإن كان يتردد أنها أخبار أحاد، ولكنها كثيراً ما تكون متواترة؛ لأن أرباب الكتب لا يذكرون جميع الأسانيد حتى في الفهارس، ولذا ذكر النجاشي في فهرسته أنه يذكر بعض أسانيد، والشيخ الطوسي يذكر في آخر مشيخته: (قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارس المصنفة في هذا الباب للشيخ (رحمهم الله) من أراده أخذه من هناك إن شاء، وقد ذكرنا نحن مستوفي في كتاب فهرست الشيعة)^(١).

(١) تهذيب الأحكام؛ المشيخة: ٨٨.

الثالث: أنّ الاطمئنان بصحة المضمون من الأمور التي يختلف فيها الناس، فإنّ بعض الأفراد قد يطمئنون بصحة الخبر مع شواهد خاصة وبعض الأفراد لا يطمئنون مع هذه الشواهد، وكذلك يختلف الناس في الاطلاع على الشواهد والأسانيد المختلفة، فبعضهم قليل الاطلاع أو قليل الكتب وبعضهم كثير الاطلاع والكتب، كما أنّ الأنظار مختلفة في احتفاف الأخبار بالقرائن وعدمه، فإنّ حسن النظر وسوء النظر له أثر كبير في حصول الاطمئنان وعدمه، وعلى هذا فإنّ عملهم بالأخبار يمكن أن يكون من باب الاطمئنان أو احتفافها بالقرائن أو تواترها، وإن لم يحصل لنا شيء من هذه الأمور. فلا بد من اكتساب وجهة العمل من القول، مع أنّ قولهم هو أنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا نعمل بخبر الواحد، كما لا نعمل بالقياس، فإذا رأينا هنا عملاً ولا ندري أنّ هذا العمل مخالف للقول أم لا، فيما أنّ العمل مبهم وملتبس نحمل العمل على عدم مخالفته للقول. هذا كله في ما ذهب إليه السيّد المرتضى.

وأما الشيخ الطوسي ثُمَّ فيرى أنّ القول لا ينطبق على العمل، وأنّ الشاهد بالوجدان هو العمل بالخبر الواحد، والقول بأنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً إنّما كانوا يقولون به في مقام المخاصمة.

والسر في ذهابه ثُمَّ إلى أنّ العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعروفة للشيعّة هو من باب العمل بخبر الواحد، لا من باب العمل بالخبر المطمأن به أمور ثلاثة: الأمر الأوّل: أنّه شاهد بنفسه أنهم يعملون بأخبار ليست خارجة عن عنوان خبر الواحد، ولم يكن ثُمَّ يطمئن بتلك الأخبار، ومع ذلك يعملون بها، قال: (نحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك؛ لأنّها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم؛ لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال

بالقرآن؛ لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه و دليله و معناه. ولا في السنّة المتواترة؛ لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة. ولا في الإجماع؛ لوجود الاختلاف في ذلك.

فعلم: أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة. ومن ادّعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه، بل كان معوّلاً على ما يعلم ضرورة خلافه، ومدافعاً لما يعلم من نفسه ضدّه ونقيضه^(١).

والجواب: أنّ القرائن الموجبة للاطمئنان لم تكن محدودة بهذا الحد، فإنّهم ذكروا باباً لم يذكره الشيخ وهو (باب الأخذ بشواهد الكتاب والسنة)، فإنّ الشيخ المفيد كما تقدم عنه ذكر: (أو حاكماً من قياس).

مضافاً إلى أنّه قد ذكرنا أنّ شهادة أهل الخبرة وقولهم يوجب الاطمئنان، فإنّ الذين صرفوا أعمارهم في معرفة الحديث وعرفوا بنقاد الحديث إذا شهد أحدهم بأنّ ما في هذا الكتاب صحيح، فإنّ ذلك يوجب الاطمئنان، ولعل عملهم بالأخبار كان من جهة اطمئنانهم بسبب شهادة أهل الخبرة بذلك، فمن باب المثال يذكر الصدوق في أول المقنع: (وحذفت الأسانيد منه لثلاثين حملاً، ولا يصعب حفظه، ولا يمل قارئه، إذ كان ما أبينه فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيّناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله)^(٢).

وفي أوائل الغيبة للنعماني: (وهذا الرجل ممن لا يطعن عليه في الثقة ولا في العلم

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٣٥-١٣٦.

(٢) المقنع: ٥.

بالحديث والرجال الناقلين له^(١).

وفي مقدمة فهرست الشيخ الطوسي: (فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين وأصحاب الأصول فلا بد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعول على روايته أو لا، وأبين عن اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له، لأن كثيراً من مصنفينا وأصحابنا وأصول يتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة)^(٢).

وفي مقدمة كامل الزيارة: (وقد علمنا إننا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم)^(٣)، ومعنى ذلك أنه إذا لم يرو الناقد للحديث ما رواه الشذاذ من الرجال فلا أرده.

فالاعتقاد والاطمئنان قد يكون بالكتب وقد يكون بالأفراد، فقد ذكر في العيون رواية محمد بن عبد الله المسمعي ويقول: (قال مصنف هذا الكتاب: كان شيخنا محمد بن الحسن ابن الوليد) سيء الرأي في (محمد بن عبد الله المسمعي) راوي هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لي)^(٤). فكأن رواية مثل ابن الوليد موجبة للاطمئنان.

(١) كتاب الغيبة للنعماني: ٣٢.

(٢) الفهرست: ٣٢.

(٣) كامل الزيارات: ٣٧.

(٤) عيون أخبار الرضا ٢: ٢١.

وذكر في الفقيه: (وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح)^(١).

ومثل ما نقل عن المحقق النائيني في معجم الرجال: (إن المناقشة في أسناد روايات الكافي حرفة العاجز)^(٢).

فمن هذا كله ظهر أن جماعة حصل لهم الاطمئنان بما في بعض الكتب، ومجرد عدم حصول الاطمئنان لشخص لا يوجب عدم حصول الاطمئنان للآخرين، مضافاً إلى وجود قرائن أخرى لهم غير موجودة لنا.

فقد ذكر شيخنا البهائي في مشرق الشمسيين الأمور التي كانت تورث الاطمئنان عند القدماء:

(وذلك أمور:

منها: وجوده في كثير من الأصول الأربعمئة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة، وكانت متداولة في تلك الأعصار مشتهرة بينهم.

ومنها: تكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة وأسانيد معتبرة.

ومنها: وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم كزرارة و محمد بن مسلم و الفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى و يونس بن عبد الرحمن و غيرهما، أو على العمل برواياتهم، كعمار الساباطي ممن عددهم شيخ الطائفة في كتاب العدة، كما نقله عنه المحقق في بحث

(١) الفقيه ٢: ٥٥ / ٢٤١.

(٢) معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال ١: ٨١.

التراييح من المعتبر.

ومنها: اندراجه في أحد الكتب التي عرضت على أحد الأئمة (عليهم الصلاة والسلام) فأثنوا على مؤلفيها، ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري عليه السلام.
ومنها: أخذه من أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الإمامية ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار، أو من غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري.

وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه (قدس الله روحه) على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب (من لا يحضره الفقيه) وذكر أنه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع^(١).

الأمر الثاني: الموجب لذهاب الشيخ الطوسي إلى هذا القول: (إجماع الفرقة المحققة؛ فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه، سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر وقبلوا قوله)^(٢).

(١) مشرق الشمسيين: ٣.

(٢) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

والجواب عن ذلك: أن هذا موجب لإزالة الاستنكار وإذا أفتى مجتهد بشيء وسألناه عن مدرك الفتوى وأجاب أنه رواية فلان، فهذا يوجب إزالة الاستنكار ويمكن أن لا يكون بنظرنا لهذه الرواية دلالة على ما أفتى به.

الأمر الثالث: (أن الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذهب والمخالفة، وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف، وهذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلو لا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله^(١)).

وفيه: أن كتب الرجال أقسام مختلفة، فقسم منها في تاريخ الرجال، يعني يذكر طبقات الرجال وأسماء الرجال، وقسم منها ما ورد فيهم مدح أو ذم عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، وقسم منها كتب الفهرس - يعني تقويم الكتب - وليس ما بأيدينا كتاب جرح وتعديل، مع أنكم تذكرون أنه مهما أمكن الجمع أجمع بين الروايتين ولو كان الراوي مطعوناً، والروايات التي في الكافي أكثرها إما مرسلة أو مرفوعة أو مسلمة الضعف، ومع ذلك يقول إنه يرويه بالأخبار الصحيحة عن الصادقين^(٢)، مضافاً إلى أن فائدة الجرح والتعديل لا تنحصر في العمل بقول من لا يطعن عليه، بل من مبادئ حصول الاطمئنان، فلا بد أن يعلم من هو الراوي، وماذا روى.

فظهر أن القدماء لم يكونوا محدودين بحدود الرجال، وإلا لماذا يحكم الكليني

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

(٢) الكافي ١: ٨.

وغيره بصحة الأخبار التي رووها ويعملون على وفقها؟

الدليل الخامس: الإجماع العملي

قد يدعى الإجماع العملي لجميع المسلمين إلا من شدّ منهم على العمل بخبر الواحد، فإن التزمنا ببناء العقلاء على العمل بخبر الواحد، فهذا الدليل يكون مؤكداً له، وإلا يكون دليلاً مستقلاً، وعنوان البحث على نحو القضية الحقيقية، لا على نحو القضية الخارجية كالـدليل السابق، ببيان: أنّ المسلمين في عصر الصحابة ومن تأخر عنهم كانوا يستندون إلى خبر الواحد.

نعم قد أنكر جماعة من العامة والشيعة حجية خبر الواحد، أما من العامة فالمعتزلة وبعض من الحنفية، وهاتان الطائفتان معروفتان بأئمتها من أهل البدع والآراء. وأما من الشيعة فمن كان منهجه كلامياً كالسيد المرتضى وبعض من تقدّم عليه ومن تأخر عنه، وهذا لأجل شبهة حصلت لهم.

وقد ادعى إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد العلامة على ما ذكره الشيخ من قوله: (من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير تكبير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد)^(١).

وادعى إجماع المسلمين السيد الجليل ابن طاووس حيث ذكر الشيخ: (وَمَنْ نَقَلَ الإجماع على حجّية أخبار الآحاد: السيد الجليل رضي الدين بن طاووس، حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد ثُمَّ: ولا يكاد تعجّبي ينقضي كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة لا تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعيّة؟ ومن اطّلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة والماضين عاملين

(١) فرائد الأصول ١: ٣٤٧.

بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة، وغيره من المشغولين بتصقح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنِّفين^(١).
ثم ذكر الشيخ الانصاري: (وَمَنْ نَقَلَ الْإِجْمَاعَ أَيْضًا: الْعَلَامَةُ ﷺ فِي النَّهْيَةِ حَيْثُ قَالَ: إِنَّ الْأَخْبَارِيَّيْنَ مِنْهُمْ لَمْ يَعْوَلُوا فِي أَصُولِ الدِّينِ وَفُرُوعِهِ إِلَّا عَلَى أَخْبَارِ الْآحَادِ، وَالْأَصُولِيِّيْنَ مِنْهُمْ - كَأَبِي جَعْفَرِ الطُّوسِيِّ وَغَيْرِهِ - وَافَقُوا عَلَى قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَلَمْ يَنْكُرْهُ سِوَى الْمُرْتَضَى وَاتِّبَاعِهِ؛ لِشِبْهَةِ حَصَلَتْ لَهُمْ)^(٢).

فظهر من مجموع هذه العبارات أن الصحابة مجمعون على العمل بخبر الواحد، وكذلك المسلمون، والشيعة بالخصوص. والمدعى في هذا المقام أمور ثلاثة:

الأول: إجماع الصحابة.

الثاني: عمل أهل السنة والجماعة.

الثالث: عمل الشيعة.

أما عمل الصحابة وإجماعهم على العمل بخبر الواحد، فقد استند الشافعي في كتابه الرسالة^(٣) لحجية خبر الواحد إلى عمل الصحابة، وهذا قد أنكره السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، والشيخ إنما يقبل إجماع الشيعة، لا إجماع العامة، وقد ذكر في العدة: (أنا لو سلمنا أنهم عملوا بهذه الأخبار، من أين لهم أنهم عملوا بها من حيث كانت أخبار آحاد و من أجلها؟) إلى أن يقول: (أنهم قد أنكروا أجمع العمل بأخبار الآحاد،

(١) فرائد الأصول ١: ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٣٣.

(٣) الرسالة: ٤٠١.

ألا ترى إلى ما روي عن أبي بكر أنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة.

و ما روي عن عمر أنه لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان حتى شهد معه أبو سعيد.

و ما روي عن علي (عليه السلام) أنه لم يقبل خبر ابن سنان الأشجعي، و غير ذلك مما لا يحصى كثرة).

ويشكل على الشيخ الطوسي بمثل ما استشكل هو على العامة وأنه لماذا لا يحمل عملهم بأخبار الآحاد بعنوان أنها أخبار آحاد، بل يوجه عملهم بعلمهم بذلك وبأشياء آخر؟

وأما أهل السنة والجماعة فقد تبين في مبحث تاريخ تدوين الحديث من أن نمط تفكير أهل الفكر منهم وهم العراقيين والمتحررين منهم وهم المعتزلة هو من نمط تفكير قدماء أصحابنا المأخوذ من الأئمة الطاهرين من «أن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

وأما دعوى الإجماع العملي عند الشيعة فقد تقدم عن السيد ابن طاوس من أن المطلع على التواريخ والأخبار يجد أن الماضين كمحمد بن الحسن الطوسي كانوا عاملين بها، وهذه الدعوى يمكن أن ترفد ببعض الروايات أشار إليها السيد البروجردي قده.

وهذه الأخبار على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدل على عمل الشيعة بخبر الواحد

وهي روايات:

منها: رواية أبي جميلة - وفي بعض النسخ رواية أبي جميل البصري - قال: (كنت مع يونس ببغداد وأنا أمشي معه في السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز فأصاب ثوب يونس فرأيته قد اغتم بذلك حتى زالت الشمس فقلت له: يا أبا محمد ألا تصلي؟ قال: فقال: ليس أريد أن أصلي حتى أرجع إلى البيت وأغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت له: هذا رأي رأيت أو شيء تروييه؟ فقال: أخبرني هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال: «لا تشربه فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله»^(١).

وجه الاستدلال بهذه الرواية أن يونس عمل بخبر هشام بن الحكم.

ولكن قد ذكرنا سابقاً أن يونس من القائلين بلزوم مقايضة الحديث مع الكتاب والسنة حتى قيل له: (يا أبا محمد ما أشد إنكارك للحديث)، مضافاً إلى حصول الوثوق عنده؛ لأنه قد روى له استاذه الكبير هشام بن الحكم، ونحن لا ندعي أنه لا يحصل الوثوق مطلقاً بخبر الواحد، فإنه قد يحصل العلم من خبر لاقرانه بشواهد الكتاب والسنة، فهذه الرواية لا تدل على أن يونس عمل بخبر الواحد غير المطمأن به.

ومنها: رواية اسحاق بن عمار، فعن محمد بن أحمد بن يحيى عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب - وهو من العامة - عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اختلفا في صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله فكتبنا إلى أبي بن كعب كم كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله من سكتة؟ قال: كانت له سكتتان إذا

فرغ من أم القرآن وإذا فرغ من السورة»^(١).

ووجه الاستدلال أنه اعتمد على أبي بن كعب، وهو خبر واحد.

وهذا كما ترى غير قابل للاستدلال به، والاعتماد على كتابة أبي بن كعب ليس

دليلاً على العمل بخبر الواحد.

ومنها: رواية علي بن حديد قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إن أصحابنا اختلفوا

في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم، وأنا ممن يتم على رواية قد رواها أصحابنا في

التهام، وذكرت عبد الله بن جندب أنه كان يتم، قال: «رحم الله ابن جندب»، ثم قال

لي: «لا يكون الاتمام إلا أن تجمع على إقامة عشرة أيام، وصل النوافل ما شئت»، قال

ابن حديد: وكان محبتي أن يأمرني بالاتمام»^(٢).

ووجه الاستدلال أن علي بن حديد كان يتم على رواية رواها، فمن هذا يظهر

أنهم كانوا يعملون بأخبار الآحاد.

ولكن ظاهر الرواية أنه كان واثقاً بالرواية ثم حصلت له شبهة وزال اطمئنانه،

ولذا سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسألة.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: اشتريت محملاً فأعطيت بعض ثمنه

وتركته عند صاحبه، ثم احتبست أياماً ثم جئت إلى بايع المحمل لآخذه فقال: قد بعته

فضحكت ثم قلت: لا والله لا أدعك أو أقاضيك، فقال لي: ترضى بأبي بكر بن

عياش؟ قلت: نعم، فأتيناه فقصصنا عليه قصتنا، فقال أبو بكر: بقول من تحب أن

أفضي بينكما أبقول صاحبك أو غيره؟ قال: قلت: بقول صاحبي، قال: سمعته يقول:

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٤٢٦.

«من اشترى شيئاً فجاء بالثمن في ما بينه وبين ثلاثة أيام وإلا فلا بيع له»^(١).
 ووجه الاستدلال أنّ عبد الرحمن بن الحجاج أخذ بقول أبي بكر بن عياش.
 وهذا أيضاً لا يمكن الاستدلال به، فإنّ مراجعتها إما كانت إلى القاضي أو إلى
 الحكم، وعلى أيّ منها لا ربط لهذه الرواية بحجية خبر الواحد.
 ومنها: رواية معمر بن خلاد، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إنّ أبا الخطاب أفسد
 أهل الكوفة فصاروا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق، ولم يكن ذلك، إنّما ذاك
 للمسافر وصاحب العلة»^(٢).

وتقريب الاستدلال أنّه لو لم يكن بناء الشيعة على العمل بخبر الواحد كيف تمكن
 أبو الخطاب من إفساد عامة أهل الكوفة؟
 وهذا الاستدلال أيضاً ضعيف؛ لأنّ اقناع عامة الناس ليس حجة؛ لأنّ أكثر
 الناس همج رعاع أتباع كل ناعق، مضافاً إلى أنه كان وكيلاً عن الإمام عليه السلام مدة، وكان
 له جماعة، فيمكن أن يكون عملهم هذا من باب الاطمئنان.

الطائفة الثانية: روايات احتجّ فيها بعض على بعض بخبر الواحد

وهي خمس روايات، ثلاثة منها مرتبطة بالواقفية، واثنان منها بغيرهم.

أمّا الثلاثة المرتبطة بالواقفية، فهي:

رواية الحسن بن محمد بن سماعه، عن جعفر بن محمد بن سماعه أنه سئل عن امرأة
 طلقت على غير السنة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم. فقلت له: أليست تعلم أن علي بن

(١) الكافي ٥: ١٧٢.

(٢) رجال الكشي ٢: ٥٨٢.

حنظلة روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة فإنهن ذوات أزواج؟ فقال: يا بني رواية علي ابن أبي حمزة أوسع على الناس، روى عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: «ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك»^(١).
وتقريب الاستدلال: احتجاج جعفر بن محمد بن سماعه برواية علي بن أبي حمزة البطائي.

ورواية أخرى لحسن بن محمد بن سماعه، عن جعفر بن سماعه: أن جميلاً شهد بعض أصحابنا وقد أراد أن يخلع ابنته من بعض أصحابنا، فقال جميل للرجل: ما تقول رضيت بهذا الذي أخذت وتركتها؟ فقال: نعم، فقال لهم جميل: قوموا فقالوا: يا أبا علي ليس تريد يتبعها الطلاق؟ قال: لا، قال: وكان جعفر بن سماعه يقول: يتبعها الطلاق في العدة ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: المختلعة يتبعها الطلاق ما دامت في العدة»^(٢).

فنى في هذه الرواية: يحتج جعفر بن محمد بن سماعه بما رواه موسى بن بكر. ورواية حميد بن زياد، عن ابن سماعه، عن محمد بن زياد، وصفوان، عن رفاعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل طلق امرأته حتى بانته منه وانقضت عدتها، ثم تزوجها زوجاً آخر فطلقها أيضاً، ثم تزوجها زوجها الأول، أيهدم ذلك الطلاق الأول؟ قال: نعم.

قال ابن سماعه: وكان ابن بكير يقول: المطلقة إذا طلقها زوجها، ثم تركها حتى تبين، ثم تزوجها فإنها هي عنده على طلاق مستأنف.

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٣.

(٢) الكافي ٦: ١٤١.

قال ابن سعادة: ذكر الحسين بن هاشم إنه سأل ابن بكير عنها، فأجابه بهذا الجواب، فقال له: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: رواية رفاعه، فقال: إن رفاعه روى إذا دخل بينهما زوج، فقال: زوج وغير زوج عندي سواء، فقلت: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال: لا، هذا مما رزق الله عز وجل من الرأي.

قال ابن سعادة: وليس نأخذ بقول ابن بكير، فإن الرواية إذا كان بينهما زوج^(١). فنرى في هذه الرواية أنّ ابن بكير قد احتج برواية رفاعه. والحسن بن محمد بن سعادة وجعفر بن محمد بن سعادة وحميد بن زياد وعلي بن أبي حمزة من الواقفة، ومع انفصالهم عن الأئمة المعصومين كيف يستدل باحتجاجاتهم لعمل الشيعة بخبر الواحد؟! الواحد؟!

وأما الروايتان المرتبطتان بغير الواقفية، فهما:

الأولى: ما احتج فيها جميل لابن أبي عمير بالرواية، فعن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج قال: لا يجبر الرجل إلا على نفقة الأبوين والولد، قال ابن أبي عمير: قلت لجميل: والمرأة قال: قد روى عنيسة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كساها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها أقامت معه وإلا طلقها، قلت: فهل يجبر على نفقة الأخت؟ فقال: لو أجبر على نفقة الأخت كان ذلك خلاف الرواية^(٢).

والثانية: أحمد بن محمد بن علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيره عن أحدهما عليه السلام في رجل رجع عن الاسلام قال: «يستتاب، فان تاب، وإلا قتل. قيل لجميل: فما

(١) الكافي ٦: ٧٧-٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٥١٠.

تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب. فقيل: فما تقول إن تاب، ثم رجع، ثم تاب، ثم رجع؟ فقال: لم اسمع في هذا شيئاً، ولكن عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك^(١).

فيظهر من هذه الرواية أن جميل روى رواية، ثم سألوه عن الفروع.

لكنه كما ترى لا دلالة في هاتين الروایتين على حجية خبر الواحد بشيء، فإن جميل كان يأخذ بشواهد الكتاب والسنة، وعلى فرض التسليم، ففي قبال الروایتين روايات كثيرة تدل على الخلاف كالرواية المتقدمة في الأبحاث السابقة من أن عمر بن أذينة عرض ما سمعه من محمد بن مسلم وبكير على زرارة، ومثل الروايات التي عرضت على الأئمة المعصومين عليهم السلام، فمن هذه الروايات يعرف أن الاطمئنان شرط للأخذ. فلا يستكشف منها أن الشيعة كان عملهم على الأخذ بخبر الواحد.

الدليل السادس: دليل العقل

وله تقریبات نذكر واحداً منها، وهو ما اعتمد عليه الشيخ سابقاً، قال: (ما اعتمده سابقاً، وهو: أنه لا شك للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار، بل جلها - إلا ما شذ وندر - صادرة عن الأئمة عليهم السلام، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا، وكيفية اهتمام أرباب الكتب - من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم - في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم، حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين)^(٢).

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٧.

(٢) فرائد الاصول ١: ٣٥١.

ثم قال: (فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه، توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة. بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين)^(١).

إلا أن الشيخ قد اعترض على هذا التقريب بإشكالات ثلاث:

الإشكال الأول: ما محصله: أنه إذا بنينا على العمل بالأخبار بمقتضى العلم الإجمالي، فلازمه حجية غير هذه الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، وكذلك الأمارات غير المعتمدة كالإجماع المنقول بالخبر الواحد والشهرة الفتوائية والأخبار الموجودة في كتب العامة، والحال أننا لا نقول بذلك، واللازم غير صحيح.

وجه الملازمة: أنه إننا كما نعلم إجمالاً بوجود أخبار صادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في خصوص الكتب الموجودة المعتمد عليها، كذلك نعلم إجمالاً بوجود أخبار صادرة في ضمن هذه الأخبار وسائر الأخبار وسائر الأمارات، فإذا كان العلم الإجمالي منشأً للحجية فلا بد أن يكون منشأً لجميع الأخبار والأمارات، سواء كانت في الكتب المعتمدة أم غير المعتمدة، وسواء كانت في كتب الشيعة أم العامة، لا خصوص الأخبار المظنونة الصدور بلحاظ وجودها في الكتب المعتمدة.

بقي شيء، وهو: أنه هل ينحل العلم الإجمالي الكبير - وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في ضمن الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة وغير المعتمدة والأمارات

(١) فرائد الاصول: ١: ٣٥٧.

المتعبرة وغير المتعبرة - بالعلم الإجمالي الصغير - وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في ضمن الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة - أو لا ينحل؟
ذهب الشيخ والمحقق النائيني إلى عدم الانحلال، فعلى هذا يثبت إشكال الشيخ على هذا التقريب.

وذهب صاحب الكفاية وصاحب مصباح الأصول وبعض آخر إلى الانحلال، وعليه يندفع الإشكال، ولا بد لنا من الاحتياط في دائرة العلم الإجمالي الصغير. والطرفان متفقان في الكبرى، وهي أنه لو كان علم إجمالي كبير وعلم إجمالي في بعض أطرافه، وكان العدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير بمقدار عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير - مع تسانخ الحكيمين - أو احتملنا ذلك، فالعلم الإجمالي الكبير ينحل بسبب العلم الإجمالي الصغير بلا شك. وأما لو كان عدد المعلوم في العلم الإجمالي الكبير أكثر من عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير، فلا ينحل الكبير بالعلم الإجمالي الصغير بلا شك، وهذا مورد اتفاق الطرفين.

والسرّ في ذلك: أن العلم الإجمالي متوقف على العلم بالجامع والترديد بين الأطراف، فإن كان لنا علم تفصيلي في مقدار الجامع في بعض الأطراف أو أفرزنا بعض الأطراف أو حصل لنا علم إجمالي بمقدار المعلوم بالإجمال في بعض الأفراد، فلا يبقى ترديد فيما بقي، فلو كان لنا قطيع غنم بعض أفراده أسود وبعضه أبيض، ونعلم إجمالاً أنّ خمسة من البيض مغصوبة، ونعلم بحرمة خمسة من هذا القطيع ولو من جهة الموطئية، ونحتمل أن تكون الخمسة الموطوءة هي الخمسة المغصوبة، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن البيض فقط؛ وذلك لأنّ العلم بحرمة خمسة منها بمقدار المعلوم في البيض، ونحتمل أن تكون الخمسة الموطوءة هي الخمسة المغصوبة، فإننا

نقطع بحرمة خمسة في ضمن البيض، وأما في غير البيض يكون الشك بدوياً، وهذا معنى انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.
وأما لو كان عدد المعلوم بالإجمال في الكبير أزيد من العدد المعلوم بالإجمال في الصغير، فلا ينحل الكبير بالصغير.

إلا أن مورد نزاع الطرفين هو في أن عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير في المقام مساو لعدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير أو هو أكثر.

فذهب الشيخ والمحقق النائيني إلى أن العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أكثر من العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، وذهب صاحب الكفاية والسيد الخوئي وبعض آخر إلى عدم كون عدد المعلوم في الكبير أكثر من الصغير، وتوقف في ذلك الشيخ محمد حسين الإصفهاني.

فإذا فرضنا أن الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة عشرة آلاف، وعلمنا أن ألفاً منها صادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإن أفرزنا من جميع أبواب الفقه ألفاً، فليس لنا في ما بقي علم إجمالي، فإذا ضممننا إلى ما بقي من الروايات سائر الروايات الموجودة في الكتب غير المعتمدة والأمارات غير المعتمدة، فهل يحصل لنا من ذلك علم إجمالي بأحكام إلزامية أخرى غير ما تقدم أو لا؟

الشيخ والمحقق النائيني يديان أنه يوجب العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية فيها أيضاً، والطرف المقابل يدعي أنه لا يوجب علماً بوجود أحكام فيها، فكما أنه إذا علمنا بالعلم التفصيلي بنجاسة إنائين من هذه الأواني العشرة يوجب الشك البدوي بنجاسة الثمانية الأخرى، كذلك إفراز إنائين يوجب الشك البدوي بالنسبة للآنية الأخرى لاحتمال أن يكون النجس هذين الإنائين اللذين أفرزا، ففي المقام إذا أفرز

ألف من عشرة آلاف، ففي باقي الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة وغير المعتمدة والإجماع المنقول بالخبر الواحد والشهرة الفتوائية وأمثال ذلك لا يوجد علمٌ إجمالي، وهذا شاهد على أنّ العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير هو الألف، والعدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير أيضاً هو الألف.

فظهر مما ذكرنا أنّ هؤلاء متفقون على أنّ هنا علماً إجمالياً كبيراً، وهو في مجموع الأخبار والأمارات، وعلماً إجمالياً صغيراً في خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، وبين العلمين عموم وخصوص مطلق في أطرافه، يعني أنّ العلم الإجمالي الصغير يتحقق في بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، ومتفقون أيضاً على أنّه إذا أفرزنا مقداراً معيناً بالمقدار المعلوم بالإجمال عشوائياً، فلا يبقى في سائر الأخبار علمٌ إجمالي.

والنزاع إنما يكون فيما إذا نضم ما بقي من الروايات إلى سائر الروايات والأمارات، فذهب جماعة إلى أنّ هذا الانضمام موجب لعلم إجمالي آخر، وذهب جماعة آخرون إلى أنّه لا يوجب علماً إجمالياً.

ويبدو لي أنّه لم يبق مجال لمثل هذا النوع من التفكير في هذا الزمان وإن كان أصل التفكير صحيحاً، بل لا بدّ أن يرى ما هو منشأ العلم الإجمالي.

العلم الإجمالي تارة ينشأ من غير باب الاحتمالات وتجمعها في محور واحد، مثل اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، كما إذا علمنا بالشيء المعصوبة ثمّ أدخلت في قطع الغنم، واشتبه المعلوم بالتفصيل بغيره، أو إذا أخبر المعصوم بوجود أغنام معصوبة ضمن هذا القطيع من الغنم، فإذا كان العلم الإجمالي ناشئاً من اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره أو بإخبار من المعصوم، فالنزاع جارٍ، ولا بأس به.

وتارة العلم الإجمالي ناشئ من تجمع الاحتمالات، كما في المقام.

ولابد من التمثيل لتجمع الاحتمالات في غير الأخبار حتى يتوضح ما نحن بصدده.

إذا وضعت في كيس أرقام من واحد إلى عشرة، ومد شخص يده إلى الكيس، وكان الأثر مترتباً على إخراج الرقم واحد، فاحتمال أن ما يخرج هو الرقم واحد احتمال واحد من العشرة.

ثم بعد ذلك إذا كان الأثر مترتباً على إخراج الرقم إثنين مترتباً على الرقم واحد، فاحتمال أن ما يخرج يكون هو الرقم إثنين مترتباً على الرقم واحد احتمال واحد من المائة.

وهكذا في الثالث فإنه يكون الاحتمال الواحد من الألف، وفي الرابع يكون الاحتمال واحد من عشرة آلاف، وفي الخامس يكون الاحتمال واحد من مائة ألف، وفي السادس واحد من المليون، وهكذا.

فعلى هذا إذا أخبر شخص بمجيء زيد، وفرضنا أن نسبة كونه مخالفاً للواقع نسبة الواحد إلى العشرة؛ إذ المفروض أنه خبر مظنون الصدور، فاحتمال أن يكون هذا الخبر مخالفاً للواقع نسبته الواحد إلى العشرة، فإذا أخبر الثاني بمجيء عمرو، والثالث أخبر بمجيء خالد، وهكذا إلى السادس، فاحتمال أن تكون هذه الأخبار مخالفة للواقع نسبة الواحد إلى مليون، فمثل هذا الاحتمال لا يعتنى به، وهذا يكون علماً عادياً؛ لأن احتمال الصدق عدده كثير، فإذا كان المخبر أخبر عن حكم إلزامي بدلاً عن مجيء فلان وفلان، ففي السادس يحصل لنا القطع بأن المولى حكم بواحد من هذه الأحكام، والعلم الإجمالي بصدور بعض هذه الأخبار من باب تراكم الاحتمالات في محور واحد. وعليه فالقول بأن لنا علماً إجمالياً واحداً في مجموع الكتب الأربعة مثلاً غلط؛ إذ

ليس لنا علم بألف خبر مطابق للواقع صادر عن المعصوم عليه السلام؛ إذ في كل ستة أخبار يحصل لنا القطع بأن أحدها مطابق للواقع، فإن كانت الأخبار ستة آلاف، فألف منها مطابق للواقع، فالمعلوم بالإجمال ليس علماً واحداً وإنما علوم متعددة أزيد من أن تعد وتحصى؛ إذ هذه الأخبار قابلة لتراكيب متعددة، فكل ستة تفرض توجب علماً إجمالياً غير العلم الإجمالي الأول.

ونتيجة لذلك، فما ذكره من وجود علم إجمالي واحد غلط، بل لنا علوم متعددة. وما ذكره أيضاً من أن الإفراز موجب لأن لا يكون في الباقي أي حكم الزامي هذا أيضاً غلط وغير معقول؛ إذ ليس لما أفرز خصوصية، وعلى ما ذكرنا وفرضنا أن نسبة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة إذا كان الخطأ فيه نسبة الواحد إلى العشرة فما قيل من أننا إذا أفرزنا العدد المعلوم بالإجمال وانضم الباقي إلى الأخبار العامة والأمارات غير المعتمدة لا يحصل لنا علم إجمالي، غلط وغير معقول.

ثم ذكر المحقق النائيني أنه لا يشكل بأنكم ليس لكم علم إجمالي في الأمارات غير المعتمدة كما أنه ليس لكم علم إجمالي بوجود أحكام إلزامية فيما بقي من الروايات التي أفرز مقداراً منها، فمن ضم ما بقي من الروايات إلى الأمارات غير المعتمدة كيف يحصل علم إجمالي.

ثم ذكر في الجواب أنه لا مانع من ذلك؛ إذ هذا نظير أن يكون لنا ثلاث أواني شرقية وثلاث أواني غربية، ونعلم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في إحدى الأواني الشرقية، ونعلم بوقوع قطرة من الدم إما في إحدى الأواني الغربية أو في غير ما وقع عليه قطرة من البول من الأواني الشرقية، فإن أفرزنا إحدى الأواني الشرقية، فلا يكون لنا علم بنجاسة الانائين الآخرين؛ إذ يمكن أن يكون ما وقع عليه البول هو الذي أفرزناه، ووقوع قطرة من الدم في الأواني الغربية، كما إذا أفرزنا الأواني الغربية أيضاً

ليس لنا علم بوقوع قطرة الدم في هذه الأواني؛ إذ من المحتمل أن يكون ما وقع عليه الدم هما الاناءان الشرقيين، ولكنه إذا اضفنا الانائين الشرقيين مع الأواني الغربية يحصل لنا العلم الإجمالي بوجود نجاسة في هذه الأواني، فمن الممكن أن لا يحصل العلم الإجمالي في كل واحد من الطرفين، وحصول العلم الإجمالي في مجموعها، وما نحن فيه من هذا القبيل وهذا أمر غير مستبعد.

وللمحقق النائيني كلام يمكن أن يكون هو الأساس لما ذكرناه وان لم يفصله، فقد قال: (قلت: أولاً: دعوى العلم الإجمالي في خصوص الأمارات الظنية ليست ببعيدة، لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي)^(١)، فما ذكره أنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي هو أساس ما ذكرناه في منشأ العلم الإجمالي، وقلنا إذا فرضنا في الخبر المظنون الصدور أن يكون فيه احتمال كونه مخالفاً للواقع نسبة الواحد إلى العشرة، ففي الخبر السادس يكون احتمال كون هذه الأخبار مخالفة للواقع نسبة الواحد إلى المليون، وهذا معنى تراكم الظنون للواقع، فعلى هذا لا يتم ما ذكره من وجود علم إجمالي كبير وآخر صغير، ففي ستة آلاف خبر نعلم بأنّ ألفاً منها مطابق للواقع، فلا وجه لما قيل من أنا إذا أفرزنا من الأخبار بعدد المعلوم بالإجمال في الأخبار فلا يبقى علم إجمالي في سائر الأخبار.

كما أن القول بان سائر الأمارات ليس فيها علم إجمالي أيضاً بلا وجه؛ إذ فيها علم إجمالي أيضاً غاية الأمر أنا فرضنا في الأخبار أنّ في كل ستة منها خبراً مطابق للواقع، وفي سائر الأمارات لنفترض أن في كل اثني عشر منها أمانة مطابقة للواقع، ولا يحتاج

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠١.

إلى ضم أحدهما إلى الآخر.

وكما قلنا أسس هذا ليس علماً إجمالياً واحداً وإنما علوم متعددة لأن كل ستة منها وكل اثنا عشر من الأخبار الآخر مولد لعلم إجمالي وقابل لترايب متعددة كما هو واضح.

فظهر مما ذكرنا أنّ ما ذكره الشيخ من الاشكال الأوّل على نفسه وارد.

الاشكال الثاني: (إنّ اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظنّ في مضمون تلك الأخبار؛ لما عرفت: من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ: فكلمة ظنّ بمضمون خبر منها - ولو من جهة الشهرة - يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظنّ مطابقة الخبر للواقع، لا بظنّ الصدور)^(١).

توضيح ذلك: أنّ التقريب الذي قرّبه الشيخ هو حجية خبر الثقة أو الخبر المظنون الصدور، والحال أنّ هذا الدليل يقتضي حجية خبر يكون مظنون المطابقة مع الواقع، لا خبر الثقة أو الخبر المظنون الصدور، وبين الخبر المظنون الصدور والخبر المظنون المطابقة مع الواقع عموم وخصوص من وجه، وما نحن بصدد اثباته هو الخبر المظنون الصدور ولو بلحاظ روايته، والشواهد أيضاً كانت تدلّ على صدور أكثر هذه الأخبار، والحال أنّ العقل يحكم بأنّ الأحكام الواقعية منجزة ولازمة الاتباع؛ لا ما هو مظنون الصدور وإن كان مخالفاً للواقع، ولا يمكن القول بأنّ جلّ هذه الأخبار المظنونة الصدور لبيان الأحكام الواقعية.

وقد قال الشيخ في مبحث التعادل والتراجيح: (إنّ عمدة الاختلاف إنّما هي كثرة

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين أو مقالية اختفت بالانطياس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية - على ما اخترناه، من أن التقية على وجه التورية - أو غير التقية من المصالح الأخر^(١).

فلا يمكن أن يدعى أن جل الأخبار المظنونة الصدور مطابقة للواقع، والعقل يحكم باتباع ما هو مطابق للواقع، لا كل ما ظن بصدوره وإن لم يكن مطابقاً للواقع. وما ذكره الشيخ قدس سره صحيح أساساً، وأما ما أفاده من أن ظواهر الكلام لا أثر لها، فهذا نتعرض له في ضمن الاشكال الثالث وأن العلم الإجمالي بكونها مظنونة الصدور أيضاً له أثر، ونحن لم ندع أن خبر الثقة حجة حتى يقال إن الدليل لا يتطابق مع المدعى، ولم نقل بحجية الخبر المظنون الصدور حتى يقال بعدم موافقة الدليل للمدعى سواء كان الخبر مظنون الصدور أم مظنون المطابقة فنأخذ به، وإنما نأخذ بالخبر المظنون الصدور لأصالة حجية الظهور.

الاشكال الثالث: (أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف؛ لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها. نعم، يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها. وكذلك لا يثبت به حجّة الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّة القطعيّة.

والحاصل: أن معنى حجّة الخبر كونه دليلاً متّبِعاً في مخالفة الأصول العمليّة

(١) فرائد الأصول ٤: ١٣٠.

والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلّها، فانتظر^(١).

وقد وافق كل من صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني الشيخ في عدم قيام مثل هذه الأخبار في مقابل العمومات والمطلقات.

فقد قال المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية: (وإن كانت في قبال الأصول اللفظية من عموم أو إطلاق أو نحوهما، فلا أثر للعلم الإجمالي بالإضافة إلى الخبر النافي، لأن الظهور حجة إلى أن تقوم حجة أقوى على خلافه. ومن البين أن أطراف العلم الإجمالي يؤخذ بها من باب الاحتياط لا من حيث الحجية حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحجتين على أضعفهما)^(٢).

إلا أن المحقق العراقي ذهب إلى ترتب آثار الحجية عليه نتيجة التخصيص والتقييد قال: (إذ مقتضى أصالة الظهور الجارية في الأخبار الصادرة المعلومة بالإجمال هو خروج العمومات المثبتة والنافية عن الحجية، لانتهاؤ الأمر فيها إلى العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافي)^(٣).

فالنزاع في أنّه هل أن العلم الإجمالي بصدور بعض هذه المخصصات أو المقيّدات يوجب سقوط أصالة العموم أو أصالة الإطلاق في حدود دائرة هذه الأخبار أو لا يوجب السقوط؟

أقوال، ثالثها التفصيل، وهو ما ذهب إليه السيّد الخوئي (دام ظله)، فقد قال في

(١) فرائد الأصول ١: ٣٦٠.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٢٦٢.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ١٤١.

مصباح الأصول: (والتحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال: إن كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً، و مفاد الخبر حكماً غير الزامي، كقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ربا بين الوالد و الولد»^(٢) تعين العمل بالعام، و لا يجوز العمل بالخاص، لأن العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية، إلا أن العلم الاجمالي بإرادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط، و وجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتكاليف الإلزامية، والمفروض أن الخاص لا يكون حجة ليكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي المذكور. نعم، هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات، إلا أنه لا أثر له؛ إذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير إزامي، وقد ذكر في محله أنه لا أثر للعلم الإجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامي.

وعليه فيجب الأخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجية أصالة العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفاية، و يصرح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط)^(٣).

أقول: إن قبلنا ما ذهب إليه المحقق العراقي وأنه بسبب العلم بالمخصص تسقط

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، أبواب الربا ب ٧ ح ١ و ٣ وفيها: «ليس بين الرجل و ولده ربا».

(٣) مصباح الأصول ١: ٢٤٥-٢٤٦.

أصالة العموم وأصالة الإطلاق فلا علم لنا بوجوب إكرام واحد منهم لقوله (أكرم العلماء)؛ إذ ليس لنا علم وجداني إلا بقوله (أكرم العلماء)، والمفروض أن الحكم بلزوم إكرام كل فرد إنما يكون بسبب أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، ولو لا ظهور كلامه لم يكن لنا علم أصلاً، وعلى هذا فلا يجب العمل بالعموم أو الإطلاق. والخلاصة: أنه ما هو منشأ هذا العلم بعد سقوط أصالة العموم أو الإطلاق.

ثم قال: (وإن كان مفاد العام أو المطلق حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً إلزامياً كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، وقوله ﷺ: «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»^(٢) تعين العمل بالخاص، ولو كان العمل به من باب الاحتياط؛ إذ العلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على أحكام إلزامية أو جب سقوط الأصول اللفظية عن الحجية، كما هو الحال في الأصول العملية، فإن إجراءها في جميع الأطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بأن العموم أو الإطلاق حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنهما إلا بحجة أقوى، والعلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض الموارد ممّا لا أثر له؛ إذ المفروض كون مفاد العموم حكماً ترخيصياً، وقد تقدّم أنه لا أثر للعلم الإجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي. وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة السابقة، فتعين العمل بالمخصص في جميع الأطراف؛ للعلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات، والمفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجّة الخبر والقول بوجوب العمل به من

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، أبواب آداب التجارة ب ٤٠ ح ٣.

باب الاحتياط^(١).

ويرد عليه:

أولاً: أن ما ذكر من بأن العلم بصدور جملة من المخصصات المشتملة على الأحكام الإلزامية أوجب سقوط الأصول اللفظية عن الحجية غير صحيح؛ إذ ذكرتم في الفرض الأوّل أنه موجب لسقوط الأصول اللفظية عن الحجية مع أنه لم تكن مشتملة على الأحكام الإلزامية.

وثانياً: ما هو منشأ هذا العلم الإجمالي حتى يقال والعلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض الموارد مما لا أثر له، والعلم الإجمالي بأن بعض هذه المخصصات صادرة غير مساوق للعلم الإجمالي بحكم إلزامي؟ إذ نحن نعلم بصدور بعض هذه المخصصات، لا بمطابقة بعضها مع الواقع، ولا ملازمة بين العلم بالصدور والعلم بكونه مطابقاً للواقع.

فقوله: (فتعيّن العمل بالمخصص في جميع الأطراف، للعلم الإجمالي بصدور جملة من المخصصات، و المفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي، فيجب الأخذ بالمخصص من باب الاحتياط...) وإن كان صحيحاً من حيث المدعى، إلا أنه متوقف على أن يكون للعلم الإجمالي بالمنجزية أثر كما أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي منجز، بمعنى أنه هل العلم الإجمالي بقيام الحجة على الحكم الإلزامي يكون نظير العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي أو لا؟ فيه كلام، والحق: أنّ العلم الإجمالي بقيام الحجة نظير العلم الإجمالي على الحكم الإلزامي.

(١) مصباح الأصول ١: ٢٤٦-٢٤٧.

ثم قال: (و أما إن كان مفاد كل من العام و الخاص حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما الوجوب و مفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة إكرام الكفار و مفاد الخاص وجوب إكرام الضيف منهم مثلاً، فعلى القول بحجّية الأخبار لا إشكال في تقدّمها على العمومات و تخصيصها بها، كما مرّ مراراً.

و أمّا على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخير؟ المتعين هو الثالث؛ لعدم إمكان الاحتياط و تحصيل الامتثال القطعي^(١).

ويرد عليه: أنّه على مسلكه (حفظه الله) وهو سقوط الأصول اللفظية في هذه الموارد ليس لنا علم إجمالي بوجوب إكرام البعض، بل لنا علم إجمالي بقيام الحجة على حرمة إكرام البعض، وبما أنّ العلم الإجمالي بقيام الحجة على الحكم الإلزامي يكون بحكم العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، فيتعين في هذا المورد العمل بالخاص لا التخيير.

وعمدّة الاشكال عليه هو أنّه بعد ما وافق المحقق العراقي في سقوط الأصول اللفظية، لم يبق منشأ لهذا العلم الإجمالي الذي يدعيه، فعلى هذا لا يوجب الاحتياط في الأوّل ولا يوجب التخيير في الثالث.

والتحقيق: أنّ هنا بحثين:

البحث الأوّل: في ترتب آثار الحجية على هذه الأخبار التي نعلم بالعلم الإجمالي بصدور بعضها.

(١) مصباح الأصول ١: ٢٤٧.

فنقول: إنَّ المحتملات في المقام ثلاثة:

الاحتمال الأوَّل: عدم ترتب آثار الحجية على هذه الأخبار؛ لعدم تمامية الموازين، وهذا ما ذهب إليه الشيخ والمحقق الإصفهاني.

الاحتمال الثاني: ترتب آثار الحجية على هذه الأخبار، وتتفي أصالة الإطلاق وأصالة العموم في موارد المخصصات، سواءً كانت مثبتةً للتكليف أم نافيةً له، وهذا ما ذهب إليه المحقق العراقي.

الاحتمال الثالث: التفصيل بين الموارد، وهو ترتيب آثار الحجية على هذه الأخبار، لكنه بالمقدار المعلوم بالإجمال، وبما أنَّ المعلوم بالإجمال مشتبه بغير المعلوم بالإجمال، فتسقط أصالة التطابق أو أصالة العموم في بعض لا نميزه من جهة الاشتباه، فيكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة.

وهذه المسالك الثلاثة لا بدَّ أن يقرب كل واحد منها.

أما المسلك الأوَّل، فتقريبه: أنَّ العموم بلحاظ دلالته التضمنية حجة، يعني يكون حجة بالنسبة إلى كل فرد فرد، ومعنى ذلك أنَّ ظهور العام في هذا الفرد مطابق للمراد الجدي، وأصالة التطابق إنما تجري إذا لم يكن هناك ظهور مضاد في بعض حصص العام، فإن أحرز ظهور مضاد له، فأصالة التطابق غير جارية، وعلى هذا ففي المقام نحن لا نحرز المضاد، لا في كل مورد مورد من هذه الأخبار؛ لأنَّ كل واحد منها غير محرز الصدور، ولا على نحو العلم الإجمالي.

وهنا إشكالان: إشكال خاص بما إذا كان الخاص نافياً للتكليف، وإشكال مشترك بين النافي والمثبت.

أما إذا كان الخاص نافياً للتكليف، فعلى هذا لا يكون العلم الإجمالي محرزاً؛ لأنَّه

إذا لم يكن في مورد العلم الإجمالي تكليف لم يكن كاشفاً، والعلم الإجمالي لا يكون كاشفاً بالنسبة إلى الحكم غير الإلزامي؛ إذ الكاشفية والحجية إنما تكون في موارد تكون ذات أثر.

وأما الاشكال المشترك، فهو: أن العلم الإجمالي على مسلك الشيخ الأنصاري كاشف عن جامع انتزاعي، ولا يكشف عن الواقع المعين، فإذا علم بحرمة أحد الإنائين، فمتعلق هذا العلم إحدى الحرمتين الذي هو جامع انتزاعي، لا الواقع، وهذا علة لحرمة المخالفة القطعية أو لوجوب الموافقة الاحتمالية، وأما بالنسبة للموافقة القطعية فالعلم الإجمالي مقتض له، لا أن يكون علة؛ لأنّ المكشوف به جامع انتزاعي وهو الأحد، وعلى هذا فالعلم الإجمالي بصدور أحد هذه الأخبار المكشوف به هو الجامع، والجامع ليس ظهوره أقوى من العام أو العمومات، فما هو محرز بالعلم الإجمالي هو الجامع، وليس الخاص، وما هو خاص وظهوره أقوى من العام فهو غير محرز.

أما المسلك الثاني، فتقريبه بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن العلم الإجمالي يتعلق بالصورة الإجمالية، والمعلوم بالعرض - وهو ما في الخارج - ليس فيه إبهام وإجمال، فإن الصورة الذهنية قد تؤخذ من الشيء على نحو لا تنطبق مع غيره، وقد تؤخذ من الشيء صورة ذهنية قابلة للتطابق مع هذا أو ذلك، فالإبهام إنما يكون في الصورة، لا في ذي الصورة، والشبهة في مطلق موارد العلم الإجمالي شبهة مصداقية للمعلوم بالعرض، فكّل خبر من هذه الأخبار يحمّل أن يكون المعلوم بالعرض هو هذا، يعني يحمّل أن يكون هو المحرز بالإجمال، فإذا احتمل الإحراز في كل واحد فأصالة التطابق تسقط؛ لأنّ أصالة التطابق جارية فيما إذا لم يكن في قبالة خاص محرز، فموضوع أصالة التطابق في كل مورد غير محرز؛ إذ يحمّل أن

يكون الخاص المضاد له محرزاً.

وهذا التقريب محل اشكال.

أولاً: إذ لم يؤيد ذلك، لا عقلاً ولا عقلاء، خصوصاً في العلم الإجمالي الذي يكون من تراكم الظنون، فإنه يمكن توهم ذلك فيما إذا كان العلم الإجمالي ناشئاً من اشتباه المعلوم بالتفصيل بغيره، وهذا لا ربط له بالمقام، وهو العلم الإجمالي الناشئ من تراكم الظنون.

وثانياً: القول بأن العقلاء يرون العلم بالشيء على نحوين: تارة العلم بالشيء بعينه، وتارة العلم بالشيء لا بعينه إنما يكون ذلك في موارد الحكم الإلزامي، ولا يرون الشخص عالماً في ما إذا كان الحكم ترخيصياً، كما إذا علم شخص بكون زيد في الدار أو خارج الدار، فلا يرونه عالماً به، فهذا لا يعدّ إحرازاً للخاص، بل إحراز للجامع، والمحرز - وهو الجامع - ليس بخاص، وما هو خاص ليس بمحرز.

الوجه الثاني: أن أصالة التطابق مما بنى عليه العقلاء، فكما أن أصالة التطابق تسقط فيما إذا كان لنا علم تفصيلي بالخاص المضاد له، كذلك تسقط فيما إذا كان لنا علم إجمالي بالخاص، وذلك ببناء العقلاء.

إلا أن هذه الدعوى من دون إقامة شواهد عليها غير مقبولة.

أما المسلك الثالث، فتقريبه هو: أن العلم الإجمالي بالخاص له أثر واحد، وهو سقوط واحدة من أصالات التطابق التي كانت تجري في العام، فإنه إذا كانت هناك أخبار مضادة للعمومات، وعلماً إجمالاً بصدور أحد هذه الأخبار، فأحدها يكون مضاداً لأحد العمومات، والمانع من حجية أصالة العموم ليس هو إحراز الخاص، بل وجود الخاص، وبما أن ما هو المقرون بالمانع غير مشخص فإحدى أصالات العموم

غير المتعينة ساقطة، والباقي باقية على حالها.

وهذا إنما يتم إذا كان المخصص بوجوده الواقعي مانعاً عن حجية العام وأصالة التطابق.

والذي يبدو أن الخاص غير المحرز لا يكون مانعاً من جريان أصالة التطابق، فإنه إذا لم يصل إلينا الخاص تكون أصالة التطابق جارية وإن ذكره المولى؛ وذلك لأن الخاص بوجوده الواقعي ليس مانعاً وإنما يكون مانعاً بوجوده الإحرازي.

ويمكن أن يقرب المسلك الثالث بتقريب آخر، وهو: أن العلم الإجمالي سواء تعلق بالحكم الترخيضي أم بالحكم الإلزامي يمكن أن تكون لحجته معان ثلاثة، والخلط بين هذه المعاني الثلاثة موجب للإشكال.

فتارة يكون المراد من الحجية هو الحجية المصطلحة بين الأصوليين، وهي المنجزية والمعدرية. والمنجزية ما تكون مانعاً من الفعل أو الترك، وهذا بخلاف الحجية التعديرية، فإن نتيجة الحجية التعديرية جواز الاقتحام، كأصالة البراءة، فإنها حجة فيما إذا احتملنا وجوبه وعدم وجوبه، أو حرمة وعدم حرمة، فهذا موجب لإجراء أصالة البراءة وجواز الاقتحام.

وتارة يكون معنى الحجية هو الحجية في مرحلة استكشاف الأحكام، ولا ربط لهذه الحجية بالمنجزية والمعدرية، مثل ما إذا قلنا: الخاص حجة أو العام حجة في غير مورد الخاص، ومعنى ذلك أن المجتهد مخول في اسناد هذا الحكم إلى المولى سواء كان الحكم ترخيصياً أم إلزامياً، وسواء كان مورداً لا ابتلاء المجتهد أم لم يكن حتى يستحق العقوبة أم لا يستحق العقوبة، فالحجية هنا بمعنى أنها مجوزة لاسناد الحكم إلى المولى عند من قامت له الحجة.

وتارة تكون الحجية بمعنى المعدرية، وهي مرتبطة بتحديد العقوبة الواقعية، لأن

يجوز الاقتحام، كما إذا علمنا بحرمة أحد الإنائين و علمنا بعدم حرمة أحد الإنائين، فهذا العلم الإجمالي لا يجوز لنا الاقتحام في كل واحد من الطرفين، ولكنه يمكن أن يكون محددًا للعقوبة، يعني لو كان في الواقع كلا الإنائين محرم، فيما أنه يعلم إجمالاً بإباحة أحدهما، فيكون محددًا للعقوبة.

والحجية بهذا المعنى خارجة عن محل كلامنا فعلاً، وحينئذ لا بد من بيان الفرق بين المعنيين الأولين.

فنقول: إذا قيل بالنسبة إلى الخاص أنه حجة أقوى من العام، فهذا بمعنى أنه محدد لكاشفية العام، ففي مورد الخاص لا يمكن للمجتهد أن ينسب مفاد العام إلى المولى، كما إذا قال: (أكرم كل عالم)، ثم قال: (لا تكرم الفساق منهم)، فإنه إذا فرضنا أنه لا يوجد عالم فاسق أصلاً، فمع ذلك لا يجوز للمجتهد أن ينسب إلى المولى وجوب إكرام كل عالم حتى فساقهم، وهذا بخلاف الحجية بمعنى المنجزية والمعدرية، فإنها متوقفة على تحقق الموضوع، والحجية في مرحلة استكشاف الأحكام غير متوقفة على تحقق الموضوع، بل مع القطع بعدم تحقق الموضوع أيضاً لا يمكن اسناده إلى المولى.

فإذا كان الخاص حجة كان محددًا لكاشفية العام، وأما إذا كان الخاص معلوماً بالإجمال، فهل يكون محددًا لكاشفية العام أيضاً أو لا؟ فإن أمر المولى بإكرام جميع العلماء، ثم أشار إلى عشرة وقال: (أحد هؤلاء لا يجب إكرامه)، ففي مرحلة الكاشفية وانتساب الحكم إلى المولى لا شك في أنه كاشف ومحدد للعام، ولا يجوز لنا انتساب وجوب إكرام جميع العلماء إليه، ولكنه غير ملازم لأن لا يكون له أثر في مرحلة العمل، فيمكن أن يكون واجباً في مرحلة العمل إكرام جميعهم، مع العلم بأن أحدهم غير المعين لا يجب إكرامه ولا يجوز اسناد الحكم إلى المولى بنحو الجميع، ولا تجري

أصالة التطابق في كل مورد في مرحلة استكشاف الحكم، والخاص إنما يعارض العموم في هذه المرحلة، وإلا ففي مرحلة العمل يمكن الحكم بوجوب الجميع.

فلا يمكن اسناد وجوب إكرام الجميع إلى المولى وإجراء أصالة التطابق في كل مورد، وكذا لا يمكن إسقاط أصالة التطابق في كل مورد أيضاً؛ لعدم موافقته للموازن العقلانية.

فلا بد أن نلتزم أن الحجية إنما تكون لما وراء المعلوم بالإجمال، يعني تسعة من هؤلاء يجب إكرامهم، وواحد منهم غير واجب إكرامه، بمعنى: إجراء أصالة التطابق في التسعة الإجمالية، وعدم إجرائها في واحد إجمالي، وهذا أمر ممكن؛ إذ كل واحدة من أصالة التطابق غير جارية بحددها؛ إذ يحتمل في كل مورد أن يكون هو الذي لا يجب إكرامه، ولكنه يجري في ما وراء المعلوم بالإجمال.

إن قلت: ليس لنا إلا هذا الظهور بحدده، وذاك الظهور بحدده، وأنتم تقولون بعدم جريان أصالة التطابق في كل ظهور بحدده، فهل هنا شيء ثالث وهو التسعة الانتزاعي في ما وراء هذه العشرة؟

قلت: نعم، وأن هذا متصور، وقد قيل به، بل لا بد من القول به، ويمكن تقريب ذلك بمثال: أنه لو كان لنا علم إجمالي بنجاسة أحد الإنائين، وعلم إجمالي بطهارة أحد الإنائين، فلا اشكال في وجوب الاجتناب عن كل من الإنائين، وذلك للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا كاف لوجوب الاجتناب، والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما لا يوجب جواز الاقتحام وجواز التوضأ من كل واحد منهما، فإذا توضأ بأحد الإنائين وصل، ثم غسل مواضع الوضوء بالإناء الآخر، وتوضأ مرة ثانية وصل، فيحصل له العلم بأن صلاة قد حصلت مع الطهارة الواقعية، وإذا كان له علم إجمالي بنجاسة أحد الإنائين والشك في الآخر، فأصالة الطهارة في هذا بعينه غير جارية، وفي الآخر أيضاً

غير جارية، ولكنها جارية في أحدهما؛ إذ هو شك في أن أحدهما طاهر أو لا، وكل شيء مشكوك النجاسة فهو طاهر، فيمكن له أن يتوضأ من الإناء ويصلي، ثم يغسل مواضع الوضوء ويأتي بصلاة أخرى، فيحصل له العلم بتحقق صلاة مع الطهارة الواقعية، وذلك بمؤونة من أصالة الطهارة.

فلا يقال: إن هنا شيئين وليست ثلاثة أشياء، وكل واحد من الإنائين مشكوك الطهارة، وأصالة الطهارة غير جارية في كل واحد منهما بحدده، وأحد الإنائين ليس شيئاً ثالثاً.

فإنه يقال: صحيح أن أحد الإنائين ليس غيرهما، إلا أن الصفات النفسية التي من جملتها الشك إن أخذت في موضوع الشيء فهي مكثرة له، كعلمنا بوجود زيد العالم هنا، وجهلنا بأنه ابن عمرو، فنشك في وجود ابن عمرو هنا، فزيد الموجود يكون مقطوعاً به بعنوانٍ ومشكوك فيه بعنوان آخر، مع أن المنطبق عليه كلا العنوانين هو واحد، فالمشكوك لا يدور مدار الواقعيات، بل يدور مدار الصور العلمية، فهذا الشخص بصورة أنه عالم موجود، وبصورة أنه ابن عمرو مشكوك فيه.

وفي المقام هذا الإناء بخصوصه مشكوك الطهارة، وذلك الإناء أيضاً مشكوك الطهارة، وأحد الإنائين أيضاً مشكوك الطهارة، فالأحد موجود بوجود الفردين، ولكنه مغاير لهما بما أنه مشكوك بعنوانه، فإن الشك في عنوان الأحد غير الشك في هذا بعينه وذاك بعينه، وعليه فيمكن إجراء أصالة الطهارة في عنوان الأحد.

وذهب صاحب الكفاية في مبحث التعارض إلى أنه يمكن نفي الثالث بالمتعارضين، مع أنه لا يوصف كل واحد من المتعارضين بالحجية؛ فإنه إذا كان هذا بعينه حجة وذاك بعينه حجة، فيلزم التعبد بالتقيضين بلحاظ المدلول الإلزامي؛ إذ

لازم حجية هذا أنّ الآخر ليس بواجب، ولازم حجية ذلك أنّ الآخر ليس بواجب؛ وذلك من أجل أنّ أحد الخبرين حجة، وبالأحد نفي الثالث، فعلى هذا يمكن إجراء أصالة التطابق في التسعة الإجمالية في المثال المتقدم، فيؤثر الخاص في محدودية العام في مرحلة اسناد الحكم إلى المولى وإن لم يكن له تأثير في مرحلة العمل، وهذا هو المختار.

إذا عرفت ذلك فنعود إلى الصور الثلاث المتقدمة، ولا بأس بذكر مقدمة، وهي: أنّ العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي أو الترخيصي لا يفرق فيه بين الحجية بالمعنى التنجيزي وبالمعنى التعديري، فإنّ في جميع العلوم الإجمالية لا نبحت عن الحكم الواقعي - فإنه إذا قال المولى: (أكرم العلماء) فنحن لا نعلم أنّه قال ذلك بداعي بيان الواقع أو ليس بداعي بيان الواقع - بل نبحت على الأصول العقلائية، وهنا لنا علم بالحجة، وهو المعلوم بالإجمال، ولا يلزم أن يكون هو الحكم الواقعي، بل المعلوم بالإجمال عبارة عما يكون له حجة تنجيزية أو تعديرية، فلا محل للإشكال بأنّ المعلوم بالإجمال ليس حكماً واقعياً.

ونحن نتفق مع السيد الخوئي (دام ظله) في الصورتين الأوليين دون الثالثة. أما في الصورة الأولى - وهي ما إذا كان العام حكماً إلزامياً والخاص حكماً غير إلزامي - فلا بد من العمل بمفاد العام، لا من باب أنّ أصالة التطابق جارية في الكل، ولا من باب أنّ أصالة التطابق في الكل ساقطة، بل من جهة جريان أصالة التطابق في الجملة وسقوطها في الجملة، والعلم الإجمالي بأنّ أحد هؤلاء لا يجب إكرامه ليس له أي أثر عملي.

وأما في الصورة الثانية - وهي ما إذا كان العام حكماً ترخيصياً والخاص حكماً إلزامياً - فلا بد من العمل بمفاد الخاص.

وأما الصورة الثالثة، وهي: ما إذا كان العام والخاص حكماً إلزامياً، كما إذا قال:

(أكرم العلماء) وعلماً بصدور خاص، مثل: (لا تكرم الفساق) إجمالاً، فليل بالتخير؛ إذ هذا من باب دوران الأمر بين المحذورين.

إلا أنه يمكن مناقشة ذلك، فإنه وإن كان من باب دوران الأمر بين المحذورين، لكنه مع تعدد الواقعة، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة لا تجوز الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية لكل واحد من الحكامين، بل تجب الموافقة الاحتمالية لكل منهما.

فمثلاً: إذا كان لشخص زوجتان إحداهما يجب وطؤها لمضي أربعة أشهر، وإحداهما يجب ترك وطئها لمرجح، واشتبهت إحداهما بالثانية، ففي كل منهما لا يخير بين الفعل والترك، بل لابد من الموافقة الاحتمالية في كل واحد منهما.

فعلى هذا الأساس إذا قيل: (أكرم كل عالم) ثم وصل إلينا عدد من المخصصات تحرم إكرام هذا وذاك وذاك، ونحن نعلم إجمالاً بصدور أحد هذه المخصصات، ففي هذا المورد يجب إكرام جميعهم إلا واحداً منهم حتى تتحقق الموافقة الاحتمالية في الأحد وفي البقية، لا أن يكون مخيراً في كل واحد بين الفعل والترك حتى يمكنه ترك الجميع، فإنه إذا ترك إكرام الجميع تتحقق المخالفة القطعية، كما أنه إذا أكرم الجميع يعلم بتحقق المخالفة القطعية.

هذا فيما يتعلق بالنسبة لما أورده الشيخ من عدم ترتب الأثر على الخبر المعلوم صدوره إجمالاً في قبال الأصول اللفظية.

وأما ترتب الأثر أو عدمه في قبال الأصول العملية فالبحث فيه طويل، ومبتن على المباني التي اتخذت في الأصول العملية، وقد يختلف على ما سلكتاه في الأصول العملية مع ما سلكه الآخرون، فلذا نقتصر في هذا البحث على طريقة واحدة، وهي ما

اخترناه، وليس هذا البحث بحثاً مستوفى من جميع الجوانب.
 والأصول العلمية وإن كان المعروف أنّها أربعة: أصالة البراءة وأصالة التخيير
 وأصالة الاشتغال والاستصحاب، إلا أنّنا نذكر ثلاثة منها، وهي: أصالة البراءة
 والاستصحاب، ثمّ الاشتغال.
 وإنّا أخرنا الاشتغال لأنّه يجري في أطراف العلم الإجمالي، وهو قد يكون أكثر من
 طرفين، وأما البراءة والاستصحاب، فمتعلقهما حكم واحد، ولذا قدّمنا الكلام فيهما
 دونه.

فنقول: ما يثبت حجّيته من الأخبار من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها هل
 يمكن أن يقوم في قبال البراءة أو لا؟

لا تجري البراءة في الخبر المعلوم إجمالاً صدوره كما لا تجري في الخبر المعلوم
 صدوره بالخصوص؛ إذ العلم الإجمالي بالحجة المنجزة في حكم العلم الإجمالي بالحكم
 الإلزامي؛ لأنّنا إذا فرضنا جريان أصالة البراءة في ستة مواضع، وفي قبالها أخبار نعلم
 بصدور بعضها تدل على وجود حكم من حرمة أو وجوب، فهذا حكمه حكم ما إذا
 علم بأنّ أحد هذه الأشياء الستة محرمة، ومع وجود العلم بالحرمة فلا تجري أصالة
 البراءة.

والسر في ذلك: أنّ أصالة البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بأنّ الاحتمال إذا
 لم يكن قوياً ولم تحرز أهمية المحتمل، فلا يلزم ترتب آثار الاحتمال، كما هو كذلك في
 أمورنا المعاشية، فإذا لم يكن الاحتمال قوياً ولم تحرز أهمية المحتمل لا يترتب على
 الاحتمال أيّ أثر.

والبراءة الشرعية عبارة عن أنّ التكاليف التي ليست في معرض الوصول ليست
 لها من الأهمية بمقدار يكون احتمالها منجزاً، يعني أنّ البراءة الشرعية إعلام بعدم أهمية

التكاليف غير الواصلة، فالنتيجة الاحتمال لا يكون منجزاً. وهذا هو روح أصالة البراءة باعتقادنا، وهذا إنما يجري فيما إذا لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي، بل يجري في الشبهات البدوية، والاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي يكون من الاحتمالات القوية. ويمكن تعليل ذلك بوجوه أخرى.

وعلى كل فلا إشكال في أنه إذا كانت لنا أخبار ستة مشتملة على الحكم الإلزامي، ونعلم بصدور بعضها أو نعلم بتطابق بعضها مع الواقع، فأصالة البراءة غير جارية في الجميع؛ إذ هذا يدخل في مبحث الاشتغال في الحقيقة؛ إذ يولد لنا علماً إجمالياً. وبهذا المقدار نكتفي في أصالة البراءة.

وأما الاستصحاب، وهو إما يكون نافياً للتكليف أو مثبتاً له، والخبر أيضاً إما أن يكون نافياً أو مثبتاً، ونحن نذكر فقط ما إذا تخالف الخبر مع الاستصحاب، ولا نتعرض لصور التطابق.

فإن كانت لنا استصحابات نافية للتكليف، كما قيل به، ويجرون استصحاب عدم التكليف في موارد البراءة، ولنا أخبار مثبتة للتكليف، ونعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الأخبار، فنعلم بحرمة شيء أو وجوب شيء، والاستصحاب ينفيه، ففي هذا المورد أيضاً لا اشكال في عدم جريان الاستصحابات النافية في أطراف العلم الإجمالي بثبوت حكم وجوبياً كان أم تحريمياً؛ إذ لازم ذلك الترخيص في المخالفة القطعية.

وصحة هذا التعليل وعدم صحته ترتبط بأواخر مبحث الاستصحاب.

وأما إذا كانت الاستصحابات مثبتة للتكليف، والأخبار نافية، فعلى مسلك المشهور من أن الاستصحاب يمكن أن يكون مثبتاً للتكليف ونعلم بصدور بعض هذه الأخبار أو تطابق بعضها مع الواقع، ففي المسألة قولان:

الأول: عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة، وذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني.

والمحقق النائيني إنما ذهب إلى هذا القول لأنه يرى أن الاستصحاب من الأصول المحرزة، والإحراز في كل مورد مورد لا يجتمع مع العلم الوجداني بنفي التكليف في أحد هذه الأخبار.

والشيخ إنما يقول بذلك لأجل مناقضة صدر الرواية مع ذيلها (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر)، وهذا اليقين أعم من اليقين الإجمالي والتفصيلي، فبالنتيجة دليل الاستصحاب لا يشمل مثل هذا المورد.

والثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية واختاره بعض الأكابر، وهو القول بجريان الاستصحاب.

وأما إذا كان كل من الاستصحاب والأخبار مثبتاً للتكليف، وكان بينهما تناقض، مثلاً إذا فرضنا أن الاستصحابات تثبت وجوباً، والأخبار تثبت تحريماً، فإذا كانت هذه الأخبار حجةً بالخصوص، فلا شك في تقدمها على الاستصحابات، وأما إذا كانت حجة من باب العلم الإجمالي بصدور بعضها، فعلى مسلك الشيخ من عدم جريان الاستصحاب في مورد العلم الإجمالي بنفي الحكم، فلا يمكن إجراء الاستصحاب هنا بطريق أولى، وأما على المسلك الآخر وهو أن نفي الحكم لا يكون مانعاً من جريان الاستصحاب، ففي هذا المورد لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ وذلك للعلم الإجمالي بوجود حرام، فلا بد من العمل بالأخبار.

وأما الاشتغال، وهو عبارة عن تنجز العلم الإجمالي بحكم إلزامي في المتباينين أو في المتباينات، فإذا كان في مورد العلم الإجمالي أخبار نعلم بصدور بعضها، فإن كانت الأخبار نافية للتكليف في جميع أطراف العلم الإجمالي، وكانت حجة بالخصوص، فهذا

العلم الإجمالي يوجب تعارض الأخبار وتساقطها؛ وذلك لأنّ في كل مورد من موارد العلم الإجمالي الخبر ينفي التكليف في ذلك المورد، ومعنى ذلك أنّه لا تكليف هنا وإنّما التكليف في سائر الموارد، والمفروض أنّ في سائر الموارد أيضاً الخبر ينفي التكليف، والتكليف المشكوك الوجود في سائر الموارد غير قابل للتعبّد.

وإن كانت الأخبار النافية حجة من جهة العلم بصدور بعضها، فليس لهذه الأخبار أي أثر في قبال العلم الإجمالي بوجوب هذا أو ذاك؛ إذ غايته العلم الإجمالي بعدم الوجوب في أحد أطراف العلم الإجمالي الموجب لجريان الاشتغال، والعلم الإجمالي بعدم الوجوب ليس مزاحماً لقاعدة الاشتغال؛ إذ في جميع موارد قاعدة الاشتغال يكون الأمر هكذا، فلا بد من العمل على طبق قاعدة الاشتغال، ولا يكون العلم الإجمالي بعدم وجوب أحد الأطراف مانعاً من جريان الاشتغال.

وأما إذا كانت الأخبار النافية في بعض أطراف العلم الإجمالي المحقق لقاعدة الاشتغال، فإن كانت الأخبار حجة بالخصوص، فينحل العلم الإجمالي ويوجب صيرورته علماً تفصيلاً إذا كان العلم الإجمالي ذا طرفين أو أطراف وحكم بسبب الأخبار بنفي التكليف في جميعها إلا مورد واحد، وإلا يوجب تضيق دائرة العلم الإجمالي إذا كان ذا أطراف.

وإن كانت الأخبار حجة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها، فلا أثر لهذه الأخبار من جهة الانحلال وصيرورة العلم الإجمالي تفصيلاً، ولا من جهة تحديد وتضييق دائرة العلم الإجمالي.

هذا كله فيما إذا كان بين الأخبار وقاعدة الاشتغال تخالف بالنفي والایجاب.

أما إذا كان بينهما تخالف بنحو التضاد، كما إذا كان لنا علم إجمالي بوجوب أحد

الشيئين أو الأشياء، والخبر يدل على الحرمة، فهذا أيضاً له صورتان:
فتارة تكون الأخبار الحاكية عن الحرمة في جميع الأطراف، وتارة تكون في بعض
الأطراف، فإن كانت في جميع الأطراف، فإن كان الخبر حجة بالخصوص، فالعلم
الإجمالي يوجب أحدهما أو أحد الأشياء، فحينئذ تتعارض الأخبار وتتساقط بسبب
العلم الإجمالي؛ إذ مفاد كل خبر أن مؤداه حرام، ومعنى كون مؤداه حراماً مع علمه
بوجوب أحد أطرافه الأخرى أن أحد أطرافه الأخرى واجب، والحال أن كل خبر
مؤداه هو الحرمة، فيكون من المتعارضين، والحكم في المتعارضين على المشهور
التساقط.

وأما إذا كانت الأخبار حجة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها، فهذا من
قبيل علمين إجماليين متساويي الأطراف، والمعلوم بالإجمال في كل واحد منهما مصاد
مع المعلوم بالإجمال في الآخر، كما إذا علمنا بأن أحد العشرة واجب، وعلمنا بأن أحد
العشرة حرام، ففي جميع الموارد يكون دوران الأمر بين المحذورين، لكنه مع تعدد
الواقعة، والحكم في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة هو الموافقة
الاحتمالية، فإن كان العلم الإجمالي ذا أطراف عشرة، وعلمنا بالعلم الإجمالي بوجوب
أحد العشرة وعلمنا بالعلم الإجمالي بحرمة أحد العشرة، فلو أتينا بواحد وتركنا
واحداً، فماذا نفعل بسائر أطراف العلم الإجمالي؟

هذا مبتن على أنه في دوران الأمر بين المحذورين هل توجب قوة الاحتمال الجري
على وفقه أو لا؟ - وهذا سيأتي البحث عنه في دوران الأمر بين المحذورين - إذ العلم
الإجمالي بوجوب أحد العشرة موجب لاحتمال الوجوب في كل واحد من العشرة
بنسبة الواحد في العشرة، وأما العلم الإجمالي بصدور أحد هذه الأخبار الدالة على
الحرمة جميعها، فاحتمال الحرمة في كل واحد من العشرة احتمال التسع في العشرة، فإذا

بنينا أن لقوة الاحتمال أثراً، فلا بد من ترك التسعة منها، وإتيان واحد منها، وإذا بنينا أنه ليس لقوة الاحتمال أثر، فلا يجب ترك التسعة منها، بل له الخيار.

وأما إذا علمنا إجمالاً بوجود أحد العشرة، والخبر الدال على الحرمة في بعض أطراف العلم الإجمالي، فإن كان الخبر حجة بالخصوص، فيكون موجباً لتحديد دائرة العلم الإجمالي إذا كان العلم الإجمالي ذا أطراف متعددة، أو يوجب صيرورته علماً تفصيلاً إذا كان العلم الإجمالي ذا طرفين، أو إذا حكم في الأخبار بأن تسعة منها محرمة. وأما إذا كان الخبر حجة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها، فهذا من قبيل علمين إجمالين يكون بين أطرافهما عموم من وجه، والمعلوم بالإجمال فيهما حكمان متضادان؛ إذ نعلم إجمالاً بوجود أحد العشرة، ونعلم بالحرمة إما في أحد العشرة أو تسعة من العشرة، ففي خصوص ما هو طرف للعلم الإجمالي بالحرمة وطرف للعلم الإجمالي بالوجود يكون دوران الأمر بين المحذورين ومخير فيه بين الفعل والترك، ولا يوجب انحلال العلم الإجمالي أو تضيق دائرته.

هذا تمام الكلام في الأصول العملية، وبه يتم الكلام في الدليل السادس من الأدلة التي ذكرها الشيخ لحجية خبر الواحد واستنتاج منها أن الخبر الموثوق به حجة، يعني ما هو صحيح عند القدماء، واحتمال الخلاف فيه ملغى، ونحن أيضاً نقول به. فتحصل: أن ما ذكر من الأدلة لا دلالة فيه على حجية خبر الواحد وإن كان لبعضه دلالة فإنها يدل على حجية الخبر الموثوق به، وبه ينتهي البحث عن حجية خبر الواحد.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في حجية الخبر مع الوساطة

وقد تعرض الأعلام إلى ذلك في ضمن آية النبأ، وقد ذكروا أنه من الإشكالات العامة، والأولى التعرض لهذه المسألة استقلالاً؛ إذ الأخبار التي بأيدينا قد وصلت إلينا مع الواسطة، وهل يوجد بناء للعقلاء في الخبر مع الواسطة أو لا؟ وعلى القول بحجية الخبر الموثوق به هل يجب تعدد الوسائط انتفاء الوثوق بالخبر أو لا؟

وكيف كان، قد ذكروا إشكالين على حجية الخبر مع الواسطة، وقد أجابوا عنهما بأحسن الأجوبة وأتمها، ونحن لا نتعرض للإشكالين، وهنا إشكال آخر ذكره السيد البروجردي رحمته في بحثه، وهو اشكال لزوم الدور، وله تشابه مع الاشكالين.

وتقريب هذا الاشكال بتوضيح منّا يتوقف على التصديق بمقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أنّ الموصوف بالحجية هو الخبر الواصل، لا مطلق الخبر وإن لم يصل، وسيرة العقلاء ثابتة على حجية الخبر الواصل، وأما الخبر غير الواصل فليس مورداً للسيرة، ولا يمكن أن يكون المجمعول الشرعي - يعني حجية خبر الثقة - موضوعه مطلقاً بالنسبة إلى الوصول وعدم الوصول، والإهمال بالنسبة إلى الوصول غير صحيح؛ لأنّ الإهمال في الواقعيات أمرٌ غير ممكن، وجعل الحجية لمطلق الخبر وإن لم يصل لغو، فالأخوذ في موضوع الحجية في مرحلة الإنشاء هو الخبر الواصل.

المقدمة الثانية: أنّه أخذ في موضوع الحجية أن يكون المخبر به إما حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي أو يكون بنحو ملازماً لحكم شرعي، فإن كان المخبر به لا مساس له بالحكم الشرعي أصلاً، فجعل الحجية له لغو.

المقدمة الثالثة: أنّ فعلية كل حكم من الأحكام سواءً كانت تكليفية أم وضعية متوقفة على تحقق موضوعه؛ إذ النسبة بين الموضوع والحكم نسبة العلة إلى المعلول.

فعلی هذه المقدمات إن أخبرنا الشيخ الطوسي بأنّ المفيد أخبره أنّ الصدوق أخبره، فهنا لا بدّ من انطباق عنوان الحجية ثلاث مرات حتّى يمكن الأخذ بما قاله

الصدوق. فإنَّ حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ والصدوق، وحجية كل واحد منهما متوقفة على حجية خبر المفيد، وهذا دور.

أما كون فعلية حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ فلاجل المقدمة الأولى، فإنَّ خبر المفيد إنما يكون متصفاً بالحجية فيما إذا كان واصلاً، فإن لم يكن خبر المفيد وصل إلينا وجداناً أو تعبداً، فهذا لا يوصف بالحجية بحكم المقدمة الأولى، ففعلية حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ حتى يكون خبر المفيد واصلاً. ومن ناحية أخرى خبر المفيد متوقف في فعلية حجيته على حجية خبر الصدوق بحكم المقدمة الثانية، فإذا لم يكن لخبر الصدوق حجية فخير المفيد غير قابل للاتصاف بالحجية؛ إذ المخبر به للمفيد لا بدّ وأن يكون إما حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي أو ما يلازم الحكم الشرعي، فحجية خبر المفيد بحكم المقدمة الأولى متوقفة على حجية خبر الشيخ، وبحكم المقدمة الثانية متوقفة على حجية خبر الصدوق، وخبر الشيخ حجيته متوقفة على حجية خبر المفيد بحكم المقدمة الثانية؛ لأنّه إذا لم يكن خبر المفيد حجة فما أخبر به الشيخ - وهو قال المفيد - لم يكن ذا أثر شرعي، ففعلية حجية خبر الشيخ متوقفة على حجية خبر المفيد، وحجية خبر الصدوق متوقفة على حجية خبر المفيد بحكم المقدمة الأولى؛ إذ خبر المفيد ما لم يصل لا يكون حجة، ووصوله متوقف على انطباق عنوان الحجية بالفعل على خبر المفيد؛ إذ ليس لنا طريق إلى قول الصدوق إلا عن طريق حجية خبر المفيد، فكل منهم متوقف حجية خبره على حجية خبر الآخر، وهذا دور.

والوجه في عدم تكرار المقدمة الثالثة هو وضوح أنّ فعلية كل حكم متوقف على تحقق موضوعه بتمامه.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنه يكفي في حجية الخبر أن يكون المخبر به بنحو يكون على تقدير وصوله حجةً وغير متوقفة على وصول المخبر به.

فإنه لا إشكال في أنه لا بد أن يكون ذا أثر شرعي على تقدير وصوله، ويتحقق هذا التقدير بنفس حجية خبر الشيخ، فعلى هذا حجية خبر الشيخ فعليتها متوقفة على أن يكون المخبر به لخبر الشيخ أمراً لو وصل لكان حجة، والتقدير يتبدل بالتحقيق بنفس حجية خبر الشيخ وغير متوقف على فعلية حجية خبر المفيد، بل الحجية الفعلية لخبر الشيخ متوقفة على الحجية التقديرية لخبر المفيد، والتقدير - وهو لو وصل - يتحقق بنفس حجية خبر الشيخ، فحجية خبر الشيخ متوقفة على حجية خبر المفيد على تقدير وصوله، وحجية خبر المفيد على تقدير وصوله غير متوقفة على حجية خبر الشيخ، بل فعلية حجية خبر المفيد متوقفة على فعلية حجية خبر الشيخ، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه، وكذلك في المفيد والصدوق.

ويوضح ذلك أنه لو كان للخبر المحكي حجية فعلية، فجعل الحجية للخبر الحاكي لغو، فإن كان لخبر المفيد حجية فعلية - ومعنى الحجية الفعلية أن يكون واصلاً وأن يكون ذا أثر شرعي - فلا وجه لجعل الحجية لخبر الشيخ، فما هو متوقف على حجية خبر الشيخ لا يمكن أن يكون حجة فعلية لخبر المفيد؛ لأنه إذا وصل إلينا خبر المفيد من غير طريق الشيخ، فلخبر المفيد حجية فعلية، فجعل الحجية لخبر الشيخ لغو، وبهذا يندفع الاشكال.

ولابد من التذكر بأن المراد من الحجية التي تتكرر في هذا المقام هي بمعنى تميم الكشف واعتباره علماً، وأما بلحاظ المنجزية والمعدرية، فتكرر الحجية لا معنى له؛ إذ ما هو المنجز قول الإمام عليه السلام، والمجموع يشكّل منجزية واحدة ولو أن هذه المنجزية متوقفة على اعتبارات عديدة، يعني اعتبار كل خبر ثقة من الوسائط حجة.

ونكتفي بهذا الاشكال وجوابه في المقام، وهو اشكال على مسلك حجية خبر الثقة.

وأما على القول بحجية الخبر الموثوق به، فالإشكال صغروي، وهو أنه هل يحصل الوثوق مع تعدد الوسائط أو لا؟

والجواب هو: عدم حصول الوثوق؛ إذ احتمال الخلاف في كل واحد منهم وإن كان ضعيفاً؛ إلا أنه يقوى احتمال الخلاف فيما إذا وصل إلى الوسطة العاشرة، فإننا إذا فرضنا في المخبر الأول أن احتمال الخلاف فيما أخبر احتمال الواحد في العشرة، وكذلك في الثانية والثالثة، إلى آخره، فترى أن احتمال الخلاف يتزايد بالنسبة إلى العاشرة بحيث لا يمكن الوثوق به، واحتمال الموافقة لا يتزايد؛ لأن محكيه في الأخير قول الإمام عليه السلام، فمثلاً إذا فرضنا أنه روى الشيخ عن المفيد، والمفيد روى عن الصدوق، وفرضنا أن نسبة الخلاف في كل منهم نسبة العشرة إلى المائة، فنسبة المطابقة لما يرويه الشيخ عن المفيد تسعون بالمائة؛ لأنه احتمال الخلاف في كل منهم المفروض نسبة الواحد إلى العشرة، فرواية المفيد عن الصدوق احتمال مطابقته لما يرويه عن الصدوق واحد وثمانون بالمائة، وهكذا، فلا يبقى وثوق في الوسطة الثالثة أو الرابعة.

والجواب عن هذا الاشكال: أن ما ذكر صحيح والنسبة وإن فرضت نسبة الواحد إلى العشرة، إلا أنه لا يتم في مثل الكليني والمفيد والطوسي والصدوق وأشباههم، بل النسبة نسبة الواحد إلى المائة، فإنه مع ذلك يكون الاشكال وارداً في الوسطة الثالثة؛ إذ لا بد في الاطمئنان أن لا يكون احتمال الخلاف أزيد من اثنين في المائة، وإلا لا يكون اطمئناناً، بل يكون مظنة.

والحق: أن هذه الروايات وإن كانت يتراءى أنها مع الوسائط العديدة، إلا أن في

الواقع والحقيقة ليست هنا وسائط عديدة؛ إذ المؤلفون كالمشايخ الثلاثة كانوا يجمعون كتب الأعظم في كل باب أرادوا أن يكتبوا فيه شيئاً، وجعلوها مصادر لهم، كما هو الحال بالنسبة لنا، وقد ذكروا وسائطهم بالنسبة إلى المصادر وإن لم نذكر نحن الوسائط إلى الكافي مثلاً، وذلك لطول العهد، فإذا قلنا إنه ذكر في الكافي كذا، فليس معنى ذلك أننا نروي به وسائط متعددة إلى الكافي بسبب الإجازة الروائية من المشايخ، فإننا إذا ذكرنا شيئاً عن الكافي إنما نذكره بلا واسطة وإن كانت لي وسائط، فإن صدور هذا الكتاب وأشباهه من أربابه مقطوع به، فليس لأحد الاشكال بأن الوسائط بينكم وبين الكليني ثلاثون واسطة، ومع هذه الوسائط المتعددة لا يبقى وثوق، فإننا نذكره عن الكافي بلا واسطة، والوسائط تكون ملغاة، وإنما كانوا يذكرون الوسائط تيمناً وتبركاً.

ولا يستشكل أحد أنكم تروون الروايات مرسلّة، ويدل على ذلك ما ذكره الصدوق في أول الفقيه (وصنفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد لثلاث طرقه وإن كثرت فوائده - إلى أن يقول - وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني).

فنرى أنه يروي ما يروي عن مثل كتاب حريز الذي كانوا يحفظونه في زمن الإمام الصادق عليه السلام، وكان له أهمية بحيث أنه قال الإمام الصادق عليه السلام لحماذ «يا حماد تحسن أن تصلي؟» فأجاب: أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة.

(وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي) وهذا كتاب عرض على الصادق عليه السلام وصححه، وعبيد الله بن علي معاصر للإمام ومن تلامذته عليه السلام (وكتب الحسين بن سعيد - إلى أن يقول - وغيره من الأصول والمصنفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم).

فيستظهر من هذه العبارة أنه ليست هناك وسائط، وما يذكره إنما يذكره عن هذه

الكتب، وهذه الكتب مشهورة ومعروفة في عصر الأئمة عليهم السلام، والشواهد أيضاً دالة على صحة ذلك، فإنه تتبع حينما يذكر عن كتاب عبيد الله نرى أن عبارته عين عبارات كتاب عبيد الله بن علي الحلبي.

وقال الشيخ الطوسي رحمته في الاستبصار: (وكنت سلكت في أول الكتاب إيراد الأحاديث بأسانيدها، وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الأول والثاني، ثم اختصرت في الجزء الثالث وعوّلت على الابتداء بذكر الراوي الذي أخذت الحديث من كتابه أو أصله على أن أورد عند الفراغ من الكتاب جملة من الأسانيد يتوصل بها إلى هذه الكتب والأصول حسب ما عملته في كتاب تهذيب الأحكام).

فهذه العبارة أيضاً دالة على ما ذكرنا، وهو أنهم كانوا يروون هذه الروايات من الكتب المشهورة والأصول المعول عليها وإن ذكروا في بعض الموارد الوسائط إلى هذا الكتاب، فإنه تتبع تارة يبدأ باسم صاحب الكتاب الذي أخذه منه، فمثلاً تارة يبدأ باسم الحسين بن سعيد بلحاظ أنه أخذه من كتابه، وتارة يبدأ باسم الحسين بن سعيد، ولكنه أخذه من الكافي، وبما أن الكافي أخذه من الحسين بن سعيد فيروي الخبر عن الحسين بن سعيد، فإن مثل ذلك مثل ما إذا كان كتاب الوسائل موجوداً عندنا ونقول ذكر الكليني في الكافي كذا، مع أننا ننقل عن الوسائل، فإنه لا فرق بين أن ننقل الخبر عن الوسائل أو عن الكافي، والشاهد على ذلك - أي أن الشيخ كان يفعل ذلك - أنه يذكر أسامي خمسة من المشيخة مكرراً، وبعضهم ذكرهم بعنوان أنه من كتابه وبعضهم ظاهره أنه أخذ منه مع الواسطة.

فإننا نرى أنه يذكر الحسن بن محبوب ست مرات في مشيخة التهذيبيين في مواضع متعددة، وفي واحد منها يقول: (وما ذكرته عن الحسن بن محبوب مما أخذته من كتبه

ومصنفاته)، وفي خمسة موارد أخرى يقول: (ومن جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب ما روّيته بهذه الأسانيد عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن محبوب)، ويذكر في موضع آخر: (ومما روّيته عن الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب ما روّيته بهذا الإسناد عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عنهما)، ويقول في مورد آخر: (ومن جملة ما ذكرته عن الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب ما روّيته بهذه الأسانيد عن أحمد بن محمد عنهما جميعاً)، ويقول في مورد خامس: (عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب).

فلا فرق بين ما ذكره عن الحسن بن محبوب من مصنفاته وبين ما ذكره عن الكافي عن الحسن بن محبوب.

وهكذا في غير الحسن بن محبوب، فإنّه يذكر أحمد بن عيسى خمس مرات، تارة يروي عن كتابه بلا واسطة، كما ذكر في بعض الموارد: (وما أخذته عن أحمد بن محمد بن عيسى مما أخذته من نوادره).

التنبه الثاني: في كيفية إثبات وثاقة الرواة

وهذا البحث مما يحتاج إليه كل من يقول بحجية خبر الثقة ومن يقول بحجية الخبر الموثوق به؛ إذ من أهم أسباب الوثوق بالخبر ملاحظة حال الراوي، وكذلك من يقول بانسداد باب العلم؛ إذ يكون الخبر المظنون الصدور حجة عند الانسداد، وخبر الثقة مظنون الصدور في قبال الخبر الضعيف.

ومورد البحث فعلاً توثيقات وتضعيفات القدماء من الرجالين من قبيل النجاشي والكشي والشيخ والصدوق وابن قولويه.

والكلام في أنّه هل يوجد دليل بالخصوص على حجية قول الرجالي أو لا؟ بل هذا من مقدمات حصول الاطمئنان.

والقائلون بحجية قول الرجالي مستندهم أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: أنه من باب حجية خبر الثقة في الموضوعات، وهذا إنما يتم على فرض ملاحظة الخبر من قبيل الأخبار الحسية.

الثاني: أنّ قول الرجالي حجة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، وحجية قول أهل الخبرة.

الثالث: أنّ قول الرجالي ينطبق عليه عنوان الشهادة، فيعتبر فيه العدد والعدالة.

وهذا الأخير التزم به صاحب المعالم وصاحب المدارك وجمع.

أما الأمر الأوّل: وهو حجية خبر الثقة في الموضوعات كالأحكام، قد تقدم الكلام فيه، وأشكلنا في حجية خبر الثقة في الأحكام.

وأما في الموضوعات فقد ذهب المشهور إلى عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات، فلا يمكن الالتزام به من حيث الكبرى. وأما من حيث الصغرى إذا كان الرجالي يشهد لمعاصريه، فيمكن القول به من باب حجية خبر الثقة، وأما إذا كان توثيقه بالنسبة إلى السابقين، كما إذا قال النجاشي الذي كان يعيش في القرن الخامس ما يدل على التوثيق بالنسبة إلى من كان في القرن الثاني أو الثالث، فهل يمكن أن يقال بأنّ هذا إخبار عن حس أو لا؟

إذا قسنا النجاشي وغيره إلى أنفسنا نرى أنّ الذين نحكم بفقاهتهم أو وثاقتهم تارة كانوا معاصرين لنا وبسبب المعاصرة نحكم بذلك، وتارة الذين نحكم بفقاهتهم أو وثاقتهم بسبب وجود توثيق في كتاب مشهور لمن يكون موثقاً عندنا، وكان صاحب الكتاب معاصراً ومعاشراً لمن وثقه، وثالثاً الذين نحكم بوثاقته لم يكن في زماننا، وإنما كان في قرن أو أكثر من زماننا، وبمراجعة التاريخ ومشاهدة أحواله في كتب التواريخ

وغيره نحكم بأنه موثق، والنجاشي وغيره أيضاً مثلنا في إخبارهم عن وثاقة شخص. فإذا كان التوثيق بالنسبة إلى المعاصرين له، فلا كلام فيه، وأما بالنسبة إلى السابقين فتارة يكون حكمهم بتوثيق شخص من باب ورود روايات في مدحه عن الأئمة المعصومين عليهم السلام - كما وضع لذلك كتباً ككتاب الكشي - فهذا يحتاج إلى الاستنباط كاستنباط الأحكام الشرعية وملاحظة الرواة، وتارة يحكم بوثاقته من جهة كتبه ومدوناته ومن مقايسة كتابه مع سائر الكتب يحكم بوثاقته.

فلا بد لنا من إعمال الاجتهاد في هذين القسمين، كما أنّ النجاشي كان يعمل الاجتهاد.

والشاهد على أنّ النجاشي كان يقيس روايات شخص مع سائر الروايات هو ما ذكره النجاشي في ترجمة الحسن بن العباس الحريش الرازي: (أبو علي روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، ضعيف جداً. له كتاب إنا أنزلناه في ليلة القدر، وهو كتاب ردي الحديث مضطرب الألفاظ)، وذكر: (الحسن بن محمد... المعروف بابن أخي طاهر... روى عن المجاهيل أحاديث منكورة)، وذكر في ترجمة داود الرقي: (ضعيف جداً، والغلاة تروي عنه، قال أحمد بن عبد الواحد قلّ ما رأيت له حديثاً سديداً)، إلى غير ذلك من الموارد.

فإذا كانت توثيقاتهم من هذا الباب كانت توثيقات اجتهادية، فلا يعد إخبارهم بتوثيق شخص أنّ هذا الخبر خبر عن حس.

ولكنه ذهب بعض الأكابر إلى أنّ هذه الأخبار إخبار عن حس، فقد ذكر في معجم الرجال^(١): (فإن قيل: إن إخبارهم عن الوثاقة والحس - لعله - نشأ من الحدس

(١) معجم رجال الحديث ١: ٤١-٤٢.

والاجتهاد وإعمال النظر، فلا تشمله أدلة حجية خبر الثقة، فإنها لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتتمل أنّ الخبر حدسي كانت الشبهة مصداقية.

قلنا: إنّ هذا الاحتمال لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس. ولا ريب في أنّ احتمال الحدس في أخبارهم - ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة - موجود وجداناً، كيف؟ وقد كان تأليف كتب الفهارس والتراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمراً متعارفاً عندهم، وقد وصلتنا جملة من ذلك ولم تصلنا جملة أخرى. وقد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب إلى زمان الشيخ زهاء خمسمائة كتاب على ما يظهر من النجاشي والفهرست. وقد جمع ذلك البحاث الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرك الطهراني في كتابه مصفى المقال).

ثمّ قال بعد ذلك: (قال الشيخ في كتاب العدة في آخر فصل في ذكر خبر الواحد: إنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار فوثقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرقت بين من يعتمد على حديثه وروايته وبين من لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم، وقالوا: فلان متهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها. وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى أنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً طعن في إسناده وضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم وحديث لا تنخرم).

ثم ذكر: (والنجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال ويقول: ذكره أصحاب الرجال).

وفي قبال قول الشيخ في العدة قول ابن قبة في كمال الدين للصدوق: (وكان

أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتمييز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه^(١).

وما نراه هو أنّ المناشئ التي يوثقون فيها الأفراد كفهرست الشيخ الطوسي والنجاشي مختلفة:

منها: المعاشرة بأن يكون الشخص الذي يراد توثيقه معاشراً له، والوثاقة وإن لم تكن من الأمور الحسية إلا أنّها من الأمور التي تشبه الحس.

ومنها: الشهرة بأن يكون الذي يراد توثيقه مشهوراً بالوثاقة عندهم وإن كان زمانه سابقاً عنهم، كما هو الحال عندنا، فإننا نحكم بوثاقة رجل مشهور عندنا أنّه موثق وإن كان يعيش في زمان سابق.

ومنها: توثيق المعاصر بأن يكون توثيق لشخص معاصر موثق، كما إذا كان في كتاب الشيخ الأنصاري توثيق لمعاصره.

وفي هذه الأقسام الثلاثة يمكن القول بأنّ التوثيقات إخبار عن حس، وإخبار ثقة عن ثقة وإن أنكرنا نحن حجج خبر الثقة في الموضوعات.

ومنها: ورود الرواية في شأنه، أي المراجعة إلى الأخبار الواردة في المدح أو الذم للرواة. وقد كتبت في ذلك كتب، مثل اختيار رجال الكشي، ومستنده كتب كتبت في هذا الموضوع، مثل كتاب العياشي ونصر بن صباح. وحال هذه الأخبار حال سائر الأخبار من ملاحظة السند والمتن والاستنباط.

ومنها: كتب الرجل، ويكون ذلك بمراجعة كتبه إذا كانت له كتب، ومعرفته من خلال كتابه، كما هو كذلك بالنسبة لنا، فإنه إذا أراد أحد معرفة أحد من جهة وثاقته أو

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ١١٠.

من جهة خبر وبيته أو غيرهما، فإنه يراجع كتابه إن وجد له كتاب، فإننا إذا أردنا معرفة أن ابن سينا هل كان حكيماً أو لا؟ نراجع كتبه، ولا نحتاج إلى من يشهد له بذلك.

ومنها: اعتماد من يعتمد عليه، فإذا اعتمد عليه من يعتمد عليه، كما في علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، ذكر النجاشي: (اعتمد عليه أبو عمرو والكشي).

ومنها: توثيق جماعة من أهل الخبرة.

فهذه مجموعة أمور يمكن أن تكون منشأ لحصول الوثوق بالوثاقة، وتشكّل توثيقات النجاشي.

وهذه الأمور - غير الأمور الثلاثة الأولى - لها مقدمات حدسية، وعلى ذلك لابد أن نرى أن من يقول بحجية خبر الرجالي من باب حجية خبر الثقة في الحسيات ما هو رأيه في هذه المناشئ.

وأساس كلامه أن بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة حتى في الموضوعات، ولم يرد ردع عنه، وإذا شككنا في مورد أن خبره هذا هل هو عن حس أو عن حدس، فلا يحققون في ذلك، ويتعاملون معه معاملة الخبر عن حس.

فإذا أخبر رجالي عمن كان سابقاً عليه بزمان طويل، واحتملنا كونه عن حس بأن يكون المحتمل أنه خبر ثقة عن ثقة وكابر عن كابر نقلوا توثيق هذا الرجل.

وذكر لهذا الاحتمال مولدات ثلاث:

الأول: ما ذكره عن مصفى المقال للشيخ آقا بزرك الطهراني من أنه من زمان الحسن بن محبوب إلى زمان الشيخ كتبت كتب متعددة زهاء خمسمائة كتاب - وقد غير هذه العبارة في الطبعة الثانية (إلى نيف ومائة كتاب) - على ما يظهر من النجاشي والفهرست - وغير لفظ (الفهرست) في الطبعة الثانية بـ (والشيخ) وزيد في هذه

الطبعة (وغيرهما) - وقد ذكر بدء ذلك مشيخة الحسن بن محبوب.

إلا أنّها كما في سائر المشيخات ليست للجرح والتعديل.

وفي مشيخة الفقيه إنّما حكم بتوثيق شخصين فقط وهما أبو حمزة وحميد بن مثنى، وفي موارد متعددة لا تصل إلى عشرة، ذكر روايات تدل على المدح، وهذه الكتب ليست للجرح والتعديل، وإنّما يمكن أن تكون كتباً في تاريخ الرجال، كتاريخ أحمد بن حسين بن عبد الله الغضائري وتاريخ البخارائي، ويمكن أن تكون من كتب الفهارس، والتعرض للتوثيق في هذه الكتب إنّما يكون خلاف الميزان، مثل كتاب كشف الظنون.

الثاني: هو عبارة العدة، إلا أنّ في قبالتها ما يذكره ابن قبة، ولا ينكر الصدوق ذلك عليه.

الثالث: قوله: (والنجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال) فيظهر أنّه كانت هناك كتب رجالية في الجرح والتعديل.

ولكن ليس المراد من أصحاب الرجال ما فهمه (حفظه الله)، فإنّ المراد بأصحاب الرجال من كتب أسماء الرجال، كرجال البرقي.

والنجاشي إنّما نقل التوثيق عن الآخرين في خمسة موارد: أحدها: الحسن بن محمد بن جمهور، الثانية: داود بن فرقد، الثالثة: سهل بن زاذويه أبو محمد القمي، الرابعة: محمد بن اسماعيل بن بزيع، الخامسة: محمد بن علي بن جاك يكنى بأبي طاهر. نعم، التضعيف كثير فيه ونسب إلى أصحابنا.

وعلى فرض التسليم أنّ إخباره بذلك يكون ثقة عن ثقة، فهل يكون هذا الخبر

خبراً عن حس؟ وما هو الفرق بين الإخبار بالوثاقة وبين المراسيل؟

وذكر السيد الخوئي (حفظه الله) أنّ هنا فرقاً بين توثيق المتقدمين والمتأخرين، ففي

الوقت الذي يبني على قول الرجالي وأنه من باب حجية خبر الثقة في الحسيات بمعونة أنه في مورد الشك في أنه عن حس أو حدس تجري أصالة الحس، يفرق بين قول القدماء والمتأخرين، وعلى ضوء ذلك يقر بحجية قول مثل النجاشي والكشي والشيخ وأشباههم، لكنه لا يقبل قول العلامة وأمثاله من المتأخرين إلا إذا كان التوثيق بالنسبة إلى المعاصرين، أو من كان قريب العهد منهم، وأما التوثيق الصادر عن المتأخرين بالنسبة للمتقدمين فلا يترتب عليه الأثر؛ وذلك لعدم انطباق القانون عليهم، ومنشأ الانطباق احتمال أن النجاشي مثلاً يروي وثيقة الشخص ثقة عن ثقة وكابر عن كابر، وهذا غير محتمل في المتأخرين، فعلى ذلك لا تكون التوثيقات الصادرة عن العلامة وابن داود ذات أثر.

إلا أننا لا نرى فرقاً بين توثيقات النجاشي والعلامة، وكذلك بين الكشي وابن داود، فكما يحتمل في حقهم أن تكون لهم مصادر لم تصل إلينا، فكذلك يحتمل في حق العلامة وابن داود أن تكون لهم مصادر لم تصل إلينا أيضاً، فلماذا لا يترتب الأثر على توثيقات العلامة وابن داود؟ فإننا إذا راجعنا العلامة نرى أن له مصادر منها كتاب علي بن أحمد العقيقي وكثيراً ما ينقل عنه - وقد ترجم النجاشي والشيخ علي بن أحمد، وقيل إن له كتاب رجال - ومنها كتاب ابن عقدة، وكثيراً ما ينقل عنه أيضاً، ومنها كتاب سعد بن عبد الله، كما يقال في سليمان بن خالد (في كتاب سعد أنه خرج مع زيد)، ومنها كتاب ابن بابويه (من لا يحضره الفقيه)، ومنها كتاب علي بن محبوب صاحب نوادر المصنف، ومنها كتاب ابن الغضائري.

ومع ذلك ذهب (حفظه الله) إلى عدم حجية توثيق المتأخرين بالنسبة للمتقدمين، قال في المعجم: (فإنها مبنية على الحدس والاجتهاد جزماً)، ثم ذكر (وذلك فإن

السلسلة قد انقطعت بعد الشيخ).

ويذكر فيما بعد: أن الشيخ هو حلقة الاتصال بين المتأخرين والمتقدمين.

ولنا أن نتساءل: كيف قطعت السلسلة والشيخ له تلامذة ورواة عنه؟! وعلى فرض القطع فكيف نروي كتبه؟ وما هي السلسلة التي قطعت، أ سلسلة الحديث هي أم سلسلة الافتاء، أم سلسلة الدرس والتدريس؟

قال: (فأصبح عامة الناس إقليلاً منهم مقلدين يعملون بفتاوى الشيخ ويستدلون بها كما يستدل بالرواية على ما صرح به الحلي في السرائر وغيره في غيره).

ونحن بما أنه لم يكن السرائر موجوداً عندنا، فلا نعلم بصحة النسبة، بل نستبعد ذلك من الحلي، وإن كان فنحتمل أن يكون مراده من ذلك أنهم كانوا على ضوء مسلك الشيخ ومتأثرين بأستاذهم، كما يقال في حق تلامذة الشيخ الأنصاري أنهم كانوا متأثرين كثيراً بمباني الشيخ، مضافاً إلى عدم حجية قول الحلي؛ لأنه يقول إن الشيخ كان مقلداً لعلماء العامة، مع أنه يرد سؤال وهو أن ما ذكره الحلي من أنهم كانوا مقلدين للشيخ، هل هذا عن حس أو حدس؟

وفي المختلف نقلاً عن السرائر: (وإنما هذا الذي لوّح به شيخنا من أقوال المخالفين، وفرع من فروع بعضهم، ومن اجتهاداتهم وقياساتهم الباطلة وظنونهم العاطلة).

وردّ عليه العلامة بقوله: (وحاشى شيخنا أن يقلد غيره من علمائنا، فكيف من لا يعتقد صحة مذهبه، وهل هذا إلا جهل من ابن إدريس وقلة تحصيل؟)

وفي المختلف أيضاً نقلاً عن السرائر بعد ذكره للاستخارة بالرقاع: (وأنكر ابن إدريس هذه الصفة فقال: وأما الرقاق والبنادق والقرعة فمن أضعف أخبار الآحاد وشواذ الأخبار، لأن رواها فطحية مثل زرعة ورفاعة، وغيرهما، فلا يلتفت إلى ما

اختصار بروايته ولا يعرج عليه، ولم يذكره المحصلون من أصحابنا في كتب الفقه، بل في كتب العبادات).

ورد عليه العلامة بقوله: (وهذا الكلام في غاية الرداءة، وأي فارق بين ذكره في كتب الفقه وكتب العبادات، فإن كتب العبادات هي المختصة به، ومع ذلك فقد ذكره المفيد في المقنعة وهو كتاب فقه وفتوى. وذكره الشيخ في التهذيب وهو أصل الفقه، وأي محصل أعظم من هذين، وهل استفيد الفقه إلا منهما. وطلب الخيرة بالدعاء لا ينافي ما قلناه، فإنها مشتملة على ذلك).

وأما نسبة الرواية إلى زرعة ورفاعة فخطأ، فإن المنقول فيه روايتان إحداهما رواها هارون بن خارجة، عن الصادق عليه السلام. والثانية رواها محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن محمد رفعه عنهم عليهم السلام.

وليس في طريق الروایتين زرعة ولا رفاعة.

وأما نسبة زرعة ورفاعة إلى الفطحية فخطأ. أما زرعة: فإنه واقفي وكان ثقة، وأما رفاعة: فإنه ثقة صحيح المذهب، وهذا كله يدل على قلة معرفته بالروايات والرجال، وكيف يجوز ممن حاله هذا أن يقدم على رد الروايات والفتاوى، ويستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام، وهلا استبعد القرعة؟! وهي المشروعة إجماعاً في حق الأحكام الشرعية والقضايا بين الناس، وشرعها دائم في حق جميع المكلفين).

وفي أواخر السرائر ذكر روايات عن أبان بن تغلب: (ومن ذلك ما أورده أبان بن تغلب صاحب الباقر والصادق عليهم السلام في كتابه) يذكر روايات عن كتاب تخيل أنه عن

أبان بن تغلب^(١)، وقد يصل عدد الوسائط إلى الباقر والصادق إلى خمسة أو ستة، ويروي عن أبان بن تغلب مع وسائط ثلاثة عن الرضا عليه السلام مع أنه وفاته في سنة ١٤٢ والإمام الرضا سنة ولادته ١٤٨ وهي سنة وفاة الإمام الصادق عليه السلام، فلا يمكن الاستناد بقوله في التاريخ والرجال، مضافاً إلى أن التقليد لا يوجب قطع السلسلة.

وذكر السيد الخوئي (حفظه الله): (والذي يكشف عما ذكرناه أنهم حينما يذكرون طريقهم إلى أرباب الأصول والكتب المعاصرين للمعصومين عليهم السلام يذكرون طريقهم إلى الشيخ ويحيلون ما بعد ذلك إلى طريقه) واستظهر من هذه العبارة أن حلقة الوصل هو الشيخ، والحال أنه يذكر بنفسه في هذه العبارة طرقاً لا ترتبط بالشيخ.

واستدل بما ذكره الشهيد الذي هو من علماء القرن العاشر: (بعد ما ذكر عدة طرق له إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي، قال: (وبهذه الطرق نروي جميع مصنفات من تقدم على الشيخ أبي جعفر من المشايخ المذكورين وغيرهم، وجميع ما اشتمل عليه كتابه أو فهرست أسماء المصنفين وجميع كتبهم ورواياتهم بالطرق التي تضمنتها الأحاديث. وإنما أكثرنا الطريق إلى الشيخ أبي جعفر لأن أصول المذهب كلها ترجع إلى كتبه ورواياته).

فعلى فرض التسليم - ولا نسلم - بأن الاجازات كلها تنتهي إلى الشيخ، فإذا كان لابن عقدة كتاباً ووثق فيه شخصاً ونقل العلامة عن ابن عقدة، وابن عقدة له كتاب

(١) لعل بقرينة اسناد الكتاب هو أبان بن محمد البجلي المعروف بسندي البزاز ابن أخت صفوان بن يحيى، وهو يروي عن صفوان بن يحيى وعلي بن الحكم، وكذا عن محمد بن الوليد على بعض نسخ التهذيب، وإنما خلط ابن إدريس ثبتت بين أبانين، وعلى كل حال فمؤلف الكتاب ليس هو أبان بن تغلب.

رجال - كما هو مضبوط في فهرست الشيخ - فالطريق متصل بالشيخ الطوسي،
والشيخ طريقه متصل بابن عقدة، فما هو المانع من ترتب الأثر على قول العلامة
وطريقه يعبر عن الشيخ؟

ثم ذكر في ذيل كلامه: أنّ العلامة لم يذكر طريقاً إلى كتاب ابن عقدة في إجازته
الكبيرة.

إلا أنّ عدم الذكر لا يكون دليلاً على العدم، مضافاً إلى وجود كتاب ابن عقدة في
فهرست الشيخ، وهو يذكر طريقه إلى ما في الفهرست، وهذا كاف، ويسأل منه (حفظه
الله) كيف تقولون بوثاقة رواة كامل الزيارات مع أنّ الشيخ لم يفتن إلى وثاقة رواته،
وكذلك بالنسبة إلى رواة تفسير القمي؟ فإذا كانت السلسلة مقطوعة، فكيف تحكمون
بوثاقة رواة كامل الزيارات وتفسير القمي؟

ولعل عمدة ما ينظر إليه السيد الخوئي (حفظه الله) هو أنّ العلامة يعمل بكل
رواية لم يرد في رواها قدح، على ما صرح به في المعجم.

ثم إنّ السيد الخوئي استشهد على انقطاع السلسلة بعد الشيخ فقال: (ومما يؤكد ما
ذكرناه من انقطاع السلسلة أنّ كتاب الكشي الذي هو أحد الأصول الرجالية - وقد
حكى عنه النجاشي في رجاله - لم يصل إلى المتأخرين، فلم ينقلوا عنه شيئاً، وإنما وصل
إليهم اختيار الكشي الذي رتبته الشيخ واختاره من كتاب الكشي).

فجعل عدم وصول كتاب الكشي إلى المتأخرين عن الشيخ دليلاً على انقطاع
السلسلة.

إلا أنّا نشك في عدم وصوله إلى العلامة، مع أنّ المحقق النوري ذكر أنّ ابتداء
الانتفاء من زمن العلامة، ولا دليل على انتفائه من زمن الشيخ، مضافاً إلى أنّ فقدان

كتاب من الكتب لا يدلّ على انقطاع السلسلة.

ثمّ قال: (وكذلك كتاب رجال ابن الغضائري، فإنه لم يثبت عند المتأخرين، وقد ذكره ابن طاووس عند ذكره طرقه إلى الأصول الرجالية أنه لا طريق له إلى هذا الكتاب. وأما العلامة وابن داود والمولى القهبائي فإنهم وإن كانوا يحكون عن هذا الكتاب كثيراً، إلا أنهم لم يذكروا إليه طريقاً. ومن المطمأن به عدم وجود طريق لهم إليه).

وهذا أيضاً لا يوجب انقطاع السلسلة مع أنه قال في موضع آخر: (بل إنّ وجود هذا الكتاب في زمان النجاشي والشيخ أيضاً مشكوك فيه) فالكتاب وجوده مشكوك فيه في زمان النجاشي والشيخ، فكيف يكون فقدانه في زمان العلامة موجباً لانقطاع السلسلة؟

واستدل لمشكوكية هذا الكتاب في زمان الشيخ أنّ الشيخ لم يتعرض له، مع أنّه ترجم الحسين بن عبد الله، وحكى عن أحمد بن الحسين في عدة موارد، وعدم الذكر لا يدلّ على عدم الوجود، ولم يكن بناؤه ذكر أسامي المعاصرين جميعاً، وقد ذكر النجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن خالد أنّ أحمد بن الحسين ذكر في تأريخه أنّ وفاته في سنة كذا، والمراد بتأريخه هو تأريخ الرجال، فنرى أنّ النجاشي ذكر عن كتابه.

ومحصل الكلام: أنّه على فرض تمامية هذه المقدمات لم يكن فرق بين المتقدمين والمتأخرين، إلا أنّ أكثرها ممنوعة كما عرفت، فحجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة غير تام.

وأما حجية قول الرجالي من باب حجية قول أهل الخبرة، فهذا أمرٌ ممكن، إلا أنّه بناءً على حجية خبر الثقة هل يمكن للمجتهد تقليد أهل الخبرة في كون هذا الراوي ثقة أو لا؟ ففي دراية الحديث لا يمكن له تقليد أحد.

وأما بناء على حجية الخبر الموثوق به فشهادة قول الرجالي هي إحدى مقدمات حصول الوثوق.

وأما حجية قول الرجالي من باب الشهادة واعتبار العدد والعدالة، فهو مسلك ضعيف، ومبني على أن يكون إخبار الرجالي خبر ثقة عن حس، والحال أنه يحتاج إلى خبروية، ووثاقة شخص في الأخبار غير مفيد إذا لم يكن من أهل الخبرة. وملخص القول: إن توثيق الرجالي إن كان معتبراً إنما يكون من باب حجية قول أهل الخبرة، ومجرد توثيق الرجالي غير كاف للأخذ بالأخبار على ما سلكتناه من حجية الخبر الموثوق به، وأن هذا المسلك هو مسلك القدماء والمتأخرين، وقد صرح به الشيخ.

التنبيه الثالث : في المصادر الروائية الموجودة

هل يحصل الوثوق بأكثر الروايات الواردة في المصادر الموجودة بملاحظة قيمة الكتب ورجالها وسائر الشؤون ؟

قد ذكر الشيخ الأنصاري في الدليل الأول من الأدلة العقلية لحجية خبر الواحد شواهد للوثوق بصدور أكثر هذه الروايات.

إلا أن مجرد هذا غير كاف للوثوق بصدور أكثر هذه الروايات، بل لابد من ملاحظة كيفية تدوين الكتب، وكيفية تلقيهم الكتاب، وقراءته والتحفظ عليه، وكذلك ملاحظة فهرست الكتب.

وهذه الأمور ينبغي بحثها في دورين:

الدور الأول: ما قام به أصحاب الصادقين عليهم السلام، وفي هذا الدور لم يكن تدوين كتاب رجالي وكتاب فهرست.

والدور الثاني: ما شرع فيه بتدوين الجوامع، يعني تجميع ما رواه أصحاب الصادقين عليهم السلام، وفي هذا الدور بملاحظ احتياجهم شرعوا في تدوين الرجال والفهارس لهذه الكتب، ومقارنة هذه الكتب، والعرض على الإمام وغير ذلك. فالدور الأوّل دور أصحاب الصادقين عليهم السلام، وينبغي أن نعرف في هذا الدور مبنى الشيعة وأنه على أي نحو كان؟ وأي جهود بذل أئمة الشيعة والفقهاء لحفظ السنن النبوية؟

وما هو دخيل في ذلك أمور:

منها: أمرهم عليهم السلام بالكتابة (قيدوا العلم بالكتاب) وبعضهم كان يأتي بالألواح ليكتب ما يقوله الإمام عليه السلام في المجلس كما ورد في جامع الأحاديث: (وفتح ألواحهم ليكتب ما يقول)، وفي باب الرياء من الوسائل: (ثم أمرني فخططت على النسيئة)، وفي الاستبصار: (فكتب القوم بالحضور عند ذلك الحديث).

والمقصود أن الأئمة عليهم السلام هكذا كانوا يأمرون أصحابهم بالكتابة، وهكذا كان أصحاب الأئمة.

والروايات الأمرة بالكتابة كثيرة.

ومنها: أمرهم عليهم السلام بالتحفظ على الكتب: (احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها).

ومنها: مباشرة الإمام عليه السلام لتصحيح بعض ما دوّنوه، كما فعل عليه السلام ذلك بالنسبة إلى كتاب عبيد الله بن علي الحلبي: (صححه، قال عند قراءته: أترى لهؤلاء مثل هذا؟) أو قراءة بعضهم الكتاب على الإمام عليه السلام مثل ما في الكافي ج ١١ ص ٥٠.

وقد تصدى بعض كبار أصحابها للتصحيح والتدقيق في الأخبار كما في الكافي: (عن عمر بن أدينة قال: قلت لزرة: إن أناساً حدثوني عنه - يعني أبا عبد الله عليه السلام -

وعن أبيه عليه السلام بأشياء في الفرائض، فأعرضها عليك فيما كان منها باطلاً، فقل: هذا باطل، وما كان منها حقاً، فقل: هذا حق، ولا تروه، واسكت).

ومثل ما روي أنّ موسى بن بكر كان يعرض الروايات على زرارة، وغير هذه الروايات، والروايات في هذا الباب أيضاً كثيرة.

ومنها: أنّ هذه الكتب التي دونوها كانت مورداً للحفظ والقراءة كما يدلّ عليه قول حماد: (أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة)، ولذا نرى في الكافي وغيره يذكر أنّه روى هذه الرواية جماعات أو جماعة من أصحابنا^(١).

(١) هذا ما وقع بأيدينا من بحث حجية خبر الواحد.

مبحث الإجماع

ومورد البحث الإجماع المنقول بالخبر الواحد، وهذا البحث على ما ذكره الشيخ من فروع حجية خبر الواحد، فبناءً على حجية خبر الواحد يقع الكلام في أن الإجماع إذا نقل بخبر واحد هل يكون حجة أو لا؟

ومنشأ القول بالحجية هو أن الإجماع على مسلك الإمامية بلحاظ اشتماله على قول الإمام عليه السلام، فناقل الإجماع ناقل لقول الإمام عليه السلام في الحقيقة، ولا فرق في نقل قول الإمام عليه السلام أن يكون بصورة الخبر أو بصورة الإجماع، فعلى ذلك نفس أدلة حجية خبر الواحد تقتضي حجية الإجماع المنقول بالخبر الواحد، وهذا ما ذكره عدة من الأصوليين.

وقد ناقش الشيخ في ذلك من جهة الفرق بين القول بحجية خبر الواحد وبين الخبر الناقل للإجماع، ونحن نذكر ابتداءً مناقشة الشيخ قدس سره.

وملخص كلامه **ثُمَّ نَسَبْتُ**: أن من ينقل الإجماع من علماء الإمامية المتقدمين^(١)— إن كان الإجماع مشتقاً لحيثية نقل قول الإمام **عَلَيْهِ السَّلَامُ**— فمنشأ كون الناقل حاكياً عن قول الإمام **عَلَيْهِ السَّلَامُ** أحد أمور الثلاثة^(٢):

الأول: أن يكون منشأه الحس.

والثاني: قاعدة اللطف.

والثالث: الحدس.

فقد قال: (أحدها: الحس، كما إذا سمع الحكم من الإمام **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الإمام **عَلَيْهِ السَّلَامُ**).

وهذا في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدتين وغيرهما).

وقد تكرر منه إنكار ذلك.

ثم قال: (الثاني: قاعدة اللطف، على ما ذكره الشيخ في العدة، وحكي القول به عن غيره من المتقدمين).

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله، فإذا علم استناد الحاكى إليه، فلا وجه للاعتداد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

(١) والغالب في الإجماعات من الشيخ الطوسي والسيد المرتضى. (الاستاذ دام ظله)

(٢) فرائد الأصول ١: ١٩٢-٢١٠.

فدعوى مشاركته للسيد عليه السلام في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة واختصاصه بطريق آخر مبني على قاعدة وجوب اللطف غير ثابتة وإن ادعاها بعض).
فيظهر مما ذكره الشيخ: أن مستند الشيخ الطوسي هو قاعدة اللطف، كما أنها مستند غيره من الأعلام في إجماعاتهم، والقاعدة غير تامة.

وقال: (الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعي الإجماع: الحدس، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخرى).

وقال: (بل الحق: أن دعواهم للإجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأي الإمام عليه السلام إما من حسن الظن بجماعة من السلف، أو من أمور تستلزم - باجتهادهم - إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً).

فعلى ما ذكره الحس مقطوع الفساد، وقاعدة اللطف فاسدة، والحدس على ثلاثة

أقسام، فقسم نحن أيضاً نقول بالملازمة ووجود قول الإمام في المجمعين، وهذا غير متحقق، وقسمان آخران مبنيان على حسن الظن، وهذان القسمان غير مفيدين ولا يثبتان قول الإمام عليه السلام، وأسوأ حالاً من ذلك ما إذا كان الإجماع على القاعدة.

فعلى ذلك، الإجماع المنقول بالخبر الواحد لا تشمله أدلة حجية خبر الواحد؛ إذ أدلة حجية خبر الواحد إنما تشمل ما إذا كان الخبر عن حس، وأما إذا كان خبر من باب تطبيق قاعدة عقلية لا نقول بها، أو بحسن الظن فلا يمكن الاعتماد عليه.

هذا كله محصل كلام الشيخ عليه السلام.

أقول: إن الإجماعات المذكورة في كلماتهم لها معان كثيرة، وهي على أقسام ثلاثة: القسم الأول: ما هو من قبيل العقود الاجتماعية، وهو ما عبر عنه بإجماع أهل الحل والعقد أو إجماع الأمة، وهذا من قبيل موضوعات الأحكام، وليس دليلاً كسائر الأدلة، فإذا نصّب أهل الحل والعقد أحداً لمنصب من المناصب وبايعوه على ذلك، فهذه البيعة عقد اجتماعي بينهم وبين الآخرين، فإن كان إجماع أهل الحل والعقد له قيمة، فيجب عليهم الوفاء ويجب على الآخرين الالتحاق بهم، أو عقد اجتماعي بين من عين لمنصب وبين الآخرين، فعلى من عين أن يقوم بما عين له، وعليهم أن يلتزموا بإطاعته، فهذا عقد من العقود، وليس كاشفاً. والكلام في أنّ مثل هذا العقد ممضى أو لا، خارج عن محل بحثنا، وإنما يشترك مع بحثنا في الاسم.

ولا يخفى أنّ هذا الإجماع هو الأصل للعامة والعامة أصل له.

القسم الثاني: إجماع الأمة أو إجماع جماعة من الأمة، ومرجع هذا الإجماع وجود شيء في قبال الكتاب والسنة، وهذا شيء لا نقول به، وقد عنون ذلك الشيخ البهائي في الزبدة، كما تعرض له السيّد المرتضى، وهذا ليس من محل كلامنا بشيء.

القسم الثالث: الاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو مورد كلامنا. وما ذكره الشيخ الأنصاري من أن الإجماعات التي ادعاها الشيخ مستندة إلى قاعدة اللطف، واستكشف قول الإمام من جهة هذه القاعدة، فيمكن تصوير صغراه بأن الشيخ بما أنه رأى علماء عصر من الأعصار متفقين على رأي، فاستكشف بقاعدة اللطف قول الإمام عليه السلام، وبما أن قاعدة اللطف غير تامة، فإذن إجماعات الشيخ لا يمكن الاعتماد عليها، واستشهد لذلك ببعض العبارات المنقولة عن الشيخ. إلا أن الأمر ربما لا يكون كذلك، بل الظاهر أن مستند الشيخ في إجماعاته هو الحس، بمعنى أن إجماعاته مستندة بحساب النقل عن حس شبيهة توثيقات الرجالي التي تكون كابرًا عن كابر؟

قال في العدة: (فصل في كيفية العلم بالإجماع، و من يعتبر قوله فيه إذا كان المعبر في باب كونهم حجّة، قول الإمام المعصوم عليه السلام، فالطريق إلى معرفة قوله شيئان:

أحدهما: السماع منه، والمشاهدة لقوله.

و الثاني: النقل عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضا قوله.

هذا إذا تعيّن لنا قول الإمام عليه السلام، فإذا لم يتعيّن لنا قول الإمام ولا ينقل عنه نقلاً يوجب العلم، ويكون قوله في جملة أقوال الأمة غير متميّز منها، فإنه يحتاج أن ينظر في أحوال المختلفين:

فكل من خالف ممن يعرف نسبه، ويعلم منشأه، وعرف أنه ليس بالإمام الذي دلّ الدليل على عصمته و كونه حجّة، وجب إطراح قوله و ألا يعتدّ به^(١).

(١) العدة في أصول الفقه ٢: ٦٢٨.

ففي نظر الشيخ ادعاء الإجماع مبتن على أحد الأمور: إما السماع منه، أو النقل عنه نقلاً علمياً.

وفي كشف القناع: (قال الشيخ في العدة في خبر الواحد المحض الذي يكون مجرداً عن القرائن التي منها حكم العقل قبل الشرع و موجوداً في كتب أصحابنا من طرقهم أنه ينظر فيه، فإن كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف ما تضمنه من كتاب أو سنة أو إجماع وجب اطراحه، والعمل بما دلّ الدليل، وإن كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا نعرف فتوى الطائفة فيه، نظر، فإن كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر بالمرجحات المبيّنة في محلّها، وإن لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به؛ لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله، وإذا أجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل به مقطوعاً عليه، قال: وكذلك إن وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستنداً الى خبر آخر، ولا إلى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الآخر، والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر)^(١).

فالشيخ يرى الخبر الواحد غير مبتلى بالمعارض حتى من ناحية فتوى الطائفة من قبيل الإجماع في النقل، وقد ذكر ذلك في مقدمة الاستبصار: (وأما القسم الآخر فهو كل خبر لا يكون متواتراً ويتعري من واحدة من هذه القرائن، فإنّ ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط، فإذا كان الخبر لا يعارضه خبر آخر، فإنّ ذلك يجب

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع: ٢١٧.

العمل به؛ لأنه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل^(١).

وعلى هذا المعيار تنتبع إجماعاته في الخلاف، ففي كتاب الحجج من الخلاف: (دليلنا: الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير، وليس فيها ما يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك)^(٢).

وفي كتاب البيوع مسألة ٥٤: (دليلنا: إجماع الفرقة، وقوله بِإِجْمَاعِ: «المؤمنون عند شروطهم»)^(٣) إذا اضيف ذلك إلى كلامه في مسألة ٣٨ في باب السلم من قوله: (وقد ذكرنا هذه المسألة في البيوع، وقلنا: إن أصحابنا رووا جواز ذلك في العبدین، فإن قلنا بذلك تبعنا فيه الرواية، ولم نقس غيرها عليها)^(٤).

فترى أنه لو قلنا بذلك لكان عملاً بالرواية، والحال أنه ادعى الإجماع في المسألة الأولى، فنعرف أن مراده من الإجماع الرواية.

وللمحقق التستري هنا حاشية: (وهذا ينادي بأن ادعاءه أولاً إجماع الفرقة على الاطلاق مبني على مجرد روايتهم، أي وجدان الرواية في كتبهم، لا روايتهم لها بأجمعهم).

وفي الخلاف مسألة ٣٧: (دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم؛ لأنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة)^(٥).

(١) الاستبصار ١: ٤.

(٢) الخلاف ٢: ٢٥٠.

(٣) الخلاف ٣: ٣٩.

(٤) الخلاف ٣: ٢١٧.

(٥) الخلاف ٦: ٢٩٠.

وفي صلاة الخوف مسألة ٤٠٩ ذكر قولين للأصحاب في اشتراط قصرها في السفر وعدمه، فاستظهر الثاني، واستدل عليه بالآية، وقال: (وأيضاً إجماع الفرقة على ذلك، وأخبارهم تشهد بذلك؛ لأنها تتضمن صفة صلاة الخوف ركعتين ولم يفصلوا بين حال السفر والحضر، فيجب حملها على جميع الأحوال)^(١).

فمع أنه يذكر قولين في المسألة يدعي الإجماع.

وفي كتاب الفرائض مسألة ٤: (دليلنا: إجماع الفرقة، وقد بيناه في النهاية وتهذيب الأحكام مشروحاً)^(٢).

وكل واحد يعلم أنّ النهاية كتاب فتوى له، والتهذيب كتاب الروايات، فيعلم أنّ مراده من الإجماع وجود الخبر.

وفي الخلاف في مسألة جواز العدول من الجماعة إلى الانفراد، فقد تعرض لذلك في مورد ولم يدع عليه الإجماع، وفي مورد آخر ادعى الإجماع، والوجه في ادعائه الإجماع ظفره برواية، قال: (دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد ذكرناها في الكتاب الكبير)^(٣)، يعني التهذيب.

ولم يذكر في التهذيبيين إلا الأخبار الواردة في جواز الاستخلاف، وقد استنبط الشيخ من روايات الاستخلاف جواز الاستخلاف وجواز العدول من الجماعة إلى الانفراد ومن الانفراد إلى الجماعة، وبها أنه استفاد جواز ذلك من الرواية ادعى عليه

(١) الخلاف ١: ٦٣٨.

(٢) الخلاف ٤: ١٥.

(٣) الخلاف ١: ٥٥٢.

الإجماع.

هذه الموارد وغيرها شاهد على أن الشيخ إنما يدعي الإجماع فيما إذا وجد نص، وإجماعاته مستندة إلى النقل الحسي ويعتبر هذا قولاً لجميع العلماء، كما أنه قول لجميع الأئمة، فإنه لا يختلف قول الإمام الباقر عليه السلام مثلاً مع قول الحجة، ووجود قول مخالف في المسألة ما لم يكن مستنداً إلى الكتاب أو السنة لم يكن قوله مسموعاً، ويفرض كأن لم يكن، كما تقدم ذلك من عباراته ثبته.

وهنا يتوجه سؤال: كيف يمكن توجيه ما ذكره الشيخ الأنصاري من أن إجماعات

الشيخ مستندة إلى قاعدة اللطف؟

فنقول: إن هنا احتمالين:

الأول: ما كان يذكره السيد البروجردي ثبته في بحثه، وهو أن الشيخ يستند إلى قاعدة اللطف فيما إذا أراد أن يستكشف قول الإمام ثبته من أقوال العلماء ومن اتفاق آرائهم، ولعل بعض عبارات الشيخ تناسب ذلك.

الثاني: أن الشيخ يستند إلى قاعدة اللطف فيما إذا كان الجميع متفقاً على فتوى مع عدم وجود رواية أو مع وجودها في غير الكتب المعروفة بسند غير تام فلا يمكن اعتباره اتفاقاً في النقل، ونعتبر فتاواهم كلاً أو بعضاً رواية لهم عن الإمام عليه السلام، فكما أنه يمكن معرفة الفتاوى من النقل كذلك يمكن معرفة النقل من الفتاوى؛ وذلك لعدم وصول جميع كتب الأحاديث إلينا، هذا مضافاً إلى أن عدة من العلماء القدماء لم يتخلل الاجتهاد في فتاويهم، بل كانوا يقتصرون على النصوص كعلي بن بابويه الذي كان العلماء عند إعواز النصوص يعتمدون على رسالة علي بن بابويه تنزيلاً لفتواه بمنزلة روايته، فيمكن اعتبار فتاويهم بمنزلة روايتهم، وبالنتيجة تكون فتاويهم كقولهم جميعاً للرواية.

وقد ذكر الشهيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الذكرى ما يدل على ما ذكرنا من عدم وصول بعض الكتب إلينا - كما هو واضح لمن تتبع التواريخ - ومن أنهم كانوا: (يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه عند إعواز النصوص)^(١)، فلا يكون عملهم بفتوى علي بن بابويه عن حدس، بل يكون هذا الإجماع منهم على الفتوى إجماعاً على النقل، وفي كل واحد من الاحتمالين يمكن الاستناد لمطابقتها مع الواقع بقاعدة اللطف. هذا ويظهر من عبارات الشيخ الأنصاري أنّ المنشأ في إجماعات السيّد المرتضى تتبع أقوال الأمة واستكشاف قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَام من ذلك، وعليه فما يوهن إجماعات السيّد أمران:

الأوّل: أنه مع كثرة علماء الإمامية كيف يمكن الالتزام بتتبع أقوال الفقهاء كلهم؟ وكثرة العلماء في زمان السيّد وقبله واضحة لمن يراجع التاريخ، فقد ذكر النجاشي من الفقهاء ٣٤ شخصاً دون أن يذكر السيّد المرتضى، مع أنه من أركان الفقه، فمن وصفهم بالفقاهة يصلون إلى هذا العدد فكيف بمن لا يصفهم بالفقاهة.

والثاني: أنه كيف يمكن استكشاف قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَام على نحو يكون غير مستبعد دخوله عَلَيْهِ السَّلَام فيهم.

وقد أحال السيّد في الانتصار الجواب عن هذين الاشكاليين وغيرهما إلى المسائل التبانيات، ومع الأسف أنّ المسائل التبانيات غير موجودة ولم تطبع، نعم ذكرها في كشف القناع، وقال في آخر كلامه: (انتهى كلامه ملخصاً من نسخة سقيمة صحّحنا ما نقلنا عنها هنا بحسب الإمكان، ونقلنا جملة من عباراتها بالمعنى مخافة الوقوع في

الغلط و الاملال بالاطناب)^(١).

وملخص ما يستفاد من كلماته أنّ لنا طرقاً لمعرفة مذهب الإمامية وأنّ الإمام داخل.

الطريق الأوّل: التفكيك بين فقه الإمامية وفقه غير الإمامية، فإنه قد حدد فقه الإمامية عن غيرهم في طول ٢٦٠ سنة بإشراف من الأئمة الطاهرين عليهم السلام، ويمتاز هذا الفقه عن غيره بلحاظ خطوطه العامة ومسائله الأصيلة، وقد كتب الشيعة فيما ينفرد به كتباً كثيرة تأييداً لحدود يمتاز بها هذا الفقه عن غيره - كما يمتاز فقه أبي حنيفة عن فقه الشافعي والشافعي عن المالكي - وقد تلقي هذا الامتياز جيلاً بعد جيل، فليس لأحد أن يسأل كيف علمتم بجواز المتعة من الجميع، فإنه من البديهيات أنّ من مذهب الشيعة الإمامية ذلك، ولا يمكن لأحد أن يقول بأنّ صاحب الأمر فقهه غير فقه أهل البيت، بل أنّ صاحب الأمر رئيس فقهاء أهل البيت عليهم السلام في زماننا، وقد أشار إلى ذلك في كشف القناع^(٢) عن المسائل التباينات^(٣) إلى أن يقول: (وإذا فرضنا أن الإمام إمامي المذهب علمنا - بالطريق الذي تقدم في مذهب مخصوص - أن كل إمامي عليه).

الطريق الثاني: أن يقوم الخبر الواحد على شيء ولم تكن المسألة مسألة أصولية ولا من أركان فقه الإمامية. قال: (فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الآحاد، وأي طريق لها إلى ذلك؟

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع: ١٠٠.

(٢) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع: ٩٩.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٥.

قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمانة، أو علامة على الصدق من طريق الجملة. ويمكن أيضاً أن يكونوا عرفوا في راوٍ بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين؛ لأن هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قد كان لهم سلف قبل سلف يلحقون الأئمة عليهم السلام الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات^(١).

وبهذا قد أشار الشيخ المفيد في تصحيح اعتقادات الإمامية: (فإذا وجدنا حديثاً رواه شيوخ العصابة ولم يوردوا على أنفسهم خلافة علمنا أنه ثابت وإن روى غيرهم ممن ليس في العدد وفي التخصيص بالأئمة عليهم السلام مثلهم؛ إذ ذاك علامة الحق فيه)^(٢).

الطريق الثالث: استكشاف قول الإمام من إجماع المسلمين، فإن قال المسلمون بجميع فرقهم ونحلهم بقول في مسألة كثيرة الدوران والابتلاء، وذهب جماعة من الفقهاء أو المحدثين في قبال جميع المسلمين إلى قول آخر، فإنه يستكشف قول الإمام عليه السلام مع عامة المسلمين، وليس الإمام مع فئة قليلة في قبال عامة المسلمين، فقد ذكر في كشف القناع عن السيد المرتضى في رسالة نصره الرؤية وإبطال القول بالعدد في الرد على الصدوق وغيره ممن تقدم ذكرهم في كلام المفيد في الوجه الثالث: (واعلم أن هذه مسألة إذا تأملت علم أنها مسألة إجماع من جميع المسلمين، والإجماع عليها هو الدليل المعتمد؛ لأن الخلاف فيها إنما ظهر من نفر من أصحاب الحديث المتتمين إلى أصحابنا، وقد تقدمهم الإجماع وسبقهم، ولا اعتبار بالخلاف الحادث - إلى أن قال - لا اعتبار

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٩، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: ١٠٠.

(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٨.

بهذا الخلاف، سالفاً كان أم حادثاً متأخراً، لأنّ الخلاف إنما يفيد إذا وقع ممن بمثله اعتبار في الإجماع من أهل العلم والفضل والدراية والتحصيل.

والذين خالفوا من أصحابنا في هذه المسألة عدد يسير ممن ليس قوله بحجة في الأصول ولا في الفروع، وليس ممن كلف النظر في هذه المسألة، ولا ما في أجلى منها؛ لقصور فهمه ونقصان فطنته.

وما لأصحاب الحديث الذين لم يعرفوا الحق في الأصول، ولا اعتقدوها بحجة ولا نظر، بل هم مقلدون فيها والكلام في هذه المسائل، وليسوا بأهل نظر فيها ولا اجتهاد، ولا وصول إلى الحق بالحجة، وإنما تعويلهم على التقليد والتسليم والتفويض. فقد بان بهذه الجملة أن هذه المسألة مسألة إجماع، والإجماع عندنا حجة؛ لأنّ الإمام المعصوم - الذي لا يخلو الزمان منه - قوله داخل فيه، وهو حجة؛ لدخول قول من هو حجة فيه^(١).

وللمفيد رحمته كلام في رد من يقول بالعدد نظير ما قاله السيّد رحمته وإن ذهب في شبابه إلى القول بالعدد - كما في كشف القناع - فيظهر أن ادعاء الإجماع ليس من باب حسن الظن بجماعة خاصة، بل إنّ المسألة مسألة مهمة ونظرية، وإذا نسب مثل هذا القول إلى الأئمة سقطوا عن أعين الناس، ولعل الروايات الواردة في العدد من الروايات التي إذا نسبت إليهم تشمئز الناس من أهل بيت الرسالة.

الطريق الرابع: قول السيّد المرتضى في المسائل التباينات: (قلنا: يمكن أن تكون عرفت بأمانة، أو علامة دلت على الصدق من طريق الجملة)^(٢).

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ١٨، كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع: ٢٠٤.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٩، كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع: ١٠٠.

وتقريب ذلك: أن الأئمة عليهم السلام في زمان حضورهم كان لهم بعض الأفراد الذين تربوا على أيديهم ويمثلونهم فكريباً، فكذلك في زمن الغيبة كان هناك أفراد يمثلون الأئمة الأطهار وإمام زمانهم، وكان الشيعة يراجعونهم في المشاكل وكانوا يحلون المشكلات بإشراف من الحجة عجل الله تعالى فرجه كالنواب الأربعة، وصدور توقعات من الحجة عليه السلام أدل دليل على ذلك، وكان تلقي الشيعة لتوقعات الحجة عليه السلام من قبيل الإجماع الدخولي، وقد ألف كتاب في زمان نيابة الحسين بن روح (رضوان الله تعالى عليه) الذي هو النائب الثالث بإشراف منه باسم كتاب التكليف، وهذا الكتاب قد ألف من قبل جمع من العلماء في بغداد، ولعل الكاتب أو أحدهم محمد بن علي الشلمغاني، وقد اشتهر الكتاب باسم الشلمغاني، وقد أرسلوه إلى قم فوافقوا جميع ما في الكتاب، إلا في مسألتين، ولكن الشلمغاني عدل عن مذهب الإمامية بعد ذلك، وسقط الكتاب بسقوط صاحبه، ولكنه كان مورداً لاستفادة الشيعة سراً.

وقد ذكر الشيخ أنه ألفه في زمن استقامته، ونحن وإن لم يمكننا الجزم بذلك، ولكن من كان في ذلك الزمان وعلم بأن هذا الكتاب قد ألف بإشراف من الحسين بن روح وتصحيح منه، فيكون مجوزاً له لادعاء الإجماع كالسيد المرتضى.

وقد ألف صاحب تأسيس الشيعة رسالة فصل القضاء أقام فيها شواهد على أن كتاب فقه الرضا هو كتاب التكليف نفسه، لكن هذه الرسالة مخطوطة، إلا أن ملخصها مكتوب في حاشية المستدرك الذي أوقف على مكتبة الإمام أمير المؤمنين.

وإذا ثبت أن كتاب فقه الرضا هو نفس كتاب التكليف فتنحل به مجموعة من

الاشكالات:

منها: ما أورده صاحب المقاييس على الصدوق ووالده من أنه كل من نظر في عبارات الصدوق في الفقيه وعبارات يذكرها عن كتاب والده يرى أنها تتطابق مع ما في فقه الرضا، فما هو السر في عدم ذكرهما له في مصادرها؟ وعلى ما ذكرناه وذكره صاحب تأسيس الشيعة الجواب: أنه لم يمكنها التصريح باسم التكليف.

ومنها: يظهر مستند كثير من الأقوال التي لا سند لها في الكتب المعروفة المعتمدة، وقد جعل جماعة من الأفاضل ذلك من أقوى القرائن على صحة انتساب الكتاب إلى الرضا عليه السلام ووجوده عند الصدوقين.

ومنها: أنا نرى في كثير من الموارد أحاديث صحيحة دلت على حكم، وقد أفتى بخلافها جماعة كالصدوقين والطوسي والسيد وأشباههم بسبب رواية قد تكون مرسلة، وهي موجودة في فقه الرضا.

ومنها: أنا نرى كثيراً ما أنهم يقولون عند إعواز النصوص بالرجوع إلى رسالة علي بن بابويه، ففي خيار العيب اتفق الكل على أن المشتري مخير بين الأرش والفسخ، وليس له أي مستند، ولا يمكن إثبات الأرش بأي قاعدة، نعم مستنده فقه الرضا، فإذا سألنا عن السر في ذلك؟

يمكن الجواب عنه بأن كتاب التكليف قد وصل إليه.

ويمكن لأجل ذلك جواز السيد العمل برسالة علي بن بابويه كما نقل عنه، فلا يمكن أن يسند إلى السيد بأن ادعاءه الإجماع من باب حسن الظن بجماعة.

والشواهد تدل على ما ذكرنا، فإننا نرى أن السيد يذكر في الانتصار: (ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا ربا بين الولد ووالده، ولا بين الزوج وزوجته، ولا بين الذمي والمسلم - ولا دليل على عدم الربا بين الذمي والمسلم، إلا رواية مرسلة، وما في المقنع

للصدوق وفي فقه الرضا - ... وقد كتبت قديماً في جواب مسائل وردت من الموصل تأولت الأخبار التي يروها أصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه - إلى أن يقول - ثم لما تأملت ذلك رجعت عن هذا المذهب؛ لأنني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات، وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة، ويخص بمثله ظواهر الكتاب، والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه^(١).
فنرى أنه رجع عما كان يفتي به بسبب الإجماع وإن لم يكن الإجماع متحققاً من غير حسن الظن لما عدل عن فتواه.

وذكر صاحب الجواهر في هذه المسألة أنّ الربا ثابت في الذمي والمسلم على الأشهر: (بل لم أجد فيه خلافاً، إلا ما سمعته من المرتضى وحكي عن ابني بابويه والمفيد والقطيفي^(٢) مع أنه قال بعض مشايخنا: إني لم أجد له ذكراً في المقنعة .
ومن ذلك يعلم ما في دعوى المرتضى من الإجماع عليه الذي هو دليل القول به، والمرسل في الفقيه «ليس بين المسلم والذمي ربا» الذي لا جابر له^(٣).
والمقصود أنّ سبب عدوله عن فتواه ليس فتوى جماعة خاصة كالمفيد ووالده وغيرهما.

(١) الانتصار: ٤٤٢.

(٢) والقطيفي من العلماء المعاصرين للمحقق الثاني، وكتاب التكليف كان موجوداً إلى زمانه، لأنّ آخر من رأى هذا الكتاب ابن أبي جمهور الأحسائي على ما يذكره في كتاب غوالي السالكي، وذكره في هذا الكتاب صار منشأً لتنبه صاحب تأسيس الشيعة. (الاستاذ دام ظله)

(٣) جواهر الكلام ٢٣: ٣٨٣.

ونظير ذلك ما في وطى الحائض، فإنه لا دليل على ما ذهب إليه المشهور إلا رواية مرسله لداود بن فرقد، وقد ادعى السيد عليه الإجماع.

ونظيره ادعائه الإجماع في وجوب الزكاة في الأصناف التسعة في قبال روايات كثيرة تدل على وجوبه في الحبوب، ثم أشكل على نفسه بأنه (فإن قيل: كيف تدعون إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرناها؟ وروي في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتكم عليهم السلام، وذكر أن يونس - أي يونس بن عبد الرحمن - كان يذهب إلى ذلك.

قلنا: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، والظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه، وقد تقدم إجماع الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس. والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الإمامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة^(١).

وإنما ادعى الإجماع في هذه المسألة لأن الروايات المعارضة لما رواه يونس وابن الجنيد إنما رويت عن زرارة ومحمد بن مسلم وأشباههما، وهذا هو الذي ذكرناه في الطريق الثاني؛ لأنهما وأمثالهما من البطانة بالنسبة لمذهب الشيعة ومعرفة أسرارها، فيقدم ما رووا على غيرهم، وللسيد عبارة نظير ذلك في مسألة الشفعة وأنه لا يكون إلا بين اثنين، وادعى عليه الإجماع، خلافاً لابن الجنيد والصدوق.

الطريق الخامس: - من الطرق التي يدعي السيد عليها الإجماع - أن يكون هناك قول لأحد المذاهب سواء وافق سائر المذاهب هذا المذهب أم خالفه، وسكت عنه

(١) الانتصار: ٢١٠.

أئمة أهل البيت، فيمكن معرفة أنّ الحكم ما قاله أحد المذاهب وإجماع الإمامية على ذلك، فمن باب المثال ذهب أبو حنيفة إلى أنّ إزالة الخبث لا ينحصر رفعه بالماء، بل كل ما يزيله كاف، كماء الورد والخل وغيرهما مما له مزيلية للخبث مطهر له. وخالفه في ذلك جماعة كثيرة من العامة. وقد توفي أبو حنيفة سنة ١٥٠ والسيد المرتضى في سنة ٤٣٦، وفي طول هذه المدة لم يظهر فتوى من الشيعة على خلاف أبي حنيفة مع تضاد فقه الشيعة لفقه أبي حنيفة، ومن عدمه يستكشف توافق الشيعة مع أبي حنيفة، ولو كان للشيعة رأي في قبالة لذكر، كما ذكر غيره في المسائل الساقية للمفيد وغيره.

ولابد من التنبيه على أنّ منشأ إجماعاته هذه الطرق الخمسة، ويستدل للمجمع عليه تفضلاً بأدلة، فلا بد أن لا يخلط بين هذين، قال الشيخ في الفرائد: (فمن ذلك: ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد - أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات - قال: وأما قول السائل: كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا ولا نص فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف: أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثم قال: وأما المفيد، فإنه ادعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الأئمة عليهم السلام، انتهى.

فظهر من ذلك: أن نسبة السيد عليه السلام الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل^(١).

(١) فرائد الأصول ١: ٢٠٤.

وما ذكر لا يوجد في كتب السيّد ولا المحقق، وإنما ذكر في المعتمر: (وقال علم الهدى عليه السلام في شرح الرسالة: يجوز عندنا إزالة النجاسة بالمائع الطاهر غير الماء، وبمثله قال المفيد رحمته في المسائل الخلافية - إلى أن قال - احتج بها رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لخولة بنت يسار: «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسله» وبما روى عن الصادق عليه السلام في المنى «إذا عرفت مكانه فاغسله وإلا فاغسل الثوب كله» وقوله عليه السلام «إذا أصاب الثوب المنى فليغسل» ولم يذكر الماء - إلى أن قال - ثم الأصل جواز الإزالة بكل مزيل للعين، فيجب عند الأمر المطلق، جوازه تمسكاً بالأصل^(١).

والمراد من الأصل الأخير هو الأصل اللفظي، مضافاً إلى كون هذه العبارة دليل للمجمع عليه، لا للإجماع، (ثمّ الفرض إزالة عين النجاسة) وأين هذا مما نسبته الشيخ إلى المحقق؟! وذكر السيّد في هذه المسألة: (دليلنا على صحة ما زعمنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره قوله: ﴿وثيابك فطهر﴾^(٢)).

وأين هذا مما نسبوا إليه من ادعائه الإجماع للأصل؟ وأين عبارة المحقق من العبارة التي في الفرائد؟

فظهر أنّ الطرق الخمسة هي المنشأ لإجماعات السيّد، وأنّ السيّد قد يدعي الإجماع وهناك جماعة مخالفة، كمسألة العدد لشهر رمضان، فما ذكره الشيخ الأنصاري في الفرائد: (أنّ يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بنخب معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية - نقلية أو عقلية - يستلزم القول بها الحكم في

(١) المعتمر في شرح المختصر ١: ٨٢-٨٣.

(٢) المسائل الناصريات: ١٠٥.

المسألة المفروضة، وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها - مع فرض عدم المعارض - القول بالحكم المعين في المسألة^(١) من كون هذه الأمور مصدراً لادعائهم الإجماع محل تأمل ونظر.

وقد قلنا: إنَّ السيّد لا يدعي الإجماع مستنداً إلى أصل أو اطلاق أو عدم وجدان مخصص، بل مستند ادعائه الإجماع الوثوق والاطمئنان، بل العلم بقول الإمام حتّى ولو كان مستنده رواية، بل قلنا إنه قد يدعي الإجماع وله مخالف من الإمامية.

وقد يدعي الشيخ الإجماع، ويناقش فيه بأنه لم يتعرض له أحد، كما في قاطعية الأكل والشرب للصلاة، فإنه ادعى الإجماع في الخلاف والمبسوط، فقد قال عند كلامه عن شرب الماء في صلاة النافلة: (إن الأصل الإباحة فمن منع فعليه الدليل، وإنما منعنا في الفريضة بدلالة الإجماع)^(٢).

وقد ناقشه المحقق في المعتبر بقوله: (وقوله رحمه الله منعناه في الفريضة بالإجماع لا نعلم أي إجماع أشار إليه، والرواية المذكورة غير دالة على دعواه)^(٣).

فمما ذكرنا في توجيه إجماعات السيد يظهر الجواب، وهو أنّ فقه الإمامية مشترك مع فقه العامة في بعض الأمور وممتاز في بعض الأمور، وقد اهتم علماء الإمامية بالنسبة لما يمتاز عن فقه العامة، واحتجوا له بأنواع الاحتجاجات ولو احتجاجاً تقريباً أو افحامياً والتمسك بأخبار العامة وبالقياس، وفي موارد يكون العامة متفقين على

(١) فرائد الأصول ١: ٢٠٣.

(٢) الخلاف ١: ٤١٣.

(٣) المعتبر في شرح المختصر ٢: ٢٦٠.

مسألة، ولم يخالفهم علماء الشيعة بنوع من الأنواع، فيكون هذا من سنخ إجماع المسلمين، ومن هذه الموارد قاطعية الأكل والشرب في الصلاة.

ويخطر بالبال أنّ ما ادعاه مالك من الإجماع يكون مثلاً للإجماع الدخولي عن حس مباشر، فإنّ مالك قائل بأنّ إجماع أهل المدينة بالخصوص حجة، وقد خالفه في ذلك كثير من علماء السنة والشيعة، ولا ننازعه في الكبرى، فإنّ مالك كثيراً ما يدعي الإجماع - أي إجماع علماء أهل المدينة - على حكم من الأحكام، ومن المسلم أنه استفاد من الإمام الصادق عليه السلام، كما هو منعكس في الموطأ، ونقله لروايات الإمام عليه السلام، وفي كتبنا روايات رواها مالك عن الصادق، وذكر ذلك المحقق النوري في المستدرک نقلاً عن تعليقة البهبهاني: (هو من الأئمة الأربعة للعامة، روى الصدوق عنه أخباراً كثيرة، يظهر منها انقطاعه إلى الصادق عليه السلام)^(١).

مضافاً إلى أنّ مالك من مشايخ ابن أبي عمير، وابن أبي عمير على ما ذكره الشيخ (لا يروي إلا عن ثقة)، والراوي لما رواه مالك عن الصادق هو ابن أبي عمير، فيمكن القول بوثاقة مالك؛ لأنّ ابن أبي عمير على ما ذكره الشيخ لا يروي إلا عن ثقة، كما ذهب إلى ذلك المحدث النوري، وقال: (ولا ينافي كلّ ما كان عليه، وقيل فيه الوثاقة في النقل)^(٢).

فإن قلنا بوثاقة مالك ولا حظنا أنه يدعي إجماع أهل المدينة وأظهر فقهاء أهل المدينة هو الإمام الصادق بنظر مالك، فيمكن القول بأنه إجماع دخولي.

لكن الإجماعات التي يدعيها مالك في الموطأ موهونة، والشاهد عليه أن أكبر

(١) خاتمة المستدرک ٨: ٣٣٥، تعليقة الوحيد على منهج المقال: ٢٧١.

(٢) المصدر السابق.

تلامذته وهو الشافعي يكذب هذه الإجماعات، وتكذيبه يوجب التشويش في أذهاننا، ولا يمكننا التصديق بعد هذا التكذيب، فقد ذكر الشافعي في كتاب الأم بعد نقله لقول علماء أهل المدينة من جواز كون المهر أقل من ربع دينار، خلافاً لما ذكره مالك من عدم جواز كون المهر أقل من ربع دينار: (وقد سألت الدراوردي - وهذا كان من مشايخ الشافعي ومن منافسي مالك - هل قال أحد بالمدينة لا يكون الصداق أقل من ربع دينار؟ فقال لا والله ما علمت أحداً قاله قبل مالك، وقال الدراوردي أراه أخذه عن أبي حنيفة).

قلت للشافعي: فقد فهمت ما ذكرت وما كنت أذهب في العلم إلا إلى قول أهل المدينة، فقال الشافعي ما علمت أحداً انتحل قول أهل العلم من أهل المدينة أشد خلافاً لأهل المدينة منكم ولو شئت أن أعد عليكم ما أملاً به ورقاً كثيراً مما خالفتم فيه كثيراً من أهل المدينة عددها عليكم، وفيما ذكرت لك من ذلك دليل على ما ورائه إن شاء الله.

فقلت للشافعي: إن لنا كتاباً قد صرنا إلى اتباعه وفيه ذكر أن الناس اجتمعوا وفيه الأمر المجتمع عليه عندنا وفيه الأمر عندنا.

قال الشافعي: فقد أوضحنا لكم ما يدل لكم على أن ادعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز أن يكون، وفي القول الذي ادعيتم فيه الإجماع اختلاف وأكثر ما قلتم الأمر المجتمع عليه مختلف فيه وإن شئتم مثلت لكم شيئاً^(١).

وذكر: (أليس تقولون أجمع الناس أن في المفصل سجوداً أولى بكم من أن تقولوا

أجمع الناس أن لا سجد في المفصل؟ فإن قلت لا يجوز إذا لم نعلمهم أجمعوا أن نقول أجمعوا فقد قلت أجمعوا ولم ترووا عن واحد من الأئمة قولكم ولا أدري من الناس عندكم أخلق كانوا لم يسم واحد منهم^(١).

وفي غير هذين الموردين قد ردّ الشافعي عليه ادعاؤه الإجماع.

وبما ذكرنا - من أنّ الشيخ في ادعائه الإجماع كان يستند إلى الخبر - هل يمكن الركون إلى إجماعه والاعتماد عليه كما يعتمد على الروايات أو لا؟
أما بناء على ما سلكناه من حجية الخبر الموثوق به فلا يمكن الاعتماد عليه كما لم نعتمد على الصحيح الأعلى من دون مقايسة ومحاسبة.

وأما على مسلك القوم، فإنّ السيد البروجردي رحمته الله كان يصر في بحثه أنّ حكم إجماعه حكم رواياته، فكما نعتمد على الروايات نعتمد على الإجماع الذي ادعاه الشيخ، وكان ادعاؤه الإجماع مستنداً إلى وجود خبر وإن لم يصل إلينا، وإذا شك في أنه هل عن حس أو حدس نجري أصالة كونه عن حس، كما نقوله في قول الرجالي بالنسبة إلى من تقدم عنه، لاحتمال وجود كتب عنده قد دلت على ذلك، فكذلك في المقام، ولعله كانت عندهم كتب لم تصل إلينا، فعلى ذلك تقبل إجماعه وتكون بمنزلة الأخبار.

في شمول أدلة حجية خبر الواحد للإجماع المنقول به

هل يكون الإجماع المنقول بخبر الواحد مشمولاً لأدلة حجية خبر الثقة أو لا؟
بناءً على مسلك حجية خبر الثقة اختار الشيخ عدم الشمول، والسيد البروجردي ذهب إلى حجيته وشموله لأدلة حجية خبر الثقة.

ويمكن أن يستدل لعدم الشمول بوجوه:

الوجه الأول: ما يستفاد من كلمات الشيخ فدّس، وهو أنّ الإجماعات التي يدعيها الشيخ والسيد - اللذان هما أبرز من ادعى الإجماع - نظمتن بأنّ إخبارهم عن وجود قول الإمام إنما يكون عن حدس وتخلل الاجتهاد، وأدلة حجّية خبر الثقة إنما تدل على حجّيته إذا كان عن حس، وإذا شك في مورد أنّه هل عن حس أو حدس تجري أصالة الحس ومحكوم بأنه عن حس، هذا إذا لم يكن احتمال كونه عن حس موهوماً، كما في إجماعات الشيخ والسيد، فلا مجال حينئذٍ لاحتمال شمول أدلة حجّية خبر الثقة.

والشاهد على أنّ احتمال كونه عن حس موهوم هو:

الشاهد الأول: أنّ الإجماعات التي يدعيها الشيخ الطوسي ومرجعها إلى نقل قول الإمام متوقف على مقدمة عقلية تصح في نظره، ولا تتم عندنا، وهي قاعدة اللطف، وإجماعات السيّد مبتنية على مقدمات حدسية كما لو رأى أصلاً من الأصول المسلمة وطبقه في مورد فنقل الإجماع، أو رأى إطلاقاً أو عموماً ولم يظفر على المقيّد والمخصص، فادعى عليه الإجماع، فإذا كانت الإجماعات مبتنية على مقدمة حدسية، فلا يمكن جريان أصالة كونه عن حس؛ لأنها موهومة.

ولكن هذا الشاهد غير تام، وقد تقدم الجواب عن ذلك، وقلنا إنّ منشأ إجماعات الشيخ هو النقل، غاية الأمر أنه يدعي الإجماع بسبب الأخبار فيما إذا لم يكن الخبر معرضاً عنه ولم تكن الفتاوى على خلافه وكان مطمئناً به، وقاعدة اللطف المذكورة في كلامه إما تكون بلحاظ متممية ما ذكرناه أو بلحاظ قضية فرضية وأنه إذا أراد أحد أن يدعي الإجماع من غير طريق النقل لابد وأن يكون مستنداً إلى قاعدة اللطف، والمراجعة إلى كتب الشيخ أقوى شاهد على ما ذكرناه وهو أنّ إجماعاته مستندة إلى

النقل.

وأما إجماعات السيد ثُمَّ فأيضاً جوابه يظهر مما تقدم، وما نسب إلى المحقق قد تقدم أنه غير ثابت، وعلى فرض الاستدلال بالأصل، فقد تقدم أنّ هناك فرقا بين ما يستدل به وما هو منشأ للإجماع؛ لأنه قد يستدل بالقياس والاستحسان لتقريب الإجماع، وقد ذكرنا طرقاً خمسة تكون منشأ لادعائه الإجماع، فالقول بعدم شمول أدلة حجية خبر الثقة للمقام من جهة كون الخبر عن حس موهوم لا يمكن المساعدة عليه. الشاهد الثاني: أنه إذا لم يكن عن حدس فلماذا عبروا عنه بالإجماع ولم يقولوا بقول الإمام عَلَيْهِ؛ لأن ما هو الحجة قول الإمام عَلَيْهِ.

ويمكن أن يجاب عن هذا:

أولاً: أنّ الإجماعات التي يدعيها الشيخ في الخلاف والسيد في الانتصار إنما تكون في كتب الفقه المقارن، فإنّ الإجماعات التي في الخلاف وفي الانتصار إنما عبر بها للاحتجاج، وبما أنّ كلمة الإجماع مؤثرة فيهم ومستأنسين به يعبرون عنه بالإجماع. وثانياً: أنّ علماء أهل السنة كانوا يزعمون بأنّ فقه الشيعة ليس مستنداً إلى أئمة أهل البيت، وأقوى شاهد كانوا يقيمونه هو تعدد أقوال علماء الإمامية واختلافاتهم، فكانوا يعبرون عن قول الإمام الثابت عندهم بالإجماع.

الشاهد الثالث: أنه لو كان في المقام رواية فلماذا عبروا بالإجماع، فوجود الرواية فيه كفاية، وإن لم يكن هناك خبر كما في كثير من الموارد، فنرى أنهم يدعون الإجماع، وليس في الجوامع على وفق ما ادعوا عليه الإجماع رواية، فمن هذا نستكشف أنّ الإجماعات ليست مستندة إلى النقل، بل مستندة إلى الحس.

والجواب عن هذا ظاهر، فإنّ الكتب الأربعة ليست مشتملة على جميع الأصول

الأربعمئة.

الوجه الثاني: أن يقال نحن نحتمل أن تكون إجماعاتهم مستندة إلى الحدس، كما نحتمل أن تكون مستندة إلى الحس، ونحن لا نقول بما قالوا في مورد الشك من جريان أصالة الحس، ونحن نقول بحجية خبر الثقة في ما إذا كان احتمال الحدس موهوماً، وفي المقام ليس احتمال الحدس موهوماً، بل كلا الاحتمالين موجود، فعلى هذا لم يكن نقل الإجماع حجة، بخلاف ما إذا نقله ثقة عن ثقة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بنقوض:

الأول: أن مراسيل الرجاليين أيضاً ليس احتمال الحدس فيها موهوماً.

الثاني: أن الأخبار المسندة أيضاً كذلك، فإنه من المحتمل تخلل الاجتهاد فيها، فإننا نرى وسائل الشيعة قد قطع الأحاديث باعتقاد أنه لا يوجب تحولاً للمعنى، وقد ينقله بالمعنى، فإنه قد يروي الرواية من كتاب باعتقاد أن مفاده مع مفاد الآخر واحد، والحال أنه يختلف بنظرنا، وقد يستفيد أن ذيل الرواية من الصدوق، والآخر استفاد أن ذيل الرواية من الإمام.

وقد يتخلل الاجتهاد في السند، فإن صاحب الوسائل ذكر في رواية العدد ابن رباح عن ابن أبي عمير، والوافي ابتداء بابن أبي عمير. هذا بالنسبة إلى كتب المتأخرين. وأما كتب القدماء فتخلل الاجتهاد فيها أكثر، فإنه قد ذكر في مقدمة المحاسن عن السيد نعمة الله الجزائري: (مع ما حصل لها بسبب ما فعلوا - يعني المشايخ الثلاثة - من الإضمار والقطع والإرسال وأنواع الاختلال، وبالجملة فما صنعوه من أقوى أنواع الاجتهاد، ومع ذلك قبل علماءنا رواياتهم ونقولهم واعتمدوا عليها وسكنوا إليها، ولم يوجبوا على أنفسهم البحث والفحص عن الأصول والكتب المدونة في أعصار الأئمة عليهم السلام، فهذا من أعظم أنواع التقليد للأموات).

فإنه مع كونه من المحدثين والأخباريين الذين يدعون أنّ الكتب الأربعة قطعية يرى تخلل الاجتهاد في هذه الكتب، فلا بد أن لا يعمل بأخبارها لاحتمال تخلل الاجتهاد.

وأما الوجه في شمول أدلة حجية خبر الثقة للإجماع هو أن من يدعي الإجماع كالشيخ والسيد المرتضى في الحقيقة أنهما ينقلان قول الإمام مستنداً إلى خبر، وبما أنّ هذا النقل على نحو الجزم فمعناه تصحيح الخبر، وبما أنّها في مرحلة التصحيح من أهل الخبرة، فنعتمد على نقل إجماعهم، والرجوع إلى أهل الخبرة والاعتماد على قوله مما بنى عليه العقلاء، كما ذكر الشيخ في قول الرجالي، فيمكن الاعتماد على نقل الإجماع الذي ادعاه الشيخ أو السيّد.

وهذا ليس من باب النقل الحسي، بل من باب النقل الحدسي الصادر من أهل الخبرة، ورجوع الفقيه إلى أهل الخبرة في تصحيح خبر لا ينافي فقاهته، كما هو كذلك في سائر الشؤون، فإنّ الطيب يراجع في التحليلات إلى طيب آخر الذي هو من أهل الخبرة، وإنما لا يمكن للفقيه الرجوع إلى غيره في فهم الرواية، فإذا ثبت ذلك فيتم على هذا المراجعة إلى قول الرجالي، فإنّ الرجالي بما أنه من أهل الخبرة يقبل قوله، فعلى هذا تكون مراسيلهم حجة؛ لأنه من ابداء الرأي، وإذا حكم الرجالي بأنّ هذا الخبر أو الأخبار الموجودة في هذا الكتاب صحيحة يمكن القول بقبول قوله.

وعلى هذا المسلك يمكن أن يقال: إنّ مراسيل الصدوق حجة إذا صحح أحاديثه، أو الكليني إن ادعى صحة ما في كتابه، فتكون مراسيله حجة؛ لأنه من أهل الخبرة، ونقل عن شيخ عبد الكريم الحائري أنه قال: (إني اعتمد على تصحيح ما صححه المحدث النوري رحمته) بملاحظات الفريد.

وذهب صاحب كتاب ملاحظات الفريد أيضاً إلى ذلك ولم يردع عن هذا لبناء

العقلاء.

مضافاً إلى أنّ هذا مما لا مفر منه، فإنهم يعتمدون على توثيقات النجاشي والشيخ وغيرهما، والقول بأنّ توثيقاتهم عن حس مكابرة، وكان على هذا بناء علماء الشيعة. ويمكن الاستشهاد لذلك بوجوه:

الأوّل: أنّا قد ذكرنا سابقاً ما دل على أنّ عمر بن اذينة عرض الروايات على زرارة، وقال له: (إن كان حقاً فقل وإن كان باطلاً فقل باطل ولا تروه) فمعناه أنه في تصحيح الرواية اعتمد على أهل الخبرة وهو زرارة.

الثاني: الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم كالسنة الأولى والوسطى والأخيرة، وليس هذا إلا الاعتماد على ما صحّ عنهم، وذلك بما أنهم أهل الخبرة.

الثالث: ما نقلناه عن الذكرى وغيره من أنهم كانوا يراجعون عند إعواز النصوص إلى رسالة علي بن بابويه تنزيلاً لفتواه منزلة روايته، وقبول روايته إنما هو لخبريته.

الرابع: أنّ الصدوق يقول بأنه تابع في التصحيحات لمحمد بن الوليد - وكان شيخاً له - وذكر في كتاب الصوم: (وكل ما لا يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح)، فمن لم يعتمد عليه لم يصححه الشيخ.

وذكر صاحب كشف القناع بعد نقله لعبارة الصدوق: (وقد أفرط في اعتياده على شيخه حتّى أنه روى حديثاً في كتاب العيون، وقال: وكان شيخنا محمد بن الحسن الوليد سيء الرأي في محمد بن عبد الله في هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنّه في كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه).

الخامس: ما نقل من أنه كان كتاب النهاية مقبولاً عند العلماء حدود مائتي سنة؛ لأنها كانت متضمنة لمتون الأحاديث، ومعنى ذلك أنهم كانوا يعتمدون على ما صححه الشيخ، وليس هذا تقليداً منهم، بل اعتماد منهم على تصحيحاته.

فعلى ما ذكرنا لا مانع من مراجعة أهل الخبرة في التصحيحات والاعتماد عليها. نعم إذا كان ما صححوه معارضاً بخبر أقوى أو علم اشتباههم أو كانت طريقتهم في التصحيح غير مقبولة عندنا لا نصحح ما صححوا، ومن الأحاديث المصححة ما نقل عليه الإجماع.

ولكن الكلام كل الكلام في معرفة من هم أهل الخبرة ومعرفة طريقتهم في التصحيح، فإن معرفة أهل الخبرة مشكل جداً، وأشكل منه معرفة طريقتهم في التصحيح، وقد ذكرنا بعض عبارات المفيد بالنسبة للصدوق وأنه لا يميز الصحيح من الفاسد.

الإجماع المحصل

كيف يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام من آراء الفقهاء قدس الله أسرارهم حتى يكون دليلاً في قبال سائر الأدلة؟

وأهم ما يمكن أن يقال في المقام ما أشار إليه الشيخ، وهو الملازمة بين الإجماع وبين ثبوت الحكم الواقعي، أو الملازمة بين الإجماع وبين الدليل المعتمد، بمعنى أنه بحيث لو وصل إلينا لاعتمداً عليه.

وملخص الكلام: أنه هل يكون الإجماع كاشفاً عن الحكم الواقعي أو الدليل المعتمد أو لا؟ وطريقه الملازمة العادية.

والبحث في المقام عن اتفاق آراء للفقهاء، لا البحث عن دخول الإمام في المجمعين، كما في الأبحاث السابقة.

وقد قرّبت الملازمة بتقريبات، وأغلب من قرّب ذلك مدّعن بأنّ التقريب غير تام وإن كان فيهم من يقول بتمايمته.

والمراد أنه إذا نسبنا تقريباً إلى شخص، فليس معناه أنه يقول بذلك، ومعترف بتمايمية التقريب.

التقريب الأوّل: ما هو مذكور في أكثر الكتب، وهو أنّ آراء الفقهاء لها كاشفية، فإنّ رأي كل فقيه وإنّ نحتمل فيه الخلاف وعدم مطابقتها للواقع، إلاّ أنّه إذا انضم إليه رأي الفقيه الثاني يقوى احتمال المطابقة، وكذلك بالنسبة لرأي الثالث والرابع إلى آخره، فإنّ تجمع الاحتمالات في مورد واحد يضعّف من احتمال عدم مطابقتها للواقع للغاية بحيث لا يعتنى به، ويقوى احتمال مطابقتها للواقع بحيث يكون موجِباً للعلم أو الاطمئنان.

وهذا شبيه بحصول العلم في الأخبار الحسية، فإنّ العلم الناشئ من التواتر على جميع أقسامه يكون من هذا الباب، أي من باب تجمع الاحتمالات في محور واحد، ولا يفرق عند العقلاء من جهة التلازم وحصول العلم العادي، والخبر الحسي أو الحدسي؛ إذ هذا الحدس ناشئ من مبادئ صحيحة وصادر ممن هو من أهل الخبرة، كما هو الحال في الأطباء، فإنهم إذا اتفقوا في مرض وإن كان تشخيصهم حدسياً، فيوجب العلم أو الاطمئنان بمطابقة أقوالهم للواقع.

والجواب عن هذا التقريب: أنه يمكن أن يكون اتفاق الجميع حاصلًا من جهة سلوكهم مسلکاً خاصاً، وكثيراً ما يتفق أهل فن من الفنون على شيء وهو مخالف للواقع، كما في بعض الآراء الفلسفية، وإنما اتفقوا في ذلك من جهة سلوكهم مسلکاً خاصاً، فلا يكشف التوافق عن مطابقتها للواقع.

التقريب الثاني: وهو ملحق بالتقريب الأول، إلا أنّ الفرق بينهما أنّ التقريب الأول كان بصدد الكشف عن مطابقته للواقع، والتقريب الثاني بصدد كشفه عن مطابقته للواقع أو الدليل المقنع، فإنّ الفقهاء الذين آراؤهم بأيدينا مع كثرتهم وقوة إدراكهم والفهم والاستيعاب لتحصيل المعارف الدينية من أصحاب الأئمة وغيرهم، فإن اتفقوا على شيء على اختلاف مسالكهم فيما يمكن أن يستدل به - فإنهم مختلفون في ذلك، فبعضهم غالب عليهم اتباع الأحاديث، وبعضهم غالب عليهم الأخبار مع مقايسة لشواهد الكتاب والسنة، وبعضهم يتبع الأخبار مع ملاحظة السند، وغير ذلك على اختلاف مسالكهم - نعرف أنهم اختلفوا بأنّ الدليل قائم على ذلك، ويوجب لنا الوثوق إما بمطابقته للواقع وإما بوجود دليل في المقام.

والجواب: أنّ اختلاف المسالك وسرعة اقتناع بعض وحصول الاطمئنان لبعض لا يوجب الاطمئنان بأنّ ما اعتمدوا عليه مطابق للواقع، أو أنّه لو وصل إلينا لاعتمدنا عليه، وليس بينها أي ملازمة، فإنّ كثيراً من استدلالاتهم الواصلة إلينا غير تامة في نظرنا، فإنّ الأصول لم تكن متطورة كما هي الآن، فإنّه يمكن أن يكون إجراء أصل عندهم تاماً، إلا أنّه محل نقاش عندنا، وغير ذلك من أنحاء تطرق اختلاف الأنظار، فلا يوجب لنا حصول الاطمئنان، ومفروض الكلام أن يكون الإجماع دليلاً برأسه.

التقريب الثالث: ما في تهذيب الأصول: (إنّ القوم ذكروا لاستكشاف قول الإمام عليه السلام طرقاتاً، أو جهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورضا الرئيس به، وهذا أمر قريب جداً، ولأجل ذلك لو قدم غريب بلادنا وشاهد اجراء قانون العسكرية في كل دورة وكونه يحدس قطعاً أنّ هذا قانون قد صوب في مجلس النواب، واستقر عليه رأي من بيده رتق الأمور وفتقها)، وفرض في هذا التقريب كون

الشيعة والفقهاء تحت تنظيم كما في قانون العسكرية.

ثم ذكر ما يوهن هذا التقريب بقوله: (من البعيد جداً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ ومن بعده على رواية متقنة دالة على المقصود، ومع ذلك تركوا نقلها).

والأولى: أن يقال: إن الشهرة الفتوائية عند قدماء الأصحاب تكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الأئمة، بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة أو جبت عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم (عليه السلام).

والجواب: أنه لم تكن الشيعة في تمام الأزمنة نسبتهم مع الأئمة الأطهار نسبة العسكريين إلى رئيسهم، كما هو واضح لمن راجع كشف القناع وغيره.

ويشكل على هذه التقريبات الثلاثة:

أولاً: أنه على فرض التنزل إنما تتم التقريبات فيما إذا كان لنا طريق إلى آراء الفقهاء حتى يعرف اتفاهم على شيء، فإن من كان بصدد بيان اختلاف الشيعة في الفروع لم يذكر ذلك بتمامه وكماله، ففي كشف القناع عن المعتبر في سر اعتماده على عدة: (هو أنه لما كان فقهاؤنا رضوان الله عليهم في الكثرة إلى حد يتعسر ضبط عددهم ويتعذر حصر أقوالهم لاتساعها وانتشارها، وكثرة ما صنفوه، وكانت مع ذلك منحصرة في أقوال جماعة من فضلاء المتأخرين اجتزأت بإيراد كلام من اشتهر فضله، وعرف تقدمه في نقل الأخبار وصحة الاختيار وجودة الاعتبار، واقتصرت من كتب هؤلاء الأفاضل على ما بان فيه اجتهادهم، وعرف به اهتمامهم، وعليه اعتمادهم، فممن اخترت نقله الحسن بن محبوب، ومحمد بن أبي نصر البرنظي، والحسين بن سعيد، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، ومن المتأخرين أبو جعفر محمد بن بابويه

القمي رضي الله عنه، ومحمد بن يعقوب الكليني، ومن أصحاب كتب الفتاوى علي بن بابويه، وأبو علي بن الجنيد، والحسن بن أبي عقيل العماني، والمفيد محمد ابن محمد بن النعمان، وعلم الهدى، والشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله).
وثانياً: اتباع بعض للآخر كثير فيما إذا اشتهر بالنبوغ، كما كان الأمر بالنسبة لتلامذة الشيخ الطوسي كما نقلناها سابقاً، مضافاً إلى اختلاف فقهاء الشيعة في زمن الأئمة عليهم السلام.

هذه وجه المناقشة في التقريبات الثلاثة في الملازمة العادية.

وأما الملازمة الاتفاقية، فمرجع ذلك إلى حصول الاطمئنان في كثير من الموارد، لا سيما فيما إذا كان الاتفاق في آراء المتقدمين، فيكون في الواقع الاطمئنان حجة، وهذا الاطمئنان ناشئ من مبادئ عقلائية، ولا يكون للإجماع موضوعية، وإنما يكون مقدمة لحصول الاطمئنان، وبما أن ما يمكن لنا فيه تحصيله أقرب شيء إلى الشهرة الفتوائية - وإجماع الكل فكما تقدم غير ممكن - لذا تقرب الملازمة الاتفاقية موكول إلى مباحث الشهرة الفتوائية.

مبحث الشهرة الفتوائية

وفيه مباحث ثلاثة:

الأول: في حجية الشهرة في الفتوى.

الثاني: الشهرة على خلاف خبر الثقة هل يوجب سلب حجيته أو لا؟

الثالث: الشهرة في الفتوى موافقاً لخبر ضعيف هل يوجب حجيته أو لا؟

البحث الأول: حجية الشهرة في الفتوى

والبحث عن حجية الشهرة الفتوائية يتوقف على إثبات عدم حجية فتوى الفقيه المجتهد من القدماء، وإلا لم يكن مجال للبحث عن الشهرة الفتوائية؛ لأنه يكون من قبيل اجتماع الحجج، وهذا متوقف على بطلان أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أنه كان بناء القدماء الإفتاء بمضمون الروايات، وعدم التعدي عنها، ومن الشواهد على ذلك ما ذكرناه سابقاً من أنهم كانوا يعملون برسالة علي بن بابويه تنزيلاً لفتواه منزلة روايته.

ومنها: أن من راجع مقنع الصدوق يراه كما ذكرناه.

ومنها: ما ذكره الشيخ في مقدمة المبسوط حيث قال: (لأنهم ألقوا الأخبار وما روه من صريح الألفاظ حتى أنّ مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرقوه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه وجمع من النظائر، ورتبت فيه الكتب على ما رتبت للعلة التي بيئتها هناك، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك).

الأمر الثاني: أنّ النقل بالمعنى غير مضر؛ إذ الفتوى غالباً لا تكون خالية من النقل بالمعنى، ولا فرق بين أن يكون الناقل بالمعنى من الرواة أو من الفقهاء، بل إذا نقل الفقيه بالمعنى يكون نقله بالمعنى أوثق من غيره؛ لأنه يعرف مزايا الكلام، وما ينقله بالمعنى يكون أكثر تطابقاً مع ما صدر عن الإمام بخلاف من لم يكن فقيهاً.

الأمر الثالث: أنّه بعد إثبات أنّ فتواه خبر على نحو النقل بالمعنى - وهذا غير مضر - فمرجه إلى الخبر عن الإمام عليه السلام، وفي صورة الشك في تخلل الاجتهاد وعدمه، يعني في صورة الشك في كونه حدسياً بتخلل الاجتهاد أم حسياً تجري أصالة الحس، كما يقال ذلك في مراسيل الرجالين، فيكون حجة، أو يقال بما أنهم أهل الخبرة في صحيح الروايات وسقيمتها فيكون رأيهم حجة.

والكلام في صحة الأمور الثلاثة وعدمها:

أما الأمر الأوّل، فلم يؤيد بالشواهد، بل الظاهر أنّ قدماء الأصحاب كانوا يستنبطون، ويفرعون الفروع، وكانت أنظارهم مختلفة في الاستناد إلى حديث معين،

وفي جميع الروايات المختلفة، وكانوا يمشون وفق الأصول، لكنه لا على نحو الأصول المتطور في زماننا، وربما كان فيهم من يقول بأوسع ما نقوله في دخالة الآراء للفتاوى، فقد ذكر في الفقيه بعد نقله لكلام فضل بن شاذان مع جلاله قدره: (وهذا مما زل به قدمه عن الطريق المستقيمة، وهذا سبيل من يقيس).

وقال في التهذيب بعد نقل قول يونس ومن تبعه وفضل بن شاذان ومن تبعه: (وما ذكره أصحابنا من خلاف ذلك ليس به أثر عن الصادقين عليهم السلام، ولا عليه دليل من ظاهر القرآن، بل إنما قالوه لضرب من الاعتبار، وذلك عندنا مطروح بالإجماع). ونسب إلى ابن الجنيد وغيره العمل بالقياس، والشواهد التاريخية لا تؤيد أن جميع علمائنا كانوا كذلك، نعم جماعة خاصة منهم كانوا على هذا المنوال، فإنه كان في عصر المفيد والطوسي مدارس ثلاثة: مدرسة المتطرفين في العمل بالرأي حتى القياس، ومنهم ابن الجنيد، ومدرسة الأخباريين والمحدثين في قبال ابن الجنيد وأمثاله، ومدرسة معتدلة، وهذه المدرسة كانت تعارض ابن الجنيد، فإن للمفيد رسائل في رد القائلين بالقياس، وفي خصوص ابن الجنيد. كما أن لهم معارضة شديدة مع المحدثين، فلا يمكن القول بأن الكل كانوا يفتون بنفس الروايات.

وأما الأمر الثاني: وهو عدم الضير في النقل بالمعنى، كما يقولون.

وأما الأمر الثالث: فعلى فرض قبولهم رواية، والاعتقاد عليها، فإننا إما أن نقول بحجية خبر الثقة، فإن الروايات الصحيحة عندهم أعم من أن تكون روايات ثقات أو غير ثقات، كما يظهر ذلك من المراجعة إلى الكافي وغيره.

وإما أن نقول بحجية الخبر المطمأن به، فعلى ذلك اطمئنانهم لا يوجب الاطمئنان لنا، وإن قيل إن قولهم حجة من جهة أنهم أهل الخبرة، فأنا نرى أنهم مختلفون فيما بينهم، فإن الشيخ المفيد والسيد المرتضى لا يرون عدة منهم أهلاً لذلك.

وقد تأمل بعض في توثيقات الشيخ المفيد، فإنه أول من قال بالتوثيق في أربعة آلاف من أصحاب الصادق عليه السلام، وقد ذكر الوحيد البهبهاني والشيخ محمد ابن صاحب المعالم وجه التأمل في توثيقاته.

أدلة حجية الشهرة

ثم إنه قد استدل على حجيتة الشهرة الفتوائية بوجوه، وبعض هذه الوجوه قريبة من الوجوه المذكورة لحجية الإجماع.

الوجه الأول:

استكشاف رواية معتمدة أو حكم نتيجة اشتهاره بين الفقهاء، لاسيما قدمائهم. وطريقة الاستكشاف أنه من كان مطلعاً على أحوال العلماء السابقين كالصدوقين وابن أبي عقيل والجحفي - صاحب الفاخر - والشيخ المفيد والسيد المرتضى والكليني وغيرهم ممن يمكننا الاطلاع على آرائهم، يعلم باختلافهم من حيث سلوكهم العلمي في طريق الاجتهاد، فإن منهم من يهتم كثيراً بالروايات سواء كان سندها تاماً في نظرنا أم لم يكن، ومنهم من يهتم بها مع ملاحظة السند، ومنهم من يهتم بها مع مقايستها بالكتاب والسنة، وغير هذه الاختلافات، فبما أنهم مختلفوا الآراء والمسالك، ومع ذلك نرى أنهم متفقون في حكم من الأحكام، فيوجب الاطمئنان بأنهم إما استندوا في هذا الحكم إلى رواية لم تصل إلينا أو أن هذا الحكم حكم واقعي؛ إذ يستبعد - أن يكون هؤلاء مع الاختلاف في مناهجهم العلمية وفي طريق قبولهم الروايات - أن لا تكون هناك واقعية لحكمهم.

وهذا التقريب في الجملة صحيح، ولا بد من الإذعان به، نعم إن ادعيت الملازمة العادية فهذا قابل للإنكار، كما تقدم في مبحث حجية الإجماع، ومرجع هذا التقريب

إلى حجية الاطمئنان، ونحن نقول أيضاً به إذا حصل من المبادئ العقلائية، وهذا قد حصل من المبادئ العقلائية؛ لأننا قلنا من راجع هؤلاء يراهم مختلفين في السلوك العلمي.

فإن المشهور في خيار العيب أن المشتري مخير بين أمور ثلاثة: الفسخ، والإمساك، والأرث، والحال أن الأرث في الروايات طولي لا أن يكون عرضياً، يعني إذا لم يمكن الرد لما منع فله المطالبة بالأرث، فكل من يتعبد بالروايات، لا بد له أن يقول إنه مخير بين الإمساك أو الرد، وإن لم يمكن الرد، فله مطالبة الأرث، ومع ذلك قالوا بأنه مخير بين الأمور الثلاثة، ففي مثل هذا المورد غير بعيد أن تكون الشهرة ناشئة من نوع تفكر علمي واحد، ويمكن أنهم عموماً فكروا بأنه كما أن الثمن ينحل على أجزاء المبيع، فإن كان فاقداً لجزء، فله حق الاسترداد بالنسبة للجزء الفاقد، كما إذا اشترى عشرة أصواع من الصبرة، وكانت تسعة أصواع، وبما أنه تبعض للصفقة، فله حق الرد أيضاً، وكذلك الصفات، وليس للجزء خصوصية، فذلك الثمن يتقسط على الصفات، وهذا صار منشأ لحكمهم بالتخيير بين الأمور الثلاثة. وهذا إنما ذكرناه على نحو الفرضية وأنه يمكن أن يكون تقريباً موجباً لاقتناع العموم، ولذا قلنا إنه ليس هنا ملازمة عادية.

وقد يوجب الاطمئنان، ونحن ندعن به، ويكون حجة لا من جهة الشهرة، بل من جهة الاطمئنان.

الوجه الثاني:

الاستدلال بآية النبأ، قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

وقد استدلووا بهذه الآية المباركة لحججة خبر الثقة، وقد ناقشنا في الاستدلال بها

بمناقشات كثيرة، وقلنا إنها وإن كانت بصورة القضية الشرطية إلا أن واقعها ليست بشرطية.

والاستدلال بها لحجية الشهرة في الفتوى متوقف على مقدمتين:

الأولى: أن الجهالة هي الجري على وفق عقيدة تكون من غير تروٍ وتفكر ومحاسبة، ويعبر عنها بالسفاهة، وهي غير منطبقة على من يتبع أقوال العلماء القدماء إذا كان الحكم مشهوراً بينهم، فالعمل برسالة علي بن بابويه عند إعواز النصوص لم يكن صادقاً عليه العمل بجهالة؛ لأنه كانت المصادر عندهم كثيرة ولم يصل إلينا كثير منها، مع أنهم متعبدون بما نقل عن الأئمة الأطهار عليهم السلام وإن كانوا مختلفين في المناهج.

المقدمة الثانية: أن العلة المذكورة في الآية المباركة مخصصة حتى بالنسبة لغير الخبر

الواحد.

توضيحه: أنه يستفاد من الآية المباركة أن الجهالة علة للنهي عن اتباع قول الفاسق بلا تبين، والعلة تعمم وتخصص، ومعنى معممة العلة محكومة الموضوع المشابه للمذكور بحكم المذكور، فإذا قيل: (لا تأكل الرمان لأنه حامض) فإنه وإن كان موضوعه الرمان، إلا أنه بسبب العلة نستكشف أن التفاح إذا كان حامضاً حكمه حكم الرمان، وسر التعميم هو استفادة أن العلة تامة، وهذا إنما يستفاد من الاطلاق في قبال الواو، فإنه إذا كان جزء العلة لقال: (فإنه حامض)، وكذا بما أنه لم يذكر شيء آخر مع الحموضة، فنستفيد أن العلة علة تامة، فإذا كانت العلة تامة تشمل المذكور وغير المذكور.

ومعنى المخصصة أنه إذا لم يكن الرمان حامضاً، فنستفيد من نفس الدليل أن أكله جائز، وسر ذلك أنه علل بالحموضة، والحال أنه لو كان الرمان غير الحامض

أيضاً حراماً، لا بدّ وأن يكون لعلّة أخرى، فمرجع ذلك أنّ حرمة الرمان لأحد الأمرين، لا خصوص الحموضة، وظاهر الاطلاق في قبال (أو) يقتضي كون الحموضة علة، لا جهة أخرى جامعة؛ لأنّه إذا كانت الجهة الجامعة علة لكان نسبته إلى الفرد مجازاً، ولا وجه لاختصاص المخصصة بالمذكور، يعني الرمان، فكما أنّ التفاح كان داخلياً في المعمية، فكذلك يكون داخلياً في المخصصة، يعني التفاح غير الحامض يكون أكله جائزاً بنفس الدليل.

وفي الآية المباركة علة التبين المشي على الجهالة والسفاهة، فكل خبر يكون المشي على وفقه من قبيل الجهالة فمنهي، وإن لم يكن من قبيل الجهالة لا بد من العمل به، وغير الخبر مما ينطبق عليه عنوان الجهالة محكوم بحكم الخبر؛ لأنّ العلة معممة، وما لا ينطبق عليه عنوان الجهالة فلا بد من العمل به، والمفروض أنّ الاعتماد على آراء أساطين العلماء ليس عملاً بالجهالة، فمن الآية يستفاد أنّ آراءهم حجة. وقد يشكل في كون العلة تعميم وتخصيص.

والجواب: أنّ العلة تارة تكون واسطة في العروض، وتارة تكون واسطة في الثبوت.

والواسطة في العروض ما يفهم العرف من أنّ الموضوع للحكم هو ما أتى بصورة العلة، وما هو مذكور قبله إنّما ذكر بلحاظ انطباق العنوان الموجود عليه، ففي المثال العرف يفهم من قوله: (لا تأكل الرمان لأنه حامض) أنّ الكبرى الملقاة هو: (لا تأكل الحامض) وإنّما انطبق على الرمان، وهذا هو الذي يكون غالباً الحد الوسط في البراهين فيما إذا كانت لصغرى كلية مثل: (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) فإنّ كل خمر مسكر، فيقال: (كل خمر مسكر، وكل مسكر حرام، فكل خمر حرام)، فعلى هذا ليس للخمر خصوصية، بل ما هو الحرام هو المسكر، وهنا الوسطة في العروض خفية.

وأما إذا لم تكن لصغرى كلية، بل كان بين المذكور والعلة عموم من وجه، مثل قوله: (لا تأكل الرمان فإنه حامض) يكون المجاز في الاسناد جلياً، ولا يمكن لنا تشكيل الكبرى والصغرى، فإنه ليس كل رمان حامض، وعلى هذا تكون العلة معممة وتأخذ بالمنطوق، ونتمسك بالموضوع، والمفروض أنّ الموضوع كل مسكر حرام، فلا يدل على أنه ليس غير المسكر بحرام؛ إذ ثبوت شيء لشيء لا يقتضي نفيه عما عداه، والقضية الحملية لا يكون لها مفهوم.

وأما إذا كان بينهما عموم من وجه - كالمثال السابق - فإنه يدل على حرمة كل حامض، وهذا يستفاد من العلة، ولكنه يستفاد منه عدم حرمة الرمان الحلو في هذا القسم من جهة أنا إذا اسندنا محمولاً إلى موضوع على نحو الواسطة في العروض، وكانت الواسطة جلية، فنفس هذا دليل على أنّ الحكم للواسطة، لا لذي الواسطة، فإن كان يقول: (لا تأكل الرمان) كنا نحمله على الاسناد الحقيقي، ونقول بحرمة كل رمان، لكنه بما أنه علله بكونه حامضاً، فمعناه أنه مجاز في الاسناد، والمجاز في الاسناد مرجعه إلى عدم الحرمة الواقعية؛ إذ لو كانت له حرمة واقعية فلا معنى للواسطة في العروض، ومع وجود الاسناد الواقعي لا مجال للاسناد المجازي، فنستفيد من نفس الدليل أنّ الرمان ليس بحرام، وإنما الحرام هو الحامض، سواءً كان في الرمان أم غير الرمان.

ذكر صاحب الحدائق في الحدائق نقلاً عن المشهور أنّ المحرم لا يملك الصيد، وقال: (لا يخفى أن الأخبار التي قدمناها في سابق هذه المسألة صريحة الدلالة واضحة المقالة في الملك، فإنه في غير خبر منها قد علل الأكل من الصيد وترجيحه على الميتة بأنه إنما يأكل من ماله، وظاهرها أن الملك عليه باق وإن وجب إرساله في غير الضرورة

الموجبة لأكله - ثم ذكر - ولم أفد على من تنبه للاستدلال بها على هذا الحكم، وهي صريحة فيه كما ترى).

وإحدى الروايات التي يدعي صاحب الحدائق أنها صريحة في الملك ما في الوسائل معتبرة يونس بن يعقوب، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المضطر إلى الميتة وهو يجد الصيد؟ قال: «يأكل الصيد». قلت: إن الله عز وجل قد أحل له الميتة إذا اضطر إليها ولم يحل له الصيد؟ قال: «تأكل من مالك أحب إليك أو ميتة؟» قلت: من مالي، قال: «هو مالك لأنّ عليك فداء»، الحديث.

وهذه العبارة: «هو مالك لأنّ عليك فداء» دليل على عدم المالكية للصيد؛ لأنه يجب عليه فداؤه، فكأنه أكل ماله، وهذا هو السر في ذهاب المشهور إلى عدم مالكية الصيد، وانتساب الحكم إلى شيء مع الوساطة في العروض دليل على أنه ليس هذا حكماً.

وأما إذا كانت العلة واسطة في الثبوت، كما إذا قال: (لا تشرب الخمر لاسكاره)، فهنا قولان:

ذهب المحقق النائيني إلى عدم وجود المفهوم الموافق في مثل ذلك؛ لأنه من الممكن أن يكون لاسكار الخمر خصوصية، فعلى هذا لا تكون العلة معممة حتى تكون لها مخصصة.

وذهب بعض الأكابر إلى وجود المفهوم الموافق، وأنا نعرف أنّ الاسكار علة لتشريع الحكم، فعلى هذا إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق، كمشال الخمر فلا كلام فيه، وأما إذا كان بينهما عموم من وجه، كما إذا قال: (لا تأكل الرمان لحموضته) يقع الكلام في أنه لماذا لا تقولون بالمخصصة بالنسبة لغير المذكور.

والوجه فيه: أنّ (لا تأكل الرمان لحموضته) إما أن لا ينعقد ظهور لاطلاق

الرمان، أو ينعقد في خصوص الرمان الحامض؛ إذ العلة لا بد أن تكون أعم من المدعى أو تكون مساوية له، ولا يمكن أن يكون بين الدليل والحكم عموم من وجه، والمفروض في المقام أن بينها عموماً من وجه وإن أخذنا بالاطلاق في (لا تأكل الرمان).

ونتيجة هذا الاطلاق لا ينعقد الظهور بقوله: (لا تأكل الرمان) بحد تكون نسبته مع الحامض نسبة الخاص والعام، وذلك لاقتران المطلق بما يصلح للقرينية أو يكون قرينة على الاختصاص، فالمراد الجدي هو الحصة الخاصة أي الحامض، وإنما تختص المخصصة بالحصة المذكورة دون غيرها؛ لأن الموضوع المذكور ليس له اطلاق في مقام الاثبات، بل الظهور إنما يكون في الحصة في مقام الاثبات، ولو فرض انعقاد الاطلاق فلا يمكن في مقام الثبوت القول بمطابقة الاطلاق الاثباتي مع الاطلاق الثبوتي؛ إذ التعليل في قوة القرينة، والقرينة - وإن كانت أضعف ظهوراً - تقدم على ذي القرينة.

الوجه الثالث:

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة والاستدلال بهذه الجملة متوقف على معنى خاص يكون متوقفاً على مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: أن الألف واللام الداخل على (المجمع) موصول، والموصول من المبهمات، ومعنيته صلته، فعلى ذلك يكون المعنى: الذي هو مجمع عليه لا ريب فيه. وقد يقال: إن المعين للموصول يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الصلة، وفي المقام بما أنه مسبق بالكلام عن الخبرين فيوجب التعيين، ويكون المعنى: الخبر المجمع عليه لا ريب فيه.

فإنه لا اشكال في أنّ الموصول قد يعين بصلته، وكذلك لا اشكال في أنه قد يعين بغير صلته، كما إذا قيل: أي الرمانتين أحب اليك؟ فأجبت: ما كان منها أكبر، فليس معنى ذلك أن كل ما كان أكبر فهو أحب اليك، بل الرمان الأكبر، فلا بد من تشخيص الموارد وأنه في أي صورة يكون المعين هو الصلة وفي أي صورة يكون المعين للموصول غير الصلة من الأمور المسبوقه عليه، فإذا قيل أي المدرسين عندك أكرم؟ فقلت الأتقى منهم، فإنّ الأتقى هو الأكرم، ففي قولك الأتقى منهم يمكن أن يعين بما هو مسبوق من كلمة المدرسين، وأما قولك (فإنّ الأتقى هو الأكرم) ليس معنى ذلك اختصاصه بالمدرسين، بل يشمل المهندسين والأطباء وغيرهم أيضاً، فلا بد من ملاحظة الموارد وأنه في أي مورد مضافاً إلى الصلة يكون المورد دخيلاً في التعيين وفي أي مورد لا يكون دخيلاً في التعيين، فإنه في مثال الرمان المورد دخيل لتعيين الصلة، وفي المثال الثاني الجملة المشتملة على الموصول باعتداده على الصلة قد ترتب عليها حكم، وهذا الحكم في مقام القاء الكبرى الكلية، فيمكن القول بأنّ غير الصلة غير دخيل في التعيين، والمقام من قبيل الثاني، وفي مقام القاء كبرى كلية، فلا يتقضى بالمثال المتقدم، أي مثال الرمان.

المقدمة الثانية: أن يكون المراد من المجمع عليه هو المشهور، ويمكن الاستشهاد لذلك بما ذكره الإمام عليه السلام: «المجمع عليه من أصحابك» فإنّ الأصحاب جمع صاحب يعني المعاشرين لك من الفقهاء، وليس معنى ذلك أنّه يأمره بأن يتفحص الشيعة تماماً، بل المراد المجمع عليه من معاشريك ومن المحيط الذي انت فيه في قبال الشاذ النادر، وليس المراد من المجمع عليه المتفق عليه.

وقد أنكر بعض هذه المقدمة، آخذين باطلاق المجمع عليه وقالوا هو أن يكون متفقاً عليه بين الرواة. ولا يستبعد أن يكون الأمر كما ادعي.

المقدمة الثالثة: أن في ما يراد من قوله: (لا ريب فيه) احتمالات:

منها: أن يكون الريب بمعنى الشك واحتمال الخلاف، والمعروف أنه إذا صدر كلام من الشارع لا بد أن يحمل على وعاء التشريع، فإذا قال: (لا ريب فيه) يعني الغ احتمال الخلاف والشك، فإن المشهور يكون الشك في قبالة ملغى، فهذا نفي في وعاء التنزيل، وهذا معنى حجيته. فالخبر المشهور أو فتوى المشهور يكون حجة. ويناسب هذا المعنى قوله: (المجمع عليه بين أصحابك) وهو الشهرة بين المعاشرين، لا الإجماع الشامل العام.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف من وجهين:

الأول: أنها في مقام التعليل، ومقتضى التعليل أن يكون المعلل به أمراً ارتكازياً مسلماً، والتعليل بأمر تعبدى لا معنى له.

الثاني: بناءً على أن يكون النفي نفياً تعدياً - أي إلغاء احتمال الخلاف - لا يناسب التعليل بأن: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) مقدمة تهيئية لدخوله تحت (أمر بيّن رشده)، وما لا ريب فيه داخل في أمر بيّن رشده، وهذا لا يناسب مع التعليل. ومنها: أن يكون الريب بمعنى الشك، والنفي نفياً تكوينياً، ولكن بملاحظة الصدور لا من جميع الجهات، فإذا تعارض قطعي الصدور مع ظني الصدور فلا بد من إلغاء ظني الصدور وإن احتملنا موافقة ظني الصدور للواقع من جهة صدور قطعي الصدور تقية.

وعلى هذا الاحتمال يتوجه اشكالان أيضاً:

الأول: ما تقدم من الاشكال الأول على الاحتمال الأول بعينه.

الثاني: أن قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** (أمر بيّن رشده) لا يدخل فيه قطعي الصدور مع احتمال

صدوره تقية، ولا يكون من (حلال بين ومن حرام بين) بشيء.

ومنها: أن يكون الريب أخص من الشك، والريب عبارة عن الشك المقترن بالشاهد لا مطلق الشك، فإذا علمنا إجمالاً بمخالفة أحد الخبرين للواقع وأحدهما مجمع عليه بين أصحابنا والآخر شاذ، فالريبة الحاصلة من العلم الإجمالي تصرف من المجمع عليه إلى غير المجمع عليه، فعلى هذا يكون النفي تكوينياً والكبرى ليست بكبرى تعبدية، بل كبرى ارتكازية، ولكنه حينئذ لا يشمل الشهرة في الفتوى؛ لأنّ مرجعه إلى صورة تعارض الأمارتين، ولو لا التعارض لكان كل منهما حجة، فلو كان في البين ما يوجب صرف الريبة من أحدهما إلى الآخر فلا بد من الأخذ بما صرفت عنه الريبة، فلا يشمل الشهرة في الفتوى؛ لأنّ حجية الشهرة أول الكلام حتى يقال إنّ فتوى المشهور معارض بفتوى غير المشهور.

وخلاصة الكلام على هذا الاحتمال: هذه الجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية شيء ابتداءً، وإنما يستفاد منها أنّ المعيار عند التعارض صرف الريبة من أحدهما إلى الآخر، فإن كان الريب في الصدور، فالمجمع عليه يكون موجباً لصرف الريبة عنه إلى ما هو الشاذ النادر، وإذا كان الريب في الجهة، فمخالفة العامة تكون موجبة لصرف الريبة إلى ما هو موافق للعامة، وهذا المعنى لعله الأصح، وإلى هذا ذهب المحقق النائيني ظاهراً حيث ذكر: (بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية - إلى أن قال - لأنه لا يصلح أن يقال يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله وإلا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين والظن المطلق وغير ذلك).

فليست الكبرى الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالنسبة إلى ما يقابله، بل إنّ ما هو حجة لولا المانع وهو الريبة لا بدّ من صرفه إلى الآخر، فالمجمع عليه إذا كان الريب في

الصدور يوجب صرف الريبة الى ما هو غير المجمع عليه، ولذا لا يرد على المحقق النائيني ما أورده صاحب تهذيب الأصول من أنّ عدم الريب ليس من المعاني الإضافية؛ إذ الريب في نفسه ليس من المعاني الإضافية، ولكن في هذا الوعاء وهو (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) قابل لأن يكون إضافياً، فمعنى أنه ليس في هذا ريب: أنّ في ما يقابله الريب.

ومنها: أن معنى قوله: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) لا ينبغي أن يرتاب فيه، فالنفي يكون نفيّاً عقلائياً، والمجمع عليه بما أنه المطمئن به واحتمال الخلاف ملغى عند العقلاء، لذا لا بدّ من الأخذ به.

وهذا الاحتمال أيضاً لا بأس به، ويدل على حجية الاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية، لكن لا يدل على أنّ الشهرة في الفتوى حجة تعبدية. هذا تمام الكلام في حجية الشهرة في الفتوى.

البحث الثاني: في إعراض المشهور عن خبر الثقة

لا شك في أن إجماع الكل على خلاف رواية يوجب وهنها وسقوطها عن الحجية، والكلام فعلاً في أنه هل يكون إعراض المشهور عن رواية موجباً لو هنها وسقوطها عن الحجية؟ مع أنّ هذه الرواية كانت حجة لو لا المعارض.

فقد ذكر في مقدمة الاستبصار: (فإذا كان الخبر لا يعارضه خبر آخر، فإنّ ذلك يجب العمل به؛ لأنه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل، إلا أن تعرف فتاواهم بخلافه، فيترك لأجلها العمل به).

لكنه لا يعرف مقصوده من قوله: (إلا أن تعرف فتاواهم) هو الجميع حتّى لا يكون داخلاً في محل كلامنا، أو مراده من هذه العبارة معرفة فتوى المشهور منهم حتّى

يكون داخلاً في محل البحث.

وذهب المحقق النائيني إلى موهنية الاعراض حيث قال: (وان اعراض الأصحاب عن الرواية أقوى موهن لها) وغيره أيضاً ذهب إلى ذلك، كالمحقق العراقي.

وفي قباهم ذهب بعض الأكابر إلى عدم موهنية الإعراض، وذلك لعدم حجية الشهرة، ولا يمكن معارضة اللاحجة مع الحججة، فلا بد من الأخذ بالرواية. والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في موهنية الاعراض بناءً على حججة خبر الثقة

كان السيّد البروجردي يصر على موهنية إعراض الأصحاب خصوصاً قدمائهم بوجهين، ونحن نقرب الوجهين بالاستعانة بكلماته تدبر.

الوجه الأول: أن عمدة الأدلة لحجية خبر الثقة هي بناء العقلاء، و بناء العقلاء للعمل بالخبر المعرض عنه غير ثابت؛ وذلك لأنه لو أتى شخص موثق بخبر عن رئيس، وهناك ممن يشملهم هذا الحكم من خواص الرئيس العارفين بمزايا كلامه ولكنهم غير معتنين بما أتى به الثقة من الأمر أو النهي ولا يريدون التمرد، فإعراضهم يوجب وهن هذا الخبر، وكذلك الأمر لو أعرض أكثر خواصه وبطانته عن هذا الخبر وإن امتثل بعض آخر، فهذا أيضاً يوجب وهن الخبر.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن ما يقال من أن قدماء الأصحاب عارفين بمزايا كلام الأئمة ومذاقهم ليس له واقعية، فإنّ قدماء الاصحاب عبارة عن الصدوقين وابن أبي عقيل وابن الجنيد والجحفي وامثالهم، وهؤلاء قد اخذوا من سابقهم وهكذا. ونفس الطبقات المتقدمة الذين هم اساتيد هؤلاء لم يثبت في حقهم انهم كانوا من خواص الأئمة عليهم السلام وبطانتهم، فالمثال غير مطابق، وربما يستكشف من بعض

عبائر كشف القناع أنه لم يثبت للأئمة عليهم السلام وجود جماعة خاصة، فإن له شواهد على ذلك، فقد ذكر: (أحدها: اشتداد التقيّة في كثير من الأزمنة والأحوال عليهما و على سائر الأئمة و على أصحابهم بحيث يؤدّى الى تاخير الجواب و كتمان بعض الأحكام أو الحكم بمذاهب العامّة أو ايقاع الاختلاف بين الشيعة أو التعبير بالالفاظ المشتبهة الحاملة لوجوه كثيرة من سبع الى سبعين ...

ثانيها: قلة الحملة الحافظين لأسرار الأئمة و العارفين بحقّهم حقّ المعرفة و القائمين لهم بالامثال و الطاعة ...

ثالثها: أنّ كلامها و كلام سائر الأئمة عليهم السلام كان ككلام الله و كلام رسوله صلى الله عليه وآله فيه عامّ و خاصّ و ظاهر مؤوّل و مطلق و مقيدّ و محكم و متشابه و بيّن و مفصل لا يصل الى حقيقة معناه إلا أو حدي من الناس فكان كما قال الصّدوق إنّ لكلامهم وجوها و معانى لا يعقلها الا العالمون).

والظاهر أنهم كانوا يعملون بالروايات الموجودة في الكتب مع ضوابط كانت بأيديهم كما نعمل نحن، مضافاً إلى أنه قد تقدم كلمات الشيخ الطوسي في حق بعضهم، فليس للقدمات خصوصية، ولا يشكلون بطانة بالنسبة للأئمة عليهم السلام، فلا يوجب إعراضهم وهناً للرواية.

الوجه الثاني: أنّ بناء الرواة كان على عدم العمل بما سمعوه من الإمام عليه السلام فيما لو أعرض عنه الفقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام وقالوا إنه ليس بحكم الله الواقعي.

والشواهد على ذلك كثيرة:

منها: ما في التهذيب والكافي: (عبد الله بن محرز بياع القلانيس قال أوصى إلي رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم وترك ابنة وقال: لي عصبة بالشام فسألت

أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: أعطت الابنة النصف والعصبة النصف الآخر، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا بقوله فقالوا: اتقاك فأعطيت الابنة النصف الآخر، ثم حججت فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنني دفعت النصف الآخر إلى الابنة فقال: أحسنت، إنما أفتيتك مخافة العصبة عليك).

ومنها: ما في التهذيب: (سلمة بن محرز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل مات وله عندي مال وله ابنة وله موالى فقال لي: اذهب فاعط البنت النصف وامسك عن الباقي، فلما جئت أخبرت بذلك أصحابنا فقالوا أعطاك من جراب النورة قال: فرجعت إليه، فقلت: إن أصحابنا قالوا أعطاك من جراب النورة؟! قال: فقال: ما أعطيتك من جراب النورة، علم بهذا أحد؟ قلت: لا، قال: فاذهب فاعط البنت الباقي).

فإننا نرى أنهم مع سماعهم بأنفسهم لقول الإمام عليه السلام يأخذون بأقوال الأصحاب.

وجراب النورة على ما ذكره العلامة آقا باقر البهبهاني في الفوائد الحائرية له معنيان:

الأول: أنها وعاءٌ للنورة وغير قابلة للاستفادة، ولا يؤكل، ولو أكل لقتل.

والثاني: بما أن بني أمية وضعوا جراب النورة على حلق إبراهيم الإمام وقتلوه بذلك فصار مثلاً يضرب لمن ترك التقية.

ومنها: ما في التهذيب والوافي: (الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن علي بن سعيد البصري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني نازل في بني عدي ومؤذنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يتبرؤون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ قال: صل خلفه، قال: قال: واحتسب بما تسمع

ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفيتتك، فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي، قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال، فقال: هو أعلم بما قال، ولكنني قد سمعته وسمعت أباه يقولان لا تعتد بالصلاة خلف الناصب، اقرأ لنفسك كأنك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله عليه السلام.

وقد تقدم أن عمر بن اذينة عرض ما سمعه من محمد بن مسلم وبكير بن أعين وأشباههما على زرارة، وقال: (إن كان صحيحاً فقل صحيح وإن كان باطلاً فقل باطل ولا تروه) وكان يأخذ بفتواه وإن كان سمعه من الثقات، فإن الثقة قد يتقى منه أو له أو لا يتلقى الحديث كما هو.

فما ذكرنا يظهر أن الفقهاء هم المتخصصون في فن الحديث والرواية، فلا بد من أخذ أقوالهم، وإعراضهم يكون موهناً للرواية.

المقام الثاني: في موهنية الإعراض بناءً على حجية الخبر الموثوق الصدور

وأما بناءً على حجية الخبر الموثوق به، فقد يبدو لأول وهلة أن يكون إعراض المشهور موجباً لوهنه، ولكن هذه الكبرى غير صحيحة؛ لأن مناشئ عدم العمل بالخبر أمور، فإنهم قد لا يعملون بخبر ومع ذلك لا يضر بالوثوق بالرواية لأجل أمور:

منها: عدم اطلاعهم على الرواية، فإن كتبهم لم تكن مبوبة، وهذا قد يوجب عدم اطلاعهم على الرواية.

منها: اطلاعهم على الرواية في مصدر، ولكن سندها ضعيف على ما في هذا المصدر، إلا أنها موجودة في مصدر آخر مع سند تام، ولكنهم لم يطلعوا عليه.

ومنها: عدم اطلاعهم على الرواية من جهة وجودها في كتاب لم تكن نسخه كثيرة

حتى يمكنهم الاطلاع عليها.

ومنها: أنهم كانوا معتقدين بوجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله، وكل رواية لا بد وأن يشهد لها شاهد أو شاهدان من كتاب الله، فيما أنهم لم يطلعوا على الشاهد تركوها، ولكن يمكننا الاطلاع على الشاهد، أو لا نقول بلزوم شاهد أو شاهدين.

ومنها: أن المحدثين كانوا يجتنبون عن ذكر روايات متعارضة ليكون الكتاب متداولاً بين الناس، بل كانوا يجمعون ما هو المختار لهم، فتكون الرواية مشهورة ومفتى به بتبع شهرة صاحب الكتاب، وتبقى الرواية المعارضة مسكوت عنها.

ومنها: عدم روايتهم للرواية لعدم تحملهم ذلك، كما هو كذلك في مسألة التخيير في الصلاة بين القصر والاتمام.

فإن كان منشأ الإعراض هو ما تقدم فلا يكون مضرّاً بالوثوق بالرواية.

ومنها: تعدد نسخ الكتب بسبب طول المدة مما يؤدي إلى حصول التصحيف إما في متن الحديث أو في أسامي الرواة بسبب اختلاف الخط أو النسخ، أو لأجل عدم النقط، فمثلاً صار (يزيد) (بريداً)، و(من حدد قبراً) (جدد قبراً)، فإن الكتب كثيراً ما تتغير من هذه الجهة.

ومنها: سقوط أحد الرواة من السند الواصل إلينا مع عدم الاختلال من حيث الطبقة، لكنهم كانوا مطلعين عليه وأنه ليس من الثقات.

ومنها: ما يترأى لنا أن هذا الكتاب لفلان وفيه رواية، ولكنه عند التدقيق نرى أن هناك عدة موهنات في نسبة هذا الكتاب إلى فلان، كما في علل الفضل بن شاذان، فإنه نسب إليه وأنه سمعه من الرضا عليه السلام في مجالس متعددة، وقد ذكره الصدوق في العلل وفي العيون، ونحن قد أثبتنا بالشواهد الكثيرة أن الفضل بن شاذان لم يصل إلى خدمة الإمام الرضا، وهذا الكتاب من تأليفاته.

وهكذا فيما روي عن علي بن الحسن الفضال عن أبيه عن الرضا عليه السلام، فقد اختلف القدماء فيه، فقد ذكر النجاشي أنّ هذه نسخة يعتقد بها القميون، دون الكوفيين، والمشهور عن علي بن الحسن الفضال - كما ذكره النجاشي - أنه لا ينقل بلا واسطة عن أبيه شيئاً؛ وذلك لصغره، ونفى النجاشي أن يكون كتاب الأصفياء من كتب علي بن الحسن الفضال، وأنه كتاب موضوع وإن ذكره الشيخ في كتبه، وله إجازة إلى هذا الكتاب.

وخلاصة الكلام: أنه قد يكون الكتاب باسم شخص، والحال أن الكتاب ليس له، فلا بد من التحقيق في ذلك، ومثل كون الكتاب ذا نسخ متعددة ويحتمل أن لا تكون النسخة التي وصلت إلينا من النسخ المعول عليها، ومثل احتمال التصحيحات القياسية، كما يحتمل ذلك في كتب ابن أبي عمير، ولعل هذا هو الموجب لتشويش المتن الذي نراه في بعض رواياته - وذلك بسبب دفنه الكتب وسيلان المطر إليها - وقد تكون أم النسخ مغلوطة ككتاب قرب الإسناد، فإنه يذكر العلامة المجلسي عن ابن ادريس أنه لم يصل إلى أيدينا حين الاستساخ إلا نسخة مغلوطة، فإننا قد نرى رواية بسند صحيح في قرب الإسناد، ومع ذلك لم يعمل بها المشهور، فيحتمل أن النسخة الأصلية لم تكن بهذا السند.

وعلى ذلك يكون إعراض المشهور موجباً للشبهة، ويرشدنا إلى الاحتمالات، فلا بد من تفحص المصادر وكيفية وصولها إلينا.

البحث الثالث: في انجبار الخبر الضعيف وعدمه

المشهور بين المتأخرين كالمحقق وأمثاله انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، وذهب بعض إلى عدم الانجبار، وقد اشكل بأنه لم يكن للقدماء كتب استدلالية، فمن

أين يمكن لنا معرفة عمل القدماء، وأول من استدل بالروايات هو الشيخ في المبسوط، فلا يمكن اثبات أن المشهور عملوا بهذا الخبر.

وهذا الاشكال صغروي، كما أنه اشكل كبروياً بلحاظ أنه إذا قلنا بحجية خبر الثقة لا يمكن لنا إثبات وثاقة الراوي من عمل المشهور؛ إذ المشهور كانوا يعملون بالصحيح أو المعمول به عندهم ولم يكن نظرهم مقتصرأ على السند، فربما يكون المتن جابراً للضعف السند من جهة قوته ومن جهة الأخذ بشواهد الكتاب والسنة أو من جهة سائر الشؤون، فلا يدل على وثاقة الرواة، والمفروض أن الحجة هو خبر الثقة، فلا يمكن استكشاف وثاقة الراوي، وأما الوثوق بالمتن أيضاً لا يحصل؛ وذلك لأن التبين في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ إلى آخره غير حاصل في صورة الضعف.

قال المحقق في المعتبر: (مسألة: أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر، و ما فطنوا ما تحته من التناقض، فإن من جملة الأخبار قول النبي ﷺ: «ستكثر بعدي القالة علي» و قول الصادق ﷺ: «إن لكل رجل منا رجل يكذب عليه».

و اقتصر بعض عن هذا الإفراط فقال: كل سليم السند يعمل به، و ما علم أن الكاذب قد لا يلصق، و الفاسق قد يصدق، و لم يتنبه أن ذلك طعن في علماء الشيعة و قدح في المذهب، إذ لا مصنف إلا و هو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر الواحد المعدل.

و أفرط آخرون في طرف رد الخبر حتى أحال استعماله عقلاً و نقلاً، و اقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به، و كل هذه الأقوال منحرفة عن السنن، و التوسط أصوب، فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، و ما أعرض الأصحاب عنه أو شذ، يجب اطراحه).

فعلى ما ذكرنا لا بدّ أن يكون الكلام منصباً لجهة الصغرى والكبرى، والكبرى أيضاً على كلا القسمين من حجية خبر الثقة وحجية خبر الموثوق به.

أما من حيث الصغرى، فالاشكال غير وارد، وليس كما ذكر من أنه أول من استدل بالروايات هو الشيخ في المبسوط؛ لأن الشيخ قد استدل بالروايات في كتابه الخلاف أيضاً، واستدل بها السيّد في الناصريات والانتصار، مضافاً إلى أنّ الكافي قد صنّف لأجل العمل به، وقد لا يذكر في الباب رواية وإنما يذكر فتاويه، وكذلك الفقيه فإنه يقول: إني لا أذكر إلا ما يكون حجةً بيني وبين ربي، معناه الاستدلال بها، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الشيخ الطوسي يرى الكتب المعول عليها - المعنونة في الفقيه - أنها معمول بها عند الشيعة، فالقول بأنّ فتاوى الأصحاب لا يمكن معرفتها غير صحيح، ولا يمكن المناقشة في الصغرى على نحو العموم، بل لا بدّ من التفصيل بين الروايات، فقسم من الروايات روايات عامية وموجودة في كتبنا، ولا توجد في المصادر الأصلية، بل ادخلت هذه الروايات في كتبنا بملاحظة بعض الشؤن، وهذه الروايات بين مرسلة وبين ما كان في سندها ضعف، وهذا ينقسم إلى قسمين:

فقسم منها نقل في كتب الفقه المقارن، وهذا كثير، فذكرها في هذه الكتب ليس من باب الاحتجاج بها، بل من باب الاحتجاج عليهم، وغالب هذه الروايات نقلت عن صحاحهم.

وقسم منها نقل في كتب الفقه الاستدلالي، وهذا القسم من الروايات قد يمكن الاعتماد عليه، كما إذا كانت الرواية مشتملة لكبرى كلية مثل: (نهى النبي عن بيع الغرر)، لا توجد في كتبنا، نعم يوجد في كتبنا ما هو مصداق لهذه الكبرى الكلية، فيمكن حصول الاطمئنان من وجود المصاديق أنّ الكبرى هي ما روته العامة وإن لم

يذكر فيما روي عن أئمتنا عليهم السلام، فيها أنّ الفقهاء قد اعتمدوا على هذه الكبرى يحصل الاطمئنان، وهذا لا بأس به.

وقد تكون الرواية مشتملة على قاعدة عقلائية، مثل: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)، فربما يعتمد ويحصل الاطمئنان بصدوره، ولكن بما أنه مطابق لبناء العقلاء ولم يردع عنه.

وقد تذكر رواياتهم من باب التسامح في أدلة السنن وعلل الشرائع، وهذه الروايات محل تأمل.

وعمدة الكلام في رواياتنا التي توجد في كتبنا وفي سندها ضعف، فهل تنجبر بعمل المشهور أو لا؟

فإذا ثبت أن الفقهاء قد عملوا برواية، وقلنا بحجية خبر الثقة أو الخبر الحسن، وقلنا بعدم اختلافهم معنا في الاعتماد، فعملهم بالرواية يكون تصحيحاً سندياً لهذه الرواية. وإن قلنا باختلافهم معنا في طريق الاعتماد على الرواية، فلا يمكن استكشاف الصحة من عملهم.

وأما إذا قلنا بحجية الخبر الموثوق به، فإن قلنا بجواز الاعتماد على تصحيح الغير إذا كان مسلّم الخبرية، كما نقول باعتبار توثيق الرجالي من باب أنه من أهل الخبرة، فإذا افتوا على طبق رواية نراها ضعيفة فمرجه إلى تصحيح الرواية.

مبحث القياس والاستحسان والتأويل

وإنما نتعرض لهذا البحث من جهة أنّ الأخباريين نسبوا إلى الأصوليين العمل بالرأي والقياس والاستحسان، وقد ألفوا كتباً في رد طريقة المجتهدين لاستنباط الأحكام، وله سبق تاريخي، فقد نسب ذلك إلى جماعة من الفقهاء المعاصرين للأئمة عليهم السلام، فطعنوا على جماعة منهم: زرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان وغيرهم بأنهم يفتنون على وفق القياس، ونحن في هذا البحث بصدد بيان القياس والرأي وأنّ ما نسب إلى قدماء أصحابنا هل هو صحيح أو لا؟ وعلى فرض صحة النسبة، على أي أساس كانوا يعملون على وفق القياس؟

فلا بد من البحث عن حقيقة القياس، ثم موقف الأصحاب منه.

الأمر الأوّل: في حقيقة القياس

القياس النوع البارز المتطور من الرأي، وهو عبارة عن سريان الحكم إلى موضوع بدعوى مشابهته في العلة مع الموضوع الآخر. والقياس ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: القياس الاختراعي، وهو ما يكون مقدمة لجعل الحكم فيما يشابه مع ما

جعل له الحكم.

الثاني: القياس الاستكشافي.

أما الأوّل فاعتباره متوقف على مقدمتين:

الأولى: أنّ الكتاب والسنة لا يستوعبان جميع القضايا، بل كثير من القضايا لم يجعل لها حكم، كالأُمور المستحدثة.

الثانية: أنّ من وظائف المجتهدين جعل الحكم لقضايا لم يجعل لها حكم بلحاظ أهداف الإسلام وبلحاظ العلل المستنبطة في المشابهات.

وكلا المقدمتين ممنوعتان، ولسنا فعلاً بصدد ابطال المقدمتين، وقد ورد في روايات متعددة: (ما من شيء إلا وله حكم في الكتاب أو السنة وليس لأحد حق التشريع)، وهذا القسم خارج عن محل البحث.

أما الثاني: وهو القياس الاستكشافي، فهل هو طريق عقلائي لاستكشاف الحكم أو لا؟ ولا يختص بالشرع، بل يعم الشرع وغير الشرع.

والظاهر أنّ القياس ليس بطريق عقلائي لاستكشاف الحكم في المورد المشابه؛ وذلك لأجل أنه من اطلع على أهداف مدرسة من المدارس، ومما لا شك فيه أنّ الأهداف تتمثل في القوانين المجعولة في تلك المدرسة، فإذا كان أحد عضواً رئيساً فيها، وكان بصدد جعل قانون، فإنه لا يدري أنّ المجعول ماذا يكون مع أنه مطلع على أهداف هذه المدرسة فكيف بغيره؟ وغير معقول استكشاف ما لا يعلمه مما يعلمه لأجل التشابه.

فإذا علمنا بوجود حكم في مورد، كما إذا علمنا أنّ الرجل - بما أنّ الرجال قوامون على النساء، وبما أنّ نفقة الزوجة على الزوج - قد جعل له في الإرث ضعف النساء،

فهل تكون هذه النسبة محفوظة في جميع مراتب الإرث أو لا؟

لا يمكن لنا الحكم بحفظ النسبة في جميع مراتب الإرث؛ إذ من الممكن أن يكون لكل قضية مزايا وخصوصية ليست في غيرها من القضايا، فما قيل من أن القياس طريق عقلائي، ولكن الشرع قد ردع عنه غير صحيح، وإنما ورود روايات كثيرة في الردع عن القياس بلحاظ رواج القياس في ذلك الوقت.

والحاصل: أن القياس الاستكشافي غير عقلائي في القوانين البشرية، فكيف بالقوانين الإلهية التي لا يمكن لنا معرفة عللها حتى يمكننا إسراء الحكم إلى المشابه، ومن المتسالم عليه عندنا عدم اعتبار القياس، وهل أن الأمر كان كذلك من الأوّل أو لا؟

قال في الفصول: (قد اطبق أصحابنا على عدم حجتيه إلا ابن الجنيّد، فإنه قال بحجتيه على ما حكى عنه في أوائل الأمر، ثمّ رجع عنه، وبطلانه في مثل زماننا يعدّ من ضروريات المذهب عند المحصلين).

وما ذكره صاحب الفصول من رجوع ابن الجنيّد لم نجد له دليلاً.

ثم قال في الفصول: (وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس، فإما أن يريد بذلك الرد على من خالفه من أهل الخلاف بطريق الإلزام أو تبيينهم عليه أو يدعي تنقيح المناط عنده أو يقصد به مجرد التقريب ودفع استبعاده الاحتجاج به حقيقة ومن تشنع عليه بذلك، فقد جهل قدره أو تجاهل به، ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيد من الاحتجاج به في بعض المسائل).

فمن هذه العبارة نفهم أنّ في كتب العلامة والشهيد لونا من الاحتجاج بالقياس، ولذا طعن عليه بعض.

الأمر الثاني: موقف الأصحاب في قبال القياس

هل كان موقف أصحابنا في قبال القياس سلبياً كما هو عندنا أو لا؟

وبيان ذلك متوقف على جهات:

الأولى: أنه نسب إلى بعض الأصحاب العمل بالقياس

فقد ذكر في رجال بحر العلوم نقلاً عن السيّد المرتضى في مسألة في أخبار الآحاد - وهي رسالة صغيرة للسيّد المرتضى -: (وفي رواتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة ، كالفضل ابن شاذان ويونس وجماعة معروفين).

وفي كشف القناع: (وحكى غيره - أي غير الصدوق - في مواضع متفرقة عن جماعة من أساطينهم - أي أساطين القدماء - العمل بالرأي والقياس أحياناً، وفيهم من الأوائل مثل زرارة بن أعين وجميل بن دراج وعبد الله بن بكير من أجلاء الفطحية الملتزمين إلى أصحابنا والمعدودين من فقهاءهم ومن اجتمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وأقروا لهم بالفقه، ومثل يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغيرهم، ولم يثبت بعض ذلك).

وفي الفقيه بعد نقل كلام الفضل: (وهذا مما زل به قدمه عن الطريقة المستقيمة، وهذا سبيل من يقيس)، ونظير هذه العبارة موجودة في ص ٢٠١.

وفي التهذيب بعد نقل كلام عن يونس: (يجوز أن يكون ذلك اختاره لنفسه لا من جهة الرواية، بل لضرب من الاعتبار).

وفي التهذيب بعد نقل كلام عن يونس وذكره أنه تبعه على ذلك كثيراً من المتأخرين، وكلام من الفضل وذكره أنه تبعه قوم من المتأخرين ما لفظه: (وما ذكره أصحابنا من خلاف ذلك - يعني قول يونس ومن تبعه وقول الفضل ومن تبعه - ليس به أثر من الصادقين، ولا عليه دليل من ظاهر القرآن، بل إنما قالوا به لضرب من

الاعتبار، وذلك عندنا مطرح بالإجماع).

ويشير إلى أن يونس قد يقول برأيه ما روي من أن يونس لما أراد أن يغسل ثوبه من الفقع سأل صاحبه: (أنه ترويه أو رأي رأيت).
 وفي التهذيب: (جميل بن دراج وغيره في رجل رجع عن الإسلام قال يستتاب فان تاب والقتل، فقيل لجميل فما تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب، فقيل: فما تقول: إن تاب ثم رجع قال لم اسمع في هذا شيئاً، ولكن عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحد مرتين ثم يقتل بعد ذلك).

الجهة الثانية: وجود روايات ذكر فيها أن بعض الفقهاء يقول بالقياس

هناك جملة من الروايات تدل على أن عدة من الكبار يقيسون:

منها: رواية في مقدمة جامع الأحاديث نقلاً عن محاسن البرقي عن سعاة: (قال قلت لأبي الحسن أن عندنا من أدرك أباك وجدك وأن الرجل منا يتلى بشيء لا يكون عندنا فيه شيء فيقيس فقال: إنما هلك من كان قبلكم بها).

ولساعة روايات كثيرة في ذلك، ولمحمد بن حكيم عدة روايات تدل على ذلك. ومحمد بن حكيم ممن إذن له بالتكلم.

منها: رواية في مقدمة جامع الأحاديث: (قال قلت لأبي عبد الله أن قوماً من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علماً ورووا أحاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم قال لا وهل هلك من مضى إلا بهذا واشباهه).

وما روي عن سعيد الأعرج عن بصائر الدرجات: (قال قلت لأبي عبد الله أن عندنا من يتفقه يقولون يرد علينا ما لا تعرفه في كتاب الله ولا في السنة نقول فيه برأينا، فقال أبو عبد الله كذبوا) إلى آخره.

ومنها: رواية في مقدمة جامع الأحاديث عن أبي بصير (قال قلت لأبي عبد الله:

ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا في السنة فننظر فيها؟ قال: لا، أما أنك إن أصبت لم توجر وإن أخطات كذبت على الله تعالى).

ومنها: ما عن محمد بن أبي نصر عن قرب الأسناد: (قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون نسمع الأثر يحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به، قال سبحانه الله لا والله ما هذا من دين جعفر، هؤلاء قوم لا حاجة بهم علينا، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفرًا وأبا جعفر) إلى آخره.

ومنها: ما في الكشي بالنسبة إلى زرارة (محمد بن مسعود قال حدثني جبرئيل بن أحمد قال حدثنا العبيدي - يعني محمد بن عيسى بن العبيدي - عن يونس عن ابن مسكان، قال تذاكرنا عند زرارة في شيء من أمور الحلال والحرام، فقال قولاً برأيه فقلت برأيك هذا أم برواية؟ قال إني أعرف أوليس رُب رأي خير من أثر).

فمن هذه الروايات وأشباهاها يعرف أن جماعة من أصحابنا كانوا يقيسون، وكان ذلك ممتداً من زمن الإمام الصادق عليه السلام إلى زمن الرضا عليه السلام ولم يرد أتهم ارتدعوا عن عملهم هذا، ولعله كان يخطر ببالهم أن نهيهم عن القياس كنهيمهم عن الكلام، فإن الأئمة عليهم السلام كانوا ينهون عن الكلام، مع أنهم قد رخصوا لبعض أصحابهم في الكلام، وذلك لأجل مصلحة يراها الإمام عليه السلام، ويؤيد ذلك برواية في مقدمة جامع الأحاديث عن محمد بن حكيم: (قال قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك فقها في الدين وأغنانا الله بكم عن الناس حتى أن الجماعة منا ... ما يسأل رجل صاحبه إلا وتحضره المسألة ويحضره جوابها بما من الله علينا بكم، فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء بما جاءنا عنكم

فناخذه به، فقال: هيهات هيهات، من ذلك والله هلك من هلك يا بن حكيم، ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال عليا وقلت، قال محمد بن حكيم لهشام بن الحكم والله ما أردت إلا أن يرخص لي في القياس).

الجهة الثالثة: في توضيح ما نسب إلى ابن الجنيد

قد نسب إلى ابن الجنيد أمران: القول بالقياس ونسبة القول بالرأي إلى الأئمة

عَلَيْهِ السَّلَامُ .

فقد ذكر النجاشي في ترجمته: (وجه في أصحابنا ثقة جليل - إلى أن قال - وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه أنه كان يقول بالقياس).

وقد عد النجاشي من كتبه كتاب كشف التمويه والالباس على أقمار الشيعة في أمر القياس، وكتاب إظهار ما تراه أهل العناد من الرواية عن الأئمة العترة في أمر الاجتهاد، والاجتهاد في ذلك الوقت هو الرأي.

وذكر في الفهرست: (كان جيد التصنيف حسن إلا أنه كان يرى القول بالقياس فترك لذلك كتبه ولم يعول عليها).

وذكر بحر العلوم: (قد زل لهذا الشيخ المعظم قدمه).

ونسب المفيد في المسائل السروية إلى ابن الجنيد أنه نسب إلى الأئمة عَلَيْهِ السَّلَامُ القول بالرأي، وقد عد من كتب المفيد: كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي.

ومنشأ قول ابن الجنيد بذلك هو اختلاف الحديث، كما ذكره السيد بحر العلوم، والكلام في أنه كيف ذهب إلى هذين القولين مع جلاله قدره؟

وقد شارك ابن الجنيد في نسبة القول بالرأي إلى الأئمة بعض علماء قم على ما ذكره المفيد في شرح اعتقادات الصدوق: (وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم - إلى أن يقول - ورأينا من أولئك من يقول إنهم يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي

والظنون ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء) إلى آخره.

والقميون معترفون بأنهم يعملون بالأحاديث، وكيف ذهبوا إلى هذا القول مع وجود روايات كثيرة تدل على أن الأئمة عليهم السلام لا يقولون بأرائهم وإنما يقولون على وفق أصول ورثوها كابر عن كابر.

ويمكن أن يكون منشؤه ما رواه القميون، ففي كتاب بصائر الدرجات روايات منها أنه (كان علي عليه السلام إذا ورد عليه أمر ما نزل به كتاب ولا سنة قال رجم فأصاب، قال أبو جعفر وهي من المعضلات).

وفي هذا الباب - أي باب المعضلات - ستة روايات ينتهي سندها إلى عبد الرحيم القصير، وهو لم يوثق، ووثقه المحدث النوري لشواهد، وفي هذا الباب رواية عن محمد بن موسى عن موسى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام: (إذا ورد عليه ما ليس في كتاب ولا سنة نبيه فيرجمه فيصيب ذلك، وهي من المعضلات).

والرجم على ما في اللغة هو القول بالمظنة، فلعل وجود مثل هذه الروايات أوجب أن يقول بهذا القول عدة من القميين وابن الجنيد.

وذكر العلامة المجلسي أنه يمكن أن يكون المراد بالرجم الإلهام من الله تعالى كما تدل على ذلك بعض الروايات التي في بصائر الدرجات.

وهذه الروايات على فرض صحتها مؤولة بالإلهام الإلهي، ومن المستبعد أن يكون مثل هذه الروايات منشأً للقول بذلك لابن الجنيد وإن كان محتملاً في حق القميين؛ لأنهم رووا هذه الروايات.

ويمكن أن يكون منشأ القول بذلك روايات التفويض التي تدل على أن الأئمة عليهم السلام مفوضون في نشر وكتمان الأحكام لمصلحة يرونها - وهذا أحد مناشئ اختلاف

الأحاديث - فبحسب هذه الروايات مصلحة البيان وعدم البيان موكول برأيهم عليه السلام. كما يمكن أن يكون المنشأ روايات تدل على أن لهم حق التشريع في بعض الأحكام بلحاظ المصالح المتغيرة، ففي الحقيقة بما أنهم عليه السلام ولاية الأمر فقد فوّض اليهم حق التشريع وأوكل إلى رأيهم عليه السلام كما في عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الاشر وأمره بتسعير السلع وأشباه ذلك، فإنه من الأمور الولاية، وما ورد في كفارة الحيض لعله من هذا القبيل، فربما يكون اختلاف الروايات في كفارة الحيض من جهة أن الكفارة والقانون الجزائي موكول برأيهم عليه السلام، فحكم عليه السلام في رجل بدينار وفي الآخر بنصف دينار وفي الآخر بربع دينار، وهذا صادق عليه الرأي؛ إذ الرأي على ما في المنجد الإصابة في التقدير، فلعل ابن الجنيد من وجود هذه الروايات وأشباهاها ذهب إلى هذا القول. وأما منشأ ذهابه إلى القول بالقياس فلعل وجود بعض الروايات، وهذه الروايات على طوائف:

منها: ما دل على لزوم الأخذ بشواهد الكتاب والسنة، ففي بعضها: (فقسه على كتاب الله) بتخيل أنها دالة على اعتبار القياس، ومن الواضح أنها تدل على أن الخبر لا بد وأن يكون موافقاً للكتاب توافقاً روحياً، لا القياس المصطلح. ومنها: ما دل على أن الإمام يستشهد بحكم بوجود الحكم في مشابهه، فربما أن الغافل يتخيل أن الاستشهاد من باب الاستدلال، وقد وضحنا سابقاً أن استشهاد الإمام من باب الأخذ بشواهد الكتاب والسنة. ومنها: ما دل على اعتبار القياس نظير ما في مقدمة جامع الأحاديث نقلاً عن مصادر ثلاثة:

أحدها: مجموعة الشهيد محمد بن مكي نقلاً عن كتاب الاستدراك لبعض القدماء.

والثانية: اختصاص المفيد.

والثالثة: تحف العقول: (أو قياس تعرف العقول عدله) إلى آخره.

وهذه الرواية وإن لم تصل إلنا بطريق صحيح، ولعله وصلت إلى ابن الجنيد هذه الرواية وأشباهاها بطريق صحيح، وتوهم من هذه الروايات حجية القياس، ولكن ذكرنا سابقاً أن المراد من القياس مع الصفات المذكورة هو القانون الفطري الذي أودعه الله في كل شخص.

والتحقيق: أنه لا ريب في الجملة بأن العمل بالقياس والرأي ممنوع، إلا أنه يظهر أن الأفهام تختلف في تحديد حدوده، وذلك بملاحظة نسبه إلى جماعة من قدماء أصحابنا، والنسبة وإن لم تكن صحيحة بالنسبة إلى جميعهم إلا أنها ثابتة بالنسبة إلى بعضهم، فهم في تحديده بين مفرط ومفرط، فقسم منهم جوز بعض الأنواع الممنوعة بنظرنا، وقسم منهم أدخل في القياس ما هو خارج عن القياس والرأي الممنوع، ولذا اعترض بعض من الأخباريين على المعتدلين من الفقهاء وهم الذين يعبر عنهم بالأصوليين بأنهم يعملون بالرأي والقياس.

وعمدة نظرنا في هذا البحث إلى ابطال ما تخيله بعض الأخباريين من نسبة العمل بالرأي والقياس إلى الأصوليين، وأن نتعرض في هذا البحث عن القسم الأول وأنهم كيف ذهبوا إلى القول بالقياس مع وجود الروايات الكثيرة تدل على المنع من العمل به، فيمكن أن يكون منشأ القول بالقياس أمور:

منها: ما ذكرناه سابقاً من أنهم كانوا يتخيلون أن القياس كالتكلم، فكما أن الأئمة عليهم السلام منعوا بعضاً عن التكلم لعدم الصلاحية فيه وأذنوا في التكلم لبعض لصلاحيته، كذلك القياس وأنه لا يجوز القياس إلا لمن أذن له الإمام عليه السلام إذا رأى فيه الصلاحية.

والشاهد على ذلك رواية في مقدمة جامع الأحاديث واستئذان محمد بن حكيم عن الإمام في العمل بالقياس، وفي الكافي عبارة توهم ذلك وهي قوله: (اعلم يا أخي ارشدك الله أنه لا يسع أحداً تميز شيء مما اختلفت فيه الرواية عن العلماء برأيه إلا على ما اطلقه العالم).

وقد عد بعض من العمل بالرأي الترجيح بأقوى الأمارتين، فيكون العمل بالرأي ممنوعاً إلا في موارد اجيز العمل بالرأي، فعلى هذه العبارة العمل بالرأي على قسمين: قسم قد أجازوه لنا وقسم آخر بما أنهم لم يجزوه يكون ممنوعاً.

ومنها: تخيلهم أن القياس ممنوع فيما إذا كان لرد السنة القطعية؛ إذ هناك روايات كثيرة تدل على ذلك، واستشهاد الإمام في هذه الروايات بقياس ابليس ورده النص القطعي الالهي بالقياس: ﴿ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ وقوله ﷺ: (يا أباان السنة إذا قيست محق الدين) إنما تكون في رد السنة القطعية بالقياس.

ومنها: وجود الروايات التي تدل على بطلان القياس الاختراعي بتخيل أن الممنوع هو هذا القسم، وهذه الروايات كثيرة.

فلعل أحد هذه الأمور هو منشأ قولهم القياس، وتحديد القياس بأحدها من أنه أمرٌ يمكن الترخيص فيه ورأوا أنفسهم واجدين ما لا بدّ للذي يقيس من الاطلاع على الكتاب والسنة اطلاعاً وافياً، أو أنّ القياس الممنوع إنما يكون في مورد رد السنة، أو أنّ الممنوع القياس الاختراعي.

وأما الذين توسعوا في القياس والرأي فهم غالباً من المستأنسين بالأخبار، فقد عدوا من الرأي أموراً ليست من الرأي والقياس بشيء.

منها: إعمال النظر والرأي في النص الشرعي من الكتاب والسنة إذا لم يكن واضحاً عند الكل، بل كان فهمه متوقفاً على التفكير والتعمق، سواءً كانت الدقة في

مفرداته اللغوية أو بلحاظ تشكيل الجملات أو بلحاظ الهئية التركيبية، فكل فتوى تكون متوقفة على الدقة كانوا يعبرون عنه بالرأي - والحال أنّ الكتاب والسنة قد أمرانا بالتدبر والتعمق - وقد شكى الشيخ في أول المبسوط من هؤلاء.

ومنها: تفریع الفروع على الأصول، وبعبارة أخرى: تطبيق الكبريات على الصغريات، لاسيما إذا كان التطبيق خفياً وكان محتاجاً إلى جودة الاستنباط، والشاهد على ذلك عبارة الشيخ في أول المبسوط، وشكايته عنهم.

والعامة قد عدّوا عدة من التفریعات من الرأي، ففي قاعدة لا ضرر (لا ضرر ولا ضرار) نقول بأنّ كل حكم يستلزم منه الضرر أو مسبب لضرر مرفوع؛ لأنّ هذا كبرى كلية وينطبق على الصغريات (علينا إلقاء الأصول وعلیکم التفریع)، والعامة أيضاً يقولون بمثل قولنا، إلا أنه لا من باب تطبيق الكبرى على الصغرى، بل من باب الاستصلاح، وهو من فروع القول بالرأي، والغافل قد يتخيل أنّنا نقول بذلك من باب الاستصلاح، كما نسب إلينا ذلك في مقدمة كتاب النص والاجتهاد ص ١١.

ومنها: الأخذ بالعلة المنصوصة، وهذا مختلف فيه في أنه هل هو من القياس أو لا؟ فمن قال بأنه ليس من القياس وأفتى على وفقه، فقد يتوهم في نظر من يقول بأنه من القياس أنّ هذه الفتوى عمل بالقياس.

وممن ذهب إلى أنه من القياس هو السيّد المرتضى في الذريعة ج ٢ ص ٦٨٣، وقد تقدم البحث عن ذلك في مبحث مفهوم الموافقة، وقلنا إنّ منصوص العلة إذا كانت العلة من قبيل الواسطة في العروض، فهذا في الحقيقة ليس بعلة، والموضوع نفسه، كما في قوله: (لا تشرب الخمر فإنه مسكر)، ففي مثل ذلك لا يصح اسراء الحكم إلى الموضوع المشابه، وأما إذا كانت العلة من قبيل الواسطة في الثبوت، كما إذا قال: (لا

تشرب الخمر لإسكاره) قلنا يمكن اسراء الحكم في مثل ذلك؛ وذلك استتظهاً من الدليل، لا قياساً.

ومنها: قياس الأولوية - وهذا أيضاً متنازع فيه هل أنه قياس أو ليس بقياس - كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾، ولا شك أن هذه الجملة تدل على عدم جواز ايدائهما بضرب وغيره بالأولوية، وقد خالف في ذلك من الظاهرية ابن حزم وداوود الظاهري.

وأما عامة العامة قد عمموا ذلك من أجل القياس أو الدلالة اللفظية، فهم مختلفون في التعميم، فبعضهم عمم من أجل القياس، وبعضهم عمم لا من أجل القياس، بل من باب الدلالة اللفظية.

ونحن نقول: إن قوله تعالى إما يكون بحسب الفهم العرفي كناية، وإما يدل على التعميم بالدلالة اللفظية الالتزامية، وعلى كل هو خارج عن القياس، وهذا نظير قوله: (لا تعطه حبة أو لا تتكلم معه بكلمة).

ومنها: التدقيق في الفرق بين أنحاء الأحكام من الأوامر والنواهي التي تترتب عليه أحكام، مثل الفرق بين الأمر والنوحي بأن الأمر والنوحي قد تكون مولوية وقد تكون إرشادية، والإرشادية قد تكون مرشداً إلى أنه لا يترتب عليه الأثر المرغوب فيه من الآثار العقلائية، مثل النهي عن بيع الغرر أو الأمر بالطلاق من قوله تعالى: ﴿طَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾، وقد يكون مرشداً إلى عدم تطبيق متعلق الحكم على المصدق، فإذا أراد أن يأتي بشيء لتفريغ ذمته فيقال: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو صل إلى القبلة).

فإن الفرق بينهما محتاج إلى التدقيق، وقلنا إنه إذا أتى بالشيء بداعي ترتب الآثار التكوينية عليه، والفساد ليس منوطاً بالشارع ولا يمكن سلبه منه، فهذا الأمر أو النهي

مولوي كقوله: (لا تشرب الخمر) فمعنى ذلك أنه لا تشرب فإنك إن شربته تعاقب، وقد قلنا: إن الحكم المولوي هو الذي يكون مندمجاً فيه الحكم الجزائي بنحو اللف. وأما في موارد يكون ما أتى به بداعي ترتب الآثار القانونية عليه أو تفريغ الذمة، فمعنى قوله: (لا تفعل) يعني لا يترتب الأثر القانوني أو تفريغ الذمة، فيمكن أن يتوهم أن هذا من القول بالرأي؛ إذ في مورد تحكمون بالفساد وفي مورد تحكمون بالحرمة، وأي فرق بينهما؟

ويدل على أنه كان يعدّ التدقيق في الفرق بين الأمور من القياس ما في الكافي، كتاب الطلاق: (باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة إذا خرجت وهي في عدتها أو أخرجها زوجها)، وأنه كيف أجاب أيوب بن نوح حين سئل عن الفرق بين المطلقة على غير السنة وبين المطلقة إذا أخرجت من بيتها (فقال: ليس نحن أصحاب قياس، إنما نقول بالآثار)، وأجاب علي بن راشد عن نفس السؤال بأنه (قد قاس عليك وهو يلزمك).

ومنها: أنه بما أن أغلب رواياتنا من قبيل الفتيا، وليس من قبيل الكبريات الكلية، ومن المعلوم أن المستفتي يذكر ما له دخل في الحكم وما ليس له دخل فيه، والجواب يكون على وفق ما له دخل في الحكم، ويلغى ما ليس له دخل، فاستفادة موضوع الحكم من الفتوى يكون من العمل بالرأي والقياس؛ إذ لا فرق بين استنباط الموضوع وعله الحكم.

ولكن هذا التوهم في غير محله، فإنا نريد معرفة الموضوع، لا التعدي من الموضوع إلى الموضوع المشابه حتى يكون قياساً.

ومن الذين فرق بينهما الشاطبي في الموافقات، قال: (وهو خارج عن باب

القياس، ولذلك قال به أبو حنيفة مع انكاره القياس في الكفارات)، فربما يتوهم أنّ هذا تعدّد من النصوص كما أنّ القياس تعدّد من النصوص.

ومنها: أنّ قدماء الأصحاب كانوا يقيسون الروايات مع الكتاب والسنة، وبعضهم كان يعبر عنه بـ (الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب)، كما جعله البرقي في المحاسن عنواناً للباب، وكذلك الكليني، وقد عبر المفيد عنه بالقياس، ومرجع ذلك إلى أنّ الأخبار الظنية الصدور لا بدّ أن تلاحظ بأنها هل توافق ما في الكتاب أو السنة المسلمة؟ ولذا كانوا يردون أحاديث كثيرة؛ لعدم موافقتها للكتاب أو السنة.

وقد أنكر ذلك بعض معاصريهم، وقد ذكر المحقق عبارة المفيد في المعارج: (قال شيخنا المفيد خبر الواحد القاطع للعدر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إليه إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل أو حاكماً من قياس).

ومراده من (شاهداً من عقل) هو الأحكام العقلية الفطرية، كما ان المراد بقوله (أو حاكماً من القياس) تطابقه مع الكتاب والسنة، ولكن بما أنّ هذه العبارة لم تتضح عند المحقق قال: (فإن عني بالقياس البرهان فلا اشكال، وإن عني القياس الفقهي فموضع نظر).

ونقول في جواب المحقق: ليس مراده لا هذا ولا ذلك، بل مراده ما ذكره المحقق نفسه: (المسألة الثانية: يجب عرض الخبر على الكتاب لقوله ﷺ إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فان وافق فاقبلوه والا فردوه).

فربما يتوهم المتوهم من ردهم لكثير من الأحاديث بسبب عدم موافقتها للكتاب أو السنة أنهم يعملون بالرأي والقياس.

ومنها: أنهم كانوا يُرمون بالرأي والقياس بسبب أخذهم بالمرجحات عند تعارض الدليلين، والحال أنّ المرجحات المنصوصة من باب ذكر المصاديق لصرف

الريية من أحدهما إلى الآخر، والمستأنسين بالأخبار قد تخيلوا أنّ هذا نوع من العمل بالرأي، كما يظهر من عبارة الكليني المتقدمة، ولا سيما في المرجحات غير المنصوصة.

ومنها: إعمالهم المرجحات في باب التزاحم، وهو عبارة عن قصور القدرة في مرحلة الامتثال، وأهم المرجحات في هذا الباب هو الأهمية، والعامّة يرون هذا من الاستصلاح الذي هو من شؤون الرأي كما في مقدمة النص والاجتهاد نقلاً عن الغزالي في المستصفي، فمن الممكن أن يتوهم المتوهم إذ رأنا نرجح بالأهمية أن نقول به أيضاً من باب الاستصلاح، والحال أنّ الرواية تدل على ذلك كالرواية الواردة فيما إذا اجتمع ميت وجنب، وكان الماء قليلاً بحيث لا يكفي إلا لأحدهما فقال الإمام عليه السلام: (إذ اجتمعت الفريضة والسنة قدّم الفرض).

مضافاً إلى أنّ الأهمية والترجيح بها ليس من باب الاستصلاح، فإنّ المباني مختلفة. وأصول المباني في ترجيح المتزاحمين ثلاثة:

الأوّل: ما سلكه المحقق الخراساني، وهو أنّ تمامية القدرة معتبرة في مرحلة الإنشاء، فالنتيجة يسقط التكيلفان ونستكشف الملاك بالدلالة الالتزامية، فإن كان أحدهما أهم يكون الموجود حكم الأهم فقط، وإن كانا متساويين نستفيد الحكم التخييري، فعلى هذا المبنى تكون الأهمية من باب الدلالة الالتزامية.

الثاني: أنّ تمامية القدرة معتبرة في مرحلة الفعلية، فإذا لم يتمكن من كليهما لا يكون الحكمان فعليين، فعلى ما قرره تلامذة المحقق النائيني أنّه يسقط اطلاق الأمر بالمهم، وفيما إذا كانا متساويين يسقط اطلاق الأمر بكليهما، ونحن قلنا: إنّ معنى التزاحم في مرحلة الفعلية هو أنه بما أنّ لنا قدرة على فعل أحدهما وبمتمم الجعل التطبيقي يرى العقلاء أنا قادرون على الأهم، وإذا تركنا الأهم فقادرون على المهم.

الثالث: أنّ تمامية القدرة معتبرة في مرحلة التنجيز، يعني كلا الحكمين موجودان. وقد تصدى الأكاير في بيان كل واحد منها، وأنه لا يرتبط بالاستصلاح والعمل بالرأي، فكما لا يكون الأخذ بأقوى الدليلين في التعارض أخذاً بالرأي كذلك لا يكون الأخذ بالأهمية أخذاً بالرأي.

ومنها: أنّ الفقهاء بما أنهم يدققون في المنشئات من العقود والايقاعات، ويرتبون عليها أحكاماً، وما يكون من الشروط مندجاً في العقود من الشروط الارتكازية، فقد يتوهم المتوهم أنّ هذا من العمل بالرأي، والحال أنه ليس من العمل بالرأي. ومنها: أنّ التكلم في علل الأحكام وفلسفتها قد يوجب التوهم بأنّ قائله يقول بالرأي.

وغير ذلك من الأمور، ولا يمكن استقصاء جميع ما يمكن أن يكون موجباً لتوهم القول بالرأي.

هذا تمام الكلام في القياس، وما أردنا أن نبحث فيه من الدفاع عن الأجلاء.

مبحث الظن المطلق

قد التزم جماعة من المتأخرين بحجية الظن المطلق، ومنهم المجدد البهبهاني، وأعظم تلامذته، كالسيد صاحب الرياض والمحقق القمي (قدس الله أسرارهم)، وعمدة الدليل عليه هو دليل الانسداد، فلا بد من الاهتمام به لنرى أنه تام أو لا؟

مقدمات دليل الانسداد

ذكر الشيخ الأنصاري أن دليل الانسداد متوقف على مقدمات أربع:

المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام.

المقدمة الثانية: أنه لا يمكن لنا الإهمال بالنسبة إلى معظم الأحكام، فإنه فرق بين معظم الأحكام والأحكام النادرة، فلا يجوز جريان أصالة البراءة أو أصالة العدم بخلاف الأحكام النادرة، كما سيجيء ذلك في مبحث البراءة.

المقدمة الثالثة: أنه لا يمكن الرجوع في معظم الأحكام إلى الأحكام المقررة

للساك، فلا يمكن الرجوع إلى الاصول المثبتة والنافية، كما لا يمكن الرجوع إلى من يقول بانفتاح باب العلم، كما لا تجوز القرعة من باب أنها لكل أمر شكل.

المقدمة الرابعة: أن الترجيح بلا مرجح قبيح.

فمن المقدمات الثلاثة الأولى نستنتج أن الأمر مردد بين أن نمثل معظم الأحكام امتثالاً ظنياً أو امتثالاً احتياطياً أو امتثالاً وهمياً، وبضميمة المقدمة الرابعة وهي قبح الترجيح بلا مرجح لا بد من تقديم الامتثال الظني على غيره، هذا بناءً على تمامية هذه المقدمات.

وقد زاد المحقق الخراساني على هذه المقدمات الأربع مقدمة أخرى وجعلها أول المقدمات، وهي العلم الإجمالي بوجود الأحكام الفعلية، وهل نحتاج في تمامية دليل الانسداد إلى ما أضافه المحقق الخراساني أو لا؟

الظاهر أن هذه المقدمة مستدركة؛ لأنه إن كان المراد بالعلم الإجمالي بوجود الأحكام الفعلية الكثيرة أن الشريعة المقدسة مشتملة على أحكام كثيرة، فهذا من الأمور البديهية ولا يليق بجعله مقدمة.

مضافاً إلى أن توصيفه بالإجمالي غلط؛ إذ العلم الإجمالي ينحل بسبب العلم التفصيلي بجملة من الأحكام، فإنه وإن كان يصح القول بأننا نعلم بأحكام كثيرة، إلا أن علمنا بالنسبة إلى بعضها تفصيلي وبالنسبة إلى بعضها إجمالي.

وإن كان المراد بالعلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة في خصوص المشتبهات وما ليس فيه علم تفصيلي، فهذا مستدرك ذكره؛ إذ هو جزء أدلة المقدمة الثانية، وهي عدم جواز إهمال تلك الأحكام. وعدم جواز الإهمال لوجوه: منها: العلم الإجمالي بأن في المشتبهات أحكام كثيرة، فعلى هذا ما يكون مورداً للكلام المقدمات الأربع التي ذكرها

الشيخ رحمته.

الكلام في المقدمة الأولى

أما المقدمة الأولى وهي انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام، فإن مبادئ العلم محدودة، منها: الكتاب المجيد إذا كان نصاً، أو السنة المعتمدة إذا كانت نصاً أيضاً، وإجماع المسلمين، أو إجماع الطائفة الحقّة، وهما لا يتحققان غالباً إلا في ضروريات الدين أو المذهب أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية بحيث لم نحتمل الخلاف فيه أصلاً، وهذا قليل، فالعلم الوجداني في غير الضروريات من الدين أو المذهب في معظم الأحكام لا يحصل.

وأما العلمي - أي الظن الخاص - إن قلنا بكثرة خبر الثقة أو الموثوق به وكثرة الاطمئنان الناشئ من الخبر وغيره من الأمارات، فإنه يمكن القول بانفتاح باب العلمي، وأما إذا قلنا بعدم حجية كل واحد منها، أو قلنا بندرة وجوده، فيكفي في الحكم بانسداد باب العلمي.

فإن قلنا بحجية خبر الثقة أو الموثوق به إلا أن ظواهر كلمات الأئمة لا تكون حجة لنا بوجه من الوجوه، مثل أن الظهور يكون حجة فيما إذا لم يعلن كثرة التورية في كلامه، والأئمة المعصومين قد اعلنوا كثرة التورية في كلامهم، كما نقل عنهم (أنا نجيب عن مسألة واحدة بسبعين وجهاً لنا في كل منها المخرج) يعني نجيب بما يتحمل وجوهاً كثيرة، ومثل قولهم (أنا لا نعد الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا)، والمعاريض هو التورية. فعلى هذا لا تكون ظواهر كلماتهم حجة لنا.

أو أن أغلب رواياتنا من باب الفتيا، والفتوى لا تكون حجة لغير المستفتي، فإن أنكرنا حجية الظهورات، فباب العلم يكون منسداً لنا، وكذلك إذا ناقشنا في وسائل الإثبات، وعمدة وسائل الإثبات ثلاثة:

أحدها: خبر الثقة، فإنهم قالوا بحجية خبر الثقة بالخصوص، فإن كان جميع رواة الخبر ثقة، بمعنى أنه احرزت وثاقتهم إحرازاً وجدانياً أو إحرازاً قانونياً، فإن قلنا بحجية خبر الثقة والتزمنا بأن طريق احراز الوثيقة احرازاً قانونياً مفتوح بسبب حجية قول الرجالي، فإنّ قوله قانوني ومعتبر، فعلى هذا لا يكون باب العلمي منسداً لنا، وحجية قول الرجالي إما تكون من باب حجية خبر الثقة أو من باب حجية قول أهل الخبرة.

وأما إذا قلنا بعدم حجية خبر الثقة من باب أنه ليس بناء العقلاء على حجية خبر الثقة، فلا يكون قول الرجالي حجة من باب حجية خبر الثقة، أو ناقشنا في خبر ويتهم أو أنّه محتاج إلى العدد والعدالة، كما ذهب إليه صاحب المعالم فينسب باب العلم. ونتيجة الانفتاح أو الانسداد تستتج من المباحث المتقدمة، فإن قلنا بحجية خبر الثقة وحجية قول الرجالي، فباب العلمي مفتوح، والا فممسد.

وأما إذا قلنا بمثل ما قاله الشيخ رحمته وهو حجية الخبر الموثوق به صدوراً وظهوراً، يعني لا بدّ وأن نثق بالصدور، وكذلك نثق بصدوره بهذه الكيفية وبهذه الخصوصيات، فإن ناقش أحد في حجية الخبر الموثوق به أو قال بندرة الخبر الموثوق به صدوراً وظهوراً، فيكون باب العلمي منسداً له.

وقد ذهب المحقق النائيني والعراقي إلى كثرة الخبر الموثوق به صدوراً وظهوراً حيث ذكر في فوائد الاصول: (وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فللمنع عنه مجال واسع، فإنّ ما تقدم من الأدلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً— سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوي أو من ساير الأمارات الأخر— مما لا سبيل إلى الخدشة فيه، بل ينبغي عدها من الأدلة القطعية، ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد

باب العلمي في معظم الفقه؛ لأنّ الخبر الموثوق به بحمد الله واف بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات التي لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم الإجمالي وغير ذلك من المحاذير).

وقد ذهب الشيخ إلى ندرة الخبر الموثوق به صدوراً وظهوراً فقد ذكر في الفرائد: (إنّ ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور - الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن - ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان).

كما ادعى ندرة خبر الثقة في ذيل هذا الكلام.

والكلام في أنه كيف يقول بندرة الخبر الموثوق به صدوراً وظهوراً والحال أنه ادعى في أدلة حجية خبر الواحد في الدليل الأوّل أنّ الأخبار الموثوق بها كثيرة (وهو: أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار، بل جلها - إلا ما شذ وندر - صادرة عن الأئمة عليهم السلام).

وقد ذكر الشيخ الجواب عن ذلك في ما افاده: (أنّ عمدة الاختلاف هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين أو مقالية اختفت بالانطماس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية على ما اخترناه من أنّ التقية على وجه التورية).

فنتيجة لذلك لا وثوق بالظهور الفعلي، فعلى هذا لا بدّ من عد الشيخ من الانسداديين؛ إذ يدعي ندرة الظهور الموثوق به.

وأما إذا قلنا بحجية الاطمئنان الذي اخترناه، وأهم مناشئ حصول الاطمئنان

هو الخبر في المقام، فيمكن أن يناقش بأن الاطمئنان الشخصي ليس بحجة كما يظهر ذلك من الشيخ والمحقق النائيني في مباحث الانسداد، أو يناقش بعدم حصول الاطمئنان، فعلى هذا يكون باب العلمي منسداً.

وأما إذا قلنا بحجية الاطمئنان الشخصي - كما قلنا - وبحصول الاطمئنان، فلا يكون باب العلمي منسداً.

لفتة نظر:

هل المراد من قولهم (بالنسبة إلى معظم الأحكام) هو الأحكام القانونية الدائمة، أي الأحكام الإلزامية والوضعية، أو أن المراد بالمعظم جله وأكثره؟
والخلاصة: قد أنكر المتأخرون المقدمة الأولى من هذه المقدمات، فلا يكون للانسداد أثر، ولذا أعرض بعض عن البحث عنه، وهذا تام بناءً على حجية خبر الثقة.
وأما إذا قلنا بحجية الخبر الموثوق به، أو قلنا بحجية الاطمئنان وإن كان ناشئاً من غير الخبر، فيها أنه ليس للاطمئنان شاخص وحد معين من المظنة وليس للاطمئنان استقرار، بل دائماً في حالة الصعود والنزول، فلو كان المجتهد متردداً في أنه هل نزل إلى المظنة أو لا؟ فلو قال بحجية الظن الانسدادي، فيحصل له الاطمئنان، بخلاف ما إذا لم يقل بحجية الظن الانسدادي، فإنه يكون دائماً في اضطراب وقلق نفسي، فعلى هذا يمكن أن يترتب على هذا البحث أثر، وهو رفع الاضطراب والقلق.

الكلام في المقدمة الثانية

وأما المقدمة الثانية، وهي عدم جواز الإهمال في الأحكام المشتبهة، بمعنى أنه لا يجوز اجراء البراءة العقلية أو النقلية أو استصحاب عدم التكليف، وقد اهتم الشيخ بإثبات هذه المقدمة في قبال من كان يعاصره.

وعدم جواز الإهمال إنما يكون لوجوه ثلاثة:

الأول: الإجماع، وهذا ليس محل اهتمامنا؛ لأنه مما يمكن الرجوع إليه سواء كان المراد من الإجماع: الإجماع التحقيقي الذي يقول به الشيخ أم الإجماع التقديري الذي يقول به المحقق النائيني.

الوجه الثاني: لزوم خروجه عن الدين، وهل أنه يلزم من ذلك الخروج عن الدين أو لا؟

فنقول مقدمة: إن الذي يريد اجراء أصالة البراءة أو استصحاب العدم فلا يجريه في موارد العلم الإجمالي؛ لأنه مورد لقاعدة الاشتغال، كما أنه إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كما يقول به المشهور، فإنه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيما إذا كان في الحكم الوجودي؛ لأنه خارج عن محل البحث. فعلى هذا يكون مصب المقدمة الثانية ما هو غير صورة العلم الإجمالي وغير استصحاب الحكم الوجودي.

واستشهد الشيخ لهذه المقدمة في فرائده بكلمات الخاصة والعامة.

ويمكن تقريب هذه المقدمة بأنه لو اكتفى أحد في أقواله وأعماله وفتاويه بالضروريات لا يعد متديناً، وكذلك المجتمع.

وبعبارة أخرى: لو أنا لم نعتن بالأحكام المشتبهة مع فرض الانسداد بالنسبة لمعظم الأحكام يلزم الفقر القانوني، والفقر القانوني عبارة عن خلو معظم الأمور من القانون، والمفروض أن دين الإسلام متكفل لجميع الأحكام في جميع الأمور، ولا يجوز للأفراد جعل الحكم، كما لا يجوز استيراد الأحكام.

وهل أنه يلزم من الالتزام بالضروريات فقط الخروج عن الدين أو لا؟

وقبل البحث عن ذلك لابد أن يعلم أن مراد الشيخ من معظم الأحكام جلّه، فلو

كان في الشريعة المقدسة ألف وخمسمائة حكم ينعدم ألف حكم أو ازيد مثلاً، ومرادنا من معظم الأحكام كبائر الأحكام وعظيمها، والفرق بيننا وبين الشيخ أنه لاحظ كماً ونحن نلاحظه كيفاً.

والجواب: عن هذه المقدمة متوقف على مقدمات:

الأولى: أنه يستفاد من الآيات والروايات أن الأحكام ذات درجتين، ونحن نعبر عنها بالأحكام من الدرجة الأولى، كما نعبر عن بعضها بالأحكام من الدرجة الثانية. والأحكام من الدرجة الأولى في المحرمات عبر عنها بالكبائر والفواحش، وفي قبالة غيرهما، وفي الواجبات عبر بدعائم الإسلام في قبالة غير الدعائم والفرائض، فهل يكون باب العلم والعلمي منسداً بالنسبة إلى الأحكام ذات الدرجة الأولى أو لا؟ والجواب: أن باب العلم والعلمي في الكبائر والفواحش والدعائم والفرائض غير منسد بالنسبة إليها، بل يمكن عدها من اليقينيات.

الثانية: أنه هل تكون الأحكام من الدرجة الأولى مكفرة عن غيرها أو لا؟ وأنه هل يكون تفويت الأحكام من الدرجة الثانية موجباً لتفويت الأحكام من الدرجة الأولى أو لا؟

أما في الفرائض فلا يوجب تفويت الأحكام من الدرجة الأولى، كما يستفاد ذلك من ذيل رواية لا تعاد، فلو أخل بغير الأركان سهواً أو عن جهل قصوراً تكون صلته صحيحة، وهذا غير مختص بالصلاة.

والآيات تدل على مكفرية اجتناب الكبائر للصغائر، والروايات تدل على أن الصلاة مثلها مثل النهر في غسل الدنس، فتكون مكفرة ومطهرة، ونتيجة لذلك من أتى بالفرائض واجتنب الكبائر لا يمكن عده غير متدين وإن ترك ما ليس بفرائض

وأتى بما ليس من الكبائر، فإننا نرى أنّ المرء يعد متديناً مع أنه يترك الفرائض والدعائم ويأتي بالكبائر.

وأما الفقر القانوني، فلو قلنا بثبوت الولاية لم يكن فقر قانوني، وإن لم نقل بالولاية فالفقر القانوني موجود وإن قلنا بانفتاح باب العلم والعلمي.

ولكن ما تقدم لا يكفي في جواب الشيخ، وتوضيحه: أنّ التخلف في الجملة بالنسبة إلى أحكام الدرجة الثانية لا يوجب محذوراً، لا أنّ التخلف بالجملة لا يوجب محذوراً كما استفدناه.

والمقدمتان غير كافيتين لإلغاء الأحكام التي من الدرجة الثانية، والسر في ذلك: أنّ الشارع المقدس قد أوكل الدرجة الثانية بالأمارات العقلائية التي في الدرجة الثانية من التبليغ، والسبب في ذلك التزاحم في مرحلة التبليغ، فإنه لم يكن ممكناً التبليغ لأحكام الدرجة الأولى مع أحكام الدرجة الثانية في زمان واحد، وذلك لقلّة وسائل النشر والأعلام كالكتابة والتسجيل، فهذا أوجب أن تكون الأحكام من الدرجة الثانية في الدرجة الثانية من التبليغ، وهذا هو الذي يستفاد من المقدمتين، لا أنّ الأحكام من الدرجة الثانية ملغاة وغير ذات أهمية، فإنه لو كان كذلك لما كان يجعلها، مضافاً إلى أنّ هذا الفقد العلمي ليس أمراً طارئاً، بل المسلمون من أول الأمر كانوا فاقدين للطريق العلمي، وكان ذلك بمرأى من النبيّ والأئمة المعصومين.

ويمكن التمثيل لذلك بالقوانين الوضعية، فما يكون منها في الدرجة الأولى يذاع في القناة الأولى، فبما أن هذه القناة لا يمكن أن يذاع فيها غير القوانين التي من الدرجة الأولى، والقوانين التي في الدرجة الثانية تذاع من القناة الثانية، فليس إذاعتها في القناة الثانية معناه أنّ ما يذاع في هذه القناة ملغى، والا لا معنى لإذاعتها، فكما أنه يجب تجتنب الكبائر يجب تجتنب الصغائر، وكما يجب تعلم الفرائض يجب تعلم السنن.

وأما ما أجبنا به عن لزوم الفقر القانوني، وهو أنه إذا ثبتت الولاية لم يكن فقر قانوني أيضاً، غير تام؛ لأن ما يقننه من له الولاية يكون من الأحكام من الدرجة الثالثة، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، فإنه من له الحق في سنّ القوانين بلحاظ المصالح والمفاسد المتغيرة مشروط بأن لا يختلف ما يقننه مع الأحكام من الدرجة الأولى والثانية؛ إذ من له الحق في التقنين يمكنه التقنين فيما إذا كان مأموناً من المخالفة حتى مع الأحكام من الدرجة الثانية. والأئمة المعصومون لا يجرّمون ما أحله الله والنبى، كما أنهم لا يجللون ما حرّمه الله والنبى، كما في الأخبار.

وأما إذا لم يكن محيطاً بما سنّه الرسول والمفروض أنه يريد إهمالها، فمن أين يعلم أنّ ما يحكم به ليس مخالفاً لما حكم به الرسول من حلية أو حرمة؟ فما ذكره الشيخ من عدم جواز الإهمال صحيح، لا لما ذكره من الخروج عن الدين، بل لأجل أنّ الدين الإسلامي متشكل ومركب من أحكام الدرجة الأولى والثانية، وهما يشكّلان نظاماً قانونياً متكاملًا، والإهمال في البعض يوجب إهمالاً في الكل، والدين غير قابل للتبعض، ﴿أَفْتَوْنُونَنَ بَبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بَبَعْضٍ﴾ فمن أهمل البعض يكون كمن أهمل النسبة إلى أصل الدين.

الوجه الثاني لعدم جواز إهمال المشتبهات هو العلم الإجمالي، فيما أنا نعلم إجمالاً أنّ الأحكام الإلزامية وجوبية كانت أم تحريرية كثيرة، وهذا العلم يوجب عدم جريان الأصول العدمية في جميع الأطراف، وهذا العلم الإجمالي من ناحية كثرة عددها المعلوم بالإجمال ليس شبيهاً بالشبهة غير المحصورة، بل من قبيل شبهة الكثير في الكثير، هذا ما أشار إليه الشيخ رحمته الله.

وقد أورد عن ذلك بوجه خمسة:

الأول: ما ذكره عدة من الأكابر وهو أنّ هذا العلم الإجمالي منحل بعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، وقد تقدم هذا البحث في مبحث حجية خبر الواحد، ومن أدلة حجية خبر الواحد هو العلم الإجمالي بصدور أكثر ما بأيدينا من الأخبار، وقلنا هناك: إنّ لنا علوماً ثلاثة:

العلم الإجمالي بوجود الأحكام في مجموع المشتبهات، وهو العلم الإجمالي الكبير.
والعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في المظنونات، وهو العلم الإجمالي المتوسط.

والعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في خصوص الأخبار، وهذا العلم الإجمالي الصغير.

فكما يظهر من التسمية دائرة كل واحد من هذه العلوم أكبر من غيره بالترتيب، وكل منها ينحل بالأصغر منه.

والسر في الانحلال أنّ عدد المعلوم بالإجمال في كل منها على حد سواء، ولذا ليس لنا علم إجمالي بعد الأخذ بالأخبار. هذا ما ذكره هناك. والشيخ ذهب إلى عدم الانحلال؛ لأنّ عدد المعلوم بالإجمال في الكبير أزيد من عدد المعلوم بالإجمال في الصغير، وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني.

وذهب بعض إلى الانحلال وذلك لتساويهما في العدد، وقد تردد بعض في التساوي وعدمه، ونحن قلنا هناك: إنّ هذا النوع من التفكير غير صحيح؛ إذ ليس لنا علوم إجمالية ثلاثة، بل علوم إجمالية كثيرة؛ إذ منشأ العلم الإجمالي تجمع الاحتمالات في محور واحد، ففي الإمارات القوية يحصل العلم الإجمالي في الأعداد القليلة، وكلما كان أضعف يحصل العلم الإجمالي في الأكثر، فإذا كان لنا في عشرة آلاف خبر ألف خبر منها صادرة عن الإمام، فلنا ألف علم إجمالي على تقدير تقسيمها إلى عشرة أخبار، فإذا

شكّلنا من كل عشرة واحداً، نعلم إجمالاً بصدور أحدها، وعلى تقدير يكون مجموع العلوم الإجمالية مليون أو ازيد؛ وذلك لإمكان تداخل كل واحد في كل واحد وخلط كل مجموعة مع المجموعات الأخرى، ففي الأخبار بما أنها أقوى نعرض أنه يحصل لنا العلم الإجمالي في عشرة منها، وإذا كان أضعف ففي كل خمسة عشر وإن كان أضعف ففي كل عشرين يحصل لنا العلم الإجمالي، فعلى هذا النوع من التفكير تترتب أمور متعددة: منها: عدم إمكان الالتزام بالانحلال، وقد تقدم البحث عنه في مبحث حجية خبر الواحد مفصلاً، فليس للأخبار خصوصية في توليد العلم الإجمالي، بل غير الأخبار من سائر الأمارات يكون مولداً له.

الثاني: ما أشار إليه صاحب الكفاية من الانحلال بسبب عدم إمكان الاحتياط لاختلال النظام، ولا أقل من أن الاحتياط موجب للعسر والخرج، فيدخل تحت كبرى تأتي في مباحث الاشتغال، وهو أنه لو كان لنا علم إجمالي بحرمة أحد هذه الأمور واضطرنا إلى بعضها لا على التعيين، فقد ذكر صاحب الكفاية أن الاضطرار إلى البعض غير المعين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، ففي المقام إذا اضطرنا إلى بعض هذه الأمور لاختلال النظام وجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في البقية. والجواب عنه مضافاً إلى عدم صحة ما ذهب إليه - والبحث عنه يأتي في محله - بوجهين:

أولاً: أن هذا - بعد التسليم - إنما يتم على فرض عدم انحلال كل من العلوم الإجمالية الثلاثة، وإلا لما وصلت النوبة إلى الاضطرار، ومع فرض ذلك ما اضطرنا إليه هو العلم الإجمالي الكبير، لا العلم الإجمالي المتوسط والصغير، هذا بناءً على ما ذكروا من أنه لنا علوم إجمالية ثلاثة.

ثانياً: بناءً على ما سلكناه من أن لنا علوماً إجمالية كثيرة، وكما قلنا من أن العلم الإجمالي ناشئ من تجمع الاحتمالات في محور واحد، وكلما يكون الاحتمال أقوى يحصل العلم الإجمالي في الاقل، ففي الأخبار يحصل العلم الإجمالي في عشرة، وإذا كان الاحتمال أضعف ففي خمسة عشر، وهكذا. وأضفنا إلى هذا أن الاضطرار إلى الجامع الانتزاعي - أي إلى أحد الأفراد أو الأطراف - اضطرار إلى أخف الأفراد ثبوتاً وإثباتاً. وبعبارة أخرى: المضطر إليه أو المكروه عليه إذا كان احد الأفراد، وكانت الأطراف مختلفة من جهة درجة الفساد، أو من جهة درجة الاحتمال، فما هو المضطر إليه أخف الدرجة ثبوتاً وإثباتاً، فإذا كان عندنا ما يعين أحدهما خمراً والآخر وقع قطرة من الدم فيه، واضطررنا لشرب أحد الانائين، فما هو المضطر إليه هو الاناء المتنجس، وكذلك إذا احتملنا في مائع بانه خمر، ولكن احتمالاً قوياً يعني تسعين في المائة واحتملنا الخمرية بنسبة عشرة في المائة في المائع الآخر، واضطررنا إلى شرب أحد هذين المائعين، فما هو المضطر إليه هو الذي احتمل فيه عشرة في المائة بأنه خمر، لا ما احتمل فيه تسعين في المائة أنه خمر؛ وذلك لأن العقلاء كما يلاحظون المحتمل يلاحظون الاحتمال، ففي المقام العلوم الإجمالية ليست أطرافها على حد سواء، فقسم منها يكون العلم الإجمالي حاصلاً فيها في كل عشرة، وقسم منها يكون العلم الإجمالي حاصلاً في كل مائتين، فما هو المضطر إليه ما يكون العلم الإجمالي حاصلاً في كل مائتين، فلا بد من رفع اختلال النظام في الموهومات أولاً، ثم في المشكوكات، ثم في المظنونات؛ لأن الموهومات مولدة للعلم الإجمالي، كما أن المشكوكات مولدة له.

الثالث: أنا إذا لاحظنا الخبر وحده والإجماع وحده والشهرة في الفتوى وحدها، يعني إذا فككنا بينها، فالعلم الإجمالي الحاصل من كل واحد يكون في أطراف وسبعة، فيصير من قبيل الشبهة غير المحصورة فيسقط.

والجواب كما وضحنا في المجمع يكون من الشبهة المحصورة؛ إذ بين الإجماع والخبر عموم من وجه، وكذلك بين الخبر والشهرة في الفتوى.

الرابع: ما يستفاد من كلمات المحقق الخراساني في بعض المباحث، وهو أن المجتهد يجري الأصل في كل من المشتبهات؛ إذ حين يجري الأصل يكون غافلاً عن علمه الإجمالي، وحين يجري الأصل في مورد آخر يغفل عن إجراءاته الأصل في مورد آخر، فهذا العلم الإجمالي لا يكون مانعاً من إجراء الأصول العدمية.

والجواب: أن هذه الأصول العدمية حينما اجتمعت في رسالة لا يمكنه أن يكتب: (يجزي العمل بهذه الرسالة)؛ إذ يعلم اجمالاً بأن كثيراً منها مخالفة للواقع.

الخامس: ما ذكره المحقق الأصفهاني، وهو أن فعلية الأحكام تدريجية والعلم الإجمالي في التدريجيات غير منجز.

والجواب: أن هذا مبتن على عدم تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات، ولكنه منجز في التدريجيات كما سيأتي إن شاء الله، فما ذكره الشيخ لعدم جواز الإهمال من الوجهين صحيح، وما أورد عليه غير وارد.

الكلام في المقدمة الثالثة

أما المقدمة الثالثة وهي عدم جواز رجوع المجتهد إلى القرعة والتقليد والاحتياط التام، والرجوع إلى الأصول المثبتة والنافية.

أما عدم جواز الرجوع إلى القرعة بعد انسداد باب العلم والعلمي لعله من الواضحات وإن كان يوهم ذلك ما في بعض الروايات من أن أمير المؤمنين عليه السلام فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة ساهم فأصاب، وهذه الروايات يرويها عبد الرحيم القصير، وهو مجهول، وهذه الروايات مخالفة لأصول المذهب، وواضح أن القرعة في الأحكام

الكلية ليست من شأن الإمام ولا غير الإمام.

كما أنّ التقليد أيضاً واضح البطلان؛ إذ إما يقلد من يكون مشتركاً معه في وسائل الاستطلاع على الأحكام، غاية الأمر أنه يعتقد حججته خبر الثقة مثلاً، والمجتهد الانسدادى يعتقد عدم حججته، وهذا من قبيل رجوع العالم بالخلاف إلى من يعلم أنّ طريقته مخالفة للواقع، وإما يقلد من لا يكون مشتركاً معه في وسائل الاستطلاع؛ لكونه في زمان غير زمانه، وكان في زمن انفتاح باب العلمي؛ وذلك لاجل ما قيل من أنّ الفقهاء عند اعواز النصوص كانوا يرجعون إلى فتاوى علي بن إبراهيم، فلا مانع من الرجوع إلى علي بن إبراهيم وأمثاله.

والجواب: أنّ الانسداد لو تم فباب العلميات كان منسداً لهم أيضاً؛ وذلك لما تقدم من أنّ الانسداد ليس أمراً طارئاً بالنسبة إلى الأحكام التي في الدرجة الثانية؛ إذ ما جعل وسيلة لنشر هذه الأحكام لم يكن موجباً لحصول العلم، فإنهم كانوا يرجعون الجوامع مع مراجعتهم للكتب الرجالية والأخذ بشواهد الكتاب والسنة كما نفعل، ومن كان يراجع فتاوى علي بن إبراهيم لم يكن يراجعها من باب أنه فتوى له، بل من جهة أنها أخبار صححها علي بن إبراهيم، لكن بصورة الفتوى.

وأما الاحتياط التام ما يظهر من كلمات المتأخرين أنّ مقتضى الدليلين لابطال الإهمال هو الاحتياط التام، وقد ذكروا وجوهاً لعدم لزوم الاحتياط التام، فذكر بعض أنه يلزم منه اختلال النظام، وذكر بعض أنه يلزم منه العسر والخرج، ثمّ اختلفوا في أنّ العسر والخرج هل يوجب سقوط الاحتياط أو لا؟ وذكر بعض أنّ الشارع المقدس لا يكتفي بالامثال الاحتمالي، والاحتياط من هذا القبيل، وادّعوا أنّ هذا إجماعي، وذكروا إن لم يمكن الاحتياط التام لمحذور اختلال النظام أو لزوم العسر والخرج، فنتيجته التبعض في الاحتياط، وسموه حكومة وإن كان لأجل عدم رضا الشارع به،

فيظهر أنّ الشارع قد جعل طريقاً حجة وسموه كشفاً.

والكلام في أنّ الدليلين لابطال الإهمال هل يقتضيان العمل بالمظنة أو العمل بالاحتياط؟

قد ذهب قدماء الأصحاب - على ما ذكره الشيخ - إلى جواز العمل بالمظنة لوجه مشتمل على مقدمتين:

وهي أنّ معظم الأحكام التي يكون باب العلمي منسداً فيها، والشارع لا يرضى باهمالها يجب العمل فيها بالمظنة، فقد ذكر الشيخ بعد المقدمة الأولى: (بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق، للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم.

وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن، فإنها هي أمور احتمالها بعض المدققين من متأخري المتأخرين، أولهم - فيما أعلم - المحقق جمال الدين الخوانساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر).

وذكر الشيخ: (فمن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفية: من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئنان، فإذا فقدت تعين الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنان).

فما هو مقتضى ابطال الإهمال إنما هو العمل بالظن لا الاحتياط، مضافاً إلى أنّ الاحتياط ليس أمراً صحيحاً وعقلاً، وملاحظة الأحكام كافية في عدم تمامية

الاحتياط، فإنّ الأحكام التي انسدت باب العلم فيها على ثلاثة أقسام:
فقسم منها يتصور الاحتياط فيه، وهو عبارة عن أحكام تربطه بخالفه،
كالعبادات والواجبات الفردية، فإنّ فيها الاحتياط ممكن مع قطع النظر عن بعض
المحاذير، مثل ما إذا دار أمره بين الوجوب والحرمة.
وقسم منها ما يكون مرتبطاً بالنظام الاجتماعي من الأمور المدنية والقضائية
والسياسية والاقتصادية، كأبواب الحدود والموارث والقضاء وأمثال ذلك، فلا بد من
تصدي أشخاص لهذه الأمور، ففي هذا القسم كيف يمكن الاحتياط؟
نعم الاحتياط ممكن بعدم تصدي كل شخص لهذه الأمور، وهذا هو معنى
الاهمال.

وقسم منها المستحبات والمكروهات، ففي هذا القسم أيضاً لا معنى للاحتياط،
والافتاء بأنّه يجب الاحتياط بإتيانه مرتين، والاحتمال لا يكون منجزاً لهذا القسم؛ إذ
الاحتمال منجز للإحكام الإلزامية، مضافاً إلى أنّه يلزم من الاحتياط هنا صرف القدرة
فيما ليس من أحكام الدرجة الأولى أزيد مما هو من أحكام الدرجة الأولى، فبالنظر إلى
مجموع الأحكام وبالنظر إلى الاحتياط وبالنظر إلى ما يجب فيه الاحتياط من حيث إنّ
في الدرجة الثانية يعرف ويستكشف أنّ الشارع المقدس لم يرد منّا الاحتياط التام، فإذا
قلنا بالانسداد وعدم جواز الاهمال تصل النوبة إلى العمل بالمظنة، لا الاحتياط؛ لأنّ
الاحتياط لا مقتضى له أولاً، ولا يمكن في كثير من الأحكام ثانياً.

والخلاصة: أنه إذا قلنا بالانسداد وعدم جواز الإهمال في الأحكام الكثيرة
فمقتضى ذلك جواز العمل بالظن، لا الاحتياط، فإنه لا يمكن الاحتياط في الأمور
الاجتماعية، مضافاً إلى أنّ الحكمة لا تقتضي ذلك؛ لأنّه موجب لمزيد من التكليف أكثر
مما في أحكام الدرجة الأولى.

ويمكن تقريب ذلك بوجه آخر، لكن هذا التقريب تكون دائرته أضيق من التقريب الأول، وهو حجية المظنة في خصوص الأحكام الإلزامية. وهذا التقريب متوقف على مقدمات:

المقدمة الأولى: أن بناء العقلاء في مقاصدهم الشخصية ملاحظة درجة المقصد من حيث الأهمية مع درجة الكاشف، بمعنى أن المقصد لو كان من الأمور التي ذات أهمية كبيرة، فيتحركون نحوه ولو كان الاحتمال ضعيفاً، لا موهوماً، وكذلك في طرف المفسدة. وأما ما وراء ذلك، فإن كان الاحتمال والمحتمل قويين فيتحركون نحوه ويرون الاحتياط لازماً، وأما إذا كان المحتمل ضعيفاً فيرون الاحتياط حسناً ما دام لم يزاحم مصلحة أخرى، فالمقصد ذو درجات ثلاثة:

الأولى: ما يكون مطلق الاحتمال فيه منجزاً إذا لم يصل إلى حد الوهم، فإن المشي على طبق الموهوم ليس من بناء العقلاء.

الثانية: ما يكون الاحتمال القوي منجزاً وإن لم يصل إلى حد الاطمئنان، فإن المشي على وفق الاطمئنان خارج عن محل كلامنا.

الثالثة: ما يكون الاحتياط فيه حسناً، وهو ما إذا كان المحتمل ضعيفاً.

ونتيجة هذه المقدمة أن الاحتمال محرك نحو المقصد، كما أن العلم محرك نحوه.

المقدمة الثانية: أن الأحكام التي انسدت باب العلم إليها والشارع لا يرضى بإهمالها هل تنزل منزلة المقاصد الشخصية من الدرجة الأولى أو الثانية أو الثالثة؟

الظاهر أنه لا تنزل منزلة المقاصد الشخصية من الدرجة الأولى، فإن هذه الأحكام غالباً تكون من الأحكام في الدرجة الثانية، والأحكام من الدرجة الأولى لا تقتضي التحرك نحوها بمجرد الاحتمال، فكيف بهذه الأحكام؟ ولا تنزل منزلة المقاصد من

الدرجة الثالثة؛ لأن الاحتياط يكون مستحسنًا، لا أن يكون لازماً، والمفروض أن الشارع المقدس لا يرضى بإهمال هذه الأحكام، فلا بد أن تنزل منزلة المقاصد من الدرجة الثانية، فالظن القوي يكون موجباً لتنجز هذه الأحكام كالمقاصد الشخصية المهمة.

ونتيجة هذه المقدمة أن الظن القوي منجزٌ.

فإن قيل: إنه لا بد وأن تنزل أحكام الشارع منزلة المقاصد من الدرجة الأولى؛ لأنها أحكام الله - مع قطع النظر عن أن أحكام الله ذات درجات - فبما أن المحتمل أحكام الله فإنها في غاية الأهمية، فلا بد من التحرك نحوها وإن كان الاحتمال ضعيفاً (وهذا مقتضى العبودية وعظمة المولى).

فإنه يقال: إن هذا مبتن على نوع من التفكير في الفرق بين الحكم المولوي والارشادي، وهو أن الحكم المولوي كحكم السلاطين والشيوخ مرجعه إلى ربط الشخصية بالحكم، فإذا خالف فقد أهان شخصية المولى، فلذا يعاقب، بخلاف الأمر الإرشادي، فإن المرشد يرشد إلى الملازمات الواقعية كارشادات الطبيب، ولا يرتبط حكمه بشخصيته كالسلاطين والشيوخ.

وهذا التفكير غير صحيح عندنا، ونحن قلنا إن الحكم المولوي ما كان مندمجاً فيه الحكم الجزائي على نحو اللف، وشرط الحكم الجزائي وجود كاشف عقلائي، والأمر الإرشادي ما لا يكون الحكم الجزائي مندمجاً فيه.

المقدمة الثالثة: أنه ليس لنا علم تفصيلي أو إجمالي بجعل الشارع طرقاً خاصة على نحو متمم الجعل حتى يكون التطرق إلى هذه الطرق معتبراً في امتثال تكاليفه؛ إذ لو قلنا بالعلم الإجمالي بجعل الطريق، ويريد التطرق إلى هذه الطرق، كما يريد نفس الأحكام، فعلى هذا في صورة الانسداد وعدم معرفة هذه الطرق يكون الظن بالطريق

حجة، لا الظن بالواقع، ولذا ذهب صاحب الفصول إلى حجية الظن بالطريق.
 المقدمة الرابعة: أنّ الإجماع المدعى بأنّ الشارع لا يرضى بالامتثال الاحتمالي غير تام؛ إذ لو قلنا بذلك لزم أن يكون نصب طريقاً.

والوجه في هذه المقدمات هو: أنه لو قلنا بعدم لياقة الاحتمال للتنجيز - كما قاله المحقق الإصفهاني، فإنه يقول ما لم ينكشف الحكم ليس له قابلية الفعلية، ونحن لا نوافق فيه فيما قاله - فلا بد للشارع من نصب طريق. هذا في المقدمة الأولى .

وأما إذا قلنا في المقدمة الثانية من أنها من قبيل المقاصد الشخصية التي لها أهمية كبيرة، فلازمه الاحتياط التام، لا الظن القوي.

وأما إذا قلنا بالعلم الإجمالي بجعل الشارع طرقاً خاصة، فلازمه أنّ الظن بالطريق يكون حجة، لا الظن القوي بالواقع.

وأما إذا قلنا - في المقدمة الرابعة - بعدم رضا الشارع بالامتثال الاحتمالي، فالاحتياط يكون ملغى، ولازمه القول بالكشف.

فظهر من هذه المقدمات: أنّ الظن القوي حجة إذا قلنا بانسداد باب العلمي وعدم رضا الشارع بإهمال هذه الأحكام. هذا كله بناء على إبطال الإهمال من جهة الخروج عن الدين.

وأما إذا قلنا بإبطال الإهمال من جهة العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة في المشتبهات، فعلى هذا أيضاً تكون النتيجة حجية الظن القوي، لا الاحتياط؛ إذ على ما سلكناه من وجود علوم إجمالية كثيرة، فكل ما كان الظن أقوى كان العدد المحصل للعلم أقل، وكل ما كان الظن والاحتمال ضعيفاً كان العدد المحصل للعلم أكثر.

والنتيجة أنّ المعلوم الإجمالي بالظن القوي يكون من قبيل الشبهة المحصورة، وأما

المعلوم بالاجمال في الظن الضعيف - كالمشكوكات والموهومات - يكون من قبيل الشبهة غير المحصورة، فإنه يمكن حصول العلم في المشكوكات إذا وصل العدد إلى الألف أو الألفين مثلاً.

وربما يتوهم أن العلم الإجمالي يوجب الاحتياط التام، وهذا من قبيل شبهة الكثير في الكثير.

ولكن ما يتوهم غير صحيح من وجهين:

الوجه الأول: ما ذكرناه من أن العلوم الإجمالية كثيرة في المقام، وليس لنا علم إجمالي واحد في مجموع المشتبهات، والعلم الإجمالي ناشئ من تجمع الاحتمالات في محور واحد، فإذا كان الظن قوياً، ففي المحور الصغير يحصل العلم الإجمالي، وكل ما يكون الاحتمال أضعف يتوسع المحور حتى يصل إلى حد يكون خارجاً من حد الشبهة المحصورة إلى غير المحصورة.

ونتيجة لذلك العلم الإجمالي الحاصل في المظنونات بما أن الظن مولدٌ للعلم الإجمالي يجب الاحتياط فيها .

الوجه الثاني: أنه إذا قلنا بمقالة القوم من أن لنا علوماً إجمالية ثلاثة: العلم الإجمالي في مجموع المشتبهات، والعلم الإجمالي في المظنونات، والعلم الإجمالي في الأخبار.

والكل قد ذهبوا إلى انحلال العلم الإجمالي في المشتبهات بالعلم الإجمالي في المظنونات، إلا أن الاختلاف في أنه هل ينحل العلم الإجمالي في المظنونات بالعلم الإجمالي في خصوص الأخبار أو لا؟

فذهب بعض إلى الانحلال كما ذهب بعض آخر إلى عدم الانحلال، فإذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في المظنونات بالعلم الإجمالي في خصوص الأخبار، فهذا دليل

على لزوم الاحتياط في خصوص الأخبار، وليس دليلاً للانسداد.
وأما إذا لم نقل بالانحلال - كما قلنا ذلك وفاقاً للمحقق النائيني والشيخ -
فالاحتياط لازم في المظنونات دون المشتبهات.
ومجمل ما ذكرنا أنه ليس مقتضى الدليلين الاحتياط التام.
ولو تنزلنا عن ذلك، وقلنا إن بطلان الإهمال يقتضي الاحتياط التام، فهل هناك
وجه لابطال الاحتياط أو لا؟

ذكروا وجوهاً ثلاثة لبطلان الاحتياط:

الأول: الإجماع.

الثاني: لزوم اختلال النظام.

الثالث: لزوم العسرو الخرج.

أما الوجه الأول وهو الإجماع فله تقريران، ذكرهما المحقق النائيني ولم يعتمد على
أحدهما، وأما ما اعتمد عليه هو وجود الإجماع على أن الشارع لا يرضى بامتنال معظم
أحكامه على نحو الاحتمال، فإن تم ذلك فلا تبويض في الاحتياط، فلا بد من أن
الشارع قد جعل طريقاً، ولذا قال بالكشف.

قال المحقق النائيني: (الأول: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع الاحتمالات
في الوقائع والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة.
الثاني: الإجماع على أن بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكليف بالاحتمال،
بل بنائها على امتثال كل تكليف بعنوانه: من الوجوب والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد
الوجوب والحرمة، بل معنى: أن الإتيان بالشيء بما أنه محتمل الوجوب أو محتمل
الحرمة أو محتمل الإباحة - بحيث يكون الإتيان بمتعلقات التكليف بعنوان الاحتمال

ويرجاء انطباقه على المكلف به - أمر مرغوب عنه شرعاً، ليس بناء الشريعة عليه).
 ثم ذكر النتيجة: (ونتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف، فإنه على الوجه الثاني تكون النتيجة حجية الظن شرعاً المعبر عنها بالكشف، من غير فرق بين أن يكون المدرك في المقدمة الثانية - وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة - هو الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالي، ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعية في الاحتياط).

ثم ذكر أنه لا تكون النتيجة الكشف بناء على الوجه الأول، وذكر في ما بعد أن النتيجة تكون على الوجه الأول هي الكشف أيضاً. قال: (وحاصل ما أفاده في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة يرجع إلى دعوى إمكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء: من العمل بالظن في التكاليف الصادرة من الموالى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقاً إليها، ولا يجب عقلاً على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد، بل يصح له إحالة العبد إلى ما يستقل العقل به من العمل بالظن. نعم، يجب على المولى الرضا بما يستقل به العقل، وليس له مؤاخذه العبد على العمل بالطريق العقلي).

هذا، ولا يخفى ما فيه، فإن الحكم العقلي إنما يقع في سلسلة الإطاعة، والعقل يستقل أولاً بالإطاعة العلمية تفصيلاً مع الإمكان، أو إجمالاً بالاحتياط مع عدم الإمكان، أو مطلقاً - على التفصيل المتقدم في باب العلم الإجمالي - فإذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلاً وإجمالاً يستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظناً فلا بد أولاً من إبطال الاحتياط رأساً لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية، وإلا كان اللازم هو الاحتياط).

وقد عرفت أنه لا مقتضى للاحتياط، مضافاً إلى أن الاحتياط لا يخرج الأحكام

عن الإهمال.

وأما الوجه الثاني لإبطال الاحتياط هو لزوم اختلال النظام، وهل أن اختلال النظام موجب لرفع الاحتياط بالكلية أو في البعض؟

فقد فكك بعض بين الدليلين، فإن كان دليل إبطال الإهمال هو الخروج عن الدين فلا مانع من القول بتبعض الاحتياط، وإن كان دليل إبطال الإهمال هو العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة في المشتبهات، فقد ذهب المحقق الخراساني والعراقي إلى انعدام الاحتياط بالكلية إذا كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام.

وادخلوا هذا المبحث في مبحث الاشتغال، وهو أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي موجب لسقوط العلم عن التنجز، غاية الأمر أن المحقق الخراساني يرى هذا من قبيل الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين، والمحقق العراقي يراه من قبيل الاضطرار إلى بعض الاطراف المعينة.

ونحن لا نوافق المحقق الخراساني فيما ذهب إليه، بل نقول بالتبعض في الاحتياط والتوسيط في التنجز، وهذا سيأتي البحث عنه في محله إن شاء الله.

مضافاً إلى أن المقام ليس من قبيل الاضطرار إلى بعض الأطراف؛ لأننا قلنا إن لنا علوماً إجمالية كثيرة، وقلنا إنه قد يكون المحور ضيقاً، وقد يكون المحور واسعاً، ففي المظنون بالظن القوي يحصل العلم الإجمالي في محور ضيق، كما يحصل العلم الإجمالي في المظنون بالظن الضعيف في محور واسع، فإن اضطررنا للتحفظ على النظام إلى ارتكاب بعض هذه العلوم الإجمالية، فإذا ارتكبنا في المشكوكات والموهومات، فنتيجته مخالفة قليلة للتكاليف؛ إذ المعلوم بالإجمال فيها قليل، وإن ارتكبنا بعض الأطراف في المظنونات بالظن القوي، فنتيجته مخالفة تكاليف كثيرة، والمضطر به إنما يكون الأقل.

مع أنه لو تنزلنا، وقلنا بعلم إجمالي واحد بالنسبة إلى مجموع المشتبهات، فهنا اشكال آخر يرد على ما ذكره المحقق الخراساني، وهو أننا نعلم أن هذا العلم الإجمالي بالأحكام غير موزع على التساوي والعدالة، بل موزع على الاختلاف، ففي بعض دائرة العلم الإجمالي الأحكام كثيرة، وفي بعض دائرة العلم الإجمالي الأحكام قليلة، وفي بعض الدائرة أقل، وهكذا، فما هو المضطر إليه بعض دائرة يكون الحكم فيها أقل احتمالاً بحكم بناء العقلاء، وإذا رفعنا الاضطرار ببعض الدائرة التي يكون فيها الحكم أقل يحصل لنا العلم الإجمالي فيها بقي، كما إذا علم أحد بنجاسة إنائين من هذه العشرة، فاضطر إلى شرب أحدهما، فإذا رفع الاضطرار بواحد منها يبقى العلم الإجمالي بحرمة أحد هذه الإناءات التسع، وهي غير مضطر إليها، والمقام شبيه بذلك، فالقول بأن الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين موجب لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، وما نحن فيه من هذا القبيل، محل اشكال.

وأما المحقق العراقي فقد ذهب إلى أن المقام من قبيل الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي معيناً، والمشهور بينهم أن الاضطرار إلى المعين إن كان مقروناً بالعلم الإجمالي فيوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، وما هو المضطر إليه هو الموهومات بحكم المقدمة الرابعة، وهي قبح الترجيح بلا مرجح، فقد ذكر في نهاية الأفكار: (ولكن مفروض المقام إنما هو من باب الاضطرار المتعلق بالمعين مع كونه مقارناً للعلم، حيث إن الثاني واضح، وأما الأول فلان الاضطرار وإن كان بدأً إلى غير المعين، ولكنه بعد انتهائه بمقتضى المقدمة الرابعة إلى الترخيص المطلق نحو الأبعد - وهو الموهومات - كان لا محالة بحكم المعين، فيتوجه المحذور المزبور، نعم لو فرضنا اقتضاء قاعدة الحرج - وهو يرى اتحاد قاعدة الحرج مع اختلال النظام - بضميمة المقدمة الرابعة لتوجيه الترخيص نحو الموهومات في ظرف اتباع المظنون بنحو

يستتبع لنحو ترتب في حكم العقل بمتابعة العلم الإجمالي الراجع إلى حكمه بلزوم اتباع المظنونات على الاطلاق واتباع الموهومات على تقدير المخالفة في المظنونات كان ذلك بحكم الاضطرار إلى غير المعين، ولكن الظاهر هو عدم التزامهم بذلك، فإن بناءهم على كون الموهومات بقول مطلق تحت الترخيص، وعليه يتوجه ما ذكرناه من مانعية مثله عن منجزية العلم الاجمالي).

وما ذكره بيتني على أن يكون لنا علم إجمالي واحد، ولنا مناقشات فيما ذكره: المناقشة الأولى: في المبنى، وهو أن الاضطرار إلى البعض المعين لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز، وإن كان ما اخترناه مخالف لما ذهب إليه المشهور، وسيأتي البحث عنه في محله إن شاء الله.

المناقشة الثانية: أن ما ذكره من أن المقام من قبيل الاضطرار إلى البعض المعين بواسطة المقدمة الرابعة غير تام؛ إذ لا يتعين وفق المقدمة الرابعة أن الاضطرار اضطرار إلى المعين، وهو الموهومات، بل طبيعة الاضطرار تقتضي ذلك، وعنوان المضطر إليه غير صادق فيما إذا كان الاضطرار بالجامع إلا في حصة تكون أخف احتمالاً أو محتملاً سواء قلنا بقبح الترجيح بلا مرجح أم لم نقل به، فإذا اضطر شخص إلى شرب النجس أو الخمر فما هو المضطر إليه هو النجس لا الخمر، وكذلك في صورة الاحتمال، فإن كان أحد الأواني احتمال نجاسته أقوى من احتمال النجاسة في الآخر فما هو المضطر إليه ما يكون احتمال النجاسة فيه أقل.

المناقشة الثالثة: أنا قد ذكرنا في مبحث الاضطرار أنه إذا اضطر في مثل المثال السابق، وهو دوران الأمر بين شرب النجس أو الخمر، فإذا رفع الاضطرار بشرب الخمر لم يكن شرب النجس مضطراً إليه، وإنما يكون شرب النجس مضطراً إليه إذا لم

يرفع الاضطرار بغيره، فعلى هذا لا بدّ من رفع اليد عن الموهومات بسبب الاضطرار فيما إذا لاحظنا الاحتياط في المظنونات، وإذا رفعنا الاضطرار بالمظنونات، فلا تكون الموهومات مضطراً إليه، فما ذكره من الترتب على القاعدة.

وأما قوله: (الظاهر هو عدم التزامهم بذلك، فإنّ بناءهم على كون الموهومات بقول مطلق تحت الترخيص)، فهو صحيح، والسرف في عدم التزامهم أحد الوجوه المتقدمة إما أنّ العلم في الموهومات من قبيل الشبهة غير المحصورة، وإما أنّ العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي في المظنونات، وإما حجبة الظن عند انسداد باب العلم ببناء العقلاء وامضاء الشارع، وعلى ذلك ينحل العلم الإجمالي، والسرف في عدم قولهم بذلك أنّ فرضية الاحتياط غير صحيحة عندهم، لا أنهم مع فرض صحة الاحتياط لا يقولون بذلك.

فتحصل: أنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز.

وأما الوجه الثالث لا بطلان الاحتياط هو لزوم العسر والخرج، فهل أنّ أدلة العسر والخرج توجب رفع الاحتياط أو لا؟
والبحث عنه في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا اعتمدنا لا بطلان الإهمال على غير العلم الإجمالي، وهو عدم رضا الشارع بإهمال معظم احكامه، وقلنا لازم ذلك نصب الطريق. والطريق الواصل - على ما ذكره المحقق النائيني - هو الاحتياط التام، ففي هذا المقام ذكر المحقق النائيني أنّ أدلة نفي العسر والخرج لا تتمكن من رفع الاحتياط؛ إذ أدلة نفي العسر والخرج كأدلة الضرر توجب رفع تكاليف يكون بينها وبين عنوان العسر والخرج عموم من وجه كالوضوء، فإنه قد يكون ضررياً وقد لا يكون ضررياً، فإذا كان ضررياً يسقط

بموجب أدلة نفي الضرر، وكذا قد يكون حرجياً، وقد لا يكون حرجياً. وأما الاحتياط غير المخل بالنظام فليس من هذا القبيل، بل من قبيل الأمور التي هي ضرورية بالذات كالخمس والزكاة، فمثل هذه التكاليف لا يمكن رفعها بأدلة نفي الضرر، كما لا توجب أدلة نفي الحرج نفي الجهاد الذي هو حرجي بالذات، فإنّ الاحتياط ذو درجات ثلاث: الاحتياط التام المخل بالنظام، والاحتياط التام غير المخل بالنظام، والاحتياط غير المستلزم للعسر والحرج. فما هو المجعول هو الاحتياط التام غير المخل بالنظام وإن كان موجباً للعسر والحرج، فلا يكون قابلاً للرفع بأدلة نفي العسر والحرج، والحكم الواقعي غير قابل للرفع؛ إذ امتثال الأحكام الواقعية ليس حرجياً، والحرج إنما يأتي من قبيل الاحتياط، وهذا الاحتياط حرجي بالذات، فلا يمكن رفعه بأدلة نفي الحرج.

وقد اشكل المحقق العراقي على ذلك في نهاية الأفكار: (أنّ ذلك يتم إذا كان دليل نفي الحرج ناظراً بدوياً إلى إيجاب الاحتياط، وأما لو كان ناظراً إلى الحكم الواقعي فلا شبهة في أنه يتصور له حالتان حالة لا يلزم من امتثاله الحرج وحالة يلزم منه ذلك، كما في فرض الاشتباه ومنه المقام، فينفي دليل الحرج حينئذٍ فعليه التكليف الواقعي المشتبه).

والجواب عن هذا الاشكال يظهر من تقريب ما ذكره المحقق النائيني من أنّ امتثال الأحكام الواقعية ليس حرجياً وإنما الاحتياط حرجي.

والجواب الصحيح ما ذهب إليه من أنّ المجعول هو الاحتياط التام غير المخل بالنظام، مبتن على تقسيم الاحتياط بكيفيات ثلاثة: الاحتياط التام ولو كان موجباً لاختلال النظام، والاحتياط التام غير المخل بالنظام وإن كان موجباً للعسر والحرج،

والاحتياط غير الموجب للعسر والخرج.

وأما إذا قلنا بعدم حالات وكيفيات للاحتياط، وإنما تكون له أفراد فإننا نعلم بوجود معظم الأحكام في المشتبهات، والمشتبهات مختلفة من جهة احتمال وجود الحكم فيها، فإن بعضها مظنونات وبعضها مشكوكات وبعضها موهومات، والاحتياط معناه الإعلام بأن المحتمل ذو أهمية كبيرة بحيث يكون الاحتمال سواءً كان قوياً أم ضعيفاً منجزاً، فاحتياطات في المظنونات ونتيجتها العلم بامتنال التكاليف التي في المظنونات، واحتياطات في المشكوكات ونتيجتها العلم بامتنال التكاليف التي في المشكوكات، وهكذا في الموهومات، فالاحتياط المستكشف من قول الشارع واهتمامه بالأحكام ينحل إلى قسمين: ما هو موجب للعسر والخرج، وما هو ليس كذلك، فربما يكون موجباً للخرج لبعض الأفراد، ولا يكون موجباً لبعض الأفراد، فحكمه حكم الموضوع، فبالنسبة إلى من يكون له حرجياً يرفع عنه الاحتياط، والخرج كالاضطراب في كون الحرجي هو الأخرى، فما في الموهومات يرتفع بأدلة نفي العسر والخرج، لا الأحكام التي في المظنونات والمشكوكات.

هذا فيما إذا كان الوجه في إبطال الإهمال هو عدم رضا الشارع بذلك.

المقام الثاني: فيما لو كان المعتمد في إبطال الإهمال هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الكثيرة في المشتبهات، فهل توجب أدلة نفي العسر والخرج رفع الاحتياط أو لا؟

ذكر صاحب الكفاية أن أدلة نفي العسر والخرج لا ترفع الاحتياط، والسر في ذلك كون الاحتياط عقلياً.

وتوضيح كلامه متوقف على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: الالتزام بأن الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي - الذي يعبر عنه

بلزوم الموافقة القطعية - من الأحكام العقلية، بمعنى أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في الحجية والمنجزية، والمكشوف به هو الحكم الإلزامي، والمكشوف بما أنه مردد بين هذا وذاك، فالعقل يحكم بلزوم الاحتياط والموافقة القطعية، والخرج يلزم من الاحتياط، لا من امتثال الأحكام الواقعية، فعلى ذلك ما ينطبق عليه عنوان الخرج هو الاحتياط، ولكنه عقلي ولا تناله يد الشرع نفيًا وإثباتًا؛ إذ لو قال الشارع بعدم لزوم الاحتياط فمعناه المناقشة في منجزية العلم الإجمالي، والمفروض أنه كالعلم التفصيلي، وما له الحكم الشرعي ليس بحرجي، لا فعله ولا تركه.

المقدمة الثانية: أنه لا يتوهم أنّ الشارع يمكنه رفع العسر والخرج بالواسطة بأن يرفع الحكم الشرعي، فإنه إذا رفع اليد عن الحكم الشرعي لم يكن موجباً للزوم الاحتياط؛ إذ لا يتم على ما سكلناه وإن كان يتم على ما سلكه الشيخ في قاعدة لا ضرر ولا حرج وأمثالهما، ومسلك الشيخ في قاعدة لا ضرر نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر أو الخرج، فمعناه نفي التسبب إلى الضرر، ومسلك صاحب الكفاية في قاعدة لا ضرر ولا حرج أنه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، وبينهما فرق؛ إذ على مسلك الشيخ يكون المنفي حكم ينشأ منه الضرر وعلى مسلك صاحب الكفاية يكون العمل الذي هو ضرري منفيًا، يعني حكمه، ومن آثار ذلك أنه يمكن إجراء لا ضرر ولا حرج في الحكم الواقعي وإن الحكم الواقعي هو الذي يسبب الاحتياط الموجب للعسر والخرج، فالحكم الواقعي منتف، وأما على مسلك صاحب الكفاية ما ينطبق عليه عنوان الضرر أو الخرج - وهو الاحتياط - حكمه غير قابل للارتفاع الشرعي، وما له حكم شرعي لا ينطبق عليه عنوان الضرر أو الخرج؛ إذ المفروض أنّ نفس اتیان الواقع لا حرجي ولا ضرري.

المقدمة الثالثة: أنه لا يكون عنوان الحرج منطبقاً على بعض الأطراف المعينة في خصوص ما نحن فيه؛ إذ لو انطبق على بعض الأطراف عنوان الحرج، فالحكم على تقدير وجوده فيه مرتفع؛ إذ المفروض أن الجمع بين الأطراف حرجي، لا كل واحد واحد منها يكون حرجياً، ولا يمكن القول بذلك فيما يوجب اختلال النظام، فإننا نقطع بأن الشارع لا يرضى بثبوت حكم يلزم من امتثاله اختلال النظام، وهذا بخلاف العسر والحرج، فإن أصول الدين وإن لم تبتن على الأحكام الحرجية، ولكن إذا لزم في بعض الموارد فليس لنا قطع بان الشارع يرفع ما حكم به.

أما المقدمة الأولى، فيمكن المناقشة فيها بأن الاحتياط ولزوم الموافقة القطعية من الأحكام العقلية، لا العقلية، والمكشوف وهو أحد الوجوبين مثلاً لا يكشف واقعاً عما انطبق عليه؛ إذ الكلّي إنما يكشف عما يطابقه، لا عما ينطبق عليه، فإنه إذا كان كلاهما واجباً في الواقع، فأيهما يكون مكشوفاً به؟

وأقرب المسالك في تنجيز العلم الإجمالي مسلكان:

أحدهما: أن العلم الإجمالي ليس له مرآية واقعية للفرد الواقعي، إلا أن له كاشفية عقلائية بضم إشارة وهمية، فالعقلاء يرونه مكشوفاً بضم إشارة وهمية، لا بعينه، بل بصورة إجمالية، يعني الجزئي قد تجلّى في عنوان الكلّي.

ثانيهما: أن احتمال الحكم الإلزامي فيما إذا كان طرفه حكماً الزامياً آخر كوجوب هذا أو ذاك منجز ببناء العقلاء.

فعلى هذين المسلكين وجوب الموافقة القطعية يكون بحكم العقلاء، وقابل لأن يردع الشارع عنه، فيمكن للشارع الغاء الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

أما المقدمة الثانية، فيمكن المناقشة فيها بأن ما سلكه في قاعدة لا ضرر ولا حرج في قبال مسلك الشيخ غير صحيح، ونحن لسنا بصدد تقريب مسلك الشيخ فعلاً

بنحو يظهر منه عدم صحة سائر المسالك، ولكن يمكن المناقشة فيما سلكه المحقق الخراساني في قبال مسلك الشيخ.

المناقشة الأولى: أنه خلاف الظاهر؛ إذ لا اشكال أن ما أخذ في عنوان الدليل إذا دار الأمر بين كونه أخذ على نحو الموضوعية أو على نحو المعرفية مقتضى القاعدة أنه أخذ على نحو الموضوعية، إلا إذا قامت قرينة على أنه أخذ على نحو المعرفية، فإذا قيل: (أكرم العلماء) الظاهر أنه مأخوذ على نحو الموضوعية، لا أنه معرّف لكل من يخدم المجتمع بما أن العلماء يخدمون المجتمع بنشر علمهم وتعليمهم الناس أحكام الدين، فكل من يخدم المجتمع يجب اكرامه، فعلى مسك الشيخ مأخوذ على نحو الموضوعية، فمعنى لا ضرر: أنا لا نسب إلى ما فيه ضرر.

وعلى مسلك صاحب الكفاية عنوان الضرر مرآة لمتعلق الحكم الذي إن فعلناه ينشأ منه الضرر، فمعنى قوله لا ضرر: أن الافعال التي ينطبق عليه الضرر مرفوع حكمها، وهذا خلاف الظاهر.

المناقشة الثانية: أنه لا يمكن الالتزام بالمرآتية لعنوان الحرج والضرر؛ إذ إنما يدور الأمر بين الموضوعية والمعرفية فيما إذا كان العنوان والمعنون قابلاً للحمل فعلاً بحمل هو هو، وأما إذا لم يكن قابلاً للحمل بحمل هو هو، بل كانت النسبة بين العنوان والمعنون نسبة العلة إلى المعلول، وبينهما تغاير في الوجود، فلا يدور الأمر بين الموضوعية والمعرفية، والمقام من قبيل الثاني؛ إذ متعلقات الأحكام ليست ضرورية أو حرجية، وإنما ينشأ منها الضرر والحرج، فالوضوء ليس ضرورياً مثلاً، بل ينشأ منه الضرر، فلا يمكن أن يكون مرآة، ولا أقل من أنه خلاف الظاهر، والصحيح ما سلكه الشيخ الانصاري في قاعدة لا ضرر.

وأما المقدمة الثالثة: فقد ناقش فيها بعض الأكابر، والمناقشة وجيهة في الجملة، وهي أن الأفعال التي يكون الجمع بينها حرجياً قد تكون طولية بحسب أوقاتها وقد تكون عرضية بحسب أوقاتها، فإن كانت الأفعال طولية فما ينطبق عليه عنوان الحرج هو الفعل الأخير، لا الأوّل، والعلم الإجمالي في المشتبهات من هذا القبيل، فإنه من قبيل العلم الإجمالي في التدرجيات، فإنّ الأحكام لا تكون كلها فعلية علينا، بل نبتلى بالمشتبهات تدريجياً، ففي أوّل الأمر لا يكون الاحتياط حرجياً وفي الآن الثاني أيضاً لا يكون حرجياً، وكذلك في الثالث والرابع حتّى إذا وصل إلى حدّ يكون حرجياً، فإذا كان حرجياً يرتفع الاحتياط، وهذا يتم فيما إذا كانت النسبة بين الأطراف متساوية من حيث الاحتمال والمحتمل، أما إذا كانت النسبة مختلفة، فيمكن القول بما قلنا في الإكراه والاضطرار من أنّ المضطر إليه بمتعم الجعل يكون هو الأخرى، ففي المقام إذا لا يمكنه الجمع بين الأفعال أو التروك للزوم العسر والحرج، فالكل يتنفي بأدلة نفى العسر والحرج بجزئه الأخرى من حيث الاحتمال أو المحتمل، وعلى هذا ليست العبرة بالطولية والعرضية، بل العبرة بالأخفية سواءً كانت طولية أم عرضية، فالقول بأنه إذا كانت الأفعال طولية فما ينطبق عليه عنوان الحرج هو المرفوع، وأما إذا كانت عرضية يكون المرفوع الجميع إنما يتم على فرض تساوي النسبة لا مع فرض اختلاف النسبة، فإذا كانت النسبة مختلفة لا بدّ من ملاحظة الأخرى، فالأخرى سواءً كانت طولية أم عرضية.

هذا تمام الكلام في الاحتياط التام، وقد تبين أنه لا يجوز الرجوع في معظم الأحكام إلى الأحكام المقررة للشاك كالقرعة والتقليد والاحتياط.

ويقع الكلام فعلاً في الأصول المثبتة والنافية.

لا ريب في جريان الأصول المثبتة والنافية في حال الشك والجهل في فرض انفتاح

باب العلم بالنسبة إلى معظم الأحكام، وهل تجري مع فرض الانسداد أو لا؟

والأصول المثبتة للتكليف اثنان:

أحدهما: الاشتغال، ومورد جريانه يكون في العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المتباينين. وذهب بعض إلى جريانه في الأقل والأكثر أيضاً.

لكن هذا القول ضعيف، ومرجع الاشتغال إلى منجزية العلم الإجمالي.

ثانيهما: الاستصحاب المثبت للتكليف بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام، وأما الذين يقولون بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام إما لقصور المقتضي في نفسه، كما نقل عن عدة من الأخباريين، أو من باب تعارض الاستصحابيين: استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل، كما ذهب إليه المحقق النراقي وبعض من الأكابر، فعلى هذا لا موضوع للاستصحاب.

والأصول النافية للتكليف ثلاثة:

الأول: استصحاب عدم التكليف.

الثاني: أصالة البراءة العقلية والشرعية.

الثالث: أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين بناءً على أنّ دوران الأمر بين المحذورين مورد لجريان أصالة الإباحة، وأما إذا قلنا بإجراء أصالة البراءة في هذا المورد، فلم تكن أصالة الإباحة أصلاً في قبال أصالة البراءة.

والكلام في جواز الرجوع وعدم جواز الرجوع إلى هذه الأصول فيما إذا قلنا

بالانسداد.

أما الاصل الأول: وهو الاشتغال فهذا لا مانع منه إن كان المستند في إبطال

الإهمال هو العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة، وأما إن كان المستند لإبطال الإهمال

غير العلم الإجمالي، فإن قلنا بحجية المظنة أو بمنجزية الاحتمال القوي شرعاً، فالعلم الإجمالي ينحل إذا كان أحدهما مظنوناً بالخصوص، وكذلك إذا قلنا بمنجزية الاحتمال القوي، فإنه إذا قلنا بذلك فلا أقل من الشك في حجية العلم الإجمالي من هذه الناحية، والشك في الحجية مساوق لعدم الحجية.

وأما الاستصحاب المثبت للتكليف إن لم يكن في مجموع الاستصحابات المثبتة للتكليف علم إجمالي بكون بعض هذه الاستصحابات مخالف للواقع، فلا شك في جريانه على القول بحجيته، وأما إذا كان مبتلى بالعلم الإجمالي بأن أحد هذين غير واجب فاختلفوا في اجراء الاستصحاب وعدمه، ذهب جماعة إلى جريانه كما ذهب جماعة إلى عدم جريانه - وهذا سيأتي البحث عنه إن شاء الله في تعارض الاستصحابين - ومختارنا تبعاً لبعض الأكابر جريانه.

والقائلون بعدم الجريان لهم مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني وهو أن الاستصحاب في كل من الطرفين يوجب اثبات وجوب هذا ووجوب ذلك، ويثبت بذلك فعلية كل منهما، والعلم الإجمالي بترخيص أحدهما مناف لذلك، فيقع التناقض، فهذا محذور ثبوتي، فإنه لا يمكن أن يكون للاستصحاب والإباحة فعلية مع وجوب كل منهما.

وهذا غير صحيح؛ لأننا قد ذكرنا في أواخر مبحث القطع أن العلم الإجمالي لا يوجب فعلية الأحكام الترخيضية، وتفصيله موكول إلى أواخر مباحث الاستصحاب.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني، وهو أن الاستصحاب بما أنه من الأصول المحرزة، ومفاده اعتبار المكلف عالماً، فنتيجته: أنت عالم بوجوب هذا وعالم بوجوب ذلك، وهذا ينافي العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، لا كليهما، وهذا محذور ثبوتي آخر، وقد أجيب عن ذلك بوجوه، والبحث عنه أيضاً موكول إلى محله.

المسلك الثالث : ما ذهب إليه الشيخ وهو أن في روايات الاستصحاب ذكر: (لا تنقض اليقين بالشك، ولكن انقضه بيقين آخر)، واليقين الآخر أعم من أن يكون يقيناً إجمالياً أو تفصيلاً، فيوجب التناقض بين الصدر والذيل، فلا دليل على حجية الاستصحاب في دوران الأمر بين المتباينين إذا كان مبتلى بعلم إجمالي، وهذا المحذور محذور إثباتي، وقد أجب عن ذلك بوجوه: منها: أنه ليست كل الروايات مذيلة بهذا الذيل، فيوجب الإجمال في هذه الرواية، لا في سائر الروايات.

وأما الأصول النافية: فغير جارية؛ لأنه إذا قلنا بجريان الاشتغال والاستصحاب، فيما أن موارد العلم الإجمالي وموارد جريان الاستصحاب غير المبتلى بالعلم الإجمالي بخلاف أحدهما أو أحدها قليلة، فالمحذور وهو عدم جواز الإهمال باق على حاله.

الكلام في المقدمة الرابعة

وأما المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فبناءً على المقدمة الثانية وهي عدم جواز الإهمال لابد من التعرض للامثال، والامثال العلمي وجداناً وتعبداً غير ممكن؛ لأن المفروض أنه منسد، فيدور الأمر بين الامثال الظني والامثال الشكي والامثال الوهمي، فمن باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح العقل يحكم بوجود الامثال الظني، فالنتيجة حجية الظن.

ويرد على هذا اشكالات:

الاشكال الأول : أنه على فرض التسليم للمقدمات فهل يكون مع ذلك دوران بين الامثال الظني والشكي والوهمي أو لا يكون؟ الظاهر أنه لا يكون دوران بين الأمور الثلاثة مع فرض التسليم للمقدمات الثلاثة المتقدمة، وذلك لأنه إن صدقنا المقدمات بأي نحو كان، فهذا يوجب لنا منجزاً، فلا بد من العمل على وفق المنجز، ولا

تصل النوبة إلى أن الامتثال إما ظني وإما شكّي وإما وهمي؛ فإنّ الامتثال شيء والمنجز شيء آخر؛ إذ ربما يكون المنجز هو العلم التفصيلي - كما نعلم بوجوب الصلاة مستقبل القبلة ولكن لا ندري أنّ القبلة في أي جهة، فلا بد من الصلاة إلى جهات أربع - والامتثال امتثال علمي إجمالي، فإذا كان المنجز معيناً، فلا يدور الأمر بين الامتثال الظني والشكّي والوهمي.

توضيح ذلك: إن قلنا بعدم المقتضي للاحتياط التام من باب أن العقلاء والمشرعة يرون الظن حجة نفيّاً وإثباتاً كما كان يظهر ذلك من عبارات الشيخ، فعلى هذا يكون الظن الحجة خصوص ما هو مظنون الحجية، والامتثال امتثال قطعي للأحكام المظنونة، فلا يدور الأمر بين الامتثالات المختلفة.

وإن قلنا بأنّ الاحتمال القوي عند العقلاء يكون منجزاً إذا كان المحتمل أيضاً قوياً وغيره لا يكون منجزاً، فعلى ذلك يكون هذا الاحتمال منجزاً للأحكام الإلزامية، فأيضاً لا تصل النوبة إلى الامتثال الظني والشكّي والوهمي.

وإن قلنا بانحلال العلم الإجمالي بالمقدار المعلوم بالإجمال في المظنونات، فمرجع ذلك أنّ المنجز في خصوص المظنونات، فلا بد من الاحتياط في هذا المورد، فلا يدور الامتثال بين الامتثالات المختلفة.

وإن قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي في المشكوكات والموهومات بالعلم الإجمالي في المظنونات، ولكن بما أنّ العلم الإجمالي في المشكوكات والموهومات من قبيل شبهة القليل في الكثير، فلا يكون منجزاً، فعلى ذلك يكون العلم الإجمالي في المظنونات حجة ومنجزاً، فأيضاً عند دوران الأمر لا تصل النوبة إليه.

وإن قلنا بالتبعض في الاحتياط وأنّ العلم الإجمالي وإن كان واحداً إلا أنّه للزوم اختلال النظام أو لزوم العسر يكون من قبيل الاضطراب إلى بعض الأطراف المعينة،

والمضطرب إليه يتعين في المشكوكات والموهومات لأنها أخف، فعلى هذا لا تصل النوبة إلى دوران الامتثال أيضاً.

وإن قلنا بالإجماع بأن الشارع المقدس لا يرضى بالامتثال الاحتمالي، واستكشفنا من هنا حجية المظنة، فيكون الظن حجة، فلا دوران بين المظنون والمشكوك والموهوم. الاشكال الثاني: أنه نظراً إلى أن الشيخ ذكر فيما نحن فيه أن الأمر يدور بين الامتثال الظني والشكي والوهمي، فإن أتينا بالمظنونات يكون الامتثال ظنياً ويكتفى به؛ وذلك لأن الامتثال - كما ذكر الشيخ - ذو درجات أربع: الامتثال العلمي الوجداني أو التعبدي، والامتثال العلمي الاجمالي، والامتثال الظني، والامتثال الاحتمالي.

واختلف في أن الامتثال العلمي الوجداني أو التعبدي والامتثال العلمي الإجمالي هل هما في رتبة واحدة أو لا؟ ونتيجته أن المتمكن من الاجتهاد أو التقليد هل يمكنه الاحتياط أو لا؟

وأما الامتثال الظني فلا اشكال في تأخره عن الامتثال العلمي الإجمالي، كما أن الامتثال الاحتمالي متأخر عن الامتثال الظني، فلا بد من الامتثال الظني، وهذا يتحقق باتيان المظنونات، فإن وجب اكرام زيد، وكان زيد مردداً بين افراد ولم يمكن اكرام الجميع، وكان أحدهم مظنوناً أنه زيد، والآخر مشكوك، والآخر موهوم، فلا بد من اكرام من هو مظنون أنه زيد.

وفياً نحن فيه، فإن لم يمكن الامتثال العلمي تصل النوبة إلى الامتثال الظني لا الشكي والوهمي، فعلى هذا نسأل إن كان زيد مردداً بين عشرة وكان أحدهم مظنون أنه زيد، وتسعة منهم مشكوك في أنهم زيد، وواحد منهم موهوم لكن بالوهم القوي، فإن أكرمنا المظنون والمشكوكين والموهوم بالوهم القوي هل يكون الامتثال امتثالاً

علمياً؟

لا شك أن الامتثال لا يكون امتثالاً علمياً، فإنه غير مستوعب للجميع، أو إذا أكرمنا المظنون أنه زيد والمشكوك أنه زيد دون الموهوم فلا يحصل الامتثال العلمي الإجمالي أيضاً.

وكذلك في المقام إن أتينا بالمظنونات والمشكوكات كان هذا امتثالاً ظنياً، لا امتثالاً علمياً إجمالياً؛ إذ كما قلنا: الامتثال العلمي الإجمالي يكون مستوعباً، وهذا غير مستوعب؛ إذ المفروض أنا تركنا الموهومات، فالظن على هذا ذو درجات، درجة الاتيان بالظنيات ودرجة الاتيان بالظنيات والمشكوكات، ودرجة الاتيان بالظنيات والمشكوكات والموهومات بالوهوم القوي، فإذا لم يمكن الامتثال العلمي الإجمالي فلا بد من العمل بالمظنون باتيان المظنونات والمشكوكات والموهومات بالوهوم القوي، لا الاتيان بالمظنونات فقط، كما إذا كان زيد مردداً بين عشرة وأكرمنا ستة منهم، فيحصل لنا الظن بإكرام زيد، وإذا أكرمنا سبعة منهم أيضاً يحصل الظن بإكرام زيد لكن بالظن الأقوى من الأول، وإذا أكرمنا ثمانية منهم أيضاً يحصل الظن، لكن أقوى من الثاني، وهكذا التاسع، والسؤال هو: أنه إذا لم يمكن الامتثال العلمي الإجمالي فيما إذا يحكم العقل؟ هل يحكم بطبيعة الامتثال الظني ولو بأقل مراتبه أو يحكم بتالي تلو الامتثال العلمي الإجمالي، ثم إذا لم يمكن بأقل منه، وهكذا؟ والظاهر أنه لا شك في أن الضرورات تقدر بقدرها.

الاشكال الثالث: أن فيما نحن فيه وأمثاله الاتيان بالمظنونات بالنسبة إلى تمام المعلوم بالإجمال هل يمكن القول بأنه امتثال ظني أو لا؟ يعني: إن أتينا بالمظنونات هل يحصل لنا الظن بامتثال تمام الأحكام المعلومة أو لا يحصل؟ بل نقطع بعدم امتثال الأحكام المعلومة بالعلم الإجمالي؛ إذ معنى الامتثال الظني حصول الظن بالنسبة

لامتثال الجميع، والحال أنّ الامتثال الظني غير حاصل، بل إذا أتينا تمام المظنونات نقطع بأنّ بعضاً من هذه الأحكام المعلومة لم يمتثل، والقطع بعدم امتثال البعض لا يجتمع مع الظن بامتثال الجميع؛ إذ على ما سلكناه - من أنّ لنا علوماً إجمالية كثيرة - فكما نعلم بوجود أحكام في المظنونات كذلك نعلم بوجود أحكام في المشكوكات وكذلك في الموهومات، والمفروض أننا اخللنا بالمشكوكات والموهومات، فنعلم أننا لم نمثل الجميع، ومع هذا كيف يمكن القول بأنه إذا أتينا بالمظنونات يحصل لنا الظن بامتثال الجميع.

الاشكال الرابع: أنّ العدد المعلوم بالإجمال قد يكون أكثر من المظنونات أو أقل أو مساوياً، كما إذا كان اكرام عشرة من العلماء واجباً، وكانوا في مجمع، فقد يكون مظنون الوجوب خمسة، والمشكوك فيه مائة، والموهوم فيه مأتان، فإذا أكرم من هو مظنون كونه عالماً، فإنه لم يكرم العشرة، وإذا كانت المظنونات مساوية للعدد المعلوم بالإجمال، فإنه يمكن أن يتوهم أنه اكرم الجميع ظناً، ولا يصح أن يقال: تعلم جماًلاً بعدم اكرام بعض العلماء؛ إذ الظن بأنّ هذا عالم وذلك عالم وهكذا، ظن بالموجبة الكلية، يعني نظن بأنّ اكرام هؤلاء اكرام للعلماء العشرة، وهذا لا يجتمع مع أنّ البعض ليسوا علماء؛ إذ لا يمكن الجمع بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية، ولا بد في التناقض أن يكون متناسباً في الصفات النفسية، فإنه لا يمكن أن يكون عالماً بأحد النقيضين وظاناً بالنسبة إلى النقيض الآخر، فعلى هذا لا يمكن ادعاء العلم الإجمالي بالخلاف.

والجواب عن ذلك بوجهين:

الجواب الأوّل: الجواب النقضي، فإنه إذا كان أحد الإناءات العشرة نجساً، ففي

كل إناء نظن الطهارة مع أننا نعلم إجمالاً بوجود إناء نجس في هذه المجموعة.
الجواب الثاني: الجواب الحلي وهو أن ما قيل من أن نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وبالعكس، هذا غير صحيح، بل نقيض كل شيء رفعه ونقيض الموجبة الكلية عدم كل فرد فرد.

نعم قد يكون هنا أمرٌ انتزاعي يختاره الذهن من وجود كل فرد فرد، وهو وجود المجموع، ونقيض وجود المجموع عدم المجموع، وعدم المجموع يصدق على عدم واحد من هذا المجموع، فعلى هذا إن كان عدد المظنونات مساوٍ لعدد المعلوم بالإجمال، فليس الظن بكل واحد ظناً بالمجموع، بل يمكن القول بأنه لا يحصل الظن بصحة المجموع؛ وذلك من جهة تجمع الاحتمالات في محور واحد، وهذا مولد للعلم بعدم صحة المجموع.

وأما إذا كان عدد المظنونات أكثر من العدد المعلوم بالإجمال - واغمضنا النظر عن وجود العلم في المشكوكات والموهومات - فأيضاً لا يوجب الظن بإكرام الجميع؛ وذلك لتجمع الاحتمالات في محور واحد، وقد ذكر المحقق النائيني: (مع الاتيان بالمظنونات لا يكاد يحصل الامتثال الظني).

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ رحمه الله حينما قال: (وكذا الأمر في الظن بعدم التكليف في كل طرف فإنه لا يجامع مع العلم الإجمالي بوجودها في بعضها)، وقد شرحه المحقق الآشتياني.

تنبيهات دليل الانسداد

ذكر القوم تنبيهات متعددة، وما نحن بصدد ذكره تنبيهان فقط.

التنبيه الأول:

ما عنونه الشيخ ومن تأخر عنه هو أنه هل تكون نتيجة الانسداد حجية الظن

بالواقع، يعني الأحكام الواقعية - أو حجية الظن بالطريق - يعني الأحكام الطريقية -
أو أنه يشمل هذا وذاك؟

ذهب الشيخ ومن تأخر عنه إلى أن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن سواء كان
الظن ظناً بالأحكام الواقعية أم الطريقية، ونسب إلى شريف العلماء وتلامذته القول
الأول، ونسب إلى صاحب الفصول وصاحب الحاشية القول الثاني.
وفي نظرنا طرح المسألة بهذا النوع محل تأمل من جهة أن صاحب الفصول
وصاحب الحاشية وإن كانا يقولان بحجية الظن بالطريق، إلا أنه ليس مستندهم دليل
الانسداد الذي نحن نبحث عنه، بل لهم طريق آخر، ومن جهة أن دليل الانسداد لا
ينتج حجية الظن أعم من أن يكون بالواقع أو بالطريق، نعم إذا أردنا التعميم لابد من
أحد الطريقتين:

الأول: تغيير المقدمات، الثاني: أن نجعل للمقدمات متمماً - كما فعله الشيخ
وصاحب الكفاية من أن الامتثال الظني للحكم الواقعي وزانه وزان الامتثال الظني
للحكم التعبدي، أي الطريقي، وأما نفس مقدمات دليل الانسداد فلا تنتج إلا ما
ذهب إليه شريف العلماء وتلامذته.

فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في التعميم إلى الحكم الظاهري والواقعي وعدمه

إنّ التحفظ على المقدمات لا ينتج إلا حجية الظن بالواقع، إلا أن تغير المقدمات
أو نضيف للمقدمات مقدمة؛ إذ المقدمة الأولى كانت عبارة عن انسداد باب العلم
والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام، والمراد بالأحكام: الأحكام الإلزامية، والمقدمة
الثانية كانت عبارة عن عدم جواز إهمال هذه الأحكام.

والشاهد على أنّ المراد بالأحكام هو الأحكام الإلزامية هو أنهم في مقام الاستنتاج يقولون بأنّ الامتثال لا بدّ أن يكون ظنياً؛ إذ ليس للإباحة امتثال.

فمصعب كلامهم أنّ الشارع المقدس لا يرضى بإهمال الأحكام الإلزامية، أو بما أنه لنا علم إجمالي، والعلم الإجمالي بالنسبة إلى الأحكام الإلزامية منجز والاحتياط غير ممكن، فلا بد من الامتثال الظني، فعلى هذا سوق الكلام يقتضي حججة الظن في الأحكام الإلزامية.

وهناك طريقتان للتعميم:

الطريق الأول: تغيير بعض المقدمات، وهي المقدمة الثانية، فنقول الوجه في عدم جواز الإهمال إما العلم باهتمام الشارع بهذه الأحكام، فعلى هذا يمكن القول بعدم التعميم؛ إذ اهتمام الشارع إنما يكون بالأحكام الإلزامية الواقعية، والأحكام الطريقية لا يكون الاهتمام بها بدرجة الأحكام الإلزامية الواقعية، والأحكام الطريقية على فرض وصولها إلى الواقع لا يصلح الأحكام الواقعية، والأحكام الطريقية ليست في متعلقاتها مصالح ومفاسد حتّى يهتم الشارع بها.

وأما إذا غيرنا، وقلنا إن الشارع لا يرضى بإهمال مجموعة الأحكام التي شرّعها سواء كانت تكليفية أم وضعية، والتكليفية سواء كانت الزامية أم ترخيصية والترخيصية سواء كانت إباحة أم استحباب وكراهة، والأحكام الظاهرية التي شرّعها على هذا لا تصل النوبة إلى الامتثال الظني وعدمه، بل نتيجة ذلك حججة الظن في صورة انسداد باب العلم والعلمي، سواء كان الظن ظناً بالأحكام الواقعية أم ظناً بالأحكام الطريقية التي شرّعها الشارع كالبيئة واليمين والقرعة.

وأما إذا كان مستند بطلان الإهمال العلم الإجمالي، فالأمر كذلك أيضاً، ويمكن القول بأنّ العلم الإجمالي المنجز لا يفرق فيه بين العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي

الواقعي أو الطريقي.

الطريق الثاني: اضافة مقدمة إلى المقدمات - كما فعله صاحب الكفاية - وهو أنّ العقل إنما يحكم بالامثال الظني لأجل المؤمنية من العقوبة، ولا فرق في المؤمنية بين الحكم الواقعي والطريقي.

وبعبارة أخرى: أنا قلنا للامثال مراتب أربع: الامثال العلمي وجداناً أو تعبداً، فكما يقوم التعبد مقام الوجدان في صورة العلم، وكذلك يقوم التعبد مقام الوجدان في صورة الظن، فإذا لم يمكن الامثال العلمي بقسميه ولم يمكن الامثال الإجمالي تصل النوبة إلى الامثال الظني سواءً كان وجدانياً أم تعبدياً.

فعلى ما ذكرنا لا يمكن الاشكال على شريف العلماء وتلامذته بأن نتيجة هذه المقدمات هو التعميم، لا حجية الظن بالأحكام الواقعية فقط، إلا أن نغير بعض المقدمات أو نضيف إلى المقدمات مقدمة أو متمماً. هذا كله في المقام الأول.

المقام الثاني: فيما ذهب إليه صاحبي الفصول والحاشية

ثم إن لصاحب الفصول وصاحب الحاشية في قولهم بحجية الظن بالطريق دليلين غير دليل الانسداد، ومنشأ ذهابهم إلى ذلك كما تدل عليه كلماتهم هو أنهم استغربوا أن يكون الظن بالواقع حجة ولو في حال الانسداد؛ إذ لا يقول فقيه من فقهاء الإمامية حتى القائلين بالظن الانسداد في حكم من الأحكام: (أظن بوجوب قتل فلان أو أظن بجواز مثل هذا النكاح)، وأشبه ذلك، سواء كان مستند ظنه ظاهر الكتاب أم الأخبار، بل يتمسكون بما هو مظنون الحجية، ولهذا أقاما الدليل على حجية الظن بالطريق - والحل غير منحصر بما ذكرنا، بل للحل طريق آخر سنذكره إن شاء الله - فقد ذكر في الفصول: (لأننا نمنع انسداد باب العلم إلى الأحكام الثابتة في حقنا من غير

طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء التكليف بها وجوب الاعتقاد على ما ينسبه العقل حينئذ طريقاً؛ لعلمنا بعد مراجعة السمع بأن الشارع قد نصب في حقنا أدلة مخصوصة، و كلفنا بالعمل بمقتضاها، غاية ما في الباب أن تلك الأدلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل، فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الناشئة منها كما عرفت وجهه مما مر).

ويمكن تقريب ما ذهب إليه صاحب الفصول ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: لا شك بأن الأحكام الظاهرية - أي الطريقية - مثل الأحكام الواقعية من جهة لزوم الاتباع، فإن الأحكام الظاهرية أحكام جعلها الشارع بمتتم الجعل لإحياء الأحكام الواقعية فيما إذا كانت الأحكام الواقعية مجهولة، بلحاظ أن المصلحة تقتضي أولاً جعل أحكام يعبر عنها بالأحكام الواقعية، والمصلحة أيضاً تقتضي أن الأحكام الواقعية إذا كانت مجهولة جعل أحكام آخر تحفظاً على تلك الأحكام، فإن كانت الأحكام الظاهرية واجدة لمصالح الأحكام الواقعية، فهذه أحكام ظاهرية ذات قيمة، وإن تخلف عنها لم يكن لها قيمة، بل حكم ظاهري محض، فإن علم الإنسان بالحكم الظاهري، فليس له علم بالحكم الواقعي؛ إذ المفروض أن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فتكون هذه الأحكام منجزة، وتنجزها إما بداعي تنجيز الواقع بنحو الوسطة في الثبوت أو بنحو الوسطة في العروض.

فالأحكام الظاهرية عبارة عن أحكام منبعثة عن المصالح والمفاسد لإحياء الأحكام الواقعية على فرض عدم وصولها، فالأحكام الظاهرية قابلة للتنجيز إما بلحاظ نفسها إذا كانت واجدة للمصالح أو المفاسد، وإما بلحاظ الأحكام الواقعية، وأنها منجزة للأحكام الواقعية، والظن بالطريق معناه الظن بالأحكام الظاهرية.

المقدمة الثانية: أن الحكم سواء كان واقعياً أم ظاهرياً لم يكن له فعلية، إلا إذا كان

معلوماً، سواء كان معلوماً بالعلم التفصيلي أم الإجمالي، والسر في ذلك أنّ النفس لا تنفعل عما في الخارج، بل تنفعل عن الصورة النفسية إذا كانت الصورة النفسية قطعية، يعني تكون معلومة بالذات، وكانت منطبقة مع ما في الخارج، فتكون مؤثرة في النفس، كما إذا فرّ من الأسد خوفاً منه، فما هو متأثر منه هو العلم بوجود الأسد، غاية الأمر بما أنّ المعلوم بالذات ينطبق مع العلوم بالعرض فيقال: إنه فر من الأسد الخارجي.

وأما إذا لم تكن معلومة لا بالعلم التفصيلي ولا بالعلم الإجمالي وإن كان الحكم محتملاً باحتمال قوي، فالاحتمال لا يوجب وصول الحكم إلى مرحلة الفعلية والتأثير في النفس، والسر في ذلك ان الاحتمال - كما قال المحقق الأصفهاني - ليس له كاشفية، وإن انفعل فإنما ينفعل عما في النفس؛ إذ إنّ فراره مسبب عن احتمال وجود الأسد في الخارج، لا عن الوجود الخارجي للأسد.

وبعبارة أخرى: الحكم الواقعي والظاهري إن كان معلوماً يصل إلى حد الفعلية، وإن لم يكن معلوماً لم يكن الحكم فعلياً وغير قابل للتأثير في النفس، فإن احتطنا في ما إذا كان الاحتمال قوياً، فإننا قد تأثرنا من الاحتمال الذهني، فإذا سألنا أحداً لماذا أتيت بالعمل الفلاني، فيجيب بأني احتمل وجوبه احتمالاً قوياً، بخلاف ما إذا كان عالماً بالحكم، فإنه يجيب بأنه واجب، لا بما أنه اعلم، ولا يعلل بالقطع الطريقي، فعلى هذا عدم العقوبة على مخالفة الأحكام الواقعية التي يعبر عنه بالبراءة من باب قصور المقتضي، يعني الحكم لم يكن على نحو يؤثر في النفس، والفعلية والفاعلية بمعنى واحد على هذا المسلك.

المقدمة الثالثة: أنّ لنا علماً إجمالياً بالأحكام الواقعية في ضمن المشتبهات أعم من أن يكون مضمون التكليف أو مشكوك التكليف أو موهوم التكليف، ولنا علم إجمالي

آخر وهو أنّ الشارع المقدس قد جعل لنا طرقاً لا بدّ أن نسلکها فيما إذا كانت الأحكام الواقعية مجهولة، وبين العلمين عموم وخصوص مطلق، يعني العلم بجعل الطرق دائرته أضيق من دائرة العلم بالأحكام الواقعية، ولكن المعلوم بالإجمال في الأحكام الظاهرية بمقدار المعلوم بالإجمال في الأحكام الواقعية، فينحل العلم الإجمالي الأول بالثاني؛ إذ المفروض أنّ عدد المعلوم بالإجمال بالعلم بالأحكام الواقعية ليس بأزيد من عدد المعلوم بالإجمال بالعلم بالأحكام الظاهرية، فكما أنّ العلم الإجمالي بالأحكام ينحل بالحجة التفصيلية، فكذلك ينحل بالحجة الإجمالية، كما إذا علمنا بحرمة هذا أو ذاك، وقامت البيئة بحرمة هذا، فيكون العلم الإجمالي منحلّاً، وكذلك ينحل فيما إذا قامت البيئة بحرمة أحد هذه الستة فيما إذا كان لنا علم إجمالي بحرمة أحد هذه العشرة. ونتيجة هذه المقدمة بضميمة المقدمتين أنّ الأحكام الواقعية ليست بفعلية؛ إذ بحكم المقدمة الثانية الأحكام غير المعلومة ليست بفعلية، وبحكم هذه المقدمة العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية منحل بالعلم الإجمالي بالأحكام الظاهرية، فالأحكام الظاهرية هي المعلومة لنا إجمالاً، فهذه الأحكام لها فعلية لعلمنا بها، وهي غير منحلة بشيء.

المقدمة الرابعة: أنّ تلك الأدلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل، مع العلم بنصب الطرق، فبعض من هذه الطرق نقطع بأنها غير منصوبة، فليس على وفقها حكم ظاهري، وهذا خارج عن محل البحث، وذلك كالقياس والاستحسان والاستصلاح وإن حصل على وفقها الظن. وبعض من هذه الطرق نظن بأنها منصوبة وبعضها نشك بأنها منصوبة وبعضها موهوم نصبها، ومن المسلمّ بحكم العقل وبناء المتشعبة أنّ الاحتياط بالنسبة إلى الطرق الموهومة الحجية أو مشكوكة الحجية غير لازم، فتبقى الطرق المظنونة الحجية، فلا بد من العمل على وفق مظنون الطريقية، لا

مظنون الواقع؛ إذ الظن بالحكم الظاهري ظن بالحكم الفعلي، والفعلية مكتسبة من العلم الإجمالي، والظن بالحكم الواقعي ليس مظنة بالحكم الفعلي إذا انحل العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية.

وقد ذكر صاحب الفصول: (الثامن الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم ويمكن تقريره بوجهين:

الأول: وهو المعتمد وإن لم يسبقني إليه أحد - لكنه ذكر في الكفاية والفوائد أنه سبقه إلى ذلك أخوه - وهو أنا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع أو بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد - يعني ينحل الأول بالثاني كما قرّبناه - وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل لنا غالباً إلى تحصيلها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين الطرق إلى الظن الفعلي).

مناقشة كلام صاحب الفصول

أما المقدمة الأولى: فإننا ذكرناها تقريباً لكلام صاحب الفصول، وليس لنا كلام فيها.

أما المقدمة الثانية: فهي غير صحيحة؛ إذ ليست فعلية الحكم ولا فاعليته متوقفة

على العلم؛ إذ كما للعلم كاشفية كذلك للاحتمال كاشفية، لكنه أقل من العلم، فإنه تارة يكون الاحتمال عشرة في المائة وقد يكون عشرين في المائة، وهكذا إلى تسعين في المائة وتسعة وتسعين في المائة، وقد يكون مائة في المائة، وليس العلم والقطع إلا الاحتمالات المترامية، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الاحتمال إذا كان قوياً والمحتمل أيضاً قوياً يوجب الانبعاث وينجز الحكم الواقعي بالاحتمال القوي، فلا تصل النوبة إلى الحكم الظاهري.

أما المقدمة الثالثة: فهي غير صحيحة أيضاً؛ إذ ليس لنا علم بنصب طرق؛ والشارع لا يحتاج إلى جعل الطرق؛ إذ يمكنه الأيكال بتنزيل أحكامه منزلة المقاصد الشخصية المهمة، فلا ينحل العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية، مضافاً إلى أننا قلنا إنه ليس لنا علم إجمالي واحد، بل لنا علوم إجمالية كثيرة، فلنا فيما وراء المظنون الطريقية علوم إجمالية، فلا ينحل، والاشكالات التي أوردها القوم سوى ما ذكرنا تندفع بهذا التقريب وهذه المقدمات.

الكلام فيما ذهب إليه صاحب الحاشية

ويمكن تقريب ما ذكره وهو التسليم لمقدمات دليل الانسداد، لكنه يختلف مع الشيخ في الاستنتاج، وهو الاختلاف في مراتب الامتثال، فقد ذهب الشيخ وغيره إلى أنّ المرحلة الأولى الامتثال العلمي التفصيلي الوجداني أو التعبدية، والثانية الامتثال العلمي الإجمالي، والثالثة الامتثال الظني، يعني الامتثال للأحكام الواقعية امتثالاً ظنياً، وهنا ذهب صاحب الحاشية إلى الامتثال الظني، بمعنى الامتثال الظني بالحكم الطريقي، لا الظن بالأحكام الواقعية.

وتوضيح ذلك في ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه قد تقدم في مبحث القطع أنّ مجرد مخالفة المكلف للحكم

المولوي لا يكون علة تامة لاستحقاقه العقوبة، بل إنها جزء العلة، بمعنى أنه لو خالف لا عن عذر يكون مستحقاً للعقوبة، وأما لو خالف عن عذر لقصور الكاشف فلا يكون مستحقاً للعقوبة، وليس هذا موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة، كما ليس موضوعاً لأحكام الشارع الجزائية - فإننا قد ذكرنا سابقاً أنّ العقل يستقل باستحقاق العقاب في الجملة، ولكن حكم الشارع يفصل هذه العقوبة - فمخالفة الحكم المولوي ليست علة تامة لاستحقاق العقوبة، ومن الأعدار قصور الكاشف، بمعنى أنه لو كنا قاطعين بعدم وجوب شيء، وتركناه، وكان هذا الشيء في الواقع واجباً لم نكن مستحقين للعقاب - والمفروض حجية القطع بمعنى المعذرية في المقام - بحكم العقل، وقد تقدم أنّ الطرق بلحاظ اشتغالها على الأحكام الطريقية تقوم مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية، ومرجع ذلك إلى حكم العقل بعدم استحقاق العقاب لو خالفنا الحكم الواقعي جرياً على وفق القطع أو جرياً على وفق حكم طريقي.

وخلاصة الكلام أنّ المعذر شيئان:

أحدهما: المعذر العقلي.

ثانيهما: المعذر الشرعي.

والمعذر العقلي هو القطع والمعذر الشرعي هو الحكم الطريقي، فالجري على وفقها يكون معذراً، ومن المعلوم أنّ الجري على وفقها قد يكون إجمالياً وقد يكون تفصيلاً، فإنه تارة أعلم بوجوب أحد الشئيين، وفي الواقع لم يكن أي منهما واجباً بل الواجب شيء آخر، فإذا اتى بها تعلق به العلم الإجمالي، فيكون معذراً له، أو إذا قطع بأن أحد الخبرين حجة، وعمل بالاحتياط على وفق الخبرين، وفي الواقع لم يكن أي

منها حجية ومطابقاً للواقع، فيكون معذراً أيضاً.

وتارة أعلم بعدم وجوب شيء أو أعلم بعدم حجية هذا الطريق، وفي الواقع كان واجباً أو كان حجة، فيكون هذا معذراً أيضاً.

المقدمة الثانية: أنه بحكم مقدمات الانسداد لا طريق لنا إلى المعذرين، يعني لا يمكن أن يكون عملنا على وفق المعذر العقلي التفصيلي؛ إذ المفروض انسداد باب العلم التفصيلي، ولا يمكن أن يكون عملنا على وفق المعذر العقلي، بمعنى العلم الإجمالي؛ إذ لازمه الاحتياط التام، والمفروض إما عدم جوازه أو عدم وجوبه لاختلال النظام، كما لا يمكن لنا إحراز معذر شرعي على نحو التفصيل؛ إذ المفروض انسداد باب العلمي، ولا يمكن الجري على وفق حجة إجمالية؛ إذ ذكرنا في رد صاحب الفصول أن موهوم الحجية لا يمكن الجري على وفقه، فتصل النوبة - بعد عدم احراز معذر عقلي أو شرعي - إلى الظن.

المقدمة الثالثة: أن المعذر العقلي غير قابل لأن يكون مظنوناً ويتعلق به الظن؛ لأن المعذر العقلي هو القطع، ولا يمكن أن يتعلق به الظن؛ إذ ليست الصفات الإدراكية قابلة للتريد، فإنه لا يصح القول: (إني أظن بأني عالم)، فإنه إذا كان عالماً فهو محرز له، ولكن الأحكام الطريقية التي تقوم مقام القطع قابلة لأن يتعلق بها الظن، فإنه إذا لم يمكن الجري على وفق الحكم الطريقي يمكن حصول الظن بالجري على وفق الحكم الطريقي بأن أظن بالحكم الطريقي، والعقل يحكم بالعمل بالظن بالحكم الطريقي؛ إذ المظنة بالحكم الطريقي مظنة بالمعذر، والظن بالمعذر معذر.

ونتيجة هذه المقدمات هي: إن حصل الظن بالحكم الطريقي وعمل به، فهذا ظن بالمعذر، وأما لو ظن بالحكم الواقعي ولم يقم على وفقه طريق، فإن جرى على وفقه فيقطع بأنه لا معذر له، لا وجداناً ولا تعبداً؛ إذ المعذر العقلي هو الجري على وفق

القطع، والمعذر الشرعي الجري على وفق الحكم الطريقي، والمفروض أن الظن بالحكم الواقعي غير مجتمع مع الظن بالحكم الطريقي، وكلاهما غير موجودين.
وبما أن هذا التقريب لم يكن تقريب صاحب الحاشية نفسه، بل كان تقريباً تبرعياً منا، فنحن نجيب عن هذا التقريب.

أولاً: ما أوردناه على الشيخ ومن تبعه وهو أنه لا تصل النوبة إلى الامتثال حتى يقال إن الامتثال ذو درجات، فإننا نستنتج من المقدمات منجزاً، والمنجز إما يكون حجية الظن أو الاحتمال القوي أو جعل الاحتياط الطريقي وغير ذلك، فلا تصل النوبة إلى الامتثال.

وثانياً: صحيح أن المخالفة ليست علة تامة لاستحقاق العقوبة، ولكن همّ العقل والعقلاء بعدم تحقق موضوع الحكم الجزائي، وموضوع الحكم الجزائي كان مركباً من شيئين: المخالفة وعدم كونها عن عذر، فكما أن القطع بالمعذر الوجداني والتعبدية مفيد، كذلك يكون إحراز الموافقة مفيد، فإذا لم يمكن إحراز الموافقة، فالعقل يحكم فيما إذا لم يمكن إحراز الموافقة قطعياً أن يكون إحراز الموافقة ظنياً، والظن بالمعذر ليس معذراً؛ لأنه كما ذكروا الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية في المنجزية والمعدرية، فالعقل يحكم بلزوم الظن بالواقع، فما ذهب إليه المحققان صاحب الفصول وأخوه غير تام.

التنبية الثاني:

هو أنه هل تكون نتيجة دليل الانسداد بحسب حصول المظنة والمورد والمراتب مطلقة - يعني من أي سبب حصل الظن، وفي أي مورد حصل، وبأي مرتبة من المراتب أو جزئية مع التعين - يعني متعين في بعض الشقوق الثلاثة - أو أنها مهملة،

يعني بلا تعين فلا بد أن يتعين بدليل آخر؟

وقد ذكر الشيخ أنّ هذا التنبيه أهم الأمور في هذا الباب، ونحن قبل التعرض للمسالك وأن مقتضى كل مسلك ما هو لابدّ من توضيح هذه الأمور الثلاثة، أي أسباب حصول الظن وموارد الظن ومراتب الظن وما هو المقصود منها؟

أما أسباب حصول الظن فيمكن تفسيره بنحوين:

الأول: ما نلتزم به، والثاني: ما كانت كلمات القوم ناظرة إليه.

أما ما نلتزم به فهو أنّ سبب حصول المظنة بالحكم الواقعي تارة يكون من الأمور الناشئة للظن عند العقلاء، أو يكون من الأمور الناشئة لدرجة خاصة من الظن عند العقلاء، وتارة يكون الظن ناشئاً من الأمور التي لا يرونها منشأ للظن أو لدرجة خاصة من الظن.

فمن وجهة نظرنا لابدّ من التفصيل بين الأسباب، وإذا كان حصول المظنة أو درجة خاصة منها غير عقلائي، فهذه المظنة كأن لم تكن، ونحن نلتزم بذلك في هذا المورد وسائر الموارد، كما قلنا بذلك في القطع أيضاً، ونتيجة ذلك أنّ في خصوص موارد الظن بالأحكام لابدّ أن نرى أنّ العقلاء أي أمر أو أمور يرونها مولدة للظن، وما هو لائق لحصول العلم أو الظن في هذا المقام هو النقل، سواء كان بخبر الواحد أم بشيء آخر مما يلحق به، كفتاوى القدماء أو الإجماع المنقول، وأما الأمور الأخر كالرؤيا والرمل والجفر أو القياس بما أنها لا تكون منشأ لحصول الظن عند العقلاء، فليس بحجة، وبهذا يمكن الجواب عما كان منشأ لذهاب صاحب الفصول وأخيه إلى الظن بالطريق.

وأما ما هو منظور كلمات القوم هو أنّ مناشئ المظنة إما مقطوع عدم حجيتها كالقياس أو مظنون الحجية أو مشكوك الحجية أو موهوم الحجية، فمقصودهم من أنّ

النتيجة هل هي مطلقة أو متعينة أو مهملة، هو ذلك، وتفسير الأسباب بذلك مبني على عدم القول بعدم جعل الطرق، كما ذكره الشيخ في رد صاحب الفصول بأننا لا نعلم بنصب طرق، فعلى هذا لا يكون مجالاً للبحث من أن المناشئ بعضها مطنون الحجية وبعضها مشكوك الحجية، وقول الشيخ هذا لعله مناف لما ذكره في البراءة: (والجواب: أولاً: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه؛ لأن ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق)، وهذا مما أشكل عليه المحقق الهمداني.

وأما المراتب، فمرادهم من ذلك - على ما يستظهر من كلماتهم - مطلق المظنة سواء كان ظناً اطمئنانياً أم ظناً قوياً بحيث لا يصل إلى الاطمئنان أو ظنوناً آخر، ولكن قلنا في مبحث الظن إن الظن الاطمئنانى إن كان ناشئاً من المبادئ العقلائية فهو حجة عقلائية، ونقلنا من رسالة اللباس المشكوك للمحقق النائيني أنه صرح بذلك وإن كان المستظهر من تقريراته خلاف ذلك، وظاهر كلماته في التقريرات وكذا كلمات الشيخ تدل على أن حجة الظن الاطمئنانى متوقفة على تمامية دليل الانسداد، فقد ذكر الشيخ: (وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً فلا تعميم في النتيجة؛ إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول - التي هي طرق شرعية - الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في مواردنا بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به، وبين ما دونه فيؤخذ بها).

وأما من وجهة نظرنا الظن الاطمئنانى اعتباره لا ربط له بتمامية دليل الانسداد،

والكلام فيما وراء الظن الاطمئنان من الظن القوي والضعيف.
وأما الموارد، فمرادهم من ذلك أن الموارد مختلفة من حيث الأهمية، فإنّ المظنون -
على فرض ثبوته - تارة يكون مما له أهمية مثل الأحكام المرتبطة بالنفوس والدماء
والأعراض، وتارة لا يكون بهذه الأهمية.
فيقع الكلام - تبعاً لهم - من أنّ النتيجة مطلقة أو مهملة أو مقيدة على مسالك
الحكومة، وكذلك على مسالك الكشف.

أما بناءً على مسالك الحكومة بالمعنى الأعم فأصول المسالك ثلاثة:
المسلك الأوّل - ما احتملناه وإن لم نقوّه - وهو: أنّ الأحكام بما أنها ذات أهمية،
فالاختمال القوي يكون منجزاً لها، وهذا ما سلكه المحقق العراقي، فبناءً على هذا
المسلك هل تكون النتيجة مطلقة أو لا، بل بحسب الأسباب والمراتب والموارد؟
قال في نهاية الأفكار (وأما على مسلك الحكومة الذي هو المختار فلا اهمال فيها
بحسب الموارد والأسباب، نعم بحسب المراتب يتعين الأخذ بأقوى المراتب من
الظنون في فرض كونه وافيّاً بمعظم الفقه لكونه هو المتيقن لدى العقل).
وما ذهب إليه غير واضح في نظرنا؛ إذ نحن قلنا بلزوم أخذ المعدل من الاحتمال
والمحتمل، ولا يمكن التفكيك بينهما، فإنه إن كان المحتمل على فرض ثبوته ذا أهمية
خاصة يكون الاحتمال الضعيف منجزاً له، وأما إذا كانت أهميته بدرجة عادية لزم أن
يكون الاحتمال أيضاً بدرجة عادية، ويمكن جبر ضعف كل واحد من الاحتمال أو
المحتمل بالآخر في جهة التنجيز والمعدرية، فلا يمكن القول بأنّ النتيجة بحسب
الموارد مطلقة، وبحسب المراتب مقيدة بأخذ أقوى الظنون، بل لا بدّ من أخذ المعدل
من قدرة الاحتمال والمحتمل، وهذا لا يختص بانسداد باب العلم بمعظم الأحكام، بل
جار في كل مقصد من المقاصد التي لا يمكن تحصيل العلم فيها.

المسلك الثاني: - على الحكومة - ما يعبر عنه بالتبعيض في الاحتياط، فعلى هذا لا بدّ من الاحتياط التام أولاً بمقتضى العلم الإجمالي، فإذا اضطررنا لجهة من الجهات إلى التبعيض في الاحتياط، فلا بد من رفع اليد أولاً عن الموهومات ثمّ عن الموهومات القوية ثمّ عن المشكوكات ثمّ عن المظنونات بالظن غير القوي، فما قيل من أنّ النتيجة مطلقة بالنسبة إلى الموارد والأسباب، لا من حيث المرتبة، صحيح على مسلك القوم، إلا أنه من وجهة نظرنا المضطر إليه عبارة عما هو أخف احتمالاً ومحمّلاً، فلا يمكن التفكيك بين المورد والاحتمال؛ إذ يمكن أن يكون الوهم ضعيفاً والموهوم قوياً، فهذا لا يمكن رفع اليد عنه قبل رفع اليد عما هو وهمه أقوى، ولكن نفس الموهوم ضعيف على فرض ثبوته، وهكذا في المظنونات.

المسلك الثالث - على الحكومة - مسلك الشيخ الأنصاري وهو: أنّ الامتثال يدور أمره بين الامتثال الظني والشكي والوهمي، فقد ذكر أنّ النتيجة مطلقة بحسب الموارد والأسباب وتختلف بحسب المراتب، فلا بد من الأخذ بأقوى الظنون. فقد ذكر الشيخ: (وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول - التي هي طرق شرعية - الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في موارد ما بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به، وبين ما دونه فيؤخذ بها).

فعلى هذا تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن الاطمئنان.

ويرد عليه بأنّ ما ذكر لا يوجب حصول الظن؛ إذ الامتثال الظني غير موجب لحصول الظن بامتثال الجميع، كما تقدم، ومع غض النظر عن ذلك لا تتوقف حجية الاطمئنان على دليل الانسداد، بل الاطمئنان حجة عقلانية ومضى من الشارع، كما

تقدم في أبحاث الظن.

وقد اشكل المحقق الأصفهاني على ما ذكره الشيخ وان كان كلامه بالصراحة غير متوجه إلى الشيخ، لكنه ذكر في آخر كلامه أنه يظهر بذلك ما في كلام الشيخ، فقد ذكر المحقق الأصفهاني أنه بناءً على هذا المسلك تارة يكون مستند ابطال الإهمال هو العلم الإجمالي، وتارة يكون مستنده أن الشارع لا يرضى بإهمال معظم احكامه. أما إذا كان مستند الابطال هو العلم الاجمالي، فالمعلوم بالإجمال إما بشرط لا أو لا بشرط.

توضيح ذلك: أنه تارة يكون المعلوم بالإجمال مائة لا غير، وتارة يكون المعلوم بالإجمال مائة ونحوها.

أما إذا كان بشرط لا فلا معنى لأن تكون المظنونات أوسع من المعلوم بالإجمال حتى ترجح المظنونات بالظن القوي على غيرها، فقد ذكر في نهاية الدراية: (والتحقيق: أنه إذا فرض تعلق العلم الاجمالي بمائة تكليف والعلم بعدم الزيادة واقعاً، فلا محالة يستحيل الظن التفصيلي بأزيد من مائة تكليف، وحيث لا يزيد المظنون تفصيلاً على المعلوم بالإجمال، فلا مجال للترجيح).

ولعله ناظرٌ فيما ذكره إلى بعض الأمثلة حيث إنها كذلك، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين فقط، فإنه لا يمكن أن يكون كلاهما مظنون النجاسة، أو إذا علم بنجاسة واحد من هذه العشرة، فلا يمكن أن يظن بنجاسة اثنين منها؛ إذ المظنة بنجاسة الإثنين تنافي العلم بنجاسة أحدها.

وما ذكره مخدوش من جهتين:

الأولى: أن هذا محض فرض، فليس هو مورد كلام الشيخ؛ إذ منشأ العلم الإجمالي بوجود الأحكام إما من باب تجمع الاحتمالات في محور واحد، فعلى هذا لا يكون

بشرط لا أبداً، وإما من جهة أنّ الأحكام الشرعية وافية بجميع المقاصد، فهذا أيضاً لا يكون محدوداً بحد حتى يكون بشرط لا.

الثانية: أنه إن كان لما ذكر واقعية، فليس في كل مثال هكذا، فإنه إذا علم بحرمة مائة في خمسمائة، فلا مانع من أن يكون مائة وخمسين منها مظنوناً حرمة، أو تكون كلها مظنونة الحرمة؛ إذ كل واحد منها - إذا فرض أنّ المجموع مائة وخمسون - يكون مظنون الحرمة إذا علم بحرمة مائة وعلم بعدم حرمة خمسين من مائة وخمسين، فكل واحد منها مظنون الحرمة؛ إذ احتمال الحرمة في كل منها اثنان، واحتمال عدم الحرمة واحد.

وقد وافق الشيخ في الفرض الثاني - وإن كان ظاهر كلامه أنه معترض على الشيخ - وهو ما إذا كان المعلوم بالإجمال لا بشرط عن الزيادة، يعني احتمال أن يكون الحرام أزيد من المائة التي تعلق العلم الإجمالي بها، فذكر أنه من المعقول في هذا الفرض أن يكون المظنون أزيد من المعلوم بالإجمال؛ إذ المعلوم بالإجمال غير متعين في المائة على الفرض.

ومحصل مدعاه في هذا الفرض أنه لا بدّ من الاجتناب عن مائة إذا لم يمكن الاحتياط التام، فإذا كان مائة تكليف معلوماً بالإجمال في ضمن خمسمائة فيمكن أن يكون المظنون أزيد من المعلوم بالإجمال - على الفرض - فإذا لم يمكن الاحتياط التام، فلا بد من الاجتناب عن مائة تكون مظنونة بالظن القوي.

فهذا يكون تقريباً لكلام الشيخ، لا أن يكون اعتراضاً عليه، فقد ذكر في ذيل كلامه السابق: (وإذا فرض تعلق العلم الإجمالي ببائة تكليف مع احتمال مائة أخرى فحينئذ لا تعين للمعلوم بالإجمال في نظر المكلف، كما لا تعين له واقعاً إذا كانت

التكاليف الواقعية مائتين - إذ المعلوم بالإجمال مائة، فإذا كان الحرام مائة أخرى أيضاً كما احتمله فأى منها معلوم بالإجمال؟ - فهو من المبهم لا من المجهول، ولا أثر لهذا العلم الإجمالي إلا وقوع المكلف في مائة عقاب إذا ترك الاحتمالات كلها، ولا يقطع بسقوط مائة عقاب إلا باتيان تمام الاحتمالات من حيث إن مائة تكليف منجز لا تعين فيها - فإنه على هذا الفرض عنوان مائة تكليف مكشوف ومنجز لا مصداق المائة بخلاف الفرض الأوّل - وحينئذ يعقل فرض زيادة الظنون على مقدار المعلوم بالإجمال، لكنه لا يعقل الظن بمائة وخمسين تكليف منجز لا على التعيين، وليس المورد من موارد الجهل والاشتباه حتى تجب رعاية جميع الظنون لاشتباه المحرم بغيره لفرض الابهام وعدم التعين واقعاً، وحينئذ لا يقتضي التنزل من الاطاعة القطعية إلى الاطاعة الظنية رعاية جميع المظنون، بل اللازم رعاية مائة منها فيظن معه بسقوط خطاب مائة تكليف على تقدير المصادفة، وعليه، فيمكن فرض الترجيح موضوعاً كما يجب عقلاً، فتدبر جيداً).

وللمناقشة فيما ذكره مجال واسع:

منها: أنه إذا علم إجمالاً بحرمة مائة شيء وعلم بإباحة مائة أخرى، وكان العلم الثاني جهلاً مركباً، وكان مائة وخمسون منها محرماً في الواقع، فالعلم الإجمالي بحرمة مائة منها بأي مائة يتعلق؟ فهذا أيضاً لا تعين له، فلا فرق بين أن يكون العلم الإجمالي بشرط لا أو لا بشرط من هذه الجهة، والعلم الإجمالي إنما تعلق بالكلي، والكلي لا يحكي عما ينطبق عليه، بل يحكي عما يطابقه، فإذا كان في الواقع المعلوم بالإجمال مائة لا غير، غايته أن المنطبق عليه للمعلوم بالعلم الإجمالي هذه المائة، وليس معنى ذلك أن المكشوف هذه المائة حتى يقال باحتمال التكليف المنجز في كل منها، وكونه بشرط لا ولا بشرط لا يؤثر في الحالة النفسية.

ومنها: أنه لو سلمنا أنّ العلم الإجمالي بمائة لا بشرط لا يطابق الواقع؛ إذ لازمه الترجيح بلا مرجح، والعقل إنما يحكم بسقوط مائة عقاب باتيان تمام الاحتمالات من جهة أنّ المعلوم بالإجمال ليس خارجاً من المائتين أو خمسمائة مثلاً، فالظن بالامثال إنما يكون بترك أربعمائة وتسعين، لا ترك مائة، ولا يقتضي التنزل من الإطاعة القطعية التنزل في خمسمائة إلى مائة حتى يقال بأننا نرجح الظن الاطمئنان، فعلى هذا، الامتثال الظني إنما يكون بترك أربعمائة وتسعين إذا لم يمكن أربعمائة وثمانين، وهكذا وتشرع ابتداءً من الموهومات ثمّ المشكوكات ثمّ المظنونان، لا التنزل من خمسمائة إلى مائة.

ثمّ ذكر المحقق الأصفهاني أنه لو كان دليل إبطال الإهمال هو وجوب الوفاء بمعظم الفقه، فلا تصل النوبة إلى الظن القوي، بل لا بدّ من الغاء الاحتمالات الضعيفة، فإنه لا بدّ وأن يجعل الشارع الاحتياط الطريقي بمقتضى وجوب الوفاء بمعظم الفقه، وهو ترتيب الآثار على الاحتمالات، والاحتمال قد يكون ظنياً وقد يكون شكياً وقد يكون وهمياً، فإذا لم يمكن ذلك للعسر والهرج وأمثال ذلك لا يمكن الاكتفاء بأقوى الظنون، بل لا بدّ من الغاء الاحتمالات الضعيفة، فلا تصل النوبة إلى الظن القوي كما ذهب إليه الشيخ: (وقد عرفت أنّ التنزل) إلى آخره.

هذا تمام الكلام على المسالك الثلاثة في الحكومة.

وأما على الكشف، فأهم مسالكة ثلاثة أيضاً، وهي:

المسلك الأول: ما التزمنا به تبعاً لجماعة، وهو أنّ بناء العقلاء والمشرعة على أنه إذا انسد باب العلم والعلمي إلى الأحكام الشرعية سواء كانت الزامية أم غير الزامية، وضعية أم غير وضعية، يتكلمون على المظنّة، وتشير إلى ذلك كلمات القوم، ككلام الشيخ في العدة ومن تقدم على المحقق الخوانساري من اكتفائهم بمقدمة واحدة لحجية

المظنة، ونتيجة حجيته قيامه مقام القطع الطريقي والموضوعي، بمعنى أنهم كانوا يكتفون بالمظنة في مرحلة الافتاء والعمل.

فعلى هذا المسلك لابد من القول بتعميم النتيجة بحسب الأسباب على تفسير القوم من المظنون الطريقية والمشكوك الطريقية والموهوم الطريقية.

وأما على تفسيرنا من أنّ السبب لابد وأن يكون من الأسباب المولدة للظن عند العقلاء، وهو في المقام عبارة عن الخبر الواحد وما يلحق به، كالإجماع وفتاوى القدماء وأمثلة هذه الأمور، وبحسب الموارد أيضاً نقول بتعميم النتيجة؛ إذ المفروض أنّ هذا ليس لأجل عدم الوقوع في المفسدة أو حرمان المصلحة، بل لإحياء الأحكام التي من الدرجة الثانية، وبحسب المراتب كذلك؛ إذ نحن نقول بحجية الظن الاطمئنان مع قطع النظر عن دليل الانسداد، والظن الاطمئنان لا يحصل بجميع الأحكام.

المسلك الثاني: وهو ما سلكه المحقق النائيني، فإنه اختار التعميم بحسب الأسباب والموارد والمراتب - كما في فوائد الاصول - ونسب ذلك إلى صاحب القوانين، وذكر أنّ ظاهر المحكي من الزبدة والمعالم هو ذلك .

وملخص كلامه: أنّ العلم الإجمالي في المشتبهات ينحل بالعلم الإجمالي في المظنونات، والعلم الإجمالي في المظنونات يوجب الاهتمام بتلك الأحكام، إلا أنه قام الإجماع على بطلان الاحتياط والبراءة.

وقد تقدم الكلام في الإجماع وأنّ الشارع لا يرضى بالامتنال الاحتمالي، وليس منشأ بطلان الاحتياط لزوم العسر والخرج واختلال النظام، وإلا لزم التبعض في الاحتياط، والبراءة غير جارية للعلم الإجمالي، وقيام الإجماع على عدم جواز إجراء البراءة في كل مسألة مسألة.

وذكر أنه يمكن أن يكون مستند الإجماع دليل العقل؛ إذ العقل يحكم بأنّ المكلف

ما دام لم يفحص ولم ييأس من الظفر بالحجة ليس له إجراء البراءة. وإن حصل الظن الاطمئنان بمعظم الفقه لم يكن كافياً؛ إذ فيما وراء المعظم أحكام، والعلم الإجمالي بالنسبة إليها منجز، ونحن لم نبطل البراءة من جهة لزوم الخروج عن الدين وانعدام معظم الأحكام، بل إننا ابطلنا البراءة من جهة الإجماع والعلم الإجمالي، فلا بد من الإتيان بسائر الأحكام فيما إذا كان الظن الاطمئنان حاصلًا بالنسبة إلى معظم الفقه، فالنتيجة هي التعميم. هذا ما ذكره في الدورة الأولى.

وذكر في الدورة الثانية: أن الظن الاطمئنان واف بحيث يوجب انحلال العلم الإجمالي ولذا يكتفى بالظن الاطمئنان.

أما ما ذكره من ادعاء الإجماع على بطلان الاحتياط والامتنان الاحتمالي، فنحن قلنا سابقاً إن هذا صحيح لا من جهة أن الشارع لا يرضى بالامتنان الاحتمالي، بل من جهة أن الاحتياط لا يوجب إحياء الأحكام، فهذا دليل على ان المظنة حجة، والاحتياط إنما يكون في الأحكام الإلزامية، والشارع لا يريد إهمال أحكامه سواء كانت الزامية أم غير الزامية، وهذا دليل على حجية المظنة، وكأنه كان ذلك في ذهنه الشريف حيث ذكر في الدورة الثانية على ما في أجود التقارير أنه لا فرق (بين كون المظنون من الأحكام الوضعية أو التكليفية، فإن المفروض أن الشارع لم يهمل أحكامه كلية ويريد الحركة على طبقها بعناوينها فيكون حال الظن المطلق على ذلك حال الظن الخاص الغير المختص بحجته بمورد مخصوص).

وما ذكره محل تامل؛ إذ لازم العلم الإجمالي هو الاحتياط، ومنشأ التنجيز هو العلم الإجمالي، وأما ما ذكره من عدم جواز إجراء البراءة صحيح، وأما تعليقه بعدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص غير صحيح؛ إذ الظن يحصل للانسدادي بعد

الفحص، والكلام في أنه هل الظن الحاصل حجة أو أنه تجري البراءة من باب رفع ما لا يعلمون؟ وعدم إجرائهم للبراءة في المقام إما من باب حجية المظنة أو من باب منجزية الاحتمال القوي عند العقلاء.

المسلك الثالث: ما سلكه المحقق الأصفهاني من أن الشارع لم يرفع اليد عن الأحكام الواقعية، أي الإلزامية، قال: (ويلزم من عدم نصب الطريق نقض الغرض وحيث إنَّ الطريق بوجوده الواقعي لا يعقل أن يكون منجزاً، فلا بد من وصول ما يعتبر منجزاً للواقع، وليس الواصل بذاته المتعين في نفسه في وجدان العقل إلا الاحتمال الراجح أو المساوي أو المرجوح وحيث لا يعقل تأثير الأضعف أو المساوي دون الأقوى فلا محالة يؤثر الاحتمال الراجح في تنجيز الواقع، وهذا البيان الذي ذكرنا جارٍ في خصوصياته، وحيث إن مقتضاه جعل الظن شرعاً منجزاً للواقعيات، فلا موجب للنص إلا بمقدار لا يلزم من إجراء الأصول الموردية عما عداه خلاف الضرورة من الفقه).

فهو ^{ثُمَّ} لا يقول بالتعميم من حيث المراتب؛ إذ يقول بالاحتمال الراجح إن كان وافياً بمعظم الفقه، قال: (فلا بد من الامتثال على الظن الاطمئنان مع وفائه بمعظم الفقه) بنحو لا يلزم فيما عداه خلاف الضرورة من الدين، وإنما قال بذلك لأنه لا يعتمد على العلم الإجمالي؛ إذ الاضطرار إلى بعض الأطراف بنظره من قبيل الاضطرار إلى الفرد غير المعين وموجب لسقوط العلم الإجمالي، فما هو منجز ليس العلم الإجمالي حتى يكون الظن المطمأن به بمقدار المعلوم بالإجمال، بل ما هو موجب للتنجز هو أن معظم الأحكام الفقهية لا بد من التحفظ عليها بحد لا يلزم من الرجوع إلى الأصول في وراء المعظم خروجاً عن الدين.

أما ما ذكره من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف يوجب سقوط العلم الإجمالي

فقد تقدم منا عدم موافقتنا له، وأما ما ذكره من أننا نستكشف حكم الشارع بحجية المظنة فهذا مبتن على أن لا يكون بين الجعل التأسيسي للشارع وبين حكم العقل واسطة، والمفروض أن بناء العقلاء حجية الظن الاطمئنائي، ولا يتوقف على هذه المقدمات، وكون الظن الاطمئنائي وافياً بمعظم الفقه محل إشكال؛ إذ لو كان لما احتجنا إلى دليل الانسداد، ولا يخفى نقض الغرض بالأحكام الإلزامية.

وملخص الكلام: أنه لا بد من القول بالتعميم على المسلك الأول، وهو الذي اخترناه، وأما سائر المسالك على الحكومة والكشف فإما مطلق أو معين، ولا يكون إهمال.

وللأكابر أبحاث ليس لها مجال على ما ذكرنا، منها: البحث عن الوجوه الرافعة للإهمال، فقد ذكروا وجوهاً للتعميم ووجوهاً للتعيين، فإنه لا موجب للبحث عن الوجوه الرافعة للإهمال لعدم وجود الإهمال في أي مسلك من المسالك.

ومنها: أنه على الحكومة والتعميم في الأسباب لماذا لا يكون الظن القياسي حجة؟ وقد قلنا إنَّ القياس غير قابل لحصول الظن منه، فقد ذكر في الفرائد عن بعض، ولعل مراده المحقق القمي: (أنه مال بحجيته في حال الانسداد).

منها: البحث عن الظن المانع والممنوع، وهو عبارة عن الظن بوجود حكم والظن بعدم حجية هذا الظن، وهذا غير جارٍ على مسلك صاحب الفصول؛ إذ يقول بحجية الظن بالطريق، وغير وارد على مسلك شريف العلماء أيضاً؛ إذ يقول بحجية الظن الممنوع، وغير وارد على ما سلكناه؛ لأننا قلنا لا نظن بجعل الطرق.

نعم هذا الإشكال وارد على من يقول بحجية الظن المانع والممنوع بمقتضى دليل الانسداد، وملخصه: أن الظن المانع مقدم على الظن الممنوع؛ إذ هو من قبيل تقدم

الأصل السببي على الأصل المسببي . هذا تمام الكلام في حجية الظن .

المحتويات

٥	مبحث خبر الواحد
٥	تحرير محل النزاع
٥	الجهة الأولى:
٦	الجهة الثانية:
٧	الجهة الثالثة:
٧	الجهة الرابعة:
٩	أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد
١٠	الدليل الأول: الإجماع
١٦	الدليل الثاني: الروايات
١٧	المقام الأول: في استعراض الروايات
٢٣	المقام الثاني: في مفاد الروايات
٣٢	المقام الثالث: تعامل المخالفين مع هذه الروايات
٤٤	الدليل الثالث: الآيات المباركات
٦٥	أدلة القائلين بحجية خبر الواحد
٦٥	الدليل الأول: الكتاب العزيز
٦٥	الآية الأولى: آية النبأ
٩٩	فذلكة البحث:

- ١٠١ الآية الثانية: آية النفر
- ١٠١ الجهة الأولى: في تفسير الآية
- ١١١ الجهة الثانية: في شمول التفقه لنقل الأحاديث
- ١١٤ الجهة الثالثة: في دلالتها على لزوم قبول قول الراوي
- ١٢٢ الجهة الرابعة: في دلالتها على حجية خبر الثقة أو الموثوق به
- ١٢٨ الدليل الثاني: الروايات
- ١٢٩ المقام الأوّل: في دلالة الروايات
- ١٢٩ الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية
- ١٣٤ الطائفة الثالثة: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقة والعلماء
- ١٣٧ الطائفة الرابعة: الروايات الحاتة على حفظ الحديث وكتابته وتناقله
- ١٣٨ الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب على الأئمة والتحذير من الكذابين
- ١٤٠ الطائفة السادسة: ما دلّ على نقد الأئمة عليهم السلام للقياس
- ١٤٣ الطائفة السابعة: ما دلّ على أنّهم جعلوا واسطة في تبليغ مقاصدهم إلى الناس
- ١٤٤ المقام الثاني: في تواتر الروايات
- ١٤٤ الجهة الأولى: البحث عن التواتر
- ١٤٦ الجهة الثانية: في الخصوصية المأخوذة في هذه الأخبار
- ١٤٨ الدليل الثالث: بناء العقلاء

١٤٨	المقام الأول
١٥٢	المقام الثاني: في الردع عن بناء العقلاء وعدمه
١٥٢	الدليل الرابع: سيرة المتشرعة
١٦١	الدليل الخامس: الإجماع العملي
١٦٣	الطائفة الأولى: ما يدلّ على عمل الشيعة بخبر الواحد
١٦٦	الطائفة الثانية: روايات احتجّ فيها بعض على بعض بخبر الواحد
١٦٩	الدليل السادس: دليل العقل
١٩٨	تنبيهات:
١٩٨	التنبيه الأول: في حجية الخبر مع الوساطة
٢٠٥	التنبيه الثاني: في كيفية إثبات وثاقة الرواة
٢١٨	التنبيه الثالث: في المصادر الروائية الموجودة
٢٢١	مبحث الإجماع
٢٤٣	في شمول أدلة حجية خبر الواحد للإجماع المنقول به
٢٤٩	الإجماع المحصل
٢٥٥	مبحث الشهرة الفتوائية
٢٥٥	البحث الأول: حجية الشهرة في الفتوى
٢٥٨	أدلة حجية الشهرة

- الوجه الأول: ٢٥٨
- الوجه الثاني: ٢٥٩
- الوجه الثالث: ٢٦٤
- البحث الثاني: في إعراض المشهور عن خبر الثقة ٢٦٨
- المقام الأول: في موهنية الاعراض بناءً على حجية خبر الثقة ٢٦٩
- المقام الثاني: في موهنية الإعراض بناءً على حجية الخبر الموثوق الصدور ٢٧٢
- البحث الثالث: في انجبار الخبر الضعيف وعدمه ٢٧٤
- مبحث القياس والاستحسان والتأويل ٢٧٩
- الأمر الأول: في حقيقة القياس ٢٧٩
- الأمر الثاني: موقف الأصحاب في قبال القياس ٢٨١
- الأولى: أنه نسب إلى بعض الأصحاب العمل بالقياس ٢٨٢
- الجهة الثانية: وجود روايات ذكر فيها أن بعض الفقهاء يقول بالقياس ٢٨٣
- الجهة الثالثة: في توضيح ما نسب إلى ابن الجنيد ٢٨٥
- مبحث الظن المطلق ٢٩٧
- مقدمات دليل الانسداد ٢٩٧
- الكلام في المقدمة الأولى ٢٩٩
- لفتة نظر: ٣٠٢

- ٣٠٢ الكلام في المقدمة الثانية.
- ٣١٠ الكلام في المقدمة الثالثة.
- ٣٣٢ الكلام في المقدمة الرابعة.
- ٣٣٧ تنبيهات دليل الانسداد.
- ٣٣٧ التنبيه الأول:
- ٣٣٨ المقام الأول: في التعميم إلى الحكم الظاهري والواقعي وعدمه.
- ٣٤٠ المقام الثاني: فيما ذهب إليه صاحبي الفصول والحاشية.
- ٣٤٤ مناقشة كلام صاحب الفصول.
- ٣٤٥ الكلام فيما ذهب إليه صاحب الحاشية.
- ٣٤٨ التنبيه الثاني: